ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 25 • Sayı / Issue: 2 • Aralık / December 2025 • 174-192
e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1755931

MAHİYETİN TANIMLANABİLİRLİĞİ MESELESİ: İBN SÎNÂ VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIMLARI

The Issue of the Definability of Quiddity: The Epistemological Approach of Avicenna and Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Nilüfer ÖZTÜRK KOCABIYIK

Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, Adana, Türkiye
Assist. Prof., Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Logic, Adana, Türkiye
niluferozturkkocabiyik@gmail.com https://orcid.org/0000-0003-3218-8258

Hakan ÇOŞAR

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Kastamonu, Türkiye
Assist. Prof., Kastamonu University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Philosophy, Kastamonu, Türkiye
hakancosar72@gmail.com https://orcid.org/0000-0003-4220-5955

Makale Bilgisi/Article Information
Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/ Received: 01.08.2025
Kabul Tarihi/Accepted: 30.12.2025
Yayın Tarihi/Published: 31.12. 2025
İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.
Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nilüfer Öztürk Kocabıyık-Hakan Çoşar)
Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

MAHİYETİN TANIMLANABİLİRLİĞİ MESELESİ: İBN SÎNÂ VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIMLARI

The Issue of the Definability of Quiddity: The Epistemological Approach of Avicenna and Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Öz

Aristoteles'ten itibaren günümüzde de mahiyet kavramının felsefe tarihinde ve mantıkta önemli bir yer işgal ettiği bilinmektedir. Nitekim mahiyet hem ontolojide (varlık felsefesi) hem de mantıkla ilgili olan kısmı nedeniyle epistemolojide (bilgi felsefesinde) tartışmalara konu olmaya devam eden bir kavramdır. Bu çalışma, mahiyetin tanımlanabilirliği meselesini İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin epistemolojik yaklaşımları çerçevesinde incelemektedir. Mahiyet kavramı hem varlık hem de bilgi felsefesi açısından felsefî düşüncenin merkezinde yer almakta olup tanım teorisinin temel problemlerinden birini oluşturmaktadır. Çalışmanın amacı, İbn Sînâ'nın mahiyetin tanımlanabilirliğini savunan rasyonalist yaklaşımı ile Râzî'nin bu anlayışı eleştiren tutumu arasındaki farkı ortaya koymak ve bu farkın bilgi elde etme sürecine etkilerini tartışmaktır. Nitel araştırma yöntemi kullanılmış, metin analiziyle her iki filozofun eserleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Araştırma, mahiyetin tanımlanabilirliği tartışmasının sadece mantık düzleminde değil, bilginin imkânı ve zihnin sınırları bağlamında da ele alınması gerektiğini göstermektedir. Sonuç olarak mahiyet meselesi, insanın bilme ediminin sınırlarını sorgulayan temel bir felsefî problem olarak önemini korumaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Mantık, Mahiyet, İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî.

Abstract

It has been recognised since the period of Aristotle's philosophical contributions that the concept of quiddity occupies a significant position within the historical development of philosophy and logic. Indeed, the idea of quiddity remains a subject of debate within the fields of ontology (the philosophy of being) and epistemology (the philosophy of knowledge), primarily due to its significant implications for logic. The present article examines the issue of the definability of quiddity within the framework of the epistemological approaches of Avicenna and Fakhr al-Din al-Rāzī. The concept of quiddity occupies a central place in philosophical thought from both the perspectives of ontology and epistemology, constituting one of the fundamental problems of definition theory. The objective of this study is to elucidate the distinction between Avicenna's rationalist perspective, which advocates for the definability of quiddity, and al-Rāzī's critique of this conception, and to discuss the implications of this disparity for the process of knowledge acquisition. The present study employed qualitative research methods to undertake a comparative analysis of the works of these two philosophers through textual analysis. The research demonstrates that the debate over the definability of essence must be addressed not only on the level of logic but also in the context of the possibility of knowledge and the limits of the mind. In conclusion, the question of quiddity remains a fundamental philosophical problem that challenges the limits of human cognition.

Keywords: Islamic Philosophy, Logic, Quiddity, Avicenna, Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

GİRİŞ

Mahiyetin tanımlanabilirliği meselesi, tanım teorisinin temel tartışma konularından biri olmasının yanı sıra, bilgi edinme sürecinin de başlangıç noktalarından birini teşkil etmektedir. Bu hususta tartışmaları Sofistlerden başlayarak, onlarla mücadele eden Sokrates, Platon ve özellikle Aristoteles'e kadar götürmek mümkündür. Ancak İslam düşünce tarihinde bu konunun sistematik biçimde yeniden ele alınması, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte olmuştur. Râzî, *el-Muhassal* adlı eserinde mahiyetin nasıl tanımlanabileceği sorusunu dört ihtimal çerçevesinde ele alır: (i) mahiyetin kendisiyle, (ii) kendisine dâhil olan unsurlarla, (iii) kendisinin dışında bulunan şeylerle veya (iv) son iki kısımdan birleşik olan şeylerle tanımlanabileceğini ileri sürer. Ancak bu dört biçimin her birinin nihayetinde insanı bir kısır döngüye sürükleyeceğini savunarak, tanımın imkânı konusunda eleştirel bir tavır sergiler.

Bu noktada, Fahreddin er-Râzî'nin yaklaşımını anlamak için ondan önce gelen İbn Sînâ'nın mahiyet anlayışına başvurmak gerekmektedir. Zira mahiyetin tanımlanabilirliği meselesi, klasik İslam felsefesinin merkezî problemlerinden biri olarak, varlık ve bilgi anlayışının kesişim noktasında yer alır. "Bir şey nedir?" sorusuna verilen cevap, yalnızca ontolojik bir belirleme değil, aynı zamanda bilginin imkânına dair epistemolojik bir tutumu da yansıtır. Bu bağlamda İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî, mahiyetin tanımlanması ve bilginin elde edilme süreci konusunda iki farklı yaklaşım sergilerler. İbn Sînâ, mahiyeti aklın kavrayabileceği ve tanım yoluyla bilginin kesinliğine ulaşılabileceği bir alan olarak değerlendirirken, Fahreddin er-Râzî daha ihtiyatlı ve eleştirel bir perspektif geliştirir. Özellikle Fahreddin er-Râzî'nin son dönem eserlerinden *el-Mulahhas fi'l-'İlmi'l-Usûl*, mahiyetin tanımlanabilirliğine ilişkin bu eleştirel çizginin olgunlaşmış biçimini sunmaktadır. Böylece iki düşünür arasındaki fark, yalnızca tanım teorisine dair teknik bir ayrışma değil, aynı zamanda bilginin doğası, aklın sınırları ve hakikatin kavranabilirliği konularında derin bir felsefî farklılaşmayı da ifade etmektedir.

Mahiyetin tanımlanabilirliği tartışmalarında şayet Fahreddin er-Râzî'nin dediği gibi kısır bir döngüye düşülüyorsa bilmediğimiz bir şeyi elde edemeyecek ve bildiğimiz bir şeyi tekrar araştırmayacaksak yeni bilgileri nasıl üretebileceğiz? Zira insan araştırma yaparak bir şeyin ne olduğuna dair bilgiler elde etmeye ve bu bilgileri kullanarak yeni şeyler üretmeye dayalı bir zihinsel sürece sahiptir. Bu süreç nasıl işlemektedir? İnsan bildiğini mi tekrar araştırmakta yoksa bilmediği şeyleri mi aramaktadır? İnsan biliyorsa neden tekrar araştırma ihtiyacı hissetmektedir? Ya da bilmediği şeyi bilmediğinin nasıl farkına varıp da onu aramakta ve araştırmaktadır? İnsan hem bilip hem de bilmediği şeyleri bir arada mı incelemektedir? Bütün bu sorular ve bunlar gibi daha başka üretilebilecek soruların temelinde mahiyet tartışmaları bulunmaktadır. Nitekim bu sorulara cevap verebilmek için de bir şeyin ne olduğunu yani mahiyetini bilmenin gerekli olduğu görülmektedir.

Felsefe tarihi boyunca bilginin elde edilme süreci üzerine farklı görüşlerin ortaya çıktığı açıktır. Sofistler, bilginin öznel olduğunu ve kişiden kişiye değişebileceğini savunurken; Aristoteles, bilginin evrensel geçerliliğe sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür. Her iki yaklaşımın da kendi içinde dayandığı güçlü gerekçeler bulunmakla birlikte, bu gerekçelerin hangisinin daha makul olduğu meselesi çağlar boyunca tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalardan biri de mahiyet kavramı çerçevesinde şekillenmiştir.

Platon'un *Menon* diyaloğu, insanın bilgiye ulaşma sürecini konu edinen ilk ve en önemli eserlerden biri olarak kabul edilir. Bu diyalogda hem Sofist düşüncenin görelilik temelli yaklaşımı tartışmaya açılmış, hem de insanın bir şeyin bilgisini gerçekten elde edip edemeyeceği sorusu ele alınmıştır. *Menon* diyalogu, mahiyetin tanımlanabilirliği meselesine de ışık tutabilecek nitelikte olduğundan, bu bağlamda zaman zaman ona atıfta bulunmak anlamlı olacaktır.

Mahiyet meselesine dair tartışmaların çoğu ontolojik düzlemde ele alınmakla birlikte, bu meselenin epistemolojik bir boyutu da bulunmaktadır. Zira mahiyet hem varlıkla hem de bilgiyle ilişkili iki yönlü bir karakter taşır. Bir yandan var olanın "ne olduğu"nu belirleyerek ontolojik bir içerik kazanırken, diğer yandan insan zihninin o varlığı nasıl kavrayabileceği sorusuyla

epistemolojik bir içerik kazanır. Bu iki yön arasındaki ilişki, bilginin imkânı ve tanımın geçerliliği üzerine yapılan tartışmaların temel eksenini oluşturur.

Mahiyet hakkında yapılan araştırmaların genellikle varlık- mahiyet ilişkisi[1] çerçevesinde şekillendiğini ya da mahiyetin kılınmışlığı[2] üzerine araştırmaların yapıldığını ya da itibarı bakımından[3] ele alındığını son dönemde yapılan çalışmalarla görmekteyiz. Mahiyetin bilgi felsefesi ile olan ilişkisinin ise genellikle çalışmaların bir alt başlığı olduğu görülmektedir.[4] İslam düşünce geleneğinde mantık ilminin önemle üzerinde durduğu hususlardan biri olan tanım teorisinde tam tanımın imkânı üzerine başlatılan tartışmalar mahiyet meselesi çerçevesinde şekillenmiştir.[5] Bu bağlamda mahiyetin tanımının yapılıp yapılamayacağı tam tanımın imkanını da belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu bakımdan mahiyetin tanımlanabilirliği meselesini ele almak sadece tanım teorisine değil aynı zamanda bilgi felsefesine de katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Zira mahiyetin tanımlanabilir olup olmadığı sorunu hem tanım teorisinin merkezinde hem de bilginin elde edilişine ilişkin temel ilkelerle yakından ilişkilidir. Söz konusu mesele İbn Sînâ'nın mahiyetin tanımlanabilirliğini temellendiren yaklaşımı ile Fahreddin er-Râzî'nin bu yaklaşımı çeşitli yönlerden eleştiren tutumu üzerinden yeniden tartışmaya konu edilebilir nitelikte olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu makalenin amacı, İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin mahiyetin tanımlanabilirliğine dair epistemolojik yaklaşımlarını incelemek ve bu tartışmanın tanım teorisi ile bilgi felsefesi açısından ortaya çıkardığı sonuçları sistemetik bir şekilde ele almaktır. Buna binaen temel soru şudur: "Mahiyetin tanımlanabilirliği veya tanımlanamazlığı iddiası, bilgi elde etme veya bilgi üretme süreçlerini nasıl etkilemektedir?" Temelde bu mesele İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin görüşleri çerçevesinde ele alınacak olup gerekli görüldüğü yerlerde diğer düşünürlerin görüşlerine yer verilecektir.

