

Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma

Eşref Altaş*

Is It Possible to Present Evidence for the Self-Evidence of Existence? A Discussion from the *Mutaakhhirîn* Period

In order to negate the *regressus ad infinitum* (*tasalsul*), Islamic philosophy considered that the concept of existence is a self-evident one. Avicenna (Ibn Sînâ) argued that the concept of existence is self-evident and requires no proof or explanation but it might be given literal definitions for the stimulation of mind. Fakhr al-Dîn al-Râzî, on the other hand, suggested three arguments as a proof for the self-evidence of existence. These arguments have been criticized by later philosophers based on Avicennan view; these philosophers have stated that these arguments fall far short of proving the issue. This article aims to offer an overview of the debates on the self evidence of existence and its possible proofs, from the Avicennan period to that of later philosophers, and also discuss the arguments of Fakhr al-Dîn al-Râzî with reference to relevant texts.

Key words: Existence, self-evidence (*badâha*), Avicenna (Ibn Sînâ), Fakhr al-Dîn al-Râzî, *mutaakhhirîn*, Islamic philosophy, Islamic theology (*kalâm*).

Giriş

Genel anlamda metafizik (ilâhiyyât-ı âimme) tek bir varlığa has olmayan, tersine bütün varlıklarda ortak olan genel durumları ele almaktadır. Zira İslâm felsefesinde metafiziğin konusu –varlık olması bakımından– varlıktır ve varlık hakkında ilk ele alınan mesele, kavram düzeyinde varlık (vücûd) mefhumunun apaçıklığı, yani bedâhetidir. Konunun genel bir çerçevesini çizmek gerekirse, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) metinlerinde bilgi, kavramsal bilgi (tasavvur) ve yargısal bilgi (tasdik) diye ikiye ayrılır. Bunlardan her biri de kesbî veya bedîhîdir. Nazarî tasdik, delile ve orta terime dayanarak bir konu hakkındaki yüklemeyi ifade eden bir kıyastır. Orta terim

* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

gereklidir; zira bir kıyasta büyük terimin küçük terime yüklenmesi ancak bir orta terim vasıtasıyla olur. Fakat nihaî anlamda kendisine dayanacağımız bir bedihî tasdik olmaması durumunda, bütün akıl yürütmelerimiz bir zincirleme ya da kısır döngüye mahkûm olacaktır. İşte bedihî tasdik, bir delile ve orta terime dayanmaksızın aklımızın düşünüş zincirinin nihaî basamağı işlevini görür. Örneğin, “İki zıddın bir araya gelmesi imkânsızdır” şeklindeki bedihî bir tasdikte, konu ve yüklem birleşmesi bir burhana dayanmadığı gibi, bu tasdik doğruluğu üzerine delil getirilemez. Çünkü tek başına konunun ve yüklem düşünülmesi bu hükmün verilmesi için yeterlidir; ayrıca bir delile ve bir orta terime ihtiyaç yoktur.

Kavramlar (tasavvurât) da kesbî ve bedihî diye ikiye ayrılır. Kesbî kavramın anlamının insanda açık hale gelmesi; ancak bir tanımla veya başka kavramlar aracılığıyla mümkündür. Örneğin, insan kavramının felsefî anlamda açıklığa kavuşması, yani tanımının yapılması için “canlı” ve “akıllı” kavramlarına ihtiyaç vardır. Benzer şekilde “canlı” kavramını anlamak için de büyüyen cisim (cism-i nâmi), iradeyle hareket etme (müteharrik bi'l-irâde) ve duyuya sahip olma (hassâs) gibi başka kavramların aracılığına ihtiyaç vardır. Yargısal bilgide olduğu gibi, kavramsal bilgide de zincirlemeden ve kısır döngüden kurtulmak için kavramların kendisine dayanacağı ve anlamını kavramak noktasında başka kavramlara ihtiyaç duymayacağımız nihaî kavramlar bulunmalıdır. Varlık kavramı, tıpkı zorunlu ve “şey” kavramı gibi kendiliğinden apaçık olarak akledilen ilksel kavramlardan biridir.¹ Bununla ilgili bir başka konu da varlığın tanımı ve cins olarak telakki edilip edilemeyeceği meselesidir. Felsefî gelenekte varlık, hakikatleri farklı çokluklara eşit yüklemeye söylenen (mütevâtî) bir cins olmadığı gibi, cinsi ve faslı da yoktur. Bu sebeple ismen tarifi dışında faslı ve cinsinden oluşan bir tanımının yapılması da söz konusu değildir. Nitekim varlığın, “bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi sahih olan”, “şey” ya da Fârâbî'nin ifade ettiği gibi “fâil ve münfail olmaya elverişli olan” şeklindeki tarifleri eleştirilmiştir. Bu sebeple İbn Sînâ varlık, bir, şey, zorunlu, imkânsız ve mümkün gibi kavramlara ancak bir alâmetle, devr yoluyla ya da daha kapalı olana daha açık olanla dikkat çekilebileceğini belirtmektedir.² İşte bu makalenin konusu, varlık kavramının bedihîliğini kabul eden Müslüman filozof ve kelâmcıların, varlığın bedâhetini ispat için delil getirilip getirilemeyeceği, delil getirilebilirse bunun hangi tarzda olması gerektiği ve delillerin değerine yönelik tartışmalarıdır. Konu İbn Sînâ ve Fahreddin er-

1 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), I, 27-28.

2 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 27-28; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, haz. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1410/1990), I, 102.

Râzî'nin (ö. 606/1210) belirlediği yönler dikkate alınarak müteahhirîn dönem itibariyle incelenecektir.

Varlık Kavramının Bedîhîliği ve Tarif Edilemezliği

Varlığın apaçıklığı (bedâhet) ve buna bağlı olarak tarifi konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunları şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

a) Varlık apaçıktır (bedîhî). Varlık tasavvuru zihinde apaçık olmakla birlikte apaçıklığı kavrama noktasında yetkinleşmemiş zayıf zihinlere hatırlatma sadedinde (alâ sebîlî't-tenbîh) ancak lafzî olarak tarif edilebilir. b) Varlık apaçık olmakla birlikte, apaçıklık hükmü kazanıma dayalıdır (kesbî) ve bunun için delil getirilmesi gerekmektedir. c) Varlık apaçık değildir. Zihnin kazanımıdır. Bu nedenle varlığın tasavvurunun elde edilmesi için tarif edilmesi gerekir. d) Varlık ne apaçıktır ne de kazanım yoluyla tasavvuru mümkündür.³ Bu görüşlerden (c) şıkkı varlığın bedâhetle tasavvurunu ve (d) şıkkı bizzat varlığın tasavvurunu reddettiği için bu makalenin sınırları dışındadır.

İlk iki görüş varlığın bedâhetini kabul ederken bu bedâhetin gerekçelerini ortaya koyma noktasındaki tavırları farklılaşmaktadır. Bunlardan İbn Sînâ ve onu takiben aşağıda görüşleri serdedilen müteahhirîn ulemânın çoğunluğu varlığın bedâhetine ilişkin gerekçeleri “varlığın tasavvurunun bedîhîliğine ilişkin hükmün de bedîhî olduğu” fikrinden hareketle birer tenbih olarak kabul ederken; Râzî ve onun görüşlerinin nakledildiği bazı kitaplarda ise “Tasavvurun bedâhetinin varlığın dışında bir sıfat olduğundan, onun burhanla talep edilmesi mümkündür” anlayışına binaen bu gerekçeler, birer delil formunda tertip edilmiş olup istidlâl haline gelmektedir.⁴ Buna göre bilginlerin kahir ekseriyetinin görüşüne paralel şekilde İbn Sînâ ve Râzî, varlığın bedâheti konusunda ittifak halindedir ve İbn Sînâ'nın varlığa ancak tenbih ve bir alâmet olarak işaret edilebileceği fikri üzerinden⁵ yürüyen Râzî, daha kapalı olsa da, varlığın bedâhetine bazı tenbihler yapmıştır. Fakat onun tenbihleri yukarıda ifade edilen gerekçeye binaen birer delil niteliğinde olduğundan, nihaî olarak Râzî varlığın bedîhîliğini istidlâl yoluyla ispat etmiş olmaktadır.⁶ Onun, varlığın tasavvurunun bedîhî olduğuna dair getirdiği bu

3 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, haz. Muhammed Cân el-Kerîmî (Kazan: Şerîf Can - Hasan Can Matbaası, 1319), s. 6; *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011), I, 225-26; İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 27-28; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 102.

4 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 226.

5 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 27.

6 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, haz. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1998), I, 298.

üç delil, müteahhirîn hükemâ ve mütekellimîn arasında da çeşitli tartışmalara sebep olmuştur.

