

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KEMÂLPAŞAZÂDE'NİN  
*ZİYÂDETÜ'L-VÜCÛD 'ALE'L-MÂHİYYE* ADLI  
RİSÂLESİNİN TAHKİK VE DEĞERLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yasemin YILDIZ

Enstitü Ana Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Atilla ARKAN

TEMMUZ - 2012

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ




KEMÂLPAŞAZÂDE'NİN  
ZİYÂDETÜ'L-VÜCÛD 'ALE'L-MÂHIYYE ADLI  
RİSÂLESİNİN TAHKİK VE DEĞERLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yasemin YILDIZ

Enstitü Ana Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

“Bu tez 27/07/2012 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Doç.Dr. Akila Arkan	Kabul	
Prof. Dr. İbrahim Çapak	Kabul	
Doç. Dr. Süleyman Akkuz	Kabul	

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Yasemin YILDIZ**

**27.07.2012**

## ÖNSÖZ

İnsan diğer yaratılmış varlıklardan farklı bir yapıya sahiptir. Haliyle bu yapısından dolayı ilahi mesaja muhatap kabul edilmiştir. İnsan akli ve düşünce kabiliyeti dolayısıyla bu iltifata mazhar olmasının gereğini tarih boyunca insanlığı yükseltecek, ufkunu açacak eserler vererek ortaya koymuştur. Ortaya konulan düşünce eserleri, düşüncenin değerini bilenler için bulunmaz hazinelerdir. Her toplum kendine ait bazı kültürel değerler inşa ederken, bazı toplumlar ise diğer dimağları aşan, hayran bırakan eserleriyle tarih sayfasında adını altın harflerle yazdırmıştır. Osmanlı Devleti gibi bir devletin kültürel mirası üzerinde bulunan bizlerde bu hayranlıktan nasibi olanlarıdır. Fakat ne yazık ki bu konuda yapılan çalışmalar yeterli derece olmayıp, hazinelerimizi gün yüzüne çıkaramayanlardır. Hâlbuki yazma eserler kültürel mirası ortaya çıkarılabilecek yegâne eserlerdir. Osmanlı ve İslam kültürel mirasının ortaya çıkarılması, bu eserlerin tanınmasıyla mümkündür. Kütüphanelerimiz ve dünya kütüphaneleri bu tarz eserlerle doluyken, bu eserlerin ortaya çıkarılmasını sağlamak İslam kültürü ve dünya kültürü açısından büyük öneme sahiptir.

Osmanlı tarihine baktığımız zaman özellikle 15. ve 16. yüzyılları dikkate şayan yüzyıllardır. Bu zamanda yaşamış Kemâlpaşazâde üç padişahın iltifatına mazhar olmuş önemli düşünce ve ilim adamlarından biridir. Özellikle yaptığı çalışmalar, ortaya koyduğu fikirler dönemin düşünce zenginliğini ve tartışılan fikirleri meydana çıkarması bakımından önemlidir. Bilindiği gibi İslam düşünce geleneğinde tartışılan önemli meseleler vardır. Düşünce tarihimizde tartışılan bu konuları Osmanlı ilim adamları nezdinde de görmek hem etkileyici hem de Osmanlı mirası üzerinde bulunan bizler için gurur vericidir. Tabi bu sonuca ulaşmak içinde saklı kalan düşünce tarihimize ışık tutacak, yazma eserlerin ortaya çıkarılması gerekmektedir.

Kemâlpaşazâde her ne kadar üzerinde en çok çalışılan düşünürlerden biri olsa da, ortaya koyduğu eserleri ve fikirlerini tanımak açısından, yapılan çalışmalar yeterli olmamaktadır. Bu sebepten dolayı Kemâlpaşazâde'nin risâlelerinde biri olan, "*Ziyâdetü'l-Vücûd 'Ale'l-Mâhiyye*" adlı risâlesinin incelenmesi önemlidir. Yapılan bu çalışmada, risâlenin tahkik ve değerlendirilmesinin yanında, varlık ve mâhiyet ilişkisinin tarih boyunca seyri ele alınmıştır. Bunun yanında başka çalışmalarda ayrıntılı

olarak incelendiği için Kemâlpaşazâde'nin hayatı, eserleri ve felsefi yönü üzerinde çok fazla durulmadan geçilmiştir.

Kemâlpaşazâde'nin faaliyet gösterdiği ilim dallarından biri de felsefedir. Felsefenin en önemli alanlarından biri ise metafiziktir. Bu risalede Kemâlpaşazâde metafiziğin temel kavramlarından olan varlık ve mâhiyet hakkındaki tartışmalara yer vermiş ve eleştirilerde bulunmuştur. Bu alanda çözümler ortaya koymaktan da geri kalmamıştır. Osmanlı tarihinde böyle önemli bir felsefi konuda tartışılıyor olması düşünce tarihimizi tanımak açısından önemlidir. Düşünce tarihimizin tanınması için, bu alanlarda çalışmalar yapılması elzem bir durumdur. İslam Felsefe geleneğinde varlık-mâhiyet ilişkisi üzerinde ki tartışmaların, Osmanlı dönemindeki devamını görmek açısından böyle bir çalışma önemlidir. Ve bu çalışma Osmanlı düşünce yapısının anlaşılmasında az da olsa katkı sağlayacaktır. Bu risâle gibi daha nice risâleler gün yüzüne çıkarılmayı beklemektedir. Biz de kültürel mirasımıza sahip çıkma ve zenginliğimizi ortaya çıkarma adına bu risâle üzerinde çalışmaya karar verdik.

Beni bu araştırma alanına yönlendiren, İslam felsefesinin temel kaynaklarının ortaya çıkması amacıyla yapılan bu çalışmaya beni teşvik eden ve tercüme aşaması başta olmak üzere bana yardımını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Atilla ARKAN'a, teşekkürlerimi sunuyorum.

Ayrıca tercüme aşamasında yardımlarını benden esirgemeyen Sayın Hanen TOK ve Hamza TEKİN hocalarıma teşekkürü de bir borç bilirim. Son olarak bütün bu çalışmalarımada maddi-manevi desteğiyle yanımda olan eşime şükranlarımı sunarım.

**Yasemin YILDIZ**

**27 TEMMUZ 2012**

# İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>iv</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>v</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: KEMÂLPASAŞAZÂDE’NİN HAYATI VE ESERLERİ</b> .....	<b>7</b>
1.1. Kemâlpaşazâde’nin Hayatı .....	7
1.2. Şahsiyeti Ve Felsefî Yönü.....	8
1.3. Eserleri.....	9
<b>BÖLÜM 2: RİSÂLEDE ELE ALINAN KAVRAMLAR VE KONULARIN İNCELENMESİ</b> .....	<b>11</b>
2.1. Varlık .....	11
2.1.1.Varlığın Menşei Düşüncesi Ve İlkçağ Filozofları .....	13
2.1.2.Ortaçağ İslam Dünyasında Varlık.....	21
2.1.3.Varlık Alanları .....	37
2.1.3.1. Mutlak Varlık.....	37
2.1.3.2. Zihni Varlık.....	38
2.1.3.3. Harici Varlık.....	39
2.1.3.4. Nefsü’l-Emr’de Varlık .....	40
2.1.4.Varlık Kipleri .....	42
2.1.4.1 Zorunlu Varlık.....	42
2.1.4.2. Mümkün Varlık.....	43
2.2. Varlık-Mâhiyet Ayrımı .....	44
2.3. Kemâlpaşazâde’nin Varlık-Mâhiyet Hakkındaki Görüşleri Ve Risâlenin Değerlendirilmesi.....	60
2.3.1. Varlık Mâhiyet Hakkındaki Çeşitli Görüşler .....	61
2.3.2. Risâlede Ele Alınan Meseleler .....	64
<b>BÖLÜM 3: ZİYÂDETÜ’L-VÜCÛD ‘ALE’L-MÂHIYYE ADLI RİSÂLENİN TAHKİKİLİ METNİ</b> .....	<b>90</b>

<b>SONUÇ.....</b>	<b>112</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>114</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>119</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>141</b>

## KISALTMALAR

**age.** : Adı geçen eser

**agm.** : Adı geçen makale

**agr.** : Adı geçen risâle

**Ar.** : Arapça

**bkz.** : Bakınız

**c.** : Cilt

**ev.** : Çeviren

**DİA.** : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

**haz.** : Hazırlayan

**mad.** : Maddesi

**sy.** : Sayı

**Tr.** : Türkçe

**Yay.** : Yayınları



<b>Tezin Başlığı:</b> Kemâlpaşazâde'nin “ <i>Ziyâdetü'l-Vücûd 'Ale'l-Mâhiyye'</i> ” Adlı Risâlesinin Tahkik ve Değerlendirilmesi	
<b>Tezin Yazarı:</b> Yasemin YILDIZ	<b>Danışman:</b> Doç. Dr. Atilla ARKAN
<b>Kabul Tarihi:</b> 27/07/2012	<b>Sayfa Sayısı:</b> v (ön kısım) + 118 (tez) + 23(ekler)
<b>Anabilim Dalı:</b> Felsefe ve Din Bilimleri	<b>Bilim Dalı:</b> İslam Felsefesi
<p>İslam Felsefesi alanında yapılan çalışmalar, akademik araştırmalar ile temellendirilmelidir. Çünkü İslam Felsefesi ana kaynaklarına ulaşılarak yapılan çalışmalar bilimsel bir önem taşımaktadır. Ana kaynaklara ulaşmadan yapılan çalışmalar eksik demektir. Özellikle bu alandaki eski eserlerin bulunması ve değerlendirmeye tabi tutulması bilimsel çalışma ve İslam medeniyeti açısından hayati öneme sahiptir. Bundan dolayı Osmanlı bilim ve düşünce yapısında önemli yere sahip olan, ilim ve devlet adamı Kemâlpaşazâde'nin “<i>Ziyâdetü'l-Vücûd 'Ale'l-Mâhiyye'</i>” adlı risâlesi, bilimsel çalışmalara ana kaynaklık edebilecek öneme ve değere sahiptir. Bu çalışmamız 15.yy'da yaşamış olan Kemâlpaşazâde'nin kaleme aldığı bu risâle üzerinedir. Risâlede felsefenin ana konularından biri olan, varlık ve mâhiyet üzerine olan tartışmalar ele alınmaktadır. Mâhiyetin varlığa eklenmiş olup olmaması konusunun ele alındığı risâlede, taraflar arasındaki iddialar ve bu iddiaların delilleri sunularak, Kemâlpaşazâde tarafından çözümler üretilmektedir.</p> <p>Risâlede ele alınan ve varlık-mâhiyetle ilgili konular, çalışmamızın başında tarihi seyir açısından ele alınmıştır. Bu bölümün sonunda özellikle İslam düşünürleri açısından, varlık ve mâhiyet hakkındaki farklı görüşler işlenmiştir. Son bölümde ise risâlede işlenen tartışmalar, risâlede sıra takip edilerek ve tartışılan konuya göre bazı başlıklar verilerek, detaylı bir şekilde incelenmiştir.</p> <p>Sonuçta ise Kemâlpaşazâde bu risâlede, varlığın mâhiyete arız olup olmama meselesini detaylı bir şekilde incelemektedir. Kendisinin görüşü ise, varlığın mâhiyete sonradan katılması yönündedir. Ayrıca yapılan bu çalışma, hala günümüzde tartışma konusu olan ve farklı fikirlerin sergilendiği varlık ve mâhiyet konusunun, Osmanlı ilim dünyasındaki yansımalarını görmek ve eserin tenkitli metninin araştırmacıların hizmetine sunulması yönünde katkı sağlayacaktır.</p>	
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Kemâlpaşazâde, Varlık, Mâhiyet, Mümkün, Zorunlu	

**Title of the thesis:** The Work Called Kemâlpashazâde's "*Adding the essence of the existence*" Pamphlet To Edition and Evaluation

**Author:** Yasemin YILDIZ

**Supervisor :** Assoc. Prof. Dr. Atilla ARKAN

**Date :** 27/07/2012

**Nu. Of pages:** v(pre text) + 118(main bod)  
+23 (appendices)

**Department:** Division of philosophy and  
Religious Sciences

**Subfield :** İslamic Philosoph

Studies in Islamic Philosophy should be based on academic research. Because the studies reaching the main sources of Islamic Philosophy carries scientific importance. Studies without reaching the main sources is somehow missing In particular, the presence of the ancient monuments and evaluation in this field is vital for scientific studies and Islamic civilization. Therefore, having an important place in the structure of the Ottoman science and philosophy, Kemâlpashazâde and statesman of science's "*Adding the essence of the existence*" tractate have significance and value which is capability of the main source of scientific studies

This study is based on this treatise that Kemâlpashazâde penned, who lived in the 15th century. In treatise, the debate over the existence and essence which is one of the main topics of philosophy treatise, are discussed. And the existence and essence of the treatise dealt with the issues are handled in the course of history at the beginning of our work. Especially in the end of this chapter, different opinions about the existence and essence are processed in terms of Islamic intellectuals. The discussions committed in treatise in the last part of the study is investigated in detail by being monitored subsequently in treatise and being given as some of the topics according to subject.

Finally Kemâlpashazâde investigates in detail whether the issue of that existence joined essence later. In his opinion is on the view of that existence joined essence later . Additionally in this study, nowadays still subject of debate and representation of different ideas on the issue of existence and the essence will contribute to the researchers on the prospect of presentation of the text with critiqued accessible and seeing the reflection in sphere of Ottoman Science.

**Keywords:** Kemâlpashazâde, Existent, Essence, Possible, Mandatory

## GİRİŞ

Felsefe, doğmuş olduğu kadim Yunan felsefesinden sonra İslam medeniyeti içerisinde büyük bir serüven geçirmiştir. Bunun sonucunda felsefe, düşünce tarihi bakımından büyük bir birikime sahip olmuştur. Öyle ki bu birikim, Avrupa ve dünya medeniyetin ortaya çıkışında yapı taşlarından birini oluşturmuştur. Fakat İslam felsefesi ve bilim tarihiyle ilgili çalışmaların yeterli düzeyde olmamasından dolayı bu büyük birikime sahip çıkılmamaktadır. Dünya medeniyetini etkileyen bu kadar önemli dönem sayılı birkaç kişi haricinde görmemezlikten gelinmekte veya bütünüyle inkâr edilmektedir. Oysaki insanlık tarihi iki büyük düşünce transferi yaşamıştır. Biri Helenistik Yunan medeniyeti düşünce mirasının İslam topraklarına taşınması, diğeri ise İslam medeniyetindeki bilgi birikiminin batıya taşınmasıdır. Fakat İslam düşüncesi ve felsefesi alanında yeterli çalışmalar olmamasından dolayı, batı dünyası tarafından, ikinci düşünce transferi göz ardı edilmekte ve doğrudan Yunan düşünce mirasının alındığı izlenimi verilmeye çalışılmaktadır.

İslam medeniyeti ve dolayısıyla kütüphanelerimiz gün ışına çıkarılmamış yazma eserlerin değerlendirilmesini beklemektedir. Büyük hacimli bir risâle yanında küçük bir not şeklinde dahi olsa, eski yazmalar üzerinde yapılan çalışmalar, bize zengin düşünce tarihimizin, saklı kalmış düşünce mirasının ortaya çıkarılmasında büyük katkılar sağlayacaktır.

İslam felsefesi İbn Rüşd ile sona erdirilerek sonraki yapılan çalışmalar dikkate alınmamaktadır. Hâlbuki bu doğru değildir. Çünkü sonraki dönemlerde İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi isimlerden sonra, oluşturulan bilgi hazinesi değerlendirilmeye çalışılmış, şerh ve haşiyelerle farklı bakış açıları ve sonuçlar elde edilmiştir. Fakat üzerinde çalışılmadığından dolayı, yapılmayan çalışmalara bahane üretir gibi, araştırma yapılacak kayda değer bir şey yok, mantığıyla hareket edilmiştir. Üzerinde çalışılması gereken ve ihmal edilmiş dönemler arasında, Osmanlı dönemi de vardır. Osmanlı döneminde yapılan çalışmalar kendinden önceki fikri mirası devr alarak oluşturulmuştur. Bu dönemdeki İslam felsefe-bilim çalışmalarının birbirini tekrarlayan şerh ve haşiyelerden oluştuğu, eleştirisini yapanlar olsa da bunu söylemek doğru değildir. Çünkü henüz tam olarak tespiti ve sayımı yapılmamış eserler hakkında, ön yargılı olmak bilim insanına

yakışacak bir tutum olmasa gerektir. Bunun yerine bu eserler üzerinde çalışmalar yapılmalı ve ondan sonra fikri tartışmalara girilmelidir.

Yazma eserlerin incelenmesi, zaman içerisinde bu eserler üzerinde yeni çalışmalar yapılması hayati öneme sahiptir. Çünkü bir insanı düşündüğümüz zaman geçmişine bakarak ve meydana getirdiği eserlerle kişinin değerini ortaya koyarız. Çünkü insan geçmişine var olur, eserleriyle tanınır ve anılır. Bir milletin geçmişi ise onun hafızasıdır. Tarihteki kökenleriyle var olur ve tarih boyunca ise ortaya koyduğu eserlerle anılır, buna göre ona değer verilir. Bir milletin medeniyet eserleri bilinmekle onun değerine hükmedilir. Fakat bu tarihi eserler incelenmez, düşünsel faaliyetleri gün ışığına çıkarılmazsa büyük bir medeniyet olsa dahi kaybolup gider. Yakın zamanlara kadar miras aldığımız medeniyetin değeriyle kıyaslanacak seviyede çalışmalar yapılmadığından dolayı, Osmanlı düşünce mirası da aynı şekilde kaybolmaya yüz tutmuş medeniyetler arasında yer almaktaydı. Fakat son zamanlarda yapılan çalışmalar, bu medeniyete sahip çıkma adına sevindirici gelişmeler olarak görülmektedirler.

Ayrıca İslam ve Osmanlı medeniyeti ile ilgili yapılacak çalışmalarla, elde edilecek bilgiler, uluslararası düzeyde ve kamuoyunda elimizi güçlendirecektir. Çünkü bu çalışmalar, bu medeniyetlerle ilgili, bilimsel ve felsefi faaliyetler olmadığını iddia eden ön yargılı kişiler karşısında elle tutulur belgeler gösterilmesini sağlayacaktır. Böylece hem düşünce mirasımızın ne kadar zengin olduğu ortaya konmuş olunacak hem de yapılan çalışmalarla Osmanlı medeniyetinin felsefi bilimsel anlayışına ışık tutulacaktır. Bunun sonucunda, tarihteki felsefi miras ile şimdiki felsefi faaliyetlerin daha iyi anlaşılması sağlanacaktır. Bundan dolayı bu değerli eserler; onları meydana çıkaracak, konuya nüfus edecek, meraklı, ehliyetli insanları beklemektedir.

Bütün bunların sonucunda yazma eserlerin incelenmesinin ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarz çalışmalarla İslam felsefesi ve bilim tarihi hakkında daha fazla bilgi edinilmesi sağlanacak ve tarihteki felsefi faaliyetlerin sürekliliği, bağlamı ve anlaşılmasının yolu açılacaktır.

### **Çalışmanın Konusu:**

15.yy'da yaşamış düşünürlerden Kemâlpaşazâde'nin *Ziyâdetü'l-Vücûd 'Ale'l-Mâhiyye* adlı risâlesinin incelenmesi, tahkik ve değerlendirilmesi tezimizin ana konusunu

oluşturmaktadır. Bu bağlamda risâlede işlenen İslam felsefesinin önemli konularından biri olan, varlık-mâhiyet ilişkisi çalışmamızın içerisinde ayrıca incelenmiştir. Bunun yanında risâlede geçen tartışmaların menşei, tarihi seyir içerisinde işlenmiş ve tartışmaları şekillendirip, yönünü belirleyen kişilerin görüşleri konu bağlamında ele alınmıştır.

### **Çalışmanın Amacı:**

Kemâlpaşazâde bu risâlesinde varlık ve mâhiyet hakkındaki önemli tartışmaları konu almaktadır. Özellikle farklı görüşleri olan grup ve kişilerin delillerini, eleştirilerini ve tartışmalarını yine kendi düşünce ekseninde işlemiş ve değerlendirmesini yapmıştır. Varlık ve mâhiyet, düşünce tarihinde ve İslam felsefesinde tartışıla gelmiş önemli konularında biridir. Öyle ki felsefenin ana konularından biri varlıktır. Ontoloji olarak bilinen bu alan, kendisine felsefe literatüründe önemli yer edinmiştir. Biz bu çalışmayla, hem metafiziğin ana konusu olan, varlık-mâhiyet ilişkisini incelemeyi hem de Kemâlpaşazâde'nin nezdinde varlık-mâhiyet ilişkisini görebilmeyi amaçladık. Ayrıca Osmanlı düşünce yapısı içerisinde felsefi bir konuya bakışı tanıyabilmek adına bu çalışmamızı yaptık.

### **Çalışmanın Önemi:**

Kemâlpaşazâde, Osmanlı devrinin önemli ilim adamlarından biridir. Öyle ki birçok önemli eseri meydana getirmesi, onun düşünce tarihinde yer edinmesini sağlamıştır. Ayrıca verdiği eserler Osmanlı entelektüelinin düşünce yapısını göstermesi bakımından önemlidir. Kemâlpaşazâde fıkıhtan tarihe, edebiyattan felsefeye kadar birçok alanda eserler vermiştir. Onun bu şekilde çeşitli alanlara nüfuz edebilmesi, Osmanlı düşünce okulunun zenginliğini göstermesi açısından önemlidir.

*Ziyâdetü'l-Vücûd 'Ale'l-Mâhiyye* adlı risâlesi ise Kemâlpaşazâde'nin felsefi kelam alanında yazdığı bir risâledir. Varlık ve mâhiyet konusunun tartışıldığı bu risâlede çeşitli kişi ve grupların fikirleri verilmiştir. Günümüzde varlık ve öz, varlık ve mâhiyet adları içerisinde tartışılan bu konu hala tazeliğini korumaktadır. Risâledeki tarafların fikirleri ise aynı şekilde günümüzde geçerliliğini koruyan, orijinalliğe sahip, eleştiriye açık fikirlerdir.

Daha önce bahsedildiği üzere bu tarz çalışmalar, önemli düşünce mirasını ortaya çıkarabilme adına güzel gelişmelerdir. Eski yazma risâlelerinden birinin incelenmesi ve değerlendirilmesi adı altında yapılan bu çalışma günümüz ilim dünyasına katkı sağlayacaktır.

Ayrıca Dimitri Gutas'ın İbn Sînâ'nın Mirası<sup>1</sup> eserinde belirttiği gibi; İbn Sînâ'nın geleneğinde tartışılan felsefi konularda pek çok risâle kaleme alan ve hakkında fazla bir çalışma yapılmamış olan Kemâlpaşazâde, üzerinde çalışılması gereken kişilerden biridir. Bundan dolayı, Kemâlpaşazâde'nin bu risâlesi üzerine yapılan bu çalışma, küçük de olsa önemli bir adımdır.

Böyle bir çalışmanın yapılması, çalışmayı yapan adına önemlidir. Çünkü böyle bir çalışmanın ortaya çıkarılması sürecinde çalışmayı yapan kişi, yabancı dilde yazılan yazmayı incelerken ve tahkiki yaparken, dil adına önemli artılar kazanmaktadır. Ve bu artının yanında akademik düzeyde bir konu üzerinde çalışmak, ilmi disiplin içerisinde kişinin yetişmesini sağlayacaktır.

Sonuç olarak bu çalışma, ilim dünyasında yazma eserlerin gün yüzüne çıkarılmasıyla ilgili güzel adımlardan biridir. İkinci olarak, felsefi disiplin içerisinde tartışılan konuların Osmanlı devrindeki yansımaları görmek, yapılan çalışmaları öğrenmek ve eserleri tanımak adına böyle bir çalışma önemlidir. Son olarak çalışmayı yapan kişi, yazma eserleri inceleme sürecinde yazma eserlere aşinalık kazanır ve tahkik çalışma kazanımlarını elde eder. Bütün bu kazanımlar ve daha niceleri böyle bir çalışmanın yapılmasını gerekli kılmaktadır.

### **Çalışmanın Yöntemi:**

Araştırmamız sonucunda, risâlenin altı nüshasını tespit edebildik. Bu nüshalar:

1- Milli Kütüphane Ankara, Tokat İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu Arşiv Numarası: 60 Hk. 123/32

2- Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Murad Molla Arşiv Numarası:1831

---

<sup>1</sup> Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2004, s.150

3- Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Laleli Arşiv Numarası: Arşiv Numarası: 3710

4- Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Reisu'l-Küttap Arşiv Numarası: 1157

5- Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya Arşiv Numarası: 4794

6- Milli Kütüphane Ankara, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu Arşiv Numarası: 06 Hk. 3505/2

Tahkikte Tokat il Halk Kütüphanesinden alınan nüsha, mukabele kaydı bulunduğundan dolayı esas kabul edilerek, diğer nüshalarla karşılaştırma yapılmış ve farklar tespit edilmiştir. Böylece tenkitli metin oluşturulmuştur.

Tenkitli metinde kullanılmak üzere Tokat İl Halk Kütüphanesi nüshası için (ت), Ayasofya nüshası için (ع), Murad Molla nüshası için (م), Laleli nüshası için (لا), Reisu'l-Küttap nüshası için (ر), Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi nüshası için (اد) harfleri rumuz olarak belirlenmiştir.

Tenkitli metinde diğer nüshaların farklılıkları dipnot ile gösterilmiştir. Bu durumda; tenkitli metinde bulunup da diğer nüsha veya nüshalarda olmayan ifadenin sonuna dipnot eklenmiştir. Sayfa sonundaki dipnota önce diğer nüshalarda bulunmayan ifade yazılıp iki nokta konulmuş, sonra da “(-) fi” şeklinde eklenmiş, en sonda eksikliğin olduğu nüshanın Arapça rumuzu iki tire arasında verilmiştir. - لا - فی: (-) شیخ örneğinde olduğu gibi. Tenkitli metinde bulunmayıp da diğer nüshalarda bulunan ifade ise yine aynı yöntem izlenerek, fazla olan ifade “(+) fi” şeklinde belirtilmiştir. - فی: (+) الی örneğinde olduğu gibi. Bir nüshada bulunan bir kelime başka bir nüshada yoksa ve yerine başka bir kelime varsa; o zaman kelime yazılıp, karşısına diğer nüshadaki kelimeler yazılmış ve farklı olan nüshanın rumuzu belirtilmiştir. Bu durum birden çok nüshada ve farklı farklı kelimeler şeklinde ise, / şeklinde taksim yapılarak, farklı nüsha iki tire arasında belirtilmiştir. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi:

قیامها : قیامه فی : م / قیامه بها فی : - لا , ع -

Ayrıca metnin anlaşılması için esas kabul ettiğimiz nüshadaki ifade değil de diğer nüshadaki ifade tercih edilmeye daha uygunsa, o ifade seçilmiş ve bu durum dipnotta belirtilmiştir.

Karşılaştırılan nüshalarda tartışılan iddiaların sahipleri hakkında satırların yan taraflarında Hocazade veya Celal şeklinde isimler not edilmişti. Metin oluştururken dipnotla bu durum, verilen isim yazılarak “fî el-hamiş” ifadeleri kullanılarak belirtilmiştir. Tenkitli metinde esas nüshadaki ifadenin yerine diğer nüshalarda farklı bir ifade kullanılmışsa, dipnot verilen noktada farklılık hangi nüshada ise onun rumuzu ile birlikte değişik olan ifade yazılmıştır.

Tokat nüshasının sayfalarında ayrıca açıklamalar bulunmaktadır. Tahkikli metin hazırlanırken kısmen de olsa bu açıklamalardan faydalanılmıştır.

Metnin oluşturulması ile ilgili olarak modern Arapça dilbilgisi kurallarına uyularak gerekli yerlerde hemze (ء) işareti kullanılmıştır. Örneğin ذاید yerine ذائد, قابل yerine قائل gibi. İla ahir anlamında olan kısaltma ise metinde aynen kullanılmıştır. (الح)

Ayrıca diğer nüshalarda öyle olmadığı halde, Tokat ve Laleli nüshasında olduğu gibi mâhiyet kelimesinin Arapça kurallarına uygun olan şekli tercih edilmiştir. مهية yerine ماهية kullanılmıştır. Ve bütün bunların yanında kelimelerin yazımında modern Arapça kuralları kullanılmış, bu farklılıklar belirtilmemiştir.

Özellikle esas olarak aldığımız Tokat nüshasında olduğu gibi bazı nüshalarda حينئذ edatı yerine ح, يتس veya تس yerine يتسلسل veya تسلسل, احدهما yerine اه, هذا خلف yerine ح, ظاهري yerine ظ, نسلم yerine نم şeklinde kullanılan kısaltmalar açık şekliyle yazılmış ve dipnotta bu farklılığın olduğu nüsha veya nüshalar belirtilmiştir.



## **BÖLÜM 1: KEMÂLPAŞAZÂDE’NİN HAYATI VE ESERLERİ:**

### **1.1.Kemâlpaşazâde’nin Hayatı**

Asıl adı Şemseddin b. Ahmet’tir. Kendisine kısaca “İbn Kemâl” ve yahut da “Kemâl Paşazâde” denilmektedir. Şehzade Beyazıt’e (II. Beyazıt) lalalık yapan büyükbabası Kemâl Paşa’ya nispetle bu isimlerle anılan Kemâlpaşazâde 873/1468-69 yılında Edirne’de doğmuştur. Bazı kaynaklara göre ise doğum yeri Tokat ya da Amasya’dır. Büyük babası Kemal Paşa, Fatih Sultan Mehmet döneminin önde gelen emirlerindedir. Babası Şücaeddin Süleyman Çelebi ise, gene Fatih döneminin büyük kumandanları arasında yer alır. Amasya muhafızlığı ve Tokat Sancakbeyliği yapmıştır. Kemâlpaşazâde’nin annesi, Fatih döneminin ünlü âlimlerinden Küpelizâde Molla Mehmed Muhyiddin’in kızıdır.

İlköğrenimini babası ve dedesinden alan Kemâlpaşazâde Kuran-ı Kerimi ezberlemiş ve gençlik yıllarında ilimle meşgul olmuştur. Babasının Amasya’ya gelmesiyle, Amasya ulemasından Şeyhizâde Abdi, Abdizâde Abdurrahman, Yakubzâde Bahşî Efendi’lerden sarf, nahiv, mantık ve lügat ilimlerine dair ilk tahsilini tamamlamıştır.

Kemâlpaşazâde meslek olarak, ailede gelenek haline gelen askerliği seçmiştir. Fakat daha sonradan II. Beyazıt zamanındaki bir sefer sırasında Tokatlı Molla Lütfi’ye gösterilen saygıdan etkilenerek, Molla Lütfi gibi bir ilim adamı olmaya karar vermiştir.

Böylece Kemâlpaşazâde askerlikten ayrılarak Edirne’deki Darü’l-hadis Medresesinde eğitim görmeye başlamıştır. O sırada Molla Lütfi buraya tayin edilmesiyle ondan ders almış ve *Şerhu’l-Metâlî* adlı kelâm eserini ondan okumuştur. Kemalpaşazâde ayrıca şu hocalardan ders almıştır: Muslihuddin Mustafa Efendi (Kastelli), Muhyiddin Mehmed Efendi (Hatipzâde), Sinaneddin Yusuf Efendi (Muarrifzâde).

Kemâlpaşazâde eğitimini tamamladıktan sonra boş bulunan Edirne Taşlık Medresesine tayin ister fakat Rumeli kazaskeri olan Hacı Hasanzade Mehmet Efendi İbn Kemal’i küçük bir kazada kadılık yapmasını uygun görür. Bunun üzerine Kemâlpaşazâde baba dostu Anadolu kazaskeri Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi’ye başvurarak isteğini dile getirir. Müeyyedzade II. Beyazıt’la görüşerek, Kemâlpaşazâde’nin Edirne Taşlık Medresesine müderris olarak tayin edilmesini sağlar. Ayrıca kendisine 30.000 akçe

karşılığında Osmanlı tarihini yazma görevi verilir. Sonrasında 40 akçe ile Üsküp'teki İshak Paşa Medresesine gönderilmiştir. Bir yıl sonra yeniden Edirne'ye dönüp, Edirne'deki Halebîye ve Üç Şerefeli medreselerinde çalışmıştır. İstanbul'da ki Sahn-ı Seman medresesinde de ders veren Kemâlpaşazâde, bundan sonra Edirne'de ki Sultan Beyazıt Medresesinde müderrislik yapmıştır.

Yavuz Sultan Selim padişah olunca, Kemâlpaşazâde 1515 yılında yine Müeyyedzâde aracılığıyla Edirne kadısı olmuştur. Özellikle dönemin siyasi yapısıyla bağlantılı olarak yazdığı risâleler halkın üzerinde etkili olmakla beraber, Sünni bilincin gelişmesine vesile olmuştur. Bir yıl sonra Anadolu Kazaskeri olan Müeyyedzâde emekli olunca yerine Anadolu Kazaskeri Rukneddin Efendi Kazasker olmasıyla, Kemâlpaşazâde Anadolu Kazaskerliğine getirilmiştir.

Kemâlpaşazâde, padişahla beraber Mısır seferine katılmıştır. Üç yıl süren sefer sırasında arazi defterlerinin tahriri görevi sırasında, Mısır valisine nezaret eden Kemâlpaşazâde, burada çeşitli fetvalar vermiş ve risâleler yazmıştır.

Mısır seferinden sonra yeniden medreselere dönen Kemâlpaşazâde, sırasıyla Edirne Daru'l-Hadis medresesi, Edirne Sultan Beyazıt Medresesi ve İstanbul Fatih Sultan Medresesi'ne tayin edilmiştir. Kanuni Sultan Süleyman'ın zamanında Kemâlpaşazâde 1526 da Zenbilli Ali Efendinin vefat etmesiyle Şeyhülislam olmuştur. 8 yıl bu görevde bulunduktan sonra vefat eden Kemâlpaşazâde Edirnekapı dışındaki Mehmed Çelebi zaviyesine defnedilmiştir.

## **1.2. Kemâlpaşazâde'nin Şahsiyeti Ve Felsefî Yönü**

II. Beyazıt, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman zamanında yaşamış olan Kemâlpaşazâde bu padişahların sevgi ve saygısını kazanmıştır. Özellikle Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman'a çok yakın olmuş ve onlara düşüncelerini iletmiştir. Kıvrak ve üstün bir zekâyâ sahip oluşuyla dikkat çekmiştir. Ayrıca fasih ve belagatlı konuşmasının yanında dindar ve ahlaklı bir kişiliğe sahip olmuştur. Şiir yazan ve bu şiirlerinde atasözleriyle deyimlere yer veren Kemâlpaşazâde'nin aynı zamanda iyi bir edebiyatçı olduğu anlaşılmaktadır.

Kemâlpaşazâde hadis, tefsir, fıkıh gibi dini ilimler yanında felsefe, tarih, edebiyat, tıp, dil gibi hemen hemen her ilim dalında eser vermiştir. Ve bu eserlerinde en karmaşık

konuları tartışmaktan geri kalmamıştır. Birçok alana vakıf olması ve bu alanlarla ilgili eser vermesi onu XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ilim ve kültürünün en büyük temsilcilerinden biri olarak görülmesini sağlamıştır. Dönemindeki tartışılan çeşitli konular üzerinde fikirlerini beyan etmiş, özellikle Osmanlı Devletinin bekasını sağlama noktasında taviz vermemiştir.

Bir düşünürün yetişmesinde dönemin şartları önemli etkenlerden biridir. Öyle ki Osmanlı devrinin ilim ve kültür alanındaki en verimli çağında Kemâlpaşazâde, devrinin şartlarının gereğini yerine getirmiş, birçok esere imza atmıştır. Özellikle yazdığı risâleler döneminin şartlarına ışık tutmaktadır. Siyasi yapının yanında verdiği fetvalarla dini hayatın şekillenmesine ve yönlendirilmesine ön ayak olmuş bir şahsiyettir. Dönemindeki dini ve siyasi yapının şekillenmesinde bu kadar aktif rol almış bir kişinin felsefi ve düşünsel faaliyetlerden de geri kalmamış olması Osmanlı düşünürünü tanımak açısından önemli bir hadisedir.

### 1.3. Eserleri:

Kemâlpaşazâde, Türkçe, Arapça ve Farsça olarak değişik gayelerde birçok eser kaleme almıştır. Eserlerini yazması bir yöneticinin isteği üzere olabileceği gibi kendisine sorulan bir soruya cevap vermek amacıyla da olmuştur. Veya eserlerini yazması, çok tartışılan bir konuyu incelemek amacıyla olabileceği gibi isyancı veya sapık mezhep mensuplarının İslam'a göre durumunu ele almak amacıyla olabilmıştır. Bazı eserlerini de ulema arasında tartışılan bazı konuları çözüme ulaştırmak için yazmıştır. Eserleri genelde haşiye ve şerh şeklindedir. Eserlerinin sayısı konusunda çeşitli görüşler olsa da Azamzade Cemîl 214, Brockelmann 179, Nihal Atsız 209, Şamil Öçal 226 eserinden bahsetmektedirler. Kemâlpaşazâde eserlerini çeşitli konularda ele almıştır. Bunlar kelimeler, tasavvuf, mantık, mezhepler tarihi, tarih, dil ve edebiyat, tefsir, hadis, İslam hukuku, ahlak, siyaset, tıp, astronomi ve felsefedir. Kemâlpaşazâde'nin felsefi bir risâlesini incelediğimizden dolayı, bütün eserlerinin isimlerini vermek yerine felsefi konuları içeren çalışmaların isimlerini vermekle yetineceğiz. Bu eserler:

*Haşiye alâ Tehâfütü'l felâsife li-Hocazade, Enne'l-mümkinne la yekûnu ehad-i tarafeyn, Ziyâdetü'l-vücûd ale'l-mâhiye, Enne'l-akle mâ hüve, Ta'rifü'l-'akl, Risâle fi'l-fakr, Vücûbu'l-vâcib, Risâle fi tahkik-i murâdi'l-kailin bi-enne'l-vacib teâlâmucibun bi'z-zât, Risâle fi tahkik-i ma'na'l-ca'l ve meculiyyeti'l-mâhiyye, Risâle tahkiki lüzumi'l-*

*imkan li'l-mümkîn, Risâletü'l-ey's ve'l-leys, Vücûd-i Zihnî, Risâle fî Sübûti'l-mâhiyyât, Takaddümi'l-illeti 'ale'l-ma'lûl, Fi aşr-ı ecşâd Meâdu'l-cismanî, Mebde' ve'l-meâd, Hâşiye ale'l- muhâkemeteyi'l-işârât, Risâle fî beyanı enne'l-vücûd aynü mâhiyyetih ev gayruha, Risâle fî ulûmi'l-hakaik ve hikmeti't-dekâik, Risâle fî beyanı'l-vücûd, Risâle fî beyanı'l-akl, Nesayih, Fi tahkiki muradi'l-kailin bi-enne'l-vacip teala mucib biz-zat, Hakikatü'l-cism, Risâle fî ulûmi'l-hakaik ve hikmeti't-dekâik<sup>2</sup>*

---

<sup>2</sup> Kemâlpaşazâde hakkında birçok araştırmalar yapılmış, bir çok eserler ortaya çıkarılmıştır. Bundan dolayı çalışmamızda Kemâlpaşazâdenin hayatı, düşünceleri ve ilmi kişiliği konusunda bu kadar bilgi vermekle yetinceğiz. Daha fazla bilgi için bkz: Ahmet Arslan, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Haşiyesi*, Kültür Bakanlığı yay, Ankara 1987; İlyas Çelebi, Şerafettin Turan, Şükrü Özen, Yekta Saraç, *DİA*, “Kemalpaşazâde” c. 25 s. 238-244; Sayın Dalkıran, *İbni Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1997; Şamil Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmi Görüşleri* Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 2000; *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1986; Kemal Sözen, *İbni Kemal'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi Isparta 2001; Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, İstanbul 1995

## **BÖLÜM 2: RİSÂLEDE ELE ALINAN KAVRAMLAR VE KONULARIN İNCELENMESİ**

Kemâlpaşazâde bu risâlesinde varlık ve mâhiyet konusu üzerindeki tartışmaları ele almıştır. İlk önce tarafların iddialarını sıralamış ve onlara cevaplar vermiş, bunlardan bahsederken de değişik kaynaklara atıfta bulunmuştur. Karşıt görüşlerden bahsederken de örnekler vererek kendi düşüncelerini söyleyerek bazı iddiaları çürütmüştür. Risâlede varlık ve mâhiyet konusu bölümlere ayrılmadan işlenmiştir. Bu çalışmada ise, risâlede işlenen konuların daha iyi anlaşılmasını kolaylaştırmak adına, risâledeki konular bazı başlıklar altında bölümlere ayrılmıştır. Ayrıca risâlede geçen bazı kavramlar üzerinden, tarihi seyir içerisinde tarafların görüşleri incelenmiştir.

### **2.1.Varlık**

İnsanoğlu, tarih boyunca kendisini saran çevresiyle ilgi kurmuş, bizi saran bu çevrenin ne anlama geldiğini ve bu çevrenin biz insanlar ve doğa üzerinde nasıl etkiler bıraktığını araştıra gelmiştir. İnsanoğlu çevresindeki var olanlarla ilgilenmiş ve varlığın ne demek olduğunu öğrenmeye çalışmıştır. Buna mukabil varlık; insan aklının hemen kavradığı en temel kavramlardan biri olmuştur. Çünkü varlık hemen insanın yanı başındadır ve insan varlığın içindedir.

Farklı çağlarda, farklı dinde, farklı yerlerde de olsa insan; bilim, din, felsefe adı altında yapılan her türlü uğraşı, varlığı anlamaya, tanımaya yönelik olmuştur. Varlığı anlamaya çalışmak; âlemi, insanı ve yaşamı anlamaya, anlamlandırmaya çalışmak demektir. Bu yüzden varlık, insanın üzerinde düşündüğü kavramların en başında gelmektedir. İnsan var olduğu, düşündüğü, araştırdığı sürece bu durum aynı şekilde olmaya devam edecektir. Varlık en çok araştırılacak, üzerinde düşünülecek kavram olacaktır.

Türkçede varlık dediğimiz kelimenin Arapçası vücûd, İngilizcesi existence'dir. Arapçada vücûd sözcüğü var olmak anlamında mastar ve varlık anlamında ad olarak kullanılır. Mevcûd da var anlamında sıfattır. Vücûd ve mevcûd sözcükleri Arapçada Vcd kökünden gelmektedir. Varlık soyut bir kavramken var olan şey ise somut bulunan şeydir.

Herhangi bir varoluşa sahip olan şey; var olma durumu, var olanların varlığının ifadesi, bütün var olanları içine alan varlık; mevcûdiyet veya var olan her şey<sup>3</sup> denebileceği gibi varlık yok oluşun karşıtı olan oluş<sup>4</sup> gibi tanımlamalarla ifade edilmektedir.

Ünlü İslam Filozofu İbn Sînâ'ya göre ise "varlık" (vücûd) ise açık, seçik, kolayca anlaşılabilir ve herkesçe bilinen bir şeydir. Bunun için onu ayrıca anlatmak ve tarif etmek mantık bakımından imkânsızdır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre bu imkânsızlığın nedeni; mantık bakımından bir tarif yapabilmek için tarif edilmesi istenen şeyin yapısını teşkil eden unsurların bilinmesi gerekir. Mantıkta bu unsurlara cins ve fasıl denir. Şu halde cins ve fasıl bir nesnenin varlığını teşkil eden unsurlardır. Ancak varlık (vücûd) kavramı cinsi ve faslı olmadığı için mantıkî bir tarif altına giremez. Bu açıdan varlık kavramının cinsi ve faslı olmadığı gibi kendisi de bir başka şeyin, cinsi veya faslı değildir<sup>5</sup>.

Varlık tartışması felsefenin her dönem meşgul olduğu bir konudur. Özellikle felsefenin ana bölümlerinden biri olan metafizik, var olana dair açıklamalar yapma iddiasındadır. Felsefenin öze, mâhiyetlere -neliklere- ve sebeplere ait olan kısmıyla ilgilenen Metafizik, Aristoteles'in ilk felsefe dediği, varlığın ve bilginin özüne ait prensiplerini araştıran, bu konuda vaaz eden bir disiplindir.<sup>6</sup> İbn Sînâ'nın ifadesiyle metafizik; varlığın sadece varlık olmak bakımından<sup>7</sup> özelliklerinin incelenmesidir.

Metafizik sonuçlarını bilimsel olarak ifade edemez veya bilimsel olarak sonuçlarını doğrulayamaz.<sup>8</sup> Zira metafizik bir yandan görünür olanı araştırırken bir yandan da bu görünür olandan hareketle başka gerçeklere ulaşmaya çalışır. Görünmeyen, gizli kalmış gerçeklere. Başka bir deyişle ve İbn Sînâ'nın deyişiyle, metafizik hem varlıkta hem de tanımda maddeden ayrı olan şeyleri

---

<sup>3</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar yay. İstanbul 1996, s.1112

<sup>4</sup> Herakleitos (M.Ö. 541-475) Varlığı oluş olarak kabul eden ilk filozoftur. O'nun meşhur iddiası; "Varlık yoktur; varlık oluşur." Daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi yay. Ankara 1999, s.83

<sup>5</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı yay. Ankara 2001, s. 33

<sup>6</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ yay. Ankara 1999, s.161

<sup>7</sup> Ömer Mahir Alper, *İbn Sina*, İsam yay. İstanbul 2008, s.89

<sup>8</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi yay. Ankara 1999, s. 91

inceler.<sup>9</sup> Böylece kendine özel yöntemleri ile hakikat yolunda çalışmalar yapar. Bunun sonucu olarak metafizik konusunu var olması bakımından varlık şeklinde belirlemiştir. Çünkü varlık her an insanın yanı başında, yaşadığı bedende, ruhunda, her tarafındadır. Peki ya bu görünen varlıklar dışında, görülmeyen ve bütün bu var olanların sebebi olarak başka bir varlık olmaz mı? İşte bu ve bunun gibi sorulara cevaplar aranmış, varlık araştırılmış ve var olanlar üzerinde sınıflandırmalar yapılmıştır.

Tarih boyunca da varlık üzerinde düşünen filozoflar, varlığa dair birçok kavram üretmişler, geliştirmişlerdir. Varlık, felsefe tarihinde; bir, logos, ide, ousia, töz, cogita, algı, monad, nesne, ben, ruh, irade ve güç gibi kavramlar üzerinde anlaşılmaya çalışılmıştır. Sokrates öncesi filozoflar varlık nedir, nasıl oluşmuştur, kaynağı nedir sorularını sorarken, Sokrates sonrası filozoflar ise varlığın neliği sorunu yerine var olanların nesnelere ve objelerin neliği ile ilgilenmişler ve varlığı; oluş, idea, madde ve fenomen olarak kabul etmişlerdir.<sup>10</sup>

Varlık ve varlıkla ilgili sahip olduğumuz bilgiler veya varlığı algılamamız, apaçık yani bedîhidir. Yani varlık nihaî ve temel olan bir kavramdır. Varlık kavramı temeldir, çünkü diğer tüm kavramlar ona indirgenirken, varlık kavramı kendinden başka hiçbir şeye indirgenemez.

### **2.1.1. Varlığın Menşei Düşüncesi Ve İlkçağ Filozofları**

Varlık sorununu ele alan ilk filozoflar doğa filozofları da denilen Antik Yunan filozoflarıdır. Varlığı açıklamak için, bütün var olanların nedeni olarak ilk ilkeden veya ilkelerden bahsetmişlerdir. Onlar için varlık sorunu, hareket sorunudur.

İlk filozof olarak kabul edilen Thales<sup>11</sup>, bu ilkeyi ‘su’ olarak kabul etmiştir. Her şey sudan türer ve yine suya döner. Sonrasında Anaksimendros ilk varlığın, suyun aksine belirli niteliği olmayan bir ‘sınırsız’ varlık olduğunu söyler. Çünkü O’na göre ilk madde sonsuz, tükenmez olması gerekir. Bu ilk maddeye ‘Apeiron’ adını

---

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *Kitabu’s Şifa / Metafizik*, çev. E.Demirli-Ö. Türker, Litera yay. İstanbul 2004, s.2

<sup>10</sup> Cevdet Kılıç, “Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:1, Elazığ 2004, s.40

<sup>11</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s.19

vermektedir. Apeiron maddesi sadece sonsuz değil, sonsuz olandır. Çünkü ona, daha yakın olan başka bir belirlenim yüklenemez<sup>12</sup>.

Bir başka filozof Anaksimenes ise ilk varlığın 'hava' olduğunu söyleyecektir. Bu 'hava'dan kastettiği soluk, nefes veya ruhsallık gibi bir şey olduğu tahmin edilse de, Anaksimendros'tan sonra sonsuz kavramı olan 'Apeiron'dan somut bir kavram olan 'hava'ya geçmekle, felsefi uğraşı, düşünce tarihi açısından bir gerileme olarak sayılmaktadır.

Antik Yunan filozoflarının en ilginçlerinden biri Herakleitos'tur. Herakleitos da tıpkı diğerleri gibi varlık sorunuyla ilgilenmiştir. Evrende hüküm süren zıtlar arasında çatışmayı değişim yasasıyla bağlayarak ilk ilkenin 'değişim' olduğunu söylemektedir. Öyle ki verdiği bir örnekte her şeyin aktığını ve bir nehre iki kez girmenin mümkün olmadığını, çünkü biz ırmağa ikinci kez girdiğimizde önceki sular akıp gitmiş olduğunu ve ırmağın bambaşka bir şey olduğunu söylemektedir. Her şey değişir, tek değişmeyen şey değişimdir demekle o zamana kadar söylenenleri altüst etmiştir. Kendisinden sonra bu argümanı nedeniyle hakkında bol bol tartışılan Herakleitos, değişimin tek gerçek olduğu iddiasındadır. Ona göre karşımızda kalıcı şeyler varmış sanırız fakat değişme kaçınılmaz ve her andır. Bu değişim ise kurallı bir şekilde, bir ölçü ve bir yasaya göre olur. Buna 'Logos' adını verir.<sup>13</sup> Aslında bu değişimin yapısıyla özdeşleştiği şey ateştir. Çünkü ateşin doğasında sürekli bir değişim ve dönüştürme gücü vardır. Tüm evren bu ateş veya logos denen değişim ışığında sonsuz bir döngüsellik ve bir dönüşüme tabidir.

