

## Abdurrahman el-Câmî'nin Risâle fi'l-vücûd Adlı Eserinin Tercüme, Tahlîli, Tahlîl ve Tahkîki

Bilal TAŞKIN\*

### Özet

Mutlak vücûdun sırf aklî bir kavram mı yoksa hâricî bir gerçeklik mi olduğu problemi Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf disiplinleri arasında cereyan eden önemli tartışmalar arasında yer almaktadır. Tabî'î küllîlerin dış dünyada (hâric) gerçekliklerinin olup olmaması meselesi bu tartışmanın önemli alt başlıklarından birisidir. Kelâm ve felsefe disiplinleri tabî'î küllîlerin dış dünyada ancak fertleri aracılığıyla var olabileceklerini savunurken sûfi nazariyeye göre tabî'î küllîler bizzat dış dünyada var olabilirler. Bu çalışmada, Abdurrahman el-Câmî'nin, sûfi nazariyeyi tercih ederek vücûdun mevcut, tek ve tabî'î küllî olduğunu savunduğu ve bu konuda ehl-i nazar tarafından yöneltilen itirazları tenkit ettiği risâlesi tercüme, tahkik ve tahlil edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Vücûd, Tabî'î küllî, Hâric, Ehl-i nazar, Sûfi, Abdurrahman el-Câmî.

### *Epistle of Abd al-Rahmân al-Jâmî Entitled Risâlah fî al-Wujûd: Edition and Translation to Turkish and Analysing*

#### Abstract

The question of whether Absolute Existence is a purely rational concept or it is an external reality, takes place among the debates between the disciplines of Kalâm, Philosophy and Sufism. Accordingly, whether or not natural universals have actuality in the external world is considered as one of the most important subtopics in this discussion. While Sufis argue that natural universals have personally the actuality in the external World, both of Kalâm and Philosophy state that these universals have the actuality only through their actualized individuals. In this study, the epistle of Abd al- Rahman Jâmî, in which he preferred the approach of Sufis and disproved the evidences generated by rationalists is analyzed, translated and edited.

**Key Words:** Absolute Existence, Natural Universals, External World, Rationalist, Sufi, Abd al-Rahmân al-Jâmî.

---

\* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, E-Posta: m.taskinbilal@gmail.com

## Giriş

Temelde, Allah-âlem münasebetinin farklı boyutlarını inceleyen İslam düşüncesinin nazari birimlerinin, yani Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf disiplinlerinin önemli tartışma konularından birisi, vücûdun (varlık) neliğidir. Burada kastedilen vücûd, -Ahmed'in varlığı, ağacın varlığı, kitabın varlığı gibi- herhangi bir kayıtle, yani belirli bir mâhiyet ile kayıtlanmayan (*mutlak*) vücûddur. Mütakellimîn ve İslam felsefecileri vücûdu yok olmamak anlamında bedihî<sup>1</sup> olan aklî bir kavram olarak kabul ederler.<sup>2</sup> Sûfiler ise vücûdun "olmak/kevn, meydana gelmek/husûl" anlamında aklî ve bedihî kavram olduğunu kabul ederken; vücûdun akıl dışında tahakkuk eden karşılığı yani hakikati itibariyle kavram değil zât olduğunu ve bu yönüyle en kapalı (*ahfâ*) varlık olduğunu iddia ederler.<sup>3</sup> Bu noktada vücûdun bir sıfat ya da kavram mı yoksa zihin dışı gerçeklikte (*hâriç*) mevcut olan bir zat mı olduğu problemi kelâm ve tasavvuf kitaplarında uzun dönem tartışılmaları konu olmuştur. Bu makale, vücûd kavramı ekseninde yapılan tartışmaları ele almayı değil, yalnızca 15. yüzyılın önemli sûfi nazariyecilerinden olan Abdurrahman Câmî'nin sûfilerin mezkûr görüşlerini temellendirmek ve desteklemek amacıyla kaleme aldığı bir risâlesini tercüme, tahlil ve tahkik ederek ilim dünyasına kazandırmayı amaçlamaktadır.

## I. Abdurrahman Câmî

817/1414'de Horasan'ın Câm şehrinin Harcird kasabasında doğan Nûreddin Abdurrahmân b. Ahmed el-Câmî, Herat ve Semerkant'a ilmî yolculuklar yapmış, Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) öğrencilerinden ilim tahsil etmiştir. Câmî, Kadızâde Rûmî (ö. 844/1440?) ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi devrin önemli bilim adamları ile de görüşmüş, aklî ve naklî ilimlerde döneminin önde gelen ilim adamları arasında yerini almıştır. Herat'ta

<sup>1</sup> "Evvelî" olarak da isimlendirilen bedihî kavramı ile burada kastedilen, his, hids, müşâhede, haber, kıyâs gibi vâsitalara ihtiyaç duymaksızın aklın doğrudan elde ettiği tasavvurî ya da tasdikî bilgilerdir. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 102; Tehânevî, *Keşşâf-u istilâhât-ı fî'nîn*, md. "bedihî", Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998, c. I, s. 213.

<sup>2</sup> İbn Sinâ, *Şifâ/Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 27; Sa'deddin Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1989, c. I, s. 297; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdül-kavâid fi şerh-i Tecridü'l-akâid*, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt, 2012, c. I, s. 314-15. Vücûdun hangi ekol tarafından nasıl algılandığı ile ilgili kısa bir özet için bkz. Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Ümmi'l-berâhin*, Dâr-ü ihyâ-i kütübü'l-arabiyye, Mısır, 1815, s. 74 ve devamı.

<sup>3</sup> Abdurrahman Câmî, *Nakdû'n-Nusûs fi şerhi Nakşî'l-Fusûs*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2005, s. 41; Davud el-Keyserî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, s. 25; Abdülğani Nablûsî, *Kitabü'l-vücûd*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2003, s. 109-113. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 191-192. Vücûdun bedâheti ile ilgili tartışmalar için bkz.: Eşref Altaş, *Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Mütahhirin Dönemi Merkezli Bir Tartışma*, "İslâm Araştırmaları Dergisi", sy. 30, 2013, s. 59-80.

manevî kemâlât arayışı içerisinde olduğu dönemde Sadeddin el-Kaşgârî (ö. 1456/860) ile tanışmış ve vefatına kadar onun yanında kalmıştır. Kaşgârî'nin vefatını müteâkiben Ubeydullah el-Ahrâr'a (ö. 895/1490) intisâb etmiştir. 898/1492'de Herat'ta vefat eden Câmî, manevî yolculuğu sürecinde vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemiştir. Tasavvufta, silsilesi, Ubeydullah el-Ahrâr (ö. 895/1490), Nizameddin Hâmûş (ö. 853/1449?), Alaeddin Attar (ö. 802/1400) tarîki ile Bahâeddin Nakşibend'e (ö. 791/1389) dayanan Câmî'nin, vahdet-i vücûd meslekini benimsemesinde Ubeydullah el-Ahrâr'ın ve İbn Arabî geleneğini takip eden yazarları sıkça mütâlâ etmesinin etkisinin olduğu söylenebilir. Muhtelif alanlarda kendisine yaklaşık 45 eser nispet edilen Câmî, *Nakdû'n-nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs*<sup>4</sup>, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*<sup>5</sup>, *Risâle-i vahdeti'l-vücûd*<sup>6</sup>, *ed-Dürretü'l-fâhire*<sup>7</sup>, *Risâle der Şerh-i Rubâ'iyât*<sup>8</sup> ve bu çalışmada tahkik ve tercümesine yer verdiğimiz *Risâle fi'l-vücûd* gibi eserlerinde açık bir şekilde vahdet-i vücûd düşüncesini desteklemiş ve bu düşüncenin izahına katkıda bulunmuştur.<sup>9</sup>

## II. Risâlenin Adı ve Abdurrahman el-Câmî'ye Âidiyeti

Risâle farklı yazmalarda farklı isimlerle zikredilmiştir. Örneğin bu çalışmada başvurulan yazmalarda *er-Risâletü'l-Vücûdiye*, *Risâle fî isbâti vücûdi'l-küllî et-tabî'i*, *Risâle fi'l-vücûd* şeklinde üç farklı isim dikkat çekmektedir.<sup>10</sup> Biz burada, tahkikte kullanılan nüshalar arasında, Câmî'nin vefatı ile örtüşen tarihte kaleme alınan ve en eski olma ihtimali yüksek olan nüshada zikredilen *Risâle fi'l-vücûd* ismini tercih ettik. Nitekim risâle Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ve İsmail Paşa (ö. 1839-1920) tarafından da aynı isimle Câmî'ye nispet edilmektedir.<sup>11</sup> Ayrıca Câmî'nin öğrencisi Abdülgafur el-

- <sup>4</sup> Celaeddin Âştîyânî tarafından neşredilmiştir, Müessesesi-i Mutâlâ'a-i Tahkîkât-ı Ferhenki, Tahran, 1370 h..
- <sup>5</sup> Asım İbrahim el-Kilânî tarafından neşredilmiştir, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2004.
- <sup>6</sup> Saïd Abdülfettâh tarafından *Resâil-i sâfiyye el-mahtûta* adlı eser içinde neşredilmiştir, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2007.
- <sup>7</sup> N. L. Heer ve A. Müsevî Bihbehânî tarafından Câmî'nin kendi hâşiyesi ve Abdülgafur-i Lârî'nin şerhi ile birlikte neşredilmiştir, Mc Gill ve Tahran Üniv., Tahran, 1980.
- <sup>8</sup> Câmî'nin *Levâmi' ve levâiyih der şerh-i Kasîde-i hamriyye-i İbn Fârız* adlı eseri ile birlikte neşredilmiştir, Kütübhanesi-i Menüçehrî, Tahran, 1340 h.. Eserin Tâhirü'l-Mevlevî tarafından Türkçe'ye yapılan çevirisi, *Şerh-i Rubâ'iyât* adıyla Abdurrahman Acer tarafından neşredilmiştir, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- <sup>9</sup> Fahreddin Ali b. Hüseyin b. Ali Sâfi, *Reşehât-ı aymü'l-hayât*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2008, S. 186-192 (Bu baskıda eser Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'ye nispet edilmiş olsa da, eserin gerçek müellifi Fahreddin Ali b. Hüseyin b. Ali Sâfi olmalıdır, bkz. Necdet Tosun, "Reşehât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, c. XXXV, s. 8-9); İbrahim Allahverdiyev, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, (yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s. 1-15; Ömer Okumuş, "CÂMÎ, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, c. VII, s. 94-99.
- <sup>10</sup> Bu isimlere ilaveten, risâlenin Nicholas Heer tarafından yapılan neşrinde kullanılan yazmalarda risâle için *Vücûdu'l-vücûd* ve *Risâletü'l-vücûd* isimleri ile kaydedilmiştir, Nicholas Heer, "Al-Jâmî's Treatise on Existence", s. 232-3.
- <sup>11</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-funûn*, Mektebetü'l-müsenâ, Bağdad, 1941, c. I, s. 897; İsmail b. Muhammed el-Bağdâdî (Paşa), *Hediyetü'l-ârifîn*, Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabi, Beyrut, 1951, c. I, s. 534.

Lârî (ö. 912/1506) de onun eserlerini sayarken risâleyi *Risâle fi'l-vücûd* adıyla kaydetmiştir.<sup>12</sup>

Risâlenin Câmî'ye aidiyetinde bir şüphe bulunmamaktadır. Çalışmada müracaat edilen nüshaların tamamında risâle doğrudan Câmî'ye nispet edilmiştir. Ayrıca Kâtip Çelebi, İsmail Paşa ve Abdülgafur Lârî gibi müellifler de risâleyi Câmî'ye nispet ederler.

### III. Risâlenin İçerik ve Tahlili

Abdurrahman el-Câmî risâlede temel olarak şu konulara yer vermektedir:

- Mutlak Vücûd'un, aklî bir kavram olmayıp, hâriçte mevcut olması,
- Mutlak Vücûd'un Vâcib olması,
- Mutlak Vücûd'un tabî'î küllî olması,
- Tabî'î Küllîlerin, fertleri ile değil; doğrudan hâriçte mevcut olmaları.

Câmî, risâlede, sûfîlerin bu konulardaki görüşlerini temellendirirken, soru-cevap (قلت - إن قلت) yöntemini kullanarak, ehl-i nazar<sup>13</sup> tarafından yöneltilen ya da yöneltililebilecek muhtemel itirazlara yer vermekte ve onları ayrı ayrı reddetmeye çalışmaktadır. Risâle, kendi konusunda, daha önceki sûfî müellifler tarafından söylenenlerin veciz bir özeti sayılabilir. Risâledeki en özgün tarafın, Kutbüddin Râzî'nin, *Şerhu'l-Metâli'* adlı eserinden alıntılanan, küllî-i tabî'îlerin hâriçte mevcut olamayacağına dâir izahâtına yöneltilen eleştiriler olduğu söyleyebiliriz.

Burada risâlenin içerdiği temel iddiaları kısaca inceleyeceğiz:

#### a) Vücûd (varlık), aklî bir kavram değil, hâriçte mevcut olan bir zâttır.

Câmî İbn Arabî geleneğine<sup>14</sup> bağlı pek çok sûfî gibi vücûdu mevcut olan zâttan ayrı bir sıfat ya da kavram olarak değerlendirmez. Ona göre vücûd doğrudan hâriçte mevcut olan bir zâttır. Câmî bu iddiasını, daha önce Davud el-Kayserî (ö. 751/1350) tarafından zikredilen<sup>15</sup> şu şartlı mukaddimeye dayandırmaktadır: vücûd mevcut olmazsa hiçbir şey mevcut olamaz. Bu mukaddimenin arka planında da vücûdun dışındaki her şeyin mevcut olmak için vücûda/varlığa muhtaç olduğu şeklindeki kabul yer almaktadır. Buna göre Zeyd, ağaç, kitap gibi muhtelif mâhiyetler haddizatında mevcut değildirler (*madûm/iyok*). Vücûd olmaksızın hiçbir şey/mâhiyet mevcut olamaz.<sup>16</sup> Örneğin Zeyd'in âlim olması bilgi ile olduğu gibi, mevcut/var

<sup>12</sup> Abdülgafur el-Lârî, *Tekmil-i Havâşî Nefehâtü'l-üns*, tashih Ali Aşgar Beşir Herevî, İntişârât-ı encümen-i Câmî, İran, 1343 h., s. 39.

<sup>13</sup> Burada ehl-i nazar ifadesiyle, marifetullâha dair hakîki bilgiye ulaşmada akıl yürütmeyi (nazar) bir veri tabanı olarak kabul eden mütekellim ve meşâî geleneğe bağlı İslam felsefecilerini kast ediyoruz. Bkz.: Tehânevî, *Keşşâf*, md. "hakîm", Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998 c. IV, s. 507.

<sup>14</sup> İbn Arabî sonrası vahdet-i vücûd düşüncesinin serüveni için bkz.: William Chittick, *Varolmanın Boyutları, İnsan Yayınları*, İstanbul, 2013, s. 197-234.

<sup>15</sup> Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Müesseset-ü Bostan, Kum, 1424 h., s. 25.

<sup>16</sup> Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 39.

olması da vücûd/varlık ile. Varlık Zeyd'den ayrı ancak onu var kılan şeydir. Bu husus diğer bütün mâhiyetler için böyledir; her şey vücûd ile mevcut olur. Var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymayan, kendi kendine doğrudan var olan tek şey yalnızca vücûdun/varlığın kendisidir. Şu halde vücûdun da yok (*madûm*) olması durumunda, hâriçte hiçbir şeyin varlığından bahsetmek mümkün olamayacaktır. Zira yok olan mâhiyetler ile yok olan vücûdun birbirine eklenmesi (*inzımâm*) hiçbir sonuç vermeyecektir. Buna göre ehl-i nazarın vücûdu ilâşen (*âriz*), mâhiyeti ise ilâşilen (*ma'rûz*) kabul etmesinin, bunun üzerine de, madûm olan mâhiyetin ancak vücûdun mâhiyete âriz olması ile mevcut olacağını ileri sürmesinin makul bir izahı olamayacaktır.