Varlık Kavramının Bedâhetine Dair İlk Delilin Tartışılması

Varlığın bedâhetine dair “kendi varlığım”dan (vücûdî) hareket eden ilk delil, Râzî tarafından ileri sürülmüş; Âmidî (ö. 631/1233), Ebherî (ö. 663/1265), Tûsî (ö. 672/1274), Kâtibî (ö. 675/1277), Urmevî (ö. 682/1283), Beyzâvî (ö. 685/1286), Semerkandî (ö. 702/1303), Hillî (ö. 726/1325) ve İcî (ö. 756/1355) gibi birçok filozof ve kelâmcı tarafından varlığın apaçıklığı konusunda zikredilmiş; Isfahânî (ö. 749/1349), İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382), Teftâzânî (ö. 792/1390), Cürcânî (ö. 816/1413), Ali Kuşçu (ö. 879/1474) ve diğer birçok şârih tarafından da detaylarıyla tartışılmıştır. Bu delilin, Râzî tarafından dile getirilen formu şu şekildedir:

Kendi varlığım hakkındaki bilgim bedihîdir. (Mutlak) Varlık benim varlığımın bir parçasıdır. Parçanın bilgisi, bütünü bilgisinden öncedir. Bedihîyi önceleyen evleviyetle evvelî (bedihî) olur. Varlık bütünde tektir. Netice olarak mutlak varlık evvelîdir.⁷

Râzî, bu delilin *el-Mebâhis*'teki versiyonunda “insanın kendi varlığının bilgisinin kazanılmış olmadığına” karşı “insanın kendi varlığına dair bilgisinin kazanılmış olduğu” şeklindeki bir itirazın iptalinin “İlm-i nefis”te (psikoloji bölümünde) geleceğini belirtmektedir.⁸ “İlm-i nefis” bölümünde ise nefsin mâhiyetini benlik bilincine dayanarak açıklamasından ve nefsin hissedilir bedenden farklı olduğunu göstermek için uçan insan istiaresini kullanmasından hareketle diyebiliriz ki Râzî, varlığın bedihî olduğuna dair kıyasının ilk öncülünü İbn Sînâ'nın “uçan insan” tahayyülünden hareketle oluşturmuştur. Fakat İbn Sînâ'nın bu benzetmesi, varlığın bedâhetini ispat etmek üzere getirilen bu delilde kullanılmaya ne kadar elverişlidir?

Bilindiği gibi İbn Sînâ, “uçan insan” düşünce deneyiyle tahayyüli olarak nefsin mâhiyetini ve onun cisimden farklı olduğunu ve benlik bilincinin nefsin varlığının doğrudan şuur hali olduğunu göstermek istemektedir. Buna göre bir insan, duyu organları hâricî şeylerin algısına kapalı, havanın sadmelerini hissetmeyecek ve organları birbirine değmeyecek şekilde, akıllı ve

7 Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1730, vr. 45^b; aynı delilin farklı versiyonları için bk. *el-Mebâhis*, I, 98; *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, haz. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), s. 45.

8 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 98.

sağlıklı olarak kâmilen ve anlık yaratıldığını tahayyül ettiğinde, kendi varlığını aracısız olarak idrak edecektir. İbn Sînâ nefsin benlik şuurunun aracısızlığına dikkat çekmektedir:

Şimdi [boşlukta asılı olduğun anda⁹], daha önce ve daha sonra zâtını neyle algılıyorsun? Ve zâtını algılayan şey nedir? Sana göre algılayan, gözlemleneni seni bilinçlendiren (beş duyundan) biri midir, yoksa aklın ve beş duyundan başka onunla bağıntılı olan bir kuvve midir? Eğer aklın ve beş duyundan başka bir kuvveyle algılıyorsan acaba bir aracıyla mı, yoksa aracısız olarak mı algılıyorsun? Oysa ben, o vakit bu konuda bir aracıya ihtiyaç duyulacağını zannetmiyorum. Zira ortada aracı yoktur. Dolayısıyla geriye senin zâtını önceki kuvveye ve bir aracıya ihtiyaç duymaksızın algılaman kalmaktadır. Yine geriye duyularınla veya aracısız içinle (iç duyularınla) olması kalmaktadır.¹⁰

İbn Sînâ *el-İşârât*'ın bu metninde ve *et-Ta'likât, el-Mübâhasât, eş-Şifâ: en-Nefs* kitabında konuyla ilgili metinlerde nefsin kendini "meşâir"i ve "bâtın"ıyla idraki, kendisinin farkında oluşu ve şuurunu ile aklın taakkulu arasında bir ayrıma gider. Buna göre aklımız kendi varlığını daima akledemez iken, nefsimiz kendi varlığının daima şuurundadır.¹¹ Nefis, kendi varlığının daima şuurundadır. Ancak bu "benlik şuurunu" şuurunda olmak potansiyeldir ve aklın kesbiyle elde edilebilir. Kısaca nefsin kendi varlığının şuurunu bilfiil ve daimî iken şuurunu şuurunu potansiyeldir, kazanıma dayalıdır ve aklidir.¹² Nefis benliğini, beş duyu organına ya da kalp ve beyin gibi iç organlara ihtiyaç duymadan, zaman ve mekân gibi kategoriler şartı olmaksızın mutlak olarak idrak eder. Buna göre nefsin benlik bilinci, kendinden (bi'z-zât), aracısız (bi-lâ tavassut), şartsız (bi-lâ şart) ve mutlaklıdır. Bilkuvve değildir, bilfiildir; herhangi bir vakitle sınırlı değildir, daimîdir; sonradan kazanılmış (bi'l-kesb) değildir, onun doğasının, fitratının, yaratılış ve ontolojik gerçekliğinin (bi't-tab'/matbuâ/garizî/meftûr) en aslı halidir.¹³

9 Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), s. 42.

10 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât: İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy – Muhiittin Macit – Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 107-108.

11 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, haz. Abdurrahman Bedevî, *Aristo inde'l-Arab* içinde (Küveyt: Vekâletü'l-Matbuât, 1978), s. 117-239 [ve leysse aqlünâ ya'qulu zâtehu dâimen, bel nefsunâ dâimetü's-şuur bi-vücûdihâ]; *Kitâbü's-Şifâ: el-Fennü's-sâdis, minet-Tabiiyyât (İlmü'n-nefs)*, nşr. Jan Bakoş (Prag: Matbaatü'l-Mecma'i'l-ilmî el-Çekoslavakî, 1956), s. 18-19.

12 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, haz. Abdurrahman Bedevî (Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1984), s. 160-61.

13 İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 107; *el-Mübâhasât*, s. 126; *en-Nefs*, s. 18-19; *et-Ta'likât*, s. 161.

Buna göre “ben”in varlığı, kavram öncesi düzeyde temel ve aracısız bir biçimde idrak edilir ve bilincin aracısız bir verisi olarak huzur (presence) düzeyinde bir idraktır. Zira nefsin kendi zâtının varlığının bilgisi huzûrî bir bilgidir.¹⁴ Nesnelere suretlerinin zihinde meydana gelmesi anlamında kurucu unsurları cins ve fasla ait tümel durumlara muhtaç olan tümel suretler anlamındaki husûlî bilginin zıddı olarak huzûrî bilgi, kişinin kendini ve kendisiyle kaim olan açlığı, susuzluğu idrak etmesi örneklerinde olduğu gibi, bir şeyin suretinin değil, o şeyin kendisinin bilen kişide hazır olması, oluşması ve inkişaf etmesidir. Buna göre nefsin kendini bilmesi, “Ben varım” önermesi ile aynı değerde olmak üzere onun özel varlığı ve şahsî hüviyetidir. Husûlî bilgi, kurucu unsurları tümel durumlar olan tümel bir surettir, fakat huzûrî bilgi, cins ve fasla ait herhangi bir mânanın tekaddümüne muhtaç olmayan şahsî bir hüviyettir.¹⁵ Bu tür bir bilgi herhangi bir başka husûlî ilme basamak oluşturulmaması bakımından cins, tür gibi tümel durumlar olarak değerlendirilmediklerinden, mantık ilminin de dışındadır. İşte bu nedenle Herevî'nin dediği üzere, benin varlığı nefsin bir kazanımı olmaksızın “icmalî bir tarz üzere” nefiste hazır olur ve onun künhünün “tafsilî bir tarz üzere” bilgisi bu düzey bir idrakte gerekli değildir.¹⁶ Nitekim Râzî de “ben”e fiilin yüklendiği bir önermede nefsin bilgisinin “başka bir şey olmadığı”nın idraki anlamına geldiğinin ve bunun nefsin mufassal ve muayyen bilgisinden başka bir şey olduğunun farkındadır.¹⁷

İbn Sînâ, uçan insan benzetmesini nefsin varlığını ispat için bir delil olarak ileri sürmediği gibi, Râzî de *el-Mebâhis*'te bu benzetmeyi nefsin mâhiyetinin cisimden ayrı olduğunu göstermek için kullanmaktadır. Fakat bizzat Râzî'nin kendisinin de bu benzetmeyle ilgili eleştirileri vardır.¹⁸ O halde, nefsin kendi şuurunun nefsin varlığına bir delil olarak sunulmaması önemlidir ve yine İbn Sînâ'nın eserlerinde bu şuurun, “nefsin cisimden ayrı bir cevher olduğu” düşüncesini ispat için bir tahayyül olarak sunulması ve fakat epistemolojik bir ilke olarak kurgulanmaması önemlidir. Zira İbn Sînâ'nın düşüncesinde teselsül sonlandıracak bu epistemolojik ilke, “Mevcut ancak isimle açıklanabilir, çünkü o bütün açıklamaların ilkesidir, dolayısıyla onun açıklaması yoktur,

14 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1975), s. 161.