1. İBN SÎNÂ VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ FELSEFELERİNDE MAHİYET

Mahiyetin tanımlanabilirliği meselesinin daha iyi anlaşılması için öncelikle İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin mahiyetten ne anladıklarını ortaya koymak yerinde olacaktır. Burada daha çok mantıksal alandaki görüşleri dikkate alınacaktır; ancak gerekli olan durumlarda varlıksal alandaki görüşlerine de değinilecektir. Fakat her iki filozofun görüşlerine geçmeden önce mahiyetin genel anlamda ne olduğuna değinmek yerinde olacaktır.

Mahiyet felsefe tarihi içerisinde farklı filozoflar tarafından ele alınan bir kavramdır. Yunancada *ti ésti* kavramıyla ifade edilen mahiyet, *bir şeyi o şey yapan şey* şeklinde ifade edilmektedir.[6] Başka bir ifadeyle mahiyet bir varlığı ne ise o yapan özdür.[7] Platon somut varlıkların yanı sıra iyilik ve güzellik gibi soyut şeylerin özünü sabit, değişmez ve kendi başlarına var olan idelere bağlamıştır. Ancak Aristoteles mahiyeti "her varlığın mahiyeti onun özü, doğası

[1] Kemal Göz, "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Güz 2018), 358-371; Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", çev. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2010), 193-209; Abdulvahit Öz, *İbn Sînâ ve Şârihlerinde Mahiyet ve Varlık* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2025).

[2] Abdulvahit Öz, "İbn Sînâ'dan Kemalpaşazâde'ye Mahiyetin Kılınmışlığı (Mec'ûliye)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (Haziran 2025), 1-20.

[3] Ahmet Pirinç, "Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019), 181-209.

[4] Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2011); Kübra Şenel, *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mahiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023).

[5] Mehmet Özturan, "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?" *Nazariyat* 4/3 (Ekim 2018), 83-114.

[6] Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), 381.

[7] Tahsin Görgün, "Mahiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/336-338.

gereği olduğu şey"[8] olarak ifade eder. Ayrıca mahiyet o nedir sorusuna cins ve ayrım yoluyla elde edilen tanımdan hareketle verilen cevap olduğunu belirtmektedir.[9]

İbn Sînâ'nın mahiyete dair temel ifadelerinden biri şudur; "… *Her şeyin, onu o yapan bir mahiyeti vardır. Bu mahiyet, onun hakikati hatta zatıdır. Her şeyin zatı birdir. Bu bir olan zat, bazen mutlak olarak tek bir anlamdır ve o şeyin o şey olması, bir araya geldiklerinde tek şey için bir zat oluşturan çok anlam sayesinde olmaz. Bunun dış dünyada örneği nadir bulunur. Bu nedenle varlığının kabul edilmesi gerekir. Bazen de bir şeyin zatının bir olması mutlak değildir, aksine onun varlığının hakikati, bir araya geldiklerinde şeyin mahiyetini oluşturan şeylerden ve anlamlardan meydana gelir. Bunun örneği insandır*."[10] Bir şeyi o şey yapan mahiyet tam olarak nedir? İnsanın mahiyetinin ne olduğuna dair bir soru yöneltildiğinde, insanın temel olarak farklı nitelik ve niceliklere sahip olmasının bir zorunluluk olduğu görülmektedir. Aynı zamanda akledilirleri anlayabilecek ve sanatları öğrenip öğretebilecek özelliğinin bulunması da elzemdir. Bütün bu sayılanlar bir araya geldiğinde ancak bir insan zatından bahsedilebilecektir. Daha sonra bunlara başka başka anlam ve sebepler dahil olmaya başlar ve bu sayede tek tek insan fertleri oluşabilir. Ancak ferdin varlığının hakikatinin insanlıkla gerçekleşecektir. Dolayısıyla her ferdin mahiyetinin de insanlıkla gerçekleşeceği bu ifadeden anlaşılabilir.[11]

İbn Sînâ bu pasajda ilk olarak mahiyetlerin varlık alanlarını, daha sonra ise var olanların söz konusu alanlardaki varlık tarzlarını incelediği görülmektedir. Dolayısıyla onun burada mahiyeti tam anlamıyla ortaya koymayı amaçladığı söylenebilir. Ancak mahiyet hakkında burada bahsedilenler mantıksal düzlemde ele alınmakla birlikte metafiziksel bir mesele olan tanrısal alana değinilmemiştir.[12] Bu çalışmada da mahiyetin tanımı temelinde bilgi felsefesinin insan merkezli bir analizi yapılacağı için söz konusu husus burada ele alınmayacaktır.

"*…şeylerin mahiyetleri vardır ve o mahiyetler, kimi zaman tek tek şeylerde mevcut olurlar kimi zaman da vehimde mevcut olurlar. Mahiyet, bu iki varlıktan birinde meydana gelmeyi zorunlu kılmaz. İki varlıktan her biri ise ancak mahiyetin sübutundan sonra sabit olur. Mahiyet bu iki varlıkta var olduğunda iki varlıktan her biri mahiyete özellikler ve arazlar ekler. Bu varlıkların herhangi birinin mahiyete eklediği özellik ve arazlara, mahiyetin diğer varlıkta sahip olmaması mümkündür. Yine mahiyetin mahiyet olması bakımından sahip olduğu gerekleri vardır. Ancak gereklerin mahiyetin gereği olabilmesi için önce mahiyet karar kılar, sonra da o şeyler, mahiyetin gereği olurlar. Mesela çiftlik ikiliğin gereği olur. Yine üç açısının iki dik kenara eşit olması, üçgenin gereği olur fakat bu, iki varlıktan biri nedeniyle değil üçgen olması nedeniyledir. Bu mahiyetin, mahiyet olması bakımından kendisini önceleyen kaim kılıcıları bulunduğu zaman, daha önce onlar meydana gelmeksizin mahiyet meydana gelmez. Mahiyet meydana gelmeyince de ne akılda ne de dış dünyada meydana gelebilir. Öyleyse mahiyet, akılda meydana geldiğinde onunla birlikte akılda onu kaim kılan şeyler de onu kaim kıldıkları yönden meydana gelmiştir. Mahiyeti kaim kılan şeyler, akılda meydana geldiğinde olumsuzlama mümkün olmaz. Bu durumda söz konusu kaim kılanların, şeyin tasavvuruyla birlikte düşünülmesi gerekmektedir.*"[13]

İbn Sina'nın bu ifadesinden hareketle mahiyet iki varlık alanında yani zihinde ve hariçte bulunmaktadır. Hariçte bulunması tek tek fertlerde mevcut olması anlamına gelmektedir. Zihinde bulunması ise zihnî varlıkta mevcut olmasıdır. Ancak İbn Sina'nın dikkat çektiği noktalardan biri mahiyetin her iki varlık tarzını da zorunlu kılmamasıdır. Fakat mahiyet söz konusu varlık tarzlarından önce düşünülür; çünkü mahiyet akılsal analizde varlıktan önce gelmektedir. İster zihinde ister hariçte olsun ya da bütün eklentilerinden soyutlanmış olsun bir şekilde varlığı vardır ve onu ayırmak imkansızdır. Ancak akılsal bir analizle varlık ve mahiyet ayırıldığında mahiyetin olmaması durumunda varlığın da olmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Mahiyet her iki varlık alanında var olduktan sonra mahiyete bazı özellikler ve arazların eklenmesi mümkündür; fakat

---

[8] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 349.
[9] Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1952), 8. Platon ve Aristoteles'in tanım konusundaki görüşleri için ayr. bkz. Saime Hızır, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bir Mesele Olarak Tanım Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 17-21.
[10] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş Medhal*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 22.
[11] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 22.
[12] Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme* (Adana: Karahan Kitabevi, 2016), 283.
[13] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 27.

hariçteki mahiyetin sahip olduğu özelliklere zihindeki mahiyetin sahip olması ya da tam tersi zorunlu değildir. Sadece mahiyetin mahiyet olması bakımından sahip olması gerekenleri yani lazımları vardır. Mesela "ikilik" kavramı "çiftlik" kavramını gerektirmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus lazımların varlık tarzlarından değil bizzat mahiyetin kendisinden kaynaklanmasıdır. Dolayısıyla bir mahiyet tasavvur edildiğinde o mahiyetin lazımları zorunlu olarak tasavvurda bulunur. İbn Sînâ mahiyetin kaim kılıcılarının meydana gelmeden mahiyetin meydana gelemeyeceğini ifade ederek mahiyetin akılda meydana gelmesiyle birlikte onu akılda kaim kılan şeylerin de kaim kıldıkları yön itibariyle meydana geldiğini belirtmektedir. Bu itibarla mahiyeti kaim kılanlar akılda meydana geldiğinde olumsuzlama mümkün değildir.

İbn Sînâ mahiyeti olan her şeyin mahiyetinin hariçte varlık kazanması veya zihinde tasavvurunun oluşmasını sadece parçalarının kendisiyle birlikte hazır bulunmasıyla tahakkuk edebileceğini ifade etmektedir. Varlık, mahiyetin hakikatinde bulunmayıp ona dışarıdan eklenen bir anlamdır. Dolayısıyla bir şeyin varlığının sebepleri mahiyetinin sebeplerinden ayrı olmaktadır. "İnsan olmaklık" buna verilebilecek bir örnektir; çünkü "insan olmaklık" bir hakikat ve mahiyettir. Ancak onun zihinde ya da hariçte mevcut olması onun için kaim kılıcı bir neden değildir. Aksine ona eklenmiştir; çünkü varlığın mahiyeti kaim kılıcı nedeni olması durumunda varlığın mahiyetten ayrı olarak zihinde tasavvuru mümkün olamazdı.[14]

Mahiyete delalet edenin genellikle "o, nasıl olursa olsun ortak bir zatîye delalet edendir" ifadesi ile açıklandığını belirten İbn Sînâ, bu görüşün yanlış olduğu kanaatindedir. Zira bir şeyin mahiyetine delalet edenin o şeyin kendisi sayesinde o şey olduğu anlama delalet etmesi gerekir. Bir şeyin ne ise o olması ancak o şeyin başkalarıyla ortak olduğu ve bununla beraber kendisine özgü vasıfların tamamı bir araya gelerek mümkün olabilir. Örneğin insanın ne ise o olabilmesi için canlılığa ihtiyacı olmasına rağmen sadece canlı olması nedeniyle ne ise o olması mümkün değildir. Aksi durumda canlılığın insanlığı meydana getirmesi gerekirdi. Bu itibarla bir şeyin mahiyetine delalet eden ne tek başına "bir şeyin başkalarıyla ortak zâtîsi" ne de "onun kendisine özgü zâtîsi"dir. İbn Sînâ açısından bunların her biri mahiyetin parçalarıdır.[15]