Câmî'nin ileri sürdüğü, farklı kaynaklarda farklı formlarda dile getirilen<sup>17</sup> bu argüman, vücûdu ikinci akledilirlerden (*ma'kûlât-i sâniye*) kabul eden ehl-i nazarın vücûdu hâriçte mevcut olmayan, akli/itibarî bir kavram olarak değerlendiren yaklaşımlarına karşı serdedilmiştir.<sup>18</sup> Onlara göre hâriçte mevcut olan şeyler cevher ve arazlardan ibarettir.<sup>19</sup> Hâriçte vücûd denilen bir şey yoktur. Akıl hâriçte mevcut olan belirli şeyleri idrâk eder ve onları 'birbirinden ayıran öz yapıları' (*mâhiyet*) ve 'hâriçte gerçekleşmeleri' (*vücûd/tahakkuk*) şeklinde birbirinden ayırarak tahlil eder. Böylelikle şeyler, akıl planında vücûd ve mâhiyet itibariyle birbirlerinden ayrılırlar. Örneğin akıl Zeyd'i, onu diğer bütün varlıklardan ayıran mâhiyeti ve onun hâriçte var olması şeklinde iki farklı boyutuyla tasavvur edebilir. Aklın Zeyd'den soyutladığı varlık belli bir şeye/Zeyd'e ait olan özel varlıktır (*vücûd-u hâs*). Daha sonra akıl tek tek belli mâhiyetlerden soyutladığı vücûdlardan yola çıkarak, belli bir mâhiyete ait olmayan (*mutlak*), "hâricî gerçeklik (*tahakkuk-sübût*)" anlamında bütün varlıkları kuşatan ortak (*müşterek*) bir varlık kavramına ulaşır. Bu müşterek vücûd "mutlak (belli bir mâhiyet ile kayıtlamayan genel) vücûd" olarak da isimlendirilir.<sup>20</sup> Ehl-i nazara göre hem özel/hâs hem de genel/mutlak vücûdlar akli kavramlardır. Bununla beraber onlar mâhiyetlerin de akli kavramlar olduklarını savunurlar. Örneğin insanın mâhiyeti olan "düşünen canlı" zihnin hâriçteki varlıklardan yola çıkarak ürettiği bir kavramdır. Bu nedenle "mâhiyet" kavramının kendisi de ikinci akledilirlerden kabul

<sup>17</sup> Örnek olarak bkz. Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, çev. Tâhirü'l-Mevlevî, nşr. Abdurrahman Acer, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 61; Gelenbevi, *Risâletun fi vahdeti'l-vücûd*, thk. Rifat Okudan, Fakülte Kitapevi Yayınları, Isparta, 2007, s. 44-55; Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, nşr. Mc Gill ve Tahran Üniv., Tahran, 1980, s. 8.

<sup>18</sup> Ehl-i nazarın konuya yaklaşımları ile ilgili olarak bkz. Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, nşr., Necefzâde Ali Rıza, Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, Tahran, 1386 h., c. II, s. 356. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1989, c. I, s. 438; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîd*, c. I, s. 425; Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhu'l-Mevâkîf* (*Şerhu'l-Mevâkîf* içinde), Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 1998, c. I, cz. II, s. 95; Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, s. 8.

<sup>19</sup> İbn Çaylân, *Hudûsü'l-âlem*, nşr. Mehdi Muhakkik, Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, Tahran, 2005, s. 74.

<sup>20</sup> Şemseddin İsfahânî, *Tesdîd*, c. I, s. 238-240.

edilmiştir.<sup>21</sup> Şu halde şeylerin hem mâhiyetleri hem de vücûdları aklî kavramlardır; hâriçte mevcut değillerdir. Buna göre bir şeyin vücûdunun, o şeyin mâhiyetine ilişmesi de (*âriz olması*) yalnızca aklî bir durumdan ibaret olacaktır. Dolayısıyla ehl-i nazara göre hâriçte mevcut olmayan vücûd, hâriçte mevcut olmayan mâhiyete akıl planında ilişmektedir (*âriz*).<sup>22</sup> Neticede Câmî'nin dile getirdiği, vücûdun mevcut olmaması durumunda hiçbir şeyin mevcut olamayacağı şeklindeki iddiayı, ehl-i nazar kabul etmez. Onlara göre vücûd mâhiyete yalnızca akılda âriz olur. Vücûdun mâhiyete âriz olması madûm olan mâhiyetin mevcut olmasını gerektirmez. Vücûdun mâhiyete âriz olmasının (ilişme) anlamı, aklın, mâhiyetin hâricî mevcutiyetini tasavvur etmesidir. Hâriçte mevcut olan şey bu ilişme (*urûz*) ile mevcut olmamaktadır. Aksine, hâriçteki şey, hâriçte mevcut olduktan sonra akıl onun mâhiyetine vücûdu âriz kılmaktadır.

**b) Vücûd, Vâcib Zâtın Bizzat Kendisidir.**

Vücûdun mevcut olduğunu temellendirirken ortaya konulan yukarıdaki şartlı mukaddime esasında vücûdun mevcudiyetinin vâcib olduğuna dair delile de işaret etmektedir. Şöyle ki, vücûd mevcut olmadığında hiçbir şey mevcut olamıyorsa ve bu nedenle vücûd mevcut olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymadan var olabiliyorsa; bu durumda onun vücûdu başka bir vücûd ile değil; doğrudan kendinden (*bi-nefsihî*) olmalıdır. Vücûdu kendinden olan şey ise vâciptir.<sup>23</sup> Câmî risâlede mezkûr iddiayı daha önce Fenârî tarafından da dile getirilen "bir şeyin kendinden soyutlanamayacağı (*zevâl*)" ilkesine istinâd ederek temellendirmektedir.<sup>24</sup> Şöyle ki, örneğin Anka gibi, mevcut olmayan bir mâhiyetin vücûdu/varlığı yoktur. Vücûd bu tür mâhiyetlerden soyutlanabilir. Örneğin Anka'nın vücûdu yoktur, denilebilir. Aynı şey vücûd için mümkün değildir. Zira vücûdun vücûdunun olmadığı kabul edilecek olursa bir şeyin kendisinden soyutlanması durumu ortaya çıkar. Bu, siyahlıktan siyahlığı soyutlamak gibidir; dolayısıyla bâtıldır. Neticede vücûddan vücûdu (varlığı) soyutlamak mümkün olmadığı için vücûdun vücûdu -vücûdun vücûd olmasından yani kendinden kaynaklanan bir zorunluluk olarak- daima sâbit olacaktır ki, bu, vücûdun zorunlu olarak mevcut olması anlamına gelmektedir.<sup>25</sup>

Öncelikle belirtmek gerekir ki, bu iddia vücûdun mevcut olduğu tezini kabul etmeye bağlıdır. Vücûdun mevcut olduğunu kabul etmeyen ehl-i nazar için bu iddia ve akabinde serdedilen delilin bir bağlayıcılığı yoktur. Ehl-i nazarın vücûdun mevcut olduğunu kabul etmediği yukarıda zikredilmişti. Câmî'nin, vücûdun vâcib oluğuna

<sup>21</sup> Şemseddin İsfahânî, *Tesdîd*, c. I, s. 316.

<sup>22</sup> Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1989, s. 325, 330.

<sup>23</sup> Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 39

<sup>24</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns şerhu Miftâhü'l-gayb*, İntişârât-ı mevlâ, İnan, 1376 h., s. 155.

<sup>25</sup> Ayrıca bkz. İbn Türke, Sainüddin *Temhîdü'l-kavâidi's-sûfiyye*, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 2005, s. 33,

dair ileri sürdüğü delilin ise, yetersiz olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü ilgili delil vücûddan vücûdun soyutlanmasının imkânsızlığına dayanmaktadır. Şöyle ki, örneğin siyahlığın siyahlık olması gibi, vücûdun da vücûd olması, yani vücûddan vücûdu soyutlamanın imkânsız olması çelişmezlik ilkesinin gereğidir. Ancak vücûdun vücûd olduğunu kabul etmek ayrı bir şeydir, vücûd kavramının hâriçte var olduğunu kabul etmek ayrı bir şeydir. Zeyd'in vücûdu derken kastedilen şey Zeyd'in hâriçte var olmasıdır. Vücûdun vücûdu derken kastedilen eğer vücûd kavramının, bizzat kendisi olması ise bunu ehl-i nazar da şüphesiz kabul etmektedir. Ancak kastedilen vücûd kavramının hâriçte var olması ise onlar elbette ki böyle bir tasavvuru kabul etmezler. Vücûd kavramın vücûd olduğu muhakkaktır, ancak zihinde tasavvur edilen bu kavramın hâriçte mevcut olması vücûd kavramından farklı bir şeydir. Dolayısıyla hâriçte tahakkuk etmenin vücûdun vücûddan soyutlanması, yani vücûdun kendinden soyutlanması anlamına gelmemelidir. Örneğin siyahlık kavramı siyahlıktır, siyahlık siyahlıktan soyutlanamaz. Ancak bu durum siyahlık kavramının siyahlığını, yani siyah olmasını gerektirmez. Vücûd da böyledir. Bu nedenle Teftâzânî (ö. 792/1390) vücûdun "vücûd madûmdur" şeklinde yokluk ile nitelenebileceğini ve bu nitelenenin vücûdun/varlığın adem/yokluk olduğu anlamına gelmeyeceğine dikkat çekmektedir.<sup>26</sup>

**c) Vücûd Tabî'î Küllîdir (Doğal Tümel) ve Hâriçte Mevcuttur**

Câmî, İbn Arabî ekolüne mensup sûfiler gibi, "vücûd vâcip zâtın kendisidir", ifadesindeki vücûd ile küllî ya da cüzî, tek ya da çok, genel ya da özel hiçbir şartla ya da kayıtlı kayıtlı olmayan, yalnızca vücûd olması açısından (*min haysü hüve hüve*) vücûdu kastetmektedir.<sup>27</sup> Sûfiler vücûdun bu kayıtsızlık hâlini de "mutlak vücûd", "mutlak hakikat" gibi kavramlarla ifade ederler.<sup>28</sup> Hiçbir kayıtlı kayıtlı olmayan ve yalnızca kendisi olmak itibarıyla değerlendirilen kavramların tabî'î küllî (doğal tümel) olması hasebiyle mutlak vücûd olan vâcip zâtın da tabî'î küllî olması gerekir. Bu noktada tabî'î küllînin daha iyi anlaşılması için küllînin (tümel) kısımlarını kısaca izah etmek faydalı olacaktır. "Sırf mefhûmu tasavvur edildiğinde, bu tasavvurun, pek çok ferdinin bulunmasına mâni olmadığı kavram"<sup>29</sup> şeklinde tarif edilen küllî kavramlar üç farklı itibarla ele alınabilir. Şöyle ki, küllî kavramın söz konusu edildiği yerde üç farklı şeyden bahsetmek mümkündür: a) 'insan' gibi hâricî (duyulur âlemde) ya da 'kelime' gibi itibârî (akıl düzeyinde) fertleri olan ve küllîliğin (tümellik)

<sup>26</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. I, s. 337.

<sup>27</sup> Kayserî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, s. 22-23; Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, s. 150; İbn Türke, Sainüddin, *Temhîd*, s. 35.

<sup>28</sup> Kayserî, *Keşfu'l-mahcûb an kelâmi rabbi'l-erbâb (er-Resâil li-Davud el-Kayserî içinde)*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi, Kayseri, 1997, s. 93; İbn Türke, *Temhîd*, s. 59.

<sup>29</sup> Küllî kavramının tahlil ve izâhı için bkz. Kutbüddin Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, Menşûrât-ı zevî'l-kurbâ, Kum, 1433 h., c. I, s. 193-6; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, Dâriü'n-nûru'l-mübîn, Ürdün, 2011, s. 139-40

kendisine nispet edildiği kavram (*mâhiyet-tabîat*), b) bu kavrama nispet edilen küllilik mefhûmu, c) fertler arasında ortak olan kavrama/tabîata külliliğin nispet edilmesi. Küllî bir kavram, bu hususlardan her biri ayrı ayrı göz önünde bulundurularak itibara alınabilir. Buna göre küllî kavram, ilk hususun itibara alınması durumunda “külli-i tabî’î (doğal tümel)”; ikincisinde “külli-i mantikî (mantık ilmine dayalı tümel)”, üçüncüsünde ise “külli-i akli (aklın çıkarımına dayalı tümel)” diye isimlendirilir.<sup>30</sup> Örneğin, küllî olan insan kavramı, yalnızca, hâriçte fertleri bulunan bir tabîat olan ‘düşünen canlı’ mefhûmu itibarıyla nazara alınır küllî-i tabî’î; pek çok fert arasında ortak, yani küllî olması itibarıyla nazara alınır küllî-i mantikî; aklın, mezkûr tabîatin muhtelif fertler arasında müşterek-küllî olmasını tasavvur etmesi itibarıyla nazara alınır küllî-i akli olur.

Tabî’î küllî olan kavramlar aynı zamanda mâhiyet-i mutlaka (*salt mâhiyet*) ve şartsız mâhiyet (*mâhiyet bi-lâ şart-ı şey*) diye de isimlendirilir.<sup>31</sup> Bu noktada mâhiyetin kısımlarını izah etmek faydalı olacaktır. Bir mefhûm/mâhiyet<sup>32</sup> üç farklı itibarla tasavvur edilebilir:

1) Birincisi, küllî mâhiyet, kendisine, kendisini hâriçte mevcut kılacak herhangi bir somutlaştırıcı ve tekilleştirici (*teşahhus*) arazın bitişmemesi (*mukârenet*) şartı ile tasavvur edilir. Örneğin, insan mâhiyetinin, onu Bekir, Ömer gibi müşahhas kılan, renk, boy, belirli bir zaman ve mekâna nispet vs. gibi arazlar olmaksızın tasavvur edilmesi gibi. Bu durumda küllî mâhiyet, yalnızca küllî mâhiyet olması, yani kendisine hiçbir şeyin ilişmemesi (âriz olmak) şeklinde olumsuzlayıcı (*selbî*) bir itibar-şart ile tasavvur edildiği için ‘*mâhiyet bi-şart-ı lâ şey*’ (hiçbir şey ile beraber olmamak şartı ile itibara alınan kavram) diye isimlendirilir. Ayrıca bu tür mâhiyetler her türlü teşahhustan-teayyünden (tekilleşme/somutlaşma-belirlenme) soyutlandığı için ‘*mâhiyet-i mücerrede*’ (soyutlanmış mâhiyet) diye de isimlendirilir. Mücerred mâhiyetler, kendilerini somutlaştıracak arazlardan soyutlanmış oldukları için daima küllî olarak kalırlar. Zira teşahhus (tekilleşme/somutlaşma) küllîlere değil cüzîlere (fertlere) has bir durumdur. Dolayısıyla bu anlamda küllî kavramların hâriçteki varlıklarından da söz edilemez.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *Şifâ/Mantık*, nşr. İbrahim Medkûr, Kütüphâne-i Mar’âşi Necefi, Kum, 1405 h., c. I, s. 66-67; Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemsiyye*, s. 163-4; Kutbüddin Râzî, *Risâle fi tahkiki’l-küllîyyât*, Çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013, 25; Kutbüddin Râzî, *Şerhu’l-Metâli’*, c. I, s. 234; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîd*, c. I, s. 382-6; Tehânevî, *Keşşâf*, “külli” md., c. IV, s. 26-30. Câmî, *Havâşî’l-Câmî ale’l-Dürretü’l-fâhire*, (*Dürretü’l-fâhire* içinde), s. 60.

<sup>31</sup> Şemseddin İsfahânî, *Tesdîd*, c. I, s. 382.

<sup>32</sup> Cüzî ya da küllî, şeyleri birbirinden ayıran gerçeklik hakikat diye isimlendirilir. Eğer hakikat cüzî ise, yani hâriçte mevcut olan bir ferdin hakikati ise hakikat-i cüzîyye (tikel gerçeklik) ve hüvviyet diye isimlendirilir; şayet hakikat küllî ise hakikat-i küllîyye (tümel gerçeklik) ve mâhiyet diye isimlendirilir. Cürçânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, c. II, cz. III, s. 17-18. Bizim metinde mâhiyet kavramı ile kastettiğimiz işte bu küllî hakikatlerdir.