15 Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyetî'l-erbaa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1981), IX, 47; Ahmet Arslan, *Hâşiye alat-Tehafüt Tahlilî* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), s. 208.

16 Muhammed b. Zâhid el-Herevî, *Hâşiyetü Mir Zâhid alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (Hindistan: el-Matbau'd-dâimî, 1263), s. 30.

17 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, haz. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), VII, 39.

18 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlib*, VII, 38 vd., 85-86.

aksine onun sureti, hiçbir şeyin aracılığı olmaksızın (bi-lâ tavassuti şeyin) zihinde kıvam bulur”¹⁹ ifadesinde belirtildiği üzere, mutlak varlığın bedîhî tasavvurudur; yoksa nefsin benlik bilincinin bedîhî tasavvuru değildir ki zaten benlik şuurunun ilk halinde husûlî bilgi anlamında bir “tasavvur”dan değil, bir huzûrdan yani şahsî hüviyetin kendisinden, varoluşundan bahsetmekteyiz.

İbn Sînâ *et-Ta'likât*'ta benlik bilincinin epistemik açıdan “nefsin kendisi için” evvelî önermelerin statüsünde sahip olduğunu belirtir.²⁰ Bununla birlikte nefsin bilme fiili, nefsin varlığını ortaya koyan bir fiil değildir. Nefsin “Yaptım” demesi nefsin fiilinden önce bir nefsin varlığının dikkate alınmasını gerektirir. Burada benlik, nefsin şuuruyla ortaya çıkmış değildir, en azından eş zamanlı kabul edilmiştir, ondan sonra değildir.²¹ Daha açık bir şekilde söylersek: Düşünce ve bilinç, varlığı ispat etmez, bilince temel oluşturan zâtın varlığı ve fiilidir. Üstelik benin varlığı için dahi varlık önsel olmak zorundadır. Başka bir ifadeyle, eğer şuur nefsin ilk aktı ve varlığı ise her hâlükârda bunların daha ötesinde varlık tarafından öncelenmesi gerekir.

Sonuç olarak Râzî'nin benlik bilincinden mutlak varlığın bedâhetine ulaşan delili, eğer İbn Sînâ'nın uçan insan tahayyülünden oluşturulmuşsa, bunun İbn Sînâ'da bir karşılığı yoktur. Râzî'nin atfını doğru anlıyorsak, yani Râzî bu öncülü İbn Sînâ'nın “mezkûr varsayım”ından almışsa, delilin ilk öncülü en azından İbn Sînâ tarafından hayalin bir mahsulü olarak mütehayyelâtan kabul edilecekti. Hayale dayalı önermelerin her zaman yanlış olmaları gerekemese de; İbn Sînâ'nın yerinde uyguladığı uçan insan hayalinde olduğu üzere, en fazla tasdik etkisini arttıran bir rol üstlenebilir. Uçan insan tahayyülü bir delil olarak kabul edilse bile bu, varlığın bedâhetinin ve dolayısıyla epistemolojik bir başlangıç noktasının değil, insanî nefsin mücerred bir cevher olduğunun delili olarak değerlendirilebilir ki bu değerlendirmeye binaen bu delile çeşitli itirazlar yöneltilmiştir. Nitekim benlik bilincinden hareketle varlığın bedâhetinin ispatına ulaştıran Râzî'nin bu delilini nakleden ya da eleştiren sonraki müellifler, İbn Sînâ'nın uçan insan tahayyülüne hiçbir şekilde atıf yapmamaktadırlar.

Delilin kaynağı konusundaki tartışmaları bir yana bırakarak bizzat delilin yapısına yönelik eleştirilere geçebiliriz. Delilde “Kendi varlığım hakkındaki bilgim bedîhîdir” denilmektedir. Burada apaçıklık, “Ben varım” şeklindeki tasdik hakkında mı, yoksa benim varlığımın tasavvuru hakkında mıdır? Râzî'nin bu ifadeyle kastettiği, “Ben, varım(dır)” şeklinde bir hüküm ise yani

19 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, haz. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dârü'l-âfâkî'l-cedide, ts.), s. 236.

20 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 79.

21 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 148; *İşaretler*, s. 108.

söz konusu olan varlığın “ben”e yüklenmesinden ibaret olan bir tasdik ise bunun bedihî olduğu ortadadır. “Ben varım” şeklindeki hükümde geçen “varlık”, “ben”in sübûtunu ve varlığa gelişini ifade eden, varlığından ve varoluşundan haber veren yüklem olarak genel varlık anlamında vücûd-i isbâtîdir ve önermede “-dir/dır” (Arapça’da “mevcûd”) şeklinde ifade edilen bağın görevini üstlenmiş demektir. Herkes çocuklar, hatta bilgi elde etmesinin mümkün olmadığını düşündüğümüz deliller bile “Ben varım” şeklinde yüklemle ya da benim varlığım şeklindeki izafette kendi varlığının sübûtunu bulur, bilir. Ancak bu tür bir tasdikte ben ve varlık şeklinde ifade ve işaret edilen iki tarafın bedâhetle tasavvurlarının bilinmesi gerekli midir? Zira ancak bu durumda varlık kavramının bedâhetine gidebiliriz.

Tûsî delilin *el-Muhassal*’daki versiyonuna yönelik eleştirisinde, Râzî’nin “Varlık tasavvuru bedihîdir” şeklindeki bir tasdikten hareketle, konu ve yüklem tasavvurunun da bedihî oluşunu çıkarmasını onun tasdik anlayışına bağlamaktadır. Ona göre böyle bir delil, ancak Râzî gibi önermeyi parçalardan ve hükmün toplamından ibaret gören “kendi[ne has tasdik] görüşünün gereği” olarak ortaya çıkabilir.²² Buna göre Râzî “Benim varlığım hakkındaki hükmümün bedihî olması tasdikteki parçaların da künhüyle bedihî olmasına bağlı olmalıdır” şeklinde düşünmüş olmalıdır. Oysa bir tasdikte bütün parçaların künhüyle tasavvuru gerekli değildir, yükleme yapılan yönüyle belli bir itibarla bilinmiş olması kâfidir. Nitekim delille ilgili müteakip müelliflerin eleştirileri, bu varsayımdan hareketle şu soruyu gündeme getirmektedir: Benim varlığım hakkındaki hükmümün apaçıklığı, “ben”e yüklenen varlığın apaçık olarak tasavvurunu gerektirir mi? Ya da “benim özel varlığımın tasavvurunun apaçıklığı”, “Ben varım” şeklindeki bir tasdikten apaçıklığından çıkarılabilecek bir sonuç mudur?

Birçok müellif “Varlığımın tasavvuru bedihîdir” sözüyle her insanın kendi varlığını bedihî olarak tasavvur ettiğinin kastedilmesi durumunda, bu ifadenin yanlış olduğunu belirtir. Hillî’nin ifadesiyle “Bedihî olan ‘Ben varım’ hükmüdür, yoksa ‘benim varlığımın tasavvuru’ değil.” Şöyle ki bir şeyin meydana, varlığa gelişinin ve sübûtunun bilgisinin bedihîliği, o şeyin hakikatının bilgisinin de bedihî olmasını gerektirmez. Bizim bir şeyin varlığını ve hatta herhangi bir yönden tasavvurunu bilmemiz, o şeyi hakikatiyle/künhüyle tasavvur etmemizi gerektirmez. Bu ifadede “varlık”la yükleme yapılan “ben” bu yönden bedâhetle bilinmekte; ancak bu, “ben”in hakikatiyle/künhüyle bedihî olduğunu gerektirmemektedir.²³

22 Nasîrüddîn-i Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal* içinde, haz. Tâhâ Abdürraûf Sa’d (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), s. 54.