Değişimi evrendeki en yüksek hakikat olarak gören Herakleitos'un aksine Parmenides, değişimi duyularımızın bir yanılgısı olarak görmüş, evrende hiç bir değişim, oluş, bozuluş yoktur düşüncesiyle hareket etmiştir. Felsefe tarihinde felsefi anlamda varlık kelimesini kullanan ilk filozof Parmenides'tir. Ona göre tüm evrende ezeli-ebedi biçimde var olan tek bir varlık vardır ve var olan hiçbir zaman değişmez, daima aynı kalır. Değişmeyen ve kendisiyle devamlı aynı kalan varlık, Tanrı'dır. Parmenides, Tanrı'yı varlık ve tek gerçeklik olarak kabul edip, bunun dışındaki tüm şeylerin görünüş ve değişimin temeli olduğu görüşünü ortaya atmıştır. Parmenides'e

---

<sup>12</sup> Macit Gökberk, a.g.e. s.21

<sup>13</sup> Macit Gökberk, a.g.e.s. 24



göre bu varlık, ezeli ve ebedi, hareketsiz, bölünemez, sonsuz ve tektir. Her şeyin tek gerçek sebebi olan bu 'bir'dir. Diğer tüm çokluklar birer yanılısma, görüntüdür.<sup>14</sup> Ve varlık için; varlık vardır, var olmayan var değildir diyerek felsefesini özetlemektedir.<sup>15</sup>

Parmenides'le ilk olarak deney bir kenara bırakılmıştır. Böylece varlık üzerine sadece düşünmeyle, var olanların nitelikleri bulunmaya çalışılmıştır. Bu anlayışın ortaya atılmasıyla birlikte, var olanın bilgisinin sadece düşünceden çıkarılmaya çalışılması anlayışı ile duyu organlarımızla bulduğumuz varlık anlayışının çatışması başlamış olmaktadır. Çünkü daha önceki filozoflar bir takım deneylerin düşünceyle işlenmesiyle varlık üzerine çıkarımlarda bulunurlarken Parmenides salt düşünme ile varlık hakkında çıkarımlarda bulunarak, duyularımıza hitap eden duyulur evreni tamamen terk etmektedir. Parmenides böylece metafizik bilgi ile deneysel bilgiyi birbirinden ayıran ilk filozof olmuştur.

Herakleitos varlığı inkâr ederken, Parmenides oluşu inkâr etmektedir. Metafiziğin ve idealizmin temel iddiası olan “varlık ve var-olan ayrımı” bir anlamda Parmenides'le başlamaktadır da denilebilir. Nitekim Parmenides bu tutumu sonraki düşünürleri ve özellikle Sokrates'i çok etkileyecektir. Sonraki yüzyıllarda Materyalizm ve idealizm adı altında tartışılan madde-tin (madde olmayan- ruhsal- düşünsel) karşıtlığı böylece Parmenides'le başlamış olmaktadır.

Sokrates öncesi filozofların en önemlilerden biri de Demokritos'tur. Çünkü Demokritos'a göre, varlık atomlardan oluşmuştur. Atom, bölünemez olan ve maddeyi meydana getiren en küçük parçadır. Her şeyin en küçük yapı taşlarıdır. Atomlar bölünemeyeceği gibi, ezeli-ebedi, sürekli, değişmez, içlerine nüfuz edilemez şeylerdir.<sup>16</sup> Boşlukta yer kaplarlar ve sürekli hareket ederler. Atomlar farklı biçimde ve farklı büyüklüktedir. Demokritos insan zihninin de atomlardan meydana geldiğini düşünmektedir. Yani düşünmede maddidir. O'na göre; ruh, düşünce, duygu denilen her şey maddi niteliktedir. Böylece Yunan dünyasında Demokritos atomcu materyalizmin ilk temsilcisi, varlığı sadece madde olarak düşünen ve varlık ile maddeyi özdeşleştiren

---

<sup>14</sup> Cevdet Kılıç, *a.g.m.* s.49

<sup>15</sup> Ahmet Arslan, *a.g.e.* s.82

<sup>16</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay. İstanbul 2009, s.317

materyalist görüş sahibi olması dolayısıyla, materyalizmin ilk savunucularında biri olmuştur. Demokritos'un bu materyalist görüşü, sonraki yüzyıllarda en çok tartışılan konuların başında gelecektir. Günümüzde halen bu fikri savunanlar olduğu gibi, bu konu aynı hararetle tartışılmaktadır.<sup>17</sup>

Varlık konusunda en ilginç argümanları ortaya atan kişilerin oluşturduğu grup, sofistlerdir. Başlıca sofistlerden biri olan Gorgias'a göre 'Hiçbir şey yoktur, olsa da bilinemez, bilinse de ifade edilemez'<sup>18</sup> ifadesiyle sofistlerin varlık anlayışını ortaya koymaktadır. Onlara göre varlık yoktur. Çünkü eğer bir varlık olsaydı ezeli ve ebedi olması gerekirdi. Ezeli ve ebedi yani sonsuz ve sınırsız olan bir varlık da, kendisine hudut koyacak zamanda veya mekânda değildir. İnsanlar duyularıyla veya akıllarıyla bilebilir. Bu şekilde biliş de insanları külli bir hakikate ulaştırmaz. Çünkü duyularla algılanan âlem herkese farklı görülecektir. Dış dünyadaki her şeyin, her insana farklı görüleceğini, bu yüzden her insan sayısı kadar farklı varlık algıları olacağını iddia etmektedirler. Bu da sofistleri varlığın olmadığı veya varsa da bilinemeyeceği sonucuna götürmektedir. Özellikle bu şekilde bakış günümüzde hala tartışılan konuların başında gelmektedir. Nietzsche'nin en büyük savunuculuğunu yapacağı Nihilizm anlayışının temellerini, sofistlerin attığı söylenebilir.

Sofistler, Herakleitos'un her şeyin değişmekte olduğu görüşünden, hiç bir şeyin var olmadığını sonucunu çıkarmışlar ve haz temelli bir felsefe geliştirmişlerdir. Böylece Sofistler varlık, bilgi, ahlak, siyaset gibi değerlerin nesnel özelliğini ortadan kaldırarak, o zamana kadar önemli olan değerlerin tahrip olmasına sebep olmuşlardır. Fakat bu durum Sokrates ve Platon gibi filozofların ortaya çıkmasını sağlamıştır.<sup>19</sup> Bundan sonra Sokrates'in bütün felsefi çabalarındaki amacı sofistlerin tahribatlarını onarmak olmuştur. Sofistlerce söylenen varlık noktasındaki görecelilik argümanları karşısında durmuştur. Sokrates herkese göre değişebilirlik durumunun görünüşte olduğunu, aslında bu görünür farklılıkların altında değişmeksizin kalan bir öz olduğunu savunmaktaydı. Duyularla kavranan değişkenlerin ötesinde, aslında değişmez akli bir özlük vardır diye

---

<sup>17</sup> İdealizm ve materyalizm hakkında daha geniş bilgi bkz: Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi yay. Ankara 1999, Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000

<sup>18</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2000, s.85

<sup>19</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay. İstanbul 2008, s. 78

savunmaktadır. Sokrates'in öğrencisi olan Platon için bu öğreti, idealar öğretisinin temelini oluşturacaktır.

Platon ilk defa varlığı, kendisine kadar sürüp gelen ilkçağ filozoflarından farklı olarak, iki kategoride ele almıştır. Platon varlığı görünen ve düşünülenler diye ikiye ayırmaktadır. Varlığın görülmeyen fakat düşünülen kısmı olan idealara, görünenin arkasındaki gerçeklik, gelip geçen şeylerin değişmez şekilleri, ezeli ve ebedi örnekleri anlamını veren Platon, ideaları; duyulur nesnelere, duyular üstü bir dünyası olarak tanımlamaktadır.<sup>20</sup> İdealar birliği olan, kendi kendisiyle hep aynı kalan, tümel ve madde dışı olan şeydir. Fakat buna mukabil duyulur âlemde yani evrende gördüğümüz şeyler devamlı bir şekilde değişmektedir. İşte bu değişen şeyler ancak idealardan pay alma suretiyle varlığa katılırlar.

Platon'un daha sonraki yeni fikri olarak idealar, var olduğunu düşündüğümüz şeylerin ilk örnekleridir. İdealar, gerçektir ve şeylerde var olduğunu farz ettiğimiz hakikatin kaynağıdır. Yeryüzünde var olan şeyler, nesnelere, duyusal varlıklar ise ideaların kopyaları, yansımaları, resimleridir. İdealar asılken, diğerleri kopyadır. Bu şekilde düşüncesi ile idealar dünyasını tek gerçek kabul etmektedir. Yeryüzünde gördüğümüz her şey sadece bir yansıma, bir yanılgıdır. İnsan zihnî, ruhu da maddi olmayan tözlerdir. Ve insan zihnînin, duyusal olan dünyadan yani idealardan, duyusal dünyaya herhangi bir nedenle düşmüş olduğunu söylemektedir.<sup>21</sup>

Platon'un ideaları birlik halindedir, tümeldir, bölünmez, değişmez, oluş veya bozuluşa tabi değildir. Duyulur dünya ise her an değişmekte, yok olmaktadır. Herakleitos'un akış halinde olan dünyası bu dünyadır. Değişim ve oluş halinde fakat gerçek değil, var olmayandır. İdealar dünyası ise, gerçek, var olan ve hiç oluş halinde olmayandır. Aslında Plato'nun varlık felsefesi, bu iki dünyanın ayırt edilmesine dayanmaktadır. Çünkü bu şekilde Sofistlerin, dolaylı olarak da Herakleitos'un fikirlerine karşı gelebilmektedir.

---

<sup>20</sup> Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s. 255

<sup>21</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi yay. Ankara 1999, s. 101

Platon'un öğrencisi ve iki bin yıl boyunca felsefenin büyük ustası sayılan<sup>22</sup> Aristoteles, varlık kavramına farklı bir çözüm getirmiştir. Aristoteles, Platon'a, akılsal dünyanın duyuşal dünyadan fazla olarak ayrıldığı eleştirisini yapmıştır. O ise yaşadığımız dünyanın gerçek ve akılsal dünyanın ise bu dünyanın içinde olduğunu söyleyerek, Platon'un idealar dünyasının bu dünya dışında olmasını reddetmiştir.<sup>23</sup>

Aristoteles, varlığı en genel bir yüklem olarak tanımlayıp, onun bir cins olmadığını kabul etmiştir. Aristoteles için gerçek varlık, fenomenlerin içinde gelişen özdür. Var olan bir şey demek, bir şeyi o şey yapan şey, tözdür, özdür. Bu öz hep olmuş olan varlıktır. Öz formdur. Fenomenlerde gelişen ise, madde ve form arasındaki ilişkidir. Fenomenler form kazanmış maddedir. Form, Platon'un ideasının Aristoteles'teki adıdır. Ama Plato'nun ideasındaki gibi görünür şeylerden ayrı değil, aksine görünür şeylere içkin, onlarda dışa vurmuş ve onlara biçim kazandırmıştır. Görünür dünyadaki şeyler yani maddeler, formun gerçekleşmesidir. Bu madde ve form birbirinden yapıca farklı olmalarına rağmen, birbirlerinden ayrı değildir. Salt madde denilen şey, henüz olmamış, henüz form kazanmamış ama bu potansiyele sahip olan şeydir. Bir maddenin gerçeklik kazanması, kendini gerçekleştirmesi, imkân halinde olanın açığa çıkması demek bir maddenin form kazanması demektir. Madde formla gerçeklik kazanır, belirli şekillere girer ve varlığa gelir. Aynı şekilde maddenin olması da demek formun kendini onda açığa çıkarabilmesi demektir.

Aristoteles'e göre hiç form kazanmamış maddenin içerisinde gizli bir şekilde varlık imkânı bulunur. İlk madde denilen bu madde yani salt madde, varlık olabilmesi için, içindeki potansiyeli gerçekleştirmeli ve form kazanmalıdır. Bu süreç ise oluş sürecidir. Oluş, imkân halinde olanın açığa çıkması, gerçekleşmesi demektir. Kendisinden önceki dönemlerde oluş mekanik bir süreç olarak anlaşılmıştır. Fakat Aristoteles oluşu, erekbilimselci (teleolojist) bir tavırla ele alır. Öyle ki her şeyin kendine göre bir mükemmelliği, erişmek istediği amacı vardır. Hareket ve oluşun ereği ise formdur. Maddenin üzerinde form amacını gerçekleştirir ve gerçekleşir. Varlık kazanır. Madde taşıyıcı öznedir. Bu özne bir imkâna bir potansiyele sahiptir. Form bu imkânın, potansiyelin gerçekleşmesini sağlamaktadır. Aristoteles'in sevdiği bir örnekte, bir genç

---

<sup>22</sup> Macit Gökberk, *a.g.e.s.*73

<sup>23</sup> Ahmet Arslan, *a.g.e.* s. 104

kız, potansiyel olarak anne olabilir. Anne olduğunda form gerçekleşir. Ama kız formun maddesidir, anneliğin taşıyıcısıdır.<sup>24</sup>

Aristoteles göre her oluş, bir maddenin form kazanmasıdır. Olabilecek şeyin olmasıdır. Oluşun dört nedeni vardır. Yani gördüğümüz her şeyin oluşunu sağlayan dört neden vardır. Bunlar maddi neden (madde), biçimsel neden (form), etkin neden (fail) ve ereksel neden(amaç)dir. Örnek vermek gerekirse bir masayı ele alalım. Masanın malzemesi ağaçtır. Bu maddi nedendir. Ağacın masa haline gelmesi form, bu hale sokan kişi fail, yazı yazmak, yemek yemek gibi amaçlar için yapılmış olması ise ereksel nedendir.

Herakleitos gibi filozoflarda değişimin asıl olması ve bunun sonucunda sofistlerde ortaya çıkan hiçbir şeyin bilgisine ulaşamaz gibi iddiaların karşına Platon değişmez ve bir olan idealarla karşı çıkmıştı. Duyularla algıladıklarımız şu dünya, asıllarının yani ideaların bir yansıması, gölgesiydi. Burada değişim olurken, asıllarda bir değişme olmamaktadır. Aristoteles ise ideaları maddenin içerisinde olan, gizille özdeşleştirerek ona form adını vermiştir. Madde taslak halinde, eksik, değişir ve tamamlanmaya muhtaçken, form ise tamamlamadır, mükemmelliktir, tümeldir, değişmezdir. Fakat tek tek tikelerde değişim vardır. Tikellerdeki bu değişim, formun bu tikeller üzerinde farklı ölçülerde edimselleşmesinin sonucu olarak oluşur. Aristoteles'e göre, tümel olan gerçektir. Fakat gerçek olan tümeller varlık sahnesine çıkamazlar, varlığa çıkanlar tümel değil tikeldirler.

Yeryüzündeki tüm şeyler her bakımdan değişir, değişmektedirler. Bunlardan canlı nesnelere, bireyler olarak değil de, tür olarak değişmez aynı kalırlar. Tek tek bireyler, yok olup gitse de, tür olarak var olmaya devam ederler. Örneğin tür olarak insan insandır. Ama Ahmet, Mehmet değişir. Ama tür aynı kalır. Her nesne kendisinde bulunan potansiyel gücüne göre, kendi türüne özgü olan formuna ulaşmaya çalışır. Doğal değişme, nesnelere kendi türüne özgü olan formu gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Kendi içinde var olan özü itibariyle forma ya da amacına ulaşmaya çalışır. Bir madde ve formdan meydana gelmiş her şey, değişmeyi sürdürmektedir. Böylece bütün bu değişimler, her nesnenin ortak ve yüksek amacı, mutlak sükûnet, kalıcılık, değişmezlik

---

<sup>24</sup> Ahmet Arslan, *a.g.e.* s. 105

haline ulaşmaktır. Bu duruma ulaşabilen nesne, kendisinde hiçbir şekilde potansiyel bulunmayan, maddi olmayan ve saf formdan meydana gelen nesnelere. Her canlı türü bir oranda değişmelerle amaçlarını gerçekleştirir. Fakat insan türü kendisinde bulunan akılla yani nous'la değişmezlik, dinginlik ve süreklilik haline saf formları düşünerek ulaşır. Böylece saf formun zihinlerimizde düşünülmesiyle insan da saf formun haline ulaşır.<sup>25</sup>

Aristoteles böylece kadim Yunan felsefesindeki teklik-çokluk sorununa, değişim-değişmezlik sorununa çözüm bulmuş olmaktadır. Aristoteles kendinden önceki filozofların iddialarını, öğretilerini hiçbirini yabana atmayıp, kendi bütüncül öğretisini inşa etmiştir. Doğa filozoflarının ortaya attığı ilk nedenleri doğanın dört maddi nedeni olarak almış ve duyular dünyasındaki somut yapılar için dört nedeni benimsemiştir. Metafizikinde Plato'nun idealarını formel neden, soyut yapılar ise etken neden olarak yer almıştır. Nousu temel olarak kendi kendini düşünmekte olan salt düşünceye, salt forma öncülük etmiştir. Böylesi bir şekilde her şeyi derleyip toparlaması, öğretisinin her şeyi kapsayıcı nitelikte olması nedeniyle, kendisinden sonra etkisini sürdürmüştür. Öyle ki öğretisi felsefe tarihinin en kalıcı ve klasik öğretilerinden biri olmuştur.

İlk çağın son ve önemli filozoflarından biride Mısırlı Platinus'tur. Platinus, Plâtonculuğu yeniden canlandırmak istemiş ve küllilere yeni bir mana vermek adına sudur nazariyesini ortaya çıkarmıştır.<sup>26</sup> Özellikle Platinus'un önemi İslam felsefesinde meşşai geleneğe etkili olmasından dolayıdır. Çünkü Platinus'un kurmuş olduğu Yeni Eflatunculuk, ortaçağ boyunca İslam felsefesi ile Hıristiyan felsefesinde önemli etkilere sahip olmuştur. Öyle ki Platinus'un öğretileri din teorisini ve mistik bilgiyi besler niteliktedir.<sup>27</sup>

Plato'nun iyi ideasını Tanrılaştıran<sup>28</sup> Platinus'a göre Tanrı, ezeli, ebedi, bölünmez, değişmez, eksiksizdir. Tanrı var olan her şeyin yetkin kaynağı ve varlık nedenidir. Güneşin ışıklarını etrafa yayması, sudur etmesi gibi Tanrı da sudur eder. Ve Tanrı dışındaki tüm varlıklar meydana gelir. Tanrı yetkin varlıktır, Tanrı'dan sonra ise gelen varlıklar Tanrı'ya yakınlık derecesine göre yetkinlik derecesi alırlar. Yani yetkinden

---

<sup>25</sup> Ahmet Cevizci, *a.g.e.* s.184

<sup>26</sup> Cevdet Kılıç, *a.g.m.* s. 12

<sup>27</sup> Yeni Eflatunculuk için bkz. Ahmet Cevizci, *a.g.e.* s.264-277

<sup>28</sup> Ahmet Cevizci, *a.g.e.* s.266

yetkin olmayana, değişmezlikten değişene, birlikten çokluğa ve ruhsal olandan maddi olana doğru gidiş olur. Bu da en tepede Tanrı olmak üzere, en aşığıdaki mutlak yokluk ve yoksunluk olarak maddenin bulunduğu varlık hiyerarşisinin oluşması demektir. Varlığın temelini ilk varlık olan, Mutlak Bir oluşturur. Diğer varlıklar da Bir'den zorunlu olarak sudur eden varlıklardır.

### 2.1.2. Ortaçağ İslam Dünyasında Varlık

İlkçağ Yunan ve Helenistik felsefi parlak dönemden yüzyıllar sonra İslam coğrafyasında tercüme hareketlerinin başlamasıyla dünyanın ilk büyük düşünce transferi gerçekleşmiştir. Yunan klasiklerinin Arapçaya çevrilmesiyle İslam dünyasının Yeni Eflatunculuk, Yeni Pisagorculuk ve Hermenetik ile din felsefesiyle tanışması gerçekleşmiştir. Sonraki yüzyılda ise İslam düşünürleri Aristoteles'in eserleriyle tanışmıştır.<sup>29</sup> Aristoteles'in İslam düşüncesinde yeniden yorumlanıp aktarılması, çok büyük etki yaratmıştır. İslam düşüncesindeki varlık konusu Yunan felsefesinden etkilenmiş, İslam düşünürleri bu konuyu kendi inancı çerçevesinde Yunan felsefesiyle harmanlayarak orijinal bir varlık öğretisi ortaya çıkarmışlardır. Hatta Ortaçağda varlık kavramı gerçek anlamını, İslam düşünürleriyle kazanmıştır.<sup>30</sup>

İslam felsefesinde varlığı ele alan ilk filozoflar Kindi, Farâbî, İbn Sînâ'dır. Bununla birlikte bu filozoflardan hangisinin varlık kavramının ilk defa ele alındığı konusu tartışmalıdır. Bir görüşe göre ilk defa ele alan kişi Kindi<sup>31</sup>'dir. Fakat diğer bir görüşe göre ise Farâbî<sup>32</sup> 'dir.

Kindi<sup>33</sup> ilk İslam filozofu olarak kabul edilmektedir. Bununla beraber felsefenin İslam

---

<sup>29</sup> M.A. Cabiri, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev.İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul 2002, s.251

<sup>30</sup> Cevdet Kılıç, *a.g.m.* s. 51

<sup>31</sup> Alparslan Açıkgenç, "İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri", *Felsefe Dünyası*, sayı. 13, 1994, s.7-8.

<sup>32</sup> Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, , İnsan yay. İstanbul 1995, s. 17

<sup>33</sup> Kindi aynı zamanda ilk meşşâî filozoftur. Meşşâilik, İslam düşünce tarihinde en geniş kadroya ve en yaygın etkiye sahip olan felsefi ekoldür. Meşşâilikde aristocu gelenek sürdürülerek, Platon'un eserlerinden yararlanılmış ve Yeni Eflatuncu yorumlar harmanlanarak Aristoteles ve Platon felsefeleri uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Bunu tek yapmayan İbn Rüşd'dür. Yöntem olarak Aristo mantığını benimsemişler, Tanrı- âlem ilişkisini farklı şekillerde yorumlamışlardır. Kindi yoktan yaratmayı savunmuş, Farâbî ve İbn Sînâ, sudur nazariyesini, İbn Rüşd ise sürekli yaratma olarak bu ilişkiyi yorumlamışlardır. Akılcı bir anlayışta olan Meşşâî filozofları, din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmışlardır. (Mahmut Kaya, "Meşşâiye", *DİA*, XXIX, İstanbul 2004, 393-396)

kültürünün bir parçası olarak kabul edilmesinin de sebebidir.<sup>34</sup> Kindi *İlk Felsefe* adlı risâlesinde, felsefeyi insanın imkânı ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi olarak tanımlarken, filozofun amacının da hakikati bilmek ve ona göre davranmak olduğunu belirtmektedir.<sup>35</sup> Bundan dolayı Kindi, ilk varlığın bilgisini öğrenmek için metafizikle ilgilenmiştir. İslam düşüncesinde sahip olunan inancı, yani yaratıcı olan tek ve mükemmel varlık olan Tanrı ile yaratılmışları antik felsefedeki argümanlarla destekleyerek ayırmış, böylece yeni bir disiplin olan İslam felsefesi geleneğini başlatmıştır.

İlk Kindi ile birlikte başlayacak olan felsefi uğraş, daha sonra diğer filozoflarla devam etmiştir. Müslüman filozoflar felsefi birikimi İslam toplumunu aktarabilmek için önemli bir çaba göstermişler ve kendileri de bu birikime katkıda bulunmuşlardır. Bu çerçevede Müslüman filozoflar Aristo felsefesiyle doğal bir uzlaşma çabası içerisinde olmuşlardır.

Bilindiği gibi filozoflar sürekli değişen nesnelere dünyasına karşılık, kendisi değişime neden olurken değişmeden kalanı bulmaya çalışmışlar, bunun üzerine düşünmüşlerdir. Platona göre değişmeden kalan idea, Aristoteles'te forma, surete veya cevhere dönüşmüştür. Kindi için ise cevher, her gerçekliğin altında yatan gerçekliktir. Kendi kendine yeten, nitelikleri olduğu halde değişmeyen ve var olmasında başkasına muhtaç olmayandır.<sup>36</sup> Kindi'ye göre maddi cisimli cevherler olduğu gibi, manevi cisimsiz cevherler vardır.<sup>37</sup> Cisimli ve tikel nesnelere, maddi cisimli cevherler iken, bu tikellerin cins ve türlerine ilişkin tümel kavramlar manevi cevherlerdir. Maddi olan cevherler duyulara hitap ederken, manevi cevherler ise nefis, ruh, akıl gibi kavramlardır.

Kindi'ye göre maddi olan her şeyin bir heyulası ve onu diğer varlıklardan ayırt eden ve gözle görülen bir sureti ve bütün sınırları ile bir mekânı vardır.<sup>38</sup> Ve varlık ve oluşun ilkesi olarak ilk madde yani heyula ve suret yani form, güç ve fiilide ifade etmektedir. Salt ve imkân olan ilk madde, edilgendir. Çünkü çeşitli formları kabul edecek durumdadır. Form ise duyu veya akılla algılansa da bir şeyi o şey yapmasından dolayı cevherdir. Varlıkta heyula ve suretin birleşmesi, güç halindeki heyulanın surete

---

<sup>34</sup> M.M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan yay. İstanbul 2000, s. 9

<sup>35</sup> M.M. Şerif, *a.g.e.*, s.10

<sup>36</sup> Kindi, *Felsefi Risâleler*, çev. M.Kaya, Klasik yay. İstanbul 2002, s.186

<sup>37</sup> Kindi, *a.g.e.* s.239

<sup>38</sup> Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik yay. İstanbul 2006, s.44



bürünmesi, maddeyi meydana getirir. Ve bu ikisi, varlıkta birbirinden bağımsız bir şekilde var olmazlar.

Kindi'ye göre varlık genel bir kavramdır. O yüzden bir şey hakkında bilgi edinmek için varlıkla ilgili sorular sorarız. Varlık duyularla algılanan ve kavranabilen diye ikiye ayrılır. Algılanan varlıklar bireyler, yani tikel varlıklardır. Kavranabilen varlıklar ise tümel varlıklardır. Başka bir deyişle varlık maddi olan ve maddi olmayan varlıklardır. Kindi için bu varlıklar değişen ve değişmeyen, hareket eden ve hareket etmeyen varlıklardır. Bu ayrımı bu şekilde yapabilmesinin sebebi, Aristoteles'in tabiatı hareket ilkesi olarak görmesinden dolayıdır.<sup>39</sup> Değişen varlıklar meydana gelirler ve yok olurlar. Devamlı bir akış ve hareket halindedirler. Maddi cisimler madde ve suretten oluşup, mekânda hareket ederler. Madde, form(suret), mekân, hareket ve zaman her maddi cisimde bulunan beş cevherdir. Maddi cisimlere bağlı olmalarından dolayı da sonlu ve sınırlıdır.<sup>40</sup> Cisimler sonlu ve bölünebilir olduğu gibi cisimle özdeş ve var olan hareket, zaman, mekânda sonludur. Cismin en küçük parçası sonsuza gitmez ama sonsuza kadar bölünebilir.<sup>41</sup> Bu varlıklar duyularımızla algıladıklarımızdır. Dış dünyada nesnel gerçekliğe sahip varlıklardır. Bu varlıklarda oluş ve bozuluş vardır. Buradaki istisnai durum ise ayüstü âlemdir. İlk ve ortaçağ boyunca âlem, ayüstü ile ayaltı diye ikiye ayrılmıştır. Ayüstü âlem, madde ve sureti bulunmakla beraber oluş ve bozuluşa uğramayan; sonlu, mükemmel ve yaratılmış varlıklardır.

Varlığın değişen kısmıyla fizik, değişmeyen kısmıyla ise metafizik ilgilenir. Kindi varlığın ilk sebebini ve en son gayesini araştıran bir disiplin olan metafiziği bilmeyen kimsenin gerçek filozof olamayacağı kanaatindedir. Aristoteles'in dört nedenini (maddi, formel, etken, gaye) kullanan Kindi, niçin sorusuyla varlığın gaye sebebinin, sebepler sebebinin arandığını ve cevabında Allah olduğunu belirtmektedir.<sup>42</sup> Allah, ezeli ve hareketin sebebi, failidir. O, hareket etmez fakat harekete sebep olandır. Cisim değildir. Dolayısıyla görülemez. Bileşik değildir, basittir, bölünemez ve parçalanamaz.<sup>43</sup> O hakiki olan birdir. Vahdettir. Geriye kalan her şey çokluktur, kesrettir. Zaten Kindi'nin

---

<sup>39</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. İstanbul 1992, s. 71

<sup>40</sup> M.M. Şerif, *a.g.e*, s.16

<sup>41</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1999, s.169

<sup>42</sup> Kindi, *a.g.e*, s. 140

<sup>43</sup> M.M. Şerif, *a.g.e*, s.14

bütün bu uğraşlardaki nihaî amacı, hakiki ve zorunlu bir Tanrı olduğuna varmak, bütün kesreti, vahdete çıkarmaktır.

Antik Yunan felsefesi ile İslam düşüncesi arasında bir köprü kuran ve İslam inancının prensiplerini felsefi literatürle birleştirip, İslam felsefesi geleneğini başlatmış olan Kindi'den sonraki en önemli isimlerden biri, mantıktaki üstün başarısından dolayı Muallim-i Sani lakabıyla anılan Farâbî'dir.<sup>44</sup>

Farâbî felsefenin temel problemlerini belirtmesi ve bu problemlerin çözümünün çerçevesini çizmesi açısından İslam Felsefesinin gerçek kurucusu<sup>45</sup> sayılır. Aynı zamanda Yeni Eflatunculuğun ilk sistematik ifadesi Farâbî'yle olmuştur.<sup>46</sup> Kindi'nin başlattığı Meşşâî geleneğe, İslam inanç ve kültürün temelini oluşturan ilkelerle beraber, Platon ve Yeni Eflatunculuktan aldığı bazı unsurları da katarak, eklektik bir sistem kurmuştur.

Felsefe, varlık olarak varlığın bilgisidir diyen Farâbî, her şeyi kuşatanın tümel bilgisi olarak da felsefeyi görür. Kurduğu sistemde, maddi manevi, organik ve inorganik her türlü varlığın bir yeri vardır. Bu sistemde kendi zamanının bilinen bütün ilimlerin sayımını yapar. Özellikle fizik ve metafizik, ilimlerin müzakeresinde merkezi bir yerdedir. Fiziğin ilgilendiği duyularla algıladığımız nesnelerin maddi, suri, fail, gaye sebebiyle ilgilenir. Bunlar basit cevherlerdir. Varlığa gelirler veya yok olurlar. Metafiziğinde ise üç ana bölüm vardır. Bunlar varlıkların varoluşunu konu edinen, maddi olmayan cevherler ve onların mâhiyetini inceleyen ve özel ilimlerin temelini teşkil eden, ilk ispat ilkelerinin anlatıldığı bölümleridir.<sup>47</sup>

Varlık, Farâbî'ye göre insan aklının ulaşabileceği en genel kavramdır. En genel kavram olduğundan dolayı da tanımlanamaz. Çünkü varlığı kapsayan, onun cinsi konumunda olan başka bir kavram yoktur. Tanım ise cins ve fasıldan oluşur.<sup>48</sup> Başka bir deyişle varlık, zorunluluk ve ilinti (araz) gibi, bazı terimlerin kavranması ile bilinen bir kavram

---

<sup>44</sup> Bilindiği üzere mantığın kurucusu olmasından dolayı Aristoteles'e Muallim-i Evvel denilmektedir. Mantık ve Aristoteles mantığı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Necip Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, Ensar yay. İstanbul 2008

<sup>45</sup> Yaşar Aydın'ın bu görüşüdür. Daha fazla bilgi için bkz: Yaşar Aydın, *Farâbî*, İsam yay. İstanbul 2008, s. 13

<sup>46</sup> Macit Fahri, *a.g.e.* s.103

<sup>47</sup> Macit Fahri, *a.g.e.* s.109

<sup>48</sup> Mahmut Kaya, "Farâbî", *DİA*, XII, İstanbul 1995, s.149

değildir. Çünkü varlığın anlamı açık ve basittir. Varlığın tanımlanması mümkün değildir. Çünkü varlık en genel kavram olduğu için cinsi ve ayırımı yoktur; o halde tanımı da yoktur. Varlığın tanımlanamaz olduğunu ilk defa söyleyen Farâbî'dir. Varlık, anlatılmayacak ve tanımlanmayacak kadar zihinde açık ve seçiktir. Bunun yanında zihinde yerleşik ve sabit bir anlam taşımaktadır. Varlığın kelimelerle tanımlanmaya çalışılması ise onun anlamının bilinmediği için değildir. Bundan amaç, zihnî onun anlamına hazırlamak ve dikkati çekmek içindir. Fakat yine de varlık kavramının anlamı, kendini tanımlamak için kullanılan bütün kelimelerin anlamından daha açıktır.

Farâbî tam bir realisttir. Varlıkların derecesi aynı olmasa da varlık ona göre belli bir gerçekliğe sahiptir.<sup>49</sup> Yani insanlar ve gördüğümüz şeyler yani duyu organlarımızla algıladığımız her şey bir hayal ürünü veya gölgeler değildirler. Hepsi birer gerçek varlıklardır. Farâbî varlığı en yetkin olandan en az yetkin olana doğru sıralar. En üstte en mükemmel varlık olan ilk sebep Tanrı bulunmaktadır. En altta ise heyula denilen ilk madde bulunmaktadır. Tanrının varlığı ile evrendeki bütün varlıkları varlık ayırımına tabi tutmakta ve zorunlu varlık ve mümkün varlık diye adlandırmaktadır.<sup>50</sup> Her ne kadar bu ayırımın daha net bir şeklini İbn Sînâ'da görsek de, Farâbî bu tasnife zemin hazırlayacak belirlemeler yapmıştır. Kindi zorunlu olarak Tanrı'nın olması gerektiği fikrini ortaya atan kişi olsa da, zorunlu ve mümkün varlık görüşü, daha da geliştirilerek Farâbî tarafından varlık ve mâhiyet ayırımını doğuran bir doktrin haline getirilmiştir.

Var olan her şey, var olması bakımından ya zorunludur, ya da olurludur, yani mümkündür. Üçüncü bir ihtimal yoktur. Bu iki varlık kategorisi de birbirinden bağımsız değildir. Mümkün varlık, varlığını vacip varlığa borçludur. Zorunlu Varlık'tan varlıklarını almış olan bütün diğer varlıklar yani mümkün varlık, olsa da olur, olmasa da olur. Zorunlu Varlık ve mümkün varlık arasındaki ilişkiyi Farâbî, sudur nazariyesiyle açıklamaya çalışmaktadır. Aslında İslam dininde Allah, sonsuz kudreti ve iradesiyle kâinatı yoktan ve sonradan yaratmıştır. Kindi bu durumu felsefi temellendirmeye ortaya koymaya çalışmıştır. Farâbî ise dini kelami gelenekten farklı olarak bu durumu sudur teorisiyle açıklamıştır. Sudur, taşmak, fezeyan gibi anlamlara gelmektedir. Sonsuz iyilik ve yetkinlik sahibi olan Tanrı, bir şeyi amaç edinmemiştir. Âlem Tanrı'dan bir

---

<sup>49</sup> Fahrettin Olguner, *Farâbî*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993, s. 89

<sup>50</sup> Yaşar Aydın, *Farâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay. İstanbul 2000, s. 51

zorunlulukla, taşmakla ortaya çıkmıştır. Âlem, bir iradeye bir iradeye gerek kalmaksızın, yüce Allah'ın inayeti, lütfü, yetkinliği dolayısıyla O'ndan taşmıştır.

Kozmik akıllarda denilen sudur teorisini Farâbî'nin geliştirmesinin sebebi, Allah'ın bir olması ilkesini koruma isteğidir. Çünkü mutlak varlık olan Allah'ın, çokluk âlemi olan evreni yaratması, O'nun zatında çokluk bulunduğunu çağrıştırabilir. Bu da tevhid ilkesine aykırı bir durumdur. Hâlbuki birden ancak bir çıkar.<sup>51</sup>

Mutlak varlık olan Allah salt akıl olmasıyla kendi zatını bilir. Çünkü O, hem akleden hem de akledilendir. Bundan dolayı ondan ilk akıl sudur eder. Allahın ezeli olması neticesinde bu ilk akıl, ezeli olmuş olur. Fakat onun ezeli olması zatından değil, Allah tarafındandır. İlk akıl, Allah'a nispetle zorunlu fakat kendi zatında zorunsuzdur. İlk akıl, hem Allah'ı hem de kendini bilir. Böylece ilk akıl, çoklu karakter taşır. Böyle olunca da âlemdeki çokluğun varlığı meydana gelmiş olur. İlk aklın kendini ve Allah'ı bilme faaliyeti, kendisiyle beraber ikinciler denilen dokuz akli meydana getirir. Bu dokuz akılda üçüncü varlık mertebesinde olan faal aklın varlık sebebidir. Dördüncü varlık düzeyinde nefis bulunmakta ve gök cisimlerindeki dairesel hareketlerle insan, hayvan, bitkilerdeki her türlü biyolojik, fizyolojik, psikolojik faaliyetlerin sebebi olmaktadır. Beşinci düzeyde form(suret), altıncı düzeyde ise, madde vardır. Fakat form ve madde birbirlerinden ayrı olamadığından, birleşik bu varlık ayaltı âlemdeki dört unsurun ortaya çıkmasıdır. Dört unsurun karışımı ilk somut madde olan cisimdir. Bu oluşumdan sonra cansız ve canlı varlık oluşumu meydana gelir ki, ayüstü âlemin ana maddesi esir, ayaltı âlemin ana maddesi dört unsurdur.<sup>52</sup> Ay üstü âlem değişim, oluş ve bozuluştan uzakken ay altı âlem değişim, oluş ve bozuluş vardır. Ay altı âlemi ayüstü âlemden ayıran ilk maddedir. Bu varlıklar özleri bakımından bilfiil halde değil, bilkuvve halindedirler. Salt kuvve halindeki ilk madde, semavi cisimlerin çeşitli işlevlerine bağlı olarak çeşitli suretler alabilecek niteliktedir. Bu her türlü değişimin sebebi de onuncu akıl olan faal akıldır. Çünkü o, suretlerin vericisidir. Bundan dolayı faal akıl, Farâbî'nin felsefe anlayışında merkezi konuma sahiptir.

Farâbî kendi hassasiyetine göre ahenkli ve tutarlı bir sistem kurmuştur. Tanrı'nın birliğini korumak adına Tanrı ve arz âlemi arasında on akli bulmuştur. Özellikle

---

<sup>51</sup> Daha fazla bilgi için bkz. Yaşar Aydın, *a.g.e.* s. 25-68

<sup>52</sup> Mahmut Kaya, *a.g.m.* s.149-150

sistemini kurarken Aristoteles'in yanı sıra, yararlandığı bir diğer kaynak, Yeni Eflatunculuktur. Sudur teorisinin kaynağı olan Yeni Eflatunculuktan yararlanarak ortaya koyduğu bu felsefe anlayışı, sonraki yüzyıllarda ondan çok etkilenen İbn Sînâ'yla beraber birçok hücumlara uğrayacaktır.

Farâbî'den çok etkilenen ve onun kurduğu sistem üzerinde kendi felsefi sistemini inşa eden İbn Sînâ, Kindi ile başlayan İslam düşünce tarihindeki felsefi hareketi zirve noktasına taşımıştır. Hatta öyle ki İbn Sînâ'dan övgüyle bahseden Dimitri Gutas bu durumu şöyle vurgular: İslam dünyasında bundan sonra Aristoteles'in kitapları yerine İbn Sînâ'nın eserleri ve şerhleri okunacaktır.<sup>53</sup> İbn Sînâ kendi dönemine kadar oluşan zengin felsefe birikimi Farâbî terminoloji, yöntem ve problemleriyle sistemleştirmiş, yeni baştan işleyerek büyük bir külliyat meydana getirmiştir.

İbn Sînâ için hikmet olarak da atıfta bulunduğu felsefe, insanın, eşyanın yani bütün var olanların hakikatine vakıf olması suretiyle yetkinleşmesidir.<sup>54</sup> Diğer bir ifadeyle felsefe insanın gücü ölçüsünde bütün var olanların hakikatlerinin bilgisine ulaşma çabasıdır.<sup>55</sup> Daha önce bahsettiğimiz üzere İbn Sînâ, varlık kavramını tarife ihtiyaç duyulmayacak kadar açık ve en genel bir kavram olarak görmektedir. Çünkü İbn Sînâ, varlığın zihinde yer alan ve tasavvur edilebilen ilk kavram olduğu, bu yüzden ondan daha iyi bilinen bir başka kavram bulunmadığı düşüncesindedir. Yani insan varlığın tanımını yapmasa da onu idrak edebilir. İnsanın kendi varlığını algılayışı duyular, beyin veya kalple olmamış, aksine bu idrak, tamamen vasıtasız ve doğrudan doğruya olmuştur. İbn Sînâ'nın bu konudaki düşüncelerini bir İbn Sînâ şarihi olan Nasîreddin Tusî, şöyle açıklamaktadır: 'Mutlak surette idraklerin ilki ve en bedihi olanı, insanın kendi varlığını algılamasıdır. Açıktır ki böyle bir idrak, tarifile veya başka bir delile ispat ile elde edilemez ifadesiyle desteklemektedir.'<sup>56</sup>

Varlık, İbn Sînâ için temel bir kavramdır. Varlık, varlık olma bakımından sadece varlıktır; varlık dışındaki her kavram ondan soyutlanmıştır. Varlık, şey ve zorunlu,

---

<sup>53</sup> Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2004, s.137

<sup>54</sup> Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İsam Yay. İstanbul 2008, s.49

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.* s.3

<sup>56</sup> H. Ömer Özden, "İbn Sînâ Ve Descartes'in Varlık Anlayışları Bakımından Karşılaştırılmaları", *Felsefe Dünyası*, sy.16, Yaz 1995, s.76

anlamları başka bir şeye gerek kalmadan zihinde apriori olarak beliren kavramlardır.<sup>57</sup> Varlığın hakikati hiçbir zaman doğrudan kavramsallaştırmaya konu olamaz. Varlık ancak bilincin ani ve aracısız bir verisi olarak kavranabilir. Diğer kavramlar bir özneye yüklendiğinde onun hakkında bazı olumlu bilgiler verir ama varlık fiili, bir özneye yüklendiğinde onun hakkında yeni ve ilave bir şey söylemez. Soyut bir kavram olarak varlık, asgari düzeyde bile özsel bir içeriğe sahip olmaması nedeniyle tüm kavramların en boş ve kısırlı olsa da atıfta bulunduğu ve bağlantılı olduğu dış gerçeklik, bütün kavram ve nesnelere en dolusu ve en zenginidir.<sup>58</sup>

İbn Sînâ, var olanları ise iki kısma ayırır. Birincisi, Tanrı, melek/akıl, doğal nesnelere gibi varlığı insanın elinde, iradesinde ve fiilinde olmayan varlıklardır. Bu kısım varlıkların bilgisine teorik felsefe denir. Teorik felsefenin amacı insanı bilmek suretiyle yetkinleştirmektir. İkinci kısım ise pratik felsefedir. Pratik Felsefe, varlığı insanın fiili ve iradesiyle meydana gelen şeylerin bilgisidir. Bu felsefenin amacı insanın bilgilerini yapıp uygulaması ve böylece insanın ahlaki yetkinliğe ulaşmasıdır.<sup>59</sup> Yani İbn Sînâ'ya göre felsefe veya diğer deyişle hikmet, insanın doğru bilgi ve doğru davranış ile yetkinleşmesini sağlayan bir disiplin, bir çabadır. Gerçek anlamda felsefeden bahsedebilmek için de bu disiplinin metafizik ve ilahiyatı kapsamı gerekir. Yani metafizik ve ilahiyat felsefenin vazgeçilmez unsurlarıdır. Çünkü gerçek anlamda varlık olan Tanrı'nın bilgisine sahip olmayan kişi bilge olamaz. Bu bilgelikte gerçek anlamda değil mecazdır. Çünkü tam olarak Tanrı'nın bilgisine kimse sahip olamaz. Zaten İbn Sînâ'ya göre varlık; her şeyin hakikati olan Allah'ın varlığındandır. Bir şeyin bilinmesi, onun varlığı demektir. Bundan dolayı O'ndaki varlık kavramı, kâinatta mevcûd olan bütün nesnelere kapsamaktadır.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı metafiziğin incelediği bir konu değil, araştırdığı en temel sorundur. Çünkü bir şeyin herhangi bir disiplinin konusu olabilmesi için önceden bir veri veya ön doğrularının olması gerekir. Tanrının varlığını kanıtlamaya uğraşan metafizik olduğundan, metafizik dışında Tanrının varlığını bir veri olarak ortaya koyacak başka bir disiplin yoktur.<sup>60</sup> Metafizik ise varlığı, varlık olarak varlık ve onun

---

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.*, s.27

<sup>58</sup> Toshihiko Izutsu, *a.g.e.* s.117, 122

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.* s. 2

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.* s. 3-4

nitelikleri olarak inceler. Tanrı, akıl, nefis gibi soyut varlıklar, oluş ve varlık düzeni gibi konuları inceler. Metafizik varlığın belli bölümlerini inceleyen ilimlere ilkeler verir ve başka ilmi disiplinlerin kendilerini, metafiziğin yerine koyması engellenir.<sup>61</sup>

Farâbî gibi İbn Sînâ da varlık kavramının insan aklının ulaşabileceği en genel, açık ve seçik kavram olarak görmektedir. Bu yüzden tanımlanamaz. Varlık ve metafiziğin alanı olan varlık mantikî kanıtlara dayalı dolaylı bir bilgi değil, aksine doğrudan doğruya akıl yoluyla kavranan bir bilgidir.

İbn Sînâ'ya göre varlık kazanan şeyler ikiye ayrılmaktadır.<sup>62</sup> İlk defa olarak Zorunlu Varlık ve mümkün varlık ayrımını vurgulu bir şekilde ortaya koymuştur. Daha önce kesinlikle olması gereken Zorunlu Varlık'tan, olması veya olmaması mümkün olan varlıktan Kindî ve Farâbî bahsetmiştir. Ama tam olarak bu ayrımı net olarak ortaya koyan İbn Sînâ'dır.<sup>63</sup> Zorunlu Varlık, özü itibarıyla varlığının bir sebebi olmayandır. O, Tanrı'dır. Eğer varlığını başka bir varlıktan almış olsa zaten Zorunlu Varlık olmayacaktır. Varlığın sebebi olmaması demek, varlığının bir başka varlığa denk olmaması demektir. O'nun varlığı, görelî ve değişken değildir; çokluk içermez ve hiçbir şey onun hakikatine ortak değildir.

Mümkün varlık ise varlığının sebebini Zorunlu Varlık'tan alır. O'nun varlığı veya yokluğu kendi dışındaki başka bir varlığı gerektirir. Onun sebebiyle var olur. İbn Sînâ işte bu noktada varlık-mâhiyet ayrımını ortaya atmaktadır. Bir şeyin varlığı veya yokluğundaki o şeyin mâhiyetinin yeterli olup olmaması, varlık-mâhiyet ayrımı tartışmasının bel kemiğini oluşturur. Aslında İbn Sînâ mâhiyet-varlık yani nelik-varlık ayrımını Zorunlu Varlık bağlamında değil, mümkün varlık içerisine giren varlıklar açısından ele almaktadır. Mümkün varlığın yokluk karşısında varlığını veya yokluğunu belirgin kılmak açısından varlık-mâhiyet ayrımını gündeme getirmektedir.<sup>64</sup> Eğer mâhiyet, kendiliğinden varlığa veya yokluğa gelmek için yeterli oluyorsa zorunlu, ama mâhiyeti varlığa gelmesine yetmiyorsa zorunsuz yani mümkün varlıktır.<sup>65</sup>

---

<sup>61</sup> Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *DİA*, XII, İstanbul 1999, s. 326

<sup>62</sup> Aslında İbn Sînâ için varlığın üç modeli vardır. Zorunlu Varlık, mümkün varlık ve imkânsız varlık. İmkânsız varlık alanına çıkması imkânsız olan şeydir. Yani böyle bir varlık yoktur ve olması imkânsızdır.

<sup>63</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.* s. 10

<sup>64</sup> Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan*, Klasik Yay. İstanbul 2011, s. 206

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.* s.37

Allah, varlığın tek ve yegâne sebebidir. İbn Sînâ'nın sebeplerin bilgisiyle ilgili ifadeleri, onun sistemindeki Tanrı tarafından kurgulanmış bir nedenselliğin de göstergesidir.<sup>66</sup> Kendi varlığı için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, bütün her şeyi yaratan Allah, varlığı ve mâhiyeti aynı olduğundan dolayı içerisinde çokluk bulundurmaz. Yaratmasında bir amaç taşımaz ama yaratması bir yansımadır. İbn Sînâ, Farâbî gibi yaratılanların meydana gelmesini sudur nazariyesiyle açıklar.

Böylece İbn Sînâ, Yeni Eflatuncu anlayıştan ilham alarak, Aristoteles'in formüle ettiği bir olan Tanrı'dan âleme bir geçit olmaması problemini aşmaya çalışır. Sudur nazariyesine göre Allah kendi varlığını yani zatını bilmesiyle oluş süreci başlar. Allah'ın kendini bilmesi bir zamana bağlı olmadığı gibi, bu başlama da bir zamana bağlı değildir. Onun bilgisinin sonucu olan ilk yaratılmış varlık kendisi gibi olan akıldır. Çünkü Allah en yetkin akıldır. Birden bir çıkar teorisiyle ilk akıl meydana gelmiş olur. İlk akıl Allah'a nispetle kendi varlığını zorunlu bilmesinden dolayı başka bir deyişle hem kendini hem de Allah'ı düşünmesiyle iki varlık ortaya çıkar. İkinci akıl ve en yüksek felek ortaya çıkar. Böylece ay-altı âlemi idare eden onuncu akıl olan faal akıla kadar bu oluş devam eder. Faal akılla beraber dünyadaki maddeye form verilir, ona şekil verilir.