Burada dikkate alınması gereken hususlardan biri de mahiyetin iki illete sahip olmasıdır. Bunlar madde ve surettir. Hariçte mahiyeti kaim kılan nedenler bunlardır. Hariçte bulunan şeylerin mahiyetini oluşturan madde ve suret akılda düşünülmesi durumunda madde cinse, suret ise fasla tekabül etmektedir.[16] Dolayısıyla mahiyet hariçte madde ve suret ile açıklanırken akılda yani tanıma konu olduğunda cins ve fasıl ile izah edilmektedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın sureti mahiyet ile özdeşleştirdiğini de söylemek mümkündür; çünkü suret, maddede bir parça olarak bulunmamakla birlikte bir şeyin varlığa gelebilmesi için madde ve suretin bir arada bulunması gerekir.[17]

Fahreddin er-Râzî mahiyete dair *Mebahis*'te şu ifadeleri kullanmaktadır: "*Her bir şeyin kendisiyle o şey olduğu bir hakikati vardır. Bu hakikat lazım ve mufarık sıfatların tümünden başkadır. Örneğin atlık olması bakımından atlık kendinde atlık dışında bir şey değildir. Ve o ne bir ne çok ne mevcut ne de ma'dumdur. Bütün bunlar atlık kavramına dahil edilemez.*"[18] Fahreddin er-Râzî'nin mahiyete dair bu yaklaşımı İbn Sînâ'nın mutlak mahiyet olarak bahsettiği mahiyeti hatırlatmaktadır. Fahreddin er-Râzî açısından mahiyet bir şeyin o olması bakımından hakikatini ifade eder. Ayrılabilen ve ayrılamayan sıfatlardan farklı olduğunu belirtir. Örneğin atlık mahiyet olarak atlığı oluşturan bütün sıfatlardan farklıdır. Atlık atın at olması bakımından ifadesidir; dolayısıyla atlık mahiyeti atlığa ait lazım sıfatlardan farklıdır. Nitekim hariçte atın var olması için farklı birçok sıfata ihtiyacı vardır; ancak Fahreddin er-Râzî mahiyetin bunlardan farklı olduğunu

[14] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 7.
[15] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 30-31.
[16] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 126; Bu konuda daha geniş bilgi için ayr. bkz. Sacide Ataş, "Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasıl", *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020), 210-218.
[17] Hızır, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bir Mesele Olarak Tanım Teorisi*, 25.
[18] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye fi ilmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât*, thk. M. M. el-Bağdâdî (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l Arabî, 1990), 1/141-142.

ısrarla vurgulamaktadır. Buradan hareketle Fahreddin er-Râzî mutlak mahiyetin dış dünyada vücut bulmadığını iddia etmektedir. Mutlak mahiyet sadece zihinsel bir durum olarak kabul edilmektedir ve gerçek mahiyet budur.[19]

Mahiyetle ilgili olarak Fahreddin er-Râzî "o nedir?" sorusuna verilen cevapların içerik bakımından mantıkçılar arasında bir tartışma olduğunu söylemekle birlikte söz konusu sorunun üç farklı şekilde cevaplanabileceğini ve üç cevabında birbirinden farklı olabileceğini ifade eder. İlk olarak söz konusu sorunun cevabı bir şeyin hakikatini yani o şeyin mahiyetini belirtir. Bu mahiyet bütün parçaları barındırmak zorundadır. İkinci olarak mutabakat yolu ile "o nedir" sorusuna cevap verilebilir. Bu durumda da cevapta mahiyetin cüzlerinden her biri bulunabilir. Son olarak mahiyetin cüzlerinden en az bir tanesi kullanılarak tazammun yoluyla cevap vermek mümkündür.[20] Ancak son iki cevap mahiyetini tam anlamıyla kapsamadığından tam bir tanım verememektedir. Örneğin "Zeyd nedir" sorusu bu bağlamda cevaplanacak olursa, ilk olarak "Zeyd, düşünen canlıdır"; ikinci olarak mutabakat ile "Zeyd insandır" ve son olarak tazammun yolu ile "Zeyd, düşünce sahibi bir varlık" şeklinde cevaplar oluşacaktır. Bu cevaplardan hepsi doğru olmakla birlikte yeterli olanı ilk cevaptır.[21]

Fahreddin er-Râzî mahiyetin parçalarından bahsederek bu parçaların bir kısmı mahiyetin tanımına zorunlu olarak dahil olurken bir kısmının dahil olmasına gerek yoktur/herhangi bir zorunluluk bulunmaz. Nitekim mahiyetin parçaları mürekkep cismin parçaları değildir. Her ne kadar bunlar mahiyeti ifade edilen şeylere ait özellikler olsa da mahiyetin tanımında bulunmaları gerekmez.[22] Ayrıca Fahreddin er-Râzî *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ gibi mahiyeti oluşturan nedenlerin maddî ve surî neden olduğunu ifade eder. Söz konusu nedenler o şeyin bir parçasıdır ve onlar hariçte mahiyetin oluşmasının nedenidirler. Aynı şekilde bu nedenlerin idraki neticesinde maddi neden cinse ve surî neden ise fasla karşılık gelmektedir.[23]

İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin mahiyet anlayışları her ne kadar ortak kavramlara dayansa da epistemolojik ve ontolojik açıdan farkların olduğu görülmektedir. Nitekim İbn Sînâ mahiyeti varlığı zorunlu kılmayan bir ilke olarak ele alır ve onun hem hariçte hem de zihinde düşünülebileceğini ifade eder. Ancak Fahreddin er-Râzî, özellikle mutlak mahiyetin dış dünyada varlığını reddederek mahiyeti daha ziyade zihinsel bir gerçeklik olarak kabul eder. Her iki düşünür de cins-fasıl/madde-suret ilişkisi üzerinden mahiyeti temellendirmektedir. Bu durum mahiyetin tanımın aslî unsuru olduğunu göstermekle birlikte Fahreddin er-Râzî'nin mahiyetin tanımlanabilirliğine dair eleştirisi tanım teorisinin sınırlarını problematik hale getirmektedir. Dolayısıyla bu durum mahiyetin bilgisiyle ilişkili olan tartışmayı epistemolojik düzleme taşımaktadır. Başka bir ifadeyle mahiyet anlayışı, tanım teorisini ve bilgi felsefesini şekillendirici niteliğe sahiptir.

2. MANTIK-MAHİYET İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA TANIM TEORİSİ

Klasik mantığın önemli bahislerinden birini tanım teorisi oluşturmaktadır. Mantık geleneğinde *kavlu'ş-şârih* ya da *tarif* başlığı altında ele alınan tanım teorisi bilinen kavramlardan yola çıkarak bilinmeyen bir kavramın nasıl bilineceğini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan onun temel amacı bileşik ve bilinmeyen bir şeyin analizini yaparak onun bileşenlerini başka bir ifadeyle o şeyin mahiyetinin ne olduğunu belirlemektir. Söz konusu bileşenler bir araya geldiğinde o şeyin bilgisine ulaşmak mümkün olabilmektedir. Bu imkânın en mükemmel olanının, klasik mantık geleneğinde, tam tanım ile yapıldığı genel kabul görmektedir.[24] Tanımın tanımı yapılacak olursa,

[19] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, 1/141-142.
[20] Fahreddin er-Râzî, *Mülahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, thk. Abdullah Muhammed İsmail vd. (Kahire: Merkez İhya' li'l-Buhus ve'd-Dirasat, 2019), 223-224.
[21] Fahreddin er-Râzî, *Mülahhas*, Yorum, 224; İsmail Hanoğlu, *Fahruddîn er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas Fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi II- Değerlendirme* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 16.
[22] Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, 168.
[23] Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihat*, thk. Ali Rıza Necefzade (Tahran: Encümen-i Âsâr, 2005), 2/341-342.
[24] Özturan, "Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", 84, 86.

"bir şeyin mahiyetine delalet eden söz"[25] şeklinde yapılabilir. Aristoteles açısından istidlal ile tarife ulaşmak mümkündür; çünkü tanımlanan şeyin özünü ifade edenler tanımda bulunmaktadır ve bunun dışında başka bir şey bu tanımda dahil olamayacaktır.[26]

Tanım klasik mantık açısından bilginin ilkesi olarak kabul edilebilir; çünkü tanımın amacı bir kavramın ya da varlığın mahiyetinin ne olduğunu açıklamaktır. Dolayısıyla tanım, kavramsallaştırmaların ve tasavvurun doğru yapılmasının temelinde bulunmaktadır. Buradan hareketle tanım ile mahiyetin bilgisine ulaşmak mümkün hale gelir ve bilgi elde etme sürecinin önemli bir başmağını oluşturur.

Tanım yapmak özellikle tam tanım yapmak İbn Sînâ'nın ifadesi ile oldukça zor bir iştir. Ancak tanım yapmanın gerekliliği de aşikardır. İbn Sînâ açısından tam tanım bir diğer ifadeyle hakikî tanım, bir şeyin mahiyetini ve onun zatî varlığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu tanım tanımlanana eşit olur ve hiçbir unsuru dışarıda kalmaz. İbn Sînâ bu durumu duyumsayan ve hayvan kavramlarıyla örneklendirir. Genel kullanımda bu iki kavram eş anlamlı gibi görünse de hakiki tanım açısından farklıdır. Zira duyumsayan kavramı sadece duyumsama yetisine sahip iken, hayvan kavramına daha farklı niteliklerin eklenmesi de mümkündür. Bu itibarla tanımın hakikat bakımından da eşit olması mana bakımından eşit olmayı gerektirir.[27] Ancak manada eşitliğe ulaşılmayıp genel kullanımda eşit olursa bu durumda da tanıtımlar ve eksik tanımlar ortaya çıkmaktadır.[28] İbn Sînâ açısından tanımın bilmenin ilk basamağı olarak ifade edilmesi yanlış olmaz. Nitekim tanım insanın mahiyetleri kavramasıdır ve tasavvurdan sonra tasdike ulaştığı aşamanın başlangıcı niteliğindedir.