23 Buraya kadar sunulan eleştirinin detayları için bk. Nasîrüddîn-i Tûsî, *Telhis*, s. 54;

Böylece delilin eleştirisinde ikinci noktaya, herhangi bir tasdikte her iki tarafın künhüyle tasavvur edilmesi gerekli midir, sorusuna varmış bulunuyoruz. Semerkandî'nin ifadesiyle, zaten tartışma bu tasdikte iki taraftan biri olan varlığın künhüyle tasavvurunun bedîhî olup olmadığı hakkındadır. Râzî'nin tasdik anlayışındaki teferrüdünü dikkate aldığımızda sorunun cevabı açıktır ki tasdikte yeterli olan, her parçanın varlığının kemaliyle tasavvuru değil, bir yönden tasavvurudur. Sonuçta benim bedîhî olan varlığımın tasavvuru, varlığımın hakikatıyla tasavvuru ise böyle bir önermeden varlığın bedîhî olduğuna ulaşabiliriz. Böyle değilse, benim varlığımın tasavvuru da belli bir yöndendir. “Benim varlığım”ın herhangi bir yönden tasavvurunun bedîhî olmasından “varlığın tasavvurunun bedîhî”liği çıkarılamaz; ancak varlığın belli bir yönden tasavvurunun bedîhî olduğu çıkarılabilir. Oysa konu, varlığın künhüyle tasavvurunun bedîhîliğidir.²⁴ Nitekim Kâtibî *Şemsiyye*'de kendisi hakkında hüküm verilen şeyin (mevzû) ya zâtıyla ya da kendisi üzerine doğru olan bir durumla bilinmesinin gerektiğini belirtirken, kendisiyle hükmedilenin de (mahmûl) aynı şekilde olması gerektiğini söyler.²⁵ Şârih Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1364), mevzu ile ilgili hakikatini bilmesek de, Allah'ın âlim olduğu ya da hakikatini bilmediğimiz uzaktaki bir karaltının belli bir mekân kapladığı şeklindeki hükümlerimizin bu sayede mümkün olduğunu belirtmektedir.²⁶ O halde Fahreddin er-Râzî, burada “Ben, varım” şeklindeki bir önermede varlığın künhüyle değil, bir yönüyle bilinen olarak yüklem olabileceğini kendi tasdik anlayışı gereği göz ardı etmiş demektir.

Özetle, benim varlığımın tasavvurunun bedîhîliğinden mutlak varlığın bedîhîliğine sıçramanın yolu, benim varlığımın tasavvurunun bir yönden değil, bütün hakikatıyla tasavvurunun bedîhî olmasıdır. Zira benim varlığımın tasavvurunun bir yönden bedîhî olmasından mutlak varlığın tasavvurunun

Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, haz. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Küveyt: Mektebetü'l-felâh, 1405/1985), s. 74-75; Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr alâ Tavâli'l-envâr* (İstanbul: Şirket-i İlmiyye, 1305), s. 80; Muhammed b. Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, haz. Muhammed Cân el-Kerimî (Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319), s. 8-9; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 302; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 227; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nihâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelem*, haz. Fâzıl el-İrfân (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419), I, 18-20.

24 Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 74; İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 80; Muhammed b. Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 8-9; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 302; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 227-28; Hillî, *Nihâyetü'l-merâm*, I, 18-19.

25 Necmeddin el-Kâtibî, *Risâle-i Şemsiyye-i Cedîde* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1328), s. 4.

26 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye* (Kahire: İsâ el-Bâbî ve Şürekâsı, t.y.), s. 26.

hakikatiyle bedihî olmasına ulaşamaz; aksine onun da bir yönden bedihî olduğuna ulaşılabilir.²⁷

Kâtibî, Râzî'nin delilinde geçen "Varlık bütünde tektir" önermesinden "Bütün bir(ey)lerin kendi varlığının parçası olan varlığına dair bilgisi bedihîdir" önermesinin çıkarılacağını; ancak bunun bütün fertlerin varlığın mutlaklığını bilmesinin bedihî olmasını gerektirmediğini, zira A tikeline eklenen varlığın, B'ye eklenen varlıktan başka bir mefhum ve anlama sahip olabileceğini takdiri bir soru olarak yöneltmektedir.²⁸ Buna göre fertlere eklenen "varlıklar"ın (vücûdât) varlıkları birbirinden farklı ise Râzî'nin "(Mutlak) Varlık benim varlığımın parçasıdır" öncülü ne kadar doğrudur? Kâtibî'nin üstü örtük bir şekilde dile getirdiği şey, varlık kelimesinin mevcudata yüklenme tarzını belirlemeden "Varlık benim varlığımın parçasıdır" ifadesinin neye tekabül edeceğini bilemeyeceğimizdir. O halde varlık kelimesinin, mevcudata yüklenme tarzının bu delilin doğruluğuyla alakası nedir?

Öncelikle burada mutlak varlığın, İbn Sînâ'nın belirttiği üzere, özel varlık ve genel varlık gibi farklı anlamlara geldiğini²⁹ ve varlığın bedihî olduğunu, kesbî olduğunu ve hatta kesbinin imkânsız olduğunu söyleyenlerin farklı varlık tanımlarına dayandığını belirtmek gerekmektedir. Varlığın kesbî olduğunu ya da varlığın kesbinin dahi imkânsız olduğunu söyleyenler, hâricî varlığa yani soyutlamanın kaynağı olan "mevcud"a dayanmaktadır. Varlığın apaçıklığı görüşünde olanlar ise varlığın soyutlanmış mastar anlamına dayanmaktadır. Râzî ve sonraki filozofların tartışma zemininin, varlığın soyut mastar anlamıyla olduğunu hatırlatmak gerekmektedir. Soyut ve mastar anlamındaki varlık, ancak izafetlerle ve kayıtlarla hususiyet kazanır. Buna göre varlık mefhumunu bir şeye izafe ettiğimizde o şeyi kendisi yapan, ferdileştirilen, müşahhas ve muayyen kılan, diğerlerinden ayıran özellikleriyle varlığını kastederiz. Soyutlamanın kaynağı olan ve hâricî bir varlığa işaret eden özel varlık, Râzî'nin kıyasında geçtiği şekilde "ben" işaretiyle de özelleştirilebilir. "Ben" ile tayin edilen ve kendi özellikleriyle diğerlerinden kesin bir şekilde ayrılan özel varlık, mantık bakımından ferdin kurucu unsuru olmamakla birlikte, yani mâhiyetin mukavvimi ya da lâzımı olmamakla birlikte, ontolojik anlamda onun özel varlığının bir parçasıdır. Soyutlanmış mastar anlamında olan ve tartışmanın da cereyan ettiği varlık ise geneldir. Genel varlık, tümel varlık olarak anlaşılmalıdır, zira genel varlık, tümel

27 İsfahâni *Metâliu'l-enzâr*, s. 80; Muhammed b. Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 8.

28 Necmeddin el-Kâtibî, *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülâhhas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1680, vr. 187^b-188^a.

29 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 29.

varlık anlamında türsel bir tabiat olmadığı için, bütün fertlerine eşit derecede delâlet etmesi gerekmez.³⁰

O halde Râzî'nin bu delili, bütün düşünürler arasında varlığın mânevî müşterek bir kavram olarak varlıklara tevâtu yoluyla yüklendiği varsayımından hareket etmektedir. Böylece bu delil, ancak varlığın zorunlu varlıkta ve mümkün varlıklarda tümüyle tek bir anlama gelen mânevî müşterek bir kavram olduğu ve bütün fertlerinde eşit olarak gerçekleştiği (mütevâtî) kabul edilirse doğru olabilir. Râzî de varlığın mânevî müşterek mütevâtî bir kavram olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla varlık kavramının mevcudlara lafzî ortaklıkla ve dereceli eşit anlamlılıkla yüklenmesini savunan anlayışların her ikisi bakımından da bu delil geçerliliğini yitirmektedir. Nitekim İsfahânî, varlığın tasavvurunun apaçıklığından mutlak varlığın tasavvurunun apaçıklığının ancak varlığın mevcudat arasında tek bir türsel tabiat olarak kabul edilmesi durumunda çıkarılabileceğini belirtmektedir. Oysa varlık, bu kavramın lafzî müşterek olduğunu söyleyenler için de mevcudata teşkikle söylenen mânevî müşterek bir kavram olduğunu söyleyenler için de türsel bir tabiat değildir.³¹ Daha önce benzer bir eleştiriyi dile getiren Ebherî, "Varlığın bütünde tek olduğunu kabul etmeyiz" demekle, örneğin varlığın lafzî müşterek kabul edilmesi durumunda bu delilin bir anlam ifade etmeyeceğini söylemektedir.³² *Hikmetü'l-ayn*'da varlığın bedihiliğinin yegâne delili olarak bu delili zikreden³³ Kâtibî de delilin ancak varlığın mânevî müşterek bir kavram olarak kabul edilmesi durumunda geçerli olabileceğini söylemektedir. Zira Ebherî'nin zikrettiği üzere, varlığın lafzî müşterek olduğunu söyleyen birisine göre (Meselâ Ebü'l-Hasen el-Eş'ari'ye göre) varlık bütün mevcudlarda aynı anlama gelmemektedir. Diğer yandan teşkik yoluyla bir şey üzerine söylenen onun bir parçası olamayacağından, mutlak varlık özel varlığın bir parçası değildir. Yine fertlere teşkikle söylenen, fertlerin hakikatlerinin dışındadır; fertlerin mâhiyetinin kurucu unsuru değildir. Mutlak varlık, benim özel varlığımın başkasıdır. Bir şeyin tasavvurunda dışındakinin tasavvuru gerekmediğine göre, benim kurucu unsurum olmayan varlığın, benim tasavvurumla tasavvur edilmesi de söz konusu değildir.³⁴

30 Herevî, *Hâşiyetü Mir Zâhid*, s. 24, 30; Hüseyin Atay, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983), s. 53-59.

