

ekonomilerine geçişle birlikte metâ kavramı mübâdele değeri olan ticaret mallarını belirtecek şekilde bir anlam genişlemesine uğramıştır. “Urûz”, “ayn” ve “sil’a” kelimeleriyle aynı anlamda kullanılan metâ özellikle nakit mefhumunu dışlamakta; ancak mübâdelelerde para yerine kullanılması durumunda “metâ nakit” (günümüzde “mal para”) şeklinde adlandırılmaktadır. İslâm hukuku kaynaklarında hac, zekât, nikâh, alım satım, iflâs, şirket, mudârebe, yeminler gibi bölümlerde genellikle “insanların ihtiyaçlarını doğrudan gideren dayanıklı eşya” anlamında yer alan metâ kavramının içeriği, talâk bahislerinde boşanan kadına müt’a olarak verilecek şeylerin mahiyeti tartışılırken bazı fakihlerce hizmetçi ve bineği de kapsayacak şekilde genişletilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “mt’a” md.; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, IV, 292-293; *Lisânü'l-'Arab*, “mt’a” md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1334; Wensinck, *el-Mu'cem*, “mt’a” md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, “mt’a” md.; *Müsned*, II, 303, 334, 372; *Müslim*, “Birr”, 60, “Rađâ”, 59; İbn Mâce, “Nikâh”, 5; Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî), Dimaşk 1996, s. 305; Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhamed ed-Damegânî, *Kâmûsü'l-Kur'ân ev İslâhu'l-vücûh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl), Beyrut 1983, s. 427-428; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-a'yûn*, s. 558-560; Kâsım el-Konevî, *Enisü'l-fukahâ' fi ta'rîfati'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukahâ'* (nşr. Ahmed b. Abdürrezzâk el-Kübey-sî), Cidde 1407/1987, s. 141; Muhyiddin Atıyye, *el-Keşşâfû'l-İktisâdî li-âyâtî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Herndon 1412/1991, s. 490-497; M. Revvâs Kal'acî, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyyetü'l-müyes-sere*, Beyrut 1421/2000, II, 1726-1727.



MUSTAFA ÇAĞRICI

METÂF

(bk. TAVAF).

METAFİZİK

Var olması bakımından varlığı konu edinen, fizik ötesi sebepler ve bilginin ilkelerini araştıran felsefe disiplini.

Terimin bir felsefe disiplininin adı olu-şunda, bu disiplinin konusu, problemleri ve terminolojisinin bir bütünlük içinde belirlenmesinde Aristo'nun *Metafizika* adlı eseri yönlendirici bir rol oynamıştır. Rodoslu Andronikos, Aristo'nun bu eserine “Fizika'dan sonra gelen” anlamında *Meta ta Physika* adını vermiş, zaman içinde bu

isim fizik ötesi varlık ve bilgi alanını ifade eden bir terime dönüşmüştür. Aristo bu eserinde araştırma alanını ilk felsefe (prote philosophia), teoloji (theologia, theologike) ve bazan da hikmet (sophia) olarak adlandırmaktaydı (*Metaphysics*, 980^a-983^a, 1026^a; krş. Peters, s. 156, 193). Ancak filozofun metafiziği bir teoloji olmanın ötesinde var olması bakımından varlığı konu edinen bir ontoloji olarak ele aldığı bilinmektedir (*Metaphysics*, 1003^a, krş. Peters, s. 141). Terimin İslâm'ın klasik çağından itibaren ifade ettiği anlam da Aristo ve *Metafizika* adlı kitabıyla ilgili olmuştur. Eser, tercüme faaliyetleri esnasında fizik ötesi kastedilerek *Mâ ba'de't-ı-tabîa* adıyla Arapça'ya çevrilmiş ve terim metafizik disiplininin adı olarak da İslâm dünyasında kullanılmaya başlanmıştır. Ancak klasik çağın müslüman filozofları Aristo'nun yer verdiği ilk felsefe (felsefe-i ülâ), teoloji (ilm-i ilâhî, ilâhiyyât), hikmet (el-hikme, el-hikmetü'l-mutlaka) tabirlerini de metafizik karşılığı olarak kullanmışlardır (bk. FELSEFE-İ ÜLÂ; MÂ BA'DE'T-TABÎA).