Buradan hareketle denilebilir ki, âlemin varlığı mümkündür. Tanrı sayesinde varlığa gelmiştir. Tanrı sayesinde varlığa gelmesi de onu ezeli ve zorunlu yapmaktadır. İbn Sînâ'nın varlık ilkesi budur.<sup>67</sup> Aristoteles'in felsefesinde bulunan form (suret) ve madde ikilisinden hareketle İbn Sînâ somut bir varlığa ulaşamayacağını düşünmektedir. Çünkü bir şeyin formu onun mâhiyetinin toplamı demektir. Bu yüzden form küllidir yani var değildir. Madde ise varlık potansiyeline sahip olup, formla var olan şeydir. Aristoteles'e göre bu ikisi beraber olunca varlık meydana gelmektedir. Ama zaten var olmayan formla, var olmayan maddenin varlık alanına çıkması gibi bir açıklama sorun oluşturmaktadır. İbn Sînâ burada çözüm olarak araz terimini kullanır. Araz, başka bir nesne ile var olan, kendi başına var olmayan 'devamlı olmayan şey' demektir. Bir nesneye ait olan aynı nesneye ait olabilen veya olamayan şeydir.<sup>68</sup> Koku, tat, renk, oluşlar, sesler gibi şeyler arazdır. Arazlar kendi başlarına var olamazlar. Bir cisme veya

---

<sup>66</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara 1992, s. 70

<sup>67</sup> M.M. Şerif, *a.g.e.*, s.124

<sup>68</sup> Süleyman Hayri Bolay, *a.g.e.* s.215



cevhere ilişerek ortaya çıkarlar. Varlığın madde ve form yanında cisimleri oluşturan gerçek bir unsur değildir. Daha çok varlık cisimsel olarak Tanrı'yla münasebetle ortaya çıkmaktadır. Yani İbn Sînâ'ya göre varlık bir arazdır.<sup>69</sup> Bunun yanında İbn Sînâ, bir varlığın Tanrı'yla olan özel ve kendine özgü münasebeti araz olarak tanımlarken, bu tanımın dışında somut bir varlığın özü veya hususi formuyla da ilgili olarak da araz kelimesini kullanmaktadır.<sup>70</sup>

Doğada gördüğümüz cisimler, hareket veya durağanlık ile nitelenirler ve değişim içerisinde bulunurlar. Başka bir deyişle madde ve suret denilen ilkelerle cisim meydana gelirken, bu cisme hareket, durağanlık, mekân, zaman, boşluk, sonluluk gibi bir takım şeylerde ilişir. Madde, bilfiil olarak suretleri taşıma yeteneğine sahiptir. Ama suretsiz var olmaz. Evrendeki oluş ve bozuluş bu iki ilke ile ilişkilidir. Madde değişimi taşıyan kısım, suret ise değişen ve türü taşıyan kısımdır. Değişim olan oluş ve bozuluş ise madde üzerinde türsel suretlerin dönüşümsel olarak yer değiştirmesidir. Madde ve suret cisimsel değişimin maddi ve surî sebepleridir. Ama değişim için ayrıca gaye ve fail sebep olmak zorundadır. Böylece bu dört sebep cisimlerin oluşumunda rol almakta ve cisimler bu dört sebebin bilinmesiyle bilinebilmektedirler. Bunlardan maddi ve surî illet, cismin yapısına dâhil olup meydana getirdikleri cismin yakın illetini teşkil ederken faili ve gaye illet, cismin varlığına katılmayıp onun meydana gelmesinin ayrık illetini oluştururlar.

Cisimlerin en genel arazı harekettir. Hareket cismin bilfiilden, bilkuvveye geçişinin ilk yetkinliğidir. Bu hareket kendini yer, zaman, nitelik, nicelik, konum gibi arazların meydana gelmesinde kendini göstermektedir. Hareket eden cisim amacına ulaşınca yani hareketin gayesini gerçekleştirdince ikinci yetkinliğine ulaşır. Bu hareketin yavaş ve bir süreç içinde olması gerekir ki hareket olarak sayılsın. Çünkü birden bire olursa bu hareket değil, oluş ve bozuluştur.<sup>71</sup> Yine İbn Sînâ'ya göre cisimler dört unsur olan, ateş, su, hava ve topraktan oluşur. Ayaltı âlem böyledir. Değişime tabidir. Ayüstü âlem dört unsurdan oluşmasına rağmen değişimin, oluş ve bozuluşun olmadığı bir yerdir.

---

<sup>69</sup> M.M. Şerif, *a.g.e.*, s. 126

<sup>70</sup> M.M. Şerif, *a.g.e.*, s. 127

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *a.g.e.* s.73

Özellikle İbn Sînâ'dan sonra İslam düşünce yapısını etkileyen en önemli isim Gazzâlî'dir. Filozoflara karşı eleştirisini kaleme aldığı *Tehafütü'l- Felasife (Filozofların Tutarsızlığı)* eseri ise İslam düşünce dünyasında bir dönüm noktasıdır. Gazzâlî'den sonra, Gazzâlî'ye cevap niteliğinde olan İbn Rüşd'ün eseri *Tehafütü't-Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)* ile başlayacak olan tartışma İslam düşünce dünyasının en büyük zenginliklerinden biri olacaktır. Öyle ki bundan sonra Tehafüt geleneği başlayacak ve İslam dünyasında filozoflar üzerinden, Gazzâlî'nin eleştirisi kaynak alınarak tartışmalar günümüze kadar gelecektir. Gazzâlî filozoflara hücum etmiş ve filozofların tutarsızlığını felsefi zeminde ispat etmeye çalışmıştır. Bu durum Gazzâlî'nin İslam felsefi düşünce tarihinde önemini ortaya koymaktadır.<sup>72</sup>

Gazzâlî'de varlık on kısımdır. Bunlardan birincisi cevher, son dokuzu ise arazdır. Cevher, kendi kendine var olan, varlığını devam ettiren şey demektir. Araz ise varlığı kendinden olmayan bir şeye ilinti olan demektir. Bir şey yer işgal edip, bileşik değilse cevher, başka bir şeyle birleşmişse cisim, bir yer işgal etmek için bir cisme muhtaç ise araz, yer işgal etmiyor ve hiçbir şeye muhtaç olmayan da Vacibü'l-Vücûd'dur.<sup>73</sup>

Gazzâlî'nin varlık mertebeleri düşüncesinde ise varlıklar, mükemmelden daha az mükemmele doğru sıralanırlar. Âlem Meşşai filozoflarda olduğu gibi ay üstü ve ay altı âlem diye ikiye ayrılmaktadır. Ayrıca Gazzâlî, varlığı maddî ve manevî nispetlerine göre, ulvî ve süflî, cismanî ve ruhanî, hissî ve aklî varlıklar olarak ikili tasniflerle sınıflandırmıştır. Bu âlemlerden birincisi mülk ve şahadet âlemi iken, ikincisi gayb ve melekût âlemidir. Bu iki âlem, Gazzâlî'nin düşüncesinde kesin hatlarla birbirinden ayrılmış değillerdir. Gazzâlî bu âlemleri Allah'ın iradesiyle kurulmuş, değişmeyen, teemmül yoluyla idrak olunabilen, daimi hakikat dünyası olarak da vasıflandırmaktadır.<sup>74</sup> Gazzâlî, ayrıca varlığı zatî, hissî, hayalî ve akli varlık olarak çeşitlere ayırmaktadır.<sup>75</sup>

1. *Zatî varlık*, duygunun ve aklın dışında sabit, hakiki varlıktır. Gökyüzü, hayvanlar, insanlar gibi varlıklardır. Varlığından kimse şüphe etmez. Görünen varlıklardır.

---

<sup>72</sup> Macit Fahri, *a.g.e.* s.199

<sup>73</sup> Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, çev. Kemal Işık, AÜİF Yay, Ankara 1992, s. 24.

<sup>74</sup> Cevdet Kılıç, *İslâm Felsefesinde Varlık Mertebeleri*(İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Örneği), Elazığ, 2009, s.115

<sup>75</sup> Cevdet Kılıç, *a.g.e.* s. 114

2. *Hissî Varlık*, sadece duyu organlarına hitap eder. Onu hisseden özel, dışarıda varlığı olmayan varlıklardır.<sup>76</sup> Rüya veya halüsinasyon görmek gibi. Veya Hz. Peygamberin Cebrail'i görmesi gibi.

3. *Hayalî Varlık*, duyu organlarımızla gördüğümüz varlıklar, onları görmediğimiz zaman zihnîmizde suretleri yer eder. Buna hayal denir. İşte bu hayali varlıktır.

4. *Aklî varlık*, hakikati, hayali olan varlıkların bir de manası vardır. Örneğin bir göz dediğimizde, gözün bir manası vardır. Görebilmek onun manasıdır. İşte bu gözün akli manası görebilmesidir.

5. Varlığa benzeyen varlık, *şibhî* varlıkta denilen bu varlık, hakikatte, surette, histe, akılda ve hayalde mevcûd değildir. Mevcûd olan başka varlıklara sıfat ve özellikleri ile benzeyen şeylerdir. Sabır, kızgınlık vs. gibi.<sup>77</sup>

Gazzâlî'ye göre varlık, bir cins değildir. O varlığın aslından ve varlığından şüphe edilemeyeceğini ve kudretten oluşan sabit bir şey olduğunu<sup>78</sup> düşünmektedir. Bu arada sabit kelimesi görülebilen anlamında kullanılmıştır. Gazzâlî âlemi sabit olan ve muhkem olarak vasıflandırması O'nun varlık konusunda gerçekçi davrandığını gösterir. Varlıkların realitesini kabul eden Gazzâlî'ye göre âlem hadis ve sonludur. Gazzâlî tam bu noktada Yeni Eflatuncu filozoflar olan Farâbî ve İbn Sînâ'yı küfürle itham ettiği üç konudan biri olan<sup>79</sup> âlemin ezeliyetiyle bağlantılı olan sudur teorilerini reddetmiş, bu teoriyi ve bu teoriyi savunanları İslam dışı olarak ilan etmiştir. Çünkü Gazzâlî'ye göre âlem, Allah'ın iradesiyle zaman içerisinde yaratılmıştır. Yani ezeli değil, hadistir.

Aslında Allah'ın yaratmasına karşı çıkmayan filozoflar, bir farkla Allah'tan taşan ilk akılla bağlantılı olarak yaratmayı izah etmektedirler. Aristoteles'deki maddenin suret kazanmasıyla oluşan nesne, cisim, filozoflarda fail sebeple birleşerek ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle potansiyel varlıktan fiili varlığa geçerek, bir oluşum meydana gelmektedir. Bu bir değişimdir, yoktan yaratma değildir. Ama Gazzâlî'ye göre Allah mutlak iradesi ile yaratır. Bunun için bir zorunluluğa, bir aracıya, bir sebebe

---

<sup>76</sup> Muhammet Yazıcı, "Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 28, Erzurum 2007, s.225

<sup>77</sup> Cevdet Kılıç, *a.g.e.* s. 116

<sup>78</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB, İstanbul 1993, s. 237

<sup>79</sup> Diğer itiraz ve eleştiriler için bkz. İmam Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Ahsen Yay. İstanbul 2002

ihtiyacı yoktur. Bu bağlamda filozofların her sonucun bir sebebi olmasına, Allah'ın iradesinin bir sebebe bağlanmasına, yaptıklarının zorunluluk arz etmesine karşı çıkmaktadır. Neden ve etki birbirlerinden ayrı şeylerdir. Birinin olması diğerinin olmasının olmasını zorunlu kılmaz. Bütün nesnelere Allah tarafından yaratıldığı gibi, bunlar arasında bir bağ olması zorunlu değildir. Yaratmayı tam olarak açıklamak mümkün değildir. Ki hakikat ancak mistik sezmeyle sezilebilir. O yüzden filozofların kullandığı nedensellik ilkesi yanlıştır.<sup>80</sup>

Gazzâlî'ye göre zaman ve mekân da sübjektif kavramlardır. Zaman hareketin miktarıdır. Hareketten, mekândan bağımsız değildir. Bunlar, âlemden önce var değildirler. Zaman âlemle birlikte yaratılmış olup, âlemden ayrı bir mekânda mevcûd değildir. Dolayısıyla Allah zaman ve mekândan münezzehtir. Gazzâlî Tanrı'nın varlığında sebeplilik konusunda itiraz ederken, her yaratılanın bir yaratana vardır ilkesiyle hareket ederek hudus delilini kullanmıştır. Âlem yok iken var olmuştur. Âlemin var oluşu nedeni Tanrı'dır. O halde Tanrı vardır. Bu bağlamda Gazzâlî varlığı ikiye ayırır:

1.Varlığı kendi zatından olan, yani Allah'tır. Filozofların zorunluluğundan bahsettiği Zorunlu Varlık'tır. Zaten asıl, gerçek varlık budur.

2.Varlığı başkasından olan ise, varlığı kendi nefsiyle kaim olmayandır. O bir emanettir. Bu varlık zatı yönünden ele alınırsa aslında yoktur.<sup>81</sup> Başkasına bağlı varlık, gerçek varlık değildir. Başkasına izafetle vardır. Gerçek varlık Allah'tır. Allah her şeyi yaratan, yoktan var eden, her şeyi kuşatan varlıktır. O, hür iradesiyle yaratır ve âlemden gördüğümüz bu düzenin kaynağı akıl ile değil, kalp gözü ile anlaşılabilir. Bu yüzden Allah yalnız kendi özünü değil, âlemin en ince ayrıntıları da bilir.

Gazzâlî'nin varlık felsefesi ve varlık tasnifi "Tanrı merkezli" dir. Bütün diğer varlıklar Tanrı ile ilişkilendirilerek konumlandırılmaktadır.<sup>82</sup> Varlıkların yaratılması, varlıkların hayatlarına devam etmesi, varlıklarının sona ermesi ve yeniden dirilmeleri gibi konularda hep Tanrı merkeze alınarak varlık düşüncesini oluşturmuştur.

---

<sup>80</sup> B.Çotuksöken-S.Babür, *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Bilgesu Yay. Ankara 1989, s.139

<sup>81</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envar*, çev: Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul 1994, s. 29-30.

<sup>82</sup> Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi -Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule Yay, Ankara 2008, s.14.

Gazzâlî ontolojisinde, varlık ve onun mertebeli sıradüzeni, *nur* ve *zulmet* kavramları çerçevesinde ele alınmaktadır. Ona göre nur, var olan şeylerin tamamını kapsamaktadır. Zulmet ise yokluktur. Varlık nur ise zulmet ise ademdir. Yani bütün varlıklar zulmetten nura çıkmışlardır. Ve bu varlıkları zulmetten nura çıkaran hakiki Nur olan Allah'tır.

Gazzâlî, eleştirileri oklarının ucunda filozoflar olsa da, onlara katıldığı yerlerde düşüncesinin şekillenmesine izin vermiştir. Bunlardan biri de âlemdeki tabakalar görüşüdür. Bu görüşüyle filozoflara yaklaşmaktadır. Akıllar tabakası, nefisler tabakası ve cisimler tabakası olarak üçe ayırmaktadır. Böylece cisimler, nefislerden, nefisler de akıllardan etkilenir.<sup>83</sup>

Kozmolojide de Yeni Eflatuncuları izler. Ona göre bu dünyadaki nesnelere gözükenlerin dünyası ve ideaların imgeleridir. Dünyadaki varlığın dört görünümü vardır. Bu dört görünüm idealarda, nesnelere, bellekte ve kalptedir.<sup>84</sup>

Böylece Gazzâlî aklın çözüm getireceği sorunlar ile inanç konularını birbirinden ayırmış ve bu ortaçağ felsefe tarihi açısından önemli bir aşama olmuştur. Gazzâlî'nin felsefe üzerindeki etkisi tartışılmaz derecedir. Her şeyin tek yaratıcısı olarak Allah'ı gören ve bu yaratmanın nasıl olduğunu araştırmayı bir safata olarak değerlendiren Gazzâlî'ye göre, zaten tek gerçek varlık Allah'tır. Âlemin kâdemi başta olmak üzere filozofları eleştirmesi ise İslam düşünce tarihinde felsefenin farklı bir yol çizmesine neden olmuştur. Öyle ki Gazzâlî sonrası dönemde felsefe, kelam ve tasavvuf arasında sınırlar giderek ortadan kalkmış ve her bir sahanın problemleri birbirine karışmış bir şekilde çözümlenmeye çalışılmıştır.

İşte bu noktada genelde Osmanlı düşünce yapısını, özelde Kemâlpaşazâde'nin düşünce yapısını etkilemiş olan Fahrettin Râzî bu şekilde eserler ortaya koyan bir kişidir. Özellikle Osmanlı dönemi İslam felsefe ve kelam düşüncesi, Râzî'nin eserleri ve fikirleri göz önünde bulundurulmadan anlaşılamayacağı ittifak edilen konular içerisindedir. Gazzâlî'den sonraki felsefi kelam okulunun ustası sayılmıştır.<sup>85</sup>

Râzî, felsefeye ilişkin eserlerinde metafiziğe özel bir önem vermiştir. Özellikle İbn

---

<sup>83</sup>İsmet Şimşek, *İslam Felsefesi*, Kardeş Matbaası, Ankara 1968, s.75

<sup>84</sup>B. Çotuksöken-S.Babür, *a.g.e.*, s.138

<sup>85</sup>M.M. Şerif, *a.g.e.*, s.330

Sînâ'nın eseri *Kitabu'l-İşarat ve't-Tenbihat*'a yazdığı şerh olan *Şerhu'l-İşarat*'ı, felsefî düzlemde kendine has bir takım fikirlerle ortaya koymayı başarmıştır.

Râzî'ye göre “vücûd” yani varlık kavramı, iki anlama gelmektedir. Birincisi epistemolojik anlamda, “bulma, algılama, hissetme” demektir. Bu anlamda kullanınca algılanan, hissedilen şey anlamında mevcûd demektir. İkinci anlamı ise ontolojik anlamda olup, “bir şeyin bizzat mevcûd, sabit ve gerçek olduğu” anlamına gelmektedir. Dış âlemde var olan, meydana gelen şey” demektir.<sup>86</sup> Yani, epistemolojik anlamdaki varlık “zihnî varlık” olurken, ontolojik anlamdaki varlık ise zihnînin dışında bizzat varlığı bulunan “haricî varlık” tır. Öyleyse bir şeyin dış âlemde meydana gelmiş olması demek, bizzat var olması demektir.

Râzî, varlığı, varlık sahalarını belirlemek amacına kavramsal düzlemde, Mutlak Anlamda Varlık, Zihinsel Varlık ve Dış Dünyada Varlık olarak ele almaktadır. Ayrıca var olanları, mümkün varlık, Zorunlu Varlık ve imkânsız varlık diye tasnif etmektedir. Mümkün dış dünyada varlıktan hareketle hakikati yokluğa müsait olan varlığa, mümkün varlık denmektedir. Mümkün varlığın varlığı zorunlu değil, imkân dâhilindedir. Özü gereği yokluğu kabul eder ve bütün var olanların mümkün olmasıyla varlığının başka bir mümkünden almasıyla varlığın sonsuza kadar gidilmesi düşünülemezdir. Teselsül olmaması için özü itibarıyla yokluğu kabul etmeyen, olmaması düşünülmeyen tek ve bir olan Zorunlu Varlık olması gerekir. Bu Zorunlu Varlık zatında çokluğu kabul etmez, cisim değildir. Tümelleri bildiği gibi tikelleri de bilir.<sup>87</sup>

Zorunlu Varlık, kendi kendine yeterli iken, mümkün varlıklar mutlaka bir zorunlu varlığa bağlıdır. Bütün diğer varlıklar Zorunlu varlığa muhtaçtır. Fakat Zorunlu Varlık hiçbir şeye muhtaç değildir.

İmkânsız varlık ise dış dünyada var olması düşünülemeyen, ancak zihinde olan varlıktır. İmkânsız olduğu için yoktur. Aslında Râzî'ye göre imkânsız (mümteni) yokluktur (adem).<sup>88</sup> Zihinde bulunmakla adı bilinen bir kavram olmasından dolayı, bir takım yönlerden bilinebilir ve dolayısıyla ayırt edilebilir. Yokluk, zorunlu varlığın özünün ve

---

<sup>86</sup> Muhammet Yazıcı, “Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 28, Erzurum 2007, s.11

<sup>87</sup> Macit Fahri, *a.g.e.* s.290

<sup>88</sup> Shalahudin Kafrawi, “Fahrettin Râzî'nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı”, çev. Mustafa Bozkurt, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9:2 (2011), s.245

özelliklerinin zıttıdır. Cisim, cevher, araz, hal, mahal gibi özelliklere göre tanımlanabilir.

Râzî'ye göre imkân kavramı sebep olamaz. Başka bir deyişle imkân yokluk ifade ettiğinden başka bir şeyin varlığında sebep olamaz. Bu durumda, sudur teorisini reddetmiş olur. Sudur teorisi Zorunlu Varlık'ta bir zorunluluk meydana getirip de iradeyi ortadan kaldırdığından dolayı, Râzî tarafından kabul edilmemektedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın kabul ettiğinin aksine Râzî, Allah'ın varlığının mâhiyete arız olduğunu düşünmektedir.<sup>89</sup>

### 2.1.3. Varlık Alanları

Özellikle varlık alanları dört başlık altında incelenmiştir. Bir şey dış dünyada görülebiliyor ve duyu organlarıyla algılanabiliyorsa bu, haricî varlıktır. Bu şey, sadece zihinde olan bir şeye zihnî varlık, bütün bunları kapsayan şamil bir alanda ise mutlak varlıktır. Daha sonraları nefsü'l-emr'de varlık diye adlandırılan varlık alanı ise en tartışmalı alan olarak varlık alanlarına katılmıştır. Nefsü'l-emr'de varlık, bir şeyin akıl tarafından farz edilmesine veya farz edilmemesine bağlı olmayan varlık alanıdır. Bu varlık alanları hem filozoflar hem de kelamcılar tarafından çok tartışılan konular arasındadır. Varlığın mahalli de denilebilecek olan bu alanlar varlık ve mâhiyet konusuna bağlı olarak incelenmesi gereken önemli konuların içerisinde yer almaktadır. Çünkü varlık ve mâhiyet konusundaki temel tartışmalar bu varlık alanlarıyla doğrudan bağlantılıdır.

#### 2.1.3.1. Mutlak Varlık

Mutlak kelime olarak, kendi kendine var olan, görelî olmayan, bağımsız, zorunlu, değişmez, kesin olan sınırlanmayan, tam ve yetkin olan, varoluşu için kendisini tamamlayıcı şeylere ihtiyaç duymayan bağımsız olan<sup>90</sup> demektir. Ayrıca mutlak sözcüğü salı vermek, serbest bırakmak ve hiçbir şarta bağlı olmamak gibi anlamlara da<sup>91</sup> gelmektedir. Mutlak varlığa, mücerred varlık da denir. Mücerred sözcüğü de soymak, çıplak yapmak, soyulmuş, çıplaklaştırılmış demektir. Her türlü kayıt ve

---

<sup>89</sup> Murat Demirkol, *Tusi'nin İbn Sînâ Savunması*, Kalkan Matbacılık, Ankara 2010, s.139

<sup>90</sup> S. Hayri Bolay, a.g.e. s.322

<sup>91</sup> H.Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F. Yay, Ankara 1974, s.7-8.

bağlantıdan sıyrılmış, hiçbir şeyle ilişkisi olmayan anlamındadır. Türkçede mücerredin karşılığı olarak soyut kullanılmaktadır.<sup>92</sup>

Mutlak varlık, ne zihinde ne de dış dünyada var olan varlıktır. Bu iki alanda değildir ve göz önünde olmadan kavranan varlıktır. Başka bir deyişle mutlak varlık, zihin ve haricte olmayıp, hiç bir şarta, kayda bağlı olmayan soyut bir varlıktır. Örneğin, insanlık, evsel, evcil, hayvanlık gibi. Zihin ve dış dünyada bu kelimelerin varlığını hesaba katmadan örneğin insanlık sözünün insanlık olarak bir anlamı vardır. Bu anlam çok veya tek değildir. Tikel veya tümel değildir. Fasıl veya tür de değildir. Elle tutulmaz gözle görülmez. Zihinde de bulunmaz. Mutlak varlıklar soyut kavramlardır. Metafizik ve felsefi bir sahada olan bu varlığa ancak akılla nüfuz edilebilir.

Mâhiyet kavramı da mutlak olarak kabul edilmektedir. Bu mâhiyet, dış dünyaya nispet edilmeyen ve mutlak surette anlaşılan mâhiyettir. Bu zihinsel bir kavram ve anlayıştır. Fakat bu zihinsel bir varlık değildir. Çünkü zihin mâhiyete bir mekân değil, sadece algılayan bir alet durumundadır. Mâhiyet varlıktan ayrı düşünülünce, bu anlamda mâhiyet anlaşılır.<sup>93</sup>

### 2.1.3.2. Zihnî Varlık

Zihnî varlık, zihin tarafından düşünülüyorsa var, düşünülüyorsa var olmayandır. Başka bir deyişle zihinde varlık, bazı sıfat ve niteliklerin zihinde bulunan varlıkla ilişkilendirilmesidir. Tümel, tikel, fasıl, tür gibi sıfatlarla sıfatlanırlar. Tümeler böyle kavramlardır. Zihinde vardılar, dış dünyada yoktur. İnsanlık gibi. Zihinde varlık, genel olup fert olarak ifade edilemez ve bulunamaz.

Zihnî varlık, zihinde varsa ve zihin bunları düşünüyorsa, o zaman zihnî varlıklardır.<sup>94</sup> Zihin yoksa veya onları düşünen yoksa o zaman yoktur. Zihin dışında var olan gerçek varlıkların da zihinde mefhumları vardır.<sup>95</sup> Zihnî varlık, haricî varlığın zıddıdır ve dış dünyada hiçbir etkisi bulunmaz. Zihnî ve haricî varlık bir arada, hakkında konuşulabilen

---

<sup>92</sup> Arif Hikmet Par, *Osmanlıca- Türkçe Sözlük*, Yelken Matbaası, 1984, s. 291

<sup>93</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 2001, s.85

<sup>94</sup> Hüseyin Atay, *a.g.e.* s.49

<sup>95</sup> H. Ömer Özden, ‘İbn Sînâ ve Descartes’ in Varlık Anlayışları Bakımından Karşılaştırılmaları’, *Felsefe Dünyası*, sy: 16, 1995, s.2



her şeyi kapsarlar. Dış dünyadaki varlıkların arazlarından soyutlanmış halleri oldukları için zihnî varlıklar, dış dünyadaki cisimlere göre kesret halinden daha uzaktırlar.

Ayrıca zihnî varlığın varlık alanı insandır. Çünkü insan düşünebilen tek varlıktır. Zihnen iki tarzda varlık oluşur. Birincisi, birinci dereceden anlamlar olan algılardır. Bir çiçeğin zihnen algılanması böyledir. İkincisi ise dışarıda olmayan, anlamlar ve kavramlardır. Tümel, cins, fasıl, tür gibi kavramlar böyledir. Örneğin mantık, matematik zihnî kavram ve konularla uğraşır. Matematikteki sayılar, mantıktaki tür, kavramlar zihnen var olan şeylerdir.

### 2.1.3.3. Haricî Varlık

A'yanda bulunan varlık da denilir. Ayan, beyan ortadadır. Zihnîmizin varlık alanına girmeyen, ondan bağımsız var olan, etkileyen ve etki alanı olan, dışarıdaki bireysel, fiziki varlıktır. Gözlemlenebilir ve duyu alanımızın içine giren varlıklardır. Zihin, ister düşünsün, ister düşünmesin dış âlemde mevcûd olan varlıklardır. Bu yüzden esas özelliği, zihine bağılı olmayan varlık olmasıdır. Bir nesne bir ilinek ve nitelik ile nitelendiği zaman, o nesne obje âleminde, dış dünyada, zihin dışında var demektir.

Dış varlık diye de bilinen haricî varlık, fiil ve fonksiyonları meydana gelmekte ve bunlar duyu organlarıyla görülebilmektedir. A'yandan kasıt, cevher onda bulunduğu zaman tesirleri fiilleri ve hükümleri meydana gelmiş olmasıdır.<sup>96</sup> Nasıl ki insan bir boyut sahibidir ve cisimdir. Dış dünyada bir etkiye sahip, faslının ve cinsinin özelliklerini göstermektedir. İşte insan, diğer duyu organlarımızla algıladığımız varlıklar gibi haricte var olan bir varlıktır. Felsefi anlamda ve varlık bakımından varlık ise dış dünyadaki gerçeklikten hareketle varlıktır. Bu yüzden felsefe dış varlığı inceler. Çünkü zihin bir vasıtaadır. Asıl gerçeklik dış dünyadır.

Varlık sözcüğünün sadece kendisine bakılarak anlaşılın anlamda kullanılmasını soyut ve mutlak varlık, kavramına bakılarak anlaşılın anlamda kullanılmasına zihinde varlık, dış dünyada fertlerinin kullanılmasına bakılarak anlaşılmasına dış dünyada varlık denir.<sup>97</sup> Örneğin zihinde koşmak hareketi, mâhiyet olarak bulunur. Zihinde bir kavram olarak bulunduğu için zihnî varlık olur. Haliyle onun hiçbir etkisi veya işlevi yoktur.

---

<sup>96</sup> Hüseyin Atay, *a.g.e.* s.53

<sup>97</sup> H.Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s.9

Fakat dış dünyada koşmak hareketi, fiili olarak gerçekleşince, bu haricî varlıktır. Bir etkisi ve fonksiyonu vardır. Başka bir ifadeyle, bir şeyin hakikati ya dış dünyada (a'yan- hariç) ya zihinde veya hepsini kapsayan mutlak surette vardır.

#### 2.1.3.4. Nefsü'l-Emr'de Varlık

Nefsü'l-emr, Türkçeye 'kendinde şey' olarak çevrilebilir. Ama 'olduğu hal veya olduğu şekil üzere oluş' daha iyi ifade etmektedir.<sup>98</sup> Başka bir deyişle kendi zatında, kendisinde olan şey, olduğu durumda iken olan şeydir.

Seyyid Şerif Cürcani ise nefsü'l-emr için, bir şeyin özünü bilmek olarak anlayabileceğimiz şu tanımlı vermektedir: Nefs'ül-emr; tümel-tikel, büyük-küçük, genel hatları ve bütün ayrıntıları ile ilmi bütün eşyanın suretlerini içine alan özsel bir bilgidir.<sup>99</sup> Kendinde şey veya bir şeyin özünü bilmek olarak tarif edilen nefsü'l-emr'deki şey kavramı ise, -İbn Sînâ'nın ifadesiyle- en açık şekilde kavranabilen bir kavramdır.<sup>100</sup> Genel bir kavramdır ve var olanı veya var olmayanı da içine alır. Şey, duyularla kavranabilen maddi varlık, nesne olabileceği gibi, sadece düşünce konusu olan, düşünülen soyut varlıklarda olabilir.

Ali Tusi'ye göre ise, nefsü'l-emr kavramı, açıkça anlatılmayan ama tamamen müphem olmayan demektir. Bu sözle kasıt, bu şey kendinde, yani hadd-i zatında, kendine nazaran böyledir veya değildir demektir. Emr sözcüğü, bir algılayanın algısı ve bir bilgi verenin bilgisi olmadan gerçek olan ve şey demekken, nefs'ten kasıt ise zihinlerde bulunanlara uygunluğu olmadan zat'tır, öz'dür.<sup>101</sup>

Devvani ise, varlık alanlarını üçe ayırırken eşyanın gerçekleşmesini temel alır. Bu gerçekleşmenin bilgisi farz etme yoluyla akılda oluyorsa bu zihinsel varlıktır. Eğer bu gerçekleşme, zihnî dışında meydana geliyorsa zihin dışı varlıktır. Nefsü'l-emr'de varlık, bir şey akıl tarafından ister farz edilsin veya farz edilmesin, yine de vardır. Başka bir deyişle nefsü'l-emr, zihinsel varlıktan ve zihin dışı varlıktan daha geneldir. Ve zihin dışı varlık hakkında doğru olan nefsü'l-emr için de doğru olmaktadır.

---

98 Recep Duran, "Gelenbevi'nin 'Nefsül'l-emr' Karşısındaki Tavrı", *Felsefe Dünyası*, Türk Felsefe Derneği yay, sy.1, Ankara 1991, s.45

99 Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006, s.69

100 İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay. İstanbul 2002, s. 87

101 Recep Duran, *a.g.m.* s.46

Devvani, yapılan hataların çoğunun, özellikle nefüs'l-emr ile ilgili hükümle, zihinsel ve zihin dışı varlıklar ile ilgili hükümlerin karıştırılmasından kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>102</sup> Diyelim ki Ahmet, yok olsa bile insandır dersek, bu önerme nefüs'l-emr'de doğru, ama dış dünyada yanlıştır. Çünkü Ahmet dış dünyada var olmasa da insan mefhumu olarak nefüs'l-emr'de vardır. Yine Ahmet, Ayşe değildir dersek, bu önerme hem nefüs'l-emr'de hem de dış dünyada doğrudur. Ahmet insan değildir dediğimizde ise bu önerme nefüs'l-emr'de yanlıştır.

Gelenbevi'ye göre ise nefüs'l-emr, varlıktan ve sırf yokluktan daha geneldir. Varlık dışarıda veya zihindedir. Yokluk ise ne dışarıda ne de zihindedir. Olumsuz önermelerin doğru netice vermesi nefüs'l-emr ileyledir. Dış dünyadaki varlıklarla ilgili önermelerin doğru ve olumlu olması nefüs'l-emr'de var olan nispetlerindedir. Bütün nispetler itibarî durumlardır. İtibari durumlar ise nefüs'l-emr'deki varlıklarını doğrulayan sadece herhangi bir zihinde var olmalarıyla vardırırlar.

Zihinsel varlığı kabul edenler, nefüs'l-emr'de var olmayı dışarıda ve zihinde var olmayla sınırlarırlar. Zihinde var olan nefüs'l-emr'de de vardır. Nefüs'l-emr'de var olmanın genelliği, haricî ve zihnî varlıktandır. Buna göre nispetin varlığı ve diğer itibarî şeyler zihinde olduğu içindir.<sup>103</sup> Nefüs'l-emr haricî ve zihnî varlığı kapsar.

Nefüs'l-emr şeklinde ayrı bir varlık alanı açılması zihinde var olanla ilgili haberde bulunmayı amaçlar. Başka bir ifadeyle nefüs'l-emr gibi bir varlık alanı açmak, varlık alanları ve hükümleri hakkında karışıklık engellemek ve onlarla ilgili şeyler konuşmayı anlamlı hale getirilmek içindir. Anka kuşu, Van Gölü canavarı veya UFO gibi farazi ve hayali şeyler, yokların veya olumsuz önermelerin bilgisi nefüs'l-emr ile açıklanmaya çalışılmaktadır. Çünkü nefüs'l-emr haddi zatında, özünde şeyin kendisi demekken, bir farz edenin farz etmesi veya bir şeyin uçması olmasa bile bunlar hakkında bir hüküm verilmesidir. Bu hüküm, söylenen şey için hariçte veya zihinde olsun olmasın sabittir. Zaten hariçte de varsa doğrudur. Hariçte olan her şey, nefüs'l-emr'de mevcûddur. Hariçte olduğu halde zihinde olmayan şey ise – uzak bir galakside bir gezegenin keşfi gibi- yine nefüs'l-emr'de mevcûddur. Bazen de bir şey hariçte varken zihinde olmadığı gibi nefüs'l-emr'de vardır ama zihinde yoktur. Bazen de yanlış bildiğimiz bir şey

---

<sup>102</sup> Ahmet Akgüç, *a.g.e.* s.69

<sup>103</sup> Ahmet Akgüç, *a.g.e.* s.70

zihinde olur ama nefsü'l-emr'de olmaz. Bir şey hariçte olmasa bile nefsü'l-emr'de bazı sıfatlarla sıfatlanmıştır. Fakat sadece zihinde var olanların sıfatlanmaları da sadece zihindedir.

Eşyanın ilk ve ikinci arazlarından sıyrılmış olarak ilâhî ilimde belirmesine nefsü'l-emr derken, onu bir varsayım ile sınırlandırarak zihnî suret haline getirmemek gerekir. İslâm âlimlerinin tarifine göre nefsü'l-emr, küllîleri, cüzîleri, büyüğü ve küçüğü ile topluca ve tafsili olarak, ister aynî olsun, ister ilmî bütün eşya şekillerini içine alan zati ilimden ibarettir. Bir araştırmacının elinden gelen her şeyi yaparak iddia ettiği şey olan nefsü'l-emr, aynı zamanda vaki olan, haddi zatında ve Tanrı'nın bilgisinde olan şeydir.<sup>104</sup>

#### **2.1.4. Varlık Kipleri**

Var olan bütün varlıkları var olmaları bakımından ikiye ayırmak mümkündür. Var olanların, varlığı mümkün ile varlığı zorunlu diye ayrılması, varlığın ontolojik ve kozmolojik yönleri ortaya koymaktadır. Çünkü varlık açısından zorunlu olan varlık Tanrı iken, varlığı zorunlu olmayıp, mümkün olan varlık ise Tanrı dışında kalan diğer varlıklardır. Varlığın bu şekildeki ayrımı varlık ve mâhiyet ilişkisiyle doğrudan irtibatlıdır. Özellikle İbn Sînâ'nın varlığı, bu şekildeki tasnif etmesinin sebebi, varlık-mâhiyet ilişkisiyle anlaşılabilir bir durumdur.

##### **2.1.4.1. Zorunlu Varlık**

İbn Sînâ, varlık kavramı gibi zorunlu kavramının da açık ve net bir şekilde kavranabileceğini ifade etmiştir.<sup>105</sup> Nasıl varlık kavramı apaçık ise zorunlu olan şeyde apaçık olan şeydir. Çünkü zorunlunun var olmaması imkânsız olan şeydir, var olmaması düşünülemez. Böyle olmasından dolayı aklın hemen kavrayacağı bir kavramdır.

Var olan bir şeyin yalnızca ve yalnızca zati göz önünde alınır ve hiçbir şey hesaba katılmadan hakikati yokluğa kabule müsait olup olmadığına bakılır. Yani bir şeyin yokluğunu düşünmek ya mümkündür ya da değildir. Başka bir deyişle yokluğunun düşünülmesi mümkün olmayan ve hakikati itibariyle yokluğu kabul etmeyen varlığa Zorunlu Varlık denir. Böyle olmayıp yokluğunun düşünülmesi mümkün olan, varlığa ve

---

<sup>104</sup> Ahmet Akgüç, *a.g.e.* s.73

<sup>105</sup> İlhan Kutluer, *a.g.e.* s. 87

yokluğa eşit mesafede bulunan varlığa da Mümkün Varlık denir.<sup>106</sup>

Zorunlu Varlık; zati, varlığını gerektiren veya varlığı sebebe muhtaç olmayan ve zaruri olan, yokluğu düşünilemeyen varlıktır. O tek ilah olan Allah'tır. Bir başka deyişle bu varlığı, bir an için yok saydığımızda mantık bakımından bir çıkmaza ve açmaza gireriz; çünkü evrendeki en basit olaydan en karmaşık varlığa kadar hiçbir şeyin var oluşunu ve işleyişini açıklayamayız ve o zaman bir zorunlu varlığın mevcûdiyetinden söz etmek zorunda kalırız. Bu Zorunlu Varlık Allah'tır. Sebep sonuç arasındaki zorunlu ilişkiden kalkarak, aklımız bizi böyle bir zorunlu varlığın mevcûdiyeti düşüncesine götürmektedir. Varlık ve zorunluluğunu başkasından almaz. Başkasından almadığı içinde sebepli değildir. Aksine O, diğer var olanların sebebidir. Olmayı var eder ve özü yok olmaya uygun olanı varlığa getirdiği gibi var olmaktan da mahrum edebilir. Çünkü zat olarak hiç kimseye muhtaç değilken, her şey ona muhtaçtır. Kendi haricinde var olan her şeyin sebebi olduğundan dolayı tek ezeli ve ebedi olan O'dur.<sup>107</sup> Diğer her şey için bir yok oluş vardır. Fakat Allah bütün eksikliklerden münezzehtir olduğu için, O'nun için ne doğuş ne de yok oluş vardır. Çünkü O, kevn ve fesattan münezzehtir.

#### 2.1.4.2. Mümkün Varlık

Mümkün varlık ise zati ve mâhiyeti varlığını gerektirmeyen, mevcûdiyeti var kabul edildiği gibi yokluğu da kabul edilebilen; var olmasını bir takım sebeplere borçlu olan varlıktır.<sup>108</sup> Varlığı başkası sebebiyledir. Kendisine varlığı başkası sebebiyle arız olur. Mümkün varlığın, kendi tabiatından dolayı bir varlığı yoktur. Bundan dolayı onun var olabilmesi için bir var ediciye, bir sebebe ihtiyacı vardır. Mümkün varlık, kendini yokluktan varlığa getirecek bir var ediciye muhtaçtır. Yani eksik bir varlıktır. Çünkü varlığı kendi zatından değil başkasının zatındandır.

Zorunlu Varlık, var olması için hiç bir sebebe ihtiyaç duymazken; var olan, mümkün varlık ise varlığını başkasından alan ve bir sebebe dayanan, ihtiyaç duyan varlıktır. Bir

---

<sup>106</sup>Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkiri İbn Sînâ- Fahrettin Râzî- Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Üçdal Neşriyat Yay. İstanbul 1984, s. 68;

<sup>107</sup> Burada İbn Sînâ başta olmak üzere âlemin kıdem meselesi tartışılma konusu için bkz. Muammer İskenderoğlu, "İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine", *Marife*, sy. 2, 2005

<sup>108</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü. İlahiyat Vakfı Yay. İstanbul 2008, s.88

başka deyişle mümkün varlığı bir an için yok saysak bile bu bizi herhangi bir mantıklı olarak çıkmaza sokmaz. Çünkü mümkün demek zaten varlığı veya yokluğu bir olan demektir. Evrendeki bütün varlıklar mümkün varlıktır ve hepsi varlıklarını, Zorunlu Varlık olan Tanrı'dan almışlardır. Zorunlu varlığın, varlığını gerektiren şey, mümkün varlığın var olmasıdır. Zorunlu Varlık yoksa mümkün varlıkta olamazdı. Ama mümkün varlık vardır. O halde Zorunlu Varlıkta vardır.

## 2.2. Varlık-Mâhiyet Ayrımı

İslam düşüncesinin en temel tezlerinden biri varlık-mâhiyet ayrımıdır. Öyle ki varlık-mâhiyet ayrımı varlık felsefesinin en önemli ve orijinal ayrımlarından biri olmuştur. İslam düşünce tarihinde ontolojik-metafizik düşünmenin ilk adımını bu ayrım oluşturur.<sup>109</sup> Bu ayrıma girmeden önce mâhiyetin ne anlama geldiğini görmemiz gerekir. Mâhiyet kelimesi Arapçada 'ma' ile 'hiye' veya 'hüve'nin birleşmesiyle oluşmuştur. 'Ma'nın manası ne, nedir veya o şey, o nesne demektir. 'Hiye' dişi ve 'huve' erkek zamirinin ikinci tekil şahıs olan 'o' manasındadır. Sonuçta, o olan nesne, şey<sup>110</sup> diyebileceğimiz bir anlam çıkar. Ma hüve veya ma hiye kelimelerinden yapılan bir isimdir. O nedir, bu nedir sorusunun karşılığıdır. Ayrıca o şeyi başkalarından ayıran nitelikleri ifade eder. Diyelim ki elimde tuttuğum kalem için o nedir diye sorulunca verilecek cevap, bu kalemdir ve bir şey yazmayı sağlar olacaktır. Başka bir deyişle kalemin mâhiyeti, yazmasıdır.

Varlık-mâhiyet ayrımı açısından mâhiyet terimi daha çok o şeyin kendisini, özünü, bir şeyi o şey yapan bütün nitelikleri ifade eder. Mâhiyet, varlıkların aslı, özü, onların kurulmasında temel teşkil eden şey, bir şeyin kendine has kısmı,<sup>111</sup> ne olduğudur. Mâhiyet, bir şey ne ise, o manasındadır. Var olan bir şeyi, o şey yapan özüdür. Örnek vermek gerekirse çiçek nedir diye sorulduğunda, onu diğer bitki, hayvan ve hatta bütün varlıklardan ayıran özelliği söylenerek cevap verilir. Bu şekilde olması aslında bir şeyin açıklaması değildir. O yüzden mâhiyet, müphem bir kavramdır.

Nesnelerin, zihindeki tümel kavramlarına mâhiyet denilmekte iken, bu kavramların dış dünyada varlık kazanmalarına hakikat ve inniyet, varlık kazanarak gerçekliğe sahip

---

<sup>109</sup> Toshihiko Izutsu, *a.g.e.* s.129

<sup>110</sup> Hüseyin Atay, *a.g.e.* s.16

<sup>111</sup> S. Hayri Bolay, *a.g.e.* s.360

olanların sahip oldukları özellikleri tek tek varlıklarda göstermelerine ise hüviyet denilmektedir. Aslında biz insanların, bu nedir diye sorduğumuz şeyler, dış dünyadaki varlıklar için olmaktadır. Böylece bir şeyin ne olduğunu öğrenmeye çalışmaktayız. Bir şeyin gerçekliği onun var olmasına bağlıken; bir nesneyi bilmekte, ontolojik yani varlık yerini bilmekle mümkündür. Varlık yerini bilmekte, o nesnenin nasıllığını, niteliklerini bilmekle olur. Ayrıca mâhiyet veya nelik hakikatten daha geniş anlamda kullanılır. Hakikat ancak var olan şeylerde kullanılırken, mâhiyet ise var olan ve var olmayanda da kullanılır. Zira her mâhiyetin zihin dışında bir gerçekliği olmayabilir. Başka bir deyişle mâhiyet kavramı zihinlerde tasavvur edilir. Ve mâhiyet dış dünyada gerçeklik kazanır. Yani dış dünyadaki gerçeklik mâhiyete dayanır. Her mâhiyetin dış dünyada bir tezahürü olmayacağı içinde mâhiyet varlıktan daha genel bir kavramdır.

Varlık-mâhiyet ayrımı açısından varlık terimi daha çok zihnî bir mâhiyetin fiilen var oluşunu, onun vücûd bulmak suretiyle ortaya çıkışını ifade etmektedir.<sup>112</sup> Zihindeki mâhiyet mantıkça, cins, tür, ayırım (fasl) gibi nitelikler olmakla beraber bu nitelikler zihinsel olarak vardılar. Ve ayrıca bunların varlıkları temsil ettikleri dış dünyadaki varlıklara bağlıdır.

Varlık, mâhiyetin kendisi mi, bir parçası mı, yoksa ona zait olan bir şey olup, olmamasıyla ilgili üç görüş vardır.<sup>113</sup> İbn Sînâ ve Farâbî mâhiyetle varlığın ayrı olduğunu kabul etmektedirler. Filozoflar vücûdun Zorunlu Varlık'ta mâhiyetle aynı olduğunu fakat mümkün varlıkta ise mâhiyete ilave (zaid) olarak artık bir sıfat olduğunu savunurlar. Kelamcılar ise varlık-mâhiyet ayrımını hem zorunlu hem de mümkün varlıkta ayrı olduğunu kabul ederken, kelamcılardan olan Eş'ari hem Zorunlu hem de mümkün varlıkta, mâhiyet ile varlığın birbirinin aynısı olduğunu kabul eder.<sup>114</sup> Ayrıca İbn Rüşd, İmam Eş'ari'yle aynı sebepten olmasa da Aristoteles'i takip ederek varlık ve mâhiyetin aynı olduğunu kabul etmiştir.

Aristoteles, tanım teorisine göre bir şeyin ne olduğu ile ilgili sorunun onun ait olduğu cins ve faslı zikrederek cevaplandırılacağını böylece elde edilen tanımın o şeyin

---

<sup>112</sup> Fahrettin Olguner, *a.g.e.* s.16

<sup>113</sup> Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhul-Mevakif*, çev. Ömer Türker, Kırk Gece Yay. İstanbul, 2011, s. 246

<sup>114</sup> Şamil Öçal, *Kemâlpaşazâdenin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 2000, s.139

mâhiyetini ifade edeceğini söylemektedir.<sup>115</sup> Varlığı en genel bir kavram olarak gördüğünden dolayı, onun cinsinin olmadığını söylemektedir. Varlık kavramı bir cins olarak kabul edilmediğine göre, varlığın bir mâhiyeti olmayacaktır. Bu da onun, varlık ile mâhiyet arasında bir fark gözettiğini küçük ölçüde de olsa gösterir. Aristoteles'de varlık-mâhiyet ayırımı kendini en belirgin şekilde bilgi kuramına temel teşkil eden bir öncelikte gösterir; bu da varlık hakkındaki soruları “ne”lik hakkındaki sorulardan mantık yönünden önce gelmesidir. Bir şeyin var olduğunu bilmek, ne olduğunu bilmekten önce gelir. Yani bir şeyin var olduğunu bildikten sonra ne olduğunu bilemeyebiliriz. Demek ki bir şeyin mâhiyetini bilirsek, var olduğunu önceden bilmemiz gerekmektedir. Bu yüzden mantıken ilk varlığı sorar, sonra o nedir sorusu sorarız. Başka bir deyişle varlık, bilgi yönünden mâhiyetten önce gelmektedir. Aslına bakılırsa varlık-mâhiyet ayırımı net olarak Aristoteles'te<sup>116</sup> çok görmemekteyiz. Yine de varlık-mâhiyet ayırımı Aristoteles'e kadar götürülenler olmaktadır.

İlk olarak, İslam filozofların görüşlerinin ele alınması gerekir. Çünkü varlık-mâhiyet ayırımı yapan ilk kişiler, filozoflardır. Varlık, mümkünde zait iken Zorunlu Varlık'ta varlık, mâhiyetin aynısıdır. Bu görüş filozofların görüşüdür. Zorunlunun varlığı O'nun mâhiyetinin ta kendisi olmasaydı, mâhiyetine zait olurdu. Bu durum da mâhiyetle kaim olması demektir. Mâhiyete muhtaç bir varlık durumunda kalırdı, bu da o varlığın bir başkasının malulü durumuna getirecekti. Yani zorunlu, zorunlu olmayacaktı. Böylece teselsül devam edip gidecekti.<sup>117</sup>

Bu konuyu biraz daha açarsak, İslam düşünce tarihinde, ilk filozof olarak kabul edilen Kindi, mâhiyetten bahsetmiştir. Fakat mâhiyet-varlık ayırımına gitmez. Bu konuda ilk ayırımı yapan Farâbî'dir. Mâhiyeti vücuttan ayıran ve varlık ayırımı buna bağlı yapan Farâbî'ye göre, bir şeyin hüviyeti, onun ayniyeti, tekliği, şahsiyeti, özelliği ve münferidi

---

<sup>115</sup> Tahsin GÜNGÖR, "Mâhiyet" mad, *DİA*, c.27, Ankara 2003, s.336

<sup>116</sup> Aristoteles, gerçek anlamda “varlığın” cevherden ibaret olduğunu ve bir şeyin “mâhiyetinin” de o şeyin cevheri olduğunu belirtmektedir. Bu da onun “varlık” ve “mâhiyeti” aynı anlamda kullandığını gösterir. bkz. Mahmut KAYA, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay. İstanbul 1983, s.210-211, Tahsin GÜNGÖR, a.g.m. s.336. Yine de bu konu tartışmalıdır. Özellikle İbn Rüşd'ün iddiası Aristoteles'te varlık-mâhiyet ayırımı yoktur noktasındadır. Bu yüzden İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. Bkz.Ö. Mahir ALPER, ‘İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn’, *Divan Dergisi*, 2001, sy.1, s.145-172 Oya ŞİMŞEK, ‘İbn Rüşd'ün İbn Sina'yı Eleştirisi’, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* c: 17, sy: 1, 2008, s. 283-296

<sup>117</sup> Cürçani, a.g.e. s.250



demektir.<sup>118</sup> Farâbî’de mâhiyet varlıktan ayrıdır ve mâhiyet varlığa arızdır. Ayrıca mâhiyet varlığın nedeni değildir ve cisim olanların mâhiyetleri vardır.<sup>119</sup> Buna göre, somut nesnelerin bir mâhiyeti ve bir varlığı vardır. Fakat bu durum mâhiyetin varlığın kurucu unsuru olduğu anlamına gelmediği gibi birbirlerinin aynıları da değildir. Somut nesnelerin var olabilmeleri için, mâhiyetlerine dışarıdan varlık verilmesi gerekir<sup>120</sup>. Buna göre mümkün varlıklarda varlık mâhiyetle ayrıken, Zorunlu Varlık’ta ise birdir. Çünkü olurlu varlıklarda varlık sebebi gereklidir. Zira onlar başka bir varlıktan dolayı meydana gelmiştir.