İbn Sînâ tanımın bir şeyin mahiyetine delalet eden söz olduğunu ifade ederek o şeyin kaim kılıcılarını bütünüyle kapsadığını iddia etmektedir. Yukarıda kısmen değindiğimiz gibi bir şeyin ortak kaim kılanları cinsi özel kaim kılanı ise faslıdır. Bu itibarla tanım cins ve faslın bileşimiyle oluşturulmaktadır. Rastgele özellikleri sıralamak bir tanım olarak kabul edilmez. Bir şeyin birkaç özelliğini alıp hakikatini tanımlamak mümkün olmaz. Yani ortak ve özel olan kaim kılıcılar bir arada olmadığı süreci tam anlamıyla bir tanımdan bahsetmek mümkün değildir.[29] Tanımın amacı bir şeyin künhünü olduğu gibi kavramaktır. Bu bakımdan cinsi ve ne kadar faslı varsa onları zikretmek gerekmektedir. Dolayısıyla tanımın uzun ya da kısa olması onun sahip olduğu cins ve fasıl kadar özelliklere tanımda yer verilmelidir.[30] Ayrıca tanım yapmak için diğer ilkelere de bağlı kalınmalıdır. Bu ilkelerin neler olduğuna, mahiyetin tanımlanabilirliğinin tartışılmasında zaman zaman atıf yapacağımız için, burada kısaca değinmek yerinde olacaktır. Bunlar;

> *"Bir başka şeyin bileşik bir şekilde oluşmasında yer almayan basit şeyler ne tarif edilir ne de kendisiyle tarif yapılır.*
> *Bir başka şeyin bileşik bir şekilde oluşmasında yer alan bileşik ise hem tarif edilir hem de kendisiyle başkası tarif olunur.*
> *Bir başka şeyin bileşik bir şekilde oluşmasında yer almayan bileşik ise tarif edilir, ancak kendisiyle başkası tarif olunmaz.*
> *Bir başka şeyin bileşik bir şekilde oluşmasında yer alan basit şey tarif edilemez ancak kendisiyle başkası tarif olunur.*
> *Bir şeyin tarifinde, bir şeyin dengiyle ve daha kapalı olan bir şeyle tarif etmekten, ayrıca kendisiyle tarif etmekten, bir derece veya birkaç derecede olsun ancak kendisiyle bilinen bir şeyle tarif etmekten kaçınmak gerekir.*
> *Genel parçayı özel parçaya öncelemek gerekir. Çünkü genel olan daha bilinirdir ve daha bilinir olanı öncelemek daha uygundur."*[31]

---

[25] İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol vd. (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 26; Aristoteles, *Organon V*, 9.
[26] Aristoteles, *Organon V*, 270.
[27] İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 14-16.
[28] İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 20. Tanımın elde ediliş yolu hakkında bilgi için ayr. bkz. İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 74-77.
[29] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16.
[30] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 17.
[31] Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 24; ayr. bkz. İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 20-24; Aristoteles, *Organon V*, 204-212.

Fahreddin er-Râzî tanım konusunda, özellikle mahiyetin tanımlanması meselesinde, İbn Sînâ gibi düşünmemekle birlikte bazı eserlerinde mantık bölümünde klasik mantığın tanım anlayışına bağlı kaldığı görülmektedir. Bu bakımdan Fahreddin er-Râzî tanımı Bozkurt'un da aktardığı şekilde, "kendisinde bulunmayan şeylerin kendisine dahil edilmesine engel olmak ve kendisinde bulunan şeylerin, kendisinden çıkartılmasına engel olmak"[32] olarak ifade etmektedir. Tanımı iki kısma ayıran Fahreddin er-Râzî açısından tanımlama, ya bilinmeyen bir şeyi bilinen bir şeyle açıklamayı ya da zihinde zaten bulunan bir şeyi hatırlatmayı amaçlayan bir işlem olduğu ifade edilebilir.

Tanım cins ve faslın bir araya gelmesiyle oluşturulur ve mahiyeti ifade eder. Bu itibarla tanım kesin yani burhanî bilginin elde edilmesinin temelinde bulunan önemli etkenlerden biridir. Nitekim tanımla yapılmak istenen bir şeyin nereye ait olduğunu ve ait olduğu bu yerde diğerlerinden hangi noktada ayrıldığını ortaya koymaktır.[33] Dolayısıyla tanım ile bir şeyi tam anlamıyla bilmenin amaçlandığı görülmektedir. Nitekim bir şeyin mahiyetinin tespit edilmesindeki amaç, şeylerin mahiyetlerinin bilgisine ulaşmak ve bu sayede o şeylerin zatı ve zatiyyatını belirlemektir. Bu bağlamda mahiyetin bilgisi aynı zamanda kuşatıcı bir kavrama ile şeylerin hakikatinde olduğu haliyle tam tanıma ulaşmayı ifade etmektedir.[34]

Klasik mantık geleneğinde tanım teorisi, mahiyetin ne olduğunu ortaya koymak açısından merkezî bir konuma sahiptir. Nitekim tanım, hem kavramsal tasavvurun doğru bir şekilde oluşturulmasını hem de burhanî bilginin elde edilmesine olanak sağlayan koşulların oluşturulmasını sağlamaktadır. İbn Sînâ'nın tam tanım anlayışı çerçevesinde mahiyetin tanımlanabileceği ifade edilirken; Fahreddin er-Râzî'nin mahiyetin tam anlamıyla tanımlanabilirliğine yönelik eleştiriler bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Söz konusu düşünürlerin mahiyetin tanımlanabilirliğine dair yaklaşımları sadece mantıkta ele alınan bir konu olmayıp aynı zamanda epistemolojinin nasıl ele alınacağını da belirleyen bir tutum olduğu iddia edilebilir. Dolayısıyla mantık-mahiyet ilişkisi bağlamında tanım teorisi, bilginin imkanına dair yapılan ve yapılacak olan tartışmaların temelinde yer alacaktır.

3. MAHİYETİN TANIMLANABİLİRLİĞİ ve TANIMLANAMAZLIĞI

Mahiyetin ne olduğu ve tanımlamanın ne demek olduğu ele alındığına göre İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî açısından mahiyetin tanımının yapılıp yapılamayacağını ele almanın gerekliliği aşikardır. Mahiyet mantıkta, özellikle tanım teorisinde, önemli bir konumda bulunmaktadır. Mantığın temel amacının doğru ve herkes için geçerli bilgilere ulaşmak olduğu iddia edildiğinde şeylerin mahiyetini bilmenin imkânı üzerine konuşmanın mümkün olduğu söylenebilir. Aksi iddiaların da bulunduğu düşünüldüğünde mahiyet tanıma konu olabilir mi?

İbn Sînâ'nın daha önce mahiyetlerin farklı varlık tarzlarına sahip olduğunu belirttiği ifade edilmişti. Buna ek olarak mahiyetin bulunduğu varlık alanına göre özellikleri haiz olduğu da söylenmişti. Burada tekrar ifade etmek gerekirse dış dünyada bulunan mahiyet belirli nitelik ve niceliklere sahip olurken tasavvurda bulunan mahiyet soyut bir anlam taşımaktadır.[35] Mahiyetin farklı varlık tarzları dikkate alındığında tanımlanan mahiyet dış dünyadaki mahiyet mi yoksa tasavvurdaki mahiyet mi? veya mahiyeti tam anlamıyla tanımlayabilmek için her iki varlık alanını da kapsayan başka bir mahiyetin olması mı gerekir? Bu sorulara İbn Sînâ mahiyetin, dış dünyadaki varlıkta ve tasavvurda iki şekilde olması bakımından, üç farklı varoluş tarzından bahsederek cevap verebilmektedir:

"*Birincisi mahiyetin, iki varlık seviyesinden herhangi birine ve bu varlık seviyelerinde kendisine ilişenlerine izafe edilmeksizin, kendi olmaklığı bakımından değerlendirilmesidir. İkincisi mahiyetin dış dünyada bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, dış*

[32] Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 1/107; Mustafa Bozkurt, *Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 37.
[33] Hanoğlu, *Fahruddîn er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas Fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirilmesi II-Değerlendirme*,18.
[34] Salih Aydın, *Mâhiyet Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları,2020), 250.
[35] Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, 285.

dünyadaki varlığına özgü arazlar ilişecektir. Üçüncüsü ise mahiyetin tasavvurda olması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, onun zihindeki varlığına özgü vaz'etme, yükleme, yüklemedeki tümellik, tikellik, yüklemedeki zâtîlik ve arazîlik gibi arazlar ilişecektir. Çünkü dıştaki varlıklarda zâtîlik, arazîlik, bir şeyin mübteda ve haber olması, öncül ve kıyas olması vb. bulunmaz. Şeyler hakkında düşünmeyi ve onları bilmeyi istediğimizde, zorunlu olarak şeyleri tasavvur etme ihtiyacı duyarız. Bu durumda şeylere zorunlu olarak tasavvurda bulunan haller ilişir ve biz, özellikle de düşünce ile bilinmeyenleri elde etmeyi amaçlıyorsak ve bu da bilinenlerden hareketle oluyorsa kaçınılmaz olarak şeylerin tasavvurda sahip olduğu bu halleri dikkate alma gereği duyarız."[36]

Yukarıdaki metin dikkate alındığında mahiyetin temel olarak iki kısma ayrıldığı görülmektedir; ilkinde hiçbir ilişeni olmayan sadece mahiyet olması bakımından mahiyetten bahsedilirken diğerinde ister dış dünyada olsun ister zihinde, bazı ilişen ve şartlara sahip mahiyetten bahsedilmektedir. Dolayısıyla mahiyetler temel olarak hiçbir eklentisi olmayıp hiçbir şartla sınırlandırılmayan şartsız mahiyetler -bunlar mutlak mahiyet olarak da ifade edilir- ve tasavvurda ya da hariçte bulunmasına bağlı olarak birtakım eklenti ve şartlarla ortaya çıkan mahiyetlere ayrılmaktadır.[37] Mahiyeti tanımlamak bir şeyin ne olduğunu kurucu parçalarıyla, yani mukavvimleriyle ortaya koymak demektir. Buna binaen ve İbn Sînâ'nın da mahiyet anlayışından hareketle tanımlanan mahiyetin mahiyet olması bakımından mukavvimlerini dikkate almak elzemdir.

Tanım yapmanın ilkelerinden mahiyetin tanımlanabilirliği[38] açısından en önemlisi bir şeyin kendi kendisiyle tarif edilemeyeceğidir. Zira tam tanımda en problematik olan kısım tanımlanan ile tanımlayanın özdeş olduğu kabulüdür. Buna göre tam tanım yapılırken kullanılan parçalar tanımlanan şeyle özdeş midir değil midir? Karşımıza iki alternatif çıkacaktır ki, bu durumda ya özdeş olduğunu ya da özdeş olmadığını iddia etmemiz gerekecektir.