Tarihî gelişimi bakımından metafiziğe özgü araştırmanın başlangıcı Parmenides'e kadar gitmektedir. Çünkü o, varlık felsefesini tabiat filozofu gibi empirik verilere değil mantığın ilkelerine ve kavramların analizine dayandırmıştır. Öğrencilerinden Zenon, gerçeği fizikçi yaklaşımıyla kavramanın mantıksal problemlerini dile getirerek onun metafiziğine eleştirel katkılarda bulunmuştur. Anaxagoras, Parmenides'in varlığın birliği tezine tamamen zıt bir görüşe ulaştığı ve yönteminde gözleme de yer verdiği halde onun kozmolojisi esas itibarıyla Parmenides'inki gibi a priori nitelik arzeder. Levkippus ve Demokritos gibi filozofların atomculuğu ise fiziksel bir teori olarak değerlendirilir. Ünlü idealar teorisiyle neredeyse özdeş olan Eflâtun metafiziği, fizikçi yaklaşımdan vazgeçip tümellere yönelme ve onlardaki eşyaya dair hakikati tahkik etme yöntemine dayanmaktadır. Öğrencisi Aristo metafiziğin merkezine varlık ve birlik kavramlarını yerleştirmiştir. Disiplinin konusunu var olması bakımından varlık (to on he on) şeklinde belirleyen filozof (*Metaphysics*, 1003^a; krş. Peters, s. 141) problemlerini de eserinin “Beta” kitabında sistematik biçimde sıralamıştır (*Metaphysics*, 994^b-998^a). Bu problemler arasında sebepleri kendi açılarından inceleyen diğer ilimlerle metafiziğin ilişkisi özel bir vurguya sahip görünmektedir. Onun tahlil ettiği bütün bir varlık zinciri içinde muharrik gök akılları ve “kendisi

hareket etmeyen ilk hareket ettirici” (Tanrı) teolojik varlık alanını oluşturmak-tadır. Ancak Tanrı, fizik evreni açıklama çabasının sonucu olarak *Fizika*'nın sekizinci kitabında da ele alındığı ve ispatlandığı için (*Physics*, 250^b-259^b; krş. Kaya, s. 140-142, 215-216) bu mesele sadece metafiziğin problemi değildir. Yeni Eflâtunculuğun öncü ismi olan Plotin, varlığı birlik kavramıyla neredeyse özdeşleştirerek her şey kendi birliğini “bir”den türettiği ve bu yüzden varlıkta bir hiyerarşi oluştuğu için onun metafiziği mistik ve çileci bir niteliğe sahiptir. Yeni Eflâtuncu metafizik daha sonra Ortaçağ felsefesine oldukça güçlü etkilerde bulunacaktır (*The Encyclopedia of Philosophy*, V, 289-293).

Metafizika'nın Arapça'ya tercüme edilmesi (Kaya, s. 231-233), müslümanları müstakil ve sistematik bir felsefe disiplini olarak metafizik ve onun terminolojisiyle tanıştırmıştır. İlk İslâm filozofu Kindî, Aristo'nun kullandığı terime uygun şekilde *Fi'l-Felsefetü'l-ülâ* adını verdiği kitabında metafiziğin bu adı alışıyla temel meselesinin ilk gerçek ve ilk sebep yani Tanrı oluşu arasında paralellik görmüştür (*Resâ'il*, I, 98, 101). Nitekim filozof teolojik metafiziğini “sebeplilik-gerçek sebep” ve “birlik-gerçek bir” kavramları üzerine inşa etmiştir. Ebû Bekir er-Râzî'nin Fârâbî, İbn Hazm, İbnü'l-Heysem gibi düşünürlerce eleştirilmiş olan *Kitâbü'l-'İlmi'l-ilâhî* adındaki metafizik kitabı İslâm dünyasındaki en marjinal görüşleri kapsamaktadır (*Resâ'il felsefiyye*, s. 164-190). İhvân-ı Safâ ise metafiziğin araştırma alanını teoloji, akıl ve nefis gibi fizik ötesi varlıkların bilgisi, nebevî ve ahkâmî yönleriyle siyaset metafiziği olarak belirlemektedir (*er-Resâ'il*, I, 267, 272-273).

Fârâbî'ye göre metafiziğin araştırma alanı var olmaları bakımından varlıklar ve onlara ilişkin şeyler, matematik, mantık ve fizik gibi özel ilimlerde kullanılan kanıtların dayandığı ilkeler ve nihayet cisim olmayan, cisimde de bulunmayan varlıklar şeklinde üç kısımdan oluşmaktadır (*İhşâ'u'l-ülüm*, s. 120-123). Filozof, Aristo'nun *Metafizika*'yı yazma amacını dile getirdiği ve metafiziği teolojiden (ilm-i tevhid) ibaret zannedenlere karşı açık bir uyarıda bulunduğu eserinde disiplinin tümel (küllî) niteliğini de vurgulamıştır (*Ğarazu Aristotâlis*, s. 34-36). Fârâbî'den sonra yaşamış olan ve Kindî ekolünün literatürünü izlediği anlaşılan Hârizmî, terminolojiye dair ünlü kitabında Grekçe karşılığını “tâvlücyâ” (theologia) şeklinde ver-