Başka bir deyişle mâhiyeti varlığından ayrılabilen varlık, mümkün varlıkken, mâhiyeti varlığından ayrılmayan varlık, Zorunlu Varlıktır. Varlık, mâhiyetin bir ilintisidir. Varlık, mâhiyet için gerekli olan bir ilinti olduğu için, var olan bir şeyin mâhiyeti varlıksız olamaz. Yani var olanın bir mâhiyet olması gerekir. Sadece Allah’ın varlığı mâhiyetine ilinti değildir. Çünkü Allah’ın mâhiyeti ile varlığı aynıdır. Bütün diğer varlıklar, mâhiyetleri varlıklarından aynı olduğundan, var olmak için başka bir şeye muhtaçtırlar. Başka bir ifadeyle bir şeyin mâhiyeti varlığını gerektirmez ise o şey mümkün olan varlıktır. Bu durum da mâhiyetin varlıktan ayrı olduğunu açıkça gösterir. Böyle bir şeyin yokluğunu düşünmek çelişki doğurmaz. Ama yokluğu çelişki doğuran bir varlıkta, mâhiyet, varlığı gerektirir ki bu varlık, Zorunlu Varlıktır. İşte İbn Sînâ’da bu şekildeki ayrımın, daha kesin çizgilerle devam etmesi, varlık-mâhiyet ilişkisini, varlık felsefesinin en önemli konusu haline getirecektir.

Farâbî’den sonra, O’nun sisteminin üzerine sistemini inşa eden ve mâhiyet varlık ayrımını metafiziğin temel ve önemli bir unsuru haline getiren kişi İbn Sînâ’dır. Çünkü İbn Sînâ varlık-mâhiyet ayrımını varoluşun merkezine koyar. Varlıkların özelliklerini mâhiyet bağlamında açıklar. Bu yüzden varlık-mâhiyet ayrımını, Farâbî ilk söylese de bazı felsefeciler bu konuda Farâbî’yi sadece öncü kabul etmekte, asıl konunun baş mimarı olarak İbn Sînâ’yı görmektedirler.<sup>121</sup> Varlık-mâhiyet ilişkisi, varlığın zorunlu ve

---

<sup>118</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, s.77

<sup>119</sup> Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s.80

<sup>120</sup> Toshihiko İzutsu, *a.g.e.* s.136

<sup>121</sup> Hüseyin Atay, ‘İbn Sînâ’da Varlık Delili’, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri, İBB Kültür A.Ş. Yay.*, İstanbul 2008, s. 295

mümkün varlık olarak tasnifiyle doğrudan bağlantılıdır. Bundan dolayı sistematik olarak varlık-mâhiyet ayrımını yapan ilk kişi olarak İbn Sînâ görülmektedir.

Mâhiyet, o nedir, nelik gibi sorulara cevaplar aranılarak bulunur. Mâhiyet zihnî bir kavram olduğu gibi, her bir nesnesinde mâhiyeti vardır. Bir şey ne ise, o şey mâhiyettir. Bir şeyi, o şey yapan, şeydir.

İbn Sînâ mâhiyetleri zihnî, dış dünya ve mutlak olan üç varlık alanında incelemiştir.

1. Mutlak varlıktaki mâhiyet demek, bir nesnenin kendisine, mâhiyetine bakarak anlaşılan anlamda mâhiyetini almaktır. Bu mâhiyetin ne dış dünyada ne de zihinde bir yeri vardır. Bu mâhiyeti düşünmekle algılamamız zihinle ilgili olduğunu anlamına gelmez. Zihin bu düşüncenin mekânı değil, sadece bu düşünceye alettir. Örneğin canlılık dediğimizde bu sadece canlılıktır. Canlı bir nesne kastedilmez veya canlı bir varlık düşünülmez.

2. Zihnî mâhiyet ise, zihinde bulunur. Zihnî gerektirdiği özellikler vardır. Mâhiyetin yeri zihindir. Cins, tür, ayırık ile nitelenenler, zihinde mâhiyetlerdir.

3. Dış dünyadaki mâhiyet, somut varlıkların neliğidir. Bu da zaten bir şeyin hakikati, hüviyeti denilen şeydir.<sup>122</sup>

İbn Sînâ varlık ve mâhiyet ayrımıyla yaratan ve yaratılana ulaşır. Yaratan Zorunlu Varlık tekken, yaratılan mümkün varlıklar ise çoktur. Zorunlu varlığın varlık ve mâhiyeti bir'dir. Bu yüzden mümkün varlığa varlık vererek, onların mâhiyetlerini vücûda getirerek, mümkün varlığı var kılar. Gerçeklik varoluşa bağlıdır. Bu yüzden İbn Sînâ'da var oluş iki özelliğe dayanmaktadır. Bunlar, bir şeyin var olması ve o şeyin özü olması yani mâhiyetidir. Gördüğümüz her şeyde birini diğerinden farklı kılan özellikler vardır. Bu özellikler mâhiyettir. Bu yüzden her şey varlık ve mâhiyetten oluşur. Ve bu varlıkları mümkün kılan, varlığa getiren, yaratan Zorunlu Varlık'tır.

İbn Sînâ'ya göre mâhiyet ve varlık ayrımı kavramsal bir ayrımdır. Bundan dolayı mâhiyet varlıktan bağımsız olarak ele alınabilir. Yani mâhiyet külli ve cüzi olmadığı gibi, çok veya bir de değildir. Ne vardır ne de yoktur.<sup>123</sup> İbn Sînâ madde ve suretten

---

<sup>122</sup> Hüseyin Atay, *a.g.m.* s.297

<sup>123</sup> Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s.80, İzutsu, *a.g.e.* s.144

oluşan bütün doğal durumlar için mâhiyeti olduğunu düşünmektedir. Oluşun tesadüfî değil, bir illeti (nedeni) olması gerekir. Bu illetlerde hatırlanacağı üzere dört illet denilen maddi, suri, fail ve gaye illetleridir. Bu illetlerden maddi ve suri nedenler maddenin yapısına dâhilken, gaye ve fail nedenler ise cismin varlığına katılmayıp, onun meydana gelmesinin ayrık nedenini oluştururlar.<sup>124</sup> Yani suret ve madde bir nesnenin mâhiyetini, fail ve gaye ise varlığı oluşturan nedenlerdir. Ve hatırlanacağı üzere her şeyin kaynağı olan Zorunlu Varlık ilk nedendir.

Mâhiyet varlıktan farklıdır. Çünkü her şeyin kendine göre bir hakikati ve buna bağlı olarak mâhiyeti vardır. Ve varlık daha sonra mâhiyete katılan bir şeydir. İşte bu noktada varlığın mâhiyete ilave bir şey olduğu kastedilmektedir. Çünkü varlığın sonradan mâhiyete katılması, varlığın öncesinde olduğunu göstermektedir. Burada bahsedilen bu ilave meselesi zihnî olarak vardır. Çünkü gerçeklik dünyasında varlık ve mâhiyetin birbirini öncelediği gibi bir şey söylemek anlamsız olur. Dış dünyada mâhiyetten bağımsız vücûd (varlık) bulunmaz, aynı şekilde dış dünyada vücûddan bağımsız mâhiyet bulunmamaktadır. İki de aynı anda bir araya gelirler. Çünkü biz bir varlığı dış dünyada mâhiyetinden önce görürüz. Sonrasında ne olduğuyla ilgileniriz. Buna göre bir şeyin mâhiyeti zihnî varlığıdır, hüviyeti ise dış varlığıdır. Buna su örneği verilebilir. Su oksijen ve hidrojenlerden oluşmaktadır. Bu şekilde birbirinden farklıdır. Ama birleştiklerinde su oluşur ve biz varlığa gelince yani varlık mâhiyete arız<sup>125</sup> olunca bunu görürüz. Bu durum dış dünyada gerçekleşir ve biz mâhiyet varlık ayrımını zihnîmizde yaparız. Gerçekte onlar ayrı şeylerdir. Zihnîmizde bir nesnenin mâhiyet ve varlığı birbirinden bağımsızdır. Ama gerçek dünyada nesnenin varlığı ve mâhiyeti birdir. Farklılaşma, ayrım zihnîmizde olmaktadır. Örneğin bir kedi düşünelim. Kediye kedi yapan şeyler yani mâhiyeti ile var oluşunu ayrı ayrı şeyler olarak zihnîmizde düşünebiliriz. Fakat dış dünyada kedi var olması ile neliği birdir. Başka bir deyişle varlık öncelikli ve gerçektir. Ama mâhiyet ise zihnîmizde gerçekleşen bir inşadır, bir yapıdır. Yani mâhiyet, mümkün varlığın varlık kazanmamış zihinsel özü, halidir. Varlık kazanmadan önce var kabul edilmeyen mâhiyet, ancak mümkünün yokluk veya varlık

---

<sup>124</sup> M.Fatih Kılıç, ‘İbn Sînâ’da Varlığın İlkesi’, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy.2. 2009, s.81

<sup>125</sup> Buradaki ‘araz’ (arız olma) kavramı, cevherin karşıtı olan ‘araz’ değil, arapça sözlük anlamındaki ‘araz’ kavramıdır; yani, olmak, vuku bulmak, ortaya çıkmak, meydana gelmek, hâdis olmak, yokken var olmak manasınadır. Varlık-mâhiyet ayrımında varlığın araz olması demek, hudus bulması, vaki olması, var olması demektir. Bkz. Hüseyin Atay, *a.g.e.* s.88-89

ihtimallerinden birideyken varlığa geçişi sağlayan bir nedenin olmasıyla varlığa getirilmektedir.

Varlık-mâhiyet ayrımı olmayan, zorunlu varlığın zorunluluğu, onun gerçekliğine dâhil iken, mümkün varlıklarda imkân hali bu varlıkların ayrılmaz parçası olmaktadır ve ancak bu durum dış dünyada gerçekliğe dâhil değildir.<sup>126</sup>

İbn Sînâ varlığı, Zorunlu Varlık ve mümkün varlık ayrımını sebeplilik deliliyle yapmaktadır. Bundan dolayı sebepli olan varlıkların mâhiyetlerinin varlığına ilave bir şey olduğunu düşünürken, sebepsiz, hiçbir şeyin sebebiyle oluşmayan zorunlu varlığı ise varlığı ve özü ile bir görmektedir. Bu göre sebepsiz, varlığı sadece kendinden olan Zorunlu Varlık'ta varlık, mâhiyet üzerine eklenmiş değildir. Başka bir deyişle, zorunlu varlığın varlığı, mâhiyete arız bir şey değildir. Zorunlu varlığın varlığı, mâhiyetinin aynısıdır. Çünkü mümkün varlıklar gibi zorunluluğu varlığın varlığından önce mâhiyetin var olması düşünülemez. Aksini düşünmek, başka bir deyişle mümkün varlıklar gibi onun hakkında varlığının mâhiyetine arız olduğunu düşünmek, onun varlığa gelmesini sağlayacak bir var edicinin olmasını gerektirir. Bu ise Zorunlu Varlık için olmayacak bir şeydir. Zaten zorunlu varlığı, varlığı ile mâhiyetinin bir olması, mümkün varlıktan farklı kılar. Öyleyse zorunlu varlığın varlığı mâhiyetinin aynısıdır.<sup>127</sup> Aslında bu şekilde ki ayırım yaratıcı ile yaratılanı ayırmaya imkân sağlamıştır. Bu ayırım bu iki varlık arasında ilişkiyi açıklamaya zemin hazırlamıştır. Çünkü İbn Sînâ, mümkün varlığın, yokluk karşısında varlığını veya varlık karşısında yokluğunu belirgin kılmak için varlık-mâhiyet ayrımından bahsetmektedir.<sup>128</sup>

Konuyu biraz daha açarsak şöyle diyebiliriz. Mâhiyetlere varlığın sonradan katılmasını sağlayan sebep, Zorunlu Varlık'tır.<sup>129</sup> Zira bir olan Zorunlu Varlık zatı gereği var olduğundan ve varlığı mâhiyetiyle aynı olduğundan dolayı çok olan mümkün varlıklara varlık vererek, onları var kılar. Yani artık mümkün varlıklar, mevcûd duruma gelirler. Onların mevcûd olması ise onların mâhiyetlerine vücut sıfatının verilmesiyle olmaktadır.

---

<sup>126</sup> Cüneyt Kaya, *a.g.e.* s.204

<sup>127</sup> İlhan Kutluer, *a.g.e.* s.115

<sup>128</sup> Cüneyt Kaya, *a.g.e.* s.206

<sup>129</sup> Cüneyt Kaya, *a.g.e.* s.207

Başka bir ifadeyle şöyle diyebiliriz. Zorunlu olan varlık Allah'tır. Allah hakkında, zihinde bile olsa, onda varlık ve mâhiyet gibi birbirinden ayrı iki şey olduğunu düşünemeyiz. Çünkü bu, onun vahdaniyetine ve basit oluşuna aykırı bir durumdur. Bu nedenle Allah'ta varlık ve mâhiyet ayrımı söz konusu değildir. O sırf vücûddur. Buna karşılık Allah dışındaki bütün varlıklarda varlık-mâhiyet ayrımını yapılıır. Çünkü bunu düşünmek mümkündür. Her bir mâhiyet, Allah'tan aldığı varlıkla var oluşunu gerçekleştirir. Zira bu şekilde mâhiyetlerin gerçek anlamda varlığa çıkmaları mümkündür. Aksi durumda ise mümkün değildir. O halde varlık mâhiyete arız olmakta yani ilave edilmektedir. Varlığa çıkmak için Tanrı'nın varlık vermesine muhtaç olan bu varlıklar, yukarıda da bahsedildiği gibi mümkün varlıklardır. Allah ise, varlığa çıkma hususunda bir başkasına muhtaç olmadığı ve varlığı kendinde zorunlu olduğu için, Zorunlu Varlık'tır. O, özü itibariyle zorunludur. Çünkü bir sebebe, var oluşunda bir illete ihtiyacı yoktur. O, bütün var olanların illeti, varlık sebebidir. Tanrı basit olduğu için, her türlü terkipten uzaktır. Dolayısıyla bölünmez, tektir. Bunun sonucunda varlık-mâhiyet gibi bir terkip O'nun hakkında söz konusu değildir. O, cisim değil ve kendi dışındaki hiçbir şeyle ortak değildir. Cins, tür ve faslı olmadığı gibi onun bir tanımı yoktur. Cevher olma bakımından hiçbir varlıkla müşterek değildir.<sup>130</sup> Varlık ile var olmak ayrı şeylerdir. Allah'ın varlığı dediğimiz zaman onun hakikati, öz varlığı (inniyeti) anlaşılmaktadır. Yani biz Allah'ın varlığını bilemeyiz. Ama Allah'ın var olduğu bilebiliriz.

Zorunlu varlığın var ettiği mümkün varlık ise hem bir vücûda hem de mâhiyete sahiptir. Mümkün varlığın var olma sebebi Zorunlu Varlık'tır. Var olma veya olmama konusu birbirine eşittir. Yani onların varlığa çıkmaları da çıkmamaları da mümkündür, imkân dâhilindedir. Kendi dışındaki zorunlu varlığın sebebiyle bu imkân var olma olarak gerçekleşmektedir. Çünkü varlığın imkânı, bir şeyin özü itibariyle varlığının mümkün olmasıdır.<sup>131</sup>

Sonuç olarak İbn Sînâ, varlığı mâhiyete sonradan eklenmiş (ilave olmuş, zaid) bir nitelik olarak görmektedir. Bu şekilde varlık ile mâhiyet ayrımına girerek varlık anlayışını, bu ayrıma göre şekillendirmiştir. Mâhiyeti ile varlığı aynı olan yani varlığına

---

<sup>130</sup> İbrahim Yemenli, "Bir İbn Sina Şarihi, Ekmeleddin en- Nahçuvani ve Varlık Anlayışı", *Divan* 2001/1, s.118

<sup>131</sup> Cüneyt Kaya, *a.g.e.* s. 210

mâhiyeti zaid olmayan varlık Zorunlu Varlık'ken, varlığı mâhiyetine eklenmiş varlık ise mümkün varlıktır. Mâhiyet varlığı gerektirmez. Sözelimi insanın insan yapan vasıfları düşündüğümüzde, yani mâhiyetini, düşünmesi ve canlı olması aklımıza gelir. Fakat bu vasıfları yani mâhiyetini düşünmek onu dış dünyada olmasını zorunlu kılmaz. Fakat dış dünyada var olabilmesi için varlık kazanması gerekir. Bu şekilde onun varlığı, mâhiyetine giydirilen bir sıfat olmak durumundadır.<sup>132</sup> İnsan, dış dünyada mevcûd olabilmek için varlık niteliğine muhtaçtır. Yani olması veya olmaması birbirine eşit seviyede olan insan, mümkün varlıklardan biridir. Ve mümkün varlıklarda olduğu gibi mevcûd olabilmek için varlığı, mâhiyetine giydirilen bir sıfat olmak zorundadır. Mâhiyete varlığı veren ise Zorunlu Varlık'tır. Eğer zorunlu varlığın mâhiyeti ve varlığı mümkün varlık gibi ayrı ise o zaman ona varlık veren başka bir varlık olması gerekir. Ona varlık veren varlık yine varlık ve mâhiyet ayrımına sahipse bu durum sonsuza kadar devam edecek demektir. Bu da mantıken doğru bir şey değildir. Bütün mümkün varlıklara varlık veren varlık, mümkünden farklı olmalıdır. O yüzden onun bir sebebi yoktur. Varlığı kendindedir. Ve varlığı mâhiyete katılıp da mevcûd olmamıştır. O varlık-mâhiyet ayrımı olmadan vardır. Çünkü o sırf varlıktır. Söz konusu ilk nedendir. Varlığından başka bir mâhiyeti olmadığı için var olma niteliği kendinde zorunludur. Bir mâhiyete sahip olmadığı için cins ile faslı bulunmaz. Bu yüzden tanımsızdır. Onun için O'nun ne olduğunu bilemeyiz ama var olduğunu bilebiliriz.

İbn Sînâ'dan sonra İslâm dünyasına baktığımızda, Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve kendisini takip edenler hariç kelamcılar Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyeti olduğunu kabul etmişlerdir. Gazzâlî'de nüveleri görülen, Fahrettin Râzî'de ise sistemli bir hale getirilen bu anlayışta, Zorunlu Varlık'ta mümkün varlık gibi mâhiyeti ile varlığı ayrıdır. Kelamcılara göre, hem Zorunlu'da hem de mümkünde varlık-mâhiyet ayrımı söz konusu olmakla birlikte, Zorunlu'nun mâhiyeti varlığını gerektirirken, mümkünün mâhiyeti varlığını gerektirici değildir.<sup>133</sup> Kelamcılara göre mâhiyet ve varlık Zorunlu Varlık'ta birliktedir. Ama ayrılmalarını düşünmek mümkündür. Fakat filozoflara göre ise, Zorunlu Varlık'ta varlık mâhiyet birken ayrılmalarını düşünmek imkânsızdır.

---

<sup>132</sup> M.Fatih Kılıç, *a.g.m.* s. 82

<sup>133</sup> Engin Erdem, "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili", *Ankara Ü.İlahiyat Fak. Dergisi*,52:1(2011), s.104

Tanrı'nın varlığı yaratılmışlara değil, yaratılmışların varlığı Tanrı'ya bağlıdır. Yaratılmışların varlığını Tanrı'ya değil, Tanrı'yı yaratılmışların varlığına şahit tutan İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için takip edilmesi gereken yol eserden müessire gitmek değil, müessirden esere gitmektir.<sup>134</sup>

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ'ya göre varlık kesindir. Ve gördüğümüz varlıkların bir nedeni olmalıdır. Bu da bize Zorunlu varlığın bilgisini verir. Ama Zorunlu Varlık bir nedene ihtiyaç duymayacağı için sırf varlıkken, mümkün varlıklar ise bir nedenin varlığıyla mevcûd olduklarından dolayı varlık ve mâhiyetleri vardır ve bunlar birbirinden ayrıdır. Varlık-mâhiyet ayırımı meselesi, Tanrı'nın bilgisine erişme çabasının bir tezahürüdür. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere bir yaratılmışın mâhiyetini bilmek, onun var olduğunu bilmeyi içermez. Çünkü onun mâhiyeti varlığından ayrıdır. Oysa Tanrı'da varlık ile mâhiyet özdeş olduğundan, mâhiyetini bilmek O'nun var olduğunu da bilmeyi gerektirir.

Ayrıca İbn Sînâ, mâhiyetin kendi başına cevher gibi var olduğunu ve varlık niteliğinin ona katıldığını savunmaz. Ona göre varlığın mâhiyet üzerine zaid olması demek, mâhiyetin tasavvur durumundan çıkıp dış dünyada gerçeklik kazanması demektir. Nitekim dış dünyada şeylerin mâhiyet ile varlıkları birdir, aynıdır. Aynı zamanda, İbn Sînâ'daki mâhiyet-varlık ayırımı, onun Tanrı kanıtlaması için hazırladığı bir zemin olduğuna dikkat etmeli ve değerlendirilmesi böyle yapılmalıdır.<sup>135</sup>

İbn Sînâ'nın varlık delili olan bu durum, yani sebeplilik delili, ontolojik delil olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü eserden müessire, duyusaldan duyusal olmayana gidiş vardır. O, var olanı var olması bakımından analiz ederek, sırf varlıktan hareket ettiği için onun argümanını “ontolojik delil” olarak adlandırmak mümkündür. Hatta metafizik ilminin ilkeleri, konuları, amaçları dikkate alındığında buna metafizik delil demek daha doğru olacaktır.<sup>136</sup>

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ ve onun gibi düşünenler, yani filozoflar Zorunlu Varlık olan Allah'ın mâhiyeti bulunmadığını kabul etmektedirler. Çünkü mâhiyeti bulunması

---

<sup>134</sup> Engin Erdem, *a.g.m.* s. 107

<sup>135</sup> Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, “Varlık ve Mâhiyet Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi”, *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Ankara, TTKY, 1984, s. 453-459

<sup>136</sup> Engin Erdem, *a.g.m.* s. 112

demek, varlığın ona katılmış, ona bağlı, onun ayrılmaz parçası, niteliği olmuş olması demektir. Fakat bu şekilde olmak ise nedenlere yani mümkün varlıklara ait bir durumdur. Bu durumda Zorunlu Varlık nedenli olur ki bu bir çelişkidir, böyle bir durum teselsülün olmasına sebep olur. Gazzâlî ise böyle bir anlayışa katılmamaktadır. Çünkü ona göre filozofların Zorunlu Varlık anlayışları problemlidir.<sup>137</sup>

Varlık-mâhiyet konusunda ikinci görüş olan varlığın hem mümkünde hem de zorunluda zaid olması Eş'ari hariç kelamcılarının görüşüdür. Kelamcılarının en önde gelen isimlerinden Gazzâlî'ye göre Allah'ın hakikati ve mâhiyeti vardır. Allah'ın hakikati yok olmayıp mevcûddur ve varlığı da ona aittir. Allahın varlığının fâili bulunmayıp, aksine etkin nedeni olmaksızın ezelden beri var olduğu kabul edildikten sonra, filozofların onu ‘bağlı olan’ ve ‘ayrılmaz nitelik’ diye adlandırmaları, Gazzâlî'ye göre bir sorun oluşturmamaktadır. Filozofların ‘bağlı olan’ la kastettikleri etkin nedeni bulunan bir nedenliyse, bu doğru değildir. Eğer etkin nedeni olmayan, ezeli var olan şey kastediliyorsa bu kabul edilebilir bir şeydir. Ve imkânsız değildir. Çünkü iddiaları yalnız sebepler zincirini (teselsül) sona erdirmektedir. Bu sona erdirmeye zaten mevcûd bir hakikat ve var olan mâhiyetle gerçekleşmektedir. O halde mâhiyeti ortadan kaldırmaya gerek yoktur. Başka bir ifadeyle varlığı Zorunlu Varlık olan ilk varlığın, mâhiyet ve varlığı vardır. Buradaki varlık, bir hakikattir. Bu hakikat, vücûdu kendisine ilave edilmiş olarak mevcûd, yani yok değildir. Daha açık ifadeyle Allah hep vardır. Bu varlık daima kadimdir. O halde kadim olan varlığın mâhiyeti olması onu sebepli bir varlık yapmamıştır. Varlığa gelmesi için bir nedene ihtiyacı yoktur. Çünkü zaten vardır.

Ve yine Gazzâlî, filozofların mâhiyet kendisine tabi olan vücûdun sebebi olması demek, varlığın nedenli ve edilgin olması demektir sözüne karşı çıkmaktadır.<sup>138</sup> Sonradan var olan nesnelere yani mümkün varlıklarda mâhiyet, varlık için etkin bir neden değildir. Ezeli varlık içinde etkin neden olamaz. Mâhiyetsiz olunamayacağı kastediliyorsa olmaması önemli değildir. Çünkü bu zaten imkân dâhilindedir. Asıl sorun nedenler dizisinin (teselsül) devam etmesidir. Böyle bir sorun da kadim olan ilkin var olmasıyla ortadan kalkmaktadır.

---

<sup>137</sup> Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.127

<sup>138</sup> Gazzâlî, *a.g.e.* s.128



Tanrı'nın basit olması yani birçok cüzü bulunmayan, tek bir varlık olması meselesinden dolayı mâhiyeti reddetmek yersizdir. Başka bir ifadeyle mâhiyet ve varlık ayırımı ile Tanrı'da çokluk olacağı iddiası da yersizdir. Zira mâhiyet varlıktan ayrı bir gerçeklik olsa da her mâhiyetin nedensel olması zorunlu değildir. Tanrı nedensiz, zorunlu ve varlığı kendinden olan varlıktır. Ancak varlığı ve mâhiyeti ayrı düşünülemez. Tanrının mâhiyeti de varlığıyla birlikte zorunlu, nedensiz ve tektir. Tanrı'nın mâhiyeti varlığıyla özdeş olmasa da ondan bağımsızda değildir.<sup>139</sup> Çünkü hakikati (varlık) varlığı, hiçbir zaman tekliği ortadan kaldırmaz. Buradaki çokluk gerçekte değil, lafızdadır.

Gazzâlî'ye göre mâhiyeti ve varlığı olmayan bir varlık düşünülemez. Salt yokluğu, yokluğu varsayılan bir varlığa nispet ederek düşünebiliriz. Aynı şekilde salt varlığı da belirli bir hakikate nispet ederek düşünebiliriz. O halde hakikati bulunmayan ve anlam bakımından başkalarından ayırt edilebilen bir varlık nasıl belirlenebileceği muhal olmaktadır. Bir tek varlık olarak belirlenen varlıkta da böyledir. Onun mâhiyeti adeta onun zorunluluğudur. Çünkü mâhiyeti reddetmek hakikati reddetmektir. Hakikatte reddedilince ortada varlık da kalmaz. Bu konuda konuşmakta bir anlam ifade etmez.

Gazzâlî için bir mâhiyete nispet edilmediği sürece asla varlığın bir nesnesinden söz edilemeyeceğini düşünmektedir. Böylece ona göre mâhiyetin bulunmadığını söylemek akıl dışıdır.<sup>140</sup> Bir şeyin var veya yok olduğunu söyleyebilmek için, o varlığın 'ne' olduğunu bilmemiz gerekir. Varlık mâhiyete sahip olmak zorundadır. Mâhiyeti olmayan bir şeyin varlığından söz edilemez. Dolayısıyla mâhiyeti inkâr etmek, Tanrı'nın varlığını inkâr etmek gibidir.

Daha açık bir ifadeyle, Gazzâlî'ye göre Allah, mevcûd ve zattır. O'nun bir sübuti ve hakikati olmakla beraber onun mâhiyeti de vardır. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre ilk ilkenin bir hakikati ve bir de mâhiyeti vardır. Bu hakikat yok olmayıp vardır ve varlığı da ilk ilkeye aittir. Hakikat ve mâhiyetin, tabî' (bağlı olan) ve lazım (zorunlu nitelik) olduğu şeklindeki itirazlara karşılık Gazzâlî, bu kavramların sırf isimsel farklılıkların olması dolayısıyla kabul etmez. Çünkü bu kavramlarla zorunlunun bir etkin nedeni olduğu anlaşılmamaktadır. Zira zorunlu yani ilk ilke zaten vardır. Sonuçta Gazzâlî,

---

<sup>139</sup> İbrahim Bor, "Tanrı'nın Mâhiyeti ve Basitlik Sorunu", *Felsefe Dünyası*, sy. 46, 2007/2, s. 220

<sup>140</sup> Gazzâlî, *a.g.e.* s.125

filozofların ilk ilkenin mâhiyeti yoktur iddialarını yanlış bulmaktadır. Ayrıca filozofların iddia ettiği gibi mâhiyetin olması çokluğu gerektirmez. Mâhiyeti olan bir varlığı akıl tek olarak düşünür. Tek varlık her durumda tek olarak kavranır. Mâhiyetin varlığı, varlık ve mâhiyetin aynılığı demektir. İlk ilkenin hakikati birliğini ortadan kaldırmayacağı gibi hakikati olmayan hiçbir varlıkta olamaz. Zorunlu varlığın cins ve faslı yoktur. Çünkü kendi dışında benzer başka bir varlık olmadığı için, onu başkalarından ayıracak bir faslının olması söz konusu olsun. Zira Tanrı'nın mâhiyetini başka varlıklarla paylaşması imkânsızdır.

Tanrının varlığı ve bir de mâhiyeti olduğunu düşünenler, Tanrı'nın varlığından ayrı bir mâhiyet ve niteliklerini benimsemenin, Tanrı'nın basitliğine gölge düşürmeyeceği kanaatindedirler. Çünkü mâhiyet ve nitelikler Tanrı'nın varlığıyla özdeş olmasa da O'ndan bağımsız da değildir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın varlığı, mâhiyet ve nitelikleri ontolojik olarak birbirinden bağımsız olmaları imkânsızdır. Tanrının nasıllığının anlaşılması için anlamsal olarak da birbirlerine indirgenmemeleri gereklidir.<sup>141</sup> Bu noktada bahsettiğimiz Tanrı'yı tanımının ön koşulu ilahi mâhiyettir.

Bir başka ifadeyle, Tanrı'nın varlığı, mâhiyeti, zatı ve sıfatları O'nda birbirinden farklı anlamlara delalet edebilir. Ama onların hepsi zorunlu olarak O'nda bir arada bulunmaktadır. Zira bunların var olmamaları veya birbirinden ayrı var olmaları ontolojik bir imkânsızlıktır.

Bir şeyin özsel niteliklerinden bahsetmek, onun mâhiyete sahip bir varlık olduğunu gösterir. Bu anlamda Tanrı'nın mâhiyeti olduğunu söylemek, özsel nitelikleri olduğunu söylemektir.<sup>142</sup> Zira özsel nitelikler bir şeyin onlarsız olmamasıdır. Tanrı olmanın özsel ve zorunlu nitelikleri vardır. Ki doğru bir Tanrı anlayışının oluşabilmesi için ilahi mâhiyetin niteliklerin bilinmesi gerekir. Bu yüzden Tanrı'da varlık ve mâhiyet ayrımı vardır. İlahi mâhiyet ile bazı nitelikleri Tanrı'nın zatından bağımsız düşünmek zorunlu değildir. Yani zorunlu, ezeli ve sadece Tanrı'ya has olan ve O'nu diğer tüm varlıklardan ayıran bir mâhiyet ve bu mâhiyeti tanımlayan nitelikler düşünmek mümkündür.

---

<sup>141</sup> İbrahim Bor, *a.g.m.* s. 224

<sup>142</sup> İbrahim Bor, *a.g.m.* s. 224

Varlık-mâhiyet ayrımında önemli bir isim de İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd varlık-mâhiyet ilişkisi konusunda Gazzâlî'ye karşı savunduğu İbn Sînâ'dan birçok hususta ayrılmaktadır.<sup>143</sup>

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ nesnenin mâhiyetini varlığından ayrı bir şey olarak görmektedir. Örneğin insanın insan olma bakımından ifade ettiği anlam başkayken, onun varlığının bir veya çok oluşunun ifade ettiği anlam daha başka bir şeydir. İnsan, sadece insan olarak mâhiyet bakımından incelenecek olursa onun nesnel varlığına ilişkin nitelikler insanlığa sonradan katılan (zaid) birtakım nitelikler yani arazlardır. Öyle ki mâhiyet olan insanlık her türlü nitelikten önce gelmektedir. Bir başka ifadeyle şöyle denilebilir. Varlıktan mâhiyete geçilemez ama mâhiyetten varlığa geçilebilir. Zihni bir kavram olan mâhiyet, dış dünyadaki nesnelere gösterebilmesi için bir varlığa muhtaçtır. Nitekim bu durumda varlık, mâhiyete sonradan katılan bir niteliktir.

Varlık-mâhiyet konusundaki üçüncü görüş olan varlığın zorunlu ve mümkün varlıkta aynı olması görüşü Eş'ari ve Mu'tezileden Ebu'l- Hüseyin el- Basri görüşüdür.<sup>144</sup> Bu iddia sahiplerine göre varlık mâhiyete katılmış bir şey olmuş olması demek, mâhiyetin kendisi olması bakımından var olmayacağı demektir. Varlık ve yokluk arasında bir vasıta olmadığına göre varlığın mâhiyete eklenmesi gerekirdi. Böylece mâhiyetle kaim olacak yani varlıkla nitelenmiş olacaktı. Fakat böyle bir durum çelişkidir. Çünkü mâhiyetin böyle olması hem var hem de yok olmasıdır. Ayrıca sübuti bir sıfatın bir şeyde bulunması, o şeyin zorunlu olarak kendinde varlığın uzantısı olmasıdır. Sübut olmayan bir şeyin sübuti bir sıfatla nitelenmesi mümkün değildir. Varlık sübut olan bir şeydir. Eğer varlık mâhiyette kaim bir sıfat olsaydı, varlık mâhiyette kaim olmadan önce mâhiyetin bir varlığının olması gerekirdi. Bu durumda da varlık iki kez olmuş demektir ki bu çelişkidir. Ve önceki varlık sonraki varlığın aynısı ise şeyin kendisini incelemesi gerekirdi. Veya önceki varlık sonraki varlıktan başkaysa ve önceki varlık, mâhiyetle kaim bir sıfat olsaydı, bu varlık mâhiyetle kaim olmadan önce mâhiyetin üçüncü bir varlığı olurdu ve varlıklar sonsuza dek tesellül ederdi. Bu ise imkânsızdır.

---

<sup>143</sup> Mahmut Kaya, *a.g.m.* s. 453-459; Aristoteles, Ayrıca bkz. Hüseyin Atay, "Mâhiyet ve Varlık Ayrımı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, Kültür Bak. Yay. Ankara, 1984, s. 139-166

<sup>144</sup> Seyyid Şerif Cürçani, *a.g.e.* s.246

Yani mâhiyet ile arasında başka bir varlık bulunmayan bir varlık bulunmalı ve bu varlık mâhiyetle aynı olmalıdır.<sup>145</sup>

İbn Rüşd ise bu üçüncü görüşle aynı düşünmekle beraber O'nun bu konuda ki düşünceleri ve gerekçeleri farklıdır. İbn Rüşd varlık ile mâhiyetin aynı şeyler olduğunu düşünen Aristoteles'i takip etmektedir. Bu konuda varlığın mâhiyete sonradan katılan bir şey olduğu ve mevcûdiyet kazanmış şeylerin kendi cevherlerinde varlığın bulunmadığı şeklindeki İbn Sînâ'nın görüşünü tutarsız ve hatalı bularak eleştiriye tabi tutmaktadır.<sup>146</sup>

İbn Rüşd, var olan şeyin varlığın niteliğinin ilave (zaid) anlamda veya bizatihi olarak mı var olduğunu sorgulamıştır. İbn Sînâ'nın dediği gibi zaid anlamda bir sıfat olduğu kabul edilirse varlık niteliğini mevcût kılan bir başka sıfatın var olması gerekecektir. Bu durumda da teselsül gerekecek, bu kısır döngü sonsuza değin sürecektir. Eğer var olma niteliği bizatihi kendinden ise bu şekilde de bir şeyin kendi başına var olma özelliği kabul edilmiş olacaktır. İki durumda olacak şey değildir. Yani varlık mâhiyete katılmış bir sıfat değildir. İbn Sînâ yanlış düşünmektedir. Varlık ve mâhiyet birbirlerinden ayrı şeyler değildir. Ayrıca mümkün varlıkta olduğu gibi Zorunlu Varlık'ta da mâhiyet varlık aynı ve birdir. Yani her iki varlıkta da bu konuda bir fark yoktur.

İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, varlık ve mâhiyet ile ilgili kavramlara farklı anlamlar yüklemesinden dolayı yanlış sonuca varmıştır.<sup>147</sup> Çünkü O'na göre, varlığı mâhiyetten ayrı ve onun üstüne ekli yani araz bir şey olduğunu söylemek yanlıştır. Zira İbn Rüşd varlığın mâhiyetiyle aynı olduğunu söylemektedir. Ve varlığın mâhiyetsiz olarak açıklanamayacağını için varlığın mâhiyetten ayrı ve arız bir şeymiş gibi düşünülemez. Çünkü Aristoteles'e göre ontolojik anlamda nesnelere mâhiyetiyle varlığı birbirinden ayrılamaz. Bir şeyin varlığını anlayan mâhiyetini de anlamış, mâhiyetini anlayan da varlığını kavramış sayılır. Bir başka deyişle varlıkla mâhiyet özdeştir. Buna göre mâhiyetle hüviyet arasında bir ayırım söz konusu değildir. Bu konuda Aristoteles'in 'bu insan', 'var olan insan', 'insan' kavramlarının tek bir manaya yani 'insan' a delalet ettiğini kabul etmesi İbn Rüşd için temel bir savunma aracı olarak kullanılmıştır. İbn

---

<sup>145</sup> Seyyid Şerif Cürçani, *a.g.e.* s.248

<sup>146</sup> Ö.Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirisi: el-Fark beyne re'yeyi'l-hakîmeyn", *Divan Dergisi*, sy.1, 2001, s.155

<sup>147</sup> Ö.Mahir Alper, *a.g.m.* s.156-157

Sînâ varlık-mâhiyet hakkında görüşüyle Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Aslına bakılırsa İbn Rüşd'ün eleştirileri de Aristoculuk adına yapılan eleştirilerdir.<sup>148</sup>

İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'nın varlık dediği şey, kendisinin belirlediği iki varlık anlamının haricinde olan üçüncü bir anlamdır ki bu anlam nesnelere özlerine işaret etmemektedir. Rüşd'e göre, İbn Sînâ, bir şeyin var olması anlamına gelen varlığı, mevcûd olan şeyi zihin dışında mâhiyete eklenmiş bir şey gibi görmüştür. Yine İbn Sînâ'ya göre varlığın özüne eklenmiş olan şeyin bir nedeni vardır. Başka bir deyişle varlık mâhiyette bulunan bir ilinti-araz-ilave-ekleme- olarak kabul etmiştir. Bu durumda, eğer varlık, mâhiyetin varlığının bir koşulu olursa Zorunlu Varlık da kendi mâhiyetinin koşulu olan bir varlığa sahip olması demektir. Koşullu bir şekilde oluşan varlık ise zorunlu değil mümkün varlıktır.

Aslında burada İbn Rüşd'ün eleştirisinde ki temel nokta olan varlığın araz olma durumu İbn Rüşd'ün anladığı şekilde değildir.<sup>149</sup> Hâlbuki İbn Sînâ varlık ve mevcûd kavramının araz olduğunu söylerken onun kelime anlamından hareketle ontolojik anlamını kastetmiştir. Çünkü bir mantık terimi olan arazı, İbn Sînâ ilk defa ontolojide kullanmıştır. Başka bir ifadeyle İbn Sînâ araz kavramını mâhiyetin tasavvur durumundan çıkıp var olması ve gerçeklik kazanması anlamında kullanmıştır. Yoksa İbn Sînâ'ya göre mâhiyet cevher gibi var olup da sonradan varlık sıfatı ona araz olarak katılmış değildir.

Varlık-mâhiyet ilişkisi konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirmesi yukarıda bahsedilen farklılıktan kaynaklanmaktadır.<sup>150</sup> Çünkü İbn Rüşd'e göre, varlık kavramı İbn Sînâ'dan biraz farklıdır. İkisinde de varlık en genel kavram, cevher ve arazların kendisinde birleştiği ortak isim olmakla beraber, İbn Rüşd için varlık en genel cinstir ve cevheri ifade etmektedir. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ da varlık cins değildir. Mâhiyet ise her ikisinde bir şeyin özünü, onu o şey kılan zati özellikleri ifade etmektedir. Fakat İbn Sînâ asıl mâhiyetin dış dünyadaki gördüğümüz şeylerde değil, cins ve tür gibi küllilerde bulunduğunu düşünmektedir. İbn Rüşd ise tam aksine mâhiyetin gördüğümüz varlıklarda ve onlarla aynı olarak bulunduğunu düşünmektedir. Aynı zamanda yapılacak

---

<sup>148</sup>Oya Şimşek, '' İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi'', *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* c. 17, sy. 1, 2008, s. 287

<sup>149</sup> Ö.MahirAlper, *a.g.m.* s.158

<sup>150</sup> Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay. İstanbul 2006, s.165

olan bir mâhiyet varlık ayrımının, zihinde mantıki ve epistemolojik bir değer taşıyarak olabileceğini düşünürken, İbn Sînâ için burum böyle değildir. Böyle bir ayrımın mantıki ve epistemolojik değerinin yanında ontolojik olarak değerinin bulunduğunu kanısındadır.

Bütün bu tartışma, varlığın sadece bir kavram ya da nesnel bir gerçek olup olmadığı problemine dayanmaktadır. Biz bir şeyin var olduğunu söylediğimiz zaman, bunun sadece bize ilişkin olarak mı var olduğunu söylemek istiyoruz, yoksa bizden bağımsız olarak var olan bir öz bulunduğunu mu vurgulamak istiyoruz?<sup>151</sup> Daha açık ifadeyle belirtmek gerekir ki; İbn Sînâ, varlığın araz olduğunu söylerken arazın mantıktaki anlamını kastetmiyor. Çünkü mantıkta araz cevherin karşıtıdır. Araz cevherle bulunur ve cevherde olmadığı zaman cevherin cevherliğinden hiçbir şey eksilmez. Oysaki İbn Sînâ'nın arazdan kastı, ontolojik anlamda kullanılan arazdır. Yani mâhiyet tasavvur durumundan çıkıyor ve varolmak için gerçeklik kazanıyor. Yoksa mâhiyet, cevher gibi var olup da sonradan yeni bir varlık kazanmış demek değildir. Eğer öyle olsaydı varlık niteliği, önceden var olan bir şeyin niteliği durumuna düşerdi. Bu ise imkânsız bir şeydir. Yine burada önemli olan husus şudur: İbn Sînâ mâhiyet-varlık ayrımı maddi varlıklarda yapmaktadır. Yani mümkün varlıklarda geçerli olan bir durumdur. Tanrı konusunda böyle bir ayrım yoktur. Çünkü O'nun mâhiyeti ile varlığı özdeştir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı sırf, sadece varlıktır.

### **2.3. Kemâlpaşazâde'nin Varlık-Mâhiyet Hakkındaki Görüşleri Ve Risâlenin Değerlendirilmesi**

İncelenen bu risâlede ki varlık-mâhiyet ayrımı üzerine olan tartışmalar, 15.yy İslam coğrafyasında hala bu konuların canlılığını koruduğunu göstermektedir. Özellikle Osmanlı düşünürlerinden Kemâlpaşazâde'nin bu konuda yazdığı risâle, bu tartışmanın Osmanlı'da devam ettiğinin bir ispatıdır.

Hatırlanacağı üzere varlık-mâhiyet ayrımında tartışılan problem varlığın mâhiyete uruz etmesi veya varlığın mâhiyete zaid olmasıdır.<sup>152</sup> Filozoflar göre Zorunlu Varlık'ta varlık-mâhiyet ayrımı yokken, mümkün varlıkta ise varlığın mâhiyete zaid olduğunu

---

<sup>151</sup> Mahmut Kaya, *a.g.m.* s.454

<sup>152</sup> Şamil Öçal, *a.g.e.* s.146

iddia etmişlerdir. Bir başka deyişle varlığın mâhiyetle vücûd bulması yani varlığın mâhiyete arız olması filozofların iddiasıdır. Burada ki araz kavramı daha önce ifade ettiğimiz gibi mantıksal ve gramatik bir anlamda değildir. Çünkü İbn Sînâ araz kavramını ontolojik anlamda kullanmıştır. Mantıksal olarak arazlar var olan bir şeye araz olurlar. Örneğin beyaz kalem dediğimiz zaman kalem vardır, beyazlık arazıdır. Kalem beyazlıkla beraber var değildir. Zaten ondan öncede varlığı olan bir şeydir. Ama İbn Sînâ'nın araz kavramı, vücûdun araz olduğu nesnede, mâhiyet tek başına yoktur. Vücûdun uruz etmesiyle beraber varlık kazanmaktadır. Varlık ile mâhiyet arasındaki ilişki de arızı bir şeydir. Bu ilişki aynı şekilde zihinde kurgulanan bir olayken, zihin dışında yani dış dünyada böyle bir ayırım yoktur. Dış dünyada gördüğümüz sadece varlıklardır.

Kemâlpaşazâde'nin *Ziyâdetü'l-Vücûd 'ale'l-Mâhiyye* adlı risâlesinde varlığın mâhiyete zaid olup olmama meselesi uzun uzadıya tartışılmaktadır. Kemâlpaşazâde bu risâlede tartışılan meseleyi taraflar nezdinde incelerken bir sınıflandırma veya bölüm başlıkları altında bir inceleme yapmamıştır. Fakat risâlenin incelenmesi yapılırken, risâlenin anlaşılması noktasında daha iyi olacağı kanaatinden dolayı, risâle bölümlere ayrılmıştır.

### 2.3.1. Varlık-Mâhiyet Hakkındaki Çeşitli Görüşler

Kemâlpaşazâde risâlesine varlık-mâhiyet hakkındaki çeşitli görüşleri vermekle başlar. İlk değindiği görüş, filozofların varlık ve mâhiyetle ilgili görüşleridir. Ona göre dış dünyadaki varlıklarda yani mümkün varlıklarda vücûdun mâhiyete zaid olduğunu düşünmelerin sebebi, mümkün varlıkların görünenin dışında başka bir mazharı olduğuna inanmalarıdır. Bu mazharla birlikte mümkün varlıkların nefsü'l-emr'de bir tür varlıkları vardır.<sup>153</sup>

Kemâlpaşazâde'nin başka bir mazhar veya görünüm olarak kastettiği şey, varlığın kavramsal olarak bulunduğu yer olan, zihnî varlıktır. Çünkü varlığın mâhiyetle ayrılması zihinde olmaktadır. Hatırlanacağı üzere nefsü'l-emr şeklinde ayrı bir varlık alanı açılması ise zihinde var olanla ilgili haberde bulunmayı amaçlanmaktadır. Kemâlpaşazâde buradaki nefsü'l-emr ile kastettiği zihinde var olan özürdür. Haricî varlığın başka bir yönü olan zihnî varlığın var olduğunu kabul etmek, filozofların

---

<sup>153</sup> Kemâlpaşazâde, *Ziyâdetü'l-Vücûd 'ale'l-Mâhiyye*, s. 116 Tr. s. 90 Ar.

varlığın mâhiyete zaid olduğunu söylemelerini sağlamıştır. Çünkü bu başka yön mâhiyettir. Zihnî varlık alanı, mâhiyetin bulunduğu alandır. Mâhiyet dışarıda görünmese de zihinde böyle bir ayırım yapılabilir. Zaten varlık-mâhiyet ayrımı zihnî tahlilde ortaya çıkan bir ayırımdır.

Aynı zamanda söylemek gerekir ki filozoflar için varlık-mâhiyet ayrımı, varlığın mâhiyete zaid olması, Zorunlu Varlık için geçerli bir durum değildir. Çünkü Zorunlu Varlık'ta varlık ile mâhiyet birdir. Böyle bir ayırım olmasının sebebi, mümkün varlığın nedensiz var olamaması ve var olmak için kendinden başka bir varlığa ihtiyaç duymasıdır. Kendi başına varlığa gelemeyeceğinden dolayı, varlığa gelmesini sağlayan neden, mâhiyetine varlığını eklemek suretiyle onu var kılmaktadır. Zorunlu varlığın var olabilmesi için ise böyle bir nedene ihtiyacı yoktur. Çünkü O, kendi başına, nedensiz var olandır. O yüzden O, salt varlıktır.

Ayrıca İbn Sînâ'nın şey kavramını, biraz daha açmak gerekmektedir. İbn Sînâ şey kavramını, hakikat ve bir şeyin ne olduğu yani mâhiyet gibi terimlerle ilişkilendirir. Şey, mâhiyet ışığında görülebilen bir nesneye işaret eder. Mevcûd ise tasdik edilen ve fark edilen gibi terimlerle ilişkilidir ve varlık ışığında görülebilen bir nesneye işaret eder. Buna göre şey ve mevcûd farklı anlamlara sahiptir. Ama sahaları birbirleriyle tamamen çakışır. İbn Sînâ şey ve mevcûd kavramlarının ilkel, temel, hemen algılanabilir olduklarını düşünmektedir. Çünkü şey ve mevcûddan daha geniş kapsamlı kullanılabilir başka bir terim yoktur. Tanımlanamazlar ve bir türün altına konabilecek bir cinsleri yoktur.<sup>154</sup> Şey ve mevcûd kapsam bakımından aynı, işlem bakımından farklıdır. Eşya her zaman mevcûd, mevcûd olan şeyde her zaman eşyadır. Fakat anlamları yukarıda belirtildiği gibi birbirinden farklıdır. Şey, somutsa haricî varlık, zihinde varsa zihnî varlıktır. Fakat mevcûd olan şeydir. Şey olan mevcûddur. Bunların ayrımı zihindedir.

