

T. C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ KELAM ANABİLİM DALI

SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'NİN ŞERHU'L-MEVÂKİF'INDA
VARLIK DÜŞÜNCEİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

EŞREF ŞAHİN

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. VECİHİ SÖNMEZ

VAN, 2018

T. C.

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ KELAM ANABİLİM DALI

SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ'NİN ŞERHU'L-MEVÂKİF'INDA

VARLIK DÜŞÜNCESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

EŞREF ŞAHİN

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. VECİHİ SÖNMEZ

VAN, 2018



T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri anabilim dalı Kelam bilim dalı'nda yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan

Doç.Dr. Vecchi Söimer

İmza:

ÜYE (Danışman)

Doç.Dr. Vecchi Söimer

İmza:

ÜYE

Dr. Öğr. Üy. Ahmet Bardak

İmza:

ÜYE

Dr. Öğr. Üy. Buchanettin Kıyıcı

İmza:

ÜYE

:

İmza:

ONAY: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.



ETİK BEYAN SAYFASI

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Eşref ŞAHİN

26.07.2018

Yüksek Lisans

Eşref ŞAHİN

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

July, 2018

**SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ'NİN ŞERHU'L MEVÂKİF'INDA
VARLIK DÜŞÜNCEİ**

ÖZET

Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin varlık düşüncesi, diğer filozof ve kelimcilerde olduğu gibi, varlık kavramının bedihi, bütün kavramların en geneli ve en bilineni oluşuna dayalıdır. Bu sebeple varlık hakkında her türlü tarif teşebbüsü, varlığı kendisinden daha kapalı bir şeyle tarif etmekle neticelenir ve kısır döngüye yol açar. Cürcânî'ye göre, varlık ile mevcudun hüviyetlerinin aynılığından bahsedilemez. Zira varlığın bir hüviyeti yoktur. Varlık yüklemesi olumlu bir sıfattır. Ama varlığın olumlu sıfat olması, onun mefhumunda bir olumsuzluğun bulunmaması anlamına gelmemektedir. Cürcânî'ye göre, varlığın mahiyete zait olup olmadığı sorusuna verilecek cevabın, zihni varlığı kabul edip etmemekle yakından ilişkisi vardır. Eğer varlığın mahiyete zait olduğu görüşü ileri sürülüyorsa zihni varlığı kabul etmek gerekecektir. Cürcânî'ye göre, tümelin dış mevcutların parçası olması dış varlıkta değil, zihindedir, yani tümel dış mevcudun zihni parçasıdır. Diğer bir deyişle şahıslardaki terkip, dış dünyada değil zihindedir.

Anahtar Kelimeler : Varlık, Mahiyet, Hüviyet, Hakikat, Zihni Varlık

Sayfa Adedi : 168

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ

M.Sc.Thesis

ŞAHİN, Eşref

YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY

INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

July, 2018

**SEYYİD SHERİFF JURJANİ'S IN ŞERHU'L-MEVAKİF THE THOUGHT
OF ENTITY**

ABSTRACT

Just as Jurcani is in the thought of being, in other philosophers and theologians, the essence of the concept of being is based on the most general and most informal form of all concepts. For this reason every attempt to describe the folk song about the entity results in describing the entity as something more closed than itself, leading to a vicious cycle. According to Jurcani, there is no mention of the identity of being and presence. Because there is no identity of existence. Asset placement is a positive adjective. But the fact that existence is a positive adjective does not mean that there is no negativity in its conception. According to Jurcani, the answer to question whether existence is zaid is closely related to whether or not to accept mind existence. If it is assumed that the entity is a zaid, then it will be necessary to accept the mind's existence. According to Jürcan, the universal part of the outer being is not the outer being, but the mind, that is, the mind is the mind part of the outer being. In other words, the composition in the person is not in the outer world but in the mind.

Key Words : Being, Title, Identity, Truth, Mind Being

Quantity of Page : 168

Scientific Director : Assoc. Dr. Vecihi SÖNMEZ

TEŞEKKÜR

Çalışmamızın hazırlanması esnasında her ihtiyaç duyduğumda değerli vaktini ayırarak bana rehberlikte bulunan kıymetli danıőmanım Doç. Dr. Vecihi SÖNMEZ'e, ilgi ve desteklerini esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Burhaneddin KIYICI'ya, hocalarım Prof. Dr. İsa YÜCEER ve Prof. Dr. Cemaleddin ERDEMCI'ye, çalıőmam boyunca maddi-manevi desteklerini gördüğüm Davut AKAR, Hasan ŞAHİN, M.Kemal YAŐAR'a ve tez sürecinde desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen değerli aileme teşekkür ederim.

Eşref ŞAHİN

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
TEŞEKKÜR.....	VI
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR.....	XI
ÖNSÖZ.....	XII
GİRİŞ.....	XIII

I. BÖLÜM

CÜRCANİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE KELAMİ GÖRÜŞLERİ

1.1. SEYYİD ŞERİF CÜRCANİ'NİN HAYATI	2
1.2. SEYYİD ŞERİF CÜRCANİ'NİN ESERLERİ	4
1.3. SEYYİD ŞERİF CÜRCANİ'NİN KELAMİ GÖRÜŞLERİ	6

II.BÖLÜM

DÜŞÜNCE TARİHİNDE VARLIK

2.1. Düşünce Tarihinde Varlık	10
2.2. Platon'da Varlık	15
2.3. Aristo'da Varlık	20
2.4. Descartes'de Varlık	33
2.5. İbn-i Sina'da Varlık	38
2.6. İbn-i Arabî'de Varlık	58

III. BÖLÜM

SEYYİD ŞERİF CÜRCANI'NIN "VARLIK" KAVRAMINI İZAHİ

3.1. Varlık Nedir?	79
3.2. Varlığın Bedihi Olduğunu Düşünenler	80
3.3. Varlığın Bedihi Olduğunu Reddedenler	82
3.4. Varlığın Anlamsal Ortaklığı	85
3.5. Varlık Mahiyetin Kendisi Mi, Bir Parçası Mı Yoksa Ona Zait Midir?	87
3.6. Zihni Varlık	91
3.7. Ma'dumlar	93
3.7.1. Ma'dum Şey Midir Değil Midir?	94
3.7.2. Ma'dum'un Sabit Olduğunu Reddedenler	95
3.7.3 Ma'dum'un Sabit Olduğunu Kabul Edenler	96
3.8. Şey Lafzının Anlamı	96
3.9. Hal Nedir?	98
3.9.1. Hal'i Kabul Edenlerin Gerekçeleri	99
3.9.2. Hal'i Reddedenlerin Gerekçeleri	100
3.10. Mahiyet Nedir?	101
3.10.1. Mahiyetin Arazlarına Kıyasla İtibarları	102
3.10.2. Soyut Mahiyet.....	103
3.10.3. Mahiyet'in Kısımları	103
3.10.4. Bileşik Mahiyetin Parçaları	104

3.10.5. Mümkün Mahiyetler	105
3.10.6. Mahiyetlerin Parçaları arasındaki İlişki	106
3.11. Taayyün	107
3.12. Zorunlu Varlık	109
3.13. Mümkün Varlık	111
3.14. Kıdemle İlgili Meseleler.....	115
3.14.1. Kadîm Neye Dayanır?	115
3.14.2. Kadîm Olmakla Nitelenen Nedir?	116
3.15. Hudûs	117
3.15.1. Hâdisin Yokluğu Varlığından Öncedir	118
3.15.2. Hudûs Maddeyi ve Müddeti Gerekirir Mi?	118
3.16. Birlik ve Varlık	120
3.17. Birlik ve Çokluğun Varlığı	121
3.18. Birlik ve Çokluk İlişkisi	122
3.19. Birin Kısımları	123
3.20. Birlik Türleri	125
3.21. İki Şeyin Başkalığı	125
3.22. İki Şey Birleşemez	127
3.23. İki Şey Üç Kısımdır.....	128
3.24. İki Mütemasil Bir Araya Gelmez.....	128
3.25. İki Mütেকabil Bir Zamanda Bir Araya Gelebilir Mi?.....	130

4. Cevher.....	131
5. Araz.....	133
5.1. Filozoflara Göre Arazların Kısımları.....	135
5.2. Arazın İspatı.....	136
5.3. Araz bir Mahalden Diğesine Taşınmaz.....	137
5.4. Araz Arazla Kâim Olmaz.....	138
5.5. Araz iki Zamanda Bâkî Olamaz.....	139
SONUÇ	141
KAYNAKLAR.....	143
ÖZGEÇMİŞ.....	151

KISALTMALAR

- A.g.e : Adı geçen eser
- A.g.m : Adı geçen makale
- b. : bin, ibn
- Bkz. : Bakınız
- ev. : Çeviren
- D. : Doęumu
- DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
- DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı
- Ed. : Editör
- FÜİFD : Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi
- İDA : İslam Düşünce Atlası
- H. : Hicri
- Hız. : Hazreti
- Haz. : Hazırlayan
- M. : Miladi
- Ö. : Ölümü
- Terc. : Tercüme Eden
- Ts. : Tarihsiz
- Vb. : Ve Benzeri
- Yh. : Yayına Hazırlayan

ÖNSÖZ

Varlığın anlamı nedir? Sorusunu sormak ona verilebilecek en doğru cevabı bulmak Platon'dan Heidegger'e kadar birçok filozofun temel sorunu olmuştur. Bütün bu filozoflar ontoloji tarihi içerisinde varlığı farklı biçimlerde ele almış, onun anlamını belirlemeye çalışmış ve son tahlilde varlığın insan varlığı ile olan ilişkisini ortaya koymuşlardır.

Bu çalışmamızda varlık teorileri içerisinde İslam düşünce tarihinin en önemli mütekelimlerinden birisi olan, kendisinden sonraki âlimler tarafından “es-sened” (bilginin delili), “üstazü'l-beşer” (insanlığın hocası) ve “on birinci akıl”¹ gibi sıfatlarla nitelenen Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin “Varlık düşüncesi” kapsamlı eseri “Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi Kelâm”dan yola çıkılarak ortaya konulacak, Varlığın anlamı nedir? sorusuna medeniyetimizin ürettiği cevaplar ifade edilecektir. Böylece düşünce tarihinin bu en önemli konusu hakkında yapılan tartışma ve açıklamalara İslam düşünce tarihinin bigâne kalmadığı, tam tersine bu meseleyi olanca ciddiyetiyle ele alıp tartıştığı gösterilecektir. Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin varlık konusunun temel meseleleri hakkındaki fikirlerini tesbit etmek ve onun özelde varlık düşüncesine, genelde ise İslam düşünce geleneğine nasıl bir katkıda bulunduğunu ortaya koymak ise çalışmamızın temel amacı olacaktır.

Çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerin birincisinde Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin hayatı, eserleri ve kelami görüşleri üzerinde durulacaktır. İkinci bölümde düşünce tarihinde varlık konusu bazı sembol şahıslar üzerinden dile getirilecektir. Üçüncü bölümde ise Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin “varlık” kavramını izahı “Varlık nedir?”, “Varlığın anlamsal ortaklığı”, “Varlık kavramının muhtevası”, “Varlığın var oluş tarzları” ve “Varlığa ilişkin genel durumlar” konuları onun muhalled eseri Şerhu'l-Mevâkıf temel alınarak ortaya konulacaktır.

¹ el-Cürcânî, Ebül-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Çev.: Ömer Türker), İstanbul, 2015, I, 13.

GİRİŞ

İslam tefekkürünün bugün karşı karşıya kaldığı en önemli soru, ilmi tefekkürün kendine yüzyıllardır meydan okuyan düşünce sistemlerine kendine özgü cevaplar verebileceği bir paradigma oluşturup-oluşturamayacağıdır. Bu sorunun temelinde İslam tefekkür tarihinin insanlığa söyleyebileceği sözü kalmadığını savunan, İslamın artık tarihteki misyonunu tamamlamış, ölü bir medeniyet olduğunu ileri süren müsteşriklerin, düşünce hayatının merkezinde kendilerini ve kendilerinin temsil ettiği medeniyeti görmeleri, yegâne diri/aktif medeniyet olarak kendilerini kabul etmeleriyle, batı düşünce tarihini insanlık düşünce tarihinin merkezine yerleştirmelerinden kaynaklanan bir meydan okuma vardır.

İnsanların ait oldukları düşünce gelenekleri onların, bilgiyi, ahlakı nasıl anlayacaklarını belirler. Bu nedenle düşünce tarihleri düşünce üretmeye devam ettikleri sürece insanların ontolojik, epistemolojik ve etik alanlarına müdahale eder. Sahip oldukları kavramlar üzerinde düşünen insanlar tefekkür faaliyetinin sonunda dilden düşünceye, düşünceden bilgiye, bilgiden insana, insandan varlığa ulaşırlar. Bu sürecin tamamlanmasında en önemli unsur aklın hareket ettirilmesidir. Aklın; dil, düşünce, bilgi, insan, varlık ekseninde yapmış olduğu tefekkür faaliyetinin sonucunda elde edilen fikirler; bireyin, toplumla, devletle, kâinatla ve yaratıcıyla olan ilişkilerini düzenleyerek “ben” idrakine ulaşmasını sağlar. Ben idraki, kültüre açılan ilk ve en önemli kapıdır.

Kültürler sahip oldukları bu idrakle insanların ait oldukları medeniyetleri oluştururlar. Her bir medeniyet sahip olduğu kültürü var olmasının zaruri şartlarından birisi olarak görür ve bu nedenle kültürüne sahip çıkar. Kültürün taşıyıcısı ise insandır. İnsan bu görevi düşünme faaliyeti ile gerçekleştirir ki bu sebeple kültür düşüncenin meyvesi olarak kabul edilir. Tarih içerisinde yer almış birçok medeniyet ayakta durabilmek için kültürüne sahip çıkmış, yani düşünmeye devam etmiştir. Kültür² ve Medeniyet³ kelimelerinin tanımları üzerinde fazla durmamakla beraber şunu söyleyebiliriz ki, kültürler medeniyetlerin oluşumuna katkıda bulunan temel unsurlardır. Birbirleriyle sarmaş dolaş olmuş bu iki kavram birbirlerini sürekli olarak

² Kültürün tanımı için bkz. Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür*, İstanbul, 1999, 96-97-99.

³ Medeniyetin tanımı için bkz. Cemil Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, İstanbul, 2011, 81.

beslerler. Yani “her kültürün kendisine göre bir medeniyeti vardır.”⁴ Kültür düşüncenin maddesiye, medeniyet ise sûretidir.

Diğer taraftan temelde bir tür “bilgi yolu” olan İslam’ın, diğer bilgi biçimlerine ilgisiz kalması elbette ki düşünülemezdi. Bilgi noktai nazarından bakıldığında bir doktrin veya bir fikir; ya doğru ya da yanlıştır. Varlığı; var olduğu bir kez bilindikten sonra yokmuş gibi hareket edilmesi imkânsızdır. Platon ve Aristo; Tanrı, insan ve nesnelere/şeylerin doğasına ilişkin fikirler beyan etmişlerdir. O halde bu fikirler ya doğrudur ki, bu durumda evrensel olarak kabul edilip İslami “anlam haritalarına” dâhil ve mal edilmek durumundadır. Ya da bu fikirler yanlıştır. Bu durumda da kabul edilmemeli veya reddedilmelidir. Ama her ne olursa olsun, her iki durumda da bu fikirler araştırılmalı ve öğrenilmelidir. İslam medeniyetinin müntesipleri o vakitler dünyanın en güçlü, geniş toprak parçasına sahip olan bir ümmet olmasına ve bu bilimsel/kültürel miraslara yönelmesini zorlayacak askeri, siyasi ve ekonomik bir saik olmamasına rağmen oldukça kararlı, azimli, topyekûn hayata geçirilen bir çaba ortaya koymuştu.⁵

İslam medeniyetinin oluşumuna katkı sağlayan ana unsur ise İslam düşüncesidir. İslam düşüncesi adıyla kendine özgü bir düşünce alanı belirlemek ise, bu düşünceden oluşan medeniyeti diğerlerinden ayıran temel farkların belirtilmesini gerektirmektedir. Genel anlamda medeniyetleri birbirinden ayıran unsurların dört merhalesi vardır. Bilginin tanımı, bilgiyi üreten şahsın kimliği, bilginin üretildiği merkez ve bilginin üretilme gayesi. O medeniyeti meydana getiren insanların bilgiyi (ilim) nasıl tanımladıkları, bilgiyi üreten kişilerin (âlimler) nasıl bir kişiliğe sahip oldukları (ilmi şahsiyetleri), bilimsel eğitimin yapıldığı müesseselerin işleyişi ve kazanılan bilginin hangi amca yönelik olduğunu objektif olarak ortaya konulması gerekmektedir.⁶

İslam tefekkürünün temeli bilgi ve bilginin elde edilmesinden ibarettir. İnsanın ontolojik olarak kendin farkına varması, yaratılmış olanlarla uyumunu sağlaması, onlarla ahenk içerisinde yaratıcısına en iyi şekilde kulluk etmesi, elde

⁴ Meriç, *a.g.e.*, 111.

⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, “İslam Düşüncesinin Soy Kütüğü”, *Umran*, Nisan 2001, 2.

⁶ Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefe*, İstanbul, 2006, 9.

ettiği bilginin derecesiyle doğru orantılıdır. İslam düşünce geleneğinde, bilgi ve varlık hakkındaki görüşler, düşünce geleneğimizde kendine özgü bir marifet ve vücûd nazariyesi (bilgi problemi/epistemoloji – varlık düşüncesi/ontoloji) oluşturmuştur.

Varlık meselesi bütün bir düşünce tarihi içerisinde ağırlıklı yerini korumuştur. Ayrıca varlığa dair tartışmalar sadece Batı dünyası filozoflarında değil İslam düşünce geleneği içerisinde de yoğun bir biçimde ele alınmıştır. İnsanı “hayvan-ı natık” - akıllı, düşünen, problem çözen, konuşan hayvan- olarak değerlendiren geleneksel düşünce, bu tarifle insan olmanın ne olduğunu ortaya koymuştur. Bir mekân/uzam içerisinde yer alan insan kendi mahiyeti üzerine düşünebilen, soru sorabilen, evren ve evrensel üzerinde düşünüp onları anlayan, yeni keşifler yapabilen bir varlıktır. Düşünen insanın varlıkla ilgili hakikate ulaşma çabası hiç bitmez. Düşünce tarihi bunun ispatlarıyla doludur.

Bu nedenle bizde bu incelememizde, önsöz ve giriş bölümünden sonra, düşünce tarihinde varlık hakkında söylenenleri muhtasar ve müfid bir şekilde özetlemeye gayret sarf ettik. Daha sonra konuyla ilgili olarak antik çağlarda, İslam dünyasında ve yakın dönem batı dünyasında sembol isimlerin varlık teorilerini ortaya koyduk. Bu çabanın ardından kelâm tarihinde, müteahhirûn dönemi dediğimiz geleneksel kelim anlayışının baş mimarlarından birisi ve kendisinden sonrakiler üzerinde derin etkiler bırakan bir düşünür olan Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin görüşlerini beyan edip, düşünce tarihinin en kadim sorunsalıyla ilgili tartışmalara bir nebze de olsa katkıda bulunmaya çalıştık. Sonuç bölümüyle bitirdiğimiz bu çalışmayla İslam düşünce geleneğinin ne kadar diri ve aktif bir düşünce geleneği olduğunu ortaya koyarak, İslam âlimlerinin bu düşünce mirasını nasıl sahiplendiklerini, onların da kendi dönemlerinde varlıkla ilgili yapılan tartışmalara; varlığın tanımı, varlığın çeşitleri ve varlık-mahiyet ilişkisi vb. konular etrafında şekillenen sistematik tartışmalara girip, ne ölçüde nazari/zihinsel çabalar sarf ettiklerini sınırlı da olsa göstermeye çalıştık.

Yaptığımız bu çalışmada, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi bünyesindeki Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından tespit edilen tez yazım kılavuzu referans olarak kabul

edilmiştir. Ayrıca yazım esnasında Türk Dil Kurumu İmla Kılavuzu tarafından belirlenen yazım kurallarına uyulmuştur.

Çalışmamızda sıkça kullanılan anahtar kelimelerden bir kaçını şöylece:

Birlik: Birlik, varlığa eşittir. İlk akli tasavvurlardandır.

Eş'ariyye: İmamları Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari olan itikadi mezhebin adıdır. el-Eş'ari, H.260 tarihinde Basra'da doğdu. Kırk yaşına kadar Mu'tezili düşünceye sahipti. Bir Cuma günü Basra Camiinde bu mezhebin görüşlerinden vazgeçtiğini açıklamıştır.

Ma'dum: Dışta mevcut olmayan.

Mahiyet: İster tümel ister tikel olsun her şeyin onu o yapan bir hakikati vardır. Tümel hakikate mahiyet denir.

Mütakellimin: Kelâm ilmiyle uğraşan âlimler. Akaid meselelerini ispat ve izah ederken Kelâm ilminin metodundan faydalananlar. Akaid alanında nassı temel almakla beraber akla da ehemmiyet veren, akıl ile taaruz eden nassı akli muhakemenin ışığı altında te'vil edenler. Maturidiyye ve Eş'ariyye, gibi.

Vücûd: Varlık demektir. Tasavvuru bedihi mi değil mi? tartışmalıdır. Var olanları ifade eder.

Çalışmamızda takip ettiğimiz yöntemi şöyle özetleyebiliriz: Öncelikle konumuzla ilgili kaynak taraması yapılmıştır. Üniversitemiz kütüphanesi başta olmak üzere diğer üniversite kütüphaneleri, Türkiye Diyanet Vakfı İslami Araştırmalar Merkezi Kütüphanesi (İSAM) kaynaklarından, çalıştığımız alanla ilgili yayınlanmış makale, bildiri, tez ve kitaplara ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışmamızda kullandığımız temel yöntem şöyle olmuştur:

Öncelikle konuyla ilgili çeşitli kaynaklar ve düşünceler incelenerek, konunun tarihsel sürekliliği gösterilmeye çalışılmıştır. Daha sonra konular analiz, sentez ve karşılaştırma yöntemleriyle incelenip, çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır.

Bu çalışmalar sonucunda elde edilen bilgi ve kaynaklar ışığında “Seyyid Şerif el-Cürcanî'nin Şerhu'l-Mevâkîf Adlı Eserinde Varlık Düşüncesi” çeşitli yönleri ile ele alınmıştır. Diğer taraftan yukarıda zikrettiğimiz esaslar çerçevesinde konuları ele almaya çalışırken bir takım sınırlılıklarımızda bulunmaktaydı.

Bu sebeple, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkîf adlı eserinde, varlığın tanımıyla ilgili yapılan tartışmalar, varlığın çeşitleri, varlık-mahiyet ilişkisi, kadîm-hâdis varlık, birlik-çokluk ilişkisi, cevher-araz gibi konular etrafında dile getirilen görüşleri çalışmamızın ana mihveri olarak belirledik. Şerhu'l-Mevâkîf'da bilgi teorisi, nefis teorisi, teorik fizik ve kozmoloji hakkında yer alan tartışmaları ise bu çalışmamızın dışında tuttuk. Zira bütün bu alanlar müstakil araştırmaların konusudur.

I. BÖLÜM
SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE KELA-
Mİ GÖRÜŞLERİ

1. SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

1.1. SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ'NİN HAYATI

İslam düşünce geleneğinde Seyyid Şerîf el-Cürcânî olarak ma'ruf olan Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî kelâm, fıkıh ve arap dili âlimidir. Cürcân yakınındaki Takû'de (740/1340) tarihinde doğdu. Hz. Peygamber'in soyundan olduğu için Seyyid Şerîf unvanıyla tanınır. İlim tahsiline Cürcân'da başladı. Kutbüddin er-Râzî'den “Şerhu'ş-Şemsiyye” ve “Şerhu'l-Metâlig” adlı mantık ilmine dair eserleri okumak için 1362 yılından önce Herat'a gitti.¹ Bir müddet sonra, mantık âlimi Mübârek Şah'dan ilim tahsil etmek üzere Mısır'a sefere çıktı. Mısır yolculuğu sırasında Cemâleddin Aksarâyî'nin talebesi olmak arzusuyla Anadolu'ya yöneldi. Aksaray'a vardığında ise Cemâleddin Aksarâyî'nin vefat haberini aldı. Burada Cemâleddin Aksarâyî'nin öğrencisi Molla Fenârî ile tanıştı. Onunla beraber Mısır'a gitti. Burada on yıl kaldı.²

Hekim Hacı Paşa, Şeyh Bedreddin Simâvî ve Şair Ahmedî gibi arkadaşlarıyla beraber naklî ilimleri Ekmeleddin el-Bâbertî'den, aklî ilimleri ise Mübârek Şah'tan okudu. Bu süreçte Kutbüddin er-Râzî'nin “Şerh-u Metâliu'l-Envâr”ı için bir hâşiye yazdı. Eğitimini tamamladıktan sonra Bursa'ya uğradı. Daha sonra ülkesine döndü. Bir müddet sonra Sa'deddin et-Taftâzânî, Seyyid Şerîf'i Şîraz'ın yöneticisi Şah Şücâ'a takdim etti. Daha sonra Şîraz'daki Dârüşşifâ Medresesinde ders vermek üzere buraya tayin edildi. Bu medresede on yıl kaldı. Burada öğretim faaliyetleriyle birlikte telif çalışmalarını da sürdürdü.³

Timur'un Şîraz'ı (d. 789/1387)'de ele geçirmesi üzerine kendisi istememesine rağmen Semerkant'a götürüldü. On sekiz yıl kaldığı bu şehirde başmüderris olarak tedris faaliyetlerinde bulundu. Farklı alanlarda birçok eser yazdı. Taftâzânî ile ilmî tartışmalar yaptı. Bu tartışmalarda gösterdiği başarı itibarını arttırdı. Tasavvufa karşı ilgi duydu. Semerkant'ta tanıştığı Hâce Alâeddin Attâr aracılığıyla Nakşibendiyye

¹ Sadreddin Gümüş, “Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri”, İstanbul, 1984, 86.

² Gümüş, *a.g.e.*, 87.

³ el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 17.

tarikatına girdi. Mevlânâ Nizâmeddin Hâmûş'un tasavvufi sohbetlerine katıldı. Timur'un vefatının ardından (ö. 807/1405) Şîraz'a döndü. Vefatına kadar burada ilmî faaliyetlere hız kesmeden devam etti. Şîraz'da (816/1413) yılında hayata gözlerini yumdu. Atfık Camii yakınındaki Vakıf Kabristanı'na defnedildi.⁴

İbn Haldun, Taftazani ve Şemseddin el-Fenari gibi âlimlerle çağdaş olan Seyyid Şerif el-Cürçânî, Mantık, Münazara, Arap dili ve Edebiyatı ile özellikle Kelâm ilimlerinde derin ve geniş bilgi sahibi idi. Cürçânî'nin güzel ve makul konuşan, derin anlayışlı, zeki ve çalışkan olduğu konusunda fikir birliği vardır. Cürçânî çocuk denilebilecek yaşlarda eser vermeye başlamıştır. Kısa zamanda şöhreti İran ve Anadolu'da yayılmıştır. Kendisinden sonra gelen ilim talebeleri üzerinde önemli tesirleri olmuş, eserleri bugüne kadar medreselerde okutulmuştur.⁵

Cürçânî'yle beraber yeni bir ilmi anlayış oluşmuş ve böylece o yeni bir dönemin habercisi olmuştur. Bütün İslâmî ilimlerde Sa'duddin Taftazani Mütakaddimun âlimlerinin sonuncusu olurken, Seyyid Şerif bütün İslami ilimlerde Muteahhirun âlimlerinin ilki olmuştur.⁶

Hayatı ilmi eserler yazmak ve öğrenci yetiştirmekle geçmiştir. İslami ilimlerin neredeyse bütün dallarında eser yazmıştır. Bilhassa Şerh'u-l Mevâkıf ve Ta'rifat adlı eserleri ilim dünyasında çok itibar görmüştür. Osmanlı ilim geleneği üzerinde de önemli etkileri olmuştur. Dahası Osmanlı Uleması "Taftazanici" ve "Cürçânîci" diye iki gruba ayrılmıştır.⁷ Seyyid Şerif'in Maturidi mi yoksa Eş'ari mi olduğu konusu açık olmamakla beraber o, Şerh'u-l Mevâkıf'ta sıklıkla Eş'ari bilginlerinin görüşlerinden bahseder.⁸

⁴ Gümüş, *a.g.e.*, 94.; Sadrettin Gümüş, "Cürçani, Seyyid Şerif", *DİA*, VIII, İstanbul, 1993, 134-136.

⁵ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, İstanbul, 1998, 268.

⁶ Gölcük, *a.g.e.*, 269.

⁷ "Seyyid Şerif el-Cürçânî ve Sa'dü'd-din Taftazanî arasında, Timur'un huzurunda ilmi bir tartışma yaşanmıştır. Bu tartışma Allah'ın (Onun noksan sıfatlardan uzak olduğunu kabul ederiz ve o yücedir) "Bu kişiler Rablerinden olan bir hidayet üzeredirler." (Âl-i İmran, 3/13.) ayetinin istiaresi hakkındadır. Dilinin açıklığı ve akılcılığı nedeniyle Seyyid onu yendi. Seyyid'in dili kaleminden daha açık idi. Taftazanî ise, tersi idi. Önde gelen kimseler ikisinden birini üstün kabul etmede ikiye bölünmüştür." Bkz. Kâtip Çelebi (ö.1067/1657), *Keşfü'z-Zunûn*, I, (Çev.: Rüştü Balcı), İstanbul, 2017, 220.

⁸ Gölcük, *a.g.e.*, 270.

1.2. SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ'NİN ESERLERİ

Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin 101 adet eseri vardır. Bunlardan bazıları ise şunlardır:

A) Kelâm:

1. "Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd"
2. "Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye"
3. "Şerh'u Esmâi'l-Hüsnâ"
4. "Şerhu'l-Mevâkîf"
5. "Hâşiye alâ Metâli'u'l-Enzâr Fi Şerhi Tavâli'u'l-Envâr"
6. "Risâle fi Beyâni'l-Firkati'n-Nâciye"
7. "Risâle fi Beyâni'l-Merâtibi'l-Mevcûdât"

B) Felsefe, Mantık ve Astronomi:

1. "Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn"
2. "Hâşiye alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme"
3. "Hâşiye alâ Şerhi Metâli'u'l-Envâr"
4. "Risâle fi'l-Mantık"
5. "Şerhu'l-Mûlahhas fi'l-Heve"
6. "Hâşiye ala Şerhi's-Şemsiyye"

C) Arap Dili ve Edebiyatı:

1. "Şerhu'l-İzzî"
2. "et-Ta'rîfât"
3. "Hâşiye alâ Şerhi'l-Kâfiye"
4. "Şerhu'l-Kâfiye"
5. "Hâşiye ale'l-Mutavvel"

D) Fıkıh:

1. "Hâşiye alâ Şerh'i Muhtasari'l-Müntehâ"

2. “Hâşiye ale’t-Telvîh”
3. “Şerhu’l-Ferâizi’s-Sirâciyye”
4. “Talika ala’t-Tasdik”
5. “Haşiye ala’l-Hidaye”

E) Tasavvuf:

1. “Risâle-i Şevkiyye”
2. “er-Risâletü’l-Bahâiyye”
3. “Talika alâ Avârifi’l-Maârif”

F) Tefsir:

1. “Hâşiye ale’l-Keşşâf”
2. “Tercümânü’l-Kurân”
3. “Hâşiye ala Tefsîri’l-Beyzâvî”

G) Hadis:

1. “ed-Dîbâcü’l-Müzhe”.
2. “Haşiye ala Hulâsati’t-Tîbî”
3. “Haşiye ala Mişkâti’l-Beydavi”
4. “el-Muhtasaru’l-Cami li Marifeti’l-Hadis”⁹

⁹ Gölcük, *a.g.e.*, 270., Gümüş, *a.g.e.*, 129 vd.

1.3. SEYYİD ŞERİF CÜRCANİ'NİN KELAMİ GÖRÜŞLERİ

Felsefî kelâm çalışmalarının son derece yaygın olduğu bir zaman diliminde yetişen Seyyid Şerif kendinden önce gelmiş bulunan Fahreddin er-Râzî, Kâdî Beyzâvî Seyfeddin el-Âmidî gibi kelâm sisteminde felsefeye daha çok ağırlık vermiştir. Nitekim “Şerhu'l-Mevâkîf” adlı, kelâma dair en hacimli eserinde, konuların felsefî tarzda ele alınmaları bunu açıkça göstermektedir.

Seyyid Şerif'in kelâmî meselelere dair bazı görüşleri şöyle özetlenebilir:

1. Bilgi Nazariyesi: Seyyid Şerif'e göre bilgi, hüküm ve ya idrak, algılama olarak kabul edilecek olursa nispet meydana gelsin ve ya gelmesin, bu takdirde bilgi, tasdikten ibarettir. Aksi halde tasavvur olarak kalır. Bilgi ya tamamıyla tasavvur ya da kendisiyle tasdik beraber bulunduğu tasavvurdur. Tasdik ve tasavvur biri diğerinden zat itibarıyla farklı iki türdürler. Tasdik'in bilginin bir kısmı olarak kabul edilmesi doğru değildir.¹⁰

2. Âlem ve Varlık: Varlığın tasavvuru bedhîdir. Zira çocuklar dahi kendi varlıklarını kesin bir biçimde tasavvur edebilirler. Varlık, zorunlu-mümkün, cevher-araz, illet-ma'lül gibi kısımlara ayrılır. Yokluktan vücut bulan tüm varlıklar, vücûdu zorunlu bir varlığa ihtiyaç duyarlar. İmkân, vücûddan önce gelir. Şeylerin kendi nefislerinde var olmalarının imkânı, bir başkası tarafından vücûda getirilmeleridir. Mümkün olan, bir müessire ve müreccihe muhtaçtır. Bu açıdan tüm hâdisler bir müessir/müreccihin eseri/tercihidir. Cisim, basit ya da bileşik olur. Sonradan meydana gelen cisimler bir takım parçalardan oluşur.¹¹

3. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları: Cevher ve arazdan oluşan âlem, imkân ve hudus delilleriyle Allah'ın varlığını ispat eder. Allah'ın varlığı, başka varlıklara benzemez. O bir mekânda, bir cihette, bir zamanda değildir. Yüce Allah'ın sıfatları zatına zait kadîm sıfatlardır. Yüce Allah bir ilimle âlimdir. Bir kudretle kâdirdir. Kudreti, tüm mümkün varlıklara ulaşır. İlminin yüceliği ve genişliği tüm mahlukatta kendini gös-

¹⁰ Gölcük, *a.g.e.*, 272.

¹¹ Gölcük, *a.g.e.*, 272.

terir. Allah'ın ilmi kudretten daha geneldir ve bütün anlamları kapsar. O kadîm bir iradenin sahibidir. Diri, semi' ve basîr olan Allah, kelâm sıfatıyla muttasıftır. İnananlar ahirette Allah'ı göreceklerdir.¹²

4. İnsan: İhtiyari fiillerde insanların bir etkisi yoktur. Bu fiiller, yüce Allah'ın kudretiyle meydana gelirler. Fakat Allah, insanlarda kudret ve ihtiyar gücü yaratarak âdetini icra eder. Bu nedenle, kuldan sadır olan fiil Allah için yaratma, kul içinse kesbdir. İnsan için irade ve kudret söz konusudur. Fakat insanın gerçekleştirmek istediği fiillerden Allah'ın dilediği olur, dilemediği ise olmaz.¹³

Hidayet imandan başka bir şey değildir. Ayrıca hidayet taate gücün yaratılmasıdır. Rızık, canlının kendisinden ister beslenme biçiminde isterse de başka bir biçimde olsun, yararlandığı her şeydir. Bu rızık haram da mübah da olabilir. Ecelin öne ve sonraya alınması tasavvur edilemez. Allah'ın dilediği olur, dilemediği şey ise olmaz. Bu genel kabuldür. Fakat insanın fiilleri söz konusu olduğunda Yüce Allah kullarının taate dair fiillerini dilerken, onların terkini istemez. İsyana dair fiilleri ise istemez ve onların terkini diler. Yani esasında bütün oluşumları dileyen Allah'tır. Yüce Allah, kâfirden küfrü diler. Fakat kâfirin imana gelmeyeceğini bilir. Hüsünkübuh meselesinin temeli Şer'i olup, akli değildir. Allah'tan başka hüküm koyucu, hâkim yoktur. O, eşya ve fiiller hakkında dilediği hükmü verir.¹⁴

5. Nübüvvet: Peygamberlik kurumu, Allah'ın iradesine bağlı bir lütuf ve rahmettir. Mucizeler ise peygamberlik iddiasında bulunanın doğruluğunu tasdik etmeye yarar. Peygamberler masumdurlar. Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğine delil, ona verilmiş olan mucizelerdir. Hz. Muhammed (s.a.v)'in getirmiş olduğu Kur'an-ı Kerim diğer mucizeleri geride bırakmıştır. Ayrıca onun nübüvveti tevatüren nakledilmiş ve bu müşahade edilmiştir. Kur'an'ın meydan okuyuşu ve ona karşı konulamaması onun mucize oluşunu isbat etmektedir. Hz. Muhammed (s.a.v)'in peygamberliğine dair bilginler pek çok araştırma yapıp, ortaya birçok gerçek koymuşlardır.¹⁵

¹² Gölcük, *a.g.e.*, 272.

¹³ Gölcük, *a.g.e.*, 274.

¹⁴ Gölcük, *a.g.e.*, 274.

¹⁵ Gölcük, *a.g.e.*, 275.

6. Ahiret: Yok olan tekrar yaratılacaktır. Haşr ise cismani olacaktır. Zor olan ilk yaratılıştır. Bu nedenle var olanın yok olduktan sonra tekrar var edilmesi kolaydır. Var olanlar ilk varoluşlarından daha kolay bir tarzda var edilecektir. Hatta varlığın parçaları birbirinden dağılmış ve uzaklaşmış olsa bile, bütün parçaların kime ve nereye ait olduğunu bilen Yüce Allah, kudretiyle onları tekrardan bir araya getirecektir.¹⁶

Cennet ve cehennem hali hazırda mevcuttur. Buna delil Kur'an'ın değişik ayetleri ve Hz.Adem ile Hz.Havva'nın geçmişte orada bulunup çıkarılmalarıdır. Ahirete dair haller olan, hesap, amel defterleri, mizan, sırat, havz ve organların şهادette bulunmaları gibi haller haktır. Bunlar doğru haberlerdir.¹⁷

7. İman-İslâm: İmanın yeri kalptir. O özel bir tasdikten ibarettir. Ameller imana dâhil değildir. İslam farzları yerine getirmektir. Bu da dindir. O takdirde dini vecibeleri eda etmek, imandır. Küfür imanın olmayışıdır. Büyük günah işleyen kâfir olmaz. Kible ehli, tekfir olunmaz.¹⁸

8. İmamet: Ümmete dinen düşen görevlerden birisi de İmam'ı belirlemektir. Dinin tatbikinde Hz.Peygamber'e halifelik yapmak anlamına gelen İmamet'in, kendine özgü bir takım şartları bulunmaktadır.¹⁹

¹⁶ Gölcük, *a.g.e.*, 275.

¹⁷ Gölcük, *a.g.e.*, 274.

¹⁸ Gölcük, *a.g.e.*, 276.

¹⁹ Gölcük, *a.g.e.*, 276.; Ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Gümüş, *a.g.m.*, 134-136.



II. BÖLÜM
DÜŞÜNCE TARİHİNDE VARLIK

2.1. Düşünce Tarihinde Varlık

Filozoflar düşünce tarihi boyunca varlıkla ilgili meseleri izah edebilmek için çağlar boyu her dönemde, “Logos”, “Bir”, “İde”, “Töz”, “Cogito”, “Algı”, “Monad”, “Nesne”, “Ruh”, “Ben”, “İrade” ve “Güç” gibi çeşitli ifade kalıpları geliştirip, varlığı anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır.²⁰ Pre-Sokratik filozofların, Varlık nedir?, Nasıl meydana gelir?, Varlığın ana kaynağı nedir? gibi sorular sorarak, varlık meselesi üzerinde düşünceler ürettikleri görülmektedir. Bu filozoflar, “Varlık nedir?”, sorunsalı üzerine evveliyetle sorgulamalar yapmışlardır.²¹ Sokrates’ten sonra gelen düşünürler ise, varlık meselesini öncelikli bir mesele olarak görmemişlerdir. Böylece felsefi düşünüşün konusu olan “vücûdun neliği” meselesi, önceliğini “mevcûd nesnelerin ve objelerin neliği” meselesine devretmiştir.²² Filozoflar muhtevada meydana gelen bu değişim neticesinde, varlığı²³; oluş,²⁴ idea,²⁵ fenomen, ve madde²⁶ olarak benimsemişlerdir.²⁷

Düşünce tarihinde felsefi düşünceye konu olacak biçimde varlık kavramını ilk kullanan kişi Parmenides olmuştur.²⁸ Daha sonra Platon ve Aristoteles varlığa dair izahlarda bulunmuşlardır.²⁹

²⁰ A. Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık ve Zaman*, Bursa, 1997, 80.

²¹ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2011, 85.

²² Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul 1998, 79; Çüçen, *a.g.e.*, 80.

²³ Cevdet Kılıç, “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi”, *FÜİFD*, IX, Elazığ, 2004, 40.

²⁴ Varlığı oluş olarak kabul eden ilk filozof Herakleitos (M.Ö. 541-475) tur. “Bir nehirde iki defa yıkanamazsınız” ifadesinde kendisini bulan, varlığın özünün “değişim” olduğunu iddia eden kişidir. O’na göre “*Varlık oluşur.*” Arslan, *a.g.e.*, 87.

²⁵ Varlığın arkasında/özünde onların ideaların bulunduğunu Platon iddia etmiştir. O’na göre mahsusat âlemi ancak akılla idrak edebileceğimiz idealer âleminin bir gölgesi/yansımasıdır. Varlığın kendisi esasında bu idealardır. Nesnelere ise onların kopyalarıdır. Felsefe tarihinde bu düşünce idealizm olarak adlandırılmıştır. Arslan, *a.g.e.*, 108.

²⁶ Bu düşüncenin temsilcisi Descartes’tir. Bu filozofa göre varlık, hem düşünce hem de madde özelliğindedir. Bk. Arslan, *a.g.e.*, 116.

²⁷ Bk. Kılıç, *a.g.m.*, 40.

²⁸ Felsefe bir problem bilinciyle doğmuştur. Kendini ve etrafını anlamak isteyen insan Hakikat nedir? sorusunu sormuştur. Bu soru/n mantık ilmiyle, epistemolojiyle ya da ontolojiyle çözülebilir. Esasında mitolojilerle başlayan bu hakikat arayışının daha sonra rafine yöntemlerle devam ettiği görülür. Ondan sonra ilim ışığında bu araştırma, incelikli ölçüler kullanmaya başladı. Varlığa dair düşünceler bu arayışın sürekliliğini göstermektedir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara, 2014, 23.

²⁹ Yunan felsefesi, varlık konusunda sırf varlık olduğundan ötürü mutlak bir araştırmadan ibaretti. Bu felsefe, gücü yettiğinde varlığı yoruma tabi tutmaktaydı. Bütün bir Yunan medeniyetinin ayırt edici

Öyleyse bu var olan şey nedir? Aristoteles ilkin buna şöyle genel bir karşılık verir: “Varolan hakkında birçok bakımdan konuşulabilir.” Varolan hakkında birçok bakımdan konuşulabilir ne demektir? Bu, varolanı çeşitli yönlerden kavradığımızı ifade eder. Yani varolanı biz ya kategori, ya kausalite, ya potens ya da aktus bakımından kavrayabiliriz. İlkin, varlığı kendileriyle kavradığımız bu prensipler kategoriler adını alır. Kategori, Aristoteles’e göre, varolanı kendileriyle kavradığımız ve dile getirdiğimiz deyimler olup, subtans, mekân-zaman, nitelik-nicelik, etki-edilgi, sahip olma, durum, ilgidir.³⁰ Öte yandan, Aristoteles yalnız sunstans yönünden değil, kausalite yönünden de varolanı belirlerken, bir “intentio obliqua”ya, “reflexion”a dayanan bir tavır alır. Aristoteles’in dört neden teorisinde, bu açık olarak görünür. Varolanı belirleyen dört neden vardır: 1) Causa materialis: maddi neden. 2) Causa formalis: biçim nedeni. 3) Causa finalis: erek nedeni. 4) Causa efficiens: hareket ettirici neden.³¹

Diğer taraftan Yunanlı filozofların varlık ile ilgili yapmış oldukları bu açıklamaları İslam filozofları yeterli bulmamışlardır. Varlığın kendi içinde ve kendisiyle alakalı mutlak bir kavram olarak ele alınması, Yunan ve İslam felsefe geleneklerinin klasik ontolojisinde sıkça rastlanan bir durumdur. Aristoteles “varlık olarak varlık” kavramını ortaya atmış ama bunun mantıksal sonuçlarını tam olarak ortaya koymamıştır. Bu durum kısmen olmak (to be) fiilinin Yunancada kendine özgü doğasıyla ilgilidir. Yunancada genel bir terim olarak “var olma” anlamını taşıyan müstakil bir fiil bulunmamaktadır. Yunanlar “olmak” fiilini daha çok bir yüklem bağlamında, yani belli bir varlıkla alakalı olarak kullanmışlardır. “Olmak” daima bir ağaç olmayı, bir kalem olmayı, bir duvar olmayı yahut bir kadın olmayı ifade etmiştir. Kahn’ın verdiği örneği kullanacak olursak, “bir ağacın var olması, onu canlı bir meşe ya da kestane olmasıdır. Beyaz için var olmak, bir renk olmaktır, yani belli bir cevhere ait bir nitelik olarak var olmaktır”.³² Varlık, Yunan felsefesinde ayrı bir problem olarak ortaya çıkmaz, çünkü Yunancada “olmak” fiilinin yüklem bağlamı, “x vardır” tarzındaki tüm önermeleri “x bir şeydir” formuna çevirmemize imkan verir. Diğer bir

temel özelliği, varlıkla ilgili meselelere kapsamlı, soyut ve felsefi bir nazarla bakmış olmasıydı. Bkz. en-Neşşar, Ali Sami, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, (Çev.: Osman Tunç), İstanbul, 1999, 53.

³⁰ İsmail Tunalı, *Sanat Ontolojisi*, İstanbul, 2014, 10.

³¹ Tunalı, *a.g.e.*, 11.

³² İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, (Çev.: Nurullah Koltaş), İstanbul, 2015, 93, d.n. 21.

deyişle, varlığı ancak onun belli tezahürleri üzerinden ifade edebiliriz. Bu da Aristoteles'te "ilk felsefe"nin yani metafiziğin başlıca konusunun neden cevher olduğunu izah eder; zira cevher, kendisine çeşitli varlıksal özelliklerin atfedilebileceği belirli ve tanımlanabilir bir varlıktır. Buna karşı Molla Sadra varlığın ne cevher ne de araz olduğunu söyler, "çünkü her ikisi de bilfiil var olan şeylerin kısımlarıdır; ancak varlık, bilfiil var olan şeylerden ibaret değildir".³³

Bu noktada İslam felsefesi, Yunanların varlık kavramından büyük bir kopuşu temsil eder. Müslüman filozofların mantık ve fizikte varlığın yüklemel bağlamını muhafaza ettikleri bir vakıadır. Sadra'nın yanı sıra ondan önceki diğer birçok filozofta da cevherler ve onların arazi özelliklerine ilişkin ayrıntılı tartışmalara rastlarız. Aslında klasik tabiat felsefesinin büyük bir bölümü, bu kavramlar etrafında şekillenmiştir. Bununla birlikte farklı bir felsefi problem olarak varlık, Yunan felsefesi Kahn'ın "yaratılış metafiziği" olarak adlandırdığı husus ışığında yeniden gözden geçirildiği zaman belirginleşir. Bu yeni metafizik vizyon içinde arazi varlıklar, yaratılmış olmaları nedeniyle kendi varlıklarını nihai olarak diğer bir kaynaktan ödünç alırlar.³⁴

Tarihi açıdan bu durum, tam olarak Müslüman filozoflar, İslam'da âlemin ontolojik arıziliği düşüncesini yaratılış doktrininin bir parçası olarak kabul ettiklerinde ortaya çıkmıştır. Yaratılışı Meşşailer gibi sudur, kelamcılar gibi yoktan var etme ya da sufiler gibi sürekli yaratılış ve "tecelli" olarak tanımlasak bile, radikal arızilik düşüncesi, Yunanların âlemin (kökenine ve sebebine ilişkin herhangi bir izaha ihtiyaç duymayan) verili bir varlık olduğu fikrinden radikal olarak farklıdır ve onlardan önce gelir. Bu dini-teolojik ilke, felsefe açısından önemli bir kazanıma tekabül eder: Âlemi olduğu şey kılan gerçeklik ve ilke olarak varlık, onun çeşitli ontolojik yönlerine (enhan) ya da 'gerekli özelliklerine' (levazım) indirgenemez.³⁵

Var olmanın ne demek olduğunu anlamak için, ilkin başka yerlere bakmamız gerekir. Bu da bizi iki önemli çıkarıma götürür: (i) Âlemin ontolojik arıziliğini radikal bir biçimde tasdik; yani varlıklar şu andaki hallerinden farklı olabilecekleri gibi

³³ Kalın, *a.g.e.*, 93.

³⁴ Kalın, *a.g.e.*, 93.

³⁵ Kalın, *a.g.e.*, 94.

hiç var olmayabilirlerdi de. (ii) Varlık, ait olduğu birey ya da sınıfların bir sıfatı olarak ele alınamaz. Cevher, varlığın anlaşılması için artık uygun bir başlangıç noktası değildir. Aristoteles'in yaptığı gibi varlığı fiilen varolan cevherlerin bir yan unsuru olarak yorumlamak yerine, Sadra resmi tersine çevirir ve tüm cevherleri varlığın bir modalitesine dönüştürür.³⁶

Ayrıca dış dünyada var olup duyu ile elde edilen bilgiler nesnelere var edildiklerini bizlere göstermektedir. Cisimlerin özünü meydana getiren aynaların tümü çeşitli zaruretlerle kuşatılmış ve bir diğerine bağımlılığını ilan etmiş biçimde algılanmaktadır.³⁷ Hâlbuki kıdem, ihtiyaçsızlığın simgesini oluşturur. Zira kadîm kıdemle diğerlerinden müstağni kalır. Zaruret ve ihtiyaca gelince onlar, “ayn”ı başkasına muhtaç kılar. Bu takdirde ise, aynın yaratılmışlığı sabit olur.³⁸ Fakat varlık tüm imkânın bir imkânıdır, yani tezahuratın bir imkânı. Böylece varlık ebedi değildir. Çünkü diğer imkânları kuşatmaz. Tezahür etmedikçe tezahuratın imkânlarını dahi kuşatmaz.³⁹

Davud Kayseri (ö. 751/1350) ise “Vücut lafzı, lâfzî ortaklık sebebiyle çeşitli manalara hamledilir” der ve bu kelimeyle ortaklık bakımından bir kaç farklı anlam verir. Bunlardan ilki “bulmak”, ikincisi “husul, zuhur ya da tahakkuk etmek”tir. Mesela “Zeyd'in ruhu, ruhtar alemindeki husul, tahakkuk ve zuhurundan sonra mülk aleminde vücûd buldu” denilerek insanın çeşitli mertebelerde bulunuşu kastedilir.⁴⁰ Ancak muhakkik sufilerin ilgilendiği asıl konu, kavramın genel ve tek bir anlamda, yani “var olan” manasıyla, hem Tanrı hem de mümkün için kullanılıp kullanılmayacağıdır. Bu sebeple meselenin temel sorusu şudur: Acaba vücûd, “var olmak” anlamıyla hem Mutlak Varlık ve hem de mümkün için kullanılabilir mi? Bir başka ifadeyle mümkününe de “var” denilebilir mi? İşte sufilerin vahdet-i vücud fikrini dayandırdıkları nokta burasıdır.⁴¹ Fakat Davud Kayseri'den sonra gelen Molla Cami (ö. 898/1492) vücûd yani varlık kelimesinin, masdar ve itibari anlamları olan “husul” ve “tahakkuk” manalarına geldiğini kabul etmez. “Zira bu manalar nazar-ı itibara alın-

³⁶ Kalın, *a.g.e.*, 93.

³⁷ El-Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhid* (Çev.: Bekir Topaloğlu), Ankara, 2003, 21.

³⁸ El-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, 21.

³⁹ René Guénon, *Varlığın Mertebeleri*, (Çev.: Vildan Yalsızuçanlar), İstanbul, 2013, 23.

⁴⁰ Sena Özdemir, *Davud Kayseri'de Varlık Bilgi ve İnsan*, İstanbul, 2014, 72.

⁴¹ Özdemir, *a.g.e.*, 74.

dığında vücûd kavramı, “makulatı-ı saniye”/ikinci akledirler”⁴² cinsindedir. Şu kadarı var ki, vücûd lafzının anlamlarından ne husul ne de tahakkukun, hariçte varlığı bulunmayan sırf masdar manalar olmaları sebebiyle, varlığı her vecih ile sabit ve zahir olan Hak Teâlâ’ya ıtlak edilmeleri imkânsızdır. O’nun için kullanıldığında vücûd, bütün masdar kullanımlarından soyut olarak sadece “var” manasını ve dahası, varlığı kendi zatından olan ve diğer bütün varlıkların da kendisiyle var olduğu bir hakikat manasını ifade eder. Nitekim herhangi bir mekân veya mevcudiyet yok iken bir tek O vardır ve O’nun varlığı ile bütün kâinat varlığa kavuşmuştur. Şimdi de hariçte O’ndan başka hiçbir mevcûd yoktur. Diğer mevcudat O’na arız ve O’nunla ka-
imdirler. Nitekim ulu ve kâmil ariflerin ve azametli yakın ehlinin tecrübesi buna şahittir”⁴³ der. Bu böyledir zira doğuda, varlığın temelini, son noktada düşünme, imgelem ve tanımdan aşkın olduğu düşüncesi egemendir. Nitelendirilemez. İnsanbiçimli yakıştırmalar, gerçek gizi, kesinlikle ussal yargının ötesinde olan bilmeceyi gizler veya saklar ve yine, bu görüşe göre, bu giz her varlığın, her birimin ve bütün şeylerin temelini kesinlikle son noktasıdır. Doğu mitolojisinin son amacı, kutsallıklara veya onlara ilişkin ritüellere bir varlık kurmak değil, bunlar aracılığıyla daha öteye giden bir deneye teslim olmaktır: Hem içkin hem aşkın, Varlıklar Varlığı ile özdeşlik.⁴⁴

Bu bölümde değişik kültür havzalarına mensup düşünce insanların, düşünce tarihi çerçevesinde öz biçimde ifade etmeye çalıştığımız varlık kavramının anlamına dair yaptıkları kısa açıklamalardan sonra, antik çağlarda, İslam dünyasında ve yakın dönem batı dünyasında sembol isimlerin, varlık teorilerini ortaya koymaya çalışacağız. Böylece varlık meselesinin bir problem olarak zihinleri meşgul ettiği ilk dönemlerden bugüne, geçirdiği aşamaları ifade edeceğiz.

2.2. Platon’da Varlık

⁴² İkinci akledilirler, tümel ve mücerret kavramlardır. Bunların hariçte kendilerine yüklem olabilecekleri mukabilleri yoktur. “İnsan türdür” örneğindeki tür kavramı gibi. Fahreddin er-Râzî’ye göre mantığın konusu ikinci ma’küllerdir ve esasen bunlar ilk ma’küllerin çeşitli nispetlerle yeniden ele alınmalarından ibaret olan zihni sûretlerdir. Bk. Eşref Altaş, *Fâhreddin er-Râzî’nin İbn Sinâ yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul, 2009, 113.

⁴³ Melek Gündüz Karacan, “Molla Câmî’de Tevhidin Hakikati ve Vahdet-i Vücûd”, *Molla Cami’de Varlık*, (Editörler.: Abdurrahman Acer-Şamil Öçal), İstanbul, 2016, 81.