diği metafiziğin maddeden ayrık varlıkları inceleyen en yüksek ilim olduğunu belirtmekte, müslüman kelâmcıların bazı metafizik terimleri kullandığının farkına varmakla birlikte teoloji ve kelâmı birbirinden ayrı mütalaa etmektedir (*Mefâtiḥu'l-ʿulûm*, s. 43-44, 153-157). İbn Sînâ'nın henüz genç yaşlarında iken *Metafizika*'yı okuduğu, fakat ne maksatla yazıldığını ancak Fârâbî'nin *Ğaraẓu Aristoʔâlîs* adlı eserini inceledikten sonra kavradığı bilinmektedir. Gutas, "ilm-i ilâhî" adıyla anılan metafiziğin İbn Sînâ'da Fârâbî'nin zikrettiği "ilm-i tevḥîd" (kelâm ilmi) çağrışımı yapmasının ve eserde Tanrı hakkında pek az şey bulmasının bu tecrübeyi yaşamasında etkili olduğu düşüncesindedir (*Avicenna*, s. 238-254).

İbn Sînâ, *eş-Şifâ*' adlı felsefî külliyyatının son kitabı olan *el-İlâhiyyât*'a yazdığı girişte metafizik hakkındaki yanlış kanaatleri gidermek amacıyla disiplinin konusu ve problemlerini geniş biçimde ele almaktadır. Bu yanlış kanaatlerin başında Tanrı'yı metafiziğin konusu sanmak gelmektedir. Bu karışıklığa bir ilmin konusuyla (mevzû) araştırma problemleri (metâlib) arasındaki farkın bilinmemesi yol açmaktadır. Bir ilmin konusu araştırmaya ve ispata ihtiyaç duymaksızın kabul edilmiş gerçeklik olduğuna, Tanrı'nın varlığını ispat etmek gerektigine ve bu ispat da yalnızca metafizikte yapılabileceğine göre Tanrı metafizikçinin konusu değil ispat yoluyla bilmek istediği varlık olmaktadır. Fizik kitaplarında Tanrı'dan bahsedilmesi Tanrı'nın fiziğin konusu ya da problemi olduğunu göstermez, fizikçinin metafiziğe fazladan bir atfı yaptığı anlamına gelir. İbn Sînâ, benzeri bir yaklaşımla fizik ötesi sebeplerin de metafiziğin konusu olamayacağını ortaya koyar. Ancak bu metafizikçinin varlığı sebep-sebepli şeklindeki durumunu bir problem olarak araştırıp ispat edemeyeceği anlamına gelmez. Aynı şekilde tümel-tikel, bir-çok, mümkün-zorunlu, güç-fiil gibi varlığa katılan genel nitelikler de metafiziğin problem alanı içindedir. Özel ilimler (el-ʿulûmü'l-cüz'iyye) bu kavramlara kendi açıklamalarında başvurur, ancak onları kendileri için konu ve problem edinmez. Varlığa katılan bu genel nitelikler de metafiziğin problemleridir. Asıl önemlisi, var olan şeylerin bir kısmını sınırlı açıdan ele alan özel ilimlerin genel bir varlık analizini konu edinmemesidir. İşte var olması bakımından varlığı temel konu olarak öngören ilim, cedel ve safsata gibi öteki tümel sanatlardan tamamen ayrı düşünülmesi gere-

ken metafiziktir. Varlık zihnin en genel kavramıdır ve metafizikçi bedîhî olarak kabul ettiği varlığın gerçekliğini ayrıca araştırıp ispatlamaya girişmez. Mutlak anlamıyla varlık metafiziğin temel konusu olunca geriye bu varlığın analizi eşliğinde araştırılacak veya ispatlanacak fizik ötesi sebepler, ilk sebep (Tanrı), varlığa katılan genel ontolojik kavramlar ve özel ilimlere ait metafizikle ilgili kavram ve ilkelere araştırılması kalmaktadır (*eş-Şifâ el-İlâhiyyât (I)*, s. 3-28).