Mu'tezile ekolüne mensup kelamcılar ise haricî varlığın ötesinde haricî sübut denilen varlığı kabul etmişlerdir. Mu'tezile'ye göre adem<sup>155</sup> yani yokluk iki türdür. Birincisi

---

<sup>154</sup> Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", çev. Arzu Meral, *MÜİF Dergisi* 26, (2004/1), s. 92, Robert Wisnovsky, *İbn Sina Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik yay. İstanbul 2010, s.198

<sup>155</sup> Adem, hiç, leys, mevcûd olmayan anlamında yokluk, hiçlik demektir. Varlığın zıddıdır. Varlık ile şeylik bir anlamda kullanılırken, yokluk ile şey olmamak bir anlamda kullanılmaktadır. İslam



salt yokluk ve varlığı kesinlikle imkânsız olan yokluktur. İkinci yokluk ise salt yokluk olmayan ve varlığı imkân dâhilinde olup henüz varlık alanına çıkmamış varlıktır. Bundan dolayı varlıkları mümkün olan bu mâhiyetlere sabit adını vermişlerdir.<sup>156</sup> Başka bir deyişle Mu'tezile varlıkla mâhiyeti birbirlerinden ayırarak yokluğun bir zatı bulunduğunu, onun sabit ve şey olduğunu, dolayısıyla zihnî dışında bir varlığı bulunduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca madum, onlara göre varlığı olmayan malumdur.<sup>157</sup>

Bundan dolayı Mu'tezile'nin, şey hakkındaki görüşüyle, kelamcılarının görüşlerin birbirinden farklıdır. Çünkü Mu'tezile'ye göre şey, varlık sahasına girmeden önce de şeydir. Başka bir ifade ile eşya varlık sahasına gelmeden önce bilinebilir ve varlık sahasına gelmeden öncede eşyadır. Şey olmak ile mevcûd olmak farklı şeylerdir. Her mevcûd şeydir. Ama her şey mevcûd değildir. Eş'ari ise, şey var olandır ve var olduğunda olan şeydir<sup>158</sup> diye kabul ettiklerinden dolayı Mu'tezilenin bu görüşüne karşı çıkmışlardır. Çünkü Eş'arilere göre şey ve mevcûd olmak aynı şeydir.

Kemâlpaşazâde'nin burada bahsettiği haricî varlığın ispatı yani haricî sübut, Mu'tezi'lenin varlık alanına çıkmamış ama çıkabilme imkânına sahip olan varlık türüdür. Başka bir ifadeyle sabit olan bir yokluk yani var olma imkânına sahip olan yokluğu (haricî sübutu) kabul etmelerinden dolayı, onlar da varlığın mâhiyete zaid olduğunu kabul etmişlerdir.

Ancak Eş'ariler zihnî varlığı kabul etmediklerinden dolayı, varlığın başka bir görünümü olduğunu kabul etmezler. Hariçte gördüklerimizin dışında başka bir görünümü olmadığını gibi henüz varlığa gelmemiş haricî sübutta olan madum da yoktur.<sup>159</sup> Bunun sonucunda Eş'ariler, varlıkla mâhiyetin bir olduğunu kabul ederler. Her iki varlık türünde yani hem zorunlu hem de mümkün varlıkta varlık-mâhiyet ayrımı yoktur. Diğer kelamcılar ise varlığın mâhiyete zaid olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre zorunlu

---

düşüncesinde yokluk (adem) problemi üzerinde ilk olarak duran Mu'tezile'dir. Varlık ve mâhiyeti birbirinden ayırarak varlığın bir araz niteliği taşıdığını, yokluğun da bir zatı bulunduğunu ve sabit ve şey olması dolayısıyla da zihnin dışında bir varlığının söz konusu olduğunu kabul ederler. Bkz. Ali Sami en-Nessar, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay. İstanbul 1999, s.244-246

<sup>156</sup> Şamil Öçal, *a.g.e.* s.148

<sup>157</sup> Y.Şevki Yavuz, "Adem" mad. *DİA*, İstanbul 1988 c.1, s. 356

<sup>158</sup> Robert Wisnovsky, *a.g.m.* s. 89, Robert Wisnovsky, *a.g.e.* s.194

<sup>159</sup> Eş'ariler bundan dolayı Mu'tezile'nin aksine varlığı cevher olarak kabul ederek maduma gerçeklik tanımazlar. Necip Görgün, *eş- Şeceretü'l-İlahiyye ve Şehrüzinin Felsefesi*, Elif Yay, İstanbul 2004, s. 73

ve mümkün için varlık bir tek hakikate sahiptir. Her ikisinde de varlık mâhiyete zaidir.<sup>160</sup>

Bu kelamcılar yukarıda bahsedilen üç grubun dışında ve onların arasında bir yerde olmak üzere farklı bir görüşe sahip oldular. Filozoflar mümkün varlıklarda varlığın mâhiyete zaid, fakat zorunluda aynı olduğunu kabul ederken, Mu'tezile ekolünde olanlar madum olan şeylerin (haricî sübut) kavramsal olarak var olabileceklerini savunmalarından dolayı varlığın mâhiyete zaid olduğunu kabul etmektedirler. Eş'ariler ise varlık ile mâhiyetin bir olduğunu söylemekle beraber haricî sübutun olmadığını kabul etmektedirler. Fakat geriye kalan diğer kelamcılar ise bir orta yol diyebileceğimiz, varlığın her iki varlıkta yani mümkün ve zorunluda mâhiyete zaid olduğunu kabul etmişlerdir.

### 2.3.2. Risâlede Ele Alınan Meseleler

#### 1.Mesele: Bir Şeyin Varlık Sıfatıyla Kaim Olması, Zorunlu Olarak Ve Kendiliğinden Bu Şeyin Parçası Olması

Kelamcılar böyle bir yol bulmaları İmam Eş'ari'nin eleştirilerinin oklarının ucunda olmalarını engellememiştir. Çünkü İmam Eş'ari'ye göre varlıkla mâhiyet birdir. Bu yüzden bir şeyin varlık sıfatıyla kaim yani var olması, zorunlu olarak o şeyin bizatihi varlığının bir parçası olduğu anlamına gelmektedir.<sup>161</sup> Var olan o şey, vardır ki sübuti sıfatla nitelenmiştir. Çünkü var olmak sübuti bir durumdur. Başka bir ifadeyle var olan bir şeyin bir başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Zaten varlığı sabittir. Varlığa gelmesi için Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın var etmesi dışında bir sebebe ihtiyacı yoktur. İddia edildiği şekilde eğer, varlık mâhiyete eklenmiş ve onunla var olan bir şey olmuş olsaydı, var olmadan önce başka bir varlık –mâhiyet- olması gerekirdi ki bunun sonucunda aynı şeyin iki defa var olması demektir. Bu ise bir çelişkidir. Yine Eş'ari'ye göre varlığın mâhiyete zaid olması ile var olması demek, mâhiyetin varlıkla var olmadan önce varlığı vardır demektir ki, eğer var olduktan sonraki varlığı aynı olduğu kabul edilirse, bu bir şeyin kendinden önce gelmesi demektir. Yok, eğer mâhiyetin önceki varlığının sonraki

<sup>160</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 116 Tr, s. 90 Ar.

<sup>161</sup> Eş'ari burada fer'iyye kuralını söylemektedir. Çünkü fer'iyye kuralına göre, bir şeyin varlık sıfatıyla kaim olması zorunlu olarak, bu şeyin kendinde varlığının bir parçasıdır. Ve eğer mâhiyetin bir sübutu olmasaydı, varlık sıfatıyla sıfatlanması mümkün olmayacaktı. Bu yüzden Eş'ari, varlığın mâhiyete zaid olduğunu söyleyen filozof ve kelamcılar, bu delili kullanarak eleştirmektedir.

varlığından farklı olduğu kabul edilirse ki, bu da varlıklarda sonsuz bir teselsülün olması demektir. Başka bir ifadeyle mâhiyet, önceki varlığında, varlık mâhiyetle var olan kendisine eklenmiş bir sıfat ise, varlık kaim olmadan önce onun ayrı bir varlığının olması gerekirdi. Bu da üçüncü bir varlık demektir ki sonsuz varlıklar zinciri olan tesellülün olması kaçınılmazdır. Böyle bir şey tabii ki kabul edilebilecek bir şey değildir.<sup>162</sup>

Eş'ari'nin bütün bu eleştirilerine karşılık Meşşailer, varlığın onlar için göreceli bir kavram olmasından dolayı teselsülün imkânsız olmayacağını iddia edebilirler. Eş'ariler için ise onların bu iddiaları gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü burada söz konusu olan varlık, mâhiyetle arasında hiç başka bir varlığın bulunmadığı varlıktır. Bu durumda da burada ki varlık, mâhiyetin kendisidir ve mâhiyete arız olmamıştır. Ama yine başka bir iddia da varlıkların mâhiyete arız olmuş olarak sonsuza kadar devam eden bu varlıkların hepsi mâhiyete arız olmuşlardır. Buradaki sakınca ise şudur: Bu şekilde varlık mâhiyete katılmadan önce mâhiyetin var olması gerekmektedir. Cürcani, Eş'ari'lerin görüşlerini açıklarken,<sup>163</sup> mâhiyete zaid olan varlıklar dolayısıyla, mâhiyetin daha önce var olmasına sebebinin, madum olanın sübuti bir sıfatla nitelenmesinin imkânsızlığından dolayı olarak açıklamaktadır.<sup>164</sup> Başka bir deyişle, eğer varlık kendinde arız olduğu anda mâhiyet yoksa bu durumda yok olan mâhiyet varlıkla sıfatlanamayacaktır.

Kemâlpaşazâde burada Eş'arinin görüşlerini açıklayan Cürcani'ye (Fazıl-ı Şerif) katılmamaktadır. Çünkü Kemâlpaşazâde'nin yokluk ve varlık adlı risâlesi '*Eys ve Leys*'te belirtmiş olduğu gibi; mâhiyet, kendisine varlık eklendiğinde ne vardır, ne de yoktur.<sup>165</sup> Çünkü mâhiyet burada madum (yok olan) değil, leys (yok)'tir. Çünkü Kemâlpaşazâde'ye göre, mâhiyet böyle bir durumda mevcûd değildir. Fakat var olma potansiyeline sahip olduğundan tam olarak yok da değildir.<sup>166</sup> Kemâlpaşazâde, bu şekildeki tutumuyla, madumun haricî sübut denilen bir bölümün var olduğuna katılıyor gibidir.

---

<sup>162</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s.119 Tr, s. 91 Ar. Seyyid Şerif Cürcani, *a.g.e.* s.248

<sup>163</sup> Seyyid Şerif Cürcani, *a.g.e.* s.248

<sup>164</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 119 Tr, s. 91 Ar.

<sup>165</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 120 Tr, s. 91 Ar.

<sup>166</sup> Şamil Öçal, *a.g.e.* s. 149

Başka bir ifadeyle zaten Kemâlpaşazâde, kendinde mümkünün mâhiyetinin adem değil de leys hali içerisinde olduğunu belirtmektedir.<sup>167</sup> Çünkü leys, ademden yani yokluktan farklı bir şeydir. Leys ve yokluk arasında ince bir çizgi vardır. Leyse yokluk denmeyip, la mevcûd demek yani mevcûd olmayan demek daha uygundur. Varlık ve eys, Kemâlpaşazâde'ye göre nurdur. Yokluk ve leys ise karanlıktır. Çünkü leys henüz varlıktan hiçbir pay almamıştır. Yokluğun veya karanlığın kendinden varlıkları yoktur. Yokluk varlığın olmaması iken, leys halinde bulunan mümkün ise bir fail tarafından varlığa çıkartılmasıyla nura dönüşebilir. Yukarıda da belirtildiği gibi, leys varlığa çıkma potansiyeline sahip bir durumdur.

Cürcânî Eş'ari'nin varlığın mâhiyete zaid bir sıfat olmayacağına dair delillerini bu şekilde açıklar. Eş'ari'ye göre, fer'iyyet kaidesi gereği, varlık sıfatının bir şeyle kâim olması, kendi zatında zorunlu olarak bu şeyin varlığının bir parçasıdır. Başka bir ifadeyle bir şeyin sübutu bir sıfatla sıfatlanması onun varlığının bir parçasıdır. Bu kurala göre bir sorun yok gibidir. Fakat buradaki zorunluluk varlığa değil, varlık sıfatındadır. Başka bir ifadeyle iddia edildiği gibi zorunluluk, vücûdi bir sıfattır. Bu sıfat ise varlıktan başkadır.

Cürcani burada, varlık ile diğer sıfatlar arasında bir ayırımında bulunur. Çünkü ona göre varlık dışındaki her sıfat sübutidir. Açık bir şekilde görülmektedir ki, varlığın dışındaki her sübuti sıfatın mevsufla kaim olması, mevsufun kendinde varlığının uzantısıdır. Bir başka deyişle, varlık dışındaki herhangi bir sıfatın mevsufu ile kaim oluşu, mevsufun kendi varlığının içinde yer alır; yani ona aittir. Açıkçası fer'iyyet kuralı denilen kural ise varlık için değil, varlık dışındaki diğer sıfatlar için geçerlidir. Çünkü varlıktaki zorunluluk, bunun aksine olan bir zorunluluktur. Zira 'vücûd'daki zorunluluk, vücûdun 'vücûd'dan önce gelmesini imkânsız kılar. Daha açık bir ifadeyle şöyle denilebilir: İddia edilen zorunluluk, vücûdi bir sıfattır ve bu sıfat da varlıktan başkadır. Varlıktaki zorunluluk onun varlıkla öncelenmesinin imkânsızlığını gerektirir. Çünkü bunun nedeni şeyin iki kez var olmasını, şeyin kendisini öncelenmesini veya varlıkların teselsülüdür. Yani zorunluluk, her sübuti sıfatın (dışta mevcûd her sıfatın) mevsufla kaim oluşunun mevsufun dışta varlığının bir uzantısı olduğuna hükmeder. Ama varlık dışta mevcûd bir sıfat değildir, onun iliştiği şeyden ayrışması, yalnızca akıldadır. Varlık, dışta var

---

<sup>167</sup> Ö.Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, Klasik Yay. İstanbul 2010, s.39

olmaması anlamında değil, mefhumuna olumsuzlama gelmemesi anlamında sübutidir.<sup>168</sup> Cürcani böylece vücûdun mâhiyetle kaim olmasının mâhiyetin daha önce var olmasını gerektirmeyeceğini ispat etmiş olmaktadır. Fakat burada varlığın neden varlık sıfatından farklı olduğu açıklanmamaktadır. Yine aynı şekilde vücûdun mâhiyetle sıfatlanmasının, mâhiyetin daha önceden var olmasını gerektirmediğinin sonucunun sebebi cevapsız bırakılmıştır.

İşte bu noktada Kemâlpaşazâde, Cürcani'nin bu cevabını, zanni ilim erbabının âdeti olarak görmüş ve genel akli hükümlerin alanının daraltıldığı için eleştirmektedir.<sup>169</sup> Cürcani ise bu şekildeki eleştirinin geleceğini bilir gibi eleştirenin buna şöyle cevap verebileceğini düşünmektedir: Her sıfatın sübuti olması yani dışarıda mevcûd olması gerekir. Bu sıfatın mevsufuyla kaim olması mevsufun dışta varlığının uzantısıdır. Hâlbuki varlık, dışta mevcûd bir sıfat değildir. Aksine onun iliştiği şeyden ayrışması akılda gerçekleşir. Varlık, dışta var olması anlamında sübuti değildir. Varlık, mefhumuna olumsuzlama girmesi anlamında sübutidir. Bu yüzden varlık dışarıda değil, akılda bulunmasından dolayı fer'iyet kuralına bağlı değildir.<sup>170</sup> Varlıktaki bu zorunluluk, varlığın, varlıktan önce gelmesini imkânsız kılması iddiasına Kemâlpaşazâde katılmamaktadır. Çünkü sübuti oluşu kabul edilince, mâhiyetin üzerine varlığın sübutu gerekir ki bu da varlığın mâhiyete zaid olmasıdır. Üzerine tartışılan şeyde budur.<sup>171</sup>

## 2. Mesele: Arazilardaki Durum

Kemâlpaşazâde, İbni Sina'nın *Ta'likat* adlı eserine atıfta bulunmaktadır.<sup>172</sup> Araziların varlığı, üzerinde buldukları dayanaklarında (cevherde) var olmalarıyla olur. Fakat varlık arazi bunun istisnasıdır. İbn Sînâ arazları böylece ikiye ayırmaktadır. Birinci araz dayanağıyla var olabilen arazken, ikinci araz ise varlık arazıdır. Varlık dışında ki diğer arazlar var olmak için bir varlığa ihtiyaç duyarlarken; varlık, mevcûd hale gelebilmek için başka bir varlığa ihtiyaç duymaz. Başka bir ifadeyle arazların cevherdeki varlıkları, cevherleri için olan varlıkları değil, kendileri için olan varlıklarıdır. Araz varlığın,

---

<sup>168</sup> Seyyid Şerif Cürcani, *a.g.e.* s.248

<sup>169</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s.121 Tr, s. 92 Ar.

<sup>170</sup> Seyyid Şerif Cürcani, *a.g.e.* s.249

<sup>171</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 121 Tr, s.92 Ar.

<sup>172</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s.121 Tr, s. 92 Ar.

cevherde yani mâhiyetteki varlığı ise kendisi için olan varlığı olmayıp, bu cevher için olan varlığıdır. Ancak bu ifadenin anlaşılmasında zorluk vardır. Bu zorluk şudur: Mâhiyetin varlığı, vücûdun kendisinde sonradan hâsıl olduğu bir yer değil, aksine varlığın kendisi burada hâsıl olmuş haldedir.<sup>173</sup> Bu durumda Kemâlpaşazâde'nin çözümü araz olan varlığın cevherinin varlığından başka bir varlığı yoktur<sup>174</sup> demekle olmaktadır.

İfadelerin görünüşüne bakarak bu meselenin çözümü zor olmaktadır. Çünkü mâhiyetin varlığı, varlığın ortaya çıkışı değil, aksine varlığın kendisi mâhiyettedir. Mâhiyetle varlık kavramsal düzlemde farklıdır. Fakat gerçekte aynıdırlar. Bu konunun işlenmesinde ki zorluk, konunun kapalı, soyut, bir durum ifade etmesinden dolayıdır. Bundan dolayı Kemâlpaşazâde, İbn Sînâ'nın ifadelerinin yorumlanması gerektiğini söylemektedir. Zaten daha önce hatırlanacağı üzere İbn Sînâ, arazı mantiki olarak değil, ontolojik bir kavram olarak kullanmıştır. Yani varlığın araz olması demek, cevherin karşıtı bir arazlık değil, araz olmak hadis olmak anlamındadır.

Ayrıca Kemâlpaşazâde'ye göre haricî varlığın, varlığın mâhiyet için olmasından önce, mâhiyetin dış dünyada var olup olmadığı konusunda İbn Sînâ'nın bir açıklaması burada geçmemektedir.<sup>175</sup>

### 3. Mesele: Vücûdun Sübuti Bir Sıfat Olup Olmaması

Kemâlpaşazâde isim zikretmeden İbn Sînâ'nın arazlarla ilgili yukarıda geçen sözünü kendi görüşünü desteklemek için örnek veren kimseyi eleştirmektedir. Bu kişinin Celaleddin Devvani olduğu tahmin edilmektedir<sup>176</sup> Devvani, Kemâlpaşazâde'ye göre, İbn Sînâ'nın yukarıda ki sözünü, kendi sözüne delil getirmektedir. Devvani'nin sözü ise şudur: “Bir şeyin başka bir şey için var olması, o şeyin kendinde ortaya çıkışından – varlığından- sonraya kalmasını zorunlu değildir. Bunun yanında kendinde –özünde- varlığı neyse, o şey için olan varlığı da odur; ya da o şey için olan varlığı, kendi özünde varlığının aynısıdır.” Kemâlpaşazâde'ye göre ise İbn Sînâ'nın sözlerinden Devvani'nin sözlerini destekleyecek bir şey yoktur. Çünkü Kemâlpaşazâde'ye göre, zorunluluğun

---

<sup>173</sup> Şamil Öçal, *a.g.e.* s. 152

<sup>174</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 121 Tr, s. 92Ar.

<sup>175</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 121 Tr, s. 92 Ar.

<sup>176</sup> Şamil Öçal, *a.g.e.* s.153

her bir sübuti veya dış dünyada var olan her bir sıfatın mevsufuyla varlığının onun varlığının alt kısmı olduğuna hükmettiğini söylemek buna cevap vermemektedir.<sup>177</sup>

Kemâlpaşazâde'ye göre, Cürcani'nin eserinde yine İbn Sînâ'nın bu sözünün yanlış bir yorumu vardır. Cürcani isim vermeden de adı geçen eserinde İbn Sînâ'nın adını anmadan, şöyle söylemektedir: Doğrusu, şöyle söylemek gerekir: Her sıfatın sübuti olması yani hariçte mevcûd olması gerekir. Bu sıfatın mevsufu ile kaim olması, mevsufun hariçteki varlığının bir parçasıdır (Fer'iyet kuralı). Hâlbuki varlık hariçte mevcûd olan bir sıfat değildir. Aksine varlığın kendisine uruz ettiği şeyden farklılığı, onun tek başına akılda bulunmasıdır. Varlık mefhumuna olumsuzlama girmemesi anlamında sübutidir. Yoksa varlığın hariçte mevcûd bir sıfat olması anlamına gelmez. Dolayısıyla varlık, bu zorunlu hükme (fer'iyet kuralına) dâhil değildir.<sup>178</sup>

Cürcani'nin bu sözünden sonra Kemâlpaşazâde şöyle devam eder: Buradaki zorunluluk, mevsuf dış dünyada ortaya çıktığı vakit mevcûd olan ile madum olan sıfat arasında bir fark olmalıdır. Çünkü önemli olan, hariçteki sabitin oluşu değil, hariçteki sübutun oluşudur. Zaten İbn Sînâ yukarıdaki sözüyle bunu anlatmaktadır. Daha açık ifadeyle dış dünyada var olan (sabit) şeylerin varlığını değil, bunların oluşunu (sübutunu) ele almaktadır. Kemâlpaşazâde'nin bu düzeltmesinden sonra, dış dünyada vücûdun olmaması yargısının, İbn Sînâ'nın bu ifadesinden çıkarmak iyice zorlaşmaktadır. Bununla beraber vücûdun sübuti bir şey olarak kabul edilmesi ile vücûda olumlu bir anlam yüklendiğini, Cürcani yukarıda ifade etmişti. Fakat Kemâlpaşazâde'ye göre buna gerek yoktur. Başka bir ifadeyle vücûdun sübuti bir sıfat olarak kabul edilmesi veya vücûdun bu şekilde kayıt altına alınması, meselenin temel gereklerinden biri değildir. Vücûdun bu şekilde sübuti bir sıfat olarak kabul edilmesi filozofların delili vurgulama veya vehmi bilginin önüne geçmek için yapılan bir şeydir. Çünkü vücûd sıfatı sübuti değil de olumsuz bir şey olarak kabul edilecek olursa, aklımız madumun da dışarıda vücûdla mevsuf olarak bulunduğunu kabul edebilir.<sup>179</sup>

#### **4. Mesele: Zihnî Varlık Üzerine**

Kemâlpaşazâde buraya kadar anlattıklarını özetler. İlk önce Kelamcılardan Eş'ariler,

---

<sup>177</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 122 Tr, s. 93 Ar.

<sup>178</sup> Seyyid Şerif Cürcani, *a.g.e.* s.249

<sup>179</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 122 Tr, s. 93 Ar.

vücûdun haricî görünümünden başka bir görünümünü kabul etmediklerinden dolayı ve sübut ile vücûdu eşanlamlı olarak görmelerinden dolayı, varlığın mâhiyete zaid oluşunu değil de, bir oluşu sonucunu kabul ettiler. Ayrıca yine onlar, Mu'tezile âlimleri gibi madum olan şeylerin hariçte sübut olmalarına da katılmadılar. Filozofların kabul ettiği haricî dışında başka bir yerde yani zihinde, eşyanın mâhiyetle kaim olmasını da aynı şekilde kabul etmediler.<sup>180</sup>

Kemâlpaşazâde, bu anlattıklarını dikkate almayan kişinin sözünü burada nakleder.<sup>181</sup> İster dışarıda var olsun veya olmasın sübutunun, hariçte mevsufunun olduğu sonucu çıkarılıyorsa, bunu kabul etmiyoruz. Bu söylenenle dış dünyada mevcûd olan bir sıfatın sübutunun dışarıda mevsufun varlığının bir parçası olduğu söylenirse de, bu da bize göre anlamlı değildir. Çünkü “varlık” mâhiyet üzerine eklenmiş değil aksine sübuti bir sıfattır demekten kastımız onun akli içeriğinde selbin (olumsuzluğun) olmamasıdır. Onun varlığı akılda sabit olmasıyla. Bu varlığın onda sabit olmasından önce var olmasını gerektirmez. Başka bir ifadeyle varlığın hariçte mâhiyete zaid olan mevcûd bir nitelik olduğu söylemekle, aksine varlığın sübuti oluşu, varlığın gerçekte akılda bulunması ve kavramına olumsuzluğu dâhil edilmemesi demektir. Dolayısıyla varlığın, mâhiyet için var olması demek gerçekte akılda olup biten bir şey olması demektir. Böyle olmasıyla da, mâhiyetin, varlık kendisi için var olmazdan önce bir varlığa sahip olması gibi bir durum söz konusu değildir.<sup>182</sup>

Kemâlpaşazâde, bu görüşün sahibinin felsefecileri takip ettiğini söylemektedir. Çünkü dıştaki mazharın dışında varlığın gerçekte akılda bulunmasını kabul eden felsefecilerdir. Bu, zihnî varlığı kabul edıştır. Bunu ise kelamcılar benimsememektedirler.

Bu şekilde kelâmçılar, mevsufun hariçte var olması hususunda hariçteki mevcûd sıfatla, dışarıda yok olan sıfat arasında farkın olmadığını inkâr etmiş olmaları gerekmez mi? Yine aynı şekilde mevsufun dışarıda hem var hem de yok olmasını savunmaları gerekirdi. Ama Kemâlpaşazâde bu eleştiriye katılmaz. Çünkü bu gerekliliği kabul edersek, onların dışarıda yok olan bir kimsenin kör olmasını caiz gördüklerini kabul

---

<sup>180</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 119 Tr, s. 93 Ar.

<sup>181</sup> Kemâlpaşazâde burada isim vermemektedir. Fakat risâlenin kenarına düşülen notta Hocazade yazmaktadır.

<sup>182</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 122 Tr, s. 94 Ar.



etmemiz gerekir.

Kemâlpaşazâde isim belirtmeden alıntı yaptığı kimsenin görüşleriyle ilgili olarak şu soruyu sorar: Anlamlarına olumsuzluğun dâhil olmadığı sübuti kavramların bir şey için var olmaları, bu şeyin varlığının bir parçasıdır. Varlığın akılda -zihinde- mâhiyete ilave olarak mâhiyet için var olduğu kabul edilirse, varlık mâhiyet için olmadan önce mâhiyetin akılda önceden var olması gerekir. Bu durumda aynı gereklilik, diğer varlık -mâhiyetin önceki varlığıyla- için olacağından, sonsuz bir varlıklar zincirinin yani teselsülün ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.

Bu arada bu konu, zihnî varlığı kabul etmeyen kelamcıları ilgilendirmemektedir. Çünkü onlar, hariçte mevcûd bir sıfatın ortaya çıkmasını, hariçteki mevsufun bir parçası olarak görmektedirler. Kelamcılar, imkân, vücub, vücûd gibi anlamlarında olumsuzluk olmayan itibari kavramları ise mevsufları için var olmalarının, bu mevsuflarının bir parçası olduğunu kabul etmezler. Bu dış dünyayla ilgili bir şeydir. Zihin dünyasında bu kavramların mevsufları için var olmaları, bunların birbirlerinden farklı olmalarına dayalı olan bir şeydir. Farklılık, varlığı gerektirmez. İki çelişğin bir arada bulunması ile iki zıddın bir arada bulunması birbirinden farklı olan iki “mümteni”dir. Bu mümtenilerde olduğu gibi bunlar, kelâmıcılara göre, dış dünyada ve zihinde bir varlığa sahip değildirler.<sup>183</sup>

Kemâlpaşazâde risâlesine zihnî varlığı kabul edenlerin görüşleriyle devam etmektedir. Zihnî varlığı kabul edenler, içerisinde olumsuzluk bulunmayan vasıfların sübutunu, dış dünyada var olmalarından önce zihinde var olması olarak kabul etmektedirler. Başka bir deyişle onlar, itibari kavramların var olmalarını, hem zihinde hem de dışarıda mevsuflarının varlıklarına dayandığını savunmaktadırlar. Bu durumda zihinde varlığın mâhiyet için var olması demek, zihinde mâhiyetin daha önceki varlığına dayalı bir var olmaya sahip olması demektir. Bu durum da ise varlığın -mâhiyetin- iki kere var olması demektir. Sonuçta yine teselsül tehlikesi böylece ortaya çıkmış olur.

Orta yolu benimseyen kelamcılar filozoflardan biraz farklı da olsa varlığın mâhiyete zaid olduğunu düşünmektedirler. Bu kelamcılardan Mu'tezile, zihnî varlığı reddetmektedir. Onlar, zihnî varlığı ve varlığın dışında genel anlam ifade eden sübut

---

<sup>183</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s.123-124 Tr, s.94 Ar.

kavramını kabul etmiyorlar. Ama mevcûd ya da madum olmasına bakılmaksızın bir şeyin başka bir şey için var olması, mevsufun varlığının bir parçasıdır öncülünü kabul etmeleriyle, varlığın mâhiyete zaid olduğuna inanmaları zorlama bir durum olmaktadır. Yine söz konusu olan öncülü reddetmeleri ve başkası için var olmanın alanını genişletmeleri ile dışarıda yok olan bir şahsın kör olarak sıfatlanması kabul etmek zorunda kalacaklardır. Kemâlpaşazâde'ye göre, böyle bir durumdan onları, orta yolu tercih etmesinin kurtaracağını düşünmektedir.

Kelamcıların, zihnî varlığı ve iki durum arasında ki varlığa dair sübutun umumiliğini reddettikleri söylenerek eleştirilmektedirler. Fakat onlar orta yolu tercih ederek bu eleştirilerden kurtulabilirler. Bu orta yolu benimserken de söyledikleri sözler şunlardır: Birinci olarak, bir şeyin başka bir şey için var olması mevsufunun varlığına dayanmaz diye söylenmektedir. Böyle söylemeleriyle onlar, yukarıda geçen 'bir şeyin başka bir şey için var olması, mevsufun varlığının bir parçasıdır' öncülünü kabul etmeleriyle varlığın mâhiyete zaid olduğuna inanmaları zorlama bir durum olur eleştirisinden kurtulmaktadır. İkinci olarak, 'bir şeyin başka bir şey için var olması mevsufun da var olmasını gerektirir' ilkesini kabul etmeleriyle, 'dışarıda madum olan bir şahsı "kör" olarak nitelermeleri gerektiği' şeklindeki eleştiriden kurtulmuş olacaklardır.<sup>184</sup>

Zihnî varlığı kabul edenler, kavramlarına olumsuzluğun dâhil olmadığı vasıfların varlıkları, mevsuflarının varlıklarına dayanır. Hem zihnî varlık, hem de haricî varlık için geçerli olan bu durumdur. Zihnî varlığı savunanlar varlığın mâhiyet için var oluşunu zihinde gerçekleştiğini söylemektedirler. Bunun sonucunda ise mâhiyet zihindeki varlığa dayanmak zorundadır. Bu da mâhiyetin iki kez var olmasına neden olacağından, kaçınılmaz olarak teselsül gerekecektir. Kemâlpaşazâde'ye göre filozoflara yöneltilen en önemli eleştiri de budur. Bu sorunu çözmenin yolunu Kemâlpaşazâde mümkün olarak görmektedir. Zihinde, varlığın mâhiyet için var olması, mâhiyetin dışarıdaki varlığından önce zihinde bulunan varlığına dayanmaktadır. Yoksa zihinde bulunan varlığından önce, zihinde bulunan başka bir varlığına dayanıyor değildir. Yani varlık, biri dışarıda, biri de zihinde olmak üzere iki kez var olması demektir. Bu şekilde olmasında bir sakınca yoktur. Asıl sakınca her iki var oluşun iki

---

<sup>184</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 124 Tr, s. 95 Ar.

kere hem dışarıda hem de zihinde olmasıdır.<sup>185</sup> Zihinde, varlığın mâhiyet için var olması demek, mâhiyetin haricî varlığından önce zihinde bir varlığının olması demektir. Aslında Kemâlpaşazâde için mâhiyetin iki kez var olması sorun değildir. Mâhiyetin, iki farklı varlık alanında var olmasıyla teselsül eleştirisini reddetmektedir. Zaten bu şekilde mesele izah edilince herhangi bir zorluk kalmamaktadır.<sup>186</sup>

Kemâlpaşazâde daha sonra risâlesinde başka bir sorundan bahsetmektedir. Bir şeyin dışarıdaki varlığından başka, bir zihinde veya çeşitli zihinlerde sayısız zihnî varlığı vardır. Bu şekilde dışarıda görülen bir şey, aslında tek bir varlık iken, zihinlerde birçok varlık haline gelebilmektedir. Ancak zihinlerdeki böyle çokluk hariçteki gibi bir sakınca meydana getirmez. Çünkü zihin zaten böyle düşüncelerin olmasının yeridir.<sup>187</sup> Konumu ve yapısı gereği böyle çokluğun olması doğaldır. Asıl sorun bir varlığın zihinlerde çoğalması değil, zihinde bir olan -kavramsal olarak- varlığın çoğalmasıdır. Böyle olunca teselsül olur. Aksi durumda zihinlerde çoğalmasıyla teselsül olmaz.

Kemâlpaşazâde bu konuda şöyle bir cevap verilebileceğini söylemektedir: Bir şey, zihnimizde tek bir varlık olarak bulunur. Fakat zihnimizdeki bir şeyin, daha önceki bir varlıkla nitelendiğini varsayarsak, tek bir varlığa sahip olan bu şey varlıkla nitelenmesi daha önceki vücûdun zihnimizde olmasını gerektirir. Haliyle bu teselsüle yol açacağından dolayı mümkün değildir. Ya da bu şey başka bir zihinde bulunması gerekir ki yine teselsül gerekir. Bir tek zihin için olan birçok zihin içinde geçerlidir.

Tek bir varlığın, haricî tek bir varlığı vardır. Bu söylenen şey çok açık gibi görünse de anlaşılması zor bir konudur. Bundan dolayı bu konunun biraz daha açıklanması gerekir. Kemâlpaşazâde risâlenin kenarındaki nottan anlaşılacağı üzere Celaleddin Devvaniye ait bir cevaptan bahsetmektedir. Bir şey ya tek bir müdrikede ya da sonsuz müdrikelerde, sonsuz varlıklar olarak bulunur. Birinci şıkta olan, bir şey, tek bir müdrikede bulunması demek, ancak tek bir varlığa sahip olabilmesi demektir. Bundan dolayı bu şeyin, bir tek müdrikede sonsuz varlıklar olarak bulunması kabul edilebilecek bir şey değildir. İkincisi olan şıkta ise bir şeyin, sonsuz sayıdaki müdrikde sonsuz varlıklar olarak bulunmasıyla ortaya sonsuz sayıda zihnî varlıklar çıkar. Zihinlerdeki

---

<sup>185</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 125 Tr, s. 95 Ar.

<sup>186</sup> Şamil Öçal, *a.g.e.* 158

<sup>187</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 125 Tr, s. 95 Ar

varlıklar arasında bir düzen olsa bile zihinler arasında bir düzen olması mümkün değildir. Dolayısıyla, bu ikinci zorunluluk da batıl sayılır. Çünkü zihnî varlık intibai - tabi- ilimle alakalıdır. Tabi ilimlerden hareketle algı yoluyla elde edilen formlar arasında bir düzen olduğunu bilerek bu ikinci zorunluluğun batıl olduğu söylenebilir. Söylenecek söz şudur: Buradaki sakınca, sonsuz sayıda zihinlerin varlığı olmayıp, sonsuz sayıda zihnî varlıkların bulunmasıdır.<sup>188</sup>

Kemâlpaşazâde'ye göre zihin denildiği zaman bazen kastedilen müdrike gücü yani idrak edici güçtür, bazen de kastedilen mutlak anlamda müdrike gücüdür. Mutlak anlamdaki müdrike gücü insanın düşünen gücü, algı araçlarının herhangi biri ve faal akıl gibi soyut varlıklara işaret etmektedir.<sup>189</sup> Ama asıl zihin demekle kastedilen, idrak edici güçtür. Zihnî varlık genel anlamda zihinde, özelde ise insan zihninde bulunan varlıkları ifade etmektedir. Kemâlpaşazâde haricî varlığı ise yine zihnî varlıktaki gibi ikiye ayırmaktadır. Mutlak olarak zihin dışında bulunan var olma yani husul, diğeri ise farazi olarak zihin dışı olandır. Farazi olan zihin dışı, zihin dışındaki var olmayı kapsadığı için ondan daha geneldir. Kemâlpaşazâde bu ayrımı yaparken asli ve gölge varlık diye bir ayrım daha yapar. Buna göre, asli varlık, mutlak olarak zihin dışında var olan ve zihinde suret olarak değil de zat olarak var değildir. Zihindeki suretler ise gölge varlıklardır.

### **5.Mesele: Mutlak Varlık**

Hatırlanacağı üzere, İbn Sînâ ve diğer filozoflar varlığı üçe ayırmaktadırlar. Bunlar, mutlak varlık, haricî varlık ve zihnî varlık olmaktır. Risâlede şimdiye kadar ki kısımda zihnî ve haricî varlıkla ilgili durum ele alınmışken mutlak varlık kısmına değinilmemiştir. Ama Kemâlpaşazâde'ye göre yukarıda yapılan açıklamalar mâhiyetin mutlak varlıkla nitelenmesi durumu içinde geçerli olup olmadığı tartışmalıdır.

Bir şeyin bir şey için sübut etmesi sabit olduğunda, o sabit kılan sübutunun bir parçasıdır kuralı olan fer'iyyet kuralının kabul edilmesiyle bazıları varlığın mâhiyet için var olmasının, varlığın kendinde varlığından sonraya kalması olarak kabul etmektedirler. Buna bakılırsa zihnî ve mutlak varlık alanında sakıncalar bulunmaktadır.

---

<sup>188</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 126 Tr, s. 96 Ar

<sup>189</sup> Ö.Mahir Alper. *a.g.e.* s.26

Ancak varlığın mâhiyet için var olması, zihinde gerçekleşen bir şey olduğundan dolayı, zihnî varlık haricî varlığa tekaddüm etmiş olmaktadır. Bu durumda da haricî varlık alanında bir sakınca olmamaktadır. Kemâlpaşazâde, risâlenin kenarındaki notlardan anlaşıldığına göre, Devvani'ye ait olan bu eleştiriyi beğenmemektedir. Çünkü vücûdun mutlakla sıfatlanma konusundaki konuşmada, mâhiyetin mutlak varlıkla sıfatlanması için, onun daha önce varlıkla sıfatlanması gerekir demek doğru değildir. O halde, burada söylenen cevabın söylenmesine gerek yoktur.<sup>190</sup>

Mutlak şekilde sıfatlanma hali ya dış dünyada ya da zihnî varlıkta olmaktadır. Bu şekilde mutlak varlıkla sıfatlanmanın sonucunda, mâhiyet dışarıda bir ferde mutlak varlıkla sıfatlanması demek, zihnî ferdede mutlak varlıkla sıfatlanmasına dayanmış olması demektir. Yani mâhiyetin belli bir ferdede mutlak varlıkla sıfatlanması, başka bir ferdede onunla sıfatlanmasına dayalı olmasıdır. Bu sonuca bakılırsa bunda Kemâlpaşazâde için bir sakınca yoktur. Başka bir deyişle mâhiyetin dışarıdaki bir varlıkla sıfatlanması, zihnî varlıkla sıfatlanmasına dayanması bir sorun oluşturmamaktadır. Aslına bakılırsa bu durumda mâhiyetin mutlak ve haricî varlıkla sıfatlanması bir zorluk ortaya çıkarmadığına göre, zorluk sadece zihnî varlık alanında ortaya çıkmaktadır.

Yine Kemâlpaşazâde, Devvani'ye ait olduğunu düşündüğümüz görüşü problemlili bulmaktadır. Mâhiyetin haricî varlıkla sıfatlanmasının, zihnî varlıkla sıfatlanmasına dayanması, hariçteki ilk ma'lulün varlığının, hariçteki varlığına dayanmasına yol açacağı için bunda da başka problemler doğmaktadır. Zihindeki varlığın dayanağı, bu varlığın dışarıda bulunan varlığıdır. Yani dışarıdaki varlıktan önce var olan bir zihin yoktur. Ancak hariçteki varlık, zihindeki varlığına dayanacak olursa, hariçteki varlığın zihindeki varlığına bir aracı ile dayanması gerekecektir. Bu durumda da haricî varlıkta da zihnî varlığa benzer bir mahzur ortaya çıkmaktadır. Fakat Devvani, bu mahzurun cinsinin farklı olduğunu, zihnî varlıkla ilgili mahzura benzemediğini savunurken bütün bunların cedelden kaynaklandığını ve dışarıda böyle bir durum yokken, varlıkla tespit edilmiş, sadece mâhiyetin var olduğunu söylemektedir.<sup>191</sup>

Örneğin akıl, 'insanlık'ı 'Zeyd'den ayırarak, insanlığı Zeyd için var olan ayrı bir varlık

---

<sup>190</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 126 Tr, s. 97 Ar

<sup>191</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 127 Tr, s. 97 Ar

olarak görebiliyor. Oysa gerçekte var olan Zeyd'in zatıdır. Aynı şeyi akıl, dışarıda mâhiyet olarak bulunan bir şeye yapabilir. Mâhiyeti analize tabii tutarak varlık diye nitelendirir. Hâlbuki varlık, dışarıdaki hüviyet'in kendisidir. Hatırlanacağı üzere nesnelerin, zihindeki tümel kavramlarına mâhiyet denilmekte iken, bu kavramların dış dünyada varlık kazanmalarına hakikat ve inniyet, varlık kazanarak gerçekliğe sahip olanların sahip oldukları özellikleri tek tek varlıklarda göstermelerine ise hüviyet denilmektedir. Devvani'nin burada söylediği de bu olsa gerektir.

Yani buradan varlığın, zihnî varlık olarak kabul edilmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır. Fakat bu kabul sorunun giderilmesini sağlamamaktadır. Çünkü zattan soyutlama yoluyla elde edilen zatlar ile varlık arasında ne fark olduğu belli değildir. Devvani varlığın tersine zatin soyutlanması için, zatin göz önüne alınması yeterlidir. Varlık için ise varlığın zattan soyutlanması için sadece zatin göz önüne alınması yetmez. Çünkü varlığın sübutu yoktur denildiğinde yani vücûdun soyutlanması ile zatınla beraber zatin sebebi, eserleri gibi şeylerin de göz önüne almak gerekmektedir. Çünkü sübuta dair bütün hükümler ortadan kalkmış olmaktadır. Devvani vücûdun ve zata mensup olan her şeyi yok saymakla, zatin soyutlanmasıyla elde edilen bütün soyut şeylerin zat için var olmaları mümkün değildir. Devvani, eğer burada, arazların mahalli için var olması sonucu çıkarılırsa, yapılan bu eleştirilere hak vermektedir. Buradaki sübutun bir tür tahlil ile zattan soyutlanması olarak kabul ederek, bu eleştiriye savmaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle yapılan analizle aslında zattan soyutlanma olması, zatin bunları da içeren bir anlama gelmelerinin kabul edilmesi anlamına geldiğini söyleyerek bu eleştiriye cevaplamaya çalışır. Devvani'nin bu çözüm tarzı sorunu çözmekten ziyade daha karmaşık bir hale getirmektedir. Nitekim Kemâlpaşazâde, Devvani'nin bu açıklamalarını hem usul hem de içerik açısından tutarsız bulmaktadır.<sup>192</sup>

Kemâlpaşazâde'ye göre, Devvani meseleyi Meşşai felsefecilerin açıkladığı tarzda ele almışken sonrasında İşraki felsefeciler gibi cevaplamıştır. Ama birinin söylediğini, diğerinin üzerine bina etmek doğru değildir. Zaten Devvani de bu durumu *Zevra* adlı risâleyi şerh ederken itiraf etmiştir. İşraki felsefecilere göre mâhiyetler, kendileriyle, failin eseridir. Yani etkin neden olan failin üzerinde etkide bulunduğu şey vücûd değil, mâhiyettir. Akıl, ma'lul durumunda olan mâhiyetten varlığı soyutlar ve onu varlıkla

---

<sup>192</sup> Şamil Öçal, *a.g.e.* s.162

sıfatlandırır.

İşrakiliğin kurucusu olan Şihabuddin Suhreverdi, varlığın akıl dışında haricî bir gerçekliğe sahip olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre varlık cevher veya araz değildir. Sadece akılda var olabilir, dış varlıkta gerçekliği yoktur.<sup>193</sup> İşrakilerin bu görüşü dikkate alınırsa Devvani'nin İşrakilerden etkilendiği söylenebilir.

## 6. Mesele: Nefsü'l-Emr

Kemâlpaşazâde Devvani'nin, bu konu hakkındaki düşüncelerini haşiyesi olan *Havaşi ale'ş-Şerhi'l-Cedid lit-Tecrid* eserinde yazdığını belirtmektedir.

Daha sonra Devvani bir şeyin başka bir şeyle sıfatlanması durumunu nefsü'l-emr denilen varlık türünden bir şeyde gerçekleşmesiyle meydana gelebilecek durumları değerlendirir. İlk önce, nefsü'l-emr varlığın, bu tür varlıkla sıfatlanma anından sonra var olması gerekirse, nefsü'l-emr'in, nefsü'l-emr'de varlıkla sıfatlanmanın zarfı olmaması gerekir; böyle olmazsa, bir şeyin kendinden önce gelmesi ya da teselsül olması gerekecektir. Sonra ikinci ihtimal olan bu tür varlığın sıfatlanma anından sonraya kalmaması, haricî varlıkla sıfatlanma, hariçte olmadığına dair delil tamamlanmamış olur. Dolayısıyla bu durumlardan kurtulmak mümkün olmamaktadır.<sup>194</sup>

Mâhiyet varlık sıfatından farklıdır. Çünkü mâhiyetin varlıkla nitelendiği ayrı bir varlık alanı bulunur. Nitelendiği varlık alanında olan varlıktan farkı ise haricî değil, zihnî varlık olmasından dolayıdır. Yine mâhiyetin nefsü'l-emr'de varlığının farklılığı, bizatihi kendinde varlığa dayanmasıdır. Çünkü akıl hiç varlığı düşünmeden mâhiyeti algılayabilir.<sup>195</sup> Bu durumda da varlığın kendinde varlığı dışındaki görünüşleri dolayısıyla, mâhiyetin vücûddan farklı olmama ihtimali olsa da nefsül-emr'de bulunan mâhiyet ile varlığın nefsü'l-emr'deki varlığı arasındaki fark, mâhiyet olarak mâhiyetin nefsü'l-emr'deki varlığı dolayısıyladır.<sup>196</sup>

Aslında yukarıda bahsedilen çıkmazlardan kurtulmak için Devvani, varlık-mâhiyet

---

<sup>193</sup> M.M. Şerif, *a.g.e.* s.279

<sup>194</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 128 Tr, s. 98 Ar

<sup>195</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 128 Tr, s. 99 Ar

<sup>196</sup> Şamil Öçal, *a.g.e.* s.164

ilişkisi çerçevesinde üç varlık türünden bahsetmektedir. Daha önce nefsü'l-emr konusunda bu ayırımdan bahsedildiği üzere mâhiyetin niteliği olan zihnî varlık, mâhiyetin varlıkla nitelenmesinin gerçekleştiği mahal (zarf) olan haricî varlık ve mâhiyetin kendinde olan yani nefsü'l-emr'deki varlığı diye mâhiyetin varlık türleri vardır.

Burada Devvani'nin dikkat çekmek istediği şey, mâhiyetin üç varlık türüne göre konumu ve mâhiyetle bunlar arasında nasıl fark olduğudur. Şimdi yukarıda bahsedilen farklılık daha açık bir şekilde ifade edilirse, mâhiyetin bu üç tür varlık türünden farklılığı ilk önce, sıfat olan varlıktan farklı olmasındadır. Bu farklılığın sebebi ise, mâhiyetin kendisiyle nitelendiği ayrı bir varlık mahallinin bulunuşudur. Eğer mâhiyet kendisiyle sıfatlanan varlıkla aynı olsaydı, sıfatlanma alanı olan bir varlıktan bahsedilemezdi. Mâhiyet sadece kendi niteliği olan varlıktan değil, kendisiyle varlığın nitelendiği varlık alanından da farklıdır. Buradaki farklılık, haricî değil, zihnî varlık dolayısıyladır. Bu da mâhiyetin ikinci varlık türüne göre konumudur. Son farklılık ise mâhiyetin, kendinde varlıktan farklılığı ile ilgilidir. Mâhiyet kendinde varlıktan, kendinde varlık -nefs'ül-emr- dolayısıyla ayrılır. Mâhiyetin üçüncü varlık türünden farklılığının nedeni ise, aklımızın varlığı görmeden mâhiyeti algılayabilmesidir.

Kemâlpaşazâde burada ilk defa söylenen “nefsü'l-emr” denilen varlık alanını daha önce hiçbir felsefecinin söylemediğine dikkat çekerek, Devvani'nin bu açıklamalarıyla haricî ve zihnî varlık dışında bir de nefsü'l-emr denilen varlık alanının kabul edilmesi gerekeceğini belirtmektedir. Zaten zihnî ve haricî varlık alanında birçok tartışma varken, yine çok tartışılmaya müsait yeni bir varlık alanı ortaya çıkması, yeni bir sorun teşkil etmektedir.