2) İkincisi, küllî mâhiyet, kendisini müşahhas (somut) kılacak arazların kendisine bitişmesi şartı ile tasavvur edilir. Örneğin, insan mâhiyetini, onu Bekir, Ömer gibi müşahhas kılan, renk, boy, belirli bir zaman ve mekâna nispet vs. gibi arazlar ile birlikte tasavvur etmek gibi. Bu itibara göre küllî mâhiyet, 'başka bir şey ile birlikte tasavvur edilmek' şeklinde olumlayıcı (*vücûdî*) bir şart ile tasavvur edildiği için '*mâhiyet bi-şart-ı şey*' (bir şey ile beraber olmak şartı ile itibara alınan kavram) diye isimlendirilir. Ayrıca, bu itibar, yalnızca küllî mâhiyetin kendisini değil; ona ilaveten mâhiyeti hâriçte var kılan somutlaştırıcı arazların da tasavvurunu gerekli kıldığı için '*mâhiyet-i mahlûda*' (birleştirilmiş mâhiyet) diye de isimlendirilir. Mâhiyet-i mahlûta, kendisini müşahhas (hâriçte somut bir varlık/fert) kılan a'râz (hâricî ilişenler) ile birlikte tasavvur edilmesi itibari ile hâriçte mevcut kabul edilmiştir.<sup>33</sup>

3) Üçüncüsü, küllî mâhiyet, ne hâricî arazların bitişmesi, ne de hâricî arazların soyutlanması şartı olmaksızın, yalnızca kendisi olması itibari ile (*min haysü hüve*) tasavvur edilir. Örneğin, insan mâhiyetini, yalnızca, kendisi olması yönüyle, yani yalnızca "canlı ve düşünür" olmayı ifade etmesi yönüyle tasavvur etmek gibi. Bu tasavvurda mâhiyet ile birlikte selbî ya da vücûdî hiçbir şartın tasavvur edilmesi söz konusu değildir. Bu sebeple bu itibar ile tasavvur edilen mâhiyetler, '*mâhiyet-i mutlaka*' (kayıtsız mâhiyet) ve '*mâhiyet bi-lâ şart-ı şey*' (herhangi bir şartı nazar-ı dikkate alınmaksızın itibar edilen kavram) diye isimlendirilir.<sup>34</sup>

Neticede vücûdu, hiçbir kayıtlı kayıtlı olmaksızın (*min haysü hüve*) itibara almak, onun tabî'î küllî, başka bir ifadeyle mutlak ve herhangi bir şartı nazar-ı dikkate almaksızın itibar edilen mâhiyet (*mâhiyet bi-lâ şart-ı şey*) olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu noktada sûfiler açısından iki müşkil ortaya çıkmaktadır: a) Vücûdun tabî'î küllî olması nedeniyle hâriçte mevcut olamaması. Zira tabî'î küllîler, yani "*bi-lâ şart-ı şey*" olarak itibara alınan kavramlar hâriçte mevcut değildir. Dolayısıyla hiçbir kayıtlı kayıtlı olmayan, yalnızca kendisi olması itibarıyla (*min haysü hüve*) itibara alınan mutlak vücûdun da mevcut olmaması gerekir. Hâlbuki sûfilere

<sup>33</sup> Burada mâhiyet-i mahlûtayı, mâhiyet-i hakîki ile karıştırmamak gerekir. Şöyle ki, mâhiyet, hakîki ve itibari olmak üzere iki kısma ayrılır. Mâhiyet-i hakîki aklın itibarından bağımsız olarak nefsü'l-emirde mevcut olan şeylerin mâhiyetleridir. Mâhiyet-i itibari ise yalnızca aklın itibarına bağlı olarak, akılda var olan mâhiyetlerdir. Örneğin Anka'nın mâhiyeti gibi farazî mâhiyetler bu kabildendir. Mâhiyetin mahlûta, mücerrede ve mutlaka şeklinde yukarıda verilen her üç kısmı hem mâhiyet-i itibarının hem de mâhiyet-i hakîkinin bir alt kısmı olarak tasavvur edilebilirler. Mâhiyetin üçlü taksiminde temel ölçü mâhiyetin aklın itibarına bağlı olarak küllî ya da müşahhas olarak tasavvur edilip edilmemesi iken, hakîki-itibari şeklinde verilen ikili taksimde önemli olan husus mâhiyetin nefsü'l-emirde-hâriçte, aklın itibarından bağımsız olarak mevcut olup olmamasıdır. Bkz.: Tehânevî, *Keşşâf*, "mâhiyet" md., c. IV, s. 103; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı sedâd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1293 h., s. 7-8.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, Şifâ/Metafizik, c. I, s. 102-107; Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, nşr., S. Dünya, Dârü'l-meârif, Kâhire, 1983, c. I, s. 156, 184; Teftâzânî, *Şerhu'ş-Şemsîyye*, Dârü'n-nûru'l-mübîn, Ürdün, 2011, s. 145-6; Şemseddin İsfahânî, *Tesdûd*, c. 1, s. 382, 386; İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, Matbaa-i hayriyye, Kahire, 2008, s. 47-48; Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. II, cz. III, s. 26, 30; Syed Muhammed Nequib al-Attas, *On Quiddity and Essence*, International Islamic University, Malaysia, 1990, s. 6-8.

göre Câmî'nin de ifade ettiği gibi, mutlak vücûd, vâcip zâtın bizzat kendisidir. Şu halde mutlak vücûdu vâcip zâtın kendisi kabul etmek vâcip zâtın mevcut olmadığı anlamına gelecektir.<sup>35</sup> b) Vücûdun tek olamaması. Zira vücûd İbn Arabî ekolüne mensup sûfiler tarafından küllî değil "hakîkî cüzî (gerçek tikel)"<sup>36</sup>, yani "tek" kabul edilir.<sup>37</sup> Nitekim Câmî de bu risâlede vücûdun "mutlak tek hakikat (*hakikatün vâhidetün mutlakatün*)" olduğunu vurgulamaktadır.<sup>38</sup> Yani vâcip zâtın kendisi olan vücûd tek olmak zorundadır. Ancak vücûdun tabî'î küllî olması onun, muhtelif fertleri olan müşterek bir şey olmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla kendisi olması açısından vücûdu, tek olan vâcip zâtın kendisi kabul etmek onun fertlerinin olmasını gerektirecektir. Bu da tek bir şeyin değil, vâcip zâtın kendisi ve vâcip zâtın fertleri olmak üzere iki şeyin mevcut olması sonucunu doğuracaktır. Neticede bir değil pek çok vücûdun mevcut olması sonucu ortaya çıkacaktır ki, bu, vücûdun tek (*hakîkî cüzî*) olması ile çelişmektedir.

Câmî bu problemlere çözüm üretirken kendinden önceki sûfilerin söylediklerinden çok fazla bir söylememektedir. Birinci problemle ilgili olarak Câmî, Fenârî gibi tabî'î küllîlerin hâricte mevcut olmadıkları tezini reddeder. Nitekim *Dürretü'l-fâhire* adlı eserinde de o bu meseleye nispeten daha geniş yer vermiş, Tûsî'nin tabî'î küllîlerin mevcut olmadıkları yönündeki iddia ve delillerini Fenârî'den yaptığı alıntılarla eleştirmiştir.<sup>39</sup> Ona göre tabî'î küllîler hâricte mevcut olabilirler. O ehl-i nazardan tabî'î küllîlerin hâricte mevcut olduğunu kabul edenler olduğunu belirtir ve<sup>40</sup> Kutbüddin Râzî tarafından tabî'î küllîlerin mevcut olamayacaklarına dair ileri sürülen delilleri eleştirir. Risâlenin en özgün tarafının da bu eleştiriler olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla tabî'î küllîlerin hâricte mevcut oldukları kabul edildikten sonra birinci problemde dile getirilen vâcip zâtın mevcut olmadığı şeklinde yanlış bir

<sup>35</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. I, s. 336.

<sup>36</sup> Cüzî-yi hakîkî, "yalnızca kendisinin tasavvur edilmesi halinde başka şeylerin (*kesret*) bu tasavvura dâhil olmadığı kavramlardır" şeklinde tarif edilmiştir. Cüzî-yi izâfî ise, -canlının kapsamına giren insan örneğinde olduğu gibi- küllî bir mefhumun kapsamına giren diğer küllî kavramlardır. Tehânevî, *Keşşâf*, md. "cüz'iyeye", c. I, s. 254.

<sup>37</sup> Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, s. 64; İsmail Gelenbevi, *Risâletun fi vahdeti'l-vücûd*, thk. Rifat Okudan, Fakülte Kitapevi Yayınları, Isparta, 2007, s. 61; Cürçânî, *Risâle fi vahdeti'l-vücûd*, (Risâle Said Fûde'nin *Fethu'l-vedûd bi şerhi Risâleti's-Şerîf el-Cürçânî fi vahdeti'l-vücûd* adlı şerhi ile birlikte neşredilmiştir.), Dârü'l-feth, Ürdün, 2013, s. 62.

<sup>38</sup> Krş. İbn Tûrke, Sainüddin, *Temhîd*, s. 78.

<sup>39</sup> Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, s. 5-7

<sup>40</sup> Fenârî, Hancî, Urmevî, Kâtibî gibi müelliflerin tabî'î küllîlerin hâricte mevcut olduğunu savduklarını kaydeder, *Misbâhü'l-iîns*, s. 105; krş. Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 40. Ancak her ne kadar Fenârî mezkûr isimlerin tabî'î küllîlerin hâricte mevcut olduklarını savduklarını söylese de esasında mezkûr müelliflerin tabî'î küllîlerin mevcut olduğu yönündeki ifadeleri, tabî'î küllîlerin doğrudan değil fertleri itibarıyla mevcut oldukları şeklinde anlaşılmalıdır. Tabî'î küllîlerin mevcut oldukları ifadesi, muhtemelen bu küllîlerin aklı ve mantıkî küllîlerden farklı olduğuna işaret etmek amacıyla söylenmiş olmalıdır. Nitekim Teftâzânî de Tehzîbü'l-mantık adlı eserinde "tabî'î küllîlerin mevcut olması" ifadesinin onların fertlerinin (*eşhâs*) mevcut olması anlamına geldiğine dikkat çeker, *Tehzîbü'l-mantık (Şerhâ'l-muhakkik ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah Yezdî içinde)*, nşr. Abdünnasir Ahmed, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt, 2014; 161.

sonuca gidilemeyecektir. İkinci problemle ilgili olarak Câmî, tabî'î küllîler konusunda ehl-i nazarın anladığından nispeten farklı bir yaklaşım önermektedir. Ehl-i nazar genel olarak tabî'î küllîleri küllî kavramlar kategorisinde değerlendirir. Küllî kavramlar hâriçte mevcut olamayacakları için tabî'î küllîler de hâriçte mevcut olamazlar.<sup>41</sup> Bir mâhiyet/tabîat, hâriçteki fertlerden yola çıkılarak oluşturulur. Örneğin hâriçteki insan teklerinden hareketle “düşünen canlı” şeklinde bir ortak tabîat elde edilir. Hâriçteki fertlerden elde edilen bu tabîat, bizzat kendisinin tasavvur edilmesi itibarıyla (*tabî'î küllî*) hâriçte mevcut kabul edilmiştir. Ancak bu ifadeden kastedilen, tabîatın kendisinin değil fertlerinin hâriçte mevcut olmasıdır. Bunu, ortak/küllî tabîatın, hâriçteki fertlerin her birisi için geçerli olması şeklinde de ifade edebiliriz.<sup>42</sup> Netice hâriçte mevcut olan şey küllî tabîat değil, onun fertleridir.<sup>43</sup> Câmî'nin risâlede çerçevesini kurmaya çalıştığı tabî'î küllî anlayışı ehl-i nazarın yaklaşımından farklıdır.<sup>44</sup> Ona göre küllî olan tabîat hâriçte mevcuttur ve vücûd kavramı özelinde tektir (*hakîkî cüzî*). Bu tabîatın fertleri ise onun zâtında ortaya çıkan (*zuhûr-tecellî*) yansımalarıdır (*mezâhir*). Örneğin Zeyd'i hâriçte mevcut olan tabî'î küllî farz edelim; Zeyd'in fertleri Zeyd'den ayrı olan şeyler değil, Zeyd'in zâtında ortaya çıkan okur, yazar, gezer, bilir gibi özellikler/sıfatlar olacaktır. Ortaya çıkan bu özellikler okuyan, yazan, gezen, bilen gibi pek çok şeye işaret etse, gerçekte var olan yalnızca Zeyd'dir. Zeyd'den ayrı olarak okuyan, yazan, gezen, bilen gibi farklı varlıklar yoktur. Vücûd da aynı şekildedir; hâriçte mevcuttur ve fertleri ondan ayrı varlıklar değil onun zâtında orta çıkan niteliklerdir. Sûfiler bu nitelikleri teayyün (*belirlenim*), sıfat, mezâhir gibi farklı kavramlarla ifade ederler.<sup>45</sup> Vâcip zât olan vücûdun dışındaki her şey, vücûdun teayyünleridir. Vücûdun zâtı itibarıyla var sayılan ve bu sebeple farklı nispetler ve itibarlardan ibaret olan bu teayyünler, vücûddan ayrı varlıklara sahip olamamaları nedeniyle sûfiler tarafından hakîkatte madûm kabul edilmişlerdir.<sup>46</sup> Buna göre kendi zâtı itibarıyla tek (yani *hakîkî cüzî*)

<sup>41</sup> Örneğin Cürçânî şöyle demektedir: “Bil ki, hâriçte var olan her şeyin, diğerler şeylerden ayrı (*mütemeyyez*) ve belirli (*müteayyen*) özellikleri vardır. Öyle ki, o şey tasavvur edildiğinde onun hakkında çoklara yüklem olmak mümkün olamaz. Dolayısıyla hâriçte mevcut olan yalnızca tekilerdir (*eşhâs*). Çoklar arasında ortak olan şey hâriçte mevcut olamaz. [...] Bize göre küllîlik ile nitelenen kavramların hiçbirisi hâriçte mevcut değildir.” Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhü'l-Metâli'*, (Kutbüddin Râzî'nin *Şerhu'l-Metâli'* adlı eserinin içinde), s. 242.

<sup>42</sup> Şemseddin İsfahânî, *Tesdûd*, c. I, s. 383-4.

<sup>43</sup> Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, s. 168-9.

<sup>44</sup> Kayserî, en azından Hakk'ın zâtı kabul edilen “vücûd” kavramı özelinde diğer kavramlardaki tabî'î küllî anlayışından daha farklı bir yaklaşımın tercih edilmesi gerektiğine dikkat çeker, Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 39-40.

<sup>45</sup> Fenari, “Vahdet-i Vücûda Dair On Kâide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâi'nin Şerhi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 27, 2011, s. 32.

<sup>46</sup> Bu nedenle sûfiler bu teayyünleri “hayâl” diye isimlendirirler. Ancak onlar vücûdun dışında hayâl kabul ettikleri her şeyin tamamen yok olduğunu iddia etmezler. Bu konuda bu konuda geniş bilgi için bkz. William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 243, 247; William Chittick, *Hayal Âlemi İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s.

kabul edilen vücûd, zâtında zuhûr eden teayyünler itibarıyla tabî'î küllîdir. Ancak bu küllîlik, hakîkî olarak mevcut olan vâcip varlığın zâtına ilişkin değildir. Küllîlik, onun itibarî/nisbî fertleri itibarıyla. Bu nedenle Kayserî, küllîliğin itibarî ve aklî bir kavram olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>47</sup> Neticede ikinci problemde dile getirilen, vücûdun tabî'î küllî kabul edilmesi durumunda bir değil iki vücûdun söz konusu olabileceği şeklinde yanlış bir sonuç ortaya çıkmayacaktır. Nitekim Câmî de risâlenin sonunda vücûdun hakîkî mevcut; vücûdun dışındaki şeylerin ise itibarî şeyler olarak kabul edilebileceğine dikkat çekerek bu hususa işaret etmiştir.

#### IV. Yazmalar ve Tahkikte İzlenen Yöntem

Risâlenin tahkikinde incelenen nüshalar:

a) *er-Risâletu'l-Vücûdiye*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, arşiv no: 8221/4, vr. 18a-19b. Risâlenin müstensihine ve istinsâh tarihine dair bir bilgi verilmeyen ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır: “Zamanında ve akrânları arasında birinci olan, allâme, muhakkik, habîr, müdakkik, halkın sığınağı, kalplerin şifâsı, insan-ı kâmil, mürşid-i mükemmil, mevlânâ, nûrî'l-millet-i ve'l-Hakk ve'l-hakikati ve'd-dünya ve'd-dîn, Abdurrahman el-Câmî'nin (r.a) eserlerinden olan Risâle-i vücûdiye bitmiştir.”

b) *Risâle fi'l-vücûd*, Nuruosmaniye, arşiv no: 04171, vr. 581b-582b. Risâlenin müstensihinin isminin verilmemesi ferağ kaydında şöyle denilmektedir: “Kenar notları ile birlikte 898'de Şevval'in ortalarında [bitmiştir]. Allah yazanı ve okuyan bağışlasın.”

c) *Risâle fi' isbâti vücûdi'l-küllî et-tabî'î*, Süleymaniye/Esad Efendi, arşiv no: 03578, vr. 66a-69b. Nüshanın müstensihisi ve istinsâh tarihi belli değildir. Risâlenin ferağ kaydında şu ifadeler yer verilmiştir: “Fâzıl, muhakkik, müdakkik, mevlânâ ve seyyidînâ Nureddin Abdurrahman el-Câmî'ye ait olan küllî-i tabî'înin vücûdu hakkındaki risâle bitmiştir.”

d) *Risâle fi'l-vücûd*, Süleymaniye, Ali Nihat Tarlan, arşiv no: 00084, vr. 92a-93a. Müstensih ve istinsâh yılına dair bir bilginin verilmemesi nüshanın ferağ kaydında şu ifadeler yer almaktadır: “Kâşifü'd-dekâik, Mevlânâ Abdurrahman el-Câmî'ye (k.s) ait olan şerif risâle, Rebülevvel'in dördüncü gecesi bitmiştir.”

Nüshaların tahkikte verilen rumûzları ve karşılıkları aşağıdaki gibidir:

- “م”: Milli Kütüphane,
- “ن”: Nuruosmaniye,

<sup>97</sup>; Toshihiko Izutsu, İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, 1998, s. 26-28; Abdülğani Nablûsî, *Kitabü'l-vücûd*, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 2003, s. 252;

<sup>47</sup> Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 46.

- c) “ل”: Esad Efendi,  
d) “ت”: Ali Nihat Tarlan.

Risâlenin tahkikinde belli bir nüsha asıl nüsha olarak belirlenmemiş; memzûc usule bağlı kalınarak, nüshaların tamamından hareketle, metin yeniden inşâ edilmeye çalışılmıştır. Bununla beraber tahkikte, risâlede yer verilen eser isimleri hakkında da bilgi verilmiştir. Ayrıca Câmî'nin kaynaklarını göstermek ve risâlede temellendirilmeye çalışılan fikirlerin tasavvuf literatüründeki karşılıklarına işaret etmek amacıyla, metinde geçen ifadelerle ilgili temel sûfi kaynaklardaki önemli bazı destekleyici bilgiler de tahkikte aktarılmıştır. Ayrıca, risâlede ehl-i nazar tarafından yöneltilen ve “إن قلت” ifadesi ile sûfileri tenkid amacıyla yer verilen itirazlar da, mümkün mertebe, ehl-i nazarın kendi kaynaklarından tespit edilerek, dipnot halinde okuyucuya sunulmaya çalışılmıştır.