Aristo metinlerini ruhuna sadık biçimde yorumlama konusunda belirgin bir hedefi bulunduğu bilinen İbn Rüşd, üstadının *Metafizika*'sına yazdığı küçük ve büyük şerhte metafiziği bir disiplin olarak tanıtan açıklamalar yapmıştır. Küçük şerhinde filozof metafiziğin özel ilimlerle, bilhassa fizikle ilişkisini ele alırken İbn Sînâ'yı da eleştirir. Filozofa göre ayrık ilkelere varlığından söz etmek, İbn Sînâ'nın sandığının aksine fizikçi için üzerine vazife olmayan bir çaba olmayıp, zorunludur. Çünkü kurucusu Aristonun da belirttiği gibi metafizik, hareket ettiricilerin sayısını astronomiden nasıl alıyorsa ilk ilkenin hareket ettirici olmak bakımından varlığını da fizikten zorunlu olarak alır ve O'nun hareket ettiricilik yönünü araştır-maksızın konu edinir (*Risâletü Mâ Baʿde't'tabîa*, s. 30-33). İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın fizik dahil bütün özel ilimlerin konularına ait ilkelerin metafizikte araştırıldığı hakkındaki görüşü yanlıştır ve esasen bu anlayış İskender Afrodisi'ye ait bir yorumun müphemliğinden kaynaklanmaktadır. Fizikçinin işi hareketli cevherin maddî ve muharrik sebeplerini araştırmak iken sûrî ve gâî ilkelerini araştırmak metafizikçiye düşmektedir. Esas itibarıyla muharrik, sûrî ve gâî terimleri farklı sebepleri ifade etmeyip bu ilkelere yönelen bakış açılarının farklılığını ortaya koyar. Aynı ayrık ilkelere fizikçi muharrik olması bakımından, metafizikçi de sûrî ve gâî sebep olması yönünden yaklaşır. Dolayısıyla metafizikçi, ilk ilkenin -kendisi hareket etmeyen- ilk muharrik olduğuna dair açıklamayı fizikçiden almak durumundadır ve bunda felsefenin burhan yöntemi bakımından bir yanlışlık yoktur. Yanlışlık İbn Sînâ'nın bu bakış açısı farkını kavrayamamasında yatmaktadır (*Tefsîru Mâ Baʿde't'tabîa*, III, 1423-1426, 1433-1436).

Metafizik disiplini kelâm bilgileri için de felsefeyle kurdukları ilişkinin tarzıyla yön kazanan bir çabanın konusu olmuştur. Meselâ İbn Hazm, Kindî'nin *Fi'l-Fel-*

sefeti'l-ûlûlâ'sına yönelttiği eleştirisini Tanrı'ya sebep denip denmeyeceği gibi bir meseleye dayandırmıştır (Kutluer, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3 [2001], s. 23-40). Ancak İslâm filozoflarının metafizik anlayışına kökten bir eleştiri Gazzâlî'den gelecektir. Düşünüre göre filozoflar sırf akla dayalı olarak geliştirdikleri metafizik sistemlerinde mantıkta öngördükleri kesinlik şartlarına uymamışlardır. Aralarındaki ihtilâflar ve sistemlerinin ihtiva ettiği tutarsızlık bunun açık bir göstergesidir. Sonuçta onların zan ve tahminden ibaret olan belirli metafizik görüşleri dine temelden aykırıdır. Metafizik meseleleri kavramak için matematik bilmeyi ön şart olarak ileri sürmeleri bir aldatmacadır. Mantık bilme şartı ise zaten kelâm ilmi geleneğinde yerine getirilmektedir. Esasen metafizik meselelerde insan aklına dayalı kesin bilgiye ulaşmak mümkün değildir (*Tehâfût*, s. 40-45, 138). Bu durumda küllî bir din ilmi olan ve yine var olanı konu edinen kelâm aklî bir ilim olarak metafiziğin yerini alacaktır (*el-Mustasfa*, I, 4-5). Onun izleyicisi Fahreddin er-Râzî, metafiziği kelâm ilmi bünyesinde sistematik bir disiplin olarak kurmak amacıyla yoğun gayretler sarfetmiştir. Râzî, fizik ve metafiziğe dair meseleleri bir arada ele almak amacıyla yazdığı *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* adlı eserinde (II, 557) genel ontolojik kavramların analizinden başlayarak cevher-araz meselesini incelemiş, daha sonra da teolojiye yönelmiştir. Onun "teoloji problemleri" anlamında *el-Metâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî* adını verdiği hacimli eserinin konusu da "Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları" şeklinde belirlenmiştir (*el-Metâlib*, I, 37). Bu eserlerin İbn Sînâ metafiziğiyle olan derin münasebeti Râzî'nin metafiziği Sünnî kelâm geleneğinin temel fikirlerine sadık kalarak, fakat yine İbn Sînâ standardında yeniden kurma amacını yansıtmaktadır. Bu yönüyle Râzî, Gazzâlî'nin kelâm anlayışını belli bir düzeye getirmiş, kendisinden sonra gelen Aduddüddin el-İcî ve onun büyük şârihi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye de yol açmıştır. Nitekim Cürcânî'nin *Şerḥu'l-Mevâkıf*'i incelendiğinde bir yüksek ilim olarak kelâma tahsis edilen kitabın yazım planı itibarıyla *el-Mebâhiş* ile belirgin paralellikler taşıdığı görülmektedir. Cürcânî'ye göre bu ilmin konusu, felsefî metafizik (ilm-i ilâhî) gibi mutlak varlık veya var olması bakımından varlık olarak belirlenecekse bu durumda kelâm ilminin İslâmî ilkelere, metafiziğin ise felsefî aklın ilkelerine da-

