

T.C.  
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MÜTEAHHİR DÖNEM KELÂMINDA BİR UMÛR-İ ÂMME KAVRAMI OLARAK  
VARLIKLA İLGİLİ TARTIŞMALAR: TEFTÂZÂNÎ ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan  
Bilal TAŞKIN

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR

Çanakkale - 2017

## TAAHHÜTNAME

Doktora Tezi olarak sunduğum “MÜTEAHHİR DÖNEM KELÂMINDA BİRUMÛR-İ ÂMME KAVRAMI OLARAK VARLIKLA İLGİLİ TARTIŞMALAR:TEFTÂZÂNÎ ÖRNEĞİ” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

25/08/2017

Bilal TAŞKIN


Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bilal TAŞKIN'ait "MÜTEAHHİR DÖNEM KELÂMINDA BİR UMÛR-İ ÂMME KAVRAMI OLARAK VARLIKLA İLGİLİ TARTIŞMALAR: TEFTÂZÂNÎ ÖRNEĞİ" adlı çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, DOKTORA TEZİ olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

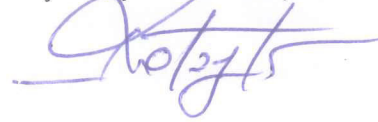
Üye Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR (Danışman)



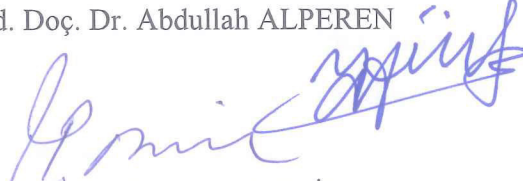
Üye Prof. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU



Üye Doç. Dr. Orhan Ş. KOLOĞLU



Üye Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN

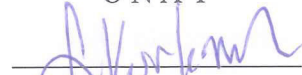


Üye Doç. Dr. Ramazan DEMİR

Tez No: 10164388

Tez Savunma Tarihi: 25.08.2017

ONAY



Doç. Dr. Şerif Korkmaz

Enstitü Müdürü

15.08/2017

## ÖZET

### MÜTEAHHİR DÖNEM KELÂMINDA BİR UMÛR-İ ÂMME KAVRAMI OLARAK VARLIKLA İLGİLİ TARTIŞMALAR: TEFTÂZÂNÎ ÖRNEĞİ

Müteahhir dönem kelâmı içerik, tertip ve dil açısından mütekaddim döneme göre farklılık arz etmektedir. Kelâm ilmi müteahhir dönemde büyük oranda felsefenin müktesebâtından etkilenmiştir. Buna bağlı olarak felsefenin pek çok konusu kelâm ilminin kapsamına dâhil olmuştur. Umûr-i âmme bu bağlamda kelâma dâhil olan konuların en önemlisi olarak değerlendirilebilir. Umûr-i âmme, metafiziğin, vâcip ve mümkün mevcutların tamamına ya da yalnızca mümkün mevcutların tamamına yüklem olan küllî kavramları inceleyen kısmıdır. Umûr-i âmme genel itibarıyla varlık-yokluk, mâhiyet ve illet-malûl şeklinde üç ana başlık altında incelenir. Metafiziğin de konusu olması nedeniyle varlık kavramı, bu kavramların en genelidir. Bu sebeple umûr-i âmme varlık kavramına ilişkin problemlerin incelenmesiyle başlatılmaktadır. Varlık kavramı ile ilgili problemler muhtelif metinlere göre farklılık gösterir. Ancak varlık ve yokluk başlığı altında müteahhir dönem kelâm kaynakları, genelde varlığa ilişkin tartışma konuları arasında varlık kavramının tasavvuru, müşterekliği, varlığın zâit olması ve zihnî varlık konularına yer vermektedirler. Bu konular büyük oranda İslam düşüncesinin üç nazarî kolu olan kelâm, felsefe ve tasavvufun varlık tasavvurlarını da yansıtmaktadır. Bu araştırmada mezkûr konular Sadeddin et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) eserleri merkezde olmak üzere müteahhir dönem kelâm, felsefe ve tasavvuf kaynakları üzerinden incelenmiştir. Bu minvalde tartışma konusu olan meseleler önce bu üç disiplinin temel metinleri üzerinden ortaya konulmuş akabinde Teftâzânî'nin yaklaşımı, onun dile getirdiği delil eleştiri ve yorumları üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır. Araştırma giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Araştırmada müteahhir dönem kelâmının önemli bir ismi olan Teftâzânî'nin varlıkla ilgili kanaatlerinin tespit edilmesi, mezkûr disiplinlerin varlık tartışmalarındaki argümanlarının karşılaştırılması ve araştırmacının kelâmın nazarî müktesebâtının ortaya çıkarılmasına yönelik çalışmalara katkı sağlaması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Teftâzânî, umûr-i âmme, varlık, felsefe, tasavvuf

## ABSTRACT

### DISCUSSIONS ON EXISTENCE AS A TERM OF AL-UMÛR AL- 'ÂMMAH IN THE THEOLOGY OF THE MUTA'AKHKHIRÛN: THE OUTLOOK OF AL- TAFTÂZÂNÎ

The later period of kalam is different from the early Kalam in terms of content and contexture and wording. In this era, the kalam seems to be as affected, to a large extent, by acquirements of philosophy. As a consequence of this, the many topics of philosophy get involved in the Kalam. One of these topics is the general things (al-umûr al-âmma). Umûr-i âmma, divided in general terms into three main section in the form of existence-nonexistence, essence, and cause-effect, is the title of the metaphysical field that investigates the concepts that involved the whole of existents or majority of existents. The concept of existence, in consequence of being the subject matter of metaphysic, is the more general concept of umûr-i âmma and therefore it has been started with discussions that related to existence. The matters included under the title of umur-i Amma vary by Kalam works. Nonetheless, the latter era kalam works give place, largely, to topics that existence is envisioned as self-evident (bedihi), and it is common and superadded concept, and that the mental existence. These topics, to a large extent, reflect the approaches of kalâm, philosophy, and sufism that establish the three theoretical disciplines of İslam thought, regarding existence. In this research, The aforementioned topics have been examined relying on the later period kalam works, particularly works of Teftâzânî (d. 792/1390). In this context, the discussion topics have been firstly presented on the basis of the basic texts of these three disciplines and later, the Teftâzânî's opinions explained referring to his evidence, criticism, and interpretations. the research comprises of an introduction, two main section, and a conclusion. Purpose of the research is to determine the approaches of Teftâzânî related to existence, compare the basic views of three disciplines about existence discussions, and contribute the studies for revealing the theoretical acquirements of kalam.

**Key words:** Teftâzânî, umûr-i âmme, existence, philosophy, sufism

## ÖNSÖZ

Kelâm ilmi zaman, bölge ve muhataplarına göre yöntem ve içerik açısından muhtelif değişim ve gelişimler gösteren bir disiplindir. Bazı dönemlerde kader ve insan fiilleri ile ilgili konular, bazı dönemlerde imâmet konuları, bazı dönemlerde ise delil getirme yöntemlerine ilişkin tartışmalar önplanda olmuştur. Benzer şekilde ehl-i kitabın etkin olduğu bölgelerde mucize ve ilâhî sıfatlarla ilgili konular, brahmanların etkin oldukları bölgelerde nübüvvet ve bilgi edinme yöntemleri ile alakalı hususlar, bâtinî gruplarla yürütülen tartışmalarda tevil gibi meseleler daha fazla gündemde tutulmuştur. Tarihî arkaplanı hicrî ikinci asrın sonlarına dayanan kelâmî/teolojik çalışmanın felsefe ile etkileşim süreci özellikle Gazzâlî'nin (ö.505/1111) çalışmaları ile büyük oranda ileri düzeye ulaşmıştır. Bu süreç Gazzâlî'den sonra Fahreddin er-Râzî'nin (ö.606/1210) çalışmalarıyla sistematik sonuçlarını vermiş böylece meşşâî felsefe geleneğinin geliştirmiş olduğu pek çok mesele doğrudan kelâm kitaplarına dahil edilmiştir.

Felsefenin meselelerinin, kelâm ilmine dahil olduğu dönemi ifade eden müteahhir dönemde kelâm eserlerinin önemli konularından birisinin umûr-i âimme olduğunu söyleyebiliriz. Varlık yokluk, mâhiyet, illet malûl ve bunlarla ilgili küllî kavramların incelendiği ve Allah âlem ilişkisinin temellendirildiği bu inceleme alanı büyük ölçüde kelâm ilminin metafiziğe giriş bölümü olarak değerlendirilebilir. Müteahhir dönemde gelişen ve Râzî tertibi olarak bilinen tertibe göre yazılıp İslam dünyasının ilim merkezlerinde yaygın olarak başvuru alanı olan sonuncusunun Tefâtânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eseri olduğunu söyleyebiliriz. İçerik ve dil açısından büyük oranda kendisinden önceki metinlere bağlı kalmakla birlikte, Tefâtânî'nin, bu eserinde Râzî'den kendi dönemine kadarki çalışmaların bir kritiğini sunduğunu ifade etmek mümkündür.

*Şerhu'l-Makâsîd*'de yer alan varlıkla ilgili tartışmalar, diğer müteahhir dönem kelâm metinlerinden farklı olarak, kelâm ve felsefenin yanı sıra tasavvuf geleneğinin varlıkla ilgili yaklaşımlarının incelenmesi ve tenkidini de içermektedir. İslam düşüncesinin üç nazârî disiplininin varlıkla ilgili temel telakkîlerini müteahhir dönem kelâm kaynakları üzerinden incelemeyi amaçlayan bu çalışma giriş, iki ana bölüm ve sonuç bölümünden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, umûr-i âimme kavramının bir inceleme sahası olarak gelişim süreci, çalışmanın temel kaynakları ve yöntemi izah edilmiştir. Birinci bölüm varlık kavramının mutlak olması yönüyle konu edildiği tartışmalara ayrılmıştır. Bu minvalde birinci bölüm varlık kavramının bedîhî ve ortak anlamlı bir kavram olmasına ve sûfîlerin

mutlak varlıkla ilgili kanaatlerine ilişkin incelemeleri ve tartışmaları kapsamaktadır. İkinci bölümde varlık kavramının vâcip ve mümkün mâhiyetlerle ilişkisi ekseninde varlık-mâhiyet ayırımına dair İmam Eş'arî, felsefeciler ve müteahhir dönem kelâmcılarının tezleri ve bu tezlerin arka planları ele alınmıştır. Bununla birlikte hâriçte tahakkuku olmayan zihnî sûretlerin/mâhiyetlerin varlıkla ilişkisi, yani zihnî varlık konusu da ikinci bölümde incelenmiştir. Sonuç bölümünde ise Teftâzânî'nin varlıkla ilgili meselelere ilişkin kanaatleri, kelâm felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin farklı varlık idraklerine dair bazı tespitlere yer verilmiştir. Belirtmek gerekir ki, bu çalışma, doğrudan Teftâzânî'nin görüşleri üzerine yoğunlaşmayı değil, Teftâzânî'nin değerlendirmeleri üzerinden müteahhir dönemde varlıkla ilgili meseleleri ve tartışma konularını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle çalışmada yalnızca Teftâzânî'nin eserleri ve bunların kaynakları ile sınırlı kalınmamış, meseleler, iddialar ve argümanlar doğrudan iddia sahiplerinin eserleri üzerinden ele alınmış ayrıca Teftâzânî sonrası dönemin önemli isimlerinin yorumlarına da başvurulmuştur.

Savunmama katılan ve plan, yöntem ve içerik açısından değerli katkılarda bulunan hocalarım Prof. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU'ya, Doç. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU'na, Doç. Dr. Ramazan DEMİR'e, Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezimi okuyup önemli uyarılarda bulunan Yrd. Doç. Dr. Sema ÖZDEMİR'e, sûfi kaynaklara ulaşmamda bana destek veren Yrd. Doç. Dr. Mumammet BEDİRHAN'a teşekkür ederim. Özellikle kelâm anabilim dalı dışından olmasına rağmen tezimin danışmanlığını üstlenerek çalışmamın nihayet bulmasına yardımcı olan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR'a şükranlarımı sunarım.

Bilal TAŞKIN  
Çanakkale/2017

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT .....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1

### BÖLÜM I

#### MUTLAK VARLIK KAVRAMI İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

1.1. Mutlak Varlık Kavramının Bedâheti.....	24
1.1.1. Varlık Kavramının Mefhûmu ve Misdâkı.....	24
1.1.2. Mutlak Varlık ve Mukayyed Varlık.....	29
1.1.3. Mutlak Varlık Kavramının Tasavvuru ile İlgili Yaklaşımlar .....	30
1.1.3.1. Mutlak Varlığın Tasavvurunun Bedîhî Olduğunu Kabul Edenlerin Yaklaşımı .....	30
1.1.3.1.1. Mutlak Varlığın Tasavvurunun Bedîhî Olmasının Anlamı .....	31
1.1.3.1.2. Mutlak Varlığın Bedîhî Olmasına İlişkin Deliller .....	39
1.1.3.1.2.1. Birinci Delil ve Birinci Delile Yönelik İtirazlar .....	39
1.1.3.1.2.2. İkinci Delil ve İkinci Delile Yönelik İtirazlar .....	45
1.1.3.1.2.2.1. Varlık Kavramının Had ile Tanımlanmasının İmkânsızlığı.....	45
1.1.3.1.2.2.2. Varlık Kavramının Resim ile Tanımlanmasının İmkânsızlığı ....	47
1.1.3.1.2.2.3. Teftâzânî'nin İkinci Delile Yöneltiltiği İtirazlar .....	48
1.1.3.1.2.3. Üçüncü Delil ve Üçüncü Delile Yönelik İtirazlar.....	53
1.1.3.2. Mutlak Varlığın Tasavvurunun Kesbî Olduğunu Kabul Edenlerin Yaklaşımı.....	55
1.1.3.2.1. Mutlak Varlığın Tasavvurunun Kesbî Olduğuna İlişkin Deliller .....	56
1.1.3.2.1.1. Birinci Delil ve Birinci Delilin Eleştirisi .....	56
1.1.3.2.1.2. İkinci Delil ve İkinci Delile Yönelik İtirazlar.....	57
1.1.3.3. Mutlak Varlığın Tasavvurunun İmkânsız Olduğunu Kabul Edenlerin Yaklaşımı .....	58
1.1.3.3.1. Mutlak Varlığın Tasavvurunun İmkânsız Olduğuna İlişkin Deliller.....	58
1.1.3.3.1.1. Birinci Delil ve Birinci Delile Yönelik İtirazlar .....	58
1.1.3.3.1.2. İkinci Delil ve İkinci Delile Yönelik İtirazlar.....	59
1.1.4. Mutlak Varlığın Kesbî ya da Bedîhî Olması ile İlgili Kısa Bir Değerlendirme ....	60
1.2. Mutlak Varlık Kavramının Müşterekliği.....	61
1.2.1. Ehl-i Nazar'a Göre Müşterek Bir Kavram Olarak Mutlak Varlık .....	63
1.2.1.1. Müşterek/İştirâk Kavramı .....	63
1.2.1.2. Küllî Kavramı.....	67
1.2.1.3. Ehl-i Nazara Göre Küllî ve Müşterek Bir Kavram Olarak Mutlak Varlık.....	77
1.2.1.4. Mutlak Varlığın Manevî Müşterek Olmasının Delilleri Ve Bu Delillere Yöneltilen Eleştiriler .....	83
1.2.1.4.1. Birinci Delil ve Birinci Delile Yönelik İtirazlar.....	83
1.2.1.4.2. İkinci Delil ve İkinci Delile Yönelik İtirazlar .....	88
1.2.1.4.3. Üçüncü Delil ve Üçüncü Delile Yönelik İtirazlar .....	92



1.2.2. Sûfilere Göre Hakk'ın Zâtı Olarak Mutlak Varlık.....	96
1.2.2.1. Sûfilere Göre Varlık Ve Mutlak Kavramları.....	97
1.2.2.1.1. Sûfilere Göre Varlık Kavramı .....	97
1.2.2.1.2. Sûfilere Göre Mutlak Kavramı .....	98
1.2.2.2. Sûfilere Göre Mutlak Varlığın Tek Olması.....	100
1.2.2.2.1. Sûfilere Göre Mutlak Varlığın Zuhûr Mertebeleri .....	100
1.2.2.2.2. Sûfilere Göre Mutlak Varlığın Tekliği .....	104
1.2.2.3. Sûfilere Göre Mutlak Varlığın Tabî'î Küllî Olması.....	106
1.2.2.4. Mutlak Varlık'ın Vâcip Olması .....	110
1.2.2.4.1. Mutlak Varlığın Mevcut Olması .....	110
1.2.2.4.1.1. Mutlak Varlığın Mevcut Olmasının Birinci Delili .....	110
1.2.2.4.1.2. Mutlak Varlığın Mevcut Olmasının İkinci Delili .....	112
1.2.2.4.2. Mutlak Varlığın Vâcip Olmasının Delilleri.....	115
1.2.2.4.2.1. Birinci delil .....	115
1.2.2.4.2.2. İkinci Delil .....	117
1.2.2.4.2.3. Delillerin değerlendirilmesi .....	117
1.2.2.4.2.4. Diğer Deliller .....	121
1.2.2.5. Kısa Bir Değerlendirme .....	125

## BÖLÜM II

### VARLIK MÂHIYET AYRIMINA İLİŞKİN TARTIŞMALAR

2.1. Varlığın Mâhiyetin Aynısı Olması.....	128
2.1.1. İmam Eş'arî'ye Nispet Edilen Varlığın Mâhiyetin Aynısı Olduğu İddiası .....	129
2.1.2. Eş'arî'ye Göre Mutlak Varlık .....	136
2.1.2.1. Birinci Delil ve Birinci Delile Yönelik İtirazlar.....	142
2.1.2.2. İkinci Delil ve İkinci Delile Yönelik İtirazlar .....	146
2.1.3. Felsefeciler ile Kelâmcıların Görüşlerinin Telifi .....	148
2.2. Varlığın Mâhiyete Zâit Olması .....	152
2.2.1 Varlığın Özünde Mümkün Mevcutlarda Mâhiyete Zâit, Özünde Vâcip Olan Mevcutta Mâhiyetin Kendisi Olması .....	152
2.2.1.1. İbn Sînâ Öncesi İslam Felsefesinde Varlık Mâhiyet Ayrımı .....	152
2.2.1.2. İbn Sînâ'da Varlık Mâhiyet Ayrımı .....	156
2.2.2 Varlığın Mümkün Ve Vâcip Olan Mevcutların Tamamında Mâhiyetten Ayrı Ona Eklenen Bir Sıfat Olması .....	175
2.2.2.1. Varlığın Mümkün ve Vâcip Olan Mevcutların Tamamında Mâhiyete Zâit Olmasının Temellendirilmesi ve Teftâzânî'nin Yaklaşımı .....	185
2.2.2.1.1. Varlığın Mümkün Mâhiyetlere Zâit Olmasının Delilleri .....	185
2.2.2.1.1.1. Birinci Delil .....	185
2.2.2.1.1.2. İkinci ve Üçüncü Deliller.....	186
2.2.2.1.1.3. Dördüncü Delil.....	188
2.2.2.1.1.4. Beşinci Delil .....	189
2.2.2.1.2 Varlığın Vâcip Zât'a Zâit Olduğunun Delilleri .....	190
2.2.2.1.2.1. Birinci Delil .....	190
2.2.2.1.2.2. İkinci Delil: .....	192
2.2.2.1.2.3. Üçüncü ve Dördüncü Deliller .....	193
2.2.2.2. Kelâmcıların Felsefecilerin Görüşlerine İtirazları.....	194

2.3. Mâhiyetlerin Zihinde Var Olmaları: Zihnî Varlık .....	199
2.3.1. Zihnî Varlığı Kabul Edenlerin Yaklaşımı.....	201
2.3.1.1. İbn Sînâ'nın Bilgi ve Zihnî Varlık Anlayışı.....	202
2.3.1.2. Teftâzânî'nin Yaklaşımı.....	208
2.3.1.3. Zihnî Varlığın İspatı ile İlgili Deliller.....	212
2.3.1.3.1. Birinci Delil.....	212
2.3.1.3.2. İkinci Delil.....	213
2.3.1.3.2. Üçüncü Delil.....	214
2.3.2. Zihnî Varlığı Reddedenlerin Yaklaşımı.....	219
2.3.2.1. Kelâmcıların İlim Kavramına Yaklaşımları.....	219
2.3.2.2. Zihnî Varlığın Olmadığı ile İlgili Deliller.....	220
2.3.2.2.1. Birinci Delil.....	221
2.3.2.2.2. İkinci Delil.....	223
<b>SONUÇ .....</b>	<b>228</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>233</b>

**KISALTMALAR**

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştırınız
md.	: Madde
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri, ve devamı
vr.	: Varak
y.y.	: Yayın yeri yok

## GİRİŞ

Giriş kısmında araştırmanın konusu, amacı ve kapsamı, ayrıca araştırmanın yöntem ve temel kaynakları açıklanacak, son olarak umûr-i âmme kavramının oluşum ve gelişim süreci ele alınacaktır.

### 1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Umûr-i âmme, genel anlamda varlık-yokluk, mâhiyet ve illet-mâlûl şeklinde üç ana başlıktan oluşmaktadır. Bu başlıklardan her biri kendi içinde birbiriyle doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili olan pek çok kavram ve meseleyi kapsamaktadır. Geniş arka plan incelemesini gerektiren ve güçlü metafizik imâları olan bu kavram ve meselelerin hepsini tek bir incelemeye hasretmek –bilimsel bir tez çalışması için- neredeyse mümkün değildir. Bu nedenle bu çalışmada yalnızca varlıkla ilgili müteahhir dönem kelâmında umûr-i âmme kapsamında yapılan tartışmalar araştırma konusu olarak seçilmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki, müteahhir dönem kelâm metinlerinde varlıkla ilgili yapılan inceleme ve tartışmalar kapsam ve tertip açısından yeknesak bir yapı arz etmemektedir. Örneğin varlığın hayır ve şer olması, varlıkta ziyâdelik (*tezâyüd*) ve şiddetlenme (*iştîdâd*) olmadığı, varlığın cins olamayacağı, mutlak ve mukayyet varlık ayrımı, varlığın mevcut şeylerin kendisi ile kâim oldukları bir şey olmadığı, varlık ve yokluğun bağlaç olarak kullanılabilecekleri, zihni varlık ve sûfilerin varlık anlayışlarının eleştirisi gibi konular müteahhir dönem kelâm metinlerinin her birinde yer almamaktadır. Ayrıca ortak inceleme alanı olan konuların ele alınış biçimleri de metinlere göre farklılık göstermektedir. Örneğin bazı metinler vâcip ve mümkün varlıklar hakkında varlık mâhiyet ayrımı problemini ayrı ayrı başlıklar altında incelerken, bazı metinler birlikte incelemektedirler. Benzer şekilde bu metinler büyük oranda birbirlerinden etkilenmiş olsalar da her biri kendi içerisinde belli bir özgünlüğe sahiptir. Dil, tasnif ve görüş tercihlerindeki özgünlüğün dışında bu metinler temel tartışma konuları ile ilgili birbirinden farklı delil ve itirazlara yer vermektedirler. Bu araştırma bağlamında bütün bu farklıların çalışma metnine yansıtılması şeklinde bir amaç tekeffül edilmemiştir. Bu nedenle araştırma müteahhir dönem kelâmcılarından Teftâzânî'nin eserleri ile sınırlandırılmıştır.

Teftâzânî'nin Râzî tertibi olarak da bilinen müteahhir dönem tertibine göre kaleme aldığı en önemli eseri *Şerhu'l-Makâsîd*'dir. Bu eserinde Teftâzânî “Varlık ve Yokluk”

başlığı altında varlıkla ilgili şu meselelere yer vermiştir: a) Varlığın tasavvurunun bedîhî olması, b) Varlığın müşterek olması, c) Eş‘arî’ye göre varlığın mâhiyetin aynısı olması, d) Kelâmcılara göre varlığın vâcip ve mümkün mâhiyetlere zâit olması, e) Felsefeciler göre varlığın vâcip mâhiyetin aynısı olup mümkün mâhiyetlere zâit olması, f) Sûfilerin mutlak varlık anlayışının eleştirisi, g) Zihnî varlık ve h) Varlık ve yokluğun yüklem ve bağlaç (*râbit*) olmaları. Ancak o burada verdiğimiz konuların hepsini müstakil başlıklar altında ve art arda incelememiştir. Teftâzânî bunlar arasından (c), (d), (e) ve (f) konularını varlığın müşterekliği başlığı altında incelerken varlığın bağlaç olması problemini yoklukla ilgili meselelerin akabinde “Varlık-Yokluk Hakkında” başlığı ile verilen birinci faslın sonunda incelemektedir. Bununla birlikte, sûfilerin varlık anlayışının eleştirisine yer vermesi onun bu eserinin diğer müteahhir dönem kelâm metinlerinin çoğunluğundan farklı bir yönünü ortaya koymaktadır.

Bu araştırmada Teftâzânî’nin umûr-i âmme kapsamında yer verdiği yalnızca varlıkla ilgili tartışma konuları incelenecektir. Bu minvalde doğrudan ontolojik içeriğe sahip olmayan, belki dil felsefesi açısından önem taşıyan varlık ve yokluk kavramlarının yüklem olmaları ile ilgili probleme bu araştırmada yer verilmemiştir. Çalışmada varlıkla ilgili Teftâzânî’nin yer verdiği meseleler onun tasnîfinden farklı olarak iki başlık altında ele alınmıştır. Buna göre *Şerhu’l-Makâsîd*’ın içerdiği umûr-i âmme bağlamında varlıkla ilgili – yukarıda zikredilen temel meseleler, bütün varlıkları kuşatan mutlak varlıkla ilgili olanlar ve varlık-mâhiyet ayrımı ile ilgili olanlar şeklinde iki ayrı bölümde incelenmiştir. İki alt başlıktan oluşan ilk bölümün birinci başlığı altında öncelikle mutlak varlığın bedîhî bir kavram olduğu ile ilgili tartışmalara yer verilmiş, ikinci başlık altında ise bedîhî olan varlık kavramının mutlak ve mukayyet şeklinde iki boyutu olduğu ve ilk boyutu itibarı ile varlığın bütün varlıkları kuşatan ortak anlamalı aklî ve küllî bir kavram olduğuna ilişkin tartışmalara yer verilmiştir. Ayrıca ikinci başlık altında varlığın müşterek olduğunu kabul etmeyen sûfilerin görüşleri kendi kaynakları üzerinden ortaya konulmuş ve Teftâzânî tarafından bu teoriye yöneltile eleştiriler müstakil bir alt başlık altında tartışılmıştır. Varlık ve mâhiyet ilişkisine yönelik tartışmaları kapsayan ikinci bölümde üç alt başlığa yer verilmiştir. Birinci başlık, Eş‘arî’ye nispet edilen, mevcut mâhiyetlere ait olan özel varlıkların onların mâhiyetlerinin aynısı olduğu görüşünün incelenmesine, ikinci başlık, müteahhir dönem kelâmcılarına ve felsefecilere nispet edilen, varlığın zihnî planda mâhiyetlere eklenen (*zâit*) bir şey olduğu görüşüne, üçüncü başlık ise hâricte mevcut olmayan mâhiyetlerin ya da zihnî sûretlerin ontolojik niteliklerine, yani zihnî varlık kabul edilip edilmeyeceklerine ilişkin

tartışmaya ayrılmıştır. Her iki başlıklar altında incelenen meseleler *Şerhu'l-Makâsîd*'in 2. Maksud, 1. Fasil'inin ilk üç Mebhas'inde yer verilen konulara tekabül etmektedir.

Bu noktada şu hususu da belirtmemizde fayda vardır. Araştırma konusu olarak seçilen varlıkla ilgili tartışmalar, müteahhir dönem metinlerinde genel olarak “Varlık ve Yokluk” başlığı altında incelenmiştir. Dolayısıyla yokluk kavramı ile ilişkili hususların da araştırmanın konusuna dahil olması gerektiği ileri sürülebilir. Ancak yoklukla ilgili meseleler doğrudan varlıkla ilgili meselelerle ilişkili değildir. Ayrıca araştırmada ele alınan tartışma başlıkları yalnızca “Varlık ve Yokluk” konusu ile değil umûr-i âmmenin diğer konuları ile de dolaylı olarak irtibatlıdır. Varlığa ilişkin tartışmaların mütakâmil bir şekilde ihata edilmesi bütün bu konuların bütüncül bir şekilde incelenmesini gerektirmektedir ki, bu genişlikte bir araştırma doktora tezinin sınırlarını zorlamaktadır. Bununla beraber varlığa ilişkin tartışmalar ortaya konulurken bağlamın gerektirdiği ölçüde umûr-i âmmenin diğer mesele ve kavramlarına atıflar yapılmıştır.

## 2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Kelâm, dinî inançları savunmayı amaçlayan bir ilimdir. Bu amacını gerçekleştirmek için kelâm zamana, mekâna ve muhataplarına göre muhtelif unsurları ve meseleleri bünyesine kazandırmıştır. Bu anlamda kelâmın bünyesine en zengin katkıyı sağlayan disiplinin felsefe olduğunu söyleyebiliriz ki felsefe ile etkileşiminden itibaren kelâm büyük oranda felsefî bir görünüm arz etmiştir. Bu görünümü destekleyen en önemli başlık umûr-i âmme başlığıdır. Umûr-i âmme, kelâm ilmine felsefe ve tasavvuf disiplinleriyle yürüttüğü tartışmalara konu olan meselelerde ortak bir dil zemini sağlamış olmasının yanında Allah ve âlem tasavvurunu felsefî bağlamda daha bütüncül bir şekilde izah etme imkânı sunmuştur. Diyebiliriz ki umûr-i âmme İslam düşüncesinin geliştirdiği metafizik birikimin kelâmî boyutunu oluşturmaktadır.

“Varlık” kavramı metafiziğin de konusu olması hasebiyle umûr-i âmmenin en genel kavramıdır. Zira metafiziğin konusu, tasavvuru başka bir kavramın tasavvurunu gerektirmeyen en genel kavram olmalıdır. İçerdiği kavramlar arasında en genel kavram olması nedeniyle umûr-i âmme başlığı, varlık kavramı ve bu kavrama ilişkin meselelerle başlatılmıştır. Bununla beraber varlık kavramına ilişkin bu başlık altında incelenen tartışmalar İslam nazarî düşüncesinin üç ana ekolü olan felsefe, kelâm ve tasavvufun varlık tasavvurlarını yansıtması açısından ayrıca önem arz etmektedir.

Bu araştırma umûr-i âmmenin en temel kavramı olan varlığa ilişkin tartışmaları konu edinmekte, bu bağlamda mezkûr üç ekolün, varlık kavramının Allah ve âlem hakkında ne anlama geldiği noktasındaki iddia ve gerekçelerinin –belli bir müellif ve metin zaviyesinden de olsa- dökümünü sunmaktadır. Bu nedenle araştırmada temel metin olarak her üç ekolün yaklaşımlarının incelenmesine yer veren *Şerhu'l-Makâsîd* seçilmiştir.

Bu araştırmanın amacı kelâm ilminin, müteahhir dönemde varlık kavramı etrafında geliştirdiği metafizik müktesebâtın ortaya çıkarılmasına ve İslam düşünce mirasının anlaşılıp yeniden üretilmesine yönelik çalışmalara katkı sunmaktır. Bu amaç doğrultusunda varlık ve varlık mâhiyet ilişkisine dair müteahhir dönem kelâm metinlerinde zikredilen muhtelif kanaatler doğrudan kanaat sahibi olan kişi ya da ekollerin kaynaklarına müracaat edilerek ortaya konulmuş ve bu kanaatleri destekleyen deliller onlara yöneltilen eleştirilerle birlikte Teftâzânî perspektifinden tartışılmıştır.

Müteahhir dönem İslam düşüncesinde varlık kavramına ilişkin son dönemlerde yapılan bazı doktora çalışmalarına burada işaret etmekte fayda vardır. Agil Şirinov, *Nasîruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, adlı araştırmasında Tûsî'nin (ö. 672/1274) temel eserlerine müracaat ederek onun varlık ve mâhiyetle ilgili görüşlerini özetlemiş ve akabinde ulûhiyete dair fikirlerine yer vermiştir.<sup>1</sup> Bir anlamda, onun Tûsî'nin “dar anlamıyla metafizik” (*ilâhiyyât bi-ma'ne'l-hâs*)” ve “genel anlamda metafizik” (*ilâhiyyât bi-ma'ne'l-âm*) konularına ilişkin görüşlerini bir arada incelediğini söyleyebiliriz. Ayşe Betül Tekin, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet* adlı tezinde varlık-yokluk, vücûb, imkân, imtinâ', kıdem, hudûs ve mâhiyete ilişkin hemen bütün konuları Tûsî perspektifinden açıklamakta, bir anlamda umûr-i âmme bahsinin özetini sunmaktadır.<sup>2</sup> Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi* adlı araştırmasında varlık kavramı ile doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili olan zorunluluk, imkân, hudûs ve sebeplik, cevher ve araz kavramlarını Devvânî (ö. 908/1502) perspektifinden incelemiş, onun özellikle üzerinde durduğu zihnî varlık, nefsü'l-emr ve isbat-ı vâcip gibi konulardaki yaklaşımlarını ele almıştır.<sup>3</sup> Sema Özdemir de *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan* adlı araştırmasında metafizik bir kavram olarak varlık ve varlık anlayışıyla doğrudan bağlantılı olarak bilgi ve insan tasavvuruyla ilgili temel problemleri sûfilere göre Kayserî (ö.

<sup>1</sup> Agil Şirinov, *Nasîruddîn et-Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.

<sup>2</sup> Ayşe Betül Tekin, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2013, Marmara Üniversitesi, İstanbul.

<sup>3</sup> Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2015, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

751/1350) perspektifinden incelemiştir.<sup>4</sup> Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi* adlı doktora çalışmasında varlık ve yokluk kavramları ile ilişkili meseleleri, hâricî varlık, zihnî varlık ve nefsü'l-emr kavramlarını ve varlığın vâcip, mümkün ve mümteni' kısımları ile ilgili problemleri Gelenbevî (ö. 1205/1791) üzerinden araştırmıştır.<sup>5</sup> Betül Güçlü, *Molla Fenârî'nin Bilgi ve Varlık Anlayışı* adlı doktora tezinde Fenârî'nin varlık, bilgi, birlik ve çoklukla ilgili görüşlerine, bu konulardaki temel argümanın müşahedeye dayandığına ilişkin kanaatine yer vermekte ve onun Osmanlı düşüncesindeki etkilerine değinmektedir.<sup>6</sup>

Bu araştırmanın yukarıda zikrettiğimiz araştırmalardan farkı kendisini yalnızca umûr-i âmmenin bir kavramı ya da başlığı olan varlıkla ilgili tartışmalar ve bu tartışmalar ekseninde ileri sürülen delil, eleştiri ve yorumlar ile sınırlandırmış olmasıdır.

### 3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ

Bu araştırmanın temel kaynakları başta Teftâzânî'nin eserleri olmak üzere müteahhir dönem kelâm metinleridir. Bunların başlıcaları arasında Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*'sini, Ebherî'nin (ö. 663/1265 [?]) *Keşfu'l-hakâik*'ini, Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*'ini, Kâtibî (ö. 675/1277), *Hikmetü'l-ayn*'ını, Beyzâvî (ö. 685/1286), *Tavâli'u'l-envâr*'ını, Şemseddin es-Semerkandî (ö. 702/1303), *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'sini, Adudiddin el-Îcî (ö. 756/1355), *el-Mevâkıf*'ini ve Cürcânî'nin (ö. 816/1413) bu metne yazdığı *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserini sayabiliriz. Ayrıca araştırmada belli ekollere ya da kişilere nispet edilen görüşlerin incelenmesinde doğrudan ilgili ekol ya da kişiye ait temel metinlere başvurulmuştur. Felsefecilerin görüşlerinin incelenmesinde İbn Sînâ'nın başta *Şifâ/İlâhiyât*'ı ve –Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddin et-Tûsî şerhleriyle birlikte- *el-İşârât ve't-tenbîhât* olmak üzere diğer felsefe metinlerine, Eş'arî'nin görüşlerinin incelenmesi sadedinde başta İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü makâlâti'l-Eş'arî* adlı eserine ve diğer mütekaddim dönem kelâm kaynaklarına, sûflerin görüşlerinin incelenmesinde ise Kayserî ve Câmî'nin (ö. 898/1492) *Fusûs* şerhleri, Fenârî'nin (ö. 834/1431) *Müsbâhü'l-üns*'ü, İbn Türke'nin (ö. 836/1433) *Temhîdü'l-kavâid*'i, Nablûsî'nin (ö. 1143/1731) *Kitabü'l-vücûd*'u başta olmak üzere diğer sûffî eserlere müracaat edilmiştir. Bunların dışında birincil kaynak olarak pek çok şerh ve hâşiye de araştırmanın kaynakları arasında yer almaktadır. Bununla birlikte

<sup>4</sup> Sema Özdemir, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, Nefes Yayınları, İstanbul 2014.

<sup>5</sup> Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2006, Marmara Üniversitesi, İstanbul.

<sup>6</sup> Betül Güçlü, *Molla Fenari'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.



araştırmada, ulaşılabildiği kadarıyla çeviri, telif ve yabancı dilden kitap ya da makale tür muhtelif ikincil kaynaklardan da sıklıkla istifade edilmeye çalışılmıştır.

Teftâzânî'nin eserleri bağlamında ise şu hususa işaret etmemiz gerekir. Araştırmada umûr-i âmme kavramı olarak varlığa ilişkin değerlendirmeleri bağlamında Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd* adlı eserini –çokça istifade ettiğimiz Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin (ö. 1151/1738) *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsıd* adlı hâşiyesi ile birlikte- esas aldık. Bununla birlikte *Makâsıd*'ın muhtasarı niteliğindeki *Tehzîbü'l-keîâm*'a ve Râzî tertibine göre kaleme alınmamış olan *Şerhu'l-Akâid*'e de yeri geldikçe başvurulmuştur. Mantık ve dil ile ilgili değerlendirmeleri için büyük ölçüde *Şerhu's-Şemsiyye* adlı eserinden ve kısmen de *Telvîh* adlı fıkıh usûlü eserinden faydalanılmıştır.

Araştırmanın temel yöntemi, yer verilen problemlerin ana kaynaklar üzerinden incelenmesi olarak belirlenmiştir. Bu meyanda ele alınan problem doğrudan Teftâzânî üzerinden izah edilmemiştir. Bilakis her bir problem öncelikle felsefecilerin, kelâmcıların ya da sûfilerin temel kaynaklarına dayanılarak ortaya konulmaya çalışılmış, akabinde Teftâzânî'nin yaklaşımı, ilgili problemlere yönelik delil, eleştiri ve yorumları üzerinde izah edilmeye çalışılmıştır. Böylelikle araştırmaya konu olan problemler müstakil bir metnin ve ya da belli bir dönemin problemleri olarak değil, genel İslam düşünce tarihinin problemleri olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca klasik dönemdeki problemlerin bir düşünce sisteminin parçası olarak anlaşılmasını sağlayan bu yöntem Teftâzânî'nin kaynaklarının tespit edilmesine de imkân tanımaktadır. Bu bağlamda tespit edilebildiği kadarıyla Teftâzânî'nin temel kaynaklarının, Râzî'nin *el-Mebâhis* ve *el-Mûlahhas*'ı, Râzî ve Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât* adlı eserleri, Semerkendî'nin *es-Sahâif*'i, İcî'nin *el-Mevâkıf*'i, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Ta'dîlü'l-ulûm*'u olduğunu söyleyebiliriz. Araştırmada büyük oranda bu eserlerin hangi bağlamlarda Teftâzânî'ye kaynaklık ettiklerine yeri geldikçe işaret edilmiştir.

#### 4. UMÛR-İ ÂMME KAVRAMININ GELİŞİM SÜRECİ

Bir başlık ve inceleme sahası olarak umûr-i âmmenin, kelâm ilminin konuları arasına İslam felsefesi aracılığıyla dahil olduğunu söyleyebiliriz. Umûr-i âmme, -İbn Sînâ'da ve İbn Sînâcı gelenekte yaygın olduğu şekliyle –bir ilim olarak, felsefenin<sup>7</sup> temel tasnif ve taksiminde yer alan konulardan biridir. Şöyle ki, felsefe (*hikmet*) irâdî fiillerle ilgili olan ve irâdî

<sup>7</sup> Kelâm ilminin muhatap olduğu felsefe İslam felsefesi olması hasebiyle, bu çalışmada İslam felsefesine atıflarımızda yalnızca “felsefe”, İslam felsefesinin temsilcilerine “felsefeciler” demekle yetineceğiz.

fiillerinden bağımsız olan disiplinler şeklinde iki temel alana ayrılır. Birincisi amelî, ikincisi ise nazarî hikmettir. Amelî hikmet üç kısma ayrılır. Bunlar, tek bir ferдин fiillerini, aile yapısını ve toplum yapısını düzenleyen ilimlerdir. İlki “ilmü’l-ahlâk”, ikincisi “ilmü tebîri’l-menzil”, üçüncüsü ise “ilmü’s-siyâset” diye isimlendirilir. Nazarî hikmet de üç kısımdır. Birincisi, mücerred (soyut) akıllar ve nefisler gibi, dış dünyada ve tasavvurda tahakkuku için maddeye ihtiyacı olmayan şeylerle ilgilenen ilimdir. Buna “el-ilmü’l-ilâhî”, “el-felsefetü’l-‘ulyâ”, “el-ilmü’l-küllî”, “mâ-ba‘de’t-tabîa” ve “metafizik” denilir. İkincisi, geometrik şekiller gibi, hâriçte var olmak için maddeye ihtiyacı olsa da tasavvurda maddeden bağımsız olan şeylerle ilgilenen ilimdir. Buna “el-ilmü’l-evsat” ve “el-felsefetü’l-vustâ” denilir. Üçüncüsü ise felekler, canlılar ve madenler gibi, hem hâriçte hem de tasavvurda maddeye muhtaç olan şeylerle ilgilenen ilimdir. Buna da “el-ilmü’l-ednâ”, “el-felsefetü’l-ednâ”, “ilmü’t-tabîa” ve “fizik” denilir. Nazarî hikmetin ilk kısmı olan metafiziğin (*el-ilmü’l-ilâhî*) konusu (*mevzu*) “varlık” olması yönüyle varlıktır (*mutlak vücûd*). Dolayısıyla metafizik, fizik ya da matematik gibi yalnızca belirli şeylerin varlıkları ile ilgilenen bir disiplin değil, bütün mâhiyetlerin varlıklarını kuşatan “varlık” kavramını inceleyen bir ilimdir.<sup>8</sup> Metafizik de kendi içinde farklı başlıklardan oluşmaktadır. Bu başlıklar –en azından İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) verdiği tasnife göre- şunlardan oluşmaktadır: a) Varlık kategorilerinin tamamına ya da çoğunluğuna yüklem olan kavramlar; b) Fizik, matematik ve mantık gibi özel ilimlerin temel ilkeleri; c) Hakk’ın varlığının ve birliğinin ispatı; d) Ruhânî cevherler ve melekler; e) Ruhânî cevherler olan meleklerin süflî âlemlerle ilişkileri.<sup>9</sup> Mevcut olan şeylerin tamamına ya da çoğunluğuna yüklem olan kavramlarla ilgili bölümde metafiziğin temel prensipleri ele alınır ki, bu bölüm metafiziğe giriş mâhiyetinde değerlendirilebilir. Bu bölümde -mümkün ya da vâcip- var olan şeylerin genel anlamda birbirleriyle ilişkisi ve aralarındaki hiyerarşi incelenmektedir. Sonraki dönemlerde umûr-i âme olarak literatüre giren bu inceleme sahasının metafizik kapsamında müstakil bir bölüm olarak ayrıştırılmasını Fârâbî’ye kadar geri götürmek mümkündür. Nitekim Fârâbî (ö.339/950), *Fî Âğrâzi’l-hakîm* adlı kısa risâlesinde ilimleri cüzî ve küllî ilimler şeklinde iki kısma ayırmaktadır. O cüzî ilimleri mevcûdâtın yalnızca bir kısmı ile ilgili ilimler olarak tanımlarken, küllî ilmi mevcûdâtın tamamını kapsayan şey/ler (*eş-şeyü’l-‘âm li-*

<sup>8</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-Mantık*, Vüzâretü’l-meârifî’l-umûmiyye, nşr. Taha Hüseyin, Kahire 1952, s. 12-15; İbn Sînâ, *en-Necât mine’l-ğark fi bahri’d-dalâlât*, Danişgah-ı Tahran, thk. Muhammed Taki Daniş Pejuh, Tahran 1985, s. 493; İbn Sînâ, *Mantukü’l-meşrikiyyîn*, nşr. Muhibbüddin el-Hafîb, Mektebetü’s-selefiyye, Kahire 1910, s. 5-7; Mehmed Akkirmânî, *İklîlü’t-terâcim*, Matbaa-i Osmaniye, Dersâdet 1316, s. 9-10; Abdülcebbar Rifâî, *Mebâdiü’l-felsefeti’l-İslâmiyye*, Dârü’l-hâdî, Beyrut 2001, I, 11-12; Yahya Hüveydî, *Mukaddime fi’l-felsefeti’l-âme*, Dârü’s-sekâfe, Kahire 1989, s. 62-63.

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *Risâle fi aksâmi’l-ulûmi’l-akliyye*, (*Tis’u resâil fi’l-hikme ve’t-tabiiyyât* içinde), Matbaatü’l-cevâib, İstanbul 1298, s. 76.

*cemî'î'l-mevcûdât*) ve o şeylerin türleri ve ekleri (*envâ'* ve *levâhik*) hakkında inceleme yapan ilim olarak tanımlamaktadır. Buna göre ilm-i küllî, ilm-i ilâhînin yanı sıra bütün mevcûdâtı kuşatan varlık, yokluk, teklik, çokluk, mâhiyet, kuvvet, fiil, illet malûl gibi kavramları inceleyen alanı da içermektedir.<sup>10</sup>

Fârâbî'den sonra İbn Sînâ, *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye* adlı risâlesinde metafiziğin (*ilm-i ilâhî*) beş aslî kısmı arasında birinci sırada yer verdiği bu inceleme alanını “Mevcûdâtın Tamamını Kuşatan Genel Kavramları (*el-ma'ânî'l-âmmе*) Tanımlamak” şeklinde ifade etmiştir.<sup>11</sup> Bununla beraber o, *Mantikü'l-meşrikiyyîn*'de nazârî ilimleri yukarıda verilen üçlü taksîmden – ki *Şifâ* ve *Necât*'ta bu üçlü taksîmi tercih etmiştir- farklı olarak dört kısma ayırır. Bunlar ilm-i tabîî, ilm-i riyâzî, ilm-i ilâhî ve ilm-i küllîdir. Bu taksimde İbn Sînâ, umûr-i âmmе konularını içeren ilmi, maddeden mücerred varlıklar olan akıl, melek ve Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarından bahseden ilm-i ilâhînin alt birimi değil de ondan ayrı bir kısım olarak konumlandırır ve açıkça onu “küllî” ilim diye isimlendirir. Ve bu ilmi, hem maddî hem de maddeden mücerred olan varlıkların tamamıyla ilgili bir ilim olarak tarif eder.<sup>12</sup> Sonraki dönemde metafiziğin Tanrı'nın zâtı ve sıfatlarını inceleyen bölümü, başka bir ifade ile teoloji, “dar anlamıyla metafizik” (*ilâhiyyât bi-ma'ne'l-hâs*)” diye isimlendirilmiştir ki, ilm-i ilâhî bu bölüme karşılık gelmektedir. Metafiziğin mevcûdâtın tamamı ya da çoğunluğuna ilişkin kavramları ele alan bölümü, başka bir ifade ile ontoloji, “genel anlamda metafizik” (*ilâhiyyât bi-ma'ne'l-âm*) diye isimlendirilmiştir ki, ilm-i küllî de bu bölüme karşılık gelmektedir.<sup>13</sup>

Bununla beraber İbn Sînâ'nın ilm-i küllînin bütün mesâlini –müteahhir dönem kelâmında olduğu gibi- “umûr-i âmmе” başlığı altında incelediğini söylemek zordur. Ancak farklı bağlamlarda da olsa İbn Sînâ'da doğrudan “umûr-i âmmе” kavramsallaştırmasını görmek mümkündür. Örneğin o, *Şifâ/İlâhiyyât*'ın, küllî ve cüzî kavramları ve küllî mâhiyetlerin kısımlarını ve tahakkukunu incelediği 5. Makale 1. Fasil'ını “Genel Kavramlar (*el-umûrû'l-âmmе*) ve Onların Varlıkları Hakkında” şeklinde başlıklandırmıştır.<sup>14</sup> Müteahhir dönem kelâmındaki kullanımına anlam bakımından daha yakın bir ifadeye *Şifâ/İlâhiyyât*'ın 1. Makâle 5. Fasil'ında rastlamaktayız. Mevcut ve şey kavramlarının taksimîni incelerken İbn Sînâ şöyle demektedir: “Özleri itibarıyla tasavvur edilmeye en uygun şeyler bütün durumları

<sup>10</sup> Fârâbî, *Fî ağrâzi'l-hakîm*, (*Semeretü'l-merziyye* içinde), nşr. Friedrich Dieterici, Leiden 1890, s. 34-35.

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, s. 76.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *Mantikü'l-meşrikiyyîn*, s. 7.

<sup>13</sup> Abdülcebbar Rifâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, I, 11; Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 19.

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, nşr. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013, I, 172.

kapsayan şeylerdir (*el-eşyâü 'l-âmmetü li 'l-umûr*): Örneğin mevcut, tek bir şey vd. gibi".<sup>15</sup>

Bu kullanımlardan nispeten farklı olarak İbn Sînâ, *Şifâ/Fizik*'in, fizik bilimine ulaştırılan araçların incelenmesine ayrılan 1. Makale 1. Fasil'ında fiziğin temel ilkeleri (*el-mebâdî*) olduğunu ifade etmekte ve bu ilkelerin fiziğin –hareket ve sükûn gibi- genel konularının bilinmesi için gerekli olduğunu belirtmektedir.<sup>16</sup> Burada hareket ve sükûn gibi konular yalnızca fiziğin genel konuları olarak değerlendirilmiştir ki, bu, ona göre her ilmin kendi içinde farklı genel konular sistemine sahip olduğu şeklinde bir kanaate sahip olduğunu göstermektedir.

Takriben hicrî 4. Asrın sonlarından itibaren başlayan meşşâî felsefe ile doğrudan ya da dolaylı olarak etkileşim sürecinde kelâm ilminin felsefeden tavârüs ettiği konuların en önemlileri arasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın “külli” diye isimlendirdikleri bu ilim yer almaktadır. Müteahhir dönemde kelâmcılar bu ilmi “umûr-i âmme” başlığıyla kelâm konuları arasına dâhil etmişlerdir. Bu dönemde yaygın olan şekliyle umûr-i âmme konularını ilk tertip edenin Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) olduğunu söyleyebiliriz. Râzî, kelâm ilmi özelinde ilk defa felsefecilerin “ilm-i külli” dediği ilmi müstakil bir başlık olarak kritik etmiş ve bu ilmi, kelâmın perspektifine göre “umûr-i âmme” adıyla *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eserinde yeniden inşa etmiştir. Râzî umûr-i âmmeye ayırdığı *el-Mebâhis*'in birinci kitabını “Umûr-i Âmme ve Onun Gibi Değerlendirilen Kavramlar ve Onun Türleri Olarak Değerlendirilen Kavramlar Hakkında” başlığıyla tanıtmaktadır.<sup>17</sup> Bu konuda Râzî, kendinden sonraki kelâmcıları da büyük ölçüde etkilemiştir. Râzî'den sonra kelâmcılar, İbn Sînâ'nın “me'ânî âmme” ve “ilm-i külli” diye isimlendirdiği ilmi, “el-umûru'l-küllîyye”,<sup>18</sup> “el-umûru'l-âmme”,<sup>19</sup> “el-umûru's-şâmîle”<sup>20</sup> gibi farklı başlıklar altında büyük oranda Râzî'nin tertibine bağlı kalarak içselleştirmiş, incelemiş ve geliştirmişlerdir.

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, s. 28.

<sup>16</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-Fizik*, I, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, I, 6.

<sup>17</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 2. Basım, Menşûrât-ı zevi'l-kurbâ, Kum 1329, I, 95; Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İSAM, İstanbul 2013, s. 19, 22. Râzî'nin eserlerinin kronolojisi için bkz. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî* içinde, s. 109. Umûr-i âmmenin kelâm ilminde ilk olarak kim tarafından şekillendirildiği konusunda daha net bir kanaate sahip olmak için İbn Sînâ ve Râzî arasındaki kelâm ve felsefecilerin eserleri özellikle incelenmelidir. Örneğin eserlerine ulaşamadığımız, Râzî'nin kelâm tahsil ettiği hocaları Kemaleddin es-Simmânî ve Mecdüddin el-Cîlfî'nin tasnif ve tespitleri henüz ortaya konulmuş değildir. İbn Sînâ ve sonrasında gelişen felsefî müktesebâtın kelâma geçiş süreci bu çalışmanın konusu olmadığı için bu konu üzerinde durmuyoruz.

<sup>18</sup> Beyzâvî, *Tavâliü'l-envâr*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1991, s. 73.

<sup>19</sup> Nasirüddin Tûsî, *Tecridü'l-akâid*, Dârü'l-marifeti'l-câmiyye, İskenderiyye 1996, s. 61.

<sup>20</sup> Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman, Kuveyt 1985, s. 73.

Bir terim olarak umûr-i âmme, Tefâtânî'nin tanımıyla “mevcûdâtın çoğunluğunu kapsayan ilmî sahanın” adıdır. Tefâtânî'den önce Şemseddin el-İsfahânî (ö. 749/1349) ve Şemseddin es-Semerkandî de benzer şekilde umûr-i ‘âmmeyi “mevcûdâtın kısımlarının tamamını ya da çoğunluğunu kuşatan şeyler” şeklinde tanımlamışlardır.<sup>21</sup> Bu tanıma, umûr-i âmme başlığı altında incelenen ancak tanımın kapsamına girmeyen yokluk (*adem*), imkansızlık (*imtinâ*), özü gereği zorunluluk (*vücûb bi'z-zât*) gibi kavramları kapsamaması, ve nedensellik (*ma'lûliyyet*) ve güç yetirilebilirlik (*makdûriyyet*) gibi mezkûr başlık altında incelenmeyen kavramları içermesi nedeniyle itiraz edilmiştir. Tefâtânî, tanımın kapsamına giremeyen kavramların bu başlık altında dolaylı olarak (*bi'l-araz*) incelendiğini ifade etmektedir.<sup>22</sup> Örneğin yokluk kavramı, varlık kavramının karşıtı olması hasebiyle, özü gereği zorunluluk cevher ve arazları kuşatan özü gereği mümkün kavramının karşıtı olması hasebiyle bu başlık altında incelenmektedir. Buna göre bu kavramlar dolaylı olarak da olsa tanımın kapsamına girmektedirler. Tefâtânî, tanımın kapsamına girip umûr-i âmmede ele alınmayan kavramların ise dinî bir fayda (*garaz-ı ilmî*) sağlamamaları nedeniyle bu başlık altında incelenmediğine işaret etmektedir. Buna bu umûr-i âmmede ele alınan kavramların ilmî bir fayda sağlamaları gerekmektedir. Dinî fayda sağlamayı Abdülhakîm Siyâlkûtî (ö. 1067/1657), “dolaylı/ba'îd ya da dolaysız/karîb olarak, dinin inanç ilkelerini ispat etmekle ilişkili olmak” şeklinde açıklamaktadır.<sup>23</sup> Buna göre umûr-i âmme bağlamında dinî fayda sağlamayan kavramlar bu bahsin konuları arasında yer alamayacaklardır. Örneğin illet, ma'lûl, mâhiyet, vahdet, kesret gibi konular Allah-âlem ilişkisini temellendirmek amacıyla doğrudan dinî bir amaca matuf olarak incelenmektedirler. Buna karşın örneğin cins, nev'/tür, fasıl/ayırım gibi tümeller, cevher ve arazların hepsine yüklem olabilseler de, benzer şekilde “insan” ve karşıtı olan “insan olmayan” gibi kavramlar birlikte bütün mevcûdâtı kapsamış olsalar da onların incelenmesi mezkûr hususun temellendirilmesinde etkin olmadığı için umûr-i âmme konuları arasında yer almamışlardır. Buna bağlı olarak umûr-i âmmede incelenen kavramlar gelişigüzel seçilmemiş, bu bahiste yalnızca Kelâm ilminin temel amacını gerçekleştirmede katkı sağlayabilecek kavramlara yer verilmiştir. Dolayısıyla “haml/yüklem olmak” gibi bütün varlıklara ya da “malûm olmak”, “had/tarif” gibi cevher

<sup>21</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 73; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid fi Şerh-i Tecridi'l-akâid*, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt 2012, I, 182; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsid*, Âlemü'l-kütüb, thk. Abdurrahman Umeyra, 2. Basım, Beyrut 1998, I, 289.

<sup>22</sup> Cürçânî de benzer şekilde –bu tanıma göre– bu kavramların bu başlık altında bağlılık yoluyla (*alâ sebîli't-teba'iyyet*) zikredildiğini belirtir.

<sup>23</sup> Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (*Şerhü'l-Mevâkıf* içinde), Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1998, I/II, s. 62.

ve arazlar için geçerli olabilecek birçok kavram ilm-i kelâmın maksadıyla ilişkili olmadığı için konunun dışında kalmıştır.<sup>24</sup>

Yukarıda verilen tanımın dışında umûr-i âmme, “varlıklardan (*mevcûdât*) herhangi birine ait olmayan şeyler” şeklinde de tanımlanmıştır. Adududdin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*’ında yer alan<sup>25</sup> bu tarif içerik olarak yukarıda verilen tanımla aynıdır. İlk tanım için geçerli olan itiraz ve cevaplar bu tanım için de geçerlidir.<sup>26</sup>

Cürcânî'nin verdiği, kapsam açısından yukarıda verilen iki tanıma nispetle daha uygun olan diğer bir tanım şöyledir: “Umûr-i âmme, mevcûdâtın tamamını genellik (*utlâk*) ya da karşıtlık (*tekâbü*) yoluyla kuşatan şeylerdir.”<sup>27</sup> Cürcânî *Mevâkıf* şerhinde ise umûr-i âmme'yi şöyle tanımlar: “Umûr-i âmme, kavramların hepsini (*el-mefhûmât bi-esrihâ*) genellik (*utlâk*) ya da karşıtlık (*tekâbü*) yoluyla kuşatan şeylerdir.”<sup>28</sup> Bu tanıma göre varlık ve onun karşıtı olan yokluk, cevher ve arazları kapsayan başkası nedeniyle zorunlu ve onun karşıtı olan özü gereği zorunlu gibi kavramlar doğrudan tanımın kapsamına girmektedirler.

Ayrıca belirtmek gerekir ki, Cürcânî'nin *Mevâkıf* şerhinde vermiş olduğu, mevcûdât yerine kavramlar (*el-mefhûmât*) kaydını içeren tanım, Kara Seyyidi'nin (ö. 913/1507) de belirttiği gibi kelâm ilminin konusu ile muvâfık olması açısından daha uygun gözükmektedir. Nitekim kelâm ilminin konusu dinî akîdeyi ispat sadedinde bilginin konusu olabilen her şey olarak belirlenmiştir. Kelâmın temel meselelerinin kendisi üzerinden temellendirildiği umûr-i âmmenin de mevcut ve madûm olanların tamamıyla ilgili bütün kavramları kapsamı kelâm ilminin konusuyla uyumluluk arz etmektedir.<sup>29</sup> Teftâzânî “umûr-i âmmenin mevcûdâtın ve madûmâtın çoğunluğunu kuşatan kavramlar” şeklinde de tanımlandığını aktardıktan sonra *Mevâkıf* sahibi İcî'nin bu tanımı kullanmasının daha yerinde olacağını belirtmektedir. Teftâzânî bunun gerekçesini ise İcî'nin, kelâmın konusunun mevcut değil malûm olduğunu tercih etmesi şeklinde izah eder.<sup>30</sup> Buna göre

<sup>24</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 289; Krş. Devvânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi't-Tecrîd* (*Şerhu Tegrîdi'l-akâid* içinde), thk. Muhammed Hüseyin, Râid 1393, s. 73.

<sup>25</sup> İcî, *Mevâkıf fi'l-ilmî'l-keâm*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut ts., s. 41.

<sup>26</sup> Bkz. Kara Seyyidi el-Hamîdî, *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Beşir Ağa Eyüp Koleksiyonu, nr. 0199, vr. 197a.

<sup>27</sup> Cürcânî, *Hâşiyetü Şerhi't-Tecrîd*, Kütübhanesi-i Meclisi Şûrây-ı Millî, nr. 10350, vr. 5b.

<sup>28</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1998, I/I, 61-62. Belirtmek gerekir ki umûr-i âmmenin kavramları (*el-mefhûmât*) kuşattığına dair ifadeyi Cürcânî'den önce İbn Kemmüne de kullanmıştır. Bkz. İbn Kemmüne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, Matbaa-i câmiatü Bağdat, Bağdat 1982, s. 209.

<sup>29</sup> Bkz. Kara Seyyidi el-Hamîdî, *Risâle fi'l-umûri'l-âmme*, vr. 197a; Ali Kuşçu, *Risâle fi umûri'l-âmme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Koleksiyonu, nr. 2115, vr. 181a.

<sup>30</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 291.

kelâmın konusu mevcut ve madûmları kapsayan “malûm” ise umûr-i âmmenin de mevcut ve madûmları kapsayacak şekilde tanımlanması gerekmektedir.

Umûr-i âmme tanımında geçen mevcûdâtın çoğunluğundan maksat, “vâcip”, “cevher” ve “araz”dır. Vâcip, zâtî olarak zorunlu varlığı cevher ve araz ise mümkün varlıkları ifade eder. Umûr-i âmmede ele alınan kavramlar ya bu üç varlık kategorisinin tamamına, yani vâcip, cevher ve arazlara ya da bunlardan yalnızca son ikisine, yani cevher ve arazların her ikisine yüklem olabilen kavramlardır. Bütün varlıklara yüklem olabilen kavramların örneği varlık (*vücûd*) ve teklik (*vahdet*)<sup>31</sup> kavramlarıdır. Varlıkların çoğunluğuna yani cevher ve araz cinsinden olan varlıkların tamamına söylenebilen kavramların örneği ise çokluk (*kesret*), nedenlilik (*ma'lûliyyet*), başkası nedeniyle zorunluluk (*vücûb bi'l-ğayr*) kavramlarıdır. Bu kavramlar vâcip varlığın dışında cevher ve araz kabilinden olan mevcutların tamamına yüklem olabilirler.<sup>32</sup> Kavramların, mevcûdâtın tamamını ya da çoğunluğunu kuşatması, umûr-i âmmede tek tek münferit varlıkların (*efrâd*) değil, münferit varlıkları da kuşatan, varlığın vâcip-mümkün kısımlarının (*aksâm*) bahis konusunu edildiğini gösterir.<sup>33</sup> Buna göre umûr-i âmmede -vâcip ya da mümkün- tek tek varlık fertleri söz konusu edilmediği gibi, yalnızca vâcip, yalnızca cevher ya da yalnızca araza mahsûs özelliklerden de bahsedilmez. Nitekim cevher ve arazlara ilişkin hususlar “ecsâm/tabîat/fizik” bahsinde, Vâcip Zât ile ilgili meseleler ise “ilâhiyyât” bahislerinde ele alınır.

Râzî'den sonra kelâm ilminin önemli başlıklarından biri haline gelen umûr-i âmmenin alt başlıklarının neler olduğu noktasında ortak bir tavrın bulunmadığını söyleyebiliriz. Metin müellifleri genel olarak umûr-i âmme başlığını kullanırken Ebherî böyle bir başlık kullanmaksızın umûr-i âmmenin konularını doğrudan metafizik (*mâ kable't-tabîat*) başlığı altında incelemiştir. Bunun dışında Râzî, İbn Kemmûne (ö. 683/1284) ve Kâtibî illet malûl konusuna umûr-i âmme başlığı altında yer vermezken diğer müellifler bu konuyu bu başlık altında ele almışlardır. Râzî, Ebherî ve Semerkandî umûr-i âmmenin ilk konusu varlık şeklinde başlıklandırırken diğer müellifler varlık ve yokluk şeklinde başlıklandırmışlardır. Beyzâvî umûr-i âmmeyi mümkünler başlığı altında incelerken Semerkandî ve Teftâzânî,

<sup>31</sup> Vahdet kavramı her ne kadar hakîkî anlamda yalnızca tek bir fert için kullanılsa da izâfî olarak bütün varlıklar için kullanılabilir. Örneğin on ağaç, tek tek düşünülduğünde çok olsa da ‘on’u bir bütün olarak düşündüğümüzde tektir. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, I/1, 59.

<sup>32</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 73; Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, I/1, 59.

<sup>33</sup> Muhammed Vesîm el-Kürdistânî, *Hâşiyetü Takrîbü'l-merâm fi Şerh-i Tehzîbi'l-keâm (Takrîbü'l-merâm içinde)*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2009, s. 33; Krş. Ali Kuşçu, *Risale fi umûri'l-âmme*, vr. 180a.

genel ilkeler başlığı altında Ebherî ve Kâtibî metafizik başlığı altında incelemiş Râzî, Tûsî (ö. 672/1274) ve İbn Kemmûne umûr-i âmmeyi herhangi bir üst başlık altında konumlandırmamışlardır. Bununla beraber Beyzâvî, Semerkandî, İcî ve *Tecrîd* şerhinde Şemseddin el-İsfahânî umûr-i âmmenin başında mevcûdâtın kısımlarına yer verirken diğer müellifler bu taksimâta yer vermemişlerdir. Ayrıca varlık ve yokluk başlığı altında yer verilen varlıkla ilgili meseleler de metinelere göre değişiklik arz etmektedir. Ebherî, Kâtibî, Beyzâvî, Semerkandî, İcî (ö. 756/1355) ve Teftâzânî özelinde söyleyecek olursak varlıkla ilgili temel meseleler şunlardır: a) Vârlığın bedâheti, b) Varlığın Müşterekliği, c) Varlığın Mâhiyete Zâitliği, d) Zihnî Varlık. Ancak Kâtibî ayrıca varlığın hayır, yokluğun şer olduğu konusuna, Teftâzânî –doğrudan ontoloji ile ilişkisi olmayan- varlık ve yokluğun bağlaç olmaları konusuna yer verirken (bu konuların yalnızca varlıkla değil varlık ve yokluğun her ikisi ile ilişkili olduğunu belirtmemiz gerekir) Beyzâvî zihnî varlığı herhangi bir şekilde konu edinmemiştir. Tablo 1’de Râzî’den Teftâzânî’ye kadarki temel kelâm metinlerinin umûr-i âmme bahislerinin içerikleri -varlıkla ilgili meseleler detaylı olmak üzere- verilmiştir. Ancak umûr-i âmme bahsinin, metinlerin genel inşasında nerede yer aldığını göstermek için diğer ana başlıklar da tabloda gösterilmiştir.

Burada umûr-i âmme ile ilgili şu ikisi hususu belirtmemiz gerekir. Birincisi, umûr-i âmme, vâcip ya da mümkün varlıklarla yani cevherler ve arazlarla ilgili meselelerin ve bunlar arasındaki ilişkilerin, nispetlerin anlaşılmasında Ali Kuşçu’nun (ö. 879/1474) ifadesiyle bir “vesîle/araç”tır.<sup>34</sup> Teftâzânî de kelâmın diğer meselelerinin anlaşılmasının umûr-i âmmeye bağlı olduğuna, umûr-i âmmenin hemen bütün kelâm konularıyla ilişkili bir yönünün bulunduğu dikkat çeker.<sup>35</sup> Teftâzânî’ye göre umûr-i âmme esasında bir ihtiyaca binaen teşkil edilmiştir. Şöyle ki, kelâmın araştırma alanı mevcut olan şeylerdir ve kelâm ilmi mevcûdâtın her bir kısmı ile ilgili müstakil bir bölüm içerir. Bu bölümlerde mevcûdâtın yalnızca ilgili kısımları incelenmektedir. Şu halde Kara Seyyidî’nin ifadesiyle “hikemî amaçları tam bir şekilde gerçekleştirebilmek”<sup>36</sup> için mevcûdâtın tamamını, mevcûdât arasında müşterek olan durumları ve mevcûdât arasındaki hiyerarşiyi, ilişkileri inceleyen bir alana ihtiyaç duyulmuştur ki, umûr-i âmme işte bu ihtiyacı karşılamaktadır.<sup>37</sup> Bu yaklaşım büyük oranda İbn Sînâ’da da görülmektedir. Nitekim o *en-Necât*’da şöyle demektedir:

<sup>34</sup> Ali Kuşçu, *Risale fi umûri ’l-âmme*, vr. 179b.

<sup>35</sup> Teftâzânî, *Şerhu ’l-Makâsîd*, I, 289.

<sup>36</sup> Kara Seyyidî el-Hamîdî, *Risâle fi ’l-umûri ’l-âmme*, vr. 196b.

<sup>37</sup> Teftâzânî, *Şerhu ’l-Makâsîd*, I, 289; Ali Kuşçu, *Risale fi umûri ’l-âmme*, vr. 181; Abdülkâdir Senendî el-Kürdistânî, *Takrîbü ’l-merâm fi Şerh-i Tehzîbi ’l-kelem*, Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire 2009, I, 33.



“İlm-i ilâhînin konularını (*cevâmi‘u’l-ilmî‘l-ilâhî*) kapsam altına almayı (*hasr*) düşünmekteyiz. Deriz ki, fizik ve matematik disiplinlerinin herbiri mevcûdâtın bir kısmının hallerini incelemektedir. Diğer cüzî ilimler de böyledir. Onların hiçbirisi için mutlak mevcudun halleri, ona eklenen konular ve onun ilkeleri üzerinde akıl yürütme söz konusu değildir. Şu halde açıktır ki, mutlak mevcudun durumunu, doğrudan ona eklenen meseleleri ve onun ilkelerini inceleyen bir ilim vardır. [...] İşte bu, ilm-i ilâhîdir.”<sup>38</sup>

Umûr-i âmme bahsine ilişkin belirtmemiz gereken diğer bir husus bu başlık altında incelenen kavramların mevcûdâtın tamamına ya da çoğunluğuna yüklem (*mahmûl*) olmalarıdır. Buna göre bu başlık altında incelenen kavramlar konu (*mevzû‘*) değil yüklem olmaları açısından incelenmektedirler. Şu halde cevher ve arazlar hakkında geçerli olan nicelik (*kemm*) nitelik (*keyf*) gibi arazlar yüklem olarak incelenmemeleri nedeniyle umûr-i âmme başlığı altında yer almamaktadırlar.<sup>39</sup> Onlar doğrudan birer araz olarak fizik bahsinde konu edilmektedirler. Nitekim Devvânî de umûr-i âmmede ele alınan kavramların türemiş olduklarını (*müşakkât*) belirtmektedir. Örneğin varlık kavramı doğrudan varlık olması yönüyle değil mevcut hakîkatlere “vardır” (*mevcut*) şeklinde yüklem olması açısından; imkân ve vücûb kavramları da belirli mâhiyetlere vâcip ya da mümkün şeklinde yüklem olmaları açısından incelemeye konu olmaktadır. Ancak örneğin nicelik arazi kelâm ilmi kapsamında doğrudan bir araz olarak bahis konusu yapılmaktadır. Nicelikli (*mütekemmim*) şeklinde bir sıfat ya da yüklem olması yönüyle incelenmemektedir. Bu nedenle umûr-i âmme kapsamında ele alınan kavramlar arasında değerlendirilmemiştir.<sup>40</sup>

Umûr-i âmmenin, malûmun bütün kısımlarına ya da kısımlarının çoğunluğuna yüklem/mahmûl olabilen küllî kavramlarla -aslî ya da tebe‘î olarak- ilgilenen inceleme alanı olduğunu söyleyebiliriz. Bu minvâlde Beyzâvî, Semerkandî, İcî ve Şemseddin el-İsfahânî gibi bazı müellifler umûr-i âmmeden önce bu küllî kavramların yüklem oldukları şeylerin, yani mevcûdâtın kısımlarına yer vermişlerdir. Her ne kadar Teftâzânî umûr-i âmmenin girişinde zikretmemiş olsa da önemine binâen biz de burada kelâmcılara ve felsefecilere göre mevcûdâtın kısımlarını kısaca vereceğiz.

Mütekellimîn, malûmu dört ayrı şekilde, ikili, üçlü ve dörtlü olarak taksime tabi

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 493

<sup>39</sup> Bkz. Kara Seyyidî el-Hamîdî, *Risâle fi‘l-umûri‘l-âmme*, vr. 197a-b; Devvânî, *Hâşiye alâ Şerhi‘t-Tecrîd*, s. 73-74; Teftâzânî, *Şerhu‘l-Makâsîd*, I, 289.

<sup>40</sup> Bkz. Kara Seyyidî el-Hamîdî, *Risâle fi‘l-umûri‘l-âmme*, vr. 197a-b; Devvânî, *Hâşiye alâ Şerhi‘t-Tecrîd*, s. 74.

tutmuşlardır.

İlki, sünnî kelâmcıların çoğunluğunun tercih ettiği ikili taksimdir. Buna göre malûm, ya mevcuttur ya da madûmdur. Mevcut, gerçekleşmiş (*mütehakkak*) olandır. Madûm ise hâriçte gerçekleşmiş olmayandır. Bu taksimi kabul edenlere göre mevcut ile madûm arasında bir ara kategori (*vâsıta*) yoktur.

İkincisi, Bakıllânî (ö. 403 / 1013) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi bazı sünnî kelâmcıların ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi bazı Mutezilîlerin tercih ettikleri üçlü taksimdir. Buna göre malûm, ya mevcuttur ya madûmdur ya da hâldir. Mâlum bizzat (*bi-itibâri zâtihî*) tahakkuk<sup>41</sup> ediyorsa mevcuttur, başkasına bağlı olarak (*bi-itibâri ğayrihî*) tahakkuk ediyorsa hâldir. Hiçbir şekilde tahakkuk etmemiş ise madûmdur. Bu taksimi kabul edenlere göre hâl<sup>42</sup> mevcut ile madûm arasında bir ara kategoridir (*vâsıta*).

Üçüncüsü, Mutezile'nin çoğunluğunun tercih ettiği üçlü taksimdir. Buna göre malûm ya mevcuttur ya 'mümkün madûm'dur ya da 'imkânsız madûm'dur (*menfi/mümteni*). Malûm, herhangi bir şekilde bir gerçekliğe sahip ise sâbittir. Eğer sâbit olan şey hâriçte bir oluşa (*kevn*) sahip ise mevcut, hâriçte bir kevn'e sahip değilse mümkün madûmdur. Malûm hiçbir şekilde bir gerçekliğe sahip değilse imkânsız madûm olur ki, buna müntefî de denilir. Bu taksimde mümteni'in/menfînin karşıtı sâbittir. Sâbit ise hem hâricî varlığı hem de henüz hâricî varlık kazanmamış mümkün madûmları kapsamaktadır. Madûm da hem mümkün madûmları hem de muhâl madûmları kapsamaktadır.

Dördüncüsü, hâli ve ara kategoriyi kabul eden bazı Mutezile kelâmcılarına nispet edilen dördü taksimdir. Buna göre malûm ya mevcuttur ya hâldir ya mümkün madûmdur ya da menfidir. Malûm herhangi bir gerçekliğe sahip ise sâbittir. Sâbit eğer hâriçte kendi başına bir kevn'e sahip olursa mevcuttur. Sâbitin hâriçteki varlığı başka bir varlığa bağlı olarak gerçekleşiyor ise hâldir. Sâbit -kendinden ya da başka bir varlıktan neşet eden- hâricî kevn'e sahip değil ise mümkün madûm olur. Eğer malûm herhangi bir gerçekliğe sahip değil ise menfidir. Bu taksimde sâbit, mevcut, hâl ve mümkün madûmu; madûm ise üçüncü taksimde

<sup>41</sup> Bir şeyin bizzat tahakkuk etmesi (tahakkuk-i aslî), tahakkukun o şeyin kendinde meydana gelmesidir. Başkasına bağlı olarak tahakkuk etmesi ise (tahakkuk-i tebe'î) tahakkukun o şeyin kendisinde değil de bağlı olduğu şeyde meydana gelmesidir. Örneğin hareket eden gemide oturan kimsenin hareketi aslında o kimse de meydana gelmiş değildir, hareket o kimsenin bağlı olduğu gemidedir; bu sebeple onun hareketi aslî değil tebe'î bir harekettir. Geminin hareketi ise hareketin bizzat gemide tahakkuk etmesi sebebiyle hareket-i zâtîdir. Siyâlkûtî, *Hâşîye alâ Şerhil-Mevâkıf*, I/II, s. 64.

<sup>42</sup> Hâl: mevcûd olan bir şeyin ne mevcûd ne de madûm olan sıfatıdır. Hâl ve hâlin tarifinde zikredilen kayıtlarla ilgili tartışmalar müstakil bir başlık altında ileride incelenecektir.

olduğu gibi mümkün madûmları ve muhâl madûmları kapsamaktadır.

Bu taksimlerde zikredilen “mevcut” kavramı kelâmcılar tarafından evveli olmayan varlık ve evveli olan varlık şeklinde iki ana kısma ayrılmıştır. İlki Kadîm olan zât ve O’nun sıfatlarıdır. İkincisi ise hâdis varlıktır. Hâdisler de mütehayyiz olan (boşluk yer tutan) ve mütehayyiz olmayıp mütehayyiz olan şeye hulûl eden şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. İlki cevher, ikincisi arazdır. Cevher de parçalanmayı kabul etmeyen ve parçalanmayı kabul eden cevherler olmak üzere iki kısımdır. İlki cevher-i fert ikincisi ise cisimdir. Cisim, ya hava, melekler ve cinler gibi latîf olur ya da su ve toprak gibi kesîf olur. Araz da iki kısma ayrılmaktadır: Mekânda (*hayyiz*) yer tutan şey (*mütehayyiz*), araza zorunlu olarak ihtiyaç duyarsa bu “kevn” arazıdır. Mekânda yer tutma (*tehayyüz*) yokluğun hemen akabinde ise buna “ilk oluş” (*kevn-i evvel*) denilir. Mekânda yer tutma ilk oluştan hemen sonraki ilk hayyizdeki oluş ise buna “sükûn”, ilk hayyizden sonra ikinci ve diğer hayyizlerdeki oluşlar ise buna da “hareket” denir.<sup>43</sup> Eğer mekânda yer tutan şey, araza zorunlu olarak ihtiyaç duymuyorsa, iki ihtimal söz konusudur: Birinci ihtimal, arazın tek bir cevher ile var olabilmesidir. Bunlar duyuların konusu olabilen şu beş araz türüdür: Renkler, sesler ve harfler, tatlar, kokular ve temâs (*itimâd*). Bu sonuncusu dokunma ile hissedilen arazdır ki bunlar hafiflik ve ağırlık, sıcaklık ve soğukluk, yaşlılık ve kuruluk arazlarıdır. Eğer araz var olmak için birden çok cevhere ihtiyaç duyuyorsa bu durumda şu altı ihtimal söz konusu olur: Araz bir bedene (*el-binye*) ihtiyaç duymuyorsa oluşumdur (*et-te’lif*). Eğer bedene ihtiyaç duyuyorsa bu durumda bakılır: Beden onsuz olamıyorsa bu “hayat”tır. Beden onsuz olabiliyorsa bakılır: Eğer var olduğunda bedeninin tamamını kapsıyorsa bu “elem” ve “sürûr”dur. Eğer bedeninin tamamında değil de yalnızca belli bir kısmında/uzvunda bulunuyorsa –ki bu kalbin dışında bir uzuvdur- “kudret”tir. Eğer araz kalpte bulunuyorsa bu durumda iki ihtimal söz konusu olur: Kalpteki araz bir şeyi elde etmeye ya da bir şeyden uzak kalmaya yönelik bir meyil ise “irâde” ya da “kerâhet”tir; bir varlığı elde etmeye ya da bir şeyin yokluğunu sağlamaya yönelik bir arzu ise “şehvet” ya da “nefret”tir. Kalpteki araz bir şeye hüküm verme yönünde ise “hüküm” ya da hükmü elde etmek için yapılan çabadır ki bu da “nazar”dır. Kelâmcıların burada aktardığımız varlık taksîmi Tablo 1’de gösterilmiştir.

Felsefeciler ise malûmu ikili taksime tabi tutarlar. Malûmun hiçbir şekilde bir

<sup>43</sup> Kelâm ve felsefede hareket ve sükûn kavramlarıyla ilgili tartışmalar için bkz. Mehmet Dağ, Kelâm ve İslam Felsefesinde Hareket Kuramı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 24 Sayı: 1, 1981, s. 221-248; Mehmet Akkirmânî, *İklilü’l-teracim*, Matbaa-i Osmaniye, Dersâadet 1316, s. 62-77.

tahakkuku yoksa madûmdur. Eğer herhangi bir tahakkuku varsa mevcuttur. Mevcut olan herhangi bir şey kendisinin dışındaki şeylerden iki yolla ayrılır. Birincisi, insanın, at ve aslandan ayrılmasında olduğu gibi küllî mâhiyetle ayrılmasıdır. Buna “zihnî varlık (*el-mevcûdü 'z-zihni*)” denir. İkincisi ise hâriçteki varlık tekleri olan Zeyd ve Amr’ın birbirinden ayrılmasında olduğu gibi hem mâhiyet hem de şahsiyet/hüvviyetle ayrılmasıdır. Buna da “hâricî varlık (*el-mevcûdü 'l-hâricî*)” denir. Hâricî varlık da iki kısımdır: Mevcudun varlığı kendinden ise Vâcibü'l-Vücut’tur. Kendinden değil ise mümkündür. Mümkün var olmak için bir konuya (*mevzû*‘) ihtiyaç duymuyorsa cevher; ihtiyaç duyuyorsa araz olur. Cevher de maddî ve mücerred cevherler olmak üzere iki kısma ayrılır. Maddî cevherler üç tanedir: Şöyle ki, cevher eğer başka bir cevhere –ki bu cevher sûrettir- mahal oluyorsa heyûlâdır. Heyûlâ da iki kısımdır: Kendisine hulûl eden cevher (yani sûret) değişebiliyorsa bu “unsurların heyûlası”dır, değişmiyorsa bu da “feleklerin heyûlası”dır. Cevher eğer başka bir cevhere –ki bu cevher heyûlâdır- hulûl ediyorsa sûrettir. Sûret de iki kısımdır. Eğer heyûlâya hulûl eden sûret yalnızca mutlak anlamda cismiyyeti meydana getiriyorsa ve bütün cisimler arasında ortaksa buna “sûret-i cismiyye” ve “es-sûretü'l-müştereke” denir. Eğer sûret şeyler arasında türsel farklılığı oluşturuyorsa buna da “sûret-i nev’iyye” denir. Cevher heyûlâ ve sûretin terkiibinden meydana gelmiş ise cisim-i tabîdîr. Bu da birincil ve ikincil cisimler şeklinde iki türlü olur. İlki yüce cisimlerdir (*ecsâm-ı âliye*). Bunlar feleklerin ve yıldızların cisimleridir. İkincisi ise kevn ve fesâd âleminin cisimleridir ki, bunlar da basîd ve mürekkeb şeklinde iki kısma ayrılırlar: İlki ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört unsurdur. İkincisi ise madenler, bitkiler ve canlılardır.

Mücerred cevherler ise bir cevhere mahal olmadığı gibi bir mahalle de hulûl etmeyen cevherlerdir. Bunlar cisim olmasa da cisimler üzerinde tasarrufu olanlar ve cisim olmayıp cisimler üzerinde herhangi bir tasarrufu olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılırlar. Birincisi nefislerdir. Bu da ulvî cisimler olan felekleri yöneten (*müdebbir*) felekî nefis, canlı türünü yöneten hayvânî nefis ve insan türünü yöneten insanî nefis olmak üzere üç kısımdır. İkincisi ise on dikey akıldır (*ukûl-i tûliyye*) ki, bunlar Vâcib Zât’ın âlemde müessir olmasının sebepleri-şartlarıdır.

Mümkün var olmak için bir konuma/mevzûa‘ muhtaç ise “araz”dır. Arazlar da nisbî olanlar ve nisbî olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılırlar. Nisbî olmayan arazlar ya bizzat parçalanmayı kabul ederler ya da etmezler. Parçalanmayı kabul eden arazlar “nicelik”tir (*kem*). Nicelik de iki kısma ayrılır: Araz parçalandığında iki parça arasında birbirini bağlayan

bir ortak sınır (*hadd-i müşterek*) yoksa bu ayırık niceliktir (*kem-i munfasıl*). Örneğin sayılar gibi. Eğer iki parça arasında ortak sınır varsa bitişik niceliktir (*kem-i muttasıl*). Bitişik nicelik de iki kısımdır: Eğer arazın farazî parçaları bir arada bulunuyorsa (*mücetemi 'u'l-eczâ*) sâbit niceliktir (*kârru 'z-zât*). Sâbit nicelik üç tanedir: Çizgi (*hat*), yüzey (*sath*), üç boyutlu cisim (*cism-i talîmî*). Arazın parçaları -zaman gibi- bir arada bulunmuyorsa sâbit olmayan niceliktir (*ğayr-ı kârri 'z-zât*). Parçalanmayı kabul etmeyen araz ise “nitelik”tir (*keyf*). Bu da dört kısımdır: Birincisi, beş duyu organıyla idrâk edilenler (*mahsûsât*). Bunlar da beş tanedir: görülenler (*mübsarât*), işitilenler (*mesmû 'ât*), koklananlar (*meşmûmât*), tatlar (*tu 'ûm*) ve dokunulanlar (*melâmûsât*). İkincisi, nefsânî keyfiyetlerdir. Bunlar da iki türlü olur: Kalıcı olanlar ve kalıcı olmayanlar. İlki melekedir, güzel ahlâk gibi. İkincisi hâldir, öfke ve sevinç gibi. Üçüncüsü, sağlıklı olma gücü, âlim olma kabiliyeti gibi isti'dâdî keyfiyetlerdir. Dördüncüsü, sayıların tek ya da çift olması ve sathın yüzeyin üçgen ya da dörtgen olması gibi yalnızca nicelik arazına ait keyfiyetlerdir. Nisbî arazlar da yedi tanedir: görelilik (*izâfet*), yer (*eyn*), zaman, konum (*vaz'*), sahiplik (*milik*), etkenlik (*fiil*), edilgenlik (*infiâl*).<sup>44</sup> Felsefecilerin varlık taksîmi Tablo 3'te tafsîlî olarak verilmiştir.

<sup>44</sup> Kelâm ve felsefeye göre yapılan bu taksimlerle ilgili olarak bkz. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, I/I, 62-76; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid* I, 170-181; Beyzâvî, *Tavâliü'l-envâr*, s. 75-76; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 67-71; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 41-43; Mustafa el-Halebî, *el-Lûm 'a fî tahkiki mebahisi'l-vücûd*, Dârü'l-besâir, Kahire 2008, s. 7-9.

## 5. TABLOLAR

Tablo 1: Kelâm Metinlerinde Umûr-i Âme İçerikleri

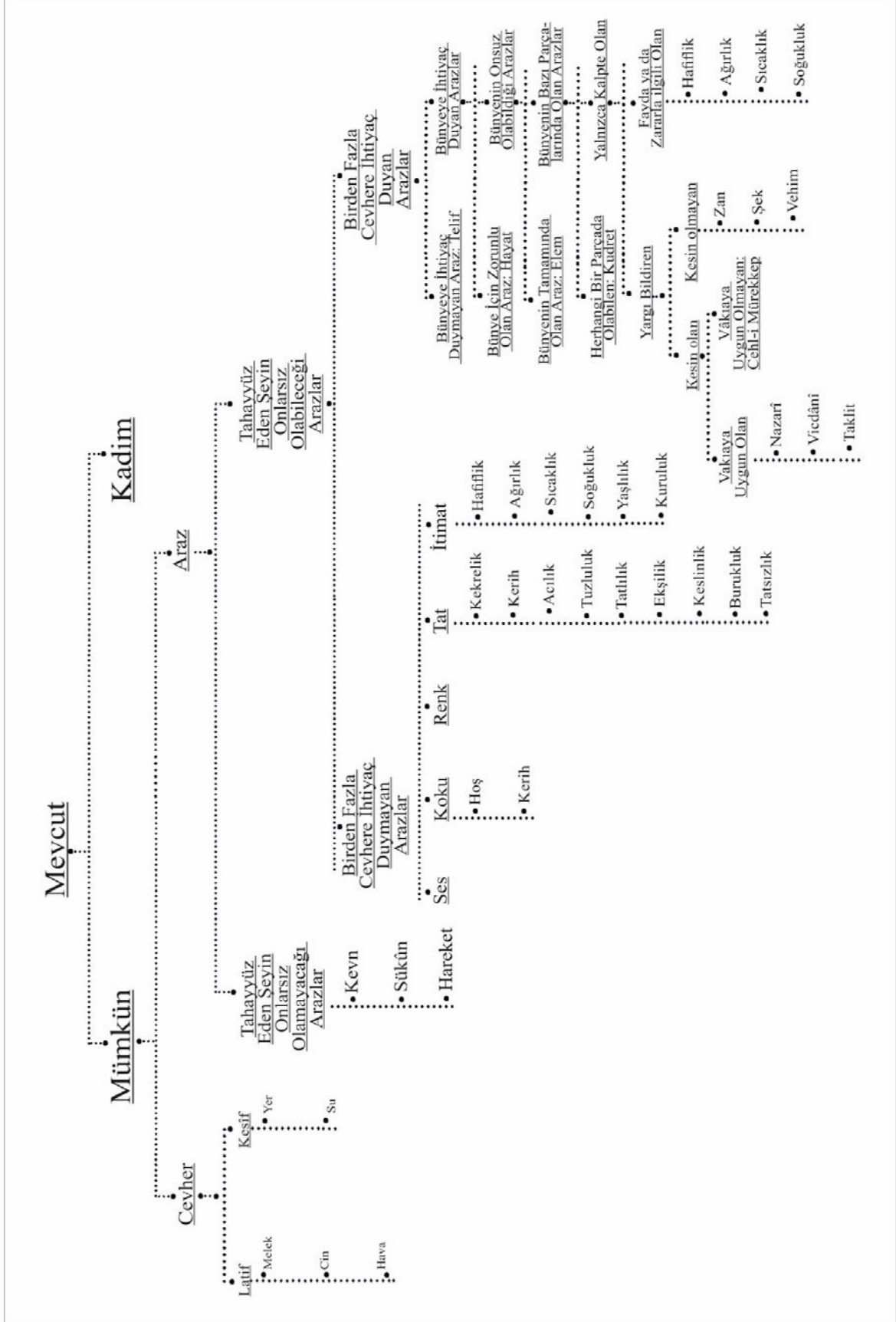
Râzî (ö.606/1210) – <i>el-Mebâhisü'l-meşrikiyye</i>	Ebherî (ö. 663/1265) – <i>Keşfu'l-hakâik</i>	Tûsî (ö. 672/1274) – <i>Tecrîdü'l-akâid</i>
<p>1. Kitap: Umûr-i Âme Ve Onun Gibi Değerlendirilen Kavramlar Ve Onun Türleri ve Türleri Olarak Değerlendirilen Kavramlar Hakkında</p> <p>1. Bab: Varlık Hakkında</p> <p>1. Fasil: Varlığın Tanıma İhtiyaç Duymaması Hakkında</p> <p>2. Fasil: Varlığın Müşterek Olması Hakkında</p> <p>3. Fasil: Varlığın Mümkün Mâhiyetlere Zâit Olması Hakkında</p> <p>4. Fasil: Varlığın Mâhiyetin Dışında Olması Hakkında</p> <p>5. Fasil: Vâcibü'l-Vücûd'un Varlığının O'na Zâit Olup Olmaması Hakkında</p> <p>6. Fasil: Zihni Varlık Hakkında</p> <p>7. Fasil: Mâhiyetin İki Varlıktan Birinden Soyutlanamayacağı Hakkında</p> <p>8. Fasil: Vârlığın Şeyin Kendisi ile Sâbit Olan Bir Şey Olmadığı Hakkında</p> <p>9. Fasil: Madûmun Sâbit Olmaması Hakkında</p> <p>10. Fasil: Madûmun İade Edilemeyeceği Hakkında</p> <p>2. Bab: Mâhiyet Hakkında</p> <p>3. Bab: Teklik Çokluk Hakkında</p> <p>4. Bab: Vücûb İmkân İmtinâ Hakkında</p> <p>5. Bab: Kıdem Hudûs Hakkında</p> <p>2. Kitap: Cevherlerin ve Arazların Hükümleri Hakkında (İllet ve Malûl konuları bu başlık altında incelenmektedir)</p> <p>3. Kitap: Sırf (Mahza) İlâhiyat Hakkında</p>	<p>1. İlim: Mantık</p> <p>2. İlim: Mâ kable't-tabiat</p> <p>1. Makâle</p> <p>1. Matla': Varlık Hakkında</p> <p>1. Lâmi': Varlığın Mevcûdât Arasında Müşterek Olması Hakkında</p> <p>2. Lâmi': Mümkünlerin Varlıklarının Zâit Olması Hakkında</p> <p>3. Lâmi': Özü Gereği Vâcibü'l-Vücûd'un Varlığının İspatı Hakkında</p> <p>4. Lâmi': Zihni Varlığın İspatı Hakkında</p> <p>5. Lâmi': Mümkünlerin Mâhiyetlerinin Hâriçte Varlıktan Ayrı Olmadıkları Hakkında</p> <p>6. Lâmi': Varlığı Zâil Olanın Aynı Haliyle İade Olunamayacağı Hakkında</p> <p>7. Lâmi': Varlığın Karşıtı Olan Kavrama İlişkin Konular Hakkında</p> <p>2. Matla': Mâhiyet Hakkında</p> <p>3. Matla': Teklik Çokluk Hakkında</p> <p>4. Matla': Vücûb İmkân Hakkında</p> <p>2. Makâle</p> <p>1. Matla': İllet Malûl Hakkında</p> <p>2. Matla': Cevher Araz Hakkında</p> <p>3. Matla': Nihâye Lâ-nihâye Hakkında</p> <p>4. Matla': Akıl Makul Hakkında</p> <p>3. Makâle</p> <p>1. Matla': İlm-i Rubûbiyye</p> <p>2. Matla': Kelâmcıların İlm-i İlâhîdeki Yöntemleri Hakkında</p> <p>3. Matla': Nefs-i nâtukanın Halleri Hakkında</p>	<p>1. Maksad: Umûr-i Âme Hakkında</p> <p>1. Fasil: Varlık Yokluk Hakkında</p> <p>(1. Mesele: Varlık ve Yokluğun Tanımlanamayacağı Hakkında)</p> <p>(2. Mesele: Varlığın Müşterekliği Hakkında)</p> <p>(3. Mesele: Varlığın Mâhiyete Zâit Olması Hakkında)</p> <p>(4. Mesele: Varlıkta Ziyâdelik ve Şiddetlenme Olmaması Hakkında)</p> <p>(5. Mesele: Varlığın Hayır Yokuğun Şer Olması Hakkında)</p> <p>(6. Mesele: Varlığın Zıddı ve Misli Olmaması Hakkında)</p> <p>(7. Mesele: Varlık ve Şeyliğin Birbirini Gerektirmesi Hakkında)</p> <p>(8. Mesele: Hâlin Reddi Hakkında)</p> <p>(9. Mesele: Varlığın Mutlak ve Mukayyed Kısımları Hakkında)</p> <p>(10. Mesele: Varlığın Yalınlığı Hakkında)</p> <p>(11. Mesele: Yoklukların Ayrışması Hakkında)</p> <p>2. Fasil: Mâhiyet ve Ekleri Hakkında</p> <p>3. Fasil: İllet Malûl Hakkında</p> <p>2. Maksad: Cevher Araz Hakkında</p> <p>3. Maksad: Allah'ın Varlığı ve Sıfatları Hakkında</p> <p>4. Maksad: Nübüvvet Hakkında</p> <p>5. Maksad: İmâmet Hakkında</p> <p>6. Maksad: Meâd Hakkında</p> <p>Not: Parantezli başlıklar içeriği yansıtması amacıyla bizim tarafımızdan üretilmiştir.</p>

<b>Kâtibî (ö. 675/1277) – Hikmetü'l-ayn</b>	<b>İbn Kemmûne (ö. 683/1284) - el-Cedîd fi'l-hikme</b>	<b>Beyzâvî (ö. 685/1286) – Tavâli'u'l-envâr</b>
<p>1. Kısım: İlm-i İlâhî</p> <p>1. Makâle: Umûr-i âimme Hakkında</p> <p>1. Bahis: Varlık Yokluk Hakkında</p> <p>(1. Mesele: Varlık ve Yokluğun Tasavvurunun Bedâheti Hakkında)</p> <p>(2. Mesele: Varlığın Müşterek Olması Hakkında)</p> <p>(3. Mesele: Varlığın Mümkünlerin Mâhiyetlerine Zâit Olması Hakkında)</p> <p>(4. Mesele: Varlığın Vâcibü'l-Vücûd'un Hakikatının Aynısı Olması Hakkında)</p> <p>(5. Mesele: Zihnî Varlığın İspatı Hakkında)</p> <p>(6. Mesele: Varlığın Hayır Yokluğun Şer Olması Hakkında)</p> <p>(7. Mesele: Madûmun Sâbit Olmaması Hakkında)</p> <p>(8. Mesele: Madûmun İâde Edilemeyeceği Hakkında)</p> <p>(9. Mesele: Yokluklarda Ayrışmanın Gerçekleşmesi Hakkında)</p> <p>(10. Mesele: Varlık ve Yokluk Arasında Ara Kategorinin Reddi Hakkında)</p> <p>2. Bahis: Mâhiyet Hakkında</p> <p>3. Bahis: Teklik Çokluk Hakkında</p> <p>4. Bahis: Vücûb İmkân İmtinâ Hakkında</p> <p>5. Bahis: Hudûs Kıdem Hakkında</p> <p>2. Makâle: İllet Malûl Hakkında</p> <p>3. Makâle: Cevher ve Arazlar Hakkında</p> <p>2. Kısım: İlm-i Tabîi</p> <p>Not: Parantezli başlıklar içeriği yansıtmaması amacıyla bizim tarafımızdan üretilmiştir.</p>	<p>1. Bab: Mantık</p> <p>2. Bab: Bütün Kavramları (<i>el-mefhûmât</i>) Kapsayan Umûr-i âimme</p> <p>1. Fasil: Varlık Yokluk ve Bunların Hükümleri ve Kısımları</p> <p>2. Fasil: Mâhiyet ve Teşahhusu ve Kısımları</p> <p>3. Fasil: Teklik Çokluk ve Ekleri</p> <p>4. Fasil: Vücûb İmkân İmtinâ ve İlişkili Konular</p> <p>5. Fasil: Kıdem Hudûs</p> <p>3. Bab: Vücûdî ve İtibârî Arazlar (İllet ve Malûl konuları bu başlık altında incelenmektedir.)</p> <p>4. Bab: Tabîi Cisimler</p> <p>5. Bab: Nefisler ve Sıfatları</p> <p>6. Bab: Akıllar ve Ruhânî ve Cismânî Âlemdaki Etkileri</p> <p>7. Bab: Vâcibü'l-Vücûd, Tekliği Ve Sıfatları</p>	<p>1. Kitap: Mümkünler Hakkında</p> <p>1. Bab: Umûr-i Külliye Hakkında</p> <p>1. Fasil: Malûmâtın Aksâmı Hakkında</p> <p>2. Fasil: Varlık Yokluk Hakkında</p> <p>1. Mebhas: Varlığın Tasavvuru Hakkında</p> <p>2. Mebhas: Varlığın Müşterek Olması Hakkında</p> <p>3. Mebhas: Varlığın Zâit Olması Hakkında</p> <p>4. Mebhas: Madûmun Sâbit Olmadığı Hakkında</p> <p>5. Mebhas: Hâl Hakkında</p> <p>3. Fasil: Mâhiyet Hakkında</p> <p>4. Fasil: Vücûb İmkân Kıdem Hudûs Hakkında</p> <p>5. Fasil: Teklik Çokluk Hakkında</p> <p>6. Fasil: İllet Malûl Hakkında</p> <p>2. Bab: Arazlar Hakkında</p> <p>3. Bab: Cevherler Hakkında</p> <p>2. Kitap: İlâhiyat Hakkında</p> <p>3. Kitap: Nübüvvât Hakkında</p>

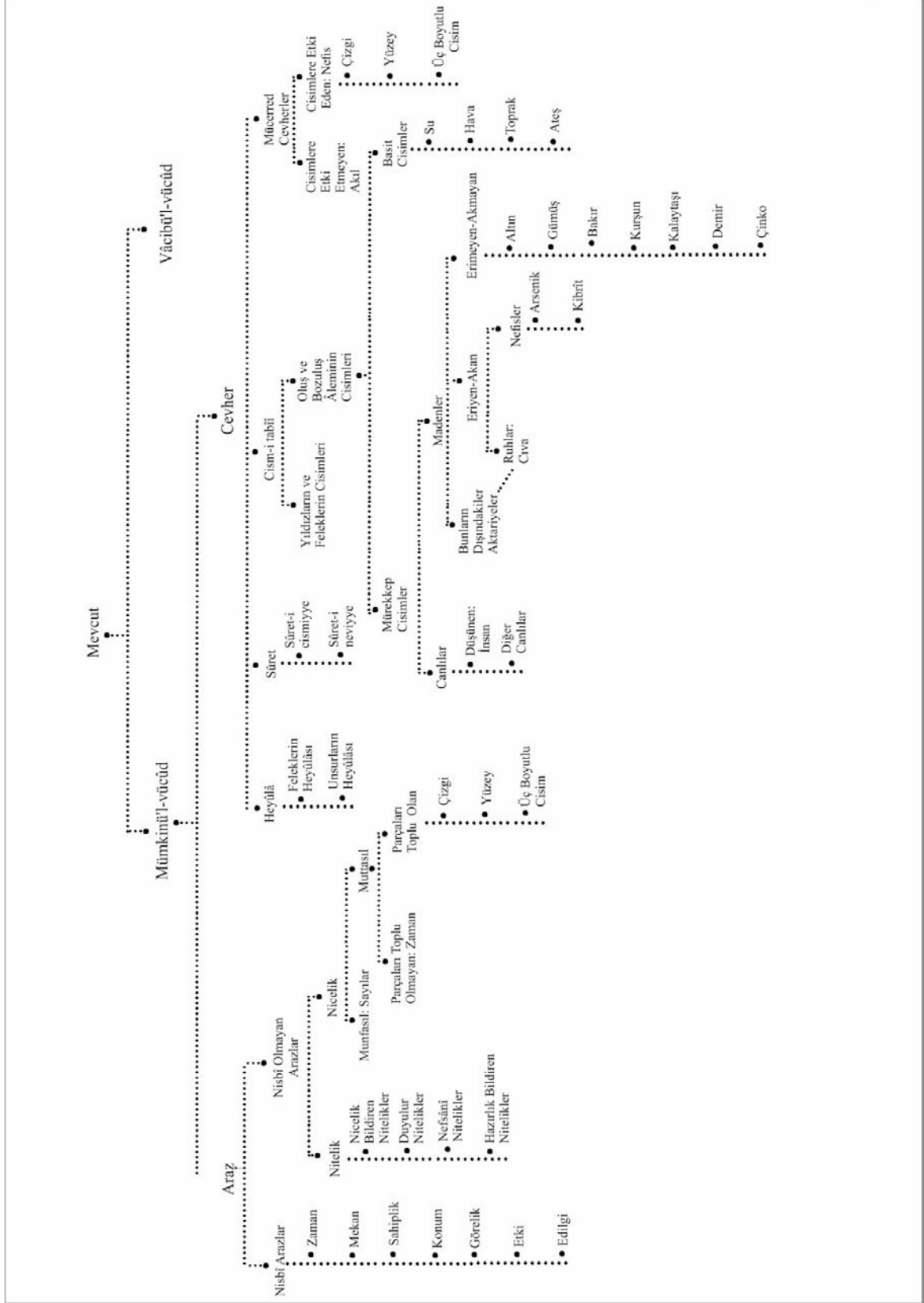
Şemseddin es-Semerkandî (ö. 702/1303) - <i>es-Sahâifü'l-ilâhiyye</i>	Adudiddin el-Îcî (ö. 756/1355) - <i>el-Mevâkif</i>	Teftâzânî (ö. 792/1390) - <i>Şerhu'l-Makâsüd</i>
<p>1. Maksad: İlkeler (<i>el-Mebâdî</i>) Hakkında</p> <p>Mukaddime:</p> <p>1. Fasil: Kelâmın Mâhiyeti ve Konusu</p> <p>2. Fasil: Mevcûdâtın Kısımları Hakkında</p> <p>1. Kısım: Umûr-i Şâmile Hakkında</p> <p>1. Sahîfe: Varlık Hakkında</p> <p>1. Fasil: Varlığın Mâhiyetin Hakkında</p> <p>2. Fasil: Varlığın Mevcûdât Arasında Müsterek Olması Hakkında</p> <p>3. Fasil: Varlığın Mâhiyetlere Zâit Olması Hakkında</p> <p>2. Sahîfe: Mevcut ve Madûm Hakkında</p> <p>1. Fasil: Mevcudun Kısımlandırılması Hakkında</p> <p>2. Fasil: Madûm Hakkında</p> <p>3. Fasil: Madûmun İâdesi Hakkında</p> <p>4. Fasil: Hâl Hakkında</p> <p>3. Sahîfe: Mâhiyetin İncelenmesi Hakkında</p> <p>4. Sahîfe: Varlığın Ekleri Hakkında</p> <p>5. Sahîfe: Mâhiyetin Ekleri Hakkında</p> <p>6. Sahîfe: Varlık ve Mâhiyetin Ekleri Hakkında (İllet ve Malûl konular bu başlık altında incelenmektedir)</p> <p>2. Kısım: Arazlar Hakkında</p> <p>3. Kısım: Cevherler Hakkında</p> <p>2. Maksad: Meseleler Hakkında</p>	<p>1. Mevkîf: Bazı Mukaddimeler Hakkında</p> <p>2. Mevkîf: Umûr-i âimme Hakkında</p> <p>Mukaddime: Mâlûmâtın Kısımları Hakkında</p> <p>1. Mersad: Varlık ve Yokluk Hakkında</p> <p>1. Maksad: Varlığın Tanımı Hakkında</p> <p>2. Maksad: Varlığın Müstereklîği Hakkında</p> <p>3. Maksad: Varlığın Mâhiyete Zâtîği Hakkında</p> <p>4. Maksad: Zihnî Varlık Hakkında</p> <p>5. Maksad: Madûmların Ayrışması Hakkında</p> <p>6. Maksad: Madûmun Şey'iyeti Hakkında</p> <p>7. Maksad: Hâl ile İlgili Görüşler Hakkında</p> <p>2. Mersad: Mâhiyet Hakkında</p> <p>3. Mersad: Vücûb İmkân İmtinâ Hakkında</p> <p>4. Mersad: Teklik Çokluk Hakkında</p> <p>5. Mersad: İllet Malûl Hakkında</p> <p>3. Mevkîf: Arazlar Hakkında</p> <p>4. Mevkîf: Cevherler Hakkında</p> <p>5. Mevkîf: İlâhiyât Hakkında</p> <p>6. Mevkîf: Semiyât Hakkında</p>	<p>1. Maksad: İlkeler Hakkında</p> <p>2. Maksad: Umûr-i âimme Hakkında</p> <p>1. Fasil: Varlık ve Yokluk Hakkında</p> <p>1. Mebhas: Varlığın Tasavvuru Bedîhîdir</p> <p>2. Mebhas: Varlık Tek ve Ortak Anımlı Bir Kavramdır</p> <p>3. Mebhas: Varlık Hâricî Zihnî Lafzî ve Kitâbî Kısımları İçerir</p> <p>4. Mebhas: Varlık Sübût ile Eşanımlıdır ve Şeyiyete Denktir</p> <p>5. Mebhas: Ademlerin Akılda Ayrışma Özelliği Vardır</p> <p>6. Mebhas: Varlık ve Yokluk Yüklem Olabildikleri Gibi Bağlaç da Olabilirler</p> <p>2. Fasil: Mâhiyet Hakkında</p> <p>3. Fasil: Varlık ve Mâhiyetin Ekleri Hakkında</p> <p>1. Menhec: Teayyün Hakkında</p> <p>2. Menhec: Vücûb İmtinâ İmkân Hakkında</p> <p>3. Menhec: Kıdem ve Hudûs Hakkında</p> <p>4. Menhec: Teklik Çokluk Hakkında</p> <p>5. Menhec: İlliyet ve Malûliyet Hakkında</p> <p>3. Maksad: Arazlar Hakkında</p> <p>4. Maksad: Cevherler Hakkında</p> <p>5. Maksad: İlâhiyat Hakkında</p> <p>6. Maksad: Semiyât Hakkında</p>



Tablo 2: Kelâmçılara Göre Varlığın Kısımları



Tablo 3: Felsefecilere Göre Varlığın Kısımları



## BÖLÜM I

### MUTLAK VARLIK KAVRAMI İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

#### 1.1. Mutlak Varlık Kavramının Bedâheti

Umûr-i âmme başlığı altında temelde “mevcut olan şeylerin tamamına ya da çoğunluğuna yüklenen kavramların” incelendiğini giriş bölümünde zikretmiştik. Buna göre bütün bu kavramların yüklem oldukları konu (*mevzû* ‘) mevcut olan şeydir. Bir şeyin mevcut olmasını belirleyen, başka bir ifadeyle mevcut olan şeyler hakkında mevcut olmak yönüyle (*min haysü hüve mevcûd*) söz söylemeyi, akıl yürütmeyi, felsefe yapmayı mümkün kılan en temel kavram ise “varlık”tır.<sup>45</sup>

Şu halde varlığın ne olduğu sorusu diğer felsefi disiplinlerin yanı sıra kelâm açısından da temel bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu sorunun uzantıları olarak varlığın tasavvur edilip edilemeyeceği, edilebiliyorsa hangi açıdan tasavvur edileceği, varlığın tanımının yapılıp yapılamayacağı, varlığın tasavvuru noktasında İslâm nazarî disiplinlerinin yaklaşımlarının ne olduğu ve nihayet çalışmamız özelinde Teftâzânî’nin bu konuda hangi yaklaşımı benimsediği gibi sorular konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu başlık altında yapılacak olan inceleme bu sorulara verilecek cevaplar ekseninde varlığın tasavvur edilmesinin bedihî olup olmadığı konusuyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgisi olan ve müteahhirîn dönem kelâm eserlerinde varlık tartışmaları bağlamında kendisine işaret edilen konuları kapsamaktadır.

Varlık kavramının tasavvurunun bedihî olup olmadığıyla ilgili tartışmalara geçmeden önce tartışma konusu edilen “varlık” kavramının, yani mutlak varlığın hangi açıdan ele alındığı hususunu açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir.

##### 1.1.1. Varlık Kavramının Mefhûmu ve Mısdâkı

Her kavramın bir mefhûmu bir de mısdâkı vardır. Mefhûm, şeylerin zihin dışındaki unsurlardan soyutlanarak (*intizâ* ‘) zihinde meydana gelen sûretleridir. Mısdâk ise bu sûretlerin, kendilerinden soyutlandığı ve kendilerine söylendiği zihin dışı fertlerin her

<sup>45</sup> Bkz. Fahreddin Razî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 98; Behmenyâr, *Kitâbu't-tahsîl*, s. 281.

biridir.<sup>46</sup> Örneğin insan kavramı, insanı diğer canlılardan temyîz eden özellikleri göz önünde bulundurularak tasavvur edildiğinde zihinde meydana gelen “canlı ve düşünen” şeklindeki zihnî anlam insan kavramının mefhûmudur. Bu mânânın zihnî tasavvurdan ve belirli bir kişinin/akılın kurgu ve tasavvurundan (*i'tibârü'l-mu'tebir*) bağımsız olarak nefsü'l-emirde<sup>47</sup> ya da hâricî varlık alanında tahakkuk eden karşılığı ya da karşılıkları ise insan mefhûmunun mîsdâkı olmaktadır.

Bir küllî kavram olarak varlığın da, mefhûmunun yanısıra bir de mîsdâkı bulunmaktadır. Bunu şöyle izah edebiliriz: Zihinde tasavvur edilen kavramlar anlamlarının kapsamı yönünden cüzî (tikel) ya da küllî (tümel) olabilirler. Cüzî anlam, Mekke, Osman gibi müşahhas (somut) bir ferden (ancak bu fertlerin hâricîte var olmaları zorunlu değildir, bunlar nefsü'l-emirde ya da farazî tahakkuk düzleminde de mevcut olabilirler) sûretinin zihinde meydana gelmesiyle oluşur. Küllî anlam ise müşahhas fertleri müşahhas yapan özelliklerin zihin vasıtasıyla onlardan tecrîd edilmesi ve böylece bu fertler üzerinden onların hepsini kuşatan küllî hakîkatin elde edilmesi yoluyla (*intiza'*) oluşur.<sup>48</sup> Varlık kavramı da aynı şekilde Ahmet, ağaç, taş gibi münferit mâhiyetlere ait olan tek tek varlık fertlerinden – ki bu fertlere özel varlık (*vücûd-ı hâs*) denildiği gibi payda (*hussa*) da denilmektedir-soyutlanıp elde edilen ve bu fertlerinin tamamına müştereken söylenen, onların tamamını kuşatan küllî bir mefhûmdur. Varlık kavramının kendisine söylendiği tek tek varlık fertleri ise küllî varlık kavramının cüzîlerini (tikel) oluşturmaktadırlar.<sup>49</sup> Küllî varlığın kendilerine

<sup>46</sup> Hasan Habenneke, *Zavâbidü'l-marîfe*, Dârü'l-kalem, Beyrut 1993, s. 47.

<sup>47</sup> Mefhûmların karşılıkları, Cürçânî'nin ifadesiyle “şeylerin tahakkuku” üç farklı şekilde olabilir: Bunlar hâricîte tahakkuk, nefsü'l-emirde tahakkuk ve farazî olarak tahakkuktur. Hâricîte tahakkuk bir şeyin hâricîte/a'yânda var olmasıdır. Örneğin karşımızda duran ağaç için “ağaç” lafzını kullandığımızda bu ifadenin karşılığı yani mîsdâkı hâricîte mevcut olan bir ağaçtır. Nefsü'l-emirde tahakkuk, bir şeyin haddizâtında (Bu ifadeyi “bizzat kendisi olarak” çevirmek mümkündür. Nitekim nefsü'l-emir terkiibindeki emir kelimesi, “şey” anlamında, nefis kelimesi ise zât/kendi anlamındadır. Dolayısıyla terkiibin tamamı ‘bir şeyin bizzat kendisi’ anlamını vermektedir) yani herhangi bir farazî tasavvurdan bağımsız olarak gerçeklik kazanmış olmasıdır. Örneğin dördün çift olması gibi ki, biz dört ve çifti hâlihazırda tasavvur etmiyor olsak ‘dördün çift olması’ haddizâtında gerçekliği (*tahakkuk*) olan şeydir. Buna göre nefsü'l-emir hâricî varlıktan daha geneldir. Hâricîte mevcut olan her şey aynı zamanda nefsü'l-emirde de tahakkuk etmiştir. Ancak nefsü'l-emirde olan her şey –son örnekte olduğu gibi- hâricîte tahakkuk etmiş olmayabilir. Farazî tahakkuk ise bir şeyin belirli bir kişinin kurgu ve tasavvuruna (*mutebirin itibarı*), bağlı olarak var olmasıdır ki, bu tahakkuk şekli bütün farazî tasavvurları kapsamaktadır. Örneğin Anka kuşu, şerîkû'l-bârî (yaratının ortağı), arslan başlı kedi gibi, gerçekliğe uyup uymamasına bakılmaksızın bizim tasavvurumuza itibarımıza bağlı olan kurgular bu kategoridendir. Neticede herhangi bir mefhûmun mîsdâkı hâricîte, nefsü'l-emirde ya da farazî düzlemde tahakkuk edebilmektedir. Abdürresul Ahmed Nagârî, *Düstûrû'l-ulemâ*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2000, I, 255; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, “nefsü'l-emir” md., Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1998, IV, 224; Cürçânî, *Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-farki beynehû ve beyne'l-hâric*, (Recep Duran, “Nefsü'l-Emr Risâleleri” içinde), *Ankara Üniversitesi DTCF Araştırma Dergisi*, Sayı, 14, 1992, s. 102-4; Kutbüddin Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, Menşûrât-ı zevî'l-kurbâ, Kum 1433 h., I, 200.

<sup>48</sup> Habenneke, *Zavâbidü'l-marîfe*, s. 45.

<sup>49</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, “vücûd” md., s. 300.

söylenmesi hasebiyle bu cüzî fertler küllî varlık mefhûmunun mısdâkları kabul edilirler.