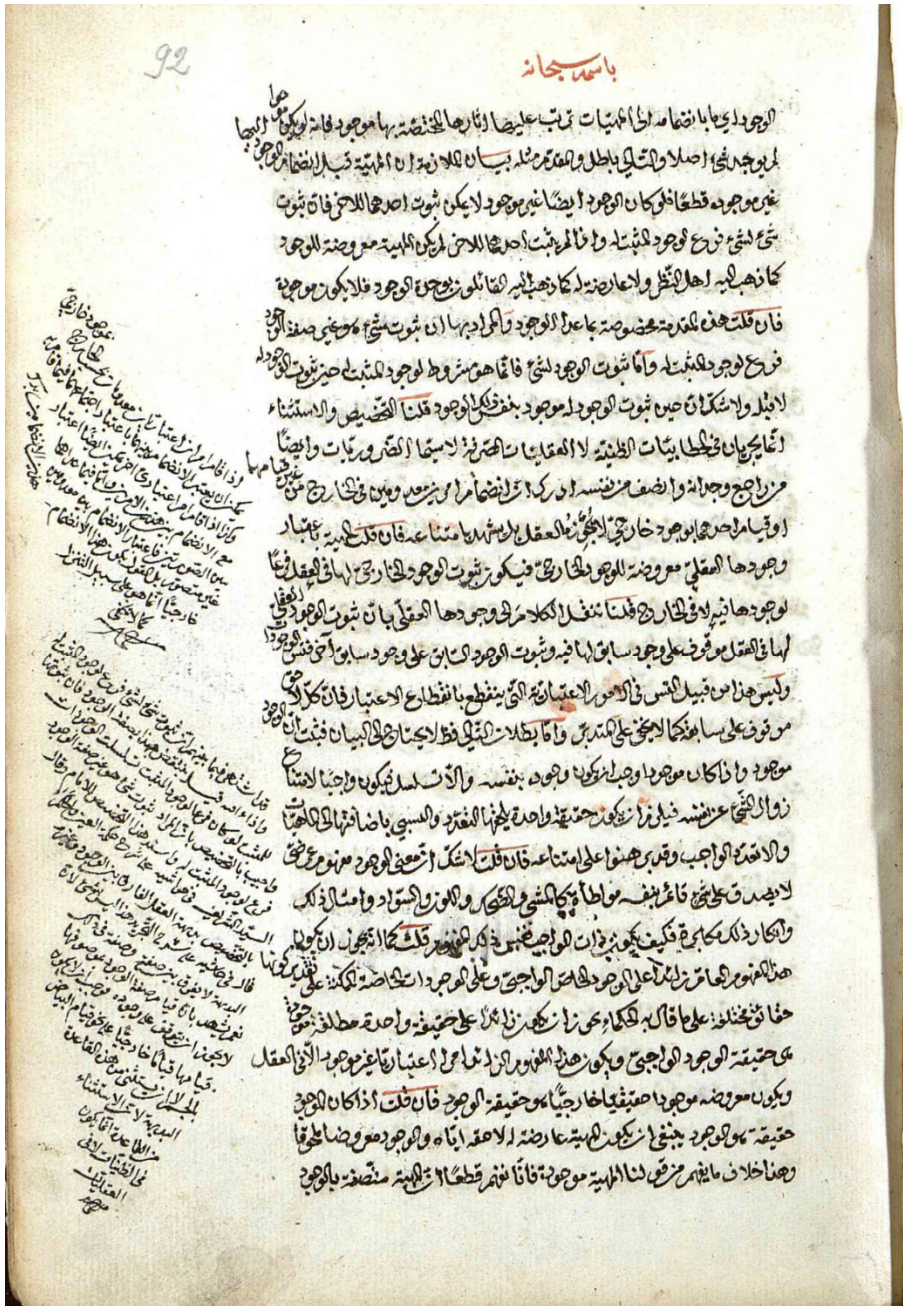
Câmî'nin bu risâlesi Nicholas Heer tarafından Al-Jâmî's Treatise on Existence adlı çalışmada Risâle fi'l-vücûd adıyla İngilizce tercümesi ile birlikte tahkik edilerek neşredilmiştir.<sup>48</sup> Ancak Heer'in çalışmasında Türkiye yazma eserler kütüphanelerindeki nüshalar kullanılmamıştır. Bununla beraber bizim çalışmamız ile Heer'in çalışması arasında önemli olduğunu düşündüğümüz -az da olsa- tercih farklılıkları bulunmaktadır. Tahkikte bu farklılıklara da işaret edilmiştir.

Risâlenin tercümesinde olabildiğince metne bağlı kalmaya çalışmakla beraber, doğrudan tercümenin oluşturabileceği muhtemel anlam boşluklarını tamamlamak için, köşeli parantez içerisinde zaman zaman metne eklemeler yapmak durumunda kalınmıştır. Arica metindeki kapalı ifadeler eserin daha rahat anlaşılması açısından dipnotlarla izah edilmiştir.

---

<sup>48</sup> Nicholas Heer, “Al-Jâmî's Treatise on Existence” (*Islamic Philosophical Theology*, ed. Perviz Morewedge, New York, 1979, s. 228-258).

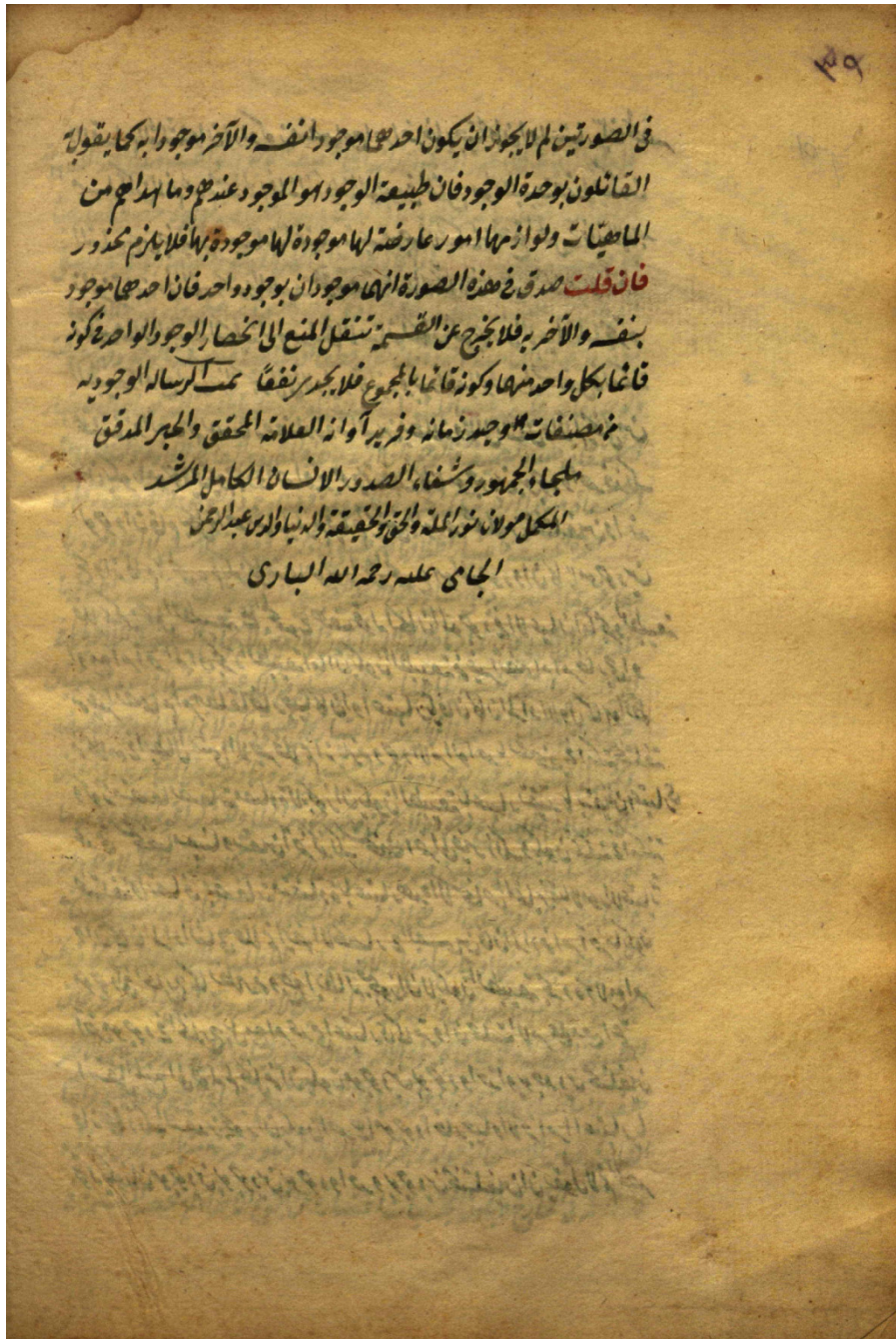
Tahkikte Kullanılan Yazma Nüshalardan Örnek Sayfalar



الصفحة الأولى من النسخة (ت)



الصفحة الأولى من النسخة (ن)



الصفحة الأخيرة من النسخة (م)



٧٢  
لم لا يجوز ان يكون احدهما موجودا بنفسه والاخر موجودا  
به كما نقول به الفايلون بوحدة الوجود فان طبيعة  
الوجود هو الموجود عندهم وما عداها من المهيئات  
ولو ازمها امور عارضة لها موجودة بها فلا يلزم محذور  
**فان قلت** صدق في هذه الصلوة انهما موجودان  
بوجود واحد فان احدهما موجود بنفسه والاخر به فلا  
يخرج عن القسمة **قلنا** ينقل المنع اصح الى انحصار الوجود الوا<sup>حد</sup>  
في كونه قائما بكل واحد منهما وكونه قائما بالمجموع فلا محذور<sup>نفعان</sup>

تمت الرسالة في اثبات وجود الكلي الطبيعي  
للفاضل المحقق المدقق مولانا وسيدنا  
نور الدين عبد الرحمن الجبلي

**Vücûd Hakkında Risâle**  
**Bismillahirrahmanirrahim**

Vücûd, yani mâhiyetlere eklenmesiyle, mâhiyetlere ait özelliklerin ortaya çıkmasına imkân sağlayan şey, mevcuttur. Çünkü vücûd, mevcut olmasa hiçbir şey mevcut olamaz. [Bu önermede] tâlî (art bileşen) geçersizdir, dolayısıyla makeddem (ön bileşen) de aynı şekilde geçersiz olmalıdır. [Vücûdun mevcut olmayışı ile, hiçbir şeyin mevcut olmaması arasındaki] gereklilik ilişkisinin (*mülâzemet*) açıklaması şudur: Bir mâhiyet, vücûdun kendisine eklenmesinden önce kesinlikle mevcut değildir. Eğer vücûd da mevcut değilse, bu durumda vücûd ya da mâhiyetten herhangi birinin diğerinde gerçeklik (*sübût*) bulması mümkün olamayacaktır.<sup>49</sup> Çünkü bir şeyin başka bir şey için sübûtu, konunun (*el-müsbet-i leh*) var olmasına bağlıdır. Vücûd ve mâhiyetten herhangi biri [mevcut olmamaları nedeniyle] diğerinde gerçeklik bulamayınca; mâhiyet, ne -ehl-i nazarın dediği gibi- vücûdun kendisine ârız (ilişen) olduğu bir ma'rûz (ilişilen) olur ne de -vahdet-i vücûdu savunanların dediği gibi- vücûda ârız olur.<sup>50</sup> Neticede mâhiyet mevcut olamaz.

Şöyle dersen: "bir şeyin başka bir şey için sübûtu, konunun (*el-müsbet-i leh*) var olmasına bağlıdır", şeklinde öne sürülen mukaddime, vücûd dışındaki şeyler için geçerlidir. Dolayısıyla bu mukaddime, 'vücûd sıfatı dışında herhangi bir şeyin sübûtu, konunun mevcut olmasına bağlıdır' şeklinde anlaşılmalıdır. Vücûdun bir şeyde sâbit olmasının ise, konunun vücûddan önce değil, vücûdla beraber var olmasıdır. Şüphesiz ki, konu, vücûdun onun için sübûtu esnasında, bizzât bu vücûd ile mevcuttur.

Şöyle deriz: tahsis ve istisnâ yalnızca zannî olan hitâbî mukaddimelerde geçerlidir; salt aklî, özellikle de zarûrî mukaddimelerde geçerli değildir.<sup>51</sup> Ayrıca vicdanına müracaat eden ve insafî olan herkes şunu idrâk eder ki; akıl, madûm/yok olan iki şeyin -bunların ikisi ya da ikisinden biri, hâriçte mevcut olan bir şeyle kâim

<sup>49</sup> Yani, ne vücûd mâhiyete ârız olup, mâhiyeti mevcut hâle getirebilecek ne de mâhiyetler vücûdda ârız olup onunla var olabilecekler. İlkinde mâhiyetin vücûddan önce, ikincisinde ise vücûdun mâhiyetten önce mevcut olması gerekir.

<sup>50</sup> "İlişmek" şeklinde çevirdiğimiz "ârız olmak" ifadesi, bir şeyin, zihinde ya da hâriçte başka bir şey ile var/kâim olmasıdır. Siyahlığın cisimle, yazarlığın Zeyd ile var olması gibi. Başkası ile kâim olan şeye ârız, kendisi ile başka bir şeyin kâim olduğu şeye ma'rûz denilir. Ârız genellikle ma'rûzuna yüklem (*mahmûl*) olabilir. Cisim siyahtır, Zeyd yazardır, gibi. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. I, s. 323; Tehânevî, *Keşşâf*, "vasf" md., c. IV, s. 338.

<sup>51</sup> Soruyu soran kişinin, yukarıda verilen mukaddimeden "vücûd" kavramını istisnâ etmesine atıfta bulunmaktadır. Câmî, kesin bilgi ifade eden aklî önermelerde bu tür istisnâların yapılamayacağını, bunun, yalnızca söz sanatına dayalı retorik ifadelerde mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.

olmaksızın- hâriçte birbirine eklenmesini (*inzumâm*) mümkün görmez, hatta bunun imkânsız olduğuna şahadet eder.

Şöyle dersen: akli varlığı itibariyle mahiyet, haricî varlığın kendisine ârız olduğu şeydir. Bu durumda, haricî varlığın, akılda mâhiyet için sâbit olması, mâhiyetin hâriçteki değil, akıldaki varlığına bağlıdır.<sup>52</sup>

Şöyle deriz: Biz şöyle diyerek sözü, mahiyetin akli varlığına taşırız. Şöyle ki, akli varlığın akılda mâhiyet için sâbit olması, mâhiyetin önceden akılda var olmasına bağlıdır. Bu önceki vücûdun sâbit olması da daha önceki bir vücûda bağlıdır. Böylece varlıklar teselsül eder. Ve bu, itibarın kesilmesi ile kesilen itibârî şeylerdeki teselsül kabilinden değildir.<sup>53</sup> Çünkü, sonradan ortaya çıkan her şey kendinden öncekine bağlıdır. Nitekim bu, akıl yürüten kimse için anlaşılacak bir husus değildir.

[Vücûd mevcut olmasa hiçbir şey mevcut olmaz" mukaddimesinde] tâlinin geçersizliği, açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak derecede açıktır. Böylece vücûdun mevcut olduğu sabit olmuştur.

Vücûdun mevcut olduğu sabit olunca, onun varlığının kendinden olması da zorunlu olur. Aksi takdirde teselsül problemi ortaya çıkar. Şu halde vücûd vâcib (zorunlu) olur. Zira bir şeyin kendinden olumsuzlanması (*zevâl/selb*) imkânsızdır.<sup>54</sup> Ayrıca varlığın tek bir hakikat olması gerekir. Bu hakâkatin mâhiyetlere izâfe edilmesi sebebiyle nisbî çokluk o tek hakikate ilişir. Aksi takdirde vâcib [varlığı kendinden olan zât] çok (*müteaddid*) olur. Hâlbuki onlar bunun imkânsız olduğuna dâir burhân ortaya koymuşlardır.

Şöyle dersen: Vücûdun anlamı, şüphesiz arazî bir mefhûmdur.<sup>55</sup> Ve vücûd, - yürümek, gülmek, renk, siyahlık ve bunlar gibi- kendi başına kâim olan bir şeye eşit

<sup>52</sup> Yani, mâhiyet akli olduğu gibi, "hâriçte var olmak" da mefhûmu da akli bir kavramdır. Zira "hâriçte var olma", mâhiyete hâriçte değil akılda ârız olmaktadır. Akli bir kavram olan "hâriçte var olma"nın mâhiyete ârız olup eklenmesi de yalnızca akli bir durumdur. Dolayısıyla mesele, hâriçte iki madûmun birbirine eklenmesi olarak değil, akli iki mefhûmdan birinin diğerine ârız/yüklem olması, yani vücûdun mâhiyete ârız olup ona akıl planında gerçeklik kazandırması olarak değerlendirilmelidir.

<sup>53</sup> İtibârî teselsül, illet-malûl ilişkisinin olmadığı, vâkıada bir karşılığı olmayan insan zihninin ürettiği farazî olaylar silsilesidir ki, zihnin üretmeyi bıraktığı yerde son bulur. Bkz. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, c. II, cz. IV, s. 127-9.

<sup>54</sup> Örneğin, siyahlık, siyahlık değildir, denilemeyeceği gibi, var olmak, var olmak değildir de denilemez. Dolayısıyla var olmanın (*vücûd*) varlığı kendi özü itibariyledir. Varlığı kendinden olan şey vâcib olacağı için, vücûd da vâcib olmak zorundadır.