⁴⁴ Joseph Campbell, *Batı Mitolojisi*, (Çev.: Kudret Emiroğlu), İstanbul, 2015, 11.

Platon'a⁴⁵ göre madde dünyası gerçek değil, bir görünüşler dünyasıdır ve duyularımızla algıladığımız varlıklar ideaların yalnızca kopyalarıdır.⁴⁶ Ona göre duyularla algıladığımız öğeleri gerçekler gibi düşünüyorsak, zihnimize belirenleri neden gerçek gibi düşünmeyelim.⁴⁷ Buradan hareketle, kavramlarımızın açıkladığı genel düşünceler, "iyi", "varlık", "aynılık", "insan", vb. birer gerçektir.⁴⁸

İdea öğretisi Platon da süreç içerisinde bir takım gelişmelere sahne olmuştur. İdealar ilk örneklerdir. Yeryüzündeki oluş içinde bulunan nesnelere, duyuşal varlıklarda bunların yansılarını, kopyalarını, resimleridir. Cisimler dünyasının gerçeklik derecesi idealar dünyasından daha azdır. Zira biri asıl, öteki de bunun kopyasıdır.⁴⁹

Platon'un felsefesindeki temel kavram olan ideler, Tanrısal düşüncelerdir. Hem bizim düşündüklerimizin hem de bunların ezeli ve ebedi objeleridir. Hiçbir insan zekâsının tamamıyla var edemeyeceği özlerdir. Ancak bundan dolayı gerçekliğini yitirmeyen düşüncelerdir. Örneğin güzelliğin idesi böyledir. Dış dünyada güzelliğin kendilerine arız olduğu bütün varlıklar yok olmaya mahkûmdurlar. Fakat güzellik idesi var olmaya devam eder.⁵⁰

Özetle: a) İdeler gerçek varlıklardır. b) İdeler, mahsusattan daha gerçektirler. c) Gerçek olan yalnız idelerdir. Mahsusatın sadece mecazi bir varlığı mevcuttur. İdeler duyulur şeylerin kendilerine göre meydana geldiği, başı ve sonu olmayan asıllardır. Eşya onların hayali, taklidi daima eksik olan kopyalarıdır. Mahsusat âlemi tamamıyla bir sembol ve istiareddir. Filozof göre esas olan yalnızca, eşyanın işaret ettiği idedir.

⁴⁵ Platon'un felsefesi, gerçekle görünüş arasındaki ayrıma dayanır. Bu ayrım ilk kez Parmenides tarafından ortaya atılmıştır. Bununla birlikte, Platon'da, gerçek konusunda Parmenidesçi olmaktan çok Pythagorasçı, dinsel bir hava; daha çok, Pythagoras ardıllarına geri götürebileceğimiz müzik ve matematik ilişir göze. Parmenides mantığının, Pythagoras'ın ve Orpheosçuların öbür dünyacılarıyla birleşmesi, mantığı da, dinsel heyecanları da doyuran bir kurama yol açmıştır. Bkz. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi-İlkçağ*, (Çev.: Muammer Sencer), İstanbul, 2000, 231.

⁴⁶ Ahmet Kamil Gören, Doğu'da ve Batı'da İnsanı betimlemenin Kısa Bir Öyküsü, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, II, Ankara, 1998, 131.

⁴⁷ Platon'un bilgi anlayışına göre bilgi, sadece algıdır. Bk. Russell, *a.g.e.*, 263.

⁴⁸ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: H. Vehbi Eralp), İstanbul, 1998, 53.

⁴⁹ "Öz varlığı arayanlara da, samî dostu yani filodoks değil, bilgi dostu yani filozof dememiz yerinde olur." Bk. Platon, *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz), İstanbul, 2000, 155.

⁵⁰ Weber, *a.g.e.*, 54.

Onun mahsusatla ilgilenmesi kişinin, arkadaşı yanında olmadığına arkadaşının res- miyle ilgilenmesine benzer.⁵¹

Fakat ideler âlemi⁵² kendi kopyası gibidir. Ayrıca mahsusat âleminde, en mü- kemmel olmayan yaratıktan, mükemmel duyulur varlığa kadar bir varlık mertebesi bulunmaktaysa, bunun gibi dünyanın kopyası olduğu ma'kulat âleminde, ideler birbi- rine kademeli bir biçimde bağlanmışlardır. İdeler sürekli umumilik ve güç bakımın- dan artarak zirveye çıkarlar. Bu en son nokta, en yüksek, en kudretli idenin kendisi- dir. Bu ide ise bütün bu düzeni ihata eden ve özetleyen “iyi idesi”dir.⁵³ Ma'kulat âleminin bu mutlak güneşi karşısında, mahsusat âlemindeki mevcutların bizzat var- lıkları yoktur. Güneşin doğmasıyla, yıldızların ortadan kaybolması örneğine benzer biçimde, “iyilik idesi”nin yanında mahsusat âlemindeki varlıkların şahsi varlıkların- dan bahsedilemez.⁵⁴ Bir başka ifadeyle bir şey, iyi veya güzel olarak kabul edildiği zaman, o şey, ancak mutlak ve mükemmel olan iyilik ve güzellik arketipine iştirak ettiği, geçici hususi tezahürünü aşan zamanlarüstü bir düzenlemede var olduğu ve son kertede, duyulara değil, aksine yalnızca akla (intellect: zihne, ruha) hitap ettiği ve yalnızca onun tarafından kavranabilir, idrak edilebilir olduğu için iyi ve güzeldir. Bu tür üniversaller/külli hakikatler, beşeri bağlanmanın ya da alışkanlıkların ötesinde hakiki bir tabiata ve hakkında bilgi sundukları fenomenlerin ötesinde müstakil bir var oluşa sahiptirler. İnsan zihni/aklı, bu zamanlarüstü külli hakikatleri, üstün felsefe disiplinini vasıtasıyla keşfedebilir ve bilebilir.⁵⁵

Diğer taraftan, idelerin bulunduğu yer semadır. Bu nedenle, onları Tanrısal saflıklarında müşahade için semaya yükselmek şarttır.⁵⁶ Ama bu sema fizik evrenin bir parçası değildir. İdelerle eşya aynı yerde değildirler. Bu İdelerin bulunduğu bu yer idelerin özüne uygun bir yerdir. İdelerin bulunduğu yer zihindir. Bu da aslında

⁵¹ Weber, *a.g.e.*, 55.

⁵² Gerçek dünya veya idealar dünyası tecrübe edilen görünüş dünyasından farklı olarak değişmeme, birlikli olma, ezeli ve ebedi olma, evrensel ve rasyonel olma gibi nitelikleri taşıyan ve maddi hiçbir özelliği muhtevasında barındırmayan bir dünyaya karşılık gelir. Bk. Kasım Küçükcalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi*, İstanbul, 2009, 58.

⁵³ Weber, *a.g.e.*, 55.

⁵⁴ Weber, *a.g.e.*, 55.

⁵⁵ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, (Çev.: Yusuf Kaplan), İstanbul, 2011, 73.

⁵⁶ Platon'a göre, öldüğünde semaya çıkma hakkına sahip olan ancak, gerçek filozoftur. Felsefeyle uğraşmamış, saflaşmamış hiçkimse tanrılarla beraber olamaz. Ancak filozoflar bu hakka kavuşabilir. Bk. Russell, *a.g.e.*, 254.; Eflatun, akli ampirik/zahiri dünyayı aşmak ve aşkın bir düzen keşfetmek için kullanıyordu. Bk. Tarnas, *a.g.e.*, 117.

idenin kendisidir. Öyleyse ide ancak kendinde vardır. Onun kendinden başka bir mekânı yoktur.⁵⁷ Var olması için boş bir mekâna ihtiyacı yoktur. Çünkü O, kendiliğinden vardır. Mekân, zayıflık, güçsüzlük sebebidir. İde gerçek olandır. Zira birdir. Birlik ise gücü, kuvveti, gerçekliği ortaya çıkartır. Fenomenler âleminin kendisi, bir ideden (fikir) ibarettir. Bu nedenle sadece bir gölge ve yokluktur. Âlem sınırlı/bağımlı bir alandır. İdeye gelince o, mutlak olandır.⁵⁸

Platon'un düşüncesine göre, nizam veren Tanrı (Demiurgos)⁵⁹ sadece tek bir kâmil dünya yaratmıştır. Demiourgos, bir amaca göre terkip ve tesir eden güçtür. O, iyidir. Bu nedenle dünyayı yaratmıştır.⁶⁰ İdelere, bakarak ve bunları örnek alarak dünyayı varetmiştir.⁶¹ Mahsus dünyanın "gerekçesi" idealardır. Bununla beraber bu dünya idealara tamamen münasip değildir. Sadece olabildiği ölçüde uygundur. Bu da, mahsus dünyasının başka bir ilkeye dayanması yüzündendir. Bu ilke de uzaydır. Tanrı mahsusat dünyasını uzayın içinde varetmiştir. Uzay ise düşünce ve duyularla bilinemez. Bu nedenle o bir kavram ya da algı değildir. Bir idea ve duyu nesneside değildir. Uzay o kadar önemlidir ki o olmasaydı, gerçek varlık müşâhade edilemezdi. Uzayın yokluğu halinde ideaların mahsus nesnelere olarak kopya edilmesi mümkün olamazdı. Bu durumda duyu nesnelere, vücut ile adem arasında bulunan şeylerdir.⁶²

Uzay, dünya⁶³ sürecinin içinde geçtiği, tüm cisimsel şekillere bürünen, bütün nesnelere yatak olan şeydir. Uzay, Tanrının bir amaca göre çalışmasına engel olmaz. Fakat ona belli sınırlar koyar. Bu sebeple evrenin var olmasında uzayın da payı vardır. Platon'a göre uzay, Tanrı'nın hazır bulup oluşturduğu amorf/şekilsiz ilk mad-

⁵⁷ Weber, *a.g.e.*, 56.

⁵⁸ Weber, *a.g.e.*, 56.

⁵⁹ Platon'un nasıl bir Tanrıya inandığını şu şekilde özetleyebiliriz: Üstün bir Tanrı ile birlikte, tanrılara da inandığı ve üstün Tanrıyı bunların üzerinde gördüğü, Tanrıya ve tanrının insanları imtihana çekeceği ahret gününe, Tanrının her şeyin yaratıcısı, hareketli külli bir varlık olduğuna, hiç olmayan maddeyi ideal ve idaresi altında şekillendirdiğine, âlemi sonradan yarattığına, varlıklarda ona yönelen bir gayenin olduğuna, Tanrının güçlü ve değişmez olduğuna, bilgili ve faziletli, iyiliğin kaynağı olduğuna, Tanrının adalet sahibi olduğuna ve âlemi serbest bir irade hürlüğü içinde yarattığına ve kötülüklerden beri olduğuna inanıyor. Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Ankara, 2004, 276.

⁶⁰ Russell, *a.g.e.*, 257.

⁶¹ Yani dünya Tanrı tarafından yaratılmış bir kopyadır. Bu kopya, evveli olmayan-sonsuz kökenle (orijinalle), mutabık bir biçimde tasarlanmıştır. Bkz. Russell, *a.g.e.*, 257.

⁶² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1999, 64-66.

⁶³ Dünya küre biçimindedir. Her açıdan benzer olan ancak küredir. Dünya döner. Zira en mükemmel devinim dönmektir. Ayrıca eli ayağı olmayan için biricik devinim biçimi dönmektir. Bkz. Russell, *a.g.e.*, 258.

dedir. Evrenin yetkin olması, aklının ve ruhunun da var olmasını gerektirir. Tanrı evrendeki düzeni yaratırken ilk önce onun ruhunu oluşturmuştur. Bu ruh, evrene egemendir. Aynı zamanda o evreni hareket ettiren ilkedir. Evrenin içinde olup aynı zamanda onu çevreler. Tüm sayılar ve ölçü oranları ruhun içindedir. Evrenin matematiksel şeklinin kendisidir o. Tanrı evreni uyumlu oranlara bölüp ona matematiksel bir düzen vermiştir.⁶⁴

Platon'a göre mutlak olan ide'dir.⁶⁵ Bu durumda Tanrı nedir? Platon'un Tanrısı mutlak ideyle bir ve aynı şeydir. Tanrı en yüksek iyiliktir. O tesir eden, tasvir eden, var eden biçiminde düşünülen idenin ta kendisidir. Yani Tanrı ve mutlak ide (iyi, bir) Platon'da birleşirler. Kimi zaman Tanrı ideden, kimi zamanda ide Tanrı'dan çıkar. Platon, Tanrı'ya ve mutlak iyiye aynı sıfatları vermektedir. Manevi âlemdeki en yüksek şey Mutlak idedir. Meritbe açısından varlığın ve cevherliğin üstündedir. Duyulur düzenin ışığı ve güneşidir. Doğru ve güzel tüm şeylerin sebebidir. Manevi âlemdeki hakikatdir. Ayrıca O, akli var eden tek ve kudretli nedendir. Hatta saf akıl O'dur. İyinin, bilgeliğin, adaletin, evrende var olan nizamın nedenidir. Tanrı, iyinin mutlak idesidir. Bu nedenle, en yüksek realitedir. Zira Platon'a göre, gerçek sadece idedir.⁶⁶

İdenin doğum yeri zekâdır. O bize dışarıdan gelemmez. Bu nedenle onu duyumdan çıkarmak yanlışır. Bütün ideler, öncelikle zihindedirler. Orada gizli bir halde bulunmaktadırlar. Ancak bunun farkında olunmaz. İlahi olanın bilgisi, her ruhta örtük olarak var olan ama unutilan bir bilgidir. Ölümsüz olan ruh, doğuştan önce mevcut olan ebedi hakikatlerle doğrudan ve yakın temas halinde olma durumunu tecrübe eder; ama doğuştan sonraki beşeri bedene hapsedilmiş olma hali, ruhun, olup bitenlerin gerçek hakikatini unutilmasına neden olur.⁶⁷ İnsan duyular aracılığıyla kendi dışında bulunan kopyaları algılar. Bu kopyalar insanın içinde var olan asılları ona hatırlatırlar. Yani duyum ideleri uyandırır. Fakat onları asla meydana getirmez. Duyuların vazifesi a priori olarak bizde mevcut olan ideleri hatırlatmaktır. Ayrıca duyuların

⁶⁴ Gökberk, *a.g.e.*, 64-66.

⁶⁵ Weber, *a.g.e.*, 56.

⁶⁶ Weber, *a.g.e.*, 57.

⁶⁷ Tarnas, *a.g.e.*, 80.

lar aldaticıdırlar.⁶⁸ Bu sebeple bize hakikati veremezler. Hatta bizi hakikatten uzaklaştırırlar.⁶⁹

Diğer taraftan şu soru/n önümüzde durmaktadır. İdeden varlığa geçiş nasıl olmaktadır? İde mükemmelse onunla birlikte böyle olmayan duyulur bir realiteye niçin ihtiyaç vardır? Kötülüğün bulunduğu madde âlemi neden olsun? Esas olanın yanında kopyaların var olmasının sebebi nedir? Öyleyse bütün bu oluş-bozuluşlar sadece ideyle açıklanamaz. Bunun için bir başka şeye daha ihtiyaç vardır. Platon bunun “madde” olduğunu söyler. Ayrıca Tanrı mutlak iyi olduğundan iyiliği yaratır.⁷⁰

Yokluğun karşısında yaratıcı neden olan İde biricik varlıktır. O irade ve şekil verici prensiptir. Onun haricinde sadece yokluk vardır. Fakat en yüksek varlık olmak açısından o, en büyük faaliyet, kendini yokluğa geçiren varlıktır. O kadar ki yoklukta, varlığa benzer bir hale gelir ve idenin mutlak varlığına katılır.⁷¹ Bu açıdan yokluk, idenin kendine benzer bir şekilde, mümkün olduğu kadar mükemmel, tam Tanrısal, bir görünen âlem yapmak için idenin kullandığı ilk “madde” olmaktadır. Platon’a göre madde, cisim değildir. Ancak idenin şekil vermesiyle cisim olabilmektedir. Cisim ise belirli ve nitelendirilebilen şeydir. Maddeye gelince o belirsizin ta kendisidir. O, olumlu nitelikten yoksundur. Bu nedenle hiçbir terimle ifade edilemez. Zira her terim sınırlar. Madde ise tanımlanamaz. Çünkü o şekilsiz olan ve görülemeyendir. Ancak bütün bu özelliklerine rağmen madde, idenin şekil verici etkisiyle, bütün şekilleri ve bütün nitelikleri almaya, duyulur bütün şeylerin anası, evrensel kap olmaya yeteneklidir. Madde, Tanrının yarattığı şey değildir. Onu idede meydana getirmez. Zira; Madde yokluktur. Varlık ise yokluğu meydana getiremez. Ayrıca yaratmak, etkilemektir. Etki ise, etkisine açık bir şeye ihtiyaç duyar. Öyleyse Tanrısal faaliyet

⁶⁸ Zihin kimi şeyleri kendi aracılığıyla, başka şeyleri ise vücut yetenekleri aracılığıyla düşünür. Serti ve yumuşaklığı dokunmakla anlarız. Fakat onların var ve karşıt olduklarını zihin belirler. Varlığa ulaşan sadece zihindir. Varlığa ulaşmazsak doğruluğu da ulaşamayız. Bundan, şeyleri sadece, duyular aracılığıyla bilemeyeceğimiz sonucu çıkar. Çünkü sadece duyularla, nesnelere var olduğunu bilemeyiz. Dolayısıyla bilgi, izlenimlerde değil, düşüncede yer alır. Algı, varlığı ve sonuçta, doğruluğu kavramada hiçbir payı olmadığı için bilgi değildir. Bk. Russell, *a.g.e.*, 267.; Küçükalp-Cevizci, *a.g.e.*, 59 vd.

⁶⁹ Weber, *a.g.e.*, 58.

⁷⁰ Tanrı iyi olduğu için, dünyaya ilksiz-sonsuz örnek olarak vücut vermiş; kıskanç olmadığı içinse, her şeyin olanaklı ölçüde kendine benzemesini istemiştir. Bk. Russell, *a.g.e.*, 257.

⁷¹ Weber, *a.g.e.*, 60.

maddeye ihtiyaç duyar. Maddeyi asla yaratamaz. Madde, Tanrı kadar ezeldir. Bununla beraber madde, İdenin yaratıcı faaliyetinin şartıdır. Maddenin bu özellikleri idenin yüksek azametini düşürmez. İde, en yüksek varlık olmaya devam eder. Halbuki maddenin ezeli varlığı,⁷² ezeli yokluğa eşittir.⁷³

2.3. Aristo'da Varlık

Aristoteles⁷⁴ kendisinden önce gelmiş bilginlerin ifadelerini toplamış, onları sınıflandırmış, yer yer eleştirmiş bir sistem filozofudur. O da çağının sınırlarını içerisinde ilk neden sorusuna cevap aramıştır. Aristoteles'e göre ilk nedenin, Platon'un İdea'sı olması mümkün değildir. Zira İdea, görünen sayısız gerçek biçimlerin dışında değil aksine içindedir. Ve o biçimlerden tecerrüt edilerek elde edilmiştir. Diğer bir tabirle içlerinden çıkarılarak elde edilmiştir. Zaten Platon da, İdea'lara nesnelere özü demektedir. Bu takdirde nasıl oluyor da idea biçimsel bir nesneden ayrı ve onun haricinde olabilir?⁷⁵ Muhtevasız form ve formsuz muhteva olamaz. Öz'süz biçim, biçimsiz öz mümkün değildir. Platonun yanılışı tamda buradadır. Yani hakiki varlığın, gerçek biçimsel varlıklardan ayrı olan "öz" olarak kabul edilmesidir. Aristoteles, tümevarımla ideanın bulunduktan sonra bu defa da tümünden gelimle onun doğru yerine oturtulması gerektiğini söyler. Ona göre, İdea bir tözdür. Hâlbuki bütün tözler içsel bir özdür. Öz ise, özdek olamaz. Öz form kazanarak gerçekleşir. Yani hakiki varlık formun içinde gelişen özdür.⁷⁶ Ayrıca nesnenin görünümü olan form da özdek (madde) değildir. İlk madde biçimsizdir. O yalnızca bir güçtür. Onu bir devinimle

⁷² Maddenin yaratılamazlığı fikri, maddenin sonsuzluğunu, maddeyi niteliksel yönünden ele alarak ifade eden, temel diyalektik maddeci tezdır. Bu teze göre, hareket eden madde, nitelik ve ve nicelik yönünden sonsuz çeşitlilik gösteren değişik hareket ve gelişim biçimlerine bürünmüş olarak mevcuttur ve daima yeni nitelikler ve yasaya uygunluk biçimleri ortaya koyma yeteneğine sahiptir. Bk. Manfred Buhr-Alfred Kosing, *Bilimsel Felsefe Sözlüğü*, (Çev.: Veysi Bildik), İstanbul, 1999, 268.

⁷³ Weber, *a.g.e.*, 60.

⁷⁴ Stagiroslu Aristoteles (m.ö.384-322) Makedonya Kralı Amyntas'ın özel hekimi olan Nikomakhos'un oğluydu. Platon'a öğrencilik yapmış, daha sonra kendi felsefi sistemini inşa etmiştir. Aristoteles'in hayatı hakkında daha detaylı bilgi için Bk. Eduard Zeller, *Greksel Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2017, 227-240. Ayrıca Bk. Muhammed b. Ebû Ya'kub İshak b. Muhammed b. İshâk en-Nedim, *el-Fihrist*, (Editör.: Mehmet Yolcu), İstanbul, 2017, 632.

⁷⁵ Tam bir idealist filozof olarak karşımıza çıkan Eflâtun'dan farklı olarak Aristo, daha gerçekçi, daha gözlemci ve doğa hakkında bilgi toplayıp bu bilgileri tasnife tabi tutan filozof bir bilim adamı görünümüne sahiptir. Küçükalp-Cevizci, *a.g.e.*, 66.

⁷⁶ Gökberk, *a.g.e.*, *Felsefe Tarihi*, 74.

gerçekleştiren biçimdir.⁷⁷ Bu takdirde bu oluşu mümkün kılan devinimin motivasyon kaynağı nedir? Aristoteles'e göre bu devinimin güdücüsü Entelekeia (nedeni kendisinde bulunan)'dır.⁷⁸

Aristoteles görünen “gerçek”in izahında madde ve biçim terimlerini kullanmaktadır. Formsuz olan madde, formla gerçekleşmektedir. Yani formsuz olan kumaş, form kazanarak pantolon olacaktır. Form ve madde zorunlu olarak oluştan önce bulunmaktadırlar. Zira bunlarsız oluş mümkün değildir. Form maddenin enerjiya (gerçek) haline geçmesidir. Bu ise bir hareket işidir. Bütün madde bir imkândır. Maddeyi gerçek haline getirmek için bir hareket/kinetik gerekir. Bu takdirde öyle bir devinim olmalı ki kendinden önce mevcut olmasın. Yani ilk devindirici olsun. Bu tek sözle Tanrı'dır. Zira O, formların formu halindeki bir düşünmenin düşünmesidir.⁷⁹ Özü ve maddesi kendisi olan düşünmedir.⁸⁰ Bilincin bilincidir. Cisimsizdir. Salt nousdur. Bütün oluşun nedenidir. Öncesiz ve sonrasızdır. Yetkin varlıktır. Her şeyden ayrıdır. Tüm varlıkların ve özlerin en iyisidir. Hareketsizdir. Evreni, kendisini özlemesiyle etkiler. Yani bütün oluşların sebebi, maddenin Tanrıyı özlemesidir.⁸¹

Aristoteles varlığın, madde ve formu beraberce taşıdığını söyler. Zira bütün formlar, kendilerinden daha üst mertebedeki formun maddesidirler. İplik tarladaki pamuğa nisbetle form, kumaşa nisbetle maddedir. Kumaş dokunduğu ipliğe nisbetle form, cekete nisbetle maddedir. Öyleyse her varlık madde ve formu birlikte taşır.⁸²

Formlar formu ya da salt form maddesizdir. Bu nedenle hiçbir şeye muhtaç değildir. O hiçbir şey yapmaz. Maddeyi harekete geçiren o değildir. Madde ona olan özleminden ötürü devinir. Maddeyi, etkileyen bu özlemdir. Madde, onu özlemesi sebebiyle ondan etkilenir. O, kendisi için düşündür. Bu nedenle nesnelere ve insanların kaderlerini çizmez. Maddenin ona olan özlemiyle kader çizilir. Bu nedenle dolaylı nedendir. Maddenin dolaylı nedene olan özleminden, doğrudan nedenler do-

⁷⁷ Weber, *a.g.e.*, 73.

⁷⁸ Entelekeia kavramı için bkz. Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Ter.: Ahmet Aydoğan), İstanbul, 2017, 250.

⁷⁹ Gökberk, *a.g.e.*, *Felsefe Tarihi*, 76.; Zeller, *a.g.e.*, 249.

⁸⁰ Aristo'ya göre Tanrı, pür düşüncedir. Zira düşünce en iyi olandır. Bkz. Russel, *a.g.e.*, 283.

⁸¹ Gökberk, *a.g.e.*, *Felsefe Tarihi*, 73-76.

⁸² “Aristoteles, maddenin biçim aracılığıyla belirli herhangi bir şey olduğunu anlatır. Bu belirli şey özür. Bir “şey” sınırlanmış olmalı. Onun sınırı, biçimini çıkarır ortaya.” Bkz. Russell, *a.g.e.*, 280.; Zeller, *a.g.e.*, 247.

ğarlar. Bütün varlıkların mevcut olabilmesi için zorunlu dört neden⁸³ bulunmaktadır. Mesela, bir masanın oluşabilmesi için tahtaya, yapıcıya, nasıl yapılacağını gösteren plana ve ne yapılacağı düşüncesine ihtiyaç vardır. Yani bunlar sırasıyla maddi neden, fail neden, formi/bilimsel neden ve gayi nedendir. Burada maddi prensibin haricindeki üç neden düşünce/ruh birliğinde aynileşmektedir. Bu nedenle madde ve ruh, Aristoteles sisteminin temelini oluşturmaktadır. Aristoteles'te ruh formla özdeşdir. Madde beden, form ruhtur. Varlık hiyerarşisinin temelinde formsuz-salt madde, tepesinde ise maddesiz-salt form vardır. "Salt form" maddeye ihtiyaç duymaz. Zira o zaten, kendiliğinden en üstün realiteye sahiptir. Formsuz ilk madde ise sadece bir imkândır. Form olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Maddenin ilk formunu kazanması, bu formlar formuna duyduğu özlemle gerçekleşmiştir.⁸⁴ Maddenin ilk biçimi dört unsur halinde ortaya çıkar: Toprak, su, hava ateş. İşte organik dünya bu dört temel unsurun, yer değiştirmesi, çarpışıp çeşitlenmesi ve böylece sayısız biçimlere dönüşmeleriyle oluşur.⁸⁵

Aristoteles'e göre, görünen dünyadan ayrı, başka bir üstün dünya yoktur. Objelerin kavram olarak anlaşılan varlığı, görünenlerin haricinde ayrı bir gerçek değildir. Bu varlık obje içinde kendini gerçekleştiren özdür. Öz ise, daima var olagelmiş varlıktır. O kendi form kazanımlarının tek dayanağıdır. Fakat öz, bu form kazanımlarında "gerçek" bir şeydir. Tüm görünenler özün gerçekleştirmeleridir. Buna göre "gerçek varlık" görünenlerin içinde gelişen özdür.⁸⁶ Yani fenomenler dünyasındaki her oluş, biçim elde etmiş bir maddedir.⁸⁷

Aristoteles'in sisteminde maddenin devinim kazanmasını sağlayan hareketin bir başlangıcı yoktur. O ezelidir. Varlığın kendisi gibi öncesizdir. Varlıktaki hareketin nedeni ise, bütün yönleriyle formun madde üzerindeki etkisidir. Form şeylerde

⁸³ Modern terminolojide "neden" terimi etken (hareket ettirici-fail) nedene özgü olmuştur. Bkz. Russell, *a.g.e.*, 284.

⁸⁴ Oluşu maddenin form kazanma süreciyle izah eden Aristo'ya göre, bütün bir varlık alanı, madde ile formun, fail bir sebebin harekete geçirmesinin sonucunda, belirli amaçları gerçekleştirecek şekilde birbirleriyle ilişkiye girmesinden oluşur. Bkz. Küçükalp-Cevizci, *a.g.e.*, 70.

⁸⁵ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2016, 18-20.; Zeller, *a.g.e.*, 249.

⁸⁶ "Yapınız gereği ne iseniz özünüz odur." Onun, kendiniz olmayı bırakmadan, yitiremeyeceğiniz özelliğiniz olduğu söylenebilir. Sadece bir bireyin değil, bir türün de özü vardır. Bkz. Russell, *a.g.e.*, 280.

⁸⁷ Maddeye sahip değildir her şey. Başlangıç ve bitimsiz şeyler vardır. Uzay içinde devinebilir olanlar dışında, maddesi yoktur onların. Şeyler pratikte biçim edinerek çoğalır, biçimi olmayan madde gizlidir. Bkz. Russell, *a.g.e.*, 281.

içkindir. O şeylerde kendini dışa vuran ve böylece şeylere biçimlerini kazandıran nedendir.⁸⁸ Maddede form elde etmek için bir istek/meyil vardır. Biçimde de bir amaca göre hareket etmek kudreti vardır⁸⁹. Fakat biçim kendisinden daha yüksek bir biçime nisbetle maddedir. Bu yüksek biçimde kendisinden daha yüksek biçime nisbetle yine maddedir. Sonuç olarak teselsül ortaya çıkar. Öyleyse hareket anlaşılacak isteniyorsa tüm hareketlerin ilk nedeni olan bir ilkenin kabulü zorunludur. Bu ilk hareket ettiricinin⁹⁰ (muharrik-i evvel) kendisi hareketsizdir. Madde de kendisine göre form kazanmak isteğini uyandırır. Bu neden mekanik değil, ereksel bir nedendir. Zira maddeyi bir amaca göre biçimlendirmek için uyarır.⁹¹

Aristoteles'in zihnini iki ana problem meşgul etmektedir:⁹² Birincisi; en yüce, biricik bir metafizik bilimi, yani şu veya bu gerçekliğin değil, gerçek olmak bakımından gerçekliğin doğasını inceleyen ve merkezi bir ilkeden, evrenin ayrıntılı doğasını çıkararak, bir evrensel bilim mümkün müdür? Buna Aristoteles'in verdiği cevap, bir metafizik biliminin mümkün olduğu yönündedir. Var olan herşey, kendisine sadece var olmak bakımından ait olan belli bir doğaya sahiptir ve bu doğa bilinebilir. Var olan herşey hakkında doğru olan ve her türlü kanıtlamanın temelinde bulunan bazı ilkeler vardır. Bunlar çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkesidir. Bununla birlikte metafizik, gerçekliğin tüm ayrıntılarını bu yasalardan veya diğer herhangi bir merkezi ilkeden çıkaramaz.⁹³

⁸⁸ Zeller, *a.g.e.*, 241.

⁸⁹ Aristo için, bütün bir varlık alanı, hiyerarşik bir biçimde salt maddeden salt forma ya da başka bir ifadeyle imkân halinden fiil haline doğru gerçekleşen geçiş süreci olarak görülebilir. Bk. Küçükalp-Cevizci, *a.g.e.*,70.; Madde, bizzat doğası gereği iyi ve tanrısal bir şey olarak forma ihtiyak içerisinde bulunur. Bkz. Zeller, *a.g.e.*, 250.

⁹⁰ Aristoteles Tanrı'nın varlığını ise ezeli-ebedi hareketle şöyle delillendirir: Öncesiz-sonrasız hareketi meydana getirmek için 1. Öncesiz-sonrasız olan bir tözün olması gerekir. Bu noktaya kadar Plâtoncu idealar yeterli olacaklardır. Ancak, 2. Öncesiz-sonrasız tözün, hareketi oluşturabilecek güçte olması gerekir. Formlar ise bu güce sahip değildirler. 3. Onun sadece bu güce sahip olması değil, aynı zamanda fiilen uygulaması gerekir. 4. Onun özünün kuvve değil fiilden ibaret olması gerekir. Zira aksi takdirde onun bu gücü uygulamaması mümkün olurdu ve değişme de Öncesiz-sonrasız yani zorunlu olarak devam eden bir şey olmazdı. 5. Böyle bir tözün madde-dışı olması gerekir; çünkü o, öncesiz-sonrasız olmak zorundadır. Bkz. David Ross, *Aristoteles*, (Çev.: Ahmet Arslan), İstanbul, 2014, 245

⁹¹ Tanrının varlığı için esas delil ilk nedendir. Zira hareketi var eden bir şey olmalıdır. Ancak bu şeyin kendisi hareket etmemelidir. Bir başlangıcı ve sonu olmamalıdır. Ayrıca O, töz ve defacto varlık olmalıdır. Bkz. Russel, *a.g.e.*, 283. Zeller, *a.g.e.*, 250.

⁹² Aristoteles'in yöntemine dair Bkz. Zeller, *a.g.e.*, 241-242.

⁹³ Ross, *a.g.e.*, 282.

Çünkü her biri kendi doğasına ve çıkarsanamayan, yalnızca ilk evrensel ilkeler gibi doğrudan kavranan, ilk ilkelerine sahip olan birçok farklı gerçeklik türü vardır. Öte yandan gerçekliğin ana doğası, var olan herşeyde tam ve eşit olarak kendisini göstermez. Varlık mevcut olan herşeye aynı manada ilişen bir nitelik değildir. Kelimenin hakiki manasıyla var olan tek bir varlık vardır: Töz.⁹⁴ Tüm diğer şeyler sadece tözle kurdukları belli bir ilişki nedeniyle vardılar. Varlık için söz konusu olan, birlik içinde söz konusudur. Var olan herşey birdir, bir olan herşey vardır. “Birlik”de tözün, niteliğin, niceliğin vb. söz konusu olmasına göre birbirine yakın, ancak farklı anlamlara sahiptir. “Varlık” ve “Birlik” kategorilerinin ayrımının üzerinde bulunan ve her kategori için geçerli olan kavramlardır. Bu kavramlara tam olarak aynı düzeyde olmamakla birlikte “iyi” kavramını da eklememiz gerekir. “İyi” kavramı da her kategori için geçerlidir. Ancak var olan herşey için geçerli değildir. Aristoteles daha ziyade “iyi” ve “kötü”nün her kategori içinde rastlanabilecek bir karşıtlık olduğunu düşünmektedir.⁹⁵

Aristoteles’e göre, üç ayrı varlık düzeni vardır: a) Bağımsız tözsel bir varlığı olmakla beraber değişime bağlı olan mevcutlar. b) Değişmemekle beraber sadece somut gerçekliklerin varlığı ayırt edilebilir fenomenleri olarak mevcut olan varlıklar. c) Hem bağımsız varlığa sahip olan, hemde değişmeye tabi olmayan varlıklar. Bunları üç ayrı bilim inceler: Fizik, matematik ve Tanrı bilim veya metafizik.⁹⁶

Aristoteles, metafiziğin konusu ile ilgili olarak iki görüş tarzının olduğuna işaret etmektedir. Bu iki görüş tarzı, ilk felsefenin, konusu bakımından evrensel mi olduğu, yoksa sadece gerçekliğin özel bir türünü mü incelediği meselesinden kaynaklanır. Ancak bu iki görüş tarzı birbiriyle uzlaştırılabilir: Eğer değişmeyen bir töz varsa, onun incelenmesi ilk felsefeyi teşkil edecektir. Öte yandan bu töz ilk olduğu için evrenseldir. Metafizik ilk varlığı incelerken varlığı varlık olmak bakımından inceler. Varlığın gerçek doğası ne ancak somut bir bütünün bir ögesi olarak var olabilen şey

⁹⁴ Bir şeyin özü, bu özün geliştirdiği formudur. Bir şeyin tabiatı, o şeyin bereberinde getirdiği formu hayata geçirmektir. Bkz. Tarnas, *a.g.e.*, 104.

⁹⁵ Ross, *a.g.e.*, 246

⁹⁶ Ross, *a.g.e.*, 246.; Russel, *a.g.e.*, 283.; Küçükalp-Cevizci, *a.g.e.*, 70.

de, ne de kuvve veya tegayyür içeren şeyde kendisini gösterir. Varlığın gerçek doğası, sadece tözsellik ve değişmezliği beraberce taşıyanda ortaya çıkar.⁹⁷

Aristotalesin zihnini meşgul eden ana sorunlardan ikincisine gelince; bu duysal tözler gibi, duysal olmayan tözlerinde var olup olmadığı, eğer varsalar ne oldukları sorundur. Tümeller Platonun idealar teorisinde ileri sürdüğü gibi kendi başlarına var olan tözsel varlıklar mıdır? Özellikle en genel tümeller, yani varlık ve birlik tözler midirler? Sonra matematiğin nesnelere tözler midir? Bu üç soruya da Aristotales açık olarak olumsuz cevaplar vermektedir. Platoncu formlara, yani tümellerin tözsellğine karşı polemik, Aristotelis'in Metafizik'te sürekli olarak kendisine döndüğü ana temalarından birini teşkil eder. Bu bahisteki ana tez şudur: İçinde yaşadığımız dünya, birbirleri üzerine etki ve tepkide bulunan somut bireysel nesnelere dünyasıdır. Bunu deneyler aracılığıyla görürüz. Bu nesnelere müşahade ederken pek çok bireyde müşterek olan özellikleri farkederiz. Bu özellikler Aristotales için bireylerin kendileri kadar gerçek ve nesnelirler.⁹⁸ Nasıl ki Platon'un gözünde idealar zihnin eseri değildiyse, bunlar Aristotales için de hiçbir şekilde zihin eseri değildirler. Fakat Aristotales bize nesnelere alakalı olarak sadece tümellere özgü olan varlık tarzını, diğer bir ifadeyle bireylerin hususiyetleri olarak varlıklarını onaylamaya davet etmektedir. Ayrı ve bağımsız bir varlığa sahip bir tümeller dünyasını kabul etmemeliyiz ve bir değişmeler dünyası olan dünyayı, basit tümellerin işlemleriyle açıklayabileceğimizi sanmamalıyız.⁹⁹

Platon'un tümeli bireysel şeylerden bu şekilde ayırıp ayırmadığı şüphelidir. Tümeli bireysel şeylerden ayırt etmek, bir anlamda onu bu şeylerden ayırmaktır. Onu ayrı bir varlık olarak düşünmektir. Platon'un onu bağımsız bir varlığa sahip olan bir şey gibi düşünüp düşünmediğini söylemek zordur. Onun dili ekseriya böyle bir suçlamaya imkân verici niteliktedir. Ancak özel durumların her zaman bir tümel içerdiği öğretisini, sadece çarpıcı ve şiirsel biçimde ifade etmek istemiş olması da mümkün-

⁹⁷ Ross, *a.g.e.*, 247; Zeller, *a.g.e.*, 247.

⁹⁸ Aristo, akli, bizatihi ampirik/zahiri dünyanın içinde içkin bir düzen keşfetmek için kullanıyordu. Bkz. Tarnas, *a.g.e.*, 117.

⁹⁹ Ross, *a.g.e.*, 249.; Zeller, *a.g.e.*, 247. "Diğer taraftan madde-form ikiliği ekseninde tesis edilen bu yaklaşım açısından, ilk veya salt madde, bütün niteliklerden soyutlanmış bir imkânlar alanı olarak görülürken, salt form ise karşılığını yalnızca Tanrı'da bulan ve içinde imkân halinde hiçbir şeyi barındırmayan yani maddeden bütünüyle soyutlanmış salt fiil halindeki bir varlık alanına tekabül eder." Detaylı bilgi için bkz. Küçükalp-Cevizci, *a.g.e.*, 71.

dür. Bununla birlikte Aristoteles'in bildiğimize göre yıllar boyunca kendisi ile sürekli temas halinde bulunmuş olduğu bir hocasını bu kadar ciddi bir biçimde yanlış yorumlamış olabileceğini ve aslında bir vurgu ve ifade farklılığından ibaret olan bir farklılığı temel bir görüş farklılığı olarak almış olabileceğini kabul etmek zordur.¹⁰⁰

Aristoteles bundan başka Platon'a, idealarla bireysel şeyler arasında bir çeşit "ara" varlıklar olarak göz önüne alınan matematik nesnelerin varlığına inancı izafe etmektedir. Aristotelesin kendisi de geometrinin nesnelere ile ilgili olarak ara bir durumun varlığını kabul etmektedir. Bununla birlikte o, onları diğer bağımsız iki varlık sınıfı arasında bağımsız bir varlık sınıfı olarak göz önüne almamaktadır. Ona göre geometrinin nesnelere, duysal niteliklerinden soyutlanmış olarak göz önüne alınan duysal nesnelere dir. Duysal nesnelere basit olarak belli bir biçimde sınırlara sahip şeyler olarak göz önüne alalım, geometrinin nesnelere elde etmiş oluruz. Ancak bir diğer ve daha ileri soyutlama daha mümkündür. Sadece duysal şeyleri duysal maddelerinden değil, geometrik nesnelere akılsal maddelerinden, uzamlarından da soyutlayabiliriz. Bu yaptığımızda doğrunun, dairenin vb. özüne yani onları meydana getiren ilkeye erişmiş oluruz. Ancak Aristoteles kendi anlayışı ile Plâtoncu anlayış arasındaki tüm farkı meydana getiren şeyin, kendisinin bu soyutlamanın ne ara, ne de nihai sonucuna ayrı bir varlık izafe etmemesine karşılık, Plâtoncuların her ikisine de bu varlığı yüklemelerinde yattığını söyleyecektir. Böylece idealarla ilgili tartışmada olduğu gibi bu tartışmayı da değerlendirmek için her zaman Plâtoncuların "ayrılık"tan bir olgu durumunu, yani gerçek bir ayrı olmayı mı, yoksa sadece ayrı olan varlıklar arasında bilinebilir bir farklılığı mı kastettiklerini bilmek söz konusudur. Ne tümeller, ne de matematiksel nesnelere tözler olmadıklarını ileri sürmekle birlikte Aristoteles mahsusat âleminin haricinde bulunan kimi tözlerin varlığını onaylamaktadır. Bu tözlerin ilki muharrik-i evvel olan Tanrı'dır.¹⁰¹ Bir diğere ise, muharrik-i evvel tarafından hareket ettirilen, fakat kendileri de gezegenlerin kürelerini hareket ettiren akıllardır. Aristoteles, son olarakta insan aklının (veya onun faal ögesinin),

¹⁰⁰ Ross, *a.g.e.*, 249.

¹⁰¹ Bir bütün olarak evrende hareket söz konusu olduğu için ve bir itici güç olmaksızın forma doğru herhangi bir hareketin söz konusu olmaması nedeniyle, evren, mutlaka üstün, külli bir form tarafından hareket ettirilmelidir. Bkz. Tarnas, *a.g.e.*, 111.

kişinin ölümünün ardından, bir bedene ihtiyaç duymadan var olma yeteneğine malik olduğuna işaret etmektedir.¹⁰²

Aristoteles'in Metafizik'inde bir bütün olarak kategorilerin açıklanması ile karşılaşılmaz.¹⁰³ Ona göre tözün haricindeki kategoriler varlığın basit ayrıntıları ya da görüntüleridirler. Töz üç bakımdan kategorilerinden önce gelir:

Birincisi; 'Kategoriler bağımsız olarak var olamazlar. Buna karşılık töz bağımsız olarak var olabilir'. Ancak bu onların kendisi olmaksızın var olmamalarına karşılık, kendisinin onlar olmaksızın var olabilmesi anlamına gelmez. Niteliklerden yoksun bir töz, tözsüz nitelik kadar imkânsızdır. Nitelik, nicelik vb. tözün özünü oluştururlar. Töz bunlarla birlikte bütünsel bir varlıktır. Sadece nitelik ve nicelikle teşekkül eden böyle bir bütünsel varlık bizzat mevcut olabilir. Töz nitelikleri ister; fakat bu nitelikler tözün kendisine ilave olarak muhtaç olduğu; tözün dışında olan şeyler değildirler. Diğer taraftan bir nitelik yalnızca bir tözde mevcut olabilen bir soyutlamadır.¹⁰⁴

İkincisi; Töz, tanım açısından önce gelir. Tanımımıza gizli bir biçimde tözün tanımını koymadan, başka herhangi bir kategorinin üyesini tarif edemeyiz.¹⁰⁵

Üçüncüsü; Töz, bilgi bakımından kategorilerden önce gelir. Zira bir şeyin ne olduğunu bilmek nasıl olduğunu bilmekten önce gelir.¹⁰⁶

Dünya Aristoteles'e en yüksek üyeleri madde dışı tözler olan bir hiyerarşi olarak görünmektedir.¹⁰⁷ Buna karşılık bütün diğer bilfiil var olan şeyler,¹⁰⁸ içlerinde formun adeta az veya çok sayıdaki madde yataklarına gömülmüş olarak veya kendilerinde maddenin gitgide daha karmaşık formlar altında şekillenmiş olarak bulundu-

¹⁰² Ross, *a.g.e.*, 248-250.; Küçükalp-Cevizci, *a.g.e.*, 70.

¹⁰³ Zeller, *a.g.e.*, 247.

¹⁰⁴ Ross, *a.g.e.*, 260.

¹⁰⁵ Ross, *a.g.e.*, 260.

¹⁰⁶ Ross, *a.g.e.*, 261.

¹⁰⁷ Ross, *a.g.e.*, 263.

¹⁰⁸ Zeller, *a.g.e.*, 248.

ğu karmaşık varlıklardır.¹⁰⁹ Sorunu bu iki şekilde ele almanın her biri belli bir dikkat gerektirir:

Birincisi; Eğer her şeyden önce ayaltı dünyasında¹¹⁰ bulunan somut bir nesneyi, örneğin canlı bir cismi göz önüne alırsak, onun dört bakımdan değişme gücüne sahip olduğunu görürüz: Uzayda yer değiştirebilir, niteliksel olarak değişebilir; daha büyük veya daha küçük olabilir, nihayet (varlığa geldikten sonra) ortadan kalkabilir. Madde Aristoteles için değişmenin gerektirdiği şey olduğundan, bu dört tür değişmeye uğrayan şey, deyim yerindeyse dört madde ‘yatağı’na girmiş olarak göz önüne alınır. Bunlar ‘yersel madde’ veya yer değiştirmenin maddesi, nitelik değiştirmenin maddesi, boyut değiştirmenin maddesi ve oluş ve yok oluşun maddesidir. Bu madde yatakları arasında belli bir mantıksal düzen vardır. İkinci birinciyi, üçüncü ikinciyi gerektirir. Dördüncü ve üçüncü ise birbirlerini gerektirirler. Gerçekte son üçü birlikte bulunurlar. Onlar bütün ayaltı âlemindeki cisimlere aittirler. Ancak ‘yersel madde’ yalnızca mantıksal bakımdan bütün diğerlerinden bağımsız olmakla kalmaz, aynı zamanda onlardan bağımsız olarak var olabilir ve dünyadaki şeylerden daha ‘Tanrısal’ olan gök cisimlerinde bu biçimde gerçekten de vardır. Akıllar hariç, evrende var olan bütün bireysel nesnelere, formun hiç olmazsa ‘yersel madde’ ile birleşmesinden meydana gelirler.¹¹¹ Ancak düşünce ile daha ince türden bir maddenin varlığı -bu maddenin hiçbir zaman duyuşal madde yani hiç olmazsa ‘yerel madde’ olmaksızın var olması söz konusu olmamakla birlikte- ayırt edilebilir. Bu ‘akılsal madde’ başka bir deyişle uzaysal uzamdır. Bu sonuncunun varlığını kabulü Aristoteles’in düşünce-sinde son zamanlarda ortaya çıkmıştır ve hiç olmazsa açık bir biçimde ancak Metafizik’te bulunmaktadır. Her duyuşal şeyden onun tüm duyuşal maddelerini soyutlayabiliriz.¹¹² Ayaltı dünyasına ait olan şeylerde, onların sıcaklık veya soğukluk, kuruluk

¹⁰⁹ “Aristo da tıpkı Eflatun ve kendisinden önceki Yunan düşünürleri gibi, içinde yaşanılan dünya ile göksel varlıklar ayırımını, ay altı âlem-ay üstü âlem ayırımında ortaya koyar. Hava, su, toprak ve ateşten müteşekkil olan dört unsur ay altı âlemin varlık alanında mevcut olup, burada ağır olanın merkeze, hafif olanın ise çevreye doğru hareketi anlamında dikey bir hareket söz konusudur. Buna karşın ay üstü âlemdeki varlıklar, salt akıl varlıkları olmalıâlemdeki varlıkları sebebiyle mükemmeldirler ve mükemmel hareket olan dairesel bir hareket içerisindedirler. Aynı şekilde ay üstü âlemdeki varlıklar, nihayetinde salt form olan Tanrıya ulaşan hiyerarşik bir yapı içerisinde, ay altı âlem için ereksel bir neden oluştururlar.” Bkz. Küçükcalp-Cevizci, *a.g.e.*, 71.

¹¹⁰ “Aristoteles evreni oluşturan iki farklı yarım parçayı kabul etmiştir: Ayaltı ve ayüstü; semavi ve arzi dünya; “Ötesi” ve “Burası”. Bkz. Zeller, *a.g.e.*, 255.

¹¹¹ Ross, *a.g.e.*, 264. Zeller, *a.g.e.*, 254.

¹¹² Ross, *a.g.e.*, 264.

veya yaşlılık gibi temel niteliklerini ve bunlardan çıkan bütün diğer niteliklerini soyutlayabiliriz. Gök cisimlerinden, onların dönme gücünü soyutlayabiliriz. Bu soyutlamalara rağmen her iki grup varlıklar hala büyüklük ve biçimlerini koruyacaklardır. Böylece soyutlama ile gerçek cisimlerden matematiksel nesnelere geçmiş olacağız. Önce bu cisimleri başka hiçbir şey olarak değil, sadece üç boyutlu nesnelere olarak düşünebiliriz. Daha sonra gerçekte kendinden ayrılmaz oldukları üçüncü boyutu göz önüne almaksızın bu cisimlerin düzlemsel kısımlarını tasavvur edebiliriz. Aynı şekilde yine bağımsız bir varlığa sahip olmamalarına rağmen, bu düzlemlerin içindeki doğru parçalarını ayrı başlarına göz önüne alabiliriz. Böylece gündelik dilde ‘madde’ olarak adlandırılan herşeyi soyutlamış olmamıza rağmen hala salt forma ulaşmış olmayacağız. Çünkü bireysel bir doğru, yüzey ve cisim doğru, yüzey ve cismin formundan farklı şeylerdir. Çünkü birinciler bir uzam içinde bulunmaktadır. “Uzam” veya “akılsal madde”yi de soyutladığımız takdirde karşımızda salt formdan başka bir şey kalmayacaktır.¹¹³

Platon uzayı duyuşal şeylerin maddi ögesi ve dayanağı, içine ezeli ve ebedi varlıklar, yani İdeaların örneklerinin girmesi sonucunda kendinde şeylerin meydana geldiği madde olarak göz önüne almaktaydı. Aristoteles’e göre ise uzam, duyuşal şeylerin içinde bulunmakla birlikte, bu şeylerin kendisinden yapıldıkları madde değildir. Ayaltı âleminin maddesi, ek olarak diğer üç türlü değişmeye uğrama yeteneğine sahiptir.¹¹⁴

İkicisi; Diğer taraftan ilk maddeden de başlayabiliriz. İlk madde hiçbir yerde tek başına var değildir. O sadece özdek ve biçimden oluşan somut bireysel şeylerin doğasındaki bir ögedir. O yalnızca ilk temel karşıtlardan (sıcaklık-soğukluk ve kuru-luk-yaşlılık) birer tanesi ile birleşmiş olarak vardır.¹¹⁵

Evrendeki bütün tözler bireyseldir. Aristoteles için tümel, bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bununla beraber tümel daima bütünüyle gerçek ve nesneldir. Özdek ve biçimden oluşan müşahhas tözler benzeri, saf tözlerde bireylerdir.¹¹⁶

¹¹³ Ross, *a.g.e.*, 265.

¹¹⁴ Ross, *a.g.e.*, 265.

¹¹⁵ Ross, *a.g.e.*, 265. Aristoteles’te evrenin yapısı için bkz. Zeller, *a.g.e.*, 255.

¹¹⁶ Ross, *a.g.e.*, 266.

Aristoteles'in yaklaşım tarzı şudur: Tözün ana bir kaynak ve neden olduğu, bir şeyi o şey yapan şey olduğu kabul edilmektedir. O, 'niçin?' sorusunun cevabıdır. Örneğin; 'gök niçin gürlür?', 'bu tuğla ve taşlar niçin bir evi meydana getirmektedirler?'. Bütün bu durumlarda bir nedeni aramaktayız. Bu neden, soyut bir biçimde söz etmek gerekirse, bir özdür. Ancak bazı durumlarda, örneğin bir ev (veya genel yapılmış şeyler) söz konusu olduğunda, nesnenin tabii olduğu erektir.¹¹⁷ Başka bazı durumlarda (örneğin gök gürlümesinde) o, hareket ettirici nedendir. Sorumuz her zaman şudur: 'Maddeyi özel, belli bir şey kılan nedir?'. Cevabı ise şudur: 'Bu özel şeyin özünün varlığı'. Bu öz, bu şeyde ne onun maddi öğelerine eklenen başka bir öğedir. Ne de bu öğelerden meydana gelen bir şeydir. O bazı öğeleri et, diğerlerini bir hece kılan şeydir.¹¹⁸

Oluşan analizi hususunda Aristoteles'in ana amacı, üç ana meydana geliş tarzının -doğal, sanata dayanan ve kendiliğinden- her birinde benzer koşulların bulunduğunu göstermektedir. Doğal meydana gelişten, canlı varlıkların değişime ve türünü yenilemeye olan kudreti anlaşılmaktadır. Her vücuda gelmede olduğu gibi doğal vücuda gelmede de var olan her şey, bir şeyden, bir şey tarafından ve bir şey olarak meydana gelir. Yani doğal var oluş; a) meydana gelen varlığın sahip olması gereken türsel biçime daha önceden sahip olan bir birey, yani baba, erkek unsur, b) türsel formun yüklenicisi olma kudretine sahip bir madde yani anne, dişi unsur tarafından sağlanan madde, c) aynı türsel forma sahip olan yeni bir şey gerektirir.¹¹⁹

Sanata dayanan meydana gelmelerde formun önceden varlığı daha az açıktır. Üremenin bilfiil bir baba gerektirmesine karşılık bir evin yapımı, bilfiil bir evin varlığını gerektirmez. Bununla birlikte bir anlamda önceden var olan bir ev, yani ev yapının zihninde tasarlanmış biçimde evin formu vardır.

Kendiliğinden meydana gelme iki çeşittir; Bunlardan biri doğayı, diğeri sanatı taklit eder. Uzman olmayan bir kişi, tesadüfen bilimsel kurallara uygun olarak bir hekimin önereceği bir tedavinin aynısını başlatabilir. Ve yukarı türden canlı varlıklarda

¹¹⁷ "Bir anlamda bütün mevcudatın ereksel sebebi olarak görülen tanrı anlayışında da yansımaları bulunduğu üzere, Aristo'nun hemen bütün çalışmalarında gözlemlenebilecek olan en temel kavram teoloji veya amaç kavramıdır." Bkz. Küçükalp-Cevizci, *a.g.e.*, 72.

¹¹⁸ Ross, *a.g.e.*, 270.