Varlık mefhûmu ile neyin kastedildiğinin daha iyi anlaşılması için varlığın mısdâkının ne olduğunu daha geniş olarak ele almakta fayda vardır. Kelâmcılar ve felsefeciler, “varlık” kavramının, küllî mefhûm olması itibariyle ikinci akledilirlerden (*ma'kûlât-ı sâni*)<sup>50</sup> olan itibârî bir kavram olduğunu kabul ederler.<sup>51</sup> İkinci akledilirlerden olan kavramların söylendikleri karşılıkları (*mısdâk*) hâriçte mevcut olmazlar. Bunların mısdâkları hâriçteki fertlerden elde edilen ve o fertlere nispet edilen zihnî sûretlerdir ki, bunlara “hıssa” (payda) denilir. Buna göre hıssa, küllî bir mefhûmun hâriçteki belli bir ferde izâfe edilmesiyle akılda oluşan itibârî ferde söylenir. Varlık kavramı da ikinci akledilirlerden olması hasebiyle hâricî bir ferdi yoktur, yalnızca hıssası/itibârî fertleri vardır. Örneğin varlık kavramını “şu kitabın varlığı” şeklinde hâricî bir fert olan belli bir kitaba nispet ettiğimizde; bu nispetteki varlık bütün varlıkları (*vücûdât*) kuşatan küllî bir varlık değildir. Hâriçte kitabın mâhiyeti ve varlığı tek bir şey olarak mevcuttur. Kitabın mâhiyeti ile varlığını zihin birbirinden ayırmaktadır. Buna bağlı olarak varlık kavramının tahakkuku zihindedir. Bizim “şu kitabın varlığı” şeklinde belli bir kitaba nispet ettiğimiz varlık, zihnin kitabın mâhiyetinden ayırdığı ancak belli bir kitaba ait olan itibârî/izâfî ve zihnî varlık ferdidir. Akıl tek tek bütün mevcutlara nispet edilen bütün izâfî varlıklardan hareketle, onların tamamını kuşatan küllî varlık mefhûmunu üretir. Bu, ikinci akledilirlerden olan mutlak varlık kavramıdır ki, varlığın mefhûmu ile kastedilen şey budur. Münferit mâhiyetlere nispet edilen varlıklar ise küllî varlık mefhûmunun mısdâkı, itibârî<sup>52</sup> ve zihnî fertleri, yani hıssalardır.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Akledilirler (*ma'kûlât*), yaygın tasnife göre iki kısma ayrılırlar. Akledilen sûret/mefhûmlar, insan, kitap, ağaç gibi doğrudan dış dünyada (ya da nefsü'l-emirde) tahakkuku olan bir varlıktan elde edilmiş ise başka bir ifadeyle akledilen mefhûmların ferdi/mısdâkı dış dünyada mevcut ise bu mefhûmlar “birinci akledilirler” (*ma'kûlât-ı ulâ*) olarak isimlendirilirler. Eğer akledilen sûretler dış dünyada tahakkuku olan fertlerden değil de o fertler aracılığıyla zihinde oluşan ilk akledilenlerden yola çıkılarak elde edilmiş ise başka bir ifadeyle akledilen mefhûmların dış dünyada fertleri/mısdâkları mevcut değil ise bu mefhûmlara “ikinci akledilirler” (*ma'kûlât-ı sâni*) denilir. Örneğin dış dünyadaki insan teklerinden oluşturulan insan mefhûmu *ma'kûlât-ı ulâ*dan, bu mefhûm üzerinde zihnî bir ameliyeden sonra oluşturulan “küllilik” mefhûmu *ma'kûlât-ı sâni*den kabul edilir. İnsan mefhûmunun mısdâkı dış dünyadaki insan tekleri iken küllilik mefhûmunun mısdâkı, insan fertlerinden intizâ' edilen, o fertlerin hepsini kuşatan insan mefhûmudur. İnsan kavramı “Ahmed insandır” örneğinde olduğu gibi hâricî bir fert olan karşılığına/mısdâkına yüklem yapılır (*haml*), ârız olur. Küllilik ise “insan mefhûmu küllîdir” örneğinde olduğu gibi hâriçteki tekil bir ferde değil zihnî ve küllî bir kavram olan insana yüklem yapılır. Tehânevî, *Keşşâf*, “*ma'kûl*” md., III, 315; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, I, 243.

<sup>51</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, I, 314.

<sup>52</sup> Hıssalar itibârî midir yoksa hâriçte ontolojik karşılıkları olan gerçeklikler midir? Bu konuda İslam nazarı disiplinleri arasında farklı görüşler vardır. Bu tartışmalara “varlığın mâhiyete ziyâdeliği” konusunu ele alırken değineceiz.

<sup>53</sup> Abdurrahmân Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, nşr, Mc Gill ve Tahran Ün., Tahran 1358 h., s. 2-3; Tehânevî, *Keşşâf*, “*vücûd*” md., IV, 301; “*hıssa*” md., I, 320.

Burada şu hususu da belirtmeliyiz ki, varlığın, mefhûmunun dışında bir de hakîkati vardır. Hakîkat herhangi bir şeyi ‘o şey’ yapan, Teftâzânî’nin ifadesiyle “bir şeyin yalnızca onunla ‘o şey’ olabildiği yapıdır (*mâ bihi’ş-şeyü hüve hüve*)”.<sup>54</sup> Diğer bir tabirle bir şeyin hakîkati o şeyin kendisidir (*ayn*).<sup>55</sup> Mefhûm, bir şeyin hakîkatinden intizâ‘ edilen zihnî, sûret; hakîkat ise bu mefhûmun kendisinden üretildiği gerçeklik zeminidir (*menşe’-mebde*). Herhangi bir tür ya da ferdi, hâriçte ya da nefsü’l-emirde diğer türlerden ya da fertlerden temyiz eden şey, zihinden ve belli bir kişinin tasavvurundan bağımsız olan hakîkattir. Mefhûm, akleden kişinin zihnindeki aklî bir sûret iken hakîkat nefsü’l-emirde ya da hâriçte tahakkuk eden varlıktır. Örneğin insanın ya da Anka’nın mefhûmu, zihnimizdeki sûretlerdir ve onların zihnimizdeki tahakkuku bizim onları tasavvur etmemize bağlıdır. Bunların hakîkati ise bizim onları tasavvur etmemizden bağımsız olan hâriçte ya da nefsü’l-emirdeki tahakkuklarıdır. Zihinlerimizde intizâ‘î olarak bulunan varlık mefhûmunun nefsü’l-emirde ya da hâriçte tahakkuk etmiş olan karşılıkları varlığın hakîkatleridir.<sup>56</sup> Bu hakîkatler aynı zamanda varlık mefhûmunun mîsdâklarıdır. Dolayısıyla netice olarak şunu söyleyebiliriz: Varlık mefhûmunun mîsdâkı, hakîkati ve hıssası aynı şeylerdir. Ancak varlık kavramı mefhûm itibariyle bunların tamamını kuşatmakla beraber, bunlardan ayrı şeylerdir.<sup>57</sup> Bu sebeple varlık kavramı, hâriçte ya da nefsü’l-emirde bulunan

<sup>54</sup> Teftâzânî, hakîkati mâhiyetle cem ederek her ikisini aynı anlamda değerlendirmektedir ki, yaygın olan yaklaşım da budur. İbn Sînâ ve Cürçânî’de de aynı yaklaşımı benimsemektedir. (Abdülaziz Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi’l-Akâidi’n-Neseft*, nşr. Abdülkadir Okan, Yasin Yayınevi, İstanbul 2012, s. 50; İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, I, 29; Cürçânî, *Tarîfât*, Dârü’n-nefâis, Beyrut 2003, s. 154.) Bu yaklaşıma göre hakîkatin mefhûmunda “hâriçte tahakkuk etmiş olmak” kaydı nazar-ı itibara alınmadığı için hakîkat, hem mevcut hem de madûm olana şâmilidir. Yani hakîkat kavramı hâriçte tahakkuk etmeyi kapsadığı gibi nefsü’l-emirde tahakkuku da kapsamaktadır. Buna göre Anka’nın hakîkatinden söz edilebildiği gibi hâriçte var olan Ahmet’in hakîkatinden söz edilebilir. Ahmet mevcut bir hakîkat/mâhiyet iken Anka’nın hakîkati hâriçte mevcut değildir. Tehânevî, Keşşâf, “hakîkat” md., I, 454. Tûsî ve diğer bazı muhakkiklere nispet edilen diğer bir yaklaşıma göre hakîkat, mâhiyetin hâriçte tahakkuk etmiş olması kaydıyla itibara alınmasıdır, bkz. Ebû İshak İsamüddin el-İsferâyînî, *Hâşiyeye-i İsam alâ Şerhi’l-Akâid*, Matbaa-i Âmire, Dersâdet 1854, s. 67. Teftâzânî’nin hakîkati, mâhiyeti de kuşatacak şekilde “tahakkuk” kaydını itibara almayarak tefsir etmesini, hakîkatin “hâriçte” tahakkuk etmek zorunda olmadığı şeklinde tevcih etmek yerinde olacaktır. Zira her bir hakîkat ya da mâhiyet, hâriçte tahakkuk etmiyor olsa bile nefsü’l-emirde ya da farazî tahakkuk düzleminde tahakkuk etmiş olmak zorundadır. Ayrıca onun hakîkati mâhiyetle aynı anlamda tarif etmesi, hakîkatle mâhiyetin her yönden eşit oldukları anlamına gelmemelidir. Çünkü hem hâkîkat hem de mâhiyet nazarî terminolojide farklı anlamlarda da kullanılmaktadır. Şu halde mâhiyetin hakîkate müterâdif olduğundan ziyade her iki kavramın, anlamlarından birinde birbirlerine müsâvî olduklarını söylemek daha doğru olacaktır. Mâhiyet ve hakîkatin farklı anlamları için bkz. Ferhârî, *en-Nibrâs*, s. 49-50.

<sup>55</sup> Ferhârî, *en-Nibrâs*, s. 50.

<sup>56</sup> Varlık mefhûmunun karşılıkları olan hakîkatlerin hâriçte mevcut olup olmadıkları, başka bir ifadeyle hâriçte gerçekten “varlık” diye bir hakîkatin bulunup bulunmadığı ve hâriçte bulunan şeyin yalnızca varlık değil, varlık ve mâhiyetin toplamı mı olduğu gibi hususlara “varlığın mâhiyete ziyâdeliği” konusunda değinileceği için burada bunun üzerinde durmuyoruz.

<sup>57</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, “vücûd” md., IV, 301.

karşılıklarına/mısdâklarına/hakîkatlerine kapsayıcı yüklem (*haml-i şâi* ' ) yoluyla yüklenir.<sup>58</sup> Örneğin “insanın varlığı varlıktır (*vücûdü'l-insâni vücûdun*)” önermesinde yüklem hem uyumlu (*haml-i muvâtât*) hem de kapsayıcıdır. Ancak mevcut olan mâhiyetlere nispet edilen hissaları, yani izâfî varlıkları kuşatan küllî varlığın onların zâtî/kurucu unsuru olup olmamasına göre yüklem yeni bir nitelik kazanmaktadır. Küllî varlık mefhûmu hissaların zâtîsi kabul edilecek olursa yüklem doğrudan yüklem (*haml-i bi'z-zât*) olur. Kelâmcıların önemli bir kısmı bu yaklaşımı benimsemiştir. Felsefecilere göre varlık, hissalarının ayrılmaz arazıdır (*araz-ı lâzım*). Bu nedenle varlığın bunlara yüklenmesi dolaylı yüklemdir (*haml-i bi'l-araz*). Ayrıca varlık mefhûmu hissalarına/mısdâklarına “insanın varlığı varlıktır” örneğinde olduğu gibi uyumlu yüklem (*haml-i müvâtât*) yoluyla; hâriçte mevcut olan fertlere ise “Ahmet mevcuttur” örneğinde olduğu gibi türemeli yüklem yoluyla (*haml-i iştikâkî*) yüklenir.

<sup>58</sup> Varlık kavramının mefhûm ve mısdâkları arasındaki ilişkiyi anlamak açısından yüklem çeşitlerine değinmemiz önem arz etmektedir. Mantık ilminde yüklem iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, yüklem (*mahmûl*) konuya (*mevzû*) vâsıtasız olarak yüklendiği “uyumlu yüklem” (*haml-i muvâtât*). “Şu şudur, bu odur” şeklindeki ifadeler bu yüklem türüne işaret eder. İnsan canlıdır, hareketli olan şey cisimdir, kalem siyahtır, gibi cümleler buna örnek gösterilebilir. Aynı şekilde varlık kavramının belli bir varlık ferdine/hissasına “Ahmed’in varlığı varlıktır” şeklinde yüklenmesi de uyumlu yüklem. Uyumlu yüklem de birincil yüklem (*haml-i evvelî*) ve kapsayıcı yüklem (*haml-i şâi* ' ) şeklinde iki kısma ayrılır. Birincil yüklem konu ile yüklem anlam ve fertlerinin aynı olmasıdır. Örneğin “insan, düşünen canlıdır” cümlesi gibi. Varlık kavramının mefhûm ve hakîkati birbirinin aynısı olmadığı için varlık kavramının, hakîkatleri olan fertlerine/hissalarına yüklenmesi, birincil yüklem değildir. Kapsayıcı yüklem ise yüklem konudan daha genel olup, yüklem yapıldığı önerme özelinde konu ve yüklem fertlerinin aynı olmasıdır. Örneğin insan canlıdır, önermesi gibi. Zira yüklem her iki tarafı, “canlı”nın “insan”dan genel olması sebebiyle anlam açısından farklı olsalar da önermede canlı kavramı yalnızca insan olan canlıları kapsamaktadır. “Ahmet’in varlığı varlıktır” şeklinde varlığı Ahmet’in varlığına yüklediğimizde yüklem olan “varlık”, Ahmet ile kayıtlanan ve ona ait olan varlıktan daha genel olması sebebiyle- anlam olarak ondan farklı olsa da önerme özelinde her ikisinden de kastedilen Ahmed’in varlığıdır. Dolayısıyla varlığın fertlerine yüklenmesi kapsayıcı yüklem. Kapsayıcı yüklem de doğrudan yüklem (*haml-i bi'zât*) ve dolaylı yüklem (*haml-i bi'l-araz*) şeklinde iki türüdür. Yüklem, insan canlıdır, örneğinde olduğu gibi konunun zâtîsi olursa doğrudan yüklem olur. Yüklem, insan güler, örneğinde olduğu gibi konunun arazîsi olursa dolaylı yüklem olur. Kelâmcıların bir kısmına göre varlık kavramının, mısdâkı olan fertlerinin zâtîsi olması hasebiyle, Ahmet’in varlığı varlıktır, şeklinde hissalarına yüklenmesi doğrudan yüklem. Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 83, Abdurrahman Câmî, *Dürretü'l-fâhira*, s. 3. Felsefecilerin ve kelâmcıların diğer bir kısmına göre zikredilen yüklem, varlık kavramı mısdâkı olan hissaların ayrılmaz arazi (*araz-ı lâzım*) olması sebebiyle dolaylı yüklem. Bkz. Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 305. Yüklem ikinci kısmı ise yüklem konuya vâsıtalı olarak yüklendiği türemeli yüklem (*haml-i iştikâkî*). Şu, şu özelliğe sahiptir, şeklindeki ifadeler bu yüklem türüne aittir. Örneğin ilmin insana yüklem yapılması ancak türemeli yüklem ile mümkündür. Nitekim doğrudan “insan ilimdir” denilemeyeceği için “insan ilim sâhibidir” ya da “insan âlimdir” denilir. Hâriçte bulunan insan tekleri varlık kavramının mısdâkı değildir. Örneğin Ahmet, ağaç, taş gibi hâriçte mevcut olan fertler- birer varlık/vücûd olmaması sebebiyle doğrudan varlık kavramının “Ahmet varlıktır” şeklinde mevcut olan herhangi bir tekile yüklem olması doğru değildir. Varlık kavramı mevcut olan bir tekile ancak “Ahmet varlık sâhibidir (*zü'l-vücûd*)” ya da “Ahmet mevcuttur” şeklinde türemeli yüklem yoluyla yüklenebilir. Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, I, 202-205; Tehânevî, *Keşşâf*, “haml” md., I, 483-485; “vücûd” md., I, 300; Abdurrahman Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, s. 54-55; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, I, 324.

### 1.1.2. Mutlak Varlık ve Mukayyed Varlık

İbn Sînâ varlık kavramının hakîkatinin özel varlık (*el-vücûdü'l-hâs*) diye isimlendirildiğine dikkat çekmekte ve varlığın hakîkatinin, nazarî ıstılâhta mutlak varlığa tekabül eden “yok olmamak” anlamındaki varlıktan (*el-vücûdü'l-isbâtî*) farklı olduğuna işaret etmektedir.<sup>59</sup> İbn Sînâ’yı müteakiben Râzî sonrası müteahhir dönem kelâm ilminde varlık kavramının mutlak/âm ve mukayyed/hâs şeklinde iki ayrı yönden ele alındığı görülmektedir.<sup>60</sup> Buna göre varlık eğer Ahmet’in varlığı, ağacın varlığı, gibi herhangi bir mâhiyete nispet edilirse, nispet edildiği şeye ait olan özel varlık olur; şayet varlık belli bir mâhiyete nispet edilmezse genel varlık (*vücûd-ı âm*) olarak değerlendirilir. Bunlardan ilki mukayyed varlık, ikincisi ise mutlak varlık olarak ifade edilmiştir. Şemseddin İsfahânî mutlak varlık kavramının varlığın mefhumuna tekâbül ettiğini söylemektedir.<sup>61</sup> Şu halde mutlak/genel varlık, varlık kavramının mefhumu olurken, mukayyed/hâs varlık, varlık kavramının mîsdâkı, hakîkati ve hissası olmaktadır. İşte kelâm, felsefe ve sufi<sup>62</sup> literatüründe varlık kavramının bedâheti ile ilgili yapılan incelemelerde izâfî varlık olan mîsdâk, hakîkat ve hissalar değil, zihnî, aklî ve itibârî bir mefhum olan mutlak varlık kastedilmektedir.<sup>63</sup>

Bu noktada, sûfî literatüründe mutlak varlığın Hakk’ın zâtı anlamında kullanıldığı, dolayısıyla mutlak varlığın sûfî nazariyede zihnî, itibârî bir mefhum olarak değerlendirildiğini söylemenin doğru olmayacağı ileri sürülebilir. Fakat bizim burada kullandığımız “mutlak” kaydı ile sûfilerin Hakk’ın zâtı için kullandıkları Mutlak Varlık terkindeki “mutlak” kaydı birbirinden farklı şeylerdir. Bu husus ikinci bölümde müstakil olarak ele alınacaktır. Ancak burada şu kadarını söyleyebiliriz ki, sûfiler varlık kavramını iki farklı itibarla kullanmaktadırlar: Bunlardan birincisi, Hakk’ın zâtını ifade eden, mutlaklık dâhil bütün kayıtlardan tecerrüd eden sırf varlık anlamındaki “Varlık”; diğeri ise Hakk’ın zuhûrlarından bir zuhûr olan ve insan zihninde “yok olmamak” anlamında karşılık bulan

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, I, 29.

<sup>60</sup> İslam düşünce geleneğinde mutlak/âm varlık mukayyed/hâs varlık ayrımının ilk olarak kiminle başladığı ayrı bir çalışmanın konusu olmakla beraber bu ayrımı müteahhirîn dönem kelâmında yer aldığı haliyle İbn Sînâ’da açıkça görmek mümkündür. İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, I, 29. İbn Sînâ öncesi mutlak ve hâs varlık ayrımının izleri için bkz. Kindî, *Risâle fi'l-felsefeti'l-ülâ*, (*Resâilü'l-Kindî* içinde), nşr. Ebû Rîde, Dâru'l-fikri'l-arabî, Kahire 1978, 2. Baskı, s. 38; Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, nşr. ve çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 54-55, 148.

<sup>61</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, I, 239.

<sup>62</sup> Burada “sûfiler” nitelemesi ile vahdet-i vücûd mesleğini benimseyen ve bu mesleki nazarî dil çerçevesinde temellendiren sûfileri; “sûfî literatür” ifadesiyle de bu sûfilerin eserlerini kastetmekteyiz.

<sup>63</sup> Cürcanî, *Hâşiyetü Şerhi Hikmeti'l-ayn* (*Şerhu Hikmeti'l-ayn* içinde), Şirket-i Şakîkiye, Kazan, 1319 h., s. 6; Siyâlkûtî, *Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I/II, 59.



varlıktır. Aynı zamanda bunlardan ilki nefsü'l-emirde tahakkuku olan hakîkî Varlık iken, diğeri ise insan zihnindeki bir kavramdan ibaret olan itibârî varlıktır. İkinci anlamda mutlak varlık Hakk'ın zuhûrları olan bütün izâfî varlıkları kuşatan onlara müştereken söylenebilen bir kavramdır. Ayrıca sûfîler bu anlamıyla varlığın, Nâblûsî'nin ifadesiyle zekî olanın ya da akılsız olanın, Arapça bilenin ya da bilmeyenin fitrî olarak tasavvur edebileceği bir kavram olduğunu kabul ederler. Bedîhî olarak bilinen bu varlık bütün izâfî varlıklar için geçerli olan küllî/mutlak bir kavramdır.<sup>64</sup>

### 1.1.3. Mutlak Varlık Kavramının Tasavvuru ile İlgili Yaklaşımlar

Mutlak Varlık kavramının tasavvurunun niteliğine ilişkin temel olarak üç farklı yaklaşım ileri sürülmüştür:

- 1- Varlık kavramının tasavvurunun bedîhî olduğunu söyleyenlerin yaklaşımı,
- 2- Varlık kavramının tasavvurunun kesbî olduğunu söyleyenlerin yaklaşımı,
- 3- Varlık kavramının asla tasavvur edilemeyeceğini söyleyenlerin yaklaşımı.

Biz burada bu görüşleri, delilleri ve onlara karşı yapılan itirazlar ile birlikte ele alacağız.

#### 1.1.3.1. Mutlak Varlığın Tasavvurunun Bedîhî Olduğunu Kabul Edenlerin Yaklaşımı

Kelâmcılar, felsefeciler ve sûfîlerin çoğunluğuna göre zihnî, küllî, itibârî ve intizâ'î bir mefhûm olan mutlak varlığın tasavvuru bedîhîdir ve gerçek tanım (*tarîf-i hakîkî*)<sup>65</sup> ile

<sup>64</sup> Bkz. Abdülğânî Nablûsî, *Kitabü'l-vücûd*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2003, s. 109-113; Davud el-Kayserî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, Müessesetü Bostan, Kum 1424 h., s. 24-25; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 191-192.

<sup>65</sup> Yaygın olan taksime göre tarif/tanım hakîkî ve ismî olmak üzere iki kısımdır. Şöyle ki, mâhiyetler ya aklın nazarından, mutebirin itibarından bağımsız olarak hâriçte ya da nefsü'l-emirde bir tahakkuka sahiptirler ya da onlar aklın nazarı ve mutebirin itibarı ile yalnızca zihnî ve farazî olarak tahakkuk ederler. İlkine hakîkî mâhiyet, ikincisine ise itibârî mâhiyet denilir. Eğer tarif edilecek olan kavram, hakîkî mâhiyete sahipse bu kavram için yapılacak olan tarif "*hakîkî*"; itibârî mâhiyete sahipse bu kavram için yapılacak olan tarif "*ismî*" diye isimlendirilir. Hakîkî tarif mevcut olan şeyler için, ismî tarif ise ilimlerin ıstılâhâtı gibi ilmî/zihnî kavramlar için yapılır. Hakîkî tarif had ve resim şeklinde yapılan tariflerdir. İsmî tarif ise lafzın/kavramın icmâlen delâlet ettiği anlamı tafsîlî olarak veren tariflerdir, dolayısıyla tarif edilenden daha açık bir ifade gücüne sahip olmalıdır. Hâriçte ya da nefsü'l-emirde olan mevcutlar hem hakîkî hem de ismî olarak tarif edilebilirken, itibârî mefhûmlar yalnızca ismî olarak tarif edilirler. Her iki kısım da zihinde hâsıl olmayan bir anlamı elde etmek için yapılır. Bunların dışında bir de *lafzî tarif* vardır ki, bu, zihinde var olan bir anlamın hangi lafzın medlûlü olduğunu bilmeyen kimse için yapılır. Yani tarif edilen şey anlam olarak esasında bilinmemektedir. Ancak tarif edilen lafzın, o bilinen anlama tekâbül ettiği bilinmemektedir. Dolayısıyla o lafız, muhatabın zihnindeki anlama tekabül eden ve muhatabın bilgisi dâhilinde olan müteradif başka bir lafızla tarif edilir. Buna *tenbihî tarif* de denilir. Gazanferi "aslan" ile tarif etmek gibi. Lügatlerdeki tarifler de genel olarak bu kabildendir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tevzîh*, Dârü'l-

tanımının yapılması mümkün değildir. Bu görüşün daha iyi anlaşılması için tasavvur ve bedâhet kavramlarının daha yakından incelenmesi gerekmektedir.

### 1.1.3.1.1. Mutlak Varlığın Tasavvurunun Bedîhî Olmasının Anlamı

Yaygın olan taksime göre sonradan elde edilen (*hâdis*) bilgi, tasavvur ve tasdîk olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Tasavvur; “bir şeyin sûretinin akılda yer etmesi” (*husûlü sûreti’ş-şeyi fi’l-akl*)” şeklinde tanımlanmıştır. Ancak bu tanım hem tasdîk hem de tasavvuru kapsamaktadır. Çünkü tasdîkî bilgiler, yani onay ve yargı ifade eden önermeler de akılda yer eden sûretlerden ibarettir, başka bir ifadeyle tasdîkî önermeler de bir çeşit tasavvurdur. Zira tasavvur edilmeyen bir şey tasdîk edilemez. Şu halde iki çeşit tasavvurun olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi, “Ahmet, âlim olmak, güzel kitap, Ahmet’in babası” gibi olumlu ya da olumsuz herhangi bir yargı/hüküm nispeti içermeyen tasavvurlardır. Bunlara aynı zamanda yalın tasavvur (*tasavvur-i sâzic*) denilir. Bu, tasdîkin mukabili olan tasavvurdur. İkincisi, hem “Ahmet âlimdir”, “Bekir âlim değildir” şeklinde olumlu ya da olumsuz bir yargı nispeti içeren, hem de yalın tasavvurda olduğu gibi herhangi bir yargı nispeti içermeyen tasavvurlardır. Buna da “geniş kapsamlı tasavvur” (*mutlak tasavvur*) denilir. Bu sonuncusu hem yalın tasavvuru hem de yargı nispeti içeren tasavvurları, yani tasdîkâtı kapsamaktadır. Bu geniş anlamıyla tasavvur “ilim” kavramıyla müterâdif sayılır. Dolayısıyla doğrudan ilmi ifade etmektedir. Bu durumda tasdîkin mukâbili olan yalın tasavvur (*sâzic*) şöyle tanımlanabilir: “Bir şeyin sûretinin -onunla ilgili olumlama ya da olumsuzlama yönünde herhangi bir yargı içermeksizin- akılda meydana gelmesidir”. Buna göre tasdîkin tanımı da “bir şeyin sûretinin -onunla ilgili olumlama ya da olumsuzlama yönünde herhangi bir yargı nispeti bulunması şartıyla- akılda meydana gelmesi” şeklinde olmalıdır.<sup>66</sup>

Varlık kavramı herhangi bir yargı nispeti içermemesi nedeniyle, onun tasavvuru

---

erkam, Beyrut 1998, I, 28-30; Cürçânî, *Hâşiyetü Şerhi’t-Tecrîd*, vr. 6b; Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu’l-Metâli’*, I, 387; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı sedâd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1293 h., s. 31-33. Tehânevî’nin tarifi nispeten farklıdır. O tarifi hakîkî ve lafzî diye ikiye taksim ettikten sonra hakîkî tarifi, hakîkat yönüyle tarif (*tarif bi-hasebi’l-hakikat*) ve isim yönüyle tarif (*tarif bi-hasebi’l-isim*) şeklinde iki kısımda ele alır. Tehânevî, *Keşşâf*, “tarif” md., III, 273. Bu taksime göre lafzî tarif de bir tarif olarak kabul edilir. Ancak nazariyatçıların çoğu lafzî tarifi temel taksime dâhil etmezler. Çünkü lafzî tarif esasında bir tarif sayılmamaktadır. Zira yukarıda da zikredildiği gibi tarif bir şeyi kesp etmek ya da yeni bir şeyi tasavvur etmek için yapılır. Lafzî tariflerde ise böyle bir durum söz konusu değildir.

<sup>66</sup> Bkz. Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemsîye*, Dâru’n-nûr el-mübîn, Ürdün, 2011, s. 97, 99; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 198-199; Cürçânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, I/I, 94-96; Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrü’l-kavâidi’l-mantikiyye*, İntişârât-ı beydâr, Kum 1426 h., s. 30-31, 33, 41-41;

tasdîkî bir tasavvur değil, yalın, yani yargı bildirmeyen bir tasavvur (*sâzic*) olmalıdır.

Tasavvur geniş anlamıyla bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması ise ve bu anlamıyla tasavvur ilim ile eş anlamlı ise, varlığı tasavvur eden ya da bilen kimsenin aklında hâsıl olan sûret nedir? Bu sorunun cevabı için “sûret” kavramına kısaca değinmekte fayda vardır. Sûret, Teftâzânî’nin ifadesiyle “bir şeyin hâriçteki somutlaştırıcı unsurlarından (*müşahhisât*) tecrîd edilmesiyle o şeyden elde edilen”<sup>67</sup> bir niteliktir.<sup>68</sup> Başka bir tanım da şudur: “Bir şeyin sûreti, o şeyin hâriçte ya da zihinde, diğer bütün şeylerden kendisi aracılığı ile ayırt edildiği (*temyîz*) şeydir. Bir şeyin tasavvuru o şeyin sûretinin zihinde –bir cismin sûretinin aynadaki yansıması gibi- belirmesi (*irtisâm*) ile gerçekleşmektedir”.<sup>69</sup> Dolayısıyla bir şeyin tasavvur edilmesi, yani bir şeyin sûretinin akılda hâsıl olması ya da bir şeyin bilinmesi, tasavvur eden ya da bilen kişi için iki hususu gerekli kılmaktadır: Bunların biri o şeyin hâricî kayıtlardan tecrîd edilmesi, diğeri ise o şeyin diğer bütün şeylerden temyîz edilmesidir. Bu durumda varlık kavramının tasavvuru ile neyin hâsıl olduğuna ilişkin yukarıdaki soruyu şu şekilde yeniden sormak mümkündür: Varlığı tasavvur eden ya da bilen bir kimse varlığı nelerden tecrîd etmekte ve varlık nelerden temyîz edilmektedir? Hem kelâmcılara göre hem de felsefecilere göre hâriçte var olan şey, varlığın hissaları (yani tek tek mâhiyetlere ait olan özel/hâs varlıklar) ile bu hissaların varlık kazandırdığı mâhiyetlerin toplamıdır. Buna göre hâriçte mâhiyet ile o mâhiyete ait özel varlığın birbirinden ayrılması söz konusu değildir. Zihin, hâriçte varlık kazanmış mâhiyetlere ait olan ve onların hâriçteki varlıklarını ifade eden tek tek hissalarından yola çıkarak, yani onların özel varlıklarını mâhiyetlerinden tecrîd ederek özel varlıkların tamamını kuşatan bir keyfiyete ulaşır. Bu keyfiyet sayesinde zihin o mâhiyetleri -başka bir şey ile değil- yalnızca “varlık” ile niteler. Mâhiyetlerin varlık ile nitelenmelerini mümkün kılan keyfiyet/nitelik o mâhiyetlerin “yok olmamaları”dır. Yani varlık kavramının, hissalarından tecrîd edilerek zihinde oluşturduğu sûret “yok olmama” (*selbü’l-adem*) keyfiyetidir. Başka bir ifadeyle bir şeyin varlığını tasavvur etmek/bilmek o şeyin yok olmadığını tasavvur etmektir/bilmektir. Buna göre varlık kavramının kendilerinden tecrîd edildiği şeyler belirli mâhiyetlere nispet edilen özel varlıklar (*vücûdât-ı hâssa*) iken varlığın kendisinden temyîz edildiği şey “yokluk”tur. Nitekim Şemseddin es-

<sup>67</sup> Teftâzânî, *Şerhu’ş-Şemsiye*, s. 97.

<sup>68</sup> Kelâmcılara göre sûret, hâriçteki sûretin zihindeki yansıması (*şebah*) olarak değerlendirilen itibarî bir keyfiyettir. Felsefeciler ise sûreti zihni varlık kapsamında değerlendirerek doğrudan mevcut olan bir şey olarak kabul etmektedirler. Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, “sûret” md., III, 34; Ahmednagarî, *Düstürü’l-ulemâ*, “sûret” md., II, 182.

<sup>69</sup> Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrü’l-kavâidi’l-mantıkiyye*, s. 31; Tehânevî, *Keşşâf*, md. “sûret”, III, 34.

Semerkindî (ö. 702/1303) bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“İncelemeyi ve tartışmayı ortaya koyduktan/ifade ettikten sonra varlık kavramının (*mefhûmu'l-vücûd*) nefsü'l-emirde ne olduğu üzerinde nazar eder ve deriz ki: Bazı şeylerde varlık özelliğinin bulunduğu, bazılarında ise bulunmadığı bilgisine zorunlu olarak sahip olduğumuz noktasında bir şüphe ve kapalılık yoktur. Aynı şekilde birinci türden olan şeylerin varlık kavramından anlaşılan anlam açısından ortak (*müşterek*) olduğunu ve ikinci türden olan şeylere zıt olduğunu da zorunlu olarak biliriz. Bu üç yargı bağlamında -dillere göre farklı kalıplarla ifade edilmiş olsa da- varlık kavramından anlaşılan anlamın diğerinden (yani yokluktan) ayrıt edilen tek bir anlam olduğunda da şüphe etmeyiz. Böylece anlaşılmalıdır ki varlık kavramı akılda varlık dışındaki bütün şeylerden temyîz edilen bir şeydir”.<sup>70</sup>

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Biz varlık kavramını tasavvur ettiğimizde, tasavvur ettiğimiz şey/sûret “yok olmamak” mefhûmu/anlamıdır.<sup>71</sup> Dolayısıyla varlık kavramı Desûkî'nin de ifade ettiği gibi (ö. 1230/1815) “ancak ademden temâyüz etmesi” itibariyle, yani yok olmamayı ifade etmesi yönüyle bilinir, tasavvur edilir.<sup>72</sup> İbn Sînâ'nın olumlama anlamında varlık (*el-vücûdu'l- isbâtî*) ifadesiyle kast ettiği şey de bu olmalıdır.<sup>73</sup>

Mutlak varlık kavramı ile bedîhî olarak tasavvur edilen şeyin bu mefhûm ve mânâ olduğunu izah ettikten sonra bedâhetin ne olduğu ya da bedîhî olarak tasavvur edilmenin ne

<sup>70</sup> Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, s. 75. Semerkindî *es-Sahâif*'in şerhi *el-Me'ârif* adı eserinde varlığın oluş anlamındaki kevn kavramına müsâvî olduğunu ve onun bu mefhûm/anlam itibarıyla bütün varlıkları oluşları ifade eden ortak müşterek bir kavram olduğunu ifade eder. Akabinde de varlığı “olumlu (*vücûdî*) bir hakîkatin hâriçte ya da zihinde gerçeklik bulması (*tahakkuk*)” şeklinde tanımlar. Bkz. *el-Me'ârif fi şerhi's-Sahâif*, Süleymaniye Ktp., Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, nr: 827/1, vr. 7a-7b. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî varlığın olmak ve tahakkuk etmek anlamında bir kavram olduğunu benzer bir yaklaşımla şöyle ifade etmektedir: “İnsan duyları ile bir şeyi idrâk ettiğinde [...] ve onu bildiğinde ayrıca onu idrâk ettiğini de bildiğinde o şeyi “mevcut” diye niteler. Bununla, o şeyin idrâk edildiğini değil, bilakis o şeyin idrâk edilmeden önce de idrâk edildikten sonra da idrâk edilebilir bir halde olduğunu kast eder. [...] O şey idrâk edilmeden önce de sonra da o haldedir. (Mefhûmlara) isim verenler bu hali “varlık” diye isimlendirilmişlerdir. Bir şeye bu halden dolayı “mevcuttur” denilir.” Bu ifadeler varlık kavramının hâriçte ya da zihinde tahakkuku olan yani idrâk edilebilir olan şeyleri nitelediğine işaret etmektedir. Bağdâdî, *el-Muteber fi'l-hikme*, Dârü'l-meârifî'l-osmâniyye, Haydarâbad 1357 h., III, 20-21.

<sup>71</sup> Anlam (*mânâ*) ve mefhûm bu noktada aynı şeyi ifade ederler. Ancak mânâ ve mefhûm birbirinden farklı itibarlarla ayrılırlar. Şöyle ki, bir lafzın zihinde çağrıştırdığı karşılık/müsemma, lafız ile kastedilen şey olması itibariyle “mânâ”, lafızdan anlaşılan şey olması itibariyle “mefhûm”, lafzın delâlet ettiği şey olması itibariyle medlûl, lafız sayesinde akılda beliren şey olması itibariyle “hâsıl”, lafzın bir şeyi ifade etmesi amacıyla kendisine vaz' edildiği şey olması itibariyle “mevzû” diye isimlendirilir. Görüldüğü gibi bu kavramların hepsi farklı itibarlarla da olsa zihni ve akli bir karşılığı ifade etmektedir. Dolayısıyla varlığın “yok olmamak” anlamındaki zihni mefhûm, aynı zamanda varlığın medlûlü, mânâsı, mevzuu olmalıdır. Muhammed ed-Desûkî, *Hâşiye alâ Ümmi'l-berâhin*, Dâru ihyâ-i kütübî'l-arabiyye, Mısır 1815, s. 74. Ayrıca bkz. Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiye alâ Şerhi's-Süllem*, Matbaat-i Mustafâ Bâcî el-Halebî, Mısır 1357 h., s. 47.

<sup>72</sup> Desûkî, *Hâşiye alâ Ümmi'l-berâhin*, s. 75; İbn Arafe, *Muhtasaru'l-keâmî*, Dâru'z-ziyâ, Kuveyt 2014, s. 127.

<sup>73</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, I, 29.

anlama geldiğini ele almamız gerekmektedir. Hâdis olan ilmin tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısım olduğuna dikkat çekmiştik. Ehl-i nazarın çoğunluğuna göre tasavvurî ve tasdikî bilgilerin ne tamamı zarûrîdir ne de tamamı kesbîdir. Hem tasdikî hem de tasavvurî bilgilerimiz arasında kesbî ve zarûrî bilgiler bulunmak zorundadır. Kesbî bilgi bir delil ile ya da herhangi bir çaba/kesb ile bilinen, zarûrî bilgi ise bir delil ya da herhangi bir kesb olmaksızın bilinen bilgidir.<sup>74</sup> Tasavvurî ve tasdikî bilgilerin tamamı zarûrî olsa bütün bilgilerin zarûrî olarak bilinmesi gerekir. Hâlbuki vâkıa bu durumu tekzîb etmektedir. Nitekim tasavvurât ve tasdikâtın tamamı kesbî olarak tasavvur edilecek olursa bu devir ya da teselsüle yol açacaktır. Şöyle ki, bu durumda herhangi bir şeyi bilmekle ilgili iki ihtimal söz konusudur: Biricisi, bir şeyi bilmek, başka bir şeyi bilmeye, onu bilmek de bir başka şeyin bilinmesine bağlı olacaktır ki, bütün bilgileri kesbî kabul ettiğimizde birbirine bağlı bilgiler silsilesi sonsuza dek uzayıp gidecek, bu durum açıkça teselsüle yol açacaktır. İkincisi ise, bir şeyi bilmek başka bir şeyi bilmeye, onu bilmek de ilk şeyi bilmeye bağlı olacaktır ki, bu da kısır döngüye (*devir*) yol açacaktır. Şu halde hem tasavvurât hem de tasdikâtın bazıları zarûrî bazıları da kesbî olmak zorundadır. Buna göre kesbî bilgilere zarûrî bilgilere dayanılarak ulaşılmaktadır. Bunlardan da başka kesbî bilgilere ulaşılır ki, bütün bu bilgi edinme serüveninin amacı nihâyetinde kesin, zarûrî bilgileri elde etmektir.<sup>75</sup>

“Bedîhî” kavramı zarûrî bilginin bir alt türüdür. Buna göre zarûrî bilgi, bedîhî bilgidен daha geneldir. Zarûrî kavramı mütevâtir ve hissî bilgiler gibi kesinlik ifade eden diğer bilgiler için söylenebilse de bedîhî kavramı yalnızca evvelî olan bilgiler ve tasavvurlar için kullanılır. Ancak bedîhî kavramı bizim konumuz itibariyle, doğrudan, mantıkta kıyası oluşturan mukaddimeler arasında zikredilen zorunlu mukaddimelerden (*zarûriyyât*) biri olan bedîhî mukaddimelere tekâbül etmemektedir.<sup>76</sup> Zira bu mukaddimeler konu, yüklem (*mevzû, mahmûl*) ve hüküm nispetinden oluşurlar ki, bu meyanda bedîhî ve zarûrî olan şey

<sup>74</sup> Ferhârî, *en-Nibrâs*, s. 138. Bu ifadeler kapsamında sözü edilen delil kavramı Cürçânî'nin de belirttiği gibi “bilindiğinde başka bir şeyin bilinmesini gerektiren bilgi” anlamına gelmektedir. Bkz. *Tarfât*, “delil” md., s. Bk... Buna göre kesbî bilgiler başka bir şeyin önceden bilinmesini gerektiren bilgilerdir. İlmin kesbî ve zarûrî şeklindeki taksiminde bazen kesbî yerine istidlâlî ya da nazârî kavramı; zarûrî kavramı yerine de bedîhî kavramı –zarûriye müterâdif olarak- kullanılmaktadır. Bununla birlikte bu kavramlar farklı şekillerde de tarif edilmiştir. Bu tarifler ve hâdis ilmin taksimi ile ilgili farklı yaklaşımlar için bkz. Ferhârî, *en-Nibrâs*, s. 138, 143-144.

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, I, 27-28; Teftâzânî, *Şerhu 'ş-Şemsiyye*, s. 103-106; Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, I, 200; Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I/I, 98, 104; Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü 'l-kavâidi 'l-mantukiyye*, s. 44-47; Ayrıca bkz. Eşref Altaş, “Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirin Dönemi Merkezli Bir Tartışma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 30, 2013, s. 59-80; Ömer Aydın, *Varlık ve İnsan*, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 21-22.

<sup>76</sup> Teftâzânî, *Şerhu 'ş-Şemsiyye*, s. 368; Tehânevî, *Keşşâf*, “bedîhî” md., I, 213.

yüklemine konuya nispetidir. Hâlbuki varlık kavramı herhangi bir hüküm nispeti içermediği için bu anlamda bir bedâhet onun hakkında düşünülemez. Şu halde varlık kavramının bedâheti sadedinde, “evvelî” olarak da isimlendirilen bedîhî kavramı ile duyu, sezgi (*hads*), müşâhede, haber, gibi aracı unsurlara (*vâsıta*) ihtiyaç duyulmaksızın ve hüküm nispeti içerip içermemesine bakılmaksızın aklın doğrudan elde ettiği tasavvurî ya da tasdikî bilgiler kast edilmektedir.<sup>77</sup> Dolayısıyla akıl hiçbir vâsitaya ihtiyaç duymaksızın varlığı tasavvur eder, başka bir ifadeyle “yok olmamak” mânâsını/mefhûmunu idrâk eder. Varlık kavramı Teftâzânî de dâhil olmak üzere Fahreddin er-Râzî sonrası müteahhir dönem kelâmcılarının çoğunluğu tarafından bu anlamda bedîhî bir kavram olarak kabul edilmiştir.<sup>78</sup>

Teftâzânî, varlık kavramının bedîhî olduğunu felsefecilerin kullandığı kavramlarla da desteklemektedir. Buna göre varlık, bedîhî olmanın yanısıra aynı zamanda “en iyi bilinen” (*a'rafü'l-eşyâ*)” ve “en açık olan” (*evzahu'l-eşyâ*)” bir kavramdır.<sup>79</sup> Bu ifadeler varlık kavramının tasavvurunun yalnızca bedîhî olduğunu değil aynı zamanda onun bedîhî kavramlar arasında da en iyi bilinen kavram olduğuna da işaret etmektedir. Mefhûm olarak varlık kavramının tasavvurunun bedîhî olmasının dayanağı ise istikrâ/tümevarım yöntemidir. Çünkü Teftâzânî'nin de işaret ettiği gibi akıl tasavvur ettiği şeyler arasında varlıktan daha açık, hatta varlık ile aynı seviyede anlaşılabilir olan başka bir kavram bulamamıştır.<sup>80</sup> Neticede varlığın tasavvurunun bedîhî olduğunu kabul edenlere göre varlık kavramının mefhûmu, yani varlığın yokluk olmaması, herhangi bir aracı unsura ihtiyaç duymaksızın zorunlu olarak tasavvur edilmektedir. Fahreddin er-Râzî de varlığın bedîhî kavramların en bedîhisi (*evvelü'l-evâil*) olduğunu söyleyerek bu hususa dikkat çekmiş olmalıdır.<sup>81</sup>

Varlığın bedîhî olduğunu kabul edenler aynı zamanda bedîhî olarak tasavvur ediliyor olması nedeniyle varlığın gerçek tanım (*tarif-i hakikî*) ile tanımlanamayacağını ileri sürerler.

<sup>77</sup> Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/I, 102; Tehânevî, *Keşşâf*, “bedîhî” md., I, 213.

<sup>78</sup> Zira ileride ele alınacağı üzere müteahhirin dönem kelâmcıları genel olarak varlık kavramını müşterek (ortak anlamlı) bir kavram kabul ederler. Ancak Âmidî gibi bazı kelâmcılar varlık kavramının bütün varlıklar için müşterek bir kavram olduğunu kabul etmezler. Örneğin Âmidî İmam Eş'arî'ye nispet edilen, varlığın her bir mâhiyette ya da her bir mevcutta diğer mâhiyet ve mevcutlardan farklı bir anlama sahip olduğu dolayısıyla varlığın ortak anlamlı bir kavram olmadığı yönündeki görüşü benimsemiş görünmektedir. Âmidî varlığı bilmenin fitrî/bedîhî olduğuna dair görüşü ise felsefecilere nispet eder. Dolayısıyla ona göre varlığı bilmek ile mevcut olan mâhiyeti bilmek aynı şeylerdir. Mâhiyetlerin bilinmesi keshbî olması nedeniyle varlığın bilinmesi de keshbî olacaktır. Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2003, I, 145, 173, 181.

<sup>79</sup> Örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, I, 27.

<sup>80</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 295.

<sup>81</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I, 101. Râzî'nin bu hususta zikrettiği delil ve bu delile karşı İcî'nin cevabı için bkz. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I,101; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 92, 102.

Çünkü Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) de belirttiği gibi gerçek tanım, akılda mevcut olmayan kesbî tasavvurları elde etmeye matuf nazarî bir çabanın ürünüdür. Bir bilginin ya da tasavvurun elde edilmesinde nazar söz konusu değil ise o bilgi kesbî olamaz. Önce nazar uygulanır, sonra bu nazarın akabinde herhangi bir şey tasavvur edilir. Nazar sebebiyle bu tasavvur kesbî bir tasavvur olarak kabul edilir.<sup>82</sup> Buna göre varlığın tasavvurunun bedihî olduğunu iddia etmek varlığın tanımlanamayacağını da kabul etmeyi gerektirmektedir. Çünkü mantık kitaplarında zikredildiği üzere tanım, “tasavvur edilmesi başka bir şeyin tasavvur edilmesine neden olan şeydir”.<sup>83</sup> Yani tanımı yapılan şey, tasavvur edilebilmek için başka bir şeyin tasavvur edilmesine ihtiyaç duymaktadır. Hâlbuki varlık kavramının tasavvuru, nazar yürütmeksizin, doğrudan, Cürcânî'nin ifadesiyle “yalnızca aklın ona yönelmesiyle” (*bi-mücerredi iltifâti'l-akli ileyhi*) elde ettiği bir tasavvurdur. Bu durum varlığın mefhûmunun sebepsiz/aracısız olarak akılda hâsıl olduğu anlamına gelmektedir. Şu halde varlık kavramının bir tanımının olması bir yandan sebepsiz olana sebep üretmek anlamına gelirken diğer yandan elde edilen bilgiyi tekrardan elde etmeye çalışmaktır (*tahsîlü'l-hâsıl*) ki, her iki tavır da doğru değildir.<sup>84</sup>

Ancak buna karşın, varlık kavramı için pek çok tanım yapılmıştır. Yaygın kanaat bu tanımların hakikî değil lafzî tanım oldukları yönündedir.<sup>85</sup> Buna göre bu tanımlar varlığın mefhûmunun ne olduğuna ilişkin yeni bir bilgi elde etmeye matuf olmayıp varlık lafzının delâlet ettiği anlamın ne olduğuna dair bir uyarı/tenbîh yapmak amacı taşımaktadır.<sup>86</sup> Varlık kavramının ifade ettiği “yok olmamak” anlamı haddizatında biliniyor ve bedâheten tasavvur ediliyor olsa da bu anlamın varlık lafzının karşılığı olduğu “herhangi bir sebepten ötürü” bilinmeyebilir. Bu sebeple varlık lafzı, belki varlıktan daha kapalı ancak varlık ile müterâdif olan başka lafızlar ile tanımlanarak ifade ettiği anlamın ne olduğu muhatabın zihninde daha belirgin hale getirilir.<sup>87</sup> Varlığın bu şekilde lafzî olarak tanımlanması varlık kavramının tasavvurunun bedihî olması açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Zira İsfâhânî'nin de

<sup>82</sup> Kutbüddin Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, I, 377.

<sup>83</sup> Kutbüddin Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, I, 374; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsîye*, s. 190.

<sup>84</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kâvâid*, I, 185; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd*, vr. 7a.

<sup>85</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, I, 27; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kâvâid*, I, 183; Şemseddin es-Semerikandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, s. 73; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 295.

<sup>86</sup> Farâbî tasavvuru mutlak tasavvur ve yargı içeren tasavvur şeklinde iki kısma ayırır ve kesbî tasavvurların bedihî tasavvurlara dayandığına işaret eder. Bedihî tasavvurlara ise vücûb, imkân ve varlık gibi kavramları örnek olarak gösterir. Farâbî bu kavramların tasavvur edilmek için başka kavramlara ihtiyaç duymadıklarını, bunların zihinde yerleşmiş (*merkûz*) mânalar olduklarını, onları açıklamak için yapılan açıklamaların yalnızca bir uyarı (*tenbîh*) niteliği taşıdığını ifade eder. Bkz. Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, (*es-Semeretü'l-merziyye* içinde), nşr. Friedrich Dieterici, Leiden 1890, s. 56.

<sup>87</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, I, 27.

belirttiği gibi kesbî kavramlar hem hakîkî hem de lafzî olarak tanımlanabilirken, bedîhî kavramlar yalnızca lafzî olarak tanımlanabilirler.<sup>88</sup> Aşağıda varlık kavramı için yapılan tanımlardan Teftâzânî'nin yer verdiklerini ele alacağız.

Varlık için yapılan tanımların iki farklı yapıda olduğunu söyleyebiliriz: Birincisi “olmak” (*kevn*), “sâbit olmak” (*sübût*), “gerçekleşmek” (*tahakkuk*), “meydana gelmek” (*husûl*), “bir şey olmak” (*şeyiyyet*) şeklinde müfred lafız ile yapılan tanımlardır. İkincisi, mürekkebe kalıplarla yapılan tanımlardır. Şu tanımları buna örnek olarak gösterebiliriz: “Bir şeyin kendisi ile etken (*fâil*) ya da edilgen (*münfail*) olduğu şey”; “bir şeyin hâriçte ya da zihinde kendisi ile tahakkuk ettiği şey”; “kendisinden haber verilmesi mümkün olan”; “fâil ve münfail diye taksim edilen şey”; “kadîm ve hâdis diye taksim edilen şey”, “bizzat kendisi hâriçte sâbit olan şey”.<sup>89</sup>

Teftâzânî bu tanımlardan müfred ve müterâdif lafızlarla yapılanları lafzî tanım çerçevesinde değerlendirir. Ona göre varlık kavramı yalnızca, varlık kavramının mefhûmunu bilen ancak varlık lafzının bu mânaya delâlet ettiğini bilmeyen kimseler için, yukarıda zikredilen ve varlıkla müterâdif olan lafızlarla tanımlanabilir. Varlık bunun dışında, anlamının tasavvur edilmesi amacıyla tanımlanamaz. Teftâzânî, mürekkebe yapıda olan tanımları ise lafzî tanım olarak değerlendirmeyip bunların yanlış olduğunu belirtir. Ona göre eğer bu tanımlar hakîkî tanımın bir türü olan resmî tanım olarak kabul edilecek olursa bu kaçınılmaz bir şekilde devire yol açacaktır. Çünkü tanımlarda geçen ve “şey” anlamına gelen “الذي” gibi lafızlar ve “sâbit olan”, “mümkün olan” gibi kayıtlar, “hâriçte ya da zihinde bir şeyin meydana gelmesi”ni ifade ederler ki bu varlık ile aynı anlama tekâbül etmektedir. Neticede varlık kavramı için yapılan tanımlar yine varlık kavramının tasavvuruna bağlı olacaktır ki bu da açıkça devirdir. Dolayısıyla bunlar resmî tanım olamazlar. Bu tanımların ismî tanım olmaları da doğru değildir. Çünkü yukarıda da dikkat çekildiği üzere ismî

<sup>88</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kâvâid*, I, 185; Krş. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Muteber fi'l-hikme*, III, 21.

<sup>89</sup> Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Muteber fi'l-hikme*, III, 21; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*, I, 97; Nasîrüddin et-Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, s. 63; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kâvâid*, I, 183; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I, 295; Şemseddin es-Semerkindî, *el-Me'ârif fi Şerhi's-Sahâif*, Süleymaniye Ktp., Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, nr. 827/1, vr. 7a; Cemil Salîba, *Mu'cemu'l-felsefî*, Dâru'l-kütübî'l-Lübnânî, Beyrut 1982, II, 558. Burada bir hususa işaret etmek gerekir. Yukarıda verilen tanımlar esasında varlığın değil var olan şeyin, yani mevcudun tanımındırlar. Tanımların varlığa ait olması için “sâbit olması”, “tahakkuk etmesi”, “mümkün olması” şeklinde mastar kipiyle verilmeleri gerekir. Ancak Şemseddin el-İsfahânî'nin de işaret ettiği gibi konumuz açısından bu durum bir sorun teşkil etmemektedir. Çünkü bilinirlik açısından varlık ile mevcut eşittirler. Dolayısıyla mevcut tanımlandığında varlık da tanımlanmış olmaktadır. Bu anlamda varlık kavramının mevcut üzerinden tanımlanmasında bir sorun görülmemiştir. Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kâvâid*, I, 185.



tanımlar bir lafzın kapalı/icmâlen delâlet ettiği anlamı tafsil etmek, daha belirgin ve açık hale getirmek amacıyla yapılır.<sup>90</sup> Hâlbuki Teftâzânî'nin de belirttiği gibi zikredilen mürekkebe tanımlardan hiçbirisi tanım ile verilmek istenen anlam ve mefhûma delâlet noktasında varlık lafzından daha açık değildir.<sup>91</sup>

Bununla birlikte Teftâzânî'den farklı olarak mürekkebe tanımları müfred lafızlarla yapılan tanımlar gibi lafzî tanım türünden kabul edenler de vardır.<sup>92</sup> Teftâzânî'nin bu tanımları müfred lafızlarla yapılan tanımlar gibi lafzî olarak değerlendirmemesinin gerekçesi ise muhtemelen lafzî tanımlarda müfred lafızların kullanılmasının gerekli olduğu yönündeki kabuldür.<sup>93</sup> Ayrıca Fahreddin er-Râzî de bir şeyin, ya bir meçhûlü tahsil etmek (*hakîkî*) ya da bilinen bir hususta tenbîhte bulunmak (*lafzî*) şeklinde iki amaçtan birine istinaden tanımlanabileceğini, varlığın ilk amaç doğrultusunda tanımlanamayacağını, bazılarının *hataya düşüp* varlığı ilk amaç doğrultusunda tanımladıklarını söyler. Râzî'nin hatalı tanımlar (*ğayr-i sahiha*) olarak nitelendirdiği tanımlar yukarıda zikredilen mürekkebe tanımlardır.<sup>94</sup> Onun bu tavrının, Teftâzânî'nin mürekkebe tanımların hatalı olduğu sonucuna ulaşmasında etkin olması muhtemeldir.

Teftâzânî, mürekkebe tanımların hatalı olduğuna dair yukarıda zikredilen açıklamalarına şu hususu da eklemektedir. Varlık kavramı için yapılan bu tanımların bir kısmı bütün mevcutlar için geçerli iken, bir kısmı yalnızca hâriçte mevcut olan şeyler için geçerlidir.<sup>95</sup> Örneğin “kendisinden haber verilmesi mümkün olan” şeklindeki tanım, hâriçte ve zihinde mevcut olan şeyler için geçerli iken; “bizzat kendisi hâriçte sâbit olan (*es-sâbitü'l-'ayn*)”<sup>96</sup> şeklindeki tanım yalnızca hâriçte mevcut olan şeyler hakkında geçerlidir. Teftâzânî tanımlardaki bu farklılıklara dikkat çekerek onların kapsam ve içerik açısından da sağlıklı olmadıklarına işaret etmektedir.

<sup>90</sup> Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 10.

<sup>91</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 295-296.

<sup>92</sup> Bkz. Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kâvâid*, I, 183; Şemseddin es-Semerkandî, *el-Me'ârif fi Şerhi's-Sahâif*, vr. 7a; Cemil Salîba, *Mu'cemu'l-felsefi*, II, 558; İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, I, 26-27.

<sup>93</sup> Lafzî tanımlarda asıl olan müfred lafız kullanmaktır, ancak uygun müfred lafız yoksa mürekkebe ifadelere de yer verilebilir. Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 10; Tehânevî, *Keşşâf*, “tarif” md., III, 273. Teftâzânî'nin sübût, husûl, tahakkuk gibi müfred lafızlar varken mürekkebe tariflere müracaat etmenin, tarifi yapan kimsenin lafzî tarif amacı taşımadığını düşünmüş olması muhtemeldir.

<sup>94</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I, 97.

<sup>95</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 296; Krş. İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, s. 211.

<sup>96</sup> es-Sâbitü'l-'ayn ifadesinde “ayn” kelimesi sâbit olan şeyin hâricî gerçekliğine atıfta bulunmaktadır. Bu ifade kendi özü gereği sâbit olan ve tahakkuk eden anlamında değildir. Bu nedenle terkinin anlamını hâriçte sâbit olan şeklinde verdik. Nitekim bazı düşünürler bu terkinin varlığın değil var olan şeyin yani mevcudun tanımı olarak zikrederler. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 296.

### 1.1.3.1.2. Mutlak Varlığın Bedîhî Olmasına İlişkin Deliller

Müteahhir dönem kelâmcılarınının kahır ekseriyeti mutlak varlık kavramının bedîhî olarak tasavvur edildiğini kabul ederler. Ancak mutlak varlık kavramının bedîhî olduğunu savunanlar, “varlık kavramının tasavvuru bedîhîdir” önermesindeki yargının, başka bir ifadeyle varlığı tasavvur etmenin bedîhî olduğuna dair verilen hükmün bedîhî olup olmadığını da tartışmışlardır. Bu hükmün bedîhî olduğunu savunanlar varlığı tasavvur etmenin bedîhî olduğuna dair delil getirmenin anlamsız olduğunu düşünmüşler ve varlığın bedâhetini ispat için zikredilen delilleri tenkit etmişlerdir. Müteahhir dönem kelâmcılarının önemli bir kısmı böyle düşünmektedir ki, Teftâzânî'nin yaklaşımı da bu minvaldedir.<sup>97</sup> Buna mukâbil başta Fahreddin er-Râzî ve Cürcânî gibi bazı müellifler varlık kavramının tasavvurunun bedâheti üzerine istidlâlde bulunmuşlardır. Bu son yaklaşıma göre bir şeyin bedîhî olarak tasavvur edilmesi ile bu tasavvurun bedîhî olması hükmü birbirinden farklı şeylerdir. Örneğin biz dünyanın güneşin etrafında seyrettiğini tasavvur ettiğimizde bu tasavvurumuzun kesbî olduğunu tasavvur etmeyiz. Kesbîlik ya da bedîhîlik, kesbî ya da bedîhî olarak tasavvur ettiğimiz şeyden ayrı olan niteliklerdir ki, bu sıfatların tasavvurlarımıza yüklenmesine dair istidlalde bulunulabilir. Dolayısıyla varlığın tasavvurunun bedîhî olduğuna dair delil serdetmenin bir mahzuru yoktur.<sup>98</sup>

Mutlak varlığın tasavvurunun bedîhî olduğuna ilişkin delillerin hemen tamamı Fahreddin er-Râzî'ye dayanmaktadır. Burada bu delilleri Teftâzânî'nin tertibine mutabık kalarak ele alacak ve bu delillere karşı özellikle de Teftâzânî tarafından serdedilen itirazları inceleyeceğiz.

#### 1.1.3.1.2.1. Birinci Delil ve Birinci Delile Yönelik İtirazlar

Teftâzânî'nin Fahreddin er-Râzî ifadelerine yakın bir biçimde ele aldığı ve Tûsî, Beyzâvî, İcî gibi müelliflerin de eserlerinde yer verdikleri bu delil varlık ve yokluk kavramlarının birbirine zıt olduklarına ilişkin önermenin bedîhî olmasına dayanmaktadır. Şöyleki, bu iki kavramın birbirinin zıddı oldukları ve her ikisinin birden tek bir şey için bir anda geçerli olamayacağı bedîhî olarak tasavvur edilmektedir. Buna göre bir şey ya mevcut ya da madûm olmak durumundadır; aynı şey hem mevcut hem madûm olamaz. İşte bu kesbî

<sup>97</sup> Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, s. 63; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 74-75; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kâvâid*, I, 187-190; Şemseddin el-İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr fî şerhi Tavâliu'l-envâr*, Matbaa-i hayriyye, Kahire 2008, s. 37, Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 295, 298.

<sup>98</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*, I, 98-99; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 76-78

değil bedîhî bir bilgi/tasavvurdur. Bu –yani bir şeyin mevcut ya da madûm olduğu bilgisi- aynı zamanda yargı (*hüküm*) nispeti içermesi hasebiyle tasdîkî bir tasavvurdur. Tasdîkî bir hüküm bedîhî olarak tasavvur edildiğinde zorunlu olarak bu tasdîkin oluşumunun kendisine bağlı olduğu bütün kavramlar ve nispetler de– ki bunlara tasdîkin bağlantılı olduğu unsurlar (*müteallekât*) da denilmektedir- bedîhî olarak tasavvur edilmek durumdadır. Dolayısıyla yukarıdaki tasdîkî tasavvurun unsurları olan varlık ve yokluk kavramları, bu ikisinin birbirinden farklılığı (*muğâyeret*), ikilik kavramı (*isneyniyyet*) ve ikiliğin bağlı olduğu teklik (*vahdet*) kavramı gibi hususlar tasdîkin zımında bedîhî olarak tasavvur edilmektedir. Çünkü tasdîk bunlar ile oluşmaktadır. Başka bir ifadeyle bu kavramların tasavvuru bedîhî olan tasdîkî yargıdan öncedir. Nitekim tasdîk tasavvurdan sonra gelmektedir. Bedîhî tasdîkin kendisine bağlı olduğu bu tasavvurlar Râzî'nin ifadesiyle “bedîhî olmaya daha lâyıktırlar”. Aksi takdirde bedîhî olan tasdîk kesbî tasavvurlara bağlı olacaktır ki, bu da tasdîkin bedâhetini engellemektedir. Dolayısıyla varlık kavramı bedîhî tasdîkin kendisine bağlı olduğu unsurlardan biri olduğu için bedîhî olmak zorundadır.<sup>99</sup>

### Delile Yöneltilen İtirazlar

Bu delile karşı iki itiraz ileri sürülmüştür. Tefâtânî bu itirazlardan yalnızca bir tanesine yer verir.

**Birinci itiraz:** Bu itiraz tasdîkî tasavvurlar hakkında ileri sürülen iki farklı yaklaşımın ayrı ayrı değerlendirilmesine dayanmaktadır. Buna göre tasdîkî tasavvurlar biri Râzî'nin diğeri cumhurun görüşü olmak üzere iki farklı şekilde değerlendirilirler. Râzî'ye göre tasdîkî tasavvurlar tasdîk edilen hükümle bağlantılı olan bütün unsurları (*müteallekât*) kapsamaktadır.<sup>100</sup> Dolayısıyla bedîhî olan tasdîkî bir önerme tasavvur edildiğinde ona bağlı unsurların da bedîhî olması zorunludur.<sup>101</sup> Râzî'nin bu tasdîk anlayışında iki husus öne

<sup>99</sup> Muhtelif kelâmcıların eserlerinden de istifade ederek nispeten Tefâtânî'nin ele aldığından daha geniş bir biçimde aktardığımız bu delili Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *Muhassal* ve *el-Mülâhhas* adlı eserlerinde zikretmektedir. Sırasıyla bkz. Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ* (*Telhîsü'l-muhassal* içinde), Dârü'l-edvâ, Beyrut 1985 s. 74; *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, no: 623, vr. 71b; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 98; Ayrıca bkz. Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, s. 63; Beyzâvî, *Tavâliü'l-envâr*, s. 73; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 43; el-Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 298; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 86.

<sup>100</sup> Râzî'nin bu görüşüne Siraceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) de katılmaktadır. Bkz. *Metâli'u'l-envâr*, (*Şerhu'l-Metâli'* içinde), s. 29.

<sup>101</sup> Örneğin “insan kâtiptir” hükmü tasdîk edildiğinde buna bağlı olarak şu dört şey de tasavvur edilmiş (*idrâk*) olmaktadır: konu (*mevzû'*) olan insan kavramı, yüklem (*mahmûl*) olan kâtiplik mefhûmu (mahkûm), kâtipliğin insana nispeti (*nisbet-i hükmiyye*) ve bu nispetin gerçek, yani vakiaya mutâbık olması (*hüküm*). Eğer nispetin gerçek olduğu kabul edilmezse diğer üç tasavvurun her biri ilmin “tasavvur” kısmına dâhil olmaktadır. Bu üç tasavvura nispetin gerçekliği de (*hükümü*) eklendiğinde dört şeyin tasavvurunun toplamı/mecmu'u tasdîk hâlini alır. Neticede tasdîk, tasavvurların toplamından oluşmaktadır. Bu yaklaşım

çıkmaktadır: Bunlardan ilki, bir hüküm tasdik edildiğinde o hükmü oluşturan ilgili bütün kavramların tasavvuru tasdik kapsamına girmektedir (*tasdik-i mutlak*). İkincisi, eğer tasdik bedihî ise tasdikî sağlayan tasavvurlar da bedihî olmak zorundadır. Buna göre delilde zikredilen bedihî olan tasdikî önerme varlığın tasavvurunu içerdiği için varlığın da bedihî olarak tasavvur edilmesi kaçınılmazdır. Şu halde Râzî'nin yaklaşımı doğru kabul edildiğinde 'varlığın tasavvurunun bedihî olduğu' iddiası varlığın bedâhetini ispat etmek amacıyla tertib edilen delilde bizzat yer almış olacaktır. İddianın delilde zikredilmesi ise bir şeyi kendisi ile ispatlamak (*musâdere ale'l-matlûb*)<sup>102</sup> anlamına gelmektedir. Bir şeyin kendisi ile ispatlanması muğâlata kabul edilmesi nedeniyle delil geçersiz sayılmaktadır.<sup>103</sup>

Tasdiki ehl-i nazarın çoğunluğuna göre değerlendirdiğimizde ise zikredilen delil, ispat edilmek istenen davaya bir katkı sağlayamayacaktır. Çünkü onlara göre tasdik hükümle bağlantılı diğer tasavvurları kapsamamaktadır. Tasdik yalnızca hükümden, yani hüküm bildiren nispetin (*nisbet-i hükmiyye*) gerçek olup olmadığını kabullenmekten ibarettir.<sup>104</sup> Dolayısıyla hükmün parçaları olan varlık, yokluk ve diğer unsurlar delilin dayandığı önermenin tasdik edilmesine dâhil değildirlir. Neticede delil -ister Râzî'nin ister diğer ehl-i nazarın yaklaşımı doğru kabul edilsin- her iki durumda da Teftâzânî'ye göre geçersiz olmaktadır.

Îcî, bu itiraza karşı şöyle cevap verir. Delilde söz konusu edilen, varlığın mevcut ya da madûm olduğuna ilişkin önerme varlığın bedihî olarak tasavvur edilmesini gerektirmektedir. Ancak bu durum bir şeyin ya da iddianın kendisi ile ispatlanması olarak değerlendirilemez. Çünkü mezkûr delil, varlığın bedihî olarak tasavvur edildiğini ispat etmek için değil, varlığın bedihî olarak tasavvur edildiğinin bilinmesini ispat etmek amacıyla düzenlenmiştir. Başka

---

Râzî'ye aittir. Ehl-i nazarın çoğunluğuna göre tasdik yalnızca sonuncu tasavvurdan, yani yargı bildiren nispetin (*nisbet-i hükmiyye*) gerçek olup olmadığına dair kanaati içeren hükümden ibarettir. Tasdikin hüküm dışındaki diğer üç tasavvuru (mevzu/mahkûm, mahmul/mahkûmu aleyh ve nisbet-i hükmiyye) Râzî'ye göre tasdike dâhil olup onun bir parçası (*şatr*) iken ehl-i nazara göre bunlar tasdike dâhil olmayıp tasdik tahakkuk etmesinin ön şartıdır. Râzî'ye göre bedihî bir tasdik kendisine bağlı olduğu tasavvurlar da bedihî olmak zorundadır. Ehl-i nazara göre bedihî tasdik ön şartı olan tasavvurlar bedihî ya da kesbî de olabilir. Bkz. Râzî, *Muhassal*, (*Telhîsü'l-Muhassal* içinde), s. 10; Kutbüddin Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantıkîyye*, s. 33-38; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, s. 98.

<sup>102</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 298; Teftâzânî, *Tehzîb*, s. 34; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 86.

<sup>103</sup> Muğâlata bir kıyasın maddelerinde yani mukaddimelerinde ya da sûretinde bulunan yanlışlıktan (*fesat*) kaynaklanmaktadır. Örneğin kıyasın birinci şeklinin şartı suğrâ olan mukaddimenin olumlu, kübrâ olan mukaddimenin ise küllî olmasıdır. Eğer birinci şekilde suğrâ olumsuz ya da kübrâ cüzî olarak verilirse kıyas muğâlata olur. Bu sûretteki yanlışlıktır. Kıyasın neticesi kıyasın maddelerinden/mukaddimelerinden biri olarak kullanıldığında bu kıyasın mukaddimelerinden kaynaklanan yanlışlık olur ki, buna bir şeyin kendisi ile ispatlanması (*musâdere ale'l-matlûb*) denilir ve muğâlatanın bir çeşidi olması hasebiyle yanlıştır. Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantıkîyye*, s. 466.

<sup>104</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 199.

bir ifade ile delil ile ispat edilmek istenen iddia varlığın bedîhî olarak tasavvur edilmesi değil, varlığın tasavvurunun bedîhî olduğunun bilinmesidir ki bunlar birbirinden farklı şeylerdir. Nitekim keshbî bilgi üretemeyecek durumda olan -örneğin akli ermeyen çocuk- da (*sabî*) delilde bahsedilen tasdîkî önermeyi tasavvur eder, ancak o bu önermenin parçalarının her birinin ayrı ayrı bedîhî oldukları bilgisine sahip değildir. Bu bağlamda delil varlığın bedîhî olduğunun bilinmesine ilişkin herhangi bir tasavvur içermemektedir. Biz delilin içerdiği önerme de dâhil olmak üzere herhangi bir önermeyi (tasdîk içeren hükmü) bedîhî olarak bildiğimizde icmâlen onun bütün parçalarının da bedîhî olduğu tasavvur ederiz. Bununla beraber bu önermenin bütün parçalarının ayrı ayrı bedîhî olduklarını bilmeyebiliriz. Neticede delilde zikredilen önerme ve bu önermeyle bağlantılı olan unsurlar varlığı tasavvur etmenin bedîhî olduğu bilgisini kapsamamaktadır. Bilakis varlığın tasavvurunun bedîhî olduğuna dair bilgi mezkûr delildeki tasdîkî önermenin bilinmesinden sonra elde edilir. Kıyasın küllî mukaddimesinden cüzî bir sonuca ulaşılmasında olduğu gibi burada da tasdîkin bütününe bedîhî olmasından yola çıkılarak onu oluşturan unsurlardan birinin yani varlığın bedîhî olduğu bilgisine ulaşılmaktadır. Şöyle ki, varlığı tasavvur etmenin bedîhî olduğu bilgisine ulaşmak amacıyla, “bir şey ya vardır ya da yoktur” şeklindeki tasdîkî önermeyi kabul ettikten sonra şöyle bir kıyas yürütülür:

Kübrâ: Bedîhî olan tasdîkî önermelerin bütün unsurları bedîhîdir;

Suğrâ: Varlık kavramı da tasdîkî önermenin bir unsurudur;

Netîce: Varlık kavramı da bedîhîdir.<sup>105</sup>

Kıyasın neticesi, kübrâ olan küllî mukaddimenin içinde zımmen/icmâlen (*bi'l-kuvve*) bulunsa da, bu zimmî bilgi kıyas aracılığıyla tafsîlî olarak (*bi'l-fil*) elde edilir. Delilde zikredilen tasdîkî önermeden hareketle varlığın tasavvurunun bedîhî olduğu bilgisine bizi ulaştıran bu kıyasî akıl yürütmedir. Varlığın tasavvurunun bedîhî olduğu bilgisinin bu tasdikte zımmen yer alması bir şeyin kendisi ile ispat edilmesi (*musâdere*) sonucunu doğurmaz.<sup>106</sup>

<sup>105</sup> Örneğin Zeyd'in yazar olduğunu ispat etmek için şöyle bir kıyas yürütelim: Zeyd insandır, her insan yazardır, o halde Zeyd de yazardır. Zeyd'in yazar olması zımmen/icmâlen kübrâ olan mukaddimedede mevcuttur. Ancak insanın yazarlığı şeklindeki küllî/tümel önermeden, Zeyd'in yazarlığı şeklinde cüzî/tikel bir nispete ulaşmak için bu kıyas tertip edilmiştir. Ve hemen her kıyasta durum böyledir. Dolayısıyla kıyasın neticesinin ortaya koyduğu cüzî önermenin kübrâ olan küllî mukaddimenin kapsamına girmesi bir şeyin kendisi ile ispat edilmesi olarak (*musâdere*) değerlendirilmemektedir.

<sup>106</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 298-299; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 86-87; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, I, 189-190; Şemseddin el-İsfahânî, *Şerhu'l-Metâli'*, I, 37.

Teftâzânî verilen bu cevabı kabul etmemektedir. Ona göre söz konusu tasdîkî önerme ile varlığın bedîhî olduğunun bilgisi arasındaki ilişki küllî/tümel-cüzî/tikel ilişkisi değildir. Dolayısıyla varlığın bedîhî olduğunun bilgisine küllî bir akıl yürütme ile yani kıyas yoluyla ulaşılamaz. Bilakis bu ikisi arasında ilişki kül/bütün-cüz/parça ilişkisidir. Buna göre bir bütünü bilmek o şeyin parçalarını bilmek anlamına gelmektedir. Teftâzânî parçaları bilmenin ise bütünü bilmekten önce olduğuna dikkat çekmektedir. Şu halde tasdîkî bir önermenin bedîhî olması onun parçalarının da bedîhî olması anlamına geldiği gibi, tasdîkî bir bilgiyi bedîhî olarak bilmek, zorunlu olarak onun parçalarının da bedîhî olarak bilinmesi anlamına gelmektedir. Çünkü parçaların her birinin bedâheti, tasdîkî önermenin bütününe bedâhetinin parçalarıdır. Bir şey ya vardır ya da yoktur şeklinde ifade edilen tasdîkî önermenin bedîhî olduğunu bilmek, bu bilginin parçaları olan “şey”, “yokluk” ve “varlık” kavramlarının bedîhî olduğunu bilmekten başka bir anlama gelmemektedir. Dolayısıyla delilde bir şeyin kendisiyle ispat edilme durumunun (*musâdere*) olmadığını söylemek doğru değildir. Zira delilde zikredilen tasdîkî bilmek hem varlığın tasavvurunun bedîhîliğini hem de bu bedâhetin bilgisini içermektedir.<sup>107</sup>

Teftâzânî'nin bu cevabının benzerini ondan önce İsfahânî'de de görmek mümkündür. İsfahânî bir şeyin parçalarının bedîhî olduğunu bilmeden o şeyin, bütün parçalarıyla bedîhî olduğunu bilmenin mümkün olamayacağını kaydeder.<sup>108</sup> Cürcânî, İsfahânî'nin bu açıklamasına karşı şu tashihi yapar: Bir şeyin tamamının bedîhî olması için o şeyin parçalarının bedîhî oldukları en azından *icmâlen* bilinmelidir. Buna göre bir şeyin tamamının bedîhî olduğunun bilinmesi için o şeyin parçaların bedîhî olduklarının tek tek/mufassalen bilinmesi zorunlu değildir. Akledemeyen çocuğun bir şey ya vardır ya da yoktur şeklindeki tasdîkî bilgiyi bedîhî olarak bilmesi gibi.<sup>109</sup> Ancak çocuk ayrı ayrı bu tasdikin bütün unsurlarının bedîhî olmadığını bilmeyebilir. Konumuzla ilişkili olan delil bilinmemesi mümkün olan bu hususu ispat etmek için zikredilmiştir. Yine de Cürcânî'nin işaret ettiği *icmâlen* bilinenin delille tafsîlen bilinmesi şeklindeki kıyasî temellendirmenin, içinde bulunduğumuz konu açısından geçerliliği tartışmaya açıktır. Zira konumuzda bilinen şey (bir şeyin mevcut ya da madûm olduğu önermesinin bedîhîliği) ile bilinmesi temellendirilmek istenen şey (varlığın tasavvurunun bedîhî olduğu bilgisi) arasındaki ilişki Teftâzânî'nin de

<sup>107</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 298-299.

<sup>108</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid*, I, 190.

<sup>109</sup> Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrid*, vr. 8a; Cürcânî, *Hâşiye alâ Metâli 'u'l-enzâr*, (*Metâli 'u'l-enzâr* içinde), I, 6.

işaret ettiği gibi bütün-parça/kül-cüz ilişkisi iken, Cürcânî'nin tercih ettiği kıyasî temellendirmede tümel-tikel/küllî-cüzî ilişkisidir. İlk yaklaşıma göre bütün parçaya bağlı olduğu için bütün hakkındaki bedîhî bilgi aynı haliyle parça için de geçerlidir. Diğer yaklaşımda ise bütün onu oluşturan parçaların küllîsi gibi değerlendirildiği için bütünün bilgisi bütün yönleriyle parçayı kapsamamaktadır. Bu konudaki ayrılığın bu iki farklı yaklaşımdan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-keîâm* adlı eserine hâşîye yazan Vesîm el-Kürdistânî'nin de (ö. 1304/1887) tespit ettiği gibi bu farklılık üzerinde düşünülmesi geren önemli bir husustur.<sup>110</sup>

**İkinci itiraz:** Beyzâvî, İcî, Semerkandî ve İsfahânî gibi kelâmcıların yer verdikleri diğer bir itiraz bedîhî ya da kesbî tasdik içeren önermelerin tasavvuru için, bu önermelerin bağlı oldukları unsurların (*müteallekât*) önermenin anlaşılmasını sağlayacak derecede belli bir yönüyle (*bi-vechi'n-mâ*) bilinmeleri yeterlidir. Tasdikî önermenin parçalarının bütün yönleri ile hakîkî olarak bilinmeleri zorunlu değildir. Hâlbuki tartışmamızda mezkûr delil ile temellendirilmek istenen, varlık kavramının hakîkatinin/mâhiyetinin kühü ile tasavvur edilmesinin bedîhî olduğudur.<sup>111</sup> Neticede delilde zikredilen tasdikî önermenin –varlık kavramı da dâhil olmak üzere- kapsadığı ilgili bütün parçalar, icmâlen ya da belli bir yönüyle tasavvur edilse de bunlar kühü ile tasavvur edilmedikleri için delil bağlayıcı olamamaktadır.<sup>112</sup>

Burada bir hususa işaret etmekte fayda vardır. Varlığın tasavvurunun bedîhî olarak tasavvur edilmesi ile varlığın hakîkatinin kühü kastedilmektedir. Ancak bu ifadeden varlığın –masdarî ve itibârî mefhûmunun mısdâkı olan- hakîkatinin bedîhî olarak tasavvur edildiği anlaşılmalıdır. Mutlak varlığın kühünün tasavvur edilmesi ile kastedilen şey Cürcânî'nin *Mevâkıf* şerhine hâşîye yazan Mirza Zâhid'in de (ö. ?) ifade ettiği gibi varlığın intizâ'î mefhûmunun tasavvurudur. Bu da varlığın, mâhiyetlerden soyutlandığında zihinde beliren (*irtisâm*) ilk anlamdır.<sup>113</sup> Ayrıca Siyâlkûtî de (ö. 1067/1657) kühün, bir şeyin -bazı yönleriyle değil - içerdiği anlamın bütünüyle (*bi-nefsihî*) tasavvur edilmesi ve bir şeyin bütün zâtî unsurlarıyla tafsîlî olarak tasavvur edilmesi şeklinde iki anlamda kullanılabileceğine

<sup>110</sup> Muhammed Vesîm Kürdistânî, *Hâşiyetü'l-muhâkemât alâ Takrîbi'l-merâm fî şerh-i Tehzîbi'l-keîâm*, (*Takrîbü'l-merâm* içinde), s. 35.

<sup>111</sup> Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, s. 77; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 44; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 74; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid*, I, 189-190.

<sup>112</sup> Tasdikî'i oluşturan olduğu unsurların tasdikle bağlantılı olarak tasavvur edilmesiyle ilgili olarak bkz. Sabbân, *Hâşîye alâ Şerhi's-Süllem*, s. 46.

<sup>113</sup> Mirzâ Zâhid, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Mevâkıf fî Umûri'l-âmmе*, Matbaa-i refii'l-âlî, Leknev 1293 h., s. 11.

işaret eder.<sup>114</sup> Varlık kavramının en azından birinci anlama göre bedîhî olarak tasavvur edilmesi gerekmektedir.<sup>115</sup>

### 1.1.3.1.2.2. İkinci Delil ve İkinci Delile Yönelik İtirazlar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk Râzî tarafından ileri sürülen bu delil, varlık kavramının bedîhî olarak tasavvur edilmesi nedeniyle tanımlanamayacağı tezine dayanmaktadır. Râzî bu delile biri *el-Mûlahhas*'ta diğeri de *el-Mebâhis*'te olmak üzere iki farklı eserinde nispeten farklı ifadelerle yer vermiştir.<sup>116</sup> Bu delile de birinci delilde olduğu gibi İcî, Beyzâvî, Semerkandî, İsfahânî, Cürcânî ve Teftâzânî gibi kelâmcılar tarafından bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Teftâzânî, önce delili –Râzî'nin *el-Mûlahhas*'ta ve *el-Mebâhis*'teki farklı ifadelerine değinerek ortaya koyar. Daha sonra delilin geçersizliğine yönelik argümanlarını serdedir. Biz de burada önce delilin izahına -iki farklı ifade biçimine de değinerek- yer verecek akabinde Teftâzânî'nin bu delillere karşı itirazlarını -ilgili kaynaklardaki önemli detaylara da işaret ederek inceleyeceğiz.

Bu delil genel anlamda varlık kavramının tasavvur edildiğini yani bilindiğini, bilginin bedîhî ya da kesbî yolla elde edildiğini, varlık kavramının ise kesbî yolla elde edilmemesi nedeniyle bedîhî olarak tasavvur edilmesinin zorunlu olduğunu ileri sürmektedir. Burada önemli olan husus varlık kavramının kesbî olarak tasavvur edilemeyeceği iddiasıdır. Çünkü kesbî bilgi tanıma dayanmaktadır.<sup>117</sup> Varlık kavramının ise tanımın kısımlarını oluşturan had ve resimden herhangi biri ile tanımlanamaması mümkün değildir.

#### 1.1.3.1.2.2.1. Varlık Kavramının Had ile Tanımlanmasının İmkânsızlığı

Varlık kavramı had ile tanımlanamaz. Çünkü had ile yapılan tanımlar iki parçadan oluşmak zorundadırlar. Varlığın had ile tanımlanması, onun –insan kavramının “canlı” ve “düşünen” şeklinde iki parçadan oluşması gibi- farklı cüzlerden/parçalardan oluşması, yani

<sup>114</sup> Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (Şerhü'l-Mevâkıf içinde) I/II, 87-88. Siyâlkûtî'nin “kün” kavramına ilişkin verdiği bu açıklamaya göre künhün biri yüzeysel diğeri detaylı olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Nitekim Tehânevî de bir şeyi künhü ile tasavvur etmenin, o şeyin zihinde karşılık bulması (*temessül*) anlamına geldiğini ifade ettikten sonra bunun tafsîlî bir şekilde olabileceği gibi icmâlî bir şekilde de olabileceğini zikreder. Bkz. *Keşşâf*, “kün” md., IV, 56.

<sup>115</sup> Birinci delil ve bu ona karşı yapılan itirazların -Fahreddin er-Râzî ve İbn Sînâ ekseninde- geniş bir analizi için bkz. Eşref Altaş, “Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma”, s. 70-75.

<sup>116</sup> Râzî, *el-Mulahhas*, vr. 71b; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*, I, 100; Eşref Altaş, “Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma”, s. 75.

<sup>117</sup> Kutbüddin er-Râzî tanımı (*muarrif-tarîf*) “tasavvur edilmesi başka bir şeyin tasavvur edilmesini gerektiren şey” olarak açıkladıktan sonra, burada kastedilen tasavvurun kesbî tasavvur olduğunu belirtir. Çünkü onun da belirttiği gibi tanımlar kesbî tasavvurlara nispetle tertip edilen önermelerdir. *Şerhu'l-Metâli*, I, 374-377.



mürekkep (birleşik) olması sonucunu doğuracaktır. Varlığın mürekkep olması durumunda; varlığı oluşturan parçaların birer varlık (*vücûdât*) olmaları ya da varlıktan başka bir şey olmaları şeklinde iki ihtimal ortaya çıkmaktadır.

Önce ilk ihtimali ele alalım. Varlık kavramının varlıklardan oluştuğu düşünüldüğünde bu parçalar tek tek mâhiyetlere nispet edilen özel varlıklar (*vücûdât-ı hâsse*) olacaktır. Varlığın bu özel varlıklardan oluştuğu ve bu muhtelif özel varlıkların küllî ve mutlak varlığı meydana getirdiği düşünüldüğünde iki imkânsız sonuç ile karşı karşıya kalınır: Bunlardan ilki bir şeyin kendisinden önce meydana gelmesi, ikincisi ise bir şeyin parçasının bütününe (*kül*) eşit olmasıdır. Tefâtânî bunların her ikisinin de imkânsız olduğunu ifade eder. İlk hususun imkânsız olmasının nedeni, mürekkep olan şeyin onu meydana getiren parçalara bağlı olmasıdır.<sup>118</sup> Dolayısıyla önce parçalar var olmalıdır. Örneğin insanın tanımını oluşturan canlılık ve düşünürlük parçaları –her ne kadar hâriçte canlılık, düşünürlük ve insanlık birlikte bulunsa da- akıl planında insan mefhûmundan öncedirler. Mâhiyetlere nispet edilen özel varlıkları (*vücûdât-ı hâsse*) mutlak varlık kavramının tanımının parçaları olarak değerlendirdiğimizde ‘varlık, varlıklardır’ şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Tanımın parçalarını oluşturan “varlıklar” yani mâhiyetlere nispet edilen varlık tekleri tanımlanan varlıktan önce olmaları ayrıca bunların birer varlık olarak kabul edilmeleri nedeniyle bu sonuç açıkça bir şeyin kendinden önce meydana gelmesi (*tekaddümü’ş-şey alâ nefsihî*) probleminde yol açmaktadır. İkinci sonucun imkânsız olmasının nedeni ise şudur: Özel varlık teklerini mutlak varlığın tanımının bir parçası olarak değerlendirdiğimizde tanımlanan varlığın parçaları özel varlıklar olmaktadır. Neticede varlık, kendisini tanımlayan parçaların da birer varlık olmaları hasebiyle parçalarına eşit (*müsâvî*) hale gelmektedir ki bu imkânsızdır. Şu halde mutlak varlığın tanımının özel varlıklardan oluşması, diğer bir ifade ile mutlak varlığın özel varlıklar ile tanımlanması mümkün değildir.<sup>119</sup>

Varlığın mürekkep olması halinde söz konusu edilen, varlığın parçalarının birer varlık olmamaları ihtimali de geçersizdir. Şöyle ki, bu ihtimal de kendi içinde iki ihtimali barındırmaktadır. Buna göre varlık olmayan şeylerin/parçaların bir araya gelmesiyle ya bir bütün (*emr-i zâit, heyet-i ictimâiyye*) oluşur ya da oluşmaz. Eğer varlık olmayan parçalar bir araya gelip bir bütün oluştururlar ve varlık kavramı da bu bütün ile tanımlanacak olursa, bu

<sup>118</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi ’l-Makâsîd*, vr.74a.

<sup>119</sup> Tefâtânî, *Şerhu ’l-Makâsîd*, I, 299-300.

durumda mürekkep olan şey varlık değil varlığın tanımını oluşturan parçalar bütünü olacaktır. Varlık ise bu bütüne ilişen (*âriz olan*) ona yüklenen bir şeydir. Bu ise bizim temel varsayımımız ile çelişmektedir (*hulf*). Zira biz başta varlığın mürekkep olduğu varsayımından yol çıkmıştık. Eğer varlık olmayan parçalar bir araya gelip bir bütün oluşturmuyorlar ise bu durumda varlık, varlık olmayan şeylerden (*adem-i mahz*) mürekkep olur ki bu da ilk ihtimâl gibi imkânsızdır.<sup>120</sup> Varlığın tanımının mürekkep olması durumunda ortaya çıkacak olan bu mahzurları Teftâzânî'den önce Râzî de benzer ifadelerle *el-Mûlahhas* adlı eserinde zikretmiştir.<sup>121</sup>

Teftâzânî *Şerhu'l-Makâsîd*'da ayrıca mezkûr duruma ilişkin Râzî'nin *el-Mebâhis* adlı eserinde değinmiş olduğu farklı mahzurlara da yer verir. Buna göre varlık kavramının tanımının mürekkep olması durumunda, onun parçalarının vücûdî (varlık bildiren) ya da ademî (yokluk bildiren) parçalar olmaları gerekir. İlk ihtimal geçersizdir. Çünkü varlığın, varlık bildiren parçalardan meydana gelmesi, tek bir varlığın pek çok varlık olması sonucu doğuracaktır ki, bu doğru değildir. İkinci ihtimal de geçersizdir. Çünkü varlığın yokluk bildiren parçalardan oluşması onun yokluk bildiren şeylerin, yani madûmların toplamı olduğu sonucuna götürecektir.<sup>122</sup> Varlığın yokluklardan oluşması doğru olmadığı için bu ihtimal de geçersizdir. Neticede her iki sonucun da geçersiz olması nedeniyle varlığın mürekkep olması, yani had ile tanımlanması doğru değildir.

#### 1.1.3.1.2.2.2. Varlık Kavramının Resim ile Tanımlanmasının İmkânsızlığı

Varlığın tasavvurunun bedîhî olduğuna ilişkin delil getirenler varlığın had ile tanımlanamadığı gibi resim ile de tanımlanamayacağını savunurlar. Çünkü resim, bir şeyin, mâhiyetinin dışındaki unsurlar ile (*avâriz-levâzım*) tanımlanmasıdır. Buna göre herhangi bir şeyin resim ile tanımlanabilmesi için, onun mâhiyetinin dışındaki unsurların “o şeye” ait olduğunun (*ihtisâs*) bilinmesini gerektirir. Ancak bu da nihayetinde “o şeyin” biliniyor olmasını gerekli kılmaktadır. Varlığın resim ile tanımı yapıldığında tanımı oluşturan unsurların varlığa ait olduklarının bilinmesini gerekir ki bu, varlığın önceden biliniyor olmasına bağlıdır. Neticede varlığın bilinmesi varlığın bilinmesine bağlı olmaktadır. Teftâzânî'nin de belirttiği gibi bu açıkça devirdir.<sup>123</sup>

<sup>120</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 299-300.

<sup>121</sup> Râzî, *el-Mulahhas*, vr. 71b.

<sup>122</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I, 100; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 300.

<sup>123</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 300. Varlığın tanımının yapılamayacağına dayanan ikinci delilin Teftâzânî'den önceki kaynakları için bkz. Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, s. 63; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 77-

### 1.1.3.1.2.2.3. Teftâzânî'nin İkinci Delile Yönelttiği İtirazlar

Teftâzânî önce had ile tanımın imkânsız olduğuna dair ileri sürülen gerekçeleri tartışmaya açar. Bu bağlamda önce Râzî'nin *el-Mulahhas* adlı eserinde öne sürdüğü mahzurları, daha sonra *el-Mebâhis*'te öne sürdüğü mahzurları ele alır.

Teftâzânî, ikinci delilin içerdiği *-el-Mulahhas*'ta da yer verilen- “varlığın varlık olamayan şeylerden/parçalardan oluşması halinde bu şeylerin bir bütün oluşturup oluşturamayacakları” şeklindeki ihtimallerden her ikisinin de geçersiz ve imkânsız kabul edilmesini eleştirir. Şöyle ki, ona göre mutlak varlığın, mutlak varlık olmayan varlık parçalarının oluşturduğu bütün (*mecmu' -heyet-i ictimâiyye*) ile tanımlanması mümkündür. Ayrıca ona göre bu durum delilde ileri sürüldüğü gibi varlığın değil de onu tanımlayan bütünün mürekkep olmasını, dolayısıyla varlığın mürekkep olması varsayımıyla çelişmesini gerektirmez. Teftâzânî mutlak varlığın, mutlak varlık olmayan parçalardan –ki bunlar özel varlıklardır (*vücûdât-ı hâsse*)- oluşan bütünün bizzat kendisi olduğunu söylemektedir.<sup>124</sup> Şu halde özel varlık parçalarının bir araya gelip bir bütün oluşturmaları ve varlığın sonradan bu bütüne ârız olması söz konusu değildir. Zira böyle bir şey, varlığın, parçaların oluşturduğu bütünden farklı olmasını gerektirir. Hâlbuki parçalardan mürekkep olan şey (*heyet-i ictimâiyye*) varlıktan ayrı bir şey değil doğrudan mutlak varlığın kendisidir. Bu durumda mutlak varlık, mutlak varlık olmayan -Ahmet'in varlığı, ağacın varlığı, kitabın varlığı gibi- tek tek özel varlık parçalarının toplamından meydana gelmektedir. Mutlak varlık, özel varlık teklerinin tamamıdır.<sup>125</sup> Başka bir ifade ile mutlak varlık, parçaların bütününe denktir; özel

78; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 44; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâif*, s. 74-75.

<sup>124</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 74b.

<sup>125</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*'daki ifadelerinden anlaşıldığına göre, mutlak varlığın, Ahmet'in varlığı, ağacın varlığı gibi mâhiyetlere nispet edilen varlık teklerinden mürekkep olan bütün (*heyet-i ictimâiyye*) olduğunu kabul ediyor gözükmektedir. Ancak bu yaklaşımından hareketle onun, mutlak varlığın basit olduğunu kabul etmediği yönünde bir çıkarımda bulunmak doğru olmaz. Zira o mezkûr eserin ikinci faslının üçüncü mebhasinde mâhiyetin basit ve mürekkep kısımlarını izah ederken basit mâhiyetlere örnek olarak varlık kavramını gösterir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 415. Bu durumda ona göre mutlak varlığı sağlayan parçaların oluşturduğu bütünü, tek bir hakikat olarak değerlendirmek gerekir. Nitekim Mirzâ Zâhid *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesinde parçaların oluşturduğu bütünün üç ayrı itibarla değerlendirilebileceğini söyler: Bunlar bütünün a) yalnızca muhtelif parçaları itibarıyla, b) parçalarla birlikte bütünün kendisi olarak ve c) yalnızca bütünün kendisi olarak değerlendirilmesidir ki, bu son itibara göre bütün tek bir yapı (*heyet-i vahdâniyye*) olarak değerlendirilir. Mutlak varlık da Teftâzânî'nin yaklaşımına göre parçalardan ibaret olmayıp parçaların bütünü olan ve parçalardan elde edilen tek bir yapıdan ibaret olmalıdır. Muhtelif varlık tekleri böyle bir tek yapının oluşmasını gerekli kılmaktadırlar. Örneğin beş adedi tek tek beş tane sayıdan ibaret olmayıp, tek tek cüzlerin oluşturduğu tek bir yapıdan ibarettir. “Beş”lik mefhûmu haddizâtında onu oluşturan sayılardan sarfınazar edildiğinde basittir. Bkz. Mirza Zâhid, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf fi Umûri'l-âmmeh*, s. 18. Varlık mefhûmu da benzer şekilde kendisinin oluşmasına imkân veren özel varlıklardan sarfınazar edilmesi hasebiyle basittir. Bu noktada zikredilen bütünün tek mefhûm olması varlık için yapılacak olan tanımın had kabul edilmesine de engel değildir. Zira Râzî'nin de belirttiği gibi had ile yapılan tanım cins ve fasıldan oluşmak zorunda değildir. Râzî, *el-Mebâhis*, I, 101.

varlık teklerinden/parçalarından herhangi birisi mutlak değildir. Nitekim Teftâzânî de “[mutlak] varlık, parçalarından hiçbirisinin [mutlak] varlık olmadığı şeydir” sözü ile parçalardan hiçbirisinin mutlak varlığın kendisi olmadığını kastedildiğini söyler. Neticede mutlak varlık kavramı, mutlak varlık olmayan özel varlıkların bütünü olarak tanımlandığında, mürekkep olan şeyin varlık değil varlığı oluşturan bütün olduğu, bunun da varlığın mürekkep olması varsayımıyla çeliştiği iddia edilemez. Teftâzânî aksi takdirde hiçbir mâhiyetin ya da tanımın mürekkep olmaması gerektiğini söyler. O bu hususu, delilde kullanılan akıl yürütmeyi ev örneği üzerinde uygulayarak izah eder. Şöyle ki, evin parçaları ya evdir ya da ev değildir. Eğer değilse o parçalar bir araya geldiklerinde ya bir bütün ortaya çıkar ya da çıkmaz. Parçalar bir bütün ortaya çıkartıyorlarsa ve bu bütün de evi oluşturuyorsa bu durumda mürekkep olan ev değil parçaların bütünü olacaktır ki bu doğru değildir.<sup>126</sup> Aynı akıl yürütmeyi örneğin insanın tanımı için kullandığımızda mürekkep olanın insan değil onu oluşturan “canlı” ve “düşünür” parçalarının bütünü olduğu ortaya çıkar ki bu da hiçbir kavramın mürekkep olmadığı şeklinde sorunlu bir sonuca neden olur. Hâlbuki evin parçalarının bütünü evin kendisi olduğu gibi, insanın tanımını oluşturan parçaların bütünü de insanın kendisidir. Aynı şekilde mutlak varlık da kendisini oluşturan parçaların bütünü bizzat kendisidir.

Burada şöyle bir problem gündeme gelmektedir: Mutlak varlık, kendisini oluşturan varlık teklerinin bütünü ise mutlak varlığın, Ahmet’in varlığı varlıktır, ağacın varlığı varlıktır şeklinde özel varlık teklerine yüklem olması, Teftâzânî’nin ifadesiyle varlık olmayan parçaların [mutlak] varlık ile nitelenmesi nasıl mümkün olacaktır? Örneğin evin, duvar evdir, tavan evdir şeklinde kendisini oluşturan parçalara yüklem olması doğru değildir. Çünkü parçanın, bütün ile nitelenebilmek için bütünü aynı olması gerekir ki, bu, bütünü kendinden önce meydana gelmesi (kendini öncelemesi-*tekaddümü’ş-şey alâ nefsihî*) anlamına gelmektedir. Aynı problemin varlık hakkında da geçerli olması, dolayısıyla varlığın da özel varlıklara yüklem olamaması gerekir.

Teftâzânî bu probleme aklî gerçeklik düzleminde mürekkep olan şeylerin hâricî gerçeklikte mürekkep olan şeylerden farklı olduğuna işaret ederek çözüm üretir. Ona göre varlık ile parçaları arasındaki ilişki, hâricî bir nesnenin parçaları ile ilişkisi gibi değil, tür ile cins ve fasıl arasındaki ilişki gibi değerlendirilmelidir.<sup>127</sup> Bütünü parçaya yüklem olması

<sup>126</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 300-301; Krş. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/II, 93-94. İcî bu bağlamda ev yerine Serkenecbin şurubu (bal-sirke-nane karışımı bir içecek) ile parçalarını örnek gösterir.

<sup>127</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 301.

yalnızca hâricî gerçeklikte mürekkep olan şeyler hakkında geçersiz sayılır.<sup>128</sup> Parça bütünden önce olduğu için, parça bütün ile nitelendiğinde ya da bütün parçaya yüklem olduğuda bütün gerçekleşmeden önce parçanın bütün olarak değerlendirilmesi söz konusu olur. Bu da bir şeyin kendisini öncelemesi olarak değerlendirildiğinden ötürü doğru değildir. Ancak zihnî terkiplerde durum farklıdır. Örneğin insan mefhûmunun parçaları, bu mefhûmun tanımını oluşturan canlılık ve düşünürlüktür. Ve insan mefhûmu, “canlı insandır”, “düşünen insandır” şeklinde kendi parçalarına yüklem yapılabilir.<sup>129</sup> Zihnî terkiplerde bütünün parçaya yüklem olabilmesinin nedeni zihnî terkiplerin, yani tanımların zihnî parçalardan –örneğin cins ve fasıldan- oluşmalarıdır. Hâriçte cinsi ve faslı, bu ikisinin meydana getirdikleri bütün olan türden (*nevi*‘) ayırt etmek (*temyîz*) mümkün değildir. Örneğin hâriçte düşünür ve canlı olmak, evin parçalarının evden ayırt edilmeleri gibi insandan ayırt edilemezler. Dolayısıyla insanın -“düşünür olan insandır” örneğinde olduğu gibi- parçalarından birini nitelemesi hâriçte tahakkuk eden bir şey değildir. Bu durumda böyle bir yükleme/niteleme, hâriçte bir şeyin kendinden önce meydana gelmesi, kendini öncelemesi gibi olumsuz bir sonuca yol açmamaktadır. Zira bu nitelemede ayırt etme ve önceleme yalnızca zihnî açıdan gerçekleşmektedir. Zihnî terkiplerde, zihnin bir parçayı bütünden ayırt etmesi ve bütünün o parçaya yüklem yapılması ise mahzûrlu görülmemiştir.<sup>130</sup> Mutlak varlığın özel varlıklara yani parçalarına zihnî planda yüklem olması onları nitelemesi de böyledir.<sup>131</sup> Çünkü Fenârî Hasan Çelebi’nin de (ö. 891/1486) belirttiği gibi özel varlığın ve mutlak varlığın zihindeki gerçeklikleri onların bilinmesinden yani tasavvur edilmesinden başka bir şey değildir. Parça olan varlığın, örneğin Ahmet’in varlığının, bütün varlıktan, yani tek tek mâhiyetlere nispet edilen özel varlıklardan elde edilen ve onların tamamını ifade eden mutlak varlıktan ayrı olarak tasavvur edilmesinin bir

<sup>128</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Makâsîd*, vr. 74b; Mirza Zâhid, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf fi Umûri’l-âmmе*, s. 17.

<sup>129</sup> Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, I/II, 93.

<sup>130</sup> Siyâlkûtî, mutlak varlığın parçayı (özel varlık-vücûd-i hâs) zihnî gerçeklikte üç açıdan niteleyebileceğini belirtir. Bunlar mutlak varlıktan sonra, mutlak varlıkla beraber ve mutlak varlıktan önce olan nitelemelerdir. İlk iki açıdan yapılan niteleme itibarıyla parça olan varlık mutlak varlıktan ayrı değerlendirilmediği için mutlak varlık ile parça arasında gerçekte herhangi bir ayrılık yoktur. Son açıdan yapılan nitelemede ise parça olan varlığın zihnî karşılığı mutlak varlığın zihnî karşılığından önce olarak değerlendirilmiştir. Burada bir şey kendinden önce tahakkuk etmiş değildir. Yalnızca zihinde mevcut olan iki kavramdan biri diğerinden ayrı değerlendirilmiştir. Zihnî değerlendirmeler (*et-tekâdir*) ise bu bağlamda bir mahzur teşkil etmemektedir. Bkz. Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, I/II, 99-100; Krş. Fenârî Hasan Çelebî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, (*Şerû’l-Mevâkıf* içinde), I/II, 99, 100.

<sup>131</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 300-301; Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Makâsîd*, vr. 74b-74a; Cürcânî, *Şerû’l-Mevâkıf*, I/II, 94-101. Ayrıca bkz. Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîdü’l-kavâid*, I, 191; Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli’u’l-enzâr*, s. 38.

mahzuru yoktur.<sup>132</sup> Teftâzânî, bütünün, bu varlıkların bizzat kendisi olmasa da onlara, özleri dışında yüklenen bir nitelik gibi (*âriz*) yüklenebileceğini söylerken bu hususa işaret ediyor olmalıdır.<sup>133</sup>

Teftâzânî Râzî'nin *el-Mebâhis* adlı eserinde gündeme getirdiği, varlığın tanımının mürekkep olması durumunda onun vücûdî ya da ademî parçalardan oluşacağı şeklindeki akıl yürütmeyi de eleştirir. Bu akıl yürütmeye göre varlık vücûdî parçaların toplamı ise bir varlık pek çok varlık olacak, eğer ademî parçaların toplamı ise varlık yokluk bildiren şeylerin toplamı olacaktır ki bunların her ikisi doğru değildir. Teftâzânî bu iki ihtimalden ilkinin yanlış olmadığını savunur. Ona göre mutlak varlığın varlık bildiren (*vücûdî*) parçalardan oluşması mümkündür ve bu “bir varlığın birçok varlıktan meydana gelmiş olması” gibi imkânsız bir sonuca yol açmamaktadır. Çünkü vücûdî varlık tekleri mutlak varlığın aynısı olmayıp, mutlak varlığa nispet edilen madûm mefhûmlardır.<sup>134</sup> Yani onlar esasında birer varlık olmayıp mâhiyetlerin varlık ile ilişkisini kuran nispet bildiren kavramlardır.

Neticede Teftâzânî, mutlak varlığın had ile tanımının yapılmasının mümkün olmadığını kabul etmemektedir. En azından bu minvalde ortaya konulan delilleri yetersiz bulmaktadır. Teftâzânî had ile tanımın imkânsızlığına ilişkin delilleri tenkit ederken mutlak varlık ile onu oluşturan özel varlıklar arasındaki ilişkiye dair şu iki hususa dikkat çektiğini söyleyebiliriz: Birincisi, mutlak varlık tektir ve özel varlıkların (*vücûdât-ı hâsse*) bütünüdür. İkincisi özel varlıklar gerçekte birer varlık değillerdir. Onlar yalnızca mevcut olan mâhiyetlerin mutlak varlıkla ilişkisini ifade eden, başka bir ifade ile mevcut olan mâhiyete ait varlığın mutlak varlığın bir parçası olduğunu başka bir ifade ile ona aidiyetini bildiren (*vücûdî*) itibârî kavramlardır.

Teftâzânî varlığın resim ile tanımlanamayacağına ilişkin tertip edilen delili de eleştirmektedir. Ona göre bir şeyi resim ile tanımlarken, tanımı oluşturan unsurların tanımlanan şeye ait olduğunun, buna bağlı olarak da tanımlanan şeyin ne olduğunun bilinmesi gerekir. Ancak bu durumda tanımlanan şeyin hakîkatinin/kühünün ne olduğunun bilinmesi zorunlu değildir. Tanımlanan şeyi belli bir yönüyle bilmek de yeterlidir. Aynı şekilde varlık kavramının resim ile tanımlanması durumunda tanımı oluşturan unsurların varlığa ait olduklarının bilinmesi için varlığın hakîkati ile biliniyor olması gerekmemektedir.

<sup>132</sup> Fenârî Hasan Çelebî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, (*Şerhu'l-Mevâkıf* içinde), I/II, 99, 100.

<sup>133</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 301.

<sup>134</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 301.

Delilde sözü edilen kısır döngü (*devir*) varlığın bilinmesinin tanıma tanımın bilinmesinin de varlığa bağlı olması dolayısıyla ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki varlığın künhünün bilinmesi tanıma bağlı iken tanımın bilinmesi varlığın künhünün bilinmesine değil onun belli bir yönüyle bilinmesine bağlıdır. Dolayısıyla delilde söz konusu edilen kısır döngü geçersizdir.<sup>135</sup>

Teftâzânî varlığın resim ile tanımının mümkün olmadığına yönelik kendisinden önce Râzî ve İcî'nin de zikrettikleri şöyle bir delile daha yer verir: Resim bir kavramı daha bilinen olan (*a'raf*) kavramlarla açıklamak sûretiyle yapılır. Varlık ise kendinden daha iyi bilinen kavram bulunmadığı için resim ile tanımlanamaz. Varlık aynı zamanda en genel kavram olduğu için zihinde ilk yer eden (*tahakkuk*) kavramdır.<sup>136</sup> Varlığın dışındaki bütün kavramlar ondan daha dar bir anlam çerçevesine sahiptir. Bunun bir gereği olarak varlık dışında herhangi bir kavramı bilmek varlığı bilmeye bağlıdır. Çünkü anlam açısından genel olan, özel olanın bir parçasıdır. Örneğin canlı insandan geneldir, bu nedenle canlılık insanın bir parçasıdır. Dolayısıyla insanı anlamak canlıyı anlamaya bağlıdır. Aynı şekilde en genel kavram olması nedeniyle varlığın dışındaki bütün tasavvurlar varlığa bağlıdır. Neticede kendisinden daha iyi bilinen ve daha genel olan bir kavram bulunmadığı için varlık kavramının resim ile tanımlanması mümkün değildir.<sup>137</sup>

Teftâzânî varlığın en iyi bilinen kavram olmasından hareketle varlığın tanımlanamazlığının ve tasavvurunun bedîhî olduğunun temellendirilmeye çalışılmasını eleştirir. Her ne kadar açıkça söylemese de Veliyyüddin Cârullah Efendi'nin de işaret ettiği gibi Teftâzânî'ye göre bu delil bir şeyin kendisi ile ispat edilmesi (*musâdere*) problemini taşımaktadır.<sup>138</sup> Nitekim İcî delilin böyle bir problemi barındırdığını açıkça ifade etmektedir. Çünkü delil varlığın en iyi bilinen kavram olması üzerine inşâ edilmiştir. Varlığın en iyi bilinen kavram olması varlığın bedîhî olmasını gerektirir. Hâlbuki varlığın resim ile tanımlanamayacağına dair delillendirme varlığın kesbî olduğunu kabul edenlere karşı tertip edilmiştir. Dolayısıyla delil varlığın bedîhî olduğuna ilişkin herhangi bir mukaddime

<sup>135</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 302; Krş. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 91, 101.

<sup>136</sup> Varlık kavramının en genel kavram olması tahakkuk itibarıyla. Yani varlıktan başka diğer bütün kavramların tahakkuku varlığa bağlıdır. Kapsam itibarıyla değerlendirdiğimizde imkân-ı âm kavramı mevcut ve madûma kuatması nedeniyle varlıktan daha geneldir, şeyiyyet kavramı ise –en azından kelâmcıların bir kısmına göre– varlık kavramına müsâvîdir. Bkz. Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I/II, 91-92.

<sup>137</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I, 100-101; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 302; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 91-92; *Veliyyüddin Cârullah, Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 75a.

<sup>138</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 75b; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 44.

içermemelidir. Teftâzânî'nin ifadesiyle varlığın en iyi bilinen kavram olduğu, yani bedîhîliği kabul edildiği takdirde delilin diğer mukaddimelerine gerek kalmayacaktır.<sup>139</sup> Çünkü varlığın bedîhî bir kavram olduğu hâlihazırda kabul edilmektedir.

### 1.1.3.1.2.3. Üçüncü Delil ve Üçüncü Delile Yönelik İtirazlar

Varlığın tasavvurunun bedîhî olduğuna yönelik Teftâzânî'den önce Râzî, Kâtibî, Beyzâvî, İcî ve Semerkandî gibi kelâmcıların da yer verdikleri bu delil, insanın kendi varlığını bilmesine dayanan “kendi varlığım”<sup>140</sup> (*vücûdî*) delilidir. Bu delile göre insanın kendi varlığını bilmesi bedîhî bir bilgidir. Varlık bu bedîhî bilginin bir parçasıdır. Çünkü yukarıda da zikredildiği gibi mutlak/âm olan kavramlar mukayyet/hâs kavramların anlamlarının bir parçası olarak değerlendirilirler. Şu halde tartışmamızın konusu olan mutlak varlık, iyelik kaydı ile kayıtlanan “kendi varlığım” (*vücûdî*) terkinin bir parçasıdır. Başka bir tabirle iyelik kaydı ile kayıtlanan varlık mutlak varlığın izâfetli hâlidir. İnsanı bilmek ondan daha genel kavram olan canlıyı bilmeye bağlı olduğu gibi, bir insanın kendi varlığını bilmesi de izâfî varlıktan daha genel olan mutlak varlığı bilmesine bağlıdır. İnsanın kendi varlığını bilmesi bedîhî ise bu bilginin bağlı olduğu mutlak varlığı bilmek de bedîhî olacaktır.<sup>141</sup>

Teftâzânî bu delile iki açıdan itiraz eder. Birincisi ona göre bedîhî olarak tasavvur edilen bir şeye ait olan parçaların künhünün ve hakikatlerinin de bedîhî olarak tasavvur edilmesi zorunlu değildir. Kişinin kendi varlığını bedîhî olarak tasavvur etmesine bağlı olarak mutlak varlığı tasavvur etmesi bir şeyin künhü ve hakikati ile tasavvuru kabilinden bir tasavvur değildir.<sup>142</sup> Cürcânî'nin de belirttiği gibi “ben varım” önermesini kesbî bilgiye

<sup>139</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 302; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 101.

<sup>140</sup> Kavramın çevirisi Eşref Altaş'ın “Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirin Dönemi Merkezli Bir Tartışma” başlıklı makalesinden alıntılanmıştır.

<sup>141</sup> Eşref Altaş'a göre varlık kavramının bedâheti sadedinde bu delili ilk olarak kullanan Fahreddin er-Râzî'dir. “Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirin Dönemi Merkezli Bir Tartışma”, s. 62. Delilin Râzî'deki ve Râzî sonrası kaynakları için bkz. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*, Râzî, *el-Mulahhas*, vr. 71b; İcî, *el-Mevâkıf*, 43; Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr*, s. 37; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 303. Delilin *el-Mulahhas*'taki anlatımı şöyledir: “Varlık bedîhî olarak tasavvur edilen kendi varlığını tasavvur etmenin bir parçasıdır. Bedîhî olarak tasavvur edilen bir şeyin parçası bedîhî olmaya daha lâyıktır.” vr. 71b. Her ne kadar farklı bağlamda da olsa kendi varlığım delilinin izlerini İbn Sînâ'da da görmek mümkündür. Nitekim o insan nefsinin varlığını ispat sadedinde “havada asılı insan” deliline yer vermektedir. Buna göre insan kendini hiçbir şeyi görmeden, hiçbir uzvuna dokunmadan havada asılı olarak farzettğinde, kendi varlığında başka hiçbir şeyi idrâk edemeyecektir. İbn Sînâ, İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, Nasîruddîn et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin şerhleri ile birlikte, Neşru'l-belâğa, Kum 1435, II, 292. İbn Sînâ'nın bu ifadeleri insanın kendi varlığına ilişkin tasavvurunun bedîhî olduğuna işaret etmektedir.

<sup>142</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 303.



kabiliyeti olmayan çocuklar da bedîhî olarak tasavvur ederler. Ancak onlar bu önermenin parçalarını kühü ile tasavvur etmemektedirler.<sup>143</sup> Aynı şekilde “ben varım” önermesini tasdik etmek, “kendi varlığım (*vücûdî*)” nispetini tasavvur etmekten ayrı bir şeydir. İlkini tasavvur etmek ikincisini de tasavvur etmeye bağlıdır. Ancak önermenin bedîhî olması için “kendi varlığım” terkiibini oluşturan unsurların bütün yönleriyle yani kühü ve hakîkati ile değil, belli bir açıdan (*bi vechin mâ*) tasavvur edilmeleri yeterlidir. Hâlbuki tartışma konusu olan husus mutlak varlığın kühü ile tasavvurunun bedîhî olup olmadığıdır.<sup>144</sup> Şu halde mezkûr delil varlık kavramının tasavvurunun bedîhî olmasının gerekçesi olamayacaktır.

Teftâzânî ikinci olarak, kendi varlığım terkiibindeki varlık kavramının kühü ile tasavvur edildiğinin kabul edilmesi durumunda bile zikredilen delilin geçersiz olacağını ileri sürmektedir. Çünkü Teftâzânî’ye göre delilin geçerli olması için, “kendi varlığım” terkiibinde bir kişiye nispet edilen ve özel varlık (*vücûd-ı hâs*) olan varlık kavramının mutlak varlığı da kapsamı, diğer bir ifadeyle mutlak varlığın, özel varlığın kurucu unsuru (*zâtî*) yani mâhiyetinin bir parçası olması gerekir. Hâlbuki Teftâzânî mutlak varlığın, özel varlıkların kurucu unsuru (*zâtî*) olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre mutlak varlık özel varlık teklerinin hakîkatinin bir parçası değildir; özel varlıklar yalnızca onun bir ferdidir (*musdâk-hıssa*). Mutlak varlık ile özel varlıklar arasındaki ilişki şey ile kurucu unsur arasındaki (*zât ile zâtî*) ilişki gibi değil, şey ile ona hakîkatinin dışında ilişen özellik (*ârız ile marûz*) arasındaki ilişki gibidir. Örneğin canlılık insanın hakîkatinin bir parçası yani zâtîsi iken, dik durabilme (*müstakîmü ’l-kâme*) insanın bir parçası olmayıp onun ilişenidir (*arazî*). “İnsan canlıdır” önermesindeki yüklem zâtînin zâta yüklemi, “insan ayakta dik durabilendir” önermesindeki yüklem ise ârızın marûza yüklemi kabilindedir. Mutlak varlık kavramı da özel varlıklara zâtî değil arazî olarak yüklem yapılır.<sup>145</sup> Dolayısıyla Cürcânî’nin ifadesiyle mutlak varlığın bir ferdi olan “kendi varlığım” terkiibindeki varlığın tasavvuru, onun arazî ilişeni olan mutlak varlığın kühü ile tasavvur edilmesini gerektirmez.<sup>146</sup> Şemseddin el-İsfahânî bu konuda şöyle demektedir:

“Kendi varlığım terkiibindeki varlığın bedîhî olarak tasavvuru, mutlak varlığın tasavvurunun da bedâhetine neden olması için mutlak varlığın türe ait tabîat (*tabîat-ı*

<sup>143</sup> Cürcânî, *Şerhu ’l-Mevâkıf*, I/II, 82.

<sup>144</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 42; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi ’t-Tecrîd*, vr. 9a; Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi ’l-Mevâkıf*, I/II, 82;

<sup>145</sup> Teftâzânî, *Şerhu ’l-Makâsıd*, I, 302.