31 İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 80.

32 Esirüddin el-Ebherî, *Kitâbü'ş-Şükûk: Hâşiyeye ale'l-Mülâhhas*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2319, vr. 40^a.

33 Necmeddin el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, Muhammed b. Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn* içinde, s. 6.

34 Muhammed b. Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 8-9; İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 80; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 228; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 302; varlığın

Bu delile daha başka itirazlar da yapılmıştır. Örneğin Kâtibî, bu delile bedîhî öncüllerin, kazanılmış öncüllere dayanmasının mümkün olması bakımından itiraz edilebileceğini; Cürcânî de zihinde kavramın iki eş varlığının bir araya gelmesinin imkânsızlığı sebebiyle “kendi varlığımın tasavvuru”nun mümkün olmadığından hareketle itiraz edilebileceğini belirtmiştir.³⁵

Sonuç olarak İbn Sînâ hiçbir şekilde benlik şuuruna epistemolojik bir ilke olarak atıf yapmazken, Râzî'nin “Ben varım” önermesinden hareketle metafiziğin, dolayısıyla ilksel bir tasavvur olarak epistemolojinin temeli olarak varlığın bedâhetini kurgulaması, sonraki müellifler tarafından nakledilmekle birlikte, genellikle eleştirilmiştir. Zira ferdin kendisiyle sınırlı bir şuur halinin tüm hâricî varlıklara ve Tanrı'ya yüklenmesi sorunu Râzî tarafından cevaplanamamış bir soru olarak kalmıştır.

Varlık Kavramının Bedâhetine Dair İkinci Delilin Tartışılması

İbn Sînâ, metafizikçi filozofun sofistlere ve şaşkınlara karşı görevini, iki çelişğin bir araya gelemeyeceği ve birlikte doğrulanamayacakları ilkesini savunma olarak belirler. Aynı faslın başında ise “olumlama ile olumsuzlama arasında bir vasıtanın olmaması”nı, varlığın arazlarından biri olarak ikame eder.³⁶ İbn Sînâ'nın, burhanın ilkesi dediği bu bedîhî tasdik, Râzî tarafından varlığın bedâhetini ispat için serdedilen delilin öncülüne dönüştürülmüştür. Delil, farklı versiyonlarıyla birlikte şöyledir:

“İki çelişik önerme bir araya gelemez ve birlikte kaldırılamazlar” şeklindeki bedîhî tasdik, varlık ve yokluk şıklarından biri olmaksızın imkânsız olan (mâniatü'l-hulûv) bir tasdiktir ve bu ikisinden biriyle vasıflanması gerekir. Dolayısıyla bu (bedîhî tasdik), varlık ve yokluk, zorunluluk ve imkânsızlık tasavvuruyla öncelenmiştir. Varlık yokluktan başkadır. Başkalık ise ikilikten ibarettir ki onun (ikilik) tasavvuru, onun kurucu unsuru olması sebebiyle birlik tasavvuru tarafından öncelenmiştir. Ve yine kendisi haber olan tasdikin mâhiyetinin tasavvuru tarafından da öncelenmesi gerekir. Neticede bu durumların (varlık ve yokluğun) tasavvuru bedîhidir.”³⁷ Varlığın ve yokluğun tasavvuru bedîhidir. Zira bu tasdik, bu iki tasavvura dayanır. Bedîhî olanın kendisine dayandığı şey öncelikle bedîhî olmalıdır. Zira vücûdun bilgisi mevcûdun bilgisinin bir

mânevî müşterek olmakla birlikte cins olmadığı ve altında bulunanlara eşit derecede yüklenmediği konusunda İbn Sînâ'nın ifadeleri için bk. *Metafizik*, I, 32.

35 Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 188^a; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-hikme*, s. 6.

36 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 47-51.

37 Fahreddin er-Râzî, *el-Mülâhhas*, 45^a.

parçasıdır. Mürekkebin bilgisi bedihî olunca mürekkebin fertlerinin bilgisi de bedihî olur.³⁸

Bu delil, özünde iki çelişğin bir araya gelemeyeceği ve birlikte kaldırılmayacağı şeklindeki tasdikin varlık ve yokluk şıklarının öncelikli kabulüyle ve bunlarla vasıflanmasıyla mümkün olacağını belirtmektedir. Dolayısıyla bu bedihî tasdikten önce varlık ve yokluk tasavvuru gelmelidir. Varlık, yokluktan başkadır; bu ikisi arasında “ıcab” ve “selb” tekabüliyeti vardır. Bu sebeple bunların arasında hal diye adlandırılan bir vasıta da yoktur. Zira halin kabul edilmesi durumunda tasdik, bedihî olmayacak; sonsuz haller araya girebilecektir. Böylece bu tasdik, iki tasavvura yani varlığın ve yokluğun tasavvuruna dayanır. Bedihî olanın kendisine dayandığı şey, öncelikle bedihî olmalıdır. Bu durumda, bu bedihî tasdik dayandığı varlık ve yokluğun tasavvuru da öncelikle bedihî kabul edilmelidir.

Bu delile yönelik eleştirilerin bir kısmı Râzî'nin tasdik görüşü ile bedihîlik anlayışına yöneliktir. Çünkü Râzî, konu ve yüklem tasavvurlarının tasdikin mâhiyetine dahil olduğunu ve tasdikin konunun ve yüklem tasavvurları ile hükümden meydana gelen bir toplam olduğunu düşünmektedir. Fakat bir tasdikte konu ve yüklem künhüyle tasavvurunu tasdik parçası olarak görmek, önermede kısır döngü oluşturmaz mı?

Tûsî'ye göre çürük olan³⁹ bu delil, Râzî'nin “Tasdik, hükümle birlikte tasavvurların toplamından ibarettir” şeklindeki bilgi anlayışına dayandığı için; örneğin, tasdiki tek başına hüküm olarak tanımlayan filozoflar için bir delil özelliği taşımaz.⁴⁰ Ebherî de, Râzî'nin bu delilinde yer verdiği “tasdik in ta-

38 Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 54; bu delilin farklı versiyonları için bk. Fahreddin er-Râzî, *Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Me'âlim by Fakhr al-Dîn al-Râzî together with the Commentaries by 'Izz al-Dawla Ibn Kammûna*, ed. Sabine Schmidtke – Reza Pourjavady (Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies of Free Universty of Berlin, 2007), s. 24; Fahreddin er-Râzî *el-Mebâhis*, I, 98, 113; bu delilin Fahreddin er-Râzî'nin çeşitli eserlerindeki farklı formları, Ebherî tarafından *Keşfü'l-hakâik'te* (*Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik Adlı Eseri*, haz. Hüseyin Sarıoğlu [İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001], s. 241); Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından *Tecridü'l-akâid'de* (haz. Abbas Süleyman [İskenderiye: Darü'l-ma'rifeti'l-câmiyye, 1995], s. 63); Urmevî tarafından *Metâliu'l-envâr ve Beyânü'l-hak'ta* (Âtîf Efendi, nr. 1567, vr. 60^b); Hillî tarafından *Nihâyetü'l-merâm'da* (I, 19); Beyzâvî tarafından *Tavâliu'l-envâr min metâlii'l-enzâr* (haz. Abbas Süleyman [Beirut: Dârü'l-cil, 1991], s. 77) ve *Misbâhu'l-ervâh fi usûli'd-dîn'de* (nşr. Saîd Fûde [Amman: Dârü'r-Râzî, t.y.], s. 86); Semerkandî tarafından *es-Sahâif'te*, İcî tarafından *el-Mevâkıf'ta*, Teftâzânî tarafından *Şerhu'l-Makâsıd'da* ve dolayısıyla bu eserlerin varsa şerhlerinde de tartışılmaktadır.