<sup>55</sup> Soru, doğrudan, "vücûdun Vâcib zâtın kendisi olması" tezini eleştirmeyi hedeflemektedir. Buna göre soruyu soran kimse, mevcut mâhiyetlere araz-ı âm olarak yüklem olan "akli vücûd" mefhûmunun, hâriçte mevcut olan Vâcib Teala'nın zâtı olmasını sorgulamaktadır.

olarak yüklem (*haml-i tevâtu*) olamaz.<sup>56</sup> Bunu reddetmek kibre kapılıp yanıfta inat etmektir. Dolayısıyla Vâcib'in zâtı, nasıl bu mefhûmun kendisi olur?

Şöyle derim: Genel olan bu mutlak vücûd mefhûmu, felâsifenin dediğı gibi, hem Vâcib zâtın özel varlığına, hem de farklı hakikatler olmaları itibariyle mümkün olan özel varlıklara zait<sup>57</sup> olabildiğı gibi, mevcut olan tek mutlak hakîkate de -ki, bu Vâcibü'l-vücûd'un hakikatidir- zait olması da mümkündür. Ve bu zâit olan mefhûm, yalnız akılda mevcut olan itibârî bir mefhûm olur. Mefhûmun ârız olduğı şey ise hâriçte hakîkî olarak mevcut olur. Bu da vücûdun hakikatidir.<sup>58</sup>

Şöyle dersen: Hakîkî olarak mevcut vücûd olsa, mâhiyetin vücûda ârız olması ve ona eklenmesi; vücûdun da [mâhiyetlerin] arız olduğı ve eklendiğı şey olması gerekir. Hâlbuki bu, "mâhiyet mevcuttur" sözünden anladığımız manadan farklıdır. Çünkü biz bu ifadeden kesin olarak mahiyetin, varlıkla muttasıf olduğunu anlıyoruz. Bu durumda mâhiyet kendisine ârız olunan/ilişilen (*ma'rûz*), vücûd ise ârız olmaktadır. Dolayısıyla senin dediğın nasıl doğru olabilir?

Şöyle deriz: ['Mevcûd'un] 'vücûd'tan türetilmiş olması itibariyle, zikredilen anlamda<sup>59</sup>, tek hakîkate mevcut demek, ancak, vücûd ile bu lazım araz (*sıfat/el-ârizü'l-lâzım*) anlamı kastedildiğinde mümkün olur.

Ancak, ['mevcûd'un] 'vücûd'tan türetilmiş olması itibara alındığında, vücûd ile kendisine ârız olunan söz konusu hakikat kastedilirse bu durumda 'mevcûd', vücûd ile nitelenen değıl; varlık sahibi (*zü'l-vücûd*) anlamında olur.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Tevâtu yoluyla (eşit) yüklem (*haml-i tevâtu*), yüklem (mahmûl), özneye (*mevzû*), dış gerçeklikte aynı şey olmaları dolayısıyla, doğrudan yüklem olmasıdır. Örneğın, Zeyd gülendir, İnsan canlıdır, gibi. Soyut kavramlar (*araz*), kendi kendine var olan kavramlara, yani nesnelere (*cevher*) doğrudan söylenemezler. Çünkü onların dış gerçeklikte, nesnelere aynı şey olmaları mümkün değıldir. Örneğın, duvar siyahlıktır, insan yürümeğdir, denilemez. Bu tür kavramlar, ancak sahiplik bildiren bir edat ile ya da sıfat şeklinde türetilerek nesnelere yüklem olurlar. Örneğın, duvar'da siyahlık vardır, insanda yürüme özelliğı vardır, veya duvar siyahtır, insan yürüyendir, denilebilir. Bu şekilde yapılan yüklemlere türevli yüklem (*haml-i iştikâk*) denilir. Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, c. I, s. 202-205; Tehânevî, *Keşşâf*, md. "haml", c. I, s. 483-485.

<sup>57</sup> "Vücûdun zâid olması" ifadesi, vücûdun, yüklem olduğı şeylerin bizzât kendisi ya da onların bir parçası olmadığını anlatmaktadır. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, cz. II, s. 127. Buna göre mutlak/âm vücûd, hem Vâcib zâtın vücûdunu, yani O'na has olan vücûdu, hem de -Zeyd'in varlığı, kalemin varlığı, güneşin varlığı gibi mümkün varlık teklerine has olan- vücûdları ihâta eden ve onların hepsine araz-ı âm olarak yüklem olabilen bir kavramdır.

<sup>58</sup> Buna "gülen" kelimesini örnek olarak verebiliriz. "Gülen" kelimesi, bütün insan fertlerine yüklem olabilmektedir. Bununla beraber gülen mefhûmu hâriçte mevcut olan tek bir ferte de söylenebilir. Gülen mefhûmu her iki durumda da insan zihnine bağıklı bir yüklemdir. Ancak bu durum, ikinci durumda, hâriçte gülen diye bir hakîkatin-gerçekliğın olmadığı anlamına gelmez. Aynı şekilde vücûd mefhûmu da, akli bir mefhûm olarak vâcib ve mümkün varlıklara söylenebildiğı gibi yalnızca, hâriçte mevcut olan tek hakîkate de söylenebilir. Akli/itibârî mefhûm olan vücûd, yalnızca, insan zihninin mutlak hakikat olan zâta yüklem yaptığı vücûddur ki, bu vücûdun hâriçteki karşılığı Vâcib zâtın vücûdudur.

<sup>59</sup> Yani vücûdun, -var olan mâhiyetlerin kurucu bir unsuru (*zâit*) olmayıp- mâhiyetlere dışardan yüklem olan (*âriz*) ayrılmaz nitelik olması anlamında.

Şöyle dersen: Bu hakikat, mutlak olması itibariyle tabii küllîdir (doğal tümel). Dolayısıyla sizin, bu hakikatin varlığına delil getirme sadedinde zikrettiğiniz şeyler, tabî'î küllîlerin varlığının imkânsız olduğuna dair getirilen delillere muâzırdır.

Şöyle deriz: Öncelikle biz bu hakikatin, zikredilen mutlaklığı itibariyle tabî'î küllî olmasını kabul etmiyoruz. Bu hakikatin mutlak olmasıyla kastedilen onun hiçbir teayyününün olmamasıdır. Öyle ki, bu hakikatte, mâhiyetlerin hakikate bitişmeleri (*telebûs*) nedeniyle [varlık] mertebelerinde hakikatin kendisine eklenen (*lâhik*) teayyünlerin hiçbirisi itibara alınmaz. Teayyünlerin itibara alınmaması, hakikatin, onu küllî bir kavram olmaktan çıkaracak bir teayyünle teayyün etmemiş olmasını gerektirmez.<sup>61</sup>

Biz hakikatin, mutlak (*min haysü hüve*) olması itibariyle küllî tabî'î olmasını da kabul etmekteyiz.<sup>62</sup> Ancak küllî tabî'îlerin hâriçte mevcut olmasının imkânsız olduğunu kabul etmiyoruz. Nasıl kabul edebiliriz ki! Pek çok ilim adamı bu küllîlerin mevcut olduklarını açıklamışlardır ve [mantık] kitapları bununla ilgili izahlarla doludur. Müteahhirin dönemde bazı müelliflerin tabî'î küllîlerin mevcut olmasının imkânsız olduğunu ispat noktasında zikrettikleri ifadeler bir kaç açıdan sorunludur. Biz burada onların delillerinin en güçlü olanlarını -ki burada kastettiğimiz, *Metâli'*<sup>63</sup> şârihinin ortaya koyduğu delillerdir- zikredecek daha sonra Allah Teâlâ'nın yardımıyla onlardaki hatalı yönleri izah edeceğiz. *Metâli'* şârihi [Kutbüddin er-Râzî (r.h)] şöyle demektedir:

"Tabî'î küllînin hâriçte vücûdu yoktur. Bunun iki nedeni vardır:

<sup>60</sup> Vücûddan türetilen mevcut, vücûdun anlamlarına bağlı olarak, iki farklı anlamda kullanılabilir. Vücûd, mâhiyete ârız olan ve onu mevcut kılan şey anlamında kullanılırsa; mevcut kelimesi, soruda da zikredildiği gibi, vücûd ile nitelenen mâhiyet anlamına gelir. Bu durumda vücûd ârız mâhiyet mar'ûz olur. Vücûd, Vâcib zâtın hakikati anlamında kullanılırsa; mevcut kelimesi, kendisinde vücûd bulunan şey (*zâ'l-vücûd*) anlamına gelir. Örneğin Zeyd mevcuttur, dediğimizde, bununla Zeyd'in vücûd sahibi olduğunu, yani onun Vücûd'a nispet edildiğini kastederiz. Bu durumda da vücûd ma'rûz, mâhiyetler ise ârız olur.

<sup>61</sup> Bu anlamda iki türlü teayyünden (belirginlik) bahsetmek mümkündür: Birincisi, Mutlak olan zâtın, mutlaklığının dışında, muhtelif özelliklerle (*sıfatlar* ve *mâhiyetler*) belirginlik kazanması şeklinde ifade edilebilecek teayyündür. İkincisi, Mutlak olanın, yalnızca mutlaklığı ile belirginleşmesi olarak ifade edilebilecek teayyündür. İlkinde Vâcib Hakikat, zâtında zuhûr eden muhtelif mâhiyetler ve sıfatlarla teayyün ederken; ikincisinde Vâcib Hakikat'ın tek teayyünü, onun mutlak olmasıdır. Bkz. Cürcânî, *Risâle fi vahdeti'l-vücûd*, s. 35.

<sup>62</sup> Anlaşıldığına göre Câmî mutlaklığı iki farklı şekilde değerlendirmektedir: ilki kayıtsızlık anlamındaki mutlaklıktır. Bu itibarla mutlak hakikat küllîlik cüzilik hatta mutlak gibi kayıtlarla kayıtlanmaz. Diğer ise hakikatin, yalnızca kendisi olması açısından (*min haysü hüve*) itibara alınması anlamındaki mutlaklıktır. Câmî, mutlak hakikati birinci itibarla tabî'î küllî kabul etmezken, ikinci itibarla kabul etmektedir.

<sup>63</sup> Kutbüddin er-Râzî'nin, Sirâceddin Urmevî'nin (ö. 682/1283), *Metâli'u'l-enzâr* adlı mantık kitabına (ö. 710/1311) *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâli'i'l-enzâr* adıyla yazdığı şerhtir.

Birincisi, tabîî küllî eğer hâricte mevcut olsa, bu durumda o, ya hâricteki cüzilerinin (tekil) bizzât kendisidir veya cüzilerinin bir parçasıdır ya da cüzilerinin dışında bir şeydir. Bu üç ihtimalin her biri geçersizdir.

İlk ihtimal: Eğer, küllî tabiat cüzilerinin aynısı olsa; hâricte, onun cüzilerinin her biri, diğerlerinin aynısı olması gerekir. Çünkü [bu ihtimalde] cüzilerden her biri, küllî tabiatın aynısı olarak kabul edilmektedir. Hâlbuki küllî tabiat diğer cüzilerin de aynısıdır. Başka bir şeyin aynısı olan iki şey birbirinin de aynısı olur. Netice küllî tabiatın fertlerinin her biri diğerinin aynısı olarak kabul edilmiş olur ki, bu çelişkidir.<sup>64</sup>

İkinci ihtimal: Eğer küllî tabiat, hâricte, cüzilerinden herhangi birinin parçası olsa; bu durumda onun, cüzilerinden önce var olması gerekir. Çünkü hâricte, parça gerçeklik kazanmadan bütün gerçekleşemez/var olamaz. Neticede vücûd, cüzilerinden farklı bir şey olmuş olur.<sup>65</sup> Dolayısıyla vücûd cüzilerine yüklem olamaz.

Üçüncü ihtimal: Bu son ihtimalin imkânsız olduğu son derece açıktır.<sup>66</sup>

*Metâli'* şârihinin "veya cüzilerinin bir parçasıdır", sözünün [tahlil ve tenkid]:

Eğer müellif, "tabîî küllînin, cüzilerinin [hâricteki] bir parçası olması" ifadesi ile bu parçanın dışında [hâricte] başka bir parçanın daha olduğunu ve cüzilerin bu [iki hâricî] parçadan oluşan bir bütün olduğunu kastediyorsa, bu durumda, [yukarıda zikredilen] ihtimallerin üç tane ile sınırlı olması (*hasr*) doğru olmaz.<sup>67</sup>

Eğer bu ifade ile kastedilen, tabîî küllînin, -hâricî ya da itibârî- başka bir şeyin (ferdin) zımında var olması ise; bu durumda ihtimallerin üç ile sınırlı olmasını kabul ederiz.<sup>68</sup> Ancak bu durumda [vücûdun, cüzilerine] yüklem olamayacağını

<sup>64</sup> Çünkü küllîlik ve müştereklik, muhtelif fertler arasında anlam yönünden ortak olmayı ifade eden kavramlardır. Bkz. Ahmed b. Abdülfettah el-Mevlevî, *Şerhu's-süllem (Hâşiye alâ şerhi's-süllem* içinde), Mustafa Bâbî el-Halebî Matbaası, Kahire, 1938, s. 63. Bir kavramı küllî kabul edip akabinde, onun fertlerinin birbirinin aynısı olduğunu söylemek açık bir çelişkidir.

<sup>65</sup> Zira bir şeyin parçası o şeyin bütününden farklı bir şeydir. Örneğin, baş, el, gövde Zeyd'den farklıdır. Aynı şekilde vücûd da parçası olduğu tikellerden farklı olmak durumundadır. Neticede "baş Zeyd'dir", denilemeyeceği gibi, vücûd da, bir parçası kabul edilen cüzilerinden biridir, denilemez. Hâlbuki küllî bir kavram, Zeyd, insandır, denilebildiği gibi, cüzisine hamledilebilmelidir.

<sup>66</sup> Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, Menşûrât-ı zevî'l-kurbâ, Kum, 1433 h., s. 241

<sup>67</sup> Çünkü bu durumda küllî tabiat, hâricte her bir cüzînin (tekil) parçası olacaktır. Bu da cüzîlerin sayısı kadar tabîî küllînin mevcut olması anlamına gelir. Şu halde yukarıda tabîî küllînin mevcut olması durumunda söz konusu edilen ihtimaller üç değil, -birinci ve üçüncü ihtimallere ek olarak- cüzîlerin sayısı kadar olmalıdır.

<sup>68</sup> Küllî tabiatın hâricî fertlerinin örneği, insan mefhûmunun Zeyd, Amr gibi fertleridir. İtibârî fertlerinin örneği ise kelimenin, isim, fiil, harf gibi fertleridir. Küllî tabiatın, fertlerinin zımında var olmasının anlamı ise, küllî mâhiyetin, kendisine -onu hâricte ya da itibârî alanda müşahhas (somut, tekil fert) kılacak olan-hâricî ya da itibârî unsurlar eklenmesiyle mevcut olmasıdır. Başka bir ifade ile küllî kavramın ifade ettiği mefhûmun hâricî ya da itibârî fertler ile birlikte itibara alınması ve küllî mefhûmun bu fertlere yüklem

kabul etmeyiz. Çünkü hâriçte mevcut olan şey yalnızca [mutlak hakikat olan vâcib] tabiat olunca ve bu tabiatın cüzileri arasındaki ayrışma (*temâyüz*) da [hakikatte] mevcut olmayan<sup>69</sup> itibârî teayyünler ile olunca; şüphesiz ki [bu hakikatin cüzilere] yüklem olması da yanlış olmayacaktır.<sup>70</sup> Çünkü hâriçte, bu tabiatın dışında hiçbir cüzî mevcut değildir. Dolayısıyla, vücûd kavramında, -[tabi'î küllinin, cüzilerinin parçası olmasının yol açacağı] öncelik ya da sonralık gibi sebeplerden kaynaklanan bir farklılık oluşması düşünülemez.

[Kutbüddin Râzî:]

"Tabi'î küllinin hâriçte var olamamasının ikinci nedeni şudur: Eğer küllî tabiat hâriçte (*a'yân*) mevcut olsa; bu durumda hâriçte mevcut olan şey ya yalnızca [külli olan] tabiattır ya da küllî tabiat ile birlikte başka bir şeydir. İlk ihtimalin geçerli olması mümkün değildir. Aksi takdirde teşahhus etmiş tek bir şeyin [aynı anda] muhtelif mekânlarda bulunması ve birbirinin zıddı olan sıfatlarla nitelenmesi gerekir.<sup>71</sup> Açık ki, bu bâtıldır.

olabilmesidir. Örneğin, külli olan insan mefhûmu hâriçte doğrudan mevcut olamaz; ancak boy, mekân, renk vb. hâricî unsurların eklenmesi (*inzimâm*) ile Zeyd, Amr gibi müşahhas fertler olarak mevcut olabilir.