Fahreddin er-Râzî gibi özdeş olduğunu iddia ettiğimiz durumda, bir şeyi yine kendi kendisiyle tanımlamış olacağız ki, bu da tanım kurallarına aykırıdır. Özdeş olmadığını iddia ettiğimizde ise tam tanım mümkün hale gelecektir.[39] Bilindiği üzere tanım kurallarının en temel ilkesinden biri bir şeyin kendi kendisiyle tanımlanamayacağıdır; çünkü tanımlanmak istenilen şeyin bir parçasını veya tamamını tanımlarken kullanmak bir tür kısır döngüye neden olmaktadır. Söz konusu ilkeden hareketle tam tanım yapılırken kendisiyle tanımlama hatasına düşüldüğünü iddia eden ilk düşünür Fahreddin er-Râzî'dir.[40] Nitekim Fahreddin er-Râzî açısından "*mahiyet (i) ya kendisiyle … tarif edilir. (i) Mahiyetin bizzat kendisiyle tarif edilmesi imkânsızdır. Çünkü bir şeyi tarif eden, tarif edilenden önce bilinir. Eğer biz bir şeyi kendisiyle tarif etseydik, onu bilmenin, kendisini bilmeyi öncelemesi gerekirdi ki, bu imkânsızdır.*"[41] Tanımlayan ve tanımlanan özdeş olursa bir şey kendinden önce bilinmiş olur ki bu durum imkansızdır. Dolayısıyla tarif eden tarif edilenle özdeş olamayacaktır. Bu yaklaşımı illet-malul ilişkisi çerçevesinde değerlendirmek de mümkündür. Nitekim tanımda tanımlayanın bilgisi tanımlananın bilgisinin sebebi olmaktadır. Buna binaen illet malulünden önce var olmak zorundadır. Tanım teorisi açısından bu yaklaşımda tanımlayan tanımlanandan önce var olmalıdır. Aksi takdirde illet ve malul aynı anda var olacaktır ki bu da saçmadır. Bu nedenden dolayı tam tanım imkansızdır.[42]

"*Mahiyet … (ii) ya kendisine dâhil olan şeylerle (iii) ya mahiyetin dışında olan şeylerle (iv) ya da son iki kısımdan bileşik olan şeylerle tarif edilir. … (ii) Kendisine dâhil olan şeylerle tarif edilmesi*

[36] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 7-8.
[37] Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller*, 286.
[38] Platon'un *Menon* diyaloğunda Sokrates, Menon'dan erdemi tanımlamasını ister. Ancak Menon erdemin ne olduğunu ifade etmek yerine erdem örnekleri verir. Dolayısıyla erdem çocuk, kadın, erkek ve yaşlılar için farklı olmaktadır. Bundan dolayı değişmeyen bir erdemde bahsetmek de mümkün olamayacaktır. Fakat Sokrates burada bir erdem mahiyetinin (*ousia*) bulunduğunu düşünmektedir. Bu ifadelerden hareketle mahiyetin tanımlanabilir olduğunu söylemek mümkündür. Bkz. Platon, *Menon*, çev. Furkan Akderin, yayıma haz. Ahmet Cevizci (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 30-32. (*Menon* diyalogunda Ahmet Cevizci yorumlarından yararlanılmıştır.)
[39] Özturan, "Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", 84.
[40] Özturan, "Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", 85.
[41] Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 23.
[42] Özturan, "Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", 87.

de imkânsızdır. Çünkü mahiyetin tarifi, ya bu dâhil olan şeylerin toplamıyla olur ki, bu geçersizdir. Çünkü bu, toplamın bizzat kendisidir. O halde mahiyetin bu toplamla tarif edilmesi bir şeyin kendisiyle tarif edilmesi demektir. Bu ise imkânsızdır. Ya da bir parçasıyla olur ki, bu da imkânsızdır. Çünkü bileşik mahiyetin tarifi ancak parçalarının tarifi vasıtasıyla olur. Eğer mahiyetin bir parçası, mahiyetin tarif edeni olsaydı, o parça mahiyetin parçalarının tamamını tarif ederdi. Böylece o parça kendisini tarif -ki bu imkânsızdır- ve diğer parçaları tarif ederdi. Bu, bir şeyin kendisinin dışında olanı tarif eden olmasını gerektirir. (iii) Bu (yani bir şeyin kendisinin dışında olanı tarif eden olması) üçüncü kısımdır ki, bu da imkânsızdır. Çünkü farklı mahiyetlerin tek bir gerekte ortak olması mümkündür. Böyle olduğunda haricî vasıf, nitelenenin mahiyetinin tarifini vermez. Haricî vasfın o şeyin tarifini vermesi, ancak o nitelenenin, kendisi dışındaki şeyler olmaksızın sadece onunla nitelenmiş olduğunun bilinmesi durumunda mümkündür. Fakat bunun bilgisi, o nitelenenin tasavvuruna ve onun dışındaki her şeyin tasavvuruna dayanır. Bu iki gerekçeyle imkânsızdır. İkinci olarak sonu olmayan mahiyetlerin hepsinin ayrıntılı tarzda tek bir defada tasavvurunu önce getirmeyi gerektirmesi nedeniyle imkânsızdır. (iv) Mahiyetin dâhil ve hariçten bileşik şeylerle tarif edilmesine gelince, geçen kısımların geçersiz olması, bunun geçersiz olmasını gerektirir."[43]

Fahreddin er-Râzî'nin bu paragrafta ifade ettiği üzere bir şeyi tanımlarken onu oluşturan parçaların kullanılarak tanımlanması, o şeyi oluşturan parçaların toplamının zaten o şey olduğu iddiasından hareketle bir şeyin kendi kendisiyle tanımlandığı hatasına düşüldüğü savunulmaktadır. Dolayısıyla tam tanımda tanımlanan ile tanımlayan özdeş olmuş olacak ve bu durumda özdeşlerin birbirlerini tanımlaması mümkün olmadığı için tam tanım da imkânsız olacaktır.[44] Fahreddin er-Râzî'nin tanım ile tanımlanan arasındaki ilişkiyi özdeşlik üzerinden ele alması neticesinde böyle bir sonuca ulaşması kaçınılmazdır. Ancak tanım ile tanımlanan gerçekten özdeş olarak kabul edilmeli midir?

İbn Sînâ açısından tanımın tanımlanan ile ilişkisi tanımda ifade edilen kavramların toplamı olarak görülmemelidir. Örneğin insanın tanımı "düşünen canlıdır" şeklindedir. Burada *insan=düşünen+canlı* şeklinde kabul edilmemelidir. Başka bir ifadeyle insan düşünen ve canlı kavramlarının toplamı değildir.[45] Aksine İbn Sînâ'nın kendi ifadeleriyle "*insan canlıdır ki o canlı, düşünendir, hatta o, düşünenin ta kendisidir."*[46] Tanımda yapılan şey canlı olan bu belirsiz şeyi idrak eden yani düşünen olarak belirgin hale getirmektir. Canlı olan şeye düşünen nefs dışarıdan eklenen bir durumda değildir. Dolayısıyla canlı olan bu şey, düşünenin ta kendisidir.[47] İbn Sînâ'nın bu yaklaşımından hareketle tanım, tanımlayanların toplamı değildir. Dolayısıyla $T=T_1+T_2$ olarak düşünülemez. Bunun üzerine kurulan eleştiriler daha en başından çürütülmüş olur. Zira daha önce de ifade edildiği üzere İbn Sînâ eşitlikten bahsetmekle birlikte özdeşlikten bahsetmemektedir. Ancak tanım ile tanımlananın özdeş olduğu eleştirisi üzerinden gidilebilir. Ancak burada da Taşköprîzâde'nin ifade ettiği gibi, tanımlanan mücmel olarak bilinirken tanımlayan mufassal olarak bilinmektedir.[48] Dolayısıyla tanımlayanın ve tanımlananın zihinsel olarak farklı niteliklere sahip olduğunu kabul etmek gerekecektir; çünkü icmal ve tafsil zihindeki iki bilinene, tanımlayan ve tanımlanana, arızdır. Bu itibarla zihinsel nitelikler olarak tanımlayan ve tanımlananın özdeşliğinin tartışılması gerektiği ifade edilir. Buradan hareketle tanımlayan ve tanımlanan aynı içeriğe sahip olsa da aynı zihinsel niteliklere sahip olmadıkları sürece özdeş

[43] Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 24.
[44] Özturan, "Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", 85.
[45] İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 209; İbn Sina'nın bu ifadelerini aynı şekilde Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mebâhisu'l-Meşrikıyye*'sinde görmek mümkündür. Ancak daha sonraki eserlerinde bu yaklaşımı görmek mümkün değildir. Bkz. Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mebâhisu'l-Meşrikıyye*, 168.
[46] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 209.
[47] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 209-210.
[48] Tam tanımın imkânı üzerine Taşköprîzâde'nin yazmış olduğu risale bu konuda önemli bir yer teşkil etmektedir. Nitekim tam tanımla ilgili olarak yapılan tartışmaların ve çözümlerin bir analizini sunmakta ve söz konusu meseleye dair kendi görüşünü de ortaya koymaktadır. Bu çerçevede tam tanımın mümkün olmadığına dair yapılan itirazlara çözüm niteliği de taşımaktadır. Ayrıca bu eser İbn Sînâ'nın tanımla ilgili görüşlerini destekler nitelikte olduğu için bu çalışmaya atıf yapmamak mümkün değildir. Taşköprîzâde Ahmed Efendi, "Tam Tanımınla İlgili Sorunun Çözümü", *Mantık Risaleleri*, çev. ve thk. Mehmet Özturan, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017, 152; Özturan, "Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", 96.

olmaları mümkün olamayacaktır.[49] Bu yaklaşımı desteklemesi açısından İbn Sînâ da belirsizliğin sadece zihinde olabileceğini ifade eder. Zira belirsizlik varlıkta bilfiil olarak bulunmaz.[50]

İbn Sînâ "… *Şeyler hakkında düşünmeyi ve onları bilmeyi istediğimizde, zorunlu olarak şeyleri tasavvur etme ihtiyacı duyarız. Bu durumda şeylere zorunlu olarak tasavvurda bulunan haller ilişir ve biz, özellikle de düşünce ile bilinmeyenleri elde etmeyi amaçlıyorsak ve bu da bilinenlerden hareketle oluyorsa kaçınılmaz olarak şeylerin tasavvurda sahip olduğu bu halleri dikkate alma gereği duyarız. Şeyler hiç kuşkusuz ancak zihne kıyasla bilinmeyen ve yine aynı şekilde zihne kıyasla bilinendirler. Şeylere ilişerek bilinen şeylerden bilinmeyen şeylere ulaşmamızı sağlayan hal ve ârız, şeylere tasavvurda ilişen hal ve ârızdır, ancak bununla birlikte şeylerin zatında sahip oldukları da mevcuttur. Şu halde zorunlu olarak bu halleri, onların niceliğini, niteliğini ve iliştikleri şeyde nasıl itibara alındıklarını bilmemiz gerekmektedir. Çünkü şeyler hakkındaki bu inceleme, şeylerin, zikredilen iki varlık seviyesinden herhangi birinde mevcut olmaları bakımından değil, o iki varlığın hallerinin kavranmasında yarar sağlaması bakımındandır."*[51]

Bu paragraf, tanımlayan ve tanımlananın özdeş olmaları için bütün niteliklerin aynı olması gerektiği gibi bir yaklaşımın abartı olduğunu göstermektedir. Tanımlayan ve tanımlanan aslında bilinen şeylerdir ve tanımlayan bilindiği için tanımlanan da bilinir. Her ikisi de bir zihin sürecidir. Dolayısıyla söz konusu iki şeyin yani tanımlayan ve tanımlananın özdeş olduğunu iddia etmek için zihinsel nitelikleri zihinde kontrol etmek gerekir. Bu noktada tartışma tanımlayan ile tanımlananın aynı zihinsel niteliklere sahip olup olmadığı sorusuna taşınır.[52] Buna binaen İbn Sînâ nazarında faslın cinsle birliği, faslın cinsi bilkuvve içeren bilkuvve cinsin lazımı olmayan bir şey olması bakımındandır. Bileşikte maddenin suretle veya parçanın diğer parçayla birliğini ise bir şeyin kendisi dışındaki bir lazım veya bir arazla birliği şeklinde ifade etmektedir.[53] Dolayısıyla bu ifadeler ile İbn Sînâ tanımlayanın parçalarının birliğini göstermeye çalışarak tanımlananın bir toplamı olmadığını iddia etmektedir.