39 Tûsî, *Tecrid*, s. 105.

40 Tûsî, *Telhîs*, s. 54.

savvurlar tarafından öncelenmesi” gerektiği şeklindeki öncüllerin ancak “tasavvurların tasdik mâtîyetine dahil olması” ve “tasdik konu ve yüklem tasavvuruyla birlikte hükümden meydana gelen bir toplam (mecmu’) olduğu” kabullerine dayanılarak doğru kabul edilebileceğini belirtmektedir.⁴¹ Kâtibî, Râzî’nin tasdik anlayışını kabul etmediğini belirttikten sonra “iki çelişğin bir araya gelemeyeceği ve birlikte kaldırılamayacağı” şeklindeki hükmün varlık, yokluk, zorunluluk ve imkânsızlık gibi hükümleri kapsadığını; ancak küllî önermeyi söyleyenin önermede hüküm verilen şeyin bütün fertlerini tek tek düşünmesinin gerekli olmadığını; örneğin “İnsan, düşünen canlıdır” önermesinin insanın bütün fertlerini tek tek, hatta bir tekini bile düşünmeyi gerekli kılmadığını belirtmektedir.⁴²

Râzî, varlığın bedâhetine dair ileri sürdüğü ikinci delilde bedîhî olan bir tasdiki önceleyen tasavvurların öncelikle bedîhî olması gerektiğinden bahsetmektedir. Nitekim Râzî, delilin *el-Muhassal*’daki versiyonunda şöyle demektedir:

Varlığın ve yokluğun tasavvuru bedîhîdir. Zira bu tasdik, bu iki tasavvura dayanır. Bedîhî olanın kendisine dayandığı şey öncelikle bedîhî olmalıdır. Zira vücûdun bilgisi mevcûdun bilgisinin bir parçasıdır. Mürekkebin bilgisi bedîhî olunca mürekkebin fertlerinin bilgisi de bedîhî olur.⁴³

Ancak bedîhî bir önermenin konu ve yüklem tasavvurlarının da bedîhî olması şart mıdır? Kazanım yoluyla elde edilmiş tasavvurlar üzerine kurulu bir önermenin bedîhî olması mümkün değil midir?

Bedîhî tasdikler için tasavvurlarının da bedîhî olması gibi bir şartın olmadığını, bedîhî tasdiklerin kesbî tasavvurlara dayanmasının mümkün olduğunu mantıktan biliyoruz.⁴⁴ Herhangi bir tasdikte bir tasavvurun belli bir yönden bilinmesi yeterlidir; varlığın hakikatının tam tasavvuruna bağlı değildir. Varlığın tasavvurunun bedâhetinin bir yönden olması, varlığın hakikatının tasavvurunun bedâhetini ve bütün yönlerden bedîhîliğini gerektirmez. Varlığın tasavvurunun belli bir yönden bedîhî olmasının câiz olması, onun hakikatının tasavvurunun ve diğer yönlerden tasavvurunun bedîhî olması sonucunu vermez. Kaldı ki tasavvurun kemalının meydana gelmesi tasdikten değil, tanımdan istenen bir durumdur.⁴⁵ Bedîhî bir tasdik, tasavvurları kazanım yoluyla

41 Ebherî, *eş-Şükûk*, 40^b.

42 Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 188^a.

43 Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 54.

44 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 59.

45 İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü’l-murâd fî şerhi Tecdîd’l-i’tikâd*, haz. Hasanzâde Âmülî (Kum: Müessese-i İntişârât-i İslâmî, 1363), s. 32; *Nihâyetü’l-merâm*, I, 19; İsfahânî,

edinilmiş olsa bile, her iki tarafın tasavvur edilmesiyle gerçekleşebilir. Yani bedihî bir tasdik, mutlaka bedihî tasavvurlardan oluşacak değildir. Bedihî bir tasdik kesbî tasavvurlar sayesinde de olur. Zira bedihî bir tasdikte zihnin iki tasavvur arasındaki nispeti kurması yeterlidir.⁴⁶ Bu konu, Kâtibî tarafından *Meâlim* şerhinde bir örnek üzerinden tartışılmaktadır. Râzî'nin tartıştığımız delilinin bir başka versiyonu şöyledir:

Sarih akıl, mâlûmun ya mevcûd ya da mâdum olduğuna hükmeder. Bu da iki duruma delâlet eder: a) Varlığın mâhiyetinin tasavvuru bedihî bir tasavvurdur. Zira bedihî tasdik, bu tasavvura dayanmaktadır. Bedihî olana dayanan şeyin bedihî olması önceliklidir. b) Mâdum bilinir. Zira bedihî tasdik bu tasavvura dayanmaktadır. Eğer bu tasavvur meydana gelmemiş olsaydı bu tasdik in meydana gelmesi imkânsız olurdu.⁴⁷

Kâtibî, Râzî'nin bu ifadelerinin bilginin tarife muhtaç olmaması anlayışına dayandığını belirttikten sonra –ki bu konu Râzî'nin varlığın bedâhetine dair üçüncü delilinde tartışılacaktır– şöyle der:

Deriz ki: Biz, İmam'ın [tasdik] görüşünde olduğu gibi, eğer onun [yani tasdik in] parçalarının tasavvurunun onun [yani tasdik in] bir parçası olduğu iddia ediliyorsa, ["Mâlûm, ya mevcûddur veya mâdumdur" şeklindeki] bu ayrımın zaruri olduğunu kabul etmeyiz. Yok eğer, filozofların [tasdik] görüşünde olduğu üzere böyle olduğu iddia edilmiyorsa bu ayrımı kabul ederiz. Fakat bu [ayrımın] kabul edilmesi, yine de mevcûd ve mâdumun zaruri olmasını gerektirmez. Zira filozoflara göre bedihî tasdik, her ne kadar her biri müktesep olsa bile [bu tasdik in] iki tarafının tasavvurunun aralarında nispet yoluyla zihnin kesin kararı için yeterli olduğu hükümden ibarettir. [Örneğin] filozoflara göre mümkünün, muhtaçlığın ve müessirin tasavvurları zaruri bilgi olmamakla birlikte varlığı mümkün olanın müessire muhtaçlığının bilgisi zaruri bir bilgidir.⁴⁸

Bedihîlik anlayışına bağlı olarak bir başka eleştiri, delilin müsâdere ale'l-matlub içerdiği dır. Râzî'nin tasdik anlayışına göre, ilk olarak konu ve yüklem in künhüyle tasavvuru tasdik in parçası ise ve ikinci olarak bedihî bir tasdik in bedihî tasavvurlara dayanması gerekliyse varlığın bedâhetine delil getirmenin ne anlamı vardır? Zira Râzî'nin anlayışında zaten iki çelişğin birlikte onayla-

Metâliu'l-enzâr, s. 80-81; Ebherî, *eş-Şükûk*, vr. 40.

46 Kâtibî, *el-Münassas*, 188^a; İsfahâni, *Metâliu'l-enzâr*, s. 80-81; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid* (Tebriz: Matbaa-i Abbas Ali, 1301), s. 5.

47 *Critical Remarks*, s. 24.

48 *Critical Remarks*, s. 24.

namayacakları ve kaldırılamayacakları önermesinde varlık, künhüyle tasavvur edilmiştir ve üstelik bu bedihî bir tasavvurdur. Buna göre delil, ispat edilmek isteneni öncül olarak kullanmaktadır. Varlığın bedâhetini ispat için yola çıkan Râzî, öncüldeki önermenin bir tarafı olan varlık tasavvurunu bedihî kabul ettiğinden, varlığın tasavvurunun bedihî olmasını delilin parçası kılmıştır.

Bu nokta sonraki müelliflerin Râzî'nin kendi anlayışı bakımından delilinin müsâdere ale'l-matlub içerdiğini ifade eden yöndür. İsfahânî'nin anlatımıyla farklı bir açıdan söylersek, bu tasdik eğer mutlak olarak bedihî olursa, yani bütün parçalarıyla bedihî olursa, varlığın tasavvurunun bedihîliğine delil olarak ileri sürülemez. Zira eğer bütün parçalarıyla bedihî ise ve varlık da onun parçalarından biri ise varlığın tasavvuru da bedihî olur. Öyleyse bu, varlığın bedihî olmasına nasıl delil olarak ileri sürülebilir? Eğer bu tasdik mutlak olarak yani tüm parçalarıyla bedihî değilse, varlık da bu bedihî olmayan parçalardan biri olabileceğinden, bu varlığın bedihîliğini ispatlama noktasında faydasız bir delil olacaktır.⁴⁹