<sup>69</sup> Buna göre hâriçte tek bir hakiki mevcut vardır o da Vâcibü'l-vücûd olan Hakk'ın zâtıdır. O'nda zuhûr eden bütün mâhiyetler O'nun vücûdu ile mevcut olurlar. O'nun vücûdundan bağımsız bir vücûdları yoktur. Şu halde her bir şeyin/mâhiyetin vücûdu, Hakk'ın vücûdunun aynısıdır. Eşyâ birbirinden farklı vücûdlar ile değil farklı mâhiyetler ile ayrışır. Hakk'ın vücûdu -ağacın vücûdu, kitabın vücûdu, gibi- farklı mâhiyetlere nispet edilmesiyle pek çok vücûd oluşur ki, bunlar hakikatte müstakil vücûdlar olmayıp, mâhiyetlerin Vâcib zâtın vücûduna nispetini anlatan izâfi-itibârî-zillî vücûdlardır. Süfîlerin istilâhında bu vücûdlar, tek olan vâcib vücûdun cüzileri, fertleri kabilinden değerlendirilmiştir. Bu itibarla Vâcib zâtın vücûdu da bu cüzî vücûdlara nispetle külli olarak değerlendirilmiştir. Esasında hem cüzilik hem de küllilik itibâridir, hakiki değildir.

<sup>70</sup> Örneğin, Zeyd'in ilâhı, Amr'ın ilâhı, Bekir'in ilâhı gibi farklı şeylere nispet edilen ilâh kavramı mutlak anlamdaki ilâhtan farklı değildir. Dolayısıyla mutlak anlamdaki ilâh kavramı belli bir şeye nispet edilen ilâh kavramlarına yüklem olabilir. Örneğin, Zeyd'in ilâhı ilâhtır, denilebilir. Aynı şekilde Zeyd, ağaç, kitap gibi muhtelif mâhiyetlerin varlıkları da hakikatte vâcib olan Vücûd'un aynısıdır. Örneğin, Zeyd'in vücûdu Vücûd'dur, denilebilir. Şu halde, Vücûd'un, cüzî/izâfi vücûdlara nispet edilmesinin de bir mahzûru olmamalıdır. Alaeddin el-Buhârî, *Fâzihatü'l-mülhidin*, (Muhammed el-Üdi, *Fâzihatü'l-mülhidin*, *Dirâse ve Tahkîk* içinde, (Yüksek Lisans Tezi), Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, Mekke, 1414 h., s. 91; Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsü'l-İnkem*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2004, s. 309-310

<sup>71</sup> Bu çıkarımlardan birincisinin izahı şudur: Eğer tabi'î külli, hâriçte mevcut ise tek bir fert olarak mevcut olmalıdır. Çünkü hâriçte mevcut olan şeyler yalnızca tekil/cüzî fertlerdir; külli mâhiyetler külli olarak hâriçte mevcut olamazlar. Külli bir kavramın hâriçte tahakkuk etmesi, onun tekilleşmesi (*teşahhus*) anlamına gelir. Hâriçte tahakkuk etmiş bir fert olan herhangi bir külli kavram, belli bir mekânda, belli bir zamanda, belli bir keyfiyette tahakkuk etmiş olmalıdır. Bu şekilde tahakkuk eden bir kavramın farklı mekân, zaman ve keyfiyette tahakkuk eden muhtelif fertlerinin olması, ilgili kavramın, fertlerinin sayısı kadar muhtelif mekânda bulunması anlamına gelir. İkincisinin izahı ise şudur: Külli tabiat olan kavram, hâriçte, teşahhus ederek tahakkuk edince, onun birbirinden farklı özelliklere sahip olan fertleri, hâriçte tekil bir fert olarak tahakkuk etmiş tabiata nispet edileceklerdir. Örneğin insan mâhiyetinin hâriçte bir fert olarak tahakkuk etmesi durumunda, fertleri olan Zeyd, Amr, Bekir gibi fertlerin âlim, câhil, siyah, beyaz, zeki, ahmak gibi sıfatları tek bir fert olan insan tabiatına nispet edileceği için tek fert olan insan tabiatı birbirine zıt olan sıfatlarla nitelenmiş olacaktır.

İkinci ihtimal de geçerli olamaz. Aksi takdirde o ikisi (külli tabiat ile diğer şey) ya tek bir vücûd (varlık) ile ya da iki vücûd ile mevcut olurlar.

Eğer tek bir vücûd ile mevcut olurlar ise bakılır: Bu tek vücûd şayet küllî tabiat ve diğer şeyin ikisi ile birlikte gerçeklik kazanıyor (*kıyâm*) ise, bir şeyin [aynı anda] iki farklı konumda (*mahal*) gerçekleşmesi durumu ortaya çıkar ki, bu imkânsızdır.<sup>72</sup> Şayet tek vücûd, küllî tabiat ve diğer şeyden oluşan bütün (*mecmû*) ile gerçeklik kazanıyorsa, bu durumda iki şeyden her biri ayrı ayrı mevcut değildir. Aksine mevcut olan şey [yalnızca] bütündür.<sup>73</sup>

Eğer tabîî küllî ile diğer şey iki farklı vücûd ile mevcut olurlar ise; bu durumda küllî tabiatın bütüne yüklem olması imkân dâhilinde olmaz. Bu ise [var sayılan kabulde] çalışmaktadır.<sup>74</sup><sup>75</sup>

*Metâli'* şârihinin "Hâriçte mevcut olan şey ya yalnızca [küllî olan] tabiattır ya da küllî tabiat ile başka bir şeydir" sözünün [tahlili ve tankîdi]:

Burada, "yalnızca [küllî olan] tabiat" ifadesinden; ya hâriçte bir şeyin kendisine eklenmediği (*inzımâm*) tabiat ya da ister itibarî ister hâricî olsun hiçbir şekilde kendisine bir şeyin eklenmediği tabiat şeklinde iki anlamın kast edilmesi mümkündür.

Eğer kastedilen, -ikinci ihtimalin reddi sadedinde dile getirilen ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere- birinci anlam ise; bu durumda biz, tekilleşen (*müşahhas*) bir şeyin [aynı anda] muhtelif mekânlarda bulunması ve birbirinin zıddı olan sıfatlarla nitelenmesi şeklinde bir sonucun ortaya çıkacağını kabul etmiyoruz. Hâriçte teşahhus etmiş [tek bir] tabiat, neden, -hakikî anlamda mevcut olmayan (*ademî*)-itibarî bir teayyün (belirginlik) ile kayıtlanması yönüyle- belirli bir şahıs;

<sup>72</sup> Şöyle ki, bu varsayma göre, hâriçte hem küllî tabiat hem de diğer şey olmak üzere iki farklı varlık bulunmaktadır. Bunların, farklı şeyler olmaları hasebiyle, vücûdlarının da farklı olması gerekir. Örneğin, insan tabiatının hâriçte mevcut olduğunu kabul edelim. Ona, -Zeyd, Amr, Bekir gibi- teşahhus (tekilleşme/ferdiyet) edebilmesi için, boy, renk, mekân gibi unsurların eklenmesi gerekir. Şu halde, hem küllî tabiat hem de tekilleştirici unsurların ayrı ayrı varlıkları olmalıdır. Eğer her ikisinin varlığının da aynı olduğu kabul edilecek olursa, yani her biri aynı vücûd ile mevcut olurlar ise, bunlardan birinin var olması diğerinin de var olması anlamına gelecektir. Hâlbuki birbirinden farklı iki şeyden birinin varlığı diğerinin varlığını gerektirmez. Aksi takdirde bir varlığın iki farklı şeye ait olması gerekir ki, bu imkânsızdır.

<sup>73</sup> Neticede, bu son ihtimale göre tabîî küllî mevcut olarak değerlendirilmemektedir.

<sup>74</sup> Çünkü bu durumda küllî tabiat ile onun yüklem olacağı bütünün vücûdları birbirinden farklıdır. İlki, yalnızca küllî tabiat iken, ikincisi, küllî tabiat ve diğer şeye ait olmak üzere iki varlıktan oluşmaktadır. Birbirinden farklı şeylerin diğerine yüklem olamayacağı ilkesine binâen küllî tabiat, mezkûr iki şeyin bütününe yüklem olamamaktadır. Hâlbuki küllî tabiat küllî olması hasebiyle bütün fertlerine yüklem olabilmek zorundadır. Zira mezkûr iki şeyin bütünü küllî tabiatın ferti-cüzîsidir. Örneğin, insanın ferti olan Zeyd, insan ve diğer tekilleştirici unsurların mecmûdür. Bu sebeple insan Zeyd'e yüklem olabilmektedir.

<sup>75</sup> Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, s. 241-242.



başka bir itibârî teayyün ile kayıtlanması yönüyle başka bir şahıs ve başka teayyünler itibarıyla daha farklı şahıslar olmasın? Böylece o tabîatın muhtelif mekânlarda olması ve birbirinin zıddı olan sıfatlarla nitelenmesi de itibârî kayıtlarla birbirinden farklılaşan ve ayrışan şahıslar (tekiller) itibarı ile olur.<sup>76</sup>

Eğer, kastedilen, ikinci anlam ise; bu durumda da ihtimallerin<sup>77</sup> iki kısım ile sınırlı olmasını (*hasr*) kabul etmeyiz. Çünkü, [tabî'î küllînin başka bir şey ile birlikte olması ihtimalini] iptal ederken kullanılan ifadelerden de anlaşıldığı üzere, "diğer şeyin" anlamı, hâriçte mevcut olandır. Bu durumda tabîatın, -yukarıda da geçtiği üzere- hâriçte yalnız (*mücerred*) olarak mevcut olmayıp, hâricî varlığı olmayan, aksine ademî ve itibârî/izâfî varlığa sahip olan bir şeyle mevcut olması da mümkündür.<sup>78</sup>

Eğer tabî'î küllî ile birlikte olan "diğer şey" daha genel olan anlama hamledilecek olursa<sup>79</sup>, bu sefer itirazımızı şârihin şu sözüne yöneltiriz: "Aksi takdirde o ikisi (küllî tabîat ile diğer şey) ya tek bir vücûd (varlık) ile ya da iki vücûd ile mevcut olurlar."<sup>80</sup> Çünkü bu durumda<sup>81</sup> o iki şeyden biri (küllî tabîat) hâricî olarak, diğeri ise (diğer şey) itibârî olarak mevcut olabilir.

<sup>76</sup> Müellif burada *Metâli* şârihinin verdiği ihtimallerin dışında başka bir ihtimale dikkat çekmektedir. Şöyle ki, sūfîler, şârihin ve diğer pek çok nazariyatının aksine, küllî tabîatın hâriçte doğrudan mevcut olduğunu kabul ederler. Buna göre, tabî'î küllî olan vücûd kavramı göz önünde bulundurulduğunda, hâriçte mevcut olan tabîat, yalnızca Hakk Teâlâ'nın zâtıdır. Hakk'ın zâtında zuhûr eden bütün teayyünler, küllî tabîat olan Vücûd'un tekilleri olarak kabul edilir. Mevcut olan tabîat tek, onda zuhûr eden ve onun dışında hakîki bir varlığa sahip olmayan teayyünler ise pek çoktur, hatta sūfîlere göre sonsuzdur. Buna, âlemde bir tane güneşin olduğunu varsayan klasik dönem kozmolojisi mantığına göre güneş kavramını örnek olarak verebiliriz. Bu anlayışa göre güneş, küllî bir kavramdır. Bu kavramın işaret ettiği tabîat, fertleri ile değil, doğrudan kendi zâtıyla hâriçte mevcuttur. Dolayısıyla o bu anlamda tektir. Ancak onda sıcaklık, aydınlık, çekim gücü, kürevî olmak şeklinde, farklı itibarlarla birbirinden ayrışan pek çok nitelik vardır. Bu farklı niteliklerin hepsi güneşin tek olan zâtında var olurlar. Esasında var olan yalnızca güneştir. Mezkûr niteliklerin haddizâtında güneşten bağımsız gerçeklikleri yoktur ve bunlar hakîki gerçekliği olmayan itibarlardan başka bir şey değildir. Neticede, bir şeyin muhtelif mekânlarda bulunması ya da zat sıfatlarla nitelenmesi şeklinde bir durum söz konusu değildir. Gerçek olan, bir şeyin farklı itibarlarla farklı nitelikler ile nitelenmesidir.

<sup>77</sup> Burada kastedilen ihtimaller, küllî tabîatın hâriçte mevcut olması durumunda hâriçte mevcut olan şeyin, yalnızca küllî tabîat ya da küllî tabîatla birlikte başka bir şey olması ihtimalleridir.

<sup>78</sup> Böylece, küllî tabî'înin hâriçte mevcut olması durumunda söz konusu olan ihtimaller üçe çıkmaktadır: a) Küllî tabîat hâriçte yalnız/mücerred olarak mevcuttur, b) Küllî tabîat hâriçte, hâricî varlığı olan başka bir şeyle mevcuttur. Bu iki ihtimal şârih tarafından reddedilmiştir, c) Küllî tabîat, hâriçte hâricî varlığı olan şeyle değil, itibârî/izâfî varlığa sahip olan bir şeyle mevcuttur. Risâle müellifi Câmî'nin bu risâleyi kaleme alma amacı da bu son ihtimalin ma'küliyetini ve cevâzını ortaya koymaktır.

<sup>79</sup> Yani "diğer şey", yalnızca hâriçte mevcut olan değil de, 'ya hâriçte mevcut olan ya da itibârî olarak mevcut olan şey' şeklinde daha geniş anlamda değerlendirilecek olursa.

<sup>80</sup> Müellifin, itirazı bu ifadeye yönelmesinin izahı şudur: şârih mezkûr ifadede, iki şeyin bir ya da iki farklı vücûd ile mevcut olmasının imkânsızlığını açıklarken, bu vücûdların hâricî vücûdlar olduğunu var saymaktadır. Ancak vücûdlardan biri hâricî diğeri, itibârî olursa, iki şeyin bir vücûd ile mevcut olması mümkün hale gelebilir. Şöyle ki, küllî tabîat hâriçte hakîki vücûd ile mevcut olur, diğer şey de küllî tabîatta itibârî olarak mevcut olur.

Şârihin "külli tabiat ile diğer şey, ya tek vücûd ile ya da iki vücûd ile mevcut olurlar" sözünün [tahlîli ve tenkîdi]:

Bu söz üzerine bir kimse şöyle diyebilir: İhtimallerin mezkûr iki kategori ile sınırlı olmasını kabul etmiyoruz. Neden, -vahdet-i vücûdu savunanların dediği gibi- iki şeyden biri kendi zâtıyla, diğeri ise kendi zâtıyla kâim olan şey ile mevcut olmasın.<sup>82</sup> Çünkü onlara göre [gerçekte] mevcut olan vücûdun tabiatıdır. Diğer bütün mâhiyetler ve vücûdun tabiatının diğer ayrılmaz özellikleri, vücûda ârız olmakta ve vücûdun tabiatı ile mevcut olmaktadır. Dolayısıyla [bu sonuncu ihtimalde şârihin yukarıdaki iki ihtimal için zikrettiği] mahzûrlar ortaya çıkmaz.

Şöyle dersen: [Üçüncü ihtimal olarak zikrettiğin] bu sûrette, esasında külli tabiat ile diğer şey, tek vücûd ile mevcut olurlar. Çünkü onlardan birisi kendi zâtıyla, diğeri ise onunla mevcut olmaktadır. Dolayısıyla, [üçüncü ihtimal olarak zikredilen husus] şârihin zikrettiği iki kategorili taksim dışına çıkmaz.

Şöyle deriz: Bu durumda itiraz, ihtimallerin; tek bir vücûdun, iki şeyin her biri ile kâim olması ya da iki şeyin bütünü (*mecmû*) ile kâim olması şeklinde iki kategori ile sınırlandırılmasına yönelir.<sup>83</sup> Neticede [şârihin tabîî küllînin mevcut olamayacağı sadedinde zikrettiği itirazlar] bir anlam ifade etmeyecektir.

<sup>81</sup> Yani, tabîî külli ile birlikte var olan "diğer şey" in, 'ya hâricte mevcut olan ya da itibârî olarak mevcut olan şey' şeklinde daha geniş anlamında değerlendirilmesi durumunda.

<sup>82</sup> Buna göre, külli tabiatın, başka bir şey ile birlikte mevcut olması durumundaki ihtimaller şunlardır: a) Her ikisi tek bir vücûd ile mevcut olurlar, b) Her ikisi, iki farklı vücûd ile mevcut olurlar, c) Biri kendi zâtıyla mevcut olur, diğeri onunla birlikte mevcut olur.

<sup>83</sup> Şöyle ki, müellife göre külli tabiat ve diğer şeyin tek vücûd ile mevcut olması şu üç ihtimalden biri ile olabilir: a) İki şeyin her biri, birlikte, tek vücûd ile mevcut olur, b) İki şey bir bütün olurlar ve oluşan bütün tek vücûd ile mevcut olur. Bu iki ihtimalin geçersiz olduğu şârih tarafından yukarıda beyan edilmişti. c) İki şeyden biri, tek vücûd ile mevcut olur, diğeri ise o şey ile mevcut olur.

## رسالة في الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

لوجود أي ما بانضمامه إلى الماهيات يترتب عليها آثارها المختصة بها موجوداً. فإنه لو لم يكن موجوداً لم يوجد شيء أصلاً<sup>84</sup>، والتالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أن الماهية قبل انضمام الوجود إليها غير موجودة<sup>85</sup> قطعاً، فلو كان الوجود أيضاً غير موجود لا يمكن ثبوت أحدهما للآخر. فإن ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرغ لوجود المثبت له، وإذا لم يثبت أحدهما للآخر لم يكن الماهية معروضة للوجود - كما ذهب إليه أهل النظر<sup>86</sup> -، ولا عارضة له - كما ذهب إليه القائلون بوحدة الوجود - فلا تكون<sup>87</sup> موجودة.