<sup>146</sup> Cürcânî, *Şerhu ’l-Mevâkıf*, I/II, 82.

*neviyye*,<sup>147</sup> yani varlık türünün bütün fertlerine (özel varlıklara) eşit olarak söylenebilen ve onların hakikatlerinin bir parçası olan bir kavram) olmasına bağlıdır. Ancak mutlak varlığın türe ait bir tabiat olması iddiası kabul görmemiştir. İmam'a (Eş'arî) ve varlığın ortak anlamlı bir kavram olmadığını savunanlara göre varlığın türe ait tabiat olmamasının nedeni açıktır. Varlığın bütün özel varlıklar arasında ortak anlamlı bir kavram olduğunu söyleyenlere göre ise mutlak varlık özel varlıklara (yani fertlerine) dereceli (*müşekkek*) olarak yüklenir. Fertlerine dereceli olarak yüklenen kavramlar ise fertlerinin hakikatlerinin bir parçası olamazlar.<sup>148</sup>

Teftâzânî, delilde zikredilen “kendi varlığım” terkihiyle “ben varım” tasdîkî önermesinin kastedilmesi hâlinde de delilin geçerli olamayacağını söylemektedir. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi bu delil ancak Râzî'nin benimsemiş olduğu, tasdîkî önermelerin tasavvurunun tasdîki oluşturan bütün unsurların tasavvur edilmesine bağlı olduğu şeklindeki yaklaşımın kabul edilmesi hâlinde geçerli olabilir. Hâlbuki Teftâzânî bu yaklaşımın yaygın olarak kabul görmediğini, herhangi bir tasdîkî önermenin, onu oluşturan unsurların tamamının kühü ile tasavvur edilmesini gerektirmediğini söylemektedir. Bu unsurların belli bir yönden (*bi vechin mâ*) tasavvuru yeterlidir. Neticede “kendi varlığım” terkihiyle “ben varım” şeklinde bir önerme olarak değerlendirilmesi de delilin kurgulanma amacını gerçekleştirilememektedir.<sup>149</sup>

### 1.1.3.2. Mutlak Varlığın Tasavvurunun Kesbî Olduğunu Kabul Edenlerin Yaklaşımı

Teftâzânî'nin ifadelerinden bazı İslam düşünürlerinin, varlık kavramının tasavvurunun kesbî olduğunu savundukları ve bu amaçla bir takım deliller ileri sürdükleri anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımın doğrudan hangi kelâmcı ya da felsefeci tarafından ileri sürüldüğünü kesin olarak tespit edemedik. Görebildiğimiz kadarıyla bu iddiayı müteahhirîn dönemde ilk olarak zikreden kişi Fahreddin er-Râzî'dir. Ancak Râzî de bu görüşü doğrudan belli bir gruba ya da isme nispet etmemektedir. O *el-Mebâhis* adlı eserinde varlığın tasavvurunun bedihî olduğunu delilleriyle ortaya koyduktan sonra şöyle demektedir: “Hasım (bedâhet iddiasını kabul etmeyen) için iki yol (*makâm*) vardır: Bunlardan biri, varlığın mâhiyetinin tasavvur edilemeyeceğini söylemek, diğeri ise tasavvur edilse de kesbî olduğunu söylemek”.<sup>150</sup>

<sup>147</sup> Tabîat-ı neviyye kavramı ile ilgili olarak bkz. Abdullah b. Hasan el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Kavli Ahmed ale'l-Fenârî li-İsâguçî: en-Nefâyisu Arâis*, y.y., İstanbul 1242 h.

<sup>148</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr*, s. 37.

<sup>149</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 302.

<sup>150</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, s. 102-103.

Râzî'nin bu ifadelerini mutlak varlığın tasavvurunun kesbîliğini savunanların bulunduğu şeklinde yorumlamak yerine, varlığın bedâhetine ilişkin ileri sürülen iddia ve delillerin muhtemel zaaflarını tespit etme onları takviye etme bağlamında değerlendirmenin daha doğru bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Nitekim bu tavrın Râzî'ye ait bir üslup olduğu bilinmektedir.<sup>151</sup> Ayrıca onun bedâheti kabul etmeyenlerin delillerini ele alırken “onların şu beş itirazı (*şükûk*) dillendirmeleri mümkündür” demesi de bu kanaati desteklemektedir.

### 1.1.3.2.1. Mutlak Varlığın Tasavvurunun Kesbî Olduğuna İlişkin Deliller

Biz burada varlığın kesbî oluşuna ilişkin Teftâzânî'nin yer verdiği üç delili yine onun itirazları ile birlikte inceleyeceğiz.

#### 1.1.3.2.1.1. Birinci Delil ve Birinci Delilin Eleştirisi

Teftâzânî'den önce Râzî ve İcî'nin de yer vermiş oldukları bu delil mâhiyet ile ilişkisi dolayısıyla varlık kavramının tasavvurunun kesbî olmasına dayanmaktadır. Şöyle ki, Teftâzânî'nin de belirttiği gibi Ahmet, şu ağaç, şu taş gibi tek tek fertlere ait olan özel varlıkların, nispet edildikleri mâhiyetlerle ilişkisine dair iki durum söz konusudur: Bu varlıklar ya o mâhiyetlerin aynısıdırlar ya da onlara eklenen (*zâit*) özelliklerdir. Eğer varlık mâhiyetin aynısı ise mâhiyetler kesbî oldukları için mâhiyete bağlı olarak varlığın da kesbî olması gerekir. Eğer varlık mâhiyetlere eklenen bir şey ise aynı zamanda ona ilişkin (*âriz*) bir şey olmalıdır. Herhangi bir mâhiyete ilişkin şey -iliştigi mâhiyetten (*ma'rûz*) bağımsız olamayacağı için- idrâk edilebilmek için iliştiği şey ile birlikte tasavvur edilmelidir. Mâhiyetlere ilişmesi nedeniyle varlığın da onlarla birlikte tasavvur edilmesi gerekir. Çünkü Râzî'nin ifadesiyle “varlığın anlaşılması (*ma'kûliyyet*) iliştikleri şeylerin (*ma'rûzât*) anlaşılmasına bağlıdır. Şu halde mâhiyete “bağlı olarak” (*tâbi'*) varlığın tasavvuru da kesbî olmak durumundadır.<sup>152</sup>

Teftâzânî bu delile, ilişkin şeyin iliştiğinden bağımsız olarak tasavvur edilebileceğini

<sup>151</sup> Nitekim *Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserinin başında eserin yöntemine ilişkin şöyle demektedir: “Bu kitapta temel sorunlar ve çözümlerinin araştırılması ve problemler denizinde derinleşme öyle bir şekilde ortaya konulmuştur ki, herhangi bir mezhebin müntesibi benim bu kitabımdan, kendi mezhebine bağlı kimselerin yazdıkları eserlerden daha fazla istifade edebilir. Çünkü ben bu eserde, her bir tartışmanın özüne ve her bir akıl yürütmenin en güçlü yönüne yer verdim. Hatta herhangi bir mezhebin savunucuları tarafından, kendi mezhebini destekleme ve kendi iddialarını ortaya koyma noktasında kayda değer ve itibara edilecek bir argüman bulamadığım zaman o mezhebin anlaşılması ve mezhebin iddiasının savunulması için en uygun argümanı kendi çabamla ürettim.” Bkz. Ayman Şihadeh, “From Al-Ghazali to Al-Razi: 6th/12th Century Developments In Muslim Philosophical Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, C. 15, 2005, s. 164.

<sup>152</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*, I, 103; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 45; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 302.

ileri sürerek itiraz eder. O delilde sözü edilen iki durumdan ikincisini tercih etmektedir. Teftâzânî'ye göre varlık mâhiyetlere eklenen bir şey olup onlara ilişkin (*âriz*) bir şeydir. İlişenin ilişilene bağlılığı bunların dış dünyadaki tahakkukları itibariyledir; zihinde ise ilişkin ile ilişilen şeyin birbirinden ayrı olarak tasavvur edilmeleri mümkündür. Örneğin bir cisme ilişkin siyahlık hâricte o cisim olmadan var olamaz. Ancak bu durum siyahlık ile cismin zihinde birbirlerinden ayrı tasavvur edilebilmelerine engel değildir. Nitekim Teftâzânî ilişkinin anlamını şöyle açıklar: “Zihinde ilişmek (*urûz*), hâricî ilişmede olduğu gibi, ilişkinin ilişilen olmaksızın akılda tahakkuk edememesi ve onunla kâim olması anlamında değildir. Bilakis akıl o ikisini ve onlar arasındaki nispeti düşündüğünde, birinden anlaşılan şeyin diğerinden anlaşılanın aynısı olmamasıdır”.<sup>153</sup> Dolayısıyla zihinde mâhiyete ilişkin varlık ondan ayrı olarak tasavvur edilebilir. Siyâlkûtî'nin de dikkat çektiği gibi delili ileri süren kimsenin yanlışının kaynağı, ilişkin kavramın, kendisine ilişilen kavramın anlamının bir parçası olduğunu düşünmesidir.<sup>154</sup> Hâlbuki varlık mâhiyetin bir parçası değildir. Dolayısıyla varlık iliştiği mâhiyetlerden bağımsız olarak tasavvur edilebilmektedir.

Ayrıca Teftâzânî, varlık kavramının, iliştiği mâhiyet ile birlikte tasavvur edilmesi durumunda bile delilin geçerli olamayacağını söylemektedir. Çünkü sıcaklık ve soğukluk gibi bazı mâhiyetler bedîhîdir.<sup>155</sup> Varlığın iliştiği mâhiyetin de bedîhî olduğu var sayıldığında delilin öne sürdüğü sorun geçerliliğini yitirmektedir.<sup>156</sup> Belirtmek gerekir ki, Teftâzânî burada varlığın bedîhî bir mâhiyete sahip olduğunu savunuyor değildir. Onun vurgulamak istediği şey varlığın tasavvurunun kesbî olduğuna ilişkin argümanın tartışmaya açık olduğuna dikkat çekmektir.

### 1.1.3.2.1.2. İkinci Delil ve İkinci Delile Yönelik İtirazlar

Teftâzânî'den önce Râzî ve İcî'nin de yer verdikleri bu delil, bedîhî kavramların tanımlanamayacağı tezine dayanmaktadır. Şöyle ki, varlık kavramı pek çok kişi tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Hâlbuki bedîhî olarak tasavvur edilen kavramlar tanımlanmaya ihtiyaç duymazlar. Şu halde varlığın farklı vecihlerle birçok tanımının yapılmış olması onun tasavvurunun bedîhî olmadığını göstermektedir.<sup>157</sup>

Teftâzânî bu delile varlık kavramı için yapılan tanımların bilinmeyen bir hakîkati elde

<sup>153</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 305; Krş. İcî, *el-Mevâkıf*, s. 105.

<sup>154</sup> Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I/II, 105.

<sup>155</sup> Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I/II, 105.

<sup>156</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I, 105; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 45-46; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 305.

<sup>157</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I, 103; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 45-46; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 304.

etmek amacıyla tertib edilen had ya da resim kabilinden tanımlar olmadığını, bilakis bu tanımların lafzî tanım türünden olduklarını söyleyerek itiraz eder. Ona göre lafzî tanımlar kesbî ve bedîhî kavramlar hakkında yapılabileceği için varlık kavramının lafzî olarak tanımlanması onun bedâhetine zarar vermemektedir.<sup>158</sup>

### 1.1.3.3. Mutlak Varlığın Tasavvurunun İmkânsız Olduğunu Kabul Edenlerin Yaklaşımı

Varlığın hiçbir şekilde tasavvur edilemeyeceğini söyleyenler de bu iddiaları ile ilgili bazı deliller ileri sürmüşlerdir ki, Teftâzânî, Râzî ve İcî gibi bu delilleri tenkit etmiş ve varlığın tasavvurunun imkânsız olduğu şeklindeki görüşü reddetmiştir. Teftâzânî'nin, varlığın en açık kavram (*ezharu'l-eşyâ*) olduğu görüşü karşısında bir inatlaşma (*mükâbere*) olarak nitelediği<sup>159</sup> varlığın tasavvurunun imkânsızlığına ilişkin bu yaklaşım Râzî, İcî ve Teftâzânî tarafından herhangi bir ekole ya da isme nispet edilmemiştir.<sup>160</sup> Bu yaklaşımın da Râzî tarafından varlığın bedâheti ile ilgili muhtemel karşıt iddia ve argümanların incelenmesi ve tenkide tabi tutulması amacıyla üretildiğinisöylemek mümkündür.

#### 1.1.3.3.1. Mutlak Varlığın Tasavvurunun İmkânsız Olduğuna İlişkin Deliller

Varlığın tasavvurunun imkânsız olduğuna ilişkin Râzî *el-Mebâhis* adlı eserinde dört delil zikreder. İcî ve Teftâzânî bunlardan iki tanesine yer verir. Biz burada bu delillerden yalnızca Teftâzânî'nin zikrettiklerini incelemekle yetineceğiz.

##### 1.1.3.3.1.1. Birinci Delil ve Birinci Delile Yönelik İtirazlar

Varlık kavramının Vâcibü'l-Vücûd'un (zorunlu varlık) zâtı olduğu iddiasını merkeze alan bu delil Vâcibü'l-Vücûdün tasavvur edilememesine bağlı olarak varlığın da tasavvur edilemeyeceğini temellendirmeyi amaçlamaktadır. Şöyle ki –ileride ele alınacağı üzere- İslam felsefecileri mâhiyetten mücerret olan sırf varlığın Vâcibü'l-Vücûd'un zâtı olduğunu savunurlar. Benzer şekilde -Veliyyüddin Cârullah'ın da dikkat çektiği gibi- bazı sûfler bütün kayıtlardan soyutlanan mutlak varlığın Hakk'ın zâtı olduğunu iddia etmektedirler. Şu halde varlığın tasavvur edildiğini iddia etmek Hakk'ın zâtının tasavvur edilmesi anlamına

<sup>158</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I, 106; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 45-46; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 305.

<sup>159</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 306. Buna karşın Veliyyüddin Cârullah varlığın asla tasavvur edilemeyeceği iddiası karşısında onu en açık kavram kabul etmenin gerçek inatlaşma (*mükâbere*) olduğunu söylemektedir, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 76b.

<sup>160</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I, 102; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 46; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 306.

gelecektir.<sup>161</sup>

Teftâzânî'ye göre bu delil varlığın, Vâcibü'l-Vücûd ve diğer mümkün varlıkların hakikatlerine dâhil olmakla beraber onlar hakkında eşit olarak kullanılan bir kavram (*tabîat-ı nev'îyye*) olmasının kabulüne dayanmaktadır. Ancak varlık kavramı hakkında böyle bir kabul doğru değildir.<sup>162</sup> Nitekim varlık kavramı, mutlak varlık bağlamında farklı anlamda, mutlak varlığın fertleri olan zorunlu ve mümkün varlıkların her ikisinde de farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Şu halde mutlak varlığı, tekileri olan özel varlıklardan yalnızca Vâcib varlık bağlamında değerlendirip varlık hakkında genel bir kanaate ulaşmak doğru değildir. Ayrıca delilde söz konusu edilen varlık Vâcib Zât'a ait olan özel varlıktır. Hâlbuki tartışma konusu edilen, mutlak varlığın tasavvurunun bedahetidir.

#### 1.1.3.3.1.2. İkinci Delil ve İkinci Delile Yönelik İtirazlar

Bu delil, birbirinin aynısı (*misl*) olan iki şeyin bir mahalde toplanmalarının imkânsız olduğu önermesine dayanmaktadır. Şöyle ki, bir şeyin tasavvur edilmesi o şeye müsâvî/eşit olan bir sûretin zihinde ya da insan nefsinde belirmesi (*irtisâm*) anlamına gelmektedir. Buna göre varlık kavramı tasavvur edildiğinde, varlığın sûreti bizim nefsimizde var olmaktadır. Ancak nefsin de mevcut olduğu için nefse ait olan varlık da nefiste bulunmalıdır. Bu durumda nefiste birbirine denk/mütemâsil olan iki varlık toplanmış olacaktır. Bunlardan biri, nefsimize ait olan varlık, diğeri ise varlığa ait olan sûrettir. Neticede birbirinin aynısı olan iki şeyin bir yerde toplanması şeklinde doğru olmayan bir sonuca ulaştırması nedeniyle varlık kavramının tasavvuru imkânsızdır.<sup>163</sup>

Teftâzânî, nefsin varlığı ile varlığın sûretinin aynı şeyler olmadığını söyleyerek bu delile itiraz eder. Veliyyüddin Cârullah'ın da belirttiği gibi nefsin varlığı nefse izâfe edilen cüzî/özel bir varlıktır. Nefiste sûreti beliren varlık ise mutlak varlığın mâhiyetidir. Dolayısıyla ikisi aynı şey (*misl*) değildir. Ayrıca nefsin varlığı ile varlığın sûretinin aynı şey olduklarının kabul edilmesi herhangi bir mahzûr ortaya çıkmamaktadır. Çünkü delilin dayandığı önermedeki imkânsızlık ile kastedilen husus birbirinin aynısı olan iki şeyin -arazın cevherle kıyamında olduğu gibi- hâricî bir mahalde toplanmaları ile ilgilidir. Buna göre bir cisimde örneğin iki beyazlığın olması imkânsızdır. Ancak şeylerin zihin ya da nefis düzeyindeki tahakkukları hâricîteki tahakkukları gibi değildir. Nitekim varlık hâricîte

<sup>161</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 306; Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 76b.

<sup>162</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I, 102; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 306.

<sup>163</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I, 102; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 306; Âcî, *el-Mevâkıf*, s. 46.

mâhiyetle birlikte tahakkuk edip ondan ayrı ve ona eklenen (*zâit*) bir şey değilken, zihin düzeyinde ondan ayrı ve ona eklenen bir şeydir. Bu bağlamda birbirinin aynısı olan iki şeyin zihinde/nefiste toplanmaları herhangi bir mahzur doğurmamaktadır. Neticede nefsin varlığı ile mutlak varlığın sûretinin, zihnî varlık olmaları nedeniyle hâricî varlıklar için geçerli olan bir önermenin kapsamına girmeleri doğru değildir. Şu halde mezkûr delil mutlak varlığın tasavvurunun bedâhetine yönelik herhangi bir engel teşkil etmemektedir.<sup>164</sup>

Ayrıca mezkûr delilin geçerli kabul edilmesi için zihnî varlığın kabul ediliyor olması gerekir. Çünkü mutlak varlığın sûretinin nefsin varlığı ile aynı şey olarak değerlendirilmesi onun bir varlık olarak kabul edilmesine bağlıdır. Hâlbuki İcî'nin de kabul ettiği gibi kelâmcılar zihnî varlığı kabul etmezler. Dolayısıyla delil en azından zihnî varlığı kabul etmeyen kelâmcılar açısından geçerliliğini yitirmektedir.<sup>165</sup>

#### 1.1.4. Mutlak Varlığın Kesbî ya da Bedîhî Olması ile İlgili Kısa Bir Değerlendirme

Mutlak varlığın tasavvurunun kesbî ya da bedîhî olduğuna ilişkin iki farklı yaklaşım arasındaki ayrışmanın niteliğine dair kısa bir değerlendirme yapmak faydalı olacaktır. Bu bağlamda şu soru önem arz etmektedir: Mutlak varlığın kesbî ya da bedîhî olduğunu ileri sürenler bu bağlamda varlık kavramı ile aynı şeyi mi kastetmektedirler? Eğer her iki grubun savunucuları varlık ile farklı şeyleri kast ediyorlar ise aralarındaki tartışma lafzî olacaktır. Bu tartışmanın, esasında lafzî olduğuna işaret eden Mirza Zâhid şöyle demektedir:

“Açıktır ki, varlığın tasavvurunun bedîhî olduğunu söyleyenler bununla varlığın intizâ'î ve masdarî anlamını kastederler. Varlığın tasavvurunun kesbî ya da imkânsız olduğunu söyleyenler ise bununla intizâ'î anlamın çıkış noktası olan (*menşeü'l-intizâ'*) varlığın hakîkatini/mısdâkını kastederler. Zira varlık her iki anlama da söylenebilmektedir. Nitekim Şeyh (İbn Sînâ) *Şifâ*'sında şöyle der: “Her şeyin, kendisini o şey yapan bir hakîkati vardır. Üçgenin “o üçgendir” diye beyazın da “o beyazdır” diye bir hakîkati vardır. İşte bu bizim bazen özel varlık (*vücûd-ı hâs*) olarak isimlendirdiğimiz şeydir ki, biz bununla masdarî anlamda kullanılan intizâ'î varlığı kastetmeyiz.<sup>166</sup> Çünkü varlık kavramı ile pek çok anlama delâlet edebilir. Bu anlamlardan birisi de şeyin sahip olduğu hakîkattir. Buna göre şeyin kendisine

<sup>164</sup> Bkz. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*, I, 102; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 306; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 46; Siyâlkütî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I/II, 110.

<sup>165</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 46.

<sup>166</sup> Bu cümle *Şifâ*'nın asıl metninde şöyle verilmiştir: “biz bu varlıkla isbâtî varlığı kastetmekteyiz.” Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, I, 29.

dayandığı hakikat sanki onun özel varlığı olmaktadır.”<sup>167</sup> Dolayısıyla intizâî varlığın künhü ile tasavvuru şüphesiz bedîhîdir. [...] Varlığın hakikatının künhü ile tasavvuru ise imkânsız ya da kesbîdir. Çünkü varlığın hakikati eğer hakikî cüzî (gerçek tikel) ve özü itibarıyla zorunlu ise onu tasavvur etmek imkânsızdır. Böyle değilse onu tasavvur etmek kesbîdir.<sup>168</sup>

Mirza Zâhid’in bu izahları varlık kavramının tasavvurunun keyfiyetine ilişkin yaklaşımlar arasındaki ayrılığı lafzî bir tartışma düzeyine indirse de tasavvurun kesbîliği ve imkânsızlığı hakkında serdedilen delillerden bazıları özel varlığı değil doğrudan mutlak varlığı konu edinmektedir. Örneğin varlığın kesbî olduğuna dair yukarıda zikredilen ikinci delil ile varlığın tasavvurunun imkânsız olduğuna dair verilen ikinci delillerde göz önünde bulundurulmuş varlık mutlak varlıktır. Ayrıca sûfiler, varlığın Hakk’ın zâtı olduğunu ve tasavvur edilemeyeceğini savunurken tek tek mâhiyetlere nispet edilen özel varlıklardan birini değil mutlak varlığı kastederekler. Bu bağlamda onlar mutlak varlığı, bütün kayıtlardan soyutlanmış olmak anlamında hâriçte tahakkuku olan varlık anlamında değerlendirirler. Diğer yandan ilk dönem Eş’arîlerine nispet edilen yaklaşıma göre varlık mâhiyetin aynısı kabul edildiğinden onlara göre varlığın da mâhiyetler gibi kesbî olması gerekir. İleride Eş’arîlere nispet edilen görüş incelenirken değinileceği üzere onlar bu bağlamda mutlak varlığı değil özel varlıkları göz önünde bulundurlar. Benzer şekilde İslam felsefecilerinin Vâcibü’l-Vücûd kabul ettikleri varlık da mutlak varlık değil, onun cüzîlerinden (tikel) biri olan özel varlıktır. Bütün bu farklılıkları göz önünde bulundurduğumuzda şunu söylememiz mümkündür: İlk ve son dönem kelâm ekollerinde, sûfî düşünce sisteminde ve İslam felsefesinde yok olmamayı ifade eden intizâî ve masdarî anlamdaki mutlak varlık kavramının bedîhî olarak tasavvur edildiği ittifakla kabul edilen bir husustur. Bununla birlikte bu düşünce akımlarının varlık kavramının tasavvurunun farklı bağlamlarda kesbî ya da imkânsız olduğunu iddia etmeleri bu ittifaka zarar vermemektedir.

## 1.2. Mutlak Varlık Kavramının Müsterekliği

İslam düşüncesinin iki nazarî disiplini olan kelâm ve felsefe düşünce sistemleri özelinde varlık-mâhiyet ilişkisi ile ilgili olarak temelde iki farklı görüş ileri sürülmüştür.<sup>169</sup>

<sup>167</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, I, 29. İbn Sînâ’dan yapılan alıntıyla ilgili kısmen Ekrem Demirli-Ömer Türker çevirisinden faydalanılmıştır.

<sup>168</sup> Mirza Zâhid, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf fi Umûri’l-âmme*, s. 11.

<sup>169</sup> Veliyyüdin Carullâh, Ebherî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf* adlı eserinden, İcî’nin varlık mâhiyet ilişkisi ile ilgili iki farklı yaklaşıma yer vermesi üzerine varlık mâhiyet ilişkisine dâir farklı görüşleri özetleyen şu alıntıyı yapar: “Her şeyin bir hakikati (mâhiyeti) vardır. Bir şeyin varlığı ya o hakikatın kendisidir veya o şeyin



Bunlardan birincisine göre varlık hâriçte tahakkuk etmiş olan mevcut mâhiyetin bizzat kendisidir. Bir şeyin mâhiyeti ile varlığı birbirinden ayrı şeyler değildir. İmam Eş'arî'ye nispet edilen bu yaklaşıma göre mâhiyet sayısı kadar varlık vardır. Varlıkların tamamını kuşatan mutlak varlık şeklinde bir kavramlaştırma söz konusu değildir. İkinci görüşe göre varlık mevcut olan mâhiyetten ayrı olup ona ilişen (*âriz*) ve onu var kılan bir şeydir. Bu yaklaşımı kabul edenler mâhiyetlere ilişen özel varlıkların tamamını kuşatan ve onlara ortak anlamlı olarak (*müşterek*) söylenen mutlak varlığı kabul ederler.<sup>170</sup> Varlık kavramının müşterek bir kavram olduğunu kabul edenler onun, vâcip ve mümkün mevcûdâtın tamamında mâhiyetten ayrı ona eklenen (*zâit*) bir şey olup olmadığı noktasında iki farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Müteahhir dönem kelâmcıları, varlığın vâcip ve mümkün olan mevcutların tamamında mâhiyetlere zâit olduğunu savunurken, felsefeciler, varlığın mümkünlerde mâhiyetten ayrı, Vâcip olan varlıkta ise Vâcip Zât'ın bizzat kendisi olduğunu iddia ederler. İslam felsefecileri ve müteahhir dönem kelâmcılarının çoğunluğu mutlak varlığın müşterek (ortak anlamlı) bir kavram olduğunu kabul ederken, vücûdî sûfiler,<sup>171</sup> İmam Eş'arî ve onunla aynı görüşü paylaşan bazı kelâmcılar bu görüşü kabul etmemişlerdir. Kelâmcılardan varlığın müşterek bir kavram olduğunu kabul etmeyenler onun vâcip ve mümkün olan mevcutların herbirinde farklı bir anlam ifade ettiğini, dolayısıyla çok anlamlı (*lafzî müşterek*) bir kavram olduğunu ileri sürerler. Sûfiler, varlığın, hâriçte mevcut olan tek bir zâtan –ki o da Cenâb-ı Hakk'tır- ibaret olduğunu savunurlar. Onlara göre Varlık olan Hakk'ın Zât'ından başka hakîkî bir mevcut yoktur. Bu nedenle onlar varlık kavramının ortak anlamlı bir kavram olma zemininin bulunmadığını söylerler.<sup>172</sup> Bunların dışında yaygın

---

hakîkatinin bir parçasıdır ya da o şeyin hakîkatinin dışında ondan farklı bir şeydir. İkinci ihtimali benimseyen kimse olmadığı için geriye iki ihtimal kalmaktadır. Bu iki ihtimal esasında dört ihtimale râcîdir: a) varlık, vâcip ve mümkün varlıkların her ikisinde de hakîkatin kendisidir, b) varlık vâcip ve mümkün varlıkların her ikisinde de hakîkatin dışında bir şeydir, c) varlık vâcip varlıkta hakîkatin kendisi, mümkün varlıklar da ise hakîkatin dışında bir şeydir, d) varlık vâcip varlıkta hakîkatin dışında bir şey iken mümkün varlıklarda hakîkatin kendisidir. Bu sonuncu ihtimali savunan kimse yoktur. Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 76a-b.

<sup>170</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 103; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 304; Âcî, *el-Mevâkıf*, s. 104.

<sup>171</sup> Sûfî düşünce sisteminin nazârî dile göre yeniden tedvin edildiği dönemi ifade eden h. 6. asırdan sonraki muhakkikîn döneminde varlıkla ilgili, biri, hakîkate tek bir mevcut olduğunu (*vahdet-i vücûd*) kabul edenler, diğeri ise hakîkate pek çok mevcudun varlığını kabul edip bunların “bir” olarak müşâhede edildiğini (*vahdet-i şuhûd*) benimseyenler şeklinde iki farklı görüş bulunmaktadır. İlk gruba vücûdî ikinci gruba ise şuhûdî sûfiler de denilmektedir. Bkz. Alâeddin el-Buhârî, *Fâzihatü'l-mülhidîn*, (Muhammed el-Üdî, *Fâzihatü'l-mülhidîn Dirâse ve Tahkîk* içinde), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1414 h., Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, Mekke, s. 11. Bu çalışmada biz vahdet-i vücûdu savunan vücûdî sûfilerin görüşlerine ve onların görüşlerinin tenkîdine yer vereceğimiz için bundan sonraki ifadelerimizde bu gruba ifade etmek üzere “sûfî” ifadesini kullanacağız.

<sup>172</sup> Desûkî, *Hâşiye alâ Ümmi'l-berâhin*, s. 74; Abdülkerim Tettân, Muhammed Edib Kilânî, *Avnü'l-mürîd li-şerhi Cevhereti't-tevhid fi akideti ehli sünne ve'l-cemaa*, Dârü'l-beşâir, Dimesşk 1999, I,275-276; Şerefüddîn et-Tilmisânî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, Dârü mektebeti'l-meârif, Beyrut 2011, s. 85.

kanaat haline gelmemiş olsa da varlık kavramı ile ilgili İslam düşüncesinde başka yaklaşımlar da vardır. Mutezile'den bir grup kelâmcıya nispet edilen görüşe göre varlık kavramı şeylerin zâtına dâhil olup onların hakikatinin bir parçasıdır. Bâkılânî ve Cüveynî'ye nispet edilen görüşe göre varlık vâcib ve mümkün varlıkların hakikatine dâhil olmayıp onlara eklenen (*zâit*) bir şeydir. Onlara göre varlık doğrudan bir şeyin zâtını ifade etmektedir. Desûkî'nin ifadesiyle kendinde sübûtu olan ancak hâricî varlık derecesine ulaşmayan bir şeydir. Kerrâmiyye'ye nispet edilen görüşe göre varlık, ilim, irâde, kudret gibi sıfât-ı ma'ânîdendir.<sup>173</sup> Ancak bu görüşler müteahhirîn dönemi kelâm kitaplarında umûr-i âimme bahislerinde tartışma konusu edilmemiştir. Bununla beraber Desûkî'nin de belirttiği gibi bu görüşler muhakkik kelaâmcıların görüşleri ile telif edilebilir bir yapı arz etmektedirler.<sup>174</sup>

Biz bu başlık altında varlığın müşterek bir kavram olduğunu kabul edenlerin yaklaşımını detaylı olarak ele alacak, onların bu yaklaşımı nasıl temellendirdiklerini inceleyeceğiz.

### 1.2.1. Ehl-i Nazar'a Göre Müşterek Bir Kavram Olarak Mutlak Varlık

Öncelikle burada “ehl-i nazar” ifadesi ile marifetullâha dair hakîkî bilgiye ulaşmada akıl yürütmeyi (*nazar*) bir veri tabanı olarak kabul İslam felsefecileri ve kelâmcıları kastettiğimizi belirtmemiz gerekir.<sup>175</sup> Ehl-i nazara göre varlığın müşterekliğinin incelenmesi ve temellendirilmesine geçmeden önce müştereklik/iştirâk kavramı ve bu kavramla doğrudan alâkalı olan küllî kavramı ile ilgili bazı hususların ele alınması faydalı olacaktır.

#### 1.2.1.1. Müşterek/İştirâk Kavramı

Burada öncelikle müşterek kavramı ile ilgili bazı taksîmlere yer verecek ve kavramın hangi anlam şemasının bir parçası olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Ebu'l-Kâsım el-Leysî es-Semerkandî'nin (ö. 888/1483'ten sonra) belirttiği üzere lafızlar, delâlet ettikleri anlamın umûm (genellik) ve husûsu (özellik) açısından aklî taksîm gereğince dört kısma ayrılırlar. Birincisi, özel isimler gibi, belirli (*müşahhas*) bir anlama/nesneye, o anlamın/nesnenin belirliliği (*teşahhusu*) itibariyle ait kılınan (*vaz'*) lafızlardır. İkincisi, müşahhas bir anlama/nesneye genellik (*umûm*) itibariyle *vaz'* edilen lafızlardır. Örneğin ism-i işâretler, zamirler ve ism-i mevsûller böyledir. Nitekim “o/hüve”,

<sup>173</sup> Desûkî, *Hâşiye alâ Ümmi'l-berâhin*, s. 78-79; Tilmisânî, *Şerhu Me'âlim*, s. 85.

<sup>174</sup> Desûkî, *Hâşiye alâ Ümmi'l-berâhin*, s. 79.

<sup>175</sup> Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, “hakîm”, md., IV, 507.

“şu/hâzâ”, “o ki/ellezî” gibi lafızlar kullanıldıkları bağlam itibarıyla müşahhas bir şeyi ifade etseler de, bu kullanım özel isimler gibi yalnızca bir kişi ya da nesneye ait olmayıp genel olarak herhangi ‘belirli tek bir şey’ için geçerlidir. Üçüncüsü, küllî bir anlama, umûm itibarıyla vaz‘ edilen lafızlardır. Örneğin canlı ve insan lafızları böyledir. Nitekim bu kelimeler belirli bir insan ya da canlı ferdi itibara almaksızın fertlerin herbiri için kullanılabilirler.<sup>176</sup> Dördüncüsü, genel (‘âm) bir anlama tek bir fertte kullanılması itibarıyla vaz‘ edilen lafızlardır ki, bu yapıda bir lafzın bulunması imkânsız kabul edilmiştir. Zira lafız, tek bir fert için kullanıldığı müddetçe umûmî bir anlama delâlet edemez.<sup>177</sup>

Bunun dışında Tefâtânî’nin *Telvîh*’te yer verdiği taksime göre, lafızlar farklı anlamlara vaz‘ edilmeleri itibarıyla müşterek (*lafzî*), ‘âm, cem‘-i müneker ve hâs şeklinde dört kısma ayrılırlar. Bu taksime göre lafız birbirinden bağımsız muhtelif vazı‘lar ile muhtelif anlamlara vaz‘ edilmişse ortak lafızlı (*lafzî müşterek*) olur. Örneğin ‘ayn lafız birbiriyle irtibatı olmayan göz, pınar, casus, hırsız gibi muhtelif anlamlara ayrı ayrı vaz‘ edilmiştir. Lafız, tek bir vaz‘ ile belirli bir sayıyla sınırlı olmayan (*gayr-ı mahsûr*) fertlerin tamamını kuşatan bir anlama vaz‘ edilmişse ‘âm olur.<sup>178</sup> Bütün canlı ya da bütün insan fertlerini kapsayan bir anlama delâlet eden canlı ve insan lafızları böyledir. Lafız, “bir grup adam (*cem‘un mine‘r-ricâl*)” ifadesinde olduğu gibi belirli bir sayıyla sınırlı olan fertleri ifade ediyorsa cem‘-i müneker (tanımsız kısmî çoğul) adını alır. Eğer lafız sadece - tesniyelerde ve üç kalem, beş kitap gibi belli bir sayı ile sınırlanmış bir grubu ifade eden terkiplerde olduğu gibi- belirli bir sayıdaki fertleri ifade ediyorsa ya da doğrudan özel isimler gibi tek bir şey için vaz‘ edilmişse hâs olur.<sup>179</sup> Bu taksime göre farklı vazı‘lar ile muhtelif anlamlara delâlet eden lafız, sadece müşterek lafızlardır. Diğerlerinde ise tek bir vazı‘ söz konusudur.

Ali Kuşçu’nun verdiği bir başka taksimde lafızlar, muhtelif anlamlarda kullanılmaları itibarı ile müşterek, menkûl ve mecâz-hakikat olmak üzere üç kısma ayrılır. Lafız muhtelif anlamlara, bu anlamlar arasında bir benzerlik ve alâka olmaksızın ve aynı zamanda bu anlamların her birine diğerleri ile irtibatsız olarak doğrudan (*ibtidâî* olarak) vaz‘ edilmişse müşterek diye isimlendirilir. Örneğin göz, pınar, casus, hırsız gibi anlamları

<sup>176</sup> Bu lafızlar aynı zamanda ortaklı anlamlı (*manevî müşterek*) lafızlardan kabul edilirler.

<sup>177</sup> Ebu’l-Kâsım el-Leysî es-Semerkindî, *Şerhu‘r-Risâleti‘l-Adûdiyye fi‘l-vaz‘*, el-Mektebetü‘l-İslâmiyye, Midyat, ts., (*Haşiyetü‘d-Desûkî alâ Şerhi‘l-Vaz‘iyye* içinde) s. 116.

<sup>178</sup> Bu aynı zamanda ortak anlamlı (*manevî müşterek*) olan lafızlara tekâbül etmektedir.

<sup>179</sup> Tefâtânî, *Şerhu‘t-Telvîh*, I,77-78.

ifade eden ‘ayn lafzı gibi. Eğer lafız evvela belli bir anlama vaz‘ edilir, daha sonra vaz‘ edildiği bu ilk anlam unutulup onun dışında başka bir anlamda kullanılmaya başlarsa menkûl diye isimlendirilir. Örneğin dua anlamındaki salât lafzının namaz anlamında kullanılması gibi. Eğer lafız nakledildiği ikinci anlamda kullanılırken ilk anlam unutulmamışsa ilk anlam hakikat ikinci anlam mecâz adını alır.<sup>180</sup>

Son iki taksimde görüldüğü üzere müşterek kavramında temelde iki özellik dikkat çekmektedir: Bunlardan birincisi, lafzın birbirinden farklı anlamlara vaz‘ edilmiş olması, ikincisi, vaz‘ edilen anlamların her birine farklı vazı‘lar ile vaz‘ edilmiş olmasıdır. Bu taksimlerde yer alan müşterek kavramı Ali Kuşçu’nun da belirttiği gibi lafzî müştereklerdir.<sup>181</sup> Bunun dışında bir de manevî müşterek lafızlar vardır. Manevî müşterekler, pek çok fert (*müt‘eadid*) arasında ortak olan genel/âm anlamlar için kullanılan küllî lafızlardır.<sup>182</sup> Manevî müşterek olan lafızlar Semerkandî’nin yaptığı taksimin üçüncü kısmında yer alan lafızlar kategorisinde, ayrıca Teftâzânî’nin verdiği, lafızların, anlamlarına vaz‘ edilmeleri itibariyle yapılan bir sonraki taksimde yer alan ‘âm (genel) lafızlar kategorisinde değerlendirilirler. Bu noktada belirtmeliyiz ki, lafzî ve mânevî müşterek olan lafızlar kelimenin isim, fiil ve harf şeklindeki taksiminde olduğu gibi ortak bir kavramın farklı kategorileri olmayıp, lafzın farklı itibarlarla yapılan taksimlerinde yer alan birbirinden bağımsız kategorilerdir. Nitekim Ali Kuşçu’nun verdiği, lafzın muhtelif anlamlarda kullanımı itibarı ile yapılan taksimde manevî müşterek olan lafızlar yer almamıştır. Semerkandî’nin verdiği, lafzın delâlet ettiği anlamın umûm (genellik) ve husûsu (özellik) açısından yapılan taksimde ise lafzî müşterek olan lafızlar yer almamıştır. Lafzî ve manevî müşterek lafızlar arasındaki ortak nokta “müşterek” kavramıdır. Her iki müşterek arasındaki farka işaret etmek amacıyla usûl ve mantık âlimleri müşterek kavramını lafzî ve manevî şeklinde taksim etmişlerdir.<sup>183</sup> Buna göre lafzî iştirâk, bir lafzın farklı vazı‘lar ile hakikatleri muhtelif olan anlamlara delâlet etmesi, manevî iştirâk ise bir lafzın tek bir vazı‘ ile pek çok fert arasındaki ortak anlama delâlet etmesidir. Bu ortak anlam bütün fertler arasında eşit olarak (*ale’s-sevâ*) bulunursa lafız eşit anlamlı (*mütevâtî*), eşit olarak bulunmazsa dereceli

<sup>180</sup> Ali Kuşçu, *Unkûdu’z-zevâhir*, Matbaatü Dâri’l-kütübi’l-Mısıriyye, Kahire 2001, s. 195-6; Teftâzânî, *Şerhu’t-Telviḥ*, I, 160-163; Kutbüddin Râzî, *Tahrîr*, s. 109-114.

<sup>181</sup> Ali Kuşçu, *Unkûdu’z-zevâhir*, s. 196.

<sup>182</sup> Ali Kuşçu, *Unkûdu’z-zevâhir*, s. 196; Tehânevî, *Keşşâf*, “iştirâk” md., II, 525; Cemil Salîba, *el-Mu‘cemu’l-felsefî*, I, 87.

<sup>183</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, “iştirâk” md., II, 525.

anlamalı (*müşekkek*) olur.<sup>184</sup>

Bununla beraber İbn Sînâ'nın verdiği farklı bir açıdan yapılan daha genel bir taksimde lafzî ve manevî müşterekleri aynı şema altında görmek de mümkündür.<sup>185</sup> İbn Sînâ *Şifâ*'nın Mantık kitabının Kategoriler (*Makûlât*) bölümünde lafızları mütevâtî', müttefik şeklinde iki kısma ayırır. Buna göre pek çok (*mütekessir*) fert ya da anlam arasında ortak (*müşterek*) olan lafızlar eşit anlamalı (*mütevâtî'*) olanlar ve olmayanlar şeklinde iki sınıfta ele alınır. Mütevâtî', delâlet ettiği tek ve ortak anlam, kapsadığı fertlerin tamamında eşit olan lafızdır. Örneğin, insan lafzı gibi. Nitekim insan lafzı bütün fertleri arasında ortak anlama eşit olarak delâlet eden bir lafızdır. Delâlet ettiği anlamlar arasında bir eşitlik bulunmayan lafızlara müttefik lafızlar denir ki bunlar da üç türlü olabilirler. Buna göre lafız tek bir anlama delâlet edip, söylendiği fertler arasında derece farkı varsa dereceli anlamalı (*müşekkek*) olur. Örneğin, karda daha yoğun, fildişinde ise daha zayıf olarak bulunan beyazlığa delâlet eden beyaz lafzı gibi. Lafız tek bir anlama delâlet etmese ve bu anlamlar arasında gerçek bir benzerlik (*iştibâh-ı hakîkî*) varsa lafız, her iki anlama delâleti itibarı ile müteşâbih, benzerlikten ötürü delâlet ettiği ikinci anlam itibarıyla menkûl ismini alır. Bu durumda lafzın ikinci anlamı ilk anlamın taşıdığı öz (*cevherî*) anlamı taşımaz. Örneğin bacak lafzı canlının bacağına söylenebildiği gibi döşegün bacağına da söylenebilir. Bunlardan ikinci anlam mecâzî/isti'ârî anlamdır ve menkûldür, ayrıca ikinci anlam birinci anlamda bulunan şekil özelliğine de sahiptir. Bazen lafız tek bir anlama delâlet etmemekle beraber, lafzın delâlet ettiği anlamlar arasında uzak bir bağ (*iştibâhen mecâziyyen ba'iden*) bulunabilir ki bu da müttefik lafızların üçüncü kısmıdır. Örneğin 'ayn lafzı böyledir. Bu lafız esasında gören göz için vaz' edilmiştir. Lafzın sonradan vaz' edildiği hırsız, para, casus, güneş gibi anlamların uzak da olsa anlam yönünden görme (*mu'âyene*) ameliyesiyle bir şekilde irtibatı mevcuttur. Ancak bu benzerlik uzak bir benzerlik olduğu için lafzın anlamları arasında gerçek bir ortaklığın (*iştirâk-i hakîkî*) olduğu ileri sürülemez.<sup>186</sup> İbn Sînâ müşterek isim ifadesinin esasında bu son kısma mahsûs olduğunu belirtir ve bu durumun müşterek kavramının, taksimde verilen diğer kategoriler için de kullanılmasına engel teşkil etmeyeceğini ifade eder.<sup>187</sup> Görüldüğü üzere lafzın anlam ya da anlamlara vaz' edilmiş

<sup>184</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, "iştirâk" md., II, 525; Tehânevî, *Keşşâf*, "teşkik" md., II, 530.

<sup>185</sup> İbn Sînâ'nın lafızlar taksiminin kendisinden önce Aristo ve Fârâbî'deki izleri için bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 112-120.

<sup>186</sup> İbn Sînâ, *Şifâ/Mantık*, nşr. İbrahim Medkûr, Kütüphâne-i Mar'âşî Necefî, Kum 1405 h., s. 9-13. Taksimin diğer unsurları olan mütebâyin ve müştak kısımları için bkz.: İbn Sînâ, *Şifâ/Mantık*, s. 15-17.

<sup>187</sup> İbn Sînâ, *Şifâ/Mantık*, s. 14; İbn Sînâ öncesinde benzer bir taksim için bkz. Fârâbî, *Kitabun fi'l-mantık: el-'İbâre*, thk. Muhammet Selim Salim, Matbaatü dâri'l-kütüb, 1976, s. 19-21.

yönünün esas alınmadığı bu taksîmde lafzî müşterekler, manevî müşterek olan lafızların kısımları ile yani eşit anlamlı (*mütevâtî* ' ) ve dereceli anlamlı (*müşekkek*) lafızlar ile birlikte aynı şema altında ele alınmıştır. Ayrıca lafzî müşterekler tek anlamlı (*müttefik*) lafızlar kategorisi altında değerlendirilmiştir.

Benzer bir tasnîfi Kâtibî'de de görmek mümkündür. O lafızları tek ve çok anlamlı olmak üzere ikiye ayırır. Tek anlamlı lafızlar belli bir ferde (*teşahhus*) ait olup birden fazla fert için kullanılması imkâsız olursa lafız gerçek tikel (*hakîkî cüzî*) olur. Eğer lafız hâriçte ya da zihinde birden fazla fert için söylenebilir ve o fertler arasında ortak bir anlamı ifade ederse tümel (*küllî*) olur. Küllî lafzın ifade ettiği anlam, zihindeki ya da hâriçteki fertler arasında eşit olursa lafız mütevâtî' olur; anlam fertler arasında eşit olarak bulunmazsa lafız müşekkek olur. Anlamın fertlerde eşit olarak bulunmaması, yani dereceli anlamlılık (*teşkîk*), liyâkat (*evleviyyet*), öncelik-sonralık (*tekaddüm-teahhur*) ve yoğunluk zayıflık (*şiddet-za'f*) şeklinde üç farklı yönden gerçekleşebilir.<sup>188</sup> Varlık kavramının Cenâb-ı Hak için mümkün varlıklara nispetle daha evlâ olması liyâkat, Medîneli gibi âidiyyet eki ile kullanılan şehir adlarının şehrin öncelikle ilk sakinleri için kullanılması öncelik ve sonralık, beyaz lafzının, fildişine nispetle daha yoğun olması sebebiyle kardaki beyazlık için kullanılması yoğunluk ve zayıflık yönüyle gerçekleşen dereceli anlamlılığa örnektir. Çok anlamlı lafızlar da -Ali Kuşçu'nun verdiği taksîmde olduğu gibi- lafzî müşterek, menkûl ve hakikat-mecâz şeklinde üç kısma ayrılır ki, bunları yukarıda izah etmiştik.<sup>189</sup> Küllî kavramının manevî müşterek lafızlara tekâbül ettiğine de işaret edilen bu taksîmde lafzî ve manevî müşterekler daha genel bir tasnîf ile aynı şema altında yer almıştır.

Buraya kadar yaptığımız izahlarla manevî müşterek olan lafızların tek bir vazı' ile hâriçte ya da zihindeki fertlerin tamamının ortak yönünü (*hadd-i müşterek*) ifade eden ve mütevâtî' ve müşekkek kısımlarına ayrılan küllî lafızlar oldukları anlaşılmış olmaktadır.

### 1.2.1.2. Küllî Kavramı

Abdurrahman el-Ahdarî (ö. 983/1575) *es-Süllemü'l-münevrak fî ilmi'l-mantık* adlı

<sup>188</sup> Kutbüddîn Râzî, *Tahrîrü'l-kavâid*, s. 112. Müşekkek lafızların anlamları bir açıdan tek, başka bir açıdan ise çoklu bir yapı arz ederler. Örneğin beyazlık anlamı bütün beyazlar için aynı ve tek bir hakîkati ifade eder. Ancak beyazlığın beyaz olan cisimlerdeki derece farklılığı beyaz lafzının farklı şeyler için kullanıldığı vehmine yol açar. Bu sebeple kavram üzerinde fikir yürüten kişi lafzın mütevâtî' mi yoksa müşterek-i lafzî mi olduğunda şüphe eder. İşte bu durum bu tür lafızların müşekkek (şüpheye düşüren) diye adlandırılmasının sebebi olarak zikredilir. Bkz.: Kutbüddîn Râzî, *Tahrîrü'l-kavâid*, s. 112.

<sup>189</sup> Kâtibî, *Şerhu's-Şemsiyye*, İntişârât-ı Beydâr, (*Tahrîru'l-kavâidi'l-mantikiyye* içinde) Kum 1386 h., s. 108-109.

eserinde müfret lafızların küllî ve cüzî olmak üzere iki kısma ayrıldığını, küllînin müşterek anlamlı lafızlar olduğunu belirtir.<sup>190</sup> Eserin şârihi Melevî, bu ifadeyi şerh ederken müşterek kavramının burada lafzî müşteregi ifade etmediğine işaret etmektedir. Bu bağlamda Melevî müşterek kavramının lafzî ve manevî diye iki kısma ayrıldığını; lafzî ya da manevî kaydı zikredilmeksizin kullanıldığında müşterek teriminin lafzî müşteregâ, küllî kavramının ise manevî müşteregâ tekâbül ettiğini ifade eder.<sup>191</sup> Buna göre lafzın manevî müşterek olması ile küllî olması aynı anlama gelmektedir. Bu başlık altında lafzın küllî olmasının ne anlama geldiği, klasik mantıkta küllînin kısımlarının neler olduğu ve küllî lafzın nasıl tahakkuk ettiği gibi konumuz bağlamında küllî kavramı ile ilgili olan temel bazı hususları inceleyeceğiz.

Bir kavramın küllî olması, o kavramın mefhûmunun, hâriçte mevcut olup olmamasına ve hâriçte mevcut olmasının mümkün ya da imkânsız olmasına bakılmaksızın birden fazla hakîkî ya da itibârî fertlere (*cüziyyât*) ortak anlamla söylenebilmesi anlamına gelmektedir. Şu halde küllî kavramı, insan kelimesinde olduğu gibi, hâriçte pek çok ferdinin bulunması mümkün olan ve ilâh kelimesinde olduğu gibi, hâriçte zorunlu olarak tek bir ferdi bulunan kavramlara söylenebilmektedir. Aynı şekilde küllî, şerîkü'l-bârî (yaratıcının ortağı) ifadesinde olduğu gibi hâriçte bulunması imkânsız olan ve ankâ gibi hâriçte bulunması mümkün olmakla beraber hâriçte hiçbir ferdi olmayan farazî küllîleri (*külliyât-ı faraziyye*) ve âlem gibi hâriçte tek bir ferdi bulunmakla beraber başka farazî fertlerinin tahayyül edilmesi mümkün olan kavramların tamamını kapsamaktadır.<sup>192</sup> Neticede bir kavramın küllî olması hâriçte ya da farazî düzeyde birden çok ferde sahip olmasına bağlıdır. Bu bağlamda küllî bir kavramın fertleri ile ilişkisinin ne olduğu yani, küllî kavramın hâricî ya da zihnî fertlerinden tamamen bağımsız olup olmaması, hâricî ya da zihnî tahakkuk düzleminde onlarla birlikte gerçeklik kazanıp kazanmayacağı problemi konumuz açısından önem arz etmektedir.

Doğrudan ifade etmek gerekirse küllî kavramın, fertlere ortak anlamlılık yoluyla (*iştirâk*) söylenebilmesi, kavramın, fertlerin zımında, onlarla birlikte hâriçte mevcut olması anlamına gelmemektedir. Küllî kavramın müşterek olmasının anlamı, kavramın, söyendiği fertlerin (*cüzîler*) her birine mutâbık olmasıdır. Küllînin fertlerine mutâbık olması, fertlerinin

<sup>190</sup> Ebû Zeyd Abdurrahman b. Seyyidi Muhammed Sagir Ahdarî, *es-Süllemü'l-münevrak fî ilmi'l-mantık (Hâşiye alâ Şerhi's-Süllem içinde)*, Mustafa Bâbî el-Halebî Matbaası, Kahire 1938, s. 62.

<sup>191</sup> Ahmed b. Abdülfettah el-Melevî, *Şerhü's-Süllem (Hâşiye alâ Şerhi's-Süllem içinde)*, Mustafa Bâbî el-Halebî Matbaası, Kahire 1938, s. 63.

<sup>192</sup> Tefâtânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, s. 162; Kutbüddin er-Râzî, *Risâle fî tahkiki'l-külliyât*, (çev. Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 21; İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, I, 172-5.

tamamının kavramın ifade ettiği küllî anlam ile örtüşmesini ifade etmektedir. Örneğin, insan küllî bir kavramdır ve Ahmet, Bekir gibi somut fertlerinin tamamına müşterek olarak söylenir. Bu fertlerin herbirinin, diğerlerinden temyîz edilmelerini sağlayan somutlaştırıcı özellikleri (*müşahhisât*) vardır. Akıl fertlerden bu özellikleri soyutladığında (*tecrîd*) “düşünen canlı” şeklinde küllî bir mefhûma ulaşır. Bu küllî mefhûm insanın fertlerinin tamamı için geçerlidir ve onların herbiriyle eşit şekilde örtüşmektedir. Ancak hâriçte mevcut olan şey bu küllî mefhûm değil, fertlerin somutlaştırıcı özelliklerdir. Çünkü küllî bir kavramın küllî kavram olması yönüyle hâriçte mevcut olması mümkün değildir. Kutbüddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi “hâriçte mevcut olan her şey müşahhasır (somut), ve müşahhas olan hiçbir şey fertler arasında ortak bir kavram olamaz”.<sup>193</sup> Bunula beraber küllî kavramın ifade ettiği ortak anlam fertlerinin herbirinde mevcuttur. O halde küllî bir kavramın fertleri ile tahakkuku nasıl anlaşılmalıdır? Bu sorunun incelenmesine geçmeden önce küllî kavramla ilgili bazı önemli hususlara temas etmekte fayda vardır.

Küllî kavramlar temelde iki farklı itibarla değerlendirilirler: Bunlardan biri, kavramın bizzat kendisi olması (*min haysü hüve*) itibariyle, diğeri, kavramın küllî olması itibariyle değerlendirilmesidir.<sup>194</sup> Örneğin insan kavramı başka herhangi bir kayıt gözetmeksizin yalnızca “düşünen canlı” anlamı ile tasavvur edildiğinde kendisi olması yönüyle (*min haysü hüve*) itibara alınmaktadır. İnsan kavramı, bu anlamın pek çok fert için söylenebilmesi açısından tasavvur edildiğinde küllî olması yönüyle itibara alınmaktadır. Bu itibar farklılığına bağlı olarak, müteahhirîn dönemde –büyük oranda İbn Sînâ'nın tahlillerinden hareketle- sistemleştirilen yaygın taksime göre küllî kavram üç kısma ayrılır:

**a) Tabî'î küllî (doğal tümel):** Kavram yalnızca ifade ettiği anlam açısından ve kendisi olması (*min haysü hüve*) yönüyle tasavvur edilirse tabî'î küllî diye isimlendirilir. Örneğin insan kavramını yalnızca “düşünen canlı” anlamıyla tasavvur etmek gibi. Tabî'î küllî olan kavramların hâriçte ya da zihinde fertleri bulunabilir.

**b) Mantıkî küllî:** Kavram yalnızca muhtelif fertler arasında müşterek olması, yani küllî olması itibarı ile tasavvur ediliyorsa mantıkî küllî diye isimlendirilir. Örneğin insan kavramını yalnızca muhtelif fertlere söylenebilmesi itibarıyla tasavvur etmek gibi. Mantıkî

<sup>193</sup> Kutbüddin er-Râzî, *Risâle*, s. 21, 25; krş. Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, II/III, 87; krş. İbn Sînâ, *Şifâ- İlâhiyât*, I, 184.

<sup>194</sup> Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, I, 233; Cürcânî, *Hâşiye alâ Metâli 'i'l-enzâr*, (*Şerhu'l-Metâli* içinde), I, 233; İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 173.



küllîler mantık ilminde konu edinilen beş küllîden (*külliyât-ı hams*) ibarettir. Buna göre mantıkî küllînin fertleri beş tanedir. Bu durumda örneğimiz özelinde (insan) tasavvur edilen şey insanın düşünen canlı olması değil, insanın küllî olmasıdır. İnsan beş küllîden türün (*nev'*) kapsamına girdiği için mantıkî küllî bağlamında üzerinde durulan husus insanın tür olmasıdır. Dolayısıyla “insan küllîdir” önermesindeki “küllîlik” mantıkî küllî olarak değerlendirildiğinde, bununla insan kavramının ifade ettiği “düşünen canlı” tabîat/mâhiyeti değil, bu tabîatın tür olması kastedilir. Buna göre önerme insanın beş küllîden biri olduğunu ifade etmektedir; küllîlik yüklemi insanın fertlerini kapsamamaktadır. Bu nedenle mantıkî küllî bağlamında “bütün insanlar küllîdir” önermesi doğru değildir. Doğru olan “bütün türler küllîdir” önermesidir.

**c) Aklî küllî:** Kavram, fertler arasında müşterek olma özelliğinin, yani küllîliğin, kavramın ifade ettiği anlama nispet edilmesi ile birlikte tasavvur edilirse aklî küllî diye isimlendirilir. Örneğin insanın anlamı olan “düşünen canlı” mefhûmunu muhtelif fertlere söylenebilme özelliği ile birlikte tasavvur etmek gibi. “Düşünen canlı” mefhûmu –buna mâhiyet ya da tabîat da diyebiliriz- küllîlik özelliği ile birlikte tasavvur edildiğinde, bu tasavvurun aklî ya da hâricî bir ferdi yoktur. Söz konusu olan yalnızca, bir mâhiyetin aklî bir nitelik ile birlikte tasavvur edilmesidir. Bu nedenle aklî küllîlerin bir ferdinin olmadığı dolayısıyla aklî küllîlerin gerçek bir küllî sayılmadıkları söylenmiştir.<sup>195</sup>

Üç ayrı kategoride ele alınan küllî kavramının aklî ve mantıkî olması yönüyle hâriçte bir gerçekliği yoktur. Çünkü bu iki durumda kavramın küllî niteliği dikkate alınmaktadır. Bir kavram küllî ve müşterek olması yönüyle ancak zihinde mevcut olabilir. Zira hâricî gerçeklik yalnızca tekil ve somut şeyler için geçerlidir. Buna karşın tabî'î küllînin hâriçte mevcûdiyetinin olduğu kabul edilmiştir. Çünkü kavram tabî'î küllî olarak itibara alındığında küllî niteliği dikkate alınmamaktadır. Örneğin insan kavramı tabî'î küllî olması yönüyle itibara alındığında yalnızca “düşünen canlı” mefhûmu dikkate alınmaktadır ki, hâriçte pek çok düşünen canlı ferdi somut olarak mevcuttur. Bu nedenle tabî'î küllîlerin hâriçte (fertler zımında) tahakkuklarının olduğu kabul edilmiştir.<sup>196</sup> Şu halde yukarıda küllîlerin hâriçte nasıl tahakkuk ettiklerine ilişkin soruyu tabî'î küllîlerin nasıl tahakkuk ettikleri şeklinde

<sup>195</sup> İbn Sinâ, *Şifâ/Mantık*, I, 66-67; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, s. 163-4; Kutbüddin er-Râzî, *Risâle fi tahkiki'l-külliyât*, s. 25; Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, I, 234-235; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 382-386; Tehânevî, *Keşşâf*, “küllî” md., IV, 26-30. Tabî'î, mantıkî ve aklî terimleri, küllînin kısımları olan cins, nevi', fasıl, hâssa ya da araz için de kullanılabilir. Örneğin cins kavramı, cins-i mantıkî, cins-i tabî'î ve cins-i aklî şeklinde de ifade edilebilir.

<sup>196</sup> Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, s. 168; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 383.

tashih etmemiz gerekir.

Tabî'î küllîlerin nasıl tahakkuk ettikleri problemini ele almadan önce küllî bir mâhiyetin/mefhûmun tasavvuruna ilişkin itibarları açıklamamız faydalı olacaktır. Bir küllî mefhûm/mâhiyet<sup>197</sup> üç farklı itibarla tasavvur edilebilir:

1) 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 şeklinde müşahhas bir şey kılan, renk, boy, belirli bir zaman ve mekâna nispet vs. arazlar olmaksızın tasavvur edilmesi gibi. Bu durumda küllî mâhiyet, yalnızca küllî mâhiyet olması, yani kendisine hiçbir kaydın/arazın 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 mâhiyet) diye isimlendirilir. Ayrıca bu tür mâhiyetler her türlü teşahhustan-teayyünden (tekilleşme/somutlaşma-belirlenme) soyutlandığı için 'mâhiyet-i mücerrede' (soyutlanmış mâhiyet) diye de isimlendirilirler. 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.

2) Küllî mâhiyet, kendisini müşahhas (somut) kılacak arazların kendisine bitişmesi şartı ile tasavvur edilir. Örneğin, insan mâhiyetini, onu Bekir, Ömer şeklinde müşahhas kılan, renk, boy, belirli bir zaman ve mekâna nispet vs. arazlar ile birlikte tasavvur etmek gibi. Bu itibarla 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 mâhiyet) 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 mahlûta' (birleştirilmiş mâhiyet) diye de isimlendirilir. Mâhiyet-i mahlûta, kendisini müşahhas (hâriçte somut bir varlık/fert) kılan hâricî ilişenler (a'râz) ile birlikte tasavvur edilmesi itibari ile hâriçte mevcut kabul edilmiştir.<sup>198</sup>

<sup>197</sup> Cüzî ya da küllî şeyleri birbirinden ayıran gerçeklik hakikat diye isimlendirilir. Eğer hakikat cüzî ise, yani hâriçte mevcut olan bir ferdin hakikati ise cüzî hakikat (*hakikat-i cüzîyye*) ve hüvviyet diye isimlendirilir. Hakikat küllî ise yani hâriçte mevcut değil ise küllî hakikat (*hakikat-i külliyye*) ve mâhiyet diye isimlendirilir. Bizim metinde mâhiyet kavramı ile kastettiğimiz işte bu küllî hakikatlerdir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/III, 17-8.

<sup>198</sup> Burada mâhiyet-i mahlûtayı, hakikî mâhiyet ile karıştırmamak gerekir. Şöyle ki, mâhiyet, hakikî ve itibarî

3) 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 itibar ile tasavvur edilen mâhiyetler, ‘*mâhiyet-i mutlaka*’ (kayıtsız mâhiyet) ve ‘*mâhiyet bi-lâ şart-ı şey*’ (herhangi bir şart dikkate alınmaksızın itibar edilen mâhiyet) diye isimlendirilirler.<sup>199</sup>

Mâhiyet-i mutlaka, mücerrede ya da mahlûta olarak tasavvur edilmeye elverişlidir ve İsfahânî’nin de belirttiği gibi mâhiyet-i mücerrede ve mâhiyet-i mahlûta, mâhiyet-i mutlakanın alt birimi gibi değerlendirilebilirler.<sup>200</sup> Mâhiyet-i mutlakanın tasavvuru şartsız iken mâhiyet-i mücerrede ve mahlûdanın tasavvurları şartlıdır.<sup>201</sup> Ayrıca burada işaret edilmesi gereken önemli bir husus şudur: Küllî mâhiyet, bi-lâ-şart-ı şey/mâhiyet-i mutlaka olarak itibara alındığında yukarıda zikredilen, küllînin kısımlarından tabî’î küllîye mutâbık olmaktadır.<sup>202</sup>

Bu noktada tabî’î küllîlerin nasıl tahakkuk ettikleri problemine yeniden dönebiliriz. Yukarıda bizzat kendisi olması itibariyle (*min haysü hüve*) tasavvur edilen tabî’î küllînin hâriçte tahakkukunun olduğunu söylemiştik. Ancak bu bir yönüyle sorunlu bir yaklaşımdır. Şöyle ki, İbn Sînâ’nın da belirttiği gibi bir kavram kendisi olması itibarı ile (*min haysü hüve*) dikkate alındığında tasavvur edilen şey yalnızca kavramın kendisidir. Bu durumda kavramın tasavvuru cüzî-küllî, mevcut-ma’dûm, genel-özel (‘*âm-hâs*’), tek-çok gibi başka bir niteliği kapsamamaktadır.<sup>203</sup> Örneğin küllî bir kavram olan canlı genel (‘*âm-küllî*’) bir mefhûm

---

olmak üzere iki kısma ayrılır. Mâhiyet-i hakîkî aklın itibarından bağımsız olarak nefsi’l-emirde mevcut olan şeylerin mâhiyetidir. Mâhiyet-i itibarî ise yalnızca aklın itibarına bağlı olarak, akılda var olan şeylerin mâhiyetidir. 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 hakîkînin 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, hakîkî-itibârî şeklinde verilen ikili taksimde önemli olan husus mâhiyetin nefsi’l-emirde-hâriçte, aklın itibarından bağımsız olarak mevcut olup olmamasıdır. Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, “mâhiyet” md., IV, 103; Ahmet Cevdet Paşa, s. 7-8.

<sup>199</sup> İbn Sînâ, *Şifâ/Metafizik*, I, 102-107; Nasîrüddîn et-Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, nşr., S. Dünya, Dârü’l-meârif, Kâhire, 1983, I, 156, 184; Teftâzânî, *Şerhu’s-Şemsiyye*, s. 145-6; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 382, 386; Şemseddin el-İsfahânî, *Metâliu’l-enzâr*, s. 47-48; Cürçânî, *Şerhü’l-Mevâkıf*, II/III, 26, 30; Syed Muhammed Nequib al-Attas, *On Quiddity and Essence*, International Islamic University, Malaysia, 1990, s. 6-8.

<sup>200</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 387.

<sup>201</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 102-103, 107; Nasîrüddîn et-Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, I, 156, 184; Teftâzânî, *Şerhu’s-Şemsiyye*, s. 145-6; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 382, 386; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II/III, 26, 30;

<sup>202</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 382.

<sup>203</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 177; Krş. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, II/III, 18-9.

olması itibarıyla veya hâriçte ya da zihinde mevcut olması itibarıyla tasavvur edildiğinde yalnızca kendisi olarak tasavvur edilmemektedir. Bilakis canlılığa ilâveten başka bir itibarla ele alınmaktadır. Canlılık bu tasavvurun sadece bir parçasıdır.<sup>204</sup> Şu halde küllî bir kavram bizzat kendisi olarak (*min haysü hüve*) tasavvur edilmesi durumunda o, başka herhangi bir itibar dikkate alınmaksızın değerlendirilmelidir. Bir kavramın yalnızca kendisi olması açısından tasavvuru onun tabî'î küllî olma niteliğini kapsamamaktadır. Aksi takdirde tabî'î küllîlik kavramın kurucu unsuru (*zâtî*) olur. Bu durumda Kutbüddin er-Râzî'nin de belirttiği gibi, o kavramın söylendiği fertlerin herbirinin tabî'î küllî olması gerekir ki, bu doğru değildir. Dolayısıyla bizzat kendisi olarak (*min haysü hüve, bi-lâ-şart-ı şey, mâhiyet-i mutlaka*) itibara alınan kavramların tabî'î küllî olmaları sorunlu görülmüştür.<sup>205</sup> Bu nedenle İbn Sînâ tabî'î küllî olan bir kavramın, yalnızca, kendisi olması itibarı ile (*min haysü hüve*) değil, bu itibara ek olarak 'küllîlik' kavramının kendisine ilişmesi ('*urûz*) itibarı ile birlikte tasavvur edilmesi gerektiğine işaret eder.<sup>206</sup> Kutbüddin er-Râzî de İbn Sînâ'nın bu ifadelerine atıfta bulunarak şöyle demektedir:

“Canlı kendisi olması itibarıyla (*min haysü hüve*) tabî'î küllî değildir. Bilakis ilişme ('*urûz*) kaydı gereklidir. Dolayısıyla canlı [yalnızca] tabî'î/mâhiyeti itibarıyla tabî'î” küllî değildir. Bilakis akılda meydana geldiğinde çoklara söylenebilmesi itibarıyla tabî'î küllîdir. Şeyh de (İbn Sînâ) *Şifâ* adlı eserinde bu hususu vurgulamıştır. Nitekim o şöyle demiştir: “Tabî'î cins -akledildiğinde kendisine cinslik nispet edilebilebilen canlı olması açısından- canlıdır.” [...] Buna göre yalnızca kendisi olması açısından canlı hiçbir şekilde küllî değildir. [...] Tabî'î cins, cins olması itibarıyla tabî'î değildir. Bilakis kendisine (yani cins olan küllî tabî'î/mâhiyete) cinsliğin ilişmesi nedeniyle tabî'îdir.”<sup>207</sup>

Şu halde yalnızca kendisi olması itibarıyla tasavvur edilen kavramlar hiçbir şekilde küllî kabul edilmezler. Örneğin insan yalnızca düşünen canlı tabî'î/mâhiyeti yönüyle tasavvur edildiğinde bu tasavvur herhangi bir şekilde küllîliğe ilişkin bir imâ taşımamaktadır. Buna bağlı olarak tabî'î küllîler, yalnızca kendisi olması yönüyle edilen değil, kendisine küllîliğin nispet edilebilmesi itibarıyla tasavvur edilen mâhiyetlerdir/tabî'îlerdir. Ancak yukarıda da zikredildiği gibi kavramlar küllî olmaları

<sup>204</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 177.

<sup>205</sup> Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, I, 234-5.

<sup>206</sup> İbn Sînâ, İbn Sînâ, *Şifâ-Mantık*, s. 66.

<sup>207</sup> Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, I, 235-236; Krş. Kutbüddin er-Râzî, *Risâle fî tahkiki'l-küllîyyât*, s. 25.

itibarıyla hâriçte tahakkuk edemezler. Şu halde tabî'î küllînin hâriçte tahakkuk etmesi ya da hâriçte fertlerinin olması nasıl anlaşılmalıdır? İbn Sînâ ve mantıkî kavramların tahlilinde büyük oranda onu takip eden müteahhir dönem kelâmcılarının çoğu tabî'î küllînin tahakkukunu izah ederken tahakkuk eden şeyin küllî kavram değil tabî'î küllînin ifade etmişlerdir. Buna göre tabî'î küllî kavramının oluşum süreci şöyledir: Tabî'at/mâhiyet mutebirin itibarından bağımsız olarak hâriçte mevcut olur. Örneğin küllî bir kavram olan insanın mâhiyeti, hâriçte mevcut olan Ahmet, Bekir, Ömer gibi fertlerde mevcuttur. Çünkü insan mefhûmu genel, onun hâriçteki fertleri ise bu genel kavramın cüzîleri ve fertleridir. Genel olan kavramlar fertlerinin zımında, o fertlerin hakîkatinin bir parçası olarak bulunurlar. İnsan ve diğer canlılarda canlılık hakîkati, canlı ve bitkilerde büyüyen cisimlik (*cism-i nâmî*) hakîkati, büyüyen ve donuk cisimlerde cisimlik hakîkati mevcut olduğu gibi insan kavramının içerdiği hakîkat de cüzîleri olan hâriçteki fertlerin zımında, o fertlerin hakîkatlerinin tamamlayıcı bir parçası olarak mevcut olur. Tabî'atın hâriçte mevcut olması ile kastedilen şey budur. Daha sonra akıl hâriçteki fertleri birbirinden temyiz eden tekilleştirici arazların/unsurları (*avâriz-ı muşahhisa*) soyutlar. Bu soyutlama ile akılda fertleri zımında hâriçte mevcut olan tabî'atın bir sûreti meydana gelir. Bu sûret (*mâhiyet/tabî'at*) hâriçteki bütün fertler arasında müşterek olduğu için kendisine -yine akıl düzeyinde- küllîlik isnâd edilir. İşte hâriçte mevcut olan fertlerden tecrîd edilerek zihinde meydana gelen bu tabî'ata küllîlik nispet edilmesi dolayısıyla tabî'at tabî'î küllî olarak isimlendirilmiştir. Hâriçte mevcut olan şey, akıldaki ortak anlamlı sûret değil, bilakis fertlerin zımında mevcut olan tabî'atın kendisidir.<sup>208</sup> Tefâtânî bu hususu şöyle ifade eder: “Gerçek şu ki, tabî'î küllî hâriçte mevcuttur. Şu anlamda ki, hâriçte mevcut olan bir şey/tabî'at vardır ve bu tabî'at, küllîlik [aklen] kendisine iliştiğinde tabî'î küllî olan bir mâhiyet vasfını kazanır.”<sup>209</sup> Tefâtânî ve onunla aynı kanaati beyan eden kelâmcılar bu konuda İbn Sînâ'nın yaklaşımını devam ettiriyor görünümü vermektedirler. Nitekim İbn Sînâ da tabî'î küllînin tahakkuku izah ederken şöyle demektedir: “Biz küllî tabî'at hâriçte mevcuttur dediğimizde, bununla, o tabî'atın küllî olması yönüyle hâriçte mevcut olmasını değil, bilakis, küllîliğin kendisine iliştiği (*âriz*) tabî'atın hâriçte mevcut olmasını

<sup>208</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 186; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 382-4; Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, I, 236; Tefâtânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, s. 169; krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/III, 87-9, Cürcânî burada küllî kavramların hâriçte küllî sûretler olarak mevcut olmadıklarını, onların ancak fertlerin zımında hâriçte mevcut olduklarını mufassal olarak izah ettikten sonra, küllîlerin hâriçte mevcut olduklarını söyleyenler ile mevcut olamayacaklarını söyleyenlerin aralarındaki ihtilâfın lafzî olduğu zikreder. Küllîlerin mevcut olduğunu söyleyenler, onların fertlerin zımında mevcut olduklarını, küllîlerin mevcut olamayacaklarını söyleyenler ise onların küllî olmaları itibarıyla mevcut olamayacaklarını kastederler, s. 89.

<sup>209</sup> Tefâtânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, s. 169.

kastederiz.”<sup>210</sup>

Burada şu hususu belirtmemizde yarar vardır. Küllîliğin kendisine ârız olduğu tabîâtın –ki bu bütün fertler arasında ortak olan tabîâttır- hâriçte mevcut olması ile örneğin, ‘düşünen canlı’ tabîâtının insan fertlerinde siyahlık beyazlık gibi somut bir gereçeklik olarak mevcut olması kastedilmemektedir. Bazıları<sup>211</sup> tabîâtın hâriçte bu şekilde mevcut olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, örneğin insanın müşterek bir tabîât olan ‘düşünen canlı’ nın pek çok ferdi hâriçte somut olarak mevcuttur. Daha sonra bu fertler, kendilerine belli bir mekânda ve belli bir zamanda olmak gibi muhtelif arazların bitişmesiyle birbirlerinden ayırt edilirler. Buna göre hâriçteki fertler müşterek/küllî tabîât ile ona eklenen/ilişen somutlaştırıcı arazlardan mürekkeptirler. Ancak bu yaygın olarak kabul gören yaklaşım değildir. Akkirmânî’nin de belirttiği gibi bir şey hâriçte mevcut olduğunda doğrudan müşahhas olur ve onun küllîliğinden ve müşterekliğinden bahsedilemez. Hâriçte somut olarak mevcut olan yalnızca somut fertlerdir.<sup>212</sup> Şu halde küllî tabîâtın ya da tabî’î küllînin hâriçte mevcut olması, zihnin, hâriçteki fertlerden yola çıkarak bu fertleri müşahhas kılan arazları tecrîd etmesiyle müşterek-küllî bir tabîât mefhûmuna ulaşması şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>213</sup> Buna göre tabî’î küllînin hâriçte mevcut olması küllî olan tabîâtın hâriçteki fertlerden yola çıkılarak elde edilmesi anlamına gelmektedir. Tabîâtın küllî olması ise hâriçteki fertlerin tamamından yola çıkılarak ona ulaşılabilmesi diğer bir ifadeyle o tabîâtın, hâricî fertlerin hepsi ile uyuşması (*mutâbakat*) anlamına gelmektedir. Şemseddin el-İsfahânî de kendisi olması itibarıyla tasavvur edilen mâhiyetin tabî’î küllî olduğunu ve tabî’î küllîlerin, hâriçte mevcut olan somut fertlerin parçaları (*cüz*) olması nedeniyle hâriçte mevcut olduklarını belirttikten sonra şöyle demektedir:

“Tabî’î küllî akılda meydana geldiğinde kendisine küllîliğin iliştiği tabîâttır. Yoksa küllî hâriçte mevcut olan tabîâta ilişmemektedir. Çünkü hâricî olarak mevcut olan bir şeyin aynısı pek çok şeyde mevcut olamaz. [...] Dolayısıyla tabî’î küllînin hâriçte mevcut olan tabîâta ilişmesi mümkün değildir. Aklî olan sûretin [tabîâtın] küllî olması ise onun çok fertlere mutâbık olması itibarıyladır. Mutâbakat ile kastedilen şey şudur: Çok fertlerden birisi nefse ulaştığında nefiste bu ferde ait sûretin aynısı meydana

<sup>210</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 186.

<sup>211</sup> Akkirmânî doğrudan isim vermese de bu görüşü savunanların *Hidâyetü'l-hikme*’nin bazı şârihleri olduğunu söyler. Akkirmânî, *İklilü't-terâcim*, s. 168, konu ile ilgili olarak Cürcânî’nin kısmen daha mufassal açıklaması için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/III, 89-90.

<sup>212</sup> Akkirmânî, *İklilü't-terâcim*, s. 168-7.

<sup>213</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 181; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/III, 89.

gelir. Eğer nefse başka bir fert ulaşırsa ve nefis o fertten aynı sûreti edinerek etkilense, nefsin o ferdin dışında başka bir şeyden aynı sûreti edinmesi söz konusu olmaz. İlk farzedilen ferdin dışında başka bir fert nefse ulaşırsa onun neden olacağı etki bu sûretin aynısının nefiste meydana gelmesidir.”<sup>214</sup>

Neticede tabî‘î küllî olan kavramlar ne mutlak anlamda hâriçte mevcut olan somut gerçeklik olarak ne de mutlak anlamda aklî ve soyut olarak değerlendirilirler. Onlar akılda kendilerine küllîliğin nispet edildiği tabîat olmaları itibarı ile soyut kabul edilirken hâriçteki fertlerin zımında bulunmaları itibarı ile somut kabul edilmişlerdir.<sup>215</sup> Bu sebeple İbn Sînâ şöyle demektedir: “Genel kavramlar (*umûr-i âmme*) bir açıdan hâriçte mevcut iken, bir açıdan mevcut değildirlir.”<sup>216</sup>

Küllî kavramın, fertlerin zımında somut (*muşahhas*) olarak mevcut kabul edilmesi hâriçte somutlaşma (*teşahhus*) şeklinde bir şeyin mevcut olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü ehl-i nazara göre hâriçte ne varlık ne mâhiyet ne de teşahhus diye bir şey mevcut değildir.<sup>217</sup> Nitekim İbn Ğaylân’ın da ifade ettiği gibi kelâmcılara ve felsefecilere göre hâriçte mevcut olan yalnızca cevher ve arazlardır.<sup>218</sup> Varlık, mâhiyet ve teşahhus gibi kavramlar aklın, mevcut olan eşyânın tabîatına göre soyutladığı, hâriçte bir ferdi olmayan ikinci akledilir (*ma‘kûlât-ı sâni*)<sup>219</sup> olan kavramlardandır.<sup>220</sup>

Cürçânî’nin ifadelerinden anlaşıldığına göre, küllînin tahakkuku ile ilgili olarak özetlemeye çalıştığımız hususlar, hem birinci akledilirler (*ma‘kûlât-ı ulâ*) hem de ikinci akledilirler (*ma‘kûlât-ı sâni*) için geçerlidir.<sup>221</sup> Buna göre, birinci akledilirlerden olan kavramlarda tahakkuk hâriçte bulunan hakîkî fertler ile gerçekleşir. Örneğin, bir tabî‘î küllî olarak insan kavramı hâriçte mevcut olan Ahmet, Bekir, Ömer gibi fertleri zımında tahakkuk etmektedir. İkinci akledilirlerden olan kavramlarda ise tahakkuk hâricî fertler ile değil, itibârî fertler olan hissalar ile gerçekleşmektedir. Örneğin, imkân kavramı ikinci

<sup>214</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 382-385.

<sup>215</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 181.

<sup>216</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 181.

<sup>217</sup> Bu ifade, felâsife’nin Cenâb-ı Hakk’ın vücûdunun hâriçte mevcut olduğu yönündeki kanaatini kapsamamaktadır.

<sup>218</sup> İbn Ğaylân, *Hudûsü’l-âlem*, nşr. Mehdi Muhakkik, Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, Tahran 2005, s. 74.

<sup>219</sup> İkinci akledilir olan kavramlarla ilgili olarak bkz. Said Fude, *Kifâyetü’s-sâ‘î fi fehmi’l-makûlât*, Dâru’n-nûr, Umman, 2011, s. 79; Muhammed Adevî el-Malikî, *el-Hâşiyetü’s-sâniye*, Matbaa-i Mustafâ Bâbî el-Halebî, Kahire 1971, s. 5-6.

<sup>220</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 438; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 425; Siyâlkûtî, *Hâşiyetü alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, I/II, 95.

<sup>221</sup> Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III/VI, 33.

akledilirlerdendir. Hâriçte bir ferdi yoktur. Onun fertleri, Ahmet'in imkânı, ağacın imkânı, kitabın imkânı gibi, şeylere izâfetle zihinde mukayyed-hâs hale gelen zihnî-itibârî fertlerdir. İmkân kavramı pek çok izâfî imkân ferdine müştereken söylenebilmesi itibarı ile küllîdir ve bu kavramın ifade ettiği anlam bu itibârî fertlerin zımında tahakkuk etmektedir. Buna göre imkân kavramı izâfî imkân fertlerinin herbirinin ifade ettiği imkân anlamı ile mutâbıktır. Şöyle ki, imkân kavramı -Ahmet'in imkânı örneğinde olduğu gibi- onu izâfî hale getiren nispetlerden tecrîd edildiğinde imkânın müşterek mâhiyetine (*tabîat*) ulaşılmaktadır. Neticede ikinci akledilirlerden olan kavramlar hâriçte değil itibârî ve izâfî fertleri zımında tahakkuk etmektedirler.<sup>222</sup>

### 1.2.1.3. Ehl-i Nazara Göre Küllî ve Müşterek Bir Kavram Olarak Mutlak Varlık

İslam felsefecilerine ve müteahhir dönem kelâmcılarının çoğunluğuna göre mutlak varlık müşterek, küllî ve ikinci akledilirlerden olan itibârî bir kavramdır. İbn Sînâ ve İbn Sîna ekolünün önemli temsilcileri varlığın müşterek bir kavram olduğunu kabul ederler.<sup>223</sup> İbn Sîna *Uyûnü'l-hikme* adlı eserinde varlığın müşekkek bir kavram olduğunu belirtir.<sup>224</sup> Müşekkek kavramların –yukarıda da işaret edildiği üzere- müşterek kavramların bir alt türü olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu ifadenin varlığın teşkiki ile birlikte müşterekliğini de vurguladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Râzî de bu ifadeden hareketle, varlığın, bütün mevcûdât arasında ortak anlama delâlet eden bir kavram olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>225</sup> Ayrıca İbn Sînâ felsefenin konusu (*mevzû*) olan varlığın diğer bütün kavramlar arasında müşterek bir kavram olduğunu söylemektedir.<sup>226</sup> Aynı şekilde Fahreddin er-Râzî, Kadı Beyzâvî, Şemseddin el-İsfahânî, Şemseddin es-Semerkandî, Cürçânî, Teftâzânî gibi müteahhir dönem kelâmcıları da mutlak varlığın, mümkün ya da vâcib bütün mevcutlara müşterek anlamlı olarak söylenen bir kavram olduğunu kabul ederler.<sup>227</sup>

Mutlak varlığın müşterek ve ikinci akledililerden olması onun şu iki özelliğini ortaya

<sup>222</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, “külli” md., IV, 30.

<sup>223</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, nşr., Necefzâde Ali Rıza, Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, Tahran 1386 h., II, 356.

<sup>224</sup> İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, (*Şerhu Uyûnu'l-hikme* içinde), Müessesetü's-sâdık, Tahran 1415 h., cz. 3, s. 53.

<sup>225</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, s. 53.

<sup>226</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 11. İbn Sînâ'da varlığın müşterekliği ile ilgili olarak bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik*, s. 129-9. İbn Sînâcı gelenekle ilgili örnek olarak bkz. Behmenyâr, *Kitâbu't-tahsîl*, s. 279; Esîrüddin el-Ebherî, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, thk. Hüseyin Sarioğlu, y.y. İstanbul 1988, s. 242; Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, s. 63;

<sup>227</sup> Sırasıyla bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1999, I/I, 171-2; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 78; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 193; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 76; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 112; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I, 307.



koymaktadır. Bunlardan biri, mutlak varlığın fertlerinin olması, ikincisi ise, mutlak varlığın hâriçte mevcut olmamasıdır. Mutlak varlığın ikinci akledililerden olması onun hâricî bir fert ile tahakkuk edemeyeceğini; müşterek-külli bir kavram olması ise muhtelif fertlerinin (*vücûdât*)<sup>228</sup> bulunmasını gerektirmektedir. Müşterek bir kavram olarak mutlak varlığın fertleri<sup>229</sup> vâcip ve mümkün varlıklardır. Bu hususa felsefeciler ile kelâmcıların çoğu hemfikirdir. Örneğin İbn Sînâ, vâcip ve mümkün olmak üzere birbirinden bağımsız iki farklı varlık alanı kabul eder ki, bunlar ona göre mutlak varlığın kısımlarıdır/fertleridir. Nitekim o *Şifâ-İlâhiyât*'da şöyle demektedir: “Deriz ki, varlığın kapsamına giren şeyler aklî taksîme göre ikidir: Birincisi, bizâtihi itibara alındığında var olması zorunlu ya da imkânsız olmayanlar [...], ikincisi, bizâtihi itibara alındığında var olması zorunlu olanlardır.”<sup>230</sup> Kelâmcılar da felsefeciler gibi –aşağıda detaylı olarak ele alınacağı üzere- temelde vâcip ve mümkün şeklinde iki farklı varlık kategorisini kabul ederler. Dolayısıyla vâcip ve mümkün varlıklar mutlak varlığın fertleri olmaktadır. Müşterek ve külli bir kavram olarak mutlak varlığın tahakkuku bu fertlerin zımında gerçekleşmektedir. Bu bağlamda mutlak varlığın fertleri, yani hissaları ile ilişkisinin incelenmesi önem taşımaktadır.

Kelâmcılara göre mutlak varlık tek/ortak anlamlı bir kavramdır. Bununla beraber mevcut mâhiyetlere nispet edilen varlıklar birbirinden farklıdır. Onlar yalnızca nispet edildikleri mâhiyetlerin mevcûdiyetini ifade ederler. Dolayısıyla tek anlamlı olan varlık kavramı şeylere nispet edilmesi yoluyla çokluk (*kesret*) kazanmaktadır. Şöyle ki, zihin örneğin hâriçte mevcut olan Ahmet'ten teşahhus/teayyün (somutlaşma), mâhiyet ve varlık şeklinde üç ayrı şey intizâ' etmektedir. Teşahhus Ahmet'i kendi türü (*nev'*) altındaki diğer bütün fertlerden ayırt edip somutlaştıran arazi özelliklerdir. Mâhiyet Ahmet'in de dâhil olduğu türün bütün fertleri arasında müşterek olan tabiattır. Varlık ise Ahmet'in yok olmadığını ifade eden izâfi bir kavramdır. Ahmet'in varlığı terkindeki varlık mutlak ve müşterek olan bir kavramın yalnızca tek bir mâhiyete nispetini ifade etmektedir. Nispet ifade eden bu izâfi (*hâs-mukayyed*) varlık hakîkati itibarı ile mutlak varlığın aynısıdır. Onu mutlak varlıktan farklı kılan husus yalnızca Ahmet'e izâfe/nispet edilmesidir.<sup>231</sup> Örneğin Ahmet'e nispet edilen canlılığın hakîkati ile genel/mutlak canlılık kavramının hakîkati aynıdır. Ancak ilkinin ifade ettiği hakikat/anlam bütün canlı türlerindeki hakîkati ifade ederken insana nispet

<sup>228</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 307.

<sup>229</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 315; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 94.

<sup>230</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 35; Krş. İbn Sînâ, *el-İşârât*, (*Şerhu'l-İşârât* içinde) nşr. Süleyman Dünya, Dârü'l-meârif, Kahire 1985, III, 19.

<sup>231</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, I, 307-8; Molla Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, s. 2.

edilen canlılık yalnızca tek bir türe ait hakîkati ifade etmektedir. Mutlak varlık kavramının izâfî varlıklarla ilişkisi de böyledir. Bu farklılık sebebiyle mutlak varlık izâfî (*hâs-mukayyed*) varlıklara doğrudan yüklem yoluyla (*haml-i mütevâtî*) Ahmet'in varlığı varlıktır, şeklinde yüklenebilmektedir. Nitekim İsfahânî'nin de belirttiği üzere doğrudan yüklem şartı konu (*mevzû*) ile yüklem (*mahmûl*) bir yönden aynı bir yönden farklı olmalarıdır.<sup>232</sup> Bu yaklaşım vâcip ya da mümkün bütün varlıklar için geçerlidir. Buna göre Vâcip Teâlâ'nın varlığı, Ahmet'in varlığı, kitabın varlığı gibi hâriçte mevcut olan mâhiyetlere nispet edilen varlıkların<sup>233</sup> hepsi izâfî varlıklardır ve vâcip ve mümkün mâhiyetlere nispet edilen bu varlıkların hepsinin hakîkati birdir. Dolayısıyla tek bir mefhûm olan varlıkta kesret/çokluk mutlak varlığın tek tek mâhiyetlere izâfe edilmesiyle ortaya çıkmaktadır.<sup>234</sup> Nitekim Tefâtânî şöyle demektedir:

“Mutlak varlık kelâmcıların çoğunluğuna göre bütün varlıklar arasında ortak bir kavramdır. Ancak mutlak varlık kelâmcılara göre izâfetler ve kayıtlarla bir birinden farklılaşan tek bir hakîkattir. Hatta Vâcip'in varlığı da, insanın var olması (*kevn*) gibi, hâriçte (*a'yân*) var olmak anlamındandır. Aralarındaki farklılık [nispet edildikleri] mâhiyetler itibarıyla'dır.”<sup>235</sup>

Mâhiyetlere izâfe edilme yoluyla meydana çıkan bu izâfî varlıklar, ikinci akledilirlerden olan mutlak varlığın itibarî fertleridir. Bu, kelâmcılara göre, bir küllî kavram olarak mutlak varlığın, kendisi gibi itibarî olan fertlerle tahakkuk ettiğini de ortaya koymaktadır. Neticede kelâmcılara göre mevcûdât için iki türlü varlık söz konusudur: Bunlardan birincisi, herhangi bir mevcut mâhiyetin bizzat kendisine izâfe edilip onun yok olmadığını ifade eden ve nispet bildiren varlıktır (*izâfî-mukayyed*). İkincisi ise bu varlıkların hepsine ortak anlamlılık yoluyla söylenebilen ve belli bir mâhiyet ile kayıtlanmayan varlıktır (*mutlak*).<sup>236</sup>

Bu noktada mutlak varlığın, fertleri olan izâfî varlıkların hakîkatlerinin bir parçası olup olmadığına ilişkin bir hususa işaret etmemizde fayda vardır. Câmî kelâmcılara göre, mutlak varlığın, izâfî varlıkların hakîkatine dâhil olup onların zâtîsi olduğunu söylemektedir. Tefâtânî'nin mutlak ve izâfî varlıkların hakîkatlerinin aynı olduğuna ilişkin ifadeleri de

<sup>232</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 324.

<sup>233</sup> Burada hâriçte mevcut olan mâhiyetler ile vâcip ya da mümkün her bir mevcudun kendi mâhiyetine uygun bir şekilde hâriçte mevcut olmalarını kastediyoruz.

<sup>234</sup> Seyyid Muhammed Nakîb el-Attâs, *On Quiddity and Essence*, 1-2.

<sup>235</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 307.

<sup>236</sup> Molla Câmî, *Hâşiye alâ Dürreti'l-fâhira* (*Dürretü'l-fâhira* içinde), s. 51.

nispten bu yaklaşımı çağrıştırmaktadır. Ancak Teftâzânî açık bir şekilde mutlak varlığın izâfî varlıkların zâtîsi olmasını kabul etmemektedir. Varlığın bedâheti başlığı altında da işaret edildiği gibi o mutlak varlığın özel/izâfî varlıkların zâtîsi olmadığını, bilakis onların ayrılmaz ilişeni (*araz-ı lâzım*) olduğunu ve onlara hakikatlerinden ayrı olarak yüklendiği ifade eder.<sup>237</sup> Onu bu ifadeleri bir çelişki olarak değerlendirilmemelidir. Zira mutlak varlık ile izâfî varlığın hakikatinin aynı olması zorunlu olarak ilkinin diğerinin hakikatinin bir parçası olmasını gerektirmemektedir. Bilakis iki şey arasındaki ayniyet, onlar arasında parça bütün ilişkisine engel olmaktadır.

Felsefeciler mutlak varlığın bütün mevcûdât arasında müşterek bir kavram olduğu noktasında kelâmcılar ile ittifak ederler. Bununla birlikte onlar üç farklı varlık kategorisi olduğunu savunurlar: Birincisi, vâcip ve mümkün bütün varlıklar arasında ortak olan ve onlara hakikatlerinin dışında bir nitelik olarak ilişen (*âriz*) mutlak ve itibarî varlıktır. İkincisi, mutlak varlığın itibarî fertleri olan hisselerdir. Câmî'nin işaret ettiği üzere, felsefecilere göre mutlak varlık ile hisseleri arasında, hisselerin özel varlıklara izafe edilmesi dışında bir mâhiyet farkı yoktur. Ayrıca onlara göre mutlak varlık hisselerinin zâtîsidir. Üçüncüsü ise hâriçte ya da nefsü'l-emirde tahakkuk etmiş hakikatler olan özel varlıklardır (*vücûd-ı hâs*). Kelâmcılar –en azından Teftâzânî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre- mutlak varlığın itibarî fertleri olan hisseleri özel varlık (*vücûd-ı hâs*) kabul ederken, felsefeciler, vâcip ya da mümkün, mevcut olan bütün varlıkları diğer varlıklardan ayıran tahakkuk etmiş hakikatleri/mâhiyetleri özel varlık olarak kabul eder. Felsefecilere göre özel varlıklar hem hisselerden hem de mutlak varlıktan hakikati itibarı ile farklıdır. İlki tahakkuk etmiş varlığı anlatırken diğer ikisi ise zihni ve intizâ'î varlığı ifade ederler. Ayrıca her bir özel varlık diğer özel varlıklardan hakikati itibarı ile farklıdır. Örneğin, Ahmet'in varlığı ile ağacın varlığı farklı şeylerdir. Varlığın, farklı mâhiyetlerin hâriçte tahakkukunu anlatan aynı kavram olması o mâhiyetlerin varlıklarının aynı olmasını gerektirmez. Örneğin, güneş ve kandil birer ışıktır. Mutlak ışık kavramı onlara âriz olur. Bununla beraber her ikisi de mâhiyeti itibarı ile farklı ışıklardır. Her ikisinin de ışık olması güneşin ve kandilin aynı şey olmasını gerektirmemektedir. Benzer şekilde mâhiyetlerin tahakkukunu ifade eden özel varlıklar da birbirinden farklıdır. Işığın tahakkuk eden fertleri güneş, kandil gibi farklı isimler alabilirken, yok olmamak anlamındaki varlık kavramının tahakkuk eden fertleri - sayılamayacak kadar çok olmaları nedeniyle- muhtelif isimler alamamıştır. Neticede farklı

<sup>237</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-makâsîd*, I, 301, 305.

mâhiyetlerin tahakkukunu ifade eden özel varlıklar hakikatleri itibarıyla birbirinden farklıdır.<sup>238</sup> Kelâmcılara göre özel varlık tamamen itibarî iken felsefecilere göre bu kavram nisbî bir teşahhusu ve tahakkuku imâ etmektedir. Nitekim İbn Sînâ şöyle demektedir: “Her şeyin, kendisini o şey yapan bir hakîkati vardır. Üçgenin, onu üçgen kılan, beyazın, onu beyaz kılan bir hakîkati vardır. İşte bu hakîkat bazen özel varlık (*vücûd-ı hâs*) olarak adlandırdığımız şeydir.”<sup>239</sup> İbn Sînâ açıkça aklın itibarından bağımsız olarak nefsü’l-emirde tahakkuku olan hakikatler için varlık kavramını kullanmaktadır. Buna mukâbil kelâmcılar ise bir kavram olarak varlığı tahakkuk etmiş mâhiyetler için kullanmazlar. Ancak bu durum felsefecilerin, özel varlığı, küllî-müşterek bir kavram olan mutlak varlığın hâriçte tahakkuk eden bir ferdi olarak değerlendirdikleri anlamına gelmemelidir. En azından İbn Sînâ özelinde söyleyecek olursak, felsefecilere göre ağaç ve taş gibi hâriçte somut olarak mevcut olan bir varlık ferдинin olduğunu ileri sürmek kolay gözükmemektedir. Nitekim Siyâlkûtî de ikinci akledilirlerden olan mutlak varlığın, felsefecilere göre hâriçte bir ferдинin olmadığına dikkat çeker.<sup>240</sup> Ayrıca İbn Sînâ, küllî bir kavramın hâriçte ancak *muhtelif maddî arazlar ile somut (müşahhas)* olarak tahakkuk edeceğini kabul etmektedir. İbn Sînâ *Şifâ/Mantık*’ta küllî bir mefhûm olan nev’in/türün somut bir fert (şahıs) haline gelmesini şöyle anlatır:

“Somut bir fert ancak ayrılabilen ya da ayrılamayan (*lâzime* ya da *ğayr-ı lâzime*) arazî özelliklerin (*havâss-ı araziyye*) [...] tür olan tabîata (*et-tabîatü’n-nev’iyye*) bitişmesiyle somut (*şahıs*) olur. Böylece bu özellikler kendisine işaret edilebilen bir madde halinde teayyün eder. Nev’in, ne kadar çok olursa olsun aklî özelliklerle belirginleşmesi mümkün değildir. [...] Bir şey, ancak *varlıkla* ve somut bir anlama işâret edilebilmekle hâriçte belirginlik kazanır (*teayyün*).”<sup>241</sup>

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, bir küllînin (tür-nev’) somutlaşmasını burada varlık kavramı ile ifade etmektedir. Ancak bu bağlamda varlık kavramı ile kastedilen şey, mutlak varlığın hâricî bir ferdi olması değil, küllî tabîatın/mâhiyetin fertlerin zımında tahakkuk etmesidir. Haddizâtında varlık kavramının ifade ettiği şey de budur. Hâriçte somut olarak mevcut olan bir mâhiyet örneğinin bir taş gördüğümüzde onun tahakkukunu belirtmek amacıyla “bu bir

<sup>238</sup> Molla Câmî, *Dürretü’l-fâhira*, s. 3. İleride de görüleceği gibi İslam felsefecilerinin bu yaklaşımında özel varlıklarla ilgili kanaat büyük oranda Eş’arî’ye nispet edilen varlığın mâhiyetlerin aynısı olduğu görüşüyle yakınlık göstermektedir.

<sup>239</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 29.

<sup>240</sup> Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, I/II, 95.

<sup>241</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-Mantık*, s. 70.

tahakkuktur” diyebiliriz. Bununla o şeyin mâhiyetini değil mâhiyetinin gerçeklik kazanmasını kastederiz. İbn Sînâ bu anlamda varlık kavramı ile hâriçte mevcut olan mâhiyetlerin tahakkukunun ifade edilebileceğine dikkat çekmektedir. İbn Sînâ’nın öğrencisi Behmenyâr’ın “varlık, şeylerin tahakkuk etmesinin aracı değil, bizzat şeylerin tahakkuk etmeleridir”<sup>242</sup> sözünü de bu bağlamda değerlendirebiliriz. Gazzâlî de felsefecilerin küllîler hakkındaki düşüncelerini anlatırken onlara göre küllî mefhûmların yalnızca zihinde mevcut olduklarını belirtir.<sup>243</sup> Dolayısıyla felsefeciler ile müteahhir dönem kelâmcıları küllînin hâriçte mevcut olmadığı hususunda ortak kanaate sahip olsalar da hâriçte mevcut olan mâhiyetin –onun tahakkukunu ifade etmek amacıyla- varlık diye isimlendirilmesinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda Nasîrüddin et-Tusî’nin, İbn-i Sîna’nın varlığın tahakkuku ile ilgili ifadelerine getirdiği yorum İbn Sînâ ile kelâmcılar arasında bir ihtilaf olduğunu îmâ etmektedir. İbn Sînâ mevcudun yalnızca mahsûsâtta/duyulur nesnelere ibaret olduğunu söyleyenlere –ki bunlar büyük bir ihtimalle zihnî varlığı kabul etmeyen kelâmcılardır- karşı çıkarken şöyle demektedir:

“Duyulur (*mahsûs*) kelimesi üzerinde düşündüğün zaman bunların sözlerinin bâtil olduğunu anlarsın. Çünkü sen ve karşıdaki kimse duyulur olan şeylere tek bir lafzın (*isim*) –[lafzî] iştirâk olmaksızın- tek anlamla söylenebileceğini bilirsin. Örneğin siz insan lafzının Zeyd ve Amr’a tek anlamla söylendiğinde şüphe etmezsiniz. Bu ortak anlam ya hissin/duyunun nesnesi olur ya da olmaz. Eğer duyunun nesnesi olamazsa, inceleme duyulur olmayanı duyulur olanın dışına çıkarmıştır. [...] Eğer duyunun nesnesi olursa, kavramın o şekilde hissedilmesine ve hayâl edilmesine imkân veren bir konumu (*vaz’*), mekânı, belirli bir miktarı ve şekli olması gerekir. [...] Bu durumda kavram muhtelif çoklara [müşterek olarak] söylenemez. Dolayısıyla tek bir hakikat olması açısından insan [...] duyulur değil, sırf akli bir mevcuttur. Diğer bütün küllîlerin durumu da böyledir.”<sup>244</sup>

Tûsî, bu ifadeleri yorumlarken, İbn Sînâ’nın küllî kavramların, fertlerinin bir parçası olarak hâriçte mevcut olduklarını kabul ettiğine işaret etmektedir. Örneğin ona göre Ahmet’in bir parçası olan ve diğer bütün insan fertlerine yüklem olan insan kavramı insan

<sup>242</sup> Behmenyâr, *Kitabü't-tahsîl*, Müessesetü inşârât, Tahran 1375h., s. 281.

<sup>243</sup> Muhammed Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Müessesetü Şems Tebrîzî, Tahran 1382 h., s. 174-6.

<sup>244</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, (Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı ile beraber), nşr. S. Dünya, Dârü'l-meârif, Kahire 1983, III, 7-10.

olmak açısından hâriçte mevcuttur.<sup>245</sup>

*Tehzîbü'l-Mantık* şârihlerinden Molla Abdullah el-Yezdî'nin ifadeleri de kelâmcılar ile felsefeciler arasında bir ayırım olduğunu îmâ etmektedir. O tabî'î küllî olan kavramlarının kelâmcılara göre hâriçte mevcut olan fertlere söylendiğini; felsefecilere göre ise bu kavramların, fertlerinin zımında hâriçte bizzat mevcut olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>246</sup>

Belirtmemiz gerekir ki, İbn Sînâ'nın ifadelerinin tabî'î küllîlerin, fertlerinin bir parçası olarak hâriçte mevcut oldukları şeklinde yorumlanmasının gerekliliği noktasında bir açıklık yoktur. Nitekim Celâddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502), Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-keâm* adlı eserindeki “Hakikat şudur: tabî'î [küllî]nin varlığı, fertlerinin mevcut olması anlamındadır” ifadesini yukarıda İbn Sînâ'dan alıntıladığımız açıklama ile mukâyese etmektedir. Devvânî, tabî'î küllînin hâriçte tahakkuk etmesinin ve var olmasının, onların fertlerinin tahakkuku ve varlığı şeklinde değerlendirildiği hususunda kelâmcılar ile felsefeciler arasında esasa ilişkin bir ihtilafın söz konusu olmadığını vurgulamaktadır.<sup>247</sup> Bu konuda Devvânî'nin ifadeleri Cürçânî'nin konuya ilişkin yorumuyla benzerlik arz etmektedir.<sup>248</sup> Bunula beraber bu mesele daha ileri araştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

#### **1.2.1.4. Mutlak Varlığın Manevî Müşterek Olmasının Delilleri Ve Bu Delillere Yöneltilen Eleştiriler**

Mutlak varlığın vâcib ya da mümkün varlıklar arasında müşterek bir kavram olduğunu savunan ehl-i nazar bu iddialarını desteklemek amacıyla muhtelif deliller geliştirmişlerdir. Burada bunlardan yalnızca Teftâzânî'nin yer verdiği delilleri ele alacağız. Ayrıca bu delillerin Teftâzânî'den önce kimler tarafından öne sürüldüğüne işaret edecek ve ilgili delillere yöneltilen eleştirileri tartışmaya çalışacağız.

##### **1.2.1.4.1. Birinci Delil ve Birinci Delile Yönelik İtirazlar**

Teftâzânî'den önce hemen bütün müteahhir dönemi kelâmcıların eserlerinde yer verdiği bu delil, mevcut olduğu kesin olarak bilinen bir şeyin mâhiyeti ilgili şüphelerin, o

<sup>245</sup> Nasîrüddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 8-9.

<sup>246</sup> Molla Abdullah Yezdî, *Şerh alâ Tehzîbi'l-mantık* (*Şerhâ'l-muhakkik ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah Yezdî içinde*), thk. Abdünnasir Ahmed, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt 2014, s. 246.

<sup>247</sup> Celâddîn Devvânî, *Şerh alâ Tehzîbi'l-mantık* (*Şerhâ'l-muhakkik ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah Yezdî içinde*), nşr. Abdünnasir Ahmed, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt 2014, s. 161-3.

<sup>248</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/III, 87-9.

şeyin varlığına dair bilgiyi etkileyemeyeceğine dayanmaktadır.<sup>249</sup> Teftâzânî bu delili Râzî'nin de kullandığı bir örnek üzerinden anlatır.<sup>250</sup> Şöyle ki, hâdis olan şeyin bir müessirinin var olduğu kesin olarak bilinir. Ancak onu var eden bu müessirin mümkün ya da vâcip olduğu, cevher ya da araz olduğu noktasında bir kesinlik yoktur. Müessirin mümkün olduğunu kabullendikten sonra vâcip olduğunu ya da cevher olduğunu kabullendikten sonra araz olduğunu idrak etmemiz durumunda müessirin var olduğu yönündeki bilgimiz değişmez. Değişen yalnızca müessirin mâhiyeti ile ilgili bir husustur. Müessir vâcip ya da mümkün, cevher ya da araz her ne olursa olsun mevcut kavramı ona söylenebilmektedir.<sup>251</sup> Belirtmek gerekir ki, bu delil varlığın müşterekliğini, varlığı lafzî müşterek, yani varlığın mâhiyetin aynısı olduğunu kabul etmek durumunda söz konusu olabilecek mahzurlara dikkat çekerek ispatlamayı amaçlamaktadır. Bu delil esasında bir istisnâî kıyasa<sup>252</sup> dayanmaktadır.<sup>253</sup> Bu istisnâî kıyası şöyle ortaya koyabiliriz:

Şartlı mukaddime: Eğer varlık bütün varlıklara ortak anlamlılık yoluyla (*manevî müşterek*) değil de, varlığın mâhiyetin aynısı olmasını gerektiren çok anlamlılık (*lafzî müşterek*) yoluyla söylenen bir kavram olsa mevcut olan mâhiyet ile ilgili özelliklerde tereddüt edilmesi durumunda o şeyin varlığıyla ilgili de tereddütün oluşması gerekir.<sup>254</sup>

İstisnâî mukaddime: Ancak mevcut olan mâhiyet ile ilgili özelliklerde tereddüt edilmesi durumunda o şeyin varlığıyla ilgili bir tereddütün oluşması doğru değildir.<sup>255</sup>

Netîce: Şu halde varlık kavramının bütün varlıklara manevî müşterek bir kavram olmaması

<sup>249</sup> Delilin Teftâzânî'den önceki kaynakları için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 57; Ömer el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, (*Şerhu Hikmeti'l-ayn* içinde), s. 7; Kadı Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 78; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 77; *el-Mevâkıf*, s. 46; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 193-5.

<sup>250</sup> Fahraddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*, I, 107-8.

<sup>251</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 308; *Tehzîbü'l-keîâm* (*Takrîbü'l-merâm* içinde), I, 38.

<sup>252</sup> Kıyas temelde iktirânî ve istisnâî olmak üzere iki kısma ayrılır. Matlûb, yani kıyas ile elde edilmek istenen netîce kıyasın mukaddimeleri arasında yalnızca maddesi (kazıyyeyi oluşturan unsurlar: konu-yüklem ya da mukaddem-tâlî) ile bulunursa kıyas, iktirânî diye isimlendirilir. Matlûb kıyasın mukaddimeleri arasında hem maddesi hem de hey'eti (kazıyyeyi oluşturan unsurların ortaya çıkardığı yapı, kazıyyenin bütün hali) ile birlikte bulunursa kıyas istisnâî olur. İstisnâî kıyas iki mukaddimededen oluşur: Birincisi, mukaddem ve tâlîden oluşan şartlı mukaddime, ikincisi ise bu şartlı mukaddimenin iki parçasından (mukaddem-tâlî) birinin ya aynısı ya da çelişği/nakîzi olan istisnâî mukaddimedir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsîyye*, s. 359; Seyfüddîn el-Âmidî, *el-Mübîn fî şerhi meânî elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, thk. H. Mahmud Şafî, Mektebetü vehbe, Kâhire, 1993, s. 81.

<sup>253</sup> İlgili delilin kıyas formundaki ifadesi için bkz. Ömer el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, s. 7; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 193-4; Cürçânî, *Hâşîye alâ Şerhi't-Tecrîd*, vr. 9a-9b.

<sup>254</sup> Râzî *el-İşârât* şerhinde tereddüt yerine "bilginin değişimi" ifadesini tercih eder. Yani bir şeyin var olduğunu bildikten sonra o şeyin siyah-beyaz, cevher-araz, vâcip-mümkün gibi niteliklerindeki bilgi değişimi, var olması yönündeki bilgi değişimini gerektirmemektedir. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 57.

<sup>255</sup> Yani şartlı mukaddimenin tâlîsi geçersizdir.

doğru değildir.<sup>256</sup>

İstisnâî kıyasların netîcelerinin doğruluğu, şartlı mukaddimenin, daha doğrusu şartlı mukaddimenin her iki parçası (mukaddem-tâlî) arasındaki gereklilik bağının (*mülâzemet*) ve istisnâî mukaddimenin doğruluğuna bağlıdır. Kıyasın geçerliliği açısından her iki mukaddimenin (şartlı ve istisnâî mukaddimeler) ispat edilmesi gerekir. Önce şartlı mukaddimeyi ele alalım. Mukaddimenin iki parçası şunlardır: Mukaddem: Varlığın bütün varlıklara manevî müşterek (çok anlamlılık) yoluyla söylenmesi; Tâlî: Mevcut olan mâhiyet ile ilgili özelliklerde tereddüt edilmesi durumunda o şeyin varlığıyla ilgili bir tereddüdün oluşması. İsfahânî'nin de belirttiği gibi, varlık manevî müşterek olmayıp, mevcut olan mâhiyetlerin ayrılmaz özelliği (*hâsse*) olursa o şeyin mâhiyeti ile ilgili hususlarda tereddüt edildiğinde varlığında da tereddüt edilmesi gerekir. Çünkü bir şey hakkındaki olumsuzluk (*intifâ*), o şeyin ayrılmaz özellikleri hakkında da olumsuzluğun olmasını gerektirir.<sup>257</sup> Başka bir ifade ile bir şey (mâhiyet) hakkındaki tereddüt, o şeyin ayrılmaz özellikleri (mâhiyetin varlığı) hakkında da tereddüt etmeyi gerektirir.<sup>258</sup> Kıyasın ikinci mukaddimesi olan istisnâî mukaddime, şartlı mukaddimenin tâlîsinin nakîzidir. İkinci mukaddimenin ispatı sadedinde İsfahânî, bir şeyin var olduğuna kesin kanaat getirdikten sonra o şeyin özelliklerinde tereddüt edilmediğini şöyle ifade etmektedir: “Biz bir mümkünün var olduğunu kesin olarak bildiğimizde onun illetinin de var olduğunu da kesin olarak biliriz. Ancak bununla beraber var olan o illetin vâcib ya da mümkün, cevher ya da araz olduğunda tereddüt edebiliriz”.<sup>259</sup> Şu halde istisnâî mukaddime doğru olmalıdır. İstisnâî mukaddime şartlı mukaddimenin tâlîsinin nakîzi olması hasebiyle şartlı mukaddimenin mukaddemi geçersiz olmak durumundadır. Neticede varlık bütün varlıklara, varlığın mâhiyetin aynısı olmasını gerektiren çok anlamlılık yoluyla (*lafzî müşterek*) değil, ortak anlamlılık (*manevî müşterek*) yoluyla söylenmelidir.

### Delile Yöneltilen İtirazlar

Bu delilin içerdiği kıyasın her iki mukaddimesine de itiraz edilmiştir. Birinci mukaddimeye yöneltilen itiraz şudur: Şartlı mukaddimenin her iki unsuru (mukaddem-tâlî)

<sup>256</sup> Yani şartlı mukaddimenin mukaddemi de bâtil olmak durumundadır. Bu kıyasta mukaddime-i istisnâîyye, mukaddime-i şartıyyenin tâlîsinin nakîzidir. Kıyas-ı istisnâîlerde mukaddime-i istisnâîyye, mukaddime-i şartıyyenin tâlîsinin nakîzi olursa kıyasın netîcesi mukaddime-i şartıyyenin mukaddeminin nakîzi olur. Bkz. Tefâtânî, *Şerhu'ş-Şemsiye*, s. 360.

<sup>257</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 194.

<sup>258</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli'*, s. 38.

<sup>259</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 194.



arasında delilde zikredildiği gibi bir gerekliliğin (*mülâzemet*) olduğu kesin değildir. Şöyle ki, varlığın manevî müşterek olmaması zorunlu olarak varlığın lafzî müşterek olmasını ve dolayısıyla tâlîde dile getirilen problemlili sonucun ortaya çıkmasını gerektirmemektedir. Çünkü varlık kavramının manevî müşterek kabul edilmemesi durumunda geçerli olan tek ihtimal, onun bütün varlıklar hakkında lafzî müşterek olması değildir. Zira varlık kavramının, yalnızca bazı kavramlar hakkında ortak anlamlı olması da muhtemeldir. Şöyle ki, varlık kavramı mümkün varlıklara manevî müşterek olarak, vâcip varlığa ise mümkünlerden farklı bir anlamda, yani mâhiyetinin bizzat kendisi anlamında söylenebilir. Hâlbuki şartlı önerme varlık kavramının bütün varlıklar hakkında manevî müşterek olmaması halinde lafzî müşterek olacağını bunun da tâlîde zikredilen soruna yol açacağını ileri sürmekteydi. Dolayısıyla varlığın bütün varlıklar hakkında manevî müşterek olmaması halinde, mâhiyet ile ilgili özelliklerde tereddüt edilmesi, o şeyin varlığı hakkında bir tereddütün oluşmasını gerektirmemektedir. Çünkü bu son ihtimale göre varlık, mümkün varlıklar hakkında ortak anlamlı bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Buna göre örneğin insanın gülen ya da düşünen olduğunda tereddüt edilmesi onun varlığında tereddüt edilmesini gerektirmez. Çünkü varlık insan ve diğer bütün mümkün varlıklar arasında müşterek bir kavramdır. Bunun beraber varlık, ehl-i nazarın kabul ettiği gibi vâcip ve mümkün bütün varlıkları kapsamamaktadır.<sup>260</sup>

Cürcânî bu itiraza şöyle cevap vermiştir: İtirazda dile getirilen ihtimal varlık kavramının vâcip ve mümkün bütün varlıklar arasında müşterek olmadığını ifade etmektedir. Bu ihtimale göre vâcip varlık mâhiyetin aynısıdır. Bu durumda bir şeyin varlığı bilindiğinde o şeyin vâcip ya da mümkün olduğunda tereddüt edilmemesi gerekir. Hâlbuki vâcip ya da mümkün olan şeylerin tamamında bu tereddüt durumu geçerlidir.<sup>261</sup> Örneğin âlemin illetinin varlığında tereddüt edilmediği halde bu illetin vâcip ya da mümkün olduğunda tereddüt edilmektedir. Nitekim âlemin illetinin vâcip olduğunu ispat etmek amacıyla pek çok delil geliştirilmiştir. Ayrıca İbn Mübâreksâh'ın (ö. 784/1382'den sonra) da işaret ettiği gibi, şartlı mukaddimede zikredilen “varlık manevî müşterek olmazsa” ifadesi ile başka herhangi bir ihtimal değil İmam Eş'arî'ye nispet edilen, varlığın lafzî müşterek

<sup>260</sup> Teftâzânî'nin yer vermediği bu itirazla ilgili olarak bkz. Ömer el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, s. 8-9; Krş. Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 193-4.