Delilin gerçekten bir müsâdere içerip içermediği sonraki müellifler tarafından çokça tartışılmıştır. Tartışmanın özü şudur ki delil, eğer filozofların tasdik anlayışına sahip biri tarafından ileri sürülmüş olsaydı müsâdere içermezdi. Zira filozofların tasdik anlayışları bakımından bir önermede konu ve yüklem künhüyle tasavvuru şart değildir, belli bir yönden tasavvuru yeterlidir. Bu tasdik bedihî olduğu kabul edildiğinde bunun parçalarının bedihî olması icmalî olarak bilinir; ancak özel olarak varlığın bedihîliği için bir başka kıyas gereklidir. Bu tür bir delilde müsâderenin olmadığı; ancak kıyasın kısır döngü içermediğinin açıklanmasıyla vuzuha kavuşabilir. Bu aynı zamanda tümdengelimli bir kıyasın savunmasıdır. Taşkoprizâde'nin (ö. 968/1561) Cür-cânî hâşiyesinden nakline göre, kıyasın birinci şekline dair Ebû Saîd el-Hayr (ö. 440/1049) tarafından İbn Sînâ'ya yöneltmiş itiraza İbn Sînâ küçük terimin büyük önerme içinde icmalî bir tarzda bulunduğu, istenenin ise tafsilî bir şekilde öğrenmek olduğunu belirterek cevap vermiştir.⁵⁰ İbn Sînâ'nın cevabından hareket eden Cür-cânî'ye göre de bu kıyasta müsâdere yoktur. Çünkü:

Onun parçalarından her birinin bedihî olduğunu söyleyen tümel öncülü bilmek, onun özel olarak bir parçasının bedihîliğini bilmeye bağlı değildir ki müsâdere gereksin. İşte bu, 'Birinci şeklin büyük öncülünün tümelliğini bilmek, sonucu bilmeye bağlı değildir' sözünün aynısıdır. Zira Zeyd hakkında insan fertlerinden biri olması bakımından icmalî olarak hüküm

49 İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 80-81.

50 Taşkoprizâde, *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrid*, Koca Râgıp Paşa Ktp., nr. 732, vr. 36^a.

vermek, özel olarak onun hakkında hüküm vermekten başkadır. Zira hüküm unvanın [yani konunun mefhumunun] değişmesiyle değişir. Tümel önermenin konusunun fertleri hakkında özel olarak verilen hükümler, bilkuvve tümel önermeye dahildir. Ve bu sebeple tümelle fertlere istidlâl edilirler ki kuvveden fiile çıksın.⁵¹

Kıyasın birinci şeklinde orta terim, büyük önermede konu, küçük önermede yüklem olmalıdır. Buna göre “Bütün insanlar ölümlüdür; Sokrates insandır; Sokrates de ölümlüdür” şeklindeki bir kıyasın büyük önermesinde ifade edilen bütün insanların ölümlü olduğu hükmü, icmalî olarak Sokrates’i de kapsamaktadır. Ancak Sokrates hakkında özel bir hüküm verilmek istendiğinde büyük önermede Sokrates’e bilkuvve yüklenmiş olan ölümlü hükmünün bilfiil ortaya çıkması için bu kıyasa gerek vardır ve bu haliyle bir müsâdere içermez. Benzer şekilde tartıştığımız delilde “Bilinenin ya varlık veya yokluk olması zaruri olarak bilinir” şeklindeki büyük öncülde icmalî olarak bulunan hükmün varlık hakkında özel bir hükme dönüştürülmesi için bu kıyas gereklidir ve böyle bir kıyas müsâdere içermez.

Fakat bu delil, Râzî tarafından ileri sürüldüğüne göre onun tasdik anlayışı bakımından müsâdere içermektedir. Bunun neden böyle olduğu bu delille ilgili Kâtibî’nin tartışmalarında verilmişti. Burada Cürçânî’nin Râzî’nin tasdik anlayışıyla istikrâ yöntemi arasında bir bağ kurup bu delilin hangi şartlarda müsâdere içerdiğine ilişkin açıklamasını vermek uygun olur. Ona göre tümelin bilgisi fertlerin durumuna ilişkin bilgiden alınıyorsa, o tümelle o ferdin durumuna istidlâl edilemez. Bu delilde varlık, yokluk ve bu ikisine konu olan şeyin bedihîliği bilinip de bununla tasdik bedihîliği biliniyorsa, böyle bir tasdik fertlerin, örneğin varlığın bedihîliğine istidlâl edilemez, zira bu bir kısır döngüdür.⁵²

Varlık Kavramının Bedâhetine Dair Üçüncü Delilin Tartışılması

Râzî’nin üçüncü delili: “Varlığın a) kendisiyle tarifi imkânsızdır. b) Yine parçalarıyla tarifi de imkânsızdır. Çünkü parçalar eğer varlıklar (vücûdât) ise bir şeyin kendine dayanması gerekir. Eğer [vücûdât] değılseler, onların [yani parçaların] bir araya gelmeleri anında bir artı oluşur da varlık sırf var olmayanlardan meydana gelmiş olur. Ve eğer [artı bir durum olursa da], o varlık ve bu durumlar onun eklenenleri olurlar. Dolayısıyla onun (varlığın) parçaları olmazlar. (Ve eğer varlıksal olmayan parçalar ve

51 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 230; Ali Kuşçu, *Şerhu’l-Tecrîd*, s. 6.

52 Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 230.

onların bir araya gelmeleriyle de ek bir durum oluşuyorsa varlık, bu ek durum olur. Bu ek durumlar ise varlığın ârız olduğu şeye muhtaçlığından dolayı ârız olunanlar olurlar. ... O zaman da varlığın parçaları parça olmazlar aksine ârızın hakikatinden mâruzun çıkması zorunluğuyla onun dışında olurlar. Kâtibî) c) Veya onun [yani varlığın tarifi kendisinin ve parçalarının] dışında [bir şeyle] olur ki bu imkânsızdır. Zîra sen mantıkta öğrenmiştin ki resm (tasvir) insanda resmedilmiş mâhiyetin tasavvurunu ifade etmez. Zira istikrâ, varlıktan daha iyi bilinen hiç bir şeyin olmadığına delâlet eder.⁵³

Râzî'nin varlığın tarifinin imkânsızlığıyla ilgili ileri sürdüğü bu delil, esasında onun epistemolojik görüşünün mu'ciz bir ifadesidir. Zira Râzî, aynı delille mâhiyetlerin tarif edilemeyeceğini ve bedihî bilgilerin kesbî bilgilere dayanmadığını iddia etmektedir.⁵⁴ Esasında Râzî, varlığın mâhiyetinin gerçekleşmesini parçalarla açıkladığı, mâhiyetin kurucu unsurlarını mâhiyete giren parçalardan mürekkep düşündüğü ve bu sebeple tasdiki de parçaların toplamı olarak gördüğü için bu konuların hemen tamamında öne sürdüğü deliller, parçaların konumunu tahlil eden kıyas-ı mukassim üzerinden yürütmekte ve bu sebeple de aynı gerekçelerle Ebherî, Tûsî, Kâtibî, İcî ve Cürçânî tarafından eleştirilip mugalata olarak görülmektedir.

Ebherî, Râzî'nin reddettiği şıklardan parçaların varlıksal olmaması; ama toplandıklarında ek bir durum oluşturma ihtimallerini belirtmekle ve resm ile ilgili mantık kitaplarına bakılması gerektiğine işaret etmektedir. Aynı ifadelerle delilin eleştirisine başlayan Kâtibî, varlığın kendisiyle tarif edilemez oluşunun açık olduğunu belirtir. Daha sonra varlığın, varlığa dahil olanlarla tanımlanması problemini çeşitli tahlillerle eleştiren Kâtibî, varlığın hâricî parçalarla tanımlanması konusunda Râzî'nin resm ile ilgili söylediklerinin eleştirisine geçer. Kâtibî'ye göre betimsel (resmî) tarifi betimlediği mâhiyetin kühünü ifade etmediği doğru değildir. Zira betim, mâhiyeti kendi dışındakilerden ayırmakla tamamlanmış olur; bundan resmedilen mâhiyetin, kühünün tasavvurunun ifadesinin olmadığı anlamı çıkmaz. Ancak gerekli bir unsur olmasa da resmedilen mâhiyetin kühünün ifadesi betimle mümkündür. Zira bazen zihin betimin tasavvurundan hareketle betimlenen hakikatın tasavvuruna intikal edebilir.⁵⁵

53 Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas*, vr. 45^b; delilin başka bir versiyonu için bk. *el-Mebâhis*, I, 99-100.

54 Fahreddin er-Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, haz. Muhtâr Cebli (Beirut: Dâru Sâdır, 1996), s. 123; *el-Muhassal*, s. 17; *Mantiku'l-Mûlahhas*, haz. Ehad Ferâmerz Karâmelîki - Âdine Asgarîniyâd (Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381), s. 101-102.

55 Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 188^b.