¹¹⁹ Ross, *a.g.e.*, 273.

cinsel birleşmeyi gerektiren üreme, aşağı cinsten canlılardan kendiliğinden meydana gelir. Aristoteles her iki durumda da, yani hem doğal, hem de sanata dayanan var oluşlarda, var olan şeyin her bölümünün önceden mevcut olmasının zorunluluğunu göstermeye çalışır.¹²⁰

Aristoteles ilk neden dışında farklı cinslere ait olan şeylerin ancak analogik anlamda aynı nedenlere sahip oldukları noktasına işaret etmektedir. Ve başka herhangi bir yerde olduğundan daha açık bir biçimde, türsel formdan ayrı ayrı olarak bireyin varlığını kabul etmektedir; ‘Sizin maddeniz, formunuz, muharrik nedeniniz, umumi kavramları açısından bir olmakla beraber benimkilerden farklıdır’. Ve yine aynı esri içinde o şu nokta üzerinde ısrar etmektedir: ‘Tümel nedenler var değildirler. Bireylerin nedeni, bireylerdir. İnsan, tümel olarak insanın nedenidir; ancak tümel olarak insan yoktur. Akhilleus’un nedeni Peleus, sizin nedeniniz babanızdır’. O halde ilk neden de genel bir ilke olmayıp, kişisel bir zihindir.¹²¹

Aristoteles, şeylerin görelî olarak belirsiz bir durumdan görelî olarak belirli bir duruma geçiş olayına daha büyük bir ilgi gösterir ve ‘kuvve’ ve ‘fiil’ kavramlarını kullanmaya başlar.¹²² O ‘dynamis’in iki anlamını birbirinden ayırır. İki anlamdan biri bir şeyin başka bir şeyde herhangi bir cinsten bir değişme meydana getirme ‘kuvvet’i, gücüdür. Diğer anlam ise bir şeyin bir halden diğer bir hale geçebilme halidir. Aristoteles açık olarak ‘kuvve’ kavramının tanımlanamaz olduğunu görür. O, sadece özel örneklerine işaret etmek suretiyle ‘kuvve’nin doğasını belirtebilir. Fiilin kuvveye olan durumu, bina yapan birinin bina yapmasını bilen birine, uyanık bir insanın uyuyan bir insana, gören birinin görme duyusuna sahip olan ancak gözleri kapalı olan birine, bir maddeden meydana gelmiş olan bir şeyin maddesine, mamul bir ürünün ham maddeye olan durumu gibidir.¹²³

Aristoteles’e göre, A’nın fiilen B durumunda olmadan önce bilkuvve o durumda olduğunu söylemek, önemsiz bir şey söylemek gibi görünebilir ve A ‘neden bilfiil B oldu?’ sorusuna ‘çünkü o bilkuvve B idi’ şeklinde cevap verirsek, aslında bir

¹²⁰ Ross, *a.g.e.*, 274.

¹²¹ Ross, *a.g.e.*, 276.; Aristotelis’in insana dair açıklamaları için bkz. Zeller, *a.g.e.*, 260.

¹²² “Aristoteles’e göre hayat kendiliğinden hareket yeteneğine dayanır. Her bir hareket iki şeyi öngerektirir: Hareket ettiren bir form ve harekete geçen bir madde.” Bkz. Zeller, *a.g.e.*, 257.

¹²³ Ross, *a.g.e.*, 277.

cevap olmayan bir cevap verdiğimiz şüphesizdir. Kuvve kavramı çoğu kez yalnızca o düşünce boşluğunu gizlemek için kullanılmıştır. Ancak Aristoteles'in bu kavram üzerinde ısrarında gerçek bir nokta vardır. Bu değişimin felaketimsi olmadığıdır. Yani aslında burada, B'nin bazı koşullarına sahip olmayan bir A'nın, birden B olması gibi bir durum yoktur. Eğer A, B'liğin kimi şartlarına önceden sahip olmasaydı, o hiçbir zaman B olmazdı. Yapı sanatı öğrenen bir insan, istediği ve gerekli malzemeye sahip olduğu zaman bina yapmaya başlayabilir. Ama bu sanatı öğrenmemiş olan biri, hiçbir zaman bunu yapamaz. O halde onların birinde, diğerin de olmayan bir bina yapma yeteneğinin varlığını kabul etmek zorundayız. Yine örneğin önümüzde hiçbiri herhangi bir şey duymayan iki insan var. Bunların yakınında bir çan çalındığını ve birinin onu duymamasına karşılık diğerinin duyduğunu farz edelim. Bu basit olay bizi, bu iki adamın daha önceki durumlarında var olan bir farklılığı kabul etmeye zorlayacaktır. Bu birinin duyma yetisine sahip olduğu diğerinin ise olmadığını söylemek suretiyle belirteceğimiz bir farklılıktır. Kuvve olmaksızın değişmeyi açıklamak imkânsızdır.¹²⁴

Ancak onu yalnız başına kuvve ile de açıklayamayız. Bilfiil olan bir şeyin fiili olmaksızın hiçbir şey kuvveden fiile geçmez ve fiil, kuvveden önce gelir. O, mantıksal olarak önce gelir; çünkü 'B olma gücüne sahip olma', 'B olma'dan daha karmaşık bir kavramdır. Ancak o bir başka bakımdan da önce gelir; A, bilfiil B olma gücüne sahip olduğu içindir ki bil kuvve B'dir. Ve yine o, daha önceden bilfiil olan bir şeyin fiili olmaksızın, böyle olamaz. Onun B olma gücünün kendisi, bir fiilin varlığını gerektirir. Kuvve her halde fiili gerektirir. Ayrıca o kaynağını fiilde bulur. Örneğin ben şu anda bilmediğim bir şeyi bilme gücüne sahibim. Bunun nedeni, daha önceden bildiğim bir şeyin var olmasıdır. Her bilgi daha önceden var olan bir bilgi-den gelir. Bundan başka Aristoteles'e göre şeylerin nihai açıklaması, onların kendisine tabi oldukları erekte bulunur. Şimdi fiil, kuvvenin kendisine yöneldiği erektir.¹²⁵

Diğer taraftan Tanrı her zaman ne ise o olduğu ve içinde gerçekleşmemiş olan hiçbir kuvve ögesine sahip olmadığı için en gerçek anlamda bilfiildir. Form da ta-

¹²⁴ Ross, *a.g.e.*, 278.

¹²⁵ Ross, *a.g.e.*, 278.

mamen bilfiildir. Çünkü var olmaya başlayan veya varlıktan kesilen hiçbir türsel form yoktur. O sadece yeni bireylerde bilfiil hale gelir.¹²⁶

2.4. Descartes’de Varlık

Descartes¹²⁷, modern felsefi düşüncenin banisidir. O bir matematikçi olarak, metafizik düşüncelerini matematiksel ilkeler üzerine kurarak evrensel bilime uygulamayı kendine yöntem olarak seçmiştir.¹²⁸ Varlık felsefesinin temeline şüpheyi yerleştiren Descartes’in metodu şöyle özetlenebilir: İlk olarak, bir ilke olarak, kazanılmış tüm bilgilerden şüphe edilir.¹²⁹ Kesin bilgiye ulaşmak için, önceki bilgilere yönelik bu şüphe zorunludur. Daha sonra bu bilgiler terkedilerek temel ve muhkem yeni bir düşünceden yola çıkılır. Descartes burada şöyle bir akıl yürütme bulunmaktadır. Bütün düşüncelerimiz birbirine bağlıdır. Bir düşünceyi meydana getiren ondan önce var olmuş diğer bir düşüncedir. Düşünceler bir sebep-sonuç zinciri içinde sürgit devam ederler. Yani düşünceler birbirinden doğar. Bu nedenle, düşünce zincirini titizlikle takip etmeliyim. Böylece yanlış olan bir düşünceyi doğru sanmaktan sakınarak düşünce zincirinin arasına yanlış bir düşünce karıştırmazsam doğru olana ulaşabilirim. Bu takdirde yapılması zorunlu olan tek şey şüphe etmektir. Tüm bilgilerden şüphe duymanın zorunluluğu benim için kesindir. Şüphe etmek, düşünmek demektir. Düşünmek ise var olmaktır. Bu takdirde, var olduğum da kesindir. Düşünüyorum, o halde varım. Bu (cogito ergo sum) şüphe edemeyeceğim temel ve muhkem bilgidir. O halde, sebep-sonuç zincirini hassasiyetle takip ederek, tüm diğer bilgileri bu esastan çıkarabilirim. Böylece ortaya çıkar ki, Descartes’in, felsefi düşüncede kendine

¹²⁶ Ross, *a.g.e.*, 279.

¹²⁷ Rene Descartes, 1596 yılında Touraine’de La Haye kentinde doğmuştur. Cezvitler tarafından eğitilmiştir. Hayatının büyük kısmını doğup büyüdüğü toprakların dışında geçirmiştir. İsviçre kraliçesi tarafından buraya davet edilmiş ve 1650 yılında İsviçre’de vefat etmiştir. Bkz. Weber, *a.g.e.*, 213.

¹²⁸ Kılıç, *a.g.m.*, 56.

¹²⁹ René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev.: Mesut Akın), İstanbul, 2017, 67.; “Descartes şimdiye kadar o derece kendiliğinden anlaşılırcasına telakki edilen şeylerin, ne derece tutarlı olduğunu gözden geçirmeye başlayınca, her şeyin sallanmaya başladığını sezer. Bunu şöyle ifade eder: “Ben farkında olmaksızın aynı zamanda öyle derin bir girdabın içine düştüm, o kadar büyük bir şaşkınlığa uğradım ki; artık ne yere basabiliyorum ve ne de suyun üzerine çıkabiliyorum.” Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, (Çev.: Sedat Umran), İstanbul, 2014, 144.

has kalkış noktası “Ben”dir. O, felsefi düşünceyi öznedenden başlatmak geleneğini kuran kişidir¹³⁰

Duyular, muhakeme ve gelenek yoluyla elde ettiği bilgilerin rüyalarındaki bilgiler kadar, doğru olduğunu sayan Descartes, her şeyin yanlış olduğunu düşünmeye başlar. Fakat hemen bunun peşinden “ben”inin zaruri olarak herhangi bir şey olması gerektiğini idrak eder. Buradan şu hakikat dikkatini çeker: “Düşünüyorum, öyleyse varım”, öylesine sağlam ve güvenilirdir ki şüphecilerin en abartılı ifadeleri bile onu sarsamamaktadır. Bu hakikati büyük bir gönül rahatlığıyla aradığı felsefenin temeli olarak alabileceğine hükmeder.¹³¹ Böylece Descartes, “düşünen canlı” olarak kendi varoluşunu ispat ederken, aynı zamanda başlama noktası özne olarak kabul edilen, modern felsefeye de yön vermiştir.¹³²

Daha sonra Descartes, hiçbir şüpheye yer bırakmayacak bir biçimde, kendini ikna eden kanıt bulmaya çalışmıştır. Ona göre bu açık ve seçik bir biçimde idrak edilen ve yanlışlığı imkânsız olan şeydir.¹³³

Descartes, bu basamaktan sonra yeni deliller aramaya başlar. Nihayetinde sonsuz ve sınırsız varlık ile mükemmellik fikrine varır. İnsanın apriori bir biçimde sahip olduğu bu mükemmellik fikri, onu Yaratıcı’nın varlığı düşüncesine götürmüştür. Ona göre, insan, bu şekilde kendisiyle Tanrı’nın var oluşunun bilgisine ulaşabilir. Ona göre Yaratıcı’nın varlığının kesinliği düşüncesi çok önemlidir. Çünkü bu düşünce bütün hakikatlerin, her kesinliğin ve bütün pozitif bilimin kendisine bağlı olduğu düşüncedir. Descartes’e göre ancak bu düşünce sayesinde, düşünce ile fenomenler dünyası arasında şüphenin sebep olduğu mesafe kapatılabilir. Bu kalkış noktasıyla O, “cisimler âlemi vardır” düşüncesine ulaşır. Descartes’e göre sahip olduğu düşüncelerinin doğruluğunun garantisi, Tanrı’dır. İnsan zihnine Tanrı tarafından yerleştirilmiş olan, Tanrı’nın sonsuzluğu ve mükemmelliği fikri, şüphelerden kurtulmanın tek yo-

¹³⁰ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2016, 58.

¹³¹ René Descartes, *Metod Üzerine Konuşmalar*, (Çev.: Atakan Altınörs), İstanbul, 2010, 32.

¹³² Kılıç, a.g.m., 56.; “Aslında Descartes’in bu yaklaşımı özneyi her şeyin temeli haline getiren modern Batı felsefesinin kökenine de ışık tutar. Varlığını, özneye bağlı olarak tespit edilmesi, özne üzerinden temellendirilmesi, aynı zamanda felsefe geleneğinde bir ‘yeniçağ’ın başladığına da işaret eder. Bu dönem, varlığın nesneleştirilmesi ve dolayısıyla özne haline gelen insanın varlıkla arasına ciddi bir mesafenin konulmasını da beraberinde getirir.” Bkz. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan-Kemalpaşazâde Bağlamında bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul, 2010, 45.

¹³³ Descartes, *a.g.e.*, 33.

ludur. Tanrının mevcudiyeti kanıtlanınca, âlemin mevcudiyetine dair içgüdüsel inanın doğruluğu bedihi olur. Zira böylesi bir inanç, aldatması söz konusu olmayan mükemmel bir varlıktan alınmıştır.¹³⁴

O, bu düşüncesine şöyle varır: “Öyleyse şimdi kendi kendime, acaba şu an var olan, beni kısa bir süre sonrada var edecek kadar etkin bir güce sahip miyim, değil miyim? diye sormaya mecburum. Zira ben sadece düşünen bir şey olduğuma göre veya hiç değilse şu an kendimin sırf düşünen bir şey olan halini bile dikkate aldığıma göre, ben de böyle bir güç olsaydı şüphesiz bunun farkında olurdu. Fakat kendimde asla böyle bir güç görmüyorum. Bu sebeple var oluşumu kendimden farklı, ayrı bir varlığa medyun olduğumu artık gayet iyi anlıyorum.”¹³⁵

Descartes, Tanrı’yı ispatlamasından sonra fiziki dünyaya geçer. Ona göre dünyanın içinde var olan varlıkların kendileri, bu dünyadaki varlıkla ilgili düşüncelerin bizzat nedenidir. Ona göre mevcut olan tüm şeyler ancak bir “töz”, “bir tözün bir hususiyeti” ya da “sıfatı” olmalıdır. Birer özellik ya da sıfat olmadıkları için, “Ruh”, “Tanrı” ve “Madde” birer töz olmak zorundadır. Descartes’in nazarında töz; kendi başına var oluşu için başka hiçbir şeye dayanmadan bizzat var olan şeydir.¹³⁶

Öyleyse Descartes’e göre üç türlü töz vardır: Ruh, Tanrı ve Madde. Bütün tözlerin esas bir özneliği bulunmaktadır. Ruhun özneliği düşünce, madde- nin/cismin öz niteliği ise uzamdır. Ancak her ünvan tözü tanıtmak için yeterli olmakla birlikte, gene ayrıca her tözde, kendi doğası ve özünü oluşturan bir ünvan vardır ve diğer tüm ünvanlar ona bağlıdır. Mesela cisimli tözün özünü uzunluk, enlilik ve derinliğe sahip olan uzam meydana getirir. Yine düşünce, düşünen tözün özünü meydana getirir. Zira cisme ait olduğu düşünülen bütün özellikler önce uzamı gerektirir. Ayrıca düşünen şeyde var olan bütün özelliklerde sadece düşüncenin türlü formlarıdır. Böylece, uzam olmadan ne bir şekli, ne de bir hareketi anlayabiliriz. Aynı biçimde imgelem, duyu ve istenç o denli düşünen şeyle irtibatlıdır ki, onları düşünen şey olmadan kavrayamayız. Diğer taraftan uzamı şekilsiz ve hareketsiz kavrayabiliriz.

¹³⁴ Kılıç, a.g.m., 57.

¹³⁵ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), İstanbul, 2013,97.

¹³⁶ Kılıç, a.g.m., 57. ; Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, 97.

Benzer biçimde düşünen şeyi de imgelemele ya da duyusuz kavrayabiliriz. Elbette diğerleri için de aynı şey söz konusudur.¹³⁷

Descartes'e göre düşüncenin tüm sanlarını uzamın sanlarından büyük bir özenle ayırdığımız zaman, biri, başkası tarafından yaratılmış düşünen bir töze, diğeri uzamlı bir töze ait olmak üzere açık ve seçik iki kavram ya da düşünce kazanabiliriz. Ve yine, başkası tarafından yaratılmamış, düşünen ve başkasına muhtaç olmayan bir töze, yani Tanrı hakkında da açık ve seçik bir fikir sahibi olabiliriz. Fakat bu fikir Tanrı'da olan her şeyi göstermez. Bu nedenle ona aklımızın uydurduğu bir şey karıştırmamalıyız. Ancak Tanrı'dan edindiğimiz gerçekten var olan kâmil ve olgun bir varlığın özüne ait olduğunu bildiğimiz şeye özellikle önem vermeliyiz. Çünkü hiç kimse, nedeni olmaksızın insan aklının, Tanrılığa ilişkin bir bilgi edinemeyeceğine inanmadıkça, böyle bir Tanrı fikrinin bizde bulunduğunu yok sayamaz.¹³⁸

Heidegger'e göre, Descartes harici dünyanın varlığını maddeye; maddeyi de yayılıma indirgemıştır.¹³⁹ Bu dünya yayılıma sahip varlıkların toplamıdır. Bu kabul sebebiyle Descartes varlığın ontolojik izahının yapamamıştır.¹⁴⁰ Çünkü o, varlığı fizik/maddi dünyanın nesnelere olarak gördü. Ontik varlıklar içinde, ontolojik varlıkları aradı. Dünyanın kendisi dünya içindeki nesnelere diye varsayan Descartes, maddeyi tamamıyla doğa bilimlerinin konusu yaptı. Onun açısından dünya, doğa bilimlerinin nesnesi olarak, matematik öğelerle izah edildi. Dünya, duyumlara aktarılan uzam veya yayılımdır. Martin Heidegger'e göre ise, duyumların dünyanın ontolojik yapısını vermesi mümkün değildir. Duyum algısı, varlıkta olanın özünü veremez. Zira bu algı sadece duyumlara verilenle kalır. Bu nedenle Descartes'in yaptığı sertlik denemesi varlığın, ancak bir niteliğini verebilir varlığın ne olduğunu ise veremez. Duyumlar varlığı veremez; zira duyumlar sadece fizik objelerini algılamamızı sağlar.¹⁴¹

¹³⁷ Descartes, *a.g.e.*, 98.

¹³⁸ Descartes, *a.g.e.*, 98.

¹³⁹ "Aslında Descartes, varlığın ontolojik izahından ziyade var olanları kendi varlığına delil kılmaya çalışmaktadır. Bunu şöyle ifade eder: "Benim tasavvur ettiğim veya tanıdığımı zannettiğim her bir şey beni kuşkulandırıcı olabilir, ama objeye ilişkin bu tasavvurlarım mevcuttur ve böylece bu tasavvurları olan ben de mevcudum." Weischedel, *a.g.e.*, 145.

¹⁴⁰ A.Kadir Çüçen, Heidegger: *Varlık ve Zaman*, Bursa, 2015, 129.

¹⁴¹ Çüçen, *a.g.e.*, 129.

Descartes'in dünya kavramı, basitçe verilmiş nesnelere oluşmuştur. Dünya nesnelere toplamıdır. Descartes, insan varlığını da, uzama sahip maddeyle ve maddeyle ilişkisini kuramadığı ruh ile izah etmeye çalıştı. Descartes, iki ayrı/farklı tözü insanda bir araya getirerek insanı, düalist bir kuramla açıklamaya çalıştı. Fakat ruh ve maddeyi bir araya getirip, birleştirmenin felsefi temellerini ise açıkça ortaya koymadı.¹⁴²

Madde ve ruhu birbirinden ayıran maddeyi de doğal nesnelere indirgeyen Descartes, madde tözünün ontolojik yorumunu da yapamadı. Zira onlar ontik nesnelere. Genişlik, derinlik ve uzunluk boyutlarıyla, üç boyutlu objeler olarak algılanan, dünya oluşturan bu ontik nesnelere, koordinatlar sistemi içinde matematik formüllerle fiziğin mevzusu yapıldı. Matematiğin kesinliği ve fiziğin nesnelliliği felsefe ve varlık-bilim yerini aldı.¹⁴³

Descartes'in metodik şüpheciliği onun doğru ve kesin bilgi peşinde koşmasını sağlar. Bu yaklaşım Descartes'ı matematiğin kesinliğine götürür. Ona göre klasik mantık ve onun kıyas yöntemi kesin bilgiyi vermez. Böylece Descartes, matematiği esas alarak dünyayı da matematikselleştirmek istedi. Fakat Heidegger' göre, Descartes'in yöntemi ve kesinlik arayışı ancak *cogito'nun* kesinliğini verebilmiştir. *Cogito'nun* haricinde kalanlar *cogito* kadar açık ve seçik kesin bilgiler değildir. Bununla beraber Descartes'in etkisiyle, modern matematiksel fizik ve onun aşkın temelleri, klasik ontolojinin yerini aldılar. Böylece, varlık felsefesi matematiksel fiziğe indirgenmiş oldu.¹⁴⁴

¹⁴² Çüçen, *a.g.e.*, 129.

¹⁴³ Çüçen, *a.g.e.*, 130.

¹⁴⁴ Çüçen, *a.g.e.*, 130.

2.6. İbn-i Sina'da Varlık

Eserlerini Arapça kaleme alan en büyük ve en etkili filozof olan İbn Sina,¹⁴⁵ ortaçağ İslam medeniyetinin tartışmasız en üstün olduğu bir dönemde yaşamıştır. O, onuncu yüzyılın sonunda, yani İslam dünyasında ortaya konulup sürdürülen felsefi ve bilimsel faaliyetler ile Yunanca-Arapça tercüme hareketinin iki yüzyılı aşkın bir süredir devam ettiği bir dönemde rüşdüne ermiştir. Yunanca felsefi ve bilimsel metinlerin kahir ekseriyeti zaten Arap bilim adamları ve âlimlerinin istekleri doğrultusunda tercüme edilmiş ve aslen Arapça olarak kaleme alınan eserler sayesinde bütün entelektüel alanlarda yeni ilerlemeler meydana getirililerek bu eserler, örnek aldıkları Yunanca kitapların elde ettikleri başarıları geride bırakmışlardır.¹⁴⁶

İbn-i Sina “varlık” konusunu Kitabü’ş-Şifa’nın el-ilahiyat (metafizik) bahsinde ele alır. Metafiziğin konusunun¹⁴⁷ varlık olmak bakımından varlık olmasını şu şekilde ifade eder: “Bu ilmin amacının belirginleşmesi için bu ilmin konusunu ortaya koymak gerekir. Bu amaçla deriz ki; tabiat ilminin mevzusu, hareket ve durağanlığa mevzu olması yönünden cisimdir. Burada cismin var oluşu, cevher-araz olması ya da heyula ve suretten oluşması mevzu değildir. Doğa ilminin kapsamına giren ilimler ise, bundan daha uzaktır. Aynı şekilde ahlak ilmi de böyledir.

Matematiğin konusu, ya zihinde maddeden soyutlanmış ölçü veya zihinde madde ile birlikte alınan ölçü; ya maddeden soyutlanmış sayı veya maddedeki sayıdır. Bu inceleme de onun soyut ya da bir maddede bulunan ölçü veya soyut ya da bir maddede bulunan sayı olduğunu ispata yönelik değil, öyle olduğu kabul edildikten sonra ona ilişkin haller yönündendi. Aynı şekilde matematiğin kapsamına giren ilimlerde öncelikli olarak sayı ve ölçü daha özel kabul edildikten sonra, sayı ve ölçüye ilişkin arazları araştırır.

¹⁴⁵ Asıl adı Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdilllah b. Sina 980 tarihinde Buhara yakınlarındaki Harmisen’de dünyaya gelmiştir. Babası Buhara’lı Abdullah b. Sina, Samani hükümdarının kâtibi olarak görev yapmaktaydı. Başta babasından olmak üzere pek çok bilgiden dersler aldı. Mantık, Felsefe, Geometri alanlarında erken dönemlerinden itibaren yazılar yazmaya başladı. 1037 yılında vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ankara, 2015, 101.

¹⁴⁶ Dimitri Gutas, *İbn Sina’nın Mirası*, (Çev.: M. Cüneyt Kaya), İstanbul, 2004, 31.

¹⁴⁷ İbn Sina, varlığı, metafiziğin bir meselesi olarak değil de, konusu olarak görür. Ne var ki varlık, mahiyetinin araştırılmasına ve varlığının ispatına gerek duyulmayacak kadar açık ve seçik olduğundan, yani bir ön doğru (müselleme) olarak elde hazır bulunduğundan, bir mesele değil konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Alper, *a.g.e.*, 44.

Mantık ilminin konusu, birinci ma'kûl anlamlara istinad eden ikinci ma'kûl anlamlardır. Mantık ilmi onları, ma'kûl olmaları bakımından ve kesinlikle bir maddeyle ilişkili olmayan veya cisimsel olmayan bir özdekle alakalı ma'kûl varlıklarının bulunması yönünden değil, kendileriyle bilinenden bilinmeyene ulaşmanın niteliği bakımından inceler. Bunların dışında da başka ilim yoktur.¹⁴⁸

Mantık ilminin konusunun zâtı bakımından duyuların dışında olduğu bellidir. Bütün bunlar varlığı duyularla bağlı olmayan şeyleri inceleyen ilme girer. Mevcûttan başka da bütün bunların halleri ve ilişenleri olabileceği ortak bir konu belirlemek mümkün değildir. Zira bunların bir bölümü cevher, bir bölümü nicelik, bir bölümü de öteki kategorilerdir. Onları, yalnızca hepsinde gerçekleşen varlık anlamının hakikati kuşatabilir.

Zihinde tanımının belirginleşmesi ve varlık kazanması gereken kimi şeyler vardır ki, bunlar ilimler arasında ortaktır. Ancak ilimlerin hiçbiri bunlardan söz etmeyi üstlenmez. Örneğin bir ve çok olması bakımından bir ve çok, uygun, farklı, zıt vb. gibi. Bu alandaki ilimlerin bir kısmı bunları yalnızca kullanır, bir kısmı tanımlarını inceler, varlıklardan söz etmez. Bunlar tekil ilimlerden herhangi birisinin konusuna özgü arazlar değildir; varlığı ancak ve ancak sıfatın zattaki varlığı gibi olan şeylerden de değildir. Bunlar her şeye sıfat olan şeylerden de değildirler ki her birisi her şey arasında ortak olsun; herhangi bir kategoriye özgü olmalarıda mümkün değildir. Bunların, varlık olması bakımından varlıktan başka bir şeyin ilişenleri olmaları imkânsızdır.

Tüm bu izahlardan sonra sarahaten anlaşılan şudur: Varlık olması açısından varlık, bunların tamamında müşterek şeydir. Önceden söylediğimiz sebeplerden dolayı onun metafiziğin mevzusu yapılması lazımdır. Kendi olmaklığı açısından varlığın mahiyeti öğrenilmeye ve varlığı ispata ihtiyaç duymaz. Bu sebeple, bir ilimde mevzunun varlığının ispatı ve mahiyetinin belirlenmesi imkânsızdır. Zira sadece varlığı ve mahiyetinin kabul edilmesi gerekir. Bu takdirde ise bu ilmin dışında başka bir ilim bu araştırmayı kabüllemmez. Öyleyse bu ilmin ilk mevzuu, varlık olması bakı-

¹⁴⁸ İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. El-Hasan b. Ali, *Metafizik*, I, (Çev.: Ömer Türker - Ekrem Demirli), İstanbul, 2005, 8-9.

mından varlıktır. Bu ilmin meseleleri de varlığa herhangi bir şart olmaksızın kendi olmaklığı açısından ilişenlerdir.¹⁴⁹

İbn Sina varlığı, zorunlu ve mümkün varlık olarak ikiye ayırır ve şöyle ifade eder: “Varlığı, zatı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı, zatı gereği mümkün olanın ise illeti vardır. Varlığı zatı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması, böylece her birinin varlığının zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerine gerektirmeleri mümkün değildir. Zorunlu varlığın varlığının, bir çokluğun toplamı olması kesinlikle mümkün değildir. Zorunlu varlığın hakikatının herhangi bir yönden müşterek olması mümkün değildir. Böylece bizim bu düzeltmemizden şu sonucun çıkması gerekir: Zorunlu varlık ne görelidir ve değişkendir ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır. Zorunlu varlığın illeti yoktur, bu açıktır. Çünkü var oluşu başka bir varlığa muhtaç olan varlığın varlığı zorunlu olmaz.

Diğer taraftan zatı açısından mümkün tüm varlıkların, varlığı ve yokluğu illete muhtaçtır. Bu durumda, onun için meydana gelen varlık ve yokluk durumlarından her biri, ya bir başkası nedeniyle meydana gelir veya başkası nedeniyle meydana gelmez. Başkası nedeniyle oluyorsa o başkası iletir. Başkası nedeniyle olmuyorsa, yok iken varlık kazanan her şey, kendisi dışında mümkün bir şeyle hususileşmiştir.¹⁵⁰

Varlığı sürekli başkası nedeniyle zorunlu olan, hakikati basit olmayandır. Varlığı zorunlu olandan başka hiçbir şey kendisi bakımından kuvve veya imkâna bulaşmaktan uzak kalmaz. Varlığı zorunlu olan tektir, başkası ise bileşikliği nedeniyle çifttir.¹⁵¹ Zorunlu varlık zatı sebebiyle sürekli haktır. Mümkün varlık ise, kendiliğinde batıldır. Fakat başkası nedeniyle haktır. Varlığı zorunlu Bir’in dışındaki her şey kendiliğinde batıldır.¹⁵²

Varlık olarak öncelikli olan şeyler, cevherler, sonra da arazlardır. Cisimle bulunmayan cevherler, maddenin dışında varlıkla bulunan cevherlerden daha öncelikli-

¹⁴⁹ İbn Sina, *Metafizik*, I, 10-11.; Ayrıca bk. Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, 2015, 241.

¹⁵⁰ İbn Sina, *Metafizik*, I, 36-37.

¹⁵¹ İbn Sina, *Metafizik*, I, 45.

¹⁵² İbn Sina, *Metafizik*, I, 46.; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, İstanbul, 2005, 127.

dir. Çünkü bu cevherler; heyula, suret, cisim ya da cismin parçası olmayan ayrıık olan, olmak üzere üç tanedir. Onun varlığının, cisim ve onun parçaları makul olduğundan dolayı, bitişik olmayan, aksine kesinlikle ayrıık olan bir cevherle son bulması gerekir. Var olanlardan varlığı ilk hak eden, cisme sahip olmayan ayrıık cevherdir. Sonra suret, daha sonra cisim, daha sonra ise heyuladır. O (heyula) cisim için sebep olsa bile varlık veren bir sebep değildir. Aksine o varlığa ulaşmak için bir mahaldir. Cisimde onun (heyulanın) varlığı ve fazla olarak ondan daha mükemmel olan suretin varlığı, sonra da araz vardır. Bu tabakaların her birinde varlıkların hepsi, varlık olarak farklıdır.¹⁵³

İbn Sina “en-Necat” adlı kitabında kadîm ve hâdis hakkında şunları söyler: Bir şey için kâdimin, ya zat ya da zamana göre olduğu söylenir. Zat açısından kâdim, kendi zatının kendisi ile var olduğu bir ilkenin bulunmamasıdır. Zaman açısından kâdim ise zamanının başlangıcı olmamasıdır. Muhdesin ise iki yönü vardır: Onlardan biri zatının kendisiyle var olduğu bir ilkesinin olması, diğeri ise zaman açısından bir başlangıcı olmasıdır.¹⁵⁴

İbn Sina, üç varlık alanından bahseder: 1. Mutlak varlık, 2. Zihni varlık, 3. A’yan’da (zihin dışında) varlık. Mutlak varlık zihinde ve dış âlemdede herhangi bir şarta ve kayda bağlı olmayan, soyut olarak bulunan, sınırlanamayan, tam metafizik ve felsefî bir sahadır; bu varlık alanına ancak akılla nüfuz edilebilir¹⁵⁵

Zihni varlık eğer zihin tarafından düşünülüyorsa var, düşünülüyorsa var olmayandır.¹⁵⁶ Mesela Tümeleler, sadece zihinde bulunan, zihin dışında mevcut olmayan kavramlardır. Zihin dışında mevcut reel varlıklarında zihinde mefhumları vardır. A’yan’da bulunan varlık ise, zihin ister düşünsün, ister düşünmesin dış âlemdede mevcut olan varlıktır. Esas özelliği, zihine bağlı olmasıdır.¹⁵⁷

¹⁵³ İbn Sina, *En-Necat*, (Çev.: Kübra Şenel), İstanbul, 2012, 188.

¹⁵⁴ İbn Sina, *En-Necat*, 197. Bu hususta farklı görüşler için bk. el-Eş’ari, Ebû’l-Hasan, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilafü’l-Musallîn*, (Çev.: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), İstanbul, 2005, 363.

¹⁵⁵ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, 11.; *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 2001, 38-39.

¹⁵⁶ Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 2001, 43-44.

¹⁵⁷ Atay, *a.g.e.*, 50-51.

Diğer taraftan özü gereği zorunlu varlık salt iyiliktir. İyilik, özetle her şeyin istediği şeydir. Her şeyin istediği şey ise, varlıktır veya varlığın varlık bakımından yetkinliğidir. Yokluk, yokluk olması bakımından istenmez. Tam aksine o, kendisini bir varlığın yâda varlık yetkinliğinin takip etmesi açısından istenir. Bu durumda gerçekte istenilen, yeniden varlıktır. Binaenaleyh varlık, tamamen iyilik ve tamamen yetkinliktir.¹⁵⁸

İbn Sina'nın varlık nazariyesinde mahiyet kavramının önemli bir yeri vardır. Ona göre varlık bir şeyin mahiyeti olmadığı gibi bir şeyin mahiyetinin bir parçasıda değildir. Yani, mahiyeti olan şeylerin idrak edilmesine varlık dâhil değildir. Bilakis, varlık mahiyetin üzerine gelip çatmıştır.¹⁵⁹ O, mahiyetin zihinlerde tasavvur edildiğini dış dünyada da gerçeklik kazandığını belirterek bu gerçekliğin mahiyete dayandığını ifade eder. Mahiyet varlıktan daha geneldir. İbn Sina'ya göre "Bir şeyin mahiyeti varlığından ayrıdır".¹⁶⁰ Sözcüğü insanın insan olma bakımından taşıdığı mana farklı bir şeydir. Mahiyet olarak ele alınacak olursa insanın zihin dışındaki varlığı bir veya çok oluşu gibi nitelikler, insanlığa (yani insanın mahiyetine, özüne) sonradan katılan bir takım oranlardır. Buna göre insanlığın mahiyeti ve zihindeki tasavvuru, insanın zihin dışında varlık kazanmasından öncedir. Benzer şekilde üçgen denince zihinde hemen üç kenar ve bu kenarların meydana getirdiği satıh canlanır. Çünkü üçgen kavramı, onu oluşturan çizgiler ve satıhtan önce de vardır. Öyleyse mahiyet varlıktan öncedir; varlıktan mahiyete geçilmez, mahiyetten varlığa geçilir ve bütün mümkünlerin varlıklarından önce bir mahiyetleri vardır. Zaruri varlık ise bunun dışındadır. İbn Sina, "varlığı zorunlu olandan başka her şeyin mahiyeti vardır; bu mahiyetlere varlık dışardan arız olur" ifadesiyle zaruri varlık hariç, zaman içinde bir başlangıca sahip olan bütün mümkünlerde mahiyetin varlıktan ayrı olduğunu belirtmektedir. Diğer taraftan İbn Sina'ya göre varlık mahiyetin zati bir unsuru da olmaz. Öyle olsaydı, bu unsur olmadıkça mahiyetin zihinde mahiyet olarak tasavvur edilme-

¹⁵⁸ İbn Sina, *Metafizik*, II, (Çev.: Ömer Türker - Ekrem Demirli), İstanbul, 2005, 101.

¹⁵⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 131-132.

¹⁶⁰ Çetinkaya, *a.g.e.*, 241.

si mümkün olmazdı. O halde varlık, mahiyetten hem zihinde hem de hariçte ayrıdır.¹⁶¹

İbn Sina “varoluş” problemine “varlık” kavramı ile girer. Bu kavram onun fikirlerinin temelini, sisteminin merkezini teşkil eder. Ona göre “varlık”ın altına yerleştirilecek başka bir temel, onu açıklayacak daha umumi bir kavram yoktur. Çünkü bu kavram, insan ruhunun ilk hamlede ve doğrudan doğruya (akli-rasyonel bir sezgi ile) kavradığı ilk ve en umumi prensiptir. Daha sonraki çağlarda varlığın temeline yerleştirilip, kendisinden “varlık”ın çıkarılacağı düşünce İbn Sina sisteminde ayrı bir prensip halinde değil, “varlık-düşünce ayniyeti” şeklinde görünmektedir.¹⁶²

İbn Sina, varlığın gerçeklik kazandığı alan olarak önce fizik âlemi ele alır ve bunu kabul eder. Ancak tek gerçekliği fizik âlemde görenler karşısındaki tavrını ortaya koyan İbn Sina, fizik âlemin analizinden, özellikle şuur olaylarının tahlilinden, zihin âleminin ve bu yolla da ancak akıl tarafından kavranabilen ve “akıl âlemi” denen bir âlemin “var” ve “gerçek” olduğunu ortaya koyar. Yani gerek İbn Sina’ya -ve gerekse el-İşarat’da onun yorumcuları olan Fahreddin Razi ve Nasıruddin Tusiye göre- madde ve madde âlemi, materyalistlerin iddiasındaki tek varlık olmamak şartıyla, vardır ve gerçektir.¹⁶³

Çeşitli sahalarda realiteye sahip bulunan, daha doğrusu bulunduğu gösterilen varlık acaba nasıl gerçeklik kazanmaktadır. Bu soru İbn Sina felsefesindeki “varoluş” problemine götürür. Burada varlıkla ilgili olarak İbn Sina “hak, hakikat, tahakkuk, zat, mahiyet...” kavramlarını inceler. Sonuç olarak var olanın “zâtı ve mahiyeti” ile onun “varlık”ının iki ayrı şey olduğunu ortaya koyar. Oldukça dikkate değer bir husustur ki İbn Sina, yalnızca realitedeki “zat-mahiyet/varlık” ayrımı ile kalmaz zihinde de bu ayrımı yapar. Yani, ona göre zihinde de “varlık/mahiyet” birbirinden ayrıdır. Fakat bu son merhaleye İbn Sina’nın ifadelerinin Fahreddin er-Râzî tarafından yapılan yorumu ile ulaşabildiğini belirtmeliyiz.¹⁶⁴

¹⁶¹ H. Ömer Özden, “İbn Sina ve Descartes’in Varlık Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması”, *Felsefe Dünyası*, XVI, Ankara, 1995, 77.

¹⁶² Fahrettin Olguner, *Türk İslam Düşüncesi Üzerine*, İzmir, 1993, 53.

¹⁶³ Olguner, *a.g.e.*, 54.

¹⁶⁴ Olguner, *a.g.e.*, 55.

Burada hemen şunu hatırlatalım ki “varlık/mahiyet” ayrımını İbn Sina “Zaruri Varlık” tesmiye edilen Tanrı’ya kadar götürüp orada bırakacak ve “Tanrı’da zat-mahiyet-varlık ayrı değil, bir ve aynıdır” diyecektir.¹⁶⁵ Şimdi şu soruyu sorma zamanı gelmiştir: “Mahiyet” ve “Varlık” birbirinden ayrı olduklarına göre “Mahiyet” nasıl realite kazanacak, varlığa nasıl kavuşacaktır?¹⁶⁶

Bu soru İbn Sina’yı “varoluş” problemine götürmektedir. Burada İbn Sina mahiyeti meydana getiren unsur (ya da unsurlar) ile varoluşu gerçekleştiren sebepleri inceler. Buradaki sebepler, bilinen (ilkçağdan intikal etme) dört sebeptir. Üzerinde uzun uzadıya durulan sebep “fail sebep”tir. Çünkü madem mahiyet varlıktan ayrı ondan uzak ve yoksundur öyleyse onu var edecek ona varlık verip realiteye kavuşturacak sebep (ya da sebepler) olmalıdır. İşte bunlar “fail” ve “gaye” sebepleridir. Gaye, faili iş yapmaya sevk eden amildir. Fakat gaye, realite alanına filin fiilinden sonra çıkar. Daha önce ise, failin zihninde ideal bir varlığa sahiptir. Haklı olarak Fahreddin er-Râzî: “Zihni olmayan tabii varlıklarda gaye nasıl bulunur?” diye sorar. Nasıruddin et-Tûsî (ö. 672/1274) buna “tabii hadiselerin derinindeki şuurda” diye cevap verirse de, bunun bürhana dayalı akli ve zaruri bir isbatı yoktur. Sonuç şu ki, ne şekilde olursa olsun bir gaye kabul edilmesi halinde onu realiteye çıkaracak olan “fail sebep”tir. Dolayısıyla fail hangi manada olursa olsun mahiyeti var edecek onun “varoluşunu” gerçekleştirecek “tek sebep” olarak kalmaktadır.¹⁶⁷

Varlık kavramından hareket eden İbn Sina “Varoluş”un gerçekleşmesinde, “Varlık”ın ortaya çıkışında son noktada ilk sebep olarak “Zaruri Varlık”ı bulmuştur. İşte bu Tanrı’dır. Her türlü varlıktan yoksun ve sadece mümkün sıfatına layık ve müstehak olan mahiyete (ya da mahiyetlere) varlık veren; onu var eden, dolayısıyla “Varoluş”u gerçekleştiren O’dur. Bu zaruri olan ilk varlık üzerinde duran İbn Sina, onun her bakımdan bir olduğunu isbata çalışır. Bu İbn Sina’yı “Zaruri Varlık’ın, Zatı, Mahiyeti ve Varlığı” arasındaki bağları incelemeye götürür. Yukarıda bahsedilen “varlık/mahiyet” ayrımı artık burada söz konusu değildir. Burada “zat-mahiyet-varlık” her bakımdan “bir” ve “aynı”dır. Bu hüküm (Tanrı’da Zat-Mahiyet-Varlık’ın Bir ve Aynı Oluşu) elbetteki “Tanrı’nın Birliği” için zaruridir. Çünkü aksi hüküm

¹⁶⁵ Olguner, *a.g.e.*, 55.

¹⁶⁶ Olguner, *a.g.e.*, 56.

¹⁶⁷ Olguner, *a.g.e.*, 55-56.

Tanrı'nın terkitabini, bu da O'nun ma'lûl olmasını gerektirecek, sonuç olarak da "Zaruri Varlık" kavramını ortadan kaldıracaktır. Burada artık varlık "yaratıklardan Yararıcı'ya kadar her şeyi içine alan umumi bir kavram" değil, Nasıruddin et-Tûsî'nin ifadesi ile fiil halinde olan Zat'ın kendine has, "özel varlık"dır.¹⁶⁸

Varlık, mahiyetten başkadır. Mesela üçgenin harici varlığı hakkında şüphe edilebildiği halde üçgen kavramı bilinebilir. Üçgen denince akılda üç kenar ve alandan ibaret biçim canlanır. Bununla üçgenin dışarıda da varolduğu bilinmiş olmaz. Çünkü, bundan önce de ifade edildiği gibi, mahiyet ancak bütün mukavvim parçalarının beraberce bulunması halinde mahiyet olarak belirir. Eğer varlık, mahiyetin zati bir parçası olmuş olsaydı, bu parça olmadıkça mahiyet olarak tasavvuru; onun zihinde canlanması mümkün olmazdı. Mademki mahiyet, varlıktan ayrı olarak düşünülebilmektir, o takdirde varlık hariçte ve zihinde mahiyetin bir parçası değildir. Şu halde varlık ile mahiyet arasındaki bağlantı ya lazım bir bağlantıdır, ya da lazım olmayan bir bağlantıdır.¹⁶⁹

Bir şeyin mahiyetinin sebebi ile varlığının sebepleri ayrıdır. Mesela: Üçgenin üçgen olarak mevcudiyeti için üç kenar ve bir alana ihtiyaç vardır. Bunlar üçgenin mahiyetini oluştururlar. Bunlar üçgenin sanki maddi sebep ile form sebebidirler. Varlığı açısından ise o, bunlardan ayrı olan diğer bir nedenle alakalıdır ki o, üçgenin kurucu nedeni ve tanımının bir cüzü değildir. Bu neden ise ya "fail neden" ya da "fail neden"nin fail olmasının sebebi olan "ereksel neden"dir.¹⁷⁰

Şeyin kendisine muhtaç bulunduğu şey muhtaç olanın bir parçası değil ise ve şeyin varlığına tesir ediyorsa bu "fail sebep"tir. Eğer failin "fail" olmasına tesir ediyorsa bu da "gaye sebep"tir. Bir insan bir işi bir maksat ile yapar. Şayet bu maksat olmamış olsaydı insan "kuvve halinde bir fail" olarak kalmış olacaktı. Onun "gerçekleşmiş bir fail haline gelmesi işte bu maksadın eseridir".¹⁷¹

Sebebin "varlığı" ile eserin "varlığı" aynı varlıktır. Lakin birisinin varlığı "önce olan bir varlık", ötekisinininki ise "daha sonraki bir varlık"tır. "Cevherin varlığı"

¹⁶⁸ Olguner, *a.g.e.*, 58.

¹⁶⁹ Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sina-Fahreddin-Razi Nasirettin Tusi Düşüncesinde Varoluş*, Ankara, 1985, 47.

¹⁷⁰ Olguner, *a.g.e.*, 53. ; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 126.

¹⁷¹ Olguner, *a.g.e.*, 56.

ile “arazın varlığı” aynı ise de, cevherin varlığı başta gelir, arazın varlığı ise onu takip eder. İşte mümkünde ve Tanrı’da varlık bu üç fark; öncelik, başta geliş ve şiddet farkları ile birlikte düşünülmelidir. Filozofların dediği gibi varlık bir ve aynı mana ile mümkünde ve Tanrı da bulunur. Bundan var olanlarında eşit olduğu manası çıkmaz.¹⁷²

“Varlık her yerde mahiyetin bir sıfatı; ona eklenmiş bir araz” olabilir. Bu mümkün mevcutlarda da, Tanrı’da da böyledir. Mümkünlerde varlık, mahiyetten ayrı ve ona bir ilavedir. Şu kadar var ki Tanrı’nın var oluşuna sebep yine kendi mahiyetidir. Mümkün mahiyetlerin var oluşu ise bir dış sebebe yani Allah’a muhtaçtır. Er-Râzî böyle bir akıl yürütüşle Tanrı’da zat-mahiyet-varlığın bir ve aynı olduğuna itiraz etmektedir.¹⁷³

İbn Sina’ya göre aklın varlığın değerlerini bilmesi, ancak “kıyas”la mümkün olmaktadır. Bir şeyin zihindeki varlığı ile kendi kendindeki varlığı farklıdır. Onun zihindeki hakikati, mahiyeti (el-vücudu’l-hass), dış dünyadaki gerçekliği (el vücudu’l-ispâti) ise varlığıdır. Şeyin akıldaki varlığı ile dışarıdaki varlığı arasında zorunluluk yoksa bu şeyin mahiyeti ile varlığı birbirinden ayrıdır. Eğer şeyin varlığını kavrar kavramaz, varlığı hakkında bizde bir şüphe belirmiyorsa işte bu şeyde varlık ve mahiyet birdir.¹⁷⁴ Bu demektir ki, şeyin akıldaki varlığı anlamına gelen mahiyeti, dışarıdaki varlığını gerekli kılıyor. Filozofumuza göre aklın varlık hakkındaki değerlendirmelerinin temeli varlık-mahiyet ayrımına dayanmaktadır. Görüldüğü üzere bir şeyin varlığının değeri, onun varlığı ile mahiyetinin ayrı olup olmaması esasına bağlıdır.¹⁷⁵ İbn Sina’ya göre, zorunlu varlık (vacibü’l-vücûd), varlığının bir sebebi bulunmayan; mümkün varlık (mümkünü’l-vücûd) ise, varlığının bir sebebi bulunan bir varlıktır. İbn Sina’ya göre, Tanrı dışındaki bütün var olanlar özünde mümkün varlıklar olup var oluşları bir sebebe bağlı olarak gerçekleşmiştir.¹⁷⁶

Filozofumuza göre akıl, varlık olarak şeyin varlığını esas aldığı anda, şeyin varlığı kendisinden (bizatihi) ise bu varlık zorunlu varlıktır. (vacibu’l-vücûd bizatihi)

¹⁷² Olguner, *a.g.e.*, 109.

¹⁷³ Olguner, *a.g.e.*, 113.

¹⁷⁴ Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, 2008, 87.

¹⁷⁵ Durusoy, *a.g.e.*, 88.

¹⁷⁶ Çetinkaya, *a.g.e.*, 241.

Kendi sebebiyle zorunlu olan şeyin varlığının bir nedeni yoktur. Çünkü varlığının zorunluluğu kendisinden olanın aynı zamanda başkasıyla da zorunlu olması mantık bakımından çelişki teşkil eder. Öyleyse zorunlu varlık mantık, matematik ve metafizik açısından bir, tek ve zorunlu olan varlıktır. Varlığın zaman üstü olması ve ondan zorunluluk (vücûb) ile varlığın (vücûd) aynı olması anlamında zorunlu varlık, en gerçek (Hakk) varlıktır. Bu açıdan zorunlu varlığın yokluğu kesinlikle düşünülemez. (muhal)¹⁷⁷

Keza akıl, şeyin varlığını nazara aldığında, varlığını zorunlu ve imkânsız görmüyorsa bu şey mümkün bir varlıktır. Yani varlığı imkân alanındadır. Varlığı mümkün olan şeyin var olabilmesi, onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebebi gerektirir. Bu demektir ki, mümkünün varlığı da yokluğu da bir sebebedir. Mümkün varlık, kendisine varlık veren bakımından zorunlu olmadıkça fiilen var olması söz konusu olamaz. Bu açıdan o, başkasıyla zorunlu varlıktır. Mümkünün var olabilmesi için ona bilfiil varlık veren bir şey olması gerekir. Zira mümkün olan her şey, kendi varlığı açısından her daim mümkündür. Bu nedenle zorunluluk ona başkası sebebiyle arız olur. Bir mümkünün başkasıyla zorunlu olması ise, fiilen var olması demektir. Çünkü o, zorunlu olmadığı için kendiliğinden güç (kuvve) ve imkânın dışına çıkmaz. Bu demektir ki mümkün varlık, başkasına bağımlı olarak gerçek (hakk), fakat kendiliğinden gerçek değildir. (batıl) Düşünürümüze göre; yok iken var (hâdis) olan her şeyin var oluşunda önce gelen bir maddesi vardır. Çünkü varlık bakımından sonradan olan her şeyin, var olmazdan önce kendi kendinde olabilir (mümkün) olması gerekir. Şayet o, kendiliğinde mümteni olsaydı o zaman kesinlikle var olması söz konusu olamazdı. Bu itibarla varlığı sonradan olan (hadis) her şey, varlığının oluşundan (hudus) önce mümkündür. Sözü edilen varlığın imkânı ise var olan bir şeydir. (ma'na) Bu şeyin (ma'na) varlığının imkânı ise var olan şeye göredir. O halde varlığın imkânı, bir konu da (mevzu) bulunan, konuya dışarıdan ilişen (arız) bir şeydir. İşte burada filozofun sözünü ettiği varlığın imkânına dayanak olacak gücü taşıyan ise maddedir. Filozof mümkünü hiçbir şekilde zorunlu (zaruri) olmayan varlık diye tanımladıktan ve bunu bazen güç halinde ki (bilkuvve) varlık olarak zikrettikten sonra, imkân ile hudus arasında ki ilişkiyi inceler ve kelamcıların zannettikleri gibi, vücûbu

¹⁷⁷ Durusoy, *a.g.e.*, 88.

gerektiren, yani bir şeyin varlık alanına çıkışını gerektiren sebebin, şeyin hudusu değil, tersine onun imkânı olduğunu söyler. Yani bir şey, hadisliği sebebiyle mümkün değil mümkünlüğü sebebiyle hadis olmuştur. Bu demektir ki, onun varolma imkânı, bil fiil var olmasından önce gelir. Böylece hadis olan herşeyin imkânı onun hudusundan öncedir. İşte burada söz konusu olan imkân onun maddesidir.¹⁷⁸

Bununla beraber mümkünün bilfiil varlık elde etmesi, kendisinden değil hari- ci bir sebebledir. Başka bir ifadeyle mümkün kendi türünde olmayan, yani zorunlu olan bir sebeble varlık kazanabilir. Öyleyse o, özü (zat) bakımından mümkün, başka- sı sebebiyle zorunludur. İlk bakışta çelişki gibi görünen bu durum İbni Sina'ya göre gerçekte bir çelişki teşkil etmez. Çelişik olan, bir şeyin hem özünden hem de başka- sından dolayı zorunlu olmasıdır. Ancak mümkünün fiilen varolması ondan imkân vasfını kaldırmaz. Bu bakımdan onun varlığı da yokluğu da sebebinin varlığına bağ- lıdır. O, kendi kendinde ne zorunlu ne de mümtenidir, yalnızca mümkündür. O halde mümkünün var olması başkasıyla zorunlu olması demektir. Mümteni kavramına ge- lince o, varlıkla ilgili bir değerlendirmeyi anlatmaz. Yani mümteni bir 'şey' değil, yalnızca bir "selb"dir. Aklın, varlık için vücûb ve imkânın dışında bir hüküm verme- sinin imkânsız olduğunu gösterir.¹⁷⁹

İbn Sina metafiziğinde varlıkla ilgili değer ifade eden bir kavram çiftide cev- her ve arazdır. Filozof, cevheri, varlık bakımından bir konuya (mevzu') dayanmayan, bir konuda var olmayan şey olarak tanımlar. Cevherler, arazların dayanağıdır. (mu- kavvim) Fakat kendileri arazlara dayanmazlar. Ayrıca cevherler varlık bakımından arazlardan önce gelirler. Cisimlerin duyularımız tarafından idrak edilen bütün özel- likleri, nefsin cisme dayalı olarak gerçekleşen bütün yetenekleri (istidat) arazdır. İd- rak edilmeleri açısından arazlar önce gelse de var oluş itibari ile öncelik cevherlere aittir.¹⁸⁰

Filozofumuz tarafından cevherler "cisim ve cisim olmayanlar" olmak üzere ikiye ayrılır. Cisim, madde ve suret gibi iki cevherin birleşmesinden oluşur. "Madde" ve "Suret"te birer cismani cevherdir. Buna mukabil "Nefs" ve "Akıl" gayri cismani

¹⁷⁸ Durusoy, *a.g.e.*, 90.

¹⁷⁹ Durusoy, *a.g.e.*, 90.

¹⁸⁰ Durusoy, *a.g.e.*, 91.

cevherlerdir. Şu kadar var ki, nefis cisimle bir ilişkiye girerken bu durum akıl için söz konusu değildir.¹⁸¹

Cisim, fiil halindeki suret ile güç halindeki maddenin birleşmesinden oluşan bir cevherdir. Cismin maddesi suretten ayrı bulunamaz. Bu bakımdan varlığı ona dayalıdır. Filozofumuza göre, madde ve suret birbirlerinin varlık sebebi olamamakla beraber, suretin maddeden önce gelmesi, maddenin suretle bilfiil var olması açısından yine de aralarında bir çeşit sebeblilik ilişkisi vardır. Bu itibarla suret ile madde arasında bir ayrılmazlık (mülazemet) söz konusudur. Buradan hareketle filozof, suretle madde arasında ki bu mülazemeti kuran, başka deyişle sureti maddeye giydiren cisimden ayrı (mufarak), cevherlerin varlığını zorunlu görmektedir. Filozofa göre cisim olmayan bu cevher “asıl sebep” olan “akıl” olmalıdır. Görüldüğü gibi, birbirinden ayrı olarak bulunmayan suret ve madde bir asıl sebep tarafından birleştirilerek müşahhas hale gelmekte ve cisim olarak görünmektedir.¹⁸²

İbn Sina’ya göre, duyularla idrak edilemeyen “mufarak cevherler”in varlıkları ancak akılla kavranabilir. Varlıkları gereği ma’kul olmalarından dolayı, başkaları onların varlıklarını bilsin veya bilmesin, onlar kendi kendilerini bilirler. Bu cevherler, insan aklının tecrid yoluyla mücerred kıldığı cevherler olmayıp, kendiliklerinde mücerreddirler. Mufarak ya da mücerred cevherlerin idraki, cisimlerde olduğu gibi onların suretlerinin duyularımız tarafından idrak edilmesiyle değil, onların manevi etkilerinin doğrudan nefis tarafından kavranılmasıyla mümkün olmaktadır.¹⁸³

İbn Sina’nın metafizik örgüsünde aklın varlık hakkında değerlendirmelerden biri de bilfiil ve bilkuvve kavram çiftiyle ifade edilir. Bu iki kavramla akıl varlıkta ki “öncelik” ve “sonralık” durumlarını kavrar. Zaman içinde bulunan varlıklarda bilkuvvelik, bil fiillikten önce gelse bile, zaman üstü varlıklarda bilfiilliğin mutlak ve tartışılmaz bir önceliği vardır. Bilkuvve olan varlık her bakımdan sonradır. Ayrıca kendisinden önce bilfiil var olanın bulunması gerekir. Mutlak olarak var olanlar için bilkuvvelik söz konusu değildir. Buna örnek öncesiz ve sonsuz olan Tanrının varlığıdır. Bu itibarlarda bilfiil olanın gerçekliği (hakikat), bilkuvve olanın gerçekliğinden

¹⁸¹ Durusoy, *a.g.e.*, 91.