İbn Sînâ çeşitli birlik türlerinden bahsederek tanım teorisinde birleşmeler şeklinde oluşan bir birlik olarak düşünülebileceğini göstermektedir. Yani zihinde anlamları bir araya getirip birleştirmek varlıkta şeylerin birleşmesi anlamına gelmeyecektir. Buna göre bir şeyin başka bir şeyle birleşmesi şeklinde oluşan birlikte birleşme sonrası ontolojik olarak yine o şey olmaktadır. Ancak zihin bir anlamı düşündüğünde ona birçok şey yükleyebilir, diğer bir ifadeyle başka anlam ekleyebilir ve söz konusu anlam sadece zihinde belirlilik ve belirsizlik açısından öteki konumuna geçer.[54] Bu bakımdan zihinde anlamları eklemek demek varlıkta şeylerin birleşmesi demek değildir. Birlik kavramına ek olarak İbn Sînâ eşitlikten de bahsederek eşitliğin şeyin özsel bir niteliği olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla dışarıdan bir eklenme söz konusu olmamaktadır. Aslında bu noktada İbn Sînâ'nın kanıtlamaya çalıştığı şey belirsiz olanı belirginleştirme çabasıdır. Ayrıca bir diğer husus ise, belirginleşmesi sağlanan şeyin başkalaşmadığı aksine gerçekleştiğini savunmasıdır.[55]

İbn Sînâ bazı türlerin doğasında terkip bulunduğu için cins ve faslın oluşturduğu birliğin farklı olduğunu ifade eder. Terkip olduğu durumda o şeylerin fasılları, suretlerinden; cinsleri de suretlerinin maddelerinden kaynaklanır. Ancak bu durumun bu şekilde ifade edilmesi cins ve faslın madde ve suret olmaları bakımından madde ve suret olmalarını gerektirmez. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse, insan düşünen canlıdır şeklinde tanımlanır. Burada cins, canlı; fasıl ise, düşünebilme yetisidir. Bu tanımdaki cins ve faslı madde ve suret olarak düşünmemek gerekir.[56] Ayrıca insan söz konusu cins ve faslın birleşimi değildir; çünkü zaten insan bu iki yönü ayrılmaz bir şekilde tabiatında taşımaktadır. Sadece zihin bunları soyutlayarak ayırmaktadır. İbn

[49] Özturan, "Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", 98.
[50] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 210.
[51] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 8.
[52] Özturan, "Tam Tanım Kendisiyle Tanım Mıdır?", 98-99.
[53] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 211.
[54] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 212.
[55] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 212-213.
[56] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 213.

Sînâ'nın ifadesiyle, "tanım gerçekte tek bir doğanın anlamını bildirir."[57] Tanımda çeşitli anlamlar bulunmaktadır; fakat bunlardan her birinin farklı itibarlarda olduğu düşünülürse zihinde çokluk olduğu zannedilebilir. Tanımdaki bu çokluk gibi görünen ifadeler temel olarak tek bir doğanın anlamını taşımaktadır. Burada tam tanım kastedildiğinde tanım, düşüncedeki tanımlananın kendisi olmaktadır. Ancak eksik tanım kastedilmişse tanım, tanımlananın anlamı olmayıp ona götüren bir şey olacaktır.[58]

İnsan kavramının tam tanımında, düşünen ve canlı tanımın parçaları değildir. Ayrıca onlar bir hakikatten çıkan ve hem birbirinden farklı hem de oluşturdukları bütünden farklı da değillerdir. Onlar tanıma o odur şeklinde yüklenen yüklemlerdir. Şayet insan, canlı ve düşünenin toplamı olsaydı, tek başına canlı ve düşünenden anlaşılan her ikisinin toplamından anlaşılmazdı ve bunlardan her biri ortaya çıkan anlama yüklenemezdi. Dolayısıyla canlı ve düşünenin toplamı, canlı ve düşünen olamaz; çünkü iki şeyin toplamı onlardan farklı üçüncü bir şey olacaktır. Ayrıca onlardan her biri üçüncünün parçası olacak ve parça, bütün olamayacağı gibi bütünde parça olamayacaktır.[59]

İbn Sînâ insan kavramının doğru tanımını elde etmek amacıyla bir analiz yapmaktadır. Buna göre somut varlıkların somut varlık durumlarının mahiyeti oluşturmadığını ifade eder; çünkü söz konusu durumlar canlının maddesindeki sebeplerin lazım ve arazlarıdır. İnsan, canlılığın insanlığın ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmayacağı gibi, insana ait lazımların ve arazların ortadan kalkmasıyla yok olmaz. Sadece insanı insan kılan şey geçersiz olduğunda canlı olması da geçersiz olacaktır.[60]

Fahreddin er-Râzî açısından insan sadece duyularıyla idrak ettiği, doğuştan sahip olduğu acı, haz vb. gibi duyguları, varlık, birlik ve çokluk gibi aklın bedihî tarzda bildiği ya da hayalin bileşik tarzda oluşturduğu şeyleri tasavvur edebilecektir. Fahreddin er-Râzî tasavvurun kazanılmış olabileceğini iddia edenlerin, kazanıma ihtiyaç duymayan tasavvurların da olması gerektiği hususunda ittifak ettiklerini ifade eder. Bu itibarla kazanılmış olmayan her tasdik kazanılmış olmayan tasavvura dayanmaktadır. Kazanılmış tasdikin dayandığı tasavvurlar ise kazanılmış veya kazanılmamış olabilir. Bu görüşleri kabul edenler ayrıca kazananın yani tanımın kazanılanın yani tanımlananın kendisi olması imkansızdır. Ancak tanımlananın parçalarının toplamı tam tanımı; eşit parçaların bazıları olursa bu eksik tanımı; tek başına harici bir şey olması durumunda eksik betimi; iç ve dıştan bileşik olursa bu da tam betimi ifade etmektedir.[61] Bu itibarla mahiyetin bir tanımının yapılması zor olabilir ama imkânsız olarak görülmemelidir.

4. MAHİYET ve EPİSTEMOLOJİK İMKÂN

Mahiyet ve tanıma dair görüş ve yaklaşımlar ele alındığına göre bu görüş ve yaklaşımlar çerçevesinde mahiyetin tanımlanabilir olup olmamasının bilgi felsefesi açısından değerini tartışmak bu çalışmanın temel sorularından birini cevaplamaktır. Ancak İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin bilgi felsefelerinin her bir detayına değinmek bu çalışmanın sınırını aşacağı için tanım ve mahiyetle ilişkilendirilen kısımlar ele alınacaktır.[62]

Bilgi felsefesi varlık felsefesiyle yakından ilgilidir ve bir kısım bilgilerin varlık temelli olduğu söylenebilir. Bu itibarla mahiyetin tanımlanabilirliği ve bu tanımdan hareketle bilgi elde etme sürecinde de varlık felsefesinin katkısı yadsınamaz. Nitekim daha önceki ifadelerden hareketle bu iddia açık bir şekilde görülür; çünkü mahiyetin hem zihinde hem de hariçte bulunuş tarzı ile değerlendirildiği ifade edilmişti.

---

[57] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 213.
[58] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 214.
[59] İbn Sînâ, *Metafizik I*, 214.
[60] İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât Felsefî-Bilimsel Fragmanlar II*, 85.
[61] Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 24.
[62] İbn Sînâ'nın bilgi felsefesine dair geniş bilgi için bkz. Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*; Fahreddin er-Râzî'nin bilgi felsefesine dair geniş bilgi için bkz. Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*.

Fahreddin er-Râzî tasavvur konusunu ele alırken tasavvurun kazanılmış bir şey olmamasını temelde iki görüşe bağlamaktadır. Bunlar;

"*Talep edilen farkında olunan bir şey değilse talep edilmesi imkansızdır. Çünkü nefis, farkında olunmayan şeyi talep edemez. Farkında olunan şeyin talep edilmesi de imkânsızdır. Çünkü elde olan şeyin (tekrar) elde edilmesi imkânsızdır. Eğer 'O bir yönden farkında olunandır' dersen ben şöyle derim: Farkında olunan yön, farkında olunmayan yönden başkadır. Birincisinin, meydana gelmesi nedeniyle talep edilmesi mümkün değildir. İkincisinin, mutlak olarak farkında olunmadığı için yine talep edilmesi mümkün değildir.*"[63]

Fahreddin er-Râzî'nin yukarıdaki görüşlerinden hareketle bu meseleyi ele almak daha uygun olacaktır. Nitekim buna benzer görüşlere daha önce Platon'un *Menon* diyalogunda da rastlanmaktadır. Bu metinde de Menon "*Hakkında en ufacık bir bilgin olmayan şeyi nasıl araştırabilirsin? Araştırmanın asıl konusu olan şeye nasıl ulaşacaksın? Daha doğrusu onu bir şekilde bulsan bile, bilmediğin şeyi bulduğunu nasıl anlayacaksın?*"[64] şeklinde Sokrates'e soru sorar. Sokrates de buna şu şekilde cevap verir: "*…Bir insanın bildiği ve bilmediği şeyi öğrenmeye çalışmasının imkânsız olduğunu belirten hileli bir ifadede bulunduğunun farkında mısın? Bu insan bildiği şeyi bildiğinden dolayı araştırmaz, bilmediğini ise bilmediği için araştırmayacaktır.*"[65] Sokrates, Menon'un bu sofistik argümanına anımsama kuramı ile cevap vermeye çalışmaktadır.[66] Bu paradoksu mahiyetin tanımlanabilirliği ile ilişkilendirerek tartışmak bu argümana bir cevap üretebilir mi? İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin bilgi anlayışları çerçevesinde kısaca değerlendirilecektir. Zira her iki filozofun bilgi felsefesine dair görüşleri bir makalede ele alınabilecek kadar kısa değildir. Bu itibarla bilgi felsefelerine mahiyetin tanımlanabilirliği ile ilişkilendirerek değinilecektir.

Platon, bilgi edinme sürecini hatırlama (anamnesis) teorisiyle açıklayarak, bilginin ruhun doğasında bulunduğunu ve öğrenmenin bu bilgiyi hatırlama süreci olduğunu savunur.[67] Buna karşılık Aristoteles, insanın doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmadığını, bilginin deneyim ve aklın faaliyetiyle sonradan kazanıldığını ileri sürer. Bununla birlikte Aristoteles'e göre insan, bilgiyi ister tanımlama (tasavvur) ister kanıtlama (tasdik) yoluyla elde etsin, her hâlükârda daha önce bilinen bazı öncüllere dayanmak zorundadır.[68] Dolayısıyla bilgi, bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşma süreci olarak tanımlanabilir. Bu yaklaşımın, İslam düşüncesinde de özellikle mantık ilminin temelinde sürdürüldüğü görülmektedir. Nitekim mantık, bilinen öncüllerden hareketle bilinmeyen sonuçlara ulaşmayı mümkün kılan bir istidlâl aracı olarak kabul edilmiştir.