<sup>261</sup> Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecriid*, vr. 10a; Krş. Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn (Şerhu Hikmeti'l-ayn içinde)* s. 7; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 195.

olması görüşü kastedilmektedir.<sup>262</sup>

Kıyasın ikinci mukaddimesi olan istisnâî mukaddimeye de itiraz edilmiştir. Teftâzânî'nin de yer verdiği itirazı şöyle ifade edebiliriz: Varlık kavramının lafzî müşterek olduğunu savunanlar istisnâî mukaddimeyi kabul etmemektedirler. Onalara göre mâhiyet ile ilgili özelliklerde tereddüt edilmesi durumunda o şeyin varlığıyla ilgili bir tereddüdün oluşması doğrudur. Zira mâhiyetlerde tereddüt etmek gerçekten de varlıkta tereddüd etmeyi gerektirmektedir. Şöyle ki, varlığı lafzî müşterek kabul ettiğimizde her bir mevcut mâhiyetin varlığı diğer mevcut mâhiyetlerin varlıklarından farklı olmaktadır. Şu halde mâhiyette tereddüt zorunlu olarak varlıkta tereddüdü gerektirmektedir. Doayısıyla kıyas her iki taraf tarafından kabul edilen müsellemler mukaddimelere dayanmamaktadır.<sup>263</sup>

Teftâzânî bu itiraza, bir şeyin mâhiyetine ilişkin özelliklerinde tereddüt etmenin o şeyin varlığına dair idrâkte herhangi bir tereddüde yol açmadığını vurgulayarak cevap verir. Bu kesin idrâkin, yok olmamak anlamını ifade eden 'varlık' lafzı ile bir ilgisi yoktur. Delili serdederken kesin olduğunu vurguladığımız şey, lafızla ilgili bir husus değil, yok olmamak anlamıdır.<sup>264</sup> Varlık lafzı yalnızca bu anlamı ifade eden araçtır. Ancak belirtmek gerekir ki, hasmın kabul etmediği husus da tam olarak budur. O bütün varlıklar için geçerli olan mutlak varlık kavramını kabul etmemektedir. Ona göre varlık yalnızca tek tek mâhiyetlerin tahakkukunu ifade eden bir kavramdır. Dolayısıyla delil yukarıda da vurguladığımız gibi müsellemler olmayan mukaddimelerden oluşmaktadır. İbn Mübârəkşâh delilin zayıf, yapılan itirazın da ince (*dakîk*) olduğunu söylerken bu hususa işaret etmiş olmalıdır.<sup>265</sup> Ayrıca Cürçânî de delilin üzerinde –onu güçlendirmek amacıyla- biraz daha durmak gerektiğine işaret etmektedir.<sup>266</sup>

Bu noktada Seyfüddin el-Âmidî'nin, bu delil bağlamında Râzî'ye yönelttiği bir itiraza ver verelim. Râzî, "bir şeyin mevcut olduğu bilindikten sonra o şeyin siyah-beyaz ya da cevher-araz olduğu yönündeki bilginin değişmesini, o şeyin varlığına dair bilgiyi değiştirmediyini" söyler ve bu durumun varlığın mâhiyetler arasında müşterek olduğunu gösterdiğine dikkat çeker. Âmidî, bir şeyin mevcut olduğuna dair bilginin icmâlî, o şeyin

<sup>262</sup> İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 7.

<sup>263</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 309. Teftâzânî'den önce bu itiraz ve itirazla ilgili Kâtibî ve İbn Mübârekşâh'ın yorumları için bkz. *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 10.

<sup>264</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 309.

<sup>265</sup> İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 10.

<sup>266</sup> Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, s. 10.

mâhiyetinin ne olduğuna dair bilginin ise o şeyin varlığı ile ilgili tafsîlî bir bilgi olduğunu söyler. Ona göre mâhiyete ilişkin bilginin aynı zamanda şeyin varlığına dair bilgiye tekâbül ettiğini kabul eder. Bu kabulden yola çıkarak o, mâhiyetin özelliklerine dair bilgideki değişimin, varlığa dair bilgide bir değişime yol açtığına işaret ederek Râzî'nin deliline itiraz eder. Zira bu durumda varlığa ilişkin bilgi icmâlden tafsîliye doğru değişim göstermektedir.<sup>267</sup> Ancak Âmidî'nin kendisine, dair bilginin değiştiğine dikkat çektiği varlık, mutlak varlık değil, şeylerin mâhiyetlerini ifade eden özel varlıktır.

#### 1.2.1.4.2 İkinci Delil ve İkinci Delile Yönelik İtirazlar

İkinci delil varlığın vâcib ve mümkün şeklinde iki kısma ayrılmasına dayanmaktadır. Bu bağlamda -konumuzla ilgisi açısından- taksîm ile ilgili bazı hususlara değinmemizde fayda vardır. Lügatta parçalamak (*teczie*)<sup>268</sup> anlamına gelen taksîm kavramı felsefe ve kelâm literatüründe temelde, birincisi küllün/bütünün cüzlere/parçalara taksîmi, ikincisi, küllünin/tümelin cüzîlere/tikellere taksîmi olmak üzere iki tür taksîmi ifade etmek için kullanılır.<sup>269</sup> Bunlardan birincisinde taksîm edilen şey (*maksem*) kısımlardan farklı (*mübâyin*) olmak zorundadır. Örneğin insan kavramı el, dil ve bel gibi parçalarından/kısımlarından farklıdır. İkinci taksîm türünde ise genel olarak şu üç özellik aranır: Birincisi, maksemin, kısımlarının aynısı olmadığı gibi aynı zamanda onlara mübâyin de olmaması gerekir. Bilakis maksem kısımlardan daha genel olmalıdır. İkincisi, kısımlar birbirlerinin mübâyini olmalıdırlar. Üçüncüsü, taksîm, maksemin bütün kısımlarını kapsamalıdır, yani hâsır olmalıdır.<sup>270</sup> Taksîmin, bütün kısımları tam olarak kapsadığını (*hasr*) tespit etmenin iki yöntemi vardır: Bunlardan birincisi istikrâ yöntemidir. Buna istikâyâ dayalı kapsama (*hasr-ı istikrâî*) denilir. Hasr-ı istikrâide bir kavramın birbirinden farklı ne kadar türe-kısma sahip olduğu araştırmacının bizzat hâriçte/nefsü'l-emirde mevcut olan kısımları tek tek incelemesine bağlıdır. Örneğin, bir dil âlimi kelimenin kaç farklı türü-kısmı olduğunu bütün kelime yapılarını inceleyerek tespit eder. İkinci yöntem ise aklîdir. Buna da akla dayalı kapsama (*hasr-ı aklî*) denilir. Hasr-ı aklîde bir kavramın farklı türleri-

<sup>267</sup> Seyfüddin Sâlim Âmidî, *Keşfü't-temvîhât fi Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât ve't-tenbîhât*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2013, s. 60.

<sup>268</sup> Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Dârü'l-hidâye, Kuveyt 1966, XXXIII, 265; Muhammed İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Dârü sâdir, Beyrut 1414 h., XII, 478.

<sup>269</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, "kismet" md., III, 564; Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı sedâd*, Karabet ve Kasbar Matbaası, İstanbul 1303 h., s. 49. Çağmîni, taksîmin sözlük anlamından yola çıkarak, hakîki taksîmin küllün-cüzlere tahlîli yoluyla elde edilen taksîm olduğunu söylemektedir. Bkz. *Keşşâf*, s. 565.

<sup>270</sup> Muhammed Emin Şankîti, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, Dârü âlemi'l-fevâid, Mekke, 1426 h., s. 156; Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı sedâd*, s. 50.

kısımları yalnızca akıl yürütme ile tespit edilir ve tespit edilen kısımların da -biri müspet diğeri menfî olmak üzere- iki kısım olmaları gerekir. Şankîî'nin ifadesiyle “hasr-ı aklî bir şey ile onun nakîzi arasında gerçekleşir.”<sup>271</sup> Örneğin, mevcut kavramı üzerinde düşünüldüğünde, akıl, varlığı kendinden kaynaklanan ve kendinden kaynaklanmayan şeklinde biri müspet diğeri menfî hükümle ifade edilen iki farklı mevcut alanı bulunduğu sonucuna ulaşır.<sup>272</sup> Eğer küllî bir kavramın kısımlarının tespitinde yöntem hasr-ı istikrâî ise taksîm istikrâî taksîm; yöntem hasr-ı aklî ise taksîm aklî taksîm diye isimlendirilir. Aklî taksîmler kesinlik ifade ederken, istikrâî taksîmlerde taksîmin kesinliği istikrânın sağlamlığına bağlıdır.<sup>273</sup>

Küllînin cüzîlere taksimi, “ortak anlamlı (*müşterek*) bir mefhûma, o mefhûm için kısımlar oluşturmak amacıyla muhtelif ve mütebâyın kayıtlar eklemek (*zammü'l-kuyûd*)” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>274</sup> Tariften de anlaşılacağı üzere küllî bir mefhûmun taksîminde, taksîm edilen mefhûm (*maksem*) kısımlar arasında ortak bir kavram olmalı, kısımlar muhtelif kayıtlar ile birbirlerinden ayrılmalıdır. Bu hem aklî hem de istikrâî taksîmler için böyledir. Taksîmi terdîdden ayıran temel husus da budur. Herhangi bir hükmün/olayın muhtemel nedenlerini sıralayıp ortaya koymayı ifade eden bir usûl kavramı olan *sebir* ile aynı anlamda kullanılan terdîdde, sayılan nedenler arasında ortak anlamlılık söz konusu değildir. Örneğin, içkinin muhtemel illet/nedenleri üzümünden yapılmış olma, belirli kokuya veya belirli renge ya da belirli tada sahip olma, sarhoş edici olma gibi şeylerdir ki, bunlar arasında herhangi bir anlam ortaklığı yoktur. Neticede taksîmi terdîdden ayıran husus, taksîmde maksemin bütün kısımlar arasındaki ortak mefhûm olmasıdır.<sup>275</sup> Taksîmin zikredilen temel özelliğini taşımamakla birlikte taksîm kavramının kullanıldığı diğeri bir alan lafzî taksîmlerdir.<sup>276</sup> Lafzî taksîmler, lafzî müşterekler (çok anlamlı lafızlar) için

<sup>271</sup> Şankîî, *Âdâbü'l-bahs*, s. 150.

<sup>272</sup> Şankîî, *Âdâbü'l-bahs*, s. 150-1; Tehânevî, *Keşşâf*, “hasr” md., I, 402.

<sup>273</sup> Şankîî, *Âdâbü'l-bahs*, s. 152-3.

<sup>274</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, “kismet” md., III, 564; Ahmed en-Nagarî, *Düstûru'l-ulemâ*, “taksîm” md., I, 226; Mustafa Şevket el-İstanbulî, *Risâle fî tahkik-i taksîmi'l-küllî ev küll ilâ cüziyyâtihî ev eczâihî (Mecmûatü'l-fevâid içinde)*, Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1318 h., s. 14.

<sup>275</sup> Ahmed en-Nagarî, *Düstûru'l-ulemâ*, “terdîd” md., I, 195. Mustafa Şevket terdîdi daha geniş bir anlam çerçevesinde ele alır. Ona göre iki türlü terdîdden bahsedilebilir. Birincisi, bu çubuk ya demir ya da odundur ifadesinde olduğu gibi yalnızca yüklem bildiren terdîddir, buna terdîd-i hamlî sırf denilir. Burada özne olan kavram (bu odun) yüklemelerinin her birinin mefhûmuna dâhil olan ortak bir kavram değildir. İkincisi, kelime, ya isim, ya fiil ya da harfîr örneğinde olduğu gibi yüklemle birlikte öznenin ortaklığını da ifade eden terdîddir. Buna da terdîd-i hamlî el-iktirânî denilir. Burada özne olan kavram (kelime) yüklemelerin mefhûmlarına dâhil olan ortak bir kavramdır. Mustafa Şevket, bunlardan birincisinin taksîme aykırı olduğunu ikincisinin ise aykırı olmadığını söyler. Bkz. *Risâle fî tahkik-i taksîmi'l-küllî*, s. 17-8.

<sup>276</sup> Cürçânî'nin *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*'daki ifadelerinden terdîdin taksîm-i lafziler için de kullanıldığı anlaşılmaktadır, s. 7.

kullanılırlar. Lafzî müşterek olan lafızların anlamları arasında bir ortaklık yoktur. Örneğin, ‘ayn lafzı, casus, göz, hırsız, fare, hançer gibi anlamlara sahiptir ve bu anlamlar ortak bir anlamın farklı türleri değildirler. Şu halde ‘ayn, ya casus ya göz ya hırsız ya fare ya da hançerdir, ifadesi bir lafzî taksîmdir. Aklî taksîm kavramı istikrâî taksîmin mukâbili olarak kullanıldığı gibi, lafzî taksîmin mukâbili olarak da kullanılabilir. Lafzî taksîmin mukâbili olarak kullanılması halinde aklî taksîm, istikrâî taksîmleri de içermektedir. Lafzî taksîmin mukâbili olan aklî taksîmin önemli bir özelliği yukarıda da izah edildiği gibi hasr ifade etmesidir. Mustafa Şevket’in ifadesiyle taksîm edilen şey (*maksem*), kendisi için zikredilen kısımların dışına çıkmaz.<sup>277</sup> Aynı şey lafzî taksîm için geçerli değildir. Örneğin ‘ayn’ lafzî dilin gelişimine göre hâlihazırda sahip olduğundan daha başka anlamlar kazanabilir.<sup>278</sup> Bu sebeple bir taksîmin aklî ya da lafzî olması maksemın kısımlarla münasebetini kurmak açısından önemlidir.

Mutlak varlığın müşterekliğini ispat sadedinde kaynaklarda zikredilen ve Teftâzânî tarafından da yer verilen ikinci delil taksîmle ilgili yukarıda değindiğimiz hususlara istinâd etmektedir.<sup>279</sup> Buna göre mutlak varlık, vâcip olan varlık ve mümkün olan varlık şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Bu taksîm, aklî bir taksîm olması hasebiyle, taksîm edilen (*maksem*) mutlak varlık hem vâcip hem de mümkün varlıklar arasında ortak bir kavram olmalıdır.<sup>280</sup>

### Delile Yönelik İtirazlar

Bu delile birkaç yönden itiraz edilmiştir. Teftâzânî’den önce İcî ve Cürçânî’nin de yer verdikleri bir itiraza göre varlığın vâcip ya da mümkün olduğuna ilişkin taksîmin aklî taksîm olarak değerlendirilmesi zorunlu değildir. Şöyle ki, taksîmle ilgili yukarıda zikredilen bütün hususlar doğru olmakla birlikte, mezkûr taksîmi terdîd ya da lafzî taksîm olarak değerlendirmek de mümkündür.<sup>281</sup>

İcî bu itiraza, taksîmin aklî olduğunu söyleyerek cevap verir. Varlığın vâcip ve mümkün şeklinde iki kısma ayrıldığı ve bunların dışında bir varlık alanının olmadığı akla dayalı kapsama (*hasr-ı aklî*) ile sâbittir. İstikrâ ya da herhangi bir öznel yaklaşıma (*vaz*)

<sup>277</sup> Mustafa Şevket, *Risâle fî tahkik-i taksîmi 'l-küllî*, s. 14.

<sup>278</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, “kısmet” md., III, 566.

<sup>279</sup> Müteahhir dönem kelâmında Teftâzânî’den önce bu delilin kaynakları için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'l-İşârât*, I, 56; Ömer el-Kâtibî, *Hikmetü 'l-ayn*, (*Şerhu Hikmeti 'l-ayn* içinde), s. 7; Kadı Beyzâvî, *Tavâli 'u 'l-envâr*, s. 78; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâif*, s. 78; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 46; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 195.

<sup>280</sup> Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, I, 308.

<sup>281</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 46; Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, I, 309; Cürçânî’nin *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti 'l-ayn*, s. 7.

dayanmamaktadır. Bu nedenle taksîmin ifade ettiği anlam çerçevesi hiçbir dile göre değişiklik göstermemektedir. Lafzî taksîmlerde ise taksîmin çerçevesi dilin gelişimine bağlı olarak değişmektedir. Örneğin ‘ayn lafzının anlamlarına taksîmi böyledir. Şu halde varlık kavramının vâcip ve mümkün taksîminin aklî bir taksîm olduğunu dikkate almadan yapılan bu itiraz geçerli değildir.<sup>282</sup>

İkinci itiraz ise hem birinci hem de ikinci delili kapsamaktadır. İtiraz her iki delil bağlamında varlık kavramının müşterekliğine ilişkin ortaya koyulan akıl yürütmenin mâhiyet ve teşahhus (somut gerçeklik) kavramları ile çeliştiğini ileri sürmektedir. Birinci delil bağlamında itiraz şöyle ifade edilebilir: Bir şeyin mâhiyeti hakkında tereddüt edilmesi o şeyin varlığı hakkında tereddüt edilmesini gerektirmediği yönündeki iddia mâhiyet ve teşahhus kavramları ile çelişmektedir. Şöyle ki -varlık kavramında olduğu gibi- bir şeyin mâhiyetinin ve teşahhusunun olduğu bilinmekle birlikte, onun mâhiyetinin ve teşahhusunun ne olduğu örneğin vâcip ya da mümkün olduğu bilinmeyebilir. Bu durumda mâhiyet ve teşahhus kavramlarının da varlık kavramı gibi bütün mâhiyetler arasında müşterek kavramlar olmaları gerekir. İkinci delil bağlamında ise itiraz şöyle ifade edilebilir: Varlık kavramı vâcip ve mümkün şeklinde taksîm edildiği gibi mâhiyet ve teşahhus kavramları da vâcip ve mümkün mâhiyetler ya da teşahhuslar şeklinde ya da başka daha farklı kısımlara taksîm edilebilir. Bu durumda mâhiyet ve teşahhus kavramlarının kısımları arasında müşterek olmaları gerekir. Neticede varlık kavramının müşterekliği ile ilgili zikredilen delillerdeki akıl yürütme mâhiyetler ve teşahhuslar için de uygulanabilmektedir. Bu her iki kavramın da varlık gibi müşterek olmaları sonucuna yol açmaktadır. Hâlbuki mâhiyetler, ya da Siyâlkûtî'nin ifadesiyle “mâhiyeti olan varlıklar”<sup>283</sup> ve teşahhuslar ya da teşahhus etmiş varlıklar, hakikatleri farklı, birbirinden temâyüz etmiş şeylerdir. Şu halde mâhiyetlerin ve teşahhusların müşterek olmaları mümkün değildir.<sup>284</sup>

Teftâzânî, İcî gibi, bu itiraza, birinci ve ikinci delil bağlamında geliştirilen akıl yürütmenin mâhiyet ve teşahhus kavramlarında uygulanması halinde ortaya çıkan sonucun doğru olduğunu söyleyerek cevap verir. Buna göre mâhiyet ve teşahhus kavramları belirli bir varlığın mâhiyeti ve teşahhusu olarak değil de mutlak olarak itibara alındıklarında bütün mâhiyetler ve teşahhuslar arasında müşterek ve küllî kavramlar olarak değerlendirilirler.

<sup>282</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 46; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 309.

<sup>283</sup> Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I/II, 115.

<sup>284</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 309; İcî, *el-Mevâkıf*, I/II, 117.

Buna göre itirazı yapanın hatası, mutlak varlığı mutlak mâhiyet ve mutlak teşahhusla mukâyese etmek yerine belli bir mâhiyet ve belli bir teşahhusla mukâyese etmektir.<sup>285</sup>

#### 1.2.1.4.3. Üçüncü Delil ve Üçüncü Delile Yönelik İtirazlar

Bu delil, şeylerin ya mevcut ya da madûm oldukları yönündeki akla dayalı kapsamaya (*hasr-ı aklî*) istinâd etmektedir. Buna göre birbirinin çelişigi/nakîzi olan varlık ve yokluk kavramları arasında bir ara kategori (*vâsita*) yoktur. Şeyler hakkındaki hükmümüz var (*mevcut*) ya da yokun (*madûm*) dışına çıkmaz; bir şey ya mevcuttur ya da madûmdur, üçüncü bir ihtimal söz konusu değildir.<sup>286</sup> Akıl ile tespit edilen üçüncü ihtimalin imkânsızlığına (*hasr*) dair bu kesin hüküm, varlık kavramının, bütün varlıklar arasında müşterek olmaması halinde geçersiz olacaktır. Varlık farklı mâhiyetlerde farklı anlamları ifade edecek şekilde lafzî müşterek olursa -muhtelif anlamlarda varlıklar ve yokluklar ortaya çıkacağı için- belli bir anlamda varlıkla nitelenen şeyin başka bir anlamda yoklukla nitelenmesi ya da başka bir varlıkla da nitelenmesi aklen mümkün hale gelecektir. Bu durumda bir şey ya mevcuttur, ya da madûmdur şeklindeki hasr-ı aklîye dayanan önerme geçerliliğini kaybedecektir. Bir şey mevcut ve madûmdur ya da bir şey hem şu anlamda hem de şu anlamda mevcuttur gibi önermeler aklen imkân dâhilinde olacaktır. Hâlbuki böyle bir sonuç akla dayalı kapsamayla ispat edilen önermeye aykırıdır. Dolayısıyla varlığın lafzî müşterek olması doğru değildir.<sup>287</sup>

Bu delilin ifade ediliş biçiminde iki farklı yaklaşım ortaya konulmuştur. Bu iki yaklaşım, delilin içerdiği ‘varlığın manevî müşterek olmaması durumunda, kesinliğinde şüphe edilmeyen, bir şeyin ya mevcut ya da ma‘dûm olduğuna dair önermenin geçersiz hale geleceği’ şeklinde ki akıl yürütmenin doğruluğu, yokluk/madûm kavramının müşterek anlamlı bir kavramı olarak ele alınmasını gerekli kılıp kılmadığı yönündeki soruya verilen cevaba bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu soruya müteahhir dönemi kelâmcıların çoğunluğu olumlu cevap vermişlerdir ki, ilgili delilin meşhûr izah biçimi bu minvaldedir.<sup>288</sup> Hatta İcî ve İsfahânî gibi bazı müellifler delili doğrudan yokluk (*adem*) kavramının müşterek bir kavram olması üzerinden kurgulamışlardır.<sup>289</sup> Buna göre önermedeki yokluk kavramı bütün

<sup>285</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 309; İcî, *el-Mevâkıf*, I,II, 118.

<sup>286</sup> Teftâzânî'den önce bu delile yer veren mütakellimînin yaklaşımları için bkz.: Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-işârât*, I, 56; Ömer el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, (*Şerhu Hikmeti'l-ayn* içinde), s. 7; Kadı Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-envâr*, s. 78; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 78; İcî, *Mevâkıf*, (*Şerhu'l-Mevâkıf* içinde), I/II, 118; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 195.

<sup>287</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 309; krş. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.1, cz. 2, s.118-120.

<sup>288</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 80a.

<sup>289</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 46-47; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 195.

varlıkların yokluklarını ifade edecek şekilde müşterek/mutlak bir kavram olarak değerlendirilmezse mezkûr delil geçerliliğini yitirmektedir. Başka bir ifadeyle hasr-ı aklîye dayanan önermenin geçersiz olması, ancak, varlığın lafzî müşterek, yokluğun ise mutlak ve manevî müşterek olması durumunda ortaya çıkmaktadır. Çünkü yokluğun, tek tek özel varlıkların yokluklarını ifade eden lafzî müşterek bir kavram olarak değerlendirilmesi önermedeki hasr-ı aklînin bâtil olmasına yol açmayacaktır. Çünkü bu durumda önerme belli bir şeye ait olan (*hâs*) varlık ve yokluk kavramları üzerinden kurulmaktadır. Örneğin Ahmet ya vardır ya da yoktur, önermesinde varlık ve yokluk kavramları ile yalnızca Ahmet'e ait olan varlık ve yokluk kastedilmektedir ki burada üçüncü bir varlık kategorisi itibar edilmemiştir. Dolayısıyla Ahmet özelinde varlık ve yokluk arasındaki hasr-ı aklî gerçekleşmiş durumdadır. Şu halde delil bağlamında bir şeyin var ya da yok olduğuna ilişkin hasr-ı aklînin geçersiz olması İsfahânî'nin de işaret ettiği üzere, varlık kavramının lafzî müşterek, yokluk kavramının manevî müşterek/mutlak olmasına bağlıdır.<sup>290</sup> Nitekim Şemseddin es-Semerkandî hasr-ı aklînin yalnızca varlık ve yokluk kavramlarının manevî müşterek olarak değerlendirilmesi durumunda değil bunların belirli mâhiyetlere mahsus lafzî müşterek kavramlar olarak değerlendirilmeleri halinde de gerçekleştiğini söylemektedir. Bu nedenle ikinci delile, varlık ve yokluk kavramları arasındaki hasr-ı aklîye dayanarak varlığın manevî müşterek olmasının temellendirilemeyeceği şeklinde itiraz edilmiştir ki, Semerkandî bu itirazı haklı bulduğunu belirtmektedir.<sup>291</sup> Delile yapılan bu itiraza pek çok müellif yer vermiş ve itiraza karşı muhtelif cevaplar geliştirmiş olsalar da itiraza yöneltelen eleştiriler iknâ edici değildir. Örneğin Teftâzânî itiraza cevap sadedinde, 'varlığın ortadan kalkması' anlamındaki yokluk kavramının haddizatında tek bir mefhûm olduğunu tekrar eder ve yokluk kavramında çok anlamlılığın (*teaddüd*) ancak –insanın yokluğu, ağacın yokluğu gibi- belirli mâhiyetlere nisbetle ortaya çıkacağını söyleyerek bu itirazı eleştirir.<sup>292</sup> Ancak itirazda dile getirilen hasr-ı aklî de zaten Teftâzânî'nin izâfî kabul ettiği yokluk ve varlık arasında tahakkuk etmektedir. Buna göre varlık ve yokluk kavramlarında izâfî teaddüdü kabul etmekle, esasında o da mutlak yokluk ve mutlak varlığın dışında, izâfî varlık ve izâfî yokluk şeklinde hasrın gerçekleşebileceği başka bir varlık-yokluk düzlemini kabul etmektedir. İtirazı yapanın üzerinde durduğu alan da burasıdır.

<sup>290</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli 'u'l-enzâr*, s. 39; Krş. Ömer el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, s. 10. İsfahânî delilin vücûdun ve ademin müşterek olmalarını önceden varsaymayı gerektirmeleri hasebiyle zayıf olduğunu vurgulasa da hem *Tesdîd*'de hem de *Metâli 'u'l-enzâr*'de yapılan itirazı eleştirmektedir, Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 196; Krş. İsfahânî, *Metâli 'u'l-enzâr*, s. 39.

<sup>291</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 78-9; Krş. Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, s. 7.

<sup>292</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 310.



Dolayısıyla Cürçânî'nin de belirttiği gibi izâfi-hâs olan varlık ve yokluk kavramları arasında hasrın tahakkuk etmesi için bir mânî yoktur.<sup>293</sup>

Varlık ve yokluk arasındaki hasr-ı aklî üzerine inşâ edilen bu delili Teftâzânî müteahhir dönem kelâmcıları arasında yaygın olan yukarıdaki izahtan daha farklı bir şekilde el alır. Ona göre hasr-ı aklînin geçersiz olması için yokluk kavramının mutlak/müşterek olması zorunlu değildir. Hatta yokluk kavramı lafzî müşterek olarak değerlendirildiğinde hasr-ı aklînin geçersiz olma ihtimali daha da artmaktadır. Çünkü varlık ve yokluk kavramlarının lafzî müşterek olmaları onların –mâhiyetlere bağlı olarak- pek çok anlam ifade etmeleri sonucunu doğurmaktadır. Örneğin Ahmet vardır ya da yoktur önermesinde Ahmet, varlık ve yokluğun anlamlarından yalnızca biri ile nitelenmektedir. Bu durumda Teftâzânî'ye göre Ahmet'in başka varlıklarla nitelenmesi –en azından- aklen ihtimal dâhilindedir. Ancak Ahmet'in, örneğin Bekir'i ifade eden varlıkla nitelenmesi doğru olmadığı için bu ihtimali iptal etmek amacıyla ayrıca bir temellendirmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Aynı şey Ahmet'in yokluğunu ifade eden yokluk kavramı için de geçerlidir. Neticede varlık ve yokluk kavramlarının çok anlamlı (*lafzî müşterek*) olmaları belli bir şeyin pek çok varlık ve yoklukla nitelenebilmelerine; bu da bir şey ya vardır ya da yoktur şeklindeki önermenin, bir şey ya pek çok varlıktan biriyle vardır ya da pek çok yokluktan biriyle yoktur şeklinde anlaşılmasına aklen imkân tanımaktadır. Teftâzânî'ye göre burada hasr-ı aklî iki yönden geçersizdir: Birincisi, özne olan 'şey'in ilk yüklemi, yani "ya vardır" ifadesi, şeyin başka bir varlık ile mevcut olma ihtimalini taşımaktadır. İkincisi ise, 'şey'in ikinci yüklemi, yani "ya da yoktur" ifadesi, şeyin başka bir yokluk ile yok olma ihtimalini taşımaktadır. Dolayısıyla yokluk kavramının lafzî müşterek olması hasr-ı aklînin geçersizliğine daha fazla imkân hazırlamaktadır. Bu nedenle Teftâzânî delili inşâ ederken yokluk kavramını müşterek bir kavram olarak değerlendirmeye gerek görmemiştir. O üçüncü delil bağlamında hasr-ı aklînin geçersizliğini göstermek için varlık ve yokluk kavramlarının lafzî müşterek kabul edilmeleri halinde pek çok anlama gelmesini, bunun da bir şeyin pek çok varlık ve yoklukla nitelenebilmesine aklen imkân tanınmasını yeterli bulmuştur. Örneğin Ahmet ya vardır ya da yoktur önermesinde varlık ve yokluk kavramları yalnızca Ahmet'in varlığını ve yokluğunu ifade etse de Ahmet'in başka bir varlık ve yoklukla nitelenmesi aklen imkânsız değildir. Bu durumda İsfahânî, Semerkandî, Cürçânî gibi kelâmcıların dile getirmiş oldukları, varlık ve yokluk kavramlarının lafzî müşterek kabul

<sup>293</sup> Cürçânî, *Hâşiyet alâ Şerhi't-Tecrîd*, vr. 10a.

edilmeleri halinde hasr-ı aklînin bozulmayacağına yönelik söylem Tefâtânî'nin delili inşâ biçimine göre geçerli olamayacaktır. Sonraki dönemde Ali Kuşçu'nun da Tefâtânî'nin bu yaklaşımına katıldığı görülmektedir.<sup>294</sup> Ancak bu yaklaşım genel olarak kabul görmemiştir. Veliyyüddin Carullah ve Hocaîade (ö. 893/1488) gibi müellifler tarafından eleştirilmiştir.<sup>295</sup> Çünkü yukarıda da zikredildiği gibi varlık kavramının lafzî müşterek kabul edilmesinden dolayı hasr-ı aklînin geçersizliği, ancak yokluk kavramını mutlak-müşterek bir kavram olarak değerlendirmek durumunda mümkün olabilir. Yokluk kavramını belirli bir varlığın yokluğu şeklinde değerlendirdiğimizde onun başka bir varlığın yokluğu olma ihtimali söz konusu olamaz. Çünkü Veliyyüddin Carullâh'ın da belirttiği gibi dar anlamlı (*ehas*) bir kavramın çelişigi (*nakîz*) o kavramı da içerir.<sup>296</sup> Örneğin insanın çelişigi olan insan olmayan (*el-lâ-insân*), insan anlamını da içermektedir. Buna göre Ahmet ya vardır ya da yoktur önermesinde Ahmet'i ifade eden varlık kavramının çelişigi olan yokluk kavramı doğrudan Ahmet'i de içermektedir. Dolayısıyla burada hasr-ı aklî açıkça gerçekleşmiş durumdadır. Bu yokluk kavramı Ahmet'in yokluğundan başka yokluk anlamı içermemektedir. Şu halde varlık ve yokluk kavramlarının, belirli bir mâhiyetin varlığı ya da yokluğu olarak, yani lafzî müşterek olarak değerlendirilmeleri hasr-ı aklînin geçerli olması için yeterlidir.

Tefâtânî varlık kavramının lafzî müşterek yokluk kavramının mutlak/mânevî müşterek olarak değerlendirildiği durumda hasr-i aklînin bozulmasını varlık kavramının müşterekliğine ilişkin ayrı, yani dördüncü bir delil olarak değerlendirir. Buna göre yokluk mutlak/manevî müşterek bir kavram, varlık ise hâs/lafzî müşterek bir kavram olarak kabul edildiğinde hasr-ı aklî (akla dayalı kapsamlılık) ile temellendirilen “bir şey ya vardır ya da yoktur” önermesi geçersiz hale gelmektedir. Çünkü bu durumda bir şeyin hem belli bir mâhiyete ait olan varlığın dışında başka bir varlıkla var olması hem de mutlak yoklukla nitelenmemesi mümkündür. Dolayısıyla önerme şeylerin varlık ya da yokluğuna ilişkin bütün ihtimalleri kapsamamaktadır.<sup>297</sup>

Îcî bu delile yokluk kavramının mutlak kabul edilmesinin zorunlu olmadığı şeklinde itiraz etmiştir. Buna göre yokluk kavramının da tek bir mâhiyetin yokluğunu ifade eden bir kavram olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu durumda hasr-ı aklî geçerliliğini

<sup>294</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, Süleymaniye Kütüphanesi/Çorlulu Ali Paşa, nr. 305, vr. 6b.

<sup>295</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 80b; krş. Abdürrezzak el-Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm fî Şerh-i Tecridi'l-keîâm*, Müessesetü'l-imam s., Kum 1425 h., s. 134-7.

<sup>296</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 80b.

<sup>297</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 310.

sürdürmektedir.<sup>298</sup> Teftâzânî bu itiraza yokluk kavramının –ister ortak anlamlı varlığın yokluğu isterse belli bir hakîkatin yokluğu anlamında değerlendirilsin- zorunlu olarak tek anlamlı bir kavram olduğunu vurgulayarak cevap vermektedir. Veliyyüddin Carullâh’ın belli bir şeye ait yokluğun yalnızca o şeyin yokluğunu ifade ettiğine ilişkin ifadesi ve Cürcânî, İsfahânî ve Semerkandî gibi kelâmcıların yokluk kavramının lafzî müşterek kabul edilmesi durumunda hasr-ı aklînin geçerli olacağına dair kanaatleri göz önünde bulundurularak bu cevabın yeterli olmadığını söylemek mümkündür.

Belirtmek gerekir ki, burada varlığın bedîhî ve müşterekliği bağlamında zikredilen deliller ne tür zaafılar içerirse içersin, şeylerin mâhiyetlerinin yok olmadıkları anlamına gelen varlık kavramının bütün mevcutların varlıklarını ifade eden ortak anlamlı bir kavram olması Râzî’nin ve Teftâzânî’nin de ifade ettiği gibi bedîhîdir.<sup>299</sup> Allah Teâlâ vardır, Ahmet vardır, ağaç vardır gibi ifadelerde ‘vardır (mevcut)’ lafzının ifade ettiği anlam aynıdır. Bu anlamın lafzî karşılığının Arapça’da varlık, diğer dillerde daha farklı lafızlar olması anlamın müşterek olmasına zarar vermez. Bedîhî olan bu husus ile yani varlık kavramının müşterekliği ile ilgili serdedilen deliller bir şeyi ispat etmek amaçlı istidlâlî deliller olmayıp, önemli bir hususu vurgulamak ona dikkat çekmek amaçlı tenbîhî delillerdir. Nitekim Teftâzânî, varlık kavramının bedîhî olduğunu izah ettikten sonra incelenmesi gereken üç konu olduğunu zikreder: Bunlar varlık kavramının müşterek olması, zihnen mâhiyete zâit olması ve Vâcibü’l-Vücûd’un zatına zâit olması ile ilgili konulardır. Teftâzânî bunların ilk ikisinin bedîhî olduğunu ve bunları temellendirme bağlamında zikredilen delillerin tenbîhî deliller olduklarını belirtmektedir.<sup>300</sup>

### 1.2.2. Sûfilere Göre Hakk’ın Zâtı Olarak Mutlak Varlık

Ehl-i nazarın, mutlak varlık kavramını, herhangi bir mâhiyetle kayıtlanan (*mukayyed*) özel varlıkların (*vücûdât-ı hâsse*) tamamına söylenen, kevn ve tahakkuk kavramları ile müterâdif eş anlamlı (*müterâdif*) ve yok olmamak anlamında kullanılan küllî kavram kabul etmelerine karşın sûfiler<sup>301</sup> mutlak varlığı, olmak (*kevn*) anlamında aklî bir kavram değil, hâriçte tahakkuk eden Hakk’ın Zât’ı olarak kabul ederler.<sup>302</sup> Onlara göre mutlak varlık,

<sup>298</sup> Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 47.

<sup>299</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrûkiyye*, I, 106; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 308;

<sup>300</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 308

<sup>301</sup> Burada “sûfiler” tabiri ile vahdet-i vücûd düşüncesini savunan, İbn Arabî ekolünü benimseyen sûfileri kastediyoruz. Bu ekolün benimsediği varlık düşüncesinin “vahdet-i vücûd” şeklinde ifade edilmiş süreci için bkz. William Chittick, *Varolmanın Boyutları*, İnsan Yayınları, İstanbul 2013, s. 197-280.

<sup>302</sup> Abdurrahman Câmî, *Nakdü’n-nusûs fi Şerhi Nakşi’l-Fusûs*, Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut 2005, s. 41.

vücûd-ı baht, vücûd-ı mahz olarak da ifade edilen Cenâb-ı Hakk'ın zâtı'dır.<sup>303</sup> Bu noktada onların, mutlak varlık terkibindeki “mutlak” ve “varlık” kavramlarına ehl-i nazardan daha farklı bir anlam yüklediklerini belirtmek gerekir.

### 1.2.2.1. Sûfilere Göre Varlık Ve Mutlak Kavramları

Burada sûfilere göre varlık ve mutlak kavramlarını nasıl anladıklarına kısaca temas edecek akabinde onların varlığı neden özü gereği Vâcip Zât anlamında kullandıklarını izah etmeye çalışacağız.

#### 1.2.2.1.1. Sûfilere Göre Varlık Kavramı

Sûfilere göre varlık kavramı temelde iki anlamda kullanılmaktadır: Bunlardan birincisine göre, varlık, mastar anlamını ifade eder. Bu durumda varlık, herhangi bir şeyin mevcûdiyeti/var olması, diğer bir ifadeyle Hakk'ın zâtı olan Varlık'a<sup>304</sup> nispet edilmesi anlamına gelmektedir. Örneğin ‘insanın varlığı’ terkibinde varlık kavramı, insanın Varlık ile münâsebetini, başka bir ifade ile insanın Varlık'a mensûb olduğunu ifade eder. Buna göre varlık kavramı, insan, ağaç, kitap gibi muhtelif mâhiyetler ile Varlık arasındaki ilişkiyi/nispeti bildiren bir ifadedir. Dolayısıyla “İnsan mevcuttur” önermesi; a) İnsanın mâhiyeti, b) Varlık ve c) İnsanın mâhiyeti ile Varlık arasındaki nispeti ifade eden varlık kavramı olmak üzere üç hususu içermektedir. Bunlardan ilk ikisi mastar ve nispet anlamındaki varlığın gerçekleşme zeminidir (*hâsılı bi'l-masdar*). Nispetin, bir mensûb (nispet edilen/bağlı olan) bir de mensûbu ileyh (kendisine nispet edilen/bağlı olunan) ile gerçekleşmesi hasebiyle, örneğimizde insanın mâhiyeti mensûb, Varlık ise mensûbu ileyh olmaktadır.<sup>305</sup> Neticede mastar ve nispet anlamındaki varlık kavramı, Hakk'ın zatının dışındaki bütün mâhiyetlerin, Hakk'ın zâtını ifade eden Varlık'a nispetini ve O'na bağlılığını ifade etmektedir. Aynı zamanda bu, Hakk'ın zâtının dışındaki mâhiyetlerin tamamı için varlık nispetini ifade edebilmesi yönüyle aklî ve küllî/âm bir kavramdır. Buna izâfî varlık da

<sup>303</sup> Davud el-Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 21; Muhammed Hamza el-Fenârî, *Misbâhü'l-üns Şerhu Miftâhi'l-gayb*, İntişârât-ı mevlâ, İran, 1376 h., s. 150; Seyyid Şerif Cürçânî, *Risâle fî vahdeti'l-vücûd* (Risâle Said Fûde'nin *Fethu'l-vedûd bi şerhi Risâleti's-Şerîf el-Cürçânî fî vahdeti'l-vücûd* adlı şerhi ile birlikte neşredilmiştir.) Dârü'l-feth, Ürdün 2013, s. 35;

<sup>304</sup> Sûfiler muhtelif mâhiyetlerin varlıklarının kendisine nispet edildiği Vücûd'u Hakk'ın zâtı kabul etmelerinden dolayı bu Vücûd'u büyük harfle yazmayı tercih ettik.

<sup>305</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 152; Ebu'l-vefâ, *Risâle fî tahkik-i lafzi'l-vücûd ve mâhiyetihî*, Süleymaniye/Pertev Paşa, nr. 0634/6, vr. 179b. Vücûdun daha farklı anlamları için bkz. Davud el-Kayserî, *Keşfu'l-mahcûb an kelâmi rabbi'l-erbâb (er-Resâil li-Davud el-Kayserî içinde)*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi, Kayseri 1997, s. 93; Nablûsî, *Kitabü'l-vücûd*, s. 109-110.

denilmektedir.<sup>306</sup>

İkinci anlamıyla varlık, Hakk'ın Zât'ının bizzat kendisini ifade eder. Buna da hakîkî varlık denilir. 'Vahdetü'l-vücûd' terkinindeki vücûd kavramı bu anlamda kullanılmaktadır. Sûflere göre bu Varlık aklî-itebârî bir kavram değildir. Aksine hâriçte var olup, varlığı kendinden olan Vâcip Zât'ın kendisidir. Bu noktada onlar Varlık'ın özü gereği vâcip olduğunu kabul ederler.<sup>307</sup> İlk anlamıyla varlık kavramının tasavvuru bedhî iken, ikinci anlamıyla varlığın tasavvuru hiçbir şekilde mümkün değildir.<sup>308</sup>

### 1.2.2.1.2. Sûflere Göre Mutlak Kavramı

Sûfler mutlak varlık terkinindeki mutlak kavramını cüzî-küllî (tikel-tümel), âm-hâs (özel-genel), mutlak-mukayyet, tek-çok gibi kayıtlardan, hatta "mutlaklık (kayıtsızlık) kaydından" bile mücerret olmak anlamında kullanırlar.<sup>309</sup> Mutlaklık, bu anlamda, nitelediği şeyin/kavramın en kapsamlı hali ile itibar edilmesini gerekli kılan değil, onun hiçbir kayıt ve itibar olmaksızın bizzat kendisi olarak itibar edilmesini gerektiren bir kavram anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Fenârî *Misbâhü'l-üns*'te şöyle demektedir:

"Derim ki, sırf varlığın (*el-vücûdu'l-baht*) anlamı Mutlak Varlık'tır. Bununla – muhtelif kayıtlar ile ya da kayıtsız olarak değerlendirilmesi muhtemel olsa da kendisinde hiçbir kaydın itibara alınmadığı şeyi kastediyorum. Bu, hiçbir şart olmaksızın (*bi-lâ-şart*) değerlendirilen varlıktır. Mutlaklık (*ıtlâk*) kaydı ile kayıtlanan, yani kayıtlardan mücerret olan ve bir şart ile birlikte (*bi-şart*) değerlendirilen varlık değildir. Çünkü sırf (*mahz*) olan şey, herşeyden kurtulmuş (*hâlis*) olandır. Bu [Mutlak]

<sup>306</sup> Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 33; Nablûsî, *Kitabü'l-vücûd*, s. 109-115, Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, s. 3.

<sup>307</sup> Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 33; Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 151; Cürçânî, *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*, s. 34. Nablûsî, Vücûdun Hakk'a söylenmesinin arka planını şöyle izah etmektedir: "Herkes bilir ki, varlık lafzı, her şeyin kendisi ile varlık kazandığı bir şeydir ve bir şey onun ile varlık kazandığında o şeye "o mevcuttur" denilebilir. Bu noktada herhangi bir şeyin kendisi ile varlık kazandığı şeyin Hakk, Allah ya da başka herhangi bir isim ile anılması arasında bir fark yoktur. Ancak biz daha kolay anlaşılması hasebiyle varlık kavramını kullandık. Böylece Vücûd denilince, her şeyin kendisi ile var olduğu şey anlaşılabilir. O, her şeyden müstağni olduğu ve kendisinin dışındaki her şeyin ona muhtâc olduğu zâttır. Zihnin yöneldiği bu anlamı biz "Allah (a.c)" olarak ifade ederiz. Vücûd'dan başka bu anlamı karşılayan başka bir lafız olsa biz o lafzı da kullanırdık ve o lafızla da Vücûd ile kastettiğimiz anlamın aynı olduğunu kastederdik.", *Kitabü'l-vücûd*, s. 28-29.

<sup>308</sup> Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-ğayb*, (*Misbâhü'l-üns* içinde), s. 23; Sadreddin Konevî, en-Nefehâtü'l-ilâhiyye, İntişârât-ı mevlâ, İran 1375 h., s. 46-47; Nablûsî, *Kitabü'l-vücûd*, s. 109-110; Sema Özdemir, *Dâvud Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, s. 75.

<sup>309</sup> Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 23; Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 150. Ayrıca bkz. Ömer Türker, "Mutlak Varlık Kavramı Ekseninde Davud Kayserî'nin Filozof Ve Kelâmcılara Yönelttiği Eleştiriler", *Uluslararası İznik Sempozyumu 5-7 Eylül 2005*, haz. Ali Erbaş, İznik Belediyesi Kültür Yayınları, İznik 2005, s. 319-320.

olan Varlık da her türlü itibar ve kayıttan kurtulmuştur.”<sup>310</sup>

Fenârî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere sûfler mutlak kavramını iki farklı anlamda kullanmaktadırlar. Bunlardan birincisine göre mutlaklık her türlü itibar ve kayıttan münezze olmayı ifade eder. İkinci anlama göre mutlaklık herhangi bir belirginleştirici kayıt ile mukayyed olmamak anlamını ifade eder. İlk anlama göre mutlak kavramı yalnızca Hakk'ın zâtını ifade eden varlığı nitelenmek için kullanılır. İkinci anlamıyla mutlak kavramı, manevî müşterek ve küllî kavramlarına tekâbül etmektedir. Sâinüddin İbn Türke, kendisi olması itibarıyla varlığın, genellik ve mutlaklık ile kayıtlanan yani hiçbir kayıt ile birlikte olmama şartı ile itibara alınan tabîat/mâhiyet için söylenebildiği gibi bu kayıtlı kayıtlanmaktan mücerret olan yani hiçbir şart olmaksızın düşünülen tabîat için de söylebileceğine dikkat çeker. Akabinde o, Vâcip olan zâtın genellik kaydı ile mukayyed olmadığını belirtir ve O'nun, mukayyed kavramının karşıtı olan mutlaklık ile değil, hakîki mutlaklık ile mutlak olan hakikat (*el-hakikatü'l-mutlakatü bi'l-utlâki'l-hakiki*) olduğunu kaydeder. Ona göre hiçbir kayıt ve itibarın ya da teayyünün (belirlenim) olmadığı bu hakikat “lâ-teayyün” ve “ğaybi'l-hüvviyye” diye de isimlendirilir.<sup>311</sup>

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, sûflere göre Mutlak Varlık tektir. Bu teklifi onlar “vahdet-i zâtiyye-i mutlaka” şeklinde ifade ederler. Mutlak zât bu sıfatı itibarıyla ilk teayyününü gerçekleştirmektedir. Teayyün-i evvel olarak da isimlendirilen bu teayyün itibarıyla Mutlak Varlık kendi zâtını ve bütün mevcûdâtı icmâlen bilir. Bu mertebe Mutlak Varlık'ın öz yönüne (*araf-ı butûn*) değil, dışa açık yönüne (*araf-ı zuhûr*) tekâbül etmektedir. Sûfler bu ikinci yön itibarıyla da Vâcip Zât'ı Mutlak Varlık diye isimlendirmişlerdir.<sup>312</sup> Buna göre mutlak varlık kavramı sûflere göre şu üç anlamda kullanılmaktadır: a) Hiçbir kayıt itibara alınmaksızın Hakk'ın zâtı olan Varlık, b) Kendini ve bütün mevcûdâtı bilmesi itibarıyla Hakk'ın zâtı olan varlık, c) Bütün izâfî varlıkları kuşatan aklî ve küllî bir kavram olan varlık.<sup>313</sup> İbn Türke vahdet-i vücûd düşüncesinin

<sup>310</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 150.

<sup>311</sup> Sâinüddin İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâidi's-sûfiyye*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2005, s. 36; Krş. Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 150; İhsan Kara, *Tasavvuf İstilahları Literatürü ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstulâhât-ı İnsan-ı Kâmil'i*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2003, Marmara Üniversitesi, İstanbul, s. 724-728.

<sup>312</sup> Sâinüddin İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, s. 73, 75, 79-80, 84; Krş. Abdülkerim el-Cilî, *Merâtibü'l-vücûd*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire 1999, s. 17.

<sup>313</sup> Nitekim Muhammed en-Nirâki de sûflere göre varlıkla ilgili üç farklı itibarın söz konusu olduğunu belirtir: a) Hiçbir kayıtlı kayıtlanmamak şartıyla (*bi-şart-ı lâ-şey*) itibara alınan varlık. Bu kendisinde hiçbir kaydın itibara alınmadığı varlıktır; b) Hiçbir şart olmaksızın (*lâ-bi-şart-ı şey*) itibara alınan varlık. Bu, teayyün-i evvel mertebesine tekâbül eden yaygın mutlak varlıktır (*el-vücûdü'l-mutlaku'l-munbasad*); c) Herhangi bir şey ile kayıtlanma şartı ile (*bi-şart-ı şey*) ile itibara alınan varlıktır. Bu bütün mevcutlardan soyutlanma

temellendirilmesi sadedinde zikredilen “mutlak varlık” kavramı ile hiçbir kayıt itibara alınmamak şartıyla Hakk’ın zâtının kastedildiğini söylemektedir.<sup>314</sup>

Şu halde mutlak varlık terkibi, ehl-i nazarın anladığı şekilde insan, ağaç, kitap gibi muhtelif mâhiyetler ile kayıtlanan özel varlıkları (*vücûd-ı hâs*) kuşatan küllî ve ortak anlamlı varlığı değil, aksine her türlü kayıt ve itibardan bağımsız olarak yalnızca varlık olması yönüyle varlığı ifade etmektedir. İlki, hiçbir kayıt olmaması şartıyla varlık (*vücûd bi-şartı lâ-şey*) şeklinde ifade edilirken, ikincisi, hiçbir şart olmaksızın varlık (*vücûd bi-lâ-şartı şey*) şeklinde ifade edilir ki, bu sonuncusuna göre varlık yalnızca varlık olması yönüyle (*min haysü hüve hüve*) itibara alınmaktadır.<sup>315</sup> Neticede sûfilere göre Mutlak Varlık, yalnızca kendisi olması yönüyle Vâcibü’l-Vücûd olan Hakk’ın zâtını ifade etmektedir.

### 1.2.2.2. Sûfilere Göre Mutlak Varlığın Tek Olması

Sûfilerin kendisi olması itibarıyla (*min haysü hüve*) varlığın yani Mutlak Varlık’ın vâcib olduğuna ilişkin delillerini tartışmadan önce onların hakîkî varlığın tek olduğuna ilişkin yaklaşımlarını izah etmemiz faydalı olacaktır. Sûfilere göre Vâcibü’l-Vücûd olan Varlık’tan başka hiçbir hakîkî vücûd/varlık yoktur. Âlemde mevcut olan farklılıklar bu tek Varlık’ın yansımalarından (*mazhar/mezâhir*) başka bir şey değildir. Bu hususu daha net ifade edebilmek için onların Varlık’ın zuhûr sürecini nasıl ele aldıklarına kısaca değinmek gerekir.

#### 1.2.2.2.1. Sûfilere Göre Mutlak Varlığın Zuhûr Mertebeleri

Vahdet-i vücûd teorisini savunan sûfiler varlığın zuhûr aşamalarını genel olarak mertebeler silsilesi ile izah ederler. Külliyyât-ı hamse (beş küllî tecellî mertebesi)<sup>316</sup> olarak da ifade edilen bu mertebelerin ilkinde Hakk’ın zâtı bulunur. Bu mertebede mutlak olan Hakkın zâtı, her türlü isimden, sıfattan ve teayyünden hatta isimsiz ve sıfatsız olmaktan da mücerret olarak itibar edilir. Hüvviyet-i mutlaka, Lâ-teayyün, Mutlak Varlık gibi terimlerle ifade edilen bu mertebeye itibari ile Hakk, asla idrâk edilemez.<sup>317</sup> Hatta bu mertebede Hakk’ın kendi zâtını idrâk etmesi de itibara alınmaz. Zira bilen ve bilinen şeklinde iki ayrı şeyin itibar

(*intizâ’*) yoluyla elde edilen intizâ’î mutlak varlıktır (*el-vücûdü’l-mutlaku’l-intizâ’î*). Muhammed en-Nirâkî, *el-Vücûd ve’l-mâhiyyet*, Dârü’l-mahacceti’l-beyzâ, Beyrut 2009, s. 223-227.

<sup>314</sup> Sâinüddin İbn Türke, *Temhîdü’l-kavâid*, s. 36; Krş. Davud el-Kayserî, *Şerhu’l-Fusûs*, s. 33.

<sup>315</sup> Davud el-Kayserî, *Şerhu’l-Fusûs*, s. 22; Fenârî, *Misbâhü’l-üns*, s. 150.

<sup>316</sup> Câmî, *Nakdü’n-Nusûs*, s. 45.

<sup>317</sup> Sâinüddin İbn Türke, *Temhîdü’l-kavâid*, s. 75-77; Câmî, *Nakdü’n-Nusûs*, s. 41; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, hzr. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2005, s. 5-6, 9.

edilmesi bu mertebede itibarıyla bir kesrete yol açacaktır. Hâlbuki bu mertebe için zâtî olarak, bilginin nesnesi (*tealluku'l-ilim*) olmamak hali itibar edilmiştir.<sup>318</sup> Bu mertebede Hakk'ın zâtı itibarıyla ilim, âlim ve malûm birdir (*ittihâd*).<sup>319</sup> Dolayısıyla bu mertebede Hakk'ın ilmi dâhil hiçbir şey O'nun zâtını idrâk ve ihata edemez. Hakk'ın zâtına, kendi zâtının bilgisi dâhil hiçbir sıfat ve isim nispet edilemez. Bu yönüyle Hakk'a Gaybü'l-guyûb da denilmiştir.<sup>320</sup>

Lâ-teayyün mertebesinden sonra Hakk'ın zâtı, kendisini bilmesi yönüyle itibara alınır. Buna göre Hakk, kendi zâtını kendisi olarak bilir. Hakk, kendi zâtını -zâtının tek olması hasebiyle- tek olarak bilmektedir. Vahdet-i mutlaka diye de isimlendirilen bu vahdet mertebesinin iki yönü vardır: Bunlardan birincisi bâtın yönüdür (*taraf-ı butûn*). Bâtın yönü itibarıyla Hakk, bütün esmâ ve sıfâtını zâtında mündemiç halde icmâlen bilir. Esasen bu sıfât ve esmâ zâtında mündemiç olduğu için Hakk, bu mertebede kendi zâtını bilmektedir. Başka bir tabirle bu mertebede Hakk, esmâ ve sıfâtını zâtı olarak görüp bilmektedir. Bu sebeple bu mertebe kemâl-i zâtî diye isimlendirilir. Bütün esmâ ve sıfât ve onların mâhiyetleri ve tecellileri –bütün sayıların ‘bir’de gizli olduğu gibi- bu mertebede Hakk'ın zâtında gizlidir. Kemâl-i zâtî mertebesinde dört temel sıfat öne çıkmaktadır ki, bunlar Hakk'ın diğer bütün esmâ ve sıfâtının temelleridir (*ümmühât*). Öyle ki, diğer esmâ ve sıfât ve bunların tecellileri hep bu temellerden ortaya çıkar. Bunlar zâhir olmak anlamında İlim, bulmak anlamında Vücûd, açığa çıkarmak anlamında Nûr ve hâzır etmek anlamında Şuhûd olmak üzere dört tanedir. Bu dört temel sıfat sûfilere göre “Mefâtihu'l-gayb” (Gaybın anahtarları) diye isimlendirilir. Sûfiler Hakk'ın kendisini, kendisi olarak bildiği bu mertebe itibari ile Hakk'a mutlaklık vasfını nispet ederler. Bu mertebe Gaybü'l-gayb olan Mutlak Varlık'ın ilk zuhûru ve ilk teayyünüdür. Bu sebeple bu mertebeye teayyün-i evvel mertebesi denilmiştir. Ayrıca bu mertebe sûfi literatürde zuhûr-ı evvel, kenzü'l-künûz, halk-ı evvel, ism-i a‘zam, câmiu'l-cem‘, feyz-i akdes, mertebe-i ulûhiyyet ve mertebe-i ehadiyyet gibi terimlerle de ifade edilmiştir.<sup>321</sup>

Vahdet mertebesinin ikinci yönü zuhûr (dış) yönüdür. Bu yönüyle Hakk, bütün esmâ ve sıfâtını icmâlî değil tafsîlî olarak bilir. Kemâl-i esmâî, teayyün-i sâni, mertebe-i sâni, feyz-

<sup>318</sup> Sadreddin Konevî, *en-Nusûs fî tahkîki't-tavri'l-mahsûs* (Alaüddin Ali el-Mehâimî'nin *Meşra'u'l-husûs ilâ me'âni'n-Nusûs* adlı şerhinin içinde), Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2008, s. 72-73; Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Bostan Kitab, Kum 1381 h., s. 43.

<sup>319</sup> Alaüddin Ali el-Mehâimî *Meşra'u'l-husûs*, s. 161.

<sup>320</sup> Ahmed Avni Konuk, *Fusûsi'l-hikem*, s. 5.

<sup>321</sup> Sâinüddin İbn Türke, *Temhîd*, s. 79, 80, 84, 86-88; Câmî, *Nakdü'n-Nusûs*, s. 43, 49, 50; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsi'l-hikem*, s. 11-15; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 243, 247.



i mukaddes, mertebe-i vâhidiyyet, âlem-i emir diye de isimlendirilen bu bu mertebede Hakk-Varlık bir mertebe daha zâhir olarak kendi zâtında esmâ ve sıfâtını ve küllî ve cüzî bütün mânâları idrâk eder. Bu sebeple bu mertebeye âlemü'l-me'ânî de denilmiştir.<sup>322</sup> Teayyün-i evvel mertebesinde meknûz olan isimler ve sıfatlar, teayyün-i sâni mertebesi ile birlikte Hakk'ın zâtında mufassalen zâhir olmuş, böylece vahdet mertebesinin ifade ettiği teklikten kesret/çokluk âlemine geçiş başlamıştır. Bu sebeple menşeu'l-kesret olarak da ifade edilen bu mertebedeki isimler sonraki zuhûr mertebelerinin kaynağı olmaktadır. Bu mertebedeki tafsîlî isimler âyân-ı sâbite<sup>323</sup> olarak adlandırılır ki, bu mâhiyetlerin “varlık”larından söz edilemez; sûflerin ifadesiyle bunlar varlık kokusu bile almamışlardır. Bu ayân/mâhiyetler Hakk'ın zâtında bulunan ilmî sûretler olarak kabul edilirler. Şu'ûnât-ı zâtiyye (Hakk'ın zâtının halleri/işleri) olarak da adlandırılan bu sâbit mâhiyetler (*ayân-ı sâbite*) sûfî literatürde zihinde bulunan telaffuz edilmemiş harflere benzetilmiş, teayyün-i sâni ile başlayan zuhûr ile ayânın/mâhiyetlerin hâricî varlık kazanması ise harflerin nefes ve ses ile telaffuz edilmesine benzetilmiştir. Bu sebeple ikinci teayyün nefes-i rahmânî diye de isimlendirilmiştir. Teayyün-i sâni mertebesinde Hakk'ın zâtının, kendi zâtında idrâk etmekte olduğu esmâ ve sıfât birinci teayyünde icmâlen idrâk ettiği sıfatlar gibi varlık kazanmamış mânâlardır. Birinci teayyünde hurûf-i asliyye, hurûf-i âliye diye isimlendirilen esmâ ve sıfât (mâhiyetler), ikinci teayyün itibarı ile hurûf-i ma'neviyye, kelimât-ı ma'neviyye diye isimlendirilir. Her iki mertebe itibarı ile de Hakk'ın zâtının tekliğinin dışında hiçbir şey mevcut değildir. Vahdetten kesrete çıkış teayyün-i sâni'nin hemen akabinde gerçekleşir. İkinci teayyün ile Hakk'ın zâtından, önce akıllar ve nefisler gibi basîd varlıklar zuhûr eder. Bu zuhûr mertebesi âlem-i ervâh diye isimlendirilir. Bu mertebede teayyün eden mezâhiri hayâl ve duyu gibi –zâhir ya da bâtın- cismânî idrâk kuvvetleri idrâk edemez. Bunlar ancak, sonuçları ve etkilerinden (*âsâr*) yola çıkılarak akıl ile idrâk edilirler. Daha sonra parçalanmayı kabul etmeyen latîf mürekkebe cisimler âlemi zâhir olur. Buna da âlem-i misâl denilir. Âlem-i ervahtan daha kesîf, âlem-i ecsâmdan daha latîf olan bu âlem, cisimler âleminde var olan şeylerin latîf hallerini barındırır. Son olarak cismânî duyularla irâk edilen nesnelere âlemi zâhir olur. Buna da âlem-i ecsâm ya da âlem-i şehâdet denilir.<sup>324</sup>

<sup>322</sup> Sâinüddin İbn Türke, *Temhîd*, s. 79, 81; Câmî, *Nakdî'n-Nusûs*, s. 43; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem*, s. 13-15; Aziz Nesefî, *Zübdetü'l-hakâik*, çev. Seyyid Hafız Muhammed Ayıntâbî, Haz. Murat Tamar, İnsan Yayınları, İstanbul s. 43-44.

<sup>323</sup> Ayân-ı sâbite terkinde ayân, somut nesne anlamında olmayıp, felsefecilerin kullandıkları anlama yakın olarak Hakk'ın ezeli ilminde bulunan mâhiyetler, ilmî sûretler anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 243; Câmî, *Nakdî'n-Nusûs*, s. 50; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem*, s. 15.

<sup>324</sup> Sâinüddin İbn Türke, *Temhîd*, s.92-96; Câmî, *Nakdî'n-Nusûs*, s. 43-45; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-*

Bu zuhûr mertebelerinden ilk ikisinde, Hakk'ın yani Mutlak Varlık'ın zuhûru yalnızca kendi ilminde gerçekleşir. Başka bir ifadeyle bu iki teayyün Hakk'ın, kendi zâtına yönelik ilmi itibariyledir. Bu mertebelerde zuhûru Hakk'tan başka hiçbir şey idrâk edemez. Son üç teayyünde ise zuhûr hem Hakk tarafından hem de zuhûr eden şeyler (*eşyâ-i kevnîyye*) tarafından idrâk edilir.<sup>325</sup> Hakk-Mutlak Varlık, esmâ ve sıfâtı ile tecellî ederek zâhir oldukça, birinci ve ikinci mertebelerde Hakk'ta meknûz olan mânâlar (mâhiyetler-ayân-ı sâbite) açığa çıkar ve oluş âleminin parçaları (*eşyâ-i kevnîyye*) olurlar. Böylece her bir mânâ-mâhiyet inkişâf edip isti'dâdına, kâbiliyyetine göre belirli bir yapı kazanır ki, eşyanın ilm-i ilâhîdeki, yani ayân-ı sâbitedeki konumuna uygun olarak zuhûr edip belirli bir yapı/varlık kazanması teayyün kavramı ile ifade edilmiştir. Nitekim teayyün, "Varlık'ın, belirli bir şekilde, açığa çıkışının (*zuhûr*) meydana gelmesidir (*hüdûs*). Öyle ki, bu belirli şekil, o şekli alan (*kâbil*) şeyin zâtî özelliklerine göre belirlenmiştir."<sup>326</sup> Yani zuhûr, zuhûr eden şeylerin ayân-ı sâbitede belirlenmiş özelliklerine göre gerçekleşir. Ancak onların ayân-ı sâbitedeki belirli özellikleri kendi isti'dâd ve kâbiliyetlerine göre verilir.<sup>327</sup> Varlık zuhûr edip, örneğin, Ahmet olarak zâhir olduğunda, belirli bir zamanda belirli bir anne-babadan ve belirli özelliklerle meydana gelen Ahmet'in bu zuhûru Varlık'ın bir teayyünüdür. Ahmet'in bu özelliklerle meydana gelmesi (*hüdûs*), onun için ancak bu şekilde meydana gelmeyi mümkün kılan isti'dâdı sebebiyledir. Bununla beraber onun bu isti'dâdı ayân-ı sâbitede ezeli olarak belirlenmiştir.<sup>328</sup> İlm-i ezeli'deki isti'dâdlarına göre mâhiyetlerin, yani ayân-ı sâbitenin, belirli yapılarda zuhûr etmesi sûfî ıstılâhâtında imkân kavramıyla ifâde edilmiştir. Buna göre imkân, mâhiyetlerin kendi isti'dâtları gereği zuhûr etme potansiyelleri, mümkün varlıklar ise teayyün etmiş mâhiyetler olarak kabul edilmiştir.<sup>329</sup> Şu halde sûfîler vâcip ve mümkün varlık ayrımını en azından kavramsal düzeyde kabul etmektedirler. Bu bağlamda sûfî ıstılâhâtında îcâd (var etme) ve halk (yaratma) kavramlarının zuhûr kavramı ile aynı anlamda

*hikem*, s. 15, 33; Molla Fenârî, "Vahdet-i Vücûda Dair On Kâide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi", çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 27, 2011, s. 323.

<sup>325</sup> Câmî, *Nakdû'n-Nusûs*, s. 43.

<sup>326</sup> Câmî, *Nakdû'n-Nusûs*, s. 51.

<sup>327</sup> Fenârî, "Vahdet-i Vücûda Dair On Kâide", s. 324; Cürçânî, *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*, s. 90;

<sup>328</sup> Hakk'ın (Mutlak Vücûd), şeylerin isti'dâdlarına göre zuhûr ettiği, isti'dâdların ise Hakk'ın ilm-i ezeli'sinde (ayân-ı sâbite) bulunduğu düşüncesi, şeylerin zuhûrunun cebrî olabileceği şeklindeki bir düşüncüyü imâ ediyor olsa da sûfîlerin bu noktadaki yaklaşımlarının cebir düşüncesiyle bir ilgisi yoktur. Zira onlara göre ilim malûma tabi olup, Hakk ilm-i ezeli'sinde şeyleri, şeyler o şekilde zâhir olmayı istedikleri için, kendilerine mahsûs özellikleri ile bilemektedir. Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2004, s. 309-310; Krş. Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem*, s. 18-24.

<sup>329</sup> Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 41; Câmî, *Nakdû'n-Nusûs*, s. 51; Sâinüddin İbn Türke, *Temhîd*, s. 24.

kullanıldığını belirtmekte fayda vardır.<sup>330</sup> Bu da benzer şekilde onların varlığın mertebeleri ekseninde zuhur eden varlık ve zâhir olan varlıklar ayrımı ile tekâbül eden yaratıcı varlık ve yaratılan varlık ayrımını kabul ettiklerinin göstermektedir. Ancak bu ayrım hakîkî bir ayrım değildir. Aşağıda bu hususu kısaca izah etmeye çalışacağız.

#### 1.2.2.2.2. Sûfilere Göre Mutlak Varlığın Tekliği

Sûfî nazariyenin önemli teorisyenlerinden olan Davud Kayserî, mümkünün (dolayısıyla zâhir olan yani yaratılan varlığın), Mutlak Varlık'ın hâriçte zuhûr etmesinden ibaret olduğunu belirtmektedir.<sup>331</sup> Buna göre hâriçte tek bir varlık vardır, O da Vâcibü'l-Vücûd olan varlıktır.<sup>332</sup> Denizin dalgalarında görünen muhtelif şekillerin, denizin farklı yansımalarından ibaret olup, dalgaların, denizin varlığının dışında bir varlığa sahip olmamaları gibi, Hakk'ın mutlak zâtının dışında (*hâriçte*) görünen her şey, yani bütün mâhiyetler de O'nun tecellîleri, zuhûrları ve sıfatlarıdır; O'nun varlığının dışında bir varlığa sahip değillerdir. Âyân-ı sâbite Hakk'ın ilk teayyünü, yani ilk sıfatları; hâriçte var olan şeyler de ayân-ı sâbitenin teayyün eden sıfatları ve teayyünleridir, ancak nihâyetinde hepsi Mutlak Varlık'ın sıfatlarıdır.<sup>333</sup> Şeylerin/mâhiyetlerin/sıfatların farklılığı ise birbirlerine nispetlidir. Varlık açısından hepsi aynıdır, zirâ bütün mâhiyetler yalnızca Hakk'ın varlığı ile var olurlar. O'nun varlığının dışında başka bir varlık yoktur. Ahmet'in varlığı, ağacın varlığı, kitabın varlığı şeklinde, muhtelif mâhiyetlere nispet edildiğinde varlık kavramı, Hakk'ın varlığının dışında, belirli bir mâhiyete ait müstakil bir varlığı ifade etmemektedir. Bu gibi terkipler, Ahmet, ağaç, kitap gibi mâhiyetlerin Varlık'a, yani Hakk'ın zâtına nispet edildiğini, bu mâhiyetlerin Hakk'ın zâtı ile kâim olduğunu anlatmakta, yani yalnızca nispet ifade etmektedirler. Bu varlığa izâfî varlık denilmektedir.<sup>334</sup> Sûfilere göre zuhûr eden mümkün mâhiyetler, Mutlak Varlık ile kaim olmaları nedeniyle Mutlak Varlık'ın (bu aynı zamanda hakîkî varlıktır) arazları gibi değerlendirilirler.<sup>335</sup> Şu halde tek bir varlık vardır ve bu varlık

<sup>330</sup> Sâinüddin İbn Türke, *Temhîd*, s. 94. Sûfilerde yaratma kavramının nasıl anlaşıldığıyla ilgili olarak bkz. Tefik Yücedoğru, "Molla Fenârî'nin Âlem Anlayışı", *Uluslararası molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) Bildiriler*, Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa 2009, s. 192-194.

<sup>331</sup> Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 41.

<sup>332</sup> Aziz Neseî, *Zübdetü'l-hakâik*, s. 39-41.

<sup>333</sup> Bu noktada Hakk'ın tecellî etmesiyle zâhir olan mümkün mâhiyetler Hakk'ın sıfatları ve isimleri olarak kabul edilirler. Fenârî bu hususu şöyle ifade eder: "Her şeyin teayyünü, O'nun sıfatıdır. [...] Şeyler, ister Hakk'ın şe'nlerinin teayyünleri, ister Hakk'ın varlığının teayyünleri olsun Hakk'a ve sıfatlarına delâlet eden Hakk'ın sıfatlarıdır." Fenârî, "Vahdet-i Vücûda Dair On Kâide", s. 322.

<sup>334</sup> Sâinüddin İbn Türke, *Temhîd*, s. 20; Cürcânî, *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*, s. 110; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 247.

<sup>335</sup> Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 41; İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 140.

muhtelif mâhiyetler ile zuhur etmektedir. Neticede kesret (çokluk), varlıkta değil, mâhiyetlerde meydana gelmektedir. Buna göre mâhiyetler hakîkate varlık değil yokluk (*adem*) hâlinedirler. Yani Ahmet'in, ağacın, kitabın ayrı ayrı varlıkları yoktur. Hakîkî bir varlığı olmayan şey hakîkate mevcut değildir. Kayserî bu durumu şöyle ifade eder: “Aklî ve hissî idrâk kuvvetlerinde idrâk ettiğin her şey, zuhûr eden mümkün mâhiyetler aynasında zâhir olan Hakk'ın varlığının aynasıdır. [...] Mevcûdâtın tamamı Hakk'ın zâtının aynasıdır. Mâhiyetler ise -kendileri olmaları yönüyle- adem halindedirler.”<sup>336</sup> Zuhûr eden mümkün mâhiyetlerin hakîkate adem halinde olmaları ve aklî ve hissî idrâk güçlerinin yalnızca mevcut mâhiyetleri idrâk etmeleri nedeniyle hakîkate idrâk edilen gerçek mevcutlardan bahsetmek mümkün değildir. Hakk'ın zâtından bağımsız hakîkî bir varlığa sahip olmamaları nedeniyle sûfiler mevcûdâtı “hayâl” olarak nitelendirirler. Onlara göre Mutlak Varlık'ın zuhûrları olan ve O'nun mutlak zâtının dışındaki (*ğayr*) bütün mümkünler (*âlem*)<sup>337</sup>, yani zuhûr eden mâhiyetlerdeki kesret, hayâlden ibarettir. Şöyle ki, sûfiler, mevcut kavramını âlemdeki eşyâ-i kevniyye için “müstakil bir varlığı varlığı olan (*mâ lehü'l-vücûd*)” anlamında değil, Mutlak Varlık'a nispeti olan şey (mevcûdiyyet) anlamında kullanırlar.<sup>338</sup> Şu halde ilk anlama göre âlem, -Hakk'ın varlığından başka bir varlığa sahip olamayıp O'nun varlığının yansması olduğu için için- madûmdur, hayâldir. Bununla beraber hayâl kavramı mutlak yokluk anlamına da gelmemekte, bilakis, bu kavram âlemin, Hakk'ın varlığının dışında bir varlığa sahip olmadığını ifade etmektedir.<sup>339</sup> Buna göre sûfiler eşyanın hakîkatini inkâr etmemektedirler. Abdülganî en-Nablûsî, sûfilerin bu konudaki yaklaşımını şöyle izah etmektedir:

“Biz kesin olarak biliriz ki, duyulur ve akledilebilir olan bütün eşyâ, şüphesiz, akıl ve duyular nazarında, tahakkuk etmiştir ve mevcuttur. [...] Bizim amacımız eşyanın [hakîkatini] inkâr etmek ve eşyanın akıl ve duyu planında yok olduğunu iddia etmek değildir. [...] Biz duyulur ve akledilir şeylerin varlığını ispat noktasında ehl-i nazarla hem fikiriz. Bu hususta onlarla bizim aramızda hiçbir fark yoktur. Ancak akıl ve

<sup>336</sup> Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 688.

<sup>337</sup> Sûfiler Hakk'ın mutlak zâtının dışındaki her şeyi, yani O'ndan zuhûr eden mümkün mâhiyetleri “âlem” olarak nitelerler. Bkz. Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 691-693.

<sup>338</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 152. Ayrıca bkz. William Chittick, *Hayal Âlemi İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s. 97.

<sup>339</sup> Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 689; Krş. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, 1998, s. 26-28. Bu noktada Toshihiko'nun şu ifadeleri önemlidir: “... bu asla hislerimiz aracılığıyla idrâk ettiğimiz âlemin büsbütün kuruntudan, tümüyle sübjektif (*enfüsî*) bir yapıdan [...] başka bir şey olmadığı anlamına gelmemektedir”, s. 27.

duyudan kat-ı nazar ettiğimizde Mutlak Varlık'ın dışında hiçbir varlık yoktur."<sup>340</sup>

Neticede sūflere göre hakîkatte, yani akıl ve duyuyu aşan gerçeklik düzleminde varlık, yalnızca Hakk'ın zâtını ifade etmektedir. Tek bir varlık vardır; o da Vâcip Zât'ın varlığıdır. Mümkünlerin ise gerçekte varlıkları bulunmamaktadır. Mümkünler için varlık kavramı mecâzî olarak kullanılmaktadır.<sup>341</sup> Bu sebeple İsmail Fennî Ertuğrul'un tespit ettiği üzere ehl-i nazar, biri kadîm-vâcip diğeri hâdis olmak üzere iki müstakil-hakîkî varlık alanı kabul ederken, ehl-i keşif/sūfler yalnızca kadîm-vâcip olmak üzere tek hakîkî varlık alanı kabul eder.<sup>342</sup>

### 1.2.2.3. Sūflere Göre Mutlak Varlığın Tabî'î Küllî Olması

Hakîkî anlamda tek bir varlık kabul etmelerinden ötürü sūfler Mutlak Varlık'ı, ehl-i nazar gibi küllî/ortak anlamlı bir kavram olarak değerlendirmezler. Onlara göre Mutlak Varlık, küllî bir kavramın, belirli özelliklerle ve kayıtlarla kayıtlanıp teayyün eden (belirginleşen) bir ferdi değildir. Mutlak Varlık bizzat kendisi zâtı itibarı ile teayyün etmiştir. Buna göre O'nun zâtı kendisini doğrudan belirgin kılmaktadır. O, hiçbir üst kavramın muhtelif kayıtlar ile kayıtlanan alt birimi olmadığı gibi, altında muhtelif fertleri olan bir üst kavram da değildir. Şu halde Mutlak Varlık sūflere göre küllî değil; hakîkî cüzîdir (gerçek tikel).<sup>343</sup> O'nda hiçbir şekilde fazlaşma (*te'addüd*) ve çoğalma (*tekessür*) yoktur. Neticede Mutlak Varlık kavramı hâriçte tahakkuku olan tek bir ferdi ifade etmektedir.

Sūfler, Mutlak Varlık'ın, cüzî olması nedeniyle, küllî ve müşterek bir kavram olmasını kabul etmezler. Bununla beraber onlar Mutlak Varlık ifadesindeki mutlak kavramını 'bir şeyi yalnızca kendisi olması (*min haysü hüve*) açısından ve hiçbir şart/kayıt olmaksızın (*lâ bi-şartı şey*) itibara almak' anlamında kullanmaktadırlar.<sup>344</sup> Bu itibarla nazara alınan kavramlar ise yukarıda da belirtildiği gibi tabî'î küllî kavramlardır. Buna göre Mutlak Varlık'ın da tabî'î küllî olması gerekir. Bu durumda Mutlak Varlık'ın hem cüzî hem de küllî olması gibi çelişkili bir durum söz konusu olmaktadır. Nitekim bu durum sūflere, bir itiraz

<sup>340</sup> Nablûsî, *Kitabü'l-vücûd*, s. 252.

<sup>341</sup> İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 133; Cürcânî, *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*, s. 64.

<sup>342</sup> İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 133. İbn Kemal Paşa bunu şu örnekle izah eder: "Ehl-i nazar [içinde şarap bulunan cam kaptı görünen] rengin cam kaba ait olduğunu, ehl-i keşif ise rengin şaraba ait olduğunu, camın ise yalnızca zuhûr/yansıma yeri olduğunu söyler". İbn Kemal Paşa, *Risâletü'l-vücûd*, Süleymaniye, Raşid Efendi, nr. 01142, vr. 74b.

<sup>343</sup> İsmail Gelenbevî, *Risâletun fî vahdeti'l-vücûd*, thk. Rifat Okudan, Fakülte Kitapevi Yayınları, Isparta, 2007, s. 61; Cürcânî, *Risâle fî vahdeti'l-vücûd*, s. 62.

<sup>344</sup> Mutlak kavramının farklı kullanımları için bkz. Sâinüddin İbn Türke, *Temhîd*, s. 36; Gelenbevî, *Risâletun fî vahdeti'l-vücûd*, s. 64-65.

olarak da yöneltilmiştir.<sup>345</sup> İtiraz temelde tabî'î küllî olan kavramların, ancak fert ya da fertlerin zımında hâriçte tahakkuk etmeleri ilkesine dayanmaktadır. Örneğin insan kavramı, tabî'î küllî olması itibarı ile dikkate alındığında hâriçte tahakkuk etmiş olduğu kabul edilir. Ancak bu durumda hâriçte tahakkuk eden şey, bütün insan fertlerine ilişen (*âriz*) ya da yüklem olan küllî insan tabîatı değil, bu tabîatı kendinde bulunduran fertlerdir. Küllî tabîat tektir ve aklîdir. Çokluk (*kesret*) ve hâriçte tahakkuk ise onun fertleri için geçerlidir. Aynı şekilde Mutlak Varlık tabî'î küllî kabul edildiğinde O'nun fertlerinin de hâriçte tahakkuk etmiş olması gerekir. Ancak sûfiler Mutlak Varlık'ın tabîatının hâriçte tahakkuk etmeyeceğini, tahakkuk eden şeyin, O'nun fertleri olduğunu kabul etmezler.<sup>346</sup> Sûfiler bu noktada tabî'î küllî kavramını –en azından Hakk'ın zâtını ifade eden Mutlak Varlık hakkında- farklı bir şekilde değerlendirirler. Bunu da Allah Teâlâ'nın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden âyete dayandırırılar.<sup>347</sup> Dolayısıyla Mutlak Varlık söz konusu olduğunda tabî'î küllî kavramı ile ilgili farklı bir değerlendirme mümkün olabilmektedir. Buna göre tabî'î küllî olarak itibara alınan Hakk'ın zâtı, yani Mutlak Varlık'ın hakîkati hâriçte mevcuttur, tahakkuk etmiştir. Bu noktada, tahakkuk eden bu tabîatın, küllî olması hasebiyle fertlerinin olması sorunu ortaya çıkmaktadır. Sûfiler tahakkuk eden bu Varlık'ın zuhûrlarını (teayyünler), mezkûr hakîkatin-tabîatın fertleri olarak değerlendirirler.<sup>348</sup> Küllî bir tabîat olan 'insan'ın, fertlerine (Ahmet insandır, Bekir insandır şeklinde) yüklem olduğu gibi Mutlak Varlık da fertleri olarak değerlendirilen muhtelif zuhûrlara, başka bir ifadeyle zuhûr eden mâhiyetlerin izâfî varlıklarına –Ahmet'in varlığı Varlık'tır, ağacın varlığı Varlık'tır, kitabın varlığı Varlık'tır örneğinde olduğu gibi- yüklem olur.<sup>349</sup> İbn Türke'nin de belirttiği gibi bu durumda tahakkuk eden küllî hakîkate herhangi bir tekessür (çoğalma) söz konusu değildir. Tekessür bu hakîkatin yüklem olduğu izâfî varlıklarda, zuhûr eden muhtelif mâhiyetlerde (bunlara teayyün ve sıfat da denilebilir) gerçekleşir.<sup>350</sup> Bu izaha göre Mutlak Varlık hâriçte tahakkuk etmesi ve gerçek anlamda tek varlık olması itibarı ile hakîkî cüzî; kendi zâtında zuhûr eden mâhiyetlerin nisbî/izâfî varlıklarına yüklem olması itibarıyla küllîdir. Ancak, cüzîliği hakîkî iken küllîliği itibârîdir. Zira Mutlak Varlık'ın yüklem olduğu izâfî varlıklar, O'nun varlığından ayrı, müstakil varlıklar değildir. Bu bağlamda sûfiler

<sup>345</sup> Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 39; Abdurrahman Câmî, *Risâletü'l vüçûd*, Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, nr. 8221, vr. 18b.

<sup>346</sup> Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 40; Abdurrahman Câmî, *Risâletü'l vüçûd*, vr. 18b-19a.

<sup>347</sup> "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur", Şûrâ/42, 11.

<sup>348</sup> Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 40.

<sup>349</sup> Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 44.

<sup>350</sup> Sâinüddin İbn Türke, *Temhîd*, s. 36; Krş. Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 46.

varlık kavramını ilâh kavramı gibi değerlendirirler. Şöyle ki ilâh kavramı -Ahmet'in ilâhı, Bekir'in ilâhı, Ömer'in ilâhı şeklinde farklı kişilere izâfe edilmesi örneğinde olduğu gibikellere izâfe edilmesiyle itibârî/izâfî bir çokluk (*kesret*) kazanır. Ancak hakîkatte tek bir ilâh vardır.<sup>351</sup> Benzer şekilde Mutlak Varlık'ın Ahmet'e, ağaca, kitaba izâfe edilmesi de varlıkta hakîkî çokluğun olmasını gerektirmemektedir. Bu durumda varlıktaki izâfî çokluk, esasında zuhûr eden muhtelif mâhiyetlere (teayyünler) nispet edilen izâfî varlıklar ile değil, Mutlak Varlık'la zuhûr eden mâhiyetler aracılığı ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla çokluk varlıkta değil mâhiyetlerdedir. Mutlak Varlık'ın küllîliği, aklın bu mâhiyetlerin zuhûrlarından, yani mümkün ve izâfî varlıklarından hareketle ürettiği bir itibardır.<sup>352</sup> Bu aklî itibar dahi Hakk'ın dışındaki her şeyin O'nun bir zuhûru, teayyünü olması sebebiyle bir çeşit zuhûrdan ibarettir. Kayserî Mutlak Varlık'ın küllîliği ile ilgili bu durumu şöyle ifade eder:

“Bu meselenin özü şudur: Varlık'ın hissî ve aklî zuhûrları bulunmaktadır. Genel kavramlar (*umûr-i âmme*) ve aklın dışında bir varlığı olmayan küllîler bu tür zuhûrlardandır. Varlık'ın, mâhiyetlere nispet edilen fertlerine [yani izâfî varlıklara] teşkîk yolu ile söylenmesi hep bu aklî zuhûr itibarıyla. Bu sebeple Varlık'ın küllîliğinin itibârî olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla Varlık kendisi olması itibarıyla [*min haysü hüve-mutlak*] teşkîk yolu ile söylenen/yüklem olan [küllî] bir kavram değildir. Bilakis küllî olması itibarıyla O yalnızca aklî yüklemden başka bir şey değildir. [...] Varlık'ın fertleri arasındaki farklılık [dolayısıyla kesret] Varlık'ın kendisinde değil, Varlık'a ait özelliklerdedir [yani mâhiyetlerde, teayyünlerde ve zuhûrlardadır].”<sup>353</sup>

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere sûfiler, Mutlak Varlık ifadesindeki ‘mutlak’ kavramını “kendisi olması açısından” (*min haysü hüve*) şeklinde açıklarken bundan Mutlak Varlık'ın hakîkî düzeyde tabî'î küllî (küllî tabîat) olmasını kast etmemektedirler.<sup>354</sup> Bununla beraber onlar itibârî düzeyde olsa Mutlak Varlık'ın tabî'î küllî olmasını kabul ederler. Ancak onlara göre -ehl-i nazarın aksine- küllî tabîatın fertleri ile (fertleri zımında) tahakkuk etmesi zorunlu değildir.<sup>355</sup> Sûfilerin kanaati küllî kabul edilen tabîatın –en azından Mutlak Varlık ile ilgili olarak- hâricte fertleriyle değil bizzat kendi zâtıyla tahakkuk ettiğini kabul etmesi yönündedir.<sup>356</sup> Mutlak Varlık'a nispet edilen fertler, yani zuhûr eden mâhiyetler ya da

<sup>351</sup> Alaeddin el-Buhârî, *Fâzıhatü'l-mülhidîn*, s. 91.

<sup>352</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 165.

<sup>353</sup> Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 46; Krş. Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 165.

<sup>354</sup> Abdurrahman Câmî, *Risâletü'l vüçûd*, vr. 18b; Krş. Cürcânî, *Risâle fî vahdeti'l-vüçûd*, s. 64; Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 39.

<sup>355</sup> Bkz. Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, I, 231; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, s. 168-170.

<sup>356</sup> Kayserî, tabî'î küllînin, tahakkuk edebilmesi için, kendisine ilâşebileceği (*âriz*) muhtelif fertlere (*ma'ruzât*) ihtiyacı olduğunu kabul etmediklerini belirtir ve bunu temellendirmeye çalışır, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 40. Câmî

mâhiyetlere nispet edilen izâfî varlıklar hakîkatte O'nun aynısı olup O'ndan bağımsız değildir. Sûflere göre hâriçte hakîkî olarak tahakkuk eden tek bir tabîat vardır; o da Mutlak Varlık'tır ve O'nun hakîkî bir ferdi yoktur. Şu halde Mutlak Varlık, kendisi olması (*min haysü hüve*) açısından değil; bilakis itibarî fertleri (izâfî varlıklar) açısından küllîdir.<sup>357</sup> Fertlerin itibarî olması sebebiyle küllîlik de itibarîdir, aklîdir. Neticede hâriçte tahakkuk eden tek bir zâta sıfatları itibarıyla küllîlik isnâd edilmiştir. Örneğin hâriçte tahakkuk eden ve hakîkî cüzî olan Ahmet'e, -âlim olan Ahmet, yazar olan Ahmet, muallim olan Ahmet gibi-muhtelif sıfatlar nispet edilmesi itibarıyla küllîlik isnâd edilmesi gibi. Hâriçte hakîkî anlamda tek bir Ahmet olsa da, âlim olan da, yazar olan da, muallim olan da Ahmet'dir. Ahmet bu sıfatların her birine yüklem/âruz olabilmektedir. Tek bir zâta beliren (zuhûr eden) ve o zâta ait olan, ona nispet edilen muhtelif nitelemeler o zâtın fertleri kabul edilmiş ve böylece mezkûr zâta küllîlik isnâd edilmiştir. Hakîkatte bu nitelemelerin hiçbirisi Ahmet'in bir ferdi değildir. Şu halde küllîlik tamamen itibarî-aklî bir çıkarımdır. Sûflerin Mutlak Varlık'a isnâd ettikleri tabî'î küllîlik nispeti de buna benzer bir mâhiyet arz etmektedir. Ancak, hakîkî cüzî olan bir zâtın niteliklerinden yola çıkarak üretilen böyle bir tabî'î küllî anlayışı ehl-i nazarın çerçevesini çizdiği -yukarıda zikredilen- küllîler şemasına tam olarak uymamaktadır.<sup>358</sup> Bu husus, sûflerin, kendi varlık tasavvurlarını ehl-i nazarın diliyle ifade etmeye çalışırken karşılaştıkları zorluklar arasında zikredilebilir.<sup>359</sup>

---

de, Kutbüddin er-Râzî'nin, tabî'î küllînin ancak fertlerin zımında tahakkuk edebileceği yönündeki ifadelerini tenkit eder, *Risâletü'l vüçûd*, vr. 18b-19b. Ayrıca Fenârî, Hancî, Urmevî, Kâtibî gibi müelliflerin tabî'î küllîlerin hâriçte mevcut olduğunu savunduklarını kaydeder, *Misbâhü'l-üns*, s. 105; Krş. Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 40. Sâinüddin İbn Türke, tabî'î küllînin hâriçteki fertlerinin bir parçası olduğunu belirttikten sonra küllî kavramın üç farklı itibarla ele alınabileceğini kaydeder: Biricisi, küllî tabîat hâriçte mevcut olan fertlerdeki varlığı ile itibara alınır. Buna çoklukla beraber olan küllî (*el-küllî ma'a'l-kesret*) denilir. İkincisi, küllî tabîat hâriçteki fertlerinden önce ilmî tahakkuku itibarıyla değerlendirilir. Bu durumda küllî, hâriçteki fertlerin feyzeden kaynaktaki (*el-mebdeü'l-feyyâz*) sûretleridir. Buna çokluktan önce küllî (*el-küllî kable'l-kesret*) denilir. Üçüncüsü ise küllî tabîat fertleri hâriçte tahakkuk ettikten sonraki ilmî tahakkuku itibarıyla değerlendirilir. Bu durumda küllî hâriçte fertlerden yola çıkarak aklın intiza' ettiği sûrettir. Buna da çokluktan sonra küllî (*el-küllî ba'de'l-kesret*) denilir. İbn Türke, *Kitâbü'l-menâhic fi'l-mantık*, thk. İbrahim ed-Dîbâcî, Tahran Üniversitesi, Tahran 1997, s. 13-15; Krş. Tehânevî, *Keşşâf*, "küllî" md., IV, 26-30.

<sup>357</sup> Çünkü Mutlak Varlık, mutlak (*min haysü hüve*) olması açısından, âm-hâs, küllî-cüzî, tek-çok gibi hiçbir kayıtlı kayıtlanamaz, Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 22-23.

<sup>358</sup> Farklılık için bkz. Sâinüddin İbn Türke, *Temhîd*, s. 30.

<sup>359</sup> Nitekim Câmî, sûflerin bu izâhât ile amaçlarının, kendi tezlerini burhânî deliller ile ispat etmek olmadığını, asıl amaçlarının temelde keşfe bağlı olarak doğru olduğunu iddia ettikleri varlık tasavvurunun aklın imkânsız olmadığını ortaya koymak olduğunu ifade etmiştir. Sûfî varlık tasavvurunun burhân ve nazara değil keşfe dayandığını önemle vurgulayan Câmî, bu tasavvuru ispat etmek için de, reddetmek için de serdedilen delilleri yetersiz olduğunu söylemektedir. Câmî, *Dürretü'l-fâhire*, s. 5-6.



#### 1.2.2.4. Mutlak Varlık'ın Vâcip Olması

Sûfiler Mutlak Varlık'ın, Vâcip olan Hakk'ın zâtının kendisi olduğu yönündeki iddialarını temellendirmek amacıyla muhtelif deliller serdetmişlerdir. Burada bu delillerin - özellikle de Teftâzânî'nin yer verdiği ve eleştiri konusu yaptığı- öne çıkanlarını, onlara yöneltilen itirazlar ve eleştirilerle birlikte incelemeye çalışacağız. Ancak bu delillere geçmeden önce sûfilere göre mutlak varlığın mevcut olduğuna ilişkin iddialarını ele almamız faydalı olacaktır:

##### 1.2.2.4.1. Mutlak Varlığın Mevcut Olması

Sûfilere göre mutlak varlık, ehl-i nazarın kabul ettiği gibi aklî bir kavram değil, hakîkî olarak tahakkuk eden müşahhas ve mevcut bir zâttır. Bu iddiayı ispat için sûfiler farklı izah geliştirmişlerdir. Burada bunlardan Teftâzânî'nin zımnen de olsa kısaca işaret ettiği iki delile yer vereceğiz:

##### 1.2.2.4.1.1. Mutlak Varlığın Mevcut Olmasının Birinci Delili

Varlığın mevcut olmaması, hiçbir şeyin mevcut olmamasını gerektirmektedir. Çünkü her şey varlık ile mevcut olmaktadır.<sup>360</sup> Örneğin Ahmet'in hâriçte tahakkuk etmiş bir varlık olduğunu anlatmak için "Ahmet mevcuttur" denilir. Burada yüklem olan mevcut kelimesi "varlığı olan şey" (*mâ-lehü'l-vücûd*) anlamındadır.<sup>361</sup> Yani mevcut olmak, mevcut olan şeyin varlık özelliğine sahip olmasını gerekli kılmaktadır. Varlığı olmayan hiçbir mâhiyet mevcut olamayacağı için Ahmet, ağaç, kitap gibi her bir mevcut mâhiyetin bir varlığı (*tahakkuk*) olması gerekir.<sup>362</sup> Buna göre mâhiyetlerin mevcut olmasının şartı olan varlığın da mevcut olması gerekir. Zira mâhiyetler haddizatında mevcut değildirler. Onları mevcut kılan varlığın madûm olması durumunda mâhiyetlerin mevcut olması mümkün olamaz. Mehâimî'nin (ö. 835/1432) ifadesiyle "eşyanın hâriçte tahakkuk etmesinin kendisi ile gerçekleştiği şey, tahakkuk etmiş olmaya daha layıktır."<sup>363</sup> Câmî bu durumu şöyle ifade eder:

"Varlık, yani mâhiyetlere eklenmesiyle, mâhiyetlere ait özelliklerin ortaya çıkmasına imkân sağlayan şey, mevcuttur. Çünkü varlık mevcut olmazsa hiçbir şeyin mevcut olmaması gerekir. Bu mukaddimedede (önerme) tâlî (art bileşen) geçersizdir, dolayısıyla makeddem (ön bileşen) de aynı şekilde geçersiz olmalıdır. Bu

<sup>360</sup> Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 25.

<sup>361</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 155.

<sup>362</sup> Alaüddin Ali el-Mehâimî, *Meşra'u'l-husûs*, s. 40.

<sup>363</sup> Alaüddin Ali el-Mehâimî, *Meşra'u'l-husûs*, s. 40.

mukaddimedeki gerekliliğin (*mülâzemet*) izahı şudur: Bir mâhiyet varlığın kendisine eklenmesinden önce kesinlikle mevcut değildir. Eğer varlık da mevcut değilse, bu durumda varlık ya da mâhiyetten herhangi birinin diğerinde gerçeklik (*sübut/tahakkuk*) bulması mümkün olmaz. Çünkü bir şeyin başka bir şeyde gerçeklik bulması, gerçekleşmenin zemini olan şeyin (*el-müsbet-i leh*) [önceden] mevcut olmasına bağlıdır. Varlık ve mâhiyetten biri diğerinde gerçeklik bulamayınca, mâhiyet, ne -ehl-i nazarın dediği gibi- varlığın kendisine iliştiği bir şey (*ma'rûz*) olur ne de -vahdet-i vücûdu savunanların dediği gibi- varlığa ârız olur. Neticede mâhiyet mevcut olamaz.”<sup>364</sup>

Madûm mâhiyetin varlık ile mevcut olmasından hareketle yapılan bu izâhtan nispeten farklı olarak Fenârî, varlığın mevcut olmasını adem-madûm kavramı üzerinden izah eder. Buna göre varlık, eğer mevcut değilse madûm olması gerekir. Burada madûm/yok kavramı ya adem/yoklukla nitelenen şey anlamını ya da büsbütün yok olan şey (*el-mürtef'u ra'sen*) anlamını ifade eder. “Varlık madûmdur” ifadesindeki madûm kavramını ilk anlama göre değerlendirdiğimizde varlık, çelişği (*nakîz*) ile nitelenmiş olacaktır ki bu da, imkânsız olan iki çelişğin bir arada toplanmasını sonuç vermektedir.<sup>365</sup> Şöyle ki, bu durumda yukarıdaki ifade “varlık yokluk özelliği olan bir şeydir” anlamına gelecektir. Ancak Teftâzânî böyle bir izahı eleştirmektedir. Çünkü bir şeyin nakîzi ile nitelenmesi mutlak anlamda imkânsız değildir. Bir kavram doğrudan yüklem (*haml-i tavâtu'*) yoluyla çelişği ile nitelenemezken türemeli yüklem (*haml-i iştikâk*) yoluyla çelişği ile nitelenebilir.<sup>366</sup> Örneğin siyahlık kavramı, çelişği olan beyazlık ile doğrudan yüklem yoluyla “siyahlık beyazlıktır” şeklinde nitelenemezken; türemeli yüklem yoluyla, “siyahlık beyazdır” şeklinde nitelenmesi –anlamlı olmasa- imkânsız değildir. Benzer şekilde varlık kavramı da, çelişği olan yokluk ile “varlık yokluktur” şeklinde doğrudan yüklem yoluyla nitelenemese de; “varlık yoktur” şeklinde türemeli yüklem yoluyla nitelenmesi mümkündür. Bu son nitelemede varlık çelişği ile nitelenmiş değildir. Zira mezkûr ifadede varlık aklî bir kavrama işaret ederken iken, madûm, hâricî varlık alanı ile ilgilidir, yani varlığın hâricîte mevcut olmadığını anlatmaktadır.

“Varlık madûmdur” terkîbinde madûm kavramını büsbütün yok olan şey anlamında aldığımızda, bu terkîb, varlığın, -mümkün ya da vâcip bütün kısımlarıyla- hiçbir şekilde mevcut olmadığını ifade eder. Bu da mutlak varlığın mevcut olmadığı anlamına gelir. Mutlak varlığın yokluğu ise vâcip ve mümkün bütün varlıkların yok olması sonucunu verir.

<sup>364</sup> Câmî, *Risâletü'l vücûd*, vr. 18a;

<sup>365</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 157; Krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 337, 338.

<sup>366</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 337.

Şu halde mutlak varlığın madûm olması mümkün değildir.<sup>367</sup>

#### 1.2.2.4.1.2. Mutlak Varlığın Mevcut Olmasının İkinci Delili

Sûfîlerin varlığın mevcut olduğu yönündeki mukaddimeyi ispat sadedinde geliştirdikleri diğer izah ise aklî düşüncenin temel ilkelerinden çelişmezlik ilkesine dayanmaktadır. Buna göre her hangi bir mefhûm, kendisi olması açısından kendinden olumsuzlanamaz (*selb*). Örneğin insanlık, insan olmamaktır denilemez. Bütün kayıtlardan mücerred, mutlak olarak ele alındığında varlık için de varlık olmayandır, denilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla mutlak varlık hep mutlak varlık olmak zorundadır. Başka bir ifadeyle varlık daima vücûd/var olma hâlinde olmalıdır.<sup>368</sup> Tefâtânî ve Cürcânî gibi kelâmcılar, çelişmezlik ilkesinin mutlak olmadığını söyleyerek bu ispat yöntemine itiraz ederler. Onlara göre bir şey mevcut olmadığı durumda kendisinden olumsuzlanabilir. Örneğin henüz var olmayan Ahmet için, Ahmet, Ahmet değildir, denilebilir ki, bununla mevcut olması düşünülen Ahmet'in mevcut Ahmet olmadığı kastedilmektedir. “Varlık varlık değildir” önermesi de aynı şekilde yorumlanabilir. Bu önerme ile mevcut olması düşünülen varlık kavramının mevcut varlık olmadığı kastedilmesi halinde herhangi bir çelişki söz konusu olmayacaktır.<sup>369</sup> Ancak Fenârî bu itirazın hatalı olduğuna işaret eder. Zira delilde zikredilen çelişmezlik ilkesi, mutlak varlığın bizzat kendinden olumsuzlanamayacağını anlatmaktadır. Buna göre imkânsız olan husus, bir şeyin kendinden soyutlanması durumunda konu ile yüklem (mevzû'-mahmûl) aynı şey olmasıdır. Delile yapılan itirazda ise durum böyle değildir. Çünkü itirazda söz konusu edilen “varlık varlık değildir” önermesinde konunun hâriçte mevcut olması dikkate alınmış yüklem ile doğrudan konunun kendisinin değil, onun hâriçteki mevcûdiyetinin olumsuzlanması amaçlanmıştır. Hâlbuki delilde varlığın varlıktan olumsuzlanamayacağı belirtilirken varlık kavramı ile mevcut ya da madûm olmak veya başka herhangi bir kayıt ile kayıtlanan mutlak varlık dikkate alınmaktadır. Buna göre mutlak varlık mutlak varlık değildir anlamında varlığın kendinden olumsuzlanması imkânsızdır. Dolayısıyla kendisi olması itibarıyla (*min haysü hüve-mutlak*) varlığın daima varlık özelliğinin bulunması kaçınılmazdır. Varlık özelliği olan şey mevcut olacağı için varlığın da mevcut olması gerekmektedir.<sup>370</sup>

Bununla beraber mezkûr delilin etkili olmadığını söylemek mümkündür. Şöyle ki,

<sup>367</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 157.

<sup>368</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 155.

<sup>369</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/I, 129; Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 155.

<sup>370</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 155.

yukarıda dikkat çekilen olumsuzlamanın imkânsızlığı mutlak varlığın hâriçte tahakkuk etmiş bir hakikat olmasını zorunlu kılmamaktadır. Zira mezkûr ifadede konu ve yüklemi, aklî bir mefhûm kabul etmek de mümkündür. Bir mefhûmun kendinden olumsuzlanmasının imkânsızlığı, o mefhûmun zorunlu olarak kendisi ile nitelenmesini gerektirmez. Örneğin, beyazlık beyazlık değildir, şeklindeki olumsuzlamanın imkânsız oluşu beyazlığın beyazlıkla nitelenmesini yani, beyazlığın beyaz olmasını gerektirmemektedir. Yok olmamayı ifade eden kavramın (yani varlığın) yok olmamayı ifade eden kavram olmadığı (varlık olmadığı) şekline bir tasavvur zihin planında da imkânsızdır. Çünkü bu tasavvur kapsamında bir şey/varlık doğrudan kendinden olumsuzlanmaktadır. Neticede çelişmezlik ilkesi, mutlak (*min haysü hüve*) varlık hakkında, onu hâriçte tahakkuk etmeyen aklî bir mefhûm kabul ettiğimizde de işlevini koruyabilmektedir. Dolayısıyla aklî ve masdarî bir anlama sahip olan varlık kavramının varlık ile nitelenip var olması zorunlu değildir. Nitekim Fenârî, varlığın mevcut olduğunu ispat sadedinde ehl-i nazar tarafından ileri sürülen şu itiraza yer vermektedir: Yazmanın (*kitâbet*)’in yazar (*kâtib*), siyahlığın siyah olmadığı gibi varlık da mevcut değildir. Hatta onun da belirttiği gibi yüklem kökünün (*mebdeü’l-mahmûl*) yüklem çelişiminin (*nakîz*) fertlerinden olduğu ileri sürülmüştür. Örneğin siyahlık, siyahın çelişimi olan ‘siyah olmayan’ ifadesinin fertlerinden kabul edilmiştir. Aynı şekilde örneğin “Ahmet mevcuttur” önermesinde “mevcut” kelimesinin kökü olan varlık (*vücûd*) mevcut kelimesinin çelişimi olan “mevcut olmayan” ifadesinin fertlerinden olmaktadır. Dolayısıyla varlık mevcut değildir. Fenârî, bu itiraza sûflere göre ‘mevcut’ kelimesinin “kendisinden varlığın meydana geldiği şey” (*men sadara anhü’l-vücûd*) anlamında değil, “kendisinde varlık bulunan” (*mâ lehü’l-vücûd*) anlamında kullanıldığını söyleyerek cevap vermektedir<sup>371</sup>. Ona göre, “kendisinde varlık bulunan” ifadesi iki farklı mevcudu kapsamaktadır: İlki mümkünlerde olduğu gibi, varlığın kendisinde mâhiyetlerinden ayrı olarak (*zâit*) bulunduğu mevcutlardır, diğeri Hakk’ın zâtı gibi, varlığın kendisinde mâhiyetinin aynısı olarak bulunduğu mevcuttur. Varlığın mevcut olması, ikinci anlama göredir. Çünkü varlık Hakk’ın zâtının aynısıdır.<sup>372</sup> Şu halde Hakk’ın zâtı olan Mutlak Varlık, kendisinde varlık olan şey anlamında mevcuttur. Ancak, bu yorumlamanın geçerli olması öncelikle mutlak varlığın, Hakk’ın zâtı olduğunu kabul etmeye bağlıdır. Mutlak varlığın ikinci akledilirlerden olduğunu savunan ehl-i nazar, varlığı Hakk’ın zâtı olarak kabul etmemektedir. Şu halde onlara yöneltilen bir eleştirinin onların kabul etmedikleri bir kabule

<sup>371</sup> Fenârî, *Misbâhü’l-üns*, s. 163.

<sup>372</sup> Fenârî, *Misbâhü’l-üns*, s. 164.

dayanıyor olması yapılan yorumlamayı etkisiz kılacaktır. Ayrıca mevcut kavramını kendisinde varlık bulunan şey anlamında değerlendirmek, varlığın da mevcut olmasını gerektirmez. Örneğin boyalı (*mesbûg*) kelimesini ‘kendisinde boya olan şey’ anlamında kabul etmek, boyamanın (*sabğ*) da boyalı olmasını gerektirmez. Boyamak boyalı şeyin sıfatı olduğu gibi, varlık da mevcut olan şeyin sıfatıdır. Nitekim Teftâzânî de varlığın hâriçte mevcut olan şey/zât ile kâim bir sıfat olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>373</sup>

Burada şu hususu belirtmekte yarar var: Ehl-i nazara göre “mutlak varlık” terkindeki mutlak kaydı, varlığın, genel (*küllî/âm*) olması kaydıyla itibara alındığını anlatmaktadır. Dolayısıyla onlara göre mutlak varlık küllînin kısımlarından aklî küllî kapsamına girmektedir. Sûfilere göre ise mutlaklık, varlığın, yalnızca kendisi olması açısından itibara alındığını ve hiçbir teayyün ile kayıtlanmadığını ifade etmektedir ki, bu da mutlak varlığın tabî’î küllî olan kavramlar gibi değerlendirilmesi anlamına gelmektedir. Fenârî aklî küllînin hâriçte mevcut olmadığını ifade belirttikten sonra bu iki yaklaşım farkına şöyle işaret etmektedir:

“Bu, küllî hakîkatin, küllî [...] olması itibarıyla ilgili hükümdür; yoksa hiçbir şart olmaksızın (*bi-lâ-şart-ı şey*) itibarıyla ele alınan mutlak hakîkatin hükmü değildir. Mutlak hakîkat ile mutlak olması itibarıyla ele alınan hakîkat arasındaki fark açıktır. Zira ilki, kendisi olması itibarıyla, küllî ya da cüz’î, tek ya da çok, sebep ya da müsebbep değildir.”<sup>374</sup>

Neticede mutlak varlığın mevcut olduğu yönündeki tartışma tabî’î küllîlerin hâriçte mevcut olup olmadığı tezine dayanmaktadır. Bu hususta daha önce de işaret edildiği üzere temelde iki farklı yaklaşım söz konusudur: Birincisi, tabî’î küllîlerin, bizzat değil, hâriçte tahakkuk eden fertleri zımında mevcut olduğunu savunan ehl-i nazarın yaklaşımı; diğeri ise tabî’î küllîlerin doğrudan hâriçte mevcut olduğunu savunan sûfilere yaklaşımıdır.<sup>375</sup>

<sup>373</sup> Bkz. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 353, Teftâzânî, burada mevcut kendisinde varlık sıfatı, madûm ise kendisinde yokluk sıfatı olan şeydir, diyerek varlığı açıkça sıfat kabul ettiğini belirtmektedir; Krş. Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, IV, 69-70.

<sup>374</sup> Fenârî, *Misbâhü’l-üns*, s. 105.

<sup>375</sup> Ehl-i nazarın yaklaşımını daha önce ele almıştık. Sûfilere, tabî’î küllîlerin hâriçte mevcut olduğu yönündeki yaklaşımları ve ehl-i nazarı eleştirileri için bkz. Câmî, *Risâletü’l vüçûd*, vr. 18a-19b; Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Makâsîd*, vr. 90b; Fenârî, *Misbâhü’l-üns*, s. 105-106. Abdürrezzâk Kâşânî, *Fusûs* şerhinde İbn Arabî’nin küllî kavramların akledilirlerden (*ma’kûlât*) olduğuna dair ifadesini yorumlarken şöyle demektedir: “[...] mutlak hakîkatler -küllîlik kaydıyla ele alınanlar değil-hâricî (*aynî*) varlıktan soyutlanmış değillerdir.” Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Şerhu’l-Kâşânî alâ Fusûsi’l-hikem*, Matbaa-i Meymeniyye, Mısır 1321 h., s. 16.

#### 1.2.2.4.2. Mutlak Varlığın Vâcip Olmasının Delilleri

Sûfiler Mutlak Varlık'ın Vâcip Zât'ın kendisi olduğu yönündeki iddialarını temellendirmek amacıyla mutlak varlığın özü gereği vâcip olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlar mutlak varlığın özü gereği vâcip olduğunu ispat amacıyla de pek çok delil geliştirmişlerdir. Burada bu delillerden Teftâzânî'nin yer verdikleri inceleyeceğiz. Teftâzânî varlığın Vâcip Zât'ın kendisi olduğuna dair sûfiler adına iki delil zikreder. Biz önce bu delilleri ortaya koyacak, akabinde Teftâzânî'nin itirazlarını ele alacağız. Burada belirtmemiz gerekir ki, Teftâzânî'nin, vahdet-i vücûd teorisi adına yer verdiği deliller ve onlara karşı ileri sürdüğü itirazlar noktasında büyük ölçüde Hanefî fakîhi ve kelâmcısı *Şerhu Ta'dili'l-umûm* sahibi Sadrüşşerîa Ubeydullah el-Buhârî'den (ö. 747/1346) etkilenmiş olması muhtemeldir. Nitekim Veliyyüddin Cârullah da Teftâzânî'nin bu bağlamdaki sözlerinin kaynağının mezkûr eser olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>376</sup>

##### 1.2.2.4.2.1. Birinci delil

Bu delil, Fenârî'de de görüldüğü üzere Hakk'ın zâtı olan Mutlak Varlık için adem/yokluk, madûm, mevcut ya da varlık şeklinde dört ihtimalin geçerli olduğu ve bu ihtimallar arasında yalnızca varlığın O'nu hakkında doğru kabul edilebileceği şeklinde bir akıl yürütmeye dayanmaktadır.<sup>377</sup> Buna göre Vâcip Zât'ın adem ya da madûm olması mümkün değildir. Aksi takdirde mutlak varlık, çelişği ile nitelenmiş olur ki, bunun imkânsız olduğu açıktır. Vâcip olan zât mevcut bir mâhiyet de olamaz. Şöyle ki, Vâcip Zât'ın varlığı mâhiyetten/zâttan farklı (*muğâyir*) ona dışardan ilişen (*âriz/zâit*) bir nitelik de olamaz.<sup>378</sup> Zira bu durumda Vâcip Zât'ın mevcut olması iki şekilde değerlendirilebilir. Birincisi, varlık, Vâcip Zât'a ilişen (*âriz*) bir sıfattır. Bu durumda Vâcip Zât, ilişilen (*maruz*), varlık ise onun

<sup>376</sup> Her ne kadar Alexander Knysh Teftâzânî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerinde İbn Teymiyye'den etkilendiğini belirtse de Teftâzânî'nin temel kaynağının Sadrüşşerîa olması yönündeki kanaatin daha doğru olduğunu söylemek mümkündür. Teftâzânî ve Sadrüşşerîa'nın ilmî yolculuklarının yaklaşık olarak aynı bölgelerde geçmiş olması da bu kanaati desteklemektedir. Bkz. Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, 1999, s. 147; Şükrü Özen, "Sadrüşşerîa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2008, XXXV, s. 427-429; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2011, XL, s. 299-303. Ayrıca Khaled al-Rouayheb, İbn Teymiyye ile Teftâzânî'nin eserlerinin yönteminin birbirinden oldukça farklı olduğunu, ilkinin vahdet-i vücûdu daha çok heretik bidatçilik ve itihad ve hulûl kavramları ekseninde eleştirirken diğerinin eleştirilerinin daha çok metafizik ağırlıklı olduğunu, itihad ve hulûl tartışmalarını gündeme almadığını belirtmektedir. Khaled al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in The Seventeenth Century*, Cambridge University Press, New York, 2015, 314-315. Ayrıca Teftâzânî sûfilere göre hakikatte tek varlık olduğu için onlara göre bir itihad ve hulûlden bahsedilemeyeceğini söylemektedir. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, s. 56-60.

<sup>377</sup> Bkz. Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-umûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 0717, vr. 119b; Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 151.

<sup>378</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 90b.

ilişeni (*âriz*) olmaktadır. Vâcip Zât, kendisine varlığın iliştiği bir mâhiyet olsa, bu durumda O, kendi zâtına varlığı iliştiiren (*âriz kılan*), yani mâhiyetini/zâtını mevcut yapan bir müessire ihtiyaç duyacaktır. Bu ise Vâcip Zât'ın, vücûdunda/varlığında başka bir şeye muhtâç olması gibi imkânsız bir sonuca yol açması nedeniyle doğru değildir.<sup>379</sup> İkinci olarak Vâcip Zât'ın mevcut olması, O'nun, mâhiyet ve varlıktan oluştuğu şeklinde değerlendirilir. Bu durumda Vâcip Zât mâhiyet ile varlıktan mürekkebe olur ki, Vâcip Zât'ın mürekkebe olması imkânsızdır.<sup>380</sup>

Neticede Vâcip Zât'ın adem, madûm ya da mevcut mâhiyet olması doğru değildir. Şu halde O'nun yalnızca varlık olması kaçınılmazdır. Ancak bu varlığın, belirli bir zâta/mâhiyet ile kayıtlanan varlık olması (*vücûd-ı hâs/vücûd-ı mukayyed*) doğru değildir. Zira Fenârî'nin de ifade ettiği gibi bu durumda Vâcip Zât, ya varlık ile varlığı mukayyed (belirli bir zâta/mâhiyete ait) kılan kayıttan mürekkebe olur veya yalnızca kaydın kendisi olur ya da yalnızca varlık olur. Vâcip Zât'ın mürekkebe olması imkânsız olması nedeniyle ilk ihtimal geçersizdir. Vâcip Zât'ın yalnızca kayıt olması durumunda da iki ihtimal söz konusudur: Vâcip Zât ya varlığın kendisine iliştiği şey (*marûz*) olur ya da doğrudan kendisi varlığa ilişkin (*âriz*) olur. Eğer, Vâcip Zât varlığın kendisine iliştiği şey ise, varlığı Vâcip Zât'a âriz kılan (iliştiren) bir illetin bulunması gerekir. Bu da Vâcip Zât'ın varlığının nedenli (*malûl*), dolayısıyla mümkün olması anlamına gelir. Dolayısıyla bu ihtimal de bâtıldır. Aksi takdirde vâcibin mümkün olması sonucu ortaya çıkar ki, bu çelişkidir. Eğer Vâcip Zât varlığa ilişkin ve onu kayıtlı hale getiren bir kayıt ise bu durumda Vâcip Zât var olmak için ilişmeye (*urûz*) muhtâç olur. Bu ihtimal de Vâcip Zât'ın varlığının, kendisine ilişilmeye muhtâç olmasını, dolayısıyla mümkün olmasını gerektir. Bu da ilk ihtimal gibi açık bir çelişkidir.<sup>381</sup> Son olarak Vâcip Zât'ın yalnızca varlık olması ihtimali geriye kalmaktadır ki, sûfilerin ispat etmek istedikleri iddia da budur. Bu durumda varlık, yalnızca Vâcip Zât'ın kendisi olduğu için

<sup>379</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 336; Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 151. Vâcipü'l-vücûd'un vücûdunda başkasına muhtâç olmadığını Müeyyüddin el-Cendî şöyle izâh eder: “Âlemin mümkün olması, zatî olarak, var olmasını tercih eden bir müreccih gerektirir. Mümkün, [...] varlığa ve yokluğa nispeti eşit olandır. [...] Her halükarda âlem de bir müreccih ihtiyâç duymaktadır ki, bu müreccih Vâcipü'l-vücûd olan Hakk'tır. Çünkü eğer müreccih vâcip olmazsa ya mümkün ya da mümteni' olur. Müreccih mümkün olursa, onda da diğer mümkünlerdeki problem söz konusu olur. Bu da teselsül ya da devre yol açar. Bu ikisi ise aklen geçersizdir. Müreccih mümteni' olması durumunda ise, hiçbir varlığı olmayan şeyin Vâcibü'l-Vücûd olması gerekir ki bu doğru değildir. Tek geçerli ihtimal müreccihin [...]Vâcibü'l-Vücûd olmasıdır. [...] Vâcipten maksat yalnızca, varlığında başkasına ihtiyâç duymayan zâttır. Şu halde vâcip hakîkatin, varlığı zâttan kaynaklanan zorunlu varlık olması kaçınılmazdır.” Müeyyüddin el-Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 189; Krş. Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, çev. Tâhiru'l-Mevlevî, not. Abdurrahman Acer, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 61-64.