¹⁸² Durusoy, *a.g.e.*, 91.

¹⁸³ Durusoy, *a.g.e.*, 92.

önce gelir. Mantık bakımından da bilfiillik, bilkuvvelikten önce gelir. Bu açıdan bilkuvvenin tanımına bilfiillik eklenebilirken, bilfiilliğin tanımında bilkuvvelik anılmaz. Ayrıca bir başka açıdan bilfiillik kemâl ve hayır, bilkuvvelik şer ve eksiklik ifade eder. Görüldüğü üzere bilfiillikle bilkuvvelik arasında bulunan ilişki vücûb ile imkân arasındaki ilişkiye benzemektedir.¹⁸⁴

Filozofumuzun metafizik anlayışında aklın varlık hakkında ki değerlendirmelerinden birisi de “cüz” ve “küll” ile ifade edilir. Ancak ona göre bu tür bir değerlendirme varlığın bütününe değil, yalnızca cismani varlıklar alanına aittir. Düşünürümüze göre küll; insan için “nefs” ve “beden” cisim için “madde” ve “suret”in durumunda olduğu gibi, varlığı farklı ilkelerin birleşmesinden oluşan şeydir. Buna göre bir şeyin “küll” olması, şeyin iki ayrı ilkeye sahip olması demektir. Cüz ise var olanı bölen şeydir. Mesela nefis ve beden, insanın birer cüzüdür. Cüzler, küllün varlığına dâhil ve aynı zamanda onun varlık bakımından dayanağıdır. (mukavvim) Bu açıdan varlığı küll olan şey, cüzleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Ayrıca metafizikteki “cüz” ve “küll” ile mantıktaki “cüzî” ve “külli”nin arasını ayırmak gerekir. Bu itibarla cüz’i ve külli kavramlarının bir dış gerçekliği olmayıp, bunlar yalnızca nefisde vardır. Bir kavram akıldaki varlığı açısından cüz’i iken aklında dışındaki türdeş olan birçok şeyi içine alması bakımından külli olabilir. Metafizikteki küll denilen birleşik (mürekkeb) varlık, bilgiye konu olması açısından cüz’idir.¹⁸⁵

İbn Sina metafiziğinde varlık değeri ifade eden temel kavramlardan biri de “öncelik” (el-mütekaddim bizzat) ve “sonralık”tır. (el-müteahhir bizzat) Tabiî varlıklarda zaman açısından bir öncelik ve sonralık olduğu gibi, varlık bakımından da var olanlar arasında bir öncelik ve sonralık vardır. Sözelimi varlığı zorunlu ve bilfiil olan, mümkün ve bilkuvve olandan önce gelir. Yine benzer durum sebep ile sebepli arasında da geçerlidir.¹⁸⁶

Filozofumuzun metafizik düşüncesinde vücub ve imkânla beraber, varlık açısından temel bir kavram çifti de sebep ve sebeplidir. (illet ve ma’lul) Aristo’da olduğu gibi İbn Sina sebepleri “maddi, sûri, gâi ve fail” sebep olarak dörde ayırır. Bun-

¹⁸⁴ Durusoy, *a.g.e.*, 92.

¹⁸⁵ Durusoy, *a.g.e.*, 93.

¹⁸⁶ Durusoy, *a.g.e.*, 93.

lardan bilkuvve olan maddi sebeplerle, bilfiil olan sûri sebep, şeyin varlığına dâhildir ve bir bakıma şeyin maddi ve sûri sebebi, onun mahiyeti gibidir. Fail sebep ise şeyin tanım ve varlığının dışında bulunduğu halde, şeye varlık veren sebeptir. Gâi sebep, fail sebebin sebep olmasının ya da fail sebebin varlık vermesinin sebebidir.¹⁸⁷

Gâi sebebin ancak fail sebepte gerçekleştiği, sûri ve maddi sebeplerin de şeyin varlığına dâhil olduğu yani onun mahiyetini teşkil ettiği, varlığın şeye fail sebepten geldiği göz önüne alınacak olursa esas itibariyle sebeplerin fail ve maddi sebep olarak ikiye ayrıldığı söylenebilir. Buradaki maddeyi sırf bir imkân olarak ele aldığımızda zorunlu varlıkla mümkün varlık arasındaki ilişkinin aynı şekilde sebep ile sebebli varlıklar arasında da geçerli olduğu görülür. Keza mümkün varlıklar zincirinin geriye doğru sonsuzca gitmeyip, bizatihi zorunlu varlıkta durması gibi, gerek gâi-fail sebep olsun ve gerekse maddi ve sûri sebepler olsun, geriye doğru sonsuzca gitmeyip, gerçek anlamda fail sebep olan bir ilk sebepte dururlar. Akıl hiçbir şekilde sebepler zincirinin sonsuzca gitmesini düşünemez.¹⁸⁸

İşte, İbn Sina'nın akıldaki varlık kavramını incelemesi sonucu ulaştığı bu bizatihi zorunlu ve ilk sebep olan, aynı zamanda fiil halinde bulunan ve mutlak olarak bütün varlıklardan önce gelen varlık; Tanrı'dır.¹⁸⁹ Dolayısıyla filozofa göre bizzat varlığın kendisini düşünmek, Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispatlamaya yetmektedir ve ona göre felsefi çevrelerde varlık delili olarak bilinen bu ispat şekli Tanrı'nın varlığının ispat edilmesinde en şerefli ve en güvenilir yoldur. Keza, ona göre bu delile Kur'an'da "Hakk apaçık oluncaya kadar, size ayetlerimizi afakta ve nefislerinizde göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi yeterli değil midir?"¹⁹⁰ ayetinde geçen nefislerinizde sözüyle işaret edilmektedir. Varlığın kendisinden, Tanrı'nın birliğine yükselmek "sıddıkların" yoludur. Bununla birlikte ayetteki "âfak" terimiyle ifade edilen dış dünyadaki şeylerden de, onun varlığına delil getirilebilirse de, İbn

¹⁸⁷ Durusoy, *a.g.e.*, 94.

¹⁸⁸ Durusoy, *a.g.e.*, 94.

¹⁸⁹ Varlık dünyasının merkezinde Allah vardır. Bütün varlıklar tamamen O'nun yaratıklarıdır. İnsan dâhil her yaratılmış, varlık hiyerarşisinde O'ndan aşağıdadır. Yüce Allah'a karşı olabilecek hiçbir şey yoktur. Bk. Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (Çev.: Süleyman Ateş), İstanbul, ts. 91.

¹⁹⁰ Fussilet, 41/53.

Sina bu ispat şekline pek fazla değer vermez. Böylece İbn Sina'ya göre saf aklın tahlili yahut tenkidi ile Tanrının varlığı ispat edilmiş olur.¹⁹¹

Diğer taraftan İbni Sina meseleyi izah ederken zorunlu varlık olan Tanrı'da "varlık"la "mahiyet" in aynılığı fikrine dayanır. İbn Sina'ya göre "İlk" in mahiyeti yoktur. Bu nedenle O, yokluk ve öteki sıfatların olumsuzlanmasıyla "sırf varlık" (mücerredü'l-vücûd) olarak bilinir.¹⁹²

Ayrıca İbn Sina'nın varlık teorisi sudura dayanır. Zorunlu varlık olan Tanrı'dan yalnızca ilk akıl çıkar. Çünkü bir ve mutlak manada basit olan bir varlıktan yalnızca bir sudur edebilir. Fakat ilk aklın tabiatı artık mutlak olarak basit değildir. Zira kendine göre zorunlu olmayıp sadece mümkündür ve onun bu imkânı Allah tarafından gerçekleştirilmiştir. Bundan böyle bütün yaratılmışlar âlemine geçecek olan bu ikili tabiat sayesinde, ilk akıldan iki varlık çıkar: Birincisi; İlk aklın varlık sahibi ve gerçek bir varlık olmasının verdiği üstünlükten dolayı ikinci akıl meydana gelmiştir. İkincisi; O'nun varlığının eksik yönleri ve mümkün bir tabiata sahip olmasından dolayı da ilk ve en yüksek felek çıkmıştır. Bu ikili sudur süreci, Ayaltı âlemi idare eden ve İslam filozoflarının ekseriyetinin Cebrail dediği en aşağıdaki ve Onuncu Akla ulaşınca kadar devam eder. Ona bu ismin verilmesinin sebebi, bu dünyadaki maddeye form vermesi veya onu "şekle sokması"dır. Yani hem fiziki maddeye hem de insan aklına suret verir. Bu yüzden ona Vahib es-Suvar ("Şekil Verici" daha sonraki Ortaçağ Batı Skolâstiği'nin the dator formarum'u) adı verilmiştir.¹⁹³

Bu Yeni Eflatuncu sudur teorisinden ilham alarak, Mutlak Varlık'tan sudur yoluyla maddi olmayan akılların çıkarılması esasına dayanan bir izah biçimidir. Böylece bir olan Tanrı'dan âleme, yani çokluğa nasıl geçildiğine dair var olan eksiklikler giderilmek istenmiştir. Müslüman filozoflara göre, Tanrı kendisiyle kaimdir. Ayrıca O, yaratılmışlar âleminin üstündedir. Bununla beraber, yine de Tanrı'nın zorunluluğu ve mutlak ezeliyeti ile tam bir imkân (contingent) olan âlem arasında aracı olan bir bağ vardır. Ayrıca bu teori İslam'ın melekler hakkındaki inancına da oldukça uygun düşer. İslam filozoflarının, Yunan felsefesini yeni baştan tahkik ederek, sırf akli bir

¹⁹¹ Durusoy, *a.g.e.*, 94-95.

¹⁹² Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul, 1998, 64.

¹⁹³ Mian Muhammed Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, (Çev.: Kollektif), İstanbul, 2014, 611.

sistem inşa etme çabasında olmadıkları; bunun yanında aynı zamanda İslam geleneği ile uyuşacak bir akli sistem aradıklarını göstermek için ilk fırsattır bu.¹⁹⁴

Bununla beraber kelâmcılar, filozofların âlemin ezeliyeti iddialarını kabul etmezler. Zira onlara göre Allah'tan başka ezeli olan bir şey yoktur. Onun dışındaki her şey yaratılmıştır. (hâdis) Allah'la birlikte ezeliyeti paylaşan bir şeyin olması, tevhidin en belirgin esasını yıkacaktır. Çünkü bu, Allah'ın mutlak ve sonsuzluğunu ihlal eder ve onu bir teknisyen (sanatkâr) mevkiine indirir: Demiourg. Fiili olarak bu doktrin kişiyi, âlemin kendi başına gelişen ve salt kendisiyle anlaşılabilen bağımsız bir kâinat; kendisiyle kaim (var olan) bir sistem olduğu yolundaki materyalistlerin (dehriyyun) pozisyonuna sürükler. Bütün bunlar, örneğin Gazzâlî gibi bir kelâmcı için sineye çekilmesi güç şeylerdi.¹⁹⁵

Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar birer müslüman sıfatıyla Allah'ın kâinatın yaratıcısı olduğunu inkâr etmiyorlardı. Fakat sâdik birer Aristocu¹⁹⁶ olarak inanıyorlardı ki; Allah'ın (yaratma) faaliyeti onunla birlikte ezeli olduğunu iddia ettikleri materia prima (madde-i evvelîye: ilk madde)da mündemiç fiili olabirlikleri (possibilities), fiili hale getirmekten ibarettir. Bu da Aristo'nun değişim anlayışıyla uygunluk içindeydi. Değişim Aristo'da bir yoktan varlığa geçiş değil -ki bu değişmeyi anlamamızı imkânsızlaştırdı- fakat aracılığıyla "potansiyel varlık"tan ibaret olan şeyin "suret" (form) kazanarak "fiili varlık" haline geçtiği bir süreçtir. Böylece Allah, ezeli bir yaratıcı olarak daima maddeyi yeni formlara büründürür. O, kâinatı geçmişteki belirli bir zamanda sırf yokluktan yaratmış değildi. Bu düşüncenin tabii sonucu olarak onlar, zamanın ebediliğine (sonsuzluğuna) inanıyorlardı. Öte yandan Gazzâlî, Kur'an'ın apaçık öğretilerine uygun olarak ısrarla şu tutumu savunmaktaydı: Âlem, Allah tarafından mutlak yokluktan, hali hazırda belli bir uzaklıkta olan geçmişin, belli bir anında yaratılmıştır. O yalnız suretleri (form) değil, aynı zamanda onların

¹⁹⁴ Şerif, *a.g.e.*, 611.

¹⁹⁵ "İbn Sina ile Farabi'nin aktarmalarından edindiğimiz kanaate göre Aristo felsefesi üç kısma ayrılır: bir kısmı küfrü gerektirir. Bir kısmı bidatçiliği gerektirir. Üçüncü bir kısmı da var ki hiçbir şekilde onu inkâr etmemek gerekir." Bk. el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Munkizü Mine'd-Dalâl*, (Terc.: Salih Uçan), İstanbul, 2008, 133.

¹⁹⁶ "Hiçbir İslam feylesofu bize Aristo Felsefesini İbn Sina ve Farabi kadar doğru bir şekilde aktarmamıştır. İbn Sina ve Farabi dışında kalanların yaptıkları aktarmalar, meselelerin özünü belirsizleştiren, çarpıtmalar ve karışıklıklarla doludur. Bu durum sözkonusu aktarmaları anlaşılabilir hale getirmiştir. Anlaşılmayan bir şey ise nasıl reddedilebilir veya kabul edilebilir?" Bkz. el-Gazzâlî, *a.g.e.*, 133.

yanı sıra maddeyi ve belli bir başlangıcı olan, dolayısıyla sonlu olan zamanı da yarattı.¹⁹⁷

İbn Sina'ya göre Tanrı ve sadece Tanrı kendi varlığı itibariyle mutlak surette basittir. Onun basit olması demek, Tanrının mahiyeti (ne'liği) ile varlığı, O'nda iki ayrı unsur olarak değil, bir tek varlıkta bir tek/yekpare unsur olarak mevcut bulunuyor demektir. Tanrının ne olduğu, yani O'nun mahiyeti, varlığı ile özdeşdir. Durum başka hiçbir varlıkta böyle değildir. Aksi takdirde, mesela daha önce hiç fil görmemiş bir Eskimo, ne zaman bir fil görsün, bu sebepten ötürü bu filin var olduğunu anlardı. Şu halde Tanrı'nın varlığı zorunludur ve öteki şeylerin varlığı ise mümkündür ve Tanrı'dan gelir. Tanrı'nın var olmadığını düşünmek çelişkiye götürür. Hâlbuki diğer şeylerin varlığı için durum böyle değildir.¹⁹⁸

İbn Sina için kendisiyle zorunlu varlığın var, zorunlu ve zorunluluğu kendisinden bir varlık olduğu durumu apaçıktır. Zira kendisiyle zorunlu olan varlığın bir sebebi olmuş olsaydı bu sebep onun dışında bir sebep olurdu. Bu takdirde zorunlu varlığın zatı kendi dışındaki bir varlıktan bağımsız olarak düşünülemeyecektir. Nitekim İbn Sina'ya göre zatını düşündüğümüzde başka bir sebep olmaksızın var olmayan kendisiyle zorunlu varlık olamaz.¹⁹⁹

Metafizik açıdan bu teori varlığı, kendisini oluşturan iki unsur olan form (suret) ve maddeye ayıran, Aristo geleneğini bir bakıma tamamlamaya çalışmaktadır. Aristo'ya göre bir şeyin formu onun mahiyetinin toplamı demektir. Ve onun tarifini oluşturan genellenebilir niteliklerdir. Bir şeyin maddesi ise bu nitelikleri -yani form-potansiyel olarak kabullenecek olan ve onunla formun, ferdi bir varlık kazandığı şey demektir. Fakat bir şeyin bilfiil varlığı açısından bu kavramlar iki önemli güçlük doğurur. Birincisi, form küllidir ve bu yüzden var değildir. Madde sırf potansiyellik olduğu için var değildir; çünkü o ancak formla (suret) gerçeklik kazanır. O halde nasıl olurda bir şey mevcut olmayan bir form ve yine benzer biçimde mevcut olmayan bir madde tarafından varlığa getirilir? İkinci güçlük şu konuda ortaya çıkar: Bir

¹⁹⁷ Şerif, *a.g.e.*, 746-747.

¹⁹⁸ Şerif, *a.g.e.*, 612.

¹⁹⁹ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2013, 95.

tarafından Aristo, umumi anlamda bir şeyin tanımını ya da suretini kabul etmekte, bununla beraber bazı önemli pasajlarda “Madde de bir şeyin özünden kabul edilir. Bunun tersi durumunda biz ancak onun bir cüzünü tarif etmiş oluruz” demektedir. Yani maddeyi ve formu, tarifi beraberce meydana getiren cüzler olarak kabul edersek, bir şeyin hakiki varlığına kesinlikle ulaşamayız. Bu ise Aristoteles’in varlığı izah sadedinde oluşturduğu tüm sistemi parçalayabilecek kuvvetli bir engeldir.²⁰⁰

İbn Sina bu nedenle sadece form ve maddeden yola çıkılarak somut bir varlığa kesinlikle gidilemeyeceğini, yalnızca öze ait ve araz olan niteliklerden başlanabileceği görüşünü benimser.²⁰¹ İbn Sina, Kitabı’ş-Şifa’da madde ve form ilişkisini derinlemesine analiz eder. Sonuçta o, hem maddenin hem de formun Tanrı’ya (faal akla) dayandığı ve dahası mürekkep varlığın bile bir başına madde ve formdan dolayı meydana gelebileceği, fakat “başka bir şey”in olması gerektiği sonucuna ulaşır. Neticede o bize şunları söyler: Kendi mahiyeti açısından “Bir” ve “Var” olan haricinde her şey, varlığını bir başkasına boçludur. Kendi başına o mutlak yokluğa mahkûmdur. O halde şimdi ne form olmadan madde veya ne de madde olmadan form tek başına var olmamaya (yokluğa) mahkûm oluyor. Bu nedendir ki; İbn Sina iki değerli klasik Yunan izahına bedel, maddi nesnelere varlığını analiz ederken üç terim kullanıyor. Burada onun geliştirdiği şeyin Aristo doktrini olduğuna dikkat edilmelidir. Birçok ilim adamı İbn Sina’nın burada Aristo geleneği yerine Yeni Eflatuncu bir çizgi takip ettiğini öne sürerler; fakat bu açıdan konuya yaklaştığımızda Yeni Eflatunculuk ile Aristo’nun anlayışı aynıdır. Yani form ve maddenin oluşturduğu ikili şema her ikisinde de aynıdır. Ancak aradaki fark Plotinus’un Platon’un tesiyle, formların daha yüksek bir ontolojik dereceleri olduğunu ve Tanrı’nın zihninde var olduklarını, daha sonrada onun tarafından maddede var edildiklerini kabul etmesidir. Varlığın madde ve forma nisbetle, şeyleri meydana getiren hakiki bir öge olmadığını; daha ziyade Tanrı’ya nispetle meydana çıktığını akılda tutmak gerekir. Bir şeyin, varlığa sebep olan ilahi faaliyet ile münasebetini düşünürsen o şey vardır ve zorunlu olarak vardır. Bundan da öte, onun varlığı kavranabilirliğini ve anlamını yiti-

²⁰⁰ Şerif, *a.g.e.*, 613.

²⁰¹ Şerif, *a.g.e.*, 613.

rir. Bu ilişki yönünden İbn Sina, onu “araz” terimi ile tanımlar ve varlığın bir araz olduğunu söyler.²⁰²

İbn Sina, nesnelere olan ilişkisi yönünden (mahiyetle olan münasebetinden ayrı olarak) varlıktan bir araz olarak bahsederken, bundan, sırf onun Tanrı ile münasebetini kastediyor. Bu sebeple o sıradan bir araz değildir. Bundan başka, şayet varlık bir araz olsaydı, tıpkı diğer arazlar hakkında olduğu gibi, onun üzerinden hiç fikir yürütmeden, yine de nesne üzerinde konuşulabilir demektir.²⁰³

“Araz” kelimesinin, bir varlığın Tanrı ile olan özel ve kendine özgü alışılmış bir başka felsefi anlamı da vardır. Somut bir varlığın özü veya hususi formuyla olan ilişkisi hakkında da İbn Sina araz kelimesini kullanır. “Araz” teriminin bu şekilde kullanılışı İbn Sina felsefesinde oldukça yaygındır ve onun hakiki anlamının bilmeden yola çıkılırsa, kaçınılmaz olarak İbn Sina’nın bazı temel görüşlerini yanlış yorumlamamıza yol açar. Şimdi, eğer iki kavram açıkça birbirinden tefrik edilebiliyorsa, bunlar mutlaka iki ayrı ontolojik varlığa işaret ediyor demektir; yukarıda da söylediğimiz gibi ayrıca, ne zaman ki, bu tür iki kavram bir şey de birleşirse, İbn Sina bunların karşılıklı ilişkilerini arazi olarak niteler. Yani bunlar ayrı ayrı var olmaları gerektiği halde tesadüfen bir araya gelmişlerdir. Mahiyet ve varlık, küllilik ve mahiyet arasındaki durum böyledir.²⁰⁴

İbn Sina ‘var olmak’ (vücûd) kelimesinin pek çok anlamı olduğunu, ama kendisinin onunla bir şeyi o şey yapan niteliği veya hakikati kastettiğini ifade eder ve bu var olmaya ‘vücûd-ı hass’ ismini verir. Yine o, bir şeyin dış dünyada var olmadan da bu niteliğe sahip olabileceğini iddia eder.²⁰⁵ İbn Sina’yı bu yaratma anlayışına götüren sebep, onun vücûd ve mahiyet arasında ayırım yapmasıdır. Ama o, bu iki kavramın sadece Tanrı hakkında kullanıldığında aynı gerçekliğe işaret ettiğini

²⁰² Şerif, *a.g.e.*, 614. “Varlık ve/veya varoluş mahiyete âriz olmuş ise, bu bizzât mahiyetin ya da onun dışında bir şeyin gerektirmesiyle (lüzum) olur. Varlığı gerektiren mahiyetin kendisi olamaz. Varlığın mahiyete tabi olabilmesi, ondan sonra gelip onu izleyebilmesi için mahiyet diye bir şeyin varoluşundan bahsetmemiz gerekecektir. Bu da bizi mahiyetin kendisine lazım gelen varlığından önce varolduğundan söz etmek gibi bir saçmalığa götürecektir.” Bkz. Kutluer, *a.g.e.*, 120.

²⁰³ Şerif, *a.g.e.*, 614.

²⁰⁴ Şerif, *a.g.e.*, 615.

²⁰⁵ Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, İstanbul, 2015, 98.

öne sürer. Kendileri dışındaki bir varlıkla yok oluşları vacip olan varlıkların mahiyeti, vücûdlarından farklıdır.²⁰⁶

İbn Sina'ya göre mahiyetler, Tanrı'nın zihninde (ve fa'al akılların zihninde) onların harici dünyada tek tek varlıklar tarafından temsil edilmelerinden önce mevcuttular ve mahiyetler bizim zihnimizde bu ferdi varlıklardan sonra yer alırlar. Fakat mahiyetin bu iki varlık seviyesi birbirinden oldukça farklıdır. Bunlar sadece birinin yaratıcı, diğerini taklidi olması manasında farklı değildirler. Gerçek bir varlık olarak mahiyet ne külli, ne de cüz'idir; ama sırf bir mahiyettir. Bu itibarla İbn Sina'ya göre mahiyete yüklenen ve mahiyette bulunan küllilik ve cüz'iliğin her ikisi de "arazlar"dır. Onun hakkında küllilik yalnızca bizim zihnimizde oluşur ve İbni Sina küllilere tam manasıyla fonksiyonel açıdan bakar. Zihnimiz küllileri veya genel kavramları soyutlayarak bunlar sayesinde bir gruba giren nesnelere için, bunlara tekabül eden zihni şemalar kurarak, sonsuz değişimler dünyasını özet olarak ve ilmen görür. Harici dünyada mahiyetler mevcut değildir. Yalnız bir çeşit mecazi anlamda mevcutturlar. Yani bazı nesnelere kendilerinin özdeş sayılmasını mümkün kılarlar. Dış dünyadaki varlıklar ikisi birbirine benzemeyen, kesinlikle birbirinin aynı olmayan somut ferdi nesnelere. İbn Sina şöyle der: "Tek bir mahiyetin aynı şekilde birçok şeyde mevcut olması mümkün değildir." Ve yine mutlak insanlık Amr'ın insanlığı değildir ve bu hususi şartlar Zeyd'in ferdi şahsiyetinde rol oynar ve yine Zeyd'e izafe edildiği takdirde "insan" ya da "insanlık"ta da rol oynar. Özellikle bu son ifadelerle göre "mahiyetin" (özün) her bir fertte esaslı bir değişikliğe uğradığı açıktır. Eğer özü külli bir kavram olarak düşünürsek, somut gerçekliği olan varlık özün üstünde ve ondan ayrı bir şey demektir. Varlık öze eklenmiş bir şey veya özün bir arazi demektir.²⁰⁷

Bu izahta iki hususa özellikle dikkat edilmelidir. Birincisi; varlık, var olan nesnelere ilave bir şey değildir, -bu saçma olurdu- fakat mahiyete (öze) eklenen yeni bir şeydir. Bunu nedeni şudur: İster Varolsun, ister olmasın -daha doğrusu var olabilirsin veya var olmasın- her şeyde aslında onunla hükümler öne sürdüğümüz birer kavramdır. Gerçekten, hakkında konuşabildiğimize göre yokluk bile "bir şey"dir. Fakat müspet manada ferdi bir varlık sırf "bir şey" olmaktan daha fazla bir şeydir.

²⁰⁶ Uluç, *a.g.e.*, 99.

²⁰⁷ Şerif, *a.g.e.*, 616.

Bundan dolayı İbn Sina'ya göre, varlık öze izafe ifade edildiği takdirde burada varlık “bir şey”dir demek olur ve bundan dolayı bu tür ifadelerden hiç bir şey öğrenemeyiz.²⁰⁸ Fakat varlık hakkındaki ifadeler bilgi verici ve işe yarar şeylerdir. Zira bunlar öze yeni bir şey ekliyor. İkinci olarak şuna dikkat etmeliyiz: Her ne kadar İbn Sina, muhtelif açıklamalarında maddeden formların ya da özlerin çokluğunun esası olarak bahsetse de, hiçbir zaman madde, bireysel varlıkların ilkesi değildir. Ferdi varlığın yegâne ilkesi Tanrı'dır; Varlık verendir. Maddeye gelince o, kesrete ilişkin özellikleri dışsal olarak sağladığından, varlığın ara sebebidir.²⁰⁹

2.7. İbnü'l-Arabî'de Varlık

İbnü'l-Arabî'yle²¹⁰ birlikte tasavvuf yeni bir döneme geçerek ilmin konusu, problemleri ve muhatapları açısından önemli dönüşümler geçirmiştir. Bir haller ve makamlar ilmi olarak tasavvuf,²¹¹ İbnü'l-Arabî'nin elinde “varlık olmak bakımından varlık”ın bilimine dönüşmüştür. Bu konu değişimiyle birlikte tasavvufun muhatap olduğu bilimsel geleneklerde de bir değişim meydana gelmiştir. Daha önce dini ilimlere karşı meşruiyet arayışı içinde olan tasavvuf, yeni dönemde metafizik bir disiplin olarak kelâmı ve felsefeyi muhatap almıştır. Bu konu ve muhatap değişimi tasavvufun ele aldığı meselelerin genişleyerek nazari metafizik geleneklerle ilişkili bir biçimde takip edilecek düzeye gelmesini mümkün kılmıştır. Filozoflarda bir kavram, erken dönem kelâmcılarında ise Tanrı'nın bir sıfatı ve fiili olarak alınan vücud İbnü'l-Arabî tarafından bizzat Tanrı ile özdeşleştirilmiştir. Bu bakımdan vahdet-i vücûd düşüncesinin en temel önermesi, “Varlık olmak bakımından varlık Hakk'tır” şeklinde kendisini gösterir. Bu önermeyle birlikte anlam kazanan a'yan-ı sabite ve ilahi isimler görüşü vahdet-i vücûd öğretisini tamamlar. Tikellerin tamamını kuşata-

²⁰⁸ Şerif, *a.g.e.*, 616.; Ayrıca bkz. Kutluer, *a.g.e.*, 122.

²⁰⁹ Şerif, *a.g.e.*, 617.

²¹⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî 17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs'ün güneydoğusunda Mursiye'de doğdu. Tam adı Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Taî el-Hâtimî'dir. Babası Ali b. Muhammed bölgenin etkili kişilerindendi. Yaklaşık otuz yaşına kadar Endülüs'ün çeşitli bölgelerinde kaldıktan sonra doğuya gitmiş; Malatya, Konya ve Şam gibi şehirlerde bulunmuştur. 22 Rebîülâhir 638 (10 Kasım 1240) tarihinde vefat etmiş ve Şam'da defnedilmiştir. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, 2012, 9.

²¹¹ İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, II, (Çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul, 2009, 849.

çak şekilde mevcûtların hakikatlerine tekabül eden ve Tanrı'nın ilminde ezeli bir şekilde sabit olduğu düşünölen a'yan-ı sabite görüfü bir yönüyle filozoflar açısından suret ve suretlerin, ilahi akıl ve suretleri örnekleyen tikellerle ilişkisi meselesine yeni bir çözüm olarak kendisini gösterirken, diğer yönden yine filozoflar elinde tümelleşerek içeriksizleşme tehlikesi taşıyan varlık kavramına yeni bakış getirir. İlahi ilimler teorisi ise varlıkların genel durumlarının ele alınması yönünde yeni bir umur-ı amme çerçevesi olarak ortaya çıkar ve vahdet-i vücudu yetkin bir ontolojiye dönüştürür. Burada kısaca işaret edilen kapsamlı çerçeve, İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi Sadreddin el-Konevi (Ö.673/1274) tarafından Miftahü'l-Gayb'da bir bilimsel disiplinin taşınması gereken temel şartlar olarak ilkeler ve konu, onunla özsel bir biçimde ilişkili meseleler ve gaye açısından etraflıca formüle edilmiş ve bir metafizik olarak vaz edilmiştir.²¹²

Vahdet-i vücûd düşüncesi, varlığı (vücûd) mümkün ve zorunlu kısımlarına taksim edilmezden önce kendinde bir hakikat olarak ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu sayarak Hak ile Halkı (yaratılmış) izafet ilişkisiyle birbirine bağlar. Böylelikle Tanrı-insan ilişkileri başta olmak üzere, birlik-çokluk sorunu, insan iradesi ve özgürlüğü, âlemdaki kötölük sorunu, sebeplilik vb. metafizik bahisler ile iman ve akidenin anlamı, ahlak kanunları ve bütün dini bahisler hakkında kapsamlı ve sistematik bir düşünce ortaya koyar. Bu düşünceyi kabul eden Vahdet-i vücûd ehli, vücudiyye ehli diye zikredilir. Vahdet-i vücûd iki kelimeden oluşur. Birinci kelime olan "vahdet", birlik anlamına gelirken vahdetle birlikte bazı metinlerde ahadiyet veya vahdaniyet zikredilerek "ahadiyyetü'l-vücûd" veya "vahdaniyyetü'l-vücûd" şeklinde söylenir. Terimin ikinci kelimesini teşkil eden vücûd iki anlamdadır. Yaygın anlamıyla "vücûd" Türkçedeki varlık demek iken v-c-d köküyle bulmak, bilmek anlamlarına gelir. İbnü'l-Arabî'nin en ulvi makamlara ulaşanlara atıf yaparken kullandığı "ehl-i keşf ve'l-vücûd" veya "ehl-i cem ve'l-vücûd" tabiri de vücûd terimindeki bu anlam sürekliliğine işaret eder. "Ehl-i keşf ve'l-vücûd" tabiriyle kastedilen hakikati keşif ile veya beşerilikten soyutlanarak beka makamına ulaşanlardır. Bunun anlamı, varlığın anlamının ancak seyr-ü sülük yoluyla beşerilikten bütünüyle soyutlanmakla idrak edileceğidir. Bu soyutlanma sürecinde, duyulur, akli ve hayali

²¹² İbrahim Halil Üçer, "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", *İslam Düşünce Atlası*, I, (Editör.: İbrahim Halil Üçer), İstanbul, 2017, 33-34.

varlık tarzlarından uzaklaşarak gerçek varlığı idrak ederiz. Nablusî, “Sâlik’in en önemli görevi vücûdun (varlık) anlamını tam olarak idrak etmektedir” der, ardından bunun ancak fena makamına ulaşmakla mümkün olabileceğini belirtir. Sufilerin fena-beka nazariyeleri de varlığı gerçekte idrak etmenin yöntemine işaret eder.²¹³

Vücûdun ikinci anlamı, gerçek veya gerçekteki veya zihnin ve müşahedenin mukabili olarak dıştaki demektir. Bu durumda Vahdet-i vücûd tabirini iki şekilde anlamak mümkündür: Birincisi varlığın bir olmasıyken, ikincisi bu birliğin itibari veya müşahadede değil, dışta veya gerçekte bulunmasıdır. Bu yorum özellikle vahdet-i şühûd ile vahdet-i vücûd arasındaki farklarda göz önünde bulundurulacak bir farktır.²¹⁴

Vahdet-i vücûd hakkında ilk ve kapsamlı tarifi yapan İbn’l-Arabî yorumcularından Kaşani, “Vahdet-i vücûd varlığın ‘zorunlu’ ve ‘mümkün’ diye bölünmeden ele alınmasıdır” der. Bu tanım vahdet-i vücûdun evveleminde varlığı zorunlu ve mümkün diye iki kısma ayıran filozofların görüşlerine karşı ortaya çıkan bir varlık düşüncesi olduğunu gösterir. Bu tarif vahdet-i vücûd hakkındaki araştırmanın çerçevesini ortaya çıkarır: Vahdet-i vücûd filozof ve kelamcılarının varlık ve yaratılış görüşlerine karşı ortaya çıkan bir varlık ve yaratılış görüşü, buna bağlı olarak Tanrı-insan ilişkilerine dayanan bilgi görüşüdür. İnsan tarafından bedihi olarak idrak edilen ve hiç kimsenin hakkında kuşkuya kapılamayacağı en nihai gerçek varlık, İslam filozoflarının anlayışında metafizik ilminin mevzusunu teşkil eder. İbnü’l Arabî ve takipçilerinin varlık anlayışlarında bu husus belirleyici bir rol oynamıştır.²¹⁵ İbn Sina metafizik ilminin mevzusunun varlık olması gerektiğini belirtirken, Tanrı’nın varlığının metafiziğin mevzusunu teşkil edip edemeyeceğini tartışır. Tanrı’nın varlığı metafiziğin ve herhangi bir ilmin mevzusu olamaz. Bir ilmin mevzusu olmak, herkesçe kabul edilmiş olma şartına bağlıdır. Tanrı’nın varlığının bütün insanlar tarafından kabul edilmiş bir ilke olmadığı açık olduğuna göre Tanrı’nın varlığı metafizik ilminin -mevzusu değil- bu ilmin maksadı olabilir. Kimsenin inkâr edemeyeceği tek gerçeklik varlıktır ve metafizik ilminin tek mevzusu varlık olmalıdır. İbn Sina’nın bu yaklaşımı farklı kanallardan İbnü’l-Arabî ve daha çok da Konevi’yi etkilemiş ol-

²¹³ Ekrem Demirli, *İbnü’l Arabî Metafiziği*, İstanbul, 2016, 107.

²¹⁴ Demirli, *a.g.e.*, 108.

²¹⁵ Demirli, *a.g.e.*, 109.

sa bile, onlar İbn Sina'nın Tanrı'nın varlığının kanıtlanması teorisinden ayrılarak başka bir düşünce geliştirmişlerdir. Konevi bu hususta İbn Sina'nın kavramlarına ve yöntemlerine daha yakın bir tavır sergiler ve ilm-i ilahi dediği metafiziğin konusunu, mesele ve ilkelerini tespit eder. Konevi'ye göre ilm-i ilahinin mevzusu Hakk'ın varlığı (vücûd-u Hakk) olmalıdır. Bu görüşe kaynaklık eden düşünce İbnü'l-Arabî'ye aittir. İbnü'l-Arabî hiçbir insanın Tanrı'nın varlığını inkâr edemeyeceğini ileri sürmüş, herkesin bedihi olarak onu kabul ettiğini söylemiştir. Bu durumda İbnü'l-Arabî ve takipçileri, İbn Sina'nın metafiziğinin maksadı saydığı Tanrı'nın varlığını o ilmin konusu kabul ederler. Sufiler bu görüşlerini açıklarken “Vücûd min haysü hüve vücûd el-hakku” (Varlık olma bakımından varlık Hakk'tır) ilkesine dayanmışlardır. Hâlbuki İbn Sina aynı ifadeyi “Kendinde varlık” ve “Mutlak varlık” diye karşılanabilecek bir terim sayarak metafizik ilminin konusu yapmıştı. İbn Sina'nın metafiziğin konusu saydığı Mutlak varlık, İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde bir önermeye dönüşerek “Kendisi olmak bakımından varlık Hakk'tır” şeklini alır.²¹⁶

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin kökleri, bir cihetten doğrudan doğruya Kur'an'ın tefsir ve istinbatı, diğer cihetten Yeni Plâtoncu Felsefe, İslam işrakileri, kelamcılar, meşşailer (Farabi ö.339/950), mutasavvıflar, bilhassa Endülüs'teki tasavvuf cerayanına dayanır. Bunlar arasında panteist Yahudi filozoflarını ve kabalistlerin dolayısıyla tesirlerini de zikredebiliriz. Hallac'ın tesiri doğrudan doğruyadır. Bu bakımdan Muhyiddin'in vahdet-i vücûdu İslam felsefesinin en geniş terkibi içerisinde Plotinus (ö.270) ve Leibniz'in (ö.1716) sistemleri gibi bir felsefe gözüyle değil; fakat felsefi bir ifade geliştirmiş olan teozofi gözüyle bakmak lazımdır. Hind mabedi kadar girift ve unsurları birbirine geçmiş olan bu fikir abidesinin içerisine anlayarak değil, ancak inanarak girilebilir. Böyle olmazsa, onun birçok parçası arasındaki bağlantılar çok keyfi ve zayıf gibi görünecek, bu kadar zıt kaynaklardan gelen fikirler arasında ister istemez görünüşte bazı tenakuzlar fark edilecektir.²¹⁷

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin felsefesi, her şeyden önce, zamanına kadar gelen muhtelif felsefe ve din cerayanlarının dörtyol ağzı olma iddiasındadır. Şahabettin

²¹⁶ Demirli, *a.g.e.*, 110.

²¹⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul, 2015, 157.

Suhreverdi (ö.563/1168)'nin nur-zulmet felsefesi onun için temel bir vazife görür. Muhyiddin, önce tabiatı Yeni Plâtoncular gibi birlik ve çokluğu, birlikte çokluk telakkisinden uzaklaştırır. Bu suretle Platon ve Aristoteles felsefelerini kuşatır. Artık doğrudan doğruya kendi sahasına girmiştir; Muhyiddin'e göre hakikat varlığın birliğindedir. Her şey Tanrı'nın birliğinden ibarettir. Tanrı'nın birliği ahadiyet, vahidiyet ve vahdet derecelerine yükselmek suretiyle ancak onun önsüz, külli olan varlığı dışında başka bir varlık olmaması suretinde vahdette görünür. Varlığın birliğinde zahirle batın, imkânla vücub, nübüvvet ile vilayet anlaşmış ve kaynaşmıştır. Bütün skolâstikleri meşgul eden ve hiçbirisinin büsbütün halledemedikleri bu zıt fikirler arasındaki uzlaşmayı, Muhyiddin çok cüretli bir hamleyle geniş panteizm içerisinde temin etmiştir.²¹⁸

Böyle olmakla beraber İbnü'l-Arabî'de tam bir panteizm de var denemez. Çünkü o mesela Spinoza (ö.1677)'da olduğu gibi Allah'ı, âlemin aynı addetmez. O'na göre hakiki varlık yalnız Allah'ın varlığından ibarettir. O sonsuz bir imkânlar sahası, bâtın ve esrâr âlemdir. Âlem onun tecellisi (emanation) ve zuhuru (procession)dur. Bundan dolayı Muhyiddin felsefesini ötekilerden ayırmak için ona panetheisme demek doğru olur. Bu telakkiye göre “ben oyum” dememeli fakat “ben ondayım” demelidir. Muhyiddin'e göre Hallac-ı Mansur (ö. 309/922) gibi “ene-l Hakk” demek doğru değildir. İnsan vahdetin bir mazharı olduğu için hakikat değil, fakat hakikatlerden bir hakikattir.²¹⁹

Bir tecelli ve mazhar olan âlem, hakiki varlığın yalnız geçici bir gölgesinden ibarettir. Hakiki varlığın bütünlüğünde zaman, müddet, değişme yoktur. O, sonsuz bir an-ı daimdir.²²⁰

İbnü'l-Arabî'in usûlü tamamiyle ontolojiktir. İnsandan varlığa doğru giden bu mertebelere rağmen, onun asıl sitemi doğrudan doğruya Allah meselesine nazaran ve onun etrafında kurulmuştur. Bu sistemde bütün, esrâr, gayb mihverî teşkil ettiği için rasyonel olan her şey ancak onların etrafında dönmekte ve onlara göre bir değer ve mevki almaktadır. Bu bakımdan herşeyin bir zâhiri manası, birde birçok

²¹⁸ Ülken, *a.g.e.*, 158.

²¹⁹ Ülken, *a.g.e.*, 158.

²²⁰ Ülken, *a.g.e.*, 158.

bâtını mana vardır. Bu ikinciler zuhûr ile butûn arasındaki mertebelere göre değişir.²²¹

İbnü'l-Arabî'ye göre varlık ezeliyette ve henüz âlem²²² zuhûr etmeden gayb-ı mutlaktan ibaretti. Varlığın bu haline o, la taayyün (non-determination) diyor. Bu, Muhyiddin'in muhtelif eserlerinde gayb-ı mutlak, gaybü'l-gayb, hakikatü'l-hakayık, hazret-i cem, amayı mutlak vb. adlarıyla geçen Ahadiyet mertebesidir. Orada hiçbir şekil, madde, hiçbir ayn (entite) ve taayyün yoktur.²²³

Ondan sonra ilmi mertebe taayyün-ü evvel (primiere determination) dir. O, zuhûr mertebelerinin ilkidir. Gayb-ı mutlaka nazaran zâhir, kendinden sonra mertebelere göre batındır. Bu mertebede birliğin (ahadiyet) bütünlük (vahdet) halini aldığı, kuvvenin ilk defa fiile geçtiğini görüyoruz. İbnü'l-Arabî'nin bu sözlerle ne kadar Plotinus'a hatta o vasıtayla Aristoteles'e yaklaştığı fark edilir. Fakat bu fikirler İslam doktrini ile o derece kaynaşmıştır ki; köklerine inmek imkânsız gibidir.²²⁴

Vahdet mertebesi hakikat-i Muhammediyedir. Orada âşık ve maşûktan mücerred olan aşkı buluruz. Vahdet derecesinde henüz âlim, ma'lûm ve ilim aynı şeydir. Daha sonra üçüncü mertebe olan taayyün-ü sani ile karşılaşırız. Burada vahdet, vahidiyet (birincilik) ve hakikat-i Muhammediyeye hakikat-i insaniyet halini almıştır. Birlik, bütünlük ve birincilik mertebeleri kadîm ve ezelidir. Bundan sonra zikir mertebelerinde sırasıyla âlem-i ervâh, âlem-i misâl, âlem-i ecsâm gelir. Muhyiddin geniş eklektizmde böylece Platon felsefesiyle de birleşmektedir. Bunlar mertebesi basit ve mücerred kevnî şeylerden ibarettir.²²⁵

Misâl (idea) mertebesi değişmeyen, parçalanmayan, bozulmayan mürekkep ve latif kevnî şeylerden ibarettir. Muhyiddin'e göre yedinci ve sonuncu mertebe la zuhûr ve zuhûr mertebelerinin mecmuu, yani bâtınla zâhirin, külli ve sonsuz olan

²²¹ Ülken, *a.g.e.*, 160.

²²² Âlem, Allah'tan başka var olanların adıdır; çünkü (âlâmet kökünden gelen) âlem Yaratıcı'sının varlığını gösteren bir belirtidir. Âlem a'yan ve araz olmak üzere ikiye ayrılır. Aynlar kendi başına yer tutan ve kendilerini taşıyacak bir mevzu' (mahal) olmaksızın var olabilen şeylerdir. Arazlar ise ancak başkasına bağlı olarak yer tutan ve kendi varlığını hissettirecek mevzu'dan (mahalden) ayrılması düşünülemeyen şeylerdir. Bk. es-Sâbûni, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, (Terc.: Bekir Topaloğlu), Ankara, 2005, 61.

²²³ Ülken, *a.g.e.*, 161.

²²⁴ Ülken, *a.g.e.*, 161.

²²⁵ Ülken, *a.g.e.*, 162.

birliğini ifade eden mertebe-i camia'dır. O, bütün kuvvelerin fiili ve bütün fiillerin kuvvesidir.²²⁶

İbnü'l-Arabî gayb-i mutlakdan cisimler ve maddelere kadar zuhurun mertebelerinden geçtikten sonra her şeyin ve her mevcûdun ayrı bir cihetten Allah'ı temsil ve ifade ettiğini, bununla beraber yalnız Allah'a mahsus olan sıfatları ifade eden isimler olduğunu ve bu isimlerin ilahi ilimde sabit olan hakikat ve suretleri bulunduğunu söylüyor. Muhyiddin burada da Kur'an'la en fazla imtizaç etmekte ve İslam'ın ruhunu kendi felsefesinde aksettirmeye çalışmaktadır.²²⁷

İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık anlayışı vücud-ı sırf, vücud-ı baht ve vücûd-ı mutlak gibi ifadeleri bulan "kendisi olmak bakımından varlık Hak'tır" ilkesinden hareket eder. Bu ifadeye çeşitli değişikliklerle İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin metinlerinde sıkça karşılaşıyoruz. Sözgelisi Konevi "kendisinde hiçbir ihtilaf (çokluk) olmayan varlık Hak'tır" derken, Kayseri "kendisi olmak bakımından varlık (vücûd min haysü hüve hüve) Hak'tır" der. Öte yandan sufiler bu önermenin temellendirilmesi üzerinde durmuştur. Özellikle Molla Fenari (ö. 834/1431) önermenin gerekçeleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde dururken başka bir İbnü'l-Arabî takipçisi Abdülganî Nablusi (ö. 1143/1731)'nin Vücûd el-Hak (Gerçek Varlık) isimli kitabı bu önerme üzerinde ortaya çıkan tartışmaların yanıtlanmasını hedefler. Bu bakımdan "kendisi olmak bakımından varlık Hak'tır" veya "salt varlık Hak'tır" şeklinde karşılayabileceğimiz "vücud min haysü hüve hüve el-Hakku" önermesi üzerinde durmak gerekir.²²⁸

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdu, materyalist bir gerçeklik anlayışı değildir. Duyulur nesnelere dış dünyası el-Hakk'ın, Allah'ın gelip geçici bir gölgesinden ibarettir. Bu fenomenlerin Allah'tan ayrı ve bağımsız bir varlıkları ve anlamları olduğunu reddeden bir a-kozmozizmdir. O içinde Allah'ın adının durumu kurtarmak için yer aldığı veya olsa olsa mantığı tutarlılık ve zorunluluk uğruna anıldığı donuk bir panteizm değildir. Bilakis içerisinde Allah'ın her şeyi tamamen yuttuğu ve Allah

²²⁶ Ülken, *a.g.e.*, 162.

²²⁷ Ülken, *a.g.e.*, 161-162.

²²⁸ Demirli, *a.g.e.*, 169.; Cürçânî vücûd kavramını tarif ederken "beşeri vasıflardan eser kalmayacak şekilde kulun manevi belirsizlik ve yokluğudur. Bu sırada vücûd, Hak'tır. Zira hakikatin tahakkümü apaçık belirince beşeriyet için beka ihtimali söz konusu olmaz" demektedir. Bkz. el-Cürçani, Seyyid Şerif, *Ta'rifat*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1428/2007, 226.

haricindeki her şeyin hiçliğe irca edildiği bir tür panteizmdir. Yalnızca Allah her şeyi ihata eden ve ezeli hakikattir. Bu tutum İbnü'l-Arabî'nin kendi sözleriyle şöyle özetlenir:

“ Ey nefsinde varlıkları yaratan!

Sen yarattığın şeylerin hepsisin.

Varlığı nihayetsiz olarak yaratırsın,

Çünkü sen dar olan ve her şeyi kuşatansın.”

Bu nedenle hakikat, birdir ve bölünmez. Biz, duyuların ve yalın aklın dilini kullandığımızda Allah'tan ve yokluktan, bir ve çoktan, birlik ve çokluktan ve bu tür diğer terimlerden bahsederiz. Mistik ilhamla gelen sezgisel bilgi mutlak birlikten başka bir şey değildir ve İbnü'l-Arabî oldukça ciddi bir biçimde bunu Müslümanların tevhid doktriniyle özdeşleştirir. Buradan kalkarak, tevhid dini olarak İslam'la kendi vahdet-i vücûd doktrinini özdeşleştirmeye cüret eder.²²⁹

Başka bir ifadeyle bu, gerçek tevhidin; sadece O'nu karşısında görmek, O'nun dışında hiçbir şey görmemek olduğu ve O'nun tüm varlıkların yegâne fâili olduğu anlamına gelir. Ancak böyle bir görüş İslam tasavvufu uzmanlarının uzun süre gözlerinden kaçmış bir olguya işarette bulunur ki bu olgu, vahdet-i vücudun, İslamın tevhid doktrininin kesinlikle mantıki değilse de tabii bir sonucu olduğudur. Bu görüş La ilahe illallah (Allah'tan başka ilah yoktur) inancıyla başlamış ve ulûhiyetin mahiyetine dair derin bir kavrayışla tamamen farklı bir akide sureti kazanmıştır: La mevcude illallah (Allah'tan başka varlık yoktur.)²³⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre hakikat cevheri bir birliktir; Spinoza'nın anlamında cevher; fakat o, aynı zamanda iki farklı niteliğe (özelliğe) sahip olmasından ötürü bir ikiliktir: Hak ve halk. O iki farklı yönden değerlendirilebilir. Kendi başına O, tüm mekân ve zaman bağlantılarının üstünde farklılaşmamış ve Mutlak Varlık'tır. Eğer bilgiyle kastettiğimiz; bir şeyin, duyularımız ve istidlâli düşünceyle anlaşılması ise

²²⁹ Şerif, *a.g.e.*, 519.

²³⁰ Şerif, *a.g.e.*, 520.

O, kendisi hakkında hiçbir şeyin söylenemeyeceği veya bilinemeyeceği mücerred bir manadadır. Bu manada bilmek, bilinen şeyi tayin etmektir; tayin etme ise mutlakin mahiyetine aykırı bir tür sınırlılıktır. Mutlak Monad, tüm belirlenmemişlerin en belirlenmemişidir. (enkar en-nekirat) Ya da İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle kendinde şey. (eş-şey)²³¹

Öte yandan biz gerçekliği bildiğimiz tarzda görebiliyoruz ve biz, onun Allah'ın isim ve sıfatlarıyla meşbu' olduğunu da biliyoruz. Başka bir ifadeyle biz gerçekliği, âlem-i şuhud dediğimiz şeyleri oluşturan tecellileri kesreti için de tanıyoruz. Öyleyse kendimizi ve genelde âlem-i şuhud'u tanımak suretiyle bunları belirli (hususî) şekilleri olduğu gerçekliğini tanırız. İbnü'l-Arabî'nin kendi ifadesiyle "biz" -ve bu âlem-i şuhud içinde geçerlidir- aracılığıyla Allah'ın kendisini tasvir ettiği isimleriz. Biz O'nun isimleriyiz veya O'nun zahiri yönlerini oluşturuyoruz. Cevherlerimiz O'nun cevheridir ve bu, O'nun bätını yönünü teşkil eder. Şu halde genellikle (hakikat) hem bir, hem çok; hem vahdet, hem kesret; hem ebedî, hem fani; hem aşkın, hem içkindir. O, kendisinde tüm ma'kûl zıtları alıp birleştirmeye kadirdir.²³²

Bu şekilde İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi, başı ve sonu belirsiz kapalı bir daire içinde gidip gelir. O'nun düşüncesi dairevidir; çünkü onun tasavvurunda hakikat dairevidir. Bu daire üzerinde her nokta, potansiyel olarak dairenin tamamı demektir ve bütünü yansıtacak güçtedir. Dairenin merkezi (zat-ı ilahî) üzerinde bakışımızı odaklayarak noktalara baktığımızda diyebiliriz ki her nokta, bir bakıma merkez ile (zat) aynıdır; başka bir bakımdan ise ondan farklıdır. Bu İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında bol bol rastlanan lâfzî çelişkileri açıklamaktadır.²³³

O yer yer sufilerden çok filozoflara daha yakın görünür; özellikle de Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi açıkladığı zamanlarda. O'nda Platon'un idealar teorisini, İşrakilerin zihni varoluş (el-vücûd ez-zihni) doktrini ile (Eş'arilerin) cevher ve arazların özdeşliğine dair kelami teoriyi hatırlatan teoriler müşahede edilir.²³⁴

²³¹ Şerif, *a.g.e.*, 520.

²³² "Aklın, Allah Teâla'nın fiil ve sıfatlarını anlaması, O'nun zatını anlamasından daha kolaydır." Bk. er-Râzî, Fahreddin, *Allah'ın Aşkınlığı*, (Çev.: İbrahim Coşkun), İstanbul, 2006, 34.

²³³ Şerif, *a.g.e.*, 521.

²³⁴ Şerif, *a.g.e.*, 521.