İbn Sînâ bir şeyin iki yönden bilinebileceğini ifade ederek birincisinin tasavvur diğerinin ise tasavvurla birlikte tasdik olduğunu belirtir. Tasavvurda herhangi bir şekilde doğru ve yanlıştan bahsedilmez. Burada bir şeyin ismi zikredilir ve o şey zihinde canlanır. Mesela "insan" denildiği zaman bu kavramın anlamı bilindiğinde o tasavvur edilmiştir. Tasdik ederek bilmek ise örneğin "her aklık arazdır" denildiğinde bu söz sadece tasavvur olarak kalmaz aynı zamanda öyle olduğu da tasdik edilir. Dolayısıyla her tasdik de tasavvur bulunurken her tasavvur da bir tasdik bulunmaz; çünkü tasdikte tasdik edilecek sözün içeriğini oluşturan kavramların da bilinip tasavvur edilmesi gerekmektedir. Ayrıca sözün doğru ya da yanlış olduğu tam olarak

---

[63] Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 23.
[64] Platon, *Menon*, 48-49.
[65] Platon, *Menon*, 49.
[66] Platon, *Menon*, 49-51. Platon, *Menon* diyalogunda ele alınan bu paradoksu ruhun ölümsüzlüğü ile bağlantılı olarak hatırlama görüşüyle çözmeye çalışmaktadır. Buna göre ruh ölümsüz olduğundan birçok kez doğmuş ve hem bu alemde hem de diğer alemde her şeyi görüp öğrenmiştir. Dolayısıyla erdeme ya da başka herhangi bir meseleye dair bir zamanlar sahip olduğu bilgiyi anımsayabilir; çünkü bilgi ruhta örtük bir biçimde bulunmaktadır ve öğrenme de ruhta bir zamanlar unutulmuş halde bulunan şeylerin hatırlanması olarak ifade edilir. Platon, *Menon*, Yorum, 49. *Menon* diyalogunun İslam felsefesindeki yansımaları için ayr. bkz. Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, Mart 2009), 129-142.
[67] Platon, *Menon*, 50-51.
[68] Aristoteles, *Metafizik*, 170-171.

bilinmediğinde de o söz tasavvur olarak kalacaktır. Biz şeyleri ya tasavvur ya da tasdik şeklinde biliyorsak bilmediklerimizi nasıl bilmiyoruz sorusuna İbn Sînâ yine tasavvur ve tasdik olarak cevap vermektedir. Peki bu ne anlama gelmektedir? Bir kavram veya bir söz bir kişi tarafından bilinmeyebilir. Söz konusu bilinmeyenlerin bilgisini, İbn Sînâ kesb ile elde edilebileceğini iddia etmektedir. Başka bir ifadeyle daha önce bilinen bir şeye ait özellik ve sıfatlarla bilinmeyeni öğrenmenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Ayrıca İbn Sînâ tasavvuru ve tasdiki bilinmeyen şeylerin bilgisini veren bir şey olduğunu, tasavvurun bilgisini veren şeylerin tanım, resim, misal, alamet ve isimden oluştuğunu; tasdiki veren şeyin de hüccet yani delil olduğunu ifade etmektedir.[69] İbn Sînâ'nın söz konusu görüşleri çerçevesinde her mahiyetin bir tasavvur olduğunu ve bu mahiyetleri açıklayıcı her sözün de bir tasdik olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla mahiyeti tanımlamak bir bilgi elde etmektir; çünkü bir şeyin ne olduğuna dair yapılan açıklama onun o şey olduğunu olumlamaktadır.

Fahreddin er-Râzî, Altaş'ın aktardığına göre tasavvuru "*zihnimizde hazır olan bir sûret olarak hakkında dış dünyadaki varlığına ve yokluğuna uygun olmak ya da olmamak bakımından olumlu ya da olumsuz hüküm verilmemiş idrâk*"[70] olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla tasavvur zan ya da ilim derecelerine ayrılamaz. Bu bakımdan Fahreddin er-Râzî tasavvurları müfret mahiyetlerle sınırlandırarak İbn Sînâ'nın tasdik yapısındaki tasavvurlarını tasdik olarak kabul eder. Ancak Fahreddin er-Râzî üçgen isminin manası ile üçgenin manasının tasavvur olarak farklı olduğunu ifade eder. Buna göre üçgen ismi, isme göre tasavvurdur ve tasdiki önceler. Nitekim üçgen isminin manasını anlamayan üçgenin varlığını tasdik edemez. Üçgenin manasının tasavvuru ise hakikate göre tasavvurdur. Hakikate göre tasavvurun ortaya çıkması tasdike bağlıdır; çünkü varlığı olmayanın özünde gerçekliği de bulunmaz.[71] Fahreddin er-Râzî'nin tasavvur anlayışı mahiyet anlayışını da destekler niteliktedir.

Fahreddin er-Râzî nazarında tasdikler hem bedihî hem de nazarîdirler. Aksi durumda devr ve teselsül gerektirir ki, bu da mümkün değildir. Dolayısıyla tasdiklerin kazanıma ihtiyaç duymadığı bir şeyde son bulması elzemdir. Bunlar da duyusallar, vicdanîler ve bedihîlerdir.[72] Bu görüş çerçevesinde Fahreddin er-Râzî bilginin nasıl elde edilebileceğine dair insanları dört gruba ayırmaktadır. Bu gruplardan ilki, duyusalları ve bedihîleri kabul edenlerdir. İkincisi, sadece duyusalları eleştirenlerdir. Üçüncü grup ise duyusalları kabul edip bedihileri eleştirenlerdir. Son grup ise hem duyusalları hem de bedihîleri eleştiren sofistlerdir.[73] Bu gruplar bilginin imkânı ve elde edilmesi konusunda farklı görüş ve yaklaşımlara sahip olunabileceğini göstermektedirler.

Bu çerçevede Fahreddin er-Râzî'nin yaklaşımı bilginin belirli bir dayanağı olması gerektiği üzerine inşa edilse de mahiyetlerin tanım vasıtasıyla bütünüyle anlaşılabileceğini iddia etmek pek mümkün değildir. Bu yönüyle Fahreddin er-Râzî, tanımın bilginin kurucu ve tamamlayıcı unsuru olarak kabul edildiği yaklaşımdan ayrılır ve tanımın epistemik işlevini sınırlandırır. Dolayısıyla bu farklılıklar çerçevesinde söz konusu meseleye dair birçok soru karşımıza çıkacaktır: İnsan zihni, mahiyetleri tanım vasıtasıyla kesin bir şekilde bilebilir mi? Bugüne kadar bilgi olarak nitelenen şeyler gerçekten zorunlu ve temellendirilmiş bilgiler mi yoksa zihnin kavramsal düzenlemelerinden ibaret olan şeyler mi? Bu bağlamda Sofistlerin radikal şüpheciliği tümüyle reddedilebilir mi yoksa epistemolojik bir uyarı olarak mı kabul edilmelidir?

İbn Sînâ *Menon* diyaloguna atıfla bilgi talebi konusunda Fahreddin er-Râzî'nin de bu konudaki yaklaşımına bir cevap olarak şunları söylemektedir: "*Eğer, matlubu, bütün yönlerden biliyorsa onu talep edemeyiz ve yine eğer hiçbir yönden bilmiyorsak onu talep edemeyiz. Dolayısıyla matlup bizim için iki yönden bilinendir, bir yönden de bilinmeyendir. Matlup bizim için tasavvurla bilfiil bilinenken tasdikle bilkuvve bilinendir. Onun bizim için bilfiil bilinmeyen olması, özel olması*

[69] İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 11; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 3; İbn Sînâ, *en-Necât*, 11.
[70] Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 115.
[71] Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 23; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/11; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi,* 116.
[72] Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 25.
[73] Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, 25-35.

bakımındandır. Bununla birlikte özel olmaması bakımından yine bilfiil bilinendir… "[74] İbn Sînâ'nın bu cevabı bilginin imkanını kısmî bilinebilirlik çerçevesinde temellendirdiği görülmektedir. Buna göre bilgi talebi ne mutlak anlamda bilgisizlik ya da cehalet ne de tam anlamıyla bilgiye sahip olma durumudur; aksine aranan şey bir yönüyle bilinen bir yönüyle de bilinmeyen bir yapıya sahiptir. Nitekim tasavvur düzeyinde bilfiil bilinen şey, tasdik düzeyinde henüz bilkuvve bilinen konumundadır. Bu yaklaşımla hem bilginin elde edilmesi mümkün hale gelmekte hem de devr ve teselsül problemleri çözülmektedir. Dolayısıyla mahiyetin tanımlanabilirliği, her ne kadar bilginin imkânı açısından zorunlu olmasa da açıklayıcı bir şartı olarak kabul edilebilir. Tanım yapmak, bilginin elde edilmesinde tek unsur olmamakla birlikte bilginin sistematik ve gerekçeli bir yapıya sahip olmasında önemli işlevi olan bir açıklamadır. Bu itibarla Fahreddin er-Râzî tarafından ve daha önce *Menon* diyalogunda iddia edilenin aksine bilgi ne tamamen imkânsız ne de tamamen sahip olunun bir şeydir.

SONUÇ

Mahiyet ve onun tanımlanabiliriliği meselesi İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu çalışma ile söz konusu her iki düşünürün bu konudaki yaklaşımları dikkate alınarak tanım teorisi ve bilgi felsefesi açısından bazı temel sonuçlara ulaşılmıştır.

Bu çalışmada mahiyetin tanımlanabilirliği meselesi, klasik mantık geleneğinde "kavlu'ş-şârih/tarif" başlığı altında geliştirilen tanım teorisi ile bilginin imkânı arasındaki ilişki bakımından, İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin yaklaşımları ekseninde ele alınmıştır. İncelemenin çıkış noktası, tanımın mahiyete delalet eden bir söz olarak yalnızca mantıksal bir araç değil, aynı zamanda tasavvurun kuruluşunda ve burhanî bilginin temellendirilmesinde belirleyici bir işleve sahip olmasıdır. Bu bağlamda "bir şey nedir?" sorusuna verilen cevabın, yalnızca ontolojik bir tespit değil, aynı zamanda bilmenin nasıl mümkün olduğuna dair epistemolojik bir tutum içerdiği gösterilmiştir.

İbn Sînâ'nın yaklaşımı, mahiyetin aklî analizde varlıktan önce gelen bir ilke olarak ele alınmasına dayanır. Mahiyetin zihinde ve hariçte farklı varlık tarzlarına sahip olduğu kabul edilmekle birlikte, tanımın konusu esasen mahiyetin "mahiyet olması bakımından" kavranmasıdır. Bu nedenle İbn Sînâ, tam tanımı (hadd-i tâm) cins ve fasıl bileşimi üzerinden mahiyeti onu kuran unsurlarıyla bildiren analitik bir yapı olarak değerlendirir. Tanımın işlevi, belirsiz olanı belirgin hâle getirmek; başka bir ifadeyle bilgiyi icmâl düzeyinden tafsîl düzeyine taşımaktır. Bu çerçevede tanım, mahiyetle özdeş bir toplam olmaktan ziyade, tek bir tabiatın anlamını zihinde açıklığa kavuşturan kurucu bir söylem hâline gelir. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı, mahiyet bilgisinin mümkünlüğünü savunmakla kalmaz; aynı zamanda bilginin üretiminde "kısmî bilinebilirlik" ilkesini merkeze alarak araştırma talebinin ne mutlak cehalete ne de tam bilgiye dayandığını temellendirir.