Aslında buradaki sorun, mâhiyetin varlıkla nitelenmesi sonucunda meydana gelen varlığın yeridir. Bu alanlar haricî varlık, zihnî varlık veya bunlardan başka bir varlık alanıdır. Kemâlpaşazâde, Devvani'ye göre mâhiyetle nitelenen varlığın haricî varlık olmadığı sonucunu bulur. Aynı şekilde zihindeki varlık da olamaz. Çünkü mâhiyet zihnî varlık dolayısıyla zihnî varlıktan ve onun içerdiği kendinde -nefsi emr- varlıktan ayrı değildir. Kemâlpaşazâde zihnî varlığın içerdiği kendinde-nefsü'l-emr'deki- varlık ifadesinin kullanmasının sebebini, yani kendinde varlığı, zihnî varlığın içinde değerlendirmesi, Devvani'nin, mevsufu -mâhiyetin- kendinde -nefsü'l-emr- varlıktan



farklılığı, ondan ayırt edilmesi, nefsül-emrdeki varlık dolayısıyla cümlesine dayanması olarak açıklamaktadır. Mâhiyetin nefsü'l-emr'deki varlıktan farklılığı, yani gerçekte var olmasının sebebi, zihnî varlık içerisinde olmasından dolayıdır. Devvani'nin akıl, mâhiyetleri düşünür sözü, Kemâlpaşazâde'nin böyle bir sonuç çıkarmasına sebep olmuştur. Burada ki sözden maksat, zihnî varlık değil de haricî varlık olsaydı, ya da bunlardan hiçbiri olmasaydı, o zaman Devvani böyle bir tahlile gitmiş olmayacaktı. Çünkü Kemâlpaşazâde'ye göre, mâhiyetin haricî varlık zımında, zihnî varlık hasebiyle, nefsü'l-emr'deki varlıktan farklılığı, açıklama gerektirilmeyecek derecede açıktır. Akıl, varlığı görmeden mâhiyeti algılar. Bunun için mâhiyetin, zihnî varlıktan, kendinde varlıktan farklı olması gerekmediği gibi onun başka bir varlığının olması da gerekmez. Aksi takdirde mâhiyetin üçlü bir varlığa sahip olması gerekir. Bu şekildeki bir düşünce ise filozofların çoğunluğu tarafından reddedilmektedir.<sup>197</sup>

Devvani haşiyesinde, arazlardan soyutlanarak sıfatlanmanın mahalli -zarfı-, nefsü'l-emr'deki yani kendinde varlık değildir. Böyle bir sıfatlanma zaten aklın akletmesiyle olup, mahalli yoktur. Varlığın belli bir mahalli olmamasından dolayı, dış dünyada, zihinde ve akılda bulunabilir. Aklın düşünmesi, varsayması ile arazlardan soyutlanan bir şey, haricî varlığın sebebinden dolayı, arazlardan soyutlanan bir şeyde bulunamaz. Kemâlpaşazâde, Devvani'nin bu görüşlerinden, kendinde varlığın tezahür ettiği bir yerin, aklın varsayması ve düşünmesi olmadığı sonucu çıkarır. Ayrıca aklın varsaymasıyla da ortaya çıkan ayrılık, nefsü'l-emr'deki bir ayrılık değildir. Bu şekilde Devvani, nefsü'l-emr'in (kendinde varlığı), haricî ve zihnî varlık alanlarına sınırlanmış olması esasına, aykırı görüşler ortaya koymuş olmaktadır. Bu şekildeki bir eleştiriyi Devvani daha önce Ali Kuşçu'ya yapmıştır. Şimdi ise daha açık bir ifadeyle bu konudaki sözü Devvani söylemektedir. Ali Kuşçu, Nasıruddin Tusi'nin *Tecrîd* adlı eserine yazdığı, *Şerhu'l-cedîd li't-tecrîd* adlı şerhte, konuyla ilgili şu görüşlere yer vermekteydi: “Dışarıdaki varlık ortaya çıkarken, akılda bulunduğu bir sırada mâhiyetin ona uruz etmesi, ilişmesi mümkün değildir. Aksi takdirde mâhiyet, dışarıda varlık kendisiyle kaim olmazdan önce var olurdu. Böylece de mutlak varlık, akılda bulunduğu bir sırada, varlığı mâhiyete ilişmezdi. Ancak, mutlak varlık ve haricî varlık mâhiyete,

---

<sup>197</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s.129 Tr, s. 99 Ar

dışarıda değil nefsü'l-emr'de ilişmektedir.»,<sup>198</sup>

Dışarıdaki varlık, akılda bulunduğu bir sırada mâhiyete ilişmesi demek, varlık kendisiyle kaim olmazdan önce mâhiyetin varlığını gerekli kılmış olsa da bu durum aslında mâhiyetin, dışarıda var olmazdan önce, akılda bulunması anlamında bir gerekliliktir. Zaten hatırlanacağı üzere Kemâlpaşazâde'nin daha önce ifade ettiği gibi, mâhiyetin iki değişik varlık alanında iki kez var olması sakıncalı değildir, sakınca dışarıda iki kez var olmasındadır. Başka bir ifadeyle, mâhiyetin belli bir varlık alanında iki kez var olması sırasında ortaya çıkan sakınca, ayrı ayrı iki varlık alanında iki kez var olmasıyla ortadan kaybolmaktadır.

Ali Kuşçu'nun açıklamalarının ortaya çıkardığı zorluklardan birisi de, mutlak ve haricî varlığın, ancak nefsü'l-emr'de mâhiyete uruz etmesiyle ilgilidir. Nefsü'l-emr'deki varlık, haricî ve zihnî varlıkla sınırlı bir şeyse, mutlak ve haricî varlığın akılda ya da dışarıda uruz etmesi olmazsa, onun sadece nefsü'l-emr'de mâhiyete uruz etmesi nasıl mümkün olacaktır? Kemâlpaşazâde'ye göre, Ali Kuşçu'nun bu cümlede söylediği aslında açıktır. Çünkü dış dünya ile zihin dünyası, kendisine bağlı bir ferdin olmadığı ve nefsü'l-emr'in zuhur ettiği iki mazhar alanıdır. Bu iki alanda bulunan varlık, nefsü'l-emr'deki varlığın bir ferdi değildir ve nefsü'l-emr'deki varlığı açığa çıkaran bir varlıktır. Nefsü'l-emr'deki varlık, onlar olmadan gerçekleşirken, yani meydana gelmesi onlara bağlı değilken, tezahüründe bu iki alana bağlıdır. Daha açık bir ifadeyle, Devvani'nin, Ali Kuşçu'yu, “nefsü'l-emr'de ki varlığı, haricî ve zihnî varlığa münhasır kılmamakla” suçlaması, doğru bir davranış değildir. Çünkü yukarıda ki anlatılanlardan ortaya çıkar ki, nefsü'l-emr'deki varlık tezahürü, haricî ve zihnî varlığa münhasır olmuş olmaktadır.<sup>199</sup>

Devvani, Ali Kuşçu'nun, nefsü'l-emr varlıkla, haricî ve zihnî varlığa münhasır olmanın dışında başka bir varlık kastetmişse eğer, nefsü'l-emr itibariyle, varlığın mâhiyete uruz etmesinin –ilişmesinin- üç şekilde olacağını düşünmektedir. Bunlardan birincisi, varlığın nefsü'l-emr'e göre hususileşmesinin bu uruzda katkısının olmaması; İkincisi, haricî varlık olarak hususileşmesinin uruzda katkısının olmaması; üçüncüsü ise, zihnî varlık olarak hususileşmesinin bu uruzda katkısının olmaması. Fakat bu söylenenler,

---

<sup>198</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s.130 Tr, s. 100 Ar

<sup>199</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 130 Tr, s. 100 Ar

Kemâlpaşazâde'ye göre doğru bir yargı değildir. Çünkü filozoflar, zihnî ve haricî varlığın bu uruzdaki katkılarının umumi değil, hususi olduğu görüşündedirler.<sup>200</sup>

Sonra Devvani'ye göre, varlık ve mâhiyetin, nefsü'l-emr'de sıfatlanmasının gerçekleşmesi, yukarıda bahsedilen sakıncayı ortaya çıkaracaktır. Bundan dolayı bu konuyu daha iyi incelemek gerekecektir. Bir şey, bir başka şeyle sıfatlanırken, bu ittisafın gerçekleştiği alanın varlığı, bu ittisafın sonraya kalması zorunlu olursa, nefsü'l-emr olan varlık alanının, varlıkla sıfatlanma için, ittisafın zarfı olmaması gerekir. Aksi takdirde bir şeyin kendisinden önce gelmesi gerekecek veya varlıklarda sonsuz teselsül olacaktır.

Nefsü'l-emr'de mâhiyetin varlıkla sıfatlanması olduğunda, mâhiyetin de mazharının akılda bulunmasıyla, mâhiyet, varlığın kendisi için var olmasına önceleyen bir varlıkla var olması anlamında -kendi zatında- var olması gerekmektedir. Yani mâhiyetin iki farklı alanda iki kez var olmasında herhangi bir sakınca yoktur. Ama nefsü'l-emr, haricî ve zihnî varlık dışında, başka bir varlığı olduğunun düşünülmesi sakıncalıdır.<sup>201</sup> Başka bir deyişle nefsü'l-emr ittisaf alanı değildir. Nefsü'l-emr hem haricî hem de zihnî varlığı kapsayan bir varlık alanıdır. Bu alanlar dışında başka bir alan aranır ise bu durum kabul edilebilir bir durum değildir.

Devvani'ye göre, varlık mâhiyetle nitelenerek, mâhiyetin varlıkla ittisafına ev sahipliği yapar. Mâhiyet böyle bir ittisafıta varlık araziyle karışmayarak, akıl tarafından algılanabilir. Haliyle mâhiyet, haricî varlıkta, haricî varlıkla karışmış, nefsü'l-emr varlıkta, nefsü'l-emr varlıkla karışmış ve akli varlıkta da, akli varlıkla karışmış bir durumdadır. Bu halde olmasına rağmen, yani arazlarla karışmış bir şekilde olmasına rağmen mâhiyet, akıl tarafından arazlarla karışmamış şekilde algılar. Bundan dolayı mâhiyet, tüm arazlardan dahası bu algılamının kendisinden bile arîdir. Dolayısıyla mâhiyet, varlıkla nitelenmesinin alanı olan varlığı, tüm arazlardan soyutlanmış olan varlığıdır. Bu da nefsü'l-emr'de mâhiyetin varlık yönlerinden birisidir.<sup>202</sup>

Devvani'nin yukarıda ki çözüm tarzına, Kemâlpaşazâde şöyle cevap vermektedir. Diyelim ki, aklın, mâhiyeti arazlarından soyutlanmış bir halde algılayabileceğini

---

<sup>200</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 130 Tr, s. 100 Ar

<sup>201</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 131 Tr, s. 100 Ar

<sup>202</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 132 Tr, s. 101 Ar

varsaydık. Yani mâhiyet, nefsü'l-emr'de tüm arazlardan soyutlanmış bir halde bulunmaktadır. Ancak bu görüş vakıaya uygun değildir. Çünkü mâhiyet, hadd-ı zatında bu arazlardan arî değildir. Gerçekte böyle değildir. Vakıaya uygun ise, yani mâhiyetin kendi gerçekliğine uygun durumu ise, mâhiyetin bu tür algılamadan arî olmasıdır. Eğer böyle olmasaydı, diyelim ki Zeyd'in, mümkün olmaması hatta insan bile olmaması gerekirdi. Mâhiyetin, böyle bir algılama biçiminde, mâhiyetin nefsü'l-emr'de kendine özgü bir varlık biçimine sahip olması doğru değil, bu kabul edilemezdir.

Kemâlpaşazâde böyle eleştirilere karşı farklı bir çözüm yolu önermektedir. Hatırlanacağı üzere, nefsü'l-emr varlık, hem haricî varlığı hem de zihnî varlığı içine alan mutlak varlıktır. Mâhiyetin mutlak varlıkla ittisafı ise, ya dışarıda ya da zihinde gerçekleşir. Yani, mâhiyetin, bir ferde mutlak varlıkla ittisafı, başka bir ferdeki mutlak varlıkla ittisafına dayanır. Böyle bir çözümde bir mahzur yoktur. Fakat Devvani, bu konuyu Ali Kuşçu'nun şerhine yazdığı haşiyesinde, zihnî varlık konusunda işlemiştir. Benzer düşünceleri orada görmek mümkün olduğu halde burada bu çözümden bahsetmemiştir. Kemâlpaşazâde bu duruma çok şaşırılmaktadır.<sup>203</sup>

Ayrıca Kemâlpaşazâde, her ne kadar risâlede nefsü'l-emr gibi farklı bir terim kullanılmış olmasının, yeni bir zorluğunun çıkmasına sebep olarak görse de, nefsü'l-emr konusunda açıklama yapmaktan da geri kalmamaktadır. Kemâlpaşazâde'ye göre zihnî varlık nefsü'l-emr varlıktan daha geneldir. Çünkü zihnî varlık, hem haricî varlıkla ilgili soyutları kapsamakta hem de hariçte olmasa da bir takım manaları kendisine icat edip yaratabilmektedir. Ona göre nefsü'l-emr varlık ise sadece haricî varlığa bağlı varoluş sergilemektedir. Çünkü nefsü'l-emr varlıktan söz edebilmek için, bu varlığın hariçte tahakkukunun olması gerekmektedir.<sup>204</sup>

## 7. Mesele: İşrakilere Yöneltilen Eleştiriler

Varlık-mâhiyet ilişkisiyle ilgili olarak İşraki görüşe yöneltilen iki temel eleştiri vardır. Bu eleştirilerden birincisi, dışarıda birinci malulün varlığının kendisine dayanmasıdır. İkincisi ise, zihnî varlıklarda sonsuz teselsülün gerekliliğidir. Zihnî varlıklarda sonsuz teselsülün olduğu kabulü yanlıştır. Yani zihnî varlıkların teselsülü imkânsızdır. Bu

---

<sup>203</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s.133 Tr, s. 103 Ar

<sup>204</sup> Ö.Mahir Alper. *a.g.e.* s.29

imkânsızlık ise zihnî varlığın husuli ilme (ilmu'l-intibai) özgü olmasından dolayı değildir. Dolayısıyla, zihnî varlık husuli ilme özgü olsaydı zihnî varlıklarda sonsuz bir teselsülün olması kaçınılmaz olurdu. Bu sonuç da algılanan bütün suretlerin sonsuzluğunu gerektirir. Fakat burada tatbik burhanı<sup>205</sup> geçerli olmasından dolayı böyle bir teselsül imkânsızdır. Zihnî varlığın, husuli ilme ait olması kesin değildir. Tüm varlıklar, mâhiyetin arızı olarak kabul edilmesinden dolayı, zihnî varlıklarda ki sonsuz teselsül imkânsızdır. Yani sonuç olarak bu varlıkların dışında, başka bir varlığı kabul etmek gerekli olur. Çünkü 'bir şeyin başka bir şey için var olması, kendisi için var olunan şeyin bir parçasıdır' kuralınca, tüm bu varlıkları önceleyen başka bir varlığın bulunması gerekir. Çünkü bu varlıkların hepsi de mâhiyetin arazları olarak vardılar. Bu varlık, zorunlu olarak bahsi geçen varlıklardan birisi değildir ve onların hepsinden de önce gelir. Dolayısıyla mâhiyetin arazlar olan varlıkların, mâhiyeti öncelemez. Demek ki buradaki mâhiyeti önceleyen, başka bir varlıktır. O halde, diğer varlıklardan önce gelen bu varlığın silsileye dâhil olmaması dolayısıyla, tüm varlıkların mâhiyete arız olduğunu söylemek mümkün değildir.<sup>206</sup>

Kemâlpaşazâde, İsrakilere yöneltilen eleştirilere şöyle cevap vermektedir: Birinci sorun, 'dışarıda birinci malulün varlığının, kendisine dayanmasıdır'. Nefsü'l-emr'de, mâhiyetin haricî varlıkla nitelenmesi bilfiil olarak bir görünüm yerinin olmasını gerektirmez. Aksine mazharın var olması, varlığın da mâhiyet için var olması bunun için yeterlidir. Dolayısıyla haricî varlığın, mâhiyet için var olması, akıl gibi bir mazharın bilfiil orada var olmasına bağlı değildir. Öyleyse burada bir sakınca yoktur. Eğer varlık, hariçte mâhiyet için var olursa, haricî varlığın kendisine tekaddümü gerekir ki, buradaki sakınca, haricî varlığın mâhiyet için var olmasının, hariçte olması halinde ortaya çıkar. Yine aynı şekilde bu durum yani haricî varlığın mâhiyet için var olmasının zihinde olması halinde de bu sakınca geçerlidir.

İkinci soruna çözüm şudur: Nefsü'l-emr'deki şeyin akılda ortaya çıkması (zuhur) yani orada var olması, aklın ona itibar etmesi ve ona yönelmesine bağlıdır. Fakat akıl sonsuz

---

<sup>205</sup>Tatbik Burhanı, kelâmcıların teselsülü iptal için kullandıkları bir delildir. Bu delile göre; birbirlerine eşit olan iki miktarı düşünelim. Bu iki miktardan birinin miktarı azaltılırsa, aralarındaki eşitlik bozulur. İki sonsuz silsilesi de birbirine eşittir. İki sonsuz silsilesinin birinden belli bir kısım çıkarılınca bunların eşitliği bozulur. Yine başka bir farzetmede, bir bütün silsilesinden bazı parçalar çıkarılırsa, kalan kısım o silsilenin tamamından küçüktür. Daha fazla bilgi için bkz. Cürcani, *Şerhu'l-Mevakif*, s.462-463-464

<sup>206</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s.133 Tr, s. 104 Ar

bir şekilde ona yönelmez ve ona itibar etmez. Haliyle bu da birbirlerinden ayrı ve birbirlerine terettüb eden sonsuz şeylerin akılda bulunmasını mümkün kılmamaktadır. Kemâlpaşazâde göre, filozofların, ‘zihnî şeylerde teselsül caizdir’ sözlerinin, bu şekilde yorumlanması gerektiğini söylemektedir. Çünkü filozoflara göre, zihnî varlıklarda sonsuz teselsülün caiz olmasının sebebi, aklın bunlara yönelmesi ve itibar etmesidir. Fakat bu durum uzun sürmez. Çünkü akıl buna güç yetiremeyeceğinden, sonsuz teselsül bilfiil gerçekleşemeyecektir. Aslında Kemâlpaşazâde burada, sonsuz teselsülü imkânsız olarak kabul etmeninde yanlış bir vehme (zanna) dayanabileceğine de dikkat çekmektedir.<sup>207</sup>

Kemâlpaşazâde’ye göre, yukarıdaki izahtan ortaya çıkan sonuç şudur: Bir şeyin nefsü’l-emr’de var olması demek, bir şeyin mazharın var olmasıyla beraber, varlığın o mazharda, zuhur etmesi demektir. Yani mazharın bulunmasıyla, nefs’ül-emr’deki şeylerin bazıları zuhur edebilir. Bazıları da etmez. Dolayısıyla zuhur eden şeyde zuhur kabiliyetin olması yeterlidir. Dolayısıyla mazhardaki kusurdan dolayı şeyin bilfiil zuhur etmemesi, bir sakınca ortaya çıkarmaz.

Kemâlpaşazâde, risâlesine bu durumu inceleyenlerin görüşlerini aktararak devam eder. Bu görüşlere göre, akıl, mâhiyeti, mâhiyet (mâhiyet olması bakımından) ve mâhiyetin varlığı diye ikiye ayırır. Ve varlık, sübut yoluyla mâhiyete nispet edilmesiyle, varlığın zihinde mâhiyet için var olması, ortaya çıkmaktadır. Çünkü zihindeki var oluş, beyazın cisim için var oluşu gibi değildir. Beyazın cisim için var oluşunda, var olan (sabit olan) ile kendisi için var olunan şey (sabit olunan), zihinde bir arada bulunuyor. Bu birliktelik, kabul edenle kabul edilenin birlikteliği gibidir.

Kemâlpaşazâde’ye göre, zihindeki var oluş, buradaki anlatılandan farklı bir anlama sahiptir. Çünkü akıl, mâhiyeti, zihinde mâhiyet için var olan şeyi, varlık gibi ve bu ikisi arasındaki bağı düşündüğünde, akıl, varlık ile mâhiyeti algıladığı zaman, bunlardan birisinden algıladığı şeyi, diğerinde algıladığı şeyle aynı ya da bir parçası olmadığını görecektir. Yani akıl, mâhiyetle varlığın aynı veya birbirinin bir parçası olmadığını fark edecektir. Bununla beraber, akıl, varlığın mâhiyet için de geçerli olduğunu ve bunun mâhiyete nispetinin, yüklem yapılmasının vakiyaya uygun olduğunu da anlar. Sonuçta

---

<sup>207</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s.134 Tr, s. 104 Ar

varlığın kendisine nispet edildiği mâhiyet, akılda varlık nitelenmiş bir halde bulunur. Akıl algıladığı bu mâhiyeti; mâhiyete ve varlığa diye ayırsa da ve sanki mâhiyetin başka bir varlığı daha varmışçasına varlığı ona nispet etse de, akıldaki bu varsayımlar, devamlı olması mümkün olmayacaktır. Sonuçta aklın varsayması kesildiği zaman teselsülde kesilecektir.

Kemâlpaşazâde, yukarıdaki açıklamalara şöyle bir eleştiride bulunur. Aklımız, mâhiyetin ayrı bir varlığı olmadığı halde, varlığı mâhiyete nispet eder. Fakat bu mâhiyet, mevcûd olan mâhiyetten dolayı değil, nefsü'l-emr'de var olması bakımından yani mâhiyet olması bakımından mâhiyettir. Bundan dolayı, mâhiyetin varlık ve mâhiyetten başka bir unsuru yoktur. Aynı şekilde mâhiyetin iki kez var olması da mümkün değildir. Dahası akıl, mâhiyeti, varlık ve yokluktan soyutlayarak algılansa bile, yani akıl, mâhiyetin varlığını algılamasa bile, yine de mâhiyet bu algılama sırasında akılda vardır. Çünkü itibarın yokluğu, yokluğun itibarından farklı bir durumdur. Akıl, mâhiyeti ilk algılayışında sadece mâhiyet olarak algılar. Yeniden akıl, ikinci kez mâhiyeti algılayışında ise onu, mâhiyet ve varlık olarak ikiye ayırır.<sup>208</sup> Yani böylece mâhiyet, iki kez var olmuş olacaktır.

## **8. Mesele: Aklın Tasavvur Etmesi**

Kemâlpaşazâde'ye göre diğer bir sorun, yukarıda da geçtiği gibi aklın mâhiyeti kavraması, varlığı ondan ayırması, varlığın mâhiyetle ortaya çıkmasıdır. Varlık nispet edilir de, sonra da başka bir varlık meydana gelmesi sözüdür. Böylece yukarıda bahsedilen eleştirinin kaynağı olarak yeniden gösterilmektedir.

Varlıktan başka varlık yoktur iddiasının, mâhiyetin varlığın gayrisi olduğu şeklinde karşılanmasının uygun olmadığı kanaatindedir. Kemâlpaşazâde'ye göre bu durumda sorunun asıl kaynağı göz ardı edilmiş olmaktadır. Üstelik eleştiride bulunanlar, bu cevabı reddetmektedirler. Onlara göre mâhiyetin var olması demek, nefsü'l-emr'de sıfatlanması demektir. Eğer nefsü'l-emr denilen hal, var olan akıl nispetiyle gerçekleşiyorsa, o zaman bu sıfatlanma akli bakımdan farz etme suretiyle olmaktadır. O zaman bu sıfatlanma, var olan akli vücûdun nispetinden önce meydana gelmiş olamaz.

---

<sup>208</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 135 Tr, s. 105 Ar

Kemâlpaşazâde felsefecilere göre, bir şeyin nefsü'l-emr'de var olmasının, kendinde var olmak anlamına geldiğini ısrarla vurgular. Nefsü'l-emr'deki varlık insanların akletmelerine veya algılamalarına bağlı değildir. Hiçbir akletme, farzetme olmasa da, nefsü'l-emr'deki varlık vardır. Dolayısıyla nefsü'l-emr'deki sıfatlanma, hiçbir algı, akletme olmasa da kendinde var olan sıfatlardır. Dolayısıyla Kemâlpaşazâde'ye göre nefsü'l-emr'de var olma aklın nispetinden dolayı olmadığına göre, buradaki sıfatlanma ve sıfatların varlığı da aklın düşünmesi sebebiyle olmamaktadır. Fakat eleştirenler bu durumu görmemektedir.

Kemâlpaşazâde *Telhisi'l-Muhassal* kitabının sahibi Tusi'ye atıfta bulunur. Tusi'ye göre “şeyin” dışta olması zorunludur, akıl dış dünyadaki varlığa dayanarak akletmekte böylece akılda makul oluşmaktadır. Kemâlpaşazâde'ye göre Tusi'nin “dış”tan maksadı aklın düşünmesi, farz etmesi ve böylece istediğimizin nefsü'l-emr'e –mutabık- uygun olmasıdır.<sup>209</sup>

Kemâlpaşazâde ikinci eleştiriye şöyle cevap vermektedir. Eleştiriye yapan kişi felsefecilerin iddiası olan, nefsü'l-emr'den maksat aklın düşünmesi ve varsayması değil, şeyin bizzat kendisinde sabit olmasıdır. Bu da aklın beşin çift olması gibi aklın üretimlerinden bir şey olmayıp aksine sıfatlanma aklın bu vasfı ondan soyutlayarak ona iliştiresidir. Sıfatlanma aklın varlıktan koparak, bağımsız bir şekilde yaptığı bir fiil değildir.

Kemâlpaşazâde ikinci görüşe göre bazı âlimlerin “uygunluğu” (mutabakatı) şu şekilde tanımladığını belirtir: “Uygunluk” (mutabakat) bir izafettir. İtibar bakımından bir değişiklik ona yeterli olmaktadır.<sup>210</sup> Akıl iki manayı değerlendirirken veya mukayese yaparken aralarında, “böyledir ve böyle değildir” şeklinde olumlu veya olumsuz bir nispette bulur. Bu ilişki ise bu makulün bizzat kendisinin düşünülmesiyle burhani akıl yürütmenin veya<sup>211</sup> zorunluluğun neticesi olarak kurulur. Akıl bu durumda dıştaki veya nefsi emirdeki idrak olunanın özelliklere tekrar gitmez. Yani akıl mukayese yaparken makullere müracaat ederek yargı üretir. Bu nispetin doğruluğu ise vakiada ve nefsü'l-emr'de olana uygunluk anlamına gelmektedir. Yani Ali ve Veli beyazdır veya beyaz

---

<sup>209</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 135-136 Tr, s. 108 Ar

<sup>210</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 137 Tr, s. 108 Ar

<sup>211</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 137 Tr, s. 108 Ar



değildir şeklindeki sözlerimizle olumlu veya olumsuz nispetlerde bulunmaktayız. Bunun doğruluğu ise, bu söz ve nispetin vakıadaki durumlarına uygun olup olmamasıyla tespit edilir.

Kemâlpaşazâde Devvani'nin ikinci soruya verilen cevabı isabetli bulur ve bu açıklamanın Meşşailerin ilke ve kurallarına göre yapıldığını belirtir. Birinci izahta ise İşraki okulun ilkelerine uyduğunu belirtir.

Bu ikinci görüş konusunda Devvani doğru söylemiştir. Fakat birinci soruya verdiği cevap, İşraki okulunun kuralları hâkim olduğu için doğru olmamıştır. Çünkü burada tartışılan mesele Meşşai kurallarına göre bir durumdur.

Devvani nefsü'l-emr konusunda akli sıfatlanmanın nasıl olacağı konusunda felsefecilerin görüşünü şöyle açıklamaktadır. Aklın bir üretimi olarak değil, sıfat nesnenin kendisinde vardır. Haliyle bu şekilde sıfatlanmak, iki şeyden birini diğerine eklemek değildir ki, ondan önce bir sıfatlanmış bir şeyin varlığına muhtaç olsun. Aksine sıfatlanma sadece mevsufa uygun (mutabık) olmanın ta kendisidir. Dolayısıyla var olmadan önce başka bir tür varlığının olması gerekmediğine göre, varlıklarda sonsuz bir teselsül olmaz. Mutabakat/uygunluk gayri makul bir şeyin nispeti ve çoklukta akledilen nispete dair bir anlamla sıfatlandırmaktır. Dışta veya zihinde bir sıfat bulunmaksızın, mevsufun zihinde veya dışta oluşması sırasında onunla sıfatlanması tasavvur edilemez. Bir şeyin mutabakat nispeti olması doğru bir şeydir. Ama sıfatlama farazi bir manadır, o yüzden akılla ilgisi yoktur. Sıfatlanma fertlerde olur. Mevsuf meydana geldiğinde zihinde veya hariçte onun bir sıfatı olmadığı halde, onunla sıfatlanması düşünülemez. Evet, bu sıfatı ve bu uygunluğun soyutlanmış durumunu akletmek, ikisinden birinin onun varoluşunda uygun olmasıyla mümkün olur. Bu gerçek anlamda bu sıfatla sıfatlanarak değil, aksine akılda onunla sıfatlanması sebebiyle inşa edilmiştir. Meydana gelişinin inşai olması sebebiyle, bu uygunluğun sıfatlanma şeklinde isimlendirilmesi mecazdır.<sup>212</sup>

Kemâlpaşazâde, bu hususta tartışmanın bulunmadığını belirtir. Devvani bizzat kendi ifadesiyle aktardığı gibi, bu inceleme İşrakilere göre yapılan bir açıklamadır. Hâlbuki burada açıklanan görüş ciddi bir şekilde, ilmi araştırmalar yapan resmi felsefede yer

---

<sup>212</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 138 Tr, s. 109 Ar

bulamaz. Çünkü buradaki görüş, bir oyun olarak saydığımız bilmece gibidir. Bu durumda bu açıklamanın, İsraki felsefede yeri olacağı da düşünülemez. Çünkü onlara göre sıfatlanma, “mutabakat”tır. Buradaki açıklamalarıyla da “mutabık”ın bilinen anlamını kast etmemişlerdir. Genel örf ve dil konusunda tartışma açılmaması gerekirken, onlar bunu önemsememişlerdir. Zaten onlar bu iki istiarenin dildeki mecaz kanunlarına uygun kullanılmasını önemsememektedirler.

Kemâlpaşazâde dış dünyada veya zihinde kendisiyle beraber bir sıfat olmaksızın mevsufun zihinde veya hariçte meydana gelmesi anında sıfatlanmasının tasavvur olunamayacağı sözünü yanlış bulur. Çünkü iki mazhardan birinde sıfatlanmanın gerçekleşmesi, mevsufun orada gerçekleşmesini gerektirmektedir. Ama vasfın orada gerçekleşmesi ise zorunlu değildir. Nitekim kör dış dünyada körlükle muttasıf olmasına rağmen, körlük dışarıda gerçekleşmemektedir. Kemâlpaşazâde, Devvani’nin “bu uygunluğun sıfatlanma şeklinde isimlendirilmesi mecazdır” şeklindeki sözünü hatalı bulur.<sup>213</sup>

Kemâlpaşazâde Devvani’den “onların sözlerindeki sıfatlanmadan maksatları bu sıfat olmaksızın mevsufun varlığında durmaktır ki bu da bu anlamla sıfatlanmaktır” şeklinde bir aktarımda bulunur. Ona göre bu zanla açıklamak uygun değildir. Çünkü Cürcani, bu anlamı açık bir şekilde ifade etmiştir. Çünkü O’na göre, bu sıfatlanma zarfında mevsufun sübutunu gerektirmez ve iki tarafında olduğu halde sıfatın varlığını da gerektirmez şeklinde bir söz söylendiği takdirde, bu iddiaya şöyle cevap verilebilir: Sıfatlanma, varlıkta sıfatın mevsufa eklemlenmesinden daha geneldir. Çünkü aklın, onu kavraması ve ondan bu sıfatı soyutlamasıyla, mevsuf varlık türlerinden bir türde var olmuş olur. Birincisinin örneği cismin beyazlıkla sıfatlanmasıyken; ikincinin örneği ise Zeyd’in körlükle sıfatlanmasıdır. Şüphesiz, bu anlam zarfta sıfatlanmada mecburen mevsufun varlığını gerektirecektir. Örneğin dış dünyada var olmayan bir şeyin, dış dünyada sıfatlanması olmaz. Yani sıfatın bu şeyden soyutlanması bakımından onun dış dünyada bir varlığı da olmaz ve orada sıfatın varlığı da gerekmez. Başka bir ifadeyle, aklın haricî varlıktan olumsuz ve izafi şeyleri soyutlaması, onların dış dünyada hakikat kazanması demek değildir. Ama akıl, bu şekilde nesneyi doğru bir sıfatla vafeder.

---

<sup>213</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 138 Tr, s. 109 Ar

Kemâlpaşazâde, bu kişinin, bu düşüncesinden kitaplarında bahsettiğini belirtmektedir. Kemâlpaşazâde, Tusi'nin *Tecrid*'ini şerh eden Ali Kuşçu'dan (*eş-şerhul-cedid-il lil-tecrid*) Devvani'nin aktardıklarına şöyle devam etmektedir. Aynı şekilde nefsü'l-emr'in şeyin kendisi olduğu ve bir şeyin nefsü'l-emr'de var olmasının anlamı, o şeyin, kendi tanımında (haddinde) var olması anlamına gelmektedir. Bu durum ise ya zihinde ya da dış dünyada olmaktadır. Fakat bu şekilde bakış nefsü'l-emr'i zihin ve dış dünyaya hasretmektir. Hâlbuki biri diğerine nispet edilmeden önce söz konusu anlamla sıfatlanma, dış dünyada ve zihinde olmamaktadır. Bu durumda nefsü'l-emr'in dış dünyanın ve aklın arkasında gerçeklik kazanması zorunlu olur. Ama bu konuda bir açıklama yapmamaktadırlar.<sup>214</sup>

Kemâlpaşazâde sonra bu kişinin şöyle devam ettiğini söylemektedir. Bir şeyi vasfıyla soyutlanmak ve ona nispet edilmesinin sıhhatinden kasıt, nefsü'l-emr'e göre aklın sıfatlanmasıdır. Zaten *Mevakıf* sahibi Cürcani'nin bunu kast etmesi mümkündür.

Kemâlpaşazâde, “zorunluluk ve devamında gelen ifadelerin” cevabını, mâhiyetin varlığının sübutunun, nefsü'l-emr bakımından akli bir sübuttur olarak vermektedir. Bu anlamda geçmiş mevsufun varlığı üzerinde sübutun gerçekleşmesi demek, akli yüklemelerin varlığının dışında olması demektir. Çünkü bu sıfatların soyutlanmasının uygunluğu, kendisinden soyutlanan şeyin varlığında gerçekleşir. Böylece onun sübutu daha önce geçmiş varlıkla zikredilen anlamla olur. Onun soyutlanmasının doğruluğu, ancak var olanın bu var oluşla var olmasıyla mümkündür yoksa kendisinden önceki başka bir varoluşla değil. Dolayısıyla onun iki defa var olması veya varlıkta teselsül olması gerekmemektedir. Başka bir ifadeyle, varlığın bu var oluşla var olması, varlığın soyutlanmasının uygunluğunun ortaya çıkması için bir fırsat olmaz. Çünkü bu oluş mâhiyetin varlıkla sıfatlanmasının bir parçasıdır ki onun kaynağı da bu uygunluktur. Eğer o söylenen oluştan ibaret olsaydı, şeyin kendisi için bir parça olması zorunlu olurdu. Akli zorunluluk meşhur manayla sıfatlanması, varlıkla diğer sıfatları ayırt etmemektedir. Zaten, sıfatlanma gizli değildir. Aynı şekilde bu anlamla sıfatlanmasında onunla diğerlerini ayırmaz.<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> Kemâlpaşazâde *a.g.r.* s. 139 Tr, s. 110 Ar

<sup>215</sup> Kemâlpaşazâde, *a.g.r.* s. 140 Tr, s. 110 Ar

### BÖLÜM 3: TAHKİKLİ METİN

هذه رسالته زيادة الوجود على الماهية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ملهم الصواب لذوى اللباب والصلوة عل محمد اكرم من اوتى بالكتاب واعطى فصل الخطاب وعلى ال وصحبه خير ال و اصحاب.

بعد<sup>216</sup> فنقول وبالله التوفيق ان الحكماء لما قالوا الوجود مظهر آخر غير مظهر الخارج واثبتوا الاشياء وجودا نفس امريا فى ذلك المظهر تيسر لهم القول بزيادة الوجود على الماهية فى الممكن وكذا المعتزلة لما أثبتوا ثبوتنا خارجيا وراء الوجود الخارجى وقالوا بثبوت المعدومات فى الخارج<sup>217</sup> تيسر لهم ايضا القول بزيادة الوجود على الماهية.

والاشاعرة لما انكروا زيادة الوجود على الماهية مطلقا تيسر لهم عدم القول بوجود مظهر آخر غير مظهر الخارج ونفيهم عموم الثبوت من الوجود واما سائر المتكلمين الجامعين بين القول بزيادة الوجود على الماهية والانكار يتحقق امر اخر وراء الوجود الخارجى من الوجود فى الذهن و الثبوت فى الخارج فلم يخل مذهبهم عن صعوبة حيث اتجه عليهم ما احتج به الشيخ<sup>218</sup> الاشعري على ان الوجود وعين الماهية وهو ان قيام الصفة الثبوتية بالشىء فرع وجود ذلك الشىء فى نفسه ضرورة ان مالا ثبوت له<sup>219</sup> فى نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتى فلو كان صفة زائدة على الماهية قائمة بها لزم ان يكون لها وجود قبل قيام الوجود بها فيلزم ان يكون الشىء الواحد موجودا مرتين هذا خلف<sup>220</sup>.

وايضا يلزم تقدم الشىء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق او التسلسل<sup>221</sup> فى الوجودات ان كان غيره اذ حينئذ يعود الكلام فى ذلك الوجود السابق بان يقال لو كان الوجود

<sup>216</sup> و بعد: (-) فى : - م , لا -

<sup>217</sup> فى الخارج : (-) فى : - لا-

<sup>218</sup> شيخ: (-) فى: -لا-

<sup>219</sup> ضرورة ان مالا ثبوت له: ضروره ان مالا ثبوتله : فى: -لا-

<sup>220</sup> هف: هذا خلف فى: -لا ,ر-

<sup>221</sup> التس: التسلسل فى: -لا-

السابق<sup>222</sup> صفة زائدة قائمة بالمهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها<sup>223</sup> وجود ثالث وهكذا في كل مرتبة الى ان يتسلسل<sup>224</sup> والتسلسل<sup>225</sup> محال<sup>226</sup>.

وان التزم ملتزم التسلسل<sup>227</sup> في الوجودات بناء على انها من الامور الاعتبارية والتسلسل<sup>228</sup> في الامور الاعتبارية غير مستحيل فنقول لا بد هناك من وجود لا<sup>229</sup> يكون بينه وبين المهية وجود اخر قطعاً فيكون هو عين الماهية غير عارض لها وذلك لان جميع بهذه الوجودات الزائدة التي لا تنتهى عارضة للماهية فيقتضى ان يكون لها وجود قبلها لا لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية كما توهمه الفاضل الشريف. لان لزومه حينئذ ممنوع<sup>230</sup>. فان الماهية في درجته الاتصاف بالوجود على تقدير زيادته عليها لا موجودة ولا معدومة على ما حققناه في رسالتنا المعمولة في تحقيق الاليس والليس.

بل لما تقدم من ان قيام الصفة الثبوتية بالشئ فرع وجوده وذلك الوجود لا يكون زائداً على الماهية. والا لم يكن ما فرضناه جميعاً جميعاً<sup>231</sup> بل يكون عينها وهو خلاف مذهبكم. وههنا وجه آخر ياتي في تضاعيف الكلام. باذن الملك العلام. ومن غفل عن تحقيق المقال على هذا المنوال قال<sup>232</sup> في هذا المقام. ما قال. وماذا بعد الحق الا الضلال.

وليس لهم ان يجيبوا عن الاحتجاج المذكور بان يقال<sup>233</sup> ان الضرورة التي ادعيتوها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهية<sup>234</sup> تشهد بان كل صفة<sup>235</sup> ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه. واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقتضى بامتناع مسبوقية بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشئ موجوداً مرتين ومن لزوم تقدم الشئ على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له لانه من قبيل التخصيص للاحكام

<sup>222</sup> بان يقال لو كان الوجود السابق: (-) في: -لا-

<sup>223</sup> بها: (-) في: -اد-

<sup>224</sup> يتس: يتسلسل في: -لا, اد-

<sup>225</sup> يتس والتس: يتسلسل والتسلسل في: -لا-

<sup>226</sup> محال: مح في: -لا, ت, اد-

<sup>227</sup> التس: التسلسل في: -لا-

<sup>228</sup> التس: التسلسل في: -لا-

<sup>229</sup> لا: لان في: -لا-

<sup>230</sup> ممنوع: مم في: -اد, ت-

<sup>231</sup> جميع: (-) الثاني جميع: -لا-

<sup>232</sup> جلال: في الهامش: -لا, ر, اد, ت- / جلال الدواني: في الهامش: -م-

<sup>233</sup> هذا الجواب بعينه ما ذكره صاحب المواقف: في الهامش: -ت-

<sup>234</sup> البديهية: البديهية في: -لا-

<sup>235</sup> وجودية هي غير الوجود فان البديهية تشهد بان كل صفة: (-) في: -ت-

العقلية<sup>236</sup> اليقينة بسبب ما يعارضها<sup>237</sup> كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية فى احكامها العامة فلا يصح قطعاً ثم ان تحليلها بقوله لانها تقضى<sup>238</sup> بامتناع مسبوقة بالوجود لما ذكرتم قاصر. اذ لا يلزم بمجرد هذا القضاء من الضرورة ان يكون الامر فى الوجود وعلى عكس ذلك. بل لا بد معه من ثبوت زيادته على الماهية وهل المشاجرة الا فيها.

فان قلت اليس فى قول ابن سناء فى التعلقات وجود الاعراض فى انفسها هو وجودها فى موضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفا لها<sup>239</sup> لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستثناء<sup>240</sup> الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه هو نفس وجود موضوعه و غيره من الاعراض وجوده فى موضوعه هو وجود ذلك العرض دلالة على تخصيص الوجود من القاعدة المذكورة.

قلت: لا, انما دلالة على ان وجود ليس كما لاعراض بل بينهما فرق من حيث ان وجود الاعراض فى موضوعاتها وجود لا نفسها لا لموضوعاتها بخلاف الوجود, فان وجوده فى موضوعه وجود لذلك الموضوع لا لنفسه وظاهره باطل لان وجود الماهية ليس حصول الوجود فيها بل نفس الوجود الحاصل فيها فلا بد من التأويل بأن المراد أنه ليس للوجود وجود فى نفسه غير وجود موضوعه كما فى الاعراض بل وجوده الذى هو نفسه وجود موضوعه واما ان ثبوت الوجود الخارجى للماهية فى نفس الامر هل يستدعى ثبوتها فيه قبل ثبوته لها ام لا<sup>241</sup> فلا تعرض له فى الكلام المذكور.

ومن هنا تبين ان من قال<sup>242</sup> ان ثبوت الشئ للشئ لا يجيب تأخره عن ثبوته فى نفسه وان استلزم ثبوته فى نفسه او كان عين ثبوته فى نفسه ثم ذكر الكلام المنقول عن ابن سناء زاعما انه شاهد له. لم يكون واقعا على فحوى الكلام المذكور ولا ان يجيبوا عنه بان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اى موجودة فى الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه و ليس الوجود صفة

<sup>236</sup> العقلية : (-) فى : -لا-

<sup>237</sup> يعارضها : تعارضها فى : -اد, ر, م -

<sup>238</sup> تقضى: مقضى فى : -م-

<sup>239</sup> لها: (-) فى : -لا-

<sup>240</sup> استثناء : لاستثناء فى : م, اد, ع, ر-

<sup>241</sup> لا: (-) فى : -اد-

<sup>242</sup> جلال : فى الهامش : -لا, ع, ت, اد -

موجودة في الخارج بل امتيازها عن معروضه انما هو في العقل<sup>243</sup> وحده. نعم هو ثبوتى بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك<sup>244</sup> الحكم الضرورى لان الضرورة لا تفرق بين صفة موجودة و صفة معدومة في استدعاء ثبوتها للموصوف في الجارج اذا كان ثبوتها له فيه. فان العبرة لكون الثبوت في الخارج لا لكون الثابت فيه فان قلت فعلى هذا يضيع تقييد الصفة في صورة الاحتجاج بالثبوتية. قلت نعم لا حاجته اليه الا انهم يعتبرونه في تقرير الاحتجاج استظهارا او<sup>245</sup> دفعا لمعارضته الوهم العقل فان الصفة اذا كانت امرا سلبيا يتبادر الى<sup>246</sup> الوهم الى قبول كون المعدوم في الخارج موصوفا به فيه.

وبالجملة انكارهم لمظهر<sup>247</sup> آخر غير مظهر الخارج وقولهم بان الثبوت مرادف للوجود اوقعهم في مسألة زيادة الوجود على الماهية فيها وقعوا<sup>248</sup> اذ حينئذ<sup>249</sup> لم يتيسر لهم القول بان قيامها<sup>250</sup> في الخارج باعتبار ثبوتها فيه قبل قيامه بها كما قال المعتزله بناء على قولهم بثبوت المعدومة في الخارج و لا القول بان قيامه بها في مظهر آخر لنفس الامر غير مظهر الخارج كما قال الحكماء بناء على قولهم بالوجود الذهني للاشياء ومن لم يتنبه لهذا قال<sup>251</sup> في تحرير الجواب الثانى<sup>252</sup> يعنى ان اراد ان ثبوت الصفة الثبوتية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج او لا فرع ثبوت المثبت له في الخارج. فلا نسلم<sup>253</sup> ذلك.

وان اراد ان ثبوت الصفة الموجودة في خارج فرع وجود الموصوف فيه فلا يفيد<sup>254</sup> لانا لا نقول بان الوجود وصف موجود في الخارج زائد على الماهية بل انه وصف ثبوتى بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه عقلى ليس بموجود في الخارج. فثبوتها لها بحسب نفس الامر في العقل فلا يلزم كونها موجودة قبل ثبوت الوجود لها الى هنا كلامه ولم يرد ان قوله. فثبوتها لها بحسب نفس الامر في العقل انما يتمشى على اصل القائلين بان العقل مظهر آخر لنفس الامر غير مظهر الخارج وعامته متكلمين ينكرونه والكلام على اصلهم.

243 العقل: فعل فى : -لا-

244 ذلك (-) فى : -ت-

245 او : و: فى : -ت-

246 الى (+) فى : -ت-

247 لمظهر: بمظهر فى : -ت-

248 فيه (+) فى : اد

249 اذ حينئذ : (-) فى : - لا، ع -

250 قيامها: قيامه فى : م / قيامه بها فى : - لا، ع -

251 خوجه زاده: فى الهامش: -لا، ر، ت-

252 اليه (+) فى : -اد-

253 نسلم: نم فى : ع، و، ت / تم فى : مم

254 ه: (-) فى : -لا-

فان قلت<sup>255</sup> اليس لهم ان ينكروا عدم فرق الضرورة بين صفة موجودة فى الخارج و صفة مدومة فيه فى استدعاء وجود<sup>256</sup> الموصوف فى الخارج؟ اذا كان ثبوتها له فيه ويقولوا وجود<sup>257</sup> ما تقتضى<sup>258</sup> وجود الموصوف فى الخارج هو الاول<sup>259</sup> واما الثانية فلا تقتضى<sup>260</sup> وجوده فيه وان كان ثبوتها له فيه قلت لا اذ حينئذ يلزمهم القول بجواز ثبوت العمى فى الخارج لزيد المعدوم فيه و هل هذا الاسفة ظاهر البطلان ومن هنا ظهر<sup>261</sup> فساد وما قيل<sup>262</sup>.

وهنا يعنى فى الجواب الثانى سوال مشهور وهو ان ثبوت المفهومات الثبوتية التى لا يكون السلب داخلا فيها لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء ان ذهننا فذهنا وان خارجا فخارجا واذا كان الوجود زائدا فى العقل ثابتا لها بحسب نفس الامر فى العقل يلزم ان يكون قبل ثبوته لها فى العقل وجود آخر فيه وننقل الكلام الى ذلك الوجود و يتسلسل<sup>263</sup> الوجودات الى غير النهايته وهذا البحث لا يتمشى مع المتكلمين النافين للوجود<sup>264</sup> الذهنى فانهم يقولون ان ثبوت الصفة الموجودة فى الخارج لموصوفها فرع وجود الموصوف فى الخارج واما المفهومات الاعتبارية التى ليست<sup>265</sup> السلب داخلا فى مفهوماتها كالامكان والوجوب والوجود فليس ثبوتها لموصوفاتها فرعا لوجود تلك الموصوفات اما فى الخارج فظهر<sup>266</sup> واما فى الذهن فلا منهم لا يقولون به بل قالوا ان ثبوتها لموصوفاتها يتوقف على تمايزها والتمايز لا يسدعى الوجود عندهم كما فى الممتنعات فان اجتماع النقيضين متميز عن اجتماع الضدين و ليس لهما وجود عندهم لا فى الخارج ولا فى الذهن.

واما القائلون بالوجود الذهنى فعندهم ثبوت الاوصاف التى لا يكون السلب داخلا فى مفهومها يتوقف وجود موصوفاتها ان ذهننا فذهنا و ان خارجا فخارجا و ثبوت الوجود للماهية اذا كان ذهنيا<sup>267</sup> على وجودها<sup>268</sup> فى الذهن قيل وجودها فيه يلزم كونها موجودة مرتين بل تسلسل<sup>269</sup> الوجودات

255 فيه ابهام : فى الهامش : - لا , ر , ع , اد -  
256 وجود : (-) فى : -ت- و بثوت فى : - ات-  
257 وجود : (-) فى : - اد , ت -  
258 تقتضى : يقتضى فى : لا , اد / يقتضى فى : -م, ع, ر-  
259 الاول : الاولى فى : - ت, اد -  
260 تقتضى : يقتضى فى : م / يقتضى فى : - اد -  
261 ظهر : (-) فى : - اد , ت - الضح فى : - اد , ت-  
262 خوجه زاده : فى الهامش : -لا , م , ع, ت -  
263 يتسلسل فى : -لا-  
264 للموجود : الوجود فى : -ع, اد -  
265 ليست : (-) فى : -اد-  
266 فظهر : فظ فى : -ات-  
267 وجود موصوفاتها... للماهية اذا كان ذهنيا : (-) فى : - لا , ر , م , ع -  
268 موصوفاتها ان : (+) فى : -لا-  
269 تس : تسلسل فى : -لا -



الى ما لا نهايته له الى هنا كلامه اذ على تقدير ان يكون مذهبهم ما ذكره هذا القائل يلزمهم المحذور المذكور.

ثم ان المعتزلة من جملة المتكلمين النافين للوجود الذهني وهم معترفون بان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له ولا يلزم ان يكون الشىء الثابت موجودا فى الخارج يرشدك الى هذا انهم يتمسكون بتلك المقدمة فى بيان ما ادعوا من ثبوت المعدومات فى الخارج فقولهم هذا البحث لا يتمشى مع المتكلمين النافين للوجود الذهني منظور فيه . فان قلت قد ظهر مما تقدم ان المتكلمين النافين للوجود الذهني وعموم الثبوت من الوجود بين الامرين احدهما تعزر القول بزيادة الوجود على المهية ان قالوا بالمقدمة القائلة ان ثبوت الشىء موجودا كان او معدوما للشىء فرع ثبوت المثبت له والآخر الالتزام بجواز اتصاف الشحص المعدوم فى الخارج بالعمى ان انكروا المقدمة المذكورة وسعوا دائرة الثبوت للغير فما وجه المخلص عن ذلك قلت: وجه<sup>270</sup> اختيارهم الحالة المتوسطة بان يقال ان ثبوت الشىء للشىء لا يتوقف على ثبوت المثبت له ولكنه يستلزم ثبوته فانه<sup>271</sup> باول جزئى هذا القول يندفع عنهم المحذور الاول وبثانى جزئيه يندفع المحذور الثانى.