yandığı özellikle vurgulanmalıdır (*Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 13, 15; benzeri bir vurgu için krş. Taşköprizâde, I, 68-69). İbn Haldûn, mutlak varlığı konu edinen metafiziğin İslâm dünyasındaki gelişimini aktarırken müteahhirin kelâmının gerek konusu gerekse problemleri itibarıyla metafizikle nasıl aynı disiplin haline geldiğini ve Râzî'nin *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*'siyle pekiştirilen süreçte kelâm eserlerinin yuvarıkta belirtilen plana göre nasıl tertip edildiğini açık biçimde vurgulamaktadır (*Mukaddime*, III, 1146).

Kindî'den İbn Rüşd'e metafiziği Aristocu yaklaşımın akli yöntemleriyle inşa etmek isteyen filozofların yanı sıra İbn Sînâ'nın "Doğu hikmeti" (el-hikmetü'l-meşrikiyye) kavramından açıkça işrâkî bir anlam çıkaran ve dolayısıyla metafizik bilgiyi mistik tecrübeyle irtibatlandıran İbn Tufeyl, İbn Seb'in ve Şehâbeddin es-Sühreverdi gibi filozoflar da mevcuttur. Bunlardan Sühreverdi son kadim temsilcisinin Eflâtun olduğuna inandığı bir geleneği izleyerek "Meşşâî" dediği bilgi ve varlık anlayışını mistik aydınlanmaya dayalı metafiziğiyle (hikmetü'l-işrâk) aşmak istemiştir. Kendisi felsefede nazarî araştırmanın belli bir anlam ve değeri bulunduğunu kabul etmekle birlikte mistik tecrübeye dayalı hikmet yöntemini metafizik bilgiye ulaşmanın gerçek imkânı olarak görmüş ve nur kavramını esas alan bir ontoloji kurmuştur (Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 66-67, 80-81, 83-85, 91 vd.). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin, tasavvuf düşüncesine yeni bir boyut kazandıran varlığın birliği (vahdet-i vücûd) öğretisi de esas itibarıyla bir metafiziktir. "İlâhiyyât" ve "ilm-i ilâhî" terimleriyle ilâhî varlık düzeylerini veya ona ait bilgiyi kasteden İbnü'l-Arabî (Chittick, s. 399), bu bilgiye sırf nazarî ve fikrî bilgiyle değil zevk ve keşif yoluyla ulaşabileceğini savunmaktadır. Düşünüre göre Eflâtun el-ilâhî gibi felsefe tarihinde nâdir rastlanan örnekler istisna edilecek olursa tasavvufî zevk ve keşif yoluna sırtını dönmüş filozofların sırf akla dayalı yöntemle ilâhiyyât alanında kesin bilgiye ulaştıkları iddia edilemez. Ancak bu değerlendirme, felsefe teriminin haksız biçimde kötü şöhret kazanmasıyla değil müslüman kelâmcıların da dahil olduğu bütün nazarî yöntem yanlılarının metafizik meselelerde isabetten çok hata etmeleriyle ilgilidir (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 523). Onun talebesi olan Türk düşünürü Sadreddin Konevî ise tasavvuf metafiziğini konusu, ilkeleri ve problemleri sistematik biçim-

de belirlenmiş bir ilm-i ilâhî olarak kurma teşebbüsüyle dikkat çekmektedir (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 7-12).