“Varlığa çıkmadan önce” diyor İbnü’l-Arabî, “görünen âlemdaki nesnelere Mutlak’ın (Rahman’ın) varlığında potansiyel varlıklar halinde idi.” Onlar, O’nun ilerideki “oluş”unun fikirleri olarak Allah’ın aklının muhtevasını meydana getirdi. Bu akledilebilir gerçekliklere o, a’yan-ı sabite²³⁵ (nesnelere sabit prototipleri) adını verir. Allah’ın onlar hakkındaki bilgisi, onun kendisi hakkındaki bilgisinin aynıdır. Bu bir kendini açma ve kendinin şuuruna varma halidir ki, bu hal için de Allah nefsinde (zamanın belirli bir anından bağımsız olarak) kendi Zatı’nın bu tayin edilmiş “suret”lerini gördü. Fakat onlar aynı zamanda O’nun aklının örtülü halleridir de. Böylece onlar, hem Allah’ın aklındaki akledilir fikirlerdendir; hem de zat-ı ilahinin hususi formlarıdır. Şu halde a’yan-ı sabite, bir yandan nesnelere mahiyeti ile özdeşleştirilirken, öte yandan da onların hüviyetleri ile özdeşleştirilir. İlki, fikirler olarak a’yan’ın ilk yönünü izah eder; ikincisi ise cevheri formlar olarak ikinci yönünü izah eder. İbnü’l-Arabî onların mevcut olmadıklarını söyler; şu anlamda ki, onlar bir yandan zahiri mevcudiyetten yoksundurlar; öte yandan ise Zat-ı İlahi’den bağımsız hiçbir varlık yoktur. Onlar prototipler ve tüm zahiri mevcudların nedenleridir; çünkü onlar, Allah’ın isimleri ile Zat-ı İlahi’nin kuvve halindeki formları arasındaki potansiyel ilişkilerdir: Bu potansiyellikler fiil haline geçince, biz ona dış dünya diyoruz. Buna göre zaman ve mekânda hiçbir gerçek oluş söz konusu değildir. Süreç, ezelden ebede sürer gider.²³⁶

İbnü’l-Arabî, temelde bir mistiktir²³⁷ ve daha öncede müşahade ettiğimiz vechile, oldukça usta bir kurgucu ve fantazyacıdır. O, görünen âlemin kesreti ile onların temeldeki birliği arasındaki ilişkiyi ifade ederken sık sık semboller ve teşbihlerden yararlanır. “Bir, kendisini değişik aynalarda gösteren bir nesne olarak” der, çoklukta (kesrette) izhar eder; her ayna bir alıcı olarak tabiatı ve yeteneği ile sınırlanmış bir görüntü yansıtır. Ya da o, sonsuz sayıda ışığın kendisinden neş’et ettiği bir ışık kaynağına benzer. Yahut da bir cevhere benzer ki, mevcut nesnelere formlarına nüfuz eder ve içlerine yayılır: Böylece onlara anlam ve varlıklarını kazandırır.

²³⁵ Bosnavi’ye göre A’yan-ı Sabite: “Hazreti İlmiye-i zatiye de şunu zatiye ve esma ve sıfat ilahiyenin suveridir. Mümkünatın ilm-i ilahide sabit olan hakayıktır.” Bkz. Ülken, *a.g.e.*, 162.

²³⁶ Şerif, *a.g.e.*, 522.

²³⁷ “İbnü’l-Arabî tasavvufun sadece nazari ve teosofik yönüyle meşğul olan bir filozof değil, aynı zamanda aşk ve zevk sahibi bir sufüdür. O keşf ve idrak diliyle konuştuğu gibi, akıl diliyle de kelam etmiştir.” Bkz. Ebu’l-Alâ Afifi, *Tasavvuf-İslamda Manevi Devrim*, (Çev.: H.İbrahim Kaçar-Murat Sülün), İstanbul, 1996, 210.

Veyahut bizim, yüzeyinde bir görünüp bir kaybolan sayısız dalgalar gördüğümüz güçlü bir deniz gibidir. Var oluşun ebedi draması daima yenilenen yaratmadan (el-halk el-cedid) başka bir şey değildir ki, bu gerçekte sürekli kendini yenileme sürecidir. Ya da yine diyebilir ki, Bir hakiki varlıktır; görünen âlem ise, kendi başına bir hakikati olmayan, hakiki varlığın bir gölgesinden ibarettir.²³⁸

Şu halde bu tecelli ile suret ve şekil kazanan varlıklar, başlangıç ve sonu gereği bütünüyle haktan meydana gelmiştir ve ondan başkası değildir. Öyleyse her şey O'ndan geldi ve yine ancak O'na döner.²³⁹

Ve yine Allah bilgisi üst düzeyde olan kişi bilir ki, görünen farklılık, çokluk ve ayrılık insan bedenindeki organların ve ruhsal bedenlerdeki manevi güçlerin çokluğu gibidir. Bu nedenle âlemdeki farklılıklar ve çokluklar, O'nun tek ilah olduğuna asla zarar veremez. İşte bu nedenle hangi puta ya da ilaha ibadet olunursa olunsun, aslında yine de Hakk'a ibadet edilmiş olunur.²⁴⁰

Allah'ın güzel isimlerinden biri Âli (üstün, yüce)'dir. Sormak gerekir; O'nunla birlikte ya da ondan başka bir şey var mıdır ki O'ndan yüce olsun? Oysaki âlemlerde O'ndan başkası yoktur. Şu halde o kendi zatı/özü gereği yücedir. Ya da o neden ve kimden yücedir? Oysa “ne ve kim” dediğimiz şeyde ancak O'dur. Şu halde O'nun bir yüceliği ancak kendindedir/kendinden dolayıdır. Yaratılmışların vücûdu Hakk'ın vücûdu ile var olabilen ve gerçekten var olmayıp var sayılan vücûdlar olduklarından; var olan şeylerde kendisi için yücedir.²⁴¹

Oysa “var olan şeyler” dediklerimizde yine O'dur. Şu halde Hakk, hiçbir şeye bağlantılı olmadan yücedir. Çünkü sonradan var olanların varlıkla ilgileri olmadan

²³⁸ Şerif, *a.g.e.*, 520-522.

²³⁹ İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *Füsûsu'l-Hikem*, (Haz.: Hamza Kılıç), İstanbul, 2012, 18.; “Vücûd: Vecd halinden yükselenlerin ulaştığı mertebedir. Hakk'ı bulmak ancak beşeri his ve sıfatlar söndükten ve kaybolduktan sonra mümkün olur. Hakikat sultanı (Allah'ın tecellileri) zuhur ettiği zaman beşeri varlık için bekâ tasavvur edilemez.” Bk. Ebu Kasım Abdülkerim b. Havâzin b. Abdulmelik b. Talha b. Muhammed Nişaburi, Kuşeyri, Eş'ari, Şafîî, *Kuşeyri Risalesi*, (Çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul, 1999, 156.

²⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 56.

²⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 65.

yokluk içindedirler. Varlıklardaki çeşitlilik ne kadar çok olsa da durum değişmez. Buna karşın varlıkların hakikati/özü, aşk ise tektir.²⁴²

O halde görünen çokluk ilahi isimlerle ifade edilir. İsimler nispet/bağlantı, bağlantılar ise var olmayan şeylerdir. Var olan tek hakikat Allah'ın kendisidir. Dolayısıyla Hakk her şeyden arınmış olarak yalnızca hakikati/özü gereği yücedir. Bu nedenle âlemde, âlemle bağlantılı bir yücelik yoktur.²⁴³

Fakat varlıklar çeşitli ve değişiktir. Böyle olunca izafi/göreceli üstünlük çeşitli yönleriyle hakikatle birleşir. İşte bu nedenle biz bir varlığa (hakikat yönüyle bakıp) “Bu varlık O’dur” ve (yaratılış yönüyle bakıp) “Hayır varlık O değildir” deriz. Yine (hakikat yönüyle) “sensin” ve (suret yönüyle) “sen değilsin” deriz.²⁴⁴

Ebu Said El- Harraz (ö. 277/890): “Âlem hakkın yüzlerinden bir yüz ve lisanelerinden bir lisandır” der. O’na “Allah’ı nasıl bilirsin?” denildiğinde şu cevabı vermiştir. “Allah birbirine zıt, karşıt olan bütün isimleri kendinde toplamıştır. Ve bu zıt olma ya da karşıt olma isimler arasındaki özelliklerden kaynaklanır. Ve bu şekilde karar verilir. Yoksa Hakk’ın zatında bir zıtlık ve karşıtlık yoktur.

İşte bu nedenle Hakk, hem başlangıçtır, hem sondur. (evvel-ahir) Hem açıktadır, hem de gizlidir. (zâhir- bâtın) Öyleyse Hakk (özü hakikati yönüyle) açıkça görünen şeyin aynıdır ve açığa çıkıp belirlenmesi halinde gizlenen şeyin aynıdır.

Sonuç: Varlık âleminde O’nu gören, ancak O’dur. O’ndan başkası değildir. Diğer bir deyişle âlemlerde O’ndan başkası yoktur. Açığa çıkıp görünen de O’dur, gizlenip saklananda O’dur. Ebu Said Harraz ile birlikte diğer insan ve eşya gibi varlık isimleriyle isimlenmiş olanların hepsi de O’dur.²⁴⁵

²⁴² İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 65.

²⁴³ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 65.

²⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 66.

²⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 66.

Gerçek hakikat şudur ki yaratılan Yaratan'dır yahut Yaratan yaratılandır. İki-
si de tek bir varlıktır. Ve yine o yüce Hakk, çokluk halinde tektir, teklik halinde ise
çokluktur.²⁴⁶

Sınırlı olan duygularımıza ve çıkışlarımıza göre dış dünya, sürekli bir deği-
şim ve dönüşüm sürecinden geçmektedir. Biz buna yaratma diyoruz; fakat o, gerçekte
değişimin kendisi için söz konusu olmadığı Zat-ı Vahid'in kendini insanlardan
gizleyen perdeleri açma sürecidir.²⁴⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre, bizatihi kaim olan 'vücûd' tek bir hakikat olup, ikiliği
imkânsızdır. Bu dar anlamıyla vücûd, Tanrı ile özdeşdir. Tanrı dışındaki bütün var-
lıklar vücûdlarını Tanrı'dan almışlardır. İbnü'l-Arabî kelime-i tevhid mertebelerin-
den bahsederken Tanrının vücûdla özdeş olduğunu, O'nun dışındaki bütün varlıklar
anlamındaki mümkünlerin vücûdlarını Hakk'tan aldıklarını söyler. Yine o bir başka
yerde, Tanrı ile vücûdu özdeşleştirir. Bu da, 'vahdet-i vücûd' teriminin İbnü'l-Arabî
tarafından üretilmemiş olmasına rağmen "vücûdun gerçekte bir olduğu, âlemdeki
çokluğun bu vücûdun tecelli ve tezahürlerinden ibaret olduğu" şeklinde formüle edi-
len vahdet-i vücûd öğretisinin özünü teşkil etmektedir.²⁴⁸

İbnü'l-Arabî yazıda, sözde, aynda ve ilimde olmak üzere dört varoluş katego-
risi kabul etmektedir. Bu kategoriler içinde aynda ve ilimde varoluş, İbnü'l-
Arabî'nin yaratma düşüncesinde merkezi bir yere sahiptir. İbnü'l-Arabî, bir şeyin dış
dünyadaki zuhûrundan önce, Tanrı ilmindeki varolma haline "sübût", dış dünyadaki
var oluşuna ise "vücûd" ismini vermektedir. Ancak, bir varlık dış dünyaya çıktığında
veya dış dünyada zahiri olduğunda bile sübut hazretindeki/boyutundaki var oluşu
devam etmektedir.²⁴⁹

İbnü'l-Arabî'ye göre bir 'şey'in varlığa getirilmesi için ilk önce o şeyin var
olmayı kabul etme yeteneğine sahip olması gerekir. O, bu zati var olma yeteneğine
'istidad' ismini verir. Bu kelime, bir eylemi gerçekleştirebilmek için sahip olunması
gerekten yeterliliğe işaret etmektedir. Şeyh'e göre mümkünler, işte bu yetenekle mu-

²⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, 68.

²⁴⁷ Şerif, *a.g.e.*, 523.

²⁴⁸ Uluç, *a.g.e.*, 92-93.

²⁴⁹ Uluç, *a.g.e.*, 97.

hallerden seçilip ayrılırlar. Böylece Tanrı'nın yaratma iradesi veya İbnü'l-Arabî'nin sevdiği bir terim olan 'icad', var olma istidadından yoksun olan muhale değil, kendisinde bu istidadı barındıran mümkün ilişir. Bu durumda varlığa gelmek veya hep yoklukta kalmak tercihini yapan bizzat şeylerin kendisidir. Yine Tanrı, şeyler üzerine yaratmayı, yani varlığa gelmeyi empoze etmez. Böylece varlığa getirilme konusunda Tanrı'nın tercihini belirleyen, şeylerin kendileridir.²⁵⁰

İbnü'l-Arabî'nin yaratma anlayışı İslam filozoflarından Farabi'nin kozmolojisi ile paralellik arz etmektedir. Farabi'ye göre âlem, zatı yönünden hâdis zaman yönünden kadîmdir. Çünkü âlemin varlığı, kendi zatı dışındaki bir şeye dayanmaktadır. Mahiyeti vücudundan farklıdır. Bu yüzden, madde ezelden beri vardır ve onu vücûda getirmekle yaratan Tanrı'dır. Âlemin varlığı potansiyel olarak ezeldir. Bilfiil varlığa gelişi ise hadistir.²⁵¹

İbnü'l-Arabî yaratma konusunda Meşşai filozoflar ve Mutezili kelamcılarla paralel düşünmektedir. Çünkü ona göre de Âlem sübut halinde ezeli, zuhûrunda hadistir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî felsefesinden bir şeyin yaratıldığı veya varlığa gelişine sebebiyet verildiği söylendiğinde, bundan anlaşılması gereken, bir kimsenin bir evde yok iken daha sonra o eve gelmesi olup, bu kişinin o evde daha önce mevcut olmaması, onun hiçbir varlığa sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Buna göre Tanrı hiçbir şeyi yaratmaz; varlığa gelme, bizatihi şeyin kendisine aittir. Tekvin, şeyin kendisini zahir kılmasıdır. Tanrı'nın tek yaptığı, o şeyin dış dünyaya çıkıp çıkmayacağına karar vermektir.²⁵²

İbnü'l-Arabî, Tanrı'nın bilgisinde var olması yönüyle, zahir âlem olarak isimlendirdiğimiz varlıkların hissedilir âlemdeki varoluşlarından öncede var olduklarını düşünmektedir. Bu yönüyle a'yan-ı sabite, ilahi akıldaki veya ilahi zattaki suretler veya hallerdir. İbnü'l-Arabî hariç varlıkta yok olan, ancak Tanrı'nın ezeli bilgisinde var olan bu akledilir varlıklara 'a'yan-ı sabite' ismini vermektedir. A'yan-ı sabite'nin sözlük anlamı 'değişmez özler'dir. A'yan-ı sabite diğer yandan Tanrı'nın kendi kendisinin bilgisidir. Tanrı'nın kendisi için kendi zatının belirlenmiş biçimle-

²⁵⁰ Uluç, *a.g.e.*, 97.

²⁵¹ Uluç, *a.g.e.*, 98.

²⁵² Uluç, *a.g.e.*, 100.

rine İbnü'l-Arabî düşüncesinde 'ilk kendini açma' veya 'ilk belirlenim' olarak Türkçeleştirilebileceğimiz 'taayün-i evvel' ismi verilmiştir. Biz bu belirlenimleri Tanrı'nın hem zatında hem de 'zihninde' bulunan henüz açığa çıkmamış haller olarak görebiliriz. Bu ayn'lar veya zatin sübut âlemindeki halleri veya potansiyel haldeki modları, bizim zihnimizdeki düşünceler zihnimizden ne kadar bağımsız olarak var olabilirlerse, Zat'tan o kadar bağımsız olarak var olabilirler. Bu yüzden, a'yan-ı sabite ne bütünüyle Tanrı ile özdeştir ne de Tanrı'dan tamamen başkadır.²⁵³

A'yan-ı sabitenin Tanrı ile özdeşliği veya Tanrı'dan başkalığı meselesi, Tanrı ile sıfatlar arasındaki ilişkiye benzemektedir. Nitekim Tanrı'nın sıfatlarını zatin halleri olarak gördüğümüzde Tanrı ile özdeştirler; ama sıfatları, bu hallerin belirlenimleri ve bireyleşmeleri olarak gördüğümüzde Tanrı'dan başkadırlar. Dolayısıyla onlar, vücûd ve hakikat yönünden Tanrı ile özdeş, belirlenim ve bireyleşme yönünden Tanrı'dan başkadırlar.²⁵⁴

Hak ile kevni âlem arasındaki merhaleyi temsil ettiklerinden a'yan-ı sabite bir anlamda kadîmdir. Fakat onlar ilahi bilincin ya da bilginin muhtevası olarak Tanrı'ya 'bitişik' olduklarından ancak ikinci dereceden kadîmdirler. Bu gibi aradalık özelliğine sahip herhangi bir şeyin gerçek doğasını dilin kalıpları içinde ifade etmek neredeyse imkansız olduğundan, İbnü'l-Arabî bu konudan bahsederken paradoksal ifadelere başvurmak zorunda kalmaktadır.²⁵⁵

A'yan-ı sabite İbn Arabî'nin ifadelerinde de görüldüğü gibi çift doğalıdır. Çünkü ayn'lar, bir yandan âlemde mevcûd iken, diğer yandan âlemde var olmayan ama Tanrı'nın bilgisinde sabit olan yoksus (ademi) şeylerdir. Tanrının bilgisinde ma'lûm olan ayn ile âlemde mevcut olan ayn arasındaki tek fark, birincisinde ayn'ın dış âlemde ma'dûm oluşu, ikincisinde ise mevcûd oluşudur. Ayn-ı sabite ve ayn-ı mevcude aynı hakikattir; ancak birisi âlemde mevcûd, diğeri ise değildir. Bu ikisi arasındaki farkı, mümkünün varlık verilmiş hali ile henüz varlık verilmemiş hali arasındaki farka benzetebiliriz.²⁵⁶

²⁵³ Uluç, *a.g.e.*, 101.

²⁵⁴ Uluç, *a.g.e.*, 101.

²⁵⁵ Uluç, *a.g.e.*, 102.

²⁵⁶ Uluç, *a.g.e.*, 102.

İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd tek bir hakikat olup, bu hakikat mutlak anlamda Tanrı ile özdeşdir. Tanrı dışındaki varlıklar kendi başlarına var değil, ancak bu vücûda buldukları veya kendilerinde bu vücudu bulduklarını ölçüde vardılar.²⁵⁷

Tanrı'nın varlığıyla ilgili bilinmesi gereken ilk şey varlığın Tanrı'nın mahiyetine zait bir şey olmadığıdır. Çünkü varlığın mahiyete ilave bir şey olduğunun düşünülmesi, Tanrı'da birbirinden ayrı bir varlık ve bir de mahiyet bulunduğu anlamına gelir. Bu durumda Tanrı, mahiyet ve varlıktan 'bileşik' bir varlık olur. Hâlbuki Tanrı hakkındaki en açık hükmümüz onun "basit" ve "tek" olduğuydu. Tanrı hakkında hiçbir anlamda bileşiklik düşünülemez için varlığın, Tanrı'nın mahiyetine ilave olması imkânsızdır.²⁵⁸

İbnü'l-Arabî, Tanrı'dan çıkan şeyin her zaman "tek tecelli" ve kesintisiz olduğunu vurgulamıştır İbnü'l-Arabî bu durumu yeniden yaratma meselesini ele alırken, ürettiği bir kavram ilişkisiyle açıklar. Acaba yeniden yaratmaktan söz etmek Mutlak Varlık'tan çıkan tecellinin yenilenmesinden söz etmek demek midir? Öyle ise Tanrı her an yeniden tecelli ederek âlemi var eder. Fakat böyle bir düşünce İbnü'l-Arabî'ye göre doğru değildir. Çünkü mutlak bir olan Tanrı'dan her zaman "bir" çıkar ve bu "bir" in değişmesi ve başkalaşması söz konusu olamaz. İbnü'l-Arabî, meseleyi yaratmanın sebeplerinin yenilenmesi mi, yoksa yaratmanın yenilenmesi mi şeklinde kavramlaştırır. İbnü'l-Arabî'nin görüşü, tecellinin yenilenmesinden değil, "tecdid-i halk"tan söz edebileceğimizdir. Böylece sudurun genel ilkesi olan, "bir'den bir çıkar" ve "bu çıkış veya feyiz kesintisizdir" fikri, geçerliliğini korur.²⁵⁹

Öyleyse yaratılışın yenilenmesinin kaynağını tecellide bulamayız. Yapmamız gereken a'yan-ı sabite hakkında sürekli yaratmayı temellendirecek bir teori geliştirmektir ki, İbnü'l-Arabî'nin yaptığıda budur. Yeni dönemde sufilerin en önemli sorunu, a'yan-ı sabitenin mahiyetinin açıklanması olduğu kadar, onlara yönelik eleştiriler de esasta bu konuyla ilgiliydi. Eleştirilerin en önemlisi İmam-ı Rabbani tarafından dile getirilmişti ki vahdet-i şuhûd, başka bir ifadeyle Tanrı-Âlem ikiliğinin sadece müşahedede kalktığını savunan teorinin vahdet-i vücûda, yani ikiliğin gerçekte

²⁵⁷ Uluç, *a.g.e.*, 189.

²⁵⁸ Demirli, *a.g.e.*, 55.

²⁵⁹ Demirli, *a.g.e.*, 65.

aşıldığını savunan teoriye dönük eleştirilerin ana hedefi, a'yan-ı sabiteyle ilgiliydi. İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin hareket noktası a'yan-ı sabite olduğu gibi gerçekte vahdet-i vücûdu bir teoriye dönüştüren şeyde a'yan-ı sabite teorisi. Bu kapsamda -geleneksel tasavvufun terimleriyle ifade edersek- söz gelişi ilk sufilerin fena-beka teorilerinden hareketle bir vahdet-i vücûd teorisi geliştirmek mümkündür. Bu teori, "Tanrı vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" diye bilinen bir hadise sufilerin eklediği "şimdi de öyledir" ifadesinden hareketle, Tanrı'nın sürekliliği ve âlemin geçiciliği düşüncesine dayanabilir.²⁶⁰

Bu yorumda vahdet-i vücûd, geleneksel anlamıyla bir fena teorisine indirgenebilir. Nitekim başta İbnü'l Arabî olmak üzere, vahdet-i vücûdun teorisyenlerinde bile böyle ifadeleri görebiliriz. Ancak vahdet-i vücûdun teorik olarak tesis edildiği ana metinlere baktığımızda, esas meselenin a'yan-ı sabitede odaklaştığını görürüz. Bu durumda a'yan-ı sabiteyi dışarıda bıraktığımız sürece, teknik anlamıyla vahdet-i vücûddan söz etmek mümkün olamayacağı gibi buna bağlı olarak yeni dönem sufilerin bilgi ve varlık tasavvurları da kesinlikle izah edilemeyecektir. Öyleyse üzerinde durmamız gereken ana konu, a'yan-ı sabitedir. Başka bir ifadeyle sufilerin yaratma teorilerini anlamak, a'yan-ı sabite hakkında bilgimiz ölçüsünde mümkün olacaktır.²⁶¹

A'yan-ı Sabite, mümkünlerin, Tanrı'nın bilgisindeki hakikatlerdir. Bu hakikatler Tanrı'nın bilgisinde nasıl bulunabilir? Tanrı'nın bilgisi kadîm ise bu bilgiye yaratılmış ve çokluk ile nitelenmiş şeyleri nasıl yerleştireceğiz? Bunu daha çok kullanılan terimlerle ifade edersek, birlik-çokluk ilişkisi şeklinde dile getirebileceğimiz gibi metafiziğin meseleleri de bir yandan âlem ile a'yan-ı sabite öte yandan a'yan-ı sabite ile Bir arasındaki ilişki ve irtibat idi. Mesele, âlemin hakikatleri diyebileceğimiz a'yan-ı sabite ile çoklu ve dış âlemdeki şeyler arasındaki ilişki haline gelir. Öyleyse a'yan-ı sabite her durumda temel konu olmayı sürdürür. Başka bir açıdan metafizikte meseleleri çözümleyebileceğimiz ve açacağımız "anahtarlar" -ki sufiler a'yan-ı sabiteye "mefatih-i üvel" derler- a'yan-ı sabitedir.²⁶²

²⁶⁰ Demirli, *a.g.e.*, 65.

²⁶¹ Demirli, *a.g.e.*, 66.

²⁶² Demirli, *a.g.e.*, 66.

İbnü'l-Arabî, hâdis (yaratılmış) şeylerin kadîm ilimde nasıl bulunduğuyula ilgili sorunları aşmak için şöyle bir düşünce geliştirir: A'yan-ı sabite kendileri bakımından var değildir. Daha önce mahiyetlerin “yaratılmamış” olması ile onların “var olmaması” arasındaki tezatta bunu görmüştük. Bu yaratılmış şeylerin Tanrı'nın bilgisinde bulunması sonucunu aşabileceğimiz yegâne yoldur. A'yan-ı sabiteye var demek, Tanrı tarafından bilinmeleri anlamında var olmaktır. Bunun teknik karşılığı ise “varlık” değil, ancak “sübût” olabilir. A'yan-ı sabiteye, ma'lûm adını vermek buradan kaynaklandığı gibi, sufilerin yaratma teorisinin en önemli ilkelerinden birisi sayılan “bilgi maluma tabidir” cümlesi de bu kapsamda ortaya çıkar. Bu ise Tanrının bilgisi, mümkünlerin hakikatlerini bilmesinden ibaret demektir. Sufiler, yaratmayı bu kez bilmek diye niteleyerek “Tanrı'nın bilmesi yaratmaktır” veya “Tanrı'nın yaratması, bilmesidir” ya da “bilgi sadece izhar eder” gibi ifadeler kullanırlar. Bu nokta İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın sıfatları görüşünü ele aldığı yerdir.²⁶³

Tanrı'nın nitelikleri yerinde niteliklerin gerekleri olan şeylerden söz etmeye başladığımız göre, kadîm bir nitelik ile onun sonucu arasındaki ilişki de zorunlu olarak kadîm olmalıdır. Bu nokta; ayan-ı sabitenin en sorunlu konularından biri olsa bile, İslam filozoflarının, Tanrı'nın eşyayı bilmesiyle ilgili görüşlerinin de yardımıyla anlaşılmaya daha yakındır. Esas sorun, bu niteliklerin gereklerinin birer “şey” ve “hakikat” olarak görülmesidir. Gerçekte ayan-ı sabitenin en önemli sorunu, bu nokta gibi görünür ve sufilerin bu sorunu bir takım kabullere gönderme yapmaktan başka açıklama imkânları yoktur. Nitekim İbnü'l-Arabî'de öyle yapar ve a'yan-ı sabite'nin nasıl olurda “bireysel hakikat” olarak Tanrı'nın bilgisinde bulduklarını açıklamak yerine onların bu bireyselliğini anlayabileceğimiz örnekler verir. Mesela nefsin mahiyetinden söz ederken, herkesin hakikatının ve “ben” diye işaret ettiği şeyin gerçekte Tanrı'nın bilgisinde bulunan bu hakikat olduğunu söyler. Sufiler “Kendini bilen, Rabbini bilir” hadisini bu çerçevede yorumlar.²⁶⁴

İbnü'l-Arabî yenilemeyi ve yeniden yaratmayı a'yan-ı sabitenin hallerinin yenilenmesi olarak yorumlar. Bu bağlamda sufiler bir ilkedden hareket eder. Bu da Konevinin, metafizik bilgilerimizin temel ilkesi saydığı “hakikatlerdeki süreklilik ve

²⁶³ Demirli, *a.g.e.*, 67.

²⁶⁴ Demirli, *a.g.e.*, 67.

değişmezlik” ilkesidir. Bu ilke, gerçekte nesnel gerçekliği reddeden akımlara yönelik olarak sufilerin kelâmıcılarla, özellikle de felsefecilerle aynı tavra sahip olduklarını kanıtlamak için dile getirilmiştir. Ancak buna bağlı olarak pek çok konuyla birlikte imkân ve zorunluluk hallerinin de bu ilkeyle açıklandığını görmekteyiz. İlkelere imkân bağlamındaki yorumu “bir şey mümkün ise sürekli mümkün kalır” şeklindedir. Gerçi sufiler İslam filozoflarıyla aynı bağlamda dile getirdikleri “bigayrihi zorunluluktan” söz ederler. Ancak bu durum, bir kez imkân halinde bulunan şeyin bu özelliğini yitirebileceği anlamına kesinlikle gelmez. Mümkün, her zaman mümkündür.²⁶⁵ Mümkünün bu özelliği, kendi hakikatine, kendisi bakımından var olamamak, dolayısıyla kendisi nedeniyle dışta zuhur etmemek özelliğini yüklememiz anlamına gelir. Öyleyse mümkün hakikatler, Tanrı bakımından “sâbit” şeyler, kendileri bakımından ise var olmayan (ademi) şeylerdir. Bu durum onların her an yeniden yaratılmasını gerekli kılar.²⁶⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre “varlık birdir ve o da Hakk'ın varlığıdır.” Bu cümle vahdet-i vücûdun en önemli dayanağını teşkil eder. Vahdet-i vücûd üzerinde yazılan bütün kitaplar, hatta vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin merkezinde bu cümlenin bulunması önermenin vahdet-i vücûd anlayışındaki yerini göstermeye kâfidir. İbnü'l-Arabî “Vücûd Hakk'ın vücûdudur”, ”Vücûd birdir ve Hakk'ın vücûdudur” şeklinde bu cümleyi ifade ederken Konevi aynı ifadeyi “Kendisinde hiçbir ihtilaf bulunmayan varlık Hakk'tır” şeklinde dile getirir. İbnü'l-Arabî ve Konevi'den sonra gelen şarihler aynı önermeyi ifade farklılıklarıyla tekrarlar. Fenari, Konevi'nin “Hakk kendisinde ihtilaf bulunmayan vücûddur” cümlesini yorumlarken Hakk'a vücûd demenin zorunluluğu üzerinde durur. Ona göre “vücûd Hakk'tır” önermesi Tanrı'nın basitliğinin zorunlu neticesidir.²⁶⁷

Vahdet-i vücûdun en önemli dayanağı “Varlık hakk'tır” önermesi olsa bile, onu Tanrı-âlem-insan ilişkisini açıklayan bir nazariyeye dönüştüren husus yalnızca bu önerme olmamıştır. Üstelik sadece bu önermeyle birlikte düşünülünce vahdet-i vücûd, ilk sufilerde görülen ve vahdet-i vücûda kaynaklık teşkil eden fena anlayışına irca edebilir. Vahdet-i vücûd ile sufilerin fena-beka anlayışından ayrıştırıp müstakil

²⁶⁵ Demirli, *a.g.e.*, 68.

²⁶⁶ Demirli, *a.g.e.*, 69.

²⁶⁷ Demirli, *a.g.e.*, 111.

bir nazariyeye dönüştüren şey, ikinci bir ilkenin kabulüdür. İkinci ilke eşyanın ilahi ilimdeki sabit hakikatleriyle ilgilidir. Bu durumda vahdet-i vücûd bir yandan “Vücûd Hakk’tır” diyerek Mutlak Varlık kavramını benimsemiş, ikinci merhalede ise Tanrı-âlem irtibatını açıklamak üzere a’yan-ı sabite diye isimlendirilen eşyanın ilahi ilimdeki hakikatleri fikrini kabul ederek birlik ve çokluk sorununu çözmeye çalışmıştır.²⁶⁸



²⁶⁸ Demirli, *a.g.e.*, 112.

III.BÖLÜM

SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ VE “VARLIK” KAVRAMINI İZAHİ

Seyyid Şerif ontoloji bahsini Şerh’u-l Mevâkıf’ın ikinci mevkıfında “el-umûru’l-âmmeh” başlığıyla ele almaktadır. Bu mevkıfta var olanların kısımları varlık-mahiyet, zorunlu-mümkün, kıdem-hudus ve birlik-çokluk kavramları çerçevesinde incelenmektedir. Cevher ve araz bahisleri ise Şerh’u-l Mevakıf’ın üçüncü ve dördün-

cü mevkîfında tahlil edilmektedir. Ayrıca Seyyid Şerif “el-umûru’l-âimme” başlığı altında illet ve ma’lûlü de saymaktadır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)²⁶⁹ ise, bu iki kavramı fizik bölümünde etki ve edilgi kategorileriyle ilgili olarak tahlil etmektedir.²⁷⁰ Bizde Şerh’u-l Mevâkîf’da yer alan bu iki kavramla ilgili açıklamalara, çalışmamızın sınırlarını çok aşacağından yer vermeyeceğiz.

3.1. Varlık Nedir?

Seyyid Şerif bu bölümde en açık ve en tümel olması sebebiyle varlık kavramının tasavvuru ve tarifi üzerindeki görüşleri dile getirmektedir. Bu görüşleri “Varlığın tasavvuru bedîhî²⁷¹ mi, yoksa kesbî²⁷² mi yoksa imkansız mı?” soruları çerçevesinde tartışır. Eğer varlık bedihi ise onun tarifi yapılamaz. Varlık kesbi olarak tasavvur edilebiliyorsa o takdirde bir tarifi yapılabilir. Fakat bu tarif ancak lâfzî²⁷³ bir tarif

²⁶⁹ Adı Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali olan Fahru’d-din er-Râzî, Rey şehrinde doğmuş Herat şehrinde ölmüştür. Kelâm ilminde büyük bir şöhretin sahibi ve imam olarak kabul edilen er-Râzî, aynı zamanda büyük bir müfessir, felsefe bilgini, edip ve şair olarak ta ün yapmıştır. Babasına izafetle İbn-i Hatibi’r-Rey, rey hatibinin oğlu dendiği gibi, ilminden ve şöhretinden dolayı “Fahru’d-Din er-Râzî”, “el-Fahr b. El-Hatip” gibi lakaplarla anılmış, Fahreddin er-Râzî lakap ve nisbetiyle bilinmiş ve tanınmıştır. Bkz. Gölcük, *a.g.e.*, 213.; Râzî’nin kendisinden sonra gelen, Âmidî, Beyzâvî, İci, Cürçânî, Taftazânî, gibi kelamcılar üzerinde derin etkisi olmuştur. Bu müellifler eserlerini aynen Râzî’nin üslubu ile kaleme almışlardır. Er-Râzî sonrası adeta bir okul haline gelen bu yöntem, Râzî öncesinde yoktu. Bunu bir okul haline getiren er-Râzî olmuştur. Er-Râzî’nin yöntemi süphesiz, felsefe ile mezcedilmiş kelam yöntemi idi. Felsefede kullanılan birçok kavram Râzî ile birlikte kelama girmistir. Kelam kitapları birer felsefe kitabı gibi felsefî konularla dolmuştur. Müteahhirûn kelam ilmi özelliğini er-Râzî’den almıştır. Bu konunun ayrıntıları için bk. Muhammed Abid Câbirî, *Arab İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (Çev.: Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), İstanbul, 2000, 619.

²⁷⁰ Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Razi’nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, 2009, İstanbul, 317.

²⁷¹ “Ansızın olmak, birdenbire ortaya çıkmak” anlamına gelen bedh kökünden türemiş olup “akıl hiçbir delile ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden doğruluğunu kabul ettiği önerme” şeklinde tanımlanır. Evveliyat diye de isimlendirilir. Bkz. Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, 44.

²⁷² “Yapmak, gerçekleştirmek; kazanmak, elde etmek” anlamına gelir ve “ihtiyari fiillerin meydana gelişinde kulun etkisi”ni ifade eder. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, 184.

²⁷³ Lafız, “İnsanın ağzından çıkan anlamlı-anlamsız ses ve ses gruplarının oluşturduğu remizler” diye tarif edilir. Bu seslerin bir anlam taşıyanlarına kelime ve kelâm denir. Mantık ilminin kurucusu kabul edilen Aristo’da tasavvur ve tasdik ayırımına gidilmemiştir. Bu ayırımı ilk yapan Farabi’dir. Ona göre tasavvurât zihinle, tasdikât ise lisanla ilgilidir. Lafızlar zihindeki manaları ifade eden sembollerdir. Mantıkta hakikate ulaşmak için bu ikisi arasındaki ilişkiyi göz önünde tutmak gerekmektedir. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, 196.

olur.²⁷⁴ Zira varlık hangi kelimelerle tanımlanırsa tanımlansın onu tanımlayan kelimelerden daha kuşatıcı olmaya devam edecektir.²⁷⁵

3.2. Varlığın Bedihi Olduğunu Düşünenler

Seyyid Şerif, varlığın apaçık olmasıyla ilgili üç görüş aktarır ve bunları tahlil eder:²⁷⁶

a. Varlık bedihî olarak zihinde tasavvur edilen varlığımızdan bir cüzdür. Böyle olunca benim mukayyet varlığım zorunlu olarak, mutlak varlığın bir parçası olur. Çünkü insan kendi varlığını bedihî olarak apaçık bir biçimde tasavvur etmektedir. Buradan çıkacak sonuç; varlık bilgisinin insanda apriori olarak bulunduğu kabul edilmesidir.²⁷⁷ Seyyid Şerif “Benim vücûdum tümel olan vücûdun bir parçasıdır. Bu takdirde varlığın kendisinde bedihîdir” ifadesinin bu konuda bir delillendirme olarak kullanıldığını ifade eder. Bu delillendirmede zamansal olarak Seyyid Şerif’ten sonra gelen Descartes örneğin de görüleceği üzere, kişi önce kendi varlığının ispatını gerçekleştirmekte, bunun apriori²⁷⁸ olarak zorunlu olduğunu söylemekte ve ardından ise, kendi tekil varlığından tümel olan varlığı ispat etmektedir. Bu ispatta kullanılan delillerden birisi de şudur: Eğer parçanın kendisi hudûri²⁷⁹ değil husûli²⁸⁰ olsaydı o zaman tarife ihtiyaç duyardı. Apaçık²⁸¹ olanın ise tarife ihtiyacı yoktur.²⁸² İnsanın kendi varlığının

²⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 462.

²⁷⁵ Altaş, *a.g.e.*, 318.

²⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 462.

²⁷⁷ Altaş, *a.g.e.*, 318.

²⁷⁸ Duyu deneyine hiç başvurmadan, yalnızca akıldan ve aklın etkinliğinden türetilen bilgi, deneyimsel olmayan bilgi. Apriori bilgi, biraz daha geniş bir çerçevede içinde, zorunlu, tümel, deneyimi aşan, mümkün tüm deneylere uygulanabilir olmakla birlikte, deneyimden türetilmemiş bilgi; deneyden türetilmeyen, fakat gerçekliğe yüklenen, gerçekliği düzenleyen ve böylelikle gerçekliğin anlaşılmasını sağlayan doğuştan bilgiye karşılık gelir. Bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 2002, 82.

²⁷⁹ Hudûri İlim: Zihinde şeyin sureti oluşmaksızın bilgisinin oluşmasıdır. Zeyd’in kendisini bilmesi gibi. Bkz. Cürcânî, *Ta'rifat*, 143.

²⁸⁰ Husûli İlim: Zihinde şeyin sureti oluşuktan sonra bilgisinin oluşmasıdır. İntibai ilim olarak da adlandırılır. Bkz. Cürcânî, *Ta'rifat*, 142.

²⁸¹ Karanlık ve bulanık karşıtı olarak kullanılan açık terimi, başkaca hiçbir düşünceyle karıştırılmadan kolaylıkla ve hemen tanınan düşünceyi tanımlar. Bkz. Hançerlioğlu, *a.g.e.*, 7. Bir şeyin en küçük bir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde, çok açık bir biçimde görülmesi. Hem açık hem de seçik olanın, doğruluğu kolaylıkla ve zihinde en küçük bir kuşkuyla yer bırakmadan bilinebilen şeyin özelliği. Bkz. Cevizci, *a.g.e.*, 77.

²⁸² Herhangi bir felsefi disiplinde ya da bilim dalında varlığın var olup olmadığı sorusunu araştırmaya ve var olduğuna ilişkin kanıt bulma çabasına girmeye gerek yoktur. Bir başka ifade ile bunu “mesele etmemek” gerekir. Çünkü böyle bir çaba, bilinenin bilinmeye çalışılması, “hâsılın tahsili” demek

bilgisi mükteseb (sonradan kazanılmış) bir bilgi değildir. Zira kendi üzerinde varlık tasavvuru olmayanın, kendi varlığını tasavvur etmesi mümkün değildir.²⁸³ Öyleyse varlık kavramı, en açık ve en temel kavramlardan birisi olması sebebiyle tanımlanamaz. Çünkü varlığının tanımının yapılabilmesi için varlık kavramının cinsinin ve faslıının olması gerekir. Fakat onun cinsi²⁸⁴ ve faslı²⁸⁵ yoktur. Diğer taraftan varlık olması açısından varlık tüm bilimler için ortak bir durumdur. Bunun mahiyetinin neliği ve varlığı ispata muhtaç değildir.²⁸⁶

b. Varlık ilk tasavvurdur. Zira “Şey ya vardır, ya da yoktur” sözü apaçık bir tasdiktir. Bu tasdik var ve yokun tasavvuruna dayanmaktadır. Öyleyse bu önermede ki varlık ve yokluk kavramlarının tasavvurlarının evveliyetle apaçık olması gerekir. Ayrıca bu önermede ki tasdik, var ve yokun başkalığının tasavvuruna bağlıdır. Ya da bu ikiliğin birlik tarafından evveliyetle tasavvurları gerekmektedir.²⁸⁷ Varlık yokluğun var olmaması, yokluk ise varlığın yok olmasıdır. Öyleyse varlık ve yokluğun tasavvuru bedihidir.

c. Varlığın tanımı yapılamaz. Eğer varlığın kendisi aposteriori²⁸⁸/mükteseb olsaydı bu takdirde varlık ya tanım ile ya da resim ile tasavvur edilecekti. Zira tasavvuru veren şey, bu ikisi ile sınırlıdır. Fakat bu ikisi de mümkün değildir. Zira tanım için parçalar gerekir. Fakat varlık basittir. Bu nedenle onun tarifi yapılamaz.²⁸⁹ Seyyid Şerif'e göre aksine varlık bileşik olsa, varlığı oluşturan bu bileşiklerin birbirlerine birleşmeleri esnasında bu birleşmeye ek bir şey olmalıdır. Bu ek şey varlıktır. Eğer bu olmuyorsa orada varlık yok demektir. Bu parçaların birleşmesiyle meydana

olacaktır ki, bunun anlamlı bir felsefi faaliyet veya bilimsel gayret olduğu söylenemez. Bkz. Alper., *a.g.e.*, 44.

²⁸³ Altaş, *a.g.e.*, 320.

²⁸⁴ Cins: Varlıklardan insan hakkında sorulan “nedir?” sorusuna “canlı” diye verilen cevapta olduğu gibi gerçeklikleri bakımından farklı ve çok sayıda olan şeyler için kullanılır. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, 193.

²⁸⁵ Fasl: Bir şeyi cins bakımından ortak olduğu başka şeyden ayıran zatî özellik. İnsanın akıllı olması gibi. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, 193.

²⁸⁶ Altaş, *a.g.e.*, 318.

²⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 468.

²⁸⁸ Duyu deneyinden türetilen, duyu deneyi aracılığıyla kazanılan bilgiye verilen ad. Buna göre, bir kimsenin bir şeyi a posteriori olarak bilmesi, o kişinin bildiği şeyi dünyanın bir parçası olarak, gerçeklikte var olan bir şey olarak duyularıyla tecrübe etmek suretiyle bilmesi demektir. Yani, o yalnızca akla dayandığı ve kişinin kendi kendisiyle çelişkiye düşmeden reddedemediği kesin ve zorunlu bir bilgi türü olarak a priori bilgiye karşıttır. Bkz. Cevizci, *a.g.e.*, 81.

²⁸⁹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 470.

gelen yeni terkip ise varlığın illetleridir. Varlık onlara birleşmeleri neticesinde ilişmiştir. Bu takdirde o parçalar varlık için illet ve ilişen olurlar. Bu takdirde ise bu bileşim varlığın kendisinde değil, onun fâil ve kâbilin de olmuştur.²⁹⁰ Seyyid Şerif'e göre ise, toplamın parçalarının her biri varlık değildir. Bu nedenle bileşim, varlığın fâil ve kâbilinde değil, kendisindedir.²⁹¹ Varlığın resimle tarifi de yanlıştır. Zira resim, hakikatin özünü tamamıyla tarif edemez. Ayrıca resmin tarif edilecek olandan daha iyi bilinenle olması gerekir. Hâlbuki hiçbir şey varlıktan daha iyi bilinemez.²⁹²

Seyyid Şerif Adududdin el-İcî'nin (ö. 756/1355)²⁹³ varlığın tarifinin tarifle gerçekleştirilebileceğini tercih ettiğini bildirir. Zira varlığın kendisiyle tanımlandığı parçalarda varlıktır. Böyle bir yaklaşım tanımın içinde oluşabilecek engeli ortadan kaldırır. Fakat bu kabulden "Parça mahiyetin tamamında bütüne eşit olur" gibi bir sonuç çıkmaz. Çünkü her şeyin varlığı onun hakikatının kendisidir. Şeylerin hakikatleri ise birbirinden farklıdır. Ayrıca varlığın parçaları olarak gerçekleşen varlıklarda hem kendiliklerinde birbirlerinden hem de kendilerinden mürekkep şeylerden hakikat açısından farklıdırlar.²⁹⁴

3.3.Varlığın Bedihi Olduğunu Reddedenler

Seyyid Şerif varlığın apaçık olduğunu babul etmeyenleri iki grup olarak aktarır. Birinci grupta yer alanlar iki nedenle varlığın kesbi ve bir tarife muhtaç olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlardan birinci gruba göre varlık mahiyetin kendisidir. Bu ne-

²⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 474.

²⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 474.

²⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 472.

²⁹³ Asıl adı Abdurrahman b. Ahmed olan Adududdin el-İcî, Şafii mezhebinde Eş'ari Kelâm âlimlerinin en meşhurlarındandır. El-İcî, Şiraz şehrine bağlı İc (ig) nahiyesinde dünyaya gelmiştir. Bazı kaynaklarda Hz. Ebû Bekir'in neslinden olduğu zikredilir. Adududdin el-İcî, döneminin ünlü bilginlerinden öğrenim görmüştür. Beyzavi'nin talebesi Zeynüddin (Tacuddin) el-Hikinî (Behiki) derslerine devam ederek ilmi kişiliğini yükseltmiştir. O'nun, Beyzavi'nin talebesi olduğunu bile söyleyenler mevcuttur. Geniş ve derin ilim sahibi el-İcî, bu ilmini talebeleri aracılığıyla İslam ülkelerine yaymıştır. Meşhur talebeleri arasında bilhassa Saduddin Taftazani, Ziyaüddin el-Afifi el-Kırîmi, Şemsuddin el-Kirmani ve Seyfuddin el-Ebherî dikkati çekerler. Kendisinden allame, muhakkık, müdekkik, Kadı'l-Kudatı'l-Meşrik, Şeyhu'l-Ulema Adududdin gibi ünvanlarla bahsedilen el-İcî, akli ilimlerde imam; usul, beyan ve lisan ilimlerinde üstad idi. Bkz. Gölcük, *a.g.e.*, 247.

²⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 474.

denle mahiyetler gibi bedîhî olamazlar.²⁹⁵ Varlığın bedîhî olduğunu reddedenlerin düşündüğü gibi ifade edilecek olursa, ortaya şöyle bir durum çıkmaktadır: Varlıkla mahiyet aynı şeydir. Hiçbir mahiyetin künhü bedihi değildir. O halde varlıkta bedîhî değildir. Ayrıca varlık mahiyete sahiptir. Öyleyse varlık mahiyete ilişkin olarak kabul edilir. Mahiyete tabi' olan varlık ise müstakil olarak düşünülemez. Buradan çıkan sonuç şudur: Mahiyetler bedîhî olmadığına göre ona tâbi olan varlıkta bedîhî olamaz. Metbu' bedîhî olmayınca tabi'de bedîhî olamaz.²⁹⁶

Seyyid Şerif bunlara şöyle cevap verilebileceğini söyler: Varlığın tasavvur edilmesinin, tasavvurlar içerisinde en önce olduğunu iddia eden bir kimse, varlığın tasavvurunun düşünülmesinin, başka şeyin düşünülmesine bağlı olduğunu nasıl iddia edebilir.²⁹⁷ Varlığın bedîhî olduğunu reddedenler akıl sahibi olanların şüphe götürmeyecek biçimde, bedîhî önermelerin kanıtlaması ile uğraşmadıklarını, yine bunun gibi bedîhî tasavvurların tarifi ile uğraşmadığını söyleyerek ikinci gerekçelerini öne sürmektedirler. Onlara göre varlığın kendisi zorunlu olsaydı, onu tarif etmezlerdi.²⁹⁸

Fakat Seyyid Şerif'e göre bedîhî şeylerin lafız bakımından tarifleri yapılabilir. Zira varlığın tarifi lâfzî bir tarif olup bundan maksat tasdik vermektir. Ayrıca bedîhî şeyler, asıl olarak zihinde bedîhî olarak meydana gelselerde, hususi bir lafzın medlûlü olması bakımından meçhul olabilirler. Bu sebeple bedîhî olanın, o lafzın medlûlü ve onunla murad edilen olduğunun bilinmesi için tarifi yapılabilir.²⁹⁹

Ayrıca bir kısım kimseler, varlığı dışta oluşu gerektiren bir şey olarak düşünmüşlerdir. Onların varlık olarak vehmettikleri şey de zorunlu değildir. Bu nedenle onun tarifleriyle ilgilenmişlerdir. Böylece varlığın tarif edilmesi dışta oluşun bedîhîliğiyle çelişmez.³⁰⁰

Varlığın bedîhî oluşunu reddeden ikinci grupta yer alanlar ise, varlığın hiçbir halde tasavvur edilemeyeceğini; ister kesbi ister bedîhî olsun, bunun imkânsız oldu-

²⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 482.

²⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 482.

²⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 482.

²⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 482.

²⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 484.

³⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 484.

ğunu ileri sürmüşlerdir. Bunun için ileri sürdükleri ilk delilleri, varlığın tasavvurunun ancak onun başkalarından ayrışmasıyla gerçekleşebileceğidir. Ayrışmanın anlamı ise onun başkası olmadığıdır.³⁰¹ Bu ayrışmanın da varlığın kendisi olduğu anlamına gelmektedir. Buna şöyle bir cevap verilebilir: Nefsu'l-Emir'de³⁰² varlığın tasavvuru, onun varlık olmayandan ayrışması ile gerçekleşmektedir. Yoksa varlığın tasavvuru onun ayrıştığını bilmekle olmamaktadır.³⁰³ Varlık, tahakkuk, sübut ve husûl gibi lafızlar varlığın olumlanması durumunda, doğruluk ve nitelenme hallerinde kullanılabilirler. Fakat bu kullanımın nedeni, bu lafızların sahip oldukları hakiki anlamla, kastedilen doğruluk ve nitelenmenin anlamı arasında var olan benzerliktir.³⁰⁴

Bu grubun varlığının bedîhîliğini reddederken getirdikleri ikinci delilde, tasavvurun mahiyetinin nefiste meydana gelmesi olduğudur. Bu açıdan varlığın tasavvur edildiği takdir edildiğinde, varlığın mahiyeti nefiste meydana gelir. Fakat nefiste başka bir varlığı vardır. Aksi durumda bir şey tasavvur etmemiz imkânsız olur. Bundan doğal olarak çıkan sonuç ise şudur: Nefiste, nefsin varlığı ile tasavvur edilen varlık yani iki misil bir araya gelir.³⁰⁵ Seyyid Şerif göre onların bu delillendirmeleri zihni varlığı kabul edenlere göredir. Seyyid Şerif zihni varlık kabul edilse bile, varlığın tasavvurunun nefiste meydana gelmesinin huzûri bir bilgi olduğunu ifade eder. Bu bilgide, bilinenden soyutlanan bir bilginin, bilen de meydana gelmesine ihtiyaç yoktur. Tam tersi, bilinen şeyin kendisi nefisten meydana gelir. Yani nefis nezdinde hazır olur. Bunun örneği, zatımızın zatımızla tasavvur edilmesidir. Aslında imkânsız olan şey, iki mislin tek mahalle kaim olmasıdır. Tıpkı, arazların mahalleriyle kaim olmasında olduğu gibi. Fakat varlığın nefisle kaim olması böyle değildir.³⁰⁶ Burada kesbi olduğunu düşündüğü için varlığın tarif edilebileceğini söyleyen kimsenin varlığı, bir kısım itibarlarla tarif etmesi de isabetli değildir. Sabitlik, etken-edilgenlik, hâdis-kadîm, bilinen ve kendisinden haber verilen gibi itibarlar, varlığın daha kapalı tarifleridir. Sübut, varlık, etken; bir başkasında tesiri olan, edilgen; kendisinde başka-

³⁰¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 484.

³⁰² Bir şeyin/hakikatin dış dünyada ve zihindeki varlığı dikkate alınmaksızın “kendinelik hali”ni ifade etmektedir; yani bir şeyin her ne ise o olması ve dış dünyada ve zihinde bulunduğu kendisine arız olan bütün gerekliliklerinden (levazım) soyutlanarak sırf kendi olarak düşünülmesidir. Mesela insan, nefis'l-emr bakımından sadece insandır. Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, 267.

³⁰³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 484.

³⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 484.

³⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 486.

³⁰⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 486.

sının tesiri olan demektir. Kadîm; başlangıcı olmayan, hâdis ise başlangıcı olan mevcut demektir. Bilme ve haber verme ise, o ikisinin varlığının imkânından başka bir şey değildir. Dolayısıyla varlığın bunlarla tarifi, daha kapalı olanla tariften ibaret- tir.³⁰⁷

3.4. Varlığın Anlamsal Ortaklığı

Filozoflar, Mu'tezile³⁰⁸ ve Eş'ariler'den³⁰⁹ kalabalık bir grup, birkaç gerekçe- den dolayı varlığın anlam bakımından ortak olduğunu düşünmüşlerdir.³¹⁰ Eğer varlık anlamsal bir ortaklıkla ortak olmasaydı, meydana gelecek özel bir tereddüt esnasında mevcut türlerini ve fertlerini kesinlemek mümkün olmazdı.³¹¹ Yani bizler varlığın cevher mi yoksa araz mı olduğuna dair tereddüt ettiğimizde, bu tereddüdün oluşma- sını sağlayan o sebebin ortadan kalkması veya onda tereddüt etmemiz gerekmez. Zira, mümkün bir varlığa dair kesinlememiz, onun mevcut bir fail sebebi olduğuna kesinlememiz anlamına gelir. Diyelim ki bu sebebin mümkün olarak kabul edilme-

³⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 488.

³⁰⁸ İ'tizal; ictinab, ayrılma, çekilme, uzaklaşma anlamlarına gelmektedir. Vasıl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) Basra'da Hasan Basri'nin (ö. 110/728) ders halkasında, büyük günah işleyen ne mümi ne kafir olmadığını beyanla, bu kimsenin "el-Menziletü Beyne'l-Menziletayn"de (iman ve küfür gibi iki makam arasında olduğunu söyleyerek ayrılımlarından dolayı bu isimle lakap- lanmışlardır. Mu'tezile mensupları, kendi inanç esaslarını beş esasta (el-Usulu'l-Hamse) toplamışlar- dır. Bunlar sırasıyla; Tevhid, Adalet, Va'd ve Va'id, el-Menziletu beyne'l-Menziletayn, El-emru bi'l- Ma'ruf ve'n-Nehy ani'l-Münker prensipleridir. Netice olarak Mu'tezile, ümmetin genel inancından ayrı bir inanca sahip olduğundan bu adı almıştır. Fakat Mu'tezile mensupları bunu kabullenmezler. Onlar kendilerini, "Tevhid ve Adalet Ehli" olarak görürler. Bkz. Gölcük, *a.g.e.*, 59-62.

³⁰⁹ Sünnet ve Cemaat ehlinin iki büyük kolundan birisi itikatta Eş'ariyye mezhebidir. Bu mezhebin kurucusu İmam Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'aridir. İmam Eş'ari, (ö. 324/935) yılında Basra'da doğmuştur. Meşhur Mu'tezili bilgin Ebû Ali el-Cübbâ'i'den ders görmüş ve aynı zamanda onun üvey oğludur. Ebû'l-Hasan el-Eş'ari kırk yaşına kadar Mu'tezili fikirleri benimseyip müdafa etmiş, bu alanda pek çok eserin sahibi olmuştur. Hocası Ebû Ali el-Cübbâ'i ile salah-aslah konusunda yaptığı üç kardeşle ilgili münakaşadan sonra hocasının yanından ayrılmıştır. İmam Eş'ari, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Sünnet ve Cemaat ehlinin üstün gelmesi için çaba göstermiş, itikatta ehl-i sünnetin iki büyük kolundan biri olan ve kendi adıyla anılan Eş'ariyye mezhebinin imamı olmuştur. Bkz. Gölcük, *a.g.e.*, 105.