<sup>380</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 336; Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ şerhi'l-Makâsîd*, vr. 90b.

<sup>381</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 153; Krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 336.

varlığın başka varlıklardan ayırt edilmesi için herhangi bir kayda da ihtiyacı olmayacak, neticede Hakk'ın zâtı olan varlık mukayyed değil doğrudan varlığın kendisi, yani özü gereği (*min haysü hüve-mutlak*) varlık olacaktır.

Gelenbevî bu delili -yukarıda sayılan ihtimaller arasında yer alan- Vâcip Zât'ın mevcut mâhiyet olamayışı önermesi üzerinden geliştirilen müstakil bir delille izah etmektedir. Delil iki temel kabule dayanmaktadır: Bunlardan birincisi, mümkünlerde varlık-mâhiyet ayrımına bağlı olarak, varlığın mâhiyetten farklı bir şey olması ve kendisine varlığın eklenmediği (*inzimâm*) hiçbir mâhiyetin mevcut olmamasıdır. Mevcut olmayan ve kendisine varlığın ilişmediği her mâhiyet mevcut olmak için varlığa ihtiyaç duymaktadır. Mevcut olmak için başka bir şeye muhtâç olan her şey mümkündür. Neticede sonradan kendisine varlığın ilişmesi ile mevcut olan mâhiyetler de, mümkün olmak durumundadır. İkinci kabul ise, Vâcip Zât'ın mevcut olmasıdır. Bu durumda Vâcip Zât, zaten özü gereği mevcut olduğu için, O'nun hakkında kendisine varlığın ilişmesi ile mevcut olma durumu söz konusu olmayacak, dolayısıyla O, bizzâtihi varlığa sahip olacaktır. İşte Vâcip Zât'ın bizzat varlık olmasının anlamı budur.<sup>382</sup>

#### 1.2.2.4.2.2. İkinci Delil

Mutlak varlık mevcut olmasa, vâcip dâhil, hiçbir şeyin varlığından söz edilemez. Örneğin mutlak anlamda insanlık diye bir şeyin olmaması hiçbir insanın mevcut olmadığı anlamına gelir. Benzer şekilde haddizatında doğrudan varlık diye bir şeyin olmaması vâcip ya da mümkün hiçbir varlığın olmadığı anlamına gelmektedir. Zira nihayetinde vâcip de mümkün de kendinde varlığın, yani mutlak varlığın bir alt türüdür. Şu halde bütün varlıkların kendisine bağlı olduğu mutlak varlığın mevcut olmaması imkânsızdır. Mevcut olmaması, yani yokluğu imkânsız olan şey de vâciptir. Dolayısıyla mutlak varlık vâciptir.<sup>383</sup>

#### 1.2.2.4.2.3. Delillerin değerlendirilmesi

**Birinci delilin değerlendirilmesi:** Teftâzânî bu delillerden ilkinin iki geçersiz sonuca yol açması nedeniyle eleştirir. Bu olumsuz sonuçlar şunlardır:

a) Birincisi, eğer Vâcip Zât mutlak varlık olarak değerlendirilecek olursa bu, esasında

<sup>382</sup> Gelenbevî, *Risâletun fi vahdeti'l-vücûd*, s. 44-55. Gelenbevî, risâlesinde bu delili *Hidâye* şârihi Kâdî Mîr Meybüdü'den (ö. 909/1503-1504) aldığını zikreder. Meybüdü de yukarıda özet olarak verdiğimiz delili, "bazı muhakkikler dedi ki" kaydıyla zikrederek başka bir yerden alıntılıdığına işaret eder. Eseri neşre hazırlayan Rifat Okudan Meybüdü'nin ilgili delili Seyyid Şerif Cürçânî'den aldığını belirtmektedir.

<sup>383</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsüd*, I, 336-337; Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 157.



Vâcip Zât'ın mevcut olmadığı anlamına gelecektir. Bu çıkarım mutlak ('âm/küllî/müşterek) kavramların hâriçte mevcut olmadığı tezine dayanır. Teftâzânî'ye göre mutlak varlık küllî olması hasebiyle hâriçte mevcut olmayıp yalnızca zihinde mevcuttur. Mutlak/'âm/küllî kavramlar/mâhiyetler ancak mukayyed/hâs/cüzî fertlerin zımında tahakkuk ederler. Başka bir ifade ile küllî mâhiyetler teşahhus ederek hâriçte mevcut olurlar. Buna göre hâriçte mevcut olan şey, küllî mâhiyeti –bu mâhiyetin, kendisine yüklem olabileceği şekilde-müşahhas yapan hâricî ya da aklî unsurlardır (*mâ bihi't-teşahhus*).<sup>384</sup> Varlıktaki çokluk (*kesret*) bu müşahhas fertler itibarıyla. Neticede varlık mefhûmu mutlak/küllî olması itibarıyla mevcut değildir. Zorunlu olarak mevcut olan Vâcip Zât'ı mutlak kabul etmek O'nun mevcut olmayan aklî bir mefhûm olduğu anlamına gelir ki, bu bâtıdır.<sup>385</sup>

Sûflere göre ise, esasen hakîkî anlamda mevcut olan şey yalnızca Hakk'ın zâtı olan vâcip tabiattır. Mâhiyetler ve hüviyetler Hakk'ın zâtında zuhûr bulan ve Hakk'a nispet edilen teayyünlerdir. Çokluk da Hakk'a nispet edilen bu teayyünler itibarıyla ortaya çıkmaktadır.<sup>386</sup> Teftâzânî'nin yaklaşımına göre mutlak varlığın tahakkuku fertler ile gerçekleşirken, sûflerin izahında varlığın fertleri, yani mâhiyetler ve hüviyetler mutlak varlık ile gerçeklik bulmaktadır. Şu halde sûfler Teftâzânî'nin –ve ehl-i nazarın- küllî mâhiyetler ancak fertleri zımında tahakkuk eder, şeklindeki ifadesini mutlak varlık hakkında kabul etmemektedirler. Onlar mutlak varlık kavramını, varlığın tahakkuk eden hakîkatin kendisi olması anlamında kullanırlar. Fenârî bu hususu şöyle ifade eder:

“Varlık'ın dışındaki, tahakkuk etmesi belli bir özellikle belirginleşmeye ve kayıtlanmaya bağlı olan şeyler, mâhiyete [...] sahip olan mefhûmlardır. Bu tür kavramların mâhiyetleri [...] ancak varlık ile beraber olmak (*mukârenet*) şartıyla tahakkuk ederler. Varlığı [mâhiyetinin] aynısı olan şeye gelince; bunun varlığı, kendisinin kurucu unsuru (*zâtî*) ve ayrılmazdır. Bu şeyden varlığın kalkması, bir şeyi kendinden olumsuzlamak (*selb*) anlamına gelir. Bunun imkânsız olduğu ise açıktır. Böyle bir zâtın başka bir şeye bağlı olması (*tevakkuf*) nasıl mümkün olabilir!”<sup>387</sup>

Burada önemli olan husus, varlığın, mutlak olması itibarıyla mevcut olup olmadığını kabul etmektir. Teftâzânî, “mutlak varlık” ifadesinde mutlak kavramını hâriçte mevcut olmayan aklî küllî (*müşterek/'âm*) anlamında değerlendirdiği için, mutlak varlığı Hakk'ın

<sup>384</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 336-337; Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 160.

<sup>385</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 336-337; Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 160.

<sup>386</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 160.

<sup>387</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 160-161.

zâtı kabul etmenin, Hakk'ın zâtının mevcut olmayacağı anlamına yol açacağını ileri sürmektedir. Buna karşın sûfler, ilgili ifadede mutlak kavramını, bir şeyin yalnızca kendisi olarak itibara alınması (*min haysü hüve*) anlamında kullanırlar. Bu itibarla ele alınan kavramların tabî'î küllî olması ve sûflere göre tabî'î küllîlerin hâriçte mevcut olmaları dolayısıyla Hakk'ın zâtı olan mutlak varlık da mevcut olmak durumundadır. Şu halde onların mutlak varlığı Vâcip Zât kabul etmeleri nedeniyle Hakk'ın mevcut olmadığını savduklarını ileri sürmek doğru değildir. Tartışmanın, kavramların farklı içeriklerle doldurulmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.<sup>388</sup> Nitekim Nablûsî de ortak anlamlılığı ifade eden mutlak varlığın ne vâcip ne de mümkün varlıklar için kullanılmayacağına işaret etmektedir.<sup>389</sup>

b) Teftâzânî'nin delilin neden olduğunu ileri sürdüğü ikinci olumsuz sonuç, mutlak varlığın Vâcip Zât olması durumunda, varlığın bütün kısımlarının/fertlerinin (*cüzî, vücûd-ı hâs, vücûd-ı mutlak*) vâcip olmak zorunda olmasıdır. Buna göre kâzûrât (insan pisliği), hıncır ve yılan gibi –insanlardan tarafından kerih görülen- şeylerin varlıklarının da Vâcip Zât olmaları gerekir. Çünkü bunların varlıkları da mutlak varlığın birer ferdidir. Her mutlak/küllî kavram, cüzîsinin (ferd-tikel) bir parçası olması nedeniyle, vâcip olan mutlak varlığın da mezkûr varlıkların birer parçası olması gerekir. Bu da bu varlıkların vâcip olması sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca sûflerin dediği gibi çokluk tek ve vâcip olan mutlak varlıkla zuhûr eden mâhiyetler ile meydana geliyorsa bütün mümkün mâhiyetlerin varlıklarının da mutlak varlık yani Vâcip Zât olması gerekir.<sup>390</sup>

Veliyyüddin Cârullah'ın da işaret ettiği gibi, Teftâzânî'nin bu eleştirisi, aynı şekilde onun, mutlak varlık kavramını sûflerin söylediği anlamda hakîkî cüzî olarak değil, küllî/müşterek bir kavram olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>391</sup> Teftâzânî, itirazında mutlak varlığı aklî küllî olarak değerlendirmekte ısrarlıdır. Mutlak varlığı aklî bir küllî olarak itibara alıp, aynı zamanda onu vâcip kabul etmenin, mutlak varlığın bütün fertlerinin/cüzîlerinin vâcip olmasını gerektirdiğini söylemek doğru olabilir. Ancak mutlak

<sup>388</sup> *Tuhfetü'l-mürsele* şârihi Elif Efendi de mutlak varlık kavramının farklı disiplinlerde farklı anlamlarda kullanıldığında bunun da yanlış analama ve yorumlamalara sebep olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre çek çık sûfinin sözlerinin yanlış anlaşılıp idam edilmelerine neden olan kavramlardan bir de mutlak varlık terkididir. Bkz. Hüseyin Kurt, "Mehmet Elif Efendi'nin *el-Kelimâtü'l-mücmelle fi şerhi Tuhfetü'l-mürsele* Adlı Eserine Göre Vahdet-i Vücûd Anlayışı", *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 11, 2003, 347-348.

<sup>389</sup> Nablûsî, *Kitâbü'l-vücûd*, s. 31-33.

<sup>390</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 336; Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 162.

<sup>391</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 92-92b. Burada Cârullah Efendi, Teftâzânî'yi "miskin şârih" diye niteleyerek yapılan eleştirinin sûflere atılmış büyük bir iftira olduğunu belirtmekte ve onu cehl-i mürekkep cahil olmakla itham etmektedir.

varlığı Vâcip Zât'ın tahakkuk eden tabîatı kabul eden sûfilere göre vâcip olan, yalnızca Hakk'ın zâtı olan Mutlak Varlık'tır. Mutlak Varlık'ın muhtelif zuhûrlar ile teayyün etmesi neticesinde mümkün-izâfî varlıklar meydana gelir. Bu zuhurlara nispet edilen varlıklar nispet ifade eden varlıklar olup hakîkî varlık kabul edilmedikleri gibi onlar Vâcip Zât olan varlıktan tamamen farklıdır.<sup>392</sup> Mutlak Varlık, vâcip ve hakîkî varlık iken; onda zuhûr eden, ona nispet edilen ve onun zuhurları ve arazları olan -akıl, nefis ve melekler gibi ulvî ve kâzûrât, hıncır ve yılan gibi süflî- bütün mâhiyetlerin varlıkları ise mümkün, izâfî ve hayâlî varlıklardır. Neticede sûfilere göre vâcip ve mümkün varlıklar aklî bir kavram olan mutlak varlığın kısımları değildir. Dolayısıyla mutlak varlık Vâcip Zât kabul edildiği takdirde bütün mümkünlerin vâcip olacağı şeklinde bir itiraz doğru olmamaktadır.<sup>393</sup>

**İkinci delilin değerlendirilmesi:** Tefâtânî ikinci delilin muğâlata (yanıltmaca) olduğunu ifade eder. Çünkü bu delil mutlak varlığın vâcip olduğunu doğrudan değil dolaylı olarak ispat etmektedir. Şöyle ki, ona göre delil, Vâcip Zât'ın varlığının, mutlak varlığın bir cüzîsi (*hâs-mukayyed*) olduğunu var saymaktadır. Cüzî/mukayyed kavramlar tahakkuk edebilmek için küllî/mutlak kavramlara ihtiyaç duyarlar. Örneğin, Ahmet cüzî, insan ise küllîdir. Cüzî olan Ahmet'in tahakkuk etmesi, küllî olan insanlık mefhûmunun (canlılık-düşünürlük) Ahmet'de, mevcut olmasına bağlıdır. Ahmet'de insanlık var olmazsa Ahmet'in de var olması düşünülemez. Aynı şekilde mutlak varlık küllî, vâcip varlık ise cüzîdir. Vâcip varlığın tahakkuk etmesi mutlak varlığın tahakkuk etmesine bağlıdır. Mutlak varlığın yokluğu zorunlu olarak vâcip varlığın yokluğunu gerektirecektir. Vâcibin yokluğu imkânsız olduğu için mutlak varlığın da vâcip olması zorunludur. Ancak Tefâtânî bu vechile izah edilen zorunluluğun (*vücûb*) doğrudan (*li-zâtihi*) değil dolaylı (*li-gayrihi*) bir zorunluluk olduğunu söyler.<sup>394</sup> Şöyle ki delil, mutlak varlığın vâcip olmasını doğrudan değil fertlerinden biri olan vâcip varlığın zorunluluğuna bağlı olarak temellendirmektedir ki, böyle bir temellendirme doğrudan zorunlu olan ve dolaylı olarak zorunlu olan şeklinde iki ayrı zorunlu varlık öngörmektedir. Hâlbuki sûfilerin iddia ettikleri husus, mutlak varlığın doğrudan (*li-zâtihi*) vâcip olan Hakk'ın zâtı olduğudur. Dolayısıyla delil, iddiasını ispatlayamamaktadır.

Ayrıca, delilde ileri sürüldüğü gibi, cüzî (*hâs/mukayyed*) olan kavramın, tahakkuk etmesi için küllî kavrama ('âm/mutlak) ihtiyacı yoktur. Örneğin yazar olmak, küllî bir

<sup>392</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 162.

<sup>393</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 162-163; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 133-138.

<sup>394</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 337.

kavramdır. Bu kavramın cüzîlerinden birisi yazar olan Ahmet'dir. Ancak Ahmet'in tahakkuk etmesi, hâriçte yazar olma mefhûmunun da tahakkuk etmesine bağlı değildir. Aynı şekilde Vâcip Zât'ın varlığının da tahakkuk etmek için mutlak varlığa ihtiyacı yoktur. Bu ihtiyaç durumu yalnızca küllî/âm/mutlak olan kavramın, cüzî kavramın kurucu unsuru (*zâtî*) olduğu durumlarda geçerlidir. Örneğin canlılık, cüzîlerinden olan insanın zâtîsidir. Çünkü insan, canlı ve düşünür olan, şeklinde tarif edilmektedir. Dolayısıyla insan, insan olarak tahakkuk etmek için zorunlu olarak canlılığa ihtiyaç duymaktadır. Fakat Vâcip Zât'ın varlığı böyle değildir. Zira mutlak varlık Teftâzânî gibi kelâmcılara göre göre vâcip varlığın zâtî bir unsuru değil, vâcip ve mümkün varlıklara –onların mâhiyetlerinin dışında bir kavram olarak– söylenen ve onlardan ayrılamayan arazî bir yüklemidir. Teftâzânî mutlak varlığın bu yönünü “dış gereken” (*el-lâzımü'l-hâricî*) şeklinde ifade eder.<sup>395</sup> Bu sebeple ona göre vâcip ya da mümkün varlıkların tahakkuku için mutlak varlığın tahakkuku gerekli değildir. Aksine mutlak varlık, ancak vâcip ya da mümkün varlıkların tahakkuku ile onların zımında hâriçte gerçeklik kazanabilmektedir.<sup>396</sup>

Fenârî bu itiraza, mutlak olan kavramın (*el-hakîkatü'l-küllîyye*), hâriçteki fertlerinin aynısı olduğunu söyleyerek cevap verir. Buna göre hâriçteki fertler –ki konumuz itibariyle hâriçteki tek fert vâcip olan zâttır– mutlak varlığın kendisidir. Diğer bütün izâfî-mümkün varlıklar mutlak varlığın zâtında tahakkuk/zuhûr ederler. Dolayısıyla mutlak varlık, tahakkuk etmek için diğer varlıklara değil, diğer varlıklar mutlak varlığa ihtiyaç duyarlar.<sup>397</sup>

Görüldüğü gibi bu delil üzerinde yürütülen tartışma da mutlak varlığın mâhiyetinin ne olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Sûfîler mutlak varlık kavramını, her şeyin kendisi ile kâim/vâr olduğu yegane varlık olarak görürken; Teftâzânî, hâriçte tahakkuku olan vâcip ve mümkün zâtlardan aklın soyutladığı (*intizâ'*) küllî bir kavram ve ikinci akledilir (*ma'kûl-i sâni*) kabul etmektedir. Her iki taraf da, delil ve itirazda ortak kavram ve kabullerden değil kendi kavram dünyası ve kabulleri üzerinden yola çıkmaktadır.<sup>398</sup>

#### 1.2.2.4.2.4. Diğer Deliller

Teftâzânî yukarıda verilen iki delili zikredip eleştirdikten sonra, sûfîlerin, kendi iddialarının, felsefecilerin temel tezleriyle örtüştüğünü îmâ eden bazı ifadelerine yer verir.

<sup>395</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 302, 308.

<sup>396</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 336-337.

<sup>397</sup> Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 157.

<sup>398</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsıd*, vr. 92a.

Ona göre sūfiler, bazı meselelerde felsefecilerin görüşleri ile örtüşüklerini ileri sürerek kendi iddialarının doğru olduğunu teyit etmektedirler.<sup>399</sup> Bu meseleler şunlardır:

a) Vâcip Zât, sırf varlıktır (*el-vücûdü'l-baht*). Sūfilere göre, felsefecilerin Vâcip Zât'ın sırf varlık olduğu yönündeki iddiaları, kendilerinin mutlak varlığın Vâcip Zât'ın aynı olduğu yönündeki iddiaları ile örtüşmektedir.<sup>400</sup> Alaeddin el-Buhârî, bu iddiayı, felsefecilerin Vâcip Zât'ı sırf varlık olarak kabul ederken sūfiler ile aynı şeyi kastetmediklerini söyleyerek reddeder. Ona göre felsefeciler, varlığı vâcip kabul ederken, Vâcibü'l-Vücûd'un, mümkün varlıklarda olduğu gibi, mâhiyete sonradan ilişen bir varlık ile var olmadığını kastederler. Dolayısıyla onlara göre vâcip varlık, bir şey/mâhiyet ile olmama şartıyla (*bi-şart-i lâ şey*) itibara alınmaktadır. Halbuki sūfiler Vâcip Zât'ın varlığı olarak kabul ettikleri varlığı, hiçbir şart olmaksızın (*bi-lâ şart-ı şey*) itibara almaktadırlar.<sup>401</sup> İbn Sînâ'nın aşağıdaki ifadeleri Buhârî'nin haklılığını ortaya koymaktadır.

“İlk [Mebde olan Vâcibü'l-Vücûd'un] bir mâhiyeti yoktur. Mâhiyeti olan [mümkünlerin] varlığı O'ndan sâdır (*feyz*) olur. O, yokluk ve diğer bütün sıfatların kendisinden olumsuzlanması (*selb*) şartıyla sırf (*mücerred*) varlıktır. Mâhiyeti olan diğer şeyler mümkün varlıklardır O'nunla var olurlar. Benim, “O, bütün ek kayıtlardan (*zevâid*) olumsuzlanması şartıyla sırf varlıktır” sözüm ile kastım, mutlak olan varlık değildir – ki bu mutlak varlık, varlık sıfatı olan her mevcut hakkında ortak bir kavramdır. Zira mutlak varlık, olumsuzlama şartıyla “sırf mevcut” değildir. Aksine hiçbir olumlayan şart olmaksızın mevcûddur. Benim İlk Mebde' hakkında kastettiğim, O'nun herhangi bir ekleme (*ziyâde*) ve terkîb olmaksızın mevcut olmasıdır. Mutlak varlık ise hiçbir kayıt şartı olmaksızın mevcut olandır. Bu sebeple mutlak varlık her şeye yüklem olabilmektedir.”<sup>402</sup>

Bu ifade açıkça mutlak varlığın mümkün ve vâcip varlıklara yüklem olan ortak/küllî bir kavram olduğunu ortaya koymakta ve Vâcip'in varlığı ile mutlak varlığı birbirinden ayırmaktadır.<sup>403</sup>

<sup>399</sup> Sūfî kaynaklarda doğrudan, “bizim şu ifadelerimiz felsefecilerin kavramları ile örtüşmektedir, o halde esasında felsefeciler de bizim gibi düşünmektedirler”, şeklinde bir yaklaşımın bulunup bulunmadığı incelenmelidir. Ancak sūfî kaynaklar, Tefâtânî'nin de zikrettiği meseleler gibi, felsefecilerin görüşleri ile aynı sayılabilecek pek çok hususu eserlerinde sūfilerin temel görüşleri arasında zikretmişlerdir. Bu minvalde yukarıda verilen meselelerin sūfî kaynaklardaki karşılıklarına dipnotlarla işaret edilecektir.

<sup>400</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 337; İbn Türke, şöyle demektedir: “Mutlak olması yönüyle itibara alınan mutlak tabiat, sırf varlıktır. Onda, kayıtsızlık olmak dışında hiçbir kayıt itibara alınmaz”, Sâinüddin İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâidi's-süfiyye*, s. 37; Krş. Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 47.

<sup>401</sup> Alaeddin Buhârî, *Fâzîhatü'l-mülhidîn*, s. 75-76; Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 337.

<sup>402</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 92.

<sup>403</sup> Sūfilerin böyle bir sınıflandırmayı kabullenmedikleri hakkında bkz. Davud el-Kayserî, *Risâle fi ilmi't-*

b) Varlık sırf hayırdır.<sup>404</sup> Hem sūfîler hem de felsefeciler varlığın sırf hayır (iyilik) olduğunu kabul ederler. İbn Sînâ şöyle demektedir:

“Vâcibü'l-Vücûd zâtı gereği sırf hayırdır. Hayır, ise kısaca, her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey de varlıktır (*vücûd*). [...] Yokluk da yokluk olması yönüyle, arzulanan bir şey değildir. Yokluk, ancak, kendisine varlığın ilişmesi bakımından arzulanır. [...] Şu halde hakîkatte arzulan şey varlıktır. Varlık sırf hayır ve sırf yetkinliktir (*kemâl*).”<sup>405</sup>

Bu ifadeler, hemen hemen sūfîler tarafından da kabul edilmektedir. Kayserî, mutlak varlık olan Hakk'ın zâtının sırf hayır olduğunu, her hayrın O'ndan ve Onunla gerçekleştiğini söylemektedir.<sup>406</sup> Câmî de bu meselede sūfîlerin görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

“Hayır varlıkta, şer yokluktur. [...] Biliriz ki, Hakk Teâlâ hiçbir kayıtlı kayıtlı olmayan Mutlak Varlık'tır. O, kendisinde hiçbir şer bulunmayan sırf hayırdır. O'nun karşıtı mutlak yokluktur ki, mutlak adem de kendisinde hiçbir hayır bulunmayan şer demektir.”<sup>407</sup>

c) Varlığın zıddı ve dengi (*misl-nidd*) yoktur.<sup>408</sup> Sūfîler, felsefeciler gibi gibi varlığın zıddının olmadığını savunurlar. İbn Sînâ, mahza varlık olan İlk İlke'nin zıddının ve denginin bulunmadığını söylerken,<sup>409</sup> sūfî kaynaklar da Hakk'ın zâtı olan mutlak varlığın bir zıddının ve benzerinin/denginin olmadığını vurgulamaktadır.<sup>410</sup> Tefâtânî varlığın zıddının olmadığını izâh ederken ‘zıt’ kelimesini iki farklı anlamda ele almaktadır. Genel olarak halkın kullandığı birinci anlama göre zıt, güç ve kuvvet açısından birbirine denk olan ve biri diğerini engelleyip ortadan kaldıran iki mevcuttan her biridir. Bu tanıma göre varlığın zıddının olması mümkün değildir. Çünkü hiç bir şeyin varlığı engellemesi mümkün değildir. Zira her mevcut varlık ile mevcut olmaktadır. Bir şeyin kendisi sayesinde var olduğu şeyi engellemesi düşünülemez. Şu halde varlığın herhangi bir zıddı olamaz. İlim adamlarının kullandığı ikinci anlama göre ise zıt, konuları (*mevzû*) ortak olan, ancak aynı konuda toplanmaları mümkün olmayan iki şeyden her biridir. Varlığın bu anlama göre de bir zıddının olması mümkün değildir. Zira bu tanıma göre birbirinin zıddı olan şeyler ancak bir

*tasavvuf (er-Resâil li-Davud el-Kayserî içinde)*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi, Kayseri, 1997, s. 113.

<sup>404</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 337.

<sup>405</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 100-101.

<sup>406</sup> Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 29.

<sup>407</sup> Câmî, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, 35-36.

<sup>408</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 337-338.

<sup>409</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 99; İbn Sînâ, *el-İşârât*, III, 53.

<sup>410</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem (Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem içinde)*, s. 203; Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 26.

konuda mevcut olurlar. Konu/mahal olan şey ise, kendisinde bulunan (*hâll*) şeyden bağımsız olmalıdır. Hiçbir şey varlıktan bağımsız olamayacağı için konunun da varlıktan bağımsız olması düşünülemez. Dolayısıyla varlık olmaksızın varlığın dışında, ona zıt olan bir şeyin konuda mevcut olması söz konusu olamaz. Zira konu haddizâtında varlık ile birlikte olmak zorundadır.<sup>411</sup>

d) Varlığın cinsi ve faslı yoktur.<sup>412</sup> Hem felsefeciler hem de sûfiler varlığın cinsinin ve faslının olmadığını kabul ederler. İbn Sînâ, “İlk İlke’nin cinsi, mâhiyeti, keyfiyeti, kemmiyeti [...] ve tanımı yoktur”<sup>413</sup>, derken, Kayserî de Hakk’ın zâtı olan Mutlak Varlık’ın basîd olması hasebiyle ne aklen ne de hâriçte parçalanma ve bölünmeyi kabul etmediğini ve O’nun cinsinin, faslının ve de tanımının bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>414</sup>

Teftâzânî, bu meselelerde, sûfiler ile felsefecilerin farklı şeylerden bahsettiklerine ve dile getirilen hususların mutlak varlığın vâcip olmasını gerektirmediğine dikkat çekmektedir. Şöyle ki, sûfiler mezkûr hususları mutlak varlığa isnâd ederken, felsefeciler doğrudan İlk Mebde olan Vâcibü’l-Vücûd’a nispet etmektedirler. Taftâzânî’ye göre felsefecilerin Vâcibü’l-Vücûd’a nispet ettikleri bu özelliklerin mutlak varlığa nispet edilmesi, mutlak varlığın Vâcip Zât olmasını gerektirmemektedir. Başka bir ifadeyle varlığın sırf iyilik olması, zıddının olmaması ve cins ve faslının olmaması zorunlu olarak onun vâcip olmasını gerektirmez. Ona göre böyle bir delillendirmenin geçerliliği için sayılan bu özelliklerin vâcip olmayı gerektirmesinin nedenleri ortaya konulmalıdır.<sup>415</sup>

Teftâzânî yukarıda sayılan dört mesele ekseninde sûfilerin yaklaşımının kıyas

<sup>411</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, 337-338; Alaeddin el-Buhârî, *Fâzîhatü’l-mülhidîn*, s. 77; Krş. Kayserî, *Şerhu’l-Fusûs*, s. 26.

<sup>412</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, 338.

<sup>413</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 99.

<sup>414</sup> Davud el-Kayserî, *Şerhu’l-Fusûs*, s. 28; Krş. Fenârî, *Misbâhü’l-üns*, s. 169.

<sup>415</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, 338. Veliyyüddin Cârullah, Fenârî’nin bu nedenleri şu şekilde ortaya koyduğunu aktarmaktadır: a) Mutlak varlığın sırf varlık olması, onun mâhiyet ile beraber olmadığını ifade etmektedir. Bütün mümkün varlıklar mâhiyet ile beraber oldukları için sırf varlık olan mutlak varlık vâcip olmalıdır; b) Varlığın sırf iyilik olması onun hiçbir şekilde varlığa ihtiyaç duymadığını ifade etmektedir. Hâlbuki bütün mümkünler imkânları nedeniyle bir muhtaçlığı (*ihtiyâc-ı imkânî*) içerirler. Bu da “yokluk karanlığı”nı (*zulmet-i ‘ademiyye*) gerektirir ki, bu şerrin temelidir. Varlık sırf iyilik olduğu için onda mümkünlerdeki muhtaçlık özelliği bulunmamalıdır. Dolayısıyla Vâcip olmak zorundadır; c) Varlığın zıddının olmaması da onun vâcip olduğunu göstermektedir. Çünkü bütün mümkünlerin, başka bir teayyün ile mevcut olmalarını engelledikleri zıtları vardır. Dolayısıyla zıddı olma özelliği mümkünlere has bir durumdur. Şu halde zıddı olmayan varlığın vâcip olması gerekir; d) Varlığın cinsinin ve faslının olmaması da onun mâhiyetinin olmadığını göstermektedir. Hâlbuki bütün mümkünlerin bir mâhiyeti vardır. Buna göre varlık mümkün değil vâcip olmalıdır. Bkz. Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Makâsıd*, vr. 93a. Varlık kavramının özü gereği vücûbu içerdiğine ilişkin sûfilerin gerekçelerinin bir incelemesi için bkz. Muhammed Bedirhan, “Vücûdun Vücûbu”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, 2016, s. 63-80.

formatında ifade edilmesi halinde de doğru netice vermeyeceğini belirtmektedir. Örneğin “mutlak varlık sırf iyiliktir; Vâcibü'l-Vücûd da sırf iyiliktir” şeklinde kurulan bir kıyasın vereceği “o halde mutlak varlık, Vâcibü'l-Vücûd'dur” şeklindeki netice doğru olmayacaktır. Çünkü bu, kıyasın dört şeklinden ikinci şekile göre tertîb edilmiş bir kıyastır. Kıyasın ikinci şeklinin doğru netice vermesinin şartı ise mukaddimelerinden birinin olumlu (*mucibe*) diğerinin ise olumsuz (*salibe*) olmasıdır.<sup>416</sup> Dolayısıyla doğru netice vermeyen (*akîm*) bir kıyas üzerine inşâ edilen iddia da doğru olamayacaktır.<sup>417</sup>

Neticede, Teftâzânî'ye göre yukarıda sayılan meselelerde, esasında sûfiler ile felsefeciler arasında gerçek bir örtüşme yoktur. Onun ifadelerinden anlaşıldığına göre sûfilerin bu meselelerde felsefeciler ile örtüşmeleri, felsefecileri mutlak varlığın Vâcib Zât'a denk olduğunu kabul etmelerini gerektirmektedir. Hâlbuki felsefeciler mutlak varlığı Vâcib Zât'ın kendisi olarak değerlendirmezler. Teftâzânî, sûfilerin aksine, felsefecilerin pek çok meselede sûfilerden farklı düşündüğünü söyler ve bunlardan bazılarını eserinde yer verir. Bunlar, mutlak varlığın müşterekliği konusunda incelediğimiz, mutlak varlığın aklî yüklem ve ikinci akledilir (*ma 'kûl-i sâni*) olması, vâcib ve mümkün kısımlarına ayrılması ve mutlak varlığın, vâcib ve mümkün varlıklara teşkîk yolu ile yüklem olabilmesi gibi hususlardır.<sup>418</sup> Ona göre bu hususlar, felsefecilerin, mutlak varlığı sûfiler gibi Vâcib Zât anlamında kullanmadıklarını ve değerlendirmediklerini göstermektedir.

#### 1.2.2.5. Kısa Bir Değerlendirme

Burada şunu belirtmek gerekir ki, Teftâzânî'nin zikrettiği meselelerde sûfiler ile kelâmcılar ya da felsefeciler arasındaki görüş ayrılığının, kavramları farklı bağlamlarda farklı içeriklerle kullanmaya mı yoksa temel bir ayrışmaya mı dayandığı konusunun aydınlatılması daha ileri incelemeleri gerektirmektedir. Sûfiler varlık kavramının aklî küllî olarak da değerlendirilebileceğini, bu durumda onun, felsefecilerin kabul ettikleri gibi, aklî yüklem ve ikinci akledilir olduğunu reddetmemektedirler.<sup>419</sup> Ayrıca onlar varlığın bu anlamda bütün izâfî varlıklara teşkîk yolu ile yüklem olduğunu da kabul ederler. Bu anlamda

<sup>416</sup> Kıyasın şekilleri ve şartları için bkz. Şemseddin el-İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 21-23.

<sup>417</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 338.

<sup>418</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 338-339; Bu meseleler ekseninde Fenârî'nin verdiği cevaplar için bkz. Fenârî, *Misbâhü'l-üns*, s. 159-169. Ayrıca Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'daki eleştirileri ve bu eleştirilere Nâblûsî ve İbrâhîm el-Kûrânî gibi müellifler tarafından verilen cevapların faydalı bir incelemesi için bkz. Khaled al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, s. 312-344.

<sup>419</sup> Bu bağlamda sûfilerin eşyada hakikî çokluğu (*kesret*) kabul ettiklerini belirtmekte fayda vardır. Nitekim İbn Türke, vahdet ve kesret bağlamında şu dört farklı itibarın olduğunu kaydetmektedir: Vahdet-i hakikî, vahdet-i izâfî, kesret-i hakikî ve kesret-i izâfî. İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, s. 21-24



onların ehl-i nazar ile hemfikir olduklarını söylemek mümkündür.<sup>420</sup> Ancak onlar, varlık kavramını -ehl-i nazarın mevzu bahis yapmadığı akıl ve duyu ötesi bir alanda- mezkûr değerlendirme dışında başka bir itibarla daha ele almaktadırlar. Varlığın hakîkî olarak değerlendirildiğini ileri sürdükleri bu itibara göre varlık, küllî/aklî bir kavram değil, doğrudan Hakk'ın zâtıdır. Sûfiler burada varlık kavramını tahakkuk etmek anlamında değil bütün mümkün mevcûdâtın kendisi ile kâim olduğu şey anlamında kullanmaktadırlar. Nablûsî hayâlî şeylere ibadet edenlerin inancından ayrılması ve tahlil gerektiren anlamalara ihtiyaç duyulmaması amacıyla herşeyin kendisi ile kâim olduğu bu şeye “varlık” adının verildiği belirtmektedir.<sup>421</sup> Ehl-i nazarın hâdis olan bütün mevcûdâtın Vâcibü'l-Vücûd olan zât ile mevcut oldukları yönündeki temel kabulleri göz önünde bulundurulduğunda sûfilerin, ehl-i nazarın Vâcibü'l-Vücûd olarak adlandırdıkları zâtı farklı bir kavramsallaşmayla Mutlak Varlık kavramıyla ifade ettiklerini söyleyebiliriz. Benzer şekilde ehl-i nazar, âlemdeki varlıklarda izâfî kesreti kabul eden sûfilerin Mutlak Varlık'a nispet edilen kesret halindeki varlıkları ifade etmek için kullandıkları “olmak” (*kevn*) kavramını mutlak varlık kavramıyla ifade etmişlerdir.<sup>422</sup> Bu bağlamda her iki ekol arasında kavramsal düzeyde bir çelişkinin olmadığı söylenebilir. Nitekim Veliyyüddin Cârullah, Teftâzânî'nin, “Vâcip Zât'ın mutlak varlık kabul edilmesi, felsefecilerin şu ifadeleri ile çelişmektedir” sözü üzerine şöyle demektedir:

“Bu ifadeler şârihin (Teftâzânî) açıkça, mutlak varlığın [Vâcip Zât] olduğunu söyleyenlerin maksatlarını hiçbir şekilde ihâta edemediğini göstermektedir. Neticede onun zikretmiş olduğu çelişki, [...] sûfilerin sözlerini anlayamamasından kaynaklanmaktadır. Zira sûfilerin görüşü ile felâsifenin görüşü arasında asla bir çelişki yoktur.”<sup>423</sup>

Nispeten farklı yorumlar ekseninde de olsa her iki ekol akıl ve duyu planında Vâcibü'l-Vücûd olan zât ile mümkün ve hâdis varlıklar arasında kesin bir ayrım yapmaktadır.<sup>424</sup> Ancak sûfiler akıl ve duyu ötesi hakîkî gerçeklik planında Vâcibü'l-Vücûd'un zâtının zuhûrları olan mümkün/izâfî varlıkları haddizâtında yok ve hayâl hükmünde kabul ederler.

<sup>420</sup> Nablûsî, *Kitabü'l-vücûd*, s. 148-149.

<sup>421</sup> Nablûsî, *Kitabü'l-vücûd*, s. 28; Krş. İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, s. 11.

<sup>422</sup> İbn Türke, *Temhîdü'l-kavâid*, s. 21-23. İbn Türke varlık ve olmak kavramlarını incelediği bağlamda İbn Arabî'nin kevnî “varlığa ait olan her şey” (*inne'l-kevn kevnü küllü emrin vücûdiyyin*) şeklinde tanımladığını aktarır.

<sup>423</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 92a.

<sup>424</sup> Ehl-i nazarın vâcip ve mümkün varlıklar arasındaki kesin ayrımının da akıl ve duyu düzlemiyle sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Sadruşşerîa sûfilerin varlık tek olduğu yönündeki görüşlerini eleştirirken doğrudan duyuya dayanmaktadır. Bkz. Sadruşşerîa, *Ta'dilü'l-ulûm*, vr. 120b.

Onların, mümkün varlıkları yok ve hayâl kabul etmeleri, bu varlıkların –sofistlerde olduğu gibi- hiçbir şekilde mevcut olmamaları nedeniyle değil, onların yalnızca Varlık olarak isimlendirdikleri Vâcibü'l-Vücûd olan zât ile kâim olmaları nedeniyledir. Mümkünlerin varlıklarını Vâcip Zât'tan almaları, onların hayâl ve yok (*madûm*) kavramlarıyla ifade edilmeleri için yeterli olup olmadığı ayrıca incelenebilir.<sup>425</sup> Ancak Nablûsî'nin de dikkat çektiği gibi ehl-i nazar da Vâcibü'l-Vücûd'un dışındaki her şeyin O'na ihtiyaç duyduğunu (*iftigâr*) O'nunla mevcut olduğunu kabul etmektedir.<sup>426</sup> Şu halde her iki ekolün takipçileri de farklı açıklama biçimleri ve kavramlarla da olsa vâcip ve mümkün varlıklar ayrımını ve mümkün varlıkların yalnızca vâcip varlık ile kâim olduğunu prensip olarak kabul etmektedirler. Bununla beraber her iki ekol arasındaki tartışmanın yalnızca kavram farklılığından kaynaklandığını ileri sürmek doğru olmayabilir. Sûfiler ile ehl-i nazarın yaklaşımları arasında telif edilmesi belki de en zor olan ayrışma noktası, sûfilerin mümkün varlıkları yani âlemi Vâcibü'l-Vücûd'un doğrudan zâtının zuhûrları kabul etmeleri, ehl-i nazarın ise âlemi Vâcibü'l-Vücûd'un zâtından bağımsız varlıklar düzlemi olarak değerlendirmeleridir. Ehl-i nazar açısından sûfilerin yaklaşımının tartışmaya açık olan önemli noktalarından birisinin, hâdis olan âlemin Vâcibü'l-Vücûd'unun zâtında tecellî ve zuhûr etmesi olduğu söylenebilir. Onlara göre âlem Hakk'ın zâtının zuhûrlarından ibarettir.<sup>427</sup> Buna bağlı olarak -özellikle de kelâmcılar açısından- eleştiri konusu yapılacak olan diğer bir husus böyle bir anlatım biçiminin âlemdeki şeylerin Hakk'ın kendisi olarak yorumlanmasına –ki sûfiler esasında meseleyi böyle değerlendirmemektedirler- bunun da dinin temel meselelerinde önemli zemin kaybına yol açabilecek olmasıdır.<sup>428</sup>

<sup>425</sup> Rıza Tevfik, sûfilerin âlemi büsbütün yok kabul etmediklerini, bilakis zuhûr eden mümkün varlıkları Hakk'ın zâtının delilleri (*şevâhidü'r-rubûbiyye*) saydıklarını, âlemde meydana gelen zuhûrlardaki başkalaşım ve dönüşümler (*tebeddülât-tahavvülât-kevn-ü fesâd*) nedeniyle onları hakîkate yok olarak değerlendirdiklerini, bu başkalaşım ve değişimin zemininin hakîkî varlık olan Mutlak Varlık olduğunu savduklarını ve onların bu yaklaşımının ehl-i sünnetin itikadı ile muvâfik olduğunu söylemektedir. Şöyle ki, Ehl-i sünnet de eşyanın hakikatının sâbit olduğunu kabul etmektedir. Rıza Tevfik'e göre ehl-i sünnet, eşyanın hakikatının sâbit olması ile gelip geçici olan müşahhas âlemin hakîkate sâbit olduğunu değil, bilakis müşahhas şeylerin, öyle olmalarının zemini olan hakikatlerinin sâbit olduğunu kastederler. Neticede ona göre ehl-i sünnet ile sûfiler gelip geçici olan görülür âlemin hakîkate sâbit olmadığını noktasında hem fikir olmaktadır. Rıza Tevfik, "Tasavvuf Nazarında Vücûd-i Mutlak", *Cerîde-i Sûfiyye*, Sayı: 101, 1330, s. 50-51.

<sup>426</sup> Bkz. Nablûsî, *Kitabü'l-vücûd*, s. 158-165.

<sup>427</sup> Bkz. Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 31, 34.

<sup>428</sup> Şöyle ki, mümkün varlıkları yani âlemi Hakk'ın zâtının zuhûrları olarak değerlendirmek onların hakîkate Hakk'ın zâtının aynısı olduğun imâ etmektedir. Bu da örneğin âlemde yaratan ve yaratılan, müessir olan tesir edilen, rızık veren rızıklanan gibi ayrımların, dinin, peygamberlerin, kutsal kitapların, iyilik ve kötülük kavramlarının anlamsızlaması gibi olumsuz sonuçlara yol açmaktadır. Örnek olarak bkz. Alâeddin el-Buhârî, *Fâzîhatü'l-mülhidîn*, s. 94-95; Molla Abdullah er-Rûmî, *et-Tuhfetü'n-nedîra fî men'i itlâki'l-mutlak*, vr. 6b, 19a-19b. Burada sûfilerin keşfi düzlemde hakîkate herşeyin Hakk'ın kendisi olduğunu, akıl

## BÖLÜM II

### VARLIK MÂHIYET AYRIMINA İLİŞKİN TARTIŞMALAR

Hâriçte ve zihinde mevcut olan şeylerin tamamını kuşatan varlığın mutlak ve müşterek bir kavram olduğu ve bu varlığın şeylerin mâhiyetlerinden ayrı olarak tasavvur edildiği daha önce izah edilmişti. Bu başlık altında hâricî ve zihnî mevcutlara ait özel (hâs) varlıkların, onların mâhiyetlerinden ayrı olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği noktasında ehl-i nazar arasında yürütülen tartışmalar ele alınacaktır. Bu bağlamda temelde iki ana görüş ön plana çıkmaktadır: Birinci görüş prensip olarak varlık mâhiyet ayrımını reddederken ikinci görüş prensip olarak varlık mâhiyet ayrımını kabul etmektedir. Burada sırasıyla bu iki farklı yaklaşımı incelemeye çalışacağız.

#### 2.1. Varlığın Mâhiyetin Aynısı Olması

Varlığın mâhiyetin aynısı olduğunu savunan yaklaşım, varlığın madûm olan küllî mâhiyetlere ârız olduğu, böylece mâhiyetlerin, somutlaşarak ve tekilleşerek (*teşahhus* ve *teferrüd*) varlık kazandıkları düşüncesini içeren mâhiyet teorisinin doğru olmadığını ileri sürmektedir. Bu görüşe göre vâcip ya da mümkün varlıklarda varlık ve mâhiyet farklılığından bahsedilemez. Mevcut olan şeylerin hâriçteki varlıkları aynı zamanda onların mâhiyetleridir. Mevcut ve tahakkuk etmiş olan muhtelif mâhiyetlerin sayısı kadar muhtelif varlık vardır. Dolayısıyla varlık, muhtelif mâhiyetlere ârız olup onları mevcut kılan ortak bir kavram (*manevî müşterek*) değildir. Aksine varlık, ayrı ayrı her bir tahakkuk etmiş mâhiyeti anlatan, yalnızca o mâhiyeti ifade eden ve diğer tahakkuk etmiş mâhiyetleri anlatan varlıklar ile yalnızca isimde benzeşen bir kavramdır. Dolayısıyla varlık ortak anlamlı (*manevî müşterek*) değil, ortak lafızlı (*lafzî müşterek*) bir kavramdır. Bu görüş, görebildiğimiz

---

ve duyu planında vâcip ve mümkün varlıklar arasındaki ayrımı kabul ettiklerini, onlara göre din, kutsal kitaplar, yaratan yaratılan ayrımların da bu düzeyde, yni zâhir olan şeyler ölçeğinde söz konusu olduğunu hatırlatmak yarar var. Nitekim Kayseri, Hakk'ın esmâ ve sıfatıyla zuhûr ve tecelli etmesi yönüyle eşyânın aynısı olduğunu, O'nun, zuhurları vâsıtasıyla kendi zâtını gizlemesi yönüyle de eşyânın gayrisi olduğunu, ifade eder. Davud el-Kayserî, *Şerhu'l-Fusûs*, s. 34. Ancak belirtmek gerekir ki, sûfilerin bu söylemlerinin –her nasıl tavis edilirse edilsin- dinin itikâdî meselelerinin yanlış bağlamalarda yorumlanmasına imkân ve zemin oluşturduğu en azından bu ihtimale kapı araldığı görülmektedir. Nitekim Bahâeddinzâde de sûfilerin sözlerinin aklî düzlemin ötesinde olduğuna şeriatın zâhirine muhâlif olduğuna dikkat çekmektedir. Bahâeddinzâde, Risâle-i vahdet, Atatürk Kitaplığı, nr. 570, vr. 113b. Sûfilerin keşfe dayalı yorumlarının din dili açısından sakıncaları için bkz. İlyas Çelebi, “İlk Dönem Sûfilerinin İtikâdî Konulara Bakışı”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 93-128.

kadarıyla ilk olarak Râzî, daha sonra Âmidî, Beyzâvî, Şemseddin es-Semerkindî, Âcî, Teftâzânî gibi müteahhirîn dönem kelâmcıları tarafından İmam Eş'arî ve Mutezile'den Ebu Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044), ayrıca Takiyyüddin en-Necrânî (VII./XIII. yüzyıl) tarafından Rukneddin Mahmud el-Hârezmî'ye (ö. 536/1141) nispet edilmektedir.<sup>429</sup> Biz burada önce mezkur görüşün Eş'arî'ye nispet edilmesinin arka planını kısaca ele alacak sonrasında müteahirîn döneminde Eş'arî'ye nispet edilen bu görüşün temellendirilmesi sadedinde serdedilen delilleri ve bu delillere yöneltilen itirazları başta Teftâzânî olmak üzere müteahhir dönem kelâmcılarının eserleri çerçevesinde ele almaya çalışacağız.<sup>430</sup>

### 2.1.1. İmam Eş'arî'ye Nispet Edilen Varlığın Mâhiyetin Aynısı Olduğu İddiası

Varlığın mâhiyetlerin aynısı olduğu tezini Eş'arî'ye ilk nispet eden kişinin Fahreddin er-Râzî olduğunu söyleyebiliriz. Râzî, ilk dönem eserlerinden olan *el-İşâre*'de<sup>431</sup> Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının O'nun hakikatinden farklı olamayacağını, O'nun varlığının mümkünlerin varlıklarından farklı olduğunu, vâcib olan varlık ile mümkün varlıklar arasında yalnızca lafızda ortaklık bulunduğunu söyledikten sonra bu görüşün Eş'arî'ye ait olduğunu ifade eder ve Eş'arî'nin bu görüşünü onun sıfatlar meselesinde “hâl”i kabul etmemesine dayandırır.<sup>432</sup> Son dönem eserlerinden olan *el-Metâlib*'te de varlık mâhiyet ilişkisinde temelde üç görüşün bulunduğunu söyledikten sonra mezkûr görüşün Eş'arî'ye aidiyetini tekrar eder. Râzî'den sonra Râzî sistemetiğine bağlı olan kelâm eserleri de varlık mâhiyet ilişkisi bağlamında bu nispeti onaylayarak alıntılanmışlardır. Ancak Eş'arî döneminde ya da Cüveynî sonrasına kadar ki zaman dilimini kapsayan mütekaddimîn döneminde kelâm eserlerinde mâhiyet teorisi bağlamında varlık mâhiyet ilişkisine dair bir tartışmaya rastlayamamaktayız. Aristocu gelenekte yer alan metafizik tartışmaların İslam felsefecileri

<sup>429</sup> Râzî, *el-İşâre fî ilmi'l-keâm*, thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kâhire, 2007, s. 77; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I/I, 169; Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 181; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 78; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâif*, s. 76; Âcî, *el-Mevâkıf*, (*Şeru'l-Mevâkıf* içinde), I/II, 127; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 322; Takiyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istiksâ*, thk. Seyyid Muhammed Şahid, Vüzâretü'l-evkâf, Kahire 1999, s. 170-171; Rukneddin el-Hârezmî, *Kitabü'l-Fâik fî usûliddin*, thk. Faysal Bedîr Avn, Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, Kahire 2010, s. 82-85.

<sup>430</sup> Mütekaddim dönemde varlık mâhiyet ayırımına ilişkin alternatif bir değerlendirme için bkz. Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, Otto Yayınlar, Ankara 2015, s. 125-133. Kaya burada “İbn Sînâ öncesi kelâmda, şeylerin varlıklarıyla kendilerine ait mâhiyetlerini ayırma noktasında bir “bilinç” olduğu tespiti kesinlikle yapılabilir demektir”, demektedir. Bir bilinç olarak bu ayırımın olduğu kesin olsa bile Râzî sonrası kelâm metinlerinde söz konusu edilen varlık mâhiyet ayırımının bağlamının ilk dönemde olduğundan oldukça farklı bağlamlarda geliştiğini söyleyebiliriz.

<sup>431</sup> Râzî'nin eserlerinin kronolojisi için bkz. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî* içinde, s. 91-164.

<sup>432</sup> Râzî, *el-İşâre fî ilmi'l-keâm*, s. 75-77.

tarafından İslam düşünce dünyasına aktarılmadan ve Gazzâlî ve Râzî ile bu tartışmalar bir şekilde kelâm ilminin bünyesine dahil edilmeden önce varlık kavramı kelâm ilminde daha çok Allah'ın sıfatları, madûm mâhiyetlerin zât ya da şey olup olamayacağı ya da var ve yok arasında üçüncü bir ontolojik kategori (*vâsita*) olarak hâlin kabul edilip edilemeyeceği gibi bağlamlarda ele alınmaktadır. Nitekim Râzî de Eş'arî'nin bu görüşünü, onun hâli kabul etmemesine dayandırmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla mütekaddimîn döneminde varlık, her üçü de bir biriyle bağlantılı olan sıfatlar, madumun şeyiyyeti ve hâl konuları bağlamında incelenmekteydi. Burada özellikle Eş'arî'nin müteâlarına –varlık kavramının bu üç meseleyle ilişkisi bağlamında- değinmek istiyoruz.

Eş'arî'nin varlığı, mümkün ya da vâcip varlıkların bir sıfatı olarak mı yoksa doğrudan onların zâtını ifade eden bir isim olarak mı değerlendirdiğini doğrudan onun bize ulaşan eserleri üzerinden tespit etmek zor gözükmektedir. Bu nedenle Eş'arî'nin varlık kavramı ile ilgili kanaatlerini onun kendi eserlerinde varlık kavramını kullandığı muhtelif bağlamlardan, Eş'arî'nin görüşlerinin özetini sunan İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü makâlâti'l-Eş'arî* adlı eserinden ayrıca varlığın, mâhiyetin aynısı olduğu noktasında Eş'arî'nin görüşünü benimseyen kelâmcıların ifadeleri üzerinden incelemeye çalışacağız.

Eş'arî'nin kendi eserlerinde varlığın sıfat olup olmadığıyla ilgili açık bir ifadeye rastlayamadık. Ancak onun, eserlerinde muhtelif bağlamlarda, varlığı bir sıfat olarak değerlendirdiği izlenimi veren ifadelerinin olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin o, *el-İbâne* adlı eserinde âlim sıfatının ilim manasını da tazmin ettiğini izah ederken, âlimin ilimden türetildiğini, âlim kelimesinin, nispet edildiği kimse için ilim sıfatının ispatını gerekli kıldığını ifade ettikten sonra, mevcut kelimesinin de âlim gibi olduğunu, 'mevcut'un Allah Teâlâ hakkında gerçekleşmek (*isbât*) anlamını ifade ettiğini, Allah Teâlâ'nın mevcut olması hasebiyle O'nun ispatının da vâcip olduğunu belirtir.<sup>433</sup> Eş'arî'nin bu ifadelerindeki 'isbat'ın var olmak (*vücûd*) anlamında kullanıldığı açıktır. Neticede Eş'arî, âlimi ilim sahibi olan anlamında değerlendirirken, mevcutu da ispat/varlık sahibi olan anlamında müstakil bir sıfat olarak değerlendirmektedir. *Risâle ilâ ehli's-sağr* adlı eserinde, bir kimsenin tek bir kuvvetle iki şeye birden güç getiremeyeceğini izah ederken, herhangi bir şey üzerindeki çabanın (*tasarruf*) ancak o şeye ait olan kudretle varlık bulacağını söyler. Ona göre bir şeyi yapma kudreti olmaksızın o şey üzerindeki çaba varlık bulabiliyorsa, bu, böyle bir çabanın,

<sup>433</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Hüseyin Mahmud, Kahire 1397 h., s. 152.

varlık bulmak için herhangi bir kudrete ihtiyaç duymadığı anlamına gelmektedir.<sup>434</sup> Buna göre hâriçte bir şeyin yani herhangi bir çabanın meydana gelebilmesi için o şeye kudretin yönelmesi gerekir. Kudret bir şeyin varlık bulmasının şartıdır. Örneğin zihnimizdeki bir masa, ancak o masayı meydana getirecek olan güç ile meydana gelir, yani masa kudret ile varlık bulur. Görüleceği üzere Eş‘arî bu meseleyi izah ederken mevcut olacak şey ile (yani mâhiyet ile) onun varlığını birbirinden ayırı olarak tasavvur etmektedir.

Bunlardan başka, Eş‘arî’nin görüşlerinin geniş bir özetini sunan İbn Fûrek’in *Mücerred*<sup>435</sup> adlı eserinde de Eş‘arî’nin, bir şeyin varlığını, o şeyin mâhiyetinin aynısı olarak değerlendirmedeğini gösteren pek çok işaret bulmak mümkündür. Burada bunlardan bazılarına değinmek istiyoruz. Öncelikle Eş‘arî ‘hakîkat’ (hadd-tanım) kavramını kabul etmektedir. Yani ona göre şeylerin hadleri ve hakîkatleri, müteahhirîn dönemde yaygın olarak kullanılan ifadeyle mâhiyetleri vardır. Yine İbn Fûrek’in Eş‘arî’nin *el-Îzâh* adlı eserinden yaptığı alıntıya göre o, ilmi “âlim, bilmeyi bilmek ile âlim olan kimsedir” şeklinde tanımlayan kişiye; ilmin âlimden farklı olması nedeniyle tanımın ilimden başka unsurları içerdiğini (*müşterek*), bu durumun ise tanımlar hakkında geçerli olmadığını, tanımların, tanımlanandan az ya da çok olmaması gerektiğini ve tanımın tanımlanan şeyin türünün bütün fertlerini kapsamaması gerektiğini söyleyerek itiraz etmektedir.<sup>436</sup> Ayrıca Eş‘arî, tariflerin ve hakîkatlerin hem şehâdet hem de gayb âlemindeki varlıklar için geçerli olduğunu söyler.<sup>437</sup> Buna göre şehâdet ve gayb âlemindeki mevcut varlıkların, varlıklarından ayrı olarak tanımları yapılabilmektedir ki, bu da varlık ve mâhiyet ayırımına işaret etmektedir.

Belirtmek gerekir ki, Eş‘arî’de mâhiyet kavramından ziyade hakîkat kavramı öne çıkmaktadır. Burada “hakîkat” kavramının müteahhirîn dönemde kullanılan “mâhiyet” kavramını tam olarak karşıladığını söylemek zordur. Eş‘arî’ye göre, şeylerin hakîkati onların bizzat kendileridir (*nefs*). Ancak bu, şeylerin, doğrudan bir şeyle sıfatlanması durumunda böyledir. Bu durumda sıfat olan şey, sıfatlananın hakîkati olmaktadır. Örneğin âlim olan zât/şey ilim ile sıfatlandığı için âlimin hakîkati ilim, fâil olan zât/şey fiil ile sıfatlandığı için

<sup>434</sup> Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî, *Risâle ilâ ehli’s-sağr fî bâbi’l-ebvâb*, thk. Abdullah Şâkir, Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, Medine, 2002, s. 262.

<sup>435</sup> İbn Fûrek’in, Eş‘arî’nin öğrencisi İbn Mücâhid et-Tâî’den, yine Eş‘arî’nin öğrencilerinde Ebü’l-Hasan el-Bâhilî’nin öğrencisi Ebu İshak İsferyânî’den ders almış olması itibarıyla, onun Eş‘arî’den yapacağı nakiller büyük önem arz etmektedir. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Fûrek”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 1999, XIX, 495-498; Salih Sabri Yavuz, “İsferyânî, Ebü İshak”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2000, c. XXII, 515-516.

<sup>436</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’s-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gımarret, Dârü’l-meşrik, Beyrut 1987, s.10.

<sup>437</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 11.

fâilin hakîkati fiil, hareketli (*müteharrîk*) olan zât/şey hareket ile sıfatlandığı için hareketli zâtın hakîkati harekettir.<sup>438</sup> Bir şeyin farklı vecihlerden farklı hakîkatlerinin olması mümkündür. Ahmet âlimdir, siyahtır, hâdistir, mevcuttur, dediğimizde bu sıfatlar doğrudan Ahmet'in zâtının ilim, siyahlık, hüdûs ve varlık gibi farklı hakîkatlerini anlatmaktadırlar. Âlimin hakîkati, ilim; hâdisin hakîkati hüdûs, mevcudun hakîkati varlık, mef'ûlun hakîkati fiil –diğer bütün türetilmiş sıfatlar da buna dâhildir- olduğu için Eş'arî'ye göre hâdis ile hüdûs, âlim ile ilim, mevcut ile varlık, mef'ûl ile fiil aynı şeydir.<sup>439</sup> İbn Fûrek'in naklettiğine göre Eş'arî şöyle demektedir: “Bir şeyin hüdûsu o şeyin bizzat kendisidir (*nefsühû*). Aynı şekilde bir şeyin kıdemi, önceliği (*tekaddüm*) ve varlığı da böyledir.”<sup>440</sup> Bu sebeple Ahmet'e âlimlik nispet edildiğinde Ahmet'in hakîkati ilim; mevcut olmak nispet edildiğinde Ahmet'in hakîkati varlık olacaktır. Bu da sıfatların, nispet edildikleri zâtların hakîkatlerinden olduğu anlamına gelir. Bu durumda bir zâtın bir yönüyle bilinmesi mümkün iken, diğer bir yönü ile bilinmemesi mümkün olabilmektedir. Yani bir zâtın belli bir hakîkati bilinirken başka bir hakîkati bilinemeyebilir.<sup>441</sup> Görüldüğü gibi böyle bir hakîkat anlayışı müteahhir dönemde konu edilen varlık-mâhiyet ayrımındaki anlayışından farklıdır. Aşağıda, bu farklılığın, varlık-mâhiyet ayrımına ilişkin tartışmalar bağlamında Eş'arî ile müteahhirin dönem kelâmcıları arasında esaslı bir ayrıma yol açmadığına değinilecektir.

Neticede Eş'arî'nin hakîkat kavramına yönelik yaklaşımı, a) sıfatların, nispet edildikleri zâtların hakîkatleri olduğu, yani sıfatların her bir zâtta farklı bir hakîkate işaret ettiği ve b) her bir zâtın, sıfatları ve hakîkatleri ile diğer zâtlardan farklı olduğu şeklinde iki önemli sonucu doğurmaktadır. Buna göre ilim, Ahmet'e nispet edildiğinde Ahmet'in hakîkati; Bekir'e nispet edildiğinde Bekir'in hakîkatidir. İlim Ahmet'e nispet edildiğinde farklı, Bekir'e nispet edildiğinde ise farklı bir hakîkati anlatmaktadır. Buna bağlı olarak Ahmet ve Bekir'in zâtları hakîkatleri yönünden birbirinden farklıdır. Bu sonuçlardan ilki, âlim, mevcut, müteharrîk, siyah gibi kavramların, nispet edildikleri mevcut olan her bir zâtta farklı anlamlara geldiğini ifade eder. Bu da, zâtlara nispet edilen kavramlar arasında manâ değil, lafız ortaklığının bulunduğu alamına gelmektedir. İkinci sonuç ise, ilk sonuç ile

<sup>438</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 11.

<sup>439</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 28.

<sup>440</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 215.

<sup>441</sup> İbn Fûrek Eş'arî'nin bu duruma, cismin mevcut olduğunu bilen, bununla beraber cismin kadîm olduğuna inanan dehrîyi örnek verir. İlk bilgi doğru olsa da, ikincisi doğru değildir. Zira ikinci inanç cismin hakîkatini ifade etmemektedir. Halbuki “bilgi, bilinen hakîkatine uygun olmalıdır”, İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 221; krş. 225. Şu hususa dikkat çekmek gerekir ki; bu izaha göre bir şeyin/zâtın farklı hakîkatlerinin olması mümkündür.

bağlantılı olarak, varlıkların, birbirinden zâtları ile ayrıştıkları (*ihtilâf*) anlamına gelir ki, bu da Eş'arî'nin, zâtların aynı olduğu ve onların birbirinden, kendilerine ilişen hâller/sıfatlar ile ayrıştıkları düşüncesini ihtivâ eden ahvâl teorisini kabul etmediğini göstermektedir. Şöyle ki, hâli kabul edenlere göre, Şehristânî'nin ifadesiyle mevcut olan her zâtın, onu diğer zâtlardan ayıran özellikleri vardır. Zâtların diğer zâtlardan ayrışmasını (*temeyyüz*) sağlayan ve zâtların birbirleri ile bazı yönlerden ortak (*mütemâsil*) ve bazı yönlerden farklı olmalarını sağlayan her şey “hâl” olarak kabul edilir.<sup>442</sup> Örneğin siyah bir cisim beyaz bir cisimle renklilik (*levniyyet*) açısından ortak olmakla birlikte, siyahlık açısından ayrışmaktadır. Aynı şekilde, insan, canlılık açısından at ile ortak olmakla birlikte, düşünür olmak açısından ondan farklıdır. Hâlleri kabul edenlere göre bu durum, “şeylerin ortaklık yönleri, ayrışma yönlerinden farklıdır” (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز) şeklinde ifade edilmiştir.<sup>443</sup> Bu da bu kavramların zât ile eşitlenmemesi düşüncesine dayanmaktadır. Eğer ortaklığı ve farklılığı mümkün kılan kavramlar zâtın aynısı olursa, bu durumda, zâtın tek olması hasebiyle, kavramların da zâta bağlı olarak tek anlamlı olması sonucu ortaya çıkacaktır. Bu da şeylerin ortak yönünü ifade eden kavramların zâta bağlı olarak birbirinden ayrı olmalarına neden olacaktır.<sup>444</sup> Dolayısıyla hâli kabul edenlere göre kavramlar doğrudan zâtın hakîkati olmamalıdır. Örneğin, hareket, hareket eden zâttan ayrı bir şeydir. Çünkü bir şeyin hareketli olduğunun bilgisi o şeyin zât olduğu bilgisinden sonradır, yani bir şey/zât ile onun hareketli olması farklı şeylerdir. Eğer hareket ile hareketli zât aynı şey olsalardı, zâtın bilinmesi, onun hareketli olmasının da bilinmesini gerektirirdi. Dolayısıyla zât hareketin kendisi değildir, başka bir ifadeyle hareket zâtın hakîkati değildir.<sup>445</sup> Eş'arî ise kavramları ve belli bir zâta nispet edilen nitelemeleri o zâtın hakîkatlerinden bir hakîkat olarak görmektedir. Ona göre bir şeyi bir açıdan bilmek, diğer bir açıdan bilmemek mümkün olduğu için, zâtın, örneğin varlık hakîkatini bilmek zorunlu olarak hareket ya da fiil hakîkatlerini bilmeyi gerektirmez. Bu da bir şeye/zâta nispet edilen herhangi bir kavramın yalnızca o hakîkate ait olduğunu, aynı kavramın, başka bir zâta nispet edilmesi durumunda farklı bir hakîkati ifade ettiğini, neticede bu tür kavramların yalnızca lafız yönünden ortak olduklarını kabullenmeyi gerektirir. Nitekim Şehristânî de hâli reddedenlere göre, şeylerin benzeşmelerinin ve

<sup>442</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, thk. Alfred Guillaume, Londra, ts., s. 134; krş. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I, 173-4; krş. Necrânî, *el-Kâmil*, s. 217. Mutezilî düşüncede hâller teorisine ilgili geniş bir inceleme için bkz. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul 2011, s. 240-249.

<sup>443</sup> Râzî, *Muhassal*, (*Telhîsü'l-muhassal* içinde), s. 86; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2004, s. 32; Necrânî, *el-Kâmil*, s. 186.

<sup>444</sup> Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 32.

<sup>445</sup> Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 32.



farklılaşmalarının, hâl kabul edilen kavramlarla değil, doğrudan şeylerin kendi zâtları ile gerçekleştiğini ve cins ve tür (*nev*) isimlerindeki genelliğin (*umûm*) lafızlarda olduğunu ifade etmektedir.<sup>446</sup> Dolayısıyla Ahmet mevcuttur, dediğimizde varlık, mevcut olan Ahmet'in zâtının hakîkati, Bekir mevcuttur dediğimizde varlık mevcut olan Bekir'in zâtının hakîkati olacaktır.

Müteahhirîn dönem kelâm eserlerinde Eş'arî'ye nispet edilen varlığın mâhiyetin aynısı olduğu yönündeki görüş, büyük bir ihtimalle hâlin nefyi hususunda ortaya konulan mezkur yaklaşıma dayanmaktadır. Yukarıda Eş'arî'nin kullandığı hakîkat kavramının, müteahhirîn dönemde varlık mâhiyet ilişkisi bağlamında konu edilen ve zât ve hakîkat kavramları ile müterâdif olan mâhiyet kavramını tam olarak karşılamadığına dikkat çekmiştik. Mâhiyet kelâm, mantık ve felsefe disiplinlerinde genel olarak “bir şeyi, o şey yapan şey” ( ما به الشيء هو هو ) yani onu bütün mâadâsından ayıran hakîkat, anlamında kullanılmaktadır.<sup>447</sup> Eş'arî, hakîkat kavramını muhtemelen bu anlamda kullanmamaktadır. Aksi takdirde bir zâtı o şey yapan pek çok hakîkatten bahsetmemiz mümkün olur ki, bu da bir zâtın pek çok farklı şey olması gibi anlamsız bir sonuca yol açmaktadır. Eş'arî'nin maksadı, bir zâta yönelik sıfat bildiren ifadelerin hakîkatlerinin, sıfatın kendisi olduğunu ifade etmektir. Örneğin “Ahmet fâildir”, ifadesinde fâilin hakîkati, fiildir. Fiil burada hâriçte tahakkuk etmiş bir fert olarak Ahmet'in, onu diğer bütün şeylerden ayıran mâhiyeti değildir; o yalnızca Ahmet'in fâil olma yönüyle hakîkattir. Aynı şekilde Ahmet mevcuttur, dediğimizde; varlık yalnızca mevcut olması yönüyle Ahmet'in hakîkattir. Varlık burada bizâtihî Ahmet'in hakîkati değildir. Nitekim İbn Fûrek de Eş'arî'nin bu husustaki görüşünü aktarırken şöyle demektedir: “Bir şey/zât fâildir ya da hareketlidir dediğimizde o şeyin hakîkati fâile nispet edilen fiil ve hareketli zâta nispet edilen harekettir.”<sup>448</sup> Buna göre Eş'arî fiil ve hareketi, doğrudan şeyin değil fâil ve hareketlinin hakîkati kabul etmektedir. Onun “Bir şeyin hüdûsu, varlığı, kıdemi o şeyin bizzat kendisidir (*nefsühû*)”<sup>449</sup> şeklindeki ifadesini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Şöyle ki, hâdisin hakîkati hudûs, kadîmin hakîkati kıdem, mevcudun hakîkati varlık olmalıdır. Dolayısıyla o hakîkat kavramını -burada çerçevesini çizmeye çalıştığımız anlamda- yalnızca zâta yönelik, ilim, kudret, kelâm, siyahlık, uzunluk, var olmak gibi bir anlam ihtivâ eden âlim, kâdir, mütekellim, siyah, uzun, mevcut gibi sıfatlar hakkında

<sup>446</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 132.

<sup>447</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, “mâhiyet” md., IV, s. 102-103.

<sup>448</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 26.

<sup>449</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 215.

kullanılmaktadır. Bu durum onun, insan, ağaç, kitap gibi her hangi bir şeyin, varlığından bağımsız olarak tarif edilmesi (*hadd*) anlamında hakikat kavramını kabullenmediği anlamına gelmemektedir. Zira yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Eş‘arî şahid ve gâibdeki şeylerin tariflerinin yapılabileceğini kabul etmektedir.

Ayrıca bazı müteahhirîn dönem kaynaklarda<sup>450</sup> Eş‘arî’ye nispet edilen, varlığın, *zâtın* aynısı olduğu yönündeki ifadelerde geçen *zât* kavramını, müteahhirîn dönemde olduğu gibi mâhiyet anlamında değerlendirmek doğru olmasa gerektir. Zira müteahhirîn dönemde *zât* kavramı mâhiyet anlamında kullanılırken,<sup>451</sup> mütakaddimîn dönemde özellikle Eş‘arî gelenekte hâriçte tahakkuk eden şey anlamında kullanılmaktadır.<sup>452</sup> Dolayısıyla Eş‘arî varlık mevcut olan şeyin aynısıdır derken, varlığın, *zâtın* bir kavram olan mâhiyetin değil, hâriçte tahakkuk eden ve varlığın kendisine nispet edildiği şeyin hakikati olduğunu kastetmektedir. Bu da *zât* kavramının, Mutezile’den bazılarının söylediği gibi -mevcut ya da madûm-kendinde sübûtu olan şey anlamında olduğunu kabullenmemeye dayanır.<sup>453</sup> Bu noktada, Eş‘arî’nin ilim, kudret vd. gibi varlığı da bir sıfat olarak kabul ettiğini belirtmemiz gerekir.<sup>454</sup> Bu sıfatlar Allah Teâlâ’ya nispet edildiklerinde O’nun *zâtının* bir hakikati olmaktadır. Ancak Eş‘arî’nin bu sıfatları, örneğin varlığı doğrudan O’nun *zâtı* olarak kabul ettiği söylenemez. Çünkü o, sıfatları *zâtın* hakikati kabul etmekle beraber, onları *zâtın* ne aynısı ne de gayrısı olarak görmektedir.<sup>455</sup>

Bütün bunlara rağmen Eş‘arî’nin belli bir *zâta* nispet edilen varlık hakkındaki kanaatlerini doğrudan kendi eserlerinden ya da *Mücerred* gibi onun görüşlerini aktaran kaynaklardan hareketle net olarak tespit etmek zor görünmektedir. Burada Desûkî’nin, Eş‘arî’nin yaklaşımı ile ilgili serdettiği şu mütalaayı paylaşmak faydalı olacaktır:

“Bil ki, bazı âlimler Eş‘arî’nin “varlık *zâtın* aynısıdır” sözünü zâhir anlamı üzerinden değerlendirmişlerdir. Buna göre varlığın mefhûmu *zâtın* mefhûmunun aynısıdır. Bu durumda varlığı sıfat kabul etmek lafızda genişlik (*tesâmüh*) olarak görülmüştür. Bazı âlimler ise bu sözün asıl maksadının, varlığın, [ilim, irâde gibi diğer] mânâ sıfatlarında olduğu gibi *zâttan* ayrı, kendi özlerinde gerçeklikleri bulunan sıfatlar

<sup>450</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 307; Desûkî, *Hâşiye alâ Ümmi’l-berâhin*, s. 74; Şerefüddîn et-Tilmisânî, *Şerhu Me’âlimi Usûli’-d-dîn*, s. 85.

<sup>451</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, “mâhiyet” md., IV, 103.

<sup>452</sup> Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 252; İbn Fûrek, *Kitabü’l-hudûd fi’l-usûl*, thk. Muhammed Süleymânî, Dârü’l-garbi’l-İslâmî, Beyrut 1999, s. 76, 84, 133; Cüveynî, *Kitabü’l-irşâd*, Dârü’l-kütübi’ilmîyye, Beyrut 1995, s. 18; Cüveynî, *eş-Şâmil*, Dârü’l-kütübi’ilmîyye, Beyrut 1999, s. 24.

<sup>453</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 24; Necrânî, *el-Kâmil*, s. 217.

<sup>454</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 42.

<sup>455</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 38.

gibi değerlendirilmemesi gerektiğini ifade etmek olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda varlığın itibârî bir kavram olması bu son tevil ile çelişmemektedir. [...] Benzer şekilde bu durumda Eş‘arî’nin görüşü Râzî’nin sözüyle de mutâbık olabilecektir. Dolayısıyla bu yoruma göre varlığın [bir anlamda selbî] sıfat olarak değerlendirilmesinin lafızda genişlik (*tesâmüh*) olarak görülmesine de gerek yoktur.”<sup>456</sup>

Bu ifadeler Eş‘arî’nin varlık hakkındaki değerlendirmesinin ihtilaf konusu olduğunu göstermektedir. Ancak kanaatimize göre Eş‘arî’nin “varlığın zâtın hakîkati ya da aynısı” olduğu yönündeki ifadesi, varlık mâhiyet ayrımı noktasında müteahhirîn dönemde mâhiyet teorisi bağlamında ele alınan meseleden farklı bir bağlamda ileri sürülmüş bir ifadedir. Hâl ve mânâ ve mânevî sıfatlar meselesi ile ilgili olarak ileri sürülmüş olması muhtemel olan bu ifade ile mantık ilmindeki küllî kavramlarla doğrudan ilgili olan mâhiyet teorisi bağlamında dile getirilen “varlığın mâhiyete zâit olduğu” tezi yalnızca ifade biçimleri birbirine benzeyen, birbirinden ayrı bağlamları olan iki farklı husustur.<sup>457</sup>

### 2.1.2. Eş‘arî’ye Göre Mutlak Varlık

Eş‘arî’ye nispet edilen mezkûr ifadelerden yola çıkarak onun mutlak-müşterek varlık kavramını benimsemediğini, varlığı yalnızca lafzî müşterek olarak değerlendirdiğini söylemek doğruyu yansıtmayabilir. Zira Eş‘arî’nin zâtın hakîkati kabul ettiği varlık, belli bir mevcut zâta nispet edilen, yani hâs ve izâfî varlıktır. Müteahhirîn dönemde manevî müşterek kabul edilen varlık ise mutlak varlıktır. İbn Fûrek’in aktardığı bilgiler Eş‘arî’nin mutlak varlık anlayışını reddetmediğine işaret etmektedir. Nitekim İbn Fûrek Eş‘arî’nin şöyle dediğini aktarmaktadır:

“Eş‘arî şöyle demektedir: Mevcut, bulanın bulunduğu şeydir. Ve o şey bulanın

<sup>456</sup> Desûkî, *Hâşiye alâ Ümmi’l-berâhin*, s. 74; Krş. Abdülkerim Tettân, Muhammed Edib Kilânî, *Avnü’l-mürîd li-şerhi Cevhereti’t-tevhid fî akideti ehli sünne ve’l-cema’a*, I, 275-276. Ayrıca Cüveynî de “vücûd zâtın kendisidir” dedikten sonra imamların (muhtemelen Eş‘arî gelenekteki mütekellimîni kastetmektedir) vücûdu sıfat olarak kabul etme noktasında geniş davranmadıklarını söylemektedir, *Kitabü’l-irşâd*, s. 18. Burada, mütekaddimîn dönemde zât, sübut, hâl, madûm kavramları bağlamında vücûd sıfat ilişkisinin Mâturîdî, Eş‘arî ve Mutezile ekolleri ekseninde, vahiy dışı akımların etkilerini de kapsayacak şekilde incelenmesi için daha ileri araştırmaların yapılması gerektiğini ifade etmek gerekir.

<sup>457</sup> Bkz. Mustafa el-Halebî, *el-Lum‘a*, s. 10. Halebî, varlığın sıfat değil Hakk’ın zâtı ve onun ismi olduğunu ve Hakk’ın da sırf varlık olduğunu söyledikten sonra Eş‘arî ve Ebu’l-Hüseyn el-Basrî’nin de bu görüşte olduğunu ve onların “Allah Teâlâ’nın varlığının mâhiyetinin aynısı olduğu” yönündeki ifadelerinin, felsefecilerin “mümkünün mâhiyeti varlığından ayrılır” şeklinde sözleri karşısında “bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” (*müşâkele*) kabilinden söylenmiş bir söz olduğunu belirtir, s. 10. Müşâkele kavramının anlamı için bkz. İsmail Durmuş, “müşâkele”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, XXXII, 1554-155. Ancak ilk dönem kaynaklarında Eş‘arî’nin, varlığı yalnızca Vâcibü’l-Vücûd’un aynısı kabul ettiğine dair bir ifadeye rastlayamadığımız gibi, *Mücerred*’de geçen bazı ifadeler onun varlığı bir sıfat olarak değerlendirdiğine işaret etmektedir, örnek olarak bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 42.

bulmuş olması ile mevcut olur. [...] Bu, mevcut, malûm mânâsındadır. Bizim için Bârî Teâlâ mevcuttur, şu anlamda ki; O, O’nu bulmamız yani bilmemiz dolayısıyla bizim için malûmdur. [...] Herhangi bir bulanın bulmasından bağımsız olan mutlak mevcut ise yok olmayan sâbit ve olan (*kâin*) anlamındadır. O şöyle demektedir: Bu anlamda (yani mutlak anlamında) varlık iki türlü olabilir: a) Başlangıcı (*evvel*) olan varlık. Bu, varlığından önce yok olandır, b) Başlangıcı olmayan varlık. Bu da dâimâ mevcut olan (*kâin*) ve sâbit olan varlıktır. O şöyle demektedir: Hüdûs mevcudun iki vasfından birdir ki, yokluktan varlığa çıkmak demektir. [...] ‘Ebedî olarak mevcut olan’ anlamındaki kadîm, ezeli olanın (*kıdem*) iki vasfından biridir.”<sup>458</sup>

Bu ifadeler Eş‘arî’ye göre varlığın hudûs ve kıdem gibi bir sıfat olduğuna işaret ettiği gibi, onun, belli bir zât ile ilişkilendirilmeyen varlığın -yaygın olarak bilinen ‘vâcip ya da mümkün’ şeklindeki taksîme benzer biçimde- evveli olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrıldığını, dolayısıyla varlığın bu iki kısım arasında ortak bir kavram olduğunu kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Burada Eş‘arî’nin mutlak kabul ettiği mevcudun, müteahhirîn döneminde özel varlık (*vücûd-ı hâs*) olarak adlandırılan varlıktan farklı olduğunu vurgulamak gerekir. Nitekim o, sâbit olmak anlamındaki mutlak mevcudun, belli bir zâta ait olan varlık hakikatini ifade eden bir kavram olmadığına işaret etmektedir.<sup>459</sup> Ayrıca o, mevcûdâtı, varlığı için bir yer gerekli olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Eş‘arî’nin bu yaklaşımları doğrultusunda müteahhirîn döneminde ona nispet edilen, varlığın mâhiyetin aynısı olduğuna<sup>460</sup> ilişkin ifadelerin, onun, bütün mevcûdât arasında ortak olan (*manevî müşterek*) ve ‘sübût’ ve ‘tahakkuk’ anlamını ifade eden mutlak varlığı reddettiği şeklinde anlaşılabilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu noktada İbn Fûrek’in Eş‘arî’den aktardığı şu ifadeler, onun açıkça olumlama/isbât anlamında en genel kavram olarak varlığı (mevcut) kabul ettiğini göstermektedir:

“O şöyle demektedir. En genel isimlendirme ifadeleri madûm ve mevcutları kapsayan (*müşterek*) kelimelerdir. Örneğin, bilinir olmak (*ma‘lûm*), anılmak (*mezkûr*), gücün nesnesi olan (*makdûr*), kendisinden haber verilen (*muhberun anh*), kendisine işaret edilen (*medlûl aleyh*) gibi. En genel olumlama (*isbât*) ifadeleri ise ‘şey’ ve ‘mevcut’ kelimeleridir. Diğer bütün daha dar anlamlı (*ehass*) sıfatlar ve isimler bunlar üzerine bina edilir. Daha genel isim olmadan daha dar anlamlı isime sahip olunamaz. “bir şey mevcuttur” sözümüz, “o şey arazdır, ya da siyahtır veya cevherdir” sözümüzden

<sup>458</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 27.

<sup>459</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 28.

<sup>460</sup> Örnek olarak bkz. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/II, 112; İbn Arafe, *Muhtasarü’l-keîlâmî*, s. 130; Beyzâvî, *Tavâli’*, s. 78.

daha geneldir. Madûm, en genel olumlama ifadesi olan mevcut ile isimlendirilemeyeceği için hakîkatte bundan daha dar anlamlı olan isimlerle de isimlendirilemez. Buna göre madûm olan şey için “siyahtır ama mevcut değildir”, denilemez.”

Bu açıklama yalnızca mutlak varlık anlayışının değil aynı zamanda, varlığın araz, cevher ve siyah gibi mâhiyetlerden de farklı olduğunu ifade etmektedir. Ancak müteahhirîn dönemdeki genel anlatım, Eş‘arî’nin tahakkuk anlamında mutlak-müşterek bir varlık tasavvurunu benimsemediği izlenimi vermektedir ki, bu izlenimin doğru olmadığı söylenebilir. Söz gelimi Âmidî ve Fahreddin er-Râzî (en azından *el-Muhassal*’de) Eş‘arî gibi varlığın müşterek olmadığını savunmakta<sup>461</sup> ve varlığın mâhiyetten farklı olmasının delilleri arasında varlığın mümkün ve vâcip şeklinde taksîm edilmesini ileri sürmektedirler.<sup>462</sup> Halbuki, İbn Fûrek’in aktardığı ifadeler, Eş‘arî’nin de böyle bir taksîme karşı olmadığını göstermektedir. Yine müteahhirîn dönem kaynaklarda varlığın müşterek bir kavram olmasının delilleri arasında bir şeyin varlığının bilinip, vâcip ya da mümkün olduğunun bilinemeyeceği zikredilmektedir. Bu bir şeyin varlığının o şeyin mâhiyeti ve hakîkati olmadığını göstermektedir. Halbuki, aynı bakış açısı Eş‘arî’de de mevcuttur. Nitekim Eş‘arî de bir şeyin mevcut olduğu bilindiği halde o şeyin ezeli mi, hâdis mi olduğunun bilinmemesinin mümkün olduğunu kabul etmektedir.<sup>463</sup> Dolayısıyla mutlak ve müşterek bir varlığı kabullenme noktasında Eş‘arî’nin müteahhirîn dönem kelâm düşüncesinden farklı bir yerde durmadığını söylemek mümkündür. Eş‘arî’nin mezkûr düşünceden farklılığı, belki, daha çok belli bir zâta/mâhiyete nispet edilen izâfî varlıklar için söz konusu edilebilir. Şöyle ki, müteahhirîn dönemde belli bir varlığa nispet edilen özel varlıklar, zihinde, nispet edildikleri mâhiyetlerden farklı bir kategori olarak değerlendirilmektedir. Yani zihin bir şeyin mâhiyeti ile varlığını birbirinden bağımsız olarak tasavvur edebilmektedir.<sup>464</sup> Eş‘arî ise varlığı, nispet edildiği zâtın hakîkati kabul eder. Zât kavramının, mütekaddimîn dönem Eş‘arî gelenekte mevcut anlamında kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, bu kabulün, varlığın, hâriçte mevcut olan şeyin hakîkati anlamına geldiği açıktır. Şu halde müteahhirîn dönem kelâmında varlık zihinde mevcut olan mâhiyete ilişen bir kavram iken; Eş‘arî’nin yaklaşımında doğrudan mevcut olan zâtın bir hakîkati olarak değerlendirilmektedir. Bu

<sup>461</sup> Râzî, *el-Muhassal*, s. 74; Âmidî, 182.

<sup>462</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 74; Âmidî, 181.

<sup>463</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 220, 225. Eş‘arî’nin bu ifadelerinin bağlamı ile mezkûr delilde bahsi geçen vücûd mâhiyet ayrımının bağlamı farklı olsa da, bu ifadeler, Eş‘arî’nin vücûdu mâhiyetin tamamen kendisi olarak görmediğini göstermesi bakımından önemlidir.

<sup>464</sup> Molla Câmî, *Dürretü’l-fâhira*, s. 2.

durum her iki bakış açısı arasında ilk etepta bir farka işaret etse de esasında bu farklılığın aynı zeminde cereyan etmediği söylenebilir. Müteahhirîn dönem kelâmı zihin planındaki ayrışmaya dikkat çekerken, Eş‘arî, hâriçte mevcut olan bir zâtın varlığının, onu mevcut kılan bir hakikat olduğunu söyleyerek hâricî bir gerçekliğe işâret etmektedir. Eş‘arî’nin, bu bağlamda –yukarıda da değinildiği gibi- hakikat kavramını mâhiyet anlamında kullanmadığını söylemek mümkündür. O, örneğin “varlık mevcut zâtın hakikatidir” şeklindeki ifadelerde hakikat kavramını, bir şeyin zâtına nispet edilen bir özelliğin o zâtın özüne ilişkin olduğunu vurgulamak maksadıyla kullanmaktadır. Yoksa varlık mevcut olan, ilim âlim olan Ahmet’i diğer bütün varlıklardan ayıran mâhiyetin kendisi değildir. Ayrıca ilk dönem kelâmı, Aristocu mantığı ve bu mantığın küllî mâhiyetler teorisini henüz kendi bünyesine dâhil etmemiş olması sebebiyle Eş‘arî’nin mâhiyet teorisi bağlamında, olumsuz kanaat taşıdığına dair kesin bir yargıda bulunmak kolay gözükmemektedir.

Bunlara ek olarak Eş‘arî’nin, varlığın, daha doğru bir ifadeyle, özel varlığın, ortak anlamlı bir kavram olmayıp nispet edildiği zâtın hakikati olduğu yönündeki kanaatinin, müteahhirîn dönemde varlığı mâhiyete zâit kabul eden kelâmcıların kanaatlerinden kesin bir biçimde ayrıştığı da söylenemez. Örneğin Teftâzânî şöyle demektedir: “Cumhûra göre varlık, [belli bir mevcut mâhiyete nispet edilen özel] varlıklar arasında ortak bir kavramdır. Ancak bu ortak kavram kelâmcılara göre tek bir hakikattir ve bu hakikat [varlığın farklı mâhiyetlere] nispet edilmesi ile farklılaşır.”<sup>465</sup> Bu durumda örneğin Ahmet’in varlığı, Bekir’in varlığından farklıdır. Görüldüğü gibi burada açıkça belli bir mâhiyete nispet edilen özel varlıkların birbirlerinden farklı oldukları ortaya konulmakta ve bu varlıkların, nispet edildikleri zâtlara ait olduklarına işaret edilmektedir. Her iki yaklaşımda da özel varlıklar zât ile ilişkileri dolayısıyla diğer varlıklardan farklı olarak değerlendirilmiştir. Şu farkla ki, Eş‘arî –diğer sıfatlar gibi- varlığı hâriçte tahakkuk eden zâta eşitlemekte ve eşyadaki farklılığı zâtlar üzerinden temellendirmektedir.<sup>466</sup> Müteahhirîn dönem kelâmında ise eşyadaki farklılık mâhiyetler üzerinden temellendirilmekte, varlık ise mevcut mâhiyetlerin hâriçteki tahakkukunu ifade eden ve zihinde onlara zâit olan bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Ancak onlar hâriçte varlığın mâhiyetten ayrı olduğunu da kabul etmemektedirler. Onlara göre varlığın mâhiyete zâit olması, diğer bir ifadeyle varlığın mâhiyetten farklı olması yalnızca akıl planındadır. Eş‘arî, varlık kavramının hâricî gerçekliği, başka bir ifade ile hüvviyeti üzerinden bir değerlendirme yaparken, müteahhir

<sup>465</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 307.

<sup>466</sup> Örneğin bkz. Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, s. 145-6.

dönem kelâmcıları varlığın zihnî gerçekliği, başka bir ifade ile mefhûm ve mâhiyeti üzerinden bir değerlendirme yapmaktadırlar. Her iki yaklaşım arasında esasa ilişkin bir çelişkinin olmadığını söylemek için onun kastının ne olduğunu tespit etmek önem arz etmektedir. Eş‘arî’nin varlığı zâta eşitlemekle, varlığın, hâriçteki mevcut zâtın mâhiyetinin bizzat kendisi olmasını kastetmediğine yukarıda işaret edilmişti. Onun maksadının tahakkuk etmek, hâriçte sâbit olmak anlamına gelen varlığın mevcut olan zâtın ayrılmaz bir hakîkati olduğunu ifade etmek için kullandığını söyleyebiliriz. Örneğin o ilim sıfatı ile ilgili olarak şöyle demektedir:

“[...] Bu anlattıklarımızla sâbit olmuştur ki; bir zât, bir sıfat ile bilindikten sonra, daha farklı bir sıfat ile bilinebilir. Her iki ilmin nesnesi (*müteallak*) de tek bir şeydir. Bu, bir zât hakkında [örneğin siyah ve mevcut olması şeklinde] iki haber vermek gibidir. Bu durum, bir zât hakkında verilen iki haberden herhangi birisinin, zâtın dışında, ona eklenen (*zâit*) bir şey olmasını gerektirmez. Aksine kendisinden haber verilen zât tek, haberler ise farklı farklıdır. Bu haberlerden her biri, onları işiten kimsede diğer haberin sağladığından farklı bir fayda sağlar. Bütün bunlar hâller konusunda Behşemîlerin<sup>467</sup> tuttukları delillerin geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır.”<sup>468</sup>

Bu ifadelerle göre, zâtlara nispet edilen âlim, mevcut gibi nitelikler, zâtların dışında mevcûdiyet, âlimlik gibi nitelikleri ya da hâlleri ifade etmezler. Bilakis zâtların (yani hâriçte bulunan somut fertlerin) doğrudan mevcut ya da âlim olduklarını ve bu niteliklerin zâtlardan ayrı onlara eklenen kavramlar olmadıklarını ortaya koymaktadır. Eş‘arî’nin, varlığın zâtın hakîkati olduğuyula ilgili sözünün de bu çerçevede değerlendirilmesi gerekir. Aksi takdirde eğer varlık zâtın bizzat kendisi olsa, aynı zâta âlim kavramını nispet ettiğimizde, yani onun âlimliğinden haber verdiğimizde, âlimliğin de -ki, hudûs, arazlık gibi diğer sıfatlar da böyledir- zâtın bizzat kendisi olması gerekir. Bu da bir zâtın pek çok zât olması gibi anlamsız bir sonuca yol açacaktır.

Bu noktada Mirzâ Zâhid’in, varlığın mevcut zâtın aynısı ya da ondan ayrı olmasına ilişkin tartışmada, varlığın mevcut zâta yüklem olmasının niteliği ile ilgili tahlilini aktarmak faydalı olacaktır:

“Varlığın ayniyeti ve zâit olmasından maksat, varlığın mevcut olan şeye birincil

<sup>467</sup> Mutezile’nin Ebu Hâşim el-Cübbâî’ye (ö. 321/933) nispet edilen bir koludur. Bkz. Avni İlhan, “Ebû Hâşim”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1994, X, 146-147.

<sup>468</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 229.

yüklem (*haml-i evvelî*)<sup>469</sup> yoluyla yüklem olması ya da olamaması değildir. [...] Çünkü varlık kavramının Vâcip ya da mümkün zâtların hakîkatinin bizzat kendisi olması düşünülemez. Burada kastedilen, varlığın zâta doğrudan (*haml-i bi'z-zât*) ya da dolaylı (*haml-i bi'l-araz*) olarak yüklem olmasıdır. Doğrudan yüklem, yüklemün ifade ettiği anlamın (*zû'l-haml*), konunun (*mevzû'*) bizzat kendisi olmasıdır.<sup>470</sup> Dolaylı yüklem, yüklemün ifade ettiği anlamın, konunun bizzat kendisi olmamasıdır.<sup>471</sup> [...] Varlığın mâhiyetin aynısı olması durumunda, yüklem olan varlık, bizzat konunun zâtına hamledilir. Varlığın mâhiyetin aynısı olmaması durumunda, yüklem olan varlık konunun zâtına, mâhiyetin zâtan ayrı olması itibariyle hamledilir.<sup>472</sup>

Bu durumda, varlığı zâtın aynısı kabul edenlere göre, mevcut olan şey varlıktır, önermesindeki yüklem doğrudan yüklem; varlığı zâtan ayrı ve ona zâit kabul edenlere göre dolaylı yüklemeldir.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Eş'arî varlık zât (*şey-mevcûd- 'ayn*) ayniyetini ifade ederken; müteahhir dönem kelâmcılarının önemli bir kısmı varlığın zâta (*mâhiyet*) zâit olduğunu savunurken, bahis konusu yaptıkları meseleleri farklı bağlamlarda ve farklı muhtevâlara sahip kavramlar ekseninde ele almaktadırlar. Eş'arî varlık mâhiyetin aynısıdır, derken, varlık ile -onu mevcut ya da madûm olabilen zâtın hâli kabul edenlere karşı- mevcut olan zâta nispet edilen ve o zâtın mevcûdiyetini anlatan hakîkati; zât ile de hâriçte tahakkuku olan nesneyi kastetmektedir. Varlığı zâta zâit kabul edenler ise, varlık ile, zihnin, hâriçte mevcut olan nesneden soyutladığı (*tecrîd-intizâ'*) ve o nesnenin tahakkukunu ifade eden kavramı; zât ile zihnin mevcut olan nesneyi tahlil ederek ondan soyutladığı ve o nesneyi diğer şeylerden ayıran mâhiyeti kastetmektedirler. Nihayetinde, Eş'arî, varlığın müşterek boyutunu reddetmediği gibi<sup>473</sup>; varlığın mâhiyete ziyâdeliğini kabul edenler de belli bir mevcuda nispet edilen varlığın, yalnızca nispet edildiği mevcut zâtın hâricî gerçekliğini ifade ettiğini reddetmemektedirler.<sup>474</sup> Şu halde müteahhir dönem kelâmcıları ile Eş'arî arasında

<sup>469</sup> Haml-i evvelî, konu ve yüklemün mefhum ve hâriçteki fertlerinin aynı olmasıdır. Örneğin “insan, düşünen canlıdır” gibi.

<sup>470</sup> Örneğin, insan canlıdır, gibi. Burada yüklem olan “canlı”nın söylendiği anlam, yani canlılık, konu olan insanın zâtî bir özelliğidir.

<sup>471</sup> Örneğin, insan yazardır, gibi. Burada yüklem olan “yazar”ın söylendiği anlam, yani yazarlık, konu olan insanın zâtî bir özelliği değildir.

<sup>472</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, “vücûd” md., IV, s. 300.

<sup>473</sup> En azından, Eş'arî'nin görüşlerini içeren kaynaklarda açıkça böyle bir reddi içeren ifadelere rastlayamamaktayız.

<sup>474</sup> Şirinov, Eş'arî'nin, varlığın mâhiyetin aynısı olduğuna ilişkin iddiasının karşılığı olarak *Mücerred*'de geçen “insan nedir?” sorusuna onun dil bağlamında cevap vermesini örnek göstermektedir. Eş'arî, İbn Fûrek'in nakline göre, mezkûr soruya cevap, dışta belli bir yapıda mürekkebe olarak var olan ceset olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde ona göre “hurma ağacı nedir?” diye sorulduğunda, cevap belli yapıdaki ağaçlar



geçekleştirdiği varsayılan tartışmayı esasa ilişkin konularda bir görüş ayrılığı olarak değil varlık kavramı ekseninde yürütülen incelemelerin farklı bir boyut kazanması ve genişleme göstermesi şeklinde değerlendirmek kanaatimizce daha uygundur.

### 2.1.3. Varlığın Mâhiyetin Aynısı Olduğunu Savunanların Delilleri Ve Eleştiriler

Varlığın mâhiyetin/zâtın aynısı olduğunu savunanlar lehine müteahhir dönem kelâm kaynaklarında muhtelif delillere yer verilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu deliller büyük oranda ilk olarak Râzî'nin eserlerinde görülmektedir.<sup>475</sup> Râzî'den sonra mezkûr deliller, diğer kelâmcılar tarafından farklı sûretlerde geliştirilmiş ve tekrar edilmiştir. Burada bu delillerden Teftâzânî'nin yer vermiş olduklarını Teftâzânî'nin tenkitleriyle birlikte incelemeye çalışacağız. Teftâzânî, bu konuda dört delile yer vermektedir. Bu deliller mâhiyetin a) mevcut ya da b) madûm olması ve varlığın c) mevcut ya da d) madûm olması şeklinde dörtlü ihtimale dayanmaktadır. Teftâzânî bu ihtimalleri, a) mâhiyetin mevcut ya da madûm olması ve b) varlığın mevcut ya da madûm olması şeklinde iki ihtimale indirmekte ve delilleri bu iki ihtimal üzerinden eleştirmektedir. Bu nedenle biz burada onun, delilleri tahlil ederken ikili tasnifine bağlı kalacağız.

#### 2.1.2.1. Birinci Delil ve Birinci Delile Yönelik İtirazlar

Bir şeyin varlığının onun mâhiyetine ârız olması durumunda mâhiyetle ilgili, mevcut olmak ya madûm olmak şeklinde iki ihtimal söz konusu olur:

Birinci ihtimâl: Eğer mâhiyet madûm ise, varlık, var olmayan bir şey ile kâim olmuş olur ki, bu çelişkidir (*tenâkuz*). Şöyle ki, varlığı mâhiyete zâit kabul edenlere göre, bir şeyin

---

olacaktır. Şirinov Eş'arî'ye nispet edilen bu ifadelerin, onun vücûd ve zât ayniyetine dair iddiasına “yönelik ipucu” olduğunu söylemektedir. Ancak Eş'arî'nin bu ifadeleri, vücûd-mâhiyet ilişkisi bağlamında değil; Osman Demir'in de belirttiği gibi, mütekaddim dönemde –Mutezile'ye mensup mütekellimîn tarafından başlatılan- tenâsuh inancına karşı geliştirilen argümanlar bağlamında söylenmiştir. Nitekim Eş'arî daha sonraki cümlelerde, maymun, yılan gibi farklı sûretlere girerek değişime uğramış (*mesh*) bedeninin insan olmadığını ve insan sûretine giren meleklerin insan sayılıp sayılmayacağını tartışmaktadır. Bu bağlamda yürütülen tartışmaların arka planında, insanın hâriçte gördüğümüz bedenden ibaret olması, bir beden değişmesi ya da çürümesiyle o beden insanlığının bittiği, dolayısıyla ruhun bedenden bedene dolaşmak sûretiyle insanın bu dünyadaki varlığını devam ettirmediği görüşü, yani tenâsühün reddedilmesi fikri yer almaktadır. Eş'arî, bu çerçevede, neye insan denileceği ile ilgili olarak dâimîlerin tercihini öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla ona göre telaffuz ettiğimiz isimler nasıl doğrudan hâriçteki nesnelere karşılıyorsa insan için de aynı şey geçerlidir. Bu durum onun, şeylerin tanım ve hakikatlerini kabul etmediği anlamına gelmemelidir. Nitekim o felsefecilerin “canlı, düşünen ve ölen” şeklinde yaptıkları insan tanımını, prensip olarak şeylerin tariflerinin yapılamayacağını ileri sürerek reddetmemekte, mezkûr tanımların teknik açıdan eleştirilmektedir. Agil Şirinov, *Nasîrüddin et-Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, s. 74-76; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 215-217; Osman Demir, *Kâdî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi*, Emin Yayınları, Bursa 2013, s. 89-106; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan 2012, s. 252-254.

<sup>475</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye'l-meşrikiyye*, I, 119; Râzî, *Muhassal*, s. 74.

hâriçte gerçeklik kazanması, varlığın o şeyin mâhiyetine eklenmesi (*ziyâde*) ve ilişmesi (*urûz*) ile. Mâhiyet eğer mevcut değilse; o şeyin hâriçteki tahakkuku, varlığın, var olmayan bir şeye eklenmesi ile meydana gelmiş (*kâim*) olacaktır. Bu da, o şeyin varlığının, yok olan şeyle kâim olması anlamına gelir ki, bu doğru değildir. Çünkü “bir şey çelişği ile nitelenen şeyle kâim olamaz”. Örneğin beyazlık, siyahlıkla nitelenen bir cisim ile kâim olamaz. Aksi takdirde, cismin hem beyaz hem siyah olması şeklinde tenâkuza düşülmüş olur. Aynı şekilde varlığın, yoklukla nitelenen mâhiyete ilişmesi ve onunla meydana gelmesi de mümkün değildir. Zira bu durum mâhiyetin hem yoklukla hem de varlıkla nitelenmesi gibi çelişkili bir sonucu doğuracaktır.<sup>476</sup>

İkinci ihtimal: Eğer mâhiyet mevcut ise; bu durumda varlığın mâhiyete ârız olması devir ya da teselsüle yol açacaktır. Şöyle ki, kendisine bir şeyin iliştiği her şey (*ma'rûzât*) ilişenden (*ârız/avârız*) önce var olmalıdır. Örneğin cisim, kendisine ilişen siyahlıktan öncedir. Varlık da mâhiyete iliştiğinde, mâhiyetin önceden var olması gerekir. Bu durumda mâhiyetin varlığı ya kendisine ârız olan varlığın aynısı olacaktır ya da ondan başka bir varlık olacaktır. Eğer mâhiyetin varlığı kendisine ilişen varlığın aynısı ise, ilişen varlık kendi varlığı ile kâim olmuş olur. Bu da bir şeyin kendisini öncelemesi anlamına gelir ki bu devirdir ve bâtıldır. Eğer mâhiyetin varlığı ona ilişen varlıktan başka bir varlık ise onun da mâhiyete ilişebilmesi için mâhiyetin bir başka varlığı olmalıdır. Varlığı mâhiyetten ayrı kabul ettiğimiz müddetçe, ilişen her bir varlık için mâhiyetin ayrı bir varlığı olduğunu varsaymak gerekir ki, bu da sonsuz sayıda ilişen varlıkları gerektirmektedir. Şu halde teselsüle yol açması hasebiyle bu ihtimal de bâtıldır.<sup>477</sup>

Varlık ve mâhiyetin aynı olduğunu savunanlar, teselsül kabul edilse de varlık ve mâhiyetin aynı oldukları sonucunun değişmeyeceği yönünde şöyle bir akıl yürütmektedirler: Sonsuz sayıda mâhiyete ilişen varlığın bulunması (*kıyâm*), nihâyetinde mâhiyete ilişmeyen, yani bizzat mâhiyetin aynısı olan bir varlığın olmasını gerektirir. Bu durumda mâhiyete ilişen varlıkların tamamı bu varlık ile kâim olacaktır. Bu varsayım göre iki şey söz konusu olmaktadır: a) Mâhiyete ilişen sonsuz varlıkların bütünü (*mecmu'*), b) Bu bütünün kendisi ile kâim olduğu ve mâhiyetinin aynısı olan varlık. Mâhiyetinin aynısı olan varlığın da mâhiyete iliştiği varsayılırsa bu durumda 'a' şıkında zikri geçen “mâhiyete ilişen sonsuz

<sup>476</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 324; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâif*, s. 80; Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr*, s. 40; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 127.

<sup>477</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 323-4; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâif*, s. 80; Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli'*, s. 40; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 129.

varlıkların bütünü” ifadesi, bir varlık eksik olacak; böylece mâhiyete ilişen sonsuz varlıkların bütünü, bir bütün olamayacaktır. Dolayısıyla mâhiyete ilişmeyen varlığın, mâhiyete ilişen varlıklar bütünü dâhilinde olması gerekir ki, bu da mâhiyetinin aynısı olan bir varlığın bulunması anlamına gelmektedir.<sup>478</sup>

Teftâzânî, böyle bir akıl yürütmeyi doğru bulmamaktadır. Çünkü bu akıl yürütme, ‘mâhiyete ilişen varlıklar bütünü’ şeklinde sınırlı bir bütün varsaymaktadır. Hâlbuki Teftâzânî’ye göre teselsül varsayıldığında, ötesinde mâhiyete ilişmeyen başka bir varlığın olduğu, varlıklar bütünü tasavvur etmek doğru değildir. Çünkü konumuz bağlamında teselsülün anlamı, mâhiyete ilişen varlıkların başka bir varlık ile sınırlanması değil, bu varlıkların sonsuz olmasıdır. Hâlbuki bu akıl yürütmede sonsuz ilişen varlıkların bir bütün olduğu varsayılmaktadır ki, Teftâzânî’ye göre bu varsayım, sonsuz olan şeylerin başı sonu belli bir bütün içinde sınırlanmasını gerektirdiği için doğru değildir. Neticede Teftâzânî bu akıl yürütmeyi temelde iki sebebe istinâden reddetmektedir: Birincisi, varlık mâhiyet ayniyetinin bâtil olan teselsül üzerinden temellendirilmeye çalışılması; ikincisi, bizâtihi bâtil olan teselsülün yanlış bir şekilde değerlendirilmesi, yani sonsuz olan şeyin sınırlandırılmasıdır.<sup>479</sup>

### Delilin Eleştirisi

Teftâzânî bu delile karşı bir icmâlî (özet), diğeri tafsîlî (detaylı) olmak üzere iki farklı cevap vermektedir.

**İcmâlî cevap:** Mezkûr delil, meselede çıkış noktası olarak dış gerçekliği ölçü almaktadır. Delile göre, varlığın –rengin cisimle var olması örneğinde olduğu gibi- hâriçte var olmayan (*madûm*) bir mâhiyete, hâriçte eklenip ârız olduğu varsayılmıştır. Halbuki durum böyle değildir. Zira ‘madûm mâhiyet’ ifadesinde mâhiyetin yokluğu ile kastedilen, onun hâriçte yok olmasıdır. Ancak mâhiyetin zihinde bir varlığı vardır. Mâhiyete, zihnî olarak ilişen (*ârız*) varlık da, ikinci akledilir olması dolayısıyla yalnızca zihnî olarak mevcuttur; hâriçte mevcut değildir. Neticede akli/zihnî olarak mevcut olan iki kavramdan

<sup>478</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, 324; Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/II, 131.

<sup>479</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, 324; Fenârî ve Siyâlkûtî mezkûr akıl yürütmede sonsuzluğun farazî olduğunu, farazî sonsuzların yine farazî olarak sınırlandırılabilmesine işaret ederek Teftâzânî’yi eleştirmişlerdir. Yani onlar farazî/itibârî teselsüller akıl planında sınırlandırılabilceğini söyleyerek bu akıl yürütmenin sorun içermediğini söylemektedirler. Ancak akıl yürütme teselsül üzerinden yola çıkmaktadır. Sınırlamanın olması durumunda teselsülden bahsedilemeyeceği için akıl yürütme kendi içinde bir çelişki içermektedir. Bu nedenle Teftâzânî’nin eleştirisinin yerinde olduğu söylenebilir. Bkz. Fenârî Hasan Çelebî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, (*Şerhu’l-Mevâkıf* içinde), I/II, 130; Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, (*Şerhu’l-Mevâkıf* içinde), I/II, 131.

birisi diğere zihinde ilişmekte ve zâit olmaktadır. Dolayısıyla böyle bir ilişme ve ziyâdelik, birbirini gerekli kılan sonsuz varlıklar silsilesini (*teselsül*) gerek kılmamaktadır. Buna göre varlık hâriçte mâhiyet ile var olan somut bir şey değil; mâhiyete âit olan bir sıfattır.<sup>480</sup> Örneğin, varlığın Ahmet'in mâhiyetine iliştiğini ifade eden 'Ahmet mevcuttur' ifadesi, hâriçte, varlık diye bir şeyin Ahmet'i Ahmet yapan mâhiyete eklenmesi anlamına gelmemektedir. Aksine bu ifade zihinde mevcut olan mâhiyetin ayrıca hâriçte de mevcut olduğunu anlatmaktadır. Buna göre zihinde mevcut olan mâhiyete ilişen varlık o mâhiyetin zihni varlığı değil mâhiyetin hâriçte var olduğunu anlatan başka bir varlıktır. Dolayısıyla varlığın mâhiyete âriz olması için mâhiyetin hâriçte mevcut olması gerekli değildir; mâhiyetin zihinde mevcut olması yeterlidir. Zihinde mevcut olan mâhiyete tekrar zihinde varlığı ilişmesi ise anlam bakımından bir problem teşkil etmemektedir. Zira varlık, zihinde mevcut olan mâhiyete âriz olurken, ona, zihinde mevcut olması itibarıyla değil, hâriçte mevcut olması itibarıyla âriz olmaktadır. Bu durumda, varlığın gerçekleşebilmesi (*kıyâm*), varlığın âriz olacağı mâhiyetin önceden hâriçte mevcut olmasını gerektirmeyeceği gibi; bir şeyin varlığının kendisine bağlı olması (*devir*) şeklinde imkânsız bir sonuca da yol açmayacaktır. Çünkü mâhiyetin zihindeki varlığı mâhiyetin zihinde mevcut olduğunu anlatan bir varlık iken, ona ilişen varlık mâhiyetin hâriçte mevcut olmasını anlatmaktadır. Dolayısıyla delilde ifade edildiği gibi ilişen şeyin kendini öncelemesi de söz konusu değildir. Çünkü ilişen varlık hâricî varlığı ifade etmekte, ilişilen varlık mâhiyetin zihni tahakkukunu ifade etmektedir. Bu noktada belirtmek gerekir ki, mâhiyet ile onun hâriçteki varlığı aynı şeyler olmadığı gibi, mâhiyetin zihni varlığı da mâhiyetten ayrı ona zâit olan bir kavramdır. Bu husus delile karşı yöneltilen tafsîlî cevapta ele alınmaktadır.

**Tafsîlî cevap:** Teftâzânî'nin, doğrudan delilin içeriğine yönelik olarak zikrettiği tafsîlî cevap, delilde ortaya konulan ihtimallerin iki değil üç olmasına dayanmaktadır. Buna göre varlığın kendisine iliştiği mâhiyet mevcut veya madûm ya da ne mevcut ne de madûmdur. Teftâzânî bu ihtimallerden sonuncusunun tercih edilebileceğini söylemektedir. Ona göre varlığın kendisine âriz olduğu mâhiyet mevcut olmadığı gibi madûm da olmayabilir. Şöyle ki, zihin, hâriçte var ya da yok olan bir mâhiyeti var ya da yok olmak itibarlarından bağımsız olarak yalnızca mâhiyet olması (*min haysü hiye hiye*) itibarıyla tasavvur edebilir. Aynı şekilde zihnin herhangi bir şeyin varlık ya da yokluğunu o şeyin mâhiyetinden bağımsız olarak tasavvur etmesi de mümkündür. Örneğin, hâriçte mevcut olan Ahmet'in mâhiyetinin

<sup>480</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 324-5.

ve varlığının zihinde birbirinden bağımsız olarak tasavvur edilebilmesi mümkündür. Dolayısıyla bir şeyin varlığı ile mâhiyeti zihnî/aklî olarak birbirinden ayrılmaktadır. Mâhiyet zihinde zihnî varlık ile mevcut olsa da akıl mâhiyeti, hâricî ve zihnî olan varlıktan soyutlayarak tasavvur edebilmektedir. Yalnızca kendisi olması itibarıyla tasavvur edilen kavramlar hakkında mevcut ya da madûm olmak tasavvur edilemeyeceği için<sup>481</sup> varlık ve yoklutan ayrı olarak itibar edilen mâhiyete, varlığın zihinde ârız olması, devir ya da teselsül gibi bâtil sonuçlara yol açmayacaktır.<sup>482</sup>

### 2.1.2.2. İkinci Delil ve İkinci Delile Yönelik İtirazlar

Mâhiyet gibi varlığın da bir mâhiyete ilişmesi durumunda iki ihtimal söz konusu olmaktadır: İlişen varlık ya mevcuttur ya da madûmdur.

a) İlişen varlığın madûm olması mümkün değildir. Aksi takdirde varlık çelişği (*nakîz*) ile nitelenmiş olur ki, bu doğru değildir.

b) İlişen varlığın mevcut olması da doğru değildir. Eğer varlık, hâriçteki nesnelere gibi mevcut olsa, onun da hâriçte tahakkukunu anlatan bir varlığı olması gerekir. Varlık mevcut olduğu için ilk varlığın varlığının da mevcut olması gerekir ki, bu her bir mâhiyetin sonsuz sayıda varlıklarının olması şeklinde teselsüle yol açması nedeniyle doğru değildir.

### Delilin Eleştirisi

Teftâzânî, bu delile, delilde öne sürülen her iki ihtimalin de kabul edilebilir olduğunu söyleyerek itiraz eder. Öncelikle ona göre varlığı madûm kabul etmek bir çelişkiye (*tenâkuz*) yol açmamaktadır. Zira varlığın çelişği (*nakîz*) madûm değil; ademdir (yokluk). İkinci akledilirlerden olması nedeniyle varlık hâriçte karşılığı olmayan bir kavramdır. Varlığın hâriçte yokluk ile nitelenmesi onun zihinde yokluk (*adem*) olmasını gerektirmemektedir.<sup>483</sup>

İkinci olarak varlığın mevcut kabul edilmesi bir teselsüle sebep olmamaktadır. Teftâzânî'ye göre teselsül ancak varlığın başka bir varlık ile tahakkuk etmesi, varlık bulması halinde söz konusu olabilir. Şöyle ki, varlığın dışındaki her şey, yani mâhiyetler hâriçte varlık ile tahakkuk ederler. Daha doğru bir ifadeyle varlık, doğrudan mâhiyetlerin hâriçte tahakkukunu ifade etmektedir. Bu nedenle Teftâzânî “şeyler varlık ile tahakkuk eder”

<sup>481</sup> Bkz. Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli 'u'l-enzâr*, s. 47.

<sup>482</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 325; delile karşı Teftâzânî'nin öne sürdüğü itiraz, ondan önce de pek çok müellif tarafından zikredilmiştir. Örnek olarak bkz. Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâif*, s. 80; Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli 'u'l-enzâr*, s. 40; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 128.

<sup>483</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 326; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 132-3.

ifadesinin, anlatımda genişlik (*tesâmuḥ*) kabilinden olduğuna dikkat çeker. O'na göre doğru olan, şeylerin varlık ile tahakkuk etmesi değil, varlığın şeylerin tahakkukunun bizzat kendisi olmasıdır. Bunu bir örnekle şöyle izah edebiliriz: İnsanın mâhiyeti, aklî ve küllîdir; hâriçte mevcut değildir. Bu mâhiyet Ahmet olarak tahakkuk ettiğinde akıl, o mâhiyete varlık mefhûmunu nispet eder. Bu durumda varlık, doğrudan insanın Ahmet olarak tahakkuk etmesini ifade eden bir kavramdır. Neticede varlığın dışındaki bütün şeylerin, yani mâhiyetlerin tahakkuku varlıkla olmakta, daha doğru bir ifadeyle varlık doğrudan onların tahakkuk etmesini ifade etmektedir. Şu halde varlık bizzat tahakkuk olduğu için tahakkuk olmak/etmek için başka bir tahakkuka yani varlığa ihtiyaç duymamaktadır. Dolayısıyla varlığın tahakkuk etmesi ya da tahakkuk olması teselsülü gerektirmemektedir. Buna göre, örneğin, Ahmet mevcuttur ifadesi, Ahmet'i Ahmet yapan mâhiyetin varlık ile tahakkuk ettiğini, diğer bir ifadeyle Ahmet'in tahakkukunun varlık ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. "Varlık mevcuttur" ifadesindeki mevcut ise varlığın tahakkukunun bizzat kendisi ile (*bi-nefsihî*) olduğunu ifade etmektedir. Zira varlık zaten tahakkuk anlamına gelmektedir. Bu durum, bütün cisimlerin "siyahlık" ile siyah olması; ancak siyahlığın ise bizzat siyahlık ile siyahlık olması gibidir. Sonradanlığın sonradanlığı (*hudûsü'l-hudûs*) ve sonsuzluğun sonsuzluğu (*kıdemü'l-kıdem*) da benzer şekilde değerlendirilebilir. Buna göre, hudûs hudûs ile kıdem de kıdem ile kendisi olmaktadır. Neticede varlığın dışındaki kavram ve mâhiyetlerin varlıkları onların tahakkuk etmesi anlamına gelirken, varlığın var olması onun 'tahakkuk' (anlamında) olmasını ifade etmektedir. Tefâtânî bu itibarla varlığa mevcut denilebileceğini kabul etmektedir. Buna göre 'Mevcut' kelimesi varlığın dışındaki mefhûmların hâriçte tahakkukunu ifade ederken; varlık için onun tahakkukunun kendisi ile (*bi-nefsihî*) olduğunu, yani varlığın kendisinin, tahakkuk olduğunu ifade etmektedir.<sup>484</sup>

Ancak belirtmekte yarar var ki, delilde geçen "varlık ya mevcuttur ya da madûmdur" ifadesindeki "mevcut", varlığın hâriçte gerçeklik kazanmasını ifade etmekte ve delil bunun üzerine inşâ edilmektedir. Tefâtânî varlığın mevcut olmasının herhangi bir sorun teşkil etmeyeceğini söylerken mevcut kelimesini, hâriçte tahakkuk etmek anlamında değil; varlığın bizzat tahakkuk olması anlamında kullanmaktadır. Dolayısıyla delile karşı verilen cevabın delil ile uyumlu olmadığı söylenebilir. Ayrıca varlık hâriçte mevcut olmasa da zihinde mevcuttur ve tahakkuk etmiştir. Nitekim Tefâtânî de bu hususu özellikle belirtir.<sup>485</sup>

<sup>484</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 326; krş. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 134-5; Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli'*, s. 40-41.