Modern felsefenin kurucusu sayılan Descartes modern anlamdaki metafiziği de başlatan filozoftur. Felsefeyi kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları da öteki ilimler olan bir ağaca benzeten Descartes'a göre (*Felsefenin İlkeleri*, s. 17) hiçbir metafizik iddia matematik önermeler kadar açık ve seçik, doğruluğu geometrinin postülatları kadar şüphe götürmez yahut onun teoremleri gibi ispatlanabilir olmadıkça kabul edilemez. Metafiziği de içine alan bu yeni kesinlik ve ilmlilik kriteri, Spinoza'nın geometriye dayandırılmış metafiziği ve Leibniz'in monadolojisinde görüldüğü gibi Kant'a kadar birçok filozofça izlenecektir. Kant'ın metafizikle ilgili ele aldığı temel mesele bu disiplinin ilmi olup olmayacağı, bunun da ötesinde metafiziğin mümkün olup olmadığı, eğer mümkün değilse metafiziğe dair kadim soruların ne anlam taşıdığı olmuştur. Kant'a göre metafizikçilerin kullandığı zaman, mekân, sebeplilik, ruh ve Tanrı gibi kavramlar akli yapımıza ait a priori formlardan ibaret olduğu için onların dış dünyadaki gerçekliğiyle ilgili tezler asla kanıtlanamaz. Teorik akıl için metafiziği imkânsız gören Kant'a karşılık Hegel varlık ve mantığın ilkelerini özdeşleştirmiş ve metafiziğe kurumsal bir alan açmıştır (Weber, s. 95-98, 196-237, 278-302, 317-341; *The Encyclopedia of Philosophy*, V, 294-300). Martin Heidegger, Descartes'ın metafiziği felsefe ağacının kökleri sayan benzetmesinden hareketle, "Felsefe ağacının kökleri hangi toprakta tutunur?" sorusunu sormuş, böylece metafiziğin ne olduğunu ortaya koymayı ve ilkelerin ilmi kabul edilen metafiziğin hangi temel üzerinde durduğuna açıklık getirmeyi amaçlamıştır. Eflâtun'dan beri metafizik, Heidegger'e göre "var olanı var olan olarak" konu edinmek suretiyle var olanla varlık arasındaki bağı koparıp atmıştır. Dolayısıyla gerçek felsefî düşünme metafiziğin temeline geri dönerek yola koyulmalı ve onu aşmalıdır. Filozof *Sein und Zeit* adlı eserinin böyle bir yolculuğa çıkışı ifade ettiğini ve bu eserde yapılan işin temel ontoloji olduğunu belirtmektedir (*Metafizik Nedir?*, s. 7-21). Mantıkçı pozitivistlerin, metafizik önermeleri bilimin sınılabilirlik kriteri dışında görerek anlamsız saymaları, Karl R. Popper'in bu ekole yönelttiği itirazlar (Magee, s. 44-45) bilim ve metafizik ilişkileri hakkındaki tar-

tışmalara yeni boyutlar getirirken Alfred North Whitehead, Tanrı-âlem-insan ilişkilerini süreç felsefesine dayandırmış, onun fikirleri Charles Hartshorne gibi süreç filozoflarına, süreç metafiziğinin bilim ve teolojiyle ilişkisini yeniden ele alan Ian G. Barbour'a (özellikle bk. *Religion and Science*, s. 281-304) ve David Rey Griffin'de gözlemlendiği gibi postmodern teoloji anlayışlarına ilham kaynağı olmuştur. Ezeli hikmet ya da gelenek olarak adlandırılan özellikle Abdülvahîd Hayhâ (René Guénon) ve İsmâ Nûreddin (Frithjof Schuon) gibi müslüman Batılı düşünürlerin kaleminde çağdaş ifadesine bürünen bâtinî (tasavvufî) metafiziğin Batılı entelektüel çevrelerde oldukça yankı uyandırdığı bilinmektedir. Bu ekole bağlı müelliflerden Huston Smith'in geleneksel metafizik, modern bilim ve postmodern teoloji hakkında Griffin ile girdiği tartışma, farklı tasavvurlar için bir diyalog imkânı bulunduğunu haber vermektedir. Ancak metafiziğe modern bilim açısından yaklaşan bazı görüşler bu disiplinin araştırdığı cevher, gerçeklik, bir bütün olarak evrenin varlığı, ilk ilkeler gibi meselelerin bilimsel araştırma alanına bir ölçüde indirgenebildiğini ve dolayısıyla metafizikçiye gerek kalmayacağını ima etmektedir (Walsh – Wilshire, s. 4-17). Eğer metafiziğe yönelik bu yaklaşım bütün bilme ve anlama imkânlarını özel bilimlerin epistemolojik sınırlarına çekmek ve bütün düzeyleriyle varlığın anlamını keşfe çıkacak insanın fiziğe indirgenmiş bir ontolojiyle yetinmesini istemek anlamına geliyorsa insanlığınunun metafiziğe olan vazgeçilmez ihtiyacını vurgulayan görüşler (Taylor, s. 7) tekrar güncellik kazanacak demektir.