فإن قلت: هذه المقدمة مخصوصة<sup>88</sup> بما عدا الوجود.<sup>89</sup> والمراد بها<sup>90</sup> أن ثبوت<sup>91</sup> شيء - هو غير صفة الوجود - فرغ لوجود المثبت له. وأما ثبوت الوجود لشيء فإنما هو مشروط<sup>92</sup> بوجود<sup>93</sup> المثبت له حين ثبوت الوجود له، لا قبله. ولا شك أنه<sup>94</sup> حين ثبوت الوجود له موجود بنفس ذلك الوجود<sup>95</sup>.

<sup>84</sup> قال داوود القيصري (م. 751/1350) في شرحه على الفصوص: "ولا يتحقق شيء في العقل ولا في الخارج إلا به، فهو محيط بجميعها بذاته، وقوام الأشياء به، لأن الوجود لو لم يكن لم يكن شيء، لا في الخارج، ولا في العقل". داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، بوستان كتاب، 1382 هـ، قم، ص. 25.

<sup>85</sup> في "ر": موجود.

<sup>86</sup> قال شمس الدين الإصفهاني (م. 749/1349) في تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، عقب قول الطوسي: الوجود من المحمولات العقلية: "أما أنه من المحمولات العقلية: فلأنه يمتنع حصوله في الخارج، لأنه لو كان حاصلًا في الخارج لكان موجوداً فيه، ويمتنع أن يكون الوجود موجوداً في الخارج، إذ الموجود في الخارج ما له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود". تسديد القواعد، تحقيق خالد العدواني، دار الضياء، الكويت، 2012، ص. 314.

<sup>87</sup> في "ت" و "ر" و "ن": فلا يكون.

<sup>88</sup> أي: "ثبوت شيء لشيء فرغ لوجود المثبت له". في "ن": مخصوص.

<sup>89</sup> قال سيد شريف الجرجاني -جواباً على الاستدلال لكون الوجود نفس الماهية، بأن قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرغ وجوده أي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة. فإن ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن أن يتصف بصفة ثبوتية، ولا شك أن الوجود أمر ثبوتي؛ فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود - "أن الضرورة التي ادعيتها إنما هي في صفة وجودية، هي غير الوجود. فإن البديهية تشهد بأن كل صفة ثبوتية سوى الوجود فإن قيامها بالموصوف فرغ وجود الموصوف في نفسه. وأما الوجود، فالضرورة فيه على عكس ذلك. [...] ولتأني أن يقول: هذا الجواب من قبيل التخصيص للأحكام العقلية اليقينية، بسبب ما يعارضها، كما هو دأب أصحاب العلوم الظنية في أحكامها العامة، فلا يصح قطعاً. بل الصواب أن يقال: الضرورة تحكم بأن كل صفة ثبوتية، أي موجودة في الخارج، فإن قيامها بالموصوف فرغ وجوده فيه، وليس الوجود صفة موجودة في الخارج، بل امتيازها عن معروضه إنما هو في العقل وحده. سيد شريف الجرجاني، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ج. I، جزء II، ص. 129-133.

<sup>90</sup> أي: بهذه المقدمة.

<sup>91</sup> في "ر": إن ثبت.

<sup>92</sup> في "ن": مشروطة.

<sup>93</sup> في "ت": لوجود.

قلنا: التخصيص والاستثناء إنما يجريان في الخطيبات الظنية<sup>96</sup> للعقليات<sup>97</sup> الصرفة، لا سيما الضروريات. وأيضاً من راجع<sup>98</sup> وجدانه وأنصف من نفسه أدرك أن انضمام أمرين معدومين في الخارج من غير قيامهما<sup>99</sup> أو قيام أحدهما بموجود<sup>100</sup> خارجي لا يجوّزه العقل، بل يشهد بامتناعه.

(فإن قلت)<sup>101</sup>: الماهية باعتبار<sup>102</sup> وجودها العقليّ معروضة للوجود الخارجي، فيكون ثبوت الوجود الخارجي لها<sup>103</sup> في العقل فرعاً لوجودها فيه<sup>104</sup>، لا في الخارج.

قلنا: نُثقل الكلام إلى وجودها العقلي، بأن نقول: ثبوت الوجود العقليّ لها في العقل موقوفٌ على وجودٍ سابقٍ لها فيه، وثبوت الوجود السابق على وجود سابقٍ آخر، فيتسلسل الوجودات. وليس هذا من قبيل<sup>105</sup> التسلسل في الأمور الاعتبارية التي تنقطع<sup>106</sup> بإنقطاع الإعتبار<sup>107</sup>. فإن كل لاحقٍ موقوفٌ على سابقه، كما لا يخفي على المتدبر.

وأما (بطلان)<sup>108</sup> التالي فظاهر لا يحتاج إلى البيان. فثبت أن الوجود موجودٌ.

<sup>94</sup> أي: المثبت له، وهو الماهية والذات.

<sup>95</sup> في "ن": الموجود. يعني أن وجود الماهية والذات، وهو المثبت له، مقارنٌ له حين وجوده في الخارج. قال البيضاوي جواباً على احتجاج الحكماء لقولهم: إن وجود الواجب ليس بزائد على ذاته؛ بأنه لو زاد لاحتاج إلى معروضه، فاحتاج إلى سبب مقارن في عروضه له فتتقدم ذاته بالوجود على وجوده فيلزم التسلسل: "إن العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود [على معلولها]، فإن ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها [مع أنها غير متقدمة بالوجود على وجودها]". (ما بين القوسين من شرح شمس الدين الإصفهاني). شمس الدين الإصفهاني، مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار، دار الكنتي، القاهرة، 2008، ص. 43.

<sup>96</sup> في "ر": الطنبيات.

<sup>97</sup> في "ن": العقلية.

<sup>98</sup> في "ر": رجع.

<sup>99</sup> في "ن" و "ر": قيامها.

<sup>100</sup> في "ت": بوجود.

<sup>101</sup> ساقطة من "ن".

<sup>102</sup> في "ر": فباعتبار.

<sup>103</sup> في "ن": فيها.

<sup>104</sup> أي في العقل.

<sup>105</sup> في "ر": قبل.

<sup>106</sup> في "ت" و "ن": ينقطع.

<sup>107</sup> قال العلامة الثاني سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد: "قيام الوجود بالماهية أمر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدماً ذاتياً أو زمانياً فتلزم المحالات بل غاية الأمر أنه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز أن تلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي أو ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بملاحظة العقل فإن عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وإن اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار". ج. I، ص. 325.

<sup>108</sup> ساقطة من "ن".

وإذا كان موجوداً وجب أن يكون وجوده بنفسه وإلا تسلسل<sup>109</sup>، فيكون واجباً لامتناع زوال الشيء عن نفسه<sup>110</sup>، ويلزم<sup>111</sup> أن يكون حقيقةً واحدةً يلحقها التعدد النسبي، بإضافتها إلى الماهيات، وإلا تعدد الواجب، وقد برهنوا على امتناعه.

فإن قلت: لاشك أن معنى الوجود مفهوم عرضي لا يصدق على شيء قائم بنفسه مواطأةً، كالشمسي والضحك واللون والسواد وامثال ذلك. (و إنكار ذلك)<sup>112</sup> مكابرةً. فكيف<sup>113</sup> يكون ذات الواجب نفس ذلك المفهوم<sup>114</sup>؟

قلت: كما أنه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام زائداً على الوجود الخاص الواجبي، وعلى الوجودات<sup>115</sup> الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة -على ما قال به الحكماء- يجوز أن يكون زائداً على (حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي)<sup>116</sup> حقيقة الوجود الواجب<sup>117</sup>، ويكون هذا المفهوم الزائد امراً اعتبارياً غير موجود إلا في العقل، ويكون معروضه<sup>118</sup> موجوداً حقيقياً خارجياً، هو حقيقة الوجود<sup>119</sup>.

<sup>109</sup> في "ر": يتسلسل.

<sup>110</sup> قال الفناري في مصباح الأنس: "أن الوجود المطلق موجود، لصدق قولنا: الوجود موجود، إما بصحة حمل الشيء على نفسه وإن كان غير مفيد- أو بالذات، لأن الماهيات غير مجعولة، أو بالضرورة، لامتناع سلب الشيء عن نفسه". محمد حمزه الفناري، مصباح الأنس، انتشارات مولى، إيران 1376 هـ، ص. وقال صائغ الدين بن تركة في التمهيد: "أن حقيقة الوجود من حيث هي لا تقبل العدم لذاتها، وكل ما لا تقبل العدم لذاتها تكون واجبة لذاتها، أنتج أن حقيقة الوجود واجبة لذاتها". صائغ الدين بن تركة، تمهيد القواعد الصوفية، دار الكتب العلمية، 2005، ص. 33.

<sup>111</sup> في "ت": فيلزم.

<sup>112</sup> ساقطة من "أ".

<sup>113</sup> ساقطة من "ر".

<sup>114</sup> قال العلامة الثاني سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد: "حين أورد عليهم أن الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله أفراد كثيرة لا تكاد تنتهي والواجب موجود واحد لا تكثر فيه أجابوا بأنه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه وإنما التكثر في الموجودات بواسطة الإضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها. [...] وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس بموجود. [...] تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً وإلا فتكثر الوجودات وكون الوجود المطلق مفهوماً كلياً لا تحقق له إلا في الذهن ضروري." سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، عالم الكتب، بيروت، 1989، ج. I، ص. 336.

<sup>115</sup> في "ن": الموجودات، ورجح نقولا هير ما في "ن". لعل هذا ذهول عنه. لأن مراد الجامي أن يبين أن الوجود العام يكون زائداً على الوجودات كلها، لا على الموجودات، الله أعلم.

<sup>116</sup> ساقطة من "ر".

<sup>117</sup> في "ت": الواجبي، ورجحه نقولا هير.

<sup>118</sup> في "أ" و "ن" و "ر": معروضة.

<sup>119</sup> هذا عين ما أفاده الجامي في الدرّة الفاخرة، وقال في حاشيته التي ألفها علي الدرّة: "اعلم أن الوجود والكون والثبوت إذا أريد بها المعنى المصدرية مفهوم اعتباري، من المعقولات الثانية التي لا يحاذي أمر في الخارج، وهو زائد على الحقائق كلها واجبتها واممكنها بحسب الذهن بمعنى أنه للعقل أن يتعقلها مجردة عن الوجود أولاً، ثم يحكم عليها بالوجود، لا بحسب الخارج بأن يكون في الخارج أمر هو الماهية وأخر هو الوجود". عبد الرحمان الجامي، الدرّة الفاخرة، جامعة تهران، 1980، ص. 54. وقال أيضاً: "ثم إنه لا يشك عاقل في أن الوجود بالمعنى المذكور يمتنع أن يكون موجوداً، فضلاً عن أكون نفس حقيقة الواجب الذي هو مبدأ الموجودات، فكيف يظن بالصوفية القائلين بوحدة

فإن قلت: إذا كان الموجود حقيقةً هو الوجود ينبغي أن يكون الماهية عارضةً<sup>120</sup> له لاحقةً إياه، والوجود معروضاً ملحوقاً. وهذا خلاف ما نفهمه<sup>121</sup> من قولنا الماهية موجودةٌ. فإننا نفهم قطعاً أن الماهية متصفةٌ بالوجود، فهي معروضة والوجود عارض، فكيف يصح ما قلت؟

قلنا: إطلاق الموجود<sup>122</sup> عليها<sup>123</sup> بالمعنى المذكور<sup>124</sup> إنما هو باعتبار اشتقاق هذه الصيغة من الوجود:- إذا أُريدَ به هذا<sup>125</sup> المفهوم العارضُ اللازمُ. وأما إذا اعتُبر اشتقاقه منه؛ إذا أُريدَ به تلك الحقيقة المعروضة، فمعناه حينئذٍ ذو الوجود، لا المتصفُ به.<sup>126</sup>

فإن قلت: هذه الحقيقة باعتبار إطلاقها كلياً طبيعياً، فما<sup>127</sup> ذكرتم في معرض<sup>128</sup> الاستدلال على وجودها معارضٌ بما أُستدلُّ به على امتناع وجود الكلي الطبيعي.

قلنا: لا نسلم أولاً أنها باعتبار إطلاقها المذكور كلياً طبيعياً. فإن المراد بإطلاقها أن لا يكون لها تعينٌ لا تجامع<sup>129</sup> التعينات<sup>130</sup> اللاحقة إياها في المراتب<sup>131</sup>، بواسطة تلبُّس الماهيات بها. ولا يستلزم<sup>132</sup> ذلك عدمَ تعينها في نفسها بتعينٍ يخرجها عن الكلية<sup>133</sup>. سلمنا

الوجود ووجوبه أنهم أرادوا بالوجود المعنى المذكور، ويورد عليهم ما يورد على القول بهذا؟ والذي يفهم من نصح كلام محققهم؛ هو أن ثمة أمراً آخر سوى الماهيات والوجود بالمعنى المذكور، [...] وهو حقيقة الواجب. ص. 55.

<sup>120</sup> في "ر": عارضاً.

<sup>121</sup> في "ت": يفهم.

<sup>122</sup> في "ن": الوجود.

<sup>123</sup> أي على الحقيقة الواحدة المطلقة.

<sup>124</sup> أي بمعنى: أن الوجود متصفةٌ بالوجود.

<sup>125</sup> في "ن": هذه.

<sup>126</sup> قال داوود القيصري (م. 751/1350) في شرحه على الفصوص: "وتحقيق ذلك بأن تعلم أن للوجود مظاهر في العقل، كما أن له مظاهر في الخارج، منها هي الأمور العامة والكليات التي لا وجود لها إلا في العقل. وكونه مقولاً على الأفراد المضافة إلى الماهيات بالتشكيك إنما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي، ولذلك قيل إنه اعتباري، فلا يكون من حيث هو مقولاً عليها بالتشكيك بل من حيث أنه كليٌ محمول عقلياً. وهذا المعنى لا ينافي كونه عين ماهية أفراده باعتبار كليته الطبيعية". داوود القيصري، شرح فصوص الحكم، ص. 46.

<sup>127</sup> في "ن": مما.

<sup>128</sup> في "ن": معروض.

<sup>129</sup> أي هذه الحقيقة في "ن" و"ر" و"ت": لا يجامع، ورجحه نقولاً هير، وأسند المجامعة إلى التعين. ولكن الصواب ما رجحناه، فإن الذي يجامع التعينات اللاحقة إليه هو الحقيقة المطلقة، لا التعين، لأن التعينات لا تلحق إلى التين، بل تلحق إلى الحقيقة المطلقة، الله أعلم.

<sup>130</sup> في "ر": اليقينية.

<sup>131</sup> أي أن لا يكون لها تعينٌ تظهر به الحقيقة المطلقة، ولو بمرتبة تجمع فيها هذه الحقيقة التعينات كلها كلياً كان أو جزئياً، وهي مرتبة التعين الأول.

<sup>132</sup> في "ر": ويستلزم.

<sup>133</sup> في "ت": مخرجها عن الكلين.

أنها بهذا الاعتبار كليّ طبيعيّ لكن لا نسلم إمتناع وجوده.<sup>134</sup> كيف وكثير من الحكماء صرحوا بوجوده والكتبُ مشحونة<sup>135</sup> به<sup>136</sup>. وما ذكره بعض المتأخرين في معرض الاستدلال على امتناع وجوده لا يخلو عن وجهٍ أو وجوهٍ من الخلل<sup>137</sup>. ولنذكر أقوى ما ذكره<sup>138</sup> وهو ما أورده شارح<sup>139</sup> المطالع، ونبيّن<sup>140</sup> وجه الخلل فيه بعون الله سبحانه.

قال رحمه الله: "الكليّ الطبيعيّ<sup>141</sup> لا وجود له في الخارج. وذلك لوجهين:

أحدهما: أنه لو وُجد الكليّ الطبيعيّ لكان إمّا نفسَ الجزئيات في الخارج، أو جزءً منها، أو خارجاً عنها. والأقسام بأسرها باطلة:

أما الأول، فلأنّه لو كان عين<sup>142</sup> الجزئيات<sup>143</sup> يلزم<sup>144</sup> أن يكون كلّ واحدٍ من الجزئيات عينَ الآخر في الخارج، ضرورة<sup>145</sup> أن كل واحد فرض منها عينُ الطبيعة الكلية، وهي عين الجزئيّ الآخر، وعين العين عينٌ، فيكون كل واحد فرض عينٍ الآخر، هذا خلف.

<sup>134</sup> قال داوود القيصري في كشف الحجاب، عندما ذكر معاني الوجود: "قد يطلق ويراد به الحقيقة التي بها يقوم الوجود الخارجي والذهني والعباري والكتائي، [...] والوجود بهذا المعنى ليس بجوهر إلا عرض بل به يقوم الجوهر والعرض، وهذه الحقيقة هي الكلي الطبيعي للوجود، هي عين وجود الحق". داوود القيصري، كشف الحجاب عن كلام رب الأرباب، رئاسة بلدية القيصري، قيصري، 1997، ص. 93.

<sup>135</sup> أي مملوء. في "ر": المشحونة.  
<sup>136</sup> قال الفناري في مصباح الأنس: " فقد ذهب أكثر العلماء إلى أن الكلي الطبيعي موجود فيه لوجود أحد قسميه؛ وهو المخلوط والماهية بشرط شيء. وقد صرح الخنجي والأرموي والكتابي وغيرهم بوجود الماهية المشتركة". محمد حمزه الفناري، مصباح الأنس، ص. 105.