<sup>485</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 326.

Şu halde zihinde tahakkuku olan varlığın da diğer kavramlar gibi zihnî bir tahakkuku/varlığı vardır. Bunu varlığın zihnî varlığı şeklinde de ifade edebiliriz. Varlığın zihnî varlığı da bir varlık olması hasebiyle onun da zihinde bir tahakkuku olacaktır ki, bu zihnî varlıkların teselsülüne yol açmaktadır. Çünkü varlık, mâhiyete hâricte zâit olmasa da, zihinde zâit olmaktadır. Bu sebeple zihinde tahakkuk etmek zorundadır. Neticede varlığın, mâhiyete zihinde zâit olması da sonsuz ârız/zâit olan varlıklar silsilesini gerektirmektedir. Buna göre varlık –zihnî ya da hâricî olarak- mâhiyetlere zâit kabul edildiğinde teselsülün ortaya çıkması kaçınılmazdır. Teftâzânî, zihnî varlıklar silsilesinin (*teselsül*) itibarî olduğunu söyleyerek soruna çözüm getirmeye çalışsa da bu çözüm herkes tarafından kabul görmemiştir.<sup>486</sup>

### 2.1.3. Felsefeciler ile Kelâmcıların Görüşlerinin Telifi

Teftâzânî varlığın mâhiyetten ayrı dolayısıyla onun mâhiyete zâit olduğunu söyleyenler ile varlık ile mâhiyetin aynı olduklarını savunanlar arasındaki tartışmanın temelde hangi mesele üzerindeki görüş ayrılığından kaynaklandığına, ayrıca iki görüşün uzlaştırılmasına ilişki iki farklı değerlendirmeye yer verir ve bu hususta kendi kanaatini aktarır.

Teftâzânî önce Şemseddin es-Semerkindî'nin yaklaşımını zikreder. Semerkandî *es-Sahâif* adlı eserinin şerhi olan *el-Me'ârif*'te bu konudaki görüş ayrılığının, aynı kavramlara farklı anlamların verilmesinden kaynaklandığını ve tartışmanın lafzî olduğunu imâ etmekte, iki görüşün uzlaştırılabileceğini ifade etmektedir. O bu konudaki yaklaşımını o şöyle ifade eder:

“Bu konudaki incelemenin özü şudur: Varlık sözlükte iki anlama gelmektedir: Zât ve olmak (*kevn*). Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyn birinci anlamı tercih etmişlerdir. Gerçekte bu görüş müvacehesinde onlarla herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Tartışma, onların yokluğun (*adem*) karşıtı olan varlık kavramını [mâhiyetle] aynı sayıp saymamaları noktasındadır. Varlığın ortak bir kavram olduğunu söyleyenler ise ikinci görüşü tercih etmişlerdir. [...] Bu husus anlaşılınca deriz ki, varlık, eğer kendisi ile 'olmak' anlamı kastediliyor ise tek ve ortak anlamlı bir kavramdır; 'zât' anlamı kastediliyor böyle değildir. Muhtemelen bu konudaki görüş ayrılığı meselenin titiz incelenmemesinden (*tahrîr*) kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde hiçbir akıl sahibi, olmak

<sup>486</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I, 327. Teftâzânî'nin çözümüne yönelik eleştiri için bkz. Abdurrahman Câmî, *Risâle fi'l-vücûd*, vr. 18b.

anlamını kastederek varlığın zâtın aynısı olduğunu söylememektedir.”<sup>487</sup>

Semerkandî bir sonraki fasılda bu tartışmanın ortadan kaldırılabileceğini, çünkü olmak anlamındaki varlığın kesin olarak mâhiyete zâit olduğunu, varlığın mâhiyetin aynısı olduğunu söyleyenlerin de bu konuda farklı düşünmediklerini söylemektedir.<sup>488</sup> Görüldüğü üzere Semerkandî’ye göre varlık-mâhiyet ayniyeti ya da ayrılığı konusundaki tartışma varlığın farklı anlamlarda kullanılmasına dayanmaktadır.

Teftâzânî Semerkandî’nin bu değerlendirmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü bu tartışmada her iki tarafın tezine konu ettiği varlık zât anlamındaki değil olmak anlamındaki varlıktır. Bu eleştiride Teftâzânî’nin haklı olduğunu söyleyemeyiz. Zira Semerkandî’nin söylemek istediği husus da tam olarak, Teftâzânî’nin eleştiride dile getirdiği husustur. Şöyle ki, Semerkandî meselede esasında bir görüş ayrılığının olmadığına, Eş‘arî’nin, varlığı zât anlamında farklı bir bağlamda kullandığına, diğerlerinin ise varlığı daha farklı bir bağlamda, yani oluş (*kevn, sübût, tahakkuk*) anlamında ele aldıklarına dikkat çekmektedir.<sup>489</sup>

Teftâzânî ayrıca zât kavramının da manevî müşterek olduğunu, varlığı zât anlamında kullanmanın, onun lafzî müşterek olmasını gerektirmeyeceğini söyleyerek Semerkandî’yi eleştirmektedir.<sup>490</sup> Ancak bu eleştiri de tartışmaya açıktır.<sup>491</sup> Veliyyüddin Cârullah’ın Fenârî’den aktardığına göre varlığı zât kabul edenler, bu bağlamda varlığı zât anlamında kullanırken “zât”ın herhangi bir zât olmayıp; belli bir şahsa işaret eden zât olmasını kastederler. Nitekim, yukarıda da belirtildiği gibi Eş‘arî, belli bir zâta nispet edilmesi durumunda varlığı, o zâtın hakîkati kabul etmektedir.<sup>492</sup> Son olarak Teftâzânî, Semerkandî’yi eleştiri sadedinde, varlığı zât anlamında kullanmanın anlamsız olacağını söylemektedir. Zira bu durumda “varlık zâtın aynısıdır” ifadesi zât zâtın aynısıdır anlamına gelecektir ki, bu cümle hiçbir şey ifade etmemektedir. Ancak Fenârî’nin de belirttiği gibi varlığın zât olmasının anlamı, bir şeyin varlığından bahsedildiğinde, varlık ile onun hâriçteki karşılığının kastediliyor olmasıdır.<sup>493</sup> Örneğin “Ahmet’in varlığı” ifadesi Ahmet’in hâriçte tahakkuk etmiş zâtını ifade eder. Dolayısıyla varlık zâtın aynısıdır, ifadesinin anlamı varlık kavramının her yönüyle zât anlamına geldiği değil, varlığın, ilim, yazarlık, canlılık gibi zâtın

<sup>487</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *el-Me‘ârif*, vr. 7b.

<sup>488</sup> Şemseddin es-Semerkandî, *el-Me‘ârif*, vr. 8a; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 328.

<sup>489</sup> Bkz. Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Makâsîd*, vr. 86b.

<sup>490</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 328.

<sup>491</sup> Bkz. Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Makâsîd*, vr. 86b. Zât kavramının mânevî ya da lafzî müşterek olup olmadığı ile ilgili tartışmanın ayrıntıları için bkz. Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, I, 173-5.

<sup>492</sup> Bkz. 23 24 dipnotlu sayfa, makasîd s. 307 şeklinde de aratılabilir..

<sup>493</sup> Bkz. Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Makâsîd*, vr. 86b.



hakikatlerinden birisi olduğudur.

Teftâzânî daha sonra İcî'nin iki ayrı görüşün uzlaştırılmasına ilişkin değerlendirmesini ele alır. İcî varlığın mümkün mâhiyetlerden ayrı onlara zâit olmasının delillerini aktardıktan sonra şöyle demektedir:

“Meselenin özü şudur: Bu delillerin hepsi, her iki mefhûmun (varlık ve mâhiyet) birbirinin zıddı olduğunu ifade etmektedir; mefhûmların [hâriçte mevcut olan] zâtlarının değil. Tartışma ise mâhiyetlerin varlıktan farklı olup olmadığı üzerinde yürütülmektedir. Zira akıl sahibi hiçbir kimse siyahlık ile varlığın anlamlarının aynı olduğunu söylemez. Belki aynı olan şey siyahlığın söylendiği şey ile o şeyin varlığıdır. Bu ikisinin -siyahlığın cisimle kâim olması gibi- birinin diğeri ile kâim olduğu ve birbirinden ayırt edilebilen somut gerçeklikleri (*hüvviyet*) yoktur. Doğru olan da budur. Aksi takdirde varlıktan bağımsız olarak mâhiyetin somut bir varlığı bulunmamaktadır. Şeyh'in (İmam Eş'arî) iddiasının izahı ve delilinin gerektirdiği şey de budur. Felsefeciler onun bu iddiasına katılmakla birlikte [ilâveten] şöyle derler: Varlık, zihinde hakikatten/mâhiyetten farklı bir şeydir. İbn Sînâ *Şifâ*'da varlığın ma'kûlât-ı saniyeden olduğunu açıkça ifade etmiştir. [Ona göre de] hâriçte varlık diye bir şey yoktur. [...] Şu halde bu tartışma zihnî varlık hakkındaki tartışmaya dayanmaktadır.”<sup>494</sup>

Bu açıklamaya göre varlığın mâhiyetin aynısı olduğunu savunan Eş'arî ile zihnen varlığın mâhiyetten farklı olduğunu söyleyen felsefeciler hâriçte mâhiyet ve varlık ayrımının bulunmadığı, iki farklı somut gerçekliğin (*hüvviyet*) söz konusu olmadığı noktasında hemfikirdirler. Ancak felsefeciler hâricî varlık alanının dışında zihnî varlık olarak ifade ettikleri farklı bir gerçeklik (*tahakkuk, sübût*) alanının varlığını kabul etmeleri sebebiyle varlık ve mâhiyet kavramları arasındaki ilişkiyi bu alanda da değerlendirmek durumunda kalmışlardır. Zihnin, herhangi bir şeyin varlığı ile mâhiyetinin farklı olduklarını idrâk etmesi hasebiyle felsefeciler zihnî olarak şeylerin mâhiyetleri ile varlıklarının birbirinden ayrı olduğu ileri sürmüşlerdir. Eş'arî, hâricî varlığın dışında zihnî varlık şeklinde bir gerçeklik alanı kabul etmediği için böyle bir iddiada bulunmamıştır. Başka bir ifade ile onun mezkûr ayrımı kabul etmemesi –başka bir gerekçeye binâen ayrımı makul bulmaması nedeniyle değil- zihnî varlığı kabul etmemesi nedeniyledir.<sup>495</sup>

Teftâzânî, varlık ve mâhiyetin aynı oldukları yönündeki iddianın, zihnî varlığın reddedilmesine dayandırılmasını doğru bulmamaktadır. Çünkü varlığın anlam/mefhûm

<sup>494</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 50.

<sup>495</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 329; Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 151-155.

açısından mâhiyetten farklı olduğunu söylemek için zihnî varlığı kabul etmek zorunlu değildir. Nitekim Eş‘arî de tamamen zihnî olan küllî ve itibârî kavramları ayrıca hâriçte mevcut olmayan (*ma‘dûm*) ya da olması da mümkün olmayan (*mümteni*) şeylere ilişkin kavramları kullanır ve kabul eder. Eş‘arî’nin tartışma konusu yaptığı şey zihnî olan ‘kavramlar ve anlamlar’ dünyasının somut gerçeklik alanı olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ve bu alanın sübût, varlık, tahakkuk gibi kavramlarla ifade edilip edilemeyeceği hususudur. Dolayısıyla Tefâtânî’nin de belirttiği gibi zihnî varlığı kabul etmemek zorunlu olarak varlık ve mâhiyet kavramlarının tasavvurunun birbirinden farklı olduğunu reddetmeyi gerektirmez. Aynı şekilde zihnî varlığın reddedilmesi, varlığın küllî ve manevî müşterek bir kavram olmasının reddine yol açmamaktadır.<sup>496</sup> Tefâtânî meseleyi şöyle tafsil eder:

“Bu meselenin özeti (*gâyetü’l-emr*) şudur: Onlar varlığın akılda zâit olan bir şey olduğunu, küllî ve müşterek bir anlamın akılda sübût/varlık kazandığını söylememektedirler. Bilakis onların söyledikleri şudur: Varlık aklen ve tasavvur planında zâittir. Şu anlamda ki, bunların (varlık-mâhiyet) birinden anlaşılan anlam ile diğerinden anlaşılan anlam birbirinden farklıdır ve varlık, diğer bütün varlıklara söylenen küllî bir anlamı ifade etmektedir. Bu nedenle zihnî varlığı reddedenlerin çoğunluğu varlığın ortak/müşterek anlamlı bir kavram olduğunda hemfikirdirler.”<sup>497</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Tefâtânî, bu tartışmanın özünde yatan temel hususun zihnî varlık meselesi olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre her iki iddianın sahipleri varlığın zihin planında küllî ve müşterek bir kavram olduğunu kabul etmektedirler. Şu halde varlığın mâhiyetin aynısı ya da ona zâit olduğunu söyleyenlerin iddiaları nasıl anlaşılmalıdır? İki yaklaşım arasında temelde bir ayrışma var mıdır? Tefâtânî’ye göre her iki yaklaşım varlık ve mâhiyet ilişkisinde birbirinden farklı yönler işaret etmektedir. Varlık ve mâhiyetin aynı şey olduklarını savunanlar, bu iddiaları ile varlık ve mâhiyetin hâriçte birbirinden ayrı somut gerçekliklerinin (*hüvviyet*) bulunmadığını, varlığın, somut düzlemde mâhiyet ile aynı şey olduğunu vurgulamaktadırlar. Onların amacı varlığın anlamı ile mâhiyetin anlamının aynı olduğunu söylemek değildir. Zira böyle bir şey “apaçık bâtil” ve geçersizdir. Varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrı, varlığın mâhiyete zâit bir şey olduğu savunanların amacı ise varlık ve mâhiyetin zihin planında ayrı anlamlara geldiğini, varlığın zihinde mâhiyete yüklem ve ona zâit olduğunu ifade etmektir. Hâriçte somut olarak varlık

<sup>496</sup> Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 329-330; Krş. Hasan Çelebî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, I/II, 155.

<sup>497</sup> Tefâtânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 330.

ve mâhiyet şeklinde iki farklı gerçekliğin bulunup bulunmadığı noktasında onlar da ilk görüş sahipleriyle aynı kanaati taşımaktadırlar. Neticede Teftâzânî'nin yaklaşımına göre her iki görüş arasında bir temelde bir ayrışmanın olmadığını söylemek mümkündür.<sup>498</sup>

## 2.2. Varlığın Mâhiyete Zâit Olması

Müteahhir dönem kelâmcılarının ekserisi Eş'arî'nin aksine İslam felsefecileri gibi mâhiyet teorisini benimsemiş ve prensip olarak şeylere ait özel varlıkların, mâhiyetlerinden zihin planında ayrı olduklarını kabul etmişlerdir. Bununla beraber kelâmcılar ile felsefeciler arasında varlık mâhiyet ayrımının kapsamı noktasında görüş ayrılığı vardır. Felsefecilere göre varlık, özünde (*bizâtihi*) mümkün olan mevcutlarda mâhiyete/zâta eklenen (*zâit*) bir özellik iken, özünde vâcip olan mevcutta ise mâhiyetin/zâtın bizzat kendisidir. Kelâmcılara göre varlık, mümkün ve vâcip olan mevcutların tamamında mâhiyetten ayrı ona eklenen bir özellik olarak değerlendirilir. Burada önce bu iki ekolün yaklaşımını ayrı ayrı ele alacak akabinde her iki yaklaşımın temellendirilmesi sadedinde Teftâzânî'nin yer verdiği delilleri inceleyeceğiz.

### 2.2.1 Varlığın Özünde Mümkün Mevcutlarda Mâhiyete Zâit, Özünde Vâcip Olan Mevcutta Mâhiyetin Kendisi Olması

İbn Sînâ'ya ve İbn Sînâcı geleneğe göre özünde (*bizâtihi*) mümkün olan mevcut mâhiyetlere ait varlıklar, şeylerin mâhiyetlerinden ayrı olarak tasavvur edilirler. Özünde mümkün şeylerin varlıkları onlara kendilerinin dışında bir fâil tarafından ayrıca verilir. Buna göre mevcut olan bütün mümkünler varlık ve mâhiyet terkiibinden oluşurlar. Özünde vâcip olan mevcut için varlık-mâhiyet terkîbi tasavvur edilemez. Onun varlığı mâhiyetinin aynısıdır. O yalnızca varlıktır, mutlak anlamda tektir. Onun varlığının, mâhiyetine başka bir fâil tarafından verilmesi mümkün değildir.

Temelde (a) mümkünlerde varlık-mâhiyet ayrımı ve (b) Hakk'ın sırf varlık olduğu şeklinde iki kabulü içeren bu görüş İslam düşüncesinde genel olarak İslam felsefecileri, özellikle de İbn Sîna ve takipçileri tarafından tercih edilmiş ve savunulmuştur.

#### 2.2.1.1. İbn Sînâ Öncesi İslam Felsefesinde Varlık Mâhiyet Ayrımı

Mümkün mevcutlarda varlık ve mâhiyet ayrımına dayanan bu yaklaşımın izleri Yakub

<sup>498</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 328-329.

b. İshak el-Kindî’de (ö. 252/866 [?]) nisbî olarak görülüyor<sup>499</sup> olsa da, ayrımı ilk defa belirgin bir şekilde tasvîr edenin Fârâbî olduğunu söylemek mümkündür.<sup>500</sup> Fârâbî şeylerin mâhiyetlerinin, onların varlıklarından bağımsız olarak tasavvur edildiğini kabul etmektedir. Öncelikle Fârâbî’nin, şeylerin hakîkatini ifade eden mâhiyetleri kabul ettiğini belirtelim. Nitekim Fârâbî “O nedir?” sorusu için verilen cevabın “o” şeyin mâhiyeti olduğunu ifade eder.<sup>501</sup> *el-Elfâzü’l-müsta‘mele* adlı eserinde de bir şeyin “ne” olduğuna ilişkin sorulan soruya tek (*müfred*) ya da mürekkebe ifadelerle cevap verilebileceğini, her iki durumda da cevabın soruyu karşıladığını zikreder. Örneğin hurma ağacını işaret ederek “şu şey nedir” sorusuna tek bir lafızla “hurma ağacıdır” (*nahletün*) şeklinde cevap verilebileceği gibi, “bu yaş hurma (*radb*) veren bir ağaçtır” şeklinde cins ve fasıldan oluşan mürekkebe yapıda bir cevap da verilebilir. Fârâbî’ye göre şeylerin ne olduğuna ilişkin yapılan mürekkebe izahlar onların mâhiyetini oluşturmaktadır.<sup>502</sup>

Fârâbî, mâhiyetlerin varlıktan ayrı olduğunu ise mâhiyetleri basîd ve mürekkebe ya da

<sup>499</sup> Kindî’nin eserlerinde varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrı ve Vâcibü’l-Vücûd’un sırf varlık olduğuna işaret eden ifadelere rastlamak mümkündür. Örneğin Kindî şöyle demektedir: “Her şeyin varlığının ve devamlılığının illeti Hak’tır. Çünkü mâhiyeti (*inniyet*) olan her şeyin bir hakîkati [yani hâricî varlığı] vardır. Bu nedenle Hak zorunlu olarak mevcuttur. Dolayısıyla mevcut olan mâhiyetlerin de bir hakîkati vardır.” Kindî, *Fi’l-felsefeti’l-ülâ*, (*Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye* içinde), thk. Muhammed Ebû Rîde, Dârü’l-fikri’l-arabî, Mısır 1950, s. 97; Krş. s. 101, 160-162. Bu ifadeler varlıkla mâhiyetin hâriçte aynı şey olduklarını îmâ etse de varlık ve mâhiyetin kavram/mefhûm yönünden ayrı olduklarını ortaya koymaktadır. Kindî’nin aynı eserde Hakîkî Tek’in (*el-Vâhidü’l-Hakk*) sırf teklik (*vahdet-i mahza*) olduğunu, bir şeyin varlığının (*hüvviyyet*) o şeyin teklîğinden başka bir olmadığını söylemesi, Vâcibü’l-Vücûd’un varlığının O’nun zâtının aynısı olarak değerlendirildiğine işaret etmesi açısından önemlidir. Kindî’de varlığın teklîğinin geniş bir incelemesi için bkz. Mahmut Kaya, “Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 99 ve devamı. *el-İbâne* adlı risâlesinde de şöyle demektedir: “O, yokluk olmayan gerçek varlıktır (*inniyet*). Asla yokluk olmayacak ezeli olarak sonsuza dek varlık olarak kalacaktır.” *el-İbâne ani’l-illeti’l-fâileti’l-karibeti li’l-keveni ve’l-fesâd*, (*Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye* içinde), s. 215. Kindî’de inniyye kavramının kullanımı ile ilgili olarak bkz. Ebû Rîde, *Fi’l-felsefeti’l-ülâ*, dibnot, s. 100. Ayrıca o Hakîkî Tek’in, teklîğini yanı varlığını başkasından almadığını, O’nun diğer teklerin (*muvaahhidât*) yani mevcutların teklîklerinin illeti olduğunu zikreder. Ona göre Hakîkî Tek’in dışındaki her şeyin bir teklik bir de çokluk (*kesret*) yönü vardır. Teklik yani hüvviyet/varlık başka bir şeyin eseridir, malûdür. Kesret ise tekleri toplayan bütündür (*cemâatü vahdâniyyât*). (Burada kastedilen küllî mâhiyetler olmalıdır.) Çoklar teklikle varlık kazanır. Teklik yoksa çoğun varlığı da yoktur. *Fi’l-felsefeti’l-ülâ*, s. 160-162. Kindî’nin burada özetlediğimiz görüşleri ekseninde onun varlık mâhiyeti/zât ayrı kavramlar olarak tasavvur ettiğine ilişkin bir kanaate sahip olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Kindî’de varlık mâhiyet ayrımının İbn Sînâ ile mukayesesi için bkz. Peter Adamson, “Before Essence and Existence: al-Kindi’s Conception of Being”, *Journal of the History of Philosophy*, c. 40, sy. 3, Baltimore-Maryland 2002, s. 297-312.

<sup>500</sup> İslam düşüncesinde varlık mâhiyet ayrımının kaynağı ile ilgili tartışmalar için bkz. Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 81-85; Hüseyin Atay, “Mâhiyet ve Varlık Ayrımı”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984, s139-143; Parwiz Morewedge, “Philosophical Analysis And Ibn Sina’s ‘Essence-Existence’ Distinction”, *Journal of the American Oriental Society*, Cilt: 92, Sayı: 3, 1972, 425-427.

<sup>501</sup> Fârâbî, *Kitâbü’l-hurûf*, s. 3-4.

<sup>502</sup> Fârâbî, *el-Elfâzü’l-müsta‘mele fi’l-mantık*, thk. Muhsin Mehdî, Dârü’l-meşrik, Beyrut 1968, s. 49-50; Krş. Fârâbî, *Kitâbü’l-hurûf*, s. 55.

bölünebilir ve bölünemez mâhiyetler ayrımı üzerinden temellendirir. Buna göre cins ve fasıl gibi parçalardan oluşan mâhiyet bölünebilir (*münkasim*) ve mürekkeb mâhiyetlerdir. Mevcut olmaları durumunda bu mâhiyetlerin insan tasavvurunun dışındaki (*hârice'n-nefs*) varlıkları mâhiyetlerin kendisinden farklıdır. Bölünebilir olmayan (*ğayr-i münkasim*) basîd mâhiyetlerde ise mâhiyet ile varlık aynı şeydir.<sup>503</sup> Yine, Fârâbî doğru (*sâdık*) ve mevcut kavramları arasındaki ilişkiyi izah ederken doğrunun, insan tasavvurunun dışında bir mâhiyete sahip olan şey olduğunu ifade etmekte ve mutlak anlamda bir mâhiyete sahip olmanın insan tasavvurunun dışında bir mâhiyete sahip olmaktan daha genel olduğuna değinmektedir. Çünkü bir şeyin tasavvur edilebilen bir mâhiyeti olmasına rağmen insan tasavvurunun dışında bir mâhiyeti olmayabilir. Örneğin “halâ” (boşluk) kavramının bir mâhiyeti vardır. Çünkü “boşluk nedir” denildiğinde bir cevap verilir ki bu onun mâhiyetidir. Bununla beraber onun dış gerçeklikte bir mâhiyeti bulunmamaktadır.<sup>504</sup> Bu da mâhiyet ile varlığın ayrı şeyler olduklarını göstermektedir.

Fârâbî'nin varlık mâhiyet ayrımını kabul ettiğini gösteren önemli hususlardan biri de onun varlık ile küllî mâhiyetleri birbirinden tefrik etmesidir. Nitekim onun bu husutaki yaklaşımını, mütevâtî' ve müşekkek isimler arasındaki ayrımı izah ederken cevherlerde öncelik ve sonralığın (*tekaddüm-teahhur*) nasıl gerçekleştiğine ilişkin bir soruya verdiği cevapta görmemiz mümkündür. Fârâbî bu soruya verdiği cevapta cevherleri ilk (*el-cevâhirü'l-ûlâ*) ve ikinci cevherler (*el-cevâhirü's-sânîye*) şeklinde iki kısma ayırır. İlk cevherler hâriçte mevcut olan fertlerdir (*eşhâs*). Bunlar zaten mevcut oldukları için var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymazlar. Bu nedenle öncelik niteliğini almaya daha uygundurlar. Cins ve tür gibi küllî olan ikinci cevherler ise mevcut değildirler ve mevcut olmak için fertlere ihtiyaç duyarlar. Bu nedenle sonralık niteliği için daha elverişlidirler.<sup>505</sup> Fârâbî'nin küllî mâhiyetleri, var olmayan cevherler olarak belirlemesi onun varlıktan ayrı mâhiyetler kategorisini benimsemiş olduğunun bir göstergesidir.

Fârâbî'nin varlık ile mâhiyet arasında yaptığı bu ayrım nedenli ve mümkün varlıklar

<sup>503</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 55-56.

<sup>504</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 56-57. “İnsan tasavvurunun dışındaki mâhiyet” ifadesindeki mâhiyet ile kavramı cins ve fasıldan mürekkeb mâhiyeti kastedilmemektedir. Kastedilen, mâhiyetin dış dünyada kendisine söylenebildiği tekil fertlerdir. Bu noktada mâhiyetin üç anlamı için bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 55. Fârâbî'ye göre küllî mâhiyetler hâriçte bizzat tahakkuk etmezler. Onlar kendilerine ilişkin tekilleştirici arazlarla dış gerçeklik kazanırlar. Bu hususta bkz. Fârâbî, *Cevâbât li-mesâil süile anhâ, Risâletân felsefiyyetân* içinde, thk. Cafer Âli Yâsîn, Dârü'l-menâhil, Beyrut 1987, s. 85; Hamîdî Bucaltiya Hayra, “el-Mâhiyye ve'l-vücüd inde'l-Fârâbî”, *Akademiyye li'd-dirâsâti'l-ictimâiyye ve'l-insâniyye*, Sayı: 10, Cezayir 2013, s. 43.

<sup>505</sup> Fârâbî, *Cevâbât*, s. 89.

için geçerlidir. Ona göre varlığı kendinden olan zorunlu zât için böyle bir ayırım söz konusu değildir. Nitekim o, *Tâ'likât* adlı eserinde şöyle demektedir: “Varlık mâhiyetlerin gerekli niteliklerindedir (*lâzım*), onların kurucu unsuru (*mukavvim*) değildir. Lâkin inniyyeti dışında bir mâhiyeti olmayan ilk varlık hakkında “varlık” kavramı hâricî tahakkuku (*hakikat*) ifade ediyor gibidir.”<sup>506</sup> Bu ifadeler ilk varlık olan Hakk’ın bir mâhiyetinin olmadığını açık bir şekilde, O’nun mâhiyetinin, varlığının aynısı olduğunu ise zımnen ortaya koymaktadır. Fârâbî’nin *Uyûnü’l-mesâil*’deki ifadeleri ise nispeten daha açıktır. Mümkünlerin varlığının illete mebnî olduğunu, Vâcibü’l-Vücûd’un varlığının illetsiz, eksiksiz (*tâm*) olduğunu ifade ettikten sonra Fârâbî şöyle demektedir: “O’nun Vâcibü’l-Vücûd olmasının dışında bir mâhiyeti yoktur. Hatta bu mâhiyet O’nun varlığıdır.”<sup>507</sup>

Hüseyin Atayın da işaret ettiği gibi, Fârâbî, daha sonra İbn Sînâ’da da görüleceği üzere, varlık-mâhiyet ayırımı aracılığı ile vâcib olan zât ile mümkün varlıklar arasındaki ayırımı temellendirmektedir.<sup>508</sup> Şöyle ki, ona göre varlıktan ayrı olan küllî mâhiyetler, mevcut şeylerin mevcut olmadan önceki bilkuvve halini ifade ederler. Küllî mâhiyetler tekilleştirici arazlarla mevcut olduktan sonra bilfiil mevcut hale gelirler.<sup>509</sup> Bir mâhiyet var olmadan önce imkân halindedir, varlık ve yokluk onun için eşittir.<sup>510</sup> Varlık daha sonra mâhiyete eklenir (*luhûk*). Bu noktada Fârâbî, mâhiyete varlığı ekleyen ve onu mevcut kılan şeyin ne olduğu sorgulamaktadır. O *Fusûs*’un ilk kısmında şöyle demektedir:

“Varlık/hüvviyet açıkladığımız nedenden ötürü kurucu unsurlar arasında yer almaz. Bunlar gerekli ilişenlerdendir (*avâriz-ı lâzime*). Eklenen (*lâhik*) her şey bir şeyin zâtına ya zâtın kendisi gereği eklenir ve onun gerekeni olur ya da başka bir şey tarafından eklenir. [...] Mâhiyet henüz meydana gelmeden (*hâsıl*), meydana gelmiş olan bir şeyin, mâhiyetin gerekeni olması imkânsızdır. [...] Varlığın, mâhiyet var olduktan sonra onun gerekeni olması da câiz değildir. Aksi takdirde varlık kendinden önce var olmuş olur. [...] Gereклиyi (*lâzım*) gerektiren şey (*melzûm*) gerektirdiği şeyin illetidir. İllet, kendisi zorunlu olmadıkça, eserini (*malûl*) zorunlu kılmaz. İllet var olmadığı müddetçe de zorunlu olmaz. Neticede varlığı mâhiyetinden ayrı olan şeylerde, varlığın

<sup>506</sup> Fârâbî, *Tâ'likât, el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, thk. Cafer Âli Yâsîn, Dârü'l-menâhil, Beyrut 1992, s. 377.

<sup>507</sup> Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 57.

<sup>508</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001, s. 77.

<sup>509</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 58; Fârâbî, *Cevâbât*, s. 85.

<sup>510</sup> Hamîdî Bucaltiya, “el-Mâhiyye ve'l-vücûd inde'l-Fârâbî”, s. 42; Fârâbî, *Fusûsü'l-hikem, Semeretü'l-merziyye* içinde, nşr. Friedrich Dieterici, Leiden 1890, s. 66. Burada Fârâbî’nin kullandığı ifadeler şöyledir: “İllet, kendisi zorunlu olmadıkça, eserini (*malûl*) zorunlu kılmaz. İllet var olmadığı müddetçe de zorunlu olmaz”, s. 66. Mâhiyetin kendi varlığının illeti olup olamayacağı bağlamında ele alınan bu ifadeler henüz mevcut olmayan mâhiyetin zorunlu olmadığını anlatmakta ve bu mâhiyetin mevcut olmazdan önce imkân hâlinde olması gerektiğine işaret etmektedir.

mâhiyetin gerektirdiği bir şey olması hiçbir şekilde söz konusu olamaz. O halde varlığın kedisinden olduğu İlke mâhiyetten ayrı değildir. Çünkü [...] varlığı mâhiyetinden ayrı olan şeyin varlığı o şeyin kendi mâhiyetinden olamayınca varlığın mâhiyete başka bir şey tarafından verilmiş olması gerekir. Bu durum varlığından ayrı bir mâhiyeti olmayan İlke'de son buluncaya dek devam eder.”<sup>511</sup>

Bu ifadeler şu hususları ortaya koymaktadır: İlk İlke'nin dışındaki her şeyin varlığı mâhiyetinden ayrıdır. İlk İlke'nin varlığından ayrı bir mâhiyeti yoktur. Mâhiyeti varlığından ayrı olan şeylerin varlık nedeni/illeti kendi mâhiyetleri değildir. Bu tür mâhiyetler İlk İlke tarafından kendilerine eklenen varlıklar ile mevcut olurlar. Şu halde İlk İlke her şeyin illeti olan zorunlu varlıktır (*Vâcibü'l-Vücûd*). Onunla varlık kazanan bütün mümkün şeyler de onun eseri/malûlüdür.<sup>512</sup>

### 2.2.1.2.İbn Sînâ'da Varlık Mâhiyet Ayrımı

Varlık mâhiyet ayrımına kendisinden önce atıfta bulunulmuş olsa da, İbn Sînâ'nın, bu ayrımı metafizik sisteminin merkezine koyan ilk kişi olduğunu söylemek mümkündür.<sup>513</sup> İbn Sînâ bu ayrım üzerinden iki hususu temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bunlar Allah Teâlâ ile âlem arasındaki farklılık (*mübâyenet*) ve âlemin bir varlık verene muhtaç olmasıdır, yani Allah'ın varlığıdır.<sup>514</sup> İbn Sînâ bu hususları muhtelif eserlerinde varlık mâhiyet ayrımını merkeze alarak, imkân, vücûb, illet, ma'lûl, bilkuvve, bilfiil, madde, sûret gibi kavram ve meseleler ekseninde izah eder. Biz burada İbn Sînâ'nın varlık mâhiyet ayrımına istinat ederek Allah'ın varlığını ve O'nun âlemden farklılığını mezkûr kavramlar üzerinden nasıl ele aldığını kısaca ortaya koyacağız.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ mâhiyet kavramı ile şeylerin kurucu unsurları (*mukavvim-zâtî*) olan ve pek çok ferde söylenebilen müşterek küllî akledilirleri kastetmektedir. Ona göre bu mâhiyetler sadece cins ya da sadece türden (*nev'*) ibaret olmayıp, belki her ikisinden mürekkeptir.<sup>515</sup> İbn Sînâ'ya göre mâhiyetler hâriçte mevcut

<sup>511</sup> Fârâbî, *Fusûs*, s. 66-67; Krş. Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 57.

<sup>512</sup> Krş. Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, 57; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 80.

<sup>513</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, “Existence (wujûd) and Quiddity (mâhiyyah) in Islamic Philosophy”, *International Philosophical Quarterly*, Cilt: 29, Sayı: 4, s. 410.

<sup>514</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 118; Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ ve İbn Sînâci Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 125.

<sup>515</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-el-Mantuk*, thk. İbrahim Medkûr, G. C. Anawati, Neşru vüzâratî'l-maârifî'l-umûmiyye, Kahire 1952, I, 33-34, 37-38; İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-ğarkî fi bahri'z-zalâlât*, thk. Muhammet Takî Dânişpejuh, Dânişkâh-ı Tahran 1364 h., s. 11-12; Krş. İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 172 ve devamı.

olanlar ve olmayanlar şeklinde iki türlü olabilirler. Hâriçte mevcut olanlar, kendilerine bazı kayıtların eklenmesiyle hâriçte ya da zihinde mevcut olarak değerlendirilen (*itibâr*) mâhiyetlerdir. Hâriçte mevcut olmayanlar ise her iki varlık türüne nispet edilmeksizin yalnızca mâhiyet olması yönüyle (*bi-mâ hiye tilke'l-mâhiyeti*) değerlendirilen mâhiyetlerdir.<sup>516</sup> İbn Sînâ daha sonra mâhiyetlerin zihinde ya da hâriçte mevcut olduklarını, ancak mâhiyet olmaları yönüyle hiçbir varlık formunu gerektirmediklerini ifade eder.<sup>517</sup> Ona göre varlık, mâhiyetin mâhiyet olmasının dışında ona dışardan eklenen bir formdur. Nitekim *Ta'likât*'da İbn Sînâ şöyle demektedir: “Bütün mâhiyetlerin varlığı onların dışından gelmektedir. Varlık mâhiyetlerin bir ilişenidir.(*araz*).”<sup>518</sup> Ona göre varlık ve varlığın dışındaki her türlü ilişen (*avâriz* ve *levâzım*) ancak mâhiyet sâbit olduktan sonra ona ilişebilir.<sup>519</sup> İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımında göz önünde bulundurduğu mâhiyet, kendisi olması açısından itibara alınan, yani hiçbir varlık formunun kendisine eklenmediği mâhiyettir.

İbn Sînâ'da varlık mâhiyet ayrımının boyutlarının daha iyi anlaşılması için mâhiyet kavramının imkân, billkuvve, madde/heyûlâ, illet-ma'lûl kavramları ile ilişkisine değinmemiz gerekecektir. İbn Sînâ muhtelif eserlerinde mâhiyet kavramı ile imkân kavramı arasında sıkı bir ilişkinin olduğuna dikkat çekmektedir. İmkân ve mâhiyet arasındaki ilişki mevcutların vâcip ve mümkün şeklinde taksiminin izahında kendini göstermektedir. Şöyle ki, İbn Sînâ mevcut olan şeyleri iki kısma ayırır: Birincisi, özü (*zât*) itibari ile var olması zorunlu olan şeydir. Bu, özü gereği (*bi-zâtihi*) zorunlu olan varlıktır. İkincisi ise özü itibari ile var olması zorunlu olmayan şeylerdir. Özü ve mâhiyeti itibarıyla zorunlu olmayan mevcut şeyler için varlık ve yokluk eşittir.<sup>520</sup> Yani mümkün şeylerin mâhiyetlerinin var olmaları ya da yok olmaları zorunlu değildir.<sup>521</sup> Çünkü İbn Sînâ'ya göre mevcut olan şeyin mâhiyeti o şeyin varlığının ya imkânsız ya zorunlu ya da mümkün olmasını gerekli kılar. Mevcut mâhiyetin kendi varlığını imkânsız kılması mümkün değildir. Aynı şekilde mevcut mâhiyet, kendi varlığının zorunlu olmasını da gerektiremez. Çünkü bu durumda zorunlu varlık başka bir şey ile yani mâhiyet vâsıtası ile gerçekleşmektedir. Hâlbuki zorunlu varlığın başka bir şey ile gerçekleşmesi doğru değildir. Neticede mümkün mâhiyet yalnızca kendi varlığının

<sup>516</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-el-Mantık*, I, 15.

<sup>517</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-el-Mantık*, I, 34.

<sup>518</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, Kum 1984, s. 186.

<sup>519</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-el-Mantık*, s. 34.

<sup>520</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât* I, 35; Krş. *en-Necât*, s. 546.

<sup>521</sup> İbn Sînâ'da imkân kavramının gelişimi ve içeriği ile ilgili geniş bir tahlil için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 159-189.



imkânını gerektirmektedir.<sup>522</sup> İmkân, yani şeylerin varlığının ya da yokluğunun zorunlu olmaması<sup>523</sup> İbn Sînâ'ya göre mâhiyetin ayrılmazdır. Fazlurrahman'ın ifadesiyle mâhiyet sırf mümkünlük halini ifade etmektedir.<sup>524</sup> İbn Sînâ bu durumu şöyle ifade eder: “İmkân mâhiyetin ayrılmazlarından (levâzım). Mâhiyet pek çok şeyi gerektirdiği gibi imkânı da gerektirir. [...] İmkânın kendisini öncelemediği mâhiyet mevcut olduğu anda, bu imkân da mâhiyette –mâhiyetin var olması yönüyle- mevcut olur.”<sup>525</sup> Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere imkân, yani mevcut ya da madûm olabilme özelliği mâhiyetin ayrılmaz bir özelliğidir. Mâhiyet mevcut olduğu anda imkân, mevcut olma yönüyle/özelliğiyle mâhiyet mevcut olmadığı anda ise madûm olma yönüyle mâhiyetten ayrılmamaktadır.<sup>526</sup> İbn Sînâ *el-Mebde' ve 'l-Me'âd* da şöyle demektedir:

“Varlığın imkânı özünde bir anlamı olan [mâhiyeti olan] şeyin ayrılmazdır. Özünde bir anlamı olan şey için “varlığı mümkün olan” (*mümkünü 'l-vücûd*) deriz. Örneğin o şey, cisim, beyaz ya da renktir. Sonra o [aynı zamanda] varlığı mümkün olandır. O şeyin varlığının imkânı ondan ayrılmaz. Ancak imkân onun mâhiyetinin (*hakikat*) bir parçası da değildir.”<sup>527</sup>

Bu ifadeler de açıkça İbn Sînâ'ya göre mâhiyeti olan şeylerin mümkün olduklarını ortaya koymaktadır. Ancak burada kastedilen mâhiyetler Cüneyt Kaya'nın da tespit ettiği gibi mevcut olan şeylerin mâhiyetleri ile mevcut olmayan ancak mevcut olması mümkün olan mâhiyetlerdir. Yoksa mutlak anlamda mâhiyet bizzat imkânı gerektirmemektedir. Zira mâhiyet özü itibarı ile mümkün olabileceği gibi imkânsız da olabilir.<sup>528</sup> İmkân yalnızca var olması mümkün olan mâhiyetlerin ayrılmaz özelliğidir. Nitekim İbn Sînâ da varlık türünden olan sıfatların bazılarının nitelenen şeyden kaynaklandığını söyledikten bunu imkân kavramı ile örneklendir ve şöyle der: “Örneğin varlığı mümkün olan mâhiyetler için varlığın imkânı böyledir. Çünkü varlığın imkânının sebebi mâhiyettir.”<sup>529</sup> Dolayısıyla imkân, varlığı

<sup>522</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 547-548.

<sup>523</sup> Tanım için bkz. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 174-175; Krş. İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât* II, 101.

<sup>524</sup> Fazlurrahman, “İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 2, Adana, 2010, s. 206.

<sup>525</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, thk. Muhsin Beydarfer, İntişârât-ı beydâr, Kum 1371 h., s. 207.

<sup>526</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 288-299.

<sup>527</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve 'l-me'âd*, thk. Abdullah Nûrânî, Müessese-i Mütâlaat-ı İslamî Dânişgâh-ı McGill, Tahran 1363 h., s. 12; Krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 557-558.

<sup>528</sup> Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 211; Krş. İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 291-292.

<sup>529</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 288. İbn Sînâ *el-İşârât*'ında mevcutları zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayırdıktan sonra mevcut olabilmesi itibarıyla bir mâhiyetin imkânsız olmayı gerektiremeyeceğini ifade eder. Ona göre bir mâhiyet, zorunlu olarak var olmayı ya da imkânız olmayı gerektiren bir illet olmadığı müddetçe imkânı gerektirmektedir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, III, 18; Krş. s. 61.

mümkün olan (*mümkinü 'l-vücûd*) mâhiyetlerin ayrılmaz bir özelliği (*sıfat*) olmaktadır.

Mâhiyetlerin varlıktan ayrı olduğu ve mâhiyetin imkânı gerektirmesinden yola çıkarak İbn Sînâ mâhiyeti olan şeylerin mümkün oldukları ve var olmak için bir illete (neden) ihtiyaç duydukları sonucuna ulaşmaktadır. İbn Sînâ mâhiyet imkân ve illet kavramları arasındaki ilişkiyi *el-İşârât*'da şöyle anlatmaktadır: “Özünde mümkün olan şey kendi mâhiyeti (*zât*) ile mevcut olamaz. Çünkü özü itibarıyla o şeyin –mümkün olması hasebiyle- var olması yok olmasından daha evlâ değildir. [...] Bu nedenle varlığı mümkün olan her şeyin varlığı o şeyin dışında başka bir şeyden kaynaklanmaktadır.”<sup>530</sup> Tûsî'nin de belirttiği gibi İbn Sînâ bu ifadeyle mümkün olan bir mâhiyetin ancak onu değiştirecek bir illet ile mevcut olacağını ifade etmektedir. İbn Sînâ *Tâ 'likât* ve *Şifâ*'da da mâhiyeti olan her şeyin ma'lul (nedenli) olduğunu zikreder.<sup>531</sup>

Burada şu soru önem kazanmaktadır: Mâhiyetler henüz varlık kazanmadan önce nerededirler ve mevcut olduklarında nasıl varlık kazanırlar? Öncelikle belirtmeliyiz ki, küllî akledilirler (*ma 'kûlât*)<sup>532</sup> olan mâhiyetler İbn Sînâ'ya göre faal akılda depolanmaktadırlar.<sup>533</sup> Bu yönüyle de ilâhî bir yapıya sahiptirler.<sup>534</sup> İbn Sînâ'nın edilgen akıl (*el-aklü 'l-münfa 'il*)<sup>535</sup> dediği insanın aklî nefsi, ya da akla ait düşünme (*el-fikretü 'n-nutkî*) dış ve iç duyular vasıtasıyla hâriçte mevcut olan tekil nesnelere onları tekilleştiren eklerden (*levâhık*) soyutlayarak etken akıl (*el-aklü 'l-fâil*) olan faal akıl ile ittisâl<sup>536</sup> eder ve böylece faal akıldan feyiz ve sudur yolu ile küllî akledilirlerin bilgisine ulaşır.<sup>537</sup> Buna göre insan aklının

<sup>530</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, III, 19.

<sup>531</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât* II, 91; İbn Sînâ, *et-Ta 'likât*, s. 185. İbn Sînâ'nın *Ta 'likât*'taki ifadesine göre ma'lul, var olmak için illete muhtaçtır ve dolayısıyla mümkündür, s. 177; Krş. İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât* II, 23.

<sup>532</sup> Akledilirlerin (*ma 'kûlât*) küllî olmasının izahı için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 47-48.

<sup>533</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, II, 361-362; Dimitri Gutas, “Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı”, *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, ed. ve çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 125-127.

<sup>534</sup> Fazlurrahman, “İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık”, s. 202.

<sup>535</sup> Edilgen akıl etken akıl kullanımı için bakınız, İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 201.

<sup>536</sup> Bu bilgi edinmeyi İbn Sînâ mukârenet, teakkuli husûl, ittisâl, intibâ ve tevessül gibi farklı kavramlarla ifade etmektedir, bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 46, 78.

<sup>537</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 371-373; Atâullah Zerârîka, *el-Medhal ilâ felsefeti İbn Sînâ*, Dârü'r-Ravâfidi's-Sekâfiyye, Beyrut 2012, s. 143-144; Krş. İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 87-88, 198-199. İbn Sînâ bilginin zihinde hâsıl olma sürecini şöyle anlatır: “Deriz ki akledilirlerin tasavvuru ancak duyular vasıtasıyla tek yolla elde edilir. Bu yol şudur: duyular, duyular nesnelere (*mahsûsât*) sûretlerini alır ve onları hayâl kuvvetine (sûret depolayıcı güç) teslim eder. Böylece bu sûretler bizdeki nazarî aklın etkisinin konusu haline gelirler. Böylece duyulabilir insanlardan edinilen pek çok sûret ortaya çıkar. Akıl bu sûretleri kendilerine ilişkin arzular nedeniyle birbirinden farklı bulur. Örneğin Zeyd'i belli bir renk, ten, yapı ve uzuv ile Amr'ı başka bir belirli şekilde bulman gibi. Akıl bunları kabul eder soyutlar. Sanki bu arzuları mahsûsâtın soyuyor (*yakşûru*) ve atıyormuş gibi olur. Ta ki akıl duyular şeydeki, değişmeyen müşterek anlama ulaşır. Böylece onu elde etmiş ve tasavvur etmiş olur”, İbn Sînâ, *Şifâ-Mantuk*, III, 222. İbn Sînâ'da akledilirlerin bilgisine ulaşmanın ve aklın nesnelere soyutlamasının (*tecrîd*) geniş bir tahlili için bkz. Ömer

mâhiyetleri idrâk etmesi, yani mâhiyeti var kılan maddî hâricî arazları soyutlayabilmesi için mâhiyetlerin bilfiil gerçekleşmiş olması yani hâriçte mevcut olmaları gerekir. Ancak henüz mevcut olmadan önce mâhiyetin durumu nedir? İmkânın mâhiyetin sıfatı olduğunu daha önce zikretmiştik. İmkân, başka bir ifadeyle varlığın imkânı (*imkânü 'l-vücûd*) İbn Sînâ'ya göre mevcut olan bir anlamdır. Mevcut olan her şey gibi imkânın da bir konusu (*mevzû'*) olmalıdır. İbn Sînâ imkânın konusunun ne olduğunu şöyle anlatır: “Biz varlığın imkânını varlığın kuvveti (*kuvvetü 'l-vücûd*) diye isimlendiririz. Bir şeyin varlık kuvvetini kendisinde bulunduran, var olma kuvvetini taşıyan şeye de konu/mevzû', heyûlâ ve madde deriz.”<sup>538</sup> Buna göre madde/heyûlâ, varlığın imkânının bilkuvve halini içerir ve ifade eder. “Varlığın imkânı” mâhiyetin sıfatı olması hasebiyle mâhiyet maddede bilkuvve halinde mevcuttur, mündemiçtir. İbn Sînâ bu durumu şöyle anlatır:

“Felsefeciler kuvve kelimesini nakletmişlerdir. Onlar kuvve kavramını, başka bir şeye değişimin, kendisinden hareketle meydana geldiği ilkede/zeminde (*mebde'*) bulunan bütün haller için kullanmışlardır. [...] Daha sonra onlar [...] kuvve kavramını imkâna nakletmişler ve *var olması imkân dâhilinde olan şeyi de bilkuvve mevcut* diye isimlendirmişlerdir.”<sup>539</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere mâhiyetler maddede bilkuvve mevcut olarak bulunurlar. Mâhiyetlerin bu varoluşlarını maddede bulunan “özleri itibariyle mümkün ve bilfiil var olmayı bekleyen imkânlar” şeklinde yorumlamak mümkündür.<sup>540</sup>

Mâhiyetin bilkuvve mevcut olması onun gerçekten mevcut olması anlamına gelmemelidir. Bir mâhiyet kuvve halinde iken gerçekten mevcut değildir. Nitekim İbn Sînâ *el-Mebde' ve 'l-Me'âd*'da “varlığı mümkün olan” (*mümkinü 'l-vücûd*) ifadesinin bazen kuvve hâlinde olan şeyler için kullanılabileceğini, henüz mevcut olmasa da varlık edinmesi mümkün olan her şeye “mümkün” denilebileceğini zikreder.<sup>541</sup> Buna göre kuvve hâlinde olmak mevcut olmasa da varlık imkânı taşıyan mâhiyetleri ifade eder ki, bu da mâhiyetlerin kuvve halinde gerçekte/hâriçte mevcut olmadıkları anlamına gelmektedir. Mâhiyetler ancak bilfiil hale geldiklerinde mevcut olurlar. Nitekim İbn Sînâ da felsefecilerin “bilfiil olmak”

Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 32-66, 168; Dimitri Gutas, “Sezgi ve Düşünme”, s. 112-147.

<sup>538</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 535-356.

<sup>539</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât* I, 153.

<sup>540</sup> Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 217. Madde, imkân, bilkuvve mâhiyet kavramları arasındaki ilişkiler için ayrıca bkz. s. 214-221.

<sup>541</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve 'l-me'âd*, s. 2.

ile var olmayı kastettiklerini kaydeder.<sup>542</sup> Bir mâhiyet bilfiil olduğunda, yani varlık kazandığında, başkası nedeniyle zorunlu (*vâcibü'l-vücûd bi-ğayrihî*) hale gelir. İbn Sînâ *en-Necât*'ın “Bir Şeyin Zorunlu Olmadan Mevcut Olamayacağına Dair” başlıklı bölümünde, mâhiyetinin varlığı imkân dâhilinde olan her mümkünün başkası nedeniyle zorunlu olduğunu zikreder. Ona göre varlığı olan mümkün mâhiyet, ya başkası nedeniyle zorunludur ya da değildir. Eğer değilse, mâhiyetin varlığı hala mümkündür ve varlığı yokluğundan ayrılmamıştır.<sup>543</sup> Mâhiyet eğer başkası nedeniyle zorunlu ise bir illetin etkisi sebebiyle bilkuvve mevcut olmaktan çıkar, bilfiil mevcut olur. Böylece illet var olduğu müddetçe mâhiyet, illete bağlı olarak zorunlu hale gelir.<sup>544</sup> Mâhiyet, zorunluluğunu gerektiren bir illet var olmadığı müddetçe bilkuvve olarak kalır ve hâriçte mevcut olamaz. Bu durumda mâhiyet hâriçte nasıl mevcut olmaktadır ve illetin mâhiyeti bilfiil mevcut hale getirip zorunlu kılma süreci nasıl gelişmektedir?

İbn Sînâ küllî mâhiyetlerin hâriçte mevcut olmalarını kabul etmemektedir. Ona göre bir mâhiyetin mevcut olması ancak tekilleşmesiyle mümkündür. Varlığı bir mâhiyete nispet ettiğimizde örneğin “fil mevcuttur” dediğimizde bununla küllî fil mâhiyetinin mevcut olmasını kastetmeyiz. Kastedilen, hâriçte fil türünün tekil örneklerinin bulunduğuudur. Mevcut olan yalnızca somut fertlerdir. Buna göre mâhiyetin var olması mâhiyetin somutlaşmasıdır (*teşahhus*). Esasında burada tekilleşen mâhiyetin bizzat kendisi değil, mâhiyetin tekil örnekleridir. Mâhiyet özünde küllîliğini korumaktadır.<sup>545</sup>

Bu noktada mâhiyetlerin tekil örneklerinin nasıl oluştukları sorusu önem kazanmaktadır. İbn Sînâ'nın sisteminde mâhiyetlerin somutlaşması olarak ifade edilen husus, esasında maddenin sûret ile birleşmesi yoluyla hâriçte tekil nesnelere oluşmasıdır. İbn Sînâ'ya göre cisimler, yani hâriçte mevcut olan tekil nesnelere madde ve sûretin birleşmesiyle meydana gelmektedir.<sup>546</sup> Şöyle ki, madde/heyûlâ gerçekte mevcut/bilfiil değildir.<sup>547</sup> Madde, herhangi bir yetkinliği (kemâl-varlık)<sup>548</sup> kabul edebilen ve kuvvet

<sup>542</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât* I, 154.

<sup>543</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 548; İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-me'âd*, s. 3; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 28.

<sup>544</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât* I, 36-37; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 28.

<sup>545</sup> Fazlurrahman, “İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık”, s. 200-203; Konuyla ilgili İbn Sînâ'nın genel görüşleri için bkz. *Şifâ-İlâhiyât*, I, 172-187; Krş. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 106.

<sup>546</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 67; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 101-102.

<sup>547</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 67; İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 86.

<sup>548</sup> Varlığın kemâli ifade etmesiyle ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 101.

anlamını taşıyan şeydir.<sup>549</sup> Ayrıca her şeyin kuvveti maddede bulunmaktadır.<sup>550</sup> Madde sûret ile ve bu ikisini belirginleştiren, somutlaştıran diğer unsurlar ve arazlar ile kuvveden fiile çıkar ve mevcut olur.<sup>551</sup> Buna göre madde muhtemel mâhiyetlerin var olmalarının imkânî zeminini ve o mâhiyetlerin bilkuvve hallerini, sûret ise maddedeki mâhiyetlerden birinin tekilleştirici araz ve unsurlarla somutlaşıp bilfiil hale gelme sürecini ifade etmektedir. *el-İşârât* şârihi Tûsî maddenin sûretle ittisâl ettiği içinde mevcut olduğu, sûretten ayrıldığı içinde ise yok olduğunun izah edildiği bağlamda şöyle demektedir: “Bilmen gerekir ki, maddeye karşıt olan (*mukâbil*) somut teklik (*vahdet-i şahsiyye*) ve çoğulluk (*teaddüd*) maddeye ancak, maddenin sûretten somutlaşmayı edinmesinin akabinde ilişir.”<sup>552</sup> Ayrıca İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi sûretin özü kuvve değil “fiildir”, yani var olmaktır.<sup>553</sup> Ancak sûret de İbn Sînâ'ya göre özünde maddeden bağımsız olarak mevcut olan bir şey değildir, her ikisi de birbirinden ayrı olduklarında bilkuvve halindedirler.<sup>554</sup> Yalnızca, madde sûret ile var olmaktadır. Sûretin iktirânı maddeyi mevcut hale getirmesi nedeniyle sûret “özünde fiil” olarak, varlığı gerektiren şey (*illet*) kabul edilmiştir.<sup>555</sup> Ancak maddenin mevcut olmasındaki tek illet sûret değildir. Zira sûret özünde bilfiil değildir. Sûret yalnızca cismi mevcut yapan illetin bir parçasıdır. Bu nedenle madde ve cismin iktirânı ile mevcut olan cismin illeti madde ve sûret bütünü dışında bir şeydir.<sup>556</sup> O da Tûsî'nin ifadesiyle bütün kâinâtı var edenin (*mübdi'*) varlığıdır. Onun varlığı dâimîdir. Maddeden bağımsızdır. Maddenin varlığı O'ndan taşmaktadır (*feyz*).<sup>557</sup>

Neticede muhtelif mâhiyetlerin imkân zemini olan maddeyi sûretle birlikte var eden, böylece madde-sûret birlikteliği ile şeyleri kuvveden fiile çıkaran, başka bir ifadeyle onları leys/yokluk halinden eys/varlık haline ulaştıran, bir illet olmalıdır. Bu illet İbn Sînâ'ya göre Vâcibü'l-Vücûd olan zâttır. İbn Sînâ *Şifâ-Metafizik*'te şöyle demektedir:

“Vâcibü'l-Vücûd sayı bakımından tektir. O'nun dışındaki her şey özü itibarıyla var olma yönünden mümkündür, dolayısıyla ma'lûldür. Bu ma'lûl olmanın şüphesiz son bulması da açıktır. Bu durumda zâtı itibarıyla tek ve zâtı itibarıyla mevcut olanın

<sup>549</sup> İbn Sînâ, *Kitabü'l-hudûd, Avicenne, Livre des Définitions* içinde, nşr. A. M. Goichon, Publications de L'institut Français D'Archéologie Orientale du Caire, y.y., 1963, s. 17-18.

<sup>550</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 525.

<sup>551</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, II, 110, 115, 140-142; İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 67, 68-69; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 26-27, 118.

<sup>552</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 46.

<sup>553</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 81; Krş. s. 77-78.

<sup>554</sup> Fazlurrahman, “İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık”, s. 206; İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 86.

<sup>555</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 82

<sup>556</sup> Bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, II, 115-117, 125, 126; İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 78, 81.

<sup>557</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, II, 125.

dışındaki her şey varlığını başkasından alır. Onlar onunla mevcut olurlar, özlerinde mevcut değildir. Bir şeyin yaratılmış (*mübda* ' ) olmasının, yani varlığını başkasından almasının anlamı budur. Onlar kendi zâtlarında mutlak yokluğu hak etmektedirler. Onlar yokluğu, madde olmaksızın yalnızca sûretleri ya da sûret olmaksızın yalnızca maddeleri açısından değil bütünlükleri (*bi-külliyetihî*) açısından hak ederler. [...] Buna göre her şey ilk illete nispetle yaratılmış (*mübda* ' ) durumdadırlar.”<sup>558</sup>

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'ya göre var olmak, illetin maddeye sûret kazandırması ile gerçekleşmektedir. İbn Sînâ fizikî planda madde-sûret birlikteliği üzerinden izah ettiği var olma sürecini metafizik planda varlık-mâhiyet kavramları üzerinden açıklar. Buna göre muhtelif küllî mâhiyetlerin tekilleşme/var olma zemini olan madde<sup>559</sup> sûret ile mevcut olduğunda mâhiyet tekilleşip/somutlaşıp varlık kazanmış olur. Nitekim İbn Sînâ bir şeyin/mâhiyetin illetlerini incelerken maddeyi “bir şeyi/mâhiyeti bilkuvve halinde tutan” illet, sûreti de “bir şeyi/mâhiyeti bilfiil/mevcut hale getiren” illet şeklinde tanımlar. Dolayısıyla maddenin sûret ile var olması hâricî illete dayandığı gibi, mâhiyetin var olması da haricî bir illete bağlıdır. Böylece illetin maddeye sûret vermek ya da mâhiyeti somutlaştırmak noktasındaki fonksiyonu aynı olmaktadır. Her iki durumda da o bir şeyi var etmektedir. Ancak durum ilkinde fiziğin, ikincisinde metafiziğin kavramlarıyla ifade edilmiştir.

Mâhiyet somutlaşıp varlık kazandıktan sonra varlık mâhiyete ilişmektedir (*âriz*). İbn Sînâ varlığın mâhiyete âriz olmasını âriz olmak (ilişmek),<sup>560</sup> târî olmak (yokluktan sonra gelmek),<sup>561</sup> zâit olmak (eklenmek),<sup>562</sup> lâhik olmak (katılmak)<sup>563</sup> gibi kavramlarla ifade eder.<sup>564</sup> Ancak bu ilişme beyazlık arazının cisme ilişmesi gibi fizikî bir ilişme değildir. Şu

<sup>558</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 86.

<sup>559</sup> Burada maddenin yalnızca belli bir mâhiyeti taşımadığını belirtmeliyiz. Madde var ve yok olması mümkün olan muhtelif mâhiyetlerin müşterek zemini. Mâhiyetler maddede bilkuvve/potansiyel olarak bulunurlar. Onlar arasından belirli bir mâhiyeti belirleyen sûrettir. Nitekim İbn Sînâ maddenin tabiatının kayıtsız ve küllî olduğunu (*el-mutlakatü'l-külliyye*) ve maddenin farklı mâhiyet türlerinin cinsi gibi değerlendirildiğini zikreder. Örneğin ateş, hava gibi unsurlar ile yıldızların maddeleri aynıdır. Onları birbirinde ayıran sûretleridir. Ona göre maddenin tabiatı bütün sûretler için ortaktır ve bütün sûretleri kabul etmeye elverişlidir. Maddeyi belli bir mâhiyete sabitleyen sûrettir. Bkz. İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 354-355; Krş. *Şifâ-Fizik*, I, s. 40. İbn Sînâ'da teklilleşmenin farklı bir izahı için bkz. A. M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000, s. 52-56.

<sup>560</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 91; İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 275.

<sup>561</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, III, 61; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 70.

<sup>562</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 92; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 187.

<sup>563</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-el-Mantık*, I, 34; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 70; İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 90.

<sup>564</sup> Bkz. Robert Wisnowsky, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mas'riq): A Sketch”, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, De Guyter, Germany 2011, s. 26.

halde varlığın mâhiyete ilişmesini nasıl anlamalıyız? Öncelikle bu ifadelerin hiçbirisinde varlığın mevcut olan bir mâhiyete ilişmesi kastedilmemektedir. Zira mâhiyet özünde aklî/ma‘kûl ve küllî bir mefhûmdur, hâricîte mevcut değildir. Mâhiyetler maddede mündemiç olsalar da, daha doğru bir ifadeyle madde muhtelif mâhiyetlerin var olmalarının ortak zemini olsa da ne madde ne de mâhiyetler fiilen mevcut sayılmazlar. Fiilen mevcut olan şeyler Tûsî'nin de belirttiği gibi maddenin sûrete iktiranından sonra muhtelif arazlarla tekilleşen cisimlerdir.<sup>565</sup> Örneğin madde ve sûret illetlerinin nitelik, zaman, mekân, konum gibi arazlarla oluşturdukları cisim, canlılık ve düşünürülük özelliklerini taşıyorsa, yani “düşünen canlı” mefhûmu o cisim için geçerli ise küllî ve müşterek olan insanlık mâhiyetinin tekilleştiği, somutlaştığı yani varlık kazandığı kabul edilir. Bu durumda mevcut olan şeyin müşterek mâhiyet olmadığı açıktır. Mâhiyetin somutlaşarak tekilleşmesi varlık kavramıyla ifade edilmiştir ki, varlık kavramı da esasında mevcut bir şey değildir. Çünkü İbn Sînâ'nın da zikrettiği üzere varlık mâhiyetin ayrılmazdır (*lâzım*).<sup>566</sup> Varlığın mâhiyetin ayrılmaz olması ile varlığın mâhiyete ilişmesi yaklaşık olarak aynı şeyleri ifade etmektedir. Şöyle ki, akıl cisimden tekilleştirici arazları soyutlayarak mâhiyete ulaşır. Ancak bunun için öncelikle cismin somut olarak mevcut olması gereklidir. Dolayısıyla hâricî tahakkukta varlık mâhiyetten öncedir. Akıl somut cisimden yola çıkarak küllî mâhiyeti idrâk ettiğinde ona varlık kavramını yükler.<sup>567</sup> Varlığın mâhiyete yüklenmesi ile -yukarıda zikredilen fil örneğinde olduğu gibi- mâhiyetin tekil/somut ferdinin hâricîte gerçekleşmiş olması amaçlanır. Varlığın mâhiyete ârız olmasından maksat da budur. Bu durumda varlık küllî olarak akılda bulunan bütün mâhiyetlerin değil yalnızca tahakkuku olan, somutlaşarak var olan mâhiyetlerin ayrılmazı (*lâzım*) ve ilişeni (*ârız*) olmaktadır.<sup>568</sup> Yani önce şeyler var olmakta, daha sonra akıl mâhiyeti idrâk edip ona varlığı ârız kılmaktadır. Neticede varlığın mâhiyete ârız olması şârih Tûsî'nin de belirttiği gibi aklî süreçtir.<sup>569</sup> Fazlurrahman da varlığın mâhiyete ârız olmasının diğer arazlar gibi olmadığını şöyle anlatır:

“Bir mâhiyet bizâtihî sırf mümkün varlık olduğundan, o [mâhiyeti] temsil eden bir nesne bilfiil varlığa geldiğinde, bu, o şeyin mâhiyete “ilişme”si (*happen*)” anlamına gelir. Bu “ilişme”, o şeyin kuvveden fiile geçmesine bağlı olarak bir tür değişim ya da

<sup>565</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 46-47, 110-111; *Şifâ-Fizik* I, 40.

<sup>566</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 141; İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 43.

<sup>567</sup> Varlığın yüklem (*mahmûl*) olmasıyla ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 203.

<sup>568</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 204.

<sup>569</sup> Tûsî, mâhiyetin varlıkla nitelenmesinin aklî olduğunu şöyle anlatır: “Mâhiyetin varlıkla nitelenmesi/ittisâf aklî bir durumdur, cismin beyazlık ile bitişmesi gibi değildir. Çünkü mâhiyetin bağımsız bir varlığı yoktur. Ona ârız olan “varlık/vücûd” denilen şeyinde mâhiyetten ayrı bir varlığı yoktur. [...] Hâsılı, mâhiyet var olduğunda yalnızca aklen varlığı kabul eden (*kâbil*) olur.” Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 39.

hareket olarak dikkate alınır. Zorunlu varlık tarafından gerçekleştirilen değişim İbn Sînâ tarafından mantıktan ödünç aldığı araz (*'arad*) terimiyle ifade edilir.”<sup>570</sup>

İbn Sînâ varlığın bir araz olduğunu kabul etmekle beraber onu diğer arazlardan ayırmaktadır. Kemalpaşazâde'nin de belirttiği gibi İbn Sînâ, varlığın diğer arazlar gibi bir konumda (*mevzû'*) bulunduğunu kabul eder. Ancak varlığın bir konumda bulunması ile beyazlık gibi cismî arazların bir konumda bulunması farklı anlamlara gelmektedir. Beyazlık gibi cismî arazların bir konumda bulunması bu arazların bizzat kendilerinin var olması anlamındadır. Yani bu türden arazlar bir konumda olduklarında var olmaktadır. Dolayısıyla bunlar var olmak için konuma muhtaçtırlar. Ancak böyle bir durum varlık için mümkün değildir. Zira varlık var olmak için başka bir şeye muhtaç olamaz. Bilakis diğer şeyler var olmak için varlığa ihtiyaç duyarlar. Şu halde varlığın konumda bulunması varlığın var olması değil varlığın iliştiği konumun var olması anlamına gelmektedir.<sup>571</sup> Nitekim İbn Sînâ da teklik (*vahdet*) kavramının renkler gibi bir araz olmadığını ve tekliğin tek olan şeylerin ayrılmaz olduğunu ifade ettikten sonra varlığın da teklik kavramı gibi olduğunu zikreder.<sup>572</sup>

Neticede şunu söyleyebiliriz: İbn Sînâ'ya göre var olmak küllî mâhiyetin madde, sûret ve muhtelif arazlarla somutlaşmasıdır (*teşahhus*). Akıl somut nesnelere soyutladığı mâhiyete -o mâhiyetin somut fertlerinin olduğunu belirtmek amacıyla- varlığı yüklem yapar ve böylece varlık mâhiyete ârız olmuş olur. Dolayısıyla önce varlık sonra mâhiyet daha sonra da varlığın mâhiyete ârız olması söz konusudur. Somutlaşıp var olmadan önce faal akılda depolanan ya da maddede bilkuvve/potansiyel olarak mündemiç olan mâhiyetler özünde mevcut olan şeyler değildir.

İbn Sînâ mâhiyetlerin özünde mevcut olmayan kavramlar olmalarından ve varlığın onlara dışardan eklenmelerinden hareketle Vâcibü'l-Vücûd'a ulaşmaktadır. Öncelikle ona göre mevcut mâhiyetlerin, diğer bir ifadeyle mâhiyetlerin müşahhas/somut fertlerinin varlık sıfatlarının nedeni mâhiyetler değildir. İbn Sînâ *el-İşârât*'da şöyle demektedir:

“Bir şeyin mâhiyeti bazen o şeyin sıfatlarından birinin nedeni olabilir. Sıfatlardan

<sup>570</sup> Fazlurrahman, “İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık”, s. 206-207.

<sup>571</sup> Yasemin Yıldız, Kemalpaşazâde'nin *Ziyâdetü'l-Vücûd 'Ale'l-Mâhiyye* Adlı Risâlesinin Tahkik Ve Değerlendirilmesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 92.

<sup>572</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 65; Krş. İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 95. İbn Sînâ *el-Mübâhesât*'ta da varlık, teklik, izâfet/nispet gibi arazların, kendileri ile maddî/cismânî bir şey kastedilmediği müddetçe parçalanamayacak soyut kavramlar olduklarını ve özleri itibariyle bunların maddî/cismânî şeyler üzerinde var olamayacaklarını kaydetmektedir. İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 96-97.



birinin başka bir sıfatın nedeni olması da mümkündür. Örneğin faslın hâssanın sıfatı olması gibi. Ancak bir şeyin varlık sıfatının nedeni, varlık [sahibi] olmayan mâhiyet ya da başka bir sıfat olamaz. Çünkü neden, varlık bakımından önce olmalıdır. Hiçbir şey varlık bakımından, varlıktan önce değildir.”<sup>573</sup>

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere mâhiyetlere varlık sıfatı dışardan başka bir şey tarafından verilmektedir. İbn Sînâ’ya göre bu dış nedende varlık mâhiyet ayrımının olması mümkün değildir. Zira mâhiyete varlık veren şeyin varlığı da mâhiyetinden ayrı olsa onun varlığını mâhiyete iliştiren başka bir dış nedenin/illetin varlığı gerekli olacaktır. Bu durumda sonsuza uzanan “varlık veren varlık alan” olaylar, yani mümkün<sup>574</sup> nedenler ve sonuçlar (illetler ve ma’lûller) silsilesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu neden-sonuç silsilesinin bütününün nedeni neden ve sonuçlar bütününün bizzat kendisi olursa, bir şeyin kendi kendisinin illeti olması şeklinde yanlış bir sonuç ortaya çıkar. Silsilenin bütününün nedeninin yalnızca silsileden bazı fertler de olması da doğru değildir. Zira silsileyi oluşturan fertlerin bazıları bütünün illeti olabilmek için diğer bazılarından daha uygun değildir. Çünkü silsileyi oluşturan nedenlerin olayların tamamında varlığın mâhiyete başka nedenler tarafından verildiği var sayılmıştı. Başka nedenler de varlıklarını diğer nedenlerden almaları nedeniyle silsiledeki hiçbir nedenin silsilenin bütününün nedeni olma noktasında bir üstünlüğü yoktur. Neticede hepsi varlığı başka bir nedenden almaktadırlar. Şu halde mümkün nedenler ve sonuçlar silsilesinin bütününün illeti, silsilenin dışında bir şey olmalıdır. Bu dış illetin, varlığından ayrı bir mâhiyeti olduğu varsayılacak olursa, dış bir nedene bağlı hale gelecek olması hasebiyle onun da mümkünler silsilesine dâhil edilmesi gerekir. Halbuki silsilenin illetinin silsilenin dışında olması gerektiği kabul edilmişti. Dolayısıyla dış nedende varlık mâhiyet ayrımının olması, onun da sonuç (*ma’lûl*) ve mümkün varlık olmasını gerekli kılacağı için doğru değildir. Dolayısıyla mümkün illetler silsilesinin dışında olan ve onlara varlık kazandıran illet Vâcibü’l-Vücûd olan zât olmalıdır.<sup>575</sup>

Vâcibü’l-Vücûd’un varlığından ayrı bir mâhiyetinin olamayacağını İbn Sînâ şöyle anlatır:

“İnniyet ve varlık eğer mâhiyete ârız olsalar; ya mâhiyetin gereği olarak ya da dışardan başka bir şey nedeniyle mâhiyetin gereği olacaktır. Mâhiyetin gereği olarak

<sup>573</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, III, 30-31.

<sup>574</sup> Bu illetler ve mâ’lûller varlıkları başka bir nedenden/illetten almaları dolayısıyla zorunla varlık olamamaktadırlar. Bu durumda onların mümkün olmaları kesinleşir. İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, III, 23.

<sup>575</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, III, 19-28.

varlığın mâhiyete ilişmesi (*âriz*) imkânsızdır. Çünkü tâbî olan yalnızca var olan bir şeye tâbî olur. Bu durumda mâhiyetin var olmadan önce bir varlığa sahip olması gerekir ki, bu imkânsızdır. Biz deriz ki, varlığından ayrı olarak bir mâhiyete sahip olan her şey sonuçtur/ma‘lûldür. Çünkü sen de biliyorsun ki, inniyet ve varlık inniyetten ayrı olan mâhiyetin kurucu unsuru (*mukavvim*) değildir. Dolayısıyla varlık mâhiyetin ayrılmazdır. Bu durumda varlık mâhiyetin ya o mâhiyet nedeniyle ayrılmazdır ya da varlık başka bir şey sebebiyle mâhiyetin ayrılmazdır. Eğer inniyet bizzat o mâhiyet nedeniyle mâhiyetin ayrılmazı olur ve o mâhiyet nedeniyle ona tâbî olursa, inniyet var olmak için bir varlığa tâbî olmuş olur. Varlığı için başka bir şeye tâbî olan her şeyin, kendisine tâbî olduğu şey, ondan önce mevcuttur. Şu halde mâhiyet varlıktan önce bizzat var olmuş olur ki, bu çelişkidir. Neticede mâhiyetin varlığı bir illet nedeniyle olmaktadır ki, mâhiyeti olan her şey ma‘lûldür. Vâcibü’l-Vücûd’un dışındaki her şeyin mâhiyeti vardır. Bu mâhiyetler özleri itibariyle varlıkları mümkündür. Ve onlara varlık dışardan âriz olur.”<sup>576</sup>

İbn Sînâ varlık-mâhiyet ayrımı üzerinden vâcib/zorunlu varlığa ulaşmakla kalmayıp aynı ayrım üzerinden onun tekliğini de, yani mürekkep olmadığını da temellendirmektedir. Bu temellendirmede temel odak noktası zorunlu varlığın zorunluluğunun (*vücûb*) kaynağının ne olduğudur. Şöyle ki, İbn Sînâ Vâcibü’l-Vücûd’un mürekkep olmasının imkânsızlığını savunmaktadır. O bu noktada terkip kavramı ile (a) “varlığın zorunluluğu” (*vücûbu’l-vücûd*) sıfatı/anlamı ve (b) mâhiyet olmak üzere iki ayrı şeyden oluşmasını kastetmektedir.<sup>577</sup> Örneğin insanın bir mâhiyeti vardır. Muhtelif illetler sebebiyle bu mâhiyet varlık kazandığında ‘başkası sebebiyle varlığı zorunlu’ (*vâcibü’l-vücûd bi’l-ğayr*) olur. Bu durumda insan için, bir mâhiyet bir de varlığın zorunluluğu şeklinde bir sıfat/anlam söz konusu olmaktadır. Özü gereği Vâcibü’l-Vücûd (Varlığı Zorunlu Zât) için böyle bir tasavvur geçerli değildir. Çünkü “varlığın zorunluluğu” anlamının bir mâhiyet ile birlikte gerçekleşmesi, bu anlamın özü gereği değil, bilakis bir mâhiyet ile gerçekleşiyor olmasını gerektirmektedir ki, böyle bir şey “özü gereği varlığın zorunluluğu” anlamıyla uyuşmamaktadır. İbn Sînâ’ya göre “varlığın zorunluluğu” sıfatını taşıyan zorunlu varlık - zorunlu varlık olması yönüyle- herhangi bir mâhiyet olmaksızın özü itibariyle gerçekleşmiş (*mütehakkak*) olmalıdır. “Varlığın zorunluluğu” (*vücûbu’l-vücûd*) sıfatı bunu gerektirmektedir. Eğer Vâcibü’l-Vücûd için bir mâhiyetten söz edilecek olursa bu mâhiyet, Vâcibü’l-Vücûd’un mâhiyeti değil, bizzat mevcut ve gerçekleşmiş olan Vâcibü’l-Vücûd’a

<sup>576</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 91.

<sup>577</sup> Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, III, 55.

eklenen başka bir şeyin mâhiyeti olmalıdır. Neticede Vâcibü'l-Vücûd'un Vâcibü'l-Vücûd (varlığı zorunlu zât) olmaktan başka bir mâhiyeti yoktur. Bu da Vâcibü'l-Vücûd'un mâhiyet ile değil, özü gereği zorunlu varlık olması hasebiyle mâhiyetsiz olarak doğrudan mevcut olmasını gerektirir.<sup>578</sup> Şu halde İbn Sînâ'ya göre O'nun herhangi bir mâhiyeti bulunmamaktadır. Mâhiyeti olan şeylere varlık ondan taşmaktadır (*feyz*). O, yokluk ve diğer sıfatların olumsuzlanması şartıyla yalnızca varlıktır (*mücerredü'l-vücûd*). İbn Sînâ Vâcibü'l-Vücûd'un mâhiyetsiz sırf varlık oluşunu "inniyyet" kavramıyla ifade eder.<sup>579</sup>

Bu noktada vücûb/zorunluluk kavramından ne anlaşılması gerektiği sorusu önem arz etmektedir. Vücûb varlıktan ayrı bir şey midir? Eğer öyleyse Vâcibü'l-Vücûd için hem varlık hem de vücûb/zorunluluk şeklinde iki ayrı hakîkatten söz edilebilir mi? Öncelikle belirtmek gerekir ki, İbn Sînâ'ya göre vücûb/zorunluluk Tûsî'nin de belirttiği gibi aklî-itibârî bir sıfattır.<sup>580</sup> Vücûb, renklerin, konumlarından ayrı ikinci bir varlığa sahip olmaları gibi, varlıktan bağımsız bir hakîkate/varlığa sahip değildir.<sup>581</sup> Vücûb kavramı, sırf varlık olan Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının, mâhiyete ilişen ve mâhiyetle mürekkep/birleşik olarak

<sup>578</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 90-91; Krş. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 557-559; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 12-13.

<sup>579</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 91; İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 287; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 70, 187. İnniyyet kavramının kökeni noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fârâbî ve Ebu'l-Bekâ el-Kefevî tahakkuk etmek, varlıkta etkin olmak (*el-kuvve fi'l-vücûd*) ve te'kid anlamına gelen "إن" edatından, Yakın dönem araştırmacılarından Abdurrahman Bedevî kelimenin, olmak anlamındaki Yunanca "αἰνί" (εἶναι) kelimesinden Arapçaya aktarıldığını (*ta'rib*) ileri sürerler. Cürçânî de kelimeyi, "âniyye" (أنيية) olarak zapt eder. Ebu Rîde'nin ifadelerinden bu zaptın Bedevî'nin kanaatine uygun olduğu anlaşılmaktadır. T. J. de Boer, Friedrich Dieterici gibi araştırmacılar kelimenin, Aristoteles'in tekilleşmiş varlığı ifade etmek için kullandığı "şu ki, muhakkak" anlamına gelen ve Arapçada "أن" kelimesine tekabül eden "هوئی" (ὄν) kelimesinden yola çıkılarak türetildiğini savunurlar. Ebu Rîde, A. M. Goichon gibi bazı araştırmacılar ise Fârâbî ve Ebu'l-Bekâ'yı takip ederek kelimenin mevcut anlamına gelen "أن" edatından türetildiğini ve "inniyyet" in Arapça kökenli bir kelime olduğunu iddia ederler. Ebu Rîde kelimenin Yunancadan aktarılmış olması ihtimalini zayıf bulur. Onun belirttiğine öncelikle Arap mütercimler kelimelerin Arapça karşılıklarını kullanma konusunda hassastırlar. İkinci olarak, "varlık" anlamına gelen "أن" (ὄν) ya da varlığı daha vurgulu ifade eden "أون" (ὄν) kelimelerini veya mâhiyet, cevher gibi anlamalara gelen "أوزيا" (οὐσία) kelimelerini Araplar doğrudan Arapçaya aktarmamışlardır. Ayrıca Arap dili doğrudan Arapçadan muhtelif kelimeler üretmeye elverişlidir. Örneğin "ما" ve "هو" kelimelerinden "ماهية", "كم"den "كمية", "هو"den "هوية" kelimeleri türetilmiştir. Benzer şekilde "إنية" kelimesi de mevcut anlamına gelen "إن"den de türetilmiştir. Nitekim İbn Sînâ da Vâcibü'l-Vücûd'un ilk sıfatının varlık/mevcut olduğunu ifade ederken "موجود" ile birlikte "إن" (innun) kelimesini de kullanır (تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وموجود). İbn Manzûr da "إن" edatının zamirli hali olan "إنه" kelimesinin mevcut olmak anlamına geldiğini söylemektedir. İnniyyet kelimesi, hangi kökten türetilmiş olursa olsun anlamı Cemil Saliba'nın da belirttiği gibi "varlığın tahakkuku" anlamına gelmektedir. Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Müessesetür-Risâle, Beyrut 1988, s. 190; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dârü Sadr, Beyrut 1414 h., XIII, 31; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 38; Cemil Saliba, *el-Mu'cemu'l-felsefi*, I, 169-171; Ebu Rîde, *Fi'l-felsefeti'l-ülâ* (dip. no: 2) (*Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde), s. 97-101. Kavramın kökeni ve Aristoteles sonrası dönemdeki kullanımını ile ilgili olarak bkz. Richard Frank, "The Origin of the Arabic Philosophical Term إنية", *Philosophy, Teology and Mysticism in Medieval Islam*, ed. Dimitri Gutas, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, s. 181-201.

<sup>580</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 48; krş. İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 44.

<sup>581</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 98. İbn Sînâ vücûbu, şeylere özleri gereği ait/hâs olmayan küllî, cüzî gibi aklî kavramlar arasında zikreder, İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 5.

tahakkuk eden mümkün varlıklar gibi olmadığını anlatmaktadır. Şöyle ki, Vâcibü'l-Vücûd'un dışındaki şeylerin varlıkları dışardan bir neden/illet aracılığı ile tahakkuk etmektedir. Başka bir ifadeyle mâhiyetlerin madde, sûret ve muhtelif arazlar ile somutlaşması, hâriçte tahakkuk etmesi varlık kavramıyla ifade edilmektedir. Vücûb (zorunluluk) ise herhangi bir mâhiyetin somutlaşmasını değil, varlığın bizzat kendisinin somut olarak tahakkukunu anlatmaktadır. Varlık, tahakkuk etmiş olan mümkün mâhiyetlerin sıfatı iken<sup>582</sup>, Vâcibü'l-Vücûd'un bizzat kendisidir. İlkinde varlık bir sıfat iken diğerinde bizzat tahakkuk eden somut ve mevcut zâttır. Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının bu şekilde tahakkuku vücûb kavramıyla ifade edilmiştir. Nitekim İbn Sînâ pek çok yerde vücûbun anlamının “varlığın pekişmesi” (*te'ekküdü'l-vücûd*) olduğunu belirtir.<sup>583</sup> Bu bağlamda İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât*'taki şu ifadeleri önemlidir:

“Varlık mâhiyetin ayrılmazlarından (levâzimü'l-mâhiyyet), mâhiyetin kurucu unsurlarından değildir. Ancak inniyetinden başka bir mâhiyeti olmayan İlk hakkında hüküm; O'nun hakîkatinin varlık olması gibidir. Ancak bu durum varlığın bir sıfatla nitelenmesi durumunda olur. Bu sıfat da “varlığın pekişmesi”dir (*te'ekküdü'l-vücûd*). Pekişmek/te'ekküd varlığı ortaklarından ayıran (*muhasis*) bir varlık değildir. Bilakis pekişme [vücûb] somut zâtı ifade eden ve bir ismi olmayan anlamdır (*mânâ*)”<sup>584</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere vücûb zorunlu olarak tahakkuk eden varlığın sıfatıdır. Ancak bu sıfat, nitelediği varlık için, varlığın varlık olmasından başka bir şeyi ifade etmemektedir. Yalnızca, Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının mâhiyet ile mürekkep olmadığını onun sırf varlık olduğunu anlatmaktadır. Nitekim İbn Sînâ “İlk ve Hakk'ın mâhiyeti olan “varlık”ın “zorunlu olmaklık” (*vâcibiyyet*) anlamına geldiğini ve “zorunlu olmaklık” mâhiyetinin ise “varlığın, özü gereği zorunlu olarak tahakkuk etmesi” anlamını ifade ettiğini kaydeder.<sup>585</sup> Ona göre mâhiyetsiz tahakkuk eden sırf varlık ile bu varlığın zorunlu varlık olması, yani onun vâcibiyyeti aynı şeydir.<sup>586</sup>

İbn Sînâ Vâcibü'l-Vücûd'un mâhiyetsiz tahakkukunu “olumsuzluk şartıyla” (*bi-şartı lâ*) kaydıyla da ifade eder. Buna göre Vâcibü'l-Vücûd olan Hakk'ın zâtını ifade eden

<sup>582</sup> Varlığın mümkünlerde sıfat olduğu ile ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 288-289

<sup>583</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 36; “Te'ekküd” kavramı ile ilgili olarak ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 33, 43; İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 281. İbn Sînâ te'ekküden ayrı olarak vücûbu “takarrür” (yerleşme) kavramıyla da tanımlamıştır, İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 97. Ayrıca o yine *Şifâ-İlâhiyât*, te başka bir bağlamda vücûbu “el-vücûdu'z-zarûri” (kaçınılmaz varlık) olarak açıklar, İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 23.

<sup>584</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 36.

<sup>585</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 140, 141.

<sup>586</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 168.

“varlık” mâhiyet ile mürekkep olmanın kendisinden olumsuzlandığı varlıktır. İbn Sînâ Vâcibü'l-Vücûd'un bu durumunu “olumsuzlama şartıyla mevcut” (*el-mevcut bi-şartı's-selb*) ve “terkip ziyâdesi olmamak şartıyla beraber mevcut” (*el-mevcut ma'a-şartı lâ ziyâdeti terkîb*) gibi ifadelerle anlatır.<sup>587</sup>

Neticede İbn Sînâ'ya göre Vâcibü'l-Vücûd'un varlık ve vücûb şeklinde iki ayrı hakîkatten mürekkep olmadığı söylenebilir. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: “Vâcibü'l-Vücûd” (zorunlu varlık) sözündeki “varlık” hem mümkün mevcutlar hem de Vâcibü'l-Vücûd için ortak/müşterek bir kavram olmadığı gibi, vücûb/zorunluluk kaydı da Vâcibü'l-Vücûd'u mümkün mevcutlardan ayıran bir kayıt ya da fasıl değildir.<sup>588</sup> Dolayısıyla vücûb ve vücûd şeklinde iki ayrı hakîkatten bahsedilemez. Çünkü zorunlu varlıktaki “varlık” bizzat somut olarak tahakkuk eden zâtın kendisi iken, mümkün varlıklardaki varlık somut nesnelere tahakkuk ettiğini anlatan bir sıfattır. İkisi öz (*zât*) itibariyle tamamen farklı şeylerdir. Buna göre zorunlu varlığın mümkün varlıklar ile herhangi bir ortak/müşterek yönü yoktur. Zorunlu varlık, mümkün varlıklardan zâtı itibariyle ayrılmaktadır; onu mümkün varlıklardan ayırt edecek herhangi bir kayda da ihtiyaç yoktur. Varlık ile zorunluluk canlılık ile varlık gibi değildir. Canlılık bir hakîkat varlık ise başka bir hakîkattir. Varlık hakîkati canlılık hakikatine ârız olur ve mevcut hale getirir. Varlık-vücûb ilişkisi böyle değildir. Yani varlık zorunluluktan ayrı bir hakîkat olup, vücûbun ârız olmasıyla varlık vâcib hale gelmiş değildir. Zira varlık bizzat mevcuttur, vücûb sadece bu durumu ifade eden bir sıfattır. Şu halde “vücûb/zorunluluk”, varlığı ortaklarından ayırt eden ve varlıktan bağımsız olan bir hakîkat değildir.<sup>589</sup> Dolayısıyla sırf varlık olan Hakk'ın varlığının “vücûb” kaydı ile ifade edilmesi Hakk'ın zâtında bir terkibi gerektirmemektedir.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'ya göre vâcib ve mümkün şeklinde iki farklı varlık alanından söz edilmektedir. Mevcut olan mümkün mâhiyetlerin fertlerinin varlıkları ile Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı özel varlıklar (*el-vücûdü'l-hâs*)<sup>590</sup> kabul edilirken bunların her ikisini kuşatan varlık genel (*âm*) (müşterek/mutlak) varlık kabul edilir. Genel varlık mümkün ve vâcib varlıkların her ikisine de yüklem olabilir. Ancak genel varlık, mümkün ve vâcib varlıkların cinsi değildir. Yani mümkün ve vâcib varlıklar “varlık” hakîkatinde eşit (*müsâvî*) olup, birbirlerinden imkân ya da vücûb kayıtlarıyla (*fasıl*) ayrılmamaktadırlar. Çünkü

<sup>587</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, II, 92.

<sup>588</sup> Burada vücûb ve imkân kavramları ile şu tespiti yapabiliriz: Vücûb/zorunluluk, bizzat tahakkuk eden varlığın sıfatı iken; imkân, varlığın değil mâhiyetin sıfatı olmaktadır.

<sup>589</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, III, 61-62; İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 42-43.

<sup>590</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 29;

“varlık” mevcutların hakikatlerinin kurucu unsuru (*mukavvim*) değil bilakis ayrılmazdır (*lâzım*). Örneğin varlık, mevcut olan bir insan tekinin mâhiyetinin/hakikatının unsurları arasında yer almamaktadır.<sup>591</sup> İbn Sînâ mümkün ve vâcib olan özel varlıkların hakikatlerinin ise hiçbir şekilde birbirlerine denk (*mükâfi*) olmadıklarını savunur.<sup>592</sup> İlki mâhiyete ârız olan bir sıfat iken, diğeri kendi zâtı gereği bizzat mevcut olan zâttır. Dolayısıyla vâcib ve mümkün mevcutlar birbirlerinden “varlık” planında ayrılmaktadırlar. Her iki varlığın, hakikatleri farklı olmaları dolayısıyla vâcib varlığı mümkün varlıktan ayıran bir fasıla da ihtiyaç yoktur.

Bununla beraber vâcib ve mümkün varlıklar mutlak varlığın kısımları olmaları hasebiyle aralarında bir ortak nokta bulunmalıdır. Nitekim İbn Sînâ’ya göre “genel/âm varlık”, müttetik (eş sesli) lafızların müşekkek lafızlar (dereceli eşanlımlı) kısmındadır.<sup>593</sup> Müşekkek lafızlar “fertleri arasında bazı açılardan farklılıklar bulunmakla beraber onlar arasında ortak bir anlama sahip olan lafızlar” olmaları dolayısıyla varlık, vâcib ve mümkün fertlerine eşit olarak yüklenmemektedir, yani fertlerinin hepsinde aynı hakikati ifade etmemektedir. İbn Sînâ bu durumu şöyle anlatır: “Bildiğin gibi varlık (mevcut), cins olmasa da ve altındaki fertlere eşit olarak yüklenmese de müttetik bir isimdir. [...] Çünkü varlık işaret ettiğimiz şekilde tek bir anlamdır. Arazlar varlığa ilişerek onu diğlerinden ayırırlar.”<sup>594</sup> Öncelikle burada bahsedilen ortak anlamın sâbit olmak, tahakkuk etmek, meydana gelmek anlamındaki bedîhî olarak bilinen mutlak varlık olduğunu kaydetmeliyiz.<sup>595</sup> Şu halde mutlak varlık, “dış âlemde sâbit olmak” anlamıyla vâcib ve mümkün varlıklar arasında ortak olsa da, hakikatleri itibariyle birbirinden farklı fertlere yani hissalara söylenmektedir. İbn Sînâ *Şifâ-Mantık*’ta varlığın müşekkek bir kavram olduğunu ifade ettikten sonra vâcib ve mümkün varlıklar arasındaki teşkîkin (dereceli eşanlımlılık) yönünü her iki varlık kategorisi arasındaki hakikat farklılığına işaret ederek şöyle ifade etmektedir: “Varlık bazı şeylerde kendi zâtından bazılarında ise başka bir şeyden neşet eder. Kendi başına mevcut olan başkası ile mevcut olandan daha üstündür.”<sup>596</sup> İbn Sînâ bu ifadelerde varlığın vâcib ve mümkün fertlerine eşit olarak söylenmediğine işaret etmekle beraber onların farklı hakikatlerini de ortaya koymaktadır. Buna göre mümkün varlığın hakikati başka bir şey ile tahakkuk etmek iken, vâcib varlığın hakikati “kendi zâtı gereği

<sup>591</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 32; İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 248.

<sup>592</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 36.

<sup>593</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-Mantık*, I, 10-11.

<sup>594</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 32.

<sup>595</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 29.

<sup>596</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-Mantık*, I, 10.

tahakkuk etmek/mevcut olmak”tır. Neticede İbn Sînâ biri somutlaşarak tahakkuk eden mâhiyete ârız olan ve mâhiyetin sıfatı olan mümkün varlık, diğeri ise bizzat tahakkuk mevcut olan vâcip varlık olmak üzere iki farklı varlık kabul etmektedir. Bu iki varlığın hakikatleri hiçbir yönünden müşterek değildir. Bunlar birbirinden doğrudan kendi hakikatleri itibarıyla ayrılırlar (*temeyyüz*). İbn Sînâ *el-Mübâhesât*’ta varlığın, altındaki fertlere müşekkek olarak yüklendiğini ve mevcutların birbirlerinden kendi özleri (*zât*), hakikatleri ile ayrılmaları gerektiğini söyler. Ona göre varlıklar siyahlık ve ölçü (*miktar*) gibidir. Örneğin “arazlık” bunların her ikisine ârız olsa da hakikatlerine dâhil değildir. Onlar birbirlerinden hakikatleri ile ayrılırlar. Müşekkek bir küllî olan mutlak varlık da vâcip ve mümkün fertlerine dâhil değildir.<sup>597</sup> Mutlak varlık bu iki varlıktan ilkinde mevcut olan mâhiyetten, diğeri ise doğrudan mevcut olan varlıktan soyutlanmaktadır (*intizâ*’). Bu soyutlama tamamen aklî bir işlem olduğu gibi, soyutlanan kavram da aklî bir kavramdır. Vâcip ve mümkün varlıklar bu mutlak varlığın fertleridir.

Mümkün varlıklar, daha doğru bir ifadeyle mümkün mâhiyetlere aklen ilişip, onların itibârî sıfatı olan varlıklar hâricte mevcut değildirler.<sup>598</sup> Bu nedenle onların, ikinci akledilirlerden (*ma’kûlât-ı sâni*) olan mutlak varlığın itibârî fertleri, yani hissaları olmalarında bir mahzur yoktur. Ancak bizzat tahakkuk eden müşahhas bir zât olan vâcip varlığın, hâricte var/sâbit olmak (*el-kevnü fi’l-a’yân*) anlamındaki soyut, masdarî anlam ifade eden mutlak varlığın ferdi olması mahzurlu görülmüştür. Çünkü masdarî, soyut anlamdaki varlığın ferdi de soyut olmalıdır. Halbuki vâcip varlık soyut değildir. Dolayısıyla masdarî anlamdaki varlığın ferdi olamaz. Bu nedenle bazı müellifler tarafından vâcip ve mümkün varlıklara yüklenen varlığın, masdarî anlamdaki varlık değil, hâricî olayların kaynağı (*mebdeü’l-âsâri’l-hâriciyye*) anlamındaki mutlak varlık olması gerektiği ileri sürülmüştür.<sup>599</sup> Bu durumda vâcip ve mümkün varlıkların mutlak varlığın fertleri olmalarında bir mahzur yoktur. Zira mutlak varlık soyut bir özelliği değil somut olayların kaynağı/mebdei olan şeyi ifade etmektedir. Bu şey vâcip varlıkta ilk ilke olan Hakk’ın bizzat kendisidir. Mümkün varlıklarda ise mâhiyetlerin mevcut olan fertlerinin sıfatlarıdır. Hâricî olayların kaynağı vâcip varlığın bizzat kendisi iken mümkün mâhiyetlerde onlara ilişkin varlık sıfatlarıdır. Mümkün varlık, daha doğru bir ifade ile mümkün mâhiyetlere ilişkin varlık o mâhiyetin hâricî-somut olaylara neden olmasının da kaynağı/mebdeidir. Bununla beraber

<sup>597</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 218.

<sup>598</sup> İsmail Gelenbevî, *Hâşiyetü’l-Gelenbevî ale’l-Celâl*, Hurşit Matbaası, Dersaadet, 1317 h., I, 237, 239.

<sup>599</sup> İsmail Gelenbevî, *Hâşiyetü’l-Gelenbevî ale’l-Celâl*, s. 240.

o “hâricîte sâbit olmak” (*kevn*) anlamındaki mutlak varlığın da ferdidir/hıssasıdır. Buna göre iki ayrı mutlak varlık bulunmaktadır: Bunlardan biri hâricîte var olmayı ifade eden masdarî anlamdaki mutlak varlık, diğeri ise hâricî olayların kaynağı anlamındaki mutlak varlıktır. Mümkün mâhiyetlerin varlıkları her iki mutlak varlığın da ferdi olabilirken, vâcip varlık yalnızca mebde anlamındaki mutlak varlığın ferdi olabilmektedir. Mutlak varlığın mümkün fertleri söz konusu olduğunda mutlak varlık her iki anlamda ele alınabilirken, vâcip ferdi göz önünde bulundurulduğunda Gelenbevî'nin ifadesiyle “mutlak varlık, “olmak” anlamından “mebde” anlamına çevrilir (*insirâf*)”.<sup>600</sup> Buna göre felsefeciler, İlk ilke olan Hakk'ın, “varlık”ın aynısı olduğunu savunurken varlığın soyut/masdarî olan “olmak” anlamını değil, somut/müşahhas bir zâtı ifade eden “hâricî olayların kaynağı” anlamını kastederler. Bu anlamlardan ikincisi, birinci anlamın türetilme, soyutlanma kaynağı/zemindir (*mebdeü'l-intizâ*). Yani varlığın soyut anlamı, hâricî olayların kaynağı olan şeyden türetilmektedir. Gelenbevî'nin ifadesine göre felsefeciler Allah'ın ilim, kudret gibi sıfatlarının O'nun zâtının aynısı olduğunu söylerken onların soyut masdarî anlamlarını değil, bilakis masdarî anlamın kendisinden türetildiği şeyi, yani bu sıfatlara ait özelliklerin kaynağı olan zâtı kastederler.<sup>601</sup> Örneğin O'nun zâtının, irâdenin aynısı olması, zâtın irâde sıfatının gerektirdiği sonuçları üretmesidir. Aynı şekilde kudretin zâtın aynısı olması zâtın kudret sıfatının gerektirdiği şeylerin kaynağı olmasıdır.

Hakk'ın zâtı diğer sıfatlar gibi varlığın aynısı kabul edildiğinde varlık kavramı O'na uyumlu yüklem yoluyla (*haml-i muvâtaa*) yüklenebilir. Ancak bu durumda varlık mebde anlamında alınmalıdır. Mümkün varlıklarda ise varlık her iki anlamıyla da mümkün varlık teklerine uyumlu yüklem yoluyla yüklenebilir. Örneğin Ahmet'in varlığı bir varlıktır, denilebilir. Bu ifade Ahmet'in varlığının, mebde ya da kevn/olmak anlamındaki mutlak varlığın bir hissası olduğunu anlatmaktadır. Burada varlık doğrudan fertlerinden birine yüklenmiştir. Ancak varlık mümkün mevcutların zâtına yani onların mevcut olan mâhiyetlerine doğrudan yüklem yoluyla değil, yalnızca türemeli yüklem yoluyla (*haml-i iştikâkî*) yüklenebilir. Örneğin Ahmet mevcuttur, denilir; Ahmet varlıktır, denilemez. Ahmet mevcuttur, ifadesinde “mevcut” kelimesi, “varlığın kendisi ile kâim olduğu şey” (*mâ kâme bihi'l-vücûd*) anlamına gelmekte, yani Ahmet'in mâhiyetinin kendisine varlığın iliştiği bir mâhiyet olduğunu ifade etmektedir. Varlığın mümkün mâhiyetlere türemeli yüklem yoluyla yüklenmesi, varlığın mâhiyete ilişmesini ifade etmektedir. Bu durumda varlığın, bizzat

<sup>600</sup> İsmail Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Gelenbevî ale'l-Celâl*, s. 240.

<sup>601</sup> İsmail Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Gelenbevî ale'l-Celâl*, s. 348.



varlık olan Hakk'ın zâtına türemeli yüklem yoluyla yüklenmesi, yani "Varlık mevcuttur" ifadesi nasıl anlaşılmalıdır? Mevcut kelimesinin yukarıda verilen anlamı ekseninde değerlendirdiğimizde bu ifade varlık olan zâtın varlıkla kâim olduğu anlamına gelir ki, bir şeyin, kendisi ile kâim olmasının imkânsız olması hasebiyle bu doğru bir anlam değildir. Bu problemin çözümünde Gelenbevî şöyle bir açıklama yapmaktadır: Mevcut kelimesinin "varlığın kendisi ile kâim olduğu şey" olarak verilen anlamının biri hakîkî diğeri mecâzî olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Hakîkî anlama göre, özünde varlık olmayan şey/mâhiyet varlığın kendisine ilişmesiyle mevcut olmaktadır. Bu durumda varlık da o şey/mâhiyet ile kâim olur. Mecâzî anlama göre mevcut kelimesi varlığın bir şeyle değil doğrudan kendisi ile kâim olduğunu ifade eder. Özünde varlık olan bir zâta mevcut kelimesini yüklediğimizde bu, o zâtın başka bir şeyle değil, bizzat varlıkla, yani kendisi ile kâim olduğu anlamına gelmektedir.<sup>602</sup> Nitekim İbn Sînâ da Vâcibü'l-Vücûd için mâhiyetten ayrı varlık nitelemesini imâ eden varlık nispetinin mecâzî olduğunu şöyle ifade etmektedir:

"Varlık, kendisine varlığın eklendiği (*luhûk*) mâhiyeti olan şeylerde bir arazdır. Tanımda yer almayan, dışardan bir şey olarak mâhiyete eklenen varlıkla değil, özü gereği (*bizâtihi*) var olan zâtın, kendisi ile mevcut olduğu bir varlığı yoktur. [...] Bilakis o bizâtihi mevcuttur. Böyle olması da zorunludur. Onun için yalnızca "varlığı zorunlu" denildiğinde bu *meçâzî* bir ifadedir. Bu ifadenin anlamı O'nun mevcut olmasının zorunlu olduğudur; varlığın, kendisine varlığın konulduğu bir şey için zorunlu olması değildir."<sup>603</sup>

Hâsılı İbn Sînâ herhangi bir terkibe yol açmaması amacıyla Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını onun zâtının/mâhiyetinin aynısı kabul eder. Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının mümkün mâhiyetlere ilişkin varlıktan farklılığını vurgulamak için teşkîk kavramını kullanır. Ona göre mebdede anlamındaki ya da soyut anlamdaki mutlak varlık vâcîp ve mümkün varlıklarda belli bir ortak anlama işaret etse de her iki varlık kategorisi farklı hakîkatlere sahiptir. Vâcibin varlığı özünden (*bizâtihi*) iken mümkünün varlığı başkasındandır (*biğayrihi*). Ancak belirtmek gerekir ki, vâcîp varlığın mürekkep olmaması teşkîk kavramından ziyade varlığın mümkün ve vâcîp varlıkların ortak cinsi olamamasına dayanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre önemli olan, mutlak varlığın vâcîp ve mümkün varlıklar için eşit ve ortak anlama sahip bir cins olmaması ve bu varlıkların birbirlerinden fasıllar ile ayırt edilmemesidir. Zira varlık kavramı, her iki varlık kategorisine teşkîk yerine tevâtu' yoluyla söylene de bu iki varlığın

<sup>602</sup> Bkz. İsmail Gelenbevî, *Hâşiyetü'l-Gelenbevî ale'l-Celâl*, s. 239.

<sup>603</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 273.

ortak cinsi olması gerekmez. Zira varlık mâhiyetlerin bir parçası ya da mukavvimi değildir.<sup>604</sup> Dolayısıyla mutlak varlığın yüklendiği Vâcip Zât ile mümkün varlıklar birbirlerinden ayırt edilmek için muhtelif fasıllara ihtiyaç duymazlar. Vâcip Varlık somut/müşahhas mahza varlık iken, mümkün varlık, mevcut mâhiyete ilişkin sıfattır. İlki basit, ikincisi mürekkeptir. Teşkiî kavramına mutlak varlığın fertleri arasındaki bu hakikat farklılığını ortaya koymak için müracaat edilmiştir.

Varlığın mümkün varlıklarda zâtâ ârız olan bir sıfat; vâcip varlıkta ise zâtın aynısı olduğu görüşü İbn Sînâ'dan sonra da pek çok isim tarafından benimsenmiş ve savunulmuştur.<sup>605</sup>

### 2.2.2 Varlığın Mümkün Ve Vâcip Olan Mevcutların Tamamında Mâhiyetten Ayrı Ona Eklenen Bir Sıfat Olması

Hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn dönemlerinde ehl-i sünnet kelâmcıları sıfatları Allah'ın aynısı olarak değerlendirmemişler ve Allah'ın zatından ayrı belli bazı sıfatlar mecmuasının varlığını kabul etmişlerdir.<sup>606</sup> İçlerinden bir kısmı sıfatların bazılarının Allah'ın zâtından -örneğin vücûd ve kıdem gibi- bazılarının ise -ilim, kudret gibi- Allah'ın zâtında mevcut olan mânâlardan neşet ettiğini kabul etse de<sup>607</sup> kelâmcılar, felsefeciler gibi Allah'ın zâtının, sıfatlarının aynısı olduğunu, neticede Allah'ın sırf varlıktan ibaret olduğunu iddia etmezler. Felsefeciler Allah'ın hakîkî anlamda tek olduğunu, O'na hiçbir yönden çokluğun nispet edilemeyeceğini ileri sürerler. Dolayısıyla onlara göre Allah'a zâtından ayrı sıfatların isnâdı Allah'ın hakîkî tekliği açısından mahzurludur. Kelâmcılar ise, Allah'a, O'na hiçbir sıfatın nispet edilmemesi anlamında, hakîkî teklik isnâd edilmesini zorunlu

<sup>604</sup> İbn Sînâ *Kitâbü 'ş-Şifâ*'nın Kategoriler Bölümü'nde şöyle demektedir: “Varlığın kategorilere söylemesi, cinslerin tabiatlarının türlere söylenmesi gibi -ki bu mahza tevâtu' yoluyla olmaktadır- eşit dereceli değildir. Dolayısıyla varlık cins değildir. Varlık eşit anlamlı (*mütavâtî*) olsa bile cins olamaz. Çünkü varlık, şeylerin mâhiyetlerine dâhil olan bir anlama sahip değildir.” İbn Sînâ *Kitâbü 'ş-Şifâ-Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 57. Varlığın cins olmamasıyla ilgili olarak bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik*, s. 147-153.

<sup>605</sup> Bkz. Behmenyâr, *Kitabü 't-tahsîl*, s. 280-282; Ebherî, *Keşfü'l-hakâik*, s. 281-250; Tûsî, *Tecridü'l-itikâd*, s. 69; Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 14-15; Müstakim Arıcı, Fahreddin er-Râzî Sonrası Metafizik Düşünce, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 173-174. Burada ayrıca doğrudan İbn Sînâci gelenek içerisinde değerlendirilmese de Gazzâlî'nin de bu görüşe katıldığını belirtmekte yarar var. Bkz. Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs*, Dârü'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut 1975, s. 164.

<sup>606</sup> Örnek olarak bkz. Ebu Mansur el-Mâturîdî, *Kitabü 't-Tevhîd*, TDV/İSAM Yayınları, Ankara, 2005, s. 70, 147; Ebu Bekir el-Bâkîllânî, *Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2005, s. 114-116; Ebu İshak es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi 't-Tevhîd*, Dârü's-selâm, Kahire 2010, s. 320; *Şerhu'l-Makâsid*, IV, s. 69.

<sup>607</sup> Örnek olarak bkz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Dârül'-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2002, s. 108-114.

görmezler.<sup>608</sup> Buna bağlı olarak diğer sıfatlar gibi varlık da O'nun zâtını vasfeden bir sıfat olarak değerlendirilmiş ve Allah'ın zâtının aynısı kabul edilmemiştir.<sup>609</sup>

Varlığın Allah'ın zâtının aynısı ya da O'nun zâtına zâit/eklenen bir sıfat olup olmadığına ilişkin felsefeciler ile kelâmcılar arasındaki tartışma mutlak varlık değil, tek tek mümkün nesnelere ya da Vâcip Zât'a ait olan hâs/özel varlık üzerinde yürütülmektedir.<sup>610</sup> Buna göre kelâmcıların Allah'ın zâtından ayrı bir sıfat olarak kabul ettikleri varlık, mutlak değil özel varlıktır. Zira mutlak ve müşterek olan varlık kavramının hem vâcip hem de mümkün varlıklardan ayrı ve onlara zâit olduğu noktasında kelâmcılar ile felsefeciler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.<sup>611</sup> Felsefecilerin özel varlıkları birbirinden ayrı hakîkatlere sahip varlıklar olarak kabul etmelerine karşın, kelâmcılar özel varlıkların mutlak varlık ile aynı hakîkate sahip olduklarını savunurlar. Onlara göre mümkünlere nispet edilen özel varlıklar ile Vâcip Zât'a nispet edilen varlığın hakîkati aynıdır. Her ikisinin ortak anlamı/hakîkati “olmak”tır (*kevn*). Bu anlam nispet ve izâfe edildiği mâhiyetler itibariyle değişmektedir. Vâcip Zât'a/mâhiyete nispet edilen varlık ile mümkünlere nispet edilen varlık aynı anlamı ifade ederler. Her ikisinde de varlık, nispet edildiği mâhiyet için “var olmak” özelliğinin bulunduğu anlamına gelir. Ancak ilki Vâcip Zât'ın varlığını ifade ederken diğeri mümkün mâhiyetlerin varlıklarını ifade etmektedir.<sup>612</sup>

Kelâmcılara göre belli bir mâhiyete nispet edilen özel varlıklar mutlak/müşterek varlığın “hıssa”larıdır. Hissalar vâcip ve mümkün mevcutların tamamında mâhiyetlerden ayrı ve onlara zâittir. İster Vâcip ister mümkün olsun mevcut olan şeylerde şu üç şey bulunmaktadır: Birincisi mevcut şeyleri birbirinden ayıran zât/mâhiyet, ikincisi mâhiyetlerin mevcut olduklarını ifade eden ve tek tek mâhiyetlere nispet edilen özel varlık, üçüncüsü özel varlıkların hepsini kuşatan ve onlarla aynı anlamı ifade eden âm/mutlak varlık. Özel varlık

<sup>608</sup> Kelâmcılar tekliği (*vahdâniyyet*) zâta, sıfatlarda ve fiillerde olmak üzere üç açıdan ele alırlar. Zâtın tekliği zâtın muttasıl (bitişik) ve munfasıl (ayrılmış) nicelikten (*kemm*) tenzih edilmesidir. Muttasıl nicelik zâtın parçalardan tereküb etmesi, munfasıl nicelik zâtın birden fazla olmasıdır. Sıfatların tekliği sıfatlardan aynı şekilde muttasıl ve munfasıl niceliğin tenzih edilmesidir. Sıfatlarda muttasıl nicelik –iki ilim, iki kudret gibi- aynı sıfattan birkaç adedin bulunması, munfasıl nicelik ise Allah'tan başkasında O'nunkilere benzer sıfatlar bulunmasıdır. Fiillerin tekliği ise fiillerden yalnızca munfasıl niceliğin tenzih edilmesidir. Fiillerde munfasıl nicelik de Allah'tan başkasında bu fiillerin benzerlerinin bulunması anlamına gelmektedir. Genel olarak kelâmcıların “teklik” yaklaşımı bu eksendedir. Bkz. Abdülkerim Nettan, Muhammed Edîb el-Kilânî, *Avnü 'l-mürîd*, I, 312; Muhammed es-Senûsî, *Şerhu Ümmi 'l-berâhîn (Hâşiyetü 'd-Desûkî*, içinde), s. 89-91.

<sup>609</sup> Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, I, 308, 331.

<sup>610</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi 'l-akâid*, thk. Muhammed Hüseyin, Râid, 1393, I, 211; İcî, *el-Mevâkıf*, (*Şerhu 'l-Mevâkıf* içinde), I/II, 158.

<sup>611</sup> Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, I, 318; Krş. Hasan Çelebî, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Mevâkıf*, I/II, 135.

<sup>612</sup> Teftâzânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, I, 308.

mâhiyetlere zâit olurken, mutlak varlık özel varlıklara ilişmektedir. Bununla beraber hem özel varlığın mâhiyetlere ziyâdeliği hem de mutlak varlığın özel varlıklara ârız olması Teftâzânî'nin de ifade ettiği üzere hâricî değil zihnî bir ameliyedir. Yani herhangi bir mevcudun mâhiyetinden/hakikatinden anlaşılan şey ile onun var olmasından anlaşılan şey birbirinden farklıdır. Hâriçte birbirinden ayrı mâhiyet ve özel varlık şeklinde iki farklı kategori bulunmadığı gibi, hâriçte mevcut olan bir şeyin, biri özel diğeri âm/mutlak şeklinde iki varlığı da yoktur.<sup>613</sup>

Kelâmcılara göre Vâcip Varlık ile mümkün varlıkların hakikatleri aynıdır. Şu anlamda ki, “varlığı vâcip olan” terkindeki varlık ile “varlığı mümkün olan” terkindeki “varlık” kavramları aynı şeyi ifade ederler. Burada “hakikatlerin aynı olması” ile kastedilen şey, her iki varlığın anlamlarının aynı olduğudur. Şu halde kelâmcılara göre vâcip ve mümkün mevcutların birbirlerinden hangi hususta ayrıldıkları önemli bir husustur. Teftâzânî kelâmcılara göre Vâcip Zât ile mevcut olan mâhiyetlerin birbirlerinden varlık değil mâhiyet planında ayrıldığını söylemektedir.<sup>614</sup> Vâcip Zât'ın mâhiyeti varlık sıfatını zorunlu kılarken mümkün mâhiyetler böyle bir zorunluluğu gerektirmemektedir. Buna göre zorunluluk, yani vücûb sıfatı –felsefecilerin iddialarının aksine- varlığın değil, mâhiyetin/zâtın sıfatıdır. Nitekim Teftâzânî'nin de belirttiği üzere “vücûb ile nitelenen ve vücûbu gerektiren (*el-muktezî li'l-vücûb*) şey diğer bütün mâhiyetlerden farklı olan mâhiyettir. Varlık ise o mâhiyete zâit olmaktadır.”<sup>615</sup> Bu noktada “Vücûbun mâhiyetin sıfatı olması nasıl anlaşılmalıdır?”, “Vücûb ilim, kudret gibi zâta/Allah'ın mevcut mâhiyetine zâit olan bir sıfat mıdır?” soruları önem arz etmektedir. Vücûb “zorunlu olmak” şeklindeki masdarî anlamıyla Siyâlkûtî'nin de belirttiği üzere varlığın zâta nispetini ifade eden bir keyfiyettir.<sup>616</sup> Dolayısıyla vücûb esasında mâhiyetin, diğer bir ifadeyle mâhiyete yapılan bir nispetin sıfatıdır ve varlığın zâta/mâhiyete zorunlu olarak nispet edildiğini ifade etmektedir. Bu noktada vücûb sıfatının Allah Teâlâ hakkında kullanımına ilişkin şu açıklamayı yapmamız faydalı olacaktır. İcî, vücûb sıfatının ancak şu üç anlamda Allah Teâlâ'nın zâtı/mâhiyeti için kullanılabileceğini ifade eder: Zâtın, varlığında başka bir şeye ihtiyaç duymaması (*istiğnâ*),

<sup>613</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 334-335.