BİBLİYOGRAFYA :

Aristoteles (Aristo), *Metaphysics*, 980^a-983^a, 994^b-998^a, 1003^a, 1026^a, 1059^a-1064^b; a.e. (trc. W. D. Ross, *The Works of Aristotle* içinde), Chicago-London 1952, II, 499-501, 513-516, 522, 548, 587-593; a.mlf., *Physics*, 250^b-259^b; a.e. (trc. R. P. Hardie – R. K. Gaye, *The Works of Aristotle* içinde), II, 334-346; Kindî, *Resâ'il*, I, 98, 101; Ebû Bekir er-Râzî, *Resâ'il felsefiyye* (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 164-190; İhvânî Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, I, 267, 272-273; Fârâbî, *İhşâ'ü'l-ülûm* (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s. 120-123; a.mlf., *Ğaražu Aristotâlis fi Kitâbi Mâ Ba'de't-tabî'a* (nşr. Fr. Dieterici, *eş-Semerâtü'l-merziyye fi'r-risâlati'l-Fârâbiyye: Alfârâbi's Philosophische Abhandlungen* içinde), Leiden 1890, s. 34-36; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ülûm* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 43-44, 153-157; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-ilâhiyyât* (I), s. 3-28; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1990, s. 40-45, 138; a.mlf., *el-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Me-*

todojisi (trc. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, I, 4-5; İbn Rüşd, *Risâletü Mâ Ba'de't-tabi'a* (nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1994, s. 30-33; a.mlf., *Tefsiru Mâ Ba'de't-tabi'a* (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1990, III, 1423-1426, 1433-1436; Fahrreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasım - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, II, 557; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, I, 37; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 523; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizîği: Miftâh-ı Gaybî'l-cem ve'l-vücûd* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 7-12; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1082-1083, 1145-1147; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, s. 13,15; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 68-69; R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri* (trc. Mehmet Karasan), İstanbul 1988, s. 17; A. Weber, *Felsefe Tarihi* (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1938, s. 95-98, 196-237, 278-302, 317-341; F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York - London 1967, s. 141, 156, 193; B. Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı* (trc. Mete Tunçay), İstanbul 1982, s. 44-45; R. Taylor, *Metaphysics*, Englewood Cliffs 1983, s. 4-7; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 140-142, 203-233; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden 1988, s. 238-254; W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989, s. 399; M. Heidegger, *Metafizik Nedir?* (trc. Yusuf Örneke), Ankara 1991, s. 7-21; I. G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, San Francisco 1997, s. 281-304; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1998, s. 213-242; a.mlf., *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 2001, s. 66-67, 80-81, 83-85, 91 vd.; a.mlf., "Bir Reddiyyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nisbet Edilen er-Redd 'ale'l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risâlenin Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Adapazarı 2001, s. 23-40; Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, Isparta 2000, s. 62-110; W. H. Walsh - B. W. Wilshire, "Metafizik Nedir?", *Metafizîğe Giriş* (trc. Ahmet Cevizci), İstanbul 2001, s. 4-23, 72-101, 112-115; R. Hancock, "Metaphysics, History of", *The Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York - London 1972, V, 289-300.



İLHAN KUTLUER

METÂİN-İ AŞERE

(مطالعن عشرة)

Râvide bulunması gereken adâlet ve zabt sıfatlarını zedeleyerek onun cerhedilmesine yol açan on kusur anlamında bir tabir (bk. TA'N).

METÂLİ'

(المطالع)

Ayın doğduğu, görüldüğü yer anlamındaki matla' / matli' kelimesinin çoğulu (bk. HİLÂL).

el-METÂLIBÜ'L-ÂLİYE

(المطالب العالیة)

Fahrreddin er-Râzî'nin

(ö. 606/1210)

kelâma dair en hacimli eseri.

Müellif eserin mukaddimesinde, "Bu ilm-i ilâhiye dair kitabımızdır" demekte (I, 33), beşinci kitapla (V, 7) Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Esad Efendi, nr. 1284) yazma nüshanın sekizinci kitabının başında (fotokopisi için bk. *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 28) *Kitâbü'l-Metâlibi'l-âliye* adını zikretmektedir. Eserin tesbit edilebilen tek baskısında ise isim *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-İlmi'l-ilâhî* şeklinde kaydedilmiştir. Dokuz kitaptan (matbu nüshada cüz) oluşan eserin ilk kitabı bir girişle üç bölümden meydana gelmektedir. Girişte kelâm ilminin önemi, ulûhiyyete ilişkin akfî bilginin değeri, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını bilmenin yolları gibi konular ele alınmıştır. Birinci bölümde Allah'ın zorunlu (vâcip) varlık oluşuna ait kesin kanıtların tahliline girişilir. On dört fasıldan ibaret olan bu bölümde filozoflarca geliştirilen imkân deliliyle kelâmcıların kullandığı hudûs delili etrafında ayrıntılı bilgi verilir. Üç fasıldan oluşan ikinci bölümde felekler ve ay altı âleminde bulunan isbât-ı vâcib delilleri zikredilir. Vücûb, vücûd, iradeler, taayyün ve mahiyet gibi kavramların tartışıldığı üçüncü bölümde varlık-mahiyet ilişkisi, ayrıca ilâhî sıfatların yaratıklardan ve onlara ait niteliklerden tamamıyla farklı oluşu, Allah'ın ezeli ve ebediliği gibi konular yedi meselede incelenir (I, 33-332).