³¹⁰ Bu (varlığın manevi müşterekliği) konusuna İmam Eş'ari ve ona tâbi olanlar dışında kimse karşı çıkmamıştır. Onlar "her şeyin varlığının, onun mahiyetinin aynısı" olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre mutlak müşterek varlık ve onun ferdi olan özel bir varlık yoktur. Aksine *burada* tahakkuk etmiş muhtelif hakikatler vardır. bunlardan her birine varlık lafzı, lafzi iştirakle itlak olunmaktadır. Varlığın mana olarak ortaklığını düşünenler (müteahhir dönem mütekellimlerine ve filozoflara göre ise bütün mevcutlar arasında ortak olan bir mutlak varlık ve her mevcuda özel bir varlık vardır. Bkz. Eşref Al- taş, "Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yaklaşımı", *İslam Düşünce- sinde Süreklilik ve Değişim – Seyyid Şerif Cürcânî Örneği* - (Editör.: M.Cüneyt Kaya), İstanbul, 2015, 102.

³¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 488.

sinden sonra onun zorunlu bir sebep olduğu ortaya çıksın. Bu takdirde de o sebebin mevcut olduğuna dair kabul devam eder.³¹²

Varlığın anlamının ortak olduğuna dair ikinci gerekçe ise varlığın taksimi üzerinden yapılmaktadır. Zira varlık zorunlu, mümkün, cevher ve arazın varlığı gibi kısımlara ayrılabilir. Başkalarına taksim edilen bir şey ise ayrıldığı kısımlar arasında ortak olur.³¹³

Ayrıca varlık kavramının mukabili yokluktur. Yoklukta bizzat ayrışma söz konusu olmaz. Bu nedenle yokluk tek bir anlamdır. Tek bir anlamı olan yoklukta çoğalma meydana gelmez. yokluğun mukabili olan varlıkta böyledir. Böyle kabul edilmediği takdirde, varlık ve yoklukta akli sınırlama iptal olur. Mutlak yokluk ve özel varlıkla sınırlama olmaz. Fakat varlık ve yoklukta akli sınırlama şarttır.³¹⁴

Seyyid Şerif, varlığın anlamının ortaklığının sadece lafız düzeyinde olduğunu kabul etmez. Çünkü varlık kavramı ile ilgili kesinleme lafızdan ve lafzın va'zına dair bilgidir bağımsız olarak olduğu gibi devam etmektedir ve dillerin değişmesiyle de değişmemektedir. Bu nedenle ortaklığın anlamda olması gerekmektedir.³¹⁵ Bir başka açıdan ise buradaki ortaklık lafzi ortaklık değil akli ortaklıktır. Lafzi ortaklıkta va'zı duruma göre kavram farklılaşabilir. Fakat akli ortaklık anlamsal ortaklıktır. Akli taksimde ise anlamsal ortaklık zorunludur.³¹⁶

Yine Mevâkıf yazarı İcî'nin ismini belirtmediği fakat önde gelen düşünürlerden biri diyerek andığı bir şahıs, mevcut ile ma'dum arasında oluşta bir ortaklığın olmadığını fakat bunun aksine mevcut ile mevcut arasında-öeneğin, her ikisi de mevcut olan karalık ve aklık arasında- dışta oluşta bir ortaklığın olduğunu söyler. Oluşta meydana gelen böylesi bir ortaklık ise, sadece lafız düzeyinde kalmamaktadır. Zira sözü edilen ortaklık, lafızlardan kat-ı nazar ettiğimizde bile devam etmektedir.³¹⁷ Yine önde gelen o düşünürden aktarılan bir başka gerekçeye göre ise, varlığın ortak olmadığını söyleyen kimse, aslında bilmeden, onun ortak olduğunu kabul etmiş olur.

³¹² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 490.

³¹³ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 490.

³¹⁴ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 492.

³¹⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 490.

³¹⁶ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 490.

³¹⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 494.

Çünkü bütün varlıkları kuşatacak bir varlık mefhumunun tasavvuru bile onun anlamının ortaklığını ifade etmek demektir. Zira varlığın ortak olmadığını savunan kim-
senin verdiği hüküm tek bir varlıkla sınırlı değildir. Bilakis her varlığı kuşatmakta-
dır.³¹⁸ Bu hususla ilgili olarak Kâdî el-Beyzâvî şöyle demektedir: “Biz şeyin varlığını
kesin olarak kabul ederiz. Ancak onun vacib, cevher ve araz olduğu konusunda te-
reddüt ederiz. Mevcûdu da bunlara göre taksim ederiz. Bu taksimin kaynağı ise ortak
olmaktır.”³¹⁹

3.5. Varlık Mahiyetin Kendisi mi, Ona Zait mi, Yoksa Onun Bir Parçası mıdır?

Esasında varlığın mahiyetin bir parçası olduğunu kimse ifade etmemiştir.³²⁰
Bu takdirde varlık ya zorunlu ve mümkün varlıkta mahiyetin kendisidir. Ya da bunla-
rın hepsini de varlık zaittir. Bir başka açıdan ise, zorunlu varlıkta mahiyetin kendisi
olur iken, mümkün varlıkta ona zait olur. Ya da bunun tam tersi olabilir. Bu son ih-
timali ise kimse ifade etmemiştir. Bu nedenle Mevâkîf metninde İci, varlığın mahiye-
tin kendisi veya parçası ya da ona eklendiği hususunda, şu üç görüşü ifade eder:

a. Ebu'l-Hasan El-Eş'ari ve Mu'tezili Ebu'l-Hüseyn el Basri'ye göre varlık, zorunlu
ve mümkün de mahiyetin aynıdır. Diğer bir deyişle onlar, zorunlu ve mümkün bütün
varlıklarda, varlığın hakikatin kendisi olduğunu ifade ederler.³²¹ Bunun ise üç gerek-
çesi vardır:

1. Eğer varlık, zorunlu ve mümkünde mahiyetin aynı olmazsa bu takdirde varlık ma-
hiyeti zait olacaktır. Böyle olunca da mahiyet kendi olması bakımından var olamazdı.
Yani mahiyetin kendiliği dikkate alındığında var olması mümkün olmazdı.³²²

2. Herhangi bir sübûtî sıfatın bir şey de bulunması, onun kendinde varlığının zorunlu
olarak bir uzantısıdır. Çünkü kendinde sübûtî olmayanın, sübûtî bir sıfatla vasıflan-

³¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, I, 496.

³¹⁹ El-Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, İstanbul, 2014, 52.

³²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, I, 498.

³²¹ Altaş, *a.g.e.*, 327.

³²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, I, 500.

ması mümkün değildir. Şüphesiz, varlık da sübûtî bir emirdir. Şayet vücud mahiyet ile kaim zait bir sıfat olsaydı, bu takdirde varlık mahiyetle kaim olmazdan evvel mahiyetin bir varlığının olması gerekirdi. Bunun sonucunda ise, şeyin varlığının iki kez olması gerekirdi ki bu bir çelişkidir.³²³ Mahiyetin varlığı olmayıp, varlığın da zait olduğunu söylersek, bu takdirde de varlığın ma'dum ile kaim olduğunu kabul etmiş oluruz.³²⁴

3. Şayet varlık mahiyete zait olsaydı, onun başka bir varlığı olurdu. Bu takdirde ise, varlığın varlığı olmalıdır. Böyle bir kabul ise teselsüle sebep olur.³²⁵

Seyyid Şerif, varlığın mahiyetin kendisi olduğuna dair yukarıda zikredilen delillerden sonra, varlığın mümkün varlıklarda mahiyete eklenmiş olduğunu, zorunlu varlık da ise mahiyetin kendisi olduğunu ifade eden filozofların görüşünü aktarır:

b. Filozoflara göre varlık, mümkün de zait, zorunlu da ise mahiyetin aynıdır. Bunun sebebi ise şudur: Şayet Zorunlu'nun varlığı mahiyeti ile kaim olsaydı, O'nun varlığı mahiyetine muhtaç olurdu. Başkasına muhtaç olan ise mümkün olur.³²⁶

c. Varlığın mümkün ve zorunlu varlıkta mahiyete eklenmiş olduğunu kabul edenler. Bunlar varlığın mümkünde zait olmasının dört gerekçesi olduğunu söylerler:³²⁷

1. Mahiyetin kendisi yokluğu kabul eder. Aksi takdirde zati olarak zorunlu olması gerekir.³²⁸

2. Üçgen gibi dış dünyada varlığından şüphe duyduğumuz halde bir mahiyet akletme mizdir.³²⁹ Çünkü burada şüphe duyulan (varlık) ile bilinen (mahiyet) farklıdır. Fahreddin er-Râzî aklettiğimiz mahiyetinde, bir çeşit varlığa -yani zihni varlığa- sahip olduğu şeklindeki itirazı şöyle cevaplar: İnsanlar zihni varlıktan haberleri olmamasına rağmen akleden güçleriyle akletmektedirler. Üstelik biz mahiyetin zihinde varlığının olup olmamasından şüphe duyduğumuzda da onu akledebiliriz. Dahası Fahred-

³²³ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 502.

³²⁴ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, 52.

³²⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 504.

³²⁶ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 504.

³²⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 510.

³²⁸ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 510.

³²⁹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 510.

din er-Râzî'ye göre herhangi bir akıl tarafından akledilmemiş olup da dış dünyada bulunan mahiyetin hakikati meydandadır. Zihni varlığı ise varlığa gelmemiştir.³³⁰

3. Varlık, bir şeyin dıştaki mevcudiyetinde onun mahiyetine ilave bir durum olmazsa, bir başka ifadeyle varlık, mahiyetin kendisi olsa, onun mahiyete ilave olması saçma olurdu. Zira “Karalık vardır.” sözü bir anlam ifade ederken, “Karılık, karalıktır.” sözü anlamsızdır.³³¹

4. Varlık, mahiyete ilave bir durum olmasaydı, ya mahiyetin kendisi ya da onun bir parçası olurdu. Mahiyetin kendisi olamaz. Zira varlık, varlıklar arasında müşterektir. Ama mahiyet böyle değildir. Zira, var olanların hakikatleri zorunlu olarak farklılaşırlar. Varlık mahiyetin bir parçası da olamaz. Aksi takdirde var olanlar arasında müşterek olan zatilerin en geneli olurdu. Varlık mahiyetlere yüklem olup, onların cinsi olmayınca da onların ortak bir parçası olurdu. Daha sonra da türler ve fasıllarla ayrıştırdı. Bu fasıllar da var olurlardı. Böyle olunca varlık fasılların da cinsi olurdu. Sonra onların da başka fasılları olurdu ve böylece teselsül oluşurdu. Oysa bileşiğin, basitte durması gerektiği prensibi sebebiyle bu imkansızdır.³³² Varlığın mümkün ve zorunlu da mahiyete ilave edilmiş bir durum olduğunu kabul edenler, mahiyeti varlıktan ayrı olarak düşünmektedirler. Kelamcılar mahiyeti dış dünyada kendinde bir varlık olarak tasavvur ederken, filozoflar varlık mahiyet ayrımında “mahiyetin zihni varlığı vardır ancak onun hem dış dünyadaki hem de zihindeki varlığından soyutlanarak ele alınması ancak mantıksal olarak kendinde bir mahiyet olarak mümkün olabilir” demektedirler.³³³

Burada ikinci bir husus vardır ki o da varlığın Zorunlu'da mahiyete ilave olmasıdır.³³⁴ Bunun iki gerekçesi vardır:

³³⁰ Altaş, *a.g.e.*, 328.

³³¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 514.

³³² Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 516.

³³³ Altaş, *a.g.e.*, 328.

³³⁴ Gazzali ve Râzî'ye göre Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayrımını tasavvur etmek mümkün ise de Zorunlu Varlık'ın zatına nazaran varlığın ondan ayrılması imkansızdır. “Zat” ve “zorunlu zatın varlığı” arasındaki bu gereklilik, düşüncede ve zihindeki bir gerekliliktir. Burada onun zatına varlığını veren dışarıda sabit bir durum söz konusu değildir. Zorunlunun kendi zati kendisi için varlığını gerektirir. Eğer böyle olmasaydı başkasına muhtaç olan mümkün bir varlık olurdu. Bu mertebede Zorunlu Varlık'ın varlığı ve mahiyeti ayrıdır. Fakat *sırf kendine nazarla zatının ve varlığının ayrılması imkansızdır*, sadece bu ayrılığın zihnen düşünülmesi (tasavvur) mümkündür. Başka bir ifadeyle Allah'ın

1. Eğer zorunlu olanın varlığı mahiyetiyle bir değilse kendi başına var olur. Onun mahiyetten tecerrüt edip, kendi başına var olması ise ya zâtı sebebiyledir ya da başkası sebebiyledir. Eğer zâtı sebebiyle olursa her varlık mücerret olacaktır. Bu takdirde mümkünün varlığı da mahiyetten tecerrüt edecektir.³³⁵ Bu takdirde varlığın ademi olması düşünülemeyecektir. Eğer mahiyetten tecerrüt edip, kendi başına var olması başkası nedeniyle ise bu takdirde de onun zorunlu varlıktan tecerrüt etmesi kendisinin haricinde bir illet sebebiyle olacaktır. O zaman da zorunlu varlık, var oluşunda başkasına muhtaç olacağından zorunlu olmayacaktır. Bu ise bir çelişkidir.³³⁶

2. Bütün mümkünlerin ilkesi Zorunlu'dur. Eğer Zorunlu kendinde soyut varlık olsaydı mümkünler için ilke, ya tek başına varlık olurdu ya da tecrit kaydı ile beraber varlık olurdu. Böyle olduğu takdirde ise bütün varlık, Zorunlu'nun ilkesi olduğu şeyin ilkesi olurdu. O zamanda var olan her şey kendisinin ve illetlerinin ilkesi haline gelirdi. Oysa bu tamamen yanlış bir durumdur. Eğer varlık Zorunlu'dan tecerrüt yoluyla var olacaksa o takdirde ise varlığın kendi fâilinden bir parça olmasını gerektirecektir ki bu da imkânsızdır.

Bu bahiste Seyyid Şerif, “mahiyet ve varlık sadece zihinde mi ayrışır yoksa bunların aralarında gerçek bir ayırımdan bahsedilip-bahsedilemez mi?” meselesini tartışır. Yukarıda ifade edildiği biçimiyle bu meseleye dair İslam düşünce tarihinde var olan ekollerin farklı cevapları olmuştur. Özetle tartışma, bir şeyin mahiyetine onun varlığının tam bir örtüşmeyle yüklem olup olmaması hakkında değil, bilakis varlığın yüklem oluşunun dayanağı hakkındadır. Diğer bir deyişle, bir şeyin varlığının zihinde ona yüklem olması açıkken, o şeyin harici varlığının var oluşunda onun mahiyeti üzerine zait bir durum olup olmadığı hakkındadır. Örneğin “Siyahlık vardır” dediğimizde bu siyahlık ve onun varlığı dışta zat olarak birdir mi? demek istiyoruz. Seyyid Şerif'e göre varlık herhangi bir mümkün mevcutta onun zatiyle özdeş değildir. Buna göre şayet varlık, siyahlık ile hâriçte zât bakımından bir olsaydı varlık, siyahlığa tam

zatında varlık ve mahiyetin ayrılması (*infikak*) imkânsızdır, fakat bunu düşünmek mümkündür. Cürcânî bu varlık seviyesini ışığın güneşin cieminin bizzat kendisinin bir gereği olduğunu belirterek örneklemektedir. Bu mertebede güneşin cismi ile ışık başka başka şeylerdir. Ancak ışık güneşin cisminin gereği olup ışığın güneşin cisminden ayrı düşünülmesi mümkün ise de bunun hakikatte gerçekleşmesi mümkün değildir. Cürcânî'ye göre cumhur kelâmcıların görüşünde Zorunlu Varlık'ın durumu böyledir. Altaş, a.g.m., 104.

³³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 522.

³³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 522.

ve eşit bir örtüşmeyle (tevatü) yüklenirdi ve hiç kimsenin tıpkı siyahlığın mevcûd olduğunda şüphesi olmadığı gibi, varlığın mevcûd olduğundan da şüphesi olmazdı. Oysa dışta mevcûd olan hüviyet siyahlık hüviyetidir ve varlık ona ilişir. Varlığın siyahlıktan ayrışması yalnızca akıldadır. Bu nedenle de varlıktan, hüviyet üzerine tam ve eşit bir örtüşmeyle yüklenen “mevcûd” lafzı türemiştir. Ama Seyyid Şerif, dış dünyadaki bu hüviyetin tıpkı siyahın zâtı ve belirli mahiyeti olması gibi varlığında zâtı ve belirli mahiyeti olmasını açıkça reddetmektedir.³³⁷

3.6. Zihni Varlık

Seyyid Şerif, zihni varlıkla neyin ifade edilmek istendiğini ateş örneği ile anlatır. Ateşin bir varlığı olduğu şüphesizdir ve bu varlık sebebiyle ateşe ait hükümler ortaya çıkmaktadır. Bu hükümler ısıtma ve ısınma gibi hükümlerdir. Bu varlığa “aynî”, “harici” ve “aslî varlık” adı verilir. Burada sorun şudur: Ateşin bu harici varlığa müsavi olan fakat söz konusu hükümlerin oluşmasına kaynaklık etmeyen başka bir varlığı var mıdır yok mudur? İşte bu başka varlığa “zihni”, “gölgesel” ve “gayri asli varlık” adı verilir. Bu kabule göre zihinde var olan mevcut, harici varlıkla vasıflanan mahiyetin kendisidir. Dıştaki mevcut ile zihindeki mevcut arasındaki fark mahiyette değil, varlıktadır.³³⁸ İşte zihni varlığı iddia edenler, zihindeki tümel tasavvurlar ile hariçteki mahiyetlerin aynı olduğunu ileri sürmüştür. Zihin derken kastettikleri herhangi bir idrak gücüdür. Böylece zihni varlık ister insan zihni ister faal akıl olsun bir idrak gücünde şeylerin mahiyetlerinden ibaret suretlerinin bulunmasıdır. Bu durumda zihindeki suretler bilinen şeylere mahiyet bakımından eşit olmakta hatta suretler şeylerin nefiste meydana gelmeleri bakımından mahiyetleri olmaktadır. Kelamcı-

³³⁷ Türker, Ömer, “Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî”, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim – Seyyid Şerif Cürçânî Örneği-*, (Editör.: M.Cüneyt Kaya), İstanbul, 2015, 41.

³³⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 532.; Zihni varlıkları kendi içerisinde iki gruba ayırmak mümkündür: Bunlardan birincisi “zihnin icat ettikleri”, diğeri ise “zihnin tecrit ettikleri”dir. Birinci şıkta yer alanların dış dünyada bir karşılığının bulunma zorunluluğu olmamakla birlikte, ikinci şıkta yer alanların dış dünyada mutlaka karşılıkları gerekmektedir. Mesela insan kavramını zihin, dış dünyadan soyutlama yoluyla elde ettiğinden mutlaka bir dış gerçekliğinin bulunması lazımdır. Fakat zihni varlığın hârici varlığa karşılık gelmesi, bir başka ifadeyle düşüncede bulunmanın bir fert olarak dış dünyada bulunması, bu ikisinin özdeşliği anlamına gelmemektedir. Yani zihni bir varlık olarak insan ile hârici bir varlık olarak insan, aynı değildir. Bu ikisi arasında bir ayniyet söz konusu olamaz. Zaten bundan dolayıdır ki, hârici varlık asıl iken zihni varlık gölgedir. Bkz. Alper, *a.g.e.*, 32.

ların çoğunluğu ise zihindeki tasavvurlarla hariçteki mahiyetlerin aynı olmadığını çünkü aynı olması durumunda, aynı hükümlerin terettüp etmesi gerektiğini ileri sürerek, zihni varlığı reddetmişlerdir.³³⁹

Seyyid Şerif yukarıdaki açıklamaları yaptıktan sonra zihni varlığı kabul eden filozofların delillerini serdedir. Bu delillerden birincisine göre, zihni varlık vardır. Çünkü; biz birtakım imkansız şeylerin, birbirleriyle çelişen hususların bir araya gelmesi ya da varlığın mukabili olan mutlak yokluğun kendilerini, dış dünyada varlıkları olmamasına rağmen zihnimize tasavvur edebiliyor ve onlar hakkında birtakım hükümler verebiliyoruz. Herhangi bir şey hakkında hüküm verebilmek ise onun sübûtunu çağırır. Düşünülen şeylerin dış dünyada varlıkları olmadığına göre, onların sübûtu zihindedir.³⁴⁰

Bu delillerden ikincisine göre ise anlamların bir kısmı tüemeldir. Bir şey tümel olarak nitelendiğinde onun mevcut olması gerekmektedir. Bu varoluş hariçte değilse zihindedir. Zira hariçte var olan somuttur. O halde tüemler zihindedir.³⁴¹

Bu meseleyle ilgili üçüncü delilde ise filozoflar, zihni varlığın kabul edilmesi durumunda, konu hakkında hakiki bir önermenin oluşturulmasının mümkün olmayacağını söylerler. Aksi takdirde “Üçgenin açıları iki dik kenara eşittir” gibi bir önerme tümel olumlu ve hakiki önerme olmasına rağmen batıl olurdu.³⁴²

Seyyid Şerif zihni varlığı kabul eden filozofların düşüncelerini ifade ettikten sonra, zihni varlığı kabul etmeyen Kelamcıların çoğunluğunun bu konudaki delillerini açıklar.³⁴³ Kelamcıların çoğunluğuna göre, zihni varlık kabul edildiği takdirde, şeyin tasavvuru halinde onun zihnimize meydana gelmesi gerekir. Bu takdirde ise zihnin tasavvur edilen eşyanın niteliklerini alması gerekir. Sıcak, soğuk ya da düz ve eğri olmak gibi. Diğer taraftan zihinde tasavvurları gerçekleşen dağın ve göğün haki-

³³⁹ Türker, a.g.m., 41.

³⁴⁰ el-Cürcanî, a.g.e, 534.; İlimlerin akli sûretler olması dolayısıyla zihni varlıklar olduğu iddia edildiğine göre, onların husûlünün sûret olarak değil de zât olarak gerçekleştiği nasıl söylenebilir? Bkz. Alper, a.g.e., 28.

³⁴¹ Cürcânî, Şerhu 'l-Mevâkıf, I, 538.

³⁴² Cürcânî, Şerhu 'l-Mevâkıf, I, 540.

³⁴³ Cürcânî, Şerhu 'l-Mevâkıf, I, 542.

kati, büyüklükleri ile beraber zihnimizde meydana gelmeliydi. Bu ise düşünülemeyecek bir şeydir.³⁴⁴

Esasında tartışmanın taalluk ettiği temel mesele yine varlığın mahiyete zait olup olmadığıdır. Eğer varlığın mahiyete zait olduğu kabul ediliyorsa, zihni varlığı da kabul etmek gerekir. Bu takdirde zihni varlığı kabul, varlığın mahiyete zait olduğu kabulünün temelini oluşturmaktadır. Zihni varlığın reddedilmesi ise, harici varlığın, mahiyetin aynı olduğu düşüncesini destekler.³⁴⁵

3.7. Ma'dûmlar

Varlığın neliğine dair tartışmaların arkasından Seyyid Şerif varlık kavramının muhtevasıyla ilişkisi olan bazı konuları dile getirmektedir. Bu konulardan ilki ma'dum çerçevesinde yapılan izahlardır. Ma'dum kelimesi “kaybetmek, bulunmama” anlamına gelen adem (udm) kökünden türemiş olup, “varlığın zıddı, yokluk, hiçlik, varlığın yaratılmasından önceki hali, var olmayan” demektir. Terim olarak ise, “zihnin dışında var olmayan” diye tanımlanır.³⁴⁶ Ma'dum “mümteni” ve “mümkün” olmak üzere ikiye ayrılır. Yokluğu kendinden olan (bizatihi) ma'duma “mümteni” ma'dum”, bir başkasına bağlı olana ise “mümkün ma'dum” denir.³⁴⁷

Ma'dumlar yoklukları içermektedir. Peki, bu ma'dumlar ayrışır mı yoksa ayrışmaz mı?³⁴⁸ Çünkü dışta var olanlar birbirinden ayrılmışlardır. Ma'dumlara gelince kimi düşünürler ayrışmayı kabul etmiş bir kısım düşünürler de ayrışmayı reddetmişlerdir. Ayrışmayı kabul edenler şartın yokluğu meşrutunda yokluğunu gerektirir derler. Eğer ma'dumlar arasında ayrışma olmasaydı bunların bir kısmının diğer kısmını

³⁴⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 542.

³⁴⁵ “Seyyid Şerif Şerh-i Metâli’de vüdûd-ı zihnidenden bahs vüçûd-ı hâricîden bahsdir. Vüçûddan nevi-i uhrâ var mıdır? deyu cavab vermiştir. Lâkin Muhaşşi Lârî red eylemiştir.” Bkz. Ömer Faruk Altıparmak, *Muhammed b. Mustafa Akkirmâni ve Eseri, İklilü't-Teracim*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1993, 60.

³⁴⁶ “Yok ya gerçekleşmesi mümkün olmayan bir nesnedir ki, bunun halis bir olumsuzluk olduğunda ihtilaf yoktur. Ya da gerçekleşmesi mümkün olan nesne olur. Yok, Eş’arilere, Mu’tezile’den Ebû Hüzeyl ve Ebû'l-Hüseyin Basri’ye göre halis olumsuzluktur. Geri kalan Mu’tezile buna muhaliftir. Er-Râzî, Fahreddin, *el-Muhassal*, (Ter.: Hüseyin Atay), Ankara, 2002, 45.

³⁴⁷ Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2010, 200.

³⁴⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 544.

gerektirmesi, ona eşit olması, ondan farklı olması gibi hükümleri farklılaşmazdı. Ma'dûmlar'ın ayrışmadığını düşünenele göre ise, ma'dûmlar sırf olumsuzluktur. Bu nedenle ma'dûmlara asla hiçbir işaret yapılamaz. Halbuki her ayrışan şeyin ya zihinde ya da hariçte bir varlığı vardır.³⁴⁹ Görüldüğü gibi bu tartışma zihni varlık hakkında var olan tartışmanın bir uzantısıdır.

3.7.1. Ma'dûm Şey Midir Değil Midir?

Bir başka ihtilaflı mesele ise ma'dûmun şey olup olmadığı hakkındadır. Bu mesele Kelâmın ana meselelerinden birini oluşturmaktadır. Zira mahiyetler ile ilgili pek çok mesele de bu konu üzerinde kurulmaktadır. Mesela ma'dûmun şey olduğunu kabul eden birisi muhakkak varlığın zait olduğunu ifade etmek zorundadır. Mu'tezile kelâmcılarının çoğunluğu ademe şey'iyet tanırlar. Yani mümkün ma'dûmun şey olarak kabul edileceğini söylerler. Bu şey'iyet kazanmış ma'dûmun varlık sıfatından ayrı olarak hariçte karar kılmış sabit olduğunu kabul etmek demektir. Bu onların varlık ve mahiyet arasında yaptıkları ayrımından kaynaklanmaktadır. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre mahiyet varlıktan başka bir şey olup, varlığın kendisine iliştiği şeydir.³⁵⁰ Mutezile'nin bu kavramlaştırmasına ma'dum yerine "la min şey", "la şey" tabirini kullanan Maturidi karşı çıkar. Çünkü, Mutezile'nin ademe şey'iyet tanımından, ezelde Allah ile birlikte başka nesnelere (ağyar) bulunduğu, ayrıca âlemin kadîm olduğu sonucunu çıkarır ve bunu Tevhit ilkesine aykırı bulur.³⁵¹ Diğer taraftan Eş'ariler de hem mümkün hem de mümteni' ma'dûmun şey olmasını kabul etmezler. Zira Eş'arilere göre varlık, hakikatin kendisidir. Şayet mahiyet yoklukta da şey olarak takarrur ederse hem mevcûd hem de ma'dûm olurdu. Bu ise mümkün değildir.³⁵²

³⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 546.

³⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 548.

³⁵¹ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, 201.

³⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 548.

3.7.2. Ma'dûm'un Sabit Olduğunu Reddedenler

Ma'dûmun sabit olduğunu reddedenler bunun için beş gerekçeden bahsediler:

a. Sübût mahiyet üzerine ilave bir sıfattır. Varlığın ise sübûtta gayrı bir anlamı yoktur. Bu takdirde ma'dumun sabit olması, mevcut olması demektir ki, bu ise apaçık bir çelişki olur.

b. Yoklukta karar kılmış zatların sonsuz olduğu iddiası çelişkilidir. Zira bu zatlar varlığa çıkmış mevcutlardan ayrı olarak ele alındığında, mevcut olanları ve olmayanları içeren bütünden, sonlu bir sayıyla daha az olacaktır. Bunun mukabili olarak bütün de sonlu bir sayı ile çok olacaktır. O halde sonsuz olduğu kabul edilen bütün, sonludur.

c. Yokluk durumunda karar kılmış zatlar ya takarrürü zorunlu ya da mümkün olan zatlar olacaktır. Zorunlu iseler, zorunlunun taaddüdü gerekecektir. Mümkün iseler, her mümkünün muhdes olması sebebiyle sübûtun yokluğuyla öncelenirler.

d. Yokluk, bir olumsuzluk sıfatıdır ve bununla sıfatlananda olumsuz olacaktır. Yani nefiy varlığın kaldırılmasından ibaret olduğundan o sübûti olmayacaktır. Sübût ile nitelenen sabî, yoklukla nitelenen ma'dûm/yok olur.

e. Yoklukta sabî olduğu düşünülen ma'dûmlar ya zatlari nedeniyle birbirinden farklıdır ki bu takdirde tek bir türe ait olan iki siyahlık zatlari ile farklı olacaklardır. Ya da bu ma'dûmlar zatlari nedeniyle birleşeceklerdir ki bu takdirde de varlıkta çoğalmazlar. Her iki halde de ma'dumun sabîtliği söz konusu olmayacaktır.³⁵³

Seyyid Şerif göre, yukarıda zikredilen gerekçeler, esasında zayıf gerekçelerdir. Bu konunun ispatında o kendisine göre daha güvenilir olan iki gerekçe serdeder:

a. Ma'dum'un sübûtunu ifade etmek ma'dûmun makdur oluşu ile çelişir. Zira bir zatın sabit olduğunu kabul etmek onun ezeli olduğunu kabul etmektir.

³⁵³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 554.

b. Şayet mümkün olan ma'dum sabî olursa, ma'dum, menfiden daha genel olur. Bu takdirde ma'dum menfiden ayrışır. Ayrışan her şey size göre sabittir. O halde menfi-
de sabittir. Hâlbuki bu bir çelişkidir.³⁵⁴

3.7.3. Ma'dûm'un Sâbit Olduğunu Kabul Edenler

Ma'dum'un sübûtunu kabul edenler iki delil getirmektedirler.³⁵⁵ Bunlardan birincisi, ma'dumun tasavvur edilmesi onun ayrışmasını gerektirir. Şey ise ancak başkasından mütemeyyiz olması halinde tasavvur edilebilir. Ma'dum mütemeyyizdir. Her mütemeyyiz olan ise sabittir. O halde ma'dum sabittir.³⁵⁶ Ayrıca ma'dum murad ve makdurdur. Zira bir kısmına irade ve kudret tahalluk eder. Fakat bir kısmına etmez. Ma'dumlar başkalarından ayrı olmasaydı, onların bir kısmının murad ve makdur olarak nitelenmesi düşünülemezdi. Diğer bir delil ise şudur: Mümkün ma'dum hakkında konuşmamız ma'dumun imkânla nitelenmesine işaret etmektedir. İmkân ise sübûti bir sıfattır. Öyleyse imkânla nitelenen şeyinde sabit olması gerekir.³⁵⁷ Seyyid Şerif'i genel eğiliminin ma'dumun sabî olduğunu kabul etmemek olduğunu söyleyebiliriz. Zira mümkün ma'dumun sübûtu düşüncesi onun makdur ve murad oluşunu nefyetmektedir. Ma'dûmun imkânla nitelendiğini söyleyenlere ise, imkânın itibari bir şey olduğuyla cevap verilir. Fakat bu konu ile ilgili tartışmaların bir kısmının mahiyetlerin meculiyeti meselesinde dile getirileceğini ifade ederek, konuyu kapatır.³⁵⁸

3.8. Şey Lafzının Anlamı

“Şey” kelimesi “istemek, dilemek” anlamında kullanılan şâe-yeşâü fiilinin mastarıdır. Ayrıca “var olan, varlığı mümkün olan” manasında terim niteliği kazanmıştır. Râgıb el-İsfehânî'ye (ö. 502/1108) göre, bilinebilen ve kendisinden haber verilebilene denir. Bu tanımları yaptıktan sonra el-İsfehânî açıklamalarına şöyle devam eder: Kelâmcıların çoğuna göre bu kelime hem Allah hem de başkası için kullanıldı-

³⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 556.

³⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 560.

³⁵⁶ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 56.

³⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 562.

³⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 564.

ğında müşterek anlamlı bir isim olur. Hem mevcûdu hem de ma'dûmu kapsar. Şey kelimesi ile Allah nitelendirildiğinde “dileyen”, başkası onunla nitelendirildiğinde ise “dilenen” anlamına gelir.³⁵⁹ Ayrıca Kelâm âlimleri ve filozoflar arasında şeyin hariçte veya zihinde bulunması, mevcudiyeti zihnen mümkün ve muhal olanı da kapsamı konularında farklı görüşler dile getirilmiştir.³⁶⁰

Seyyid Şerif “şey” lafzının anlamı ve onda gerçekleşen ihtilaf hakkında bilgiler verir. Seyyid Şerife göre, bu konuda var olan tartışma dille ilgili bir tartışma olup, anlamla ilgili bir tartışma değildir. Ma'dum'un şey olup-olmadığı tartışması anlamla ilgiliydi. Fakat buradaki tartışma dille ilgilidir.³⁶¹ Seyyid Şerif önce Eş'ariler'in görüşünü zikreder. Onlara göre “şey” mevcut demektir. Zira şey lafzı, sadece mevcuda söylenir. Onların yanında her şey var olan, her var olan da şeydir. Mu'tezile'den Cahız ve Basra okuluna mensup olanlar, “şey”in malum yani bilinen anlamına geldiğini söylemişlerdir. Yine kimileri şeyin kadîm olduğunu ve hâdis için mecaz olarak kullanıldığını, kimileri onun sadece hâdis olduğunu, kimileri ise onun cisimlere ad olduğunu, kimilerinin de “şey”in mevcutta gerçek iken, ma'dum da mecaz olduğunu kabul ettiklerini söyler.³⁶²

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Seyyid Şerif'e göre tartışmanın kendisi lâfzîdir ve “şey” lafzı ile neyin ifade edildiği ile alakalıdır. Ona göre doğru olan dinin ve naklin desteklediğidir. İnsanlar arasında yaygın olan husus “şey” lafzının mevcut için söylenmesidir. Burada kadîm, hâdis ya da cisim, araz ayırımına gidilmez. Her mevcut olan “şey” olarak kabul edilir. Hatta insanlar “Mevcut olan şey değildir” sözünü kabul etmezler.³⁶³

3.9. Hal Nedir?

³⁵⁹ El-İsfahânî, Rağıb el-Hüseyn b. Muhammed b. El-Mufaddal, *Müfredat*, (Çev.: Abdalbaki Güneş-Mehmet Yolcu) İstanbul, 2010, 573.

³⁶⁰ Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, 290.

³⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 566.

³⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 566.

³⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 566.

“Hal” kelimesi “durum, vaziyet, insanın ve genel olarak varlıkların değişebilir maddi ve manevi özellikleri” anlamına gelir. Hal kelimesinden yola çıkarak bazı Kelâmcıların Allah'ın sıfatları ve ontolojik konularla ilgili olarak ileri sürdükleri teo-
rinin adı “Ahval teorisi”dir. Kelâmcıların çoğunluğu ilahi sıfatların dışarıda tasavvur edilemeyeceğini, onların sadece zihinde tasavvur edilerek haklarında fikir yürütülebi-
leceğini kabul ederler. Bunun aksine Sıfâtiyye, ilahi sıfatların hem hariçde hem de zihinde zat ve mahiyet olarak hakiki bir varlığa sahip olduğunu iddia etmiştir. Mu'tezile ve İslam filozoflarının çoğunluğu ise ilahi sıfatları, “varlık anlamı taşımayan isimler” olarak açıklamıştır. Mu'tezile'den Ebu Haşim el-Cubbaî (ö. 321/933)³⁶⁴, her iki görüşü de isabetsiz sayar. Ona göre varlık ile yokluk (mevcût ve ma'dûm) arasında üçüncü bir kavram vardır. Bu kavram cevhere çok yakındır ve cevherden ayrı bir varlık özelliği taşımaz. Fakat kendi başına da gerçekliği bulunmayan bu kav-
rama Ebu Haşim “Ahval” demiştir. Bu görüşe göre haller, arazları cevherlere bağlar. Cevher ve araz arasında görev alırlar. Bu hallere vücûd-adem, kıdem-hûdus gibi sı-
fatlar yüklenemez. Hallere şey (mevcût) denilemez. Zira müstakil varlıkları yoktur. Haller yok (ma'dûm) da sayılmazlar. Çünkü varlığın zatıyla ilişki halindedirler. Var-
lığı tanımak ancak haller sayesinde mümkün olmaktadır. Netice olarak “Ahval” var-
lığı tanımamızı sağlayan zihni ve itibari durumlar ve niteliklerdir.³⁶⁵ Ebu Haşim el-
Cubbaî ahval nazariyesini ilahi sıfatlar meselesine uygulamış, kendi başlarına varlık özelliği taşımamaları sebebiyle hallerin, Allah'ın zatına zait sıfatlar olarak kabul edilmeyeceğini, böylece Tevhid ilkesinin zedelenmeyeceğini ve yine hallerin zata taallukları düşünülebildiği içinde, ilahi sıfatların reddedilmiş olmayacağını söylemiş-
tir. Seyyid Şerif de mevcût ile ma'dûm arasında vasıta olarak kabul edilen hallerin, görüş ayrılığına sebep olduğunu ifade etmiş, Eş'arilerden el-Cüveyni³⁶⁶, el-

³⁶⁴ Ebû Ali el-Cübbâî'nin oğlu olup Basra'da doğmuş, Bağdat'ta yerleşmiş ve orada vefat etmiştir. Kelâmî babasından öğrenmiş, hatta babasına eziyet verecek kadar ondan ilim öğrenme hırsına sahip olduğu rivayet edilmiştir. İbn Nedim onun eserlerinin bir listesini el-Fihrist'te vermektedir. Fakat bu eserlerden hiç birisine sahip değiliz. Fakat Kelâm ve milel kitapları Ebû Haşim'in görüşlerinden yeterince söz etmektedir. O, pek çok konularda Mu'tezile ve babası Ebû Aki el-Cübbâî ile aynı fikirde olmala birlikte, yalnız ilahi sıfatlar konusunda kendine özgün bir görüşün sahibidir. O, “Hal nazariyesi” ile temayüz etmiştir. Yani Allah'ın sıfatlarını ilahi zatın dışında bir takım haller olarak anlamaktadır. O, bu görüşüyle Kelâm tarihinde ayrı bir yer işgal eder. Bkz. Gölcük, *a.g.e.*, 72.

³⁶⁵ Bkz. Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, 20.

³⁶⁶ Eserleri aracılığıyla Kadı Ebû Bekir el-Bakıllaniye talebelik eden, bizzat İmam Gazzali'nin hocası olan Ebû'l-Meali el-Cüveyni 419/1028 yılında doğmuştur. Mütedeyyin bir babanın evladı olan el-Cüveyni bir ilim havası içinde çocukluk yıllarını geçirirken ilimle temasa geçmiştir. Babasından ilk fıkıh tahsilini yapan Ebû'l-Meali hadis de okumuştur. İslami ilimler için gerekli olma Arapçayı da

Bakillani³⁶⁷, nin, Mu'tezile'den ise Ebu Haşim el-Cubbaî'nin hali kabul ettiğini aktarmıştır. Mevakıf yazarı İcî ise hal teorisini kabul etmez.³⁶⁸

Seyyid Şerif, daha sonra hali kabul ve reddedenlerin gerekçelerini serdededer.

3.9.1. Hal'i Kabul Edenlerin Gerekçeleri

Hali kabul edenlerin ilk gerekçesi şudur: Varlığın kendisi mevcut olsaydı onun varlığı zatına zait olurdu. Öyleyse varlık mevcut değildir. Aksi kabul edildiği takdirde teselsül ortaya çıkar. Varlığın kendisi ma'dum da olamaz. Yoksa varlık kendi çelişkiyle nitelenirdi.³⁶⁹ Seyyid Şerif bu görüşe katılmaz. Çünkü ona göre varlığın varlığı, zatına zait değildir. Varlık kendiliğinden mevcuttur. Dolayısıyla burada teselsül söz konusu olmaz. Hali kabul edenlerin diğer gerekçesi ise; karalık örneği üzerinden verilir. Karalık, kendisi ve diğer renkler için ortak cins olan renklilik ve yine onlardan ayrıştığı bir fasıldan bileşiktir. Buradaki fasıl ise, karanlığın gözü tutma özelliğidir. Esasında fasılın özelliği meçhuldür. Gözü tutma özelliği ise onun malum eserlerinden birisidir. Bu sebeple fasıl, bu eserle ifade edilmiştir. Zira hakikatlerin zatilerine ve onların ayırıcı vasfı olan hususiyetlerine vukufiyet son derece zordur.³⁷⁰

iyice öğrenen el-Cüveyni, Kur'an'ı ezbere biliyordu. Az ve öz konuşan İmamü'l-Harameyn hayatının ilk yıllarında İslami ilimlerden fıkıh, hadis ve bunların usulleriyle, tefsirde kendini kabul ettirdiğinden Rüknu'l-İslam (İslamın direği) ünvanını almıştır. Devrinde Ehl-i Sünnet'in imamı olan Cüveyni Kelâmın ve diğer İslami ilimlerin yanında felsefeyle de uğraşmıştır. O taklidle değil, tahkikle meşgul olmuştur. Hayatı boyunca inceleme ve araştırmalardan zevk almıştır, yorulmak bilmez bir azim ve gayretle ilmin peşinde koşmuştur. Büyük bir araştırmacı ve o nisbette Allah'a teslim olan bir Kelâmcı olarak İmamü'l-Harameyn el-Cüveyni 479/1086 tarihinde vefat etmiştir. Onun Kelâm ilminde kaleme aldığı en önemli iki eseri Kitabu'l-İrşad ve eş-Şamil fi Usuli'd-Din'dir. Bkz. Gölcük, *a.g.e.*, 147-149.

³⁶⁷ Hicri 338, miladi 950 tarihinde Basra'da doğduğu tahmin edilen Bakillani, Bağdatta ikamet edip tahsilini orada yapmış ve orada meşhur olmuştur. Ebû'l-Hasan el-Eş'arinin iki seçkin talebesi Ebû Abdullah Mücahid 370/980 ve Ebû'l-Hasan el-Bahiliye talebelik edip onlardan ilim tahsil etti. Ders arkadaşları arasında Ebû İshak el-İsferayini 418/1027 ve İbn Furek vardır. Bakillani'ye "Kadı" ünvanı kısa bir müddet yaptığı kadılıktan dolayı verilmekle birlikte bu ünvan, ilmi şahsiyetinin de bir yankısıdır. Ebû'l-Hasan el-Eş'arinin tespit ettiği prensipleri gerçek bir doktrin sisteme dönüştüren Temhid sahibi Bakillani olmuştur. Aristo mantığını kullanmayan Bakillani'nin kendine özgü nbir üslubu vardır. Bkz. Gölcük, *a.g.e.*, 123-124.

³⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 572.; Fahreddin er-Râzî bu hususta şunları söyler: "Var ile yok arasında bir vasitanın olmadığına inanırız. Bizden önce Kadı ve İmamü'l-Harameyn ile Mu'tezileden Ebû Haşim ve ona uyanlar, buna aykırı olarak bir vasıta ortaya koyup ona "hal" dedikten sonra onu, "varlıkla ve yoklukla nitelenemeyen fakat "var"ın bir niteliğidir" diye tanımladılar." Bkz. er-Râzî, *a.g.e.*, 53.

³⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 574.

³⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 576.

Özetle, kara renk olmalıkta aka ortak, kara olmalıkta ise ondan ayrıdır. Şayet ikisi de bir arada bulunsalar, birbirleriyle kaim olurlar. Bir arada bulunmasalar her ikisi de birbirinden ayrı olurlar. İkisi bir hakikati oluşturmaz. Oluşturması durumunda, arazın arazla kaim olması söz konusu olur ki bu da muhaldir. Eğer her ikisi birden ya da sadece biri yok olsa bu takdirde de ma'dum ile mevcudun birleşmesi gerekir ki bu da imkânsızdır.³⁷¹

3.9.2. Hali Reddedenlerin Gerekçeleri

Hali reddedenler onu kabul edenlerin ileriye sürdükleri ilk gerekçeyi şöyle reddederler: Varlığın varlığı zata zait değildir. Varlık kendiliğinden mevcuttur. Onun varlığı kendisidir. Dolayısıyla burada teselsül söz konusu olmaz.³⁷²

Diğer gerekçe de şöyle reddedilir: Karalık ve renklilik cisimle kaim olan iki mevcuttur. Fakat birinin varlığı ya diğerine bağlıdır veyahut da bir cisimle, diğeri ise nitelikle kaimdir. Öyleyse bunun imkânsız olarak kabul edilmesi reddedilir. Ma'dum ile mevcudun birleşmesi ise, -kesin olmamakla birlikte- hariçte değil zihinde olmaktadır.³⁷³ Karalık ve renkliliğin her ikisi de vardır. Burada arazın arazla kaim olması gerekmez. Zira o ikisi, zat ve varlık olarak hariçte tek bir şeydir. Hariçte herhangi bir ayrışma yoktur ki, birinin diğeriyle kıyamı gereksin.³⁷⁴

3.10. Mahiyet Nedir?

³⁷¹ Beyzâvî, *Tavâli 'u 'l-Envâr*, 56.

³⁷² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 574.

³⁷³ Beyzâvî, *Tavâli 'u 'l-Envâr*, 58.

³⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 576.

Mahiyet, Arapça'da "ma hüve" (O nedir?) terkinin son kısmına yapma (sı-nai) masdar ekinin getirilmesi ile elde edilir. Terim anlamı ise bir nesnenin temelini ya da cevherini oluşturan şey, nesnenin hakikati ve özüdür.³⁷⁵ Örneğin, "İnsan nedir?" sorusuna verilecek cevap, onu insan olmayanlardan temyiz etmemizi sağlayan bir özet atıfla cevaplandırılır.³⁷⁶ Bir şeyin ne olduğuna dair akılda tasavvur edilen şey onun mahiyeti, tasavvur edilen bu şeyin dış dünyadaki nispetine hakikat, algılanabilen arazlara sahip olup, dış dünyadaki hakikati diğerlerinden farklı kılıp, onu husus iyileştiren şeye de hüviyet denir. Örneğin, insanlık kavramının zihni tasavvuruna mahiyet-i insan, realitedeki tasavvuruna hakikat-i insan, hariçteki fertlerden farklılığına ise hüviyet-i insan denir. Ayrıca hakikatin tümel olanına mahiyet, tikel olanına da hüviyet denir.³⁷⁷ O halde mahiyet ile hüviyet arasında hakikat açısından umum-husus ilişkisi vardır. Mahiyet genel iken, hüviyet özel hakikattir. Mahiyetin hariçte ferdi bulunmasına gerek yoktur. Mahiyeti olmasına rağmen hariçte fertleri olmayan Anka kuşunun ise, hakikati yoktur.³⁷⁸

Her şeyin ister tümel ister tikel olsun, kendine ait bir hakikati vardır. Her şey bununla hüviyet kazanıp, diğerlerinden ayrılır. Diğer taraftan şüphesiz insanlık kavramı, mutlak olarak isimlendirilir. İnsanlık kavramı insanlık mahiyeti açısından bir veya çok, var veya yok değildir. Ya da kabul edebileceği herhangi bir şeydir. Mahiyetin bunlarsız var olması düşünülemese de bu mütekillerin hiçbirisi mahiyetin kendisi değildir. Hatta onun mefhumuna bile dâhil değildirler.³⁷⁹

Seyyid Şerif burada özetle şunu ifade eder: Mahiyet kendisine zait başka bir şey düşünülmediğinde ve sadece kendiliğinde düşünüldüğünde var olan şeydir. Mahiyetin arazları temel alınarak, mahiyetle ilgili aklın hüküm vermesi mümkün değil-

³⁷⁵ "Ebû Haşim dışında herkese göre yüce Allah'ın mahiyeti diğer mahiyetlere özdeşlik bakımından zıttır. Ebû Haşime göre özlük bakımından Allah'ın özü, diğer özlere eşittir. Ancak, Allah diğer şeylere dört durum gerektiren bir durumda zıttır. Bunlar da diri olmak, bilgin olmak, kudretli olmak ve var olmaktır. İbn Sina buna muhalif olarak yüce Allah'ın mahiyetinin varlığının aynısı (özdeş) olduğunu ve varlığın bütün var olanlar arasında verilen ortak bir ad olduğunu ileri sürdü." er-Râzî, *el-Muhassal*, 157.

³⁷⁶ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 202.

³⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 586.

³⁷⁸ Topaloğlu-Çelebi, *a.g.e.*, 202.

³⁷⁹ Türker, *a.g.m.*, 42.

dir. Zira arazlar ne mahiyetin kendisidirler ne de mahiyete dâhildirler.³⁸⁰

3.10.1. Mahiyetin Arazilara Kıyasla İtibarları

Seyyid Şerif, mahiyetin arazlarına kıyasla itibarlarının üç biçimde olabileceğini dile getirir:

a. Mahiyet kendisine zait bir arazla kayıtlığında mahluta (karışık) mahiyet denir. Bunun dıştaki varlığı kesindir. Bu mahiyete “bir şey olma şartıyla mahiyet” adı da verilir. Burada mahiyet müşahhas ve ekleriyle beraber ele alınmaktadır. “Bir şey olma şartıyla mahiyet”in ise dışarıda varlığı kesindir.³⁸¹

b. Mahiyet kendisine zait olabilecek ilavelerden soyutlanınca “mücerret mahiyet” adını alır. Buna “soyut” ya da “bir şey olmama şartı ile mahiyette” denir. Müşahhas ve eklentilerden soyutlanarak var olan bu “mücerret mahiyet” dışta bulunmaz. Aksi takdirde, ona varlık ekleneceğinden soyut olamaz. Bu nedenle “mücerret mahiyet” sadece zihinde bulunur.³⁸²

c. Mahiyet ilavelerle mahlut (karışık) ve mücerret (soyut) olmaksızın kendinde olarak dikkate alındığında, buna “mutlak mahiyet” adı verilir. Burada mahiyet mahlut ve mücerret mahiyetten daha genel ve özel farklarla ayrışır. Bu ise onun “herhangi bir şart olmaksızın” adını almasını sağlar. Bu mahiyet daha genel olandır. Daha özel olan “mahlut mahiyet” dışta olunca, daha genel olan “mutlak mahiyet”inde dışta var olması gerekir.³⁸³

³⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 588.; “Farabi, varlık-mahiyet ayrımı hususunda şunları söyler: a) Mahiyet varlıktan ayrıdır. b) Varlık mahiyete ârızdır. c) Mahiyet varlığın illeti değildir. d) Vâcibu'l-Vücûd'da (Allah) mahiyet ve varlık ayrımı yoktur.” Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hüseyin Atay, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 2001, 65-95.

³⁸¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 590.

³⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 592.

³⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 594.

3.10.2. Soyut Mahiyet

Seyyid Şerif, soyut mahiyet bahsinde idelerin varlığı ile ilgili görüşleri aktarır. Bu bölümde o Eflatun'un mahiyet ile ilgili düşüncelerini tartışır. Platon'a göre soyut mahiyet, mevcuttur. Dolayısıyla tüm arazlardan mücerret bir fert vardır. Bu fert, ezeli ve ebedidir. Mütakabilleri kabul eder ve kesinlikle bozuluşa konu olmaz. Biliyoruz ki insan mütakabilleri kabul eder. Yoksa mütakabiller ona ilişmezdi.³⁸⁴

Seyyid Şerif Platon'un "Türlerin harici soyut şahısları vardır" iddiasının zayıf olduğunu söyler. Zira soyutun bir önceki bahiste geçtiği üzere dışta var olması imkansızdır. Ayrıca mütakabilleri kabul eden şey, kendinde mahiyettir. Bu sebeple mutlak insan mahiyeti, biri diğerinin mukabili olan somutluklarla birlikte var olur. Öyleyse Eflatun'un delili iddiasını ispat için yeterli değildir. Hariçte yalnız tikel hüviyetler bulunmaktadır.³⁸⁵ Fakat İshraki filozof Sühreverdi, Eflatun'un sözünü başka bir biçimde yorumlamıştır. Ona göre akıllar âleminde her türü idare eden onlara ait bir şey vardır. Bu şey maddeden mücerret olup bizatihi kaimdir. Bizatihi kaim olan bu şey, türün bütün efradını gözetir. Sühreverdi bu şeye "Türlerin Efendisi/Rabbi" adını verir. Dini terminolojide ise bu şey, dağlar, denizler ve yağmurlar meleştiği gibi isimlerle ifade edilir.³⁸⁶

3.10.3. Mahiyetin Kısımları

Mahiyet, basit ya da bileşiktir. Mürekkebin mahiyetleri son tahlilde basite varırlar. Örneğin, sayı sonsuz bile olsa onda mecburi olarak bir bulunur. Bir çokun ilkesidir. Mürekkebin mahiyetleri bir araya gelen birden çok şeylerden oluşur. Kendisinde bir sayısı bulunmayan sonlu veya sonsuz bir şeyin bulunması nasıl mümkün değilse, tıpkı bunun gibi kendisinde fiili olarak bölünmeyen şeyler olmayan çokun varlığı da mümkün değildir. Diğer taraftan mürekkebin mahiyetleri ya harici olurlar ya da akli olurlar. Basit mahiyetler de de durum böyledir. O halde mahiyetinin kısımları dört-

³⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 594.

³⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 596.

³⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 596.

tür:³⁸⁷ Bunların birincisi akli basittir. Bunlar akılda biraraya gelen çok şeyden oluşmazlar. Akli basite örnek, basit fasıllar ve en üst cinslerdir.³⁸⁸ Mahiyetin ikincisi, dışsal basittir. Bu mahiyetler dışta çok şeyden oluşmayan basitlerdir. Ayrık akıllar ve nefisler buna örnektirler. Her ne kadar ayrık akıllar ve nefisler akılda bileşik iseler de dışta basittirler.³⁸⁹ Mahiyetin üçüncü kısmı akli bileşiklerdir.³⁹⁰ Bunlar hariçte cüzlerine ayrılamayan, sadece akılda birbirinden ayrılabilen, birçok şeyden oluşan akli mürekkeplerdir. Renklik ve karalıktan mürekkebin siyah örneğinde olduğu gibi.³⁹¹ Mahiyeti dördüncü kısmı ise dışsal bileşiktir. Bu bileşik biçiminde ise dışta ayrılan parçalardan oluşma vardır. Bu mahiyet sözgelimi ev gibi, beden ve ruhtan meydana gelen insan gibi, dışarıda varlığı olan parçaların birleşmesinden meydana gelir.³⁹²

3.10.4. Bileşik Mahiyetin Parçaları

Bileşik mahiyetler ikiye ayrılır: a) Mütedahil bileşikler b) Mübayin bileşikler. Parçalar cins ve fasıllar gibi iç içe olursa, yani bir kısmı diğerine doğru olarak yüklenirse, cüzler eşit olsun ya da olmasınlar iç içe mütedahildirler ya da birbirinden farklı mübayin olup, birbirinden ayrılırlar.³⁹³ Mütedahil olan bileşik mahiyetlerin her iki parçası, biri diğerinin tüm fertlerine doğru olarak yüklenirse bu parçalar eşittir. Tıpkı duyumsayan ve irade ile hareket eden örneğindeki gibi. Aksi halde aralarında eksik ya da tam girişimlilik gerçekleşir. Bunun neticesinde ise genel özeli ya kaim kılar ya da kılmaz. Kaim kılmamasına örnek, aklın ikisinden tek bir mahiyet düşünebildiği ak cisimdir. Kaim kılmamasına örnek ise, fasıl olan düşünenin, cins olan canlıyı kaim kıldığı, “düşünen canlı”dır.³⁹⁴ Eksik girişimliğe örnek ise, itibari bir mahiyet olan “ak

³⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 596.

³⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 596.

³⁸⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 598.

³⁹⁰ “Allah’ın mahiyeti bileşik değildir. Eğer bileşik olsaydı, cüzlerinden her birine muhtaç olurduki bu takdirde mümkün mahiyet olurdu.” bk. Er-Râzî, *el-Muhassal*, 157.

³⁹¹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 60.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 598.

³⁹² Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 60.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 598.

³⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 598.

³⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 598.

canlı”dır. “Ak canlı” hakiki bir mahiyet değildir Zira hakiki mahiyetin cüzleri arasında eksik girişimlilik olmaz.³⁹⁵

Seyyid Şerife göre mübayin bileşikler ya bir illetle ya da bir malülle ya da illet ve malül olmayan bir şeyle beraber dikkate alınır. Bu cümleden olarak; a) İlette nispetle dikkate alınan mübayin bileşikler, dört illetten bir illetle birlikte ele alınır. Bu illetler fâil, kâbil, suret ve amaç illetleridir. Bu illetleri örnek ise, basık burun ve süslenme amaçla parmağa takılan yüzüktür.³⁹⁶ b) Ma'lûlüne nispetle dikkate alınan mübayin bileşikler. Rızık veren, yaşatan örneklerinde olduğu gibi, şeyin ma'lûlüne nispetle dikkate alındığı bileşiklerdir. c) İlet ve ma'lûl olmayan şeyle beraber dikkate alınan mübayin bileşikler. Bunlarda ya on sayısındaki parçalar gibi ayrı fakat mahiyetçe birbirlerine benzerler, ya da suretle ve heyula gibi mahiyetçe farklıdır. Bunlar heyula ve suretten oluşan bir cisim gibidirler. Bunlar duyuda değil akılda ayrılırlar. Ya da bedeninin azaları gibi dışta duyu kapsamında ayrılmışlardır.³⁹⁷

3.10.5. Mümkün Mahiyetler

Mümkün mahiyetlerin mec'ul (var kılınıp-kılınmadığı) olup olmadığı konusu, özünde ma'dûmun yaratılıp-yaratılmadığı konusuyla ilgilidir. Mu'tezile'den kimi düşünürlerin ma'dûmun yaratılmamış, fakat Allah tarafından malum ezeli zatlar kabul edilmesinin neden olduğu problem, Eş'ari kelamcılar tarafından mahiyetlerinde yaratılmış olduğu düşüncesiyle giderilmek istenmiştir. Mevâkîf metninde İcî mahiyetlerin me'cul olup-olmadıkları ile ilgili üç temel görüş olduğunu belirtir:³⁹⁸

a. Gerek basit gerekse mürekkebe olsun mümkün mahiyetlerin yaratılmadığını iddia edenler. Mesela, insanlık, bir yaratanın yaratmasıyla olsaydı insanlık, bir yaratanın yaratması olmaması halinde insanlık olmazdı. Zira bir yaratmanın eseri olan şey, muhakkak onun yokluğuyla yok olur. Bu takdirde “İnsanlık, insanlık olmayandır” gibi bir şeyin kendisinden olumsuzlanması durumuyla karşı karşıya kalırız. Bu ise

³⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, I, 598.

³⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, I, 600.

³⁹⁷ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr* 60.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, I, 600.

³⁹⁸ Altaş, *a.g.e.*, 339.

imkânsızdır. Seyyid Şerif'e göre ise, bir yaratıcının yaratmasının olmamasıyla, insanlık mahiyeti hariçte bütünüyle ortadan kalkar. Dolayısıyla bu mahiyet hakkında olumlu bir hüküm verilemez. Böyle bir durumda harici dünyada tüm şeylerin kendi kendisinden de dahil olmak üzere olumsuzlanması mümkündür.³⁹⁹

b. Her türlü mahiyetin yaratıldığını iddia edenler. Eğer tüm mahiyetler yaratılmamış olsaydı yaratılmışlık ortadan kalkardı. Basit mahiyetler mümkündürler. Mümkün olanlar ise zati gereği faile muhtaçtır. Öyleyse basit mahiyetler yaratılmıştır. Bileşiklerde, basit cüzlerin yaratılmış olması sebebiyle böyledir.⁴⁰⁰

c. Basit mahiyetlerin değil, bileşik mahiyetlerin yaratılmış olduğunu iddia edenler. Bu görüşü savunanlara göre imkân, yaratılmışlığın şartıdır. Çünkü, yaratılma yaratana ihtiyacın bir sonucudur. Yaratana muhtaç olmak ise imkânın sonucudur. İki şey arasında bir nisbet olarak düşünülebilecek imkân ise, basite ilişmez. Zira, basitte iki şey yoktur. Fakat bileşik böyle değildir. Tam tersi bileşik mahiyet yaratılmıştır. Bu görüşe “Bileşik mahiyetler, basit mahiyetlerin toplamından başka bir şey değildir. Şayet bileşik mahiyetler yaratılmış ise bunun tabii sonucu, basit mahiyetlerinde yaratılmış olduğudur” denilerek itiraz edilmiştir.⁴⁰¹

Burada İster basit ister bileşik mahiyet olsun, ister bu mahiyetlere arız olduğu düşünülen varlık olsun, bunların tamamı yaratılmıştır. Zira filozofların kabul ettiği şekliyle fâilin tesirinin mahiyetlerde olmadığını iddia etmek, mahiyetlerin var oluşlarında tesiri olmadığını iddia etmektir ki bu da imkânsızdır.⁴⁰²

3.10.6. Mahiyetlerin Parçaları Arasındaki İlişki

Bileşik mahiyetin kendisi, kendi kendine kaim ise bu takdirde onun parçalarından biri müstakil olur. Diğer parçalarda onunla kaim olur. Eğer mürekkebin mahiyet

³⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 604.

⁴⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 604.; “Nerede bir varlık kazanma durumu varsa orada mutlaka bir icâd, yani “varlık verme” vardır. Mümkün mahiyetler, varlıklarını sonradan elde ettiklerinden bütünüyle icâd edilmişlerdir. Dolayısıyla da bir mücide, yani “varlık veren”e borçludurlar. Bu varlık veren de, âlemdeki her şeyin mücidi olan Tanrı’dır.” Bk. Alper, *a.g.e.*, 77.

⁴⁰¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 606.

⁴⁰² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 612.

başkasıyla kaim ise o zamanda parçalarının tamamı veya bir kısmı onunla, diğerleri ise ifade edilen başkasıyla kaim olanla kaim olur.⁴⁰³ Diğer taraftan, mahiyetin cüzlerden mürekkebe olduğuna ancak başka bir mahiyet ile bir zati de ortak olduğu ya da farklı olduğu bilindiğinde hükmedilir.⁴⁰⁴ Yine hakiki mahiyetin terkinde parçalar aynı açıdan diğerine muhtaç olmamak koşuluyla birbirine muhtaç olmalıdır.⁴⁰⁵

3.11. Taayyün⁴⁰⁶

Bu bölümde Mevakıf yazarı İcî ve esere şerh yazan Seyyid Şerif taayyünün özelliklerini ele alırlar. Temel tartışma konuları burada, taayyünün ortaklığı kabul edip etmeyeceği ve taayyünün vücûdî mi yoksa ademî mi olduğudur.

Mahiyet durum itibariyle ortaklığı kabul ederken taayyün ortaklığı kabul etmez. Mesela insan birçok şeye yüklem olabilir. Ama Zeyd'in taayyünü müşterekliği kabul etmez. Aksi takdirde Zeyd'in birçok şey arasında ortak olduğu kabul edilmelidir. Bu nedenle taayyün mahiyetten başka bir şeydir. Peki, taayyün vücûdî mi yoksa ademî midir? Yani dışta mevcut mudur yoksa değil midir? Tahkik ehli âlimler taayyünün vücûdî olduğunu söylemişlerdir.⁴⁰⁷ Zira taayyün hariçte var olan muayyen şeyin parçasıdır. Hariçte var olanın cüzü de zorunlu bir biçimde hariçte vardır.⁴⁰⁸ Ayrıca taayyün ademî olsaydı diğer bir taayyün sebebiyle adem olmuş olurdu. Bu takdir de ise bunlardan birisi sabit olurdu.⁴⁰⁹

Fahrettin er-Râzî taayyünün vücûdî bir durum olduğunu belirtir. Ona göre şayet taayyün vücûdî değil de ademî olsaydı, o takdirde mutlak yokluk olurdu. Bu ise mümkün değildir. Zira mutlak yokluğun kendisinde ayrışma bulunmaz. Taayyün

⁴⁰³ Beyzâvî, *Tavâli 'u 'l-Envâr*, 60.

⁴⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 614.

⁴⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 616.

⁴⁰⁶ Taayyün, Arapçada a-y-n kelimesinden türemedir. Ayn, Arapçada en çok manası olan kelimelerden biridir. Pınar, göz, kaynak, fert, efendi, bir şeyin zati, kendisi, şeyin hayırlısı manaları bu arada sayılabilir. Tayin; tahsis, tahdit, şahsiyet kazanma, kendi hüviyetine bürünme demektir. Burada şeyin hüviyet kazanması, kendine has hüviyetine bürünmesi, başkalarından ayrı ve kendine ait özelliği ile belirmesi anlamındadır. Nasıruddin et-Tûsî, "Bir şey taayyün etmedikçe hariçte var olmaz. Hariçte var olmatan bir şey de bir başkasını var edemez." demektedir. Bkz. Olguner, *a.g.e.*, 89-91.

⁴⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 640.

⁴⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 640.

⁴⁰⁹ Beyzâvî, *Tavâli 'u 'l-Envâr*, 60.

mutlak yokluk olmazsa, başka bir taayyünün yokluğu olurdu. Bu takdirde taayyünün yokluğu, yokluğun yokluğudur. Dolayısıyla varlıktır.⁴¹⁰ Fakat Kelâmcılar taayyünün iki sebepten dolayı ademî olduğunu söylemişlerdir:

a. Şayet taayyünün kendisi vücûdî olsa onun mahiyete dâhil olması, mahiyetin temyizine dayanır. Mahiyetin temyizi de, taayyünün kendisine dâhil olmasına dayanır. Bu takdirde kısır döngü oluşur.

b. Eğer taayyün hariçte mevcut olsaydı muayyen olurdu. Zira hariçteki her mevcudun kendinde belirgin olması gerekir. Sonuç olarak taayyün olmaklığında tüm taayyünler diğer taayyünlerle ortak iken kendine mahsus başka bir taayyünle diğerlerinden ayrılır. Bu ise teselsüle sebep verir.⁴¹¹

Seyyid Şerif tartışmanın lafzî olduğunu, Kelâmcılar ve Filozoflar arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını söyler. Zira Filozoflar, taayyünün harici bakımdan mahiyetin aynısı olduğunu ve mahiyetten sadece zihinde ayrışması bakımından mevcut olduğunu söylerken, Kelâmcılar ise, taayyünün hariçte mahiyete zait ve ona dâhil bir mevcut olmadığını söylemektedirler.⁴¹²

Varlığın ontolojik durumunu beyan etmek amacıyla elde edilmiş üç temel kavram zorunluluk, imkân ve imkânsızlık (imtina') dır. Bunlara kıdem ve hûdus kavramları da eklenebilir. Varlığı zorunlu olan ve tüm var olanların varlığını veren Allah yaratmış olduğu her varlıktan bağımsız ve onlardan aşkındır. Âlemin ise varlığı başkasına muhtaçtır. Bu nedenle varoluşsal bir yoksulluk içindedir. Allah- Âlem ilişkisi çerçevesinde ele alınan bu kavramlar, Allah'ın ilim, irade, kudret sıfatlarıyla, Allah'ın tikelleri bilmesi ve âlemin kadîm olup olmaması meseleleriyle ilişkilidir.⁴¹³

Diğer taraftan bu kavramların izahında/tarifinde kısır döngüye düşülmesi kaçınılmazdır. Zira özellikle baştaki üç kavram biri diğerinin olumsuzlanması olmaksızın tarif edilememektedir. Zira “Zorunlu, yokluğu mümkün olmayandır”, “Zorunlu,

⁴¹⁰ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 644.

⁴¹¹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 648.

⁴¹² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 650.

⁴¹³ Altaş, *a.g.e.*, 349.

varlığı mümkün olmayandır” veya “Mümkün varlığı ve yokluğu zorunlu olmayandır” gibi tarifler bu kısır döngüyü açıkça gösterirler.⁴¹⁴

Fakat bu kavramlar açısından en açık olanı zorunluluktur. Bu nedenle varlığa en yakın olanı odur. Zira varlığın düşünülmesi yokluktan daha açıktır. Bu nedenle imkân ve imkânsızlık kavramları tasavvurları en açık olan zorunluluk kavramı ile tanımlanmalıdır. İmkânsızlığın varlığa aykırı olması, imkânın ise zorunluluk durumuna gelmedikçe var olamaması bunun başka bir nedenidir.⁴¹⁵

3.12. Zorunlu Varlık

Zorunlu varlık, mantık açısından cinsi ve faslı olmayan bir kavramdır. Bu nedenle tanımlanması mümkün değildir. Bu takdirde zorunlu varlığın ne’liği ancak varlık tasnif edilerek ortaya konulabilir. Varlıklar sınıflamaya tabi tutulduğunda ise zatı itibariyle zorunlu olanın zorunlu varlık olduğu söylenir. Seyyid Şerif “Zorunlu (vacib) sahip olduğu özellikler itibariyle zorunludur” dedikten sonra, zorunlunun tanımında onda bulunması gereken üç özelliğe işaret eder. Bunlardan birincisi, zorunlunun varlığında başkasına dayanmaması yani müstağni olmasıdır. İkincisi, zatinin dolaylı varlık kazanmış olması yani zatinin varlığını iktiza etmesidir.⁴¹⁶ Üçüncüsü ise, zorunlunun varlığını başkasından ayıran şey yani imtiyaz durumudur.⁴¹⁷

Yukarıda ifade edilen özellikler birbirlerini gerektirmekle beraber anlam bakımından farklıdır. Zira üçüncü özellik zatin aynısıdır. İkincisi zat ile varlık arasında olumlu nispet; birincisi ise, bu olumlu nispete dayanan olumsuz nispettir. Birbirlerini gerektirirler, zira zorunlunun zatı varlığını gerektirmeden yeterlidir. Böyle olunca o varlığında başkasına muhtaç olmaz. Varlığında başkasına ihtiyaç duymadı-

⁴¹⁴ Altaş, *a.g.e.*, 349.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 658.

⁴¹⁵ Altaş, *a.g.e.*, 349.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 660.

⁴¹⁶ “Tanrı’nın zorunluluğu, varlığına zaid olsaydı, onunla kaim olurdu. Yani fâil bir nedene muhtaç olan mümkün bir şey olurdu. Bu neden ya O’nun özü olurdu –bu durumda, bu özün “varlık” ve “zorunluluk”tan önce gelmesi gerekirdi. Çünkü neden, “varlık” ve “zorunluluk” bakımından eserinden önce gelir. Bu durumda ise bir şeyin kendisinden önce gelmesi gerekirdi- veya bu neden O’nun özünden başka bir şey olurdu –o zaman da Tanrı “özü gereği zorunlu olan” olmazdı.” Bkz. Ahmet Arslan, *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili*, İstanbul, 1987, 197.

⁴¹⁷ Altaş, *a.g.e.*, 350.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 660.

ğından zatı varlığını gerektirir. Bunlar var olunca zatın gayrisından temayüz etmesini sağlayan şey de var olur.⁴¹⁸

Ayrıca vücûb, imkan ve imtina' kavramları akli durumlar olup hariçte varlıkları yoktur. Zorunluluk böyledir. Zira eğer o hariçte var olsaydı ya vücûb ya da mümkün olacaktı. Zira hariçte var olan mevcutlar zorunlu ve mümkünden ibarettir. Eğer mümkün olsaydı ve vacip de mümkünle zorunlu olsaydı, bu takdirde zorunlu mümkün olurdu. Bu ise çelişkidir. Eğer vücûdun vücûbu zorunlu olsaydı, bu takdirde de onun başka bir zorunluluğu gerekirdi. Bu da teselsüle neden olurdu.⁴¹⁹

Seyyid Şerif, zatı gereği vacib olan ile ilgili dört hükmün olduğunu ifade eder:

a. Vücûd li zatihi, başkası nedeniyle zorunlu olamaz. Bunlar birbirlerinden farklıdır. Aksi halde başkası nedeniyle vacib olanın kalkması nedeniyle vücûd lizatihi de yok olur. Bu takdirde o da zatı gereği zorunlu olmaz.⁴²⁰

b. Vücûd lizatihi ne hariçte ne de zihinde bileşik olabilir. Zira mürekkebin cüzlerine ihtiyaç duyar. Başkasına ihtiyaç duyan ise mümkündür.⁴²¹

c. Şayet zorunluluk vücûdî ise yani hariçte mevcûd ise, zorunlunun mahiyetine zait olamaz. Aksi takdirde zorunlunun aynı olur. Zira zorunlunun parçası olması imkânsızdır. Aksi halde mevcut olan zorunluluk bu mahiyete muhtaç olur ve böylece (vacib değil) mümkün olurdu.⁴²²

d. Zorunluluk iki şey arasında müşterek olamaz. Zira zorunluluk mahiyetin kendisidir. Eğer zorunluluk iki şey arasında ortak ise bu takdirde bir taayyün ile ayrışmalıdır. O zaman da ortak olan bu iki şeyin mahiyet ve taayyünden mürekkebin olması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Daha önce ifade edildiği gibi vücûbun mürekkebin olması

⁴¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 660.; "Özü bakımından Zorunlu Varlık, sadece Tanrı'dır. O'ndan başka "özü bakımından zorunlu" yoktur, olmasında imkânsızdır." Bkz. Alper, *a.g.e.*, 33.

⁴¹⁹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 64.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 662.

⁴²⁰ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 66.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 680.

⁴²¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 680.

⁴²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 682.

imkânsızdır. Vacib birtakım niteliklerle niteliğinde, zati olan zorunluluk sadece zata ait olur. Nitelikler ise zat sebebiyle vacib olur.⁴²³

3.13. Mümkün Varlık

Seyyid Şerif mümkün varlık⁴²⁴ bahsinde dört mesele olduğunu söyler:

a. Bu konuda filozoflar şöyle derler: İmkân sebebe muhtaç kılan şeydir. Bu yargıyı ispatlamak için iki yol vardır. Birincisi, zorunluluk iddiasıdır. Mümkün, varlık ve yokluk taraflarından her iki tarafa eşit olduğundan, birini diğerine tercih edecek bir müreccih sebebe muhtaçtır. Aklın bu biçimde düşünmesi ve onu bilmesi bedîhîdir.

b. Bu hususta ikinci yol Fahrettin er-Râzî'nin tercih ettiği yoldur. er-Râzî'ye göre mümkünün vücudundan önce, bir tarafı baskın çıkmalıdır. Vücûb sınırına ulaşan bu baskınlık vücûdî bir niteliktir. Çünkü mümkünün yokluğundan sonra var olmuştur. Öyle ise onun mevcut bir mahalli olmalıdır. Zira kendi başına olması imkânsızdır. Mahallin kendisi ise eser değildir. Aksi halde eser baskın çıkmadan önce var olurdu. Bu ise çelişkidir. Bu takdirde kendisiyle baskın çıkmanın gerçekleşeceği başka bir varlık bulunmalıdır. Bu ise müessirdir.⁴²⁵ Aksi takdirde eser müessire tekaddüm etmiş olur ki bu ise muhaldir.⁴²⁶

Seyyid Şerif, mümkün varlığın müessire muhtaç olduğunu kabul etmeyenlerin şüphelerini ve onlara verilen cevapları dile getirir. Bunu kabul etmeyenlerin sekiz şüphesini ve bunlara verilen cevapları şöyle serdedir:

1. Tesir eserin varlığı ya da yokluğu halindedir. Tesir, eserin varlığı halinde olamaz. Zira bu, var olanın var edilmesidir. Yokluk halinde de olamaz. Zira bu takdirde, eser sübûtî değildir. Tesir olduğunda eserinde olması gerekir.⁴²⁷ Bunun cevabı şudur:

⁴²³ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 66.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 684.

⁴²⁴ “Bir şeyin özü, varlığını ya da yokluğunu imkânsız kılmıyorsa, tersinden söylendiğinde, varlığını ya da yokluğunu gerektirmiyorsa, o şey mümkün demektir.” Bk. Alper, *a.g.e.*, 33.

⁴²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 690.

⁴²⁶ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 66.

⁴²⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 692.

Gerçekleşmesi imkansız olan şey, daha önce bir varlıkla var olanın var edilmesidir.⁴²⁸

2. Mümküne tesir imkânsızdır. Çünkü tesir, mahiyette, varlıkta veya varlıkla nitelenmede olur.⁴²⁹ Bunun cevabı şudur: Tesirden maksat, müessirin varlığını eserin varlığına tabi' kılmaktır.⁴³⁰ Müessirin tesiri daha önce yaratılmış olan varlığın mahiyetine değil, özel varlığıdır.⁴³¹

3. Muhtaçlık veya müessirlik, hariçte var olsalar bu takdirde teselsül gerekir.⁴³² Bunun cevabı şudur: Bu ikisi itibari şeylerdendir. Tıpkı imkânsızlık ve yokluk gibi. Bu ikisi de itibari vasıflar olmalarına rağmen, dışta varlıkları yoktur. Fakat imkansız ve yok bu iki kavramla nitelenir.⁴³³

4. İmkân bir sebebi muhtaç kılmaz.⁴³⁴ Bunun cevabı şudur: İmkân, eser olmaya uygun olmayan tarafta muhtaç kılmaz. Fakat eser olmaya uygun olan tarafta muhtaç kılar.⁴³⁵

5. Eğer imkân bir müessire muhtaç kılsaydı, süreklilik durumunda da ona muhtaç kılardı. Varlığın süreklilikten önce meydana gelmesinin kabulüyle de bu durumda hâsılın tahsili olur. Yani meydana gelmiş, meydana getirilmiş olur.⁴³⁶ Bunun cevabı şudur: Mümkünde ki bu sürekli tesir, ne hâsılın tahsili ne tecdit eden şeyin meydana getirilmesidir. Tam aksine bu tesirin nedeni, bunun devamlılığının onun devamlılığından kaynaklanıyor olmasıdır.⁴³⁷

6. Şayet imkân bir müessire muhtaç etseydi, bu takdirde hadislerin ya kadim ya da hâdis bir müessiri olmalıdır. Kadîm müessir olması durumunda bu, herhangi bir vakit önceliğine gitmeksizin ve herhangi bir sebeple olmaksızın, hadislerin hûdusunu gerekli kılar. Müessirin hadis olması durumunda ise bu müessir başka bir hâdise ihtiyaç

⁴²⁸ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 696.

⁴²⁹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 696.

⁴³⁰ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, 68.

⁴³¹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 696.

⁴³² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 698.

⁴³³ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 698.

⁴³⁴ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 700.

⁴³⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 700.

⁴³⁶ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 702.

⁴³⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 702.

duyar ve böylece teselsül ortaya çıkar. Bu ise imkânsızdır.⁴³⁸ Bunun cevabı şudur: Müessir kadîm, ihtiyar sahibi ve fiili iradesine tâbidir. Tercihteki yetkinliği sebebiyle herhangi bir kayda bağlı olmadan, iki eşit makdurdan birisini diğerine tercih edebilir.⁴³⁹

7. Şu ana kadar var olan hâdisler bir bütündürler. Bütün olmaları açısından hâdis ve mümkündürler. Şayet imkân bir müessire muhtaç ederse, bu takdirde o bütünün bir illeti var demektir. Bu illet hâdis olsa bütüne dahil olmak zorundadır. Ama bütünün dışındadır. Ya da bu illet kadîmdir. Bu takdirde ise onun hâdislere tesiri mümkün olmayacaktır. Çünkü bu durumda hâdislerin kadîm olması gerekir. O takdirde hâdislerin müessire ihtiyacı olmaz.⁴⁴⁰ Bunun cevabı şudur: Müessirlik zihni bir sıfattır. Müessir kadîm, hâdislerin bütününe etki eder. Fakat bu etki zihni ve itibaridir. Bu tesir başka kadîm bir tesire muhtaç olmadan, bu şekilde nitelenir. Bu nedenle teselsül gerçekleşmez.⁴⁴¹

8. Hâdis mümkün, sebepsiz var olur. Bunun örneği susamış bir kişiye uzatılan birbirine eşit iki su kadehi, kulun kudreti ya da yırtıcı bir hayvandan kaçmakta olan kişinin aldığı kararda, birinin diğerine tercihte, hangisinin üstün olduğunu düşünmesinin imkânsız olmasıdır.⁴⁴² Buna şöyle cevap verilir: Böyle bir tercih imkânsız değildir. Asıl imkânsız olan iki tercihten birisini dışarıda bırakan bir müreccih olmaksızın, tercihlerin birinin diğerine baskın çıkmasıdır.⁴⁴³

Seyyid Şerif bu bahiste, mümkün varlığın başkasına olan ihtiyacının kaynağı meselesini tartışır. Mümkün varlığın başkasına muhtaç olmasının sebebi nedir? Mümkünün müessire ihtiyaç duymasının kaynağı imkân mıdır yoksa hûdus mudur? Allah'ın ilim ve iradesiyle yaratması bakımından bu sorulara verilecek cevaplar önemlidir. Zira bu mesele Allah'ın Fail-i Muhtar olup olmaması konusu ile ilgilidir. Bu nedenle de bu konu Filozoflarla Kelâmcılar arasındaki önemli tartışma konularından birisi olmuştur. Kelâmcılar varoluşun sebebinin gerektirenin hûdus olduğunu

⁴³⁸ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 706.

⁴³⁹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 706.

⁴⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 708.

⁴⁴¹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 708.

⁴⁴² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 710.

⁴⁴³ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 710.

savunurken, Filozoflar mümkün varlıkları, sebebe ihtiyaç sahibi kılan şeyin, imkân olduğunu savunurlar.⁴⁴⁴

c. Mümkün ile ilgili diğer bir mesele de mümkünün vücûd ve adem taraflarından birinin mümkünü, zatı nedeniyle daha layık olmadığıdır. Zira mümkün, zatına oranla her iki tarafa da eşit olandır. Esasında burada mümkünün iki tarafından birisinin onun zatına oranla zorunluluk derecesine varmamış bir evleviyetinin/önceliğinin bulunmasının mümkün olmadığı bilinmelidir.⁴⁴⁵ Yani mümkünün iki tarafından biri, mümkünün zatına nispetle onun için daha evla değildir. Çünkü böyle bir durumda, diğer tarafın meydana gelmesi mümkün olsa, önceliği diğerinin yokluğuna muhtaç kılan bir sebep gerekir ya da böyle bir sebep gerekmez. Bu takdirde de tercih eden olmaksızın, tercih edilenin tercihi gibi bir durum söz konusu olurdu. Bu ise imkânsızdır. Bu durumda evla olan vacib olur.⁴⁴⁶

Diğer bir mesele ise şudur: Müessir illetten kaynaklanan öncelik vücûb sınırına ulaşmadıkça mümkünün müessir illete muhtaçlığı, mümkünün gerçekleşmesi için yeterli değildir.⁴⁴⁷ Diğer bir tabirle mümkünün, müessirinden suduru taayyün etmedikçe, var olması imkânsızdır. Bu taayyün sabık vücûb olarak adlandırılır.⁴⁴⁸

d. Mümkün ile ilgili meselelerin dördüncüsü ise şudur: İmkân, mümkün mahiyetin gereğidir. Ondan ayrılmaz. Bekası halinde ihtiyaçla beraber bulunur. Zira mümkün için imkân zorunludur. Aksi takdirde mahiyet imkânından yoksun kalabilir. Bunun sonucunda mümkünün, vacib ya da mümteniye dönüşmesi gerekirdi. Bu takdirde de zatların kendi olmaları açısından gereklilikleri sona ererdi.⁴⁴⁹ Seyyid Şerif bu bahsi sonlandırdıktan sonra kadîm ile ilgili meseleleri izaha geçer.

⁴⁴⁴ Altaş, *a.g.e.*, 369.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 710.

⁴⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 716.

⁴⁴⁶ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 68.

⁴⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 720.

⁴⁴⁸ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 68.

⁴⁴⁹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 70.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 722.

3.14. Kıdemle İlgili Meseleler

Kendi başına/bizzat var olan anlamına gelen kadîmle ilgili, burada tartışılan iki mesele vardır. Bunlardan birincisi; “Kadîm Kâdir-i Muhtara dayanır mı?” diğeri ise “Kadîm olmakla nitelenen nedir?” sorusu çerçevesinde yapılan izahlardır. Kıdem ve onunla beraber hûdus kavramı varlığa ileşen genel kavramlardan ikisidir. Allah'ın kıdemi ve âlemin⁴⁵⁰ varoluşu ile ilgili düşüncelerin anlaşılmasında bu iki kavram anahtar rol oynamaktadırlar. Kelâmcıların ve Filozofların bu kavramlara yükledikleri anlamları bilmek, farklı ontolojik yaklaşımların anlaşılmasında merkezi bir konuma sahiptir.

3.14.1. Kadîm Neye Dayanır?

Kelâmcıların ittifakı ile kıdem kâdir-i muhtara dayanmaz. Zira kıdem, muhtarın tesirini nefyeder. Yani kıdem kadîmden çıkan bir eser olamaz. Kıdem mevcût ise o takdirde mevcût olanı icat etmek muhaldir. Filozoflar kadîmi Yüce Allah'a dayandırmışlardır. Zira Filozoflar Yüce Allah'ın ihtiyarla fail olmadığını, zatiyla zorunlu kılan (mûcibu bizzat) olduğunu kabul ederler.⁴⁵¹ Eğer böyle kabul etmeselerdi âlemin varlığının kadîm olduğu düşüncesine ulaşmazlardı. Aksine Kelâmcılar da Yüce Allah'ın zati gereği zorunlu kıldığını kabul etselerdi, âlemin varlığının kadîm olduğunun Yüce Allah'a dayanmasını reddetmezlerdi.⁴⁵² Esasında tartışmanın merkez noktası failin mûcibu bizzat mı yoksa fâil-i muhtar mı oluşudur.⁴⁵³

⁴⁵⁰ Pek çok İslam düşünürü âlemi, “Tanrı’dan başka bütün mümkün varlıklar” ya da -aynı anlama gelecek şekilde- “Tanrı’dan başka her şey” olarak tanımlar. Bkz. Alper, *a.g.e.*, 70.

⁴⁵¹ Bu konuda filozoflar şöyle söylerler: “Ezelden ebede kadar meydana gelebilecek bütün varlıklar düzeninin Tanrı’nın ilminde, birbiri ardından gelen sonsuz zamanlarla birlikteki bir tasavvuru, O’nun zatının gereğidir. Ondan geri kalması düşünülemez. Bu tasavvur aynı zamanda bu varlıklar düzeninin meydana gelmesi yani yaratılmasının sebebidir. İşte bu tasavvuru bazısı “ezeli inayet” bazısı da “irade” diye isimlendirirler. Kısaca bu izaha göre âlem, bu tasavvurun tabii bir sonucu olarak zorunlu bir şekilde ortaya çıkmıştır. Hocazade, filozofların adına yaptığı bu açıklamaya cevap olarak, böyle bir zorunluluğun, yüce allah’a bir eksiklik ve kusur getireceğini ifade edip, bu tür bir zorunluluğu reddettiğini söyler. Bkz. Abdurrahim Güzel, *Karabaği ve Tehâfütü*, Ankara 1991, 130.

⁴⁵² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 730.; Gazzâlî’nin âlemin ezeliğini savunmaları sebebiyle filozofları tekfir ve eleştirisi için bkz. el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Münkizü mine’d-Dalâl*, (Çev.: Salih Uçan), İstanbul, 2008, 140.; Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, (Çev.: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul, 2005, 15.; Ayrıca bkz. Güzel, *a.g.e.*, 72.

⁴⁵³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 730.

Kadîm'in Muhtar bir fâile dayanmasını caiz görenlerden birisi de Seyfüddin el-Amidi' (ö. 631/1233)⁴⁵⁴dir. Zira ona göre, bir kasıtle mevcut kılmak, zorunlulukla mevcut kılmadan önce gelir. el-Amidi zatî kıdem, zamani kıdem konusunda Allah ve âlemin zat açısından öncelik ve sonralıkta farklılaştıklarını ama varlıkta bir olduklarını ifade eder. Öncelik ve farklılık ise tıpkı parmağa takılan yüzüğün elin hareket etmesi ile hareket etmesi gibidir. Zaman açısından el ve yüzüğün hareketi bir olsa da, elin zat olarak parmaktaki yüzükten önce gelmesi bu durumu açıklamaktadır.⁴⁵⁵

Diğer taraftan Fahrettin er-Râzî'de Kadîmin, kadîm bir mûcibe dayanmasını caiz görmemiştir. Zira mûcibin kadîm olandaki tesiri kıdem devamlılığı halindedir. Bunda da mevcudun var edilmesi gereklidir. Fakat bu da muhaldir. Böyle değilse, mûcibin kadîmdeki tesiri onun hûdusu halindedir. Fakat bu da muhaldir. Her iki durumda da kadîm hâdis olmaktadır.⁴⁵⁶

3.14.2. Kadîm Olmakla Nitelenen Nedir?

Kıdem ile ilgili meselelerden ikincisi, kadim olmakla nitelenen zattır. Bu Filozoflar, Kelâmcılar ve din mensuplarının ittifakıyla Yüce Allah'ın zatıdır. Ayrıca Eş'ariler ve onlarla aynı düşünceyi paylaşanlara göre, Yüce Allah'ın sıfatları da kıdem vasfına sahiptirler. Mu'tezile ise Yüce Allah'ın zatının kadîm sıfatlarının kadîm olmadığını, aksi takdirde taaddüd-ü kudema⁴⁵⁷ olacağını, bunun ise küfür olduğunu

⁴⁵⁴ Hicri 551, miladi 1156 yılında Amid'de (Diyarbakır) doğdu. Buraya bisbetle Amidi diye şöhret bulmuştur. Fıkıhta önce Hanbeli sonra Şafii'dir. Kelâm'da ise Eş'ari mezhebinin güçlü ve önemli bir temsilcisidir. Lakabı seyyidü'd-Din olan Amidi'nin asıl adı Ali b. Ebi Ali b. Muhammed b. Salim'dir. Amidi, ilk öğrenimini Amidde yaptı. Kur'an-ı Kerim'i ezberledi. Hanbeli fikhını öğrendi. Devrinin ilim merkezi Bağdat'a giderek orda Hanbeli fikhı konusunda bilgisini derinleştirdi. Hadis okudu. Amidi'nin Bağdatta ikametinden sonra Şafii mezhebine geçtiği görülür. Bu konuda Şafii bilginlerinden İbn Fadlan diye meşhur olan Ebû'l-Kasım Yahya b. Fadl'ın Amidi üzerinde etkili olduğu anlaşılıyor. Amidi bir çok eser yazmıştır. Bu eserler arasında bilhassa Kelâm'da Ebkaru'l_efkar, Mantıkta Dekaiku'l-Hakaik, Felsefede el-mübin fi elfazi'l-hukema ve'l-Müttekellimin ve Keşfu't-Temvihât fi Şerhi'l-İşarat zikredilmeye değerdir. 631/1233, senesinde 80 yaşında iken Şam'da vefat etmiştir. Bkz. Gölcük, *a.g.e.*, 231-233.

⁴⁵⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 732.

⁴⁵⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 734.

⁴⁵⁷ Mu'tezile "Allah alîmdir" hükmünü kabul ettiği halde "Allah ilim sahibidir" hükmünü benimsemeyi ve sebebinin şöyle izah eder: Allah için "alîmdir" derken onun zat ve sıfatını aynı anda tasavvur ederiz. Yani bu ifadede sıfat zattan ayrı düşmez. Halbuki "ilim sahibidir" dediğimiz takdirde, onun zatından başka bir de "ilim" diye müstakil bir mânâ tasavvur etmiş oluruz Allah'ın sıfatı olarak kabul edeceğimiz bu mana da zâtî gibi kadîm olacaktır. Bu durumda Allah'ın zatından başka, daha değişik bir ifa-

söyler. Zira Hıristiyanlar Allah'ın zatı ile beraber üç kadîm sıfat kabul ederek küfre düşmüşlerdir. Bu sıfatlar bilgi, varlık ve hayattır. Burada Mu'tezile şu soruyu sorar. Allah ile beraber üç kadîm sıfat kabul edenler küfre düşerken yedi veya daha fazlasını kabul edenler küfre nasıl düşmezler?⁴⁵⁸

Aslında Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarının kadîmliğini sözde inkar etmiş ama onları anlamca kabul etmiştir. Çünkü onlar evveli olmayan dört hali olumlamaşlardır. Bunlar varlık hali (vücûdiyet), diri olma hali (hayyiyet), bilen olma hali (âlimiyyet) ve kâdir olma hali (kâdiriyyet)dir. Mu'tezile'den Ebu Haşim, bu dört sıfat çin illet olan ve zatı diğerlerinden ayıran bir hal olarak uluhiyeti beşinci sıfat olarak kabul etmiştir.⁴⁵⁹

Esasında ehl-i kitabın küfre düşmesinin sebebi, bilgi, varlık ve hayat sıfatlarını sıfat olarak değil, zat olarak kabul etmeleridir. Küfür olan Allah'ın zatı ile beraber kadîm zatlar olduğunu kabul etmektir. Bu nedenle tek bir kadîm zata, birden çok kadîm sıfat nispet eden kimsenin küfre düştüğü söylenemez.⁴⁶⁰ Kelâmcılara göre, Yüce Allah'ın zatı haricinde hiçbir varlık kıdemle nitelenemez. Çünkü Allah'ın dışında var olan bütün mevcutlar, sonradan yaratılmışlardır. Sonradan yaratılmış her varlıkta Kelâmcılara göre hâdistir. Filozoflar ise âlemin kadîm oluşunu kabul etmişler ve Allah'ın dışında başka bir mevcudun da kıdemlikle nitelenebileceğini söylemişlerdir.⁴⁶¹

3.15. Hudûs

Mevcûdu izah etmede temel kavramlardan birisi olan kıdeme dair açıklamalardan sonra Seyyid Şerif, hudûs ve onunla ilgili konuların izahına geçer. Hudûs varlığının bir başlangıcı olan, sonradan yaratılmış varlıklara verilen bir nitelemedir. Hudûs delili, Kelâmcıların âlemin yaratılmışlığını açıklamada kullanmış oldukları önemli delillerden birisidir. Fakat hudûs kavramının izahıyla ilgili kimi tartışmalar

deyle Allah'ın zâtı üzerine zait, kadîm manaların (sıfatların) mevcûdiyetini isbat etmiş oluruz ki bu, kad'imlerin çoğalması (taadüd-i kudemâ) demektir. Bkz. Sâbûni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 71.

⁴⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 746.

⁴⁵⁹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 70.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 744.

⁴⁶⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 746.

⁴⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 746.

gerçekleşmiştir. Bunlardan birincisi, “Hâdisin yokluğu varlığından önce midir?” konusu iken, diğeri “Yoklukta öncelemek anlamında hûduslar bir maddeyi ve müddeti gerektirir mi?” konusudur.

3.15.1. Hâdisin Yokluğu Varlığından Öncedir

Mevâkîf metninde İci, “hudûs zati bir öncelikle öncelenmiştir” demektedir. Hâdisin yokluğu, varlığından öncedir. Bu nedenle hâdis olanın mevcûdiyetinin bir başlangıcı vardır. Hâdisin bu başlangıçtan önce bir varlığı yoktur. Vücuttan önce adem gelmektedir.⁴⁶² Açıktır ki bu görüşler, âlemin sonradan var edildiğini ispat etmeye ve Yüce Allah'ın yoktan var eden bir Kâdir olduğunu izah etmeye yöneliktir.

Burada hemen şunu belirtelim ki İbn Sina, Yüce Allah'ın yarattığı nesnenin, imkân olan şey olduğunu, yaratılan şeyin ma'dûmdan değil bir imkân (madde) dan yaratıldığını ifade eder. İbn Sina'ya göre, yokluktan varlığa geçen her şeyin önceden bir maddesi vardır. Yani var olan her şey var olmadan önce, var olmanın imkânını kendinde bulundurur. Bu imkânın sebebi Kâdir olanın ona güç yetirmesi değildir. Bilakis bunun sebebi var olanın kendinde var olma imkânıdır. İbn Sina'ya göre bir hâdis mevcut olmadan önce, onun kendinde mevcut olması mümkündür. İmkân, mahiyetin mevcudiyetinden önce mevcuttur.⁴⁶³ İbn Sina'nın bu düşüncelerinin Allah'tan başka ezeli varlıklar düşüncesine sebebiyet vereceği açıktır.⁴⁶⁴

3.15.2. Hudus Maddeyi ve Müddeti Gerektirir Mi?

Filozoflar hâdisi, varlığından önce mümkün olarak kabul ettiklerinden hâdisin maddeyi gerektirdiğini söylerler. Bu madde heyula, konu ya da cisimdir. Yine hâdis

⁴⁶² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkîf*, I, 748.

⁴⁶³ Altaş, *a.g.e.*, 378.

⁴⁶⁴ Altaş, *a.g.e.*, 379.

yoklukla öncelenmek anlamında bir müddeti gerektirir. Hâdisin ademinin varlıktan önce olması zat açısından değil, zaman açınsındandır.⁴⁶⁵

Hâdis varlığından önce mümkün iken, imkân ise vücûdi bir şeydir. Bu nedenle muhdes olmayan bir mahalli gerektirir. Mümkün hâdis, varlığından önce olamayacağından bu mahal o olamaz. Fakat bu mahal hâdisle hiçbir ilişkisi olmayan bir şey de değildir. Zira bir şeyin sıfatı kendisinden gayrı bir şeyle ayakta duramaz. Öyleyse şeyin imkânının bir mahalli bulunur. Fakat bu mahal ne şeyin kendisi ne ondan ayrı ne de ondan farklı bir şey değildir. Bu mahal hâdisle bitişiktir. Böylece hâdisin imkânı bu mahalle kaim olabilir. İşte bu mahal maddedir.⁴⁶⁶ Filozoflar bu maddenin kadîm olduğunu söylerler.

Hûdus iki nedenden dolayı müddeti gerektirir:

- a.** Birbiri ardı sıra maddeye gelen istidadî imkânların bir kısmı diğerinden öncedir. Bu ise müteahhir olanla mütekaddim olanın bir araya gelmediği zamansal bir önceliktir. Bu nedenle önce gelen, hâdisin vücûdundan önceki zamandır.⁴⁶⁷
- b.** Hâdisin ademi zorunlu olarak vücûdundan öncedir. Zira hâdis zaten, yokluğu varlığını önceleyendir. Bu önceleme hâdisin yokluğu ve varlığı üzerine zait bir şeydir ki o da zamandır. Zaman da hadisin yokluğu ile beraberdir.⁴⁶⁸

İcî ve Seyyid Şerif'e göre, burada var olan önceleme vücûdî bir şey değildir. Zira önceleme yokluğa ilişir. Fakat vücûdî olanın, yokluğa erişmesi zorunlu olarak mümkün değildir. Aksine buradaki önceleme itibari bir durumdur.⁴⁶⁹ Bununla beraber her ne kadar önce olma ve önce olmama ademi olarak kabul edilseler de, şeylerin bunlarla nitelenmesi kabul edilebilir, doğru bir hükümdür. Bu takdirde önceleme ve öncelememenin zati bir ilişkinin bulunması gerekir ki bu da zamandır. Yalnız bu

⁴⁶⁵ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, 70.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 752.

⁴⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 754.

⁴⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 760.

⁴⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 760.

⁴⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 762.

ilişenin dışta var olması gerekmediği gibi, onun akli bir şey olması da mümkündür.⁴⁷⁰

3.16. Birlik ve Varlık

Seyyid Şerif'e göre birlik, varlığa eşittir. Yani mevcûd olan her şey aynı zamanda birlik sahibidir. Bunun tersi de doğrudur. Birlik sahibi olan her şey aynı zamanda mevcuttur. Dahası “çok” bile bir birliğe sahip bulunmaktadır. Zira her çok özünde birliği olan bir mahiyete sahiptir. Fakat bu bir ile çokun mukabil olmalarını engellemez. Çünkü birlik ve çokluk tek bir şeye ilişmezler.⁴⁷¹ Birlik çoka değil çokluğa arız olur. Diğer taraftan iki müteakilden biri diğerine ilişebilir. Bu imkânsız değildir. İmkânsız olan, ikisinin aynı şeye ilişmesidir. Mesela birlik, onluğa, onluk da cisme ilişir. Burada birliğin ve çokluğun konusu bir değildir. Dolayısıyla o ikisinin birbirlerine olan mukabillikleri devam eder.⁴⁷² Fakat iki karşıtın iki yönden bir zata arız olması mümkündür. Fakat burada birliğin ilişmesi çoğa bilaraz, çokluğa ise bizzat olur.⁴⁷³

Mevâkıf yazarı İcî, kimilerinin birliğin -eşitlik nedeniyle- varlığın kendisi olduğunu iddia etmekte olduklarını aktardıktan sonra, bunun mümkün olamayacağını, zira bu takdirde birliğin bölünmesi durumunda bu varlığın yok edilmesi anlamına geleceğini söyler. Zira bölmenin birliği ortadan kaldırması varlığı da ortadan kaldırması demektir. İcî, burada, bir sivrisineğin denizi iğnesiyle yarması sonucunda denizin ortadan kalkmayacağını ifade eder. “Bunu mümkün gören kişi ile ise konuşulmaz ve onunla tartışılmaz” demektedir.⁴⁷⁴ Bu durumda birliğin varlıktan ayrı olduğu ortaya çıkar. Bu ayrılığın bir başka delili ise varlığın çoklukla beraber olması mümkün

⁴⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 762.

⁴⁷¹ “Herhangi bir şeyden bütünüyle kendisine benzeyen bir şey de meydana gelmez. Aksi halde Varlık, bir hakikatte ve bir mertebede aynı tarzda iki defa zuhur etmiş olurdu. Bu da, meydana gelmiş şeyi tekrar üretmektir. Bu da faydasız ve anlamsız olduğu için imkânsızdır. Hakiki fail olan Allah abesle iştiğalden münezzehtir.” Bkz. Sadreddin Konevi, *Vahdet-i Vücud ve Esasları*, (Çev.: Ekrem Demirli), İstanbul, 2004, 38.

⁴⁷² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 764.

⁴⁷³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 764.

⁴⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 766.

iken, birliğin çoklukla beraber olamayacağıdır. Yani çok, çok olması bakımından mevcuttur. Fakat o bir değildir. İşte bu bir ile varlığın başkalığının delillerindedir.⁴⁷⁵

Ayrıca birlik mahiyetten başka bir şeydir ve ona zaittir. Zira mahiyet çokluğu kabul eder. Fakat birlikte beraber ele alındığında çokluktan yüz çevirir. Eğer bunlar bir olsalardı her halükarda çokluğu kabul etmeleri gerekirdi.⁴⁷⁶ Çokluk da birlik gibi mahiyetten başka ve ona zaittir. Mesela insanlık mahiyeti, kendisi olması açısından, birliği kabul eder. Ancak çoklukla beraber tafsilatlı olarak ele alındığında bu takdirde de birliği kabul etmez. Yine çokluk varlıktan başka bir şeydir. Aksi takdirde her birleştirme yok etme anlamına gelecektir. Örneğin farklı kaplardaki sular birleştirildiğinde yani tek bir kaba konulduklarında bu suların çokluğunun ortadan kalkması gerekir. Oysa bu yanlıştır.⁴⁷⁷

Seyyid Şerif bu bahiste İcî'nin birlik ve çokluğun tarifine değinmediğini ifade eder. Bunun nedeni ise her iki kavramın varlık kavramında olduğu gibi bedihi olmasıdır. Burada birliğin mevcutla eş kapsamlı olduğunu söylemek aslında bu kavramın varlık kavramı gibi bedihi olduğunu ima etmektir.⁴⁷⁸ Ayrıca birliğin tasavvuru, çokluğun ise tahayyülü ön plandadır. Fakat çokluğun hayal edilmesi daha önceliklidir. Çünkü tahayyül duyulara dayanmaktadır. Duyularda olan ise çokluktur. Birliğe gelince o ise sırf akıldadır. Bu nedenle önce akılla bilinir ve sonra taksim edilir. Yani birlikte akli mana çoklukta ise hayali anlam ön plandadır.⁴⁷⁹

3.17. Birlik ve Çokluğun Varlığı

Seyyid Şerif birlik ve çokluğun varlığında, Filozoflarla Kelâmcıların ihtilaf ettiğini bildirir. Filozoflara göre bunların varlığı kabul edilir. Zira;

a. Birlik, hariçte var olan birin parçasıdır. Bu nedenle onda vardır.

⁴⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 766.

⁴⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 766.

⁴⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 768.

⁴⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 768.

⁴⁷⁹ Altaş, *a.g.e.*, 378.

b. Birlik yok olsaydı bu durumda ancak aklın itibariyle gerçekleşirdi. O zaman da bir kendinde bir olamazdı.

c. Birlik, yok olan birlik olmayanın çelişimidir.

d. Onun birliğinin olumsuz da var olmasıyla, birliğinin olmaması arasında bir fark yoktur. Çokluğun durumu da yukarıdaki maddelere kıyasla bilinebilir.⁴⁸⁰

Kelâmcılara gelince onlar birlik ve çokluğun varlığını kabul etmezler. Çünkü;

a. Birlik mevcut olsaydı, birlikler birlikte müşterek olurlar fakat bir hususiyet ile onlardan ayrıştırlardı. Bu takdirde onun için başka birler gerekirdi. Bu ise teselsüle sebep olurdu.

b. Eğer birlik var olsaydı onun mahiyete eklenmesi, bir olması özelliğine dayanırdı. Zira birliğin çoklukla muttasıf olan bir şeye ilişmesi imkânsızdır. Birlik ademî olsaydı çokluk da ademî olurdu. Zira çokluk ondan birleşir.⁴⁸¹

Seyyid Şerif bu görüşleri aktardıktan sonra birliğin vücûdî olduğuna delalet eden bir delil zikreder. Buna göre, eğer birlik yokluk olsaydı onun karşıtı olan çoklukta yokluk olurdu. Bu durumda ise kesret, ya vücûdîdir ve vahdet onun parçasıdır. Bu takdirde de o var olacaktır. Ya da kesret ademî olarak kabul edilecektir ki bu takdirde de birlik, yokluğun yokluğudur. Bunun kabul edilmesi birliğin sübûtî olmasının da kabul edilmesidir.⁴⁸²

3.18. Birlik ve Çokluk İlişkisi

Seyit Şerif'e göre birlik ve çokluk arasında mukabillik (karşıtlık) vardır. Fakat bu mukabillik zati değildir. Zira bu ikisi tek olan konuya şahıs bakımından ilişmezler. Çünkü mütekebil olanlar tek bir konuda tek bir cihetle bir araya gelemezler. Akıl

⁴⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 770.

⁴⁸¹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 770.

⁴⁸² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 770.

mütekabil olanların tek bir konuya aynı cihetten ilişmesini değil de bir diğlerinin yerine geçme biçiminde sübûtunu mümkün görür.⁴⁸³

Ayrıca birlik çokluktan öncedir. Bu nedenle aralarında bir mütezayif ilişkisi yoktur. Çünkü mütezayif olanlar birbirine denk olup, birinin diğeri önceliği yoktur. Çokluk olmadan birliğin düşünülmesi de bu ikisi arasında tezayüfün olmadığını gösterir.⁴⁸⁴

Vahdet, kesretin zıttı da değildir. Çünkü iki zıt birbirinden önce olmak zorunda değildir. Bu nedenle birlik çokluğun yokluğu değildir. Bilakis, birlik çokluğun kaim kılıcısıdır. Halbuki iki zıt olandan biri diğeri kaim kılmaz.⁴⁸⁵ Birlik çokluğun ölçüsü olduğu için, çokluk birliğe arız olan bir izafettir.⁴⁸⁶

Birlik ve çokluğun her ikisine ilişkin, ölçen ve ölçülen olmak arazı, bu ikisi arasında arazi bir tekabül gerektirir. Sayının ölçüsü ve sayanı ise birdir. Çünkü herhangi bir sayıdan biri, sürekli çıkardığımızda sayı ortadan kalkar. Ayrıca bir şey ölçen olması açısından, ölçülen olamaz. Yani şey aynı anda ve aynı cihetten bir ve çok olamaz. Zira ölçen ve ölçülen mütezayiftirler. Öyleyse birlik ve çokluk arasında biraz tezahür tekabülü vardır. Birlik ve çokluğun arazları arasında ise bizzat tezahür tekabülü vardır.⁴⁸⁷

Seyyid Şerif daha sonra birlik ve çokluğun tanımını yapar. Bu konuda söyleyecek en uygun şey, birliğin şeyin bölünmeyecek/inkisam etmeyecek halde olması, çokluğun ise şeyin bölünebilecek/inkisam edecek halde olmasıdır.⁴⁸⁸

3.19. Birin Kısımları

Seyyid Şerif bu bahiste biri kısımlarından bahseder. Şayet birin kendisi çokla hamledilmeye engel ise buna el-vahid biş-şahs (şahıs olarak bir) denir. Şayet birin

⁴⁸³ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 770.

⁴⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 772.

⁴⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 772.

⁴⁸⁶ Beyzâvî, *Tavâli 'u 'l-Envâr*, 72.

⁴⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 774.

⁴⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 774.

kendisi çokla hamledilmeye engel değilse, buna bir yönden bir, fakat başka bir yönden çok denilir.⁴⁸⁹

Şahıs olarak bir olan, bölünmeyi kesinlikle kabul etmiyorsa, bu hakiki birdir. Bu bir bölünmemekten başka bir anlama sahip değildir. Eğer bu anlamdan başka bir anlamı varsa bu durumda, ya bir konumu olan noktadır ya da vaz'i olmayan müşahhas ayrıktır.⁴⁹⁰

Şayet bir bölünmeyi/kısmeti kabul ederse ve parçaları da birbirine benzerse vahid bi'l-ittisal (bitişik bir) olur. Aksi takdirde bi'l-icma (bir arada) birdir. Bi'l-icma bire örnek müşahhas bir ağaçtır. Vahid bi'l-ittisale örnek ise sudur.⁴⁹¹ Vahid bi'l-ittisal (bitişik bir) madde-suret görüşünü dillendirenlere göre, hem tür hem de konu olarak birdir.

Cihet-i Vahde (birlik ciheti) çokluğun mahiyetinin tamamı ise, bu vahid bi'nev' (tür olarak bir), eğer birlik ciheti çokluğun mahiyetinin bir kısmı ise, bu vahid bi'l-cins ev bi'l-fasil (cins veya fasıl olarak bir)dır. Ayrıca birlik ya yüklemde ya da konuda birlik şeklinde de olabilir. Kar ve pamuğun beyazlıkta birliği yükleme, gülen ile kâtibin insan olmada birliği konuya örnektir.⁴⁹²

Varlık ifadesine denk olması açısından birliğin hükümlerinden bir diğeri de, onun da varlık gibi teşkik ifade etmesidir. Dereceli eşit anlamlılık olarak izah edilebilecek müşekkek lafızlar tek bir anlama delalet etmek ile birlikte, öncelik-sonralık, güçlülük-zayıflık gibi, anlamda bir takım dereceler içerir. Mesela, sayısal birlik, birlik açısından türsel birlikten; türsel birlik, cins birliğinden; cins birliği arazların birliğinden önceliklidir. Nokta eşit parçalara parçalara bölünenlerden, eşit parçalara bölünenler, eşit olmayan parçalara bölünenlerden önceliklidir. Bu örneklerden çıkan sonuç; birin altındakilere teşkik ile ifade edildiği ve bu sebeple de cins olmadığıdır.⁴⁹³

⁴⁸⁹ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, 72.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 782.