Fahreddin er-Râzî ise mahiyetin tanımlanabilirliği konusunda daha ihtiyatlı ve eleştirel bir tutum benimser. *el-Muhassal*'da mahiyetin kendisiyle, kendisine dâhil olan unsurlarla, haricî olanla ya da dâhil–haricî unsurların bileşimiyle tarif edilmesi şeklinde sıraladığı ihtimaller üzerinden yürüttüğü analiz, tanımın devr ve teselsül üretme riskini görünür kılar. Fahreddin er-Râzî'ye göre tanımda, tanımlayan unsurun tanımlanandan epistemik olarak "daha önce bilinir" olması gerekirken, mahiyetin kendisiyle veya parçalarıyla tarif edilmesi bu öncelik şartını zayıflatmaktadır. Haricî vasıflarla yapılan tariflerde ise farklı mahiyetlerin aynı arazlarda ortak olabilmesi, ayırt ediciliği problemli hâle getirir. Bu itibarla Fahreddin er-Râzî açısından mesele, yalnızca tanımın mantıksal formu değil, aklın kavrayış sınırları ve hakikate erişimde yöntemin güvenilirliğidir.

[74] İbn Sînâ, *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, 49.

Bununla birlikte bu çalışma, İbn Sînâ ile Fahreddin er-Râzî arasındaki ayrışmanın basitçe "tanım mümkündür/tanım mümkün değildir" şeklinde ikili bir karşıtlığa indirgenemeyeceğini ortaya koymuştur. Râzî'nin eleştirileri, tanımın tümüyle anlamsız olduğu sonucuna zorunlu olarak götürmez; daha çok tam tanımın kesinlik ve kapsayıcılık iddiasını problematik hale getirmektedir. Nitekim onun tasavvur–tasdik ayrımı, bedihî ve nazarî bilgi tasnifi ile devr–teselsül kaygısı, bilginin hangi temellendirme çerçevesinde kurulabileceğine dair bir uyarı işlevi görür. Bu bakımdan Fahreddin er-Râzî, mahiyet bilgisini bütünüyle reddetmekten ziyade, bu bilginin hangi şartlarda burhanî kesinlik üretebileceğini sorgulayarak mantıksal yöntemin sınırlarını belirginleştirir.

İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî birlikte okunduğunda, bilgi üretiminin ne sofistik şüpheciliğin iddia ettiği gibi imkânsız, ne de her durumda tam tanımla kesinleşen bir süreç olduğu anlaşılmaktadır. Aksine bilgi, tasavvur ile tasdik, bedihî ile nazarî ve tam tanım ile eksik tanım ya da tanıtım arasında kurulan dengeli bir ilişki içinde tedricî olarak ilerler. Bu çerçevede mahiyetin tanımlanabilirliği, bilginin imkânı için mutlak bir önkoşul olmaktan ziyade, bilginin sistematikleşmesi ve gerekçelendirilmesi bakımından güçlü bir açıklayıcı koşul olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak bu makalenin temel katkısı, mahiyetin tanımlanabilirliği tartışmasını mantık tarihinde teknik bir "tarif bahsi" olmaktan çıkararak epistemolojik imkânın sınırları ve şartları bağlamında yeniden konumlandırmasıdır. İbn Sînâ'nın inşa edici tanım anlayışı ile Fahreddin er-Râzî'nin eleştirel sınır çizimi birlikte değerlendirildiğinde, tanım teorisinin hem bilginin üretiminde vazgeçilmez bir araç hem de sürekli denetlenmesi gereken bir yöntem olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu ikili perspektif, İslam düşünce geleneğinde mahiyet–tanım–bilgi ilişkisinin neden merkezî bir problem alanı olarak süreklilik kazandığını açıklamakta; aynı zamanda çağdaş epistemoloji tartışmaları için de kavramsal olarak verimli bir zemin sunmaktadır.

KAYNAKÇA

Akkanat, Hasan. *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller (İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme)*. Adana: Karahan Kitabevi, 2016.

Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Aristoteles. *Organon V Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1952.

Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

Ataş, Sacide. "Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasıl". *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020), 209-225. dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0091

Aydın, Salih. *Mâhiyet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*. ed. Mehmet Mazak vd. 129-142. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.

Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.

Fazlurrahman. "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık". çev. Hasan Akkanat. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 Aralık 2010, 193-209.

Görgün, Tahsin. "Mâhiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Göz, Kemal. "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 Güz 2018, 358-371.

Hanoğlu, İsmail. *Fahruddîn er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas Fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi II-Değerlendirme*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Hızır, Saime. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bir Mesele Olarak Tanım Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *Tanımlar Kitabı*. çev. Aygün Akyol- İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2013.

İbn Sînâ. II. Analitikler. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık. 2014.

İbn Sînâ. *et-Ta'lîkât (Felsefî-Bilimsel Fragmanlar I)*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

İbn Sînâ, *et-Ta'lîkât (Felsefî-Bilimsel Fragmanlar II)*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2021.

Öz, Abdulvahit. "İbn Sînâ'dan Kemalpaşazâde'ye Mahiyetin Kılınmışlığı (Mec'ûliyye)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 Haziran 2025, 1-20.

Öz, Abdulvahit. *İbn Sînâ ve Şârihlerinde Mahiyet ve Varlık*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2025.

Özturan, Mehmet. "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım Mıdır?" *Nazariyat* 4/3, Ekim 2018, 83-114. dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0062

Peker, Hidayet. *İbn Sina'nın Epistemolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.

Peters, F. E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Pirinç, Ahmet. "Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, Aralık 2019, 181-209.

Platon. *Menon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2012.

Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrıkiyye fi ilmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât*. thk. M. M. Bağdâdî. 1. Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l Arabî, 1990.

Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*. thk. Ali Rıza Necefzade. 1. ve 2. Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.

Râzî, Fahreddin. *el-Mülahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*. thk. Abdullah Muhammed İsmail vd. Kahire: Merkez İhya' li'l-Buhus ve'd-Dirâsât, 2019.

Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal (Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe)*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Şenel, Kübra. *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mahiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil.* İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Taşköprîzâde Ahmed Efendi. "Tam Tanımla İlgili Sorunun Çözümü". *Mantık Risaleleri*. çev. ve thk. Mehmet Özturan. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2017.

STRUCTURED ABSTRACT

The concept of māhiyyah (quiddity or essence) has played a pivotal role in the history of philosophy and Islamic thought, particularly in debates about the nature of existence and the potential for knowledge. Since the time of Aristotle, the distinction between 'being' (wujūd) and 'quiddity' (māhiyyah) has shaped metaphysical enquiry. In logic and epistemology, the definability of 'quiddity' has remained a critical question concerning the limits of human cognition. This study explores the definability of quiddity by examining the epistemological approaches of two of the most influential figures in classical Islamic philosophy: Avicenna and Fakhr al-Dīn al-Rāzī. By analysing their respective positions, the study reveals how their understanding of definition, knowledge, and mental representation contributes to the broader problem of how the human intellect attains knowledge of things.

This article primarily explores whether 'māhiyyah', the 'whatness' of a thing, can be adequately defined, and if so, how this definitional process relates to the human act of knowing. Ibn Sīnā conceives of definition (taʿrīf) as the most reliable means of acquiring knowledge because it captures the essence of a thing through genus (jins) and differentia (faṣl). In contrast, al-Rāzī questions the logical possibility of a complete definition, arguing that defining something by itself or by its parts leads to circularity (dawr). This divergence reflects a deeper epistemological distinction: Ibn Sīnā's rationalist confidence in the intellect's capacity to grasp essences versus al-Rāzī's critical awareness of the limitations inherent in human understanding. The study emphasises the philosophical importance of this disagreement, showing that it represents a fundamental contrast in the conception of knowledge itself within the Islamic intellectual tradition, not merely a difference in logical theory.

This research employs qualitative and comparative textual analysis. Primary sources examined include Avicenna's al-Shifāʾ, al-Najāt, al-Ishārāt wa'l-Tanbīhāt, and al-Taʿlīqāt, as well as Fakhr al-Dīn al-Rāzī's al-Muḥaṣṣal fī ʿIlm al-Kalām and al-Mulakhkhaṣ fi'l-ʿIlm al-Uṣūl. The analysis focuses on how each thinker conceptualises the relationship between quiddity, knowledge, and definition. Their views are also contextualised within the received, developed, and transformed Aristotelian logical heritage in the Islamic philosophical milieu.

Within the Aristotelian framework, knowledge is derived from comprehending the essence of things through definitions that specify both jins and faṣl. Avicenna adopts and refines this view within his own metaphysical system, distinguishing between the mental (dhihnī) and external (khārijī) existence of quiddities. For Avicenna, quiddity exists independently of its instantiation and can be conceived without reference to existence. Therefore, the act of defining a quiddity becomes an epistemological process of identifying what constitutes a thing, independent of its empirical manifestation. Knowledge, thus, progresses from the known to the unknown through logical inference (qiyās) and conceptual definition.

Al-Rāzī, however, takes a more sceptical stance. He argues that defining a quiddity in isolation (bi-nafsihī) or by its parts (bi-ajzāʾihā) leads to a logical impasse. Defining something by itself results in circular reasoning, since the knower must already possess knowledge of the thing being described. If its parts define it, the definition merely repeats what is already contained within the object, again failing to provide new knowledge. Therefore, a fundamental epistemological question is raised: if definitions cannot offer genuine knowledge, how does the human mind then acquire new understanding? This question links to the ancient Platonic paradox of learning, as discussed in the dialogue Meno, where the problem of gaining knowledge about the unknown is central.

A comparison of Ibn Sīnā and al-Rāzī reveals that their disagreement over the definability of māhiyyah stems from their differing views on the relationship between the intellect and reality. According to Ibn Sīnā, the intellect abstracts universal forms from particular instances, and through proper definition, it grasps the immutable essence underlying changing phenomena. Definition thus functions as a bridge between the ontological and epistemological dimensions of being. Al-Rāzī, on the other hand, believes that the intellect cannot fully transcend its cognitive limitations. Its grasp of essences is always mediated by prior concepts and dependent on existing mental constructs. Therefore, a complete definition -one that exhaustively captures the spirit of a thing- is logically impossible. According to al-Rāzī, knowledge arises not from perfectly capturing essences, but from approximating understanding through mental representations and linguistic conventions.

Both philosophers acknowledge that the process of knowing presupposes prior knowledge. Avicenna interprets this as evidence that knowledge builds hierarchically from fundamental, self-evident principles (awwaliyyāt). In contrast, al-Rāzī uses it to highlight the circularity that undermines any claim to absolute certainty. This contrast reflects two epistemological approaches within Islamic philosophy: Ibn Sīnā's rationalism, rooted in confidence in the intellect, and al-Rāzī's critical rationalism, grounded in epistemic caution. Their dialogue also anticipates later post-classical debates concerning the limits of logical demonstration (burhān) and the possibility of metaphysical knowledge.

The study concludes that the definability of māhiyyah is not just a technical question of logical theory, but also a significant philosophical issue regarding the extent of human knowledge. Ibn Sīnā's system demonstrates how definitions can be used to achieve intellectual certainty by articulating the essence of things. In contrast, al-Rāzī's critique reveals the tension between the need for conceptual precision and the limitations of human cognition. Thus, the discussion of quiddity's definability sheds light on the dynamic relationship between ontology and epistemology in Islamic philosophy.

Ultimately, this research shows that the debate remains relevant to contemporary epistemology. If defining presupposes prior understanding, then knowledge itself must be viewed as a continuous process of discovery rather than a static possession. Therefore, the problem of māhiyyah continues to challenge philosophical reflection as an enduring inquiry into how human reason encounters, defines, and ultimately comprehends reality.