<sup>614</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 307-308; Krş. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, thk. Saîd Fûde, Dârü'z-zahâir, Beyrut 2015, I, 314.

<sup>615</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 26; Krş. Tehânevî, *Keşşâf*, md. “vücûb”, IV, 277. Ali Kuşçu da: biri, zâtın, varlık nispetini zorunlu olarak gerektirmesi, ikincisi ise başka şeylerden ihtiyaçsız olmak şeklinde vücûbun iki anlamı olduğunu kaydeder. Vücûb birinci anlama göre zâtın/mâhiyetin, ikinci anlama göre varlığın sıfatıdır, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, s. 207.

<sup>616</sup> Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, II/I, 110.

zâtın varlığı gerektirmesi (*iktizâ*) ve zâtın kendisi aracılığı ile başkalarından ayırt edilmesini (*temyîz*) sağlayan şey.<sup>617</sup> Teftâzânî'nin vücûbun mâhiyetin/zâtın sıfatı olmasına ilişkin yukarıda aktardığımız ifadesi de bu anlamlardan ikincisi göz önünde bulundurularak söylenmiş olmalıdır. Bu minvalde “Allah vâciptir” ifadesinin, Allah'ın zâtının kendi varlığını gerektirdiği (*muktazî*) anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Ancak vücûb Allah hakkında yukarıdaki anlamlar ekseninde söylenebilse de, daha doğru bir ifadeyle Allah'a yüklem yapılsa da kelâmcılar tarafından itibârî/hâriçte karşılığı olmayan bir kavram olarak kabul edilir. Buna göre vücûb, ilim, kudret gibi zâta zâit olan vücûdî/hâriçte karşılığı olan hakîkî sıfatlar gibi değildir.<sup>618</sup> Nitekim Teftâzânî “Allah vaciptir” ifadesinin “O'na varlık nispet edildiğinde, aklın varlıkla birlikte O'na doğrudan zorunluluğu (*vücûb*) nispet ettiği” anlamına geldiğini zikreder.<sup>619</sup>

Netice olarak kelâmcılara göre Vâcip olan zât/mâhiyet, aklın kendisi için varlık nispetini zorunlu kıldığı bir mâhiyet iken, mümkün zât/mâhiyet aklın kendisi için böyle bir zorunluluğu gerekli görmediği mâhiyettir. Vücûb ise bu durumda mâhiyetin, başka bir ifade ile varlığın mâhiyete nispetinin sıfatıdır, Vâcip Zât'ın bir parçası değildir. Teftâzânî'nin şu sözlerini de bu minvalde değerlendirmek gerekir:

“Doğrusu şudur ki, Vâcip Teâlâ, zâtında ve hakikatinde mümkünlerden farklıdır. Çünkü onlar [zât planında] aynı olsalar ve birbirlerinden özel kayıtlar ile ayırt edilseler şu iki ihtimalden birisi söz konusu olur: Vücûb ya da imkân gibi [özel kayıtlar] ya “zât” kavramının ayrılmazı (*lâzım*) olurlar; bu durumda mezkûr kayıtlar bütün zâtların ortak özelliği olur. Ya da zâtlar bu kayıtlarla birlikte var olarak [birbirlerinden ayrılırlar]; bu durumda da bütün zâtların mürekkebe olmaları gerekir.”<sup>620</sup>

Bu ifadeler vâcip ve mümkün mevcutların, birbirlerinden mâhiyet ve hakîkate ayrıldıklarını ortaya koymasının yanı sıra, vücûbun Vâcip Zât için herhangi bir şekilde terkîb

<sup>617</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, I/II, 110

<sup>618</sup> Vücûbun itibarîliği ile ilgili tartışmalar için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 470-476; Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr*, s. 55; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 264-269.

<sup>619</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 472. Siyâlkûtî de vücûbun mezkûr üç anlam muvâcehesinde Allah için bir sıfat olarak söylenebilmesinin mecâz yoluyla olduğunu kaydetmektedir, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, II/I, 110. Ancak varlığın Vâcip Zât'a zâit olduğuna ilişkin kelâmcıların delillerinin zikredildiği bağlamda İcî vücûbun, mâhiyetin aynısı olduğunun ileri sürülebileceğini aktarır. Bu durumda vücûb Teftâzânî'de olduğu gibi gerektirme/iktizâ anlamında alınmamış olur. Vücûbun zâtın aynısı olması, vücûba yukarıda zikredilen anlamlardan üçüncüsünün –zâtı mümkün mâhiyetlerden temyîz eden şey- nispet edilmesi durumunda mümkün olabilir. Yani Vâcip Zât'ı, mümkün mâhiyetlerden temyîz eden şey bizzat kendisi olduğu için vücûb Vâcip Zât'ın aynısı olmaktadır. İcî, *el-Mevâkıf*, I/II, 110, Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, II/I, s.

<sup>620</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, IV, 25.

sorunu oluşturmayaacağını da göstermektedir.

Vâcip ve mümkünlerin mâhiyet/zât planındaki ayrımlarına bağlı olarak şunu söyleyebiliriz: Vâcip Zât'a nispet edilen varlık ile mümkün mâhiyetlere nispet edilen varlıklar “hâriçte var olmak” (*el-kevnü fi'l-a'yân*) şeklinde ortak bir anlama sahip olsalar da, nispet edildikleri mâhiyetlere istinâden mâhiyete nispeti zorunlu olan ya da olmayan varlıklar şeklinde birbirinden ayrılırlar. Teftâzânî'nin, mutlak varlığın hissaları olan vâcip ve mümkünlere nispet edilen varlıkların anlamlarının ortak olması yönündeki kanaatinin net olduğu söylenebilir. Bununla birlikte onun, ortak anlama sahip olan varlık kavramının, farklı mâhiyetlere nispet edildiğinde, nispet edildiği mâhiyetlere bağlı olarak farklılığa uğradığına ve böylece farklı hakîkatlere sahip varlıkların ortaya çıktığına dair bir yaklaşımı benimsemiş olabileceğine dair bazı ifadelerine rastlamaktayız. Burada öncelikle Teftâzânî'nin varlık kavramının tabîat-ı nev'iyeye (tür tabîatı) olmasına ya da olmamasına ilişkin görüşüne değinmemizde yarar vardır. Görebildiğimiz kadarıyla müteahhirîn dönem kelâmcıları arasında varlığın tabîat-ı nev'iyeye<sup>621</sup> olduğunu ileri süren ilk kişi Fahraddin er-Râzî'dir. O *el-İşârât* şerhinde Vâcip Zât'ın varlığının, mâhiyetinin aynısı olmadığına dair açıklamaları esnasında şöyle demektedir:

“Filozoflar türe ait tabâitın (*tabîat-ı nev'iyeye*) herhangi bir ferdi için geçerli olan şeyin diğer fertlerin tamamı için geçerli olacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Onlar feleklerin heyûlâlarını (madde) ispat ederken, Demokratio's'un parçalanamayan parça (*el-cüz'ü'l-lezî lâ yetecezzâ*) hakkındaki görüşünü reddederken [...], hayâlî boyutların (*el-eb'âdü'l-hâliye*) varlığına ilişkin iddiânın fâsid olduğunu açıklarken bu öncüle dayanmışlardır. Onlar şöyle derler: Boyutlar bazı durumlarda maddeye ihtiyaç duyuyorlar ise, onların sürekli olarak maddeye ihtiyaç duymaları kaçınılmazdır. Çünkü cins ve fasıl ile birlikte tamamlanmış olan (*muhassala*) tabîat-ı nev'iyeye [fertlerinde] değişkenlik göstermez. Bu sabit olunca deriz ki: Varlık, bütün işlenlerin (*avârız*) kendisinden soyutlandığı haliyle kendisi olması açısından (*min haysü hüve*) tek bir tabîat-ı nev'iyedir. Onun gerekli kıldığı şeylerin (*muktezeyât*) değişken olması mümkün değildir. Buna göre varlık, bizde mâhiyete ihtiyaç duyan bir arazdır. Şu halde

<sup>621</sup> Tabîat-ı nev'iyeye kavramı, herhangi bir türe ait olan fertlerin ortak hakîkatini ifade eder. Örneğin “düşünen canlı” tabîatı Ahmet, Bekir, Ömer gibi fertlerin ortak hakîkati/mâhiyetidir. Tabîat-ı cinsiyeye (cins tabîatı) ise farklı hakîkatlere ait ortak cins hakîkatini ifade eder. Örneğin “canlı” hakîkati insan, at gibi farklı hakîkatlere sahip türlerin ortak tabîatıdır. Tabîat-ı cinsiyenin fertleri birbirlerinden “fasıl”lar ile ayrılırlar. Örneğin “insan” “at”tan “düşünen” kavramı ile ayrılır. Tabîat-ı nev'iyenin fertleri ise birbirlerinden somutlaştırıcı unsurlarla (*müşahhisât*) ayrılırlar. Bkz. Abdullah b. Hasan Kângarî el-Ensârî, *Hâşiye ale'l-Fenârî*, İstanbul 1242 h., s. 230; Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I/II, 167.

bu “varlık” kavramının Allah Teâlâ hakkında, mevcudâtın var olma bakımından en kuvvetlisi anlamıyla kendi başına var olan bir hakîkate (*cevher*) dönüşmesi (*inkılâb*) nasıl tasavvur edilebilir?”<sup>622</sup>

Bu ifadeler açıkça varlığın, nispet edildiği bütün mâhiyetlerde ortak hakîkati ifade eden tabîat-ı nev’iyye türünden bir kavram olduğunu, mümkün mâhiyetlerde neyi ifade ediyorsa Vâcip Zât’a nispet edildiğinde de aynı anlamı ifade etmesi gerektiğini, varlığın mümkünlerde olduğu gibi Vâcip’te de zâta zâit olmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Râzî’nin bu konuda istinâd ettiği en önemli argüman varlığın ortak bir kavram olmasıdır. Görebildiğimiz kadarıyla Teftâzânî varlığın, ortak bir kavram olmasına rağmen fertlerinin tamamına eşit olarak (*bi’t-tesâvî*) söylenebilen tabîat-ı nev’iyye türünden bir kavram olduğunu kabul etmemektedir. Zira ona göre herhangi bir kavramın tek bir mefhûm olması, farklı hakîkatleri olan fertlere söylenmesine mânî değildir.<sup>623</sup> Teftâzânî bu duruma Tûsî’nin de yer verdiği “nûr” kavramını örnek gösterir. Örneğin “nûr/aydınlık” kavramı güneş ve diğer aydınlık veren şeyler için söylenebilen ortak anlamlı bir kavramdır. Ancak bunların her birinin hakîkatleri birbirlerinden farklıdır; güneşin nûru/aydınlığı gece görüş bozukluğu olan kişinin (*el-a’sâ*) görmesini sağlarken diğer aydınlatıcı şeyler böyle değildir. Dolayısıyla “nûr” anlamı -Ahmet, Bekir, Ömer gibi insan fertlerinin tamamının hakîkati olan “düşünen canlı” gibi ortak hakîkatlerden farklı olarak- aydınlatıcı şeylerin ortak hakîkati değildir. Zira güneşin hakîkati mumun hakîkatinden ayrıdır. Ancak “nûr” kavramı her ikisinde de ortak anlama sahiptir.<sup>624</sup> Tûsî “nûr” dışında sıcaklık, beyazlık gibi kavramlara da örnek olarak yer verir. Ona göre bu kavramlar fertlerinin ortak hakîkati değil, fertlere ait birbirinden farklı hakîkatlerin dışında, onlara ortak bir anlam olarak yüklem olabilen kavramlardır (*emrun lâzimun lehâ min hâricin*).<sup>625</sup> Teftâzânî benzer şekilde, varlık kavramının da, farklı hakîkatlere/mâhiyetlere bağlı olarak farklılık kazanan vâcip ve mümkün gibi özel “varlık”lara, onların hakîkatlerinin dışında bir kavram olarak iliştiğini (*âriz*), varlığın onların

<sup>622</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, thk. Ali Rıza Necefzâde, Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, Tahran 1384, I, 360-361; Krş. Râzî, *el-Metâlibü’l-âliyye*, I/I, 175. Amidî, varlığın Vâcip Zât’a zâit olduğuna ilişkin Râzî tarafından *İşârât* şerhinde zikredilen delilleri eleştirmektedir. O varlığın tabîat-ı nev’iyye olmasına ilişki yukarıda Râzî’den aktarılan delile şöyle itiraz eder: Bu delil ancak felsefecilerin “tabîat-ı nev’iyye olan herhangi bir kavramın bir ferdi için sâbit olan her şeyin diğer fertleri için de sâbit olmasını” kabul etmeleri durumunda geçerli olur. Ancak onlar böyle bir şeyi kabul ediyor değildirler. Bilakis onlar, tabîat-ı nev’iyye olan mefhûmun bütün fertlerde müşterek olması gerektiğini iddia ederler. Bu ise varlık kavramına uymamaktadır. Zira felsefecilere göre ortak anlamlı “varlık” mefhûmunun tabîatı, bu mefhûmun bir ferdi olan Vâcip Zât’ın tabîatında hiçbir şekilde bulunmamaktadır. Dolayısıyla onlara göre varlığın tabîat-ı nev’iyye olması söz konusu değildir, *Keşfu’t-temvihât*, s. 220-221.

<sup>623</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 319.

<sup>624</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 319; Krş. Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, III, 35.

<sup>625</sup> Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, III, 34.

ortak hakîkati, yani tabîat-ı nev'iyesi olmadığını savunur. O varlığın tabîat-ı nev'iyeye olmasının zorunlu olmadığına şöyle dikkat çekmektedir:

“Özel varlıkların, hakikatlerinin farklı olması mümkündür; Vâcip varlığın mâhiyetten soyutlanması, zorunlu mâhiyete bitişmesi imkânsız iken, mümkün varlıklar için bunun tersi bir durum geçerli olabilir. Bununla beraber mutlak varlık özel varlıkların hepsine -fertlerinin hakikatlerinden ayrı fakat onlardan ayrılmayan (*el-araziyyü'l-lâzîmî*) bir kavramın fertlerine (*ma'rûzât*) söylenebildiği gibi- ortak anlamla söylenebilmektedir (*sıdk*).”<sup>626</sup>

Bu ifadelerde dikkat çekmeye çalıştığımız husus Teftâzânî'nin kavramların anlamı ile hakîkatini birbirinden “tefrik” ettiği. Ona göre bir kavram farklı hakîkatlere sahip olan şeylerin tamamında ortak özellik olarak bulunabilir ve “varlık” kavramının özel varlıklara ilişmesi bu minvalde değerlendirilmelidir. Nitekim Teftâzânî, Râzî'nin tek bir anlama sahip olmasından yola çıkarak “varlık” kavramını tabîat-ı nev'iyeye olarak kabul etmesine şöyle diyerek karşı çıkmaktadır: “O, anlamda (*mefhûm*) eşitlik ile hakîkatte eşit olmayı birbirinden tefrik edememiştir.”<sup>627</sup> Bu durumda Teftâzânî'ye göre özel varlıklar birbirlerinden ayrı hakîkatler olmakta, mutlak varlık ise bu farklı hakîkatlerin ortak anlamı olmaktadır. Ancak Teftâzânî, özel varlıkların hakîkatlerinin farklı olduğunu söylerken -felsefecilerin iddialarında olduğu gibi- Vâcibü'l-Vücûd'un mâhiyetten mücerred sırf varlık, mümkün mevcutlarda ise varlığın mâhiyete zâit olduğunu mu kastetmektedir? Yoksa başka bir yaklaşımı mı benimsemektedir? Bu problemin çözümüne geçmeden önce varlığın müşekkek ya da mütevâtî olmasına dair kelâmcıların genel kabulünü kısaca aktarmakta yarar vardır.

Kelâmcılar tek tek mâhiyetlere nispet edilen özel varlıkların mutlak varlıkla ortak anlama sahip olduğunu kabul etmekle beraber, onlara göre mutlak varlığın özel varlıklara tevâtü yoluyla mı yoksa teşkîk yolu ile mi söylendiği/iliştiği hususunda bir netlik söz konusu değildir. Cürcânî, genel kanaat olarak felsefecilerin mutlak varlığı müşekkek; kelâmcıların ise mütevâtî bir kavram olarak değerlendirdiklerini zikretse de kelâmcılar arasında farklı kanaatleri ileri sürenler de bulunmaktadır.<sup>628</sup> Kelâmcılar varlığın mütevâtî olmasına istinâden varlığın, mümkünlerde olduğu gibi Vâcip Zât'ta da mâhiyete zâit olduğunu izah

<sup>626</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 319.

<sup>627</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 321.

<sup>628</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 112; Krş. İbn Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-itikâd*, Müessesetü'l-a'lemî, Beyrut 1988, I, 7; İbn Arefe, *el-Muhtasarü'l-kelemî*, s. 137; Şerefüddin b. et-Tilmisânî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*, s. 85; Eşref Altaş, "İbn Sînâ Metafizisinin Reddi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Üç Ukdesi", *EKEV*, Cilt: 13, 2009, s.187.



etmeyi amaçlamaktadırlar.

Teftâzânî, kelâmcıların genel kanaatinin aksine mutlak varlığın müşekkek bir kavram olduğunu tercih etmektedir. Buna göre mutlak varlığın fertleri/hissaları anlam yönünden eşit olsalar da hakikat yönünden eşit değildir. Felsefecilere göre teşkîkten kaynaklanan bu eşitsizlik, mutlak varlığın, biri mâhiyetten mücerred olan Vâcip varlık, diğeri mâhiyetlere zâit olan mümkün varlıklar şeklinde farklı hakîkatlere sahip fertleri olduğunu ifade eder. Teftâzânî de mutlak varlık kavramının tabîat-ı nev‘iyye olmasının zorunlu olmadığını, bu kavramın müşekkek olarak değerlendirilebilmesinin mümkün olduğunu benimsemektedir. Zira Teftâzânî farklı bağlamlarda mutlak varlığın Vâcip ve mümkünlerde aynı anlama geldiğini, bunların birbirlerinden mâhiyetlere nispetle ayrıldığını zikretmekte ve kelâmcılara nispet ettiği bu görüşü “bize göre” (*indenâ*) ifadesini kullanarak desteklediğini göstermektedir.<sup>629</sup> Şu halde onun, varlığın teşkîkini felsefeciler gibi değerlendirmedeği açıktır. Anladığımız kadarıyla Teftâzânî, özel varlıkların hem Vâcip Zât’a hem de mümkün mâhiyetlere zâit olduğunu savunmakla birlikte, Vâcip Zât’a nispet edilen özel varlığın mümkünlere nispet edilen özel varlıklardan daha öncelikli (*akdem*) ve daha üstün (*evlâ*) olduğunu ileri sürmektedir.<sup>630</sup> Vâcip Zât’a zâit olan varlık, eklendiği/zâit olduğu mâhiyetin gereği olan varlık iken; mümkün mâhiyetlere zâit olan varlık mâhiyetlerin dışında başka bir nedenden dolayı onlara eklenen varlıklardır. Buna göre özel varlıklar anlam yönünden eşit olsalar da nispet edildikleri, zâit oldukları mâhiyetlere bağlı olarak belli bir farklılığa sahip olmaktadır ki, Teftâzânî’nin bu durumu hakikat farklılığı olarak ele aldığını söylemek mümkündür. Böylece yukarıda gündeme getirdiğimiz, “Teftâzânî’nin, özel varlıkların hakikatlerinin farklılığını nasıl yorumladığına” ilişkin soru cevaplanmış olmaktadır. Nitekim onun, varlığın -müşterek mefhûm olmasına bağlı olarak- müşekkek ya da mütevâtî olmasının vâcip ve mümkün mâhiyetlerin tamamına zâit olmasına engel teşkil etmeyeceğine yönelik felsefecilere karşı yapılan bir itiraza verdiği cevaptaki ifadeleri de bu tespiti doğrulamaktadır. Şöyle ki, kelâmcıların genel kabulü mutlak varlığın özel varlıklara tevâtü yoluyla söylendiği yönündedir. Ayrıca Râzî’nin yukarıda alıntıladığımız açıklamasında varlığı tabîat-ı nev‘iyye olarak kabul ettiğine dikkat çekmiştik. Şehristânî’nin, *Kitabü’l-*

<sup>629</sup> Bkz. *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 308, 330, 331. Yine felsefecilerin kelâmcılara yönelttiği itirazları doğru bulmayarak eleştirmesi de Teftâzânî’nin kelâmcıların yaklaşımına bağlı kaldığını göstermesi açısından önemlidir, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 313-314. Ayrıca Teftâzânî *Tehzîbü’l-kelem* adlı eserinde de Vâcip Zât’ın sırf varlık olduğuna ilişkin görüşü doğrudan felsefecilere nispet eder ve bu görüşe katıldığına dair herhangi ifadeye yer vermez, s. 39-48.

<sup>630</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 320.

*Musâra 'a* adlı eserinde İbn Sînâ'yı eleştirirken yer verdiği “Varlık, varlık olması açısından (*min haysü'l-vücûdiyyeti*) vâcip ve mümkün varlıklara eşit bir şekilde şâmil olmaktadır. Ayrıca varlık her iki hâs [varlık] kısmının hakikatidir (*zâtî*)” ifadesi onun da bu kanaati taşıdığını göstermektedir.<sup>631</sup> Bu yaklaşıma göre varlık mümkünlerde nasıl mâhiyete zâit ise vâcipde de zâit olmalıdır. Teftâzânî kelâmcıların mutlak varlığın vâcip ve mümkün bütün fertlerine eşit olarak (*tevâtu*) söylendiği ve aynı zamanda tabîat-ı nev'iyeye olduğu şeklindeki yaklaşımını reddederken, *el-İşârât* şerhinde Tûsî'nin, Râzî'nin -yukarıda alıntılıdığımız- varlığın tabîat-ı nev'iyeye olduğu iddiasına yönelttiği itiraza dayanmaktadır. Tûsî şöyle demektedir:

“Bu yanlış anlamının kaynağı kavramın teşkîk yoluyla söylenmesinin (*vuku'*) ne anlama geldiğini bilmemektir. Muhtelif şeylere teşkîk yoluyla söylenen bir kavram, [...] söylendiği şeylere tek bir anlamda, ancak insanın fertlerine söylenmesi gibi bir eşitlik olmaksızın söylenir. [...] Bu husus anlaşılınca özellikle bu fazîletli zâtın (*hâze'l-fâzıl*) öne sürdüğü sorunlar çözülmüş olmaktadır. Çünkü varlık hukemânın da benimsediği üzere altındaki fertlere tek anlamla söylenir. Bu durum varlığı gerektiren şeylerin (*melzûmât*) –bunlar vâcip varlık ile mümkün varlıklardır- hakikatte eşit olmalarını gerekli kılmaz. Zira hakikatleri farklı olan şeyler bazen tek bir anlamı gerektirmede (*lâzîmun vâhidün*) ortak olabilirler.”<sup>632</sup>

Teftâzânî Tûsî'nin cümlelerini yaklaşık olarak aktararak Râzî'yi eleştirir. Ona göre esasında varlık kavramı müşekkek de olsa mütevâtî da olsa hem Vâcip Zât için hem de mümkün mâhiyetler için her yönden eşit anlamlı bir kavram olmak zorunda değildir. Örneğin mütevâtî bir kavram olan teşahhus (somutlaşma), bütün somut nesnelere teşahhusu/somutlaşması için aynı anlamda kullanılır. Ancak tek tek bütün teşahhuslar birbirlerinden farklıdır; Ahmet'in teşahhusu, Bekir'in teşahhusu değildir. Mâhiyet kavramı da teşahhus gibi farklı mâhiyetlere eşit ve ortak anlamla söylenebilir. Aynı durum varlık kavramı için de geçerlidir; varlık kavramının fertlerine/hissalarına tevâtu yoluyla söylenmesi, onun fertlerinin eşit olmasını zorunlu olarak gerektirmez.<sup>633</sup> Benzer şekilde varlık kavramı müşekkek kabul edildiğinde de fertlerinin hakikat yönünden ortak olması

<sup>631</sup> Şehristânî, *Kitabü'l-Musâra 'a*, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel, Lîtera Yayıncılık, İstanbul 2010. s. 20-21.

<sup>632</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 33-35. Tûsî Şehristânî'nin *Musâra 'a* adlı eserine yazdığı reddiye nitelikli eserinde Şehristânî'yi teşkîk kavramının mâhiyetini anlamamış olmakla itham eder ve ortak anlamlı olan kavramların fertlerine eşit olarak söylenmesinin ve onların hakikatlerini bir parçası (zâtî) olmasının zorunluluğunu sorgular. Tûsî, *Musâri 'u'l-Musâri'*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire ts., s. 99.

<sup>633</sup> Varlığın mütevâtî olması bağlamında öne sürülen bu iddianın İbn Sînâ'da da görüldüğüne daha önce işaret etmiştik, ayrıca bkz. İbn Sînâ *Kitabü'ş-Şifâ-Kategoriler*, s. 57.

zorunlu değildir. Neticede varlığın, müşekkek ya da mütevâtî olmasına bakılmaksızın hakikatleri farklı fertler (özel varlıklar) arasında ortak olması kavram açısından mümkündür. Bir kavram olarak varlığın fertlerinin ortak hakikati yani tabîat-ı nev'îyyesi olması gerekli değildir. Dolayısıyla –en azından felsefeciler açısından- Vâcip Zât'a ait olan varlığın zâtın aynısı, mümkün mâhiyetlerin varlıklarının ise onlara zâtî olması kavram yönünden herhangi bir mahzûr doğurmamaktadır.

Teftâzânî'nin Râzî'ye yönelik bu eleştirisine karşı şöyle bir itiraz ileri sürülmektedir: Eğer mutlak varlık özel varlıkların ortak hakikati değil ise bu durumda varlık teklerinin birbirlerinden ayrı (*mütebâyin*) şeyler olduğu kabul etmek gerekir ki, bu da varlığın ortak/müşterek bir kavram değil, Râzî'nin ifadesiyle çok anlamlılık (*iştirâk-i lafzî*) özelliğine sahip bir kavram olması sonucu doğurur.<sup>634</sup> “Hâlbuki”, der Râzî “bunun geçersizliği kelâmcılar ve felsefeciler tarafından daha önce ispatlanmıştı.”<sup>635</sup> Teftâzânî Râzî'nin bu eleştirisine özel varlıkların birbirlerinden ayrı (*mütebâyin*) olduğunu ancak bu ayılığın her yönden, mutlak anlamda bir ayrılık olmadığını söyleyerek cevap verir. Ona göre özel varlıkların farklılığı birbirlerine söylenememeleri (*adem-i tesâduk*) anlamındadır.<sup>636</sup> Örneğin Ahmet'in varlığı Bekir'in varlığıdır, denilemez.

Hasılı Teftâzânî bütün varlıklarda varlık mefhûmunun “ortak” olduğunu kabul etmekle beraber, bu ortak mefhûmun, izâfe edildiği mâhiyetlere nispetle birbirlerinden farklılaştığını kabul etmektedir.<sup>637</sup> Bu da onun, varlıkların hakikatlerinin farklılığına ilişkin kanaatinin muhtevasına yönelik yukarıda zikrettiğimiz tespitle uyusmaktadır. Ancak vurgulamakta yarar var ki, Teftâzânî'nin ifadelerinden hareketle onun felsefecilerin Vâcip Zât'ı varlıkla eşitleyen yaklaşımlarına katıldığını söylemek mümkün değildir.

<sup>634</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 322; Krş. Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 359.

<sup>635</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 359.

<sup>636</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 322.

<sup>637</sup> Benzer yaklaşımı Devvânî de kaydeder: O, şârih Ali Kuşçu'nun, varlığın fertlerinin ancak varlığın mütevâtî kabul edilmesi durumunda eşit olabileceğine ilişkin felsefeciler adına aktardığı ifadeyi tashih eder. Devvânî'ye göre müşekkek ya da mütevâtî olmalarına bakılmaksızın ortak anlamlı kavramlar, fertlerinde eşit olarak bulunurlar. Şârihin “varlığın ortak anlamlı müşekkek kavram kabul edilmesi durumunda fertlerinin eşit olmadığına” dair ifadesi ise varlığın muhtelif mâhiyetlere nispetle farklılık kazanmasına binâen söylenmiş olmalıdır. Tevâtü ve teşkik arasındaki fark da bu noktada açığa çıkmaktadır; her iki durumda fertler arasında bir ortaklık söz konusu olsa da, kavram, müşekkek kabul edilmesi halinde nispet edildiği mâhiyete bağlı olarak belli bir farklılık kazanmaktadır, Devvânî, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd (Şerhu Tegrîdi'l-akâid içinde)*, I, 102.

### 2.2.2.1. Varlığın Mümkün ve Vâcip Olan Mevcutların Tamamında Mâhiyete Zâit Olmasının Temellendirilmesi ve Teftâzânî'nin Yaklaşımı

Bu başlık altında önce kelâmcıların varlığın mümkün mâhiyetlere zâit olduğuna dair iddialarının delilleri, daha sonra varlığın Vâcip Zât'a zâit olduğuna ilişkin delilleri ele alınacak, akabinde felsefecilerin iddia ve delillerine kelâmcıların yönelttiği eleştiriler Teftâzânî'nin perspektifinden tartışılacaktır.

#### 2.2.2.1.1. Varlığın Mümkün Mâhiyetlere Zâit Olmasının Delilleri

Varlığın mümkün mâhiyetlere zâit olduğuna ilişkin kelâmcılar ve felsefeciler tarafından pek çok delil ileri sürülmüştür.<sup>638</sup> Biz burada bu delillerden yalnızca Teftâzânî'nin yer verdiklerini inceleyeceğiz.

##### 2.2.2.1.1.1. Birinci Delil

Teftâzânî'nin ilk olarak zikrettiği delil “olumsuzlamanın doğruluğu” (*sıhhatü's-selb*) delilidir. Tûsî'nin de *Tecrîd* adlı eserinde “çelişkinin olmaması” (*intifâu't-tenâkuz*) şeklinde ifade ettiği bu delil,<sup>639</sup> varlığı mâhiyetlerden olumsuzlamanın geçerliliğine/doğruluğuna dayanır. Örneğin “siyahlık (*es-sevâd*) mevcut değildir”, önermesinde varlık siyahlıktan olumsuzlanmaktadır ki, bu çelişkili bir ifade değildir. Varlığın siyahlıktan (yani siyahlık mâhiyetinden) olumsuzlanması her ikisinin farklı şeyler olduğunu göstermektedir. Varlık siyahlığın aynısı olsaydı yukarıdaki olumsuzlayıcı önermenin “siyahlık siyahlık değildir” ya da “varlık varlık değildir” önermesinden farkı olmayacaktı. Dolayısıyla varlığın herhangi bir mâhiyetten olumsuzlanması doğrudan çelişkili bir sonuca (*tenâkuz*) yol açmaktadır. Hâlbuki mezkûr olumsuzlayıcı önermede bir çelişki söz konusu değildir. Şu halde varlığı mâhiyetten olumsuzlayan önermeler çelişkisiz, doğru önermelerdir ki, bu durum varlığın mâhiyetten ayrı bir şey olduğunu ortaya koymaktadır. Aksi takdirde bir şeyin kendi kendisinden olumsuzlanması durumu ortaya çıkar ki, bu çelişkili ve yanlış bir sonuçtur.<sup>640</sup>

<sup>638</sup> Örneğin Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'da varlığın mâhiyetin aynısı olmadığı noktasında altı delile yer verir, *el-Metâlib*'te ise bunlara ilaveten dört delil daha zikreder. Bkz. *Şerhu'l-İşârât*, II, 356-357; *el-Metâlib*, s. 170-171. Ancak bu delillerin bir kısmı Teftâzânî'nin varlığın müşterekliği sadedinde zikrettiği delillerin aynısıdır.

<sup>639</sup> Bkz. Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dâru'l-marifeti'l-câmiyye, İskenderiyye 1996, s. 63.

<sup>640</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 310-311; III, 39; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 204. Mâhiyetin varlıktan olumsuzlanmayı kabul etmesinden hareketle üretilen farklı bir delil için bkz. İcî-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 141-143; Krş. Tûsî-İsfahânî, *Tesdid*, I, 198, 203.

Ali Kuşçu bu delile şöyle itiraz etmektedir: Varlığın mâhiyetten doğrudan yüklem (*haml-i muvâtaa*) yoluyla olumsuzlanması ile türetmeli yüklem (*haml-i iştikâk*) yoluyla olumsuzlanması arasında fark vardır. Varlık mâhiyetin aynısı kabul edildiğinde, varlığın mâhiyetten olumsuzlanması yalnızca birinci türden yüklemelerde çelişkiye yol açar. İkinci türden yüklemelerde herhangi bir çelişki söz konusu olmamaktadır. Örneğin siyahlık mâhiyeti varlığın aynısı kabul edildiğinde “siyahlık varlık değildir” önermesi açıkça bir çelişkidir. Ancak siyahlığın varlık sıfatına sahip olmadığını ifade eden “siyahlık mevcut/var değildir” önermesi herhangi bir çelişki içermez. Neticede varlık mâhiyetin aynısı kabul edildiğinde türetmeli yüklem yoluyla yapılan olumsuzlama doğru ve çelişkisiz olabilmektedir. Kuşçu’ya göre bu delil olumsuzlayıcı önermelerdeki hamlin/yüklem çesidi dikkate alınmadan yapılmıştır.<sup>641</sup>

### 2.2.2.1.1.2. İkinci ve Üçüncü Deliller

Tûsî’nin *Tecrîd*’de bir bütün olarak verdiği, iki ihtimal içeren delilin kısımlarından oluşan bu deliller, varlığın mâhiyete yüklem olmasının anlamlı bir sonuç vermesi (*ifâdetü’l-haml*) ve mâhiyetin varlığının delil ve ispatı gerektirmesi (*iktisâbü’s-sübût-el-hâcetü ile’l-istidlâl*) önermelerine dayanmaktadır. *Tecrîd*’in hem İsfahânî’ye ait kadîm hem de Ali Kuşçu’ya ait cedîd şerhlerinde izah edildiği üzere; varlık mâhiyete zâit değil ise, bu durumda ya mâhiyetin aynısı (*nefsühû*) ya da mâhiyetin bir parçası (*cüz’ühû*) olacaktır ki bu ihtimallerin her ikisi de bâtıldır. Teftâzânî’nin ikinci ve üçüncü delilleri işte bu iki ihtimalin reddedilmesinden oluşturmaktadır.<sup>642</sup>

Varlık eğer mâhiyetin kendisi olursa, mâhiyetlere yüklem yapılması anlamsız olur. Zira bu durumda bir şey kendi kendisine yüklem yapılmış olur ki, bu faydasızdır.<sup>643</sup> Örneğin, varlık, siyahlık mâhiyetinin aynısı kabul edilirse, “siyahlık mevcuttur” önermesi “siyahlık siyahlıktır” ya da “varlık varlıktır” anlamında faydasız bir önerme olacaktır. Hâlbuki

<sup>641</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdü’l-akâid*, I, 113-116. *Tehzîb* Hâşiyesi’nde Muhammed Vesîm el-Kürdistânî tarafından bu itiraza cevap verilmiştir. Cevaba göre ziyâdelik meselesinde tartışma konusu edilen varlık, soyut/masdarî anlamdaki varlık değil, hâricî olayların kaynağı/zemini (*mebdeü’l-âsâri’l-hâriciyye*) anlamındaki varlıktır. Varlık bu anlamıyla mebde/zemin olmayan şeyden yani mâhiyetten doğrudan yüklem (*muvâtaa*) yoluyla olumsuzlanabilir. Örneğin Siyahlık mâhiyeti hâricî olayların kaynağı değildir, denilebilir. Neticede olumsuzlama her iki yüklem çesidiyle de bir çelişkiye yol açmamaktadır. Bkz. *Hâşiyeye alâ Takrîbi’l-merâm fi Şerhi Tehzîbi’l-keâm*, s. 39. Ancak yukarıda verilen delilin savunduğu tezi reddeden yani varlığın mâhiyetin aynısı olduğunu iddia eden kişi “hâricî olayların kaynağı anlamındaki varlığın”, mâhiyetin aynısı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla mebde/kaynak anlamındaki varlığın doğrudan yüklem yoluyla mâhiyetten olumsuzlanabilmesi bir delil değil, karşı iddianın çelişğinin söylenmesinden ibarettir.

<sup>642</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 203-204; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdü’l-akâid*, I, 110.

<sup>643</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, 310-311; Teftâzânî, *Tehzîbü’l-keâm*, s. 40.

“siyahlık mevcuttur” önermesi anlamsız değildir; dolayısıyla mâhiyetin varlığın aynısı olması iddiası geçersizdir.<sup>644</sup> Teftâzânî'nin varlığın mâhiyete zâit olduğuna ilişkin zikrettiği delillerinin ikincisini oluşturan bu açıklama, varlığın mâhiyetin aynısı olması ihtimâlinin geçersizliğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu delil doğrudan, varlığın mâhiyete zâit olmasını ispat etmekten ziyade, varlığın mâhiyete zâit olmaması durumunda söz konusu olan ihtimallerden birinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Ali Kuşçu birinci delile yönelttiği itirazın benzerini bu delile de yöneltir. Şöyle ki, bu delilde sözü edilen yüklem, türetmeli yüklem (haml-i istikâkî). Böyle bir yüklem varlığın mâhiyetin aynısı kabul edilmesi durumunda da geçerlidir. Örneğin varlık siyahlığın aynısı kabul edilmesi durumunda “siyahlık mevcuttur” önermesi, “siyahlık varlık sahibidir” ya da “varlık mevcuttur” anlamına gelmektedir ki, bu anlamların her ikisi de varlık olan siyahlığın, daha doğru bir ifadeyle tahakkuk etmiş siyahlığın varlık sıfatına sahip olduğunu ifade eder. Bu da anlamlı bir önermedir. Dolayısıyla varlık türemeli yüklem yoluyla herhalükarda mâhiyete yüklem yapılabilir. Kuşçu'ya göre bu delil de ilk delil gibi yüklem çeşitleri dikkate alınmaksızın üretilmiş bir delildir.<sup>645</sup>

Sinâbî de, delil kapsamında mâhiyete yüklem olduğu varsayılan varlığın özel değil mutlak varlık olduğunu söyleyerek itiraz edebileceğini söyler. Zira belli bir mâhiyet için söylenen “mevcuttur” ifadesi bütün mâhiyetlerin varlıklarını ifade etmek için kullanılan bir ifadedir. “Mevcut” kelimesiyle yapılan varlık yüklemeleri, yüklem yapıldığı mâhiyetin, mutlak varlığın fertlerinden birine sahip olduğunu anlatır. Halbuki ziyâdelik meselesi ekseninde tartışma konusu edilen mutlak değil özel varlıklardır; delilde zâit olduğu temellendirilmeye çalışılan varlık ise mutlak varlıktır.<sup>646</sup>

Varlık ikinci ihtimalde olduğu gibi mâhiyetlerin bir parçası olursa, bu durumda mâhiyetlerin var olduklarını ispatlamak için akıl yürütmeye gerek olmazdı. Zira -varlık mâhiyetin bir parçası olması hasebiyle- mâhiyet bilindiği anda onun varlığı da bilinmiş olurdu. Hâlbuki -örneğin cinlerin varlıkları gibi- bir mâhiyeti bilmek onun varlığını ispatlamak için yeterli değildir. Dolayısıyla varlığın mâhiyetlerin parçası olması da bâtıldır.<sup>647</sup>

<sup>644</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 203-204; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridü'l-akâid*, I, 110.

<sup>645</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridü'l-akâid*, I, 115.

<sup>646</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsid*, vr. 80b.

<sup>647</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, I, 311; Teftâzânî, *Tehzîbü'l-keîâm*, s. 40; Krş. Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 203-204; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridü'l-akâid*, I, 110.

### 2.2.2.1.1.3. Dördüncü Delil

Teftâzânî'den önce Râzî, Beyzâvî ve Şemseddin es-Semerkindî'nin de yer verdiği bu delil varlığın ortak/müşterek bir kavram olmasına dayanmaktadır.<sup>648</sup> Râzî aklın, siyahlık, beyazlık gibi mâhiyetleri herhangi bir kayda ihtiyaç duymaksızın birbirinden temyîz ettiğini, Vâcip Zât'a ve mümkünlere ait varlıkları ancak imkân ve vücûb kayıtları ile birbirinden ayırdığını söylemektedir. Ona göre bu durum varlık kavramının “varlık olması açısından” bütün mevcûdât için tek ve ortak anlamlı bir kavram olduğunu, dolayısıyla varlığın mâhiyete zâit ondan ayrı bir kavram olması gerektiğini göstermektedir.<sup>649</sup> Teftâzânî de insan, at ve ağaç gibi nesnelere nispet edilen varlığın ortak bir anlamı ifade ettiğini, ancak insan, at ve ağaç gibi nesnelere birbirlerinden farklı olduğunu söyleyerek aynı delili farklı örneklerle aktarır.<sup>650</sup>

Aynı delil Kazvînî, Beyzâvî ve İcî gibi müellifler tarafından daha geniş açıdan şöyle formüle edilmiştir: Varlık mâhiyetten ayrı ona zâit değilse, mâhiyetin aynısı ya da onun bir parçası olmalıdır. Varlığın, mâhiyetin aynısı olması mümkün değildir. Zira varlık bütün mâhiyetler arasında ortak/müşterek bir kavramdır. Varlık mâhiyetin bir parçası da olamaz. Çünkü varlık en genel kavram olduğu için mâhiyetin en genel parçası (*e'ammü'z-zâtiyyât*) olmak zorundadır. Bu durumda varlık bütün mâhiyetlerde cins olur ve mâhiyeti cins içindeki ortak unsurlardan ayırt etmek için fasıllar gerek duyulur. Bu da Vâcip Zât da dâhil olmak üzere bütün mâhiyetlerin cins ve fasıldan mürekkebe olması sonucunu doğuracaktır ki, böyle bir sonuç bâtıldır.<sup>651</sup>

Görüldüğü gibi Teftâzânî'nin dördüncü delil olarak verdiği delil, bu son formülasyonun söz konusu ettiği iki ihtimalden yalnızca ilkinin, yani varlığın müşterek olması sebebiyle mâhiyetin aynısı olamayacağı önermesini içermektedir. Bu önermeye şöyle itiraz edilmiştir: Varlığın müşterek olması varlıkların mâhiyetlerin aynısı olmasına engel teşkil etmez. Zira müşterek olan mutlak varlıktır. Mutlak varlığın mâhiyetlere zâit olduğu noktasında bir ihtilaf söz konusu değildir. Özel varlıklardan bir kısmının mâhiyetin aynısı diğer bir kısmının ise mâhiyete zâit olması mümkündür. Şu halde varlığın müşterek olması

<sup>648</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, I/I, 170; Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 78; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 79.

<sup>649</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, I/I, 170-171.

<sup>650</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 311.

<sup>651</sup> Bkz. Kazvînî, *Hikmetü'l-'ayn*, (*Şerhu Hikmeti'l-'ayn* içinde), s. 13-14; Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 78, İcî, *el-Mevâkıf*, s. 50.

özel varlıkların tamamının mâhiyete zâit olmasını zorunlu kılmamaktadır.<sup>652</sup>

#### 2.2.2.1.1.4. Beşinci Delil

Teftâzânî'den önce Râzî, Tûsî, Beyzâvî, Semerkandî ve İcî'nin de yer verdikleri bu delil varlık ve mâhiyetin birbirlerinden ayrı olarak tasavvur edilebilmelerine dayanır.<sup>653</sup> *Tavâli 'u'l-envâr* şârihi Şemseddin el-İsfahânî bu delili şöyle tafsil eder: Varlık mâhiyete zâit değil ise ya mâhiyetin aynısı olur ya da mâhiyetin bir parçası (*dâhil*) olur. Her iki durumda da, mâhiyet tasavvur edildiğinde onun varlığından şüphe edilmemesi gerekir. Zira bir mâhiyeti, onu oluşturan temel unsurlardan (*zâtîyyât*) şüphe ederek tasavvur etmek mümkün değildir. Hâlbuki herhangi bir mâhiyetin var olduğundan emin olunmaksızın tasavvur edilmesi mümkündür. Dolayısıyla varlık mâhiyetin ne aynısı ne de onun bir parçasıdır.<sup>654</sup> Delil kıyas formatında ifade edildiğinde şu iki önermeden oluşmaktadır:

Birinci önerme: Mâhiyet varlığından emin olunmaksızın tasavvur edilebilir;

İkinci önerme: Kendisinden emin olunmayan hiçbir şey tasavvur edilen mâhiyetin kapsamında değildir. Böyle bir kıyas doğal olarak varlığın mâhiyetten olmadığı önermesini sonuç olarak verecektir.<sup>655</sup>

Kaynaklar genel olarak bu delili yalnızca birinci önermesiyle aktarmaktadırlar.<sup>656</sup> Ancak delilin bu şekilde aktarımı onu şu eleştiriye açık hale getirmektedir: Varlığını tasavvur etmeksizin bir mâhiyeti düşünmek doğru değildir. Şöyle ki, bir mâhiyeti tasavvur etmek o mâhiyetin zihnî varlığıdır. Mâhiyetin tasavvuru zorunlu olarak onun zihnî varlığından bağımsız değildir. Dolayısıyla mâhiyetin tasavvuru doğrudan onun varlığını vermektedir. Şu halde birinci önerme geçersizdir. Bu eleştiri, *Lübâbü'l-Erba'in fi usûli'd-din* adlı eserinde Siracüddin el-Urmevî (ö. 682/1283) tarafından Râzî'nin *Erba'in*'de zikrettiği delile yöneltilmiştir.<sup>657</sup>

Teftâzânî bu itirazla karşılaşmamak için delili daha farklı bir formda sunar: Varlık ve

<sup>652</sup> İtirazlar için bkz. İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 14; Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 80b.

<sup>653</sup> Râzî, *el-Erba'in fi usûli'd-din*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 85; Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, s. 63; Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 78; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, s. 79; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 49-50.

<sup>654</sup> Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr*, s. 39-40.

<sup>655</sup> Bkz. Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I/II, 145-146.

<sup>656</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 311.

<sup>657</sup> Aynı eleştiriye İcî de eserinde yer verir, *el-Mevâkıf*, s. 50. Eleştirinin *Lübâb*'tan aktarılan orijinal versiyonu için bkz. Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 80b.



mâhiyetin birbirinden ayrı düşünölmeleri (*el-infikâk fi't-ta'akkul*) mümkündür. Nitekim mâhiyet, hâricî varlıktan ayrı düşünölebilmektedir. Bununla beraber mâhiyetin zihnî varlıktan ayrı olarak düşünölmesinde de bir sorun yoktur. Çünkü bir şeyi/mâhiyeti tasavvur etmek o şeyin zihnî varlığı kabul edilse de, bir şeyin tasavvur edilmesi zorunlu olarak o şeyin tasavvur edilmesini tasavvur etmeyi ve düşünmeyi gerekli kılmaz. Örneğin üçgenin mâhiyetini tasavvur ederiz, ancak aynı durumda üçgeni tasavvur ettiğimizi düşünmüyor olabiliriz. Neticede mâhiyeti tasavvur etmek ile mâhiyetin hem zihnî hem de hâricî varlığı birbirinden ayrı/farklı şeylerdir.<sup>658</sup>

Teftâzânî bu delilleri kesin sonuç veren burhânî deliller kabul etmeyip varlığın mâhiyetten ayrı olduğunu gösteren uyarılar/işaretler (*tenbîhât*) olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu delillerin her biri vâcip ve mümkün varlıkların tamamının mâhiyetten ayrı olduğunu ispat eden deliller değildirlir. Bunlardan bazıları vâcip ve mümkünlerin tamamında, bazıları mümkünlerde, bazıları ise mümkünlerin bir kısmında mezkûr ayrılığın olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>659</sup>

### 2.2.2.1.2 Varlığın Vâcip Zât'a Zâit Olduğunun Delilleri

Kelâmcılar belirtildiği üzere varlığın mümkün mâhiyetlerin yanısıra Vâcip Zât'a da zâit olduğu ve O'nun Zât'ının varlığından ayrı olduğunu savunurlar. Kelâm kaynaklarında bu iddianın temellendirilmesi için pek çok delil zikredilmiştir. Burada yalnızca Teftâzânî'nin yer verdiği delilleri inceleyeceğiz.

#### 2.2.2.1.2.1. Birinci Delil

Teftâzânî'den önce Râzî, Beyzâvî ve İcî'nin de yer verdikleri bu delil varlık kavramına nispet edilen herhangi bir özelliğın, varlığın bütün fertleri için geçerli olması ön kabulüne dayanmaktadır.<sup>660</sup> Râzî, varlığın Vâcip Zât'a zâit olduğuna dair *el-Metâlib*'de serdettiği on iki delil arasında üçüncü sırada yer verdiği bu delili birbirine yakın üç farklı formda üç farklı delil şeklinde serdedir. Râzî'nin verdiği şekliyle delil, vâcip varlığın mâhiyetsiz olmasının, yani mâhiyetten soyutlanmasının (*tecerrüd*) dört muhtemel sebebini ve bunların geçersizliğini içermektedir: Bu ihtimaller şunlardır: Birincisi: Soyutlanmanın sebebi varlığın bizzat kendisidir. Bu ihtimal geçersizdir. Aksi takdirde her bir varlığın varlık olması

<sup>658</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 311; Krş. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 143-144.

<sup>659</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 311-312.

<sup>660</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, I/I, 172; Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 79; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 51.

hasebiyle mâhiyetten tecerrüd etmesi gerekir. İkincisi: Tecerrüdün sebebi varlığa yerleşen (*hâll*) bir şeydir. Bu ihtimal de geçersizdir. Zira varlığa ilişkin şey ya varlığın ayrılmazdır (*lâzım*) ya da ondan ayrılabilen bir şeydir. Varlığın ayrılmazı olması kabul edildiği takdirde, ayrılmaz olan bu sıfatın varlıktan ayrılmamasını gerektiren şeyin ne olduğu problemi gündeme gelir. Bu da sonsuz nedenler (*teselsül*) problemini ortaya çıkarır ki, bu imkânsızdır. Varlığı mücerred kılan şey varlıktan ayrılabilen bir şey ise bu durumda mücerred olan vâcip varlığın mümkün de olabilme imkânı söz konusu olur. Üçüncüsü: Tecerrüdün sebebi, varlığın iliştiği şeydir (*mahall*). Bu ihtimal de diğerleri gibi geçersizdir. Zira bu durumda varlık başka bir şeye ilişmiş olmaktadır. Hâlbuki tecerrüdü kabul edenlere göre mücerred varlık hiçbir mâhiyete ilişmez (*âriz*). Dördüncüsü: Tecerrüdün sebebi varlığın dışında, ne ona ilişkin ne de onun iliştiği bir şeydir. Bu ihtimale göre Vâcip Zât olan mücerred varlığın tecerrüdü başka bir nedene bağlanmaktadır. Bu da mücerred varlığı bizatihî vâcip olmaktan çıkarıp, başkasına muhtaç bir varlık konumuna getirecektir ki, bu da bâtıldır. Neticede vâcip varlığın mâhiyetten mücerred olması imkânsızdır.<sup>661</sup>

Teftâzânî, *el-Makâsîd*'da bu delile, onu kısaltarak yer verir. O, Râzî'nin serdettiği, varlığın mâhiyetten mücerred olması durumunda söz konusu olabilecek ihtimallerden yalnızca birincisi ile dördüncüsünü zikreder ve Râzî'nin eleştirilerinin hemen hemen aynısını aktararak mezkûr ihtimallerin geçersiz olduğunu ifade eder.<sup>662</sup>

Ancak Teftâzânî bu delile itiraz eder. Onun, bu itirazında temel kaynağının Tûsî olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Tûsî *el-İşârât* şerhinde Râzî'nin yukarıda verilen delilini Teftâzânî gibi kısaltarak aktarır ve akabinde bu delili eleştirir.<sup>663</sup> Kutbüddin er-Râzî'nin işaret ettiği üzere bu itiraz delilin içerdiği ihtimallerden birincisinin geçersizliğinin reddine istinad etmektedir. Yani tecerrüdün sebebi varlığın bizzat kendisi olması durumunda bütün varlıkların mâhiyetten tecerrüt edip zorunlu varlıklar olmaları gerekmez. Başka bir ifade ile varlığa nispet edilen herhangi bir özelliğin, varlığın bütün fertleri için geçerli olması zorunlu değildir. Böyle bir zorunluluk ancak varlığın vâcip ve mümkün fertlerinin birbirine müsâvî olduğu kabul edildiğinde geçerli olur. Hâlbuki felsefeciler vâcip ve mümkün varlıkları müsâvî kabul etmezler. Onlara göre vâcip ve mümkün varlıkların hakikatleri birbirinden farklıdır. Vâcip varlık özü gereği mâhiyetten mücerred olmayı gerektirirken mümkün varlık

<sup>661</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, VI, 172-173.

<sup>662</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 317.

<sup>663</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 35.

özü gereği mâhiyete ilişmeyi gerektirir.<sup>664</sup> Tefâtânî de tecerrüdün vâcip varlığa ait olan özel varlıktan kaynaklandığına işaret ederek bu hususa dikkat çekmektedir. Neticede, varlığın bir ferdi için geçerli olan bir özelliğin bütün fertler için geçerli olması zorunlu değildir. Şu halde delilin birinci ihtimali mutlak anlamda batıl ve geçersiz kabul edilemez. Görüldüğü üzere delil mutlak varlığın bütün fertlere eşit olarak söylenen mütevâtî bir kavram olduğu ön kabulü üzerinden inşa edilmiştir ki, daha önce de zikredildiği üzere felsefeciler bunu kabul etmemektedirler.

#### 2.2.2.1.2.2. İkinci Delil:

Râzî, Beyzâvî ve İcî'nin de yer verdikleri bu delil, varlığın mücerred kabul edilmesi durumunda vâcip varlığın, mümkünlerin illeti ve kaynağı (*mebde'*) olmasının temellendirilemeyeceği iddiasına dayanır.<sup>665</sup> Şöyle ki; felsefeciler vâcip varlığın mâhiyetten mücerred olduğunu ve onun her şeyin illeti-kaynağı olduğunu ileri sürerler. Buna göre mâhiyetten mücerred olması durumunda vâcip varlığın mümkünlerin illeti-kaynağı olması ya bizzat varlığın kendisinden ya da varlığa ilişkin “tecerrüd” kaydından kaynaklanmaktadır. İlk ihtimali kabul etmemiz durumunda ister mâhiyetten mücerret olsun isterse olmasının bütün varlıkların, mümkünlerin illeti kaynağı olması gerekir. Bu durumda örneğin Ahmet'in varlığının hem Ahmet'in hem de diğer mümkünlerin illeti olması gerekir ki, bu imkânsızdır. Dolayısıyla bizatihî varlığın mümkünlerin kaynağı olması doğru değildir. İkinci ihtimali kabul etmemiz durumunda ise mümkünlerin illeti-kaynağı olan Vâcip Varlık tecerrüd kaydından mürekkebe olmuş olur ki, bu da iki farklı soruna yol açmaktadır: Birincisi, Vâcip Zât'ın mürekkebe olması sorunudur. Bu hem felsefecilere hem de kelâmcılara göre bâtıldır. İkincisi ise mümkünlerin illetinin mevcut olamaması sorunudur. Zira tecerrüd, bir şeyin, yani mâhiyetin olmadığını bildiren, yokluk ifade eden (*ademî*) bir kayıttır. Vâcip varlığın ademî bir kayıtle mümkünlerin illeti olması, yok olan bir şeyin, başka bir ifadeyle bir şeyin yokluğunun, varlığın illeti olması sonucuna yol açar. Bu da varlıkların illetinin mevcut olmadığı anlamına gelir ki bu da bâtıldır. Netice varlık mücerred kabul edilirse, mümkün varlıkların illeti-kaynağı olamamaktadır.<sup>666</sup>

Tefâtânî bu delile de itiraz etmektedir. Bu itirazında da onun kaynağının Tûsî olduğunu tahmin edebiliriz. Tûsî “kaynak” (*mebde'*) kavramı yerine “illet” kavramını

<sup>664</sup> Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu Şerhi'l-İşârât* (*Şerhu'l-İşârât* içinde), III, 35.

<sup>665</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, I/I, 174; Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 79; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 51.

<sup>666</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 317; Krş. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, I/I, 174; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 156-158.

kullanarak önce Râzî'nin deliline yer verir. Akabinde de mümkünlerin illeti olan varlığın bütün varlıklar arasında ortak olan mutlak/âm/genel varlık olmadığını, Vâcip Zât'a ait olan varlığın ise özel varlık olduğunu söyleyerek bu delile itiraz eder.<sup>667</sup> Teftâzânî de yaklaşık ifadelerle mümkünlerin illeti olan varlığın yalnızca Vâcip Zât olan varlık olduğunu ve bu varlığın da hakikat itibariyle diğer bütün varlıklardan ayrıldığını söyler.<sup>668</sup> Buna göre vâcip varlığın, özü gereği mümkünlerin illeti olması bütün varlıklar için aynı durumun geçerli olmasını gerektirmez.

İkinci delilin de birinci delil gibi bütün varlıkların eşit olduğu ön kabulü üzerinden kurgulandığını, delile yöneltilen itirazın ise varlığın fertlerinin hakikat itibariyle birbirlerinden farklı olduğu anlayışına dayanılarak yapıldığı söylenebilir.

### 2.2.2.1.2.3. Üçüncü ve Dördüncü Deliller

Benzerlerini Râzî ve Beyzâvî'de gördüğümüz bu deliller, doğrudan mutlak varlık kavramı nazarı dikkate alınarak üretilmiş delillerdir. Üçüncü delil, vâcip ve mümkünler arasında ortak olan “hâriçte olmak-tahakkuk etmek” anlamındaki (masdarî anlam) varlığın Vâcip Zât kabul edilmesi durumunda bütün varlıkların vâcip olacağı varsayımına dayanır. Böyle bir varsayım vâciblerin çokluğu (*te'addüdü'l-vâcibât*) problemini ortaya çıkarması nedeniyle bâtıldır. Dolayısıyla bu delile göre varlık Vâcip Zât'ın kendisi kabul edilemez. Dördüncü delil ise varlığın ne olduğunun bilindiği, ancak Vâcip Zât'ın/mâhiyetin hakikatinin bilinmediği iddiasına dayanır. Bilinen ile bilinmeyen şeyler birbirinden farklı oldukları için Vâcip Zât'ın varlığı ile mâhiyeti birbirinden farklı şeyler olmalıdır.

Bu delillerin her ikisi de Vâcip Zât'a ait olan özel varlık üzerinden değil, vâcip ve mümkünleri kuşatan mutlak varlık üzerinden inşa edilmişlerdir. Halbuki felsefecilerin mâhiyete zâit olmadığını söyledikleri vâcip varlık, “hâriçte olmak-tahakkuk etmek” anlamındaki varlık olmadığı gibi hakikati bilinen varlık da değildir. Teftâzânî'nin de belirttiği gibi delilde zikredilen bu varlık mutlak varlıktır. Ayrıca mutlak varlığın vâcip ve mümkünlerin tamamında zâit olduğu noktasında herhangi bir tartışma söz konusu değildir.<sup>669</sup>

<sup>667</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 37.

<sup>668</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 317.

<sup>669</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 318.

### 2.2.2.2. Kelâmcıların Felsefecilerin Görüşlerine İtirazları

Kelâmcılar, felsefecilerin, kendi iddialarını temellendirmek amacıyla öne sürdükleri temel argümanlara bazı eleştiriler yöneltmişlerdir. Burada yalnızca felsefecilerin önemle üzerinde durdukları bir argümanı ele almakla yetineceğiz.

İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'da zikrettiği ve Ali Kuşçu ve Teftâzânî'nin temel argüman (*el-'umde*) olarak değerlendirdikleri<sup>670</sup> bu argümana Râzî, Ebherî, Tûsî, Kazvîni, Beyzâvî, Semerkandî, İcî gibi müellifler de eserlerinde yer vermişlerdir.<sup>671</sup> Kutbüddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı ve tekliği sadedinde zikrettiği bu argümanı şöyle özetler:

“Varlıktan başka bir şeyin (yani mâhiyetin), kendi varlığının sebebi olması imkânsızdır. Çünkü sebep varlık bakımından öncedir. Hiçbir şey, varlık bakımından, varlıktan önce değildir. Bu ifadeler Vâcibü'l-Vücûd'un varlıktan başka bir şey olmadığına yönelik uyarıdır. Çünkü varlık olmayan bir şey kendi varlığının sebebi olamaz ve özü gereği mevcut/var olamaz. Dolayısıyla o şey Vâcibü'l-Vücûd da olamaz. Bilakis Vâcibü'l-Vücûd, özü gereği mevcut olan varlığın kendisidir.”<sup>672</sup>

Burada dikkat çekilmek istenen temel husus varlığın illetinin vâcip hakikat/mâhiyet kabul edilmesi durumunda; bir şeyin varlık bakımından kendi varlığından önce olması probleminin ortaya çıkacak olmasıdır. Şöyle ki, Vâcibü'l-Vücûd'un mâhiyeti varlığının illeti kabul edildiğinde, mâhiyetin -illet-sebep olması hasebiyle- malûl olan varlıktan önce gerçekleşmesi gerekir. Bu da mâhiyetin, varlıktan önce varlığının bulunması şeklinde yanlış bir sonucu ortaya çıkarır. Ayrıca bu durum, mâhiyetin varlıktan önceki varlığının illeti olabilmesi için başka bir varlığa sahip olmasını gerektirir ki, böyle bir akıl yürütme sonsuz varlıklar silsilesine, yani teselsüle yol açması nedeniyle bâtil kabul edilmiştir.<sup>673</sup> Teftâzânî'nin –daha sonra Ali Kuşçu'da da görüldüğü üzere- “bir şeyin varlık bakımından kendisini öncelemesi (*tekaddüm*)” problemini ön planda tutarak aktardığı bu argümanı bazı müellifler nispeten çok yönlü bir şekilde ele alırlar. Örneğin Ebherî bu argümanı şöyle ifade

<sup>670</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, s. 290; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 314. Ali Kuşçu ilaveten, bu delilin kuvvetli olması ve bu delile verilen cevapların zayıf olması nedeniyle bazı müteahhir dönem kelâmcılarının felsefecilerin görüşlerine meylettğini söyler, s. 290.

<sup>671</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 30-31; Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 358; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, I/I, 179; Ebherî, *Keşfü'l-hakâik*, s. 247; Tûsî, *Tecrîd*, s. 69; Kazvîni, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 15-16; Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 79-80; Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 81; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 48-49.

<sup>672</sup> Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu Şerhi'l-İşârât*, III, 31.

<sup>673</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 312, 314.

etmektedir:

“Özünde zorunlu olanın (*Vâcib li-zâtihi*) varlığı, mâhiyetinin aynısı olmak zorundadır. Çünkü o mâhiyete zâit olsa mâhiyete ihtiyaç duymuş (*iftikâr*) olur. Dolayısıyla özünde mümkün olur ki, bu durumda varlık bir etkene (*müessir*) ihtiyaç duyar. Eğer bu etken mâhiyetin bizzat kendisi ise mâhiyetin, kendi varlığı bakımından varlıktan önce olması (*tekaddüm*) gerekir. Çünkü varlığın etkeni olan şey, etki ettiği şeyden varlık bakımından önce olmalıdır. Eğer varlığın etkeni mâhiyetin dışında bir şey ise özünde zorunlu olan varlığı noktasında başka bir şeye muhtaç olmuş olur.”<sup>674</sup>

Görüldüğü üzere argümanın bu şekilde ifade edilişi her iki problemi, yani zorunlu varlığın başkasına muhtaç olması (*iftikâr*) ve mâhiyetin varlıktan önce var olması (*tekaddüm*) problemlerini bir arada vermektedir. Ancak Teftâzânî her iki problemi ayrı ayrı değerlendirmeyi tercih etmiştir.<sup>675</sup> Biz de Teftâzânî'nin tercihine bağlı kalarak önce onun tekaddüm problemine, daha sonra iftikâr problemine nasıl yaklaştığını inceleyeceğiz.

Teftâzânî, önce tekaddüm problemine Râzî'nin verdiği cevabı aktarır akabinde Tûsî'nin bu cevaba yönelttiği itiraza yer vererek Râzî'nin cevabına katılmadığına işaret eder. Râzî'nin, tekaddüm problemine verdiği ve “güvenilir (*mu'temed*) cevap” diye nitelediği -sonraki müellifler tarafında da dikkate alınan- cevapta belirttiğine göre; mâhiyetin varlığın illeti/nedeni olması, ‘mâhiyetin, kendisine zâit olan varlıktan önce var olması, başka bir ifadeyle varlığından önce var olması’ şeklinde ifade edilen sorunlu sonuca zorunlu olarak yol açmamaktadır. “Çünkü”, der Râzî “Varlığı gerektiren şeyin mâhiyet olması neden mümkün olmasın? [...] Bizim tercih ettiğimiz görüşe göre mâhiyet, mâhiyet olması yönüyle (*min haysü hiye hiye*) varlığı gerektirme (*iktizâ*) konusunda yeterlidir.”<sup>676</sup> Râzî varlığı gerektiren mâhiyeti yalnız mâhiyet olması yönüyle değerlendirmektedir. Bu itibarla mâhiyet ne mevcut ne de madûm kabul edilir. Mâhiyet mevcut olarak değerlendirilmediği için kendisine zâit olan varlıktan önce başka bir varlığa sahip olması problemi söz konusu olmaz. Aynı şekilde mâhiyet madûm olarak kabul edilmediği için var olmayan bir şeyin varlığın illeti olması gibi bir itiraz da ileri sürülemez. Bununla birlikte var olmayan bir şeyin başka bir şeyin nedeni olması ya da başka bir şeyle ilişkili olması imkânsız da değildir. Şöyle ki, mâhiyetler, yalnızca mâhiyet olmaları itibarıyla farklı şeyleri gerektirirler (*levâzım*). Örneğin

<sup>674</sup> Ebherî, *Keşfü'l-hakâik*, s. 247; Krş. Semerkadî, *es-Sahâif*, s. 81; Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 302-303; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 48-49.

<sup>675</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 312-315.

<sup>676</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, I/I, 180-181; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 314.

insanın mâhiyeti, insanın mâhiyeti olması itibarıyla gülmeyi gerektir, için mâhiyeti tek olmayı gerektirir, vd. gibi. Herhangi bir mâhiyet -var ya yok olarak değerlendirilmeksizin- yalnızca mâhiyet olması itibarıyla kendisinden başka şeyleri gerektirebiliyorsa varlığı gerektirmesi neden mümkün olmasın? Ayrıca mümkün mâhiyetler felsefecilerin de kabul ettikleri gibi varlığı kabul ederler (*kâbil*). Mevcut olmayan bir şey, daha doğru bir ifadeyle mevcut olarak değerlendirilmeyen mâhiyet, bir şeyi kabul edebilme özelliğine sahipse neden bir şeye, yani varlığa etki etme (*müessir-fâil*) özelliğine sahip olmasın?<sup>677</sup> Şu halde Râzî'ye göre bir mâhiyet mevcut olmadan bir şeyi kabul edebiliyorsa, yine mevcut olmadan aynı şey üzerinde etki edebilmelidir.

Tûsî, -Teftâzânî'nin de belirttiği üzere- Râzî'nin bu itirazını apaçık aklî gerçeklere aykırı bulur. Ona göre mâhiyet, yalnızca mâhiyet olması yönüyle (*min haysü hüve*) ne mevcut ne de madûmdur. Mevcut ve madûm olmamak yönüyle itibara alınan mâhiyetler yalnızca aklî özelliklerin illeti olabilirler. Örneğin ikinin mâhiyetinin, çift olmayı gerektirmesi böyledir. Mevcut olmayan mâhiyetlerin hâricî bir varlığın ya da hâriçte mevcut olan bir şeyin illeti olması ise imkânsızdır. Çünkü apaçık aklî gerçekler (*bedîhetü'l-akl*) hâriçte mevcut olan bir şeyin varlığının, yani hâricî varlığın illetinin hâriçte mevcut olmasını zorunlu kılar. Üzerinde tartışılan konu da mâhiyetin aklî bir özelliğin değil hâricî bir varlığın illeti olmasıdır. Neticede mâhiyet mevcut olmaksızın ya da mevcut olması göz önünde bulundurulmaksızın ne kendisinin ne başka bir şeyin hâricî varlığının illeti olamaz. Mâhiyetin, varlığı kabul eden (*kâbil*) olması ya da varlığa etki eden (*fâil-müessir*) olması da böyledir. Varlığı kabul etmesi için mâhiyetin hâriçte mevcut olmaması gerekir. Aksi takdirde mevcut olan bir şeyin tekrar mevcut olması söz konusu olur. Mâhiyetin, varlığı kabul etmesi için mevcut olması şarttır, ancak bu mevcûdiyet hâricî değil aklî bir mevcûdiyettir. Akılda mevcut olan mâhiyetin varlığı kabul etmesi mümkündür. Ancak yalnızca akılda mevcut olan mâhiyetin hâricî bir varlığın illeti olması mümkün değildir.<sup>678</sup> Şu halde Râzî'nin, mâhiyetin mâhiyet olmak bakımından değerlendirildiğinde hâriçte mevcut olan bir şeyin varlığının illeti olabileceğini ileri sürmesi ve mâhiyetin, aklî varlığı kabul etmesi dolayısıyla hâricî varlığın etkeni olabileceğini savunması temelsizdir ve felsefecilerin argümanlarını geçersiz kılmamaktadır.

<sup>677</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, I/I, 180-181; Krş. Râzî, *el-Muhassal (Telhîsü'l-Muhassal içinde)*, s. 97; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 313-314.

<sup>678</sup> Tûsî Râzî'ye yönelik bu eleştirilerine pek çok eserinde yer verir. Örnek olarak bkz. *Telhîsü'l-Muhassal*, s. 97-98; *Tecrîd*, s. 69; *Şerhu'l-İşârât*, III, 38-40; Krş. Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdîd*, I, 307-309; Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi'l-akâid*, s. 297.

Teftâzânî, Vâcip Zât'ın varlığının mâhiyetine zâit olması durumunda felsefeciler tarafından gündeme getirilen 'mâhiyetin, kendi varlığından önce var olması' sorununun çözümü için Râzî'den farklı bir cevap teklif eder. Şöyle ki o vâcip ve mümkün mâhiyetlerin birbirinden farklı yapılara sahip olduğunu ileri sürmektedir. Mümkün mâhiyetler kendi varlıklarının illeti değildirler. Onları kendilerinin dışında başka bir şey var eder. Mâhiyetleri var eden şeyin (*mûcid*) yani illetin mâhiyetlerden önce mevcut olması, yani mümkün mâhiyetlerin, kendilerine varlık verilmeden önce madûm olmaları zorunludur. Aksi takdirde mezkûr sorun tekrar ortaya çıkar. Vâcip Zât'ta ise durum böyle değildir. O'nun zâtını/mâhiyetini var eden, kendisinin dışında bir şey değildir. Aksine O'nun mâhiyeti bizzat kendi varlığının illetidir. Dolayısıyla Vâcip Zât'ın mâhiyetini var eden şeyin, O'nun mâhiyetinden önce mevcut olması söz konusu olamaz. Neticede mâhiyetin, kendi varlığının illeti olması hasebiyle felsefeciler tarafından gündeme getirilen sorun, vâcip varlık hakkında geçerli olamayacaktır.<sup>679</sup>

Teftâzânî'nin yukarıda açıklamaya çalıştığımız alternatif cevabını, kendisinden sonra Ali Kuşçu da zayıf bir cevap olduğunu imâ ederek aynı lafızlarla alıntılanmaktadır.<sup>680</sup> Nitekim Teftâzânî de bu cevabın tahkik edilmiş bir cevap olmayıp, yalnızca bir yorum (*bahs*) niteliği taşıdığını belirtmektedir. Kuşçu'ya göre Vâcip Zât'ın mâhiyeti kendi varlığının illeti (*mûcid-müessir*) ise kendisini var etmeden (*icâd*) önce kendisi bir varlığa (*vücûd*) sahip olmalıdır. "Çünkü", der Kuşçu, "Var etme sırası kesinlikle var olmadan sonradır. Var olarak değerlendirilmeksizin mâhiyetin, ne kendi varlığı ne de başka bir şeyin varlığı üzerinde herhangi bir etkisinin olması tasavvur edilemez."<sup>681</sup>

Teftâzânî, mâhiyetin varlığın illeti olması durumunda Vâcip Zât'ın varlığının sonuç/malûl olacağı, bunun da vâcip varlığı mümkün hale getireceği yönünde felsefeciler tarafından dile getirilen eleştiriye de cevap verir. Öncelikle, ona göre, mâhiyetin gereği olarak var olan şeyin –ki bu şey varlıktır– malûl olarak isimlendirilmesinde herhangi bir mahzûr yoktur. Çünkü herhangi bir şeyin, bir illetin sonucu/malûlu olması o şeyin zorunlu olarak mümkün olmasını gerektirmez. Dolayısıyla varlığı, mâhiyetinin gereği olması Vâcip Zât'ın varlığının mümkün olması sonucunu doğurmaz. Böyle bir sonuç ancak varlığın mâhiyete başka bir illet tarafından verilmesi durumunda söz konusu olabilir. Vâcip Zât'ın

<sup>679</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 315.

<sup>680</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, s. 297.

<sup>681</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, s. 298; Krş. Şemseddin el-İsfahânî, *Tesdid*, I, 309. Aynı cevabı ve eleştiriye Veliyyüddin Carullah Cürçânî'ye nispet ederek zikreder, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 82a-b.



varlığının illeti ise bizzat kendi mâhiyetidir. Nitekim Vâcip Zât'ın 'vâcip' olmasının anlamı "varlığın -başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın- kendisiyle kâim olan zâtın/mâhiyetin gereği (*muktezâ*) olmasıdır."<sup>682</sup> Mümkün ise zâtı/mâhiyeti, mevcut ya da madûm olmasını gerektirmeyen, varlığında ve yokluğunda kendisinin dışında bir şeye ihtiyaç duyan şeydir.<sup>683</sup> Şu halde Teftâzân'ye göre Vacibü'l-vücûd olan zât özü gereği hâriçte mevcuttur. Hâriçte mevcut olması nedeniyle zâta varlık nispet edilirken, özü gereği mevcut olması nedeniyle O'nun varlığına zorunluluk (*vücûb*) nispet edilir. Bu durumda O'nun için hâriçte mevcut olan mâhiyet/zât ve ona eklenen varlık şeklinde iki ayrı şeyden bahsetmek mümkün değildir. Varlık ve vücûb yalnızca aklî niteliklerdir. Nitekim Teftâzânî şöyle demektedir:

"Meselenin tahkîki şudur: Biz bir mâhiyeti vücûb ile nitelediğimizde bunun anlamı o mâhiyetin özü gereği var olmayı gerektirmesidir. Biz vücûb ile varlığı nitelediğimizde bunun anlamı, varlığın -başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın- mâhiyetin kendisinin (*zâtü'l-mâhiyet*) gereği olmasıdır. Bu durumda "özü gereği varlığı zorunlu olan [mâhiyet]" (*vâcibü'l-vücûd li-zâtihi*) sözümüz ile "özü gereği zorunlu olan varlık" (*el-vücûdü vâcibün li-zâtihi*) sözümüz arasında bir fark yoktur. Her ikisi ile de kastedilen mevcut olan zâtın kendisidir; varlığın zâtı değildir."<sup>684</sup>

Buna göre Vâcipü'l-Vücûd özü gereği hâriçte mevcut olan zâtı ifade etmektedir. Aklın O'nun varlık özelliğinin, özü gereği mevcut olan zâtının sonucu (*ma'lûl*) olduğunu tasavvur etmesi O'nun zâtının kendisine eklenen hâricî bir varlık ile var olmasını gerektirmemektedir. Dolayısıyla Teftâzânî kendi mâhiyeti gereği mevcut olan Vâcip Zât'ın, varlığın kendisine eklenmesi sûretiyle mevcut olan mümkün mâhiyetler gibi değerlendirilmesini doğru bulmamaktadır. Akıl planında vâcip ve mümkün mâhiyetlerin her ikisine de varlık ilişmekte ve zâit olmaktadır. Ancak Vâcip Zât'ın varlığına nispet edilen vücûb O'nun zâtının sonradan mevcut olmadığını ifade ederken, mümkün mâhiyetlerin varlıklarına nispet edilen imkân, onların sonradan mâhiyetlere eklendiğinin ifade etmektedir.

Bu cevap, felsefecilerin, vâcip varlığın mâhiyete zâit olması durumunda mümkün olması gerektiği yönündeki eleştirilerinden kaçınmak için yeterli gözükse de daha önce ele alınan mevcut olmayan mâhiyetin nasıl kendi varlığının illeti olduğu yönündeki problemin çözümü için yeterli gözükmemektedir. Bu problemin çözümü için şöyle denilebilir: Felsefeciler mâhiyetlerin haddizatında madûm olduklarını kabul ederler. Onlara göre

<sup>682</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 315.

<sup>683</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 481.

<sup>684</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 315-316.

mâhiyetler dıştan bir illet aracılığıyla somutlaşarak (*teşahhus*) varlık kazanırlar. Bu hususta bütün mâhiyetler eşittir. Vâcibü'l-Vücûd için böyle bir durum söz konusu olamayacağı, için onun bir mâhiyeti yoktur. Buna bağlı olarak varlıkların hepsi eşit değildir; Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı, mümkün varlıkların aksine mâhiyetten soyutlanmış (*mücerred*) varlıktır. Kelâmcılar ise hâricte tahakkuk etmek anlamında varlığın itibârî bir kavram olarak bütün mevcutlarda eşit olduğunu, herhangi bir varlığın yalnızca belli bir mâhiyetle kâim olabileceğini, mâhiyet olmadan varlıktan söz edilemeyeceğini söylerler. Onlara göre eşit olmayan, varlıklar değil mâhiyetlerdir. Mümkün mâhiyetler özünde madûm olup kendilerinin dışında bir illete bağlı olarak mevcut olurken Vâcib Zât/mâhiyet kendi özü itibariyle mevcuttur. Buna göre Vâcib mâhiyet vâcib mâhiyet olması itibariye dâima mevcut olmak durumundadır.<sup>685</sup> Dolayısıyla “mâhiyetin, henüz mevcut olmadan kendi varlığının illeti olması” şeklinde bir itiraz anlamsız hale gelmektedir. Zira bu yaklaşımda vâcib mâhiyet diğer mâhiyetlerden farklı olarak doğrudan, özü gereği mevcut olarak değerlendirilmiştir.<sup>686</sup> Böyle bir itiraz yalnızca mümkün mâhiyetler için geçerli olabilir ki, bu mâhiyetlerin illeti hem kelâmcılara hem de felsefecilere göre mâhiyetin kendisi olmayıp hâricî bir müessirdir. Neticede felsefeciler mâhiyetleri eşit kabul edip bununla bağlantılı olarak varlıkların farklılığını iddia ederken, kelâmcılar varlıkların eşit olduğunu, mâhiyetlerin ise özünde mevcut olanlar ve olmayanlar şeklinde birbirlerinden farklı olduklarını böylece vâcib mâhiyetin/zâtın özü gereği mevcut olarak değerlendirilebileceğini ileri sürerler. Dolayısıyla felsefecilere göre vücûb ve imkân varlıkların sıfatı iken kelâmcılara göre mâhiyetlerin sıfatıdır.

### 2.3. Mâhiyetlerin Zihinde Var Olmaları: Zihnî Varlık

İslam düşüncesinde varlık felsefesinin önemli alt başlıklarından olan zihnî varlık meselesi müteahhirîn dönem kelâm kaynaklarında kelâm metafiziğinin yani umûr-i âmmenin varlık bahsinin bir bölümü olarak incelenmiştir. İslam felsefecileri zihnî varlığı bilginin ne olduğu ve insan nefsinde bilginin nasıl meydana geldiği problemi ekseninde ele alırken kelâmcılar zihnî tasavvurların ontolojik keyfiyetini tespit etme ekseninde

<sup>685</sup> Kelâmcılar, varlıktan ayrı bir şey olarak kabul ettikleri Vâcib Zât'ın mâhiyetinin mevcut olduğunu savunmaktadırlar. Teftâzânî mevcut olan zâtın varlık olmadığını söyleyerek bu hususa işaret etmektedir, Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 315.

<sup>686</sup> Nitekim Tehânevî, zât kavramının pek çok anlamı olduğunu zikreder. Örneğin zât, doğrudan mâhiyet anlamında kullanıldığı gibi var olması itibarıyla mâhiyet anlamında da kullanılabilir. Tehânevî'nin belirttiğine göre zât kavramının ikinci anlamında kullanımı birincisine göre daha yaygındır. Tehânevî, *Keşşâf*, “zât” md. II, 163-164; Tehânevî, *Keşşâf*, “hakikat” md. I, 456.

tartışmışlardır. Ancak zihnî varlık meselesine ilişkin tartışma temelde bilginin ne olduğu sorunu üzerinden ortaya çıkmıştır. Nitekim İbn Mübârekşâh bu konudaki fikir ayrılığının ilmin tanımındaki farklılıktan neşet ettiğini söylemektedir. Onun ifadesine göre, felsefecilerin, ilmi, “bilinenin sûretinin zihinde meydana gelmesi (*husûl*)”<sup>687</sup> şeklinde tarif etmeleri nedeniyle, zihnî varlığı kabul etmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Kelâmcılar ise ilmi “bilen ile bilinen arasında gerçekleşen bir nispet” ya da “bilen ile bilinen arasındaki nispeti ortaya çıkaran âlimliğin gerekli kıldığı ve âlim olan zât ile kâim olan hakîkî bir sıfat” olarak değerlendirmeleri nedeniyle zihnî varlığı inkâr etmişlerdir.<sup>688</sup> Ancak bilginin “zihinde meydana gelme (*husûl*)” olarak tanımlanması, beraberinde zihnî varlığı kabul etmeyi gerektirse de, bilgiyi bir nispet ya da bir sıfat olarak değerlendirmek, zorunlu olarak, genel anlamda zihnî varlık kategorisinin inkâr edilmesini gerektirmemektedir. Nitekim Cürcânî *Hidâyetü'l-hikme*'ye yazdığı haşiyede İbn Mübârekşâh'ın “zihnî varlığı inkâr etmişlerdir” ifadesini şöyle açıklamaktadır:

“Yani kelâmcıların zihnî varlığı kabul etmeleri zorunlu değildir. Çünkü yukarıda zikredilen husus [yani ilmin bir sıfat ya da nispet kabul edilmesi] onların zihnî varlığı inkâr etmelerinin zorunlu nedeni (*illet*) olamaz. Zira İmam da [Râzî] ilmin bir sıfat ya da nispet olduğunu ileri sürmekte, bununla beraber zihnî varlığı da kabul etmektedir.”<sup>689</sup>

Semerkandî zihnî varlık meselesindeki ayrışmanın kaynağını tespit etmenin zor olduğunu ifade etmektedir. Zihnî varlığın inkârı ya da kabulü noktasında o üç ihtimalin söz konusu olduğunu belirtir: (a) Hâriçte mevcut olan şeyin aynısı zihinde mevcuttur; (b) Hâriçte mevcut olan şeyin sûreti hiçbir şekilde zihinde mevcut değildir; (c) Mevcut olan şeyin hakîkatine uygun bir örnek (*misâlin mutâbikun*) zihinde belirlemektedir (*irtisâm*); öyle ki, zihinde beliren örnek hâriçte mevcut olsa, hâriçte mevcut olan sûretin aynısı olacaktır. Semerkandî birinci ihtimali kimsenin savunmadığını, ikinci ihtimali inkâr etmenin zarûrî bir şeyi inkâr etmek olacağını ifade etmektedir. O yalnızca üçüncü ihtimal üzerinde bir tartışmanın yürütülebileceğini ileri sürer. Çünkü onun belirttiğine göre akıl yürüten kişi,

<sup>687</sup> Zihin kavramı, ilimleri idrâk etme kabiliyeti, insan nefsi (*en-nefsü'n-nâtika*), insana ait olan anlama kuvveti (*kuvve-i müdrike*) gibi anlamlara söylenebilmektedir. Ancak zihnî varlık meselesinde zihin kavramı ile akledilirlerin (*mâ'kulât*) var olduğu mahal ve akledilirleri idrâk eden kuvvet kastedilir. Bu doğrudan insan nefsi (nefs-i nâtika) olabileceği gibi, zâhir ve bâtın bütün aracı unsurları ile beraber nefsin kendisi de olabilir. Ya da bunların dışında akledilirleri idrâk eden başka herhangi bir şey de olabilir. Bkz. İbn Kemalpaşa, *Risâletü'l-vücûdi'z-zihnî*, Mehmet Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme* içinde, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2014, Marmara Üniversitesi, İstanbul, s. 1; Taşkoprüzade, *eş Şuhûdü'l 'aynî fi mebhâsi'l vücûdi'z-zihnî*, Muhammed Zahid Kul, Menşûrât-ı Cemal, Köln 2009, s. 29; Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I/II, 176.

<sup>688</sup> İbn Mübarekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 18-19.

<sup>689</sup> Cürcânî, *Hâşiye alâ Hikmeti'l-ayn*, s. 19.

zihindeki örnek sûretin hâriçteki şeyin hakîkatinin aynısı olup olmadığında şüphe edebilir.<sup>690</sup> Şu halde Semerkandî'ye göre zihnî varlığın ispatı ya da reddi sadedinde yürütülen tartışma, hâriçte mevcut olan şeyin bizâtihi bütün özellikleriyle zihinde mevcut olması ya da olmamasına ilişkin bir tartışma olmadığı gibi, hâriçte mevcut olan şeye ilişkin zihinde herhangi bir karşılığın bulunup bulunmadığına ilişkin bir tartışma da değildir. Zihnî varlıkla ilgili tartışma -Semerkandî'nin zikrettiği üçüncü ihtimalin îmâda bulunduğu üzere- zihinde mevcut olan sûretin niteliğine ilişkindir. Nitekim ne kelâmcılardan ne de felsefecilerden eşyâya ilişkin bilgilerimizin zihinde herhangi bir karşılığı olmadığını söyleyen herhangi bir isim yoktur. Bununla beraber felsefeciler ilmin ya da akletmenin 'faal akılda meydana gelme (*husûl*)' olduğunu iddia ederken, kelâmcılar ilmin 'akleden ile akledilen şey arasındaki nispet' olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna bağlı olarak felsefeciler zorunlu olarak zihnî varlığın gerçekliğini savunmuşlar, kelâmcılar ise zihnî bir varlığın (*tahakkuk-sübût*) gerçekliğini kabullenmek zorunda kalmamışlardır. Nitekim Teftâzânî bu konudaki tartışmanın odak noktasına işaret ettiği bağlamda şöyle demektedir:

“Bir şeyi akletmek, eğer o şey somut mevcutlardan ise (*el-mevcûdâtî'l-ayniyye*) sûretinin; somut mevcutlardan değil ise bizzat kendisinin akılda meydana gelmesi ile mevcut olur. İşte tartışma konusu olan şey budur (yani bir şeyin bizzat kendisinin akılda meydana gelmesidir).<sup>691</sup> Çünkü akletmenin 'akılda meydana gelmek' olduğunu iddia etmek zihnî varlığı savunanların görüşüdür. Böyle olmayacak olursa (yani bu, zihnî varlığı savunanların görüşü olmasa)<sup>692</sup> ispatlanması arzulanan şeyi [yani zihnî varlığı] ispatlamak için herhangi bir şeyi bilmek de yeterli olurdu.”<sup>693</sup>

Neticede zihnî varlık meselesinde temelde bilgi anlayışı ile irtibatlı olarak iki farklı yaklaşım söz konusudur: Birincisi, felsefecilere nispet edilen, zihnî varlığı kabul edenlerin yaklaşımı; ikincisi ise –kelâmcılara nispet edilen- zihnî varlığı kabul etmeyenlerin yaklaşımı. Biz burada önce zihnî varlığı kabul edenlerin yaklaşımlarını daha sonra da zihnî varlığı reddedenlerin yaklaşımlarını ele alacağız.

### 2.3.1. Zihnî Varlığı Kabul Edenlerin Yaklaşımı

Bu başlık altında, zihnî varlığı kabul edenlerin yaklaşımını, onların bilgi anlayışlarına bağlı olarak zihnî varlığa ontolojik bir konum veren İbn Sînâ'nın görüşleri ekseninde

<sup>690</sup> Şemseddin Semerkadî, *es-Sahâif*, s. 83.

<sup>691</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 98a.

<sup>692</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 98a.

<sup>693</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 347.

inceleyeceğiz.<sup>694</sup> Önce İbn Sînâ'nın bilgi ve zihnî varlık anlayışını –konumuzla irtibatı çerçevesinde- özetleyecek, akabinde zihnî varlığı ispat sadedinde serdedilen delilleri ele alacağız.

### 2.3.1.1. İbn Sînâ'nın Bilgi ve Zihnî Varlık Anlayışı

Deborah'ın da tespit ettiği gibi İbn Sînâ'nın hâricî/somut varlığa denk bir şekilde zihnî bir varlık alanı kabul etmesi onun Allah'ın ilmindeki bilgilere yaklaşımı ile doğrudan ilgilidir.<sup>695</sup> İbn Sînâ bir akledilirin (*ma'kûl*), yani küllî bir bilginin iki farklı itibarla değerlendirilebileceğine işaret eder: Birincisi, akledilir olan şey önce akılda akledilir olarak mevcut olur, “sonra nesnelere dünyasında (*a'yân*), dıştaki çoklukta (*kesret*) meydana gelir”. Örneğin üretilebilir olan bir şeyi (*smâî*) yapan kişinin üretmeden önce o şeyi akletmesi böyledir. İkincisi, bir şey önce nesnelere dünyasında meydana gelir, daha sonra akılda tasavvur edilir. Örneğin bir insanı gören kişinin aklında ‘insanlık’ sûretinin meydana gelmesi böyledir. Neticede bazen aklî sûret hâricî sûretin meydana gelmesinin, bazen de hâriçteki sûret aklıdaki (*ma'kûl*) sûretin meydana gelmesinin nedeni olur. İbn Sînâ'ya göre mevcut olan şeylerin tamamının Allah'a ve meleklerine nispeti, üretilebilir şeylerin üretici nefse (*en-nefsü's-âni'a*) nispeti gibidir. Yani “Fizîkî şeylerin bilinen ve idrâk edilen hakikatleri, [hâriçteki] çokluktan önce Allah'ın ve meleklerin ilminde mevcuttur.”<sup>696</sup> Görüldüğü üzere İbn Sînâ hâricî somut varlığın dışında başka bir varlık alanının bulunduğunu kabul etmektedir. Bu varlık alanı –her ne kadar yukarıdaki ifadede yalnızca Allah ve melekelerin ilmi zikredilmiş olsa da, insan nefsi ve zihin de bu alana dâhildir- şeylerin hakikatlerinin, hâriçteki çokluktan önce buldukları yerdir. İbn Sînâ, şeylerin hakikatlerinin/sûretlerinin, bu alanda fizîkî varlıktan önceki varlıklarını “ilâhî varlık” (*el-vücûdü'l-ilâhî*) olarak isimlendirir.<sup>697</sup> Zihnî varlığı temellendirdiği *Şifa-Metafizik*'in 6. Makâle 2. Faslında şöyle demektedir:

“Canlı, [somutlaştırıcı/tekillleştirici] arazlarıyla itibara alındığında fizîkî bir

<sup>694</sup> İslâm düşüncesinde zihnî varlığın bir problem olarak ortaya çıkışı ile ilgili kısa bir değerlendirme için bkz. Ahmet Pirinç, “İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucûd-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 2014, s. 136-138. Ancak yazar bu makalesinde zihnî varlığı ilk defa müstakil bir problem olarak inceleyen kişinin Tûsî olduğunu söylemektedir. Halbuki Tûsî'den önce Fahreddin er-Râzî *el-Mebâhis* adlı eserinin umûr-i âme bölümünün altıncı faslında müstakil bir bölümde incelemiştir, *el-Mebâhis*, s. 130-132.

<sup>695</sup> Deborah L. Black, “Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Mediaeval Studies*, Sayı: 61, 1999, s. 54-55.

<sup>696</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-Mantık*, çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2013, s. 62.

<sup>697</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlahiyât*, I, 180.

şeydir. Zâtı yönüyle itibara alınan canlı ise, ‘varlığı fizikî varlıktan önce olan varlık’ şeklinde ifade edilen bir hakîkattir (*tabîat*), ki buradaki öncelik basitin mürekkebe önceliği türünden bir önceliktir. Bu hakîkatin varlığı ‘ilâhî varlık’ olarak belirlenmiştir. Çünkü onun canlı olmak yönüyle varlığının sebebi Allah’ın inâyetidir. Ancak onun madde ve maddenin arzalarıyla birlikte olması [gerçekte] Allah’ın inâyeti ile olsa da cüzî fizikî tabîat sebebiyledir.”<sup>698</sup>

Bu ifadelerden özellikle şu iki husus anlaşılmış olmaktadır: Birincisi, şeylerin - fizikî/hâricî varlıklarından ayrı- yalnızca hakîkatlerine ait varlıklarının olduğu<sup>699</sup>; ikincisi, bu varlıkların Allah’ın inâyetiyle meydana geldikleri hususudur.

İbn Sînâ’ya göre ma’kûl olan şeyler çokluktan önce bu alanda tek/ortak (*vâhid*) anlamlı, yani küllî hakîkatler olarak mevcut olurlar. Bu hakîkatlerin hâricîte mevcut olmaları mümkün değildir. Ona göre bir hakîkat için küllîlik ancak “o hakîkat *zihnî tasavvurda* meydana geldiğinde” söz konusu olabilir. Dolayısıyla nefiste akledilen her şey küllîdir.<sup>700</sup> Bu durumda bir hakîkatin nefiste var olması ile küllî olması aynı şeydir. Başka bir ifade ile bir hakîkat küllî olduğunda, hâricî tikel varlık alanından başka bir varlık alanında mevcut hale gelmektedir. Bir şeyin/sûretin cüzî, hâricî somut varlık alanından küllî, zihnî soyut varlık alanına ulaşması, İbn Sînâ’nın nefsin bilgi edinmesine ilişkin yaklaşımı ile doğrudan ilişkilidir. Burada -zihnî varlık kavramının temelde kendisine dayanması hasebiyle- onun bu yaklaşımını kısaca izah edecek ve zihnî varlığın ya da zihinde mevcut olmanın ne anlama geldiğini tespit etmeye çalışacağız.

İbn Sînâ insan nefsinin (*nefs-i nâtıkâ*) iki yönü olduğunu söylemektedir.<sup>701</sup> Birincisi alta, yani bedene bakan yönü, ikincisi ise üste, yani yüce ilkelere (*el-mebâdiü’l-âliyye*) bakan yönüdür. Nefsin -amelî kuvvet ve amelî akıl olarak da ifade edilen- bedene bakan

<sup>698</sup> İbn Sîna, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 184.

<sup>699</sup> Bu husus bir önceki başlık altında incelediğimiz varlık-mâhiyet ayrımı ile doğrudan ilgilidir. Küllî mâhiyetlerin zihinde (ya da nesnelere dünyasının dışında herhangi bir yerde) mevcut olmaları onların hâricî varlıktan ayrı şeyler olmalarını zorunlu kılmaktadır. Zihnî varlık ile varlık-mâhiyet ayrımı arasındaki ilişki için bkz. Deborah, “Mental Existence”, s. 12.

<sup>700</sup> İbn Sîna, *Şifâ-Mantık*, s. 62; İbn Sîna, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 184.

<sup>701</sup> İbn Sînâ nefsin tanımında Aristoteles’in “organik (*âlî*) tabî’î cismin ilk yetkinliği” şeklinde yaptığı tanımı benimsemiştir. İbn Sînâ’ya göre nefis irâdeli ve çok yönlü olarak farklı etkilerin (*efâ’îl*) ortaya çıkmasının kaynağıdır. Bu etkiler bitkilerde, canlılarda ve insanda farklı şekillerde kendini göstermektedir. Nefsin tanımın detayları ve bitki, canlı ve insanlardaki muhtelif etki ve vazifeleri için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ-İlmü’l-n-Nefs (Psychologie d’Ibn Sina (Avicenne) d’après son oeuvre aš-Şifâ’)*, ed. Jan Bakos, Müessesetü’l-câmi’iyye, Beyrut 1988, s. 9-15; İbn Sînâ, *Mebhas ani’l-kuva’n-nefsâniyye (Hediyyetü’r-reis içinde)*, ed. Edward Von Dyck, Dâru’l-ilm li’l-cemî’, Beyrut 1980, s. 20-22, 26; M. Osman Necâti, *el-İdrâkû’l-hissî inde İbn Sînâ*, Dâru’ş-şurûk, 1980, s. 33-39. Ayrıca Ahmed Fuâd el-Ehvânî, tahkik ettiği İbn Sînâ’nın *Ahvâlü’l-n-nefs* adlı risâlesinin başında konuyla ilgili önemli hususlara işaret etmektedir, bkz. *Ahvâlü’l-n-nefs (Giriş)*, Dar Byblion, Paris 1952, s. 25-41.

yönü, insanın cüzî olan irâdî fiillerinin kaynağını oluşturmaktadır. Nefsin -nazarî kuvvet ve nazarî akıl olarak da ifade edilen- yüce ilkelere bakan yönünün özelliği ise İbn Sînâ'nın ifadesiyle “maddeden soyutlanmış (*mücerred*) olan küllî sûretlerin kendisinde yerleşmiş olmasıdır (*intibâ'*)”.<sup>702</sup> Bu ifade aynı zamanda İbn Sînâ'nın ilim tanımıyla da örtüşmektedir. Nitekim İbn Sînâ *et-Ta'likât*'da bilgiyi “bilinenlerin sûretlerinin nefiste meydana gelmesi (*husûl*)” şeklinde tarif eder. Tûsî'nin *el-İşârât* şerhinde verdiği başka bir tarife göre idrâk “şeyin sûretinin idrâk edende var olmasıdır (*vücûd*)”<sup>703</sup> şeklinde tarif edilmiştir.<sup>704</sup> Bu tariflerde konumuz itibarıyla dikkat çeken şey ilmin nazarî akılda, yani nefiste bir tahakkukunun olduğu hususudur.<sup>705</sup> Şu halde küllî sûretler nazarî kuvvet aracılığıyla nefiste yerleştiğinde, onların hakikatleri bilinmiş/idrâk edilmiş olmaktadır. Başka bir ifade ile bir şeyin, yani cüzî bir nesnenin hakikatinin<sup>706</sup> bilinmesi, onun küllî sûretinin nefiste tahakkuk etmesi anlamına gelmektedir. İlim/bilme bir yönüyle somut/müşahhas olan cüzî sûretin mücerret küllî sûrete dönüşme süreci iken, diğer bir yönüyle bilkuvve/potansiyel olarak bilgi edineme özelliği olan nefsin, bilgiyi edinip bilfiil hale gelme sürecidir. Bu durum şöyle de ifade edilebilir: Bilgi nefiste husûle geldiğinde, -somut sûret açısından baktığımızda- cüzî olan küllileşmekte -nefis açısından baktığımızda- bilkuvve olan bilfiil hale gelmektedir.<sup>707</sup> Burada nefiste tahakkuk eden bilgiye ilişkin -konumuzla ilgisi açısından- önemli olan şey, nefiste mevcut olan küllî sûretin/bilginin hâricte mevcut olan cüzî sûret ile ilişkisinin nasıl olduğu hususudur. Bu ilişkinin keyfiyetinin daha iyi anlaşılması için cüzî sûretin nasıl küllî hale geldiğine kısaca değinmekte yarar vardır.

Bilginin edinilme süreci, yani cüzî olanın küllileşmesi belirli tecrîd (soyutlama) evrelerini içermektedir. Çünkü İbn Sînâ'ya göre mahsûs olanın nefiste tahakkuk etmesi,

<sup>702</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-İlmü'n-Nefs*, s. 48.

<sup>703</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 361.

<sup>704</sup> İbn Sînâ'nın idrâk ya da idrâkin aklî boyutu için yaptığı diğer bazı tarifler şunlardır: “İdrâk, idrâk edilen şeyin sûretinin idrâk edende hâsıl olmasıdır” (*el-Mübâhesât*, s. 184), “İlim, bilinen şeylerin sûretlerinin nefiste hâsıl olmasıdır” (Muhammed Takî Fa'âlî, *İdrâk-i hissî ez didgâh-ı İbn Sînâ*, Defter-i tebliğât-ı İslâmî, Kum 1376, s. 65), “İlimler mevcûdâtın sûretlerinden elde edilenlerdir (*mükteseb*)” (Muhammed Takî Fa'âlî, age., s. 65), Bu tarifler arasında idrâk kavramını içerenler, aynı halleriyle ilim için de “uyarlanabilirler”. Nitekim Ömer Türker'in de belirttiği gibi “bilgi nefsin idrâki iken diğer idrâkler dış ve iç duylardan oluşan cisimsel güçlerin idrâkidir, bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 45.

<sup>705</sup> Her ne kadar İbn Sînâ bu tahakkuku “vücûd”, “husûl”, “temessül” gibi farklı kavramlarla ifade etmiş olsa da, bu farklı ifadelerle temelde kast edilen şey akledilen bilginin ya da küllî sûretlerin hâricî varlıktan ayrı bir varlığa sahip olduklarıdır.

<sup>706</sup> Nitekim İbn Sînâ, yine ilim/bilgi bağlamında idrâk için yaptığı tariflerden birinde şöyle demektedir: “Bir şeyi idrâk etmek, o şeyin hakikatinin idrâk edende temessül etmesidir”, *el-İşârât*, II, 308.

<sup>707</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-İlmü'n-Nefs*, s. 231-232; İbn Sînâ, *el-İşârât*, II, 351-358; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 40.

diğer bir ifadeyle insan nefsinin/aqlının<sup>708</sup> mahsûs olanı doğrudan idrâk etmesi/akletmesi mümkün değildir.<sup>709</sup> Bu nedenle nefisin küllî sûretleri, yani şeylerin/nesnelerin hakikatlerini akletmesi/bilmesi için aracı idrâk vasıtalarına ihtiyaç duyulmuştur. Bilme sürecinin, aracı idrâk vâsıtalarından başlayarak bilmenin gerçekleştiği faal aklın feyzine kadar uğradığı her bir merhale bir tecrîd kabul edilmiştir. Nefsin bilmesi/akletmesi, bilinen şeyin belirli tecrîd aşamalarından geçmesinin akabinde gerçekleşmektedir. Şöyle ki, idrâkin ilk merhalesinde nesnelere âlemindeki somut şeylerin cüzî sûretleri bütün maddi bağlantıları ('*alâik*) ile önce hiss-i müşterek tarafından idrâk edilirler ve idrâk edilen bu sûretler hayâl de toplanırlar. Bu tecrîdin ilk mertebesidir (*ihsâs*). Daha sonra kuvve-i mutasarrife (vâhime-mütehayyile-müfekkire)<sup>710</sup> hayâlde bulunan cüzî sûretler üzerinde, onları tahlil ve terkîb ederek, yani maddî bağlantılarından ayırarak tasarrufta bulunur. Bu da tecrîdin ikinci mertebesidir (*tevehhüm ve tahayyül*). Akıl ve iç duyular arasında bir aracı olan vehim kuvveti vasıtasıyla nefis faal aklın küllî hakikati feyz etmesine hazır hale gelir. Faal aklın feyzi ile insan nefsi (*nefs-i nâtika*) küllî sûreti idrâk eder. Bu da tecrîdin son merhalesidir (*teakkul*).<sup>711</sup> Böylece hâriçte mahsûs/somut olan, nefiste ma'kûl hale gelmektedir.<sup>712</sup> Hiss-i müşteregin idrâk ettikleri hayâlde, vâhimenin/mütehayyilenin idrâk ettikleri hâfızada, nefsin idrâk ettikleri ise

<sup>708</sup> İbn Sînâ'ya göre insan nefsi haddizatında akıldır, ancak beden/cisim ile münasebeti olması hasebiyle ona "nefis" denilmiştir. Buna göre nefis, aklın cisim ya da cismânî kuvvetler ile ilişki olan yönüne verilen isimdir, denilebilir. Bkz. İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 53.

<sup>709</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, II, 367-368; Krş. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 45-46.

<sup>710</sup> Burada doğrudan konumuzun kapsamına girmemesi nedeniyle İbn Sînâ'nın iç duylara (*havâs-ı bâtne*) ilişkin kanaatlerine yer vermektan kaçındık. İbn Sînâ'nın vâhime, mütehayyile ve müfekkire kuvvetlerine ilişkin yaklaşımları ile ilgili önemli tahliller için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-İlmü'n-Nefs*, s. 157-163; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 35-45; M. Osman Necâtî, *el-İdrâkü'l-hissî*, ilgili bölümler. Abdullah Zerârîka, mezkûr idrâk kuvvetlerine dair İbn Sînâ'nın beyanlarının nispeten kapalı olduğunu, bu kuvvetlerin ameliyelerinin kimi zaman iç içe geçmiş bir şekilde aktarıldığını ifade etmektedir, bkz. *el-Medhal ilâ felsefet-i İbn Sînâ*, s. 107-108. Mütehayyile kuvvetinin –vâhime kuvvetini de kapsayacak şekilde- geniş bir incelemesi için bkz. Dimitri Gutas, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", çev. M. Cüneyt Kaya, *M.Ü. İlähiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (2008), s. 159-174.

<sup>711</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-İlmü'n-Nefs*, s. 59-68; Krş. İbn Sînâ, *el-İşârât*, II, 322-323, Tûsî bu noktada idrâkin, dolayısıyla tecrîdin dört mertebesi olduğunu belirtir. Bunlar idrâkin, ihsâs, tehayyül, tevehhüm ve teakkul merhaleleridir. Bunlardan ilki cüzî sûreti maddesiyle, ikincisi, madde olmaksızın (hâzırda ve ğaybette) cüzî sûretin heyetiyle/yapısıyla, üçüncüsü, madde ve heyeti olmaksızın, ancak cüzî olarak idrâk eder. Dördüncüsü ise mezkûr sûreti bütün bunlardan tecrîd edilmiş haliyle küllî olarak idrâk eder. Ancak Tûsî, İbn Sînâ'nın tevehhümü, ihsâs ve tahayyülden bağımsız bir idrâk aşaması olmaması hasebiyle ayrı bir tecrîd aşaması olarak değerlendirmedini, tevehhüme başka eserlerinde yukarıda izah edildiği bağlamda önem atfettiği zikreder, *Şerhu'l-İşârât*, II, 323-324. Abdullah Zerârîka, *el-Medhal ilâ felsefet-i İbn Sînâ*, s. 112-113, 138-144; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 40-41. İbn Sînâ'da tecrîd/soyutlama kavramına ilişkin geniş bir inceleme için bkz. Dag Nikolaus Hasse, "Avicenna on Abstraction", *Aspects of Avicenna* içinde, ed. Robert Wisnovsky, Markus Wiener Publishers, Princeton University 2013, s. 39-72.

<sup>712</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, II, 323.



faal akılda depolanır.<sup>713</sup> Bir şey/sûret nefsin idrâk etmesiyle faal akılda depolandığında küllî hale gelir ve nefsin bilkuvve akletme özelliği bilfiil hale dönüşür. Böylece bilme ve akletme süreci tamamlanmış olur. Bu durumda nefis faal akılla ittisâl etmiş olur. Burada kısaca aktarmaya çalıştığımız bilgi edinme sürecini İbn Sînâ *Şifâ*'nın *Kitâbü'n-Nefs* bölümünde şöyle anlatır:

“İnsan nefsi bazen bilkuvve akledici olur. Daha sonra bilfiil akleden haline gelir. Kuvveden fiile çıkan her şey, onu bilfiil hale çıkaran bir sebeple çıkar. Burada da nefislerimizi ma'kûlât noktasında kuvveden fiile çıkaran bir sebep vardır. Aklî kuvvetlerin verilmesindeki bu sebep, mücerred aklî sûretlerin ilkelerini (*mebâdî*) kendinde bulunduran bilfiil akıldır. Onun bizim nefislerimize nispeti güneşin görmemize olan nispet gibidir. Nasıl ki güneş özü gereği bilfiil görülüyor ve onun nuru ile de bilfiil görülür olmayan şey bilfiil görülebilir hale geliyorsa, bu aklın nefislerimizdeki durumu da aynı böyledir. Çünkü aklî kuvvet hayâlde bulunan cüzîlere muttali olduğunda ve zikrettiğimiz faal aklın nuru bizde o cüzîleri aydınlatığında (*işrâk*), cüzîler madde ve maddenin bağlantılarından soyutlanırlar ve nefis-i natıkaya yerleşirler. [...] Şu anlamda ki, o cüzîleri mütalaa etmek nefsi, kendisine faal akıldan mücerred olanın feyz etmesine hazır hale getirir. Zira fikirler ve teemmüller nefsi feyzi kabul etmeye hazırlarlar. [...] Böylece nefis-i nâtikanın, faal aklın aydınlatması aracılığıyla bu sûretle bir ilişkisi/nispeti kurulunca onda bir yönden o sûret cinsinden olan ama bir yönden de o sûretin cinsinden olmayan bir şey meydana gelir. [...] Dolayısıyla bilkuvve ma'kûl olan hayâller bilfiil ma'kûle dönüşürler. Ancak [bilfiil ma'kûle dönüşenler] onların kendileri değil onlardan alınanlardır. Nasıl ki ışık vasıtasıyla mahsûs sûretlerden elde edilen eser o sûretlerin kendileri değil, onlarla ilişkili olup karşıdaki alıcıda ışık vasıtasıyla doğan başka bir şey ise, nefis-i nâtika da bu hayâlî sûretleri mütalaa ettiğinde ve faal aklın nuru nefisle bir çeşit ittisâl kurduğunda, nefis artık kendisinde faal aklın ışığından o [maddî] kirlere mücerred olan sûretlerin meydana gelmesine hazır hale gelir.”<sup>714</sup>

Bilginin nefiste hâsıl olması ile genel anlamda kastedilen şey -İbn Sînâ'nın alıntıladığımız metinde de dikkat çekmiş olduğu- nefsin faal aklın işrâkı (aydınlatması) ile küllî sûreti akletmesidir. Başka bir ifade ile bir şeyin hakîkatini/mâhiyetini bilmek, nefsin iç duyuların yardımı ve faal aklın etkisiyle o şeyin küllî sûretini idrâk etmesidir. Buna göre bir şey akledildiğinde, zihinde/nefiste mevcut hale gelmiş olmaktadır ki zihnî varlık ile temelde

<sup>713</sup> Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 35.

<sup>714</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-İlmü'n-Nefs*, s. 231-232, tercümede kısmen Ömer Türker'in çevirisinden faydalanılmıştır, bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 44.

kastedilen şey de budur.<sup>715</sup> İbn Sînâ *et-Ta'likât*'da bu hususu şöyle ifade eder:

“Hakîkatte bilinen şey zihninde nakşolan sûretin kendisidir. [...] İnsanlık sûreti maddeden soyutlandığında ve nefsini ona hazır hale getirdiğinde –*Kitâbü'n-Nefis*'te de zikredildiği üzere- senin nefsin bu insanlık sûretinden ma'kûl olan şeyi akleder. Neticede maddeden mücerred olan sûretin varlığı onun akledilebilirliğidir (*fe's-sûretü'l-mücerredetü ani'l-mâddeti vücûduhâ ma'kûliyyetihâ*). Yani onun var olması akledilmiş olmasıdır.”<sup>716</sup>

Burada dikkat çekmemiz gereken bir diğer husus zihinde mevcut olan ma'kûl ile hâriçte mevcut olan mahsus arasındaki ilişkidir. İbn Sînâ'ya göre zihinde/nefiste mevcut olan bilgi hâriçte mevcut olan cüzî sûretin küllî hakîkatidir. Bu noktada cüzî sûret ile küllî hakîkat arasındaki ilişkinin ne olduğu önem kazanmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Sînâ'ya göre küllî mâhiyetler farklı açılardan itibara alınabilmektedirler. Örneğin insanın mâhiyeti olan “düşünen canlılık” tekilleştirici-somutlaştırıcı (*müşahhisât*) unsurlarla beraber olması yönüyle –Ahmet, Bekir şeklinde- değerlendirilebildiği gibi, Ahmet, Bekir gibi fertlerden soyutlanarak elde edilen küllî bir ma'kûl olarak da değerlendirilebilir. Her iki durumda da itibara alınan aynı hakîkattir. İbn Sînâ'nın ifadesiyle “hakîkatin hâriçte olması ile akılda olması birbirinden farklı şeyler değildir. Çünkü hakîkat her ikisinde de tek bir hakîkat üzere bulunur.”<sup>717</sup> Bununla beraber müşahhas olarak değerlendirilen hakîkatin varlığı ile küllî ma'kûl olarak değerlendirilen hakîkatin varlığı haddizatında aynı şey değildir. Bu iki değerlendirme esasında birbiri ile çelişmemektedir. İlk değerlendirme itibarıyla insanın hakîkati hâriçte mevcut iken ikinci değerlendirme itibarıyla yalnızca zihinde mevcuttur.<sup>718</sup> Kara Seyyidî el-Hamîdî'nin de işaret ettiği gibi ilkinin varlığına somut insanî özellikleri yansıtması nedeniyle hâricî varlık, ikincisinin varlığına ise somut insanî özellikleri yansıtmayıp yalnızca mâhiyeti oluşturan parçaları ifade etmesi nedeniyle zihnî varlık denilmesi mümkündür.<sup>719</sup> Dolayısıyla zihinde idrâk edilen sûret ya da küllî hakîkat hâriçteki cüzî sûretin varlığını kapsamamaktadır. Nitekim İbn Sînâ şöyle demektedir: “Onların ‘akıl mevcûdâtın sûretlerini intizâ‘ eder ve onları kendi zâtında sâbit kılar’ sözlerinin anlamı, aklın bu sûretleri ve zâtları olduğu gibi intizâ‘ etmesi değil, bilakis onların

<sup>715</sup> Bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 47, 71.

<sup>716</sup> İbn Sînâ *et-Ta'likât*, s. 189-190.

<sup>717</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlahiyât*, I, 127.

<sup>718</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlahiyât*, I, 186.

<sup>719</sup> Bkz. Mehmet Aydın, “Kara Seyyidî-i Hamîdî Ve Zihnî Varlık Risalesi: Tahkik Ve Değerlendirme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 (2013), s. 86.

anlamını akletmesi ve onları kendi özünde sâbit kılmasıdır”<sup>720</sup> Neticede nefisteki sûretin hâriçteki sûretin özelliklerini yansıtmaması beklenemez. Zira nefisteki sûret hâriçteki sûretin somut varlığını, yani zâtını içermemektedir. İbn Sînâ bu duruma mıknatıs örneğini vermektedir. Mıknatısın hakîkati demiri çekmesidir. İnsanın avucuna temas ettiğinde mıknatısın hakîkati etkisini göstermez. Mıknatıs ancak bir demire temas ettiğinde etkisini hakîkatini izhâr eder. Bu durum insanın avucunda ve demirde mıknatısın hakîkatinin değiştiğini göstermez. Aksine onun hakîkati her iki durumda da aynıdır.<sup>721</sup> İbn Sînâ der ki “şeylerin akıldaki mâhiyetlerinin durumu da aynı böyledir”<sup>722</sup> [...] Bizim onlara ilişkin bilimiz onlardan bizde hâsıl olan şeylerdir. Bizzat onların kendileri taşınarak bizde mevcut hale geliyor değildir. [...] Bilakis onlardan bizde meydana gelen şey şüphesiz onları bize aktaran eserlerdir (*el-âsârü 'l-mühâkiyeti lehâ*). İşte bu bizim bilimizdir”<sup>723</sup>.

Neticede İbn Sînâ'ya göre zihnî varlık, ilâhî yapıya sahip olan faal aklın feyzetmesi ile şeylerin küllî sûretlerinin/mâhiyetlerinin nefiste/zihinde hâsıl olmalarıdır. Bu aynı zamanda zihnî varlığın, yani bilginin ilâhî/faal aklın inâyetiyle gerçekleştiğini de ortaya koymaktadır. İbn Sînâ zihnî varlığın hakîkati ile hâriçte mevcut olan sûretin hakîkatini aynı kabul etse de zihnî sûretler ile hâricî sûretler arasında yukarıda *Kitâbü 'ş-Şifâ-İlmü 'n-Nefs* adlı eserinden yaptığımız geniş alıntıda da işaret edildiği üzere belli bir fark gözetmektedir.

### 2.3.1.2. Teftâzânî'nin Yaklaşımı

Teftâzânî'nin zihnî varlıkla ilgili yaklaşımını en belirgin bir şekliyle *Şerhu 'l-Makâsıd'* da görmekteyiz.<sup>724</sup> Zihnî varlığa ayırdığı *Şerhu 'l-Makâsıd'*ın II. Maksud III. Mebhas'ının hemen başında yaptığı açıklamalardan Teftâzânî'nin, zihnî varlığın inkârı yönünde kelâmcılara nispet edilen görüşten farklı kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Mezkûr açıklamalar ve zihnî varlığı kabul edenlerin delillerinin incelenmesindeki ifadelerden yol çıkarak Teftâzânî'nin zihnî varlığı kabul ettiğini söylemek mümkündür.

<sup>720</sup> İbn Sînâ *et-Ta 'likât*, s. 73.

<sup>721</sup> İbn Sîna, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 127; İbn Sînâ, *et-Ta 'likât*, s. 73; Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 67.

<sup>722</sup> İbn Sîna, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 127, 129.

<sup>723</sup> İbn Sîna, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 129.

<sup>724</sup> *Şerhu 'l-Akâid'* de zihnî varlığa ilişkin açık bir ifade hemen yok gibidir. Ancak muhtelif bağlamlarda zihnî tahakkukun varlığını kabullenmeyi gerektiren belli bazı ifadelere rastlamak mümkündür. Örneğin Teftâzânî, tekvîn sıfatının mükevvenin aynısı olduğunu savunanların düşüncelerini açıklarken şöyle demektedir: “Fâil bir iş yapıldığında orada yalnızca fâil ile yapılan iş (*mefûl*) vardır. Tekvîn kavramının ifade ettiği anlam akılda meydana gelen (*hâsıl*) itibârî bir şeydir.” Teftâzânî, *Şerhu 'l-Akâid*, *Mektebetü'l-müsennâ*, Bağdad, 1326 h., s. 101; ayrıca bilginin zihinde/akılda husûl olduğunu ifade eden îmâlar için bk. 44 ve 159 sayfalar.