İkinci kitap iki bölümden meydana gelir. On yedi fasıl şeklinde düzenlenen birinci bölümde Allah'ın tenzihî sıfatları üzerinde durulmuş, üç fasıldan oluşan ikinci bölümde Allah'ın birliği, kelâmcıların buna ilişkin kanıtları ve vahdâniyetin ilâhî zâta zâit bir nitelik olması gibi konular ele alınmıştır. Dokuz babdan ibaret olan üçüncü kitap sübûtî (icâbî) sıfatların sayısı, insanı fiil yapmaya sevkeden sebepler, insanın kâdir ve fâil oluşunun anlamı, Allah'ın âlim olduğuna dair deliller ve cüz'iyâtı bilmesi; Allah'ın mürîd, semî', basîr, mütekellim, kadîm, bakî, hay ve hakîm olması, filozoflarla diğer din mensuplarının kâdir anlayışı, Allah'ın isimleri, tekvîn-mükevven aynılığı, tekfîl-i mâ lâ yutâkın fiilen vuku bulması ve aklın ilâhî fiilleri iyi veya kötü olarak değerlendirmesine ilişkin tartışmalar zikredilir (III, 5-358). Eserin dördüncü kitabı iki bölümden meydana gelir. Birinci bölümde âle-

min kıdemini ileri sürenlerin delilleri incelenir, buna mukabil ilâhî sıfatlardan elde edilen kanıtlara ve semavî kitapların âlemin hudûsuna temas eden bahislerine yer verilir. İkinci bölümde âlemin hudûsunu benimseyenlerin görüşleriyle bunlara dair akfî ve naklî deliller, Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunu gösteren akfî ve naklî kanıtlar, Dehriyye'nin reddi, filozofların sudür teorisinin eleştirisi, Seneviyye'nin tenkidi ve tenâsühün reddi gibi konular tartışılır (IV, 9-427).

Beşinci kitabın on bir fasıldan oluşan birinci bölümünde zamanın varlığını kabul edenlerle etmeyenlerin delilleri, zamanın mahiyeti, bitişik kemiyetlerden ibaret olmayışı, an, dehr ve sermed kavramları arasındaki farklar ve zamanın hudûsı gibi problemler incelenmiş, yedi fasıl halinde düzenlenen ikinci bölümde mekân hakkındaki farklı görüşlerle bunların kanıtlarının tahlihi, boşluğun (halâ, fezâ) varlığı veya yokluğuna dair delillerin değeri gibi konular ele alınmıştır (V, 7-185). *el-Metâlibü'l-âliye*'nin altıncı kitabı dört bölümden ibarettir. Sekiz fasıldan meydana gelen birinci bölümde filozoflarla kelâmcıların cisim tanımları ve kelâmcıların atomun (cevher-i ferd, cüz' lâ yetecezzâ) varlığına ilişkin kanıtları sıralanır. On fasıldan oluşan ikinci bölümde atomun varlığını reddeden filozoflara ait deliller anlatılır. Üç fasıl halinde düzenlenen üçüncü bölümde cismin boyutlarının sonluluğu, zat ve mahiyet itibarıyla cisimlerin benzerliği gibi konular incelenir. Yine üç fasıldan meydana gelen dördüncü bölümde heyûlânın varlığını kabul edenlerle bunu reddedenlerin delilleri hakkında bilgi verilerek heyûlâ diye temel bir maddenin bulunmadığı ileri sürülür (VI, 5-216).

Sekiz bölümden oluşan yedinci kitabın ilk bölümü dört fasla ayrılmıştır. Burada ruh (nefis) hakkında farklı görüşler, ruhların gruplandırılması, ruhanî varlıkları inkâr edenlerle kabul edenlerin delilleri zikredilir. Yedi fasıldan meydana gelen ikinci bölümde insan ruhuna ait farklı görüşler, ruhu cismanî cevher kabul edenlerin delilleri, İbn Sînâ'nın ruhu soyut cevher olarak nitelemesi, ruhun cisimden soyutlanmış olduğuna ilişkin zayıf deliller, ruhun varlığının kesin delilleri ve ruhun bedenden ayrı bir mevcudiyeti bulunduğuna dair naklî deliller açıklanır. Yirmi iki fasla ayrılan üçüncü bölümde insan ruhunun nitelikleri, ruhların farklılık arzettesinin sebepleri, ruhun yeri ve kalple bağlantısı, Aristocu ruh görüşü, ruhların hâdis veya kadîm olması, tenâsüh, beden-