⁴⁹⁰ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, 74.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 784.

⁴⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 784.

⁴⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 786.

⁴⁹³ Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, 74.; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 788.

Ayrıca birlikler kendilerine verilecek hüküm bakımından farklılaşabilirler. Yukarıda verilen dereceli eşit anlamlılık ile söylenen birlikler, hakikatçe birbirinden farklıdır. Birliklerin kimisi bitişiklikte ve toplanma ile birlikte olduğu gibi vücûdîdir. Bir kısmı itibari, diğer bir kısmı ise, insanın birliğinde olduğu gibi bir mahiyetine zaittir. Bir kısmı ise, birliğin birliğinde olduğu gibi mahiyetin kendisidir. Bir kısmı mahiyetin parçası olabilirken, diğer bir kısmı da cevher ya da araz olabilir.⁴⁹⁴

3.20. Birlik Türleri

Birlik türlerini ifade etmek üzere bir takım uzlaşılarda bulunmaktadır. Bu uzlaşılarda birlik, kendisi açısından mümkün olan şeye göre türlere ayrılır. Bu türlerin ise kendilerine has bir ismi bulunur. Bu açıdan türsel birlik mümaselet (denklik), cins yönünden birlik mücaneset (cinsteşlik), arazlarla birlik şayet nicelikteyse musavat (eşitlik), bu birlik nitelikte ise müşabehet (benzerlik)tir. Türsel birlik şekilde ise müşakele (şekli benzerlik), konumda ise muvazaat (paralellik) taraflarda ise mutabakat (örtüşme), izafette ise münasebet (nispilik) adını alır. Ayrıca Zeyd, dirhem ve ev örneklerinde olduğu gibi, şayet bir de, kendisi için mümkün olan şeyler tamamıyla meydana gelirse, buna tam bir, aksi takdirde ise tam olmayan bir adı verilir.⁴⁹⁵

3.21. İki Şeyin Başkalığı

Seyyid Şerif bu bapta şunları aktarır: İki şey birbirinden başkadır. Burada temel kavram başkalıktır. Eş'ari âlimlerin birçoğu iki şey ya da iki başkayı bir mekânda veya âdemde birbirlerinden ayrılma imkânları olan iki mevcut olarak tarif etmişlerdir.⁴⁹⁶ Bu iki şey birbirlerinden zat ve hakikat olarak müstakil kalabiliyorsa, bu takdirde bu iki şeyin her biri diğerinden başkadır. Şayet iki şey birbirinden bağımsız

⁴⁹⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 790.

⁴⁹⁵ Altaş, *a.g.e.*, 343.; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 790.

⁴⁹⁶ “Ayrı iki nesne ya benzeşir veya değişik olur. Değişik olan iki nesne ya zıt olurlar ki karalık ve aklık gibi özleri bakımından birleşmeleri imkansız olan varlıksal iki nitelik olur veya karalık ve hareket gibi nesnelere olup öyle olmazlar. Kelâmcılar iki değişik şey konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezile onların iki nesne olduğunu söylemiştir. Bizimkiler, yer, zaman, varlık veya yokluk bakımından birbirinden ayrılması mümkün olan iki nesne olduğunu söylediler. Bu sırf sözde bir ihtilafıdır.” Râzî, *el-Muhassal*, 140.

kalamıyorsa bu halde de bu iki şeyden biri diğeri için ya sıfat ve mevsuf yada bütün ve parçadır.⁴⁹⁷

Ayrıca haller ve ayrılmayan şeyler tarifin dışında kalmaktadır. Seyyid Şerif halleri kabul etmez. Ayrılmaları mümkün olmayan şeylere örnekler ise, mevsuf-sıfat ve bütün-parça ilişkisidir. Zira bunlar ne odur ne de ondan başkadır. Yani ne parça bütünden başkadır ne de onun aynısıdır. Yine ne sıfat mevsufun kendisidir ne de ondan ayrıdır. Bunlar iki yönden de birbirlerinden ayıramayacaklarından birbirinden başka değildirler.⁴⁹⁸

Başka iki şeyin her biri mahiyetin bütününde ortak olurlarsa buna eşit (mislan), mahiyetin bütününde ortak olmazlarsa buna farklı (muhtelif) denir. Bu başkalıkların her biri diğeri için doğruluğuna delil oluyorsa eşitler (mütesaviyen), bu başkalıkların her biri diğeri için bir kısım doğruluğuna hüccet oluyorsa girişkenler (mütedahil) denir. Bu başkalıklar şayet cisme ilişen hareket ve karalık gibi mevzuda (konuda) müşterek iseler buluşanlar (mütelakiyan) adını alırlar. Eğer mevzuda (konuda) müşterek değil iseler ayrılır (mütebayinan) denir. Şayet başka olanların her ikisinin bir yönde, bir zamanda ve bir konuda, bir araya gelmeleri mümkün değil ise karşıtlar (mütekabilan) olarak isimlendirilirler. Şayet babalık ve evlatlık örneğinde olduğu gibi birini tefekkür etmek, diğeri için terk etmeyi gerektirmiyorsa görelî (muzafan), ak ve kara gibi birinin taakkulu diğeri için vazgeçilmesi ile mümkün ise zıtlar (zıddan) adını alırlar. Birbirinden başka iki şeyden biri var diğeri yok ise bu takdirde, mevzunun körlük ve görme örneklerinde olduğu gibi, şahıs, tür ve cins açısından var olan olarak nitelenmeye uygun olması açısından meleke ve hakiki adem denir. Fakat mevzunun vücûdu olarak, onunla nitelenmeye müsait olduğu bir vakitte bulunması açısından ise meşhur meleke ve adem olarak isimlendirilir. Eğer burada mevzu (konu) hiç itibara alınmazsa bu takdirde selb ve icab olur.⁴⁹⁹

3.22. İki Şey Birleşemez

⁴⁹⁷ Beyzâvî, *Tavâli 'u 'l-Envâr*, 74.; Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 790.

⁴⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 792.

⁴⁹⁹ Beyzâvî, *Tavâli 'u 'l-Envâr*, 76.

Birbirinin dengi olan iki şeyin bir araya gelmeleri mümkün değildir.⁵⁰⁰ Zira bu durumda arazlar (ilişenler) bakımından aralarında bir birlik oluşur ve böylece denk (misl) olan iki şey değil hüve hüve (aynı şey) olurlar. İttihatta başka yeni bir şeyin mecaz olarak ortaya çıkması söz konusudur. Bu dönüşüm, intikal yoluyla ya da -ister aşamalı isterse ani olarak- başkalaşım biçiminde olabilir. Örneğin, “Siyah, beyaz oldu” ve “Su, hava oldu” denir. Ayrıca bu birleşme (ittihat) mecazi olarak bir şeyin başka bir şeye, sentez yoluyla dönüşmesine denir. Burada “Ahşap, divan oldu.” ya da “Toprak, çamur oldu.” örneklerinde olduğu gibi, bir şeyin başka bir şeye dahil edilmesiyle, her ikisinden üçüncü bir şey ortaya çıkar.⁵⁰¹

Seyyid Şerif'e göre birleşmenin gerçek anlamı ise, bir şeyden herhangi bir şey eksilmeden veya o şeye bir şey eklemekten, o bir şeyin kendisinden başka bir şey olmasıdır.⁵⁰² O takdirde kendinde şey olarak kalmaya devam eden iki şeyin bir şey olması mümkün değildir. Çünkü bu iki şey arasındaki farklılık iki hüviyet ve iki mahiyet arasındaki farklılıktır. Bu farklılık/başkalık ise onların zatının gereğidir. Bu nedenle bu farklılığın o şeyden kalkması mümkün değildir. Ayrıca iki hüviyet ya da mahiyet yok oluyor ve yeni başka bir şey ortaya çıkıyorsa, burada birleşme değil üçüncü bir meydana gelme söz konusudur. Şayet ittihat sürecinde ikisinden birisi yok oluyorsa, burada yine birleşme durumu söz konusu değildir. Zira, yok varla birleşmez. Eğer her ikisi de birleşmeden sonra var olmaya devam ediyorlarsa bu takdirde de o ikisi, birleşmeden önce nasıl farklı iki şey idiyse birleşmeden sonra da öyledirler.⁵⁰³

3.23. İki Şey Üç Kısımdır

⁵⁰⁰ “Birleşme iki nesnenin bire dönüşmesini gerektirir. Bu ise imkânsızdır.” Râzî, *el-Muhassal*, 141.

⁵⁰¹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 800.

⁵⁰² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 800.

⁵⁰³ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 802.

Seyyid Şerif'e göre iki şeyin birbirleriyle ilişkileri üç biçimde olabilir:

a. Nefsi sıfatlarda ortak olmaları halinde misildiler. Bunlar bütün nefsanî sıfatlarda müşterek olan iki mevcuttur. Nefsanî sıfatları ise, insan için insanlık örneğinde olduğu gibi, şeyin kendisiyle vasıflanması için, o şeyin zatına ek bir durumun düşünülmesine ihtiyaç bulunmayan sıfatlardır. Bu sıfatların mukabilinde manevî sıfatlar yer alır. Manevî sıfatlar ise yer kaplama örneğinde olduğu gibi, şeyin kendisi ile vasıflanması için o şeyin zatına, ek bir durumun düşünülmesine ihtiyaç bulunan sıfatlardır. Yani nefsi sıfat, mevsufundan kalkması düşünülemeyen, zata delalet eden sıfat; manevî sıfat ise mevsufundan kalkması düşünülebilen, zata ilave bir anlama delalet eden sıfattır.⁵⁰⁴

b. İki şey birbirine zıt olabilirler. Zira iki anlamdan oluşan iki zıddın, zatlari gereği tek bir mahalde tek bir cihetle bir araya gelmeleri imkânsızdır. Fakat burada iki anlam ifadesi yokluk ve varlığı, kadîm ve hâdisi, karalık ve tatlılığı, hareket ve sükûn bilgisini, acizlik ile beraber ihtiyar hareketi, yakınlık ve uzaklık, küçüklük ve büyüklük gibi şeyleri dışarıda bırakır.⁵⁰⁵ Bunlar itibari sıfat olarak kabul edilen şeylerdir. Bu nedenle fiillerde zıtlığı zorunlu kılmaz. Aralarında zıtlık olan iki şey, iki mevcut anlam olmalıdır.⁵⁰⁶

c. İki farklı şey, önceki ikisinden -yani iki misil ve iki zıttan- başka olandır. Bunlar iki misil tanımının dışında kalmaktadırlar. Çünkü nefsin sıfatında ortaklıkları bulunmaz. Diğer taraftan ise iki farklı şey, iki zıt tanımının dışında kalmaktadırlar. Çünkü bir mahalde, aynı cihetle bir araya gelmeleri zatlari sebebiyle mümkündür.⁵⁰⁷

3.24. İki Mütemasil Biraraya Gelmez

Seyyid Şerif bu meselede İcî'nin görüşlerini aktararak, onların değerlendirilmesini yapar. Burada Ebu'l-Hasan El-Eş'ari ile Mu'tezile bilginlerin görüşleri serde-

⁵⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 804.

⁵⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 808.

⁵⁰⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 812.

⁵⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 814.

dilir. İmam Eş'ari'ye göre iki mütemasil bir araya gelemez. Bunun dört nedeni vardır:⁵⁰⁸

a. İki mütemasil bir aray geldikleri takdirde, zatta ve arazda ayrışmamalıdır.⁵⁰⁹ Buna şöyle cevap verilir: Nefsu'l-Emir'de ayrışmanın olmaması imkânsızdır. Çünkü bir araya gelen iki misil mahallin haricindeki sebeplere bağlı arazlarla ayrışabilir.⁵¹⁰

b. İki nazari bilgi sebebiyle var olan ilzamdır. Çünkü somut iki mislin bir araya gelmeleri imkân dâhilinde olsaydı, bir tek şeye yönelik, iki soyut nazari bilginin, bir araya gelmeleri de imkân dâhilinde olurdu. Zira bu iki bilgi de mütemasildirler.⁵¹¹ Buna şu şekilde cevap verilir: Bu ilzam tümel bir olumsuzlamayı gerektirmez. Zira iki mütemasil bilginin bir araya gelmelerinin imkân dışı olmasının sebebi, bunların iki mütemasil olması değildir. Aksine nazar (soyut bilgi) nazar edilen şeyi bilmekle uyuşmaz.⁵¹²

c. Şayet bir araya gelme mümkün olsaydı, bunların zevali de mümkün olurdu. Bir mahalde meydana gelen iki mütemasilden biri gidince, bu takdirde o mahallin giden bu mislin zıttıyla vasıflanması mümkündür. Bu takdirde geri kalan zıttıyla bir araya gelebilecektir ki, bu da bir çelişkidir.⁵¹³ Buna şöyle cevap verilir: İki misil bir araya geldiklerinde, bunların bir araya geldikleri mahallin, bunların birinden muhakkak yoksun kalacağını iddia etmek doğru değildir. Zira bu iki mütemasil, o mahallin gereği olabilir. Diğer hususa gelince bir mahalde var olan iki mütemasilden birinin gitmesi, mahallin zıttla nitelenmesini mümkün kılmaz. Zira mahal kendisinde bulunan iki mütemasilden birisi ortadan kalkınca, geriye kalan misilin zıttından yoksun kalabilir.⁵¹⁴

d. Eğer iki mütemasilin, tek bir mahalde bir araya gelmesi imkân dahilinde olsaydı, bu takdirde o mahalde mevcut olan tek bir karalık olduğunu tamamıyla kabul etme-

⁵⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 818.

⁵⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 818.

⁵¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 820.

⁵¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 818.

⁵¹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 820.

⁵¹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 820.

⁵¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 822.

miz mümkün olmazdı.⁵¹⁵ Buna şöyle cevap verilir: Belirli bir mahalde yer alanın tek bir karalık olduğunun kesinlenmesi mümkün değildir.⁵¹⁶

Mu'tezile'ye göre ise, iki mütemasilin bir mahalde bir araya gelmeleri mümkündür. Bir boyaya batırıp çıkartılan ve her batırıldığında biraz daha farklılaşan cisim, buna örnektir. Bu farklılık boyanın fertlerinin bir mahalde üst üste birikmesidir.⁵¹⁷ Öyleyse iki misil bir mahalde bir araya gelebilir. Seyyid Şerif buna şöyle cevap verir: Aslında bir mahalde meydana gelen bu farklılıkta, o renklerden her biri güçlülük ve zayıflık açısından bir öncekinden farklıdır. Peşpeşe gelen her bir renk, bir öncekini ortadan kaldırır. Yani bu renkler birbirinin misli değil birbirinin farklı biçimleridir.⁵¹⁸

3.25. İki Mütekabil Bir Zamanda Bir Araya Gelebilir Mi?

Filozoflar iki mütekabilin tarifini şöyle yaparlar: O aynı zamanda, aynı yönden, aynı zat da, bir araya gelmeyen iki durumdur. Burada dikkat edilmesi gereken durum cinsler arasında zıtlık olamayacağıdır. Zira zıtlık cinslerin türleri arasında olabilir. Karalık, aklık gibi. Fakat erdem-erdemsizlik gibi örnekler ise, yokluk-meleke mukabillğine dâhil olurlar. Ya da onlarda var olan zıtlık bizzat değil bil arazdır.⁵¹⁹ Ayrıca kötülük iyiliğin bir işleninin nefyedilmesidir. İyilik olmama ise onun zatının nefy edilmesidir. Bu nedenle “Tekabüllerin en güçlüsü, olumlama ve olumsuzlama tekabülüdür” denilmiştir. Fakat iki zıtta var olan son derece farklılık sebebiyle, zıtlığın en güçlü tekabül olduğu da iddia edilmiştir.⁵²⁰

⁵¹⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 820.

⁵¹⁶ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 822.

⁵¹⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 822.

⁵¹⁸ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 822.

⁵¹⁹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 826.

⁵²⁰ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I, 838.

4. Cevher

Filozoflara göre cevher bir konuda bulunmayan mümkün mevcut iken, kelâmcılara göre bizzat yer kaplayan hâdistir. Cevher filozoflara göre dış dünyada var olduğunda bir konuda bulunmayan mahiyet iken kelâmcıya göre ise bizzat yer kaplayan bir mevcuttur.⁵²¹

Bu tarif yapıldıktan sonra Mevâkıf metninde cevherin taksimi yapılır. Filozoflar cevherin taksimi hakkında şunu söylemişlerdir: Cevher eğer başka bir cevhere yerleşmişse cisimsel veya türsel bir surettir. Eğer bir suretin mahalli ise heyuladır. Eğer bu ikisinden birleşikse ya mutlak olarak cisimdir ya da cismin bir türüdür. Aksi halde yani sözü edilen üç şıktan birisi değilse cevher yönetme, tasarrufta bulunma ve hareket ettirme şeklinde cisim ile ilişkiyse nefistir. Aksi halde akıldır. Seyyid Şerif'e göre İcî'nin burada cisimle ilişkiyi yalnızca yönetmeye ve hareket etme durumu ile sınırlamasının sebebini filozoflara göre aklın cisimle tesir yoluyla ilişki kurmasıdır.⁵²²

Burada filozofların zikretmiş olduğu taksim cevher-i ferdin reddine dayalıdır. Zira cevher-i fert kabul edildiği takdirde ne sûret ne heyûlâ ne de bu ikisinden bileşen şey vardır aksine orada cevher-i fertlerden birleşik bir cisim vardır. Cevher-i fert reddedildiği takdirde ise ancak başkasına yerleşenin cevher olabileceği açıklandıktan sonra tamamlanır. Hâlbuki bu men edilir.⁵²³ Seyyid Şerif'e göre zahir şudur ki; başkasına yerleşen şey onunla kâim olan bir araz olur. Bu nedenle ne başkasına yerleşen bir cevher vardır ne her ikisi de cevher olan yerleşen ile yerleşilen mahalden bileşen şey vardır ne de başka bir cevherin mahalli olan bir cevher vardır.⁵²⁴

Yine filozofların aktarmış olduğu taksim şu husus da açıklandıktan sonra tamamlanır. Cisim dışındaki cevherler biri diğerine yerleşmiş iki parçadan oluşmazlar. Aksi halde biri yerleşen diğeri yerleşilen iki cevherden oluşan cevherin cisim olması doğru olmaz. Seyyid Şerif onların bu açıklamasına şöyle bir itirazda bulunur: Bir başka cevhere mahal olan bir cevherin var olması ve bu iki cevherden hiçbirinin du-

⁵²¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 738.

⁵²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 738.

⁵²³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 738.

⁵²⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 738.

yusal işareti kabul etmemesi mümkündür. Bu durumda ne o mahal heyûla olur ne mahalle yerleşen şey sûret olur ne de bu ikisinden birleşen şey bir cisim olur.⁵²⁵

Seyyid Şerif filozofların açıklamasıyla ilgili olarak itiraz edilemeyecek bir taksim yapılmak istenirse şöyle söylenebileceğini aktarır: Cevher ya üç boyutludur ya da değildir. Üç boyutlu olan cisimdir. Üç boyutlu olmayan ise ya cismin bir parçasıdır ya da değildir. Cismin bir parçası olması durumunda eğer cisim onunla bilfiil oluyorsa sûrettir. Aksi halde maddedir. Cismin parçası olmaması durumunda şayet cisimde tasarrufta bulunuyorsa nefistir. Aksi halde akıldır. Seyyid Şerif'e göre bu daha kuşatıcı bir taksimdir.⁵²⁶ Bu taksim de cevher-i ferdin reddine dayalıdır. Zira cisim cevher-i fertten birleştiği takdirde onda yalnızca bir araya gelmiş cevherler bulunur. Bu cevherlerin bir kısmı sûret bir kısmı ise madde olamaz. Parçaların bir araya gelmesiyle oluşan heyete gelince, bu cismin hakikatinin dışında olup onun bir gereğidir.⁵²⁷

Bu taksime de Seyyid Şerif bir eleştiri getirir ve şöyle der: Cismin bir parçası olmayan ve cisimde tasarrufta bulunmayan şeyin bir akıl olması zorunlu değildir. Aksine nefsin yahut aklın bir parçası olabilir.⁵²⁸

Kelâmcılar arazlarla ilgili şöyle demişlerdir: Bütün cevherler, mekânlıdır yani duyusal işareti bizzat kabul ederler. Bu takdirde mekânlı ya bir veya daha çok yönde bölünebilir ya da kesinlikle bölünmez. Bölünebilen Eş'ariler'e göre cisimdir. Bölünmeyen ise cevher-i ferttir. Kelâmcılara göre cevher bu iki kısım sınırlıdır ve cisim en az iki cevher-i fertten oluşur.⁵²⁹ Seyyid Şerif bunları ifade ettikten sonra iki önemli uyarı da bulunur. Bu uyarılardan birincisi şudur: Cisim Eş'ariler'in çoğunluğuna göre birbiriyle telif olmuş iki parçanın toplamıdır. Parçaların her biri değildir. Diğeri ise cevher-i ferdin şekli yoktur. Çünkü şekil bir ya da daha çok sınırın kuşatma hey'etidir. Bunlardan birincisi küre ikincisi çokgendir. Bu ise ancak parçalı bir şey

⁵²⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 740.

⁵²⁶ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 740.

⁵²⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 740.

⁵²⁸ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 740.

⁵²⁹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 740.

de düşünülebilir. Çünkü sınırdır, sondur. Son ise ancak sonluya nispetle düşünülür. Dolayısıyla orada kaçınılmaz olarak iki parça bulunacaktır.⁵³⁰

5. Araz

Seyyid Şerif bu bahiste arazın tariflerini, kelâmcı ve filozoflara göre arazların kısımları, arazın ispatı, arazın bir mahalden diğerine taşınıp-taşınamayacağı, arazın arazla kâim olması gibi araz konusuna taalluk eden meseleleri ele almaktadır. Öncelikle Eş'ari kelâmcıların yapmış olduğu araz tarifini aktarır: Onlara göre araz, bir mekânla kâim olan bir mevcuttur. Bu tarifte yokluklar ve olumsuzlamalar tarifin dışında kalmaktadır. Zira yokluklar ve olumsuzluklar mevcut değildirler. Bu izahta cevher de tarifin dışında kalmaktadır. Çünkü cevher bir mekân ile kâim değildir. Yine Yüce yaratıcının zatı ve sıfatları da dışarıda kalmaktadır. Seyyid Şerif burada şöyle bir açıklama yapar: Başkasıyla kâim olmanın anlamı ya niteleyici özgülüktür veya yer tutmada tâbiliktir. Seyyid Şerif'e göre bunlardan doğru olan ise başkasıyla kâim olmanın niteleyici özgülük olmasıdır.⁵³¹ Yine o tahkik tavrının bir yansıması olarak kimi Eş'ari âlimlerden birisinden bir başka tarif aktarır. Bu tarife göre araz başkasının sıfatı olmalıdır.⁵³² Fakat Seyyid Şerif bu tarifi şöyle eleştirir: Bu tarif selbi sıfatlarla nakz olmaktadır. Çünkü selbi sıfatlar başkasının sıfatı oldukları halde araz değildirler. Zira araz mevcûdun kısımlarından biridir. Bu tarife yönelik bir başka eleştirisi ise şöyledir: Şayet Yüce Allah'ın zatı ve sıfatları birbirinden başkadır denilirse, onun sıfatlarıyla da bu tarif nakz olmaktadır.⁵³³

Mevâkîf metninde daha sonra arazın Mu'tezile'ye göre arazın tarifi verilir. Mu'tezile'ye göre araz; var olduğu takdirde bir mekânlıya kâim olan şeydir. Mutezile bu tarifi tercih etmiştir. Çünkü araz onlara göre yoklukta sabittir. Yani mahiyete zait olan varlıktan ayırılır ve yokluk durumunda da bir mekânlıya kâim olmaz. Aksine var olduğunda mekânlıya kâim olur.⁵³⁴ Seyyid Şerif bu tarifi verdikten sonra

⁵³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 742.

⁵³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 18.

⁵³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 18.

⁵³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 18.

⁵³⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, II, 18.

Mu'tezile'nin bu tarifini de eleştirir ve onlara cevherin fenası eleştirisi ile cevap verir. Zira fena onlara göre arazdır ama var olduğu takdirde cevherden ibaret olan mekânıyla kâim değildir. Çünkü o cevhere aykırıdır. O halde fena araz tanımının dışında kalmaktadır.⁵³⁵

Seyyid Şerif daha sonra filozofların araz tarifini aktarır ve şöyle der: Filozoflara göre aras dış dünyada var olduğunda bir konuda, yani kendisine yerleşen şeyi kâim kılan bir mahalde bulunan mahiyettir.⁵³⁶ Filozoflara göre arazın şu anda var olmasının anlamı; onun varlığının duyuşal işaretle ayrışmayacakları şekilde bir konudaki varlığı olmasıdır.⁵³⁷ Ayrıca filozoflar cevheri “dışta var olduğunda bir konuda olmayan bir mahiyettir” şeklinde tarif etmişlerdir. Bununla birlikte maddeye yerleşen cisimsel surette olduğu gibi cevherin bir mahalde bulunması mümkündür.⁵³⁸ Seyyid Şerif burada “filozoflar “var olduğunda” sözleriyle varlığın cevherde ve arazda mahiyete zait olduğuna işaret etmişlerdir” diyerek konuya açıklama getirir. Bundan dolayı cevher tanımı, Tanrı'nın zatını kapsamamaktadır.⁵³⁹

Seyyid Şerif kelâmcılara göre arazın kısımlarının iki tane olduğunu söyler. Araz ya canlıya özgüdür ya da canlıya özgü değildir. Canlıya özgü olan hayat ve hayatın tâbileridir. Hayatın tâbileri de duyularla gerçekleşen idrakler ve ilim, kudret irade, istememe, arzu, nefret ve benzeri hayatı izleyen diğer arazlardır. Seyyid Şerif bunların onla sınırlanmasının yanlış olduğunu söyler.⁵⁴⁰ Canlıya özgü olmayanlara gelince bunlar ise, oluşlar ile beş duyudan biriyle idrak edilen duygulardır. Oluşlar ise, hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmadan ibaret olarak dört türdür. Duyululara gelince onlar, sesler, renkler, kokular, tatlar, sıcaklık ve onun türdeşleri gibidir.⁵⁴¹ Kelâmcıların bir kısmına göre oluşlar, zorunlu olarak duyulurdur ve oluşları inkâr eden kimse kendi duyusuna ve aklının gereğine direnmektedir. Diğerlerine göre ise oluşlar duyulur değildir. Zira biz yalnızca hareketliyi, sakini, iki bileşeni ve iki ayrılanı görürüz. Ama hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma vasfını görmeyiz. Bundan

⁵³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 18.

⁵³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 18.

⁵³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 20.

⁵³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 20.

⁵³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 20.

⁵⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 20.

⁵⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 20.

dolayı onların vücûdî oluşunda ihtilaf edilmiştir. Seyyid Şerif “eğer oluşlar duyulur olsaydı görüş ayrılığı çıkmazdı” demektedir.⁵⁴²

Yine Seyyid Şerif bu bahiste canlıya özgü olan ve olmayan arazlar altına giren bu kısımlardan her birinin türlerinin varlık açısından sonlu olduğunu söyler. Yani mevcûd araz türlerinin sayısı, sonludur ve hem tümevarım hem de burhan-ı tatbîk bunu göstermektedir.⁵⁴³ Fakat burada şöyle bir tartışma sürdürülür. Acaba sonsuz sayıda araz türleri var olabilir mi? Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Eş'ariler'in pek çoğu artma ve eksilmeyi kabul ederek, her sayının sonlu olduğunu söyleyerek bunun olmayacağını kabul etmişlerdir. Çünkü sonsuz olan gerek artmayı ve eksilmeyi, gerekse de tatbiki kabul etmez demişlerdir. Kimileride -Cübbâî ve takipçileri ve Kâdî Bakillânî- bunu mümkün görmüştür.⁵⁴⁴ Çünkü bir sayı diğer bir sayı daha evla değildir. Yani dolayısıyla sonsuzluk zorunludur. Muhakkiklere göre ise doğrusu, burada duraksamak bu men etmeyi veya mümkün görmeyi kesin olarak kabul etmemektir. Zira her iki görüşünde dayanağı zayıftır.⁵⁴⁵ Seyyid Şerif bu duruma şöyle bir örnek verir: Artma ve eksilmeyi kabul sonsuzlukla çelişmez. Mesela bir ve bin sonsuz sayıda arttırılabilir.⁵⁴⁶

5.1. Filozoflara Göre Arazların Kısımları

Filozoflara göre araz dokuz kategori ile sınırlıdır. Bütün cevherler de tek bir kategoridir.⁵⁴⁷ Buna göre mümkün mevcutlarının yukarı cinsleri olan kategoriler sayısı ondur. İcî burada filozofların kategorilerin sınırlanması hususunda güvenilir bir şey ortaya koymadıklarını ifade eder. İcî'ye göre, filozofların kategorileri onla sınırlamalarında dayandıkları ispat ise eksik tümevarımdan ibarettir.⁵⁴⁸ Filozoflar şöyle demektedir: Araz ya zatı nedeniyle bölünmeyi kabul eder ya da kabul etmez. Birincisi, niceliktir.⁵⁴⁹ İkincisi niteliktir.⁵⁵⁰ Geriye kalan arazlar ise nispet kavramı altına

⁵⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 20.

⁵⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 22.

⁵⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 22.

⁵⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 22.

⁵⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 22.

⁵⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 22.

⁵⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 22.

⁵⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 22.

girebilecek olanlardır.⁵⁵¹ Bunlardan birincisi eyn'dir. Eyn cismin mekânda yani kendisine özgü olup onunla dolu olan hayyizde meydana gelmesidir.⁵⁵² İkincisi metâ'dır. Bu zamanda bulunmadır veya zamanda bulunmayı isteyen bir heyettir.⁵⁵³ Üçüncüsü, konumdur. Konum, şeye yani cisme, parçalarının birbirlerine -yakınlık, uzaklık, paralellik gibi- şeyin dışındaki şeylere nispeti sebebiyle ilişen bir heyettir.⁵⁵⁴ Dördüncüsü sahipliktir. Buna iyelik de denir.⁵⁵⁵ Beşincisi izafettir. İzafet, tekrarlanan nispet demektir. Buna örnek babalıktır. Çünkü babalar oğullara kıyasla düşünülen bir nispet olup oğullukta babalığa kıyasla düşünülen bir nispettir.⁵⁵⁶ Altıncısı etkidir. Bu, tesirdir. Buna örnek ısıttığı sürece ısıtandır.⁵⁵⁷ Yedincisi edilgidir. Bu, etkilenmedir. Buna örnek, ısındığı sürece ısınandır.⁵⁵⁸ İbn Sina da kategorilerin zikredilen dokuz sayısı ile sınırlı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵⁹

5.2. Arazın İspatı

Seyyid Şerif, İbn Keysan el-Esamm dışında hiç kimsenin arazın varlığını inkar etmediğini söyler. İbn Keysan'ın arazın varlığını reddetmesinin nedeni ise onun âlemi tamamıyla cevher olarak kabul etmesidir. Yani ona göre dışarıda var olan sıcaklık, soğukluk, renk ve ışıklar araz değil bilakis cevherdirler. Araz'ın varlığını kabul edenlere gelince onlar arazın kendi başına kâim olmadığına görüş birliğine varmışlardır. Bundan sadece Ebu Huzeyl el-Allaf ve Basra okulundan ona tâbi olanlar gibi çok küçük bir grup istisnadır.⁵⁶⁰

Seyyid Şerif de arazların kendi başına kâim olmadığı düşüncesine katılır ve bu konuyla ilgili şunları söyler: Biz renkler, ışıklar, sesler, tatlar, kokular, sıcaklık,

⁵⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 24.

⁵⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 26.

⁵⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 26.

⁵⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 26.

⁵⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 26.

⁵⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 28.

⁵⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 28.

⁵⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 30.

⁵⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 30.

⁵⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 32.

⁵⁶⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 38.

soğukluk ve benzeri araçları duyularımızla idrak ediyoruz ve bunların kendi başlarına kâim olmaları mümkün olmayan şeyler olduğundan da kuşku duymuyoruz.⁵⁶¹

5.3. Araz bir Mahalden Diğerine Taşınmaz

Mevâkıf metninde arazın bir mahalden diğerine taşınmaz olduğu genel bir kabul olarak aktarılır. Bu hükümde akıl sahiplerinin ittifak ettiği bildirilir.⁵⁶² Kelamcılara göre ise bunun nedeni şöyle açıklanır. Çünkü taşınma, ancak mekânlıda düşünülebilir. Oysa arazın kendisi mekânlı değildir.⁵⁶³ Bu açıklamaya Seyyid Şerif şöyle bir itirazda bulunur: Taşınmayla ilgili yapılan bu açıklama, cevherin bir mekândan diğerine taşınmasıdır. Fakat bizim sözkonusu ettiğimiz arazın taşınması ise aynı arazın bir mahalle kâim olmasından sonra bir başka mahalle kâim olmasıdır. Bu anlam ise araz hakkında düşünülemeyecek şeylerden değildir. Aksine bu anlamın reddedilmesi için burhan gereklidir.⁵⁶⁴

Filozoflara gelince onlara göre araz bir mahalden diğerine taşınmaz. Çünkü Belirli bir arazın teşahhusu, onun zâtı, mahiyeti ve gerekleri nedeniyle değildir. Aksi halde türü, şahsıyla sınırlı olurdu. Yine ona yerleşen bir şey nedeniyle de değildir. aksi takdirde kısır döngü oluşur.⁵⁶⁵ Seyyid Şerif o şeyin araza yerleşmesinin, arazın teşahhusuna dayalı olduğunu ve keza araza yerleşmeyen veya arazın yerleşmediği ayrı bir şey nedeniyle de olmadığını söyler.⁵⁶⁶ Çünkü onun hepsine nispeti eşittir. Şu halde onun teşahhusu, mahalli nedeniyledir. Buna göre ikinci mahallede meydana gelen şey başka bir hüviyettir. Hâlbuki bir mahalleden başka bir mahalle taşınma ancak birinden diğerine taşınan hüviyetin devamı ile birlikte düşünülebilir. Burada hüviyet devam etmediğine göre kesinlikle de taşınma yoktur.⁵⁶⁷

⁵⁶¹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 38.

⁵⁶² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 38.

⁵⁶³ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 38.

⁵⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 38.

⁵⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 40.

⁵⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 40.

⁵⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 40.

5.4. Araz Arazla Kâim Olmaz

Kelâmcılara göre arazın arazla kâim olması mümkün değildir. Bunun da iki önemli delili vardır. Bunlardan birincisi, sıfatın mevsûfla kâim olmasının anlamı, sıfatın mevsûfun yer kaplamasına tabi olarak yer kaplamasıdır. Yani şeyin başkasının yer kaplamasına kaynaklık etmesi ise, ancak doğrudan mekânlı olan şeyde düşünülebilir. Araz ise doğrudan yer kaplayan değildir. Dolayısıyla başkası arazla kâim olmaz.⁵⁶⁸

İkinci delil ise şöyledir: Kendisiyle kâim olunan araz kendi başına kâim olmaz. Eğer başka bir arazla kâim olursa söz ona geçer ve onlarla kâim olan arazlar sonsuza dek teselsül eder. Aksi takdirde teselsül eden arazların tamamı, bir mahalde olmaksızın meydana gelmiş demektir. Zira ister bir ister çok olsun arazın kendi başına kâim olması imkânsızdır, aksine onun kâim olacağı bir mahal gereklidir. Eğer kendileriyle kâim olunan arazlar cevherde sona ererse bu durumda hepsi de onunla kâim demektir. Çünkü hepsi, yer kaplamada o cevhere tâbidir. Bu takdirde hiçbir araz diğeriyle kâim olmaz.⁵⁶⁹

İcî bu iki delilinde zayıf olduğunu ifade eder. Çünkü İcî kâim olmanın tâbi olma yolu ile yer kaplama olduğunu kabul etmez. Ona göre kâim olmak niteleyici özgülüktür.⁵⁷⁰ Seyyid Şerif niteleyici özgülüğü, “şeyin kendisini nitelik ve özgü olduğu diğer şeyi ise, nitelenen hale getirecek şekilde bir şeyin başka bir şeye özgü olmasıdır ki, birinciye yerleşen, ikinciye de onun mahalli denir” biçiminde izah eder. Buna örnek suyun testiye özgülüğü değil, karalığın cisme özgülüğüdür.⁵⁷¹

İcî ikinci delilin yanlışlığını ise şöyle ifade eder: Bu delil bir arazın ikinci bir arazla, bu ikinci arazın başka bir arazla, cevhere varıncaya dek peş peşe kâim oluşunu nefyetmemektedir.⁵⁷² Seyyid Şerif’e göre bu durumda arazların bir kısmı, yer kaplama da doğrudan o cevhere tâbi olurken bir kısmı da birinci kısma tâbi olmaktadır.

⁵⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 44.

⁵⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 44.

⁵⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 44.

⁵⁷¹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 44.

⁵⁷² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 46.

Bundan da hepsinin cevherle kâim olması ve yer kaplamada doğrudan cevhere tâbi olması gerekmez. Aksine orada bir aracı ile cevhere tâbi olanlar vardır.⁵⁷³

Bundan sonra filozofların görüşüne geçilir. Filozoflar arazın arazla kâim olmasının mümkün olduğunu ifade ederler ve buna şöyle delil getirirler: Hızlılık ve yavaşlık, cisimle kâim olan hareketle kâim iki arazdır. Çünkü hareket bunlarla nitelenmektedir. Ama cisim bunlarla nitelenmemektedir.⁵⁷⁴

İcî bu delillendirmenin ne kendi mezhebinde ne de filozofların mezheplerinde doğru olarak kabul edilmediğini söyler. Bunu şöyle ifade eder: Bizim mezhebimize göre doğru değildir. Çünkü, hızlılık ve yavaşlık iki araz değildir. Aksine hızlılık ve yavaşlık, hareketler arasına giren sükûnlar ile onların azlığı ve çokluğundan dolayıdır. Filozoflara göre de bu doğru değildir. Zira hareketlerin hızlılık ve yavaşlık bakımından farklılaşan tabakaları ve mertebeleri hakikatçe farklı türler olabilir. Dolayısıyla özel hareketten başka var olan bir şey yoktur. Hızlılık ve yavaşlığa gelince bunlar, dışta varlığı olmayan nisbi şeylerdir. Bundan dolayı hareketin o ikisindeki hali farklılaşır. Zira hareket bir harekete nispetle hızlı diğer bir harekete nispetle yavaştır. Buna göre hızlılık ve yavaşlık, hareketin iki itibari vasfıdır. Arazların itibari şeylerle nitelenmesinde herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma arazların mevcut şeylerle nitelenip nitelenmeyeceği hakkındadır.⁵⁷⁵

5.5. Araz iki Zamanda Bâkî Olamaz

Eş'ariler'in muhakkik olanlarına göre araz iki zamanda bâkî kalmaz. Buna göre arazların hiçbiri bâkî değildir. Aksine arazların hepsi kesintilidir ve yenilenir. Birisi biter ve sonra onun misli olan diğeri gelir. Kesintili ve yenilenen araz fertlerinden her biri var olduğu vakte kadar ancak Kâdir-i Muhtâr tarafından tahsis edilir.⁵⁷⁶

⁵⁷³ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 46.

⁵⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 46.

⁵⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 48.

⁵⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 50.

Filozoflar ise zamanlar, hareketler ve seslerin dışındaki arazların bâkî olduğu görüşündedir.⁵⁷⁷ Eş'ariler arazların bâkî olmadığına dair üç delil ileri sürerler. Bu delillerin birincisi şudur: Eğer arazlar sürekli olsalardı bâkî olurlardı. Beka ise arazdır. Bu durumda arazın arazla kâim olması durumu ortaya çıkar.⁵⁷⁸ İkincisi delil ise şudur: Onun bulunduğu mahallede varlığının ikinci halinde mislinin yaratılması mümkündür. Çünkü eksikliklerden münezzeh olan Yüce Allah, buna kâdirdir. Bu hususta görüş birliği vardır. Eğer araz varlığının ikinci halinde bâkî olsaydı onun mislinin o mahalde varlığı imkânsız olurdu. Aksi halde ise iki misil bir araya gelirdi ki bu da imkânsızdır.⁵⁷⁹ Öyleyse arazların bekâsı görüş birliği ile mümkün olan şeyin imkânsızlığını gerektirmektedir ve dolayısıyla yanlıştır. Buna Seyyid Şerif itiraz eder ve şöyle der: Yüce Allah onu orada o mahalde birinciyi yok etmek suretiyle yaratır.⁵⁸⁰ Bu hususla ilgili olarak üçüncü delil ise, söz konusu iddianın ispatında özellikle dayanılan delildir. Arazlar eğer varlıkların ikinci zamanında bâkî olsaydı üçüncü zamanda ve sonrasında zail olmaları imkânsız olurdu. Hâlbuki gereken ortadan kalkmanın imkânsızlığıdır. Bu ise görüş birliği ve duyunun tanıklığı ile yanlıştır. Çünkü duyu, arazların ortadan kalkmasının hiç kuşkusuz gerçekleştiğine tanıklık etmektedir. O halde arazların bekâsından ibaret olan gerektiren de yanlıştır.⁵⁸¹

Arazlarla ilgili bir başka husus ise şudur: Şahıs bakımından bir olan araz, zorunlu olarak iki mahalle kâim olmaz. Bundan dolayı bu mahalle kâim olan karalık diğer mahalle kâim olan karalıktan başkadır. Bu yakini bir şekilde bilinir.⁵⁸²

⁵⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 50.

⁵⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 50.

⁵⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 50.

⁵⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 52.

⁵⁸¹ Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 52.

⁵⁸² Cürcânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, II, 62.

SONUÇ

İslam düşüncesinin müteahhirun döneminde yaşayan Seyyid Şerif el-Cürcânî bu dönemin belirgin özelliği olan tahkik usûlünün önde gelen kelâmcı temsilcilerinden biridir. Dil, belağat, mantık, fıkıh usulü, kelim ve felsefe alanında sonraki dönemleri derinden etkileyen eserler yazmıştır.

Seyyid Şerif el-Cürcânî, felsefi ve kelâmi iddiaları delillendirme gücü ve iç tutarlık bakımından tahlil edip karşılaştırır. O, filozofların, birçok kelâmcının ve Mevâkîf metni yazarı İci'nin görüşlerini ifade ettikten sonra kendi görüşlerini de tahkik usûlü çerçevesinde ortaya koyar. Onun değişik ilim dallarına olan vukûfiyeti, muhakeme yeteneği, meseleri ele alışına katkı sağlamış ve meseleleri derinliğine incelemesine yardımcı olmuştur. Bu konuda göstermiş olduğu başarı şerhin metninden daha meşhur olmasına sebep olmuştur.

Seyyid Şerif el-Cürcânî, eserinde ilk defa Razi'nin eserlerinde görülen, felsefi geleneğin kapsamıyla uyumlu konu düzenini kullanmıştır. Bu nedenle, İbn Sina sonrası hâkim terminoloji, özellikle varlıkla ilgili genel durumların ele alındığı bahisler, eserde etkili bir şekilde yer almıştır. Eserde var olan ontoloji bahislerinin varlık-mahiyet, zorunluluk-imbân, birlik-çokluk, cevher ve araz gibi kavramlar çerçevesinde ele alındığı görülmektedir.

Seyyid Şerif el-Cürcânî varlık tasavurunun bedihi olduğunu tercih eder. Varlığın anlamının ortaklığının ise sadece lafzî düzeyde olduğunu kabul etmez. Ona göre ortaklığın anlamda olması gerekmektedir. Seyyid Şerif'e göre varlık herhangi bir mümkün mevcutta onun zatiyla özdeş değildir. Seyyid Şerif kelâmcıların çoğunluğu gibi zihni varlığı kabul etmez. Ona göre ma'dumların dışta sübûtu yoktur. Bu nedenle yalnızca akılda ayrışabilirler. Ma'dûm'u şey olmadığı düşüncesini Eş'arilerin genel bir kabûlü olarak aktarır. Seyyid Şerif'in genel eğilimi ma'dumun sabît olduğunu kabul etmemektir. Ona göre "şey" lafzı mevcut için kullanılır. Seyyid Şerif "halleri" kabul etmez. Seyyid Şerif'e göre mahiyetin arazları temel alınarak, mahiyetle ilgili aklın hüküm vermesi mümkün değildir. Zira arazlar ne mahiyetin kendisidirler ne de mahiyete dâhildirler. Seyyid Şerif Platon'un "Türlerin harici soyut şahısları vardır" iddiasının zayıf olduğunu söyler. Ona göre hariçte yalnız tikel hüviyetler bulunmak-

tadır. Seyyid Şerif'e göre ister basit ister bileşik mahiyet olsun, ister bu mahiyetlere arız olduğu düşünülen varlık olsun, bunların tamamı yaratılmıştır.

Seyyid Şerif taayün ile ilgili tartışmanın lafzî olduğunu, Kelâmcılar ve Filozoflar arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını söyler. Ona göre kıdem kâdir-i muhtara dayanmaz. Zira kıdem, muhtarın tesirini nefyeder. Seyyid Şerif'e göre birlik, varlığa eşittir. Yani mevcut olan her şey aynı zamanda birlik sahibidir. Ona göre cevher, bizzat yer kaplayan bir mevcuttur. Araz ise bir mekânla kâim olan bir mevcuttur. Yani arazlar kendi başlarına kâim olmazlar. Araz bir mahalden diğerine taşınmaz. Seyyid Şerif'e göre arazların bir kısmı, yer kaplama da doğrudan o cevhere tâbi olurken bir kısmın da araza tâbi olmaktadır. Bundan da hepsinin cevherle kâim olması ve yer kaplamada doğrudan cevhere tâbi olması gerekmez. Aksine orada bir aracı ile cevhere tâbi olanlar vardır. Seyyid Şerif'e göre araz iki zamanda bâkî kalmaz. Buna göre arazların hiçbiri bâkî değildir. Aksine arazların hepsi kesintilidir ve yenilenir.

Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin, kendi dönemine kadar gelmiş fikirlerin bir çoğunu sahiplerine isnat ederek aktarması, içerisinde bulunduğu Eş'ari okulunun fikirlerini gayet başarıyla izah etmesi ve yer yer bunları eleştirerek kendi fikirlerini ortaya koyması, mevzu olarak tarihi değil, mesaili gündemine alması ve tüm bunları belirli bir teorik, metodolojik ve terminolojik bütünlük içerisinde verebilmiş olması onun bu konulardaki derinliğini ve başarısını göstermektedir.

KAYNAKLAR

- ACER, Abdurrahman-ÖÇAL, Şamil, (Editörler) *Molla Cami'de Varlık*, İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- AFİFİ, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf-İslamda Manevi Devrim-*, (Çev.: H. İbrahim Kaçar-Murat Sülün), İstanbul: Risale Yayınları, 1996.
- AKARSU, Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998.
- ALTAŞ, Eşref, *Fahreddin er-Razinin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî'nin Yaklaşımı, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim -Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, (Editör.: M.Cüneyt Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- ALPER, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan-Kemalpaşazâde Bağlamında bir Tasavvurun Yeniden İnşası-*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- ALTIPARMAK, Ömer Faruk, *Muhammed b. Mustafa Akkirmâni ve Eseri, İklîlü't-Teracim*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1993.
- ATAY, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2001.
- ARİSTOTELES, *Metafizik* (Çev.: Ahmet Arslan), İstanbul: Divan Yayınları, 2012.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Adres Yayınları, 2011.
- *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

- BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Ankara: Elips Yayınları, 2004.
- BUHR, Manfred – KOSİNG Alfred, *Bilimsel Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Kuram Yayınları, 1999.
- CABİRİ, Muhammed Abid, *Arab İslam Kültürünün Akıl Yapısı* (Çev.: Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli), İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2000.
- CAMPBELL, Joseph, *Batı Mitolojisi* (Çev.: Kudret Emiroğlu), İstanbul: Işık Yayınları, 2003.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- *Batı Düşüncesi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- CÜRCÂNİ, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Çev.: Abdulaziz Mecdi Tolun-Abdurrahmen Acer), İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- *Şerhu'l – Mevakif* (Çev.: Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- ÇELEBİ, Kâtip, *Keşfü'z-Zunûn*, (Çev.: Rüştü Balcı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- ÇÜÇEN, A.KADİR, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Bursa: Sentez Yayınları, 2015.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, “İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması”, *Divan*, I, İstanbul, 1996.
- DESCARTES, *Metafizik Üzerine Düşünceler* (Çev.: Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.

- *Metot Üzerine Konuşma* (Çev.: Atakan Altınörs), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.
- *Felsefenin İlkeleri* (Çev.: Mesut Akın), İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- DEMİRLİ, Ekrem, *İbnü'l-Arabi Metafizigi*, İstanbul: Sûfi Kitap, 2016.
- *İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- DURUSOY, ALİ, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Falüktesi Vakfi Yayınları, 2008.
- “Vücut”, *DİA*, XLIII, İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- EL-BEYZÂVÎ, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâli'u'l-Envâr Min Metâli'i'l-Enzâr*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- EL-CÛRCÂNÎ, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Ta'rîfât*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1428/2007.
- EL-CÛVEYNÎ, İmamü'l-Harameyn, *Kitabü'l-İrşad*, (Çev.: Komisyon), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfi Yayınları, 2012.
- EL-EŞARÎ, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, (Çev.: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- EL-GAZZALÎ, Ebû Hâmid Muhammed, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi*, (Editör.: Muhammed Akgün), İstanbul: Yeryüzü Yayıncılık, 2013.
- *Mişkâtü'l-Envar* (Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- *el-Munkizu Mine'd-Dalal*, (Çev.: Salih Uçan), İstanbul: Kayhan Yayınları, 2008.
- *Tehafütü'l-Felasife* (Ter.: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

- EL-ISFAHANÎ, Ragıb, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, İstanbul: Çırs Yayınları, 2007.
- ELMALI, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul; Şûra Yayınları, 1982.
- EL-MATURÎDÎ, Ebu Mansur Muhammed *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, (Çev.: Bekir Topaloğlu), İstanbul: İsam Yayınları, 2005.
- EN-NEDİM, Muhammed b. Ebû Ya'kub İshak b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, (Editör.: Mehmet Yolcu), İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- EN-NEŞŞAR, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* (Çev.: Osman Tunç), İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- ER-RÂZÎ, Fahreddin, *El-Muhassal* (Çev.: Hüseyin Atay) Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- *Esasu't-Takdis Fi İlmi'l-Kelam-Allah'ın Aşkınlığı* (Çev.: İbrahim Coşkun), İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- ES-SÂBÛNÎ, Nureddin *El-Bidaye Fî Usûli'd-Dîn-Mâtürîdiyye Akaidi*- (Terc.: Bekir Topaloğlu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 2005.
- GUTAS, Dimitri, *İbn Sinanın Mirası*, (Çev.: M. Cüneyt KAYA), İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- GUENON, René, *Varlığın Mertebeleri*, (Çev.: Vildan Yalsızuçanlar), İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2013.
- GÜMÜŞ, Sadrettin, *Seyyid Şerif Cürcani ve Arap Dilindeki Yeri*, İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı Neşriyatı, 1984.
- "Cürcani, Seyyid Şerif", *DİA*, VIII, İstanbul: İsam Yayınları, 1993.
- GÜNDÜZ KARACAN, Melek, "Molla Câmî'de Tevhid'in Hakikati ve Vücûd", *Molla Cami'de Varlık*, (Editörler.: Abdurrahman Acer-Şamil Öçal), İstanbul: Litera Yayınları, 2016.

- GÜVENÇ, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları, 1999.
- GÜZEL, Abdurrahim, *Karabaği ve Tehâfütü*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Yayınevi, 1999.
- GÖLCÜK, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, İstanbul: Esra Yayınları, 1998.
- GÖREN, Ahmet Kamil, Doğu'da ve Batı'da İnsanı Betimlemenin Kısa Bir Öyküsü, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Ankara, 1998.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları, 2016.
- IZUTSU, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan* (Çev.: Süleyman Ateş), İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, Trs.
- İBN HALDUN, Ebu Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime* (Çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- İBN SİNA, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. El-Hasan b. Ali, *İşaretler ve Tembihler* (Çev.: Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- *Metafizik 1-2* (Çev.: Ömer Türker - Ekrem Demirli), İstanbul: litera Yayınları, 2005.
- *En-Necat* (Çev.: Kübra ŞENEL), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- İBN ARABİ, Muhyiddin, *Fususul-Hikem*, (Hzr.: Hamza Kılıç), İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- KALIN, İbrahim, *Varlık ve İdrak* (Çev.:Nurullah Koltaş), İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- KAYA, Mahmut, "Vücut", *DİA*, XLIII, İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- KILIÇ, Cevdet, *Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi*, FÜİFD, 9:1, Malatya,

2004.

KOÇ, Turan, *Din Dili*, İstanbul: İz Yayınları, 1998.

KONEVÎ, Sadreddin, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, (Çev.: Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayınları, 2004.

KUR'AN-I KERİM VE AÇIKLAMALI MEALİ, TDV Yay. Komisyon, Ankara, 2007.

KUŞEYRÎ, Ebu Kasım Abdülkerim b. Havâzin b. Abdulmelik b. Talha b. Muhammed Nişaburi, Eş'ari, Şafî, *Kuşeyri Risalesi*, (Çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.

KUTLUER, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

KÜÇÜKALP Kasım, *Batı Düşüncesi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2009.

MERİÇ, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

NASR, S. Hüseyin, "İslam Düşüncesinin Soy Kütüğü", *Umrân*, Nisan 2001.

ULUÇ, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

ÜÇER, İbrahim Halil, "İslam Düşünce Tarihi İçin Bir Dönemlendirme Önerisi", *İslam Düşünce Atlası*, I, (Editör.: İbrahim Halil Üçer), İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

ÜLKEN, HİLMİ ZİYA, *İslam Düşüncesi*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2015.

----- *İslam Felsefesi*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.

----- *Varlık ve Oluş*, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2014.

OLGUNER, Fahrettin, *Üç Türk-İslam Mütefekkiri Düşüncesinde Varoluş*, Ankara: kültür ve turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

----- *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine*, İzmir: Akademi Kitapevi Yayınları,

1993.

ÖZDEN, H.Ömer, “İbn Sina ve Descartes’in Varlık Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması”, *Felsefe Dünyası*, XVI, Ankara, 1995.

ÖZDEMİR, Sema, *Davud Kayseri’de Varlık Bilgi ve İnsan*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

PLATON, *Devlet* (Çev.:Sabahattin Eyuboğlu-M.Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.

ROSS, David, *Aristoteles*, (Çev.: Ahmet Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.

RUSSELL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi* (Çev.: Muammer Sencer), İstanbul: Say Yayınları, 2000.

ŞERİF, Mian Muhammed, *İslam Düşüncesi Tarihi* (Çev.: Kolektif), İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

TÜRKER, Ömer, *Kelam ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî, İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim - Seyyid Şerif Cürcânî Örneği-*, (Editör.: M.Cüneyt Kaya), İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

TARNAS, Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi*, (Çev.:Yusuf Kaplan), İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.

TOKTAŞ, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 1996.

TUNALI, İsmail, *Sanat Ontolojisi*, İstanbul: İnkılap Yayınları, 2014.

YAKUBOĞLU, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefe*, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2006.

YÜKSEL, Emrullah, *Sistemik Kelam*, İstanbul: İz Yayınları, 2005.

ZELLER, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Ahmet Aydoğan),

İstanbul: Say Yayınları, 2017.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi* (Çev.: H.Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Ya

yınları, 1995.

WEİSCHEDEL, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, (Çev.: Sedat Umran),

İstanbul: İz yayınları, 2014.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı : ŞAHİN, Eşref
Uyruğu : T.C
DoğumTarihiveYeri : 01.01.1978-Adana
Telefon : 05452856254
E-mail : mucevil@hotmail.com.tr

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Doktora
Yüksek Lisans	İlahiyat/Kelâm ABD
Lisans	İlahiyat	14.07.2001

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2007-2018	MEB	Öğretmen

Yabancı Dil

Arapça-İngilizce

Hobiler

Kitap Okuma, Seyahat