<sup>137</sup> في "ت": من خللي.

<sup>138</sup> في "ر" و "ت": ذكره.

<sup>139</sup> هو أبو عبد الله محمد بن محمد الرازي التحتاني الشهير بقطب الدين الرازي. من أساتذته عضد الدين الأيجي (م. 756/1355)، و شمس الدين الإصفهاني (م. 749/1349)، و قطب الدين الشيرازي (م. 710/1311). تتلمذ عليه محمد بن مبارك شاه (م. 784/1382)، و سعد الدين التفتازاني (م. 792/1390)، و سيد شريف الجرجاني (م. 816/1413). له تصانيف كثيرة، من أهمها لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار الذي ألفها على مطالع الأنوار لسراج الدين الأرموي (م. 682/1283) في المنطق، و تحرير القواعد المنطقية في شرح رسالة الشمسية، و شرح الكشاف. توفي سنة (766/ 1365) في دمشق ودفن فيها. انظر: Sarioğlu, Hüseyin, "RÂZÎ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, c. XXXII, s. 485-487.

<sup>140</sup> في "ر": بيّن فيه، في "ت": تبين.

<sup>141</sup> ساقطة من "ر".

<sup>142</sup> في "ت" و "ن": نفس، ورجحه نقولا هير، ورجحنا ما في النص وفقاً لطبعة المطالع، ص. 241.

<sup>143</sup> في "ت": جزئيات.

<sup>144</sup> ساقطة من "ت". و في "أ": لزم، ورجحه نقولا هير، ورجحنا ما في النص وفقاً لطبعة المطالع، ص. 241.

<sup>145</sup> في "ت": حتى.

وأما الثاني، فلأنه لو كان جزءً منها<sup>146</sup> في الخارج لتقدم عليها في الوجود، [ضرورة أن الجزء الخارجي مالم يتحقق أولاً وبالذات لم يتحقق الكل، وحينئذ يكون مغايراً لها في الوجود]<sup>147</sup>، فلا يصح [حمله عليها]<sup>148</sup>.

وأما الثالث، فيبين الاستحالة<sup>149</sup>.

قوله "أو جزءً منها"، إن أراد بكونه جزءً منها: أن يكون وراءه جزء آخر في الخارج، ويكون الجزئيات عبارة عن مجموع الأجزاء، لم تنحصر<sup>150</sup> القسمة في الأقسام الثلاثة. وإن أراد به: كونه منضمّاً<sup>151</sup> مع أمرٍ آخر -خارجياً كان أو اعتبارياً- فالحصر مسلم، لكن لا نسلم عدم صحة الحمل. فإنه إذا كان الموجود في الخارج هو الطبيعة فقط و يكون التمايز بين جزئياتها بتعينات اعتبارية غير موجودة، لاشك<sup>152</sup> أنه يصح<sup>153</sup> الحمل حينئذٍ. فإنه<sup>154</sup> لا يوجد من الجزئيات في الخارج سوى الطبيعة<sup>155</sup>، حتى يُتصورَ عدم الإتحاد<sup>156</sup> في الوجود لتقدم أو تأخر.

"وثانيهما: أن الطبيعة الكلية لو وجدت في الأعيان لكان الموجود في الأعيان<sup>157</sup> إما مجرد الطبيعة، أو هي<sup>158</sup> مع أمر آخر. لا سبيل إلى الأول؛ وإلا لزم وجود الأمر الواحد بالشخص في أمكنة مختلفة، واتصافه بصفات متضادة، ومن البين بطلانه<sup>159</sup>. ولا إلى

<sup>146</sup> ساقطة من تحقيق نقولا هير.

<sup>147</sup> ساقطة من "ر" و "ت" و "ن"، ورجحه نقولا هير، ورجحنا ما في النص وفقاً لطبعة المطالع، ص. 241.

<sup>148</sup> ساقطة من "ر".

<sup>149</sup> قطب الدين الرازي، شرح المطالع، تحقيق: أسامة الساعدي، منشورات ذوى القربي، قم، 1433 هـ، ص. 241.

<sup>150</sup> في "ت": لم ينحصر، ورجحه نقولا هير، ورجحنا ما في النص لأنه أنسب.

<sup>151</sup> في "ن": متضمناً

<sup>152</sup> جواب "إذا كان الموجود".

<sup>153</sup> في "ت": "ر": تصح.

<sup>154</sup> في "أ": لأنه.

<sup>155</sup> قال العلامة الكليني في رسالته: "فتلخيص هذا المذهب: أن الوجود جزئي حقيق في ذاته، غير قابل للعدم المناقض له، قائم بذاته، يستحيل أن يعرض لغيره، وهو الواجب تعالى. معنى وجود الممكنات انتسابها وتعلقها به، كتعلق الخيوط بالعود، فما دام التعلق باقياً يظهر عليه الوجود وأثاره [...] والموجود الحقيقي ما له فرد من الوجود. ولما لم يكن ذلك الشيء من الممكنات لم يكن موجوداً حقيقياً. وإنما هو الواجب. وإطلاق الموجود عليها مجازي. بخلاف مذهب المتكلمين و جمهور المشائية". إسماعيل كلنوي، رسالة في وحدة الوجود، تحقيق Rifat OKUDAN · Fakülte Kitapevi، اسيرطه، 2007، ص. 101-102.

<sup>156</sup> في "أ": الإيجاد.

<sup>157</sup> ساقطة من "ن".

<sup>158</sup> ساقطة من مخطوطات الرسالة، ثابتة في طبعة الكتاب، رجح نقولا هير ما في المخطوطات.

<sup>159</sup> قال سيد المحققين الشريف الجرجاني في حاشيته: " هذا مبني على أن كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره، بحيث إذا لاحظ العقل بخصوصيته الممتازة لم يكن له أن يفرض اشتراكها. فلو وجدت الطبيعة في الخارج لكانت كذلك، مع أنها مشتركة بين أفراد متمكنة في أفراد مختلفة، ومتصفة بصفات متضادة، فيلزم الخلف المذكور، وقيام الشيء الواحد بكل واحد من محلين مختلفتين. [...] اعلم أن كل ما وجد في الخارج فله كما ذكرنا- خصوصية



الثاني؛ وإلا لم يخل من أن يكونا<sup>160</sup> موجودين بوجودٍ واحدٍ أو بوجودين، فإن كانا موجودين بوجود واحد فذلك الوجود: إن قام بكل واحدٍ منهما يلزم قيام الشيء الواحد بمحلّين مختلفين وإنه محال، وإن قام بالمجموع لم يكن كلّ منهما موجوداً، بل المجموع هو الموجود، وإن كانا موجودين بوجودين فلا يمكن حمل الطبيعة على المجموع، هذا خلف.<sup>161</sup>

قوله "لكان الموجود في الأعيان إما مجرد الطبيعة أو مع أمر آخر". المراد بمجرد الطبيعة: إما أن يكون الطبيعة من غير انضمام أمر خارجي أو من غير انضمام أمر مطلقاً خارجياً كان أو اعتبارياً.

فإن كان المراد الأول: -كما هو الظاهر من كلامه في إبطال الشق<sup>162</sup> الأخير- فلا نسلم أنه يلزم وجود الأمر الواحد بالشخص في أمكنة مختلفة، وكونه متصفاً بصفات متضادة. لم<sup>163</sup> يجوز أن يكون الطبيعة باعتبار تقيدها بتعيينٍ اعتباريٍّ عديميٍّ شخصاً معيناً، وتعيين آخر كذلك شخصاً آخر، إلى غير ذلك، ويكون تمكنه في أمكنة مختلفة واتصافه بصفات متضادة باعتبار هذه الأشخاص المتميزة المتغايرة<sup>164</sup> بالأمر الاعتبارية؟

وإن كان المراد الثاني: فلا نسلم أيضاً الانحصار في القسمين. فإن المراد من أمر آخر: ما يكون موجوداً في الخارج<sup>165</sup> -كما يظهر من وجه<sup>166</sup> إبطاله- فيجوز أن لا يكون الطبيعة مجردة، ولا مع أمرٍ آخرٍ موجودٍ في الخارج، بل مع أمرٍ عديميٍّ اعتباريٍّ، كما مر. وإن حملت الأمر على معنىٍّ أعمّ انتقل المنع إلى قوله: "لم يخل من أن يكونا<sup>167</sup> موجودين

متميزة متعينة؛ إذا تصورت منعت عن فرض الشركة فيه بالحمل على كثيرين، فلا وجود في الخارج إلا للأشخاص. [...] نعم في الخارج موجود إذا تصور وحذف منه مشخصاته عرض له هناك الكلية، لا بمعنى: الاشتراك حقيقي، بل بمعنى آخر. حاشية الجرجاني على شرح المطالع (مع شرح المطالع)، ص. 242. وقال سعد الدين التفتازاني: "والحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه." سعد الدين التفتازاني، تهذيب المنطق (مع شرحا المحقق الدواني والملا عبد الله البزدي)، دار الضياء، الكويت، 2014، ص. 161.

<sup>160</sup> في "ن": وإن لم يكونا.

<sup>161</sup> قطب الدين الرازي، شرح المطالع، ص. 241-242.

<sup>162</sup> في "ر": الشيء.

<sup>163</sup> ساقطة من: "ر".

<sup>164</sup> ساقطة من "ر".

<sup>165</sup> ساقطة من "ت".

<sup>166</sup> في "ر": وجع.

<sup>167</sup> في "ر" و "ت": يكون.

بوجود واحدٍ أو بوجودين مختلفين". فإنه على ذلك التقدير يجوز أن يكون أحدهما موجوداً خارجياً والآخر أمراً اعتبارياً.<sup>168</sup>

قوله: "يكونان موجودين بوجودين وجود واحدٍ أو بوجودين مختلفين".

لقائل<sup>169</sup> أن يقول: لا نسلم الحصر في الصورتين المذكورتين<sup>170</sup>. لم لا يجوز أن يكون أحدهما موجوداً بنفسه<sup>171</sup>، والآخر موجوداً به كما يقول<sup>172</sup> به القائلون بوحدة الوجود؟ فإن طبيعة الوجود هو الموجودُ عندهم. وما عداها من الماهيات ولوازمها أمورٌ عارضةٌ لها، موجودةٌ بها، فلا يلزم محذور.

فإن قلت: صدق في هذه الصورة أنهما موجودان بوجود واحدٍ. فإن أحدهما موجود بنفسه والآخر به، فلا يخرج عن القسمة.

قلنا<sup>173</sup>: ينتقل<sup>174</sup> المنع حينئذ<sup>175</sup> إلى انحصار الوجود<sup>176</sup> الواحد في كونه قائماً بكل واحدٍ منهما، وكونه قائماً<sup>177</sup> بالمجموع، فلا يجدي نفعاً.

<sup>168</sup> قال الجرجاني في رسالته: وإذا تقرر أن وجود الواجب عينه فيكون الوجود أيضاً متعيناً في حد ذاته، وجزئياً حقيقياً. [...] وقد علم ههنا أن إطلاق الوجود على غير الواجب مجاز. [...] وهذه الطائفة من الموحدتين يقولون: حقيقة واحدة، هي الوجود المطلق، ظهرت في ملبس الكثرة بقيود وتعينات اعتبارية. [...] فتوهم التعدد والتكثر ليس إلا باعتبار التجليات والتنزلات. [...] فقد شاهدوا وأدركوا أن تلك الكثرة اعتبارية غير متحققة في نفس الأمر، وليس موجود حقيقة إلا الذات الواحدة المتعالية. وحققوا أن وجود الأعيان مع غيره الواحد القهار محال، وتوهم الغيرية باطل و خيال. شريف الجرجاني، رسالة في وحدة الوجود (مع فتح الودود بشرح رسالة الشريف الجرجاني في وحدة الوجود لسعيد فودة)، دار الفتح، الأردن، 2013، ص. 37، 35.

<sup>169</sup> ساقطة من "ر".

<sup>170</sup> ساقطة من "ر".

<sup>171</sup> في "ر": نفسه.

<sup>172</sup> في "أ": تقول.

<sup>173</sup> ساقطة من "ر".

<sup>174</sup> في "ر": تنتقل، وفي "أ": ينقل، و الذي أثبتته نقولا هير: ننقل.

<sup>175</sup> ساقطة من "ر".

<sup>176</sup> ساقطة من "ت".

<sup>177</sup> ساقطة من "ت".

### Kaynakça

- Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı sedâd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1293 h..
- Allahverdiyev, İbrahim, *Abdurrahmân Câmî ve Tasavvufî Görüşleri*, (Yayınlanmamış doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- Altaş, Eşref, Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma, "*İslâm Araştırmaları Dergisi*", İstanbul, sayı 30, 2013, s. 59-80.
- al-Attas, Syed Muhammed Nequib, *On Quiddity and Essence*, International Islamic University, Malaysia, 1990.
- Buhârî, Alaeddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed, *Fâzihâtü'l-mülhidîn*, (Muhammed el-Ûdî, *Fâzihâtü'l-mülhidîn Dirâse ve Tahkîk* içinde, , Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, Mekke, 1414 h..
- Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.
- Chittick, William, *Hayal Âlemi İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhü'l-Mevâkıf, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye*, Beyrut, 1998.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli'*, (Kutbüddin Râzî'nin Şerhu'l-Metâli' adlı eserinin içinde), Menşûrât-ı zevî'l-kurbâ, Kum, 1433 h..
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Risâle fî vahdeti'l-vücûd* (Risâle Said Fûde'nin *Fethu'l-vedûd bi şerhi Risâleti's-Şerîf el-Cürcânî fî vahdeti'l-vücûd* adlı şerhi ile birlikte neşredilmiştir.) Dârü'l-feth, Ürdün, 2013.
- Câmî, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *Nakdû'n-Nusûs fî şerhi Nakşi'l-Fusûs, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye*, Beyrut, 2005.
- Câmî, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *Dürretü'l-fâhira*, nşr. Mc Gill ve Tahran Üniv., Tahran, 1980.
- Câmî, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye*, Beyrut, 2004.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- Desûkî, Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Ümmi'l-berâhin, Dâr-ü ihyâ-i kütübü'l-arabiyye*, Mısır, 1815.
- Gelenbevî, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa, *Risâletun fî vahdeti'l-vücûd*, thk. Rifat Okudan, Fakülte Kitapevi Yayınları, Isparta, 2007.
- Heer, Nicholas, "Al-Jâmî's Treatise on Existence" (*Islamic Philosophical Theology*, ed. Perviz Morewedge, New York, 1979.

İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2013.

İbn Sînâ, *Şifâ/Mantık*, nşr. İbrahim Medkûr, Kütüphâne-i Mar'âşî Necefi, Kum, 1405 h..

İbn Türke, Sainüddin Ali b. Muhammed, *Temhîdü'l-kavâidi's-sûfiyye*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2005.

İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerh-i Tecrîdü'l-akâid*, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt, 2012.

İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman, *Metâliu'l-enzâr*, Matbaa-i hayriyye, Kahire, 2008,

Kayserî, Şerefeddin Davud b. Mahmûd b. Muhammed, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Müesseset-ü Bostan, Kum, 1424 h.

Kayserî, Şerefeddin Davud b. Mahmûd b. Muhammed, *Keşfu'l-mahcûb an kelâmi rabbi'l-erbâb* (er-Resâil li-Davud el-Kayserî içinde), Kayseri Büyükşehir Belediyesi, Kayseri, 1997, s. 93.

Melevî, Ahmed b. Abdülfettah, *Şerhü's-süllem* (*Hâşiye alâ şerhi's-süllem* içinde), Mustafa Bâbî el-Halebî Matbaası, Kahire, 1938, s. 63

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Misbâhü'l-üns şerhu Miftâhi'l-gayb*, İntişârât-ı mevlâ, İran, 1376 h..

Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, "Vahdet-i Vücûda Dair On Kâide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 27, 2011.

Nablûsî, Abdülganî b. İsmail b. Abdülganî ed-Dımaşkı, *Kitabü'l-vücûd*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2003.

Râzî, Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed b. Tahtânî, *Risâle fî tahkiki'l-külliyât*, Çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2013.

Râzî, Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed b. Tahtânî, *Şerhu'l-Metâli'*, Menşûrât-ı zevî'l-kurbâ, Kum, 1433 h..

Sâfî, Fahreddin Ali b. Hüseyin b. Ali, *Reşehâtu ayni'l-hayât*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut, 2008.

Sarioğlu, Hüseyin, "RÂZÎ, Kutbüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007, c. XXXII, s. 485-487.

Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhü'l-Makâsüd*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1989.

Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu's-Şemsiyye*, Dârü'n-nûru'l-mübîn, Ürdün, 2011.

Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Tehzîbü'l-mantık (Şerhâ'l-muhakkik ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah Yezdî içinde)*, nşr. Abdünnasir Ahmed, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt, 2014.

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi, *Keşşâf-u istulâhât-ı fûnûn*, Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1998.

Tosun, Necdet, "Reşehât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2007, c. XXXV, s. 8-9.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed, *Şerhu'l-İşârât*, nşr., S. Dünya, Dârü'l-meârif, Kâhire, 1983.

Okumuş, Ömer, "Câmî, Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1993, c. VII, s. 94-99.