Benzer bir eleştiri Hillî tarafından da yapılmıştır. Hillî, Râzî'nin varlığın terkinin olumsuzlanması konusunda zikrettiği bu delilinin onun her mâhiyetin mürekkep olduğu görüşüyle doğrudan irtibatlı olduğunu belirtir. Oysa böyle bir mâhiyet anlayışı yanlıştır.⁵⁶ Teftâzânî'nin örneğiyle Râzî'nin varlığın ya kendisiyle ya parçalarıyla ya da dışındakilerle tanımlanmasının imkânsız olduğu şeklindeki akıl yürütmesi, bu mâhiyet anlayışıyla bir ev örneğine uygulandığında “Bir ev ya kendisidir veya parçalarından ya da dışındakilerden oluşmaktadır” şeklindeki bir akıl yürütme aynı şekilde çözümsüzdür. Bunun çözümünün (Ebherî'nin “varlık olmayanların toplamından oluşan varlık” çözümü gibi) evin parçalarının ev olmadığı halde, birleşimlerinin ev oluşturması ya da “on”un “on olmayan” birliklerden oluşması gibi varlık olmayan parçaların terkinin varlığın oluşması olduğu söylenebilir.⁵⁷ Yine Hillî, Râzî'nin resm ile tarifin mümkün olmadığı ifadesine karşılık nefsü'l-emrde denklik şartıyla hâricî unsurlarla tarifin (resm) mümkün olduğunu belirtir. Mâhiyeti elde etmek için düşünen bir zihin, ona ilişen bazı arazları alır bu ilişenlerin mâhiyete denk olmasından sonra da işte bu mâhiyetin tasavvurunu bilir. Sonra bu tasavvuru mâhiyete ilişenleri zikretmek suretiyle başkasına aktarır ki burada bir kısır döngü yoktur.⁵⁸

Râzî'nin “Tümevarımsal bir araştırma (istikrâ), varlıktan daha bilinir hiçbir şeyin olmadığına delâlet eder” şeklindeki ifadesi, aslında varlığın tarifinin mutlak olarak imkânsız olduğunu, varlığın tarifinin mümkün olması durumunda onun mugayirinin de olacağını, bu varlıktan başkası olanın tarif edilen “varlık”tan daha açık ve daha bilinir olacağını belirten bir delildir. Bu delile göre varlıktan daha açık başka bir şey olmadığından, varlık da tanımlanamaz. Ancak Kâtibî, bir şeyin henüz bulunmamış olmasının onun yokluğuna delâlet etmediğini, varlıkta henüz bizim tarafımızdan bilinmeyen varlığa mugayir; ama daha bilinebilir bir durumun olmasının muhtemel olduğunu belirtir.⁵⁹

Cürcânî, delilin eleştirisine varlığın tanımlanabileceğini belirterek başlar. Ardından delilde parçaların bütüne eşit olacağına dair ifadelerin ispat edilmesi gerektiğini belirtir. Zira varlıklar pekâlâ hakikatlerinde farklı olabilirler ve birleşip meydana getirdikleri bütün de parçalardan farklı hakikate sahip olabilir. Buna benzer şekilde varlığın parçalarının varlıklar olması da onları aynı hakikat kılmaz. Cürcânî varlığın parçalarının varlık olmamasını Teftâzânî'de geçen ev örneği ve serkencebin örneğiyle anlatır. Serkencebini oluşturan sirke ve bal nasıl tek başlarına serkencebin değilse, serkencebin parçaların

56 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 32.

57 Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 301.

58 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 32-33.

59 Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 188^b.

toplamından daha fazla bir şey olarak toplamdan oluşuyorsa, varlık için de benzer şey söylenebilir. Nitekim tıpkı ev olmayan parçaların bir araya gelip evi oluşturması gibi filozoflara göre varlığın parçaları da yoklukla nitelenebilir ve bu parçaların birleşmesinden varlık meydana gelebilir. Cürcânî Râzî'nin bu varlığın parçaları üzerine kurulu delilinin, hâl görüşünü savunanlar için de bir çözümünden bahseder. Buna göre hâlleri savunanlar, varlığın parçalarının ne var ne de yok olduğunu söylerler ki varlık-selb karşıtlığında ara geçişler kabul etmeyen filozof ve kelâmcular için bu savunma geçersizdir.

Râzî bu delilde esasen varlığın tarifinin imkânsızlığı üzerinde durmuştu. Cürcânî ise varlığın tarif edilebileceğini belirttiikten sonra varlığın tanımlanmasında hâricî parçaların zikredilmesine ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. Çünkü tanımlar, mâhiyetin parçaları olan cins ve fasilla yapılıdır. Cins ve faslin ise tanımlanan şeyi öncelemesi hariçte değil, zihindedir. Delilde varlığın betimle tarifinin imkânsız olduğunu belirten ifadeler, betimle tarif mümkün olduğundan, reddedilebilir. Zira betim, tarif ettiği şeyin künhünü tam olarak vermese de varlığın hassaları arasında künhünü verecek bir hassanın bulunmasının imkânı sebebiyle varlığın künhüne ulaştırabilir.⁶⁰

Sonuç

İslâm felsefesi ve kelâmında düşüncenin dayanıp neşvünemâ bulduğu temel, “varlık”tır. Düşüncenin kendisine dayandığı en önsel kavram olan varlık kavramı, felsefe ve kelâmda bedihî olup olmadığı, bedihî ise bu kavramın bedihîliğine delil getirilip getirilemeyeceği gibi açılardan yoğun bir şekilde tartışılmış, bu şekilde düşüncenin kelimelerin ötesinde sağlam bir zemin üzerine inşa edilmesine çalışılmıştır. Düşüncenin teselsülden kurtulmasını sağlayan, bu sebeple en temelde yer alan varlık kavramının dahi bu kadar derinlikli araştırılması müteahhir dönemde felsefenin, kavramların inşası ve istihdamında ulaştığı seviyeyi göstermesi bakımından kayda değerdir.

İbn Sînâ ve Râzî ile bu iki düşünürün felsefe ve kelâmdaki takipçileri olan müteahhirin âlimler varlık kavramının bedihî olduğunu düşünmektedirler. Bununla birlikte Râzî, daha kapalı olsa da, varlığın bedâhetine bazı “tenbihler” yapmıştır. Fakat onun “tenbihleri” birer delil niteliğinde olduğundan, müteahhirin âlimler varlık kavramının bedâhetinin tahkiki bağlamında Râzî'nin delillerini tetkik etmişlerdir. Özellikle varlık kavramının cins olup olmadığı, varlık yüklemesinin niteliği, tasdiklerin kısır döngü içerip içermediği gibi yönleriyle mantık konularıyla doğrudan ilgili olan varlığın bedâheti tartışması, nefsin varlığının ispatı, insanın bilgisinin başlangıç noktası, insanın epistemolojik

60 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 230-35.

olarak sınırları ve nefsin varlığından metafiziğe tırmanma imkânının tartışılması gibi yönleriyle de epistemolojik ve ontolojik meselelerin kalbinde yer almaktadır. Râzî'nin delilleri, kendine has tasdik ve varlık görüşünün bir sonucu olarak düzenlenmiş, ancak onun varlığın bedâhetine dair ileri sürdüğü deliller, bilginin ilk basamağı olan varlık kavramının durumunu tahkim edememişse de, her türlü akıl yürütmede varlık kavramını “varsaymak” bakımından varlığın bedâhetinin vazgeçilmezliğini göstermiştir. Bu sebeple müteahhirin âlimler, varlığı ispat için her delilin daha öncesinde varlığı “varsaymak” gibi bir müsâdere durumuna ve varlığın bir cins gibi telakki edilmemesi gerektiğine dikkat çekerek söz konusu delilleri eleştirmişlerdir. Sofistler dışında her filozof gibi Müslüman düşünürler de burada bir varlığın olduğundan asla şüphe duymamaktadırlar. Bu sebeple İslâm düşüncesinde varlık kavramının bedâhetinin kabulü, metafizik bilginin imkânının garantisidir.

Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirin Dönemi Merkezli Bir Tartışma

İslâm felsefesinde düşünme sürecinin geriye doğru teselsülünden kurtulmak için varlık kavramı apaçık kavramlardan kabul edilmiştir. İbn Sînâ, varlık kavramının apaçık olduğunu ve apaçıklığı için kanıt ileri sürülemeyeceğini; ancak zihnin uyarılması amacıyla bazı lafzî tarifler yapılabileceğini söylemiştir. Râzî ise varlığı apaçık kabul etmekle birlikte, bu apaçıklığın ispatı için üç delil önermiştir. Onun önerdiği deliller, İbn Sînâ felsefesi doğrultusunda sonraki düşünürler tarafından eleştirilmiş ve delillerin varlık kavramının apaçıklığını ispatlamaktan uzak olduğu belirtilmiştir. Bu makale, İbn Sînâ'dan müteahhirin döneme kadar olan süreçte varlığın bedâheti ve bu bedâhetin ispatı için delil getirilip getirilemeyeceği tartışmalarını değerlendirmekte ve söz konusu üç delili metinler üzerinden tartışmaktadır.

Anahtar kelimeler: Varlık, bedâhet, İbn Sînâ, Râzî, müteahhirin, İslâm felsefesi, kelâm.