فان قلت فما وجه التفصلى للحكماء عن السؤال المشهور المذكور سابقا قلت السؤال على الوجه المذكور سهل الاندفاع اذ لهم ان يقولوا ان ثبوت الوجود للمهية اذا كان فى الذهن انما يتوقف على وجودها فى الذهن قبل وجودها فى الخارج لا على وجودها فى الذهن قبل وجودها فيه فاللازم كونها موجودا مرتين مرة فى الذهن واخرى فى الخارج لا كونها موجودة مرتين كلتا هما فى الخارج او فى الذهن والمحذور هو الثانى دون الاول انما الاشكال على تقدير تقريره<sup>272</sup> هكذا لو صح القاعدة المذكورة لكان اتصاف الماهية بالوجود<sup>273</sup> اما فى الخارج فيلزم كونها موجودة فى الخارج مرتين او فى الذهن فنقل<sup>274</sup> الكلام الى اتصافها بالوجود الذينى فانه ايضا من المفهومات الثبوتيه فبحكم تلك القاعدة يكون اتصاف الماهية به<sup>275</sup> موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف

<sup>270</sup> المخلص فى : - ر -

<sup>271</sup> هـ: (-) فى : -لا-

<sup>272</sup> تقريره : (-) فى : -لا-

<sup>273</sup> موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود : (+) فى : -ع , م . اد -

<sup>274</sup> فنقل : فننقل فى : -اد-

<sup>275</sup> به : (-) فى : -ر-

بالوجود اما فى الخارج. فيلزم المحذور المار ذكره او فى الذهن فيلزم كونها موجودة<sup>276</sup> فى الذهن مرتين وهذا ايضا فاسد على انا ننقل الكلام الى الوجود الثانى فيلزم التسلسل<sup>277</sup> فى الوجودات.

فان قلت الشئ الواحد لا يكون له الا وجود خارجى واحد وقد يكون له وجودات متعددة ذهنية اما فى ذهن واحدا او اذهان متعددة فالمحذور هو تعدد<sup>278</sup> الوجود الخارجى للشئ الواحد لا التسلسل<sup>279</sup> فى الوجودات وهذا المحذور لا يتأتى فى الذهن لجواز التعدد<sup>280</sup> فيه قلت قد مر الجواب عنه فى اول الرسالة فتذكر. و قيل<sup>281</sup> فى جوابه الشئ اذا وجد مثلا فى ذهننا<sup>282</sup> فلا شك انه ليس له فى هذه الحالة الا وجود واحد فى ذهننا فاذا توقف اتصافه<sup>283</sup> بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود اما فى ذهننا وهو باطل بالوجود ان كما مر او فى ذهن آخر فننقل الكلام اليه.<sup>284</sup>

و تفصيل ذاك انه اما ان يكون موجودا فى مدرك واحد او<sup>285</sup> مدارك متعددة غير متناهية بوجودات غير متناهية والاول بطلانا نعلم قطعا ان الشئ اذا وجد فى مدرك لا يكون له فى ذلك الزمان فى ذلك<sup>286</sup> المدرك الا وجود واحد وهذا ان لم يكون اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجى للشئ الواحد فليس باخفى منه والثانى يستلزم ان يكون فى الوجود اذهان غير متناهية وربما يمنع بطلان ذلك لجواز ان لا يكون بينهما ترتب اصلا, وان كان بين الوجودات فيها ترتب لكن اذا خص الوجود الذهنى بالعلم الانطباعى كفى فى بطلانه ترتب الصور الادراكية ولك ان تقول فعلى هذا يكون المحذور ترتب الوجودات الذهنية لا الى نهاية لها لا وجود الازهان الغير المتناهية فلا وجه للعدول عن الاول الى الثانى لا يقال اذا جرى الكلام فى الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمش الجواب المذكور اذ لا يمكن ان يقال اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافه قبله بالوجود. اذ يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصافه به. لانا نقول الاتصاف بالمطلق اما فى ضمن الخارجى او الذهنى. فيلزم توقف اتصافه به فى ضمن فرد على اتصافه به

276 موجودة : موجوده فى : -لا-

277 تس : تسلسل فى : -لا, ر -

278 تعدد : تعد فى : -ع-

279 تس : تسلسل فى : -لا, ر -

280 التعدد : تعد فى : -لا-

281 القائل الجلال الدوانى : فى الهامش : -لا, ع - / جلال : فى الهامش : -اد, ت-

282 فاذا توقف اتصاف : (+) فى : -لا, ر -

283 فاذا توقف اتصاف : (-) فى : -لا, ر -

284 عبارة الدوانى والحاصل منه : فى الهامش : -لا, ع, اد -

285 فى : (+) فى : -م, ع -

286 الزمان فى ذلك : (-) فى : -لا, ر -

فى ضمن فرد آخر ولا محذور فيه. وبهذا التفصيل اتضح فساد ما قيل<sup>287</sup> اذا ثبت ان ثبوت الشيء للشئ فرع ثبوت المثبت له<sup>288</sup> كما هو المشهور عند المتأخرين.

فثبوت الوجود للماهية يجب ان يكون متأخرا عن ثبوته فى نفس. فان لم يلزم محذور فى الوجود الخارجى بناء على ما قيل من ان ثبوته للماهية فى الذهن فلا يلزم<sup>289</sup> الا تقدم الوجود الذهنى على الوجود الخارجى<sup>290</sup> فلا مخلص عنه فالوجود الذهنى والمطلق لما عرفت انه كما لا اشكال فى الخارجى لا اشكال فى المطلق انما الاشكال فى الذهنى, اذ اللازم فى المطلق توقف اتصافه به فى ضمن الفرد الخارجى على اتصافه به فى ضمن الفرد الذهنى ولا اشكال<sup>291</sup> فيه كما لا اشكال فى توقف الاتصاف بالوجود الخارجى على الاتصاف بالوجود الذهنى هذا, اذا لم ينقل الكلام الى الوجود الذهنى واما اذا نقل اليه فالاشكال يظهر فيهما ايضا و بالجمله لا وجه للفرق بين الوجود الخارجى والمطلق<sup>292</sup>. هذا كلام الزامى<sup>293</sup> وابطال لما ذكره صاحب القول المذكور فى موضع بما ذكره فى موضع آخر.

والا فالتحقيق ان توقف الاتصاف بالوجود الخارجى على الاتصاف بالوجود الذهنى مشكل جدا اذ يلزم حينئذ ان يتوقف وجود المعلول الاول فى الخارج على وجود فيه اذ لا ذهن قبله فالذهن والوجود فيه يتوقف على وجوده فى الخارج فلو توقف وجوده فى الخارج على وجوده فى الذهن يلزم توقف وجوده فى الخارج على وجوده فيه بالواسطة ومن ههنا ظهر فساد آخر فيما قيل حيث تبين ان فى الوجود الخارجى محذورا غايته ان ذلك المحذور ليس المحذور المذكور فى الوجود الذهنى فكان حقه ان ينفى المحذور المعهود لا جنس المحذور ثم ان القائل المذكور بعد ما بين عدم الاشكال فى الوجود الخارجى على زعمه على الوجه المذكور<sup>294</sup> انفا قال واعلم ان هذا الكلام<sup>295</sup> جدلى والتحقيق انه ايس فى الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك الامر المسمى بالوجود.

287 جلال : فى الهامش : -لا, اد, ت -

288 له : (-) فى : - ر -

289 الا تقدم الوجود الذهنى على الوجود الخارجى بناء على ما قيل من ان ثبوته للمهية فى الذهن فلا يلزم : مرانان فى : م-

290 الا تقدم الوجود الذهنى على الوجود الخارجى : (-) فى : - ر -

291 و لا اشكال : (-) فى : - ر -

292 فى موضع م : فى الهامش : -لا-

293 الزامى : الدادى فى : - لا -

294 بعد ما بين عدم الاشكال فى الوجود الخارجى على زعمه على الوجه المذكور : (-) فى : - ت -

295 الكلام : (-) فى : - ر -

ثم العقل<sup>296</sup> بضرب من التخليل ينزع منه ذلك الامر ويصفه<sup>297</sup> به ومصداق هذا الحكم و مطابقة عين تلك الهوية العينية كما ينزع من زيد مثلا الانسانية وبحكم بان الانسانية ثابتة له مع ان مصداق الحكم ومطابقة ليس الا ذات زيد وقس عليه الوجود في الذهن. فان قلت فما الفرق بين لوجود والذاتيات مع ان كلها منتزح من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات خلاف<sup>298</sup> الوجود, اذ لا بد فيه من ملاحظة امر آخر مثل وجود عليه واثاره الى غير ذلك. فان قلت فيكون الحكم بثبوت هذه المنتزعات لها كاذبا لما بينتم انه لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبه اذا كان الحكم ثبوتها لها ثبوت الاعراض لمحالها. اما اذا كان المراد بثبوتها لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل او المطلق الشامل له فلا الى هنا كلامه وليس الامر كما زعمه. كيف؟

وما نكر/ولا على اصل المشائين وهذا التحقيق على اصل الاشراقين فلا يمكن تحقيق الكلام على احد ذينك الاصلين بما يبتنى على الاصل الاخر وهذا القائل معترف بما ذكرنا حيث قال في شرحه<sup>299</sup> لرسالته المعروفة بالزوراء ان المهيئات بذواتها اثر للفاعل اى الفاعلستتبع لذوات المعلول<sup>300</sup>. ان الماهيات بذواتها اثر للفاعل اى الفاعل مستتبع لذوات المعلول.

ثم العقل ينزع من المعلول الوجود ويضعه به كما<sup>301</sup> راي الاشراقيين. لا<sup>302</sup>, ان الفاعل جعله<sup>303</sup> متصفا. بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين ومن هنا تبين انه خلط في تقرير الكلام وخبط في تحقيق المقام حيث قرر السؤال على اصل المشائين وحقق الجواب على اصل الاشراقيين و قال القائل المذكور في موضع اخر من الحواشى التى علقها على الشرح الجديد للتجريد ثم نقول اتصاف شىء بآخر فى نحو من الوجود ان وجب ان تياخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود فى نفس الامر و الا تقدم على نفس اوتسلسل<sup>304</sup> وان لم يجب تأخره لم يتم الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجى ليس فى الخارج ولا محيىص<sup>305</sup> عن ذلك الا بان يقال المعتبر فى الوجود الذى<sup>306</sup> هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك الوجود عن الوصف الماهية لا يمتاز بحسب الوجود الخارجى عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود

296 العقل : (-) فى : - ر -

297 يصفه : تصفه فى : - لا, ع -

298 خلف : بخلف فى : - اد -

299 ان المهيئات بذواتها اثر للفاعل اى الفاعلستتبع لذوات المعلول:(+) فى : - م , لا , ع -

300 ان المهيئات بذواتها اثر للفاعل اى الفاعلستتبع لذوات المعلول: (-) فى : - م , لا , ع -

301 هو فى : - ر -

302 لا: الا فى : - ر -

303 تس : تسلسل فى : - لا -

304 محيىص : محيىص فى : - م , ر -

305 الذى : (-) فى : - ر -

فى الذهن ولكن يمتاز عن الوجود فى نفس الامر بحسب الوجود فى نفس الامر<sup>307</sup> اذ للعقل ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود فحينئذ يوجد الماهية فى نفس الامر ممتاز بحسب هذا الوجود عن الوجود فى نفس الامر وان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود فى نفس الامر ايضا انتهى كلامه.

ويرد عليه ان يقال سلمنا ان للعقل ان يعتبر المهية بدون ملاحظة الوجود ولكن لا صحة لقوله فحينئذ يوجد الماهية فى نفس الامر<sup>308</sup> ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود فى نفس الامر لان ميناه على اثبات وجود آخر فى نفس الامر<sup>309</sup> وراء الخارجى والذهنى وهذا مما لم يقل به احد من السلف وانما قلنا ان ميناه على ذلك لان الوجود الذى اشار اليه فى قوله بحسب هذا الوجود ليس وجودا خارجيا وذلك ظاهر<sup>310</sup> ولا وجودا ذهنيا لان الماهية غير ممتازة عن الوجود الذهنى ولا عن الوجود فى نفس الامر فى ضمنه بحسب الوجود الذهنى وانما قلنا ولا عن الوجود فى نفس الامر فى ضمنه لان مراده عن الامتياز عن الوجود فى نفس الامر بحسب الوجود فى نفس الامر الامتياز عنه فى ضمن الوجود الذهنى يرشدك اليه تعليقه بقوله اذ للعقل ان يعتبر المهية حينئذ<sup>311</sup> فانه لو كان مراده الامتياز عنه فى ضمن الوجود الخارجى او فى ضمن واحد منهما<sup>312</sup> ايهما كان لم يحتج الى التعليل المذكور فان الامتياز عن الوجود فى نفس الامر فى ضمن الوجود الخارجى بحسب الوجود الذهنى ظاهر<sup>313</sup> وعلى تقدير احتياجه الى البيان لا يناسبه البيان بالوجه المذكور كما لا يخفى وانما<sup>314</sup> امتياز<sup>315</sup> الماهية عن الوجود الذهنى وعن الوجود فى نفس الامر فى ضمنه فى ملاحظة العقل واعتباره وليس ذلك وجودا آخر للماهية والا لكان وجود الماهية على انحاء ثلاثة وهو خلاف المشهور وما عليه الجمهور.

وقد قال ذلك القائل فى بحث المهية من الحواشى المذكورة والحاصل ان ظرف الاتصف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار العقل فقط وما<sup>316</sup> ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهنى فيوجد فى الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض

<sup>307</sup> بحسب الوجود فى نفس الامر : (-) فى : -لا , اد , ر -

<sup>308</sup> فى نفس الامر : (-) فى : م , ع -

<sup>309</sup> لان ميناه على اثبات وجود آخر فى نفس الامر : (-) فى : -لا , ر -

<sup>310</sup> ظهر : ظ فى : - ت , اد -

<sup>311</sup> الح : (-) فى : -لا , ر -

<sup>312</sup> منهما : منها فى : - اد -

<sup>313</sup> ظهر : ظ فى : - ت , اد -

<sup>314</sup> انما : (+) فى : -لا - / انحاء فى : م

<sup>315</sup> امتياز : امتاز فى : - لا -

<sup>316</sup> ما : لا : فى : ع , م , لا -

بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منهما ما<sup>317</sup> مجرد عنهما بحسب الواقع مطلقا و هذا القول منه صريح في الاعتراف بان اعتبار العقل ليس من مظاهر نفس الامر والامتياز الثابت بحسبه ليس امتيازاً في نفس الامر.

ثم انه قد شنع على الفاضل القوشى بما فهم من كلامه ما ينافى انحصار ما في نفس الامر في الخارج والذهن والمفهوم من كلام نفس في<sup>318</sup> المنقول آنفا اظهر منه في المناقاة للانحصار المذكور وتفصيل ذلك ان الفاضل المذكور قال في حاشية الشرح الجديد للتجريد والحاصل ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض الماهية عند وجودها في العقل والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض للماهية عند وجودها في العقل. بل الوجود المطلق والوجود الخارجى يعرض للماهية في نفس الامر لا في<sup>319</sup> في الخارج وقال القائل المذكور ويرد على<sup>320</sup> قوله والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل قبل وجودها في الخارج وقد مر الكلام فيه مفصلا.

ويمكن ان يقال انه اراد لزوم كون الماهية موجودة في الخارج قبل وجودها فيه في بعض الصور. وهي ماهية اول المعلومات وقد مر الكلام فيه مفصلا.

ثم قال وايضا اذا لم يكون عروض المطلق والخارجى في العقل كما صرح به اولا ولا في الخارج كما صرح به ثانيا فكيف يكون عروضها في نفس الامر وهو منحصر في الخارجى والذهنى والظاهر<sup>321</sup> ان الفاضل المذكور يقول<sup>322</sup> ان الخارج والذهن مظهران لنفس الامر<sup>323</sup> لا فردان له فالوجود فيهما كاشفان عن الوجود في نفس الامر لا فردان له فالوجود في نفس الامر يتحقق بدونها غاية لا يظهر الا بواحد منهما و هذا لا ينافى لانحصار مظهر<sup>324</sup> نفس الامر في الخارج و في<sup>325</sup> الذهن ولنا زيادة تفصيل في هذا المقام اوردناه في بعض تعليقاتها.

317 هو : (+) في : - م , ع , لا -  
318 في : (-) في : - ع , اد , ر , م , لا -  
319 لا في : ي : - م , اد -  
320 على : عليه في : - ر -  
321 الظاهر : الظ في : - ت -  
322 يقول : بقوله : في : - لا , ر -  
323 الامر : (-) في : - لا -  
324 مظهر : (-) في : - لا , ر -  
325 في : (-) في : - ع , اد , ر , م , لا -

ثم قال<sup>326</sup> زعم انه نحو آخر من الوجود فيصير القسم الاول ما بخصوص<sup>327</sup> الوجود بحسب نفس الامر مدخل فيه والثاني ما بخصوص الوجود الخارجى مدخل فيه والثالث ما بخصوص الوجود الذهنى مدخل فيه ولا يلاعميه<sup>328</sup> ما ذكر من ان القسم الاول ما ليس بخصوص احد الوجودين فيه مدخل كما لا يخفى على ذى<sup>329</sup> الطبع السليم بل يلغو ذكر الخصوصية فى الوجودين اذ لا مدخل لهما حينئذ عموما ايضا.

ولا يذهب عليك ان دائرة هذا الايراد على الفهم لا على المفهوم اذ مبناء على ان يكون المراد ان للماهية ثلث وجودات وقد وقفت على فساد هذا المبنى<sup>330</sup> على ان الفاضل المذكور محقق ههنا<sup>331</sup> لا مقلد لمن قسم العوارض على الوجه المذكور غافلا عما دقق فيه فلا وجه للاستدراك عليه بمخالفتهم فى هذا المقام كما لا يخفى على ذوى الافهام.

ثم قال وايضا مثل المحذور الذى ذكره لازم على تقدير الاتصاف فى نفس الامر كما مر و اراد بما مرما قدمه بقوله ثم نقول اتصاف شىء بآخر فى نحو من الوجود ان وجب ان يتأخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود فى نفس<sup>332</sup> والا تقدم على نفسلسل او تسلسل<sup>333</sup>.

وللفاضل المذكور ان يقول فى دفعه ان اتصاف المهية بالوجود فى نفس الامر انما يقتضى كونه فى حد نفس بحيث اذا وجد مظهر العقل يكون للماهية فيه وجود مقدما<sup>334</sup> على ثبوت الوجود لها فيه ولا محذور فى ذلك<sup>335</sup> انما المحذور فيما اذا كان لنفس الامر وجود آخر غير الوجود الخارجى والذهنى ويكون الاتصاف فى نفس الامر بحسب ذلك الوجود كما فهمه ذلك القائل فمبنى هذا الايراد ايضا على الفهم السقيم. وكم من غائب قولاً صحيحاً وأفته من الفهم السقم<sup>336</sup>.

<sup>326</sup> فان (+) فى : - اد , ر -

<sup>327</sup> بخصوص : كل : لخصوص فى : - ت -

<sup>328</sup> يلاعميه : يلابسه فى : لا / يلامه فى : - ت , م , ر -

<sup>329</sup> ذى : (-) فى : - ت -

<sup>330</sup> المبنى : المعنى فى : - لا , ر -

<sup>331</sup> ههنا (-) فى : - لا , ر -

<sup>332</sup> الامر : (+) فى : - م , اد , لا -

<sup>333</sup> تس : تسلسل فى : - لا , ر -

<sup>334</sup> مقدما : متقدما فى : - لا , ت -

<sup>335</sup> فى ذلك : (-) فى : - لا , ر -

<sup>336</sup> وأفته من الفهم السقم : (-) فى : - ت , اد -

ثم قال والتحقيق كما عرفت ان الوجود مما ينزعه العقل من الماهية ويصفه<sup>337</sup> به ومصداق ذلك الوصف هو عين الماهية. ونحن نقول قد عرفت ان هذا<sup>338</sup> التحقيق على اصل الاشرافيين فلا يناسب المقام لان الكلام مبنى<sup>339</sup> ههنا على اصل المشائين.

ثم قال لكن في نفس الوجودين<sup>340</sup> اشكال<sup>341</sup> اذ لو شترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف<sup>342</sup> بالوجود الخارجى ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى بمجرد كونه منتزعا من المهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجى بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية الموجودة<sup>343</sup> في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النوع<sup>344</sup> من الوجود ان يكون<sup>345</sup> الماهية في ذلك النحو من الوجود<sup>346</sup> غير مخلوطة بذلك العارض وظاهر<sup>347</sup> ان الماهية في الوجود الخارجى مخلوطة بالوجود الخارجى وكذا في الوجود في نفس الامر<sup>348</sup> مخلوط به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلى ايضا<sup>349</sup> مخلوطة<sup>350</sup> به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يأخذها غير مخلوطة شيء<sup>351</sup> من العوارض<sup>352</sup> فهى في هذا الاعتبار معرفة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به<sup>353</sup> وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر.

ويرد عليه ان يقال سلمنا ان للعقل ان يأخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض فهى في هذا الاعتبار معرفة عن جميع العوارض في نفس الامر لكن ذلك<sup>354</sup> الاعتبار غير مطابق للواقع لانها

<sup>337</sup> يصفه : يصفها في : - ت , اد -

<sup>338</sup> هذا : (-) في : - اد -

<sup>339</sup> مبنى : (-) في : - لا , ر , ت , اد -

<sup>340</sup> الوجودين : (-) في : - ت -

<sup>341</sup> اشكال : (+) في : - لا - / اشكالا : - م , ت -

<sup>342</sup> ظهر ان الاتصاف : (-) في : - ات -

<sup>343</sup> بذلك الوجود لزم .... من المهية الموجودة : (-) في : - لا , ر -

<sup>344</sup> النوع : النحو في : - م , ع , لا -

<sup>345</sup> يكون : تكون في : - لا -

<sup>346</sup> الوجود : النحو في : - م , ع -

<sup>347</sup> ظاهر : ظ في : - ت -

<sup>348</sup> مخلوطة بذلك... لوجود في نفس الامر : (-) في : - لا , ر -

<sup>349</sup> ايضا : (-) في : - لا , ر -

<sup>350</sup> مخلوطة : مخلوط في : - لا , ر -

<sup>351</sup> شيء : بشيء في : - لا , ر -

<sup>352</sup> من العوارض : (-) في : - لا , ر -

<sup>353</sup> به : (-) في : - ر -

<sup>354</sup> ذلك : هذا في : - اد -



في حد نفسها غير معرأة عنها انما المطابق للواقع كونها معرأة في ذلك الاعتبار ولا اعتبار<sup>355</sup> بذلك<sup>356</sup> لانه ليس من الاعتبارات المطابقة للواقع والا لكان زيد مثلا غير ممكن<sup>357</sup> بل غير انسان<sup>358</sup> في بعض الاعتبارات المطابقة للواقع<sup>359</sup> وهذا مما لا يخف فساده على من له ادنى تمييز. فكون<sup>360</sup> المهية في الاعتبار المذكور ليس نحواً من انحاء وجود المهية في نفس الامر. فالصواب في حل الاشكال المذكور منع لزوم ان لا يكون الاتصاف في نفس الامر بحسب نفس الامر على تقدير ان يشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف قوله لعدم تقدم الشيء على نفس قلنا مسلم لكنه غير لازم حينئذ لان الوجود في نفس الامر هو الوجود المطلق الشامل للوجود الخارجي و الوجود الذهني وقد مر ان الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الخارجي او الذهني. فاللازم توقف اتصافها به في ضمن فرد<sup>361</sup> آخر ولا محذور فيه. والعجب ان هذا القائل واقف على هذا وقد ذكره في بحث الوجود الذهني من الخواشي المذكورة ومع ذلك كيف يقدر<sup>362</sup> ههنا الملازمة المذكورة.

فان قلت<sup>363</sup> اذا كان التحقيق المذكور على اصل الاشراقيين دون اصل المشائين فما وجه انحلال الاشكال المتوجه عليهم بوجهين احدهما لزوم توقف وجود المعلول الاول<sup>364</sup> في الخارج على نفسه على ما سبق بيانه والآخر لزوم التسلسل<sup>365</sup> في الوجودات الذهنية وذلك بطلا. لان الوجود الذهني مخصوص بالعلم الانطباعي فترتب الوجودات الذهنية الى غير النهاية يتلزم ترتب الصور الادراكية الى غير النهاية وهو محال<sup>366</sup> لجريان برهان التطبيق فيه لان الاختصاص المذكور غير ثابت بل<sup>367</sup> عدمه على ما بيناه في رسالتنا المعمولة في تحقيق الوجود الذهني بل لانه حينئذ يأخذ جميع الوجودات العارضة للماهية ونقول لا بد من وجود آخر غير تلك الوجودات لان جميع تلك الوجودات<sup>368</sup> عارضة للماهية ثابتة لها فيقتضى ان يكون لها وجود قبل تلك الوجودات<sup>369</sup> بحكم

<sup>355</sup> ولا اعتبار : (-) في : - ر -

<sup>356</sup> بذلك : لذلك في : - ع , لا , م , ر , اد -

<sup>357</sup> ممكن : انسان في : - اد -

<sup>358</sup> انسان : ممكن في : - اد -

<sup>359</sup> والا لكان زيد ... المطابقة للواقع : (-) في : - ر -

<sup>360</sup> فكون : فيكون في : - لا -

<sup>361</sup> على اتصافها به في ضمن فرد : (+) في : - ع , لا , م -

<sup>362</sup> يقدر في : يقرر في : - م - / يقدر في : - لا -

<sup>363</sup> جلال : في الهامش : -ت-

<sup>364</sup> الاول : (-) في : - ر -

<sup>365</sup> تس : تسلسل في : - لا -

<sup>366</sup> محال : مح في : - ت -

<sup>367</sup> ظاهر (+) في : - ر , لا -

<sup>368</sup> لان جميع تلك الوجودات : (-) في : - لا , ر -

<sup>369</sup> عارضة للمهية ثابتة لها : (+) في : - م , ع -

المقدمة القائلة بثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وذلك الوجود ليس واحد منها ضرورة انه متقدم عليها بالاسر<sup>370</sup> فيلزم ان لا يكون المأخوذ جميع الوجودات العارضة للمهية لخروج هذا الوجود منه وهو خلاف المفروض وقد مر وجه آخر في اول الرسالة.

قلت اما انحلال الاشكال الاول فبان يقال على ما اشرنا اليه فيما سبق ان الاتصاف بالوجود الخارجى فى نفس الامر وذلك لا يقتضى وجود مظهر بالفعل بل يكفى ان يكون<sup>371</sup> الماهية بحيث اذا وجد مظهر ظهر فيه ثبوت الوجود لها فحينئذ لا يتوقف ثبوت الوجود الخارجى للماهية على وجود مظهر العقل فيه بالفعل حتى يلزم المحذور المذكور لا يقال<sup>372</sup> ننقل الكلام الى كون الماهية بتلك الحثية ونقول ان كان ثبوته لها فى الخارج يلزم تقدم الوجود الخارجى عليه فيلزم المحذور اللازم<sup>373</sup> على تقدير<sup>374</sup> كون ثبوت الوجود الخارجى للماهية فى الخارج وان كان فى الذهن يلزم المحذور المذكور.

لانا نقول<sup>375</sup> ثبوته ايضا فى نفس الامر على الوجه المار ذكره وغاية ما يلزم حينئذ التسلسل<sup>376</sup> فى الاكوان الاعتبارية ولا برهان على بطلانه.

واما خلال الاشكال الثانى فبان يقال ان ظهور ما فى نفس الامر فى مظهر العقل ووجوده فيه موقوف على اعتبار العقل والتفاته والعقل لا يقدر على الاعتبار<sup>377</sup> والالتفات<sup>378</sup> الى غير النهاية فلا بوجود فيه امور غير متناهية مفصلة<sup>379</sup> مترتبا بعضها على بعض وهذا تأويل قولهم ان التسلسل<sup>380</sup> فى الامور الذهنية جائز يعنى انهم ارادوا به ان الامور الذهنية<sup>381</sup> يجوز ان يكون بحيث اذا التقت اليها العقل واعتبرها وحدها<sup>382</sup> متسلسلة لا الى نهايته لها الا انه لا يقدر على الاعتبار الوافى بذلك

<sup>370</sup> بالاسر : (-) فى : - ر , لا -

<sup>371</sup> يكون : تكون فى : - لا , ر -

<sup>372</sup> ردا ابن الخطيب : فى الهامش : -لا , ع , اد , ت -

<sup>373</sup> اللازم : (-) فى : - لا , ر -

<sup>374</sup> تقدير : (-) فى : - لا , ر -

<sup>375</sup> تقدير م : فى الهامش : -لا -

<sup>376</sup> تس : تسلسل فى : - لا , ر -

<sup>377</sup> الاعتبار : (-) فى : - لا , ر -

<sup>378</sup> الاعتبار (+) فى : - لا , ر -

<sup>379</sup> مفصلة : (-) فى : - ر -

<sup>380</sup> تس : تسلسل فى : - لا , ر -

<sup>381</sup> جائز يعنى انهم ارادوا به ان الامور الذهنية : (-) فى : - لا , ر -

<sup>382</sup> وحدها : وحدها فى : - لا , اد -

لا ان التسلسل<sup>383</sup> يقع فيه بالفعل<sup>384</sup> ولا يكون مستحيلا<sup>385</sup> كما هو المتبادر الى الفهم من الكلام المذكور فانه وهم فاسد.

فان قلت الظاهر<sup>386</sup> مما تقدم هو ان معنى وجود الشيء فى نفس الامر كونه بحيث اذ وجد مظهر ظهر فيه<sup>387</sup> وجود ذلك الشيء وعلى ما ذكر ههنا يلزم ان يوجد المظهر ولا يظهر فيه بعض ما<sup>388</sup> فى نفس الامر قلت<sup>389</sup> يكفى قابلية الظهور من جانب الظاهر<sup>390</sup> ولا يضر فيه عدم الظهور بالفعل للقصور من جهة المظهر فتدبر.

و من الناظرين فى هذا المقام من قال<sup>391</sup> فى تحقيقه ان ثبوت الوجود للماهية فى الذهن انما يكون اذا فصل العقل الماهية الموجودة<sup>392</sup> الى ماهية من حيث هى و وجودها ونسب الوجود اليها بالثبوت<sup>393</sup> اذ ليس لثبوت الذهنى كثبوت البياض للجسم بحيث<sup>394</sup> يجمع الثابت المثبت له فى الذهن اجتماع القابل والمقبول سواء لا حظهما العقل او لا.

بل معنى الثبوت الذهنى ان العقل اذا لا حظ<sup>395</sup> الماهية وما ثبت لها فى الذهن كما لوجود مثلا ولا حظ النسبة بينهما لم يجد المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزء له بل وجده صادقا عليها ونسبة اليها و حمله عليها نسبة و حملها مطابقين للواقع فحينئذ يكون الماهية التى نسب اليها الوجود موصوفة فى العقل بالوجود وان فصل تلك الماهية التى لا حظها ايضا الى ماهية و وجود و نسب اليها الوجود كان لها وجود آخر ولا يلزم للعقل<sup>396</sup> هذه الاعتبارات دائما بل لا يمكن فينقطع التس<sup>397</sup> بانقطاع الاعتبار.

383 تس : تسلسل فى : - لا , ر -

384 بالفعل: بالعقل فى : - م -

385 مستحيلا : مستحيلا فى : - لا -

386 الظاهر : الظ فى : - اد -

387 فيه : (-) فى : - ر -

388 بعض ما : بعضها فى : - لا -

389 خوجه زاده : فى الهامش : -ت-

390 الظاهر : الظ فى : - اد -

391 خوجه زاده : فى الهامش : -لا, ع -

392 الموجودة : (-) فى : - لا , ر -

393 بالثبوت : باوجود فى : - لا , ر -

394 بحيث : (-) فى : - ع -

395 حظ : حظها فى : - ر -

396 للعقل : العقل فى : - ر -

397 التس : التسلسل فى : - لا , ر -

فان قبل العقل انما ينسب الوجود الى الماهية من حيث هي لا الى الماهية الوجودية فليس لها وجود حتى يفصلها في المرتبة الثانية الى ماهية و وجود وايضا يلزم ان تكون<sup>398</sup> موجودة مرتبين وان لم يلزم التسلسل<sup>399</sup> في الوجودات الى ما لا نهايه له وهو ايضا محال.

قلنا العقل وان لاحظ الماهية من حيث<sup>400</sup> هي معرأة عن الوجود والعدم لكنها موجودة في العقل عند الملاحظة وان لم يلاحظ وجودها. فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم. فاذا توجه اليها ثانيا يفصلها ايضا الى ماهية و وجود وهكذا.

و لا نسلم<sup>401</sup> انه لا يجوز وجودها مرتين على ما ذكرنا فان الماهية الموجودة في الذهن اذا فصلها العقل الى ماهية و وجود ونسب ذلك الوجود اليها يكون المنسوب اليه بذلك الوجود موجودا في العقل قبل نسبة الوجود اليها فانه لا حجر في تصرفات العقل و لا يذهب عليك ان منشاء ما ذكر في السؤال اولا و آخر ا قوله وان فصل تلك الماهية التي لا حظها ايضا الي ماهية و وجود ونسب اليها الوجود كان لها وجود آخر اما كونه منشاء لما ذكر ثانيا فظاهر<sup>402</sup> واما كونه منشاء لما ذكر<sup>403</sup> اولا فلان المراد من الوجود في قوله فليس لها وجود حتى يفصلها في المرتبة الثانية الى ماهية و وجود وجود<sup>404</sup> آخر غير الوجود الاول فما ذكره في معرض الجواب خارج عن نهج الصواب لان مبناء على ان يكون الوجود واحدا و يكون التعدد في اعتبار العقل اياه في كل مرة من مرات التفصيل وهذا غفول عن منشاء السؤال وذهول عن تقييد الوجود الحاصل في المرة الثانية من التفصيل بقول آخر فتدبر.

ثم قال ذلك القائل ويرد على هذا الجواب انه لا شك ان الماهية متصفة في نفس الامر بالوجود فان كان نفس الامر عبارة عن نسبة العقل الوجود اليها يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل وفرضه فلا يكون الاتصاف حاصلًا قبل نسبة العقل الوجود اليها.

مع انهم قد صرحوا بان معنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد ذاته لا بحسب اعتبار المعبر وفرض الغرض<sup>405</sup> بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا حتى

398 تكون : يكون في : - ع , اد -

399 التسلسل في : - لا , ر -

400 من حيث : (-) في : - ر -

401 نسلم في : - لا , ر - / نم في : - ت , اد - / نه : - م -

402 فظاهر : فظ في : - ت , اد -

403 ثانيا فظاهر واما كونه منشاء لما ذكر : (-) في : - ر -

404 حتى يفصلها.... وجود وجود(-) في : - م , ع -

405 الغرض : العارض في : - اد - / الفارض في : - لا -

بالغ بعضهم وقال نحن نعلم بالضرورة انه لولم يكون فى الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن فان المفهومات<sup>406</sup> متصفة فى فى حد ذاتها<sup>407</sup> هذه<sup>408</sup> الصفات وايضا يلزم ان لا يتصف تلك الاحكام بمطابقة نفس الامر لامتناع مطابقة الشئ لنفسه.

والجواب عن الايراد الاول ان نفس الامر ليس عبارة عن نسبة العقل الوجود اليها حتى يلزم ان يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل وليس فيما تقدم من الكلام المذكور فى معرض الجواب ما يدل على<sup>409</sup> ذلك.

فانه كان مقصورا على بيان حال ثبوت الوجود للمهية ولم يتعرض<sup>410</sup> فيه التعرض<sup>411</sup> لبيان حال نفس الامر وكون الشئ موجودا فيه وقد مر من قبلنا فى تحقيقه ما هو مقتنع<sup>412/413</sup> لطالب الحق.

وحاصله ان الوجود فى نفس الامرا اذا لم يكون بحسب الخارج لا يتوقف على وجود مظهر العقل بالفعل وقد افصح عن هذا قول المحقق الطوسى فى تلخيص المحصل وكون الشئ واجبا فى الخارج هو كونه بحيث اذا عقل عاقل مستندا الى الوجود الخارجى لزم فى عقله معقله هو<sup>414</sup> الوجوب انتهى.

ومراده من الخارج<sup>415</sup> عن اعتبار العقل وفرضه فينطبق على ما اردناه من نفس الامر واما الجواب عن الايراد الثانى فسيأتى.

ثم قال ذلك القائل ويمكن ان يدقع الاول بان المراد من قولهم ما فى نفس الامر ثابت فى حد نفسه لا بحسب اعتبار العقل وفرضه هو انه ليس من مخترعات العقل كزوجية الخمسة بل ان الموصوف بحال يصح للعقل ان ينتزع منه ذلك الوصف و ينسبه اليه.

والثانى بما ذكره بعضى الفضلاء من ان المطابقة اضافة يكتفيها التغيرات بحسب الاعتبار ولاخفاء فى ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما يجد نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او

406 المفهومات : الماهية فى : - ر -

407 حد ذاتها : حدود ذواتها فى : - ع , م , اد -

408 هذه : هذا فى : - ع , م -

409 على : (2) مر فى : - ع -

410 يتعرض : يقع فى : - لا , ر , اد -

411 التعرض : (-) فى : - ع , م -

412 فى تحقيقه ما هو مقتنع : ما هو مقتضى فى : - م , ع , ر -

413 مقتنع : فى الهامش : - م -

414 هو : هذا فى : - لا , ر -

415 خارج : مر (2) فى : - لا , ت , ر , ع -

البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير اعتبار خصوصية المدرك والمخبر هي المرادة بالواقع وما فى نفس الامر فصحته هذه النسبة يكون بمعنى انها هي الواقع وما فى نفس الامر وصحة النسبة المعقولة لذيد او عمروا و الملفوظة لهما او غير هما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اى على وفقها فى الايجاب والسلب واصاب فى الجواب عن الايراد الثانى واما ما ذكره فى الجواب عن الايراد الاول فظاهر<sup>416</sup> الانطباق على اصل اهل الاشراق<sup>417</sup> على ما نبهت عليه قبل هذا. والكلام ههنا على اصل المشائين.

ثم قال ذلك القائل وذهب بعضهم الى ان الاتصاف العقلى بحسب نفس الامر معناه ان يكون الشيء بحالة يمكن للعقل<sup>418</sup> ان ينزع منه صفته ويصفه بها وهذه الحالة ثابتة للشيء بحسب نفسه لا يتوقف على فرض العقل واعتباره وليس فى الاتصاف بهذا المعنى انضمام احد الشئيين الى الآخر حتى يحتاج قبله الى وجود الموصوف بل مطابق هذا الاتصاف هو ذات الموصوف فقط. فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجود آخر, فلا يتسلسل<sup>419</sup> الوجودات وفيه ايضا نظر.

لان مطابقة النسبة لامر واحد غير معقول والاتصاف معنى نسبي لا يعقل الا فى متعدد فعند حصول الموصوف فى الذهن او فى الخارجى من غير ان يكون معه صفة فى الخارج او فى الذهن لا يتصور اتصافه به. نعم يمكن ان يكون عند وجوده فى احد هما صالحا لان يعقل منه هذا الوصف ومجرد هذه الصلاحية. ليس باتصاف بذلك<sup>420</sup> الوصف حقيقة بل منشأ لان يتصف به فى العقل وان سمى هذه الصلاحية بالاتصاف بسبب كونه منشأ له مجازا.

فلا مناقشة اراد بالبعض المذكور الفاضل الدوانى وقد مر منا نقل كلامه هذا بعبارة وبيان<sup>421</sup> انه تحقيق على اصل الاشراقيين واما النظر الذى اورده من قبيل<sup>422</sup> المؤاخذة للفظية ولا وجه لها فى الحكمة الرسمية فكيف فى حكمة الاشراق<sup>423</sup> فانهم فسروا الاتصاف بمعنى غير معهود و بينوا له المطابقة ولم يريدوا به ايضا ما هو المعنى المعروف المطابق<sup>424</sup> فليس لاحد ان يناقش فى واحد من

<sup>416</sup> فظاهر : فظ فى : - ت , اد -

<sup>417</sup> الاشراق : الاشراقيين : - لا , ر

<sup>418</sup> للعقل : (-) فى : - لا , ر -

<sup>419</sup> يتسلسل : - لا , ر -

<sup>420</sup> بذلك : ذلك فى : - اد

<sup>421</sup> بيان : بيانه فى : - اد -

<sup>422</sup> قبيل : قيل فى : - اد -

<sup>423</sup> الاشراق : الاشراقيين فى : - لا , ر

<sup>424</sup> المطابق : للمطابقة فى : - اد , لا -

الموضوعين بانه مخالف للغة والعرف العام. ولا يهمهم ايضا<sup>425</sup> ان يكون لاستعمالهم ذينك العيارتين على قانون المجاز للغوى حتى يحتاجوا الى بيان العلاقة المجازية بين الموضوع له والمستعمل فيه.

ثم ان قوله فعند حصول الموصوف في الذهن او في الخارج من غير ان يكون معه صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور اتصاف به ممنوع<sup>426</sup> فان تحقق الاتصاف في احد المظهرين انما يقتضى تحقق الموصوف فيه واما تحقق الوصف فيه فغير لازم الا يرى ان الاعمى يتصف في الخارج بالعمى<sup>427</sup> ولا تحقق للعمى فيه اما قوله وان سمي هذه الصلاحية الح فففيه خلل اما اولاً فلما عرفت انها مجرد اصطلاح فلا حاجة فيها الى العلاقة واما ثانياً فلان حقه على تقدير التعرض<sup>428</sup> لتصحيح عبارة<sup>429</sup> المطابقة<sup>430</sup> ايضا ولعله لم يقدر على تصحيحها على الوجه المذكور في قرينها فاغرض عنها.

ثم قال ذلك القائل ولعل مراد القوم من الاتصاف في قولهم ان الاتصاف انما يتوقف على وجود الموصوف دون الصفة هو الاتصاف بهذا المعنى. ويرد عليه ان عبارة الظن لا يناسب المقام لان الفاضل الذى نقل الكلام المذكور عنه قد افصح عن هذا المعنى بعبارة واضحة حيث قال فان قلت لم صار الاتصاف مقتضى<sup>431</sup> ثبوت الموصوف في ظرفه ولا يقتضى وجود الصفة فيه مع ان كلاهما<sup>432</sup> طرفاه. قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون باتضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون<sup>433</sup> الموصوف<sup>434</sup> في نحو من انحاء<sup>435</sup> الوجود بحيث لو لاحظته العقل صح له ان ينزع<sup>436</sup> منه تلك الصفات<sup>437</sup> مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثانى اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان ما لم يكون الشيء موجودا في الخارج مثلا: لم يصح انضمام وصف له في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجى بحيث يصح<sup>438</sup> منه انتزاع وصفٍ ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذالعقل قد تنزع<sup>439</sup> من الموجود

425 اى كما لا يهمهم الموافقة بوضع اللغة منه : فى الهامش : -لا, ع, اد, بت

426 ممنوع : مم - ت, اد -

427 فى الخارج بالعمى : بالعمى فى الخارج : فى : - م -

428 لتصحيح عبارة الاتصاف ان يتعرض : (+) فى : م, لا, ر, اد, ع -

429 عبارة : (-) فى : - لا, ر -

430 المطابقة : المطابقة فى : - ر -

431 مقتضى : يقتضى : - لا, ر, اد, ر -

432 كلاهما : كليهما فى : - لا -

433 يكون : كون فى : - اد -

434 الموصوف : الوصف فى : - لا, ر -

435 انحاء : الخاء فى : - اد -

436 ينزع : ينتزع فى : - لا, ر -

437 الصفات : الصفة فى : - م -

438 انضمام وصف له... بحيث يصح : (-) فى : - اد -

الخارجى امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها فى الخارج ويصفه بها وصفا صادقا وقد فصل هذا المعنى<sup>440</sup> بعبارة<sup>441</sup> اخرى فى موضع آخر من كتابه ثم قال ذلك القائل وايضا قالوا ان نفس الامر هي<sup>442</sup> نفس الشيء ومعنى كون الشيء موجودا فى نفس الامر انه موجود فى حد نفسه وذلك اما فى الذهن او فى الخارج وحصرها فيهما والاتصاف بالمعنى المذكور ليس فى الخارج بمعنى الاعيان وهو ظاهر<sup>443</sup> ولا فى الذهن قبل ان ينسب احدهما الى الآخر فيلزم ان يكون نفس الامر تحقق وراء الخارج والعقل، ولم يقولوا به. ومآخذ هذا ما اورده الفاضل الدوانى على كلام الفاضل القوشى<sup>444</sup> الشرح الجديد للتجريد وقد مر تفصيل ذلك وبيان وجه التفصي عنه. فتذكر.

ثم قال ذلك القائل ثم انه على تقدير ان يراد من الاتصاف العقل<sup>445</sup> بحسب نفس الامر ما ذكره ذلك البعض من صحة انتزاع<sup>446</sup> الوصف منه ونسبة اليه يمكن ان يقال مراد المص<sup>447</sup> يعنى صاحب المواقف فى قوله والجواب ان الضرورة الح هو ان ثبوت الوجود للماهية ثبوت عقلى بحسب نفس الامر بالمعنى الذى ذكر وتوقف الثبوت بهذا المعنى على وجود الموصوف سابقا انما هو فيما سوى الوجود من المحمولات العقلية فان صلاحية انتزاع تلك الاوصاف يتوقف على وجود ما ينتزع هي منه فى الجملة فيكون ثبوتها بالمعنى المذكور مسبوqa بالوجود واما الوجود فصحة انتزاعه انما هي بكون الموجود موجودا بهذا الوجود لا بوجود آخر قبله فلا يلزم كونها موجودة مرتين ولا تسلسل<sup>448</sup> الوجودات فلا يكون من قبيل تحصيل الاحكام العقلية البديهية بسبب ما يعارضها فان البديهية<sup>449</sup> الكلية انما هي فى الاتصاف بالمعنى المشهور لا فى الاتصاف بهذا المعنى. يرد عليه انه لا مجال لان يكون صلاحية انتزاع الوجود بكون الموجود موجودا بهذا الوجود. لان هذا<sup>450</sup> الكون فرع اتصاف الماهية بالوجود الذى وجعه<sup>451</sup> الى تلك الصلاحية فلو كانت هي عبارة عن<sup>452</sup> المذكور يلزم ان يكون الشيء فرعا لنفسه فالضرورة العقلية كما لا يفرق<sup>453</sup> بين الوجود ساير<sup>454</sup>

439 تنزع : ينتزع فى : - لا -  
440 فى موضع بعبارة اخرى (+) فى : - لا -  
441 اخر : (+) فى : - ر -  
442 هي : (-) فى : - لا , ر -  
443 ظاهر : ظفى : - ت , اد -  
444 فى : (+) فى : - ر -  
445 العقل : العقلى فى : - لا , اد , ر -  
446 ذلك : (+) فى : - ر -  
447 المص : المصنف فى : - لا , ر -  
448 تس : تسلسل فى : - لا , ر -  
449 بديهية : بدهية فى : - لا -  
450 الكون فرع .... هي عبارة عن : فى الهامش : م  
451 وجعه : مرجعه فى : - م -  
452 الكون : (فى : - م -  
453 يفرق : تفرق فى : - لا , اد -



الأوصاف في الاتصاف بالمعنى المشهور<sup>455</sup> كذلك لا تفرق بينه وبينها في الاتصاف بهذا المعنى  
كما لا يخفى على ما<sup>456</sup> اتصف<sup>457</sup>. و بالتجنب عن التعسف اتصف<sup>458</sup> تم

---

<sup>454</sup> ساير : سائر في : - لا - / وساير في : - اد -  
<sup>455</sup> بالمعنى المشهور : (-) في : - ر -  
<sup>456</sup> ما : من في : - ات , اد , ر , ع , لا -  
<sup>457</sup> اتصف : انصف في : - لا , ع -  
<sup>458</sup> تم : تمت الرسالة في : - لا - / : - ر -

## SONUÇ

Varlık ve mâhiyet arasındaki ayırım, İslam düşüncesinin en temel felsefi tezlerinden biridir. Zorunlu ve mümkün varlık arasındaki ontolojik ayırımın ilk temelini oluşturur. Filozoflar ile kelamcılar Zorunlu Varlık dışında, mümkün varlık konusunda varlığın mâhiyete zâid olma meselesinde hem fikirdirler. Ama onlardan farklı olarak bu konuda İmam Eş'arinin düşüncesi ise mümkün varlıkta da varlık ve mâhiyetin aynı olduğu yönündedir. Bu konuda görüşlerin ele alınması noktasında bu risâlede, görüşlerin taraflar nezdinde iddiaları ve delilleri görülmektedir.

Kemâlpaşazâde bu eserin de felsefeciler ve kelamcılar arasındaki tartışmaları ele almakla beraber bu konuda kelamcılardan farklı bir görüş ortaya koyan İmam Eş'ari'nin ve Mu'tezilenin görüşünü de ele almaktadır. Risâle boyunca Kemâlpaşazâde ilk önce tarafların fikirlerini, iddialarını ortaya koymaktayken sonrasında bu iddialara karşı görüşlerini de sunmaktadır. Hem kelamcıları, hem de felsefecileri açıkça eleştirebilmekte ve onlara karşı iddiasını da ortaya koyabilmektedir. Böylece incelediğimiz bu risâlede, Kemâlpaşazâde'nin soyut ve zor olmakla beraber, felsefi bu konulara ne kadar da hâkim olduğunu görebilmekteyiz.

Ayrıca belirtmek gerekir ki Kemâlpaşazâde bu risâlede varlık ve mâhiyet konusunu ele alırken, bu konuda sadece mümkün varlık üzerindeki tartışmaları ele almaktadır. Zorunlu Varlık üzerinde olan varlık ve mâhiyet konusundaki tartışmalara değinmemektedir.

İlk önce risâlenin başında varlık ve mâhiyet hakkında farklı görüşleri ortaya koyan Kemâlpaşazâde, daha sonra İmam Eş'ari'nin, mâhiyet ve varlığı neden bir görmesi konusunda iddiaları sıralamaktadır. Çünkü Eş'ari'ye göre eğer varlık, mâhiyete arız olarak zâid olsaydı, bu durumda mâhiyet, mâhiyet olarak var olmaması gerekir. Bu durumda ise mâhiyet, çelişik iki şeyin birlikte ortadan kalması mümkün olmadığına göre yoklukla vasıflanmış olurdu. Ama bu durum yokluğun varlıkla vasıflanması halini ortaya çıkarır ki bu mümkün değildir. Fakat Kemâlpaşazâde'ye göre mâhiyet olmak bakımından mâhiyet, ne vardır ne de yoktur. Yani mâhiyet varlık ve yokluğun kendisine arz olabileceği bir potansiyele sahip olarak bekleme durumundadır. Böyle bir yapıya sahipken onun var veya yok olduğu söylenemez. Farklı bir durumda varlığa veya varlık

verene ihtiyacı kalmayacağından bu durum onu mümkün durumundan çıkarmaktadır. Ama mümkünün özelliği varlığını başkasından almasıdır. Başka bir deyişle mümkünün varlığa gelmesi için bir faile ihtiyaç duymaktadır. Bu varlığa gelirken de varlığı mâhiyete uruz ederek vücut bulmaktadır. Yine aynı şekilde İmam Eş'ari'nin bunun için ortaya koyduğu fer'iyet kuralının, varlık konusunda geçerli olmadığını savunmaktadır.

Özellikle Kemâlpaşazâde risâlesinde Devvani'den örnekler vererek, onu bazı yerlerde eleştirmektedir. İsrakilerin kuralınca Meşşailerin felsefesi üzerine çalışma yapmakla eleştirmekte ve bunun mantıklı bir durum olmadığını belirtmektedir.