Teftâzânî III. Mebhas'ın başında -kendisinden önce Fahreddin er-Râzî ve Tusî gibi-varlığı dört mertebeye ayırmakta ve bu mertebeler arasındaki delâlet ilişkilerini ele almaktadır.<sup>725</sup> Bu varlık mertebeleri sırasıyla şunlardır:

(a) Hâriçteki ('*ayân*) varlık: Bu bir şeyin kendisinin ve hakîkatinin tahakkukunu ifade eden ve gerçekliği tartışılmayan aslî (*el-müteassıl*) varlıktır.

(b) Zihindeki varlık: Bu bir cismin gölgesi sayılabilecek türden aslî olmayan varlıktır. Zihnî varlık düzeyinde gerçekleşen şey, hâriçteki herhangi bir şey ile örtüşen sûrettir (*es-sûreti'l-mutâbikati*). Eğer bu sûret hâriçte gerçekleşecek olsa, hâriçteki şeyin aynısı olacaktır (*le-kânet zâlike's-şey*). Örneğin zihindeki ağaç sûreti somutlaşacak (*tecessüm*) olsa hâriçteki ağacın aynısı olur.

(c) Lafızdaki ('*ibâre*) varlık.

(d) Yazıdaki (*kitabî*) varlık.

Teftâzânî bu varlık kategorilerinden ilk ikisini hakîkî, son ikisini ise mecâzî varlık olarak değerlendirir. Çünkü lafızda var olan, sestene; yazıda var olan, çizimden ibarettir. Zihinde mevcut olan, şeyin zâtı ya da zâtının aynısı olan sûreti değildir.<sup>726</sup>

Daha sonra Teftâzânî bu varlık kategorileri arasındaki delâletleri ele almaktadır. Dört varlık kategorisi arasında üç farklı delâlet söz konusudur: Birincisi, zihnî varlığın hâricî varlığa delâleti; ikincisi, lafzî varlığın zihnî varlığa delâleti; üçüncüsü, yazıdaki varlığın lafızdaki varlığa delâleti.<sup>727</sup> Kutbüddîn er-Râzî'nin de belirttiği gibi bu üç türlü delâlete bağlı olarak üç delâlet eden (*dâll*), üç delâlet olunan (*medlûl*) söz konusudur. Üç delâlet olunan

<sup>725</sup> Tûsî *Şerhu'l-İşârât*'ın başında İbn Sînâ'nın müfred anlamların incelenmesinin gerekliliğine işaret ederken zikrettiği "lafız ile anlam arasında belli bir ilişkinin olduğuna" dair ifadesinin şerhinde bir şeyin dört türlü varlığının olabileceğini belirtir. Bunlar hâriçte ('*ayân*), zihinde, lafızda ('*ibâre*) ve yazıdaki varlıktır. Daha sonra Tûsî bu beş varlık türü arasındaki delâlet ilişkisini incelemektedir ki, muhtemelen Teftâzânî yukarıda bu delâletlere ilişkin açıklamalarında Tûsî'nin incelemelerinden faydalanmıştır, bkz. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 21-22; aynı yerde Kutbüddîn er-Râzî'nin beyanâtı ile karşılaştırınız. Fahreddin er-Râzî'nin dört varlık mertebesi ile ilgili izahları için bkz. *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, no: 623, vr. 76b. Ancak belirtmekte yarar var ki, varlık kategorilerine dair bu dörtlü tasnif Tûsî'den önce Gazzâlî tarafından da dile getirilmiştir. Gazzâlî Kur'an-ı Kerim'in ezeliğini temellendirme bağlamında dört varlık kategorisinin bulunduğu şöyle dikkat çeker: "Bil ki, her şeyin dört varlık mertebesi vardır: hâriçte ('*ayân*) varlık, zihinde varlık, dilde varlık, beyaz üzerine yazılan yazıda varlık. Örneğin ateş gibi; çünkü ateşin aydınlanma (*tenevvür*) noktasında bir varlığı vardır; ayrıca zihinde-hayâlde bir varlığı vardır ki, bu varlıkla ateşin hakîkatini bilmeyi kastediyorum; onun dilde de bir varlığı vardır ki, bu ateşe delâlet eden kelime, yani '*ateş*'tir; ve beyazlık üzerine yazılan yazıda da bir varlığı vardır." Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keîm*, (*Mecmû'ati resâili'l-İmam el-Gazzâlî* içinde) Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., IV, 76.

<sup>726</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 343; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, s. 123; Krş. Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, vr. 76a.

<sup>727</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 343; Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, s. 123.

şunlardır: Lafız, zihnî anlam ve hâriçte var olan şey. Yazım ise yalnızca delâlet edendir. Üç delâlet eden ise şunlardır: yazım, lafız, zihnî anlam. Hâriçte var olan şey yalnızca delâlet olunandır.<sup>728</sup> Teftâzânî -Tûsî ve Kutbüddîn er-Râzî' de olduğu gibi- bu üç delâlet eden şeyden ilk ikisinin delâletinin, yani yazımın lafza, lafzın da zihnî anlama/sûrete delâletinin konuma bağlı delâlet (*vaz'î - delâlet-i vaz'iyeye*) olduğunu belirtir. Çünkü zihindeki anlama delâlet eden lafız, muhtelif topluluklara/dillere göre değişmektedir. Teftâzânî zihnî anlamın/sûretin hâriçte mevcut olan şeye delâletinin ise aklî delâlet (*delâlet-i akliyye*) olduğunu belirtmektedir. Çünkü akılda bulunan sûret/anlam hiçbir dil ve topluluğa göre değişiklik göstermez. Örneğin hâriçteki semâ/gök hangi lafızla/kelimeyle ifade edilirse edilsin zihinde ona delâlet eden, yani ona *mutâbık olan sûret* hiçbir şekilde değişmemektedir.<sup>729</sup>

Teftâzânî varlık kategorileri arasındaki delâlet türlerini beyan etmesinin akabinde zihnî varlık meselesine yaklaşımını belli orada yansıtan iki problemi -soru cevap formatında- ele almaktadır.

Birinci problem, zihnî varlığın hâricî varlığa delâletinin ne anlama geldiği problemidir. Burada problem/soru şöyle verilmiştir: Delâlet, bir şeyin, kendisinden başka bir şey anlaşılabilir (*fehmi*) bir durumda olmasıdır. Bir şeyi anlamak ise o şeyin sûretinin zihinde hâsıl olmasından ibarettir. Buna göre zihnî sûretin hâriçteki şeye delâletine uyarlandığında delâlet, zihinde hâsıl olan sûret vâsıtası ile zihinde başka bir sûretin hâsıl olması anlamına gelmektedir. Hâlbuki zihnî sûretin delâletiyle zihinde hâsıl olan sûret, delâlet eden sûretin

<sup>728</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I, 21.

<sup>729</sup> Usûl ve mantık âlimleri delâleti iki kısma ayırırlar: Lafzî delâlet ve lafzî olmayan (*ğayr-ı lafzî*) delâlet. Her iki kısım kendi içinde vazî, tabî'î (doğal) ve aklî olmak üzere kısma ayrılırlar. Vaz'î delâlet, dil, işaret unsurları vd. gibi muhtelif kişi ve unsurlar tarafından konulan sembollerin delâletlerini ifade eder. Tabî'î delâlet doğal/sıradan olayların delâletlerini ifade eder. Aklî delâlet ise aklî çıkarımlara bağlı olan delâlet türlerini ifade eder. Lafzî-vaz'î delâlete muhtelif dillerin içerdikleri kelimelerin anlamlarına delâletleri örnek olarak verilebilir. Örneğin Arapça'da "racûl" kelimesinin erkek/adam anlamında delâlet etmesi gibi. Nitekim erkek anlamına delâlet eden kelime/sembol diğer dillerde farklıdır. Lafzî-tabî'î delâlete örnek olarak "âh" sesinin incinmeye delâlet etmesi gösterilmektedir. Lafzî-aklî delâlete ise telaffuzun onu telaffuz eden kişiye delâlet etmesi örnek olarak verilmektedir. Lafzî olmayan-vaz'î; tabî'î ve aklî delâletlerin örneği ise sırasıyla şunlardır: yazı, işaret, düğüm ve dikit (*nasb*) gibi unsurların delâletleri; yüzün kızarmasının safra hastalığına delâleti ve eserin nedene/müessire delâleti. Teftâzânî'nin verdiği üç delâlet türünden yazımın lafza delâleti lafzî olmayan-vaz'î delâlete tekâbül derken; lafzın zihnî anlama delâleti ise lafzî-vaz'î delâlete tekâbül etmektedir. Zihnî anlamın hâriçte var olan şeye delâletini ise Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî lafzî olmayan tabî'î delâlet olarak değerlendirirken, Teftâzânî lafzî olmayan-aklî delâlet olarak değerlendirmektedir. Şeyhu'l-İslam es-Sübki de lafzî olmayan delâleti vaz'î ve aklî şeklinde iki kısma ele almaktadır. Delâletin kısımları ile ilgili açıklamalar için bkz. Teftâzânî, *Şerhu's-Şemsiyye*, s. 123-124; Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari Müntehâ's-sûl*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2004, I, 453-454; Şeyhu'l-İslam es-Sübki, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, thk. Şaban M. İsmail, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1981, I, 203; Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, I, 103-104; a.g.m., *Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye*, s. 83-85; Şankîti, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, s. 17-19.

aynısıdır. Şu halde zihnî sûretin hâriçteke şeye delâleti anlamsız gözükmektedir.<sup>730</sup> Teftâzânî bu probleme, zihnî sûretin hâriçteki şeye delâletinin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklayarak çözüm getirir. Teftâzânî'ye göre zihnî varlığın hâricî varlığa delâlet etmesinin anlamı Sinâbî'nin ifadesiyle “hâricî varlık üzerinde yargıda bulunmaktır (*husûlü'l-hüküm*)”.<sup>731</sup> Veliyyüddin Cârullah ise mezkûr delâletten maksadın “hâricî varlığın zihinde canlandırılması (*hikâyetü'l-emri'l-hâricî*)” olduğunu belirtir.<sup>732</sup> Buna göre hâriçteki bir şeyle ilgili yargıda bulunmak, o şeyin sûretinin zihinde hâsıl olması ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla zihnî varlığın hâriçteki varlığa delâleti, hâriçteki şeyin sûretinin yeniden zihinde hâsıl olmasını değil; zihinde hâsıl olan sûreti canlı tutularak hâricî varlığa ilişkin yargıda bulunmayı ifade etmektedir. Bu noktada zihnî sûret hâriçteki varlık üzerinde yargıdan bulunmanın aracı unsuru/vasıtası olmaktadır. Nitekim Veliyyüddin Cârullah bu durumu “falan kişi vasıtasıyla (*bi-delâleti fulân*) şöyle şöyle yarar sağladım” ifadesindeki delâlet kavramına benzetmektedir.<sup>733</sup> Buna göre hâricî varlıklar hakkında hüküm vermek için hakkında hüküm verilen şeyin sûretinin zihinde tahakkuk etmesi gerekmektedir. Bu minvalde Teftâzânî zihnî sûretin hâricî varlığa delâlet etmesinin anlamını şöyle ifade etmektedir:

“[Bundan] maksat şudur: şeyler üzerinde yargıda bulunulduğunda (*hüküm*) zihinde sûretler meydana gelir. Bu sûretlerle de hâricî şeyler üzerinde yargı bulunur. Âlem hâdistir, dediğimizde zihinde âlem ve hudûs (sonradanlık) sûretleri meydana gelir. bu sûretler üzerinden de hâriçte mevcut olan âlem için hudûs [hükümünün] sabit olduğu bilinmiş olur.”<sup>734</sup>

İkinci problem ise, hâriçteki varlığa delâlet eden şeyin zihnî varlık mı yoksa lafzî varlık mı olduğu problemidir. Burada da problem/soru şu şekilde ortaya konulmuştur: Lafızlar, akletmekte olduğumuz hâriçteki somut nesnelere (*a'yân*) ifade etmeleri ve onlara delâlet etmeleri amacıyla konulmuş kalıplardır. Dolayısıyla lafızların delâlet ettikleri şeyler (*medlûl*) hâriçteki somut nesnelere dir. Başka bir ifadeyle hâriçteki şeylere delâlet eden, zihnî varlık değil, lafzî varlıktır. Nitekim zihnî varlığı kabul etmeyenler de lafızların hâricî şeylere delâletini kabul ederler. Bununla beraber hâriçte bir karşılığı olmayan kavramları/mefûmları ifade eden lafızların delâlet ettikleri (*medlûl*) şeyler onların zihindeki sûretleridir. Teftâzânî,

<sup>730</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 343-344.

<sup>731</sup> Veliyyüddin Cârullah'tan alıntılanmıştır, bk. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 97b.

<sup>732</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 97b.

<sup>733</sup> Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd*, vr. 97b.

<sup>734</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 344.

bu problemin her iki durumda -yani lafızların, hâricî karşılığı olan mefhûmları ya da hâricî karşılığı olmayan mefhûmları ifade etmeleri durumunda- doğrudan zihnî sûretlerin gerçekliğini ispat ettiğini belirtir. Zira ona göre “zihnî sûretlerin varlığı neredeyse aklın bedîhî kabul ettiği” hususlardandır.<sup>735</sup> Çünkü lafızların, hâricî karşılığı olan mefhûmlara delâlet etmeleri, ancak hâricî şeyleri karşılayan sûretlerin zihinde meydana gelmesiyle mümkün olabilir. Nitekim yukarıda da işaret edildiği gibi delâlet bir şeyi anlamayı ve akletmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla lafızın medlûlu -belirtildiği üzere zihnî varlık olmayıp- hâricî varlık olarak kabul edilse de delâletin sıhhati açısından lafızın anlamının zihinde husûlû kaçınılmazdır. Lafızların hâricî karşılığı bulunmayan (*ma'dûm, mümkün, mümteni*) mefhûmlara delâlet etmeleri ise zorunlu olarak zihnî sûretlerin tahakkukunu gerekli kılmaktadır. Neticede Teftâzânî'nin de zikrettiği gibi lafızların hâricî ya da hâricî olmayan mefhûmlara delâletleri zihnî varlığın gerçekliğini ortaya koymaktadır.

### 2.3.1.3. Zihnî Varlığın İspatı ile İlgili Deliller

Muhtelif kaynaklarda zihnî varlığın ispatı sadedinde pek çok delil zikredilmiştir. Ancak biz burada Teftâzânî'nin yer verdiği delilleri incelemekle yetineceğiz.

#### 2.3.1.3.1. Birinci Delil

Teftâzânî'den önce Râzî, Ebherî, Kâtibî ve İcî'nin de yer vermiş oldukları bu delil, hâricîte somut varlığa sahip olmayan kavramlar üzerinde yargıda bulunabilmenin imkânına dayanmaktadır.<sup>736</sup> Râzî'nin de belirttiği gibi bu delil kendisini önceleyen şu mukaddimeye dayanmaktadır: Herhangi bir şeyin, gerçekliği (*sübût*) olmayan başka bir şey üzerinde gerçekleşmesi imkânsızdır. Buna göre kendisi hakkında olumlu bir nitelikle yargıda bulunulan şey (*mahkûmu 'aleyh*) haddizatında mevcut olmalıdır. Çünkü bir şey hakkında bir niteliğin geçek (*sâbit*) olması o niteliğin nitelenen şeyde meydana geldiğini (*husûl*) ifade eder. Bir şeyin başka bir şeyde meydana gelmesi ise o başka şeyin haddizatında meydana tahakkuk etmesine (*hâsıl*) bağlıdır.<sup>737</sup>

Teftâzânî zihnî varlığı temellendirme sadedinde bu mukaddimeyi göz önünde

<sup>735</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 344.

<sup>736</sup> Râzî, *el-Mebâhis*, s. 131-132; Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, s. 250; Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 19; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 52; Râzî'nin zihnî varlığa ilişkin değerlendirmeleri için bkz. Mehmet Fatih Arslan, *Fahrettin Râzî'de Varlık Ve Mâhiyet*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2009, İstanbul Üniversitesi, İstanbul s. 14-18.

<sup>737</sup> Râzî, *el-Mebâhis*, s. 130; age., *el-Mulahhas*, vr. 75a-75b; İbn Arefe, *el-Muhtasarü'l-kelâmî*, s. 151. Mezkûr önermenin geniş bir incelemesi için bkz. Taşköprüzade, *eş Şuhûdü'l 'aynî fî mebâhisi'l vücûdi'z-zihnî*, s. 43-55.

bulundurarak hâriçte somut olarak herhangi bir varlığı bulunmayan şeylere/anlamlara ilişkin olumlu yargılarda bulunabildiğimizi dile getirir. Örneğin “iki çelişğin toplanması” (*ictimâ‘u’n-nakîzeyn*) hâriçte mevcut olan bir kavram değildir. Bununla beraber biz bu kavrama “iki çelişğin toplanması imkânsızdır” şeklinde başka bir kavramı/niteliği olumlu olarak yükleyebilmekteyiz. Hâriçte mevcut olmayan anlamlara (*mâ lâ vücûde lehû fi’l-hâric*) olumlu niteliklerle yargıda bulunabilmek onların mevcut olmalarını zorunlu kılmaktadır. Bu noktadan hareketle Teftâzânî Kâtibî ile hemen hemen aynı ifadeleri kullanarak şöyle demektedir: “[Hâriçte mevcut olmayan anlamlar] hâriçte [mevcut] değil iseler zihinde [mevcut] olmalıdırlar.”<sup>738</sup> Neticede birinci delil şu iki mukaddimeye dayanmaktadır: (a) Bir şey hakkında olumlu bir nitelikle yargıda bulunmak, o şeyin haddizâtında sâbit/gerçekleşmiş olmasına bağlıdır; (b) Hâriçte mevcut olmayan kavramlar hakkında da olumlu yargıda (*hükmi-îcâbî*) bulunulabilir. Şu halde bu kavramlar en azından zihinde mevcut olmalıdırlar.<sup>739</sup>

### 2.3.1.3.2. İkinci Delil

Kâtibî ve İcî’nin de yer verdikleri bu delil, küllî mefhûmların hâriçte tahakkuk etmemesine dayanmaktadır.<sup>740</sup> Teftâzânî’nin de işaret ettiği üzere küllî kavramlar akıl planında birbirinden ayırt (*temyîz*) edilmektedir. Ayırt edilebilen şeyin ise bir gerçekliğinin olması gerekir. Küllîlerin de hâriçte gerçeklikleri yoktur. Şu halde küllîlerin hâricî varlık alanının dışında başka bir alanda gerçekliğinin olması gerekir ki, bu zihni varlık alanıdır.<sup>741</sup>

<sup>738</sup> Teftâzânî, *Şerhü’l-Makâsîd*, I, 346; Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 19.

<sup>739</sup> Bu delilin içerdiği akıl yürütmenin bir benzerini doğrudan olmasa da dolaylı bir bağlamda İbn Sînâ’da da görmek mümkündür. İbn Sînâ *el-Mübâhesât*’da idrâk edilen şeyin idrâk eden açısından varlığına ilişkin verdiği cevapta şöyle demektedir: “İdrâk ettiğin her şey, zihninde onu idrâk ettiğin anda zorunlu olarak zihninde temessül (örneklenmesi ya da somutlaşması) eden bir hakikat olmaktadır. Bu hakikatin temessülü ya hâriçtedir, zihin onu düşünmektedir (*mülâhaza*) ki, bu durumda ma’dûm olan şeyler idrâk edilemez olurlar; ya da bu hakikat zihindedir”, s. 249-247. Görüldüğü üzere İbn Sînâ burada ma’dûm olan şeylerin idrâk edilebilirliği üzerinden, idrâk edilen hakikatlerin zihinde mevcut olduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>740</sup> Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 20; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 52.

<sup>741</sup> Teftâzânî, *Şerhü’l-Makâsîd*, I, 347. Küllîlik ile zihni varlık arasındaki ilişkiye dair İbn Sînâ *Şifâ-İlâhiyât*’ın V. Makale, II. Faslında şöyle demektedir: “Açığa çıkmıştır ki, bir hakikatin (*tabî‘at*) hâriçte (*a‘yân*) mevcut olması ve bilfiil (kuvveden varlığa çıkmış) küllî olması, yani tek başına her bir fert için ortak olması mümkün değildir. Küllîlik, herhangi bir hakikate, o küllî hakikat zihni tasavvurda meydana geldiğinde ilişir”, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 184. Ayrıca İbn Sînâ *el-İşârât*’ın IV. Namatının başında mevcut kavramının yalnızca duyulur nesnelere (*mahsûsât*) kapsadığını düşünen kimseleri muhtelif fertlere söylenebilen küllî kavramların duyulur (*mahsûs*) olmadığını ileri sürerek eleştirmekte ve “bütün küllîlerin durumunun da böyle olduğunu” ifade etmektedir, *el-İşârât*, III, 2-4. Tûsî bu kısmın şerhinde müşterek anlamalı ve cismânî olmayan küllî kavramların duyulur olmadıklarını izah ettikten sonra şöyle demektedir: “Eğer [bu küllî tabiat] duyulur değil ise burada duyulur olmayan bir mevcut vardır; bu da ‘makûl olan mevcuttur’, Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, III, 5-6. İbn Sînâ’nın bu son yaklaşımının bir eleştirisi için bkz. Şerefüddin el-Mes‘ûdî, *el-Mebâhis ve’s-şukûk*, (*Doubts on Avicenna* içinde), ed. Ayman Shihadeh, Brill, Lieden/Boston 2016, s. 246-247.



### 2.3.1.3.2. Üçüncü Delil

Teftâzânî'den önce Tûsî ve İcî'nin de eserlerinde yer vermiş oldukları hakîkî önerme<sup>742</sup> (*kazıyye-i hakîkiyye*) delilidir. İcî, bu delilin birinci delil ile aynı mantığa dayandığını ifade etmektedir.<sup>743</sup> Hakîkî önermelerde konunun (*mevzû'*), hâlihazırda hâriçte mevcut olup olmamasına bakılmaksızın nefsü'l-emirde<sup>744</sup> tahakkuk etmiş olduğu varsayıdır. Nitekim Cürcânî hakîkî önermeyi şöyle anlatmaktadır: “İster hâriçte tahakkuk etsin ya da hâriçte var olduğu takdir edilsin isterse hâriçte asla mevcut olmasın, kendisine küllî bir şeyin bir nitelik (*invân*) olarak nefsü'l-emirde söylendiği şeyler/fertler hakkında hüküm verilen önermedir.”<sup>745</sup> Örneğin, hâlihazırda mevcut olmayan cisimleri de kapsayan ‘bütün cisimler’ kavramının konu olduğu “bütün cisimler bitişiktir” önermesi hakîkî ve olumlu (*mûcibetün hakîkiyyetün*) bir önermedir. Muhtelif ilmî disiplinler kapsamında üretilip dile getirilen önermeler genel olarak bu minvalde değerlendirilir. Yani onlarda konunun hâriçte tahakkuk edip etmediği doğrudan dikkate alınmaz. Hâriçte mevcut olup olmadığı dikkate alınmaksızın üretilen önermelerin yani hakîkî önermelerin varlığı zihnî varlığı zorunlu kılmaktadır.

<sup>742</sup> Mantık ilminde yüklemli önermeler (*kazıyye-i hamliyye*) hâricî, hakîkî ve zihnî olmak üzere üç kısma ayrılır. Yüklemli önermenin konusu (*mevzû'*) hâriçte mevcut olarak değerlendirilirse önerme hâricîdir. Örneğin hâriçte mevcut olan Zeyd için söylenen “Zeyd kâtiptir” önermesi böyledir. Konusunun hâriçte mevcut olması ya da olmaması dikkate alınmaksızın kurulan ya da hâriçte mevcut olmayan ancak hâriçte mevcut olması mümkün bir konu ile kurulan önermeler hakîkî önerme olarak kabul edilir. Örneğin geçmiş, gelecek ve hâlihazırdaki insanlar için kurulan “insan gülerdir” önermesi ve hâriçte mevcut olmayan ankâ kuşu ile kurulan “ankâ canlıdır” önermesi böyledir. Hâriçte var olmaları hiçbir şekilde itibara alınmayan yalnızca zihinde mevcut olabilen şeylerin/mefhûmların konu olduğu önermeler ise zihnî önerme olarak isimlendirilirler. Örneğin “Allah'ın ortağı imkânsızdır”, “küllî kavramlar hâriçte mevcut değildir” önermeleri zihnî önermelerdir. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'ş-Şemsîyye*, s. 227-228; Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, s. 43-44.

<sup>743</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, I, 344; Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, s. 63; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 52.

<sup>744</sup> Nefsü'l-emir kavramı, Fazlıoğlu'nun tespitlerine göre Râzî sonrası dönemde ilk defa Tûsî tarafından kullanılmıştır. Hâriçte mevcut olmayan şeylere ilişkin yargıların ve zihnî itibardan Mustafa Şevket Efendi'nin ifadesiyle “zihnî kurgulardan” (*el-muhtere'âtü'z-zihniyye*) bağımsız olan gerçekliklerin alanını belirleme ihtiyacından yola çıkılarak üretilen nefsü'l-emr kavramı temelde iki varlık alanını içermektedir: birincisi zihnî varlık alanı diğeri hâricî varlık alanıdır. Cürcânî nefsü'l-emr kavramını şöyle anlatır: “Şeylerin tahakkuku ya akli varsayım (*farz-ı akli*) yoluyla ki, bu yalnızca müdrük kuvvette bulunan şeylerdir; ya da hakîkîdir, bu da –akli varsayım olsun ya da olmasın- müdrük kuvvetin dışında bulunan şeylerdir ki “nefsü'l-emr dedikleri şey budur”. Buna göre nefsü'l-emr kavramı Tehânevî'nin ifadesiyle “mutebirin itibarına ve varsayanın varsayımına (*farzu'l-fâriz*) bağlı olmaksızın” hâriçte ya da haddizâtında mevcut olan şeylerin varlık alanını ifade etmektedir. Dolayısıyla hakîkî önermelerin doğruluğu hâricî ve zihnî olmak iki varlık alanını gerekli kılmaktadır. Bkz. Cürcânî, *Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-farki beynehû ve beyne'l-hâric*, 102-104; Tehânevî, *Keşşâf*, “nefsü'l-emr” md., IV, 224; Mustafa Şevket Efendi, *Risâle fî tahkiki'l-fark beyne'z-zihn ve'l-hâric ve nefsi'l-emr*, (*Mecmûatü'l-fevâid* içinde), Mahmut Bey Matbaası, 1318h., s. 6; İhsan Fazlıoğlu, “Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması”, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 163-196; Fatih İbiş, “Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûd-i Zihnînin Ontik Konumu”, *Bilimnâme*, Sayı 22, 2012, s. 223-240. Zihin, hâriç ve nefsü'l-emr kavramlarının içeriğiyle ilgili geniş bir inceleme için ayrıca bkz. Taşköprüzade, *eş Şuhûdü'l 'aynî fî mebahisi'l vücûdi'z-zihni*, s. 29-41.

<sup>745</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/I, 176; Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdü'l-Akâid*, s. 122.

Çünkü Ali Kuşçu'nun da belirttiği gibi eğer zihnî varlık alanının mevcut olduğu kabul edilmezse varlık alanı hâricî varlık ile sınırlı kalır. Bu durumda da hâriçte mevcut olmayan şeylere ilişkin hakîkî önermelerle ifade edilen olumlu doğru hükümler geçersiz hale gelir.<sup>746</sup> Zira olumlu bir önermenin doğruluğu konunun mevcut olmasına bağlıdır. Konu eğer hâriçte mevcut değil ise zihinde mevcut olmalıdır. Neticede olumlu hakîkî önermelerin doğruluğu yüklem için sâbit olmasına bağlıdır. Bu da konunun iki farklı varlık alanından birinde tahakkuk edebilmesini gerektirir.<sup>747</sup> Bunların biri hâricî varlık alanı, diğeri ise zihnî varlık alanıdır. Buna bağlı olarak hakîkî önermelerde iki türlü konu söz konusudur: Birincisi, hâriçte fertleri mevcut olan konu, ikincisi, hâriçte fertleri mevcut olmayan konu. Dolayısıyla hakîkî önermelerin konusu hâriçte değil nefsü'l-emirde tahakkuk etmektedir. Nefsü'l-emr kavramı ise hem hâricî hem de zihnî varlık alanlarını kapsaması nedeniyle hakîkî önermeler dolaylı olarak konunun zihnî varlık alanında tahakkukunu, Taşköprüzâde'nin (ö. 968/1561) ifadesiyle “hâriçte mevcut olması mümkün olan zihnî fertlerin” varlığını zorunlu olarak kapsamaktadır.<sup>748</sup> Kara Seyyidî el-Hamîdî olumlu önermenin doğruluğu ile zihnî varlık arasındaki ilişkiyi nefsü'l-emr kavramı üzerinden şöyle ifade etmektedir:

“Önermenin doğruluğu (*sıdk*) iki anlama gelmektedir: Birincisi, önermenin içeriğinin nefsü'l-emirde tahakkuk etmesidir. İkincisi, önermenin içerdiği hükmün nefsü'l-emirde olana uymasındır (*mutâbakat*). [...] Nefsü'l-emrin anlamı, “bir şeyin bizzat kendisidir” (*haddü zâti 'ş-şey*). Bir şeyin bizzat kendisi ancak varlık ile bir şeyin bizzat kendisi olur. Varlık hâricî ve zihnî varlık ile sınırlı olunca nefsü'l-emirde mevcut olan da hâricî ve zihnî mevcut ile (yani hâricî ve zihnî varlık alanı ile) sınırlı olmuştur. Önermenin nefsü'l-emirde olana uymasının anlamı ise önermenin hükmünün, yüklem için sâbit olması veya olmaması noktasında konuya (*mevzû*) muvâfık olmasıdır.”<sup>749</sup>

Bu delil de birinci delil gibi hâricî varlığı olmayan şeyler/mefhumlar hakkında olumlu

<sup>746</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Akâid*, s. 122; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 347.

<sup>747</sup> Olumlu önermelerin doğruluğunun, konunun (*mevzû*) mevcut olmasını gerektirdiğine ilişkin geniş bir izah için bkz. İbn Kemalpaşa, *Risâletü'l-vücûdi 'z-zihni*, s. 20-33.

<sup>748</sup> Taşköprüzâde bir nitelikte (*invân*) nitelenmesi mümkün olan fertlerin zihnî ya da hâricî olabileceğini, zihnî fertlere hüküm vermeyi içeren önermelerin zihnî, hâricî fertlere hüküm vermeyi içeren önermelerin hâricî önerme olduğunu ifade ettikten sonra şöyle demektedir: “Daha sonra onlar “hakîkî” diye isimlendirdikleri başka bir kısım dikkate aldılar. Çünkü bu [hakîkî] önerme bilimlerde kullanılan önermelerin hakikatidir. Onlar bu önermelerdeki hükmün hâricî olarak tahakkuk etmiş olan ya da tahakkuku ettiği düşünülen (*mukadder*) fertleri kapsadığını kabul ettiler. Tahakkuk ettiği düşünülen fertlerle “hâriçte mevcut olması mümkün olan zihnî fertleri” kastederler. Dolayısıyla bu tür yani hakîkî önermeler hâricî ve zihnî önermelerden daha geneldir (*e'am*.” Taşköprüzâde, *eş-Şuhûdü'l 'ayni fi mebâhisi'l vücûdi 'z-zihni*, s. 68.

<sup>749</sup> Mehmet Aydın, “Kara Seyyidî Hamîdî ve Zihnî Varlık Meselesi” içinde) s. 89.

yargıda bulunabilmenin imkânına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu delil de birinci delil gibi - yukarıda Râzî'den alıntılanarak verilen- ‘bir şeyin (yüklem/mahmûl), gerçekliği (*sübût*) olmayan bir şey (konu/mevzû‘) üzerinde gerçekleşmesinin imkânsız olduğu’ yönündeki mukaddime üzerine inşâ edilmiştir.

Teftâzânî Râzî tarafından bu delile yöneltilen şu itiraza yer verir: Hâriçte mevcut olmayan şeyler hakkında olumlu hüküm vermek, başka bir ifadeyle hâriçte karşılığı olmayan akledilirlerin var olması, onların zorunlu olarak zihinde mevcut olmalarını gerektirmez. Çünkü zihinde mevcut olduğu varsayılan şeylerin/akledilirlerin Eflatun’un ideaları (*müsül*)<sup>750</sup> gibi kendi başlarına kâim olan sûretler/nesnelere olmaları ya da felsefecilerin dediği gibi faal akılda mevcut olmaları mümkündür.<sup>751</sup> Bu itiraz ilk delile de yöneltililebilecek bir itirazdır. Nitekim İcî bu itirazı Fahreddin er-Râzî’nin birinci delile yönelik itirazı olarak aktarır.<sup>752</sup> Aynı zamanda bu itirazın, hâriçte varlığı bulunmayan akledirlerden kabul edilen küllîlerin zihinde tahakkukuna dayanan ikinci delili de hedeflediği söylenebilir.

Teftâzânî bu itiraza kendisinden önce Kâtibî ve İcî’nin de zikrettikleri cevap ile karşılık verir. Cevap doğrudan idealer teorisini ya da aklî sûretlerin faal akılda mevcut olmasını reddetmemektedir. Cevabın hedeflediği husus hâriçte mevcut olmayan bazı mefhûmların ne idealer olarak ne de faal akıldaki sûretler olarak zihin dışında mevcut olamayacakları gerçeğine dayanmaktadır. Buna göre örneğin Allah’ın ortağı gibi imkânsız şeylere ilişkin mefhûmlar –ki Teftâzânî’nin de işaret ettiği gibi delilin/tartışmanın merkezinde olan bu mefhûmlardır- idealer âlemi ya da faal akıl gibi zihin dışı alanda ya somut bir fert olarak, yani hüviyetleriyle mevcut olurlar ya da küllî mâhiyetler/sûretler olarak mevcut olurlar. Var olması imkânsız bir mefhûmun “ne faal akılda ne de hüviyetiyle” yani somut bir fert olarak mevcut olması imkânsızdır. Bu nedenle Kâtibî mezkûr itirazın

<sup>750</sup> Düşünce tarihi boyunca üzerinde pek çok farklı yorumun geliştirildiği Eflatun’un idealerinin nasıl anlaşılmasıyla ilgili İslam düşüncesinde de muhtelif görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin Farâbî idealerinin Allah’ın ilmindeki sûretler (*el-müsülü’l-ilâhiyye*) olduklarını ileri sürerken, Sühreverdî ve İbn Mübârekşâh gibi bazı düşünürler idealer akıllar âleminde bulunan, ay altı ve ay üstü bütün cisimlerin türlerini düzenleyen (*tedbîr*), onları koruyan mücerred cevherler olarak yorumlamaktadır. İçinde bulunduğumuz konunun bağlamı içinde idealer Teftâzânî’nin ifadesiyle “her türün (*nev*) mücerred, ezeli ve ebedî bir ferdi olarak hâriçte mevcut olan mâhiyetleri” şeklinde değerlendirilebilir. Fârâbî, *Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), ed. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 177-178; İbn Mübârekşâh, Şerhu Hükmeti’l-ayn, s. 22; Teftâzânî, *Şerhü’l-Makâsîd*, I, 347. Ahmet Cevizci, *İdealar Kuramı Platon’un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, (önsöz), Gündoğan Yayınları, İstanbul 1999, s. VII; Teftâzânî, *Şerhü’l-Makâsîd*, I, 403-404.

<sup>751</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas* adlı eserinde şöyle demektedir: “Tasavvur ve hayal etmemizin mümkün olduğu bütün şeylerin kendi başlarına ya da gaybî yerlerde (*el-ecrâmü’l-ğâibetü*) kâim ve mevcut olan sûretlerinin olması neden mümkün olmasın! Nefis onlara yöneldiğinde onları idrâk eder ki, bunlar, Yüce Eflatun’un idealeridir (*müsül*)”, *el-Mulahhas fi’l-hikme ve’l-mantik*, vr. 76.

<sup>752</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 52.

amaşısızca inkârda ısrar etmek (*mükâbere*) olduğu söyler. Şu halde imkânsız mefhûmların “akleden kuvvette” (*el-kuvvetü 'l-âkiletü*), yani zihinde, tasavvur edilen küllî ve mücerred bir sûret olarak mevcut ve hâsıl olmaları kaçınılmazdır. Teftâzânî'nin de belirttiği gibi zihnî varlıkla kastedilen şey de zaten budur.<sup>753</sup>

Teftâzânî'nin zihnî varlıkla ilgili yaklaşımını göstermesi açısından şu detay hususu dile getirmekte fayda var: İcî, Râzî'nin itirazına cevap verirken imkânsız mefhûmların hüviyetleriyle mevcut olamayacaklarından hareketle onların zihinde mevcut olduklarını söyler ve zihnî varlık ile akledilirlerin (*ma'kûlât*) “bir çeşit ayırt edilebilme (*temeyyüz*)” özelliğine sahip olduğunun temellendirilmek istendiğini belirtir.<sup>754</sup> Teftâzânî İcî'nin bu ifade biçimini sakıncalı bulur. Bu ifade biçimiyle cevap en nihâyetinde akledilir sûretlerin ve mâhiyetlerin akılda/zihinde birbirlerinden temeyyüz ettikleri iddiasını içermektedir. Bu içerik Teftâzânî'ye göre zihnî varlığın ispatı için yeterli değildir. Çünkü zihnî varlık zihinde husûl bulmayı, mevcut olmayı gerektirir ki, tartışma konusu olan temel mesele de budur. Zira akledilirlerin birbirlerinden temeyyüzü zihinde mevcut olmayı kabul etmeksizin de mümkündür.<sup>755</sup> Nitekim Râzî zihnî varlığı kabul etmemekle birlikte hâriçte mevcut olmayan bilinebilir şeylerin (*el-ma'dûmü 'l-ma'lûm*) birbirlerinden ayırt edilebileceklerini kabul etmektedir.<sup>756</sup> Teftâzânî, zihnî varlığın ispatı sadedinde akledilirlerin zihinde/aklıda temeyyüzünü yeterli görmektedir. Ona göre zihnî varlık ile akledilir olan küllî sûret ve mâhiyetlerin zihinde husûlü ve mevcut olması kastedilir. Bu bağlamda onun, zihnî varlığı hâriçteki sûretlerin hakikatlerinin nefiste/akılda meydana gelmesi şeklinde değerlendiren felsefeciler ile hemen hemen aynı kanaatleri taşıdığını îma etmektedir. Bununla beraber Teftâzânî, zihinde hâsıl olan mâhiyetlerin hâriçteki sûretlerin hakikatlerinin aynısı olup olmadığı noktasında sarîh bir açıklamaya yer vermemektedir.

Ancak Teftâzânî'nin *Şerhu 'l-Makâsîd*'in önsözünden hemen sonra kelâm ilminin tarifini incelerken zikrettiği şu ifadeler onun zihnî varlık yaklaşımıyla ilgili önemli işaretler taşımaktadır:

<sup>753</sup> Teftâzânî, *Şerhü 'l-Makâsîd*, I, 348-349; Kâtibî, *Hikmetü 'l-'ayn*, s. 22; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 52.

<sup>754</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 52. Ancak belirtmek gerekir ki Teftâzânî burada İcî'nin zihnî varlığı “bir çeşit ayırt etme” olarak değerlendirdiğini söylememektedir. Onun amacı zihnî varlığın temellendirilmesi sadedinde böyle bir ifadenin amaçlanan sonucu vermeyeceğine dikkat çekmektir. Nitekim Sînâbî'nin de belirttiği gibi nihâyetinde İcî'nin amacı zihnî varlığın “akılda husûl” olduğunu ifade etmektir. Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Makâsîd*, vr. 99a.

<sup>755</sup> Teftâzânî, *Şerhü 'l-Makâsîd*, I, 349; Veliyyüddin Cârullah, *Hâşiye alâ Şerhi 'l-Makâsîd*, vr. 99a.

<sup>756</sup> Râzî, *el-Mulahhas fi 'l-hikme ve 'l-mantık*, vr. 76a. Ancak bu yaklaşım Râzî'nin nihâî kanaâtini yansıtmamaktadır. Nitekim o *el-Mebâhis*'te zihnî varlığı kabul ettiğini belirtenmektedir.

“Nefsânî keyfiyetlerin/anlamaların [ki ilim de nefis bir anlamdır] nefiste hâsıl olmaları bazen o anlamların bizzat kendileri olarak (*a'yân*) gerçekleşir. Bazen nefsânî anlamların husûlü onların sûretleriyle olur. Örneğin kerîm (olgun) olan kişi - keremi/olgunluğu tasavvur etmese de- kerem ile nitelenir. Kerîm olmayan kişi ise - kerem ile nitelenmese de- keremi [yalnızca] tasavvur eder.”<sup>757</sup>

Bir sonraki Fasılda ilmin tarifinin bedîhî olup olmadığına ilişkin incelemesinde ise Teftâzânî, şeylerin bizzat kendileri olarak gerçekleşen husûllerini “aslî varlık” (*el-vücûdü'l-müteassıl*) olarak nitelemekte; şeylerin, sûretlerinin nefiste hâsıl olması yoluyla gerçekleşen husûlü ise ağacın gölgesi gibi olan aslî olmayan varlık (*el-vücûdü'l-ğayrû'l-müteassıl*) olarak nitelemektedir.<sup>758</sup> Yani ona göre bir keyfiyetin/anlamın bizzat kendisi nefiste hâsıl oluyor ise bu anlam o nefsin bir niteliğidir ve aslî –zihnî varlık bahsindeki ifadesiyle hâricî (*vücûd fi'l-a'yân*)- varlık ile mevcuttur. Eğer nefiste hâsıl olan şey bir keyfiyetin/anlamın bizzat kendisi değil de onun sûreti yani tasavvur edilmesi ise bu durumda anlam yalnızca tasavvur edilmekte ve aslî olmayan gölge/zillî bir varlık ile -zihnî varlık bahsindeki ifadesiyle zihnî varlık (*vücûd fi'l-eshân*)- mevcut olmaktadır. Şu halde Teftâzânî'nin zihnî varlığı zihnin mâlûmatı bir çeşit ayırt etmesi şeklinde değerlendirmede, bilakis malûmatın nefiste hâsıl olması şeklinde anladığını söyleyebiliriz. Bununla beraber Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'in önsözünde “insanın nazarî ve amelî olmak üzere iki kuvvete sahip olduğunu ve nazarî kuvvetin kemâlinin ‘hakîkatleri oldukları gibi bilmekle’ (*ma'rifetü'l-hakâiki kemâ hiye*) gerçekleştiğini” belirtmesi,<sup>759</sup> ayrıca zihnî varlık bahsinde, zihinde tahakkuk eden şeyin hâricîteki varlığa mutâbık olan sûret olduğunu ifade etmesi, onun felsefecilerle aynı yaklaşımı savunduğu yönündeki tahminimizi teyit etmektedir. Bu tahminimizi destekleyen en önemli argümanı onun *Şerhu'l-Makâsîd*'da (III. Maksad, III. Fasıl, II. Kısım, III. Mebhas) idrâkin hakîkatinin ele alındığı bölümde bulmaktayız. Teftâzânî burada idrâki şöyle tarif eder: “Bir şeyi idrâk etmenin hakîkati o şeyin akılda *hâzır* olmasıdır” ve akabinde bu tarifin İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'da verdiği “İdrâk, idrâk edilenin hakîkatinin idrâk edende temessül etmesidir” şeklindeki tarif ile aynı anlama geldiğini ifade eder. Şöyle ki, ona göre İbn Sînâ'nın tarifinde yer alan “hakîkatin temessülü” ifadesinin anlamı hakîkatin nefiste *hâzır* olmasıdır.<sup>760</sup> Buna göre Teftâzânî zihnî varlık bağlamında zihindeki husûlü herhangi bir sûretin değil hakîkatin sûretinin husûlü olarak görmektedir.

<sup>757</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 163.

<sup>758</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 191.

<sup>759</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 157.

<sup>760</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, II, 299; İbn Sînâ *el-İşârât*, II, 308.

Nitekim bu hususu o aşağıdaki pasajda açık bir şekilde ifade etmektedir:

“Meselenin izahı şudur: Bir şeyi idrâk ettiğimizde daha önce olmayan bir hal bizde meydana gelir. Fıtrat o halin, var olan bir şeyin yok olmasıyla değil, daha önce mevcut olmayan bir şeyin husûlü ile gerçekleştiğini müşâhede etmiş gibi olur. Bu hal o şeyin akılda temeyyüzü ve ortaya çıkmasından (*zuhûr*) başka bir şey değildir. Bu, idrâk edilen şeyin hâriçte mevcut olması sebebiyle olan bir şey değildir. Çünkü biz çoğu kez hâriçte bir varlığı olmayan madûm hatta imkânsız şeyleri idrâk ederiz. Yine çoğu kez hâriçte bir şey mevcut olduğu halde akıl, onu elde etmek istemesine rağmen idrâk edemeyebilir. Bilakis bu durum idrâk edilen şeyin akılda mevcut olması sebebiyledir. Şu anlamda ki, akılda o şeye uygun olan bir eser hâsıl olur; eğer bu eser hâriçte var olacak olsa o şeyin kendisi olur. İşte sûretin hâsıl olmasının, hâzır olmasının, temessül etmesinin, resm olmasının (*irtisâm*) ve nefsin ona ulaşmasının anlamı budur. [...] Bir şeyi idrâk etmenin bundan başka bir anlamı yoktur.”<sup>761</sup>

Bu ifadeler Teftâzânî'nin zihnî varlığın 'hâricî sûretin *hakikatinin* akılda/nefiste' husûlü olduğu noktasında hemen hemen İbn Sînâ ile aynı noktada yer aldığını ortaya koymaktadır.

### 2.3.2. Zihnî Varlığı Reddedenlerin Yaklaşımı

Zihnî varlığı reddedenlerin, ya da zorunlu olarak zihnî varlığı kabul etmek durumunda kalmayanların bu tutumlarında belirleyici olan husus onların ilim kavramına yaklaşımları ile doğrudan ilgilidir. Burada kelâmcıların ilim kavramına yaklaşımları hakkında kısa bir açıklama yaptıktan sonra zihnî varlığın reddedilmesine ilişkin deliller ele alınacaktır.

#### 2.3.2.1. Kelâmcıların İlim Kavramına Yaklaşımları

Kaynaklarda belirtildiği üzere ilmin niteliğiyle ilgili kelâmcılar arasında iki farklı kanaat söz konusudur. Birincisine göre ilim, izâfî bir sıfattır ve âlim ile malûm arasındaki nispetten ibarettir. Bu nispet “te'alluk” (ilişki) diye de isimlendirilmiştir. İlimin, “ona sahip olan kimsede 'dile getirilmesi mümkün olan her şeyin' (*mezkûr*) belirgin hale gelmesini sağlayan sıfat”<sup>762</sup> olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, malûmun âlim olan kişide belirgin/bilinir hale gelmesi, ilim olmaktadır. Örneğin Ahmet'i tanımayan Bekir'de, Ahmet'i tanıdıktan sonra, Ahmet hakkında bir belirginlik meydana gelmektedir. Bekir ile Ahmet

<sup>761</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, II, 300.

<sup>762</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, thk. Muhammed el-Enver, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2011, I, 137.

arasındaki bu nispet, yani Ahmet hakkındaki belirginliğin Bekir'e nispet edilmesi Bekir'in ilmi olmaktadır. Burada ilim, Bekir ile Ahmet arasındaki tanıma ve tanınma ilişkisinden başka bir şey değildir. İlim kavramı bağlamında bu ilişkiden başka hiçbir şeyin varlığı ispat edilmiş değildir. Bu görüş, Cürçânî'nin belirttiğine göre kelâmcıların çoğunluğunun tercih ettiği görüştür. İkinci kanaate göre ilim, hakîkî bir sıfattır ve bu sıfatın âlim olan kişiye bir nispeti vardır. Bu durumda ilmin olduğu noktada iki şey söz konusudur: Birincisi hakîkî ilim sıfatıdır, ikincisi ise bu sıfatın âlim olan kişiye nispeti, yani “âlimlik”tir (*âlimiyyet*).<sup>763</sup> Örneğin Ahmet cevher ve arazi bildiğinde, cevher ve arazi Ahmet için belirgin hale gelir. Bu belirginlik hali Ahmet'de mevcut olan ilim sıfatıdır. Ancak bu açıklık halinin aynı zamanda Ahmet'e nispeti de bulunmaktadır. Örneğimiz özelinde ilim, yalnızca Ahmet'te bulunan belirginlik hali, yani sıfatı olmayıp, aynı zamanda belirginlik hali ile birlikte bu belirginliğin Ahmet'e nispet edilmesidir. Eş'arî'nin bazı ifadelerinden ya da ona nispet edilen bazı ifadelerden onun bu kanaati benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>764</sup>

Görüldüğü üzere kelâmcılara nispet edilen bu tanımlar herhangi bir şekilde bir sûretin husûlüne, tahakkukuna dair bir îma içermemektedir. Bu nedenle kelâmcılar ilmin keyfiyetini izah etmek için hâricî varlık dışında başka bir tahakkuk zemini üretmek durumunda kalmamışlardır.

### 2.3.2.2. Zihnî Varlığın Olmadığı ile İlgili Deliller

Her ne kadar mütekaddim dönem kelâm metinlerinde zihnî varlık ile bilgi ilişkisini inceleyen, tartışan bir başlığa rastlayamasak da müteahhir dönemi kelâmının Râzî ile tekâmül eden sistematüğinde yer alan zihnî varlık bahsi kapsamında kelâmcıların zihnî varlığı reddettikleri zikredilmekte ve zihnî varlığın olmadığı yönünde geliştirilen ve

<sup>763</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, s. 140; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, II, 308. İlimin niteliğine ilişkin bu iki farklı kanaat ilmin teaddüd edip edemeyeceği meselesinde sonucunu/semeresini göstermektedir. İlimi âlim ile malûm arasındaki bir nispet olarak değerlendirenlere göre ilim malûm adedince teaddüd eder. Her bir malûma nispette yeni bir ilim meydana gelir. İlimi tealluku olan bir sıfat kabul edenlere göre ilim tektir, ancak malûmât adedince tealluku vardır. Bkz. Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, II, 325-329; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/VI, 18-25. Bu iki yaygın kanaatten farklı olarak Bakıllânî'ye nispet edilen diğer bir yaklaşım da kaynaklarda yer almaktadır. Buna göre ilim, âlime âlimlik hâli/nispeti veren hakîkî bir sıfattır. Yani ilim sıfat ve nispettir. Bununla beraber ilim kavramı malûma tealluk etme özelliğini de zımında taşımaktadır. Malûma tealluk eden şey ilim sıfatı veya âlimlik hali ya da bunların her ikisi olabilir. Malûma tealluk eden şey ilim sıfatı veya âlimlik hali olursa ilmin olduğu bağlamda üç şey bulunmaktadır: ilim sıfatı, âlimlik hâli ve bu ikisinden birinin malûma nispeti. Tealluk eden şey bunların her ikisi olursa dört şey söz konusu olur: ilim sıfatı, âlimlik hâli ve bunların her ikisinin malûma tealluku. Bkz. Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, II, 309; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III/VI, 3-4.

<sup>764</sup> Bkz. Eş'arî, *Kitabü'l-lüma'*, thk. Abdülaziziddin es-Seyrânî, Dâru Lübnan, Lübnan 1987, s. 89-91; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-makâlât*, s. 11. Müteahhirin dönem kelâmında ilim kavramının tanımı ve niteliği ile zihnî varlık arasındaki ayrışma ya da ilişki daha ileri çalışmaları gerektirmektedir.

mütekaddim dönem kaynaklarında yer almayan bazı delillere yer verilmektedir. Biz burada Teftâzânî'nin zikretmiş olduğu delilleri incelemekle yetineceğiz.

### 2.3.2.2.1. Birinci Delil

Bu delil zihnî varlığın, hâriçteki şeyin sûretinin akılda meydana gelmesi şeklinde yorumlanmasının yola açabileceği bazı problemleri içermektedir. Buna göre zihnî varlık kabul edildiği takdirde yani ilim, tasavvur edilen şeyin sûretinin zihinde/akılda husûlü olarak değerlendirildiğinde Teftâzânî'nin birbirinden bağımsız olarak üç ayrı delil olarak aktardığı şu problemlerle karşı karşıya kalınır:

Birinci Proplem: Sıcaklık, soğukluk, siyah, beyaz, iyilik, kötülük gibi mefhûmlar, tasavvur edildikleri anda bunların zihinde hâsıl olmaları ve dolayısıyla zihnin sıcak, soğuk, siyah, beyaz, iyi ve kötü gibi niteliklerle nitelenmesi gerekir. Böyle bir şey vakiyaya uymadığı gibi, iki zıddın bir araya toplanması gibi imkânsız bir sonuca da yol açmaktadır. Zira birbirine zıt mefhûmların tasavvuru onların zihinde toplanmaları anlamına gelmektedir. Bu probleme Teftâzânî'den önce Râzî, Ebherî, İsfahânî, İcî, Semerkandî gibi isimlerde yer vermişlerdir.<sup>765</sup>

İkinci Problem: Gök ya da dağ gibi büyük cisimler tasavvur edildiklerinde onların yalnızca bir kısmının zihinde hâsıl olmaları gerekir. Zira bu türlü hacmi büyük cisimlerin tamamının zihinde hâsıl olmaları imkânsızdır. Bu probleme Teftâzânî'den önce Râzî ve İcî de ver vermişlerdir.<sup>766</sup>

Üçüncü Problem: Madûm olan şeylerin, tasavvur edildiklerinde hâriçte mevcut olmaları gerekir. Çünkü akıl/zihinde hâriçte mevcuttur. Hâriçte mevcut olan zihinde husûl bulan şeylerin hâriçte mevcut olmaları kaçınılmazdır. Bu probleme Teftâzânî'den önce İbn Mübârekşâh da yer vermiştir.<sup>767</sup>

Teftâzânî bu delil zımında ortaya atılan problemlerin bir şeyin aslî varlığı ile aslî olmayan varlığının ayırt edilememesinden, başka bir ifade ile bir şeyin hüviyeti ile mâhiyeti arasındaki farkın gözetilmemesinden kaynaklandığını belirtir. Buna göre zihinde mevcut

<sup>765</sup> Râzî, *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, vr. 76b; Ebherî, *Keşfu'l-hakâik*, s. 250-251; İsfahânî, *Şerhu Tecridi'l-akâid*, II, 208-209; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 53, 141; Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâif*, s. 85; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 350, II, 303-304.

<sup>766</sup> Râzî, *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, vr. 76b; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 53, 141; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 350.

<sup>767</sup> İbn Mübarekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, s. 23. Burada yer verilen problemlerin geniş bir incelemesi için bkz. Taşköprüzade, *eş-Şuhûdü'l 'aynî fi mebâhisi'l vücûdi'z-zihni*, s. 89-104. Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, I, 350.



olan sûret hâriçteki somut şeyin küllî hakîkatidir, yani mâhiyettir. İcî'nin de ifade ettiği gibi mâhiyet bu aklî sûretten başka bir şey değildir. Bu küllî mâhiyete ise hâricî nesneyi somutlaştırıcı unsurları ('*avâriz-ı müşahhisa*) tecrîd etmek yoluyla ulaşılır. Bu durumda tecrîd edilen şey ile zihinde hâsıl olan şey birbirinden farklı değildir. Örneğin ateşin bütün ateş fertleri için geçerli olan hakîkati ile hâriçte somutlaştırıcı unsurlar ile tekil olarak mevcut olan ferdinin hakîkati aynıdır (*müsâvî*). Dolayısıyla zihinde hâsıl olan şey somutlaştırıcı unsurlar değil, onardan tecrîd edilen mâhiyettir. İlki hâricî ve cüzî iken diğeri zihnî ve küllîdir. Ateş, taş, insan gibi küllî mâhiyetlerin hâriçte etkin olmalarının sebebi bu küllî mâhiyetlerin kendileri değil, onları somutlaştıran unsurlardır. Zihnî ve küllî mâhiyet ya da akledilen sûret (*es-sûretü 'l-ma 'kûle*) bu unsurlar tarafından çevrelendiğinde (*mahfûf*) hâriçte var olur. Cürcânî'nin de ifade ettiği gibi "hâricî etiklerin kaynağı ve hâricî hükümlerin zemini" (*masdarun li'l-âsâri 'l-hâriciyye ve mazharun li'l-ahkâm*) bu hâricî varlık alanıdır.<sup>768</sup> Şu halde zihindeki âklî sûretin/mâhiyetin, hâriçteki somut sûretin/hüviyetin etkilerini göstermemesi zihindeki hakîkat ile hâriçteki varlığın hakîkatinin birbirine denk olmasına bir engel teşkil etmediği gibi, hâriçteki somut nesnenin hakîkatinin tecrîd yoluyla zihinde hâsıl olması da o nesnenin, hâricî etiklerin kaynağı olan tekilleştirici unsurlar ile zihinde hâsıl olması anlamına gelmemektedir. Neticede ne sıcaklık ve soğukluğun tasavvuru, ne dağ ve gök gibi büyük cisimlerin tasavvuru zihnî varlık açısından -örneğin zihnin sıcak ya da soğuk veya dağ ve gök kadar güyük hacmi olması gibi- herhangi bir probleme yol açmamaktadır. Zira bu tür mefhûmların hâricî etiklerinin kaynağı somutlaştırıcı unsurlardır. Ve zihnî varlığı kabul edenlere göre zihinde/akılda mevcut olan şey somutlaştırıcı unsurlar değildir. Aynı şekilde hâriçte mevcut olmayan şeylerin tasavvuru da bir problem doğurmamaktadır. Çünkü zihin hâriçte mevcut olmayan şeyin hüviyetini değil küllî mâhiyetini tasavvur etmektedir. Yani zihinde mevcut olan küllî mâhiyettir. Küllî mâhiyetin varlığı ise aslî, yani hâricî değildir. Dolayısıyla zihinde mevcut olan her şeyin hâriçte mevcut olması gerektiği iddia edilemez.<sup>769</sup>

Teftâzânî yukarıda zikredilen delile cevap mâhiyetinde aklî sûretin zihinde hâsıl olmasının (*husûl*) nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin farklı bir açıklamaya yer verir. Bu meyanda Teftâzânî husûl (meydana gelme) kavramının farklı anlamlarda kullanıldığına işaret eder. Örneğin husûl kavramı, bir malın sahiplenilmesi, cismin siyahlığı edinmesi,

<sup>768</sup> Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, III/VI, 9.

<sup>769</sup> Teftâzânî, *Şerhü 'l-Makâsıd*, I, 350, II, 303-304; Krş. Ebherî, *Keşfu 'l-hakâik*, 251; İbn Mübarekşâh, *Şerhu Hikmeti 'l-ayn*, s. 23; Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, III/VI, 9-10.

harekette hızın bulunması, maddenin hız kazanması ve bir kimsede herhangi bir şeyin açığa çıkması (*husûlü 'l-hâzır*), yani önceden kendisi için meçhul/gâib olan şeyi idrâk etmesi gibi anlamları ifade etmek için kullanılabilir. Teftâzânî idrâki ifade eden husûl ile -cisimde siyahlığın meydana gelmesi örneğinde olduğu gibi- arazın cevherde kâim olmasını ifade eden husûlü birbirinden ayırmaktadır. İlkinin idrâki ifade eden husûl (*el-husûlü 'l-idrâki*), ikincisini nitelenmeyi ifade eden husûlü (*el-husûlü 'l-ittisâfi*) diye isimlendirir. Ona göre somut nesneden tecrîd edilen aklî sûretin akıldaki husûlü nitelenmeyi değil idrâki ifade eden husûldür. Dolayısıyla zihinde/akılda ya da nefiste bir sûret hâsıl olduğunda zihnin o sûret ile nitelenmesi gerekmez. Buna göre zihin, sıcaklığı, soğukluğu, imânî ya da küfrü tasavvur ettiğinde sıcak, soğuk, mümin ya da kâfir gibi niteliklerle nitelenmez. Kaldı ki soğukluk gibi tikel varlıklarla ilgili niteliklerin, mücerred olan nefiste meydana gelmesi, husûl bulması doğru değildir. Arazın cevherle kâim olmasında farklı bir husûlün olduğu da kesindir. Bu noktada bilginin zihinde meydan gelişinin “husûl” kavramıyla ifade edilmesinin nedeni de önem taşımaktadır. Zira Teftâzânî’ye göre zihinde meydana gelme vicdân ile sabit olan bir vâkıdır. Şöyle ki bir şeyi bildiğimizde bizde bir şey açığa çıkar (*huzûr*). Bu özel hali biz ancak idrâk, ilim, şûur ya da bir şeyin hakîkatini/kühünü kuşatma (*ihâta*) gibi kavramlarla ifade etmekteyiz. İşte bu kavramlarla ifade ettiğimiz özel hal husûldür (meydana gelme ya da elde etme). Hangi kavramla ifade edilirse edilsin bu halin gerçekliği vicdân ile sabittir.<sup>770</sup>

### 2.3.2.2. İkinci Delil

Râzî’nin *el-Mûlahhas* adlı eserinde dile getirdiği zihnî varlık eleştirisinin belli oranda geliştirilmiş biçiminden ibaret olan bu delil, Teftâzânî’nin sunduğu şekliyle birbiriyle bağlantılı olan ve nefiste hâsıl olan sûretin araz olmasına dayanan şu iki problemi ihâta etmektedir:

Birinci Problem: Nefiste husûl bulan sûretten ibaret olan idrâk nefsin niteliklerinden biridir (*keyfiyet-i nefsanîye*). Dolayısıyla idrâk/ilim de nefsin diğer nitelikleri gibi bir arazdır ve hâriçte mevcuttur. Ayrıca bu sûret zihnî varlığı kabul edenlere göre hâriçteki somut varlığa da mutâbıktır. Buna göre zihin bir cevheri idrâk ettiğinde onda cevherin sûreti husûl bulur. Zihinde husûl bulması açısından bir araz olan bu sûret, hâriçteki cevhere mutâbık olmaktadır. Başka bir ifade ile küllî hakîkat olan zihindeki sûret, hâriçte mevcut olan cevherin hakîkatinin aynısıdır. Bu da hâriçte mevcut olan bir arazın hâriçte mevcut olan

<sup>770</sup> Teftâzânî, *Şerhü 'l-Makâsîd*, II, 304-305.

cevherin hakîkatine mutâbık olması şeklinde bir sonuca neden olur ki, “arazın cevhere mutâbık olması imkânsızdır”.

İkinci Problem: Zihinde mevcut olan sûret eğer bir araz ise onun hâriçte mevcut olması, hâriçte mevcut olduğu için de cüzî/tikel olması gerekir. Halbuki zihnî varlığı kabul edenler zihinde mevcut olan sûretin cüzî değil küllî olduğunu kabul ederler.<sup>771</sup>

Teftâzânî bu problemlere zihindeki sûretin farklı itibarlarla değerlendirilebileceğini söyleyerek cevap verir. Ona göre bir şeyin bir itibarla cevher başka bir itibarla araz olması ya da bir itibarla küllî başka bir itibarla cüzî olması mümkündür. İmkânsız olan, bir şeyin aynı itibarla cevher ve araz olması ya da küllî ve cüzî olmasıdır. Şu hâlde aklî sûretin, zihinde kâim olması yönüyle araz olarak değerlendirilmesi, bununla beraber içerdiği hakîkatin, cevherin mâhiyeti olması yönüyle cevher olarak değerlendirilmesi imkânsız değildir. Aynı şekilde aklî sûretin, yapı bakımından zihinde mevcut olan bir araz olması yönüyle cüzî olarak değerlendirilmesi mümkün olduğu gibi, muhteva bakımından hâriçteki bütün cevherlere söylenebilen bir mâhiyet olarak değerlendirilmesi de mümkündür.<sup>772</sup>

Teftâzânî'nin, bu açıklamasında İbn Sînâ'dan etkilenmiş olması muhtemeldir. Nitekim İbn Sînâ Sînâ *Şifâ-Metafizik*'in V. Makale, II. Faslında küllîlerin nefiste başka bir ifadeyle zihnî tasavvurda tahakkukunun keyfiyetini izah ederken nefiste bulunan makûlün küllî olduğunu ifade eder. Ona göre bu makûlün küllî olmasının nedeni nefiste bulunması değil pek çok ferde ortak anlamla söylenebilmesidir. Ancak bununla beraber küllî sûret aynı zamanda belli bir insan ferdinin nefsinde (*nefs-i cüzî*) mevcut olmaktadır. Bu açıdan sûret cüzîdir ve ilimlerden bir ilimdir. Bir kavram bir itibarla cins başka bir itibarla tür/nev' olabildiği gibi sûret de bir itibarla cüzî başka bir itibarla küllî olabilir.<sup>773</sup>

Bu açıklama ve cevaplar karşısında Teftâzânî, biri husûl kavramı ile diğeri bir araz olan ilmin aklî sûret olmasıyla ilgili iki itiraza yer verir:

Birinci itiraz: Zihinde hâsıl olan şeyin sûrettir; dolayısıyla idrâk ve ilim sûretten başka bir şey değildir. Ancak, zihnî varlığı kabul edenler ilmi bazen sûretin hâsıl olması (*husûlü's-sûret*) bazen de bizzat sûretin kendisi olarak ifade etmektedirler. Bir şey nasıl hem sûret hem de sûretin husûlü olabilmektedir?

Bu itiraza cevap sadedinde Teftâzânî, sûret ile husûl arasındaki ilişkinin varlık ile

<sup>771</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, II, 305-306.

<sup>772</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, II, 306.

<sup>773</sup> İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyât*, I, 184-186.

mâhiyet arasındaki ilişkiden farksız olduğunu ifade eder. Şöyle ki, varlık ile mâhiyet arasında hâriçte bir fark yoktur. Hâriçte bir şeyin mâhiyeti ile varlığı birbirinin aynısıdır, yani biri varlık diğeri mâhiyet olan iki farklı şey söz konusu değildir. Varlık ile mâhiyet arasındaki farklılık onlardan birinin ifade ettiği anlam ile diğerrinin ifade ettiği anlamın aynı şey olmamasıdır. Aynı şekilde zihinde bir sûret hâsıl olduğunda, burada husûl ile sûret zihindeki tahakkuk bağlamında birbirinin aynısıdır. Varlık mâhiyetin hâriçteki tahakkukunu ifade ederken husûl de sûretin zihindeki tahakkukunu ifade etmektedir. Bu açıklamaya göre ilmin bazen sûretin husûlü bazen de sûretin bizzat kendisi olarak ifade edilmesi herhangi bir mahzur doğurmamaktadır.<sup>774</sup>

İkinci itiraz: Nefiste mevcut olan ilim araz kabul edilmektedir. Arazlar ise hâriçte aslı olarak (*müteassıl*) mevcut olurlar. Dolayısıyla ilmin husûlü, nitelenmeyi ifade eden bir husûldür (*husûlü ittisâfi*); bu nedenle kendisinde ilim bulunan kimse âlim olmakla nitelenir. Ancak aklî sûret böyle değildir. Onun husûlü arazın bir mahalde var olması gibi nitelenme ifade eden bir husûl değil, bilakis idrâk bildiren husûldür (*husûlü idrâkî*). Sûret yalnızca nefiste hâsıl olur. Nefis daha önce de ifade edildiği gibi kendisinde hâsıl olan sûret ile nitelenmez. Şu halde bir taraftan, ilim, nitelenme bildiren bir araz olarak nefiste mevcut olurken, diğerr taraftan sûret idrâk bildiren bir husûl ile nefiste ya da zihinde mevcut olur. Hâlbuki zihnî varlığı kabul edenler ilmin aklî sûretin kendisi olduğunu ileri sürmektedirler. Şu halde bir şey nasıl hem ilim hem de sûret olabilmektedir? Başka bir ifade ile bir şey nasıl hem nitelik bildiren hem de idrâk bildiren husûl ile hâsıl olmaktadır?

Teftâzânî, bu itirazın oldukça etkin ve güçlü olduğunu itiraf eder ve idrâkin/ilmin sûret olarak değerlendirilmesine yöneltelen itirazların en büyüğü olduğunu belirtir. O bu itiraza kesin ve tatmin edici bir cevap verilebileceğinden emin değildir. Bununla beraber bir cevap önermekten de geri durmamaktadır. Bu cevap büyük oranda İbn Sînâ'nın nefisteki sûretin iki farklı itibarla değerlendirilebileceğine ilişkin yaklaşımına benzemektedir. Buna göre zihinde ya da nefiste hâsıl olan sûret iki farklı itibarla değerlendirilebilir: Birincisine göre sûret zihindeki husûlün bizzat kendisi olarak nazarı itibara alınmakta, diğerr bir ifadeyle bizzat zihinde hâsıl olan şey olarak değerlendirilmektedir. Bu itibarla sûret nefisle kâim olan bir arazdır. Dolayısıyla sûretin nefisteki husûlü/varlığı nitelenme ifade eden aslı ve hâricî bir husûldür/varlıktır. İkinci itibara göre hâriçteki somut nesneden tecrîd edilen ve muhtelif fertlere söylenebilen küllî bir mefhûm içermesi açısından değerlendirilir. Bu yönüyle aklî

<sup>774</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, II, 306-307.

sûretin zihinden/nefisten başka bir yerde tahakkuku söz konusu değildir. Zira sûret küllî olarak itibara alınmıştır. Küllîler, hâriçte mevcut olmadıkları için onların zihindeki varlıkları aslî değildir. Bu nedenle küllîlerin husûlü herhangi bir şekilde nitelenme bildirmeyip yalnızca idrâk ifade eden bir husûldür.<sup>775</sup> Öyle görünüyor ki Teftâzânî bu cevap ile sûretin yapı ve içerik olarak iki farklı değerlendirilebileceğine dikkat çekmek istemiştir. Aklî sûret yapı olarak değerlendirildiğinde nefiste/zihinde var olan somut cüzî bir araz iken, içerik olarak pek çok ferde söylenebilen küllî, soyut bir mâhiyettir.

Bu cevabında Teftâzânî'nin büyük oranda Kutbüddin er-Râzî'den etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Kutbüddin er-Râzî, zihindeki aklî sûretin müşterek anlamlı ve küllî olduğunu ve ancak zihinde tahakkuk ettiğini belirttikten sonra, bu sûretin somut (*şahsî*) bir nefiste somutlaşmış (*müteşahhas*) olarak resm olduğunu, dolayısıyla küllî olamayacağını ileri süren bir itiraza cevap şöyle demektedir:

“Sûret çok anlamlılıkla (*iştirâk-i lafzî*) iki anlama söylenebilir: Birinci anlama göre sûret akılda meydana gelen ve akletme âleti olan keyfiyete söylenir. İkinci anlama göre malûma söylenir; bununla [malûm] sûret vâsıtasıyla zihinde ayırt edilen şeyi kastediyorum. Birinci anlam itibarıyla sûret, şüphesiz somut nefiste (*nefs-i şahsî*) mevcut olan somut bir sûrettir. Ancak küllîlik bu somut sûrete ârız olmamaktadır. Bilakis küllî olan ikinci anlam itibarıyla değerlendirilen aklî sûrettir.”<sup>776</sup>

Teftâzânî gibi Kutbüddîn er-Râzî de mezkûr itirazın cevaplanmasında sûretin iki farklı açıdan ele alınmasını önermektedir. Ancak Molla Hanefî, Kutbüddîn er-Râzî'nin risâlesine yazdığı şerhte bu cevabın sağlam olmadığına işaret etmektedir. Hanefî'nin belirttiğine göre kendisi ile şeylerin temyîz edildiği malûm, eğer zihinde mevcut ise, o da birinci anlamda kullanılan sûret gibi somut/şahsî bir şey olur. Bu durumda zihinde iki farklı şey mevcut olacaktır: Birincisi, nefiste yerleşen ve araz olan keyfiyet; ikincisi, bu keyfiyet aracılığı ile temyîz edilen malûm. Hâlbuki zihni varlığı kabul edenlere bir şey idrâk edildiğinde zihinde tek bir şey mevcut olur.<sup>777</sup>

Kutbüddîn er-Râzî ve Teftâzânî'nin cevapları, itibar farkı gözeterek bir şeyin –ki burada kastedilen aklî sûrettir- nasıl hem somut ilim arazı hem de soyut küllî sûret olduğuna ilişkin çelişkiyi izah ediyor görünse de haddizâtında sûretin nasıl hem somut hem de soyut

<sup>775</sup> Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, II, 307.

<sup>776</sup> Kutbüddîn er-Râzî, *Risâle fî tahkiki'l-küllîyyât*, s. 23.

<sup>777</sup> Hasan Hanefî, *Şerhu Risâleti Tahkiki'l-küllîyyât*, s. 61.

olduğuna dair probleme ikna edici bir vermekten uzak görünmektedir.

Netice olarak Teftâzânî, ilmi İslam felsefecileri gibi tanımlayıp buna bağlı olarak zihnî varlığı kabul etmekte ve zihnî varlığı da şeylerin hakikatlerinin zihinde husûlü olarak kabul etmektedir.



## SONUÇ

Dinî akîdeyi muhafazayı amaç edinen kelâm ilmi –olması gerektiği üzere- dönüştürücü bir yapıya sahiptir. Şöyle ki, kelâm yalnızca muhtelif muhataplarla tartışmalar yürütmekle kalmamış, aynı zamanda muhataplarının düşünce sistemlerindeki kavramları, meseleleri ve akıl yürütme biçimlerini kendi bünyesine dahil ederek bunları temel amacı doğrultusunda kullanmayı da başarmıştır. Bu bağlamda kelâmın bünyesine dahil ettiği konuların önemlileri arasında mütekaddim dönemde cevher araz teorisini, müteahhir dönemde ise felsefî literatürde küllî ilim olarak adlandırılan inceleme alanını sayabiliriz. Küllî ilmin meseleleri kelâm literatüründe umûr-i âmme başlığı altında araştırma konusu yapılmıştır. Ancak kelâmın, felsefe ile etkileşimi neticesinde içselleştirdiği bu bahsin meseleleri mütekaddim dönem felsefe metinlerinde, büyük oranda kelâmda olduğundan daha farklı tertip ve tasnifler altında incelenmektedir ki, felsefede küllî ilmin ve kelâmda umûr-i âmme bahsinin konularının karşılaştırılması müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir.

Burada, umûr-i âmme bahsinin bir alt konusu olan varlık kavramı ekseninde müteahhir dönemde yürütülen temel tartışmalara ilişkin çıkarımlarımızı konu tertibine göre aktarmaya çalışacağız.

İlk olarak belirtmek gerekir ki, bütün özel varlıkları kapsayıp onlara yüklem olabilen ve yok olmamak anlamında itibârî ve aklî bir kavram kabul edilen varlık kavramı, yani mutlak varlık, kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinleri tarafından bedîhî olarak tasavvur edilen kavramlar arasında değerlendirilmiştir. Buna göre mutlak varlık kavramı bütün özel varlıkları kuşatan ortak anlamlı bir kavramdır. Teftâzânî de bu düşünce biçimine bağlı kalarak mutlak varlığı yok olmamak anlamında mürekkep olmayan basit bir kavram olarak değerlendirir. Nesnelere nispet edilen özel varlıklar ona göre hakîkatte mutlak varlıktan farklı değildirler. Tek anlam olan mutlak varlık bu nispet ile yalnızca izâfî bir kesret kazanır. Bu durumda Ahmet'in varlığı, ağacın varlığı, taşın varlığı şeklinde faklı varlıklar oluşur. Bir anlamda mutlak varlık izâfî varlıkların bütünüdür. Şu anlamda ki, mevcut mâhiyetlere nispet edilen bütün özel varlık tekleri, mutlak varlığın fertleri olmaktadır. Ancak Teftâzânî özel varlıkların, nispet edildikleri mâhiyetlere göre belli bir farklılığa sahip olduklarını da kabul eder. Bu anlamda o, mutlak varlık kavramının özel varlıklara dereceli eş anlamlılık (*teşkiik*) yoluyla söylendiğini kabul etmektedir. Şu halde Teftâzânî mutlak varlığın müşekkek olduğu noktasında felsefecilerle mutâbıktır.

İkinci olarak belirtmemiz gerekir ki, felsefeciler ile Teftâzânî'nin mutlak varlık bağlamında teşkik anlayışları nispeten farklıdır. Onlar teşkiki doğrudan varlık kavramında kabul etmektedirler. Felsefeciler vâcip ve mümkün varlıkların birbirlerinden hakîkî olarak ayrı olduklarını savunurlar. Mutlak varlık onlara göre hakîkati birbirinden farklı fertleri kapsamaktadır. Şöyle ki, vâcip varlık hâriçte tahakkuk eden sırf varlık iken, mümkün varlıklar zihinde mâhiyetlere zâit olan varlıklardır. Vâcip varlık somut olayların ortaya çıkmasının nedeni olurken (*mebdeü'l-âsâri'l-hâriciyye*) mümkün varlıklar akli yüklemelerdir. Dolayısıyla mutlak varlık kavramının söylendiği fertlerdeki farklılık doğrudan varlığın kendisinde gerçekleşmektedir. Bu noktada somut gerçekliği/tahakkuku ifade eden vâcip varlığın nasıl ikinci akledilirlerden kabul edilen mutlak varlığın ferdi olduğu ve mümkün mâhiyetlere nispet edilen özel varlıkların hâriçte somut karşılıklarının olup olmadığı sorunu felsefeciler açısından daha ileri araştırmaları gerektirmektedir.

Teftâzânî ise mutlak varlığın fertlerinin hakikatlerinin aynı olduğunu kabul eder. Vâcip ve mümkünlerde varlık kavramı aynı anlamı ifade etmektedir ki, bu, yok olmamak anlamıdır. Buna göre vâcip ve mümkün varlıkların, mutlak varlığın fertleri olmalarında herhangi bir sorun yoktur. Bununla beraber o, mutlak varlığın nispet edildiği mâhiyete bağlı olarak hakîkî değil nisbî bir farklılık gösterdiğini kabul etmektedir. Örneğin ilâh kavramı bütün dinlerin ilâhı için aynı anlamı ifade etse de Müslüman'ın ilâhı, Budist'in ilâhı gibi nispetlerde ilâh kavramı nispet edildiği şeye/dine göre farklılık arz etmektedir. Varlık kavramı da benzer şekildedir. Şu halde Teftâzânî'ye göre mutlak varlığın fertleri olan vâcip ve mümkün varlıklar hakikatleriyle değil nispet edildikleri mâhiyetlerle birbirlerinden farklılaşırlar. Dolayısıyla ona göre teşkik doğrudan varlıktan değil varlığın nispet edildiği mâhiyetlerden kaynaklanmaktadır. Burdaki farklılık şudur: Vâcip varlığın nispet edildiği mâhiyet özü gereği var olmayı gerektirirken (*iktizâ*), mümkün varlıkların nispet edildikleri mâhiyetler ancak başka bir müessir ile var olabilmektedirler.

Üçüncü olarak, vâcip ve mümkün varlıklar arasında yukarıda izah edilen farklı ayrımların sonucu olarak vücûb kavramı da farklı yorumlanmıştır. Felsefeciler vücûb kavramını varlığın, mâhiyete ziyâdelik söz konusu olmadan, doğrudan hâriçte tahakkuk etmesi (*te'ekküdü'l-vücûd*) şeklinde yorumlamışlardır. Teftâzânî ise vücûbu, mâhiyetin, özü gereği var olmayı gerektirmesi (*iktizâ*) olarak değerlendirmiştir. İlkine göre vücûb varlığın sıfatı olurken, ikincisine göre vücûb Hakk'ın tahakkuk eden mâhiyetinin sıfatıdır. Teftâzânî'ye göre Hakk'ın Zât'ı özü gereği tahakkuk etmiş olup, akıl O'nun tahakkukunu



varlık kavramıyla ifade etmektedir.

Bu noktada belirtmeliyiz ki, felsefeciler aklî ve küllî bir kavram olan mutlak varlığın Hakk'ın Zât'ı bağlamında hâriçte tahakkuk ettiğini söylerken, kelâmcılar küllî bir kavram olan mâhiyetin Hakk'ın Zât'ı bağlamında hâriçte tahakkuk ettiğini iddia ederler. Halbuki kelâmcılara ve felsefecilere göre varlık ve mâhiyet kavramları, hâriçte ferdi olmayan ikinci akledilirlerden kabul edilmektedirler. Bu noktada onların, tabi'î küllî kavramların tahakkuku bağlamında varlık kavramını Hakk'ın Zât'ı kabul eden sûfilerden hangi açıdan ayıştıklarının ayrıca incelenmesi gerekmektedir. Ayrıca kelâmcıların, varlığın değil de mâhiyetin hâriçte tahakkuk ettiğini kabul etmelerinin, asâletü'l-vücûd ve asâletü'l-mâhiyet tartışmaları açısından nasıl yorumlanabileceği başka bir çalışmanın konusudur.

Dördüncü olarak, sûfiler mutlak varlık kavramını aklî itibârî anlamının dışında Hakk'ın Zât'ını ifade etmek için de kullanmışlardır ki, onların bu yaklaşımı, mutlak varlık kavramını yukarıdaki anlam çerçevesinde değerlendirmeleri ile çelişmemektedir. Kelâmcılar ve felsefeciler, yani ehl-i nazar temelde akıl ve duyu şeklinde iki farklı gerçeklik alanı kabul ederken, sûfiler yalnızca keşfi gerçeklik zemini kabul etmektedirler. Buna bağlı olarak ehl-i nazar varlık kavramını aklî zeminde yorumlamıştır. Sûfiler ehl-i nazarın yorumlama zeminini doğrudan reddetmemekle birlikte bu zemine dayalı varlık tasavvurunu hakîkî değil mecâzî ve hayâlî olarak nitelerler. Buna karşın ehl-i nazar sûfilerin keşfe dayalı varlık tasavvurlarını objektif bir epistemolojik zemine dayanmaması nedeniyle kabul etmemişlerdir. Şu halde ehl-i nazar ile sûfiler arasındaki tartışma ortak zemine dayanmamaktadır. Dolayısıyla her iki yaklaşım biçiminin birbiri ile çeliştiğinden ziyâde birbirlerine alternatif teşkil ettiklerini söylemek daha doğru olacaktır. Ancak sûfiler keşfe dayalı olarak geliştirdikleri varlık tasavvurunu İslam düşüncesinde hâkim olan nazârî dil ile ifade etmek istemişlerdir. Nazârî dil ekseninde sûfilerin temellendirmeye çalıştıkları en önemli hususun tabi'î küllî olarak mutlak varlık kavramının hâriçte tahakkuk etmesi ve tahakkuk eden varlığın özü gereği vâcip olmasıdır. Böylelikle onlar, Mutlak Varlık'ın hâriçte tahakkuk eden Hakk'ın Zât'ı olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadırlar. Bununla beraber onlar ehl-i nazarın aklî ve itibârî bir kavram kabul ettikleri anlamda mutlak varlığı, duyu planında müşâhede edilen –ve Hakk'ın zuhûrlarından ibaret olan- izâfî varlıkları da reddetmemektedirler. Bu bağlam farkı gözden kaçırılarak sûfiler aklî bir kavramı Hakk'ın Zât'ı kabul etmekle, dolayısıyla Hakk'ı bir emr-i mevhûm telakkî etmekle ve her şeyi Hakk'ın kendisi olarak yorumlamakla ithâm edilmişlerdir ki, sûfiler nokta-i nazarından bu

ithâmlar doğru değildir.

Beşinci olarak, Fahreddin er-Râzî ile başlayan müteahhir dönem kelâm metinleri genel olarak İmam Eş'arî'ye varlık mâhiyet ayniyeti görüşünü nispet etmektedirler. Öncelikle belirtmek gerekir ki, mütekaddim dönemde varlık mâhiyet ayrımına ilişkin bir “bilinç” olduğu ileri sürülebilir. Ancak mütekaddimin dönem kelâmında doğrudan felsefede olduğu şekliyle varlık-mâhiyet ayrımının bulunduğunu iddia etmek zor gözükmemektedir. Bununla şunu kastediyoruz: Fârâbî ve İbn Sînâ ile mütekâmil bir hüviyet kazanan varlık-mâhiyet ayrımı teorisiyle felsefe, Vâcibü'l-Vücûd ile mümkünlerin varlıkları arasında temel bir ayrıştırma yapmayı ve bunun üzerinden Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı ve tekliğini ispatlamayı amaçlamaktadır. Böyle bir bağlam mütekaddim dönem kelâm tartışmalarında neredeyse yok gibidir. Eş'arî varlığın mâhiyetin aynısı olduğunu kabul etmektedir. Ancak onun bu bağlamda kastettiği şey zihnî planda varlıktan anlaşılan anlam ile mâhiyetten anlaşılan anlamın aynı oldukları değildir. O, mâhiyet kavramı yerine daha çok hâriçteki tahakkuka işaret eden hakikat ve zât kavramlarını kullanmaktadır. Ona göre bir şeyin hâriçteki tahakkuku o şeyin hakikatinin/zâtının, hâricî gerçekliğinin bir parçasıdır. Hatta o diğer sıfatları da bu şekilde değerlendirmektedir. Örneğin hâriçteki zâta bulunan ilim o şeyin hakikatidir, yani hâricî gerçekliğinin bir parçasıdır. Eş'arî'nin bu yaklaşımı benimsemesinin muhtemel nedeninin, onun, sıfatları zâttan ayrı ve gerçekliği olmayan durumlar olarak değerlendiren hâl teorisinden kaçınmayı amaçlaması olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber Eş'arî mutlak varlık anlayışını ve bir şeyi diğer şeylerden ayıran mâhiyet ve tanımın, o şeyin hâriçteki tahakkukundan yani varlığından farklı olduğunu da reddetmemektedir. Şu halde Eş'arî ile müteahhir dönem kelâmcıları arasında varlık mâhiyet ayrımı noktasında temelde bir karşıtlık olduğunu söylemek doğru gözükmemektedir ki, Teftâzânî de bu kanaattedir.

Altıncı olarak, müteahhir dönem kaynakları, mütekaddim dönem metinlerinden farklı olarak zihnî varlığı kabullenme eğilimi göstermektedirler. Ancak onların tutumları her iki dönem arasında kesin bir tasavvur farklılığını olduğunu göstermez. Felsefede temellendirildiği haliyle zihnî varlık, bilginin tanımına bağlı olarak idrâk edilen sûretlerin küllî hakikatlerinin nefiste husûlünü ifade etmektedir. Mütekaddim dönem kelâmında ilim kavramı küllî hakikatlerin insan nefsinde tahakkuku olarak değerlendirilmemesi nedeniyle bilgilerin zihinde ya da nefiste varlığı/tahakkuk ettiği şeklinde bir yaklaşım gelişmemiştir. Büyük oranda felsefeden etkilenmesinin ve Aristocu mantık anlayışını özümsemesinin

sonucu olarak müteahhir dönemde kelâm, küllî mâhiyetler –bunlara tümeller de diyebiliriz- teorisini benimsemiştir. Bu nedenle büyük oranda kelâmın bilgi anlayışında da bir değişim kendisini göstermiştir ki, bu değişim onun zihnî varlığı kabullenmesinde etkin olmuştur. Teftâzânî de bu değişime bağlı olarak zihnî varlığı kabul etmekte ve bilgiyi İbn Sînâ'da olduğu gibi şeylerin sûretlerinin zihinde/nefiste husûlü olarak tanımlamaktadır. Kelâmdaki bu değişimi bir kırılmadan daha çok zenginleşme ve gelişme olarak değerlendirmenin daha uygun olduğunu düşünmekteyiz. Şunu da eklemek gerekir ki, hem Teftâzânî'nin hem de zihnî varlığı kabul eden diğer kelâmcıların zihnî varlık tasavvurlarının bütün bir şekilde ortaya konulması onların bilgi ve nefis teorilerinin incelenmesini de gerekli kılmaktadır.

Son olarak, kelâmın gelişim seyrine bağlı olarak Teftâzânî'nin, varlık tartışmaları ekseninde büyük oranda felsefeden etkilendiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda o, mutlak varlığın tasavvurunun bedâhetini ve ikinci akledilirlerden olduğunu, fertlerine teşkik yoluyla yüklendiğini ve zihnî varlığı kabul etmektedir. Ele aldığımız varlık tartışmaları ekseninde Teftâzânî'nin yalnızca Vâcip Zât'ın varlığının mâhiyetinden ayrı olduğu noktasında felsefecilerden farklı bir kanaati benimsediği söyleyenebilir. Teftâzânî, varlığı, O'nun Zât'ının aynısı olarak değerlendiren felsefî kabulü benimsememiş, varlığın sıfat olduğu yönündeki kelâmî tavra bağlı kalmıştır.

## KAYNAKÇA

- Abdullah b. Hasan el-Üsküdârî, *Hâşiye alâ Kavli Ahmed ale'l-Fenârî li-İsâgucı: en-Nefâyisu Arâis*, y.y., İstanbul 1242 h.
- Abdullah b. Hasan Kângarî el-Ensârî, *Hâşiye ale'l-Fenârî*, İstanbul 1242 h.
- Abdülkâdir Senendcî el-Kürdistânî, *Takrîbü'l-merâm fî şerh-i Tehzîbi'l-keîâm*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2009.
- Abdülkerim Tettân, Muhammed Edib Kilânî, *Avnü'l-mürîd li-şerhi Cevhereti't-tevhid fî akîdeti Ehli sünne ve'l-cemaa*, Dârü'l-beşâir, Dimeşk 1999.
- Adamson, Peter, "Before Essence and Existence: al-Kindi's Conception of Being", *Journal of the History of Philosophy*, Cilt: 40, Sayı: 3, Baltimore, Maryland 2002.
- Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2005.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Âdâb-ı sedâd*, Karabet ve Kasbar Matbaası, İstanbul 1303 h.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı sedâd*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1293 h.
- Akgüç, Ahmet, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2006, Marmara Üniversitesi, Ankara.
- Akkirmânî, Mehmed, *İklîlü't-terâcim*, Matbaa-i Osmaniye, Dersaâdet 1316.
- Ali Kuşçu, *Risale fî umûri'l-âmme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi Koleksiyonu, nr. 2115.
- Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, thk. Muhammed Hüseyin, Râid 1393.
- Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*, Süleymaniye Kütüphanesi/Çorlulu Ali Paşa, nr. 305.
- Ali Kuşçu, *Unkûdu'z-zevâhir*, Matbaatü Dâri'l-kütübi'l-Mısriyye, Kahire 2001.
- Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan*, Klasik Yayınları, İstanbul 2010
- Altaş, Eşref, "İbn Sînâ Metafiziğinin Reddi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Üç Ukdesi", *EKEV*, Cilt: 13, 2009.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin Er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Altaş, Eşref, "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi

- Merkezli Bir Tartışma”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 30, 2013.
- Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkârü'l-efkâr*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- Âmidî, Seyfüddîn, *el-Mübîn fî şerh-i meânî elfâzi'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, nşr. H. Mahmud Şafî, Mektebet-ü vehbe, Kahire 1993.
- Âmidî, Seyfüddîn, *Keşfü't-temvîhât fî Şerhi'r-Râzî ale'l-İşârât ve't-tenbîhât*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2013.
- Arıcı, Müstakim, *Fahreddin er-Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- Arslan, Mehmet Fatih, *Fahrettin Râzî'de Varlık Ve Mahiyet*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2009, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Atâullah Zerârîka, *el-Medhal ilâ felsefeti İbn Sînâ*, Dârü'r-Ravâfidi's-Sekâfiyye, Beyrut 2012.
- Atay, Hüseyin, “Mâhiyet ve Varlık Ayrımı”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984.
- Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2001
- Attas, Syed Muhammed Nequib, *On Quiddity and Essence*, International Islamic University, Malaysia 1990.
- Aydın, Mehmet, “Kara Seyyidî-i Hamîdî Ve Zihnî Varlık Risalesi: Tahkik Ve Değerlendirme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37 / 2013.
- Bağdâdî, Ebu'l-Berekât, *el-Muteber fî'l-hikme*, Dârü'l-meârifî'l-osmâniyye, Haydarâbad 1357 h.
- Bahâeddinzâde, *Risâle-i vahdet*, Atatürk Kitaplığı, nr. 570.
- Bâkılânî, Ebu Bekir, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2005.
- Bedirhan, Muhammed, “Vücûdun Vücûbu”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 9, 2016.
- Behmenyâr, *Kitabü't-tahsîl*, Müesseset-ü inşârât, Tahran h. 1375.
- Beyzâvî, *Tavâliü'l-envâr*, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 1991.
- Buhârî, Alâeddin, *Fâzıhatü'l-mülhidîn*, (Muhammed el-Ûdî, *Fâzıhatü'l-mülhidîn Dirâse ve*

*Tahkik* içinde), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 1414 h., Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, Mekke.

- Câmî, Abdurrahmân, *Dürretü'l-fâhire*, Mc Gill ve Tahran Üniversitesi, Tahran 1358 h.
- Câmî, Abdurrahmân, *Hâşiye alâ Dürreti'l-fâhira* (*Dürretü'l-fâhira* içinde) nşr, Mc Gill ve Tahran Üniversitesi, Tahran 1358 h.
- Câmî, Abdurrahman, *Nakdü'n-Nusûs fî Şerhi Nakşi'l-Fusûs*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2005.
- Câmî, Abdurrahman, *Şerh-i Rubâiyyât*, çev. Tâhiru'l-Mevlevî, not. Abdulrahman Acer, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Câmî, Abdurrahman, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- Câmî, Abdurrahman, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- Cemil Salîba, *Mu'cemu'l-felsefi*, Dârü'l-kütübi'l-lübnânî, Beyrut 1982.
- Cevizci, Ahmet, *İdealar Kuramı Platon'un Felsefesi Üzerine Araştırmalar*, (önsöz), Gündoğan Yayınları, İstanbul 1999.
- Chittick, William, *Varolmanın Boyutları, İnsan Yayınları*, İstanbul 2013.
- Cîlî, Abdülkerim, *Merâtibü'l-vücûd*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire 1999.
- Cürcânî, *Hâşiye alâ metâli'i'l-enzâr*, (*Metâli'u'l-enzâr* içinde) Menşûrât-ı zevî'l-kurbâ, 1433 h. Kum.
- Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari Müntehâ's-sûl*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- Cürcânî, *Hâşiyetü Şerhi Hikmeti'l-ayn* (*Şerhu Hikmeti'l-ayn* içinde), Şirket-i şakîkiyye, Kazan 1319 h.
- Cürcânî, *Hâşiyetü Şerhi't-Tecrîd*, Kütübhâne-i Meclisi Şûrây-ı Millî, nr. 10350
- Cürcânî, *Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-farki beynehû ve beyne'l-hâric*, (Recep Duran, "Nefsü'l-Emr Risâleleri" içinde), *Ankara Üniversitesi DTCF Araştırma Dergisi*, Sayı, 14, 1992.
- 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.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1998.

- Cürcânî, *Tarîfât*, Dârü'n-nefâis, Beyrut 2003.
- Cüveynî, *eş-Şâmil*, Dârü'l-kütübi'ilmîyye, Beyrut 1999.
- Cüveynî, *Kitabü'l-irşâd*, Dârü'l-kütübi'ilmîyye, Beyrut 1995.
- Çelebi, İlyas, "İlk Dönem Sûfilerinin İtikâdî Konulara Bakışı", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- Davud el-Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Hasanzâde Âmulî, Bostan Kitab, Kum 1382.
- Davud Kayserî, *Keşfu'l-mahcûb an kelâmi rabbi'l-erbâb (er-Resâil li-Davud el-Kayserî içinde)*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi, Kayseri 1997.
- Davud Kayserî, *Risâle fî ilmi't-tasavvuf (er-Resâil li-Davud el-Kayserî içinde)*, Kayseri Büyükşehir Belediyesi, Kayseri 1997.
- Davud Kayserî, *Şerh- fusûsu'l-hikem*, Müesseset-ü Bostan, Kum 1424 h.
- Deborah, L. Black, "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", *Mediaeval Studies*, 61, 1999.
- Demir, Osman, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi*, Emin Yayınları, Bursa, 2013.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Desûkî, Muhammed, *Hâşiye alâ Ümmi'l-berâhin*, Dârü ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1815.
- Devvânî, Celaleddin, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd (Şerhu Tecrîdi'l-akâid içinde)*, thk. Muhammed Hüseyin, Râid 1393.
- Devvânî, Celaleddin, *Şerh alâ tehzîbi'l-mantık (Şerhâ'l-muhakkik ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah Yezdî içinde)*, nşr. Abdünnasir Ahmed, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt 2014.
- Durmuş, İsmail, "müşâkele", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, XXXII, s. 1554-155.
- Ebherî, Esîrüddin, *Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, thk. Hüseyin Sarioğlu, y.y. İstanbul 1988.
- Ebû Zeyd Abdurrahman b. Seyyidi Muhammed Sagir Ahdari, *es-Süllemü'l-münevrek fî ilmi'l-mantık (Hâşiye alâ Şerhi's-Süllem içinde)*, Mustafa Bâbî el-Halebî Matbaası, Kahire 1938.
- Ebu'l-vefâ, *Risâle fî tahkîk-i lafzi'l-vücûd ve mâhiyetihî*, Süleymaniye Kütüphanesi/Pertev Paşa, nr. 0634/6.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları,

İstanbul 2008.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Hüseyin Mahmud, Kahire 1397 h.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Risâle ilâ ehli's-sağr fî bâbi'l-ebvâb*, thk. Abdullah Şâkir, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medine 2002.

Eş'arî, *Kitabü'l-lüma'*, thk. Abdülaziziddin es-Seyrânî, Dâru Lübnan, Beyrut 1987.

Eş'arî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*, Mektebetü'l-asrıyye, Lübnan 2012.

Fahredden er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, nşr. Necefzâde Ali Rıza, Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, Tahran 1386 h.

Fahredden Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, Dârü'l-kütübi'l-ilmıyye, Beyrut 1999.

Fahredden Râzî, *Şerh-u Uyûni'l-hikme*, Müessesetü's-sâdık, Tahran 1415 h.

Fârâbî, *Cevâbât li-mesâil süile anhâ*, *Risâletân felsefiyyetân* içinde, thk. Cafer Âli Yâsîn, Dârü'l-menâhil, Beyrut 1987.

Fârâbî, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, (*İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), ed. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Fârâbî, *Fî ağrâzi'l-hakîm*, (*Semeretü'l-merziyye* içinde), nşr. Friedrich Dieterici, Leiden, 1890.

Fârâbî, *Fusûsu'l-hikem*, (*Semeretü'l-merziyye* içinde), nşr. Friedrich Dieterici, Leiden 1890.

Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, nşr. ve çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

Fârâbî, *Ta'likât, el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde, thk. Cafer Âli Yâsîn, Dârü'l-menâhil, Beyrut 1992.

Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, (*Semeretü'l-merziyye* içinde), nşr. Friedrich Dieterici, Leiden 1890.

Fazlıoğlu, İhsan, "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

Fazlurrahman, "İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:10, Sayı: 2, Adana 2010, s. 206.

Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az,



Otto Yayınları, Ankara 2015.

Fenârî, *Misbâhü'l-üins Şerhu Miftâhi'l-gayb*, İntişârât-ı mevlâ, İnan 1376 h.

Ferhârî, Abdülaziz, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâidi'n-Neseft*, nşr. Abdülkadir Okan, Yasin Yayınevi, İstanbul 2013.

Gazzâlî, *İlcâmü'l-'avâm an ilmi'l-keâm*, (*Mecmû'ati resâili'l-İmam el-Gazzâlî içinde*)  
Dârü'l-kütübi'l-ilmiiye,

Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, Dârü'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut 1975, s. 164.

Gazzâlî, *Mekâsidü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünya, Müessesetü Şems Tebrîzî, Tahran 1382 h.

Gelenbevî, İsmail, *Hâşiyetü'l-Gelenbevî ale'l-Celâl*, Hurşit Matbaası, Dersâdet 1317 h.

Gelenbevî, İsmail, *Risâletun fî vahdeti'l-vücûd*, thk. Rifat Okudan, Fakülte Kitapevi Yayınları, Isparta 2007.

Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ Felsefesinde Hayal-Oluşturucu Güç (el-Mütehayyile) ve Aşkın Bilgi", çev. M. Cüneyt Kaya, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 / 2008.

Gutas, Dimitri, "Sezgi ve Düşünme: İbn Sînâ Epistemolojisinin Evrilen Yapısı", *İbn Sînâ'nın Mirası* içinde, ed. ve çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.

Güçlü, Betül, *Molla Fenari'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.

Habenneke, Hasan, *Zavâbidü'l-marife*, Dârü'l-kalem, Beyrut 1993.

Hamîdî Bucaltiya Hayra, "el-Mâhiyye ve'l-vücûd inde'l-Fârâbî", *Akademiyye li'd-dirâsâti'l-ictimâiyye ve'l-insâniyye*, Sayı: 10, Cezayir 2013.

Hanefî, Hasan, *Şerhu Risâleti Tahkîki'l-külliyât (Risâle fî tahkîki'l-külliyât içinde)*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

Hasse, Dag Nikolaus, "Avicenna on Abstraction", *Aspects of Avicenna* içinde, ed. Robert Wisnovsky, Markus Wiener Publishers, Princeton University, 2013.

Hillî, İbn Mutahhar, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-itikâd*, Müessesetü'l-a'lemî, Beyrut 1988.

Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998.

İbiş, Fatih, "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûd-u Zihnînin Ontik Konumu", *Bilimnâme*, Sayı 22, 2012, 223-240.

- İbn Arafe, *Muhtasaru'l-kelâmî*, Dâru'z-ziyâ, Kuveyt 2014.
- İbn Fûrek, *Kitabü'l-hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymânî, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1999.
- İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gımarêt, Dâru'l-meşrik, Beyrut 1987.
- İbn Ğaylân ed-Dimeşkî, *Hudûsü'l-âlem*, nşr. Mehdi Muhakkik, Encümen-i âsâr ve mefâhîri-i ferhengî, Tahran 2005.
- İbn Kemal Paşa, *Risâletü'l-vücûd*, Süleymaniye Kütüphanesi/Raşid Efendi, nr. 01142.
- İbn Kemalpaşa, *Risâletü'l-vücûdi'z-zihni*, Mehmet Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihni Varlık Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme* içinde, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2014, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, Matbaa-i câmiat-ü Bağdad, Bağdat 1982.
- İbn Mübârek Şâh, *Şerhu hikmeti'l-ayn*, Şirket-i şakîkiyye, Kazan 1319 h.
- İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Dar Byblion, Paris 1952.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, (*Şerhu'l-İşârât* içinde) nşr. Süleyman Dünya, Dâru'l-meârif, Kahire 1983.
- İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, thk. Abdullah Nûrânî, Müessesesi-i Mütâlaat-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill, Tahran 1363 h.
- İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, thk. Muhsin Beydarfer, İntişârât-ı beydâr, Kum 1371 h.
- İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-ğark fi bahri'd-dalâlât*, Danişgah-ı Tahran thk. Muhammed Taki Daniş Pejuh, Tahran 1985.
- İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-ğarki fi bahri'z-zalâlât*, thk. Muhammed Takî Dânişpejuh, Dânişkâh-ı Tahran, Tahran 1364 h.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ-el-Mantık*, thk. İbrahim Medkûr, G. C. Anawati, Neşr-u vüzâratî'l-maârifî'l-umûmiyye, Kahire 1952.
- İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-i'lami'l-İslâmî, Kum 1984.
- İbn Sînâ, *Kitabü'l-hudûd*, (*Avicenne, Livre des Définitions* içinde), nşr. A. M. Goichon, Publications de L'institut Français D'Archéologie Orientale du Caire, y.y. 1963.
- İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ-İlmü'n-Nefs (Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre aş-Şifâ')*, ed. Jan Bakos, Müessesetü'l-câmi'iyye, Beyrut 1988.

- İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ-Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.
- İbn Sînâ, *Mantükü'l-meşrîkiyyîn*, Mektebetü's-selefiyye, nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire 1910.
- İbn Sînâ, *Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye*, (Hediyetü'r-reîs içinde), ed. Edward Von Dyck, Dâru'l-ilm li'l-cemî', Beyrut 1980.
- İbn Sînâ, *Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye*, (*Tis'u resâil fî'l-hikme ve't-tabiiyyât* içinde), Matbaatü'l-Cevâib, İstanbul 1298.
- İbn Sînâ, *Şifâ/Mantık*, nşr. İbrahim Medkûr, Kütüphâne-i Mar'aşî Necefi, Kum 1405 h.
- İbn Sînâ, *Şifâ-Fizik*, I, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2014.
- İbn Sînâ, *Şifâ-İlâhiyyât*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2013.
- İbn Sîna, *Şifâ-Mantık*, çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2013.
- İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme, Şerh-u Uyûnu'l-hikme* içinde, Müessesetü's-sâdık, Tahran 1415 h.
- Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut ts.
- İlhan, Avni, "Ebû Hâşim", *TDV İslam Ansiklopedisi*, X, Ankara, 1994, 146-147.
- İsfahânî, Şemseddin, *Tesdîdü'l-kavâid fî Şerh-i Tecrîdi'l-akâid*, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt 2012.
- İsfahânî, Şemseddin, *Metâliu'l-enzâr fî şerhi Tavâliu'l-envâr*, Matbaa-i hayriyye, Kahire 2008.
- İsferâyînî, Ebû İshak İsamüddin, *Hâşiye-i İsâm alâ Şerhi'l-Akâid*, Matbaa-i âmire, Dersâdet 1854.
- Kara Seyyidî el-Hamîdî, *Risâle fî'l-umûri'l-âmme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Beşir Ağa Eyüp Koleksiyonu, nr. 0199.
- Kara, İhsan, *Tasavvuf İstılahları Literatürü ve Seyyid Mustafa Rasim Efendi'nin İstılahât-ı İnsan-ı Kâmil'i*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2003, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Kâşânî, Abdürrezzâk, *Şerhu'l-Kâşânî alâ Fusûsi'l-hikem*, Matbaa-i Meymeniyye, Mısır 1321 h.
- Kâtibî, Ömer, *Şerhu 'ş-Şemsiyye*, İntişârât-ı Beydâr, (*Tahrîru'l-kavâidi'l-mantîkiyye* içinde) Kum 1386 h.

- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- Kaya, Mahmut, “Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Kaya, Veysel, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*, Otto Yayınlar, Ankara 2015.
- Khaled al-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in The Seventeenth Century*, Cambridge University Press, New York 2015.
- Kindî, Yakub b. İshak, *el-İbâne ani'l-illeti'l-fâileti'l-karîbeti li'l-kevni ve'l-fesâd*, (*Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde), thk. Muhammed Ebû Rîde, Dârü'l-fikri'l-arabî, Mısır 1950.
- Kindî, Yakub b. İshak, *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, (*Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde), thk. Muhammed Ebû Rîde, Dârü'l-fikri'l-arabî, Mısır 1950.
- Kindî, Yakub b. İshak, *Risâle fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, (*Resâilü'l-Kindî* içinde), nşr. Ebû Rîde, Dârü'l-fikri'l-arabî, Kahire 1978.
- Knysh, Alexander D., *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, New York 1999.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İsam Yayınları, İstanbul 2011.
- Kurt, Hüseyin, “Mehmet Elif Efendi'nin *el-Kelimâtü'l-mücmele fi şerhi Tuhfetü'l-mürsele* Adlı Eserine Göre Vahdet-i Vücûd Anlayışı”, *Tasavvuf Dergisi*, Sayı: 11, 2003.
- Kutbüddin er-Râzî, *Risâle fi tahkîki'l-külliyât*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Lâhicî, Abdürrezzak, *Şevâriku'l-ilhâm fi Şerh-i Tecrîdi'l-keâm*, Müessesetü'l-imam, Kum 1425 h.
- M. Goichon, *İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000.
- M. Osman Necâtî, *el-İdrâkü'l-hissî inde İbn Sînâ*, Dârü's-şurûk, Kahire 1980.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2005.
- Mehâimî, Alaüddin Ali, *Meşra'u'l-husûs Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye*, Beyrut 2008.
- Melâhimî, Rukneddin el-Hârezmî, *Kitabü'l-Fâik fi usûliddin*, thk. Faysal Bedîr Avn, Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, Kahire 2010.

- Melevî, Ahmed b. Abdülfettah, *Şerhü's-Süllem (Hâşiye alâ Şerhi's-Süllem içinde)*, Mustafa Bâbî el-Halebî Matbaası, Kahire 1938.
- Mes'ûdî, Şerefüddin, *el-Mebâhis ve's-şukûk*, (*Doubts on Avicenna içinde*), ed. Ayman Shihadeh, Brill, Lieden/Boston 2016.
- Mirzâ Zâhid, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf fî umûri'l-âmme*, Matbaa-i refîi'l-âlî, Leknev 1293 h.
- Molla Abdullah er-Rûmî, *et-Tuhfetü'n-nedîra fî men'î itlâki'l-mutlak*, Millet Kütüphanesi, Molla Abdullah Yezdî, *Şerh alâ Tehzîbi'l-mantık (Şerhâ'l-muhakkik ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah Yezdî içinde)*, nşr. Abdünnasir Ahmed, Dârü'z-ziyâ, Kuveyt 2014.
- Molla Fenârî, “Vahdet-i Vücûda Dair On Kâide: Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Ait Bir Rubâî'nin Şerhi”, çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 27, 2011.
- Morewedge, Parwiz, “Philosophical Analysis And Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction”, *Journal of the American Oriental Society*, Cilt: 92, Sayı: 3, 1972, 425-435.
- Muhammed Adevî el-Malikî, *el-Hâşiyetü's-sâniye*, Matbaa-i Mustafa Bâbî el-Halebî, Kahire 1971.
- Muhammed E. Şankîti, *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara*, Dâr-ü âlemi'l-fevâid, Mekke 1426 h.
- Muhammed en-Nirâkî, *el-Vücûd ve'l-mâhiyyet*, Dârü'l-mahaccetü'l-beyzâ, İran 2009.
- Muhammed İbn Manzûr, *Lisanü'l Arab*, Dâr-ü sâdır, Beyrut 1414 h.
- Muhammed Takî Fa'âlî, *İdrâk-i hissî ez didgâh-ı İbn Sînâ*, Defter-i teblîğât-ı İslâmî, Kum 1376.
- Muhammed Vesîm el-Kürdistânî, *Hâşiyetü'l-muhâkemât alâ Takrîbi'l-merâm fî şerh-i Tehzîbi'l-kelâm*, (*Takrîbü'l-merâm içinde*) Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2009.
- Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu'l-hikem (Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsi'l-hikem içinde)* Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- Mustafa Şevket Efendi, *Risâle fî tahkîki'l-fark beyne'z-zihn ve'l-hâric ve nefsi'l-emr*, (*Mecmûatü'l-fevâid içinde*), Mahmut Bey Matbaası, Dersaâdet 1318h.
- Mustafa Şevket el-İstanbulî, *Risâle fî tahkik-i taksîmi'l-küllî ev küll ilâ cüzîyyâtihî ev eczâihî* (*Mecmûatü'l-fevâid içinde*), Mahmut Bey Matbaası, İstanbul 1318 h.

- Müeyyidüddin el-Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Bostan Kitab, Kum 1381 h.
- Nablûsî, Abdülğânî, *Kitabü'l-vücûd*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
- Nagarî, Abdürresul Ahmed, *Düstûrû'l-ulemâ*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2000.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Existence (wujûd) and Quiddity (mâhiyyah) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, Cilt: 29, Sayı: 4.
- Necrânî, Takıyyüddin, *el-Kâmil fi'l-istiksâ*, thk. Seyyid Muhammed Şahid, Vüzâretü'l-evkâf, Kahire 1999.
- Nesefî, Aziz, *Hakikatlerin Özü: Âlem ve İnsan: Zübdetü'l-haka'ik*, çev. Seyyid Hafız Muhammed Ayıntâbî, Haz. Murat Tamar, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebşiratü'l-edille*, thk. Muhammed el-Enver, Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011.
- Özdemir, Sema, *Dâvûd Kayserî'de Varlık Bilgi ve İnsan*, Nefes Yayınları, İstanbul 2014.
- Özen, Şükrü, "Sadrüşşerîa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXV, Ankara 2008.
- Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XL, Ankara 2011.
- Pirinç, Ahmet, "İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucûd-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 2014.
- Râzî, Fahreddin, *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- Râzî, Fahreddin, *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, nr. 623.
- Râzî, Fahreddin, *el-İşâre fi ilmi'l-keîâm*, thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, Kâhire 2007.
- Râzî, Fahreddin, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, Menşûrât-ı zevî'l-kurbâ, Kum 1329.
- Râzî, Fahreddin, *Şerhu'l-İşârât*, thk. Ali Rıza Necefzâde, Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, Tahran 1384.
- Râzî, Kutbüddin, *Şerhu Şerhi'l-İşârât (Şerhu'l-İşârât içinde)*, nşr. Süleyman Dünya, Dârü'l-meârif, Kahire 1983.
- Râzî, Kutbüddin, *Şerhu'l-Metâli'*, Menşûrât-ı zevî'l-kurbâ, Kum 1433 h.
- Râzî, Kutbüddin, *Tahrîrû'l-kavâidi'l-mantıkıyye*, İntişârât-ı beydâr, Kum 1426 h.

- Râzî, *Muhassal*, (*Telhîsü'l-muhassal* içinde), Dârü'l-edvâ, Beyrut 1985.
- Richard Frank, “The Origin of the Arabic Philosophical Term انبئة”, *Philosophy, Teology and Mysticism in Medieval Islam* içinde, ed. Dimitri Gutas, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005.
- Rifâî, Abdülcebbâr, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Dârü'l-hâdî, Beyrut 2001.
- Sabbân, Muhammed b. Ali, *Hâşiye alâ Şerhi's-Süllem*, Matbaat-i Mustafa Bâcî el-Halebî, Mısır 1357 h.
- Sadreddin Konevî, *en-Nusûs fî tahkiki't-tavri'l-mahsûs* (Alaüddin Ali el-Mehâimî'nin *Meşra'u'l-husûs ilâ me'âni'n-Nusûs* adlı şerhinin içinde), Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2008.
- Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-ğayb*, (*Misbâhü'l-üns* içinde) İntişârât-ı mevlâ, İran 1376 h.
- Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dilü'l-umûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 0717.
- Saffâr, Ebu İshak, *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idi't-Tevhîd*, Dârü's-selâm, Kahire 2010.
- Said Fude, *Kifâyetü's-sâ'î fî fehmi'l-makûlât*, Dâru'n-nûr, Umman, 2011, s. 79;
- Semerkindî, Ebu'l-Kâsım el-Leysî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Adûdiyye fî'l-vaz'*, (*Haşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-Vaz'iyye* içinde), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Midyat ts.
- Semerkindî, Şemseddin, *el-Me'ârif fî Şerhi's-Sahâif*, Süleymaniye Ktp., Fazıl Ahmet Paşa Koleksiyonu, nr. 827/1.
- Semerkindî, Şemseddin, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman, Kuveyt 1985.
- Shihadeh, Ayman, “From Al-Ghazali to Al-Razi: 6th/12th Century Developments In Muslim Philosophical Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, C. 15, 2005, s. 164
- Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkif* (*Şerhü'l-Mevâkif* içinde), Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1998.
- Sübkî, Şeyhu'l-İslam, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, thk. Şaban M. İsmail, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1981.
- Şehristânî, *Kitabü'l-Musâra'a*, çev. Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, thk. Alfred Guillaume, Londra, ts.
- Şirinov, Agil, *Nasîrüddin et-Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- Taşköprüzade, eş *Şuhûdü'l 'aynî fî mebâhisi'l vücûdi'z-zihnî*, Muhammed Zahid Kul,

Menşûrât-ı cemel, Köln 2009.

Teftâzânî, Sa‘düddîn, *Şerhu’l-Makâsîd*, Âlemü’l-kütüb, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1998.

Teftâzânî, Sa‘düddîn, *Şerhu’l-Akâid*, Mektebetü’l-müsennâ, Bağdad 1326 h.

Teftâzânî, Sa‘düddîn, *Şerhu’ş-Şemsiye*, Dâru’n-nûr el-mübîn, Ürdün 2011.

Teftâzânî, Sa‘düddîn, *Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tevzîh*, Dâru’l-erkâm, Beyrut 1998.

Teftâzânî, Sa‘düddîn, *Tehzîbü’l-keîâm (Takrîbü’l-merâm içinde)*.

Tehânevî, *Keşşâf-u istilâhâti’l-fünûn*, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 1998.

Tekin, Ayşe Betül, *Tusi’nin Tecridü’l-İtikad’ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2013, Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Tevfik, Rıza, “Tasavvuf Nazarında Vücûd-i Mutlak”, *Cerîde-i Sûfiyye*, Sayı: 101, 1330, s. 50-51.

Tilmisânî, Şerefüddîn, *Şerh-u Me‘âlim-i usûli’d-dîn*, Dâr-ü mektebeti’l-meârif, Beyrut 2011.

Tûsî, *Musâri‘u’l-Musâri‘*, thk. Faysal Bedir Avn, Kahire ts.

Tûsî, Nasîrüddîn, *Şerhu’l-İşârât*, nşr. S. Dünya, Dâru’l-meârif, Kahire 1983.

Tûsî, Nasîrüddîn, *Tecridü’l-akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dâru’l-marifeti’l-câmiyye, İskenderiyye, 1996.

Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

Türker, Ömer, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.

Türker, Ömer, “Mutlak Varlık Kavramı Ekseninde Davud Kayserî’nin Filozof Ve Kelâmcılara Yönelttiği Eleştiriler”, *Uluslararası İznik Sempozyumu 5-7 Eylül 2005*, haz. Ali Erbaş, İznik Belediyesi Kültür Yayınları, İznik 2005

Urmevî, Siraceddin, *Metâli‘u’l-envâr*, *Şerhu Metâli‘* içinde) Menşûrât-ı zevî’l-kurbâ, Kum 1433 h.

Veliyyüddin Cârullah Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Makâsîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, nr. 1172.

William Chittick, *Hayal Âlemi İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet



- Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Wisnowsky, Robert, “İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, 2008.
- Wisnowsky, Robert, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mas`riq): A Sketch”, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics* içinde, De Guyter, Germany 2011.
- Yahya Hüveydî, *Mukaddime fi’l-felsefeti’l-âmmeh*, Dârü’s-sekâfe, Kahire 1989.
- Yasemin Yıldız, Kemâlpaşazâde’nin *Ziyâdetü’l-Vücûd ‘Ale’l-Mâhiyye* Adlı Risâlesinin Tahkik Ve Değerlendirilmesi (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Yavuz, Salih Sabri, “İsferâyînî, Ebû İshak”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXII, Ankara, 2000, 515-516.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Fûrek”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 1999, XIX, 495-498.
- Yücedoğru, Tefvik, “Molla Fenârî’nin Âlem Anlayışı”, *Uluslararası molla Fenârî Sempozyumu (4-6 Aralık 2009 Bursa) Bildiriler*, Bursa Büyükşehir Belediyesi, Bursa 2009.
- ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, Dârü’l-hidâye, Kuveyt 1966.