Ayrıca Kemâlpaşazâde mâhiyetin akıl tarafından varlık ve yokluktan soyutlanabileceğini düşünmektedir. Ancak akıl mâhiyeti algılamamış olsa da mâhiyetin zihinde var olduğunu düşünmektedir. Yani bu durumda Kemâlpaşazâde zihnî varlığın var olduğunu kabul etmektedir. Ona göre ilk önce akıl, mâhiyeti, mâhiyet olarak idrak ederken, sonrasında mâhiyete yönelerek onu varlık ve mâhiyet olarak ayırmaktadır. Böylece varlık mâhiyete katılmakla vücûd bulur. Yani ayrı olarak mâhiyetin bir varlığı yoktur. Varlığın kendisine arız olmasıyla hayat bulur. Yani Kemâlpaşazâde, bu şekildeki düşüncesi ile filozoflara yaklaşmış olur. Ayrıca risâlenin kimi yerlerinde filozofların düşüncelerini açıklama gereği duyarak, soyut olan bu konuların anlaşılmasının zor olduğunu belirtmektedir.

Bu çalışmada Kemâlpaşazâde'nin bu risâlesi merkeze alınmıştır. Ama risâle incelenmeden önce varlık ve mâhiyet hakkındaki tartışmaların kaynağında olan bazı kavramlar, ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Varlık konusuna İlkçağ filozoflarının bakışı ortaya konulmakla beraber, sonraki yüzyıllarda bu konuda etkili olan İslam filozoflarının düşünceleri ayrıntılı olarak işlenmiştir. Varlık ve mâhiyetin ne olduğu ve tarih boyunca nasıl anlaşıldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ve özellikle varlık-mâhiyet konusuyla yakından alakalı olan zihnî ve haricî varlık ile zorunlu ve mümkün varlık kavramları yanında, farklı bir kavram olan nefsü'l-emr terimi de ele alınmıştır.

## KAYNAKÇA

- ALPER, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan*, Klasik Yay. İstanbul 2010
- , *İbn Sînâ*, İsam Yay. İstanbul 2008
- AKGÜÇ, Ahmet, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, Basılmamış Doktora Tezi,  
Ankara 2006
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sînâ Metafiziği*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara 1992
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yay. Ankara 1999
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Ün. Yay. 2009
- , *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Ün. Yay. 2008
- ATAY, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay. 2001
- , *Farâbî ve İbn Sînâ ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara 1974
- AYDINLI, Yaşar, *Farâbî*, İsam Yay. İstanbul 2008
- BAYRAKTAR, Mehmet *İslam Felsefesine Giriş*, Diyanet Vakfı Yay. Ankara 1999
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay. Ankara  
1999
- , *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB, İstanbul  
1993
- CABİRİ, M.A. *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, İstanbul  
2002
- CEVİZCİ, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 2000
- CÜRCANİ, *Şerhü'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Kırk Gece Yay. İstanbul 2011
- ÇOTUKSÖKEN B., Babür, S. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*, Bilgesu Yay. Ankara  
1989

- DALKIRAN, Sayın, *Kemâlpaşazâde ve Düşünce Tarihimiz*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 1997
- DEMİRKOL, Murat, *Tusi'nin İbn Sînâ Savunması*, Kalkan matbacılık, Ankara 2010
- DOĞAN, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Bahar Yay. İstanbul 1996
- DURUSOY, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, Marmara Ün. İFAV Yay. İstanbul 2008
- DÜZGÜN, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi -Aydınlanmanın Keşif Araçları*, Beyaz Kule Yay. Ankara 2008
- FAHRÎ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. İstanbul 1992
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid, *Tehâfüt el Felasife*, çev. Bekir Sadak, Ahsen Yay. İstanbul 2002
- , *el-İktisad fi'l-İtikad*, çev. Kemal Işık, AÜİF Yay. Ankara 1992
- , *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul 1994
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000
- GÖRGÜN, Necip, *eş- Şeceretü'l-İlahiyye ve Şehruzinin Felsefesi*, Elif Yay. İstanbul 2004
- GUTAS, Dimitri, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2004
- İBN SÎNÂ, *Kitabu's Şifa / Metafizik*, çev. E.Demirli-Ö. Türker, Litera Yay. İstanbul 2004
- IZUTSU, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay. İstanbul 1995
- Kindi, *Felsefi Risâleler*, çev. M.Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2002
- KAYA, Cüneyt, *Varlık ve İmkân*, Klasik Yay. İstanbul 2011
- KAYA, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay. İstanbul 2006

- , *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yay. İstanbul 1983
- KILIÇ, Cevdet *İslâm Felsefesinde Varlık Mertebeleri (İbn Sînâ , Gazzâlî ve İbn Rüşd Örneği)*, Elazığ, 2009
- KUTLUER, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay. İstanbul 2002
- EN-NESSAR, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay. İstanbul 1999
- OLGUNER, Fahrettin, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ - Fahrettin Râzî- Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Üçdal Neşriyat Yay. İstanbul 1984
- ÖÇAL, Şamil, *Kemâlpaşazâde'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 2000
- PAR, Arif Hikmet, *Osmanlıca- Türkçe Sözlük*, Yelken Matbaası, 1984
- SARAÇ, Yekta *Şeyhülislam Kemal Paşazâde: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, İstanbul 1995
- SARIOĞLU, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay. İstanbul 2006
- SÖZEN, Kemal, *Kemâlpaşazâde'de Metafizik*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001
- ŞERİF, M.M., *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yay. İstanbul 2000
- ŞİMŞEK, İsmet, *İslam Felsefesi*, Kardeş Matbaası, Ankara 1968
- TAYLAN, Necip, *Anahatlarıyla Mantık*, Ensar Yay. İstanbul 2008
- WISNOVSKY, Robert, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yay. İstanbul 2010

### **Makaleler, Bildiriler**

- AÇIKGENÇ, Alparslan, “İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri”, *Felsefe Dünyası*, sy. 13, 1994

- ALPER, Ömer M. ‘İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı eleştirisi: el-Fark beyne re’yeyi’l-hakîmeyn’, *Divan Dergisi*, sy.1, 2001
- ATAY, Hüseyin, ‘İbn Sînâ’da Varlık Delili’, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyum Bildirileri*, İBB Kültür A.Ş. Yay, İstanbul 2008
- ‘Mâhiyet ve Varlık Ayırımı’, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, Kültür Bak. Yay. Ankara, 1984
- BOR, İbrahim, ‘Tanrı’nın Mâhiyeti ve Basitlik Sorunu’, *Felsefe Dünyası*, sy. 46, 2007/2
- ÇELEBİ, İlyas, TURAN, Şerafettin Turan, ÖZEN, Şükrü, SARAÇ, Yekta, *DİA*, ‘Kemâlpaşazâde’ mad. c. 25
- DURAN, Recep, ‘Nefs’ü-l Emr Risâleleri’, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* c. 14, 1992
- , ‘Gelenbevi’nin ‘Nefsül’l-emr’ Karşısındaki Tavrı’, *Felsefe Dünyası, Türk Felsefe Derneği Yay.* sy.1, Ankara 1991,
- , ‘Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi’, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:1, Elazığ 2004
- DURUSOY, Ali, ‘İbn Sînâ’ mad. *DİA* c.20
- ERDEM, Engin, ‘İbn Sînâ’nın Metafizik Delili’, *Ankara Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 52:1(2011)
- GÖRGÜN, Tahsin, ‘Mâhiyet’ mad. *DİA* c. 26
- İSKENDEROĞLU, Muammer, ‘İslam ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine’, *Marife*, sy. 2, 2005
- KAFRAWİ, Shalahudin, çev. Mustafa Bozkurt, ‘Fahrettin Râzî’nin Felsefi Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı’, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 9:2 (2011)

KAYA, Mahmut, ‘‘Meşşaiye’’ mad. *DİA* c.29

———, Farâbî mad. *DİA* c.12

———, ‘‘Varlık ve Mâhiyet Konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirmesi’’, *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yıl Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Ankara, TTKY, 1984

KILIÇ, Fatih, ‘‘İbn Sînâ’da Varlığın İlkesi’’, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy.2, 2009

MACİT, Muhittin, ‘‘İmkân Metafiziği Üzerine’’, *Divan* 1997

ÖZDEN, H. Ömer, ‘‘İbn Sînâ Ve Descartes’in Varlık Anlayışları Bakımından Karşılaştırılmaları’’, *Felsefe Dünyası*, sy.16, Yaz 1995

Şimşek, Oya, ‘‘İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi’’, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* c. 17, sy. 1, 2008

TURAN, Şerafettin, ‘‘Kemâlpaşazâde’’ mad. *DİA* c. 25

YAVUZ, Yusuf Şevki, ‘‘Adem’’ mad. *DİA*,c. 1

YAZICI, Muhammet, ‘‘Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri’’, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 28, Erzurum 2007

YEMENLİ, ‘‘İbrahim, Bir İbn Sînâ Şarihi, Ekmeleddin en- Nahçuvanî ve Varlık Anlayışı’’, *Divan* 2001/1

WISNOVSKY, Robert, ‘‘İbn Sînâ’nın Şey’iyye Kavramı Üzerine Notlar’’, çev. Arzu Meral, *M.Ü. İ.F. Dergisi* 26, (2004/1)



## EKLER

### EK 1: Metnin Tercümesi

#### Varlığın Mâhiyete Zaid Oluş Risâlesi

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Hamd doğruyu ilham eden Allah'adır. Salât, akıl sahipleri içinde, kendisine kitap ve güzel konuşma verilenlerin en değerlisi Muhammed'in, O'nun ehli ve arkadaşları üzerine olsun.

Allah'ın yardımıyla deriz ki hâkimler -filozoflar- dış dünyadaki (nesnelerin varlıklarının dışında) varlığın diğer bir mazharının (başka bir görüntüsünün) bulunduğunu ve şeylerin -nesnelerin- bu mazharda nefsü'l-emrde bir tür varlığının bulunduğunu kabul etmişlerdir. O zaman mümkün varlıkta varlığın mâhiyete eklendiğini söylemek, onlar için kolay olmuştur. Ve Mu'tezile de dış dünyadaki varlık dışında başka bir haricî varlığı-haricî sübut- ispat ettiği ve dışta yok olan şeylerin (ma'dum) var olduğunu (kavramsal olarak) kabul ettiğinden dolayı, varlığın mâhiyet üzerine eklendiğini söylemek onlara kolay gelmiştir.

Eş'ariler ise varlığın mâhiyet üzerine eklenmesini kesinlikle kabul etmediklerinden, haricî mazharın dışında (haricî varlığın ötesinde) başka bir mazharın olmadığını söylemek ve varlığın genel bir sübut ile var olmasını red etmek onlara uygun gelmiştir.

Vücûdun mâhiyete eklendiği (savunanlar) ile zihindeki varlığın -haricî sübutu- ve haricî varlığın ötesinde varlığın başka bir görünümünün olduğunu inkâr edenlerin arasında olan -orta yolu bulan- diğer kelamcılar ise İmam Eş'ari'nin varlığın mâhiyetin aynısı olduğuna dair delilleri onlara yöneltilebileceğinden, onların okulları bu güçlükten kurtulamaz. O delilde – İmam Eş'ari'nin delili- şudur: Bir şeyin sübuti sıfatının bulunması, söz konusu şeyin varlığının zorunlu olarak bizatihi bir parçasıdır. Kendiliğinden bir sübutu bulunmayan bir şeyin, sübuti sıfat olarak tavsif edilmesi imkânsızdır. Şüphesiz vücûd sübuti bir durumu ifade eder. Şayet varlık mâhiyet üzerine eklenmiş, onunla var olan bir şey olsaydı, mâhiyetle ortaya çıkan varlığından önce başka bir varlığının da –mâhiyetin- olması gerekirdi. Bu da aynı şeyin iki defa var olmasını gerektirir ki bu da çelişkidir.

Bu durum aynı şekilde, bir şeyin kendisinden önce gelmesini gerektirir. Eğer mâhiyetin önceki varlığı sonraki varlığından farklı olsa, varlıklarda sonsuz bir teselsülün olması gerekir. Mâhiyetin önceki varlığından da vücûd, mâhiyetle kaim olarak mâhiyete zaid bir sıfat olduğuna göre, vücudun mâhiyetle kaim olmazdan önce mâhiyetin ayrı -yani üçüncü- bir varlığının olması gerekir. Böylece sonsuz varlıklar zincir yani teselsül ortaya çıkar ki bunu kabul etmek mümkün değildir.

Eğer –Meşşailer- itibarları şeylerde teselsül mümkün görmelerinden dolayı varlıklarda teselsül imkânsız değildir derlerse (çünkü vücûd itibari yani göreceli bir şeydir), Eşâ'riler buna şöyle cevap vermektedir: Burada –söz konusu olan- mâhiyetle kendisi arasında başka bir vücûdun olmadığı bir varlıktır. Bu durumda da vücûd mâhiyetin kendisi olup, mâhiyete arız değildir.

Diğer iddiaya göre ise mâhiyete zaid olan ve sonsuz zaid olan varlıkların hepsinin mâhiyete eklenmiş olduğudur. Bu sebeple mâhiyetin varlık kendisiyle kaim olmazdan daha önce var olması demektir ki, bu zorunlu hale gelir. Yoksa o, Fazlı Şerif'in (Cürcani), zannettiği gibi mâhiyet, vücudun kendisine arız olduğunda var değilse, yok olan mâhiyetin varlık sıfatıyla sıfatlanması mümkün değildir. Çünkü yazdığımız *Eys ve Leys*<sup>459</sup> adlı bir risâlede incelediğimiz gibi, kendisine eklendiği takdirde vücutla ittisaf derecesinde olan mâhiyet, ne var ne de yoktur.

Yukarıda geçmişti ki, bir şeyin sübuti sıfatla sıfatlanması onun varlığının parçasıdır. İşte bu varlık mâhiyet üzerinde fazlalık olmaz. Eğer böyle olmuş olsaydı bu beyan ettiğimiz şeylerin bütün hepsi olmaz, aksine bizzat kendisi olurdu. Bu da sizin mezhebimize tam zıt olan bir şeydir. Burada sözün zayıf olduğu başka bir yön var ki, bu da Allah'ın izniyle sözü uzatmayı gerektiriyor. Sözün inceliğinden gafil olan kişi söyleyeceğini söylemiştir. Haktan sonra delaletten başka bir şey yoktur.

Onlar sözü geçen delile iddia ettikleri zorunluluk hakkında, varlığı olmaksızın vücûdi bir sıfatla bulunduğunu söyleyerek cevap vermeleri uygun değildir. Çünkü bedihi bilgilerimiz varlığın dışında ki her bir sübuti sıfat ve mevsufla beraber olmasının mevsufun varlığının varlığın bir kısmı olduğuna şahadet eder.

---

<sup>459</sup>Kemâlpâşazâde'nin *Eys ve Leys* ( ne var ne yok) adında risâlesine atıfta bulunuyor. İslâm düşüncesi literatüründe varlık "vücut" var olan "mevcûd" terimleriyle yokluk "adem" yok olan ise "ma'dûm" terimleriyle karşılanır, Kindi *eys* ve *leyse* kelimelerini "**varlık**" ve "**yokluk**" için kullanmıştır.

Varlık ve varlıktaki zorunluluk bunun tam tersinedir. Çünkü zikrettiklerinizden varlığın önceliğinin imkânsızlığı şunları gerektirir: Şeyin iki defa var olmasını ve şeyin kendinden önce olmasını gerektirir. Veya varlığın sonsuza kadar teselsülünü gerektirir. Kendine ilişen bir sebeple yakini akli hükümlerin tahsisinin daraltılması kabilindedir. Genel hükümlerde zanni ilimlerin erbabının âdeti böyledir. Bu ise asla doğru değildir. Sonra varlıkta onun öne geçmesi imkânsız sözünün dayanak getirilmesi yukarıda söylediğimiz gibi yetersizdir. Çünkü sırf bu hükümle zorunlu olarak onun tersine varlıkta o şeyin var olmasını gerektirmez. Aksine onunla da beraber mâhiyet üzerine sabit başka bir varlığın sübutunu gerektirir. Münakaşa zaten bunun üzerinedir.

İbn Sînâ'nın *Ta'likat*'ında şu söze atıfta bulunulursa: Arazların kendi başına var olduklarını ve varlığın yok olmasından sonra arazların varlığını devam ettirdiğini – varlığı- kabul etmenin dışında (varlığın arazlığı böyledir); arazların var olması onların dayanaklarında var olmasıdır. Beyaz için bir tür varlığın olması gibi var olan şeyin varlığı anlamında, arazın dayanakta ki varlığı onun bizzat kendi varlığıdır denmesi uygun değildir. Aksine arazın dayanağındaki varlığı dayanağında ki varlığının ta (bizatihi) kendisidir. Varlık dışındaki diğer arazlar ise dayanaklarında varlık kazanırlar (yani araz dayanaktan bağımsız olarak var olamaz). Bu arazın varlığının anlamı söz konusu kuraldan varlığın tahsis edilmesidir.

Yukarda zikredilen kurala göre bu denirse derim ki; hayır onun (mâhiyetin) varlığının anlamı arazların anlamı gibi değildir. Varlığın aksine arazlar dayanaklarındaki varlığı dayanaklarının değil kendilerinin varlığı olması bakımından aralarında (mâhiyet ile araz arasında) fark vardır. Arazın dayanağındaki varlığı kendi başına olmayıp bu dayanakla olan bir tür varlıktır.

Görünüşe bakarsan yanlıştır. Çünkü mâhiyetin varlığı, varlığın ortaya çıkışı değildir. Aksine ortaya çıkan varlığın kendisi mâhiyettedir. Bunun yorumlanması gerekir. Arazlarda olduğu gibi dayanağındaki varlık olmaksızın kendinden var olan bir varlık değildir. Aksine onun var olması dayanağında var olmasıdır. Aynı zamanda mâhiyetinin haricî varlığının sübutu konusuna gelince, mâhiyetin orada ortaya çıkışı dayanağında ki ortaya çıkışından önce olmasını gerekir mi, yoksa gerekmez mi? Beyanda zikredilen sözlerde buna bir değinme yok.

Buradan Şu meydana çıktı ki; birisi derse ki bir Şeyin bir Şeyde var olması onun kendinde ortaya çıkışından sonra olması zorunlu değildir. Onun kendi başına var olması zorunlu olursa veya onun aynının kendinde varlığın aynısı olsa bile bu ikisi aynıdır. Sonra bu söylenen sözlere delil sanarak İbn Sîna'dan Şu sözleri nakletti. Hâlbuki söylenen bu sözlerin içerisinde böyle bir Şey yok ve buna da cevap verilmemiştir. Zorunluluğun her bir sübuti veya dış dünyada var olan her bir sıfatın mevsufuyla varlığının onun varlığının alt kısmı olduğuna hükmettiğini söylemek buna cevap vermemektedir. Varlık dış dünyada var olan bir sıfat değildir. Onun iliştiği yerden ayırt edilmesi sadece akılda olur. Evet, içeriğinde olumsuzluk bulunmaması anlamında o sübuti bir sıfattır. Yoksa dış dünyada onun var olması demek de değildir. O zorunluluk hükmü içerisinde sıkışmış da değildir. Çünkü ortaya çıktığı zaman, zorunluluk mevsufun dış dünyada ortaya çıkışının gerekli olduğunda mevcûd bir sıfatla yok olan bir sıfat arasında fark olmasını öngörür. Çünkü önem verilen Şey, sübutun dış dünyada onun hariçte sabit olmasıdır. Yoksa sabitin onda olduğundan dolayı değil. Böylece sıfatı sübuti sıfattır diye kayıtlamak ortadan kalkmış oluyor. Ben derim ki evet, buna ihtiyaç yoktur. Filozoflar delili vurgulamak veya vehmin akla karşı çıkmasını engellemek için buna önem veriyorlar. Çünkü -vücut sıfatı- sıfat olumsuz bir Şey olunca vehim -aklımız- ma'dumun dış dünyadaki vücutla mevsuf olarak bulunduğunu kabul etmeye meylediyor.

Özetle kelamcıların dış dünyadaki mazharın dışında diğeri bir mazharı inkâr etmeleri ve sübutun "varlığın" eş anlamlısı olduğunu söylemeleri, vücûdun mâhiyete eklendiğini konusunda, yukarıda da görüldüğü gibi, onda sübuti itibariyle dış dünyadaki ortaya çıkışının, onunla ortaya çıkışından önce olduğunu kabul etmek zor gelmiştir. Nitekim Mu'tezile de buna dayanarak hariçte ma'dumun var olduğunu kabul etti ve filozofların Şeylerin zihnî varlıklarını kabul etmesinin zıddına, dış dünyadaki mazharın dışında başka bir mazharın varlığını kabul etmediler. Buna dikkat etmeyen kişi ikinci cevabı verirken yani dış dünyada olsun veya olmasın sübuti sıfatın varlığını istediğinde, dış dünyada müsebbibin (sabit kılanın) var olduğu sonucunu çıkardı. Bunu kabul etmeyiz.

Bununla dış dünyada mevcûd olan sıfatın sübutuyla, mevsufun varlığının bir kısmı olması kast ediliyorsa, bunu ifade etmez. Çünkü "varlık" mâhiyet üzerine eklenmiş değil aksine sübuti bir sıfattır demekten kastımız onun akli içeriğinde selbin

(olumsuzluğun) olmamasıdır. Onun varlığı akılda sabit olmasıyla. Bu varlığın onda sabit olmasından önce var olmasını gerektirmez. Buraya kadar olan sözüyle bunu kastetmedi. Dıştaki mazharın dışında aklın başka bir mazhar olduğunu söylemekle felsefecilerin söylediği sözü takip etti. Kelamcılarını geneli de bu sözü kabul etmiyorlar ama söz onların-felsefecilerin- kuralına göredir.

Ama eğer dersene ki, onlar hariçte mevsufun var olduğunu iddia etmeleri hususunda dış dünyadaki mevcûd sıfatla, onda devam eden sıfat arasında ki zorunluluğunun farkının yokluluğunu inkâr etmeleri gerekmez mi? Dış dünyada o şey sabit idiyse, dış dünyadaki mevsufun varlığını gerektiren bir tür varlığın olması gerektiğini söylüyorlar. Bu birinci cevaptır. İkincisi ise (mâhiyet) orada sabit olsa bile, onun orada olması gerekmez. Derim ki; hayır, böyle olursa şunu kabul etmeleri gerekir: Dış dünyada yok olan bir kişi için körlüğün dış dünyada var olması imkânını kabul etmeleri gerekirdi. Bu açık bir safesatadır. İkinci cevapta bu sözün fasid olduğu ortaya çıkıyor.

Orada ikinci cevapta meşhur bir soru vardır. Anlamalarına olumsuzluğun dâhil olmadığı sübutu mefhumların bir şey için var olmaları, bu şeyin varlığının bir parçasıdır. Eğer o şeyin ortaya çıkışı zihindeyse zihindedir, dış dünyadaysa dış dünyadadır. Eğer 'varlık' akla eklenmiş ise, akıldaki durum sebebiyle akılda var olmadan önce onun başka bir varlığının olması gerekir. O zamanda aynı şeyleri bu diğer varlık hakkında konuşmamız gerekirdi. Bu durumda da varlıklarda sonsuzca bir teselsül ortaya çıkardı. Böylece varlıkların sonsuz bir şekilde teselsül etmesi gerekirdi. Bu konu zihnî varlığı red eden kelamcılarla beraber gidemez. Çünkü onlar hariçte var olan sıfatın ortaya çıkmasını, dış dünyadaki mevsufunun varlığının bir parçası olarak görüyorlar. İmkân, vücut ve vücûd gibi –anlamlarına- kendilerinde olumsuzluğun (selb) olmadığı itibari mefhumlara gelince, -Kelamcılar için- onların mevsuflarında ortaya çıkışı, söz konusu mevsuflarının varlığının bir parçası değildir. Bu durum dış dünyayla ilgili bir olgudur. Onlardan hiç kimse bunu söylemiyor. Aksine şunu söylüyorlar; onların –zihinde bu kavramların- mevsuflarında sabit olmaları onların seçilmelerine – birbirlerinden farklı olmalarına- bağlıdır. Ve kelamcılara göre bu farklılık; imkânsızlarda olduğu gibi, var olmayı gerektirmez. Nitekim mumteni'lerin durumu buna örnek verilmektedir. İki çelişğin bir araya gelmesiyle iki zıttın bir arada bulunması birbirinden farklı iki mümteni'dir.

Kelamcılara göre bu iki tür mümteni' dış dünyada veya zihinde bir varlığa sahip değildir.

Zihnî varlığın var olduğunu söyleyenlere göre ise; içeriğinde olumsuzluğun bulunmadığı vasıfların sübutu, dış dünyada var olmadan önce zihinde var olmasına dayanır. O zaman bir varlığın –mâhiyet- iki kere var olması gerekir. Bu da sonsuza kadar teselsül olması demektir. Bu söz buraya kadardır. Eğer bunların mezhebi bu sözü söyleyenlerin zikrettiğine göre ise bu sakınca onlar içindir.

Sonra Mu'tezile de zihnî varlığı reddeden kelamcılardandır. Onlarda itiraf ediyorlar ki, bir şeyin bir şeyle sübutu, müsebbibin sübutunun bir parçasıdır ve bu sabit şeyin dış dünyada var olması gerekmez. Bunun böyle olduğuna dair seni ikna ederler. Felsefeciler hariçte yok olan şeylerin sübutu üzerine iddia ettikleri şeyleri açıklamada bu öncüllere yapışıyorlar. Dikkate alınması gerekir ki bu söz kelamcılarla tartışılmaz. Çünkü onlar zihnî var olmayı kabul etmiyorlar.

Eğer desen ki, yukarda geçen bu açıklamalardan kelamcıların, zihnî varlığı ve iki durum arasındaki varlığa dair sübutun umumiliğini red ettikleri ortaya çıktı. Bu iki durumdan birisi; mâhiyet üzerine varlığın fazladan var olduğunu söylemek kabul edilemezdir. Ki onlar sabit eden kural için dediler ki, bir şeyin var olması var olarak veya yok olması, bir şeyin bir şeyde sabit olması yani ona var veya yok demek için bunu ortaya çıkaracak varlığının parçasıdır. Diğeri ise -ikincisi- hariçte yok olan bir şahsı körlükle sıfatlandırmanın imkânını zorunlu görmektir. Eğer yukarıdaki mukaddimeyi inkâr ederlerse, sübut dairesini başka şeylere kapsatırlarsa, o zaman onları bu çıkmazdan kurtaracak şey ne olabilir? Derim ki, onların orta yolu tercih etmesi onları kurtarabilir.

Şöyle denilebilir, bir şeyin bir şey için sabit olması bunu ispat eden, onu oraya yerleştiren şeyin sübutuna bağlı değildir. Yalnız bu sübutunu gerektirir. Çünkü bu görüşün ilk parçasıyla birinci sakınca onlardan uzaklaşır. İkinci parçasıyla ise ikinci sakınca def edilir.

Şöyle bir soru sorarsan, yukarıda zikredilen felsefecilerin bu meşhur soruyu ortaya atmalarının nedeni nedir? Derim ki bu zikredilen şekilde bu soruyu sormak, cevaplandırılmasından daha kolaydır. Çünkü onlar şöyle diyebilirler; zihinde olduğunda bir mâhiyetin varlığının sübutu ancak dış dünyada var olmadan önce, onun zihinde

varlığına bağlıdır. Yoksa zihinde var olmadan önce zihindeki –başka- varlığına dayanıyor değildir. Burada da bir kere zihinde diğeri de dış dünya da olmak üzere varlık iki kere var olur. Yoksa iki defa zihinde veya iki defa dış dünyada var oluyor değildir. Burada mahzurlu olan birincisi değil ikincisidir. Burada sorun bu şekilde kurgulamadadır.

Eğer bu zikredilen kural doğru olsaydı, mâhiyetin varlıkla sıfatlanması, ya dış dünyada varlıkla sıfatlanmadan önceki sıfatlanmasına dayanırdı. Bu durumda da dış dünyada iki defa var olmuş olurdu. Veya zihindeki (varlıkla sıfatlanmadan önceki sıfatlanmasına) dayanırdı ki bu durumda da söz zihnî varlıkla sıfatlanmaya giderdi. Aynı şekilde bu da sübuti kavramlardan birisidir. İşte bu kuralın hükmüne göre mâhiyeti varlıkla sıfatlamak, dış dünyadaki varlıkla sıfatlanmadan önceki sıfatlanmasına bağlı olur ki bu durumda da zikredilen sakınca ortaya çıkar. Veya zihine dayanır ki bu durumda da zihinde iki defa var olmuş olurdu. Bu da yine yanlıştır. Biz sözü ikinci varlığa götürürsek o zaman varlıkta teselsül ortaya çıkar.

Bir şeyin sadece dış dünyada varlığa sahip olduğunu söylersen, onun tek bir zihinde veya çeşitli zihinlerde sayısız zihnî varlığı olabilir. Bunun sakıncası şudur: Vücutta teselsül gerekmeksizin aynı bir şeyin dış dünyadaki varlığının çoğalmasındır. Böyle bir sakınca oradaki çokluğu zihne getirmez. Derim ki, hatırlarsan; bunun cevabı risâlenin başında geçti. Onun cevabında dendi ki, bir şey bizim zihnîmizde var olduğunda, o şey daha önce ki bir varlıkla sıfatlanmışsa şayet, bu şekilde bizim zihnîmizde tek varlık olarak var olan varlık, daha önceki varlıkla ya bizim zihnîmizde var olacak veya başka bir zihinde var olacaktır. Bu batıldır ki, sözü oraya taşımak gerekir.

Bunun açıklaması şöyledir. O (varlık, mâhiyet) ya bir müdrikte veya sonsuz varlık türü olarak sonsuz müdrikte var olur. Birincisi yanlıştır. Çünkü biz kesin olarak biliriz ki; bir şey bir müdrikte bir zamanda ancak tek bir varlıkla var olur. Bu ise tek bir şeyin haricî varlığının çokluğunun yokluğundan daha açık olmadığından, ondan daha kapalı olmaz. İkinci şık varlıkta sonsuz zihinlerin olmasını gerektirir. Genellikle bu da aralarında asla bir düzenin olmaması cevazıyla onun batıllığını engeller. Şu caizdir ki; ikisinin arasında asla bir düzen olmaz. Eğer varlıklar arasında bir düzen olsa bile, idraki suretlerin- zihinlerin- terettübünün meydana gelmesi batıl olduğunda, intibai-tabii- bilgiye zihnî varlık tahsis edilirse batıl olması için bu yeterlidir.

Sen şöyle diyebilirsin, bu durumda sakınca, sonsuz zihinlerin varlığı değil de, sonsuz zihnî varlıklar düzeninin ortaya çıkması olur. O zaman birinci görüşten ikinci görüşe geçmeye gerek kalmaz.

Söz devam edecekse, vücûdu mutlakla sıfatlanma konusundaysa konuşma, bu zikredilen cevabın söylenmesi gerekmez. Çünkü mâhiyetin mutlak varlıkla sıfatlanması, onun daha önce varlıkla sıfatlanmasına bağlıdır demek mümkün değildir. Böyle denirse, o şey için mutlak varlıkla sıfatlanmadan önce vücutla sıfatlanması gerekir.

Çünkü biz diyoruz ki, mutlak şekilde sıfatlanma hali ya dış varlığın içeriğindedir ya da zihnî varlığın içerisinde. O zaman onun -mâhiyetin-, bir ferdin içerisinde sıfatlanması diğer bir ferdin içeriğinde sıfatlanmasına dayanması zorunlu olur. Bunda da hiçbir sakınca yok.

Söylenen şeyin doğru olmadığı bu açıklamayla meydana çıkmıştır. Bir şeyin bir şey için sübut etmesi sabit olduğunda, o sabit kılanın sübutunun bir parçasıdır. Zaten sonrakilere göre de meşhur olan şeyde budur.

Eğer söylenenlerden zihindeki mâhiyetin sübutundan dış varlıktaki sakınca zorunlu olmasaydı, zihinde mâhiyetin sübutu hakkında söylenenlerden zihnî varlığın dış varlıktan önce gelmesi gerekirdi. Bundan kurtuluş yoktur. Zihnî ve mutlak varlık da bildiğin gibi dış dünyada eşkâli olmayanın “mutlakda” da eşkâli olmayıp ancak sadece zihinde olabilir. Zira “mutlakda” (mutlak varlıkta) zorunlu olan dış dünyadaki ferdin içeriğinde onunla vasıflananın, zihnî ferdin içeriğinde vasıflanana dayanmasıdır. Dış dünyadaki varlığın bu zihnî varlıkla vasıflanmasına dayanmasında eşkâlin olmaması gibi onda da eşkâl yoktur. Eğer söz zihnî varlığa götürmeyeceksek durum böyledir.

Eğer söz zihnî varlığa götürülürse eşkâl-formlar- her ikisinde de ortaya çıkar. Bu durumda da dış varlık ile mutlak varlık arasında farklı bir yön kalmamış olur. Bu söz bağlayıcı bir sözdür. Söz konusu sözün sahibinin bir yerde zikrettiğini başka yerde iptal etmiş oluyor.

Eğer böyle olmasaydı, -mâhiyetin- haricî varlığın ittisafının zihnî varlıkla ittisafa dayanması gerçekten problemlidir. Bu durumda kendisinden önce zihin olmayacağından, dış dünyadaki ilk malulün (sebeplinin) varlığının ondaki varlığa dayanması gerekirdi. Ondaki (ilk maluldeki) zihin ve varlığın dış dünyadaki varlığa



dayanması gerekirdi. Şayet onun dış dünyadaki varlığı zihindeki varlığına dayanmış olsaydı, dış dünyadaki varlığının bir vasıta ile ondaki varlığına dayanması gerekirdi. Bu söylenenlerden de dış varlıkta mahzurun olmasının açıklanması bakımından başka bir karışıklık ortaya çıkıyor.

Bu sakınca zihnî varlıkta zikredilen sakınca değildir. Onun hakkı sakıncanın cinsi değil de, o bilinen mahsurun reddedilmesiydi. Sonra o söyleyen kişi, kanaatine göre haricî varlıkta, bir sorun olmadığını açıkladıktan sonra diyor ki bil ki bu söz cedelidir. Ve gerçek şu ki bunun dışta bir örneği yoktur. Ancak varlıkla tespit edilmiş bir örnek olarak mâhiyet orada vardır.

Sonra akıl tahlil yoluyla bu durumu ondan soyutluyor, onu sıfatlandırıyor ve bu aynı hüviyete uygun olarak bu hükmü veriyor. Mesela akıl insanlığın Zeyd’de bulunduğu hükmü ile insanlığı soyutluyor. Ve aynı zamanda bu hükmün Zeyd’in bizzat kendisiyle uygun olduğunu da tasdik ediyor. Zihindeki varlığı bununla kıyas et. Dersen ki zattan soyutlanmasına rağmen zatlar ile varlık arasında ki fark nedir? –Devvani diyor- Derim ki, varlığın tersine zatların soyutlanmasında zatı düşünmek yeterlidir. Varlığın onda olması ve başka bir şeye nakledilmesinde olduğu gibi, varlık konusunda başka bir şekilde düşünmek gerekiyor.

Dersen ki, bir şey hakkında “kesinlikle sübutu yoktur” şeklinde açıklama yaptığınızda, bu soyutlamanın sübutuna dair hüküm yanlış olmuş olur. Derim ki, onun sübutu hakkındaki hüküm sübutu varsa yanlış olur. Yoksa arazların mahalleriyle ilişkisi böyle değildir. Bunun sübutu ile maksat tahlil ve tam bir kapsam yoluyla ondan soyutlanması ise, o zaman ona bir söz gerekmez. Söz burada biter. İş onun zannettiği gibi değil. Nasıl olabilir ki?

Zikrettikleri o şeyler Meşşai felsefecilerin kuralına göre değil, İşraki felsefecilerin kuralına göredir. O zaman bu sözü bu iki felsefeci okulun kuralına göre incelemek mümkün değildir. Çünkü birinin üzerine bina ettiğini, diğerinin üzerine koyamazsın. Bu sözü söyleyen kişi, bizim yukarıda söylediğimiz şeyi böylece itiraf etmiş oluyor.

Bu hususta yazılan *Zevra*<sup>460</sup> isimli risâleyi şerh ederken, İsrakilerin görüşlerine uygun olarak, denmiş ki, mâhiyetler bizzat kendisiyle, failin bir eseridir, yani fail malulün bizzat kendisini takip eder ve sonra akıl malulden-mâhiyetten- varlığı soyutlar ve onunla –varlıkla- sıfatlandırır. Yoksa fail onu onunla sıfatlamış demek değildir. Bu da Meşşailerin görüşüne göre, varlık anlamında olur. Burada şu meydana çıktı ki, sözü açıklarken karıştırmış, (meseleyi anlatırken de bir şey söyleyememiş) soruyu ortaya koyarken Meşşailerin kuralına göre koymuş, cevabı verirken de İsrakilerin cevabına göre vermiş. Ve sonra demiş ki, bu sözü söyleyen başka bir yerde *Şerhi'l-Cedid li-Tecrid*<sup>461</sup> haşiyesini yazmış.

Sonra bizde deriz ki, bir şeyi varlık gibi bir şeyle sıfatlamak, eğer bu türden varlıkla -nefs'ül-emr- sıfatlanmasının tehir edilmesi (sonra var olması) gerekirse, aynı şeyin -nefs'ül-emrin-, aynı şeyde -nefs'ül-emrde- varlıkla sıfatlanmasında zarf olmaması gerekir. Aksi takdirde varlık kendisinden önce var olmuş olur veya teselsül gerekir. Eğer onun tehiri zorunlu olmazsa, dış varlıkla sıfatlanmanın dış dünyada olmadığına dair delil tamamlanmış olmaz. Bundan da kaçış yoktur.

Ancak şöyle denebilir; sıfatlanmanın zarfı olan, varlıkta muteber olan bu varlık bakımından sıfatlananın mâhiyetin vasfından ayırt edilmesidir. Çünkü o dış dünyadaki varlık bakımından bu varlıktan ayırt edilmez aksine zihindeki varlığı bakımından ayırt edilir. Fakat nefsü'l-emrdeki varlığı bakımından, onun nefsü'l-emrdeki varlığını ayırt eder. Zira akıl varlık mülâhazasına takılmadan mâhiyeti itibar eder. Bu durumda da nefsü'l-emrde bulunan mâhiyet bu varlık bakımından nefsü'l-emrdeki varlıktan ayırt edilmiş olur. Eğer diğer bir bakımdan nefsü'l-emrdeki varlıktan aynı şekilde ayırt edilemiyorsa söz burada bitiyor.

Ona şöyle cevap verilir. Varlığı dikkate almaksızın, akıl sadece mâhiyeti düşünebilir sözünü kabul ettik. Fakat bu durumda “mâhiyet bu varlık bakımından nefsü'l-emrdeki varlıktan ayırt edilir” şeklindeki bu sözü doğru olmaz. Çünkü onun dayanak noktası zihnî ve haricî varlığın dışında nefsi emirdeki diğer bir varlığa dayanmaktadır. Geçmişte hiçbir felsefeci böyle bir şey söylememiştir.

---

<sup>460</sup> Tam ismi *Zevra ve Havra* olan bu eserin şerhini Celeddin Devvani yapmıştır.

<sup>461</sup> Tusi'nin *Tecrid*'ine Ali Kuşçu tarafından yazılan şerhtir. Devvani, bu şerhe haşiyeye yazmıştır. (*Havaşi ale's-Şerhil-Cedid li't-Tecrid*)

Biz dedik ki, bunun üzerine dayanak noktası buna göredir. Çünkü bu zatın sözünde işaret etmiş olduğu varlık-nefsü'l-emrdeki varlık- bu varlık türünden olup, dış dünyada da varlığı yoktur. Bu açıktır. Ve zihnî varlığı da yoktur. Çünkü mâhiyet zihnî varlıktan ayrı değildir. Zihnî varlık olmak bakımından, onun zımnindeki nefsü'l-emrdeki varlığından da ayrılmış değildir. Onun zımnindeki nefsü'l-emr'deki varlıktan ifadeyi kullandık, çünkü onun nefsü'l-emrdeki varlık olması bakımından, nefsü'l-emrdeki varlıktan ayırt etmekten maksat onu zihnî varlığın zımnindekinden ayırt etmektir. Gerçekte var olması sebebi, zihnî var olmanın içeriğinde onun da ayrı bir yerinin var olmasıdır. Akıl mâhiyetleri düşünür-inceler diye başlayan onun sözü seni buna iletiyor.

Çünkü şayet onun maksadı haricî varlığın zimmîndekini veya o her ikisinden birisinin zımnindeki ise hangisinin olduğuna dair bir tahlile ihtiyaç yoktur. Çünkü –mâhiyet-zihnî varlık olmak bakımından haricî varlığın zimmîndeki, nefsü'l-emrdeki varlığın ayırt edilmesi açıktır. Bu yüzden, gizli olmadığından dolayı söylenen şeyi açıklamak gerekmez. Akıl (varlığı görmeden) mâhiyeti düşündüğünde ve değerlendirdiğinde, mâhiyetin zihnî varlıktan ve zımnında ki nefsü'l-emrdeki varlıktan ayırt edilmesi mâhiyet için başka bir varlık türü değildir. Aksi takdirde mâhiyetin üç farklı tarzda var olmuş olurdu ki bu da cumhurun ve yaygın görüşün tersidir.

Mâhiyet konusunda, zikredilen haşiye de bu görüşü savunan kişi dedi ki; böylece arazlardan soyutlanma suretiyle sıfatlanmanın zarfı mutlak olarak nefsü'l-emrde değildir. Bu sadece aklın akletmesi olup varlığın zarfı değildir. Böylece ya dış dünyaya veya zihine ait olur ve dış dünyada, zihinde bulunur. Aklın düşünmesi arazlardan soyutlanan bir şey, haricî varlık sebebiyle arazlarda bulunan bir şeyde bulunamaz. Bu söz açıkça şunu ortaya koymaktadır. Aklın düşünmesi demek nefsi emrin tezahüründen biri değildir. Orada kendisi bakımından sabit olanın ayırt edilmesi de, nefsü'l-emrdeki ayırt etme değildir.

Sonra –Devvani- Ali Fazıl Kuşçu'nun, onun bu sözünden anlaşılan şeyi -söylemesini- ayıplamıştı (Hâlbuki aynı sözü, kendisi söylemektedir). Onun sözü, nefsi emirde hariçte ve zihindeki inhisarına zıttır. Ve nakledilen sözden anlaşılan şey, onunla zıtlık hususunda yukarıda zikredilen ondan daha açıktır. Bunun açıklaması şudur: Bu söylenen zat –Ali Kuşçu- şerh edilen eserinde (*Eş-şerhul-cedid-il lil-tecrîd*) dedi ki; dış dünyada varlığın ortaya çıkmasının, akılda var oluşu sırasında mâhiyete ilişmesi

imkânsızdır. Aksi takdirde onun- dışarıdaki- varlığından önce mâhiyetinin var olması zorunlu olurdu ve mutlak varlık, akıldaki varlığı sırasında, varlığı mâhiyete ilişmediği bilinmiş olurdu. Aksine mutlak varlık ve haricî varlık mâhiyete dış dünyada değil, nefsü'l-emr'de ilişmektedir.

Sözü geçen kişi –bunları söyledikten sonra- onun bu sözüne şöyle bir cevap verdi; eğer böyle olmasaydı onunla var olmadan önce mâhiyetin var olması gerekirdi. Dış dünyada varlığından önce akılda var olması gerekirdi. Bu hususta açıklama, ayrıntılı olarak yukarıda geçti.

Şöyle denilebilir; mâhiyetin bazı suretlerde orada var olmadan önce hariçte var olmasının gerekliliğini kastetmiştir. O, ilk bilinenlerin mâhiyetidir. Bu hususta söz yukarı da ayrıntılı olarak geçti.

Sonra yine şöyle dediler: İlk önce açıklandığı gibi mutlakın ortaya (uruz-u mutlak) çıkması ve haricî olanın akılda ve ikinci olarak da açıklandığı gibi dış dünya da olamaz ise o haricî ve zihnî olana hasr edilmişken onun nefsü'l-emrde ortaya çıkması nasıl mümkün olabilir. Açık olan yukarıda bu değerli kişi diyor ki, zihin ve dış dünyadaki, nefsi emirdekinin görüntüsüdür ve iki [ayrı] ferd yoktur. O ikisinde (zihin ve dış dünya) bulunan varlık nefsü'l-emrdeki varlığın ortaya çıkması olup iki ayrı ferd yoktur. Nefsü'l-emrde bulunan varlık onlar olmaksızın da gerçekleşir. O ikisinden biri olmaksızın görünmez ve bu da nefsü'l-emrin dış dünyada ve zihindeki mazharının (zuhurunun ortaya çıkmasının) inhisarına engel değildir. Bu makamda onun bazı talikatlarından elde ettiğimiz daha fazla açıklamayı sunmamız gerekir.

Sonra şöyle dedi, -eğer- varlığın farklı tarzları olduğunu iddia etti-yse-, böylece birinci kısım nefsi emir itibariyle olan varlık, ikincisi dış dünyada ki varlık, üçüncüsü de zihnî varlık yönüyledir. Bu söylenenlerde; birinci kısım, varlığın nefsü'l-emre göre hususileşmenin, uruzda katkısı olmaması; ikincisinde, dış varlık olarak hususileşmesinin uruzda katkısının olmaması, aynı şekilde üçüncü zihnî varlığın hususileşmesinin uruzda bir katkısının olmaması. Bunlar zikrettiklerine uymuyor. Birinci kısımda zikrettiği durum akliselim sahibi için gizli değildir. Aksine iki varlık birinin hususileşmesi orada yer almaz. Bilakis iki varlıktaki hususileşmesinin zikredilmesini boşa çıkarır. Zira o ikisinde yer yoktur. Umumunda da yer yoktur.

Bu takdirde genelde bu naklin çapı anlamadadır anlaşılarda değil. Zira bunun dayanağı şudur, mâhiyetin üç varlığı vardır. Mukallit olmayan, muhakkik olan ismi geçen fazıl kişiye dayanarak bu ilkenin –dayanağın-mâhiyet için üç varlık- yanlışlığı üzerinde durdum. İncelenen şeylerden gafil olarak zikredilen şekilde arazları taksim etti. Ve anlayanların fark edeceği gibi bu durumda da onların muhalefetleriyle bunu düzeltmeye yol yoktur.

Sonra aynı şekilde zikrettiği sakınca gibi nefsü'l-emrde sıfatlanmayı kabul ettiğimizde yine zikrettiği bu sakınca geçerlidir. Yukarda geçtiği gibi. Sözüyle sunduğu şeyle bunu kastetti. Biz deriz ki, bir şeyin varlıktan herhangi başka bir şeyle varlık türlerinden birinde sıfatlanması, eğer bu varlık tarzıyla sıfatlanmasından sonra olması zorunlu ise, o zaman kendinde varlıkla sıfatlanma için nefsü'l-emrin zarf olmaması gerekir. Eğer böyle olmasaydı kendisinden -nefsinden- önce var olması gerekirdi. Veya teselsül ortaya çıkardı.

Buna cevap olarak bu zat için şöyle denebilir. Mâhiyetin, aklın mazharı bulunduğu, orada onun varlığının sübutunu önceleyen bir varlık türünün bulunması bakımından, nefsü'l-emrde mâhiyetin varlıkla sıfatlanması onun kendi zatında var olmasını gerektirir. O kendisinde sabit olmadan önce, orada daha önce bir varlık gerekiyordu (mâhiyetin iki farklı alanda iki kez var olması dolayısıyla). Bunda bir sakınca yok. Nefsü'l-emrin, haricî ve zihnî varlığının dışında başka bir varlığı olursa sakınca o zaman olur. Bu sözü söyleyen o zatın anladığı gibi nefsü'l-emrde sıfatlanma bu varlık sebebiyle olur. İşte bu sözün dayanağı yine yanlış bir anlamadan dolaydır. Nice doğru söz edemeyenlerin nedeni yanlış anlamadır.

Sonra yukarıda bildiğin gibi şöyle dedi: Akıl mâhiyetten çıkardığı (varlıktan mâhiyeti çıkarır) ve onunla nitelediği şeydir (varlık onunla nitelenir). Bu niteliğin mısdakı, mâhiyetin kendisidir.

Biz deriz ki, bildiğin üzere bu inceleme, İsrakilerin kabul ettikleri asıl üzeredir. Dolayısıyla buraya uygun düşmez. Çünkü bu buradaki söz Meşşailerin kabul ettikleri asıl üzeredir.

Sonra dedi ki, ama bu iki var olmanın kendisinde yine sorun var. Eğer sıfatlanmanın zarfı olan var olmada onun sıfatlanmadan önce gelmesi şart koşulursa, burada haricî

varlıkla muttasıf olmak hariç sebebiyle olmayacağı ortaya çıkmış oluyor. Ancak bir şeyin kendi kendini öncelemediğinden nefsü'l-emrde varlıkla nitelenmenin nefsü'l-emr bakımından olmaması gerekir. Sırf sadece bu varlıkla mevcûd olan mâhiyetten ayrılmasıyla yetinilse hariç bakımından haricî varlıkla nitelenmesi gerekir. Çünkü o hariçte mevcûd mâhiyetten soyutlanmıştır. Bunun şekli yukarıda işaret ettiğimiz üzere bu yönden bir varlığı gerektirecek bir biçimde nitelenmesinden sonra bu yöndeki mâhiyetin bu ilişenle karışmamış olması yönüyle itibara alınmasıdır. Açıktır ki haricî varlıktaki mâhiyet, haricî varlıkla karışmıştır. Benzer şekilde nefsi emirdeki varlığında, nefsü'l-emr bakımından onunla karışmıştır. Yine akli varlıkta da nefsü'l-emr bakımından onunla karışmıştır. Ancak aklın onu arazlardan herhangi bir şeyle karışmamış bir biçimde alması gereklidir. İşte o, bu itibar yönüyle tüm arazlardan, dahası bu itibardan bile arîdir. Dolayısıyla bu varlık yönü onunla nitelenmesine zarf teşkil eder ki; o, nefsü'l-emrdeki mâhiyetin varlığının yönlerinden biridir.

Bu iddiaya şöyle cevap verilebilir; aklın onu bir arazlardan herhangi bir şeyle karışmamış bir biçimde alması gerektiğini kabul ettik. Bu itibar yönüyle nefsü'l-emrde tüm arazlardan arîdir. Ancak bu itibar vakaya mutabık değildir. Çünkü haddi zatında onlardan arî değildir. Vakaya mutabık olan, onun bu itibar yönüyle arî olmasıdır. Bununla birlikte buna itibar edilmez. Çünkü bu vaka mutabık itibarlardan değildir. Aksi takdirde -örnek olarak- vaka mutabık bazı itibarlar yönüyle Zeyd mümkün olmayan hatta insan olmayan olurdu. Bu ise yanlışlığı en basit temyiz sahibi olan kişiye bile kapalı olmayan bir şeydir. Mâhiyetin zikredilen itibarda oluşu mâhiyetin nefsü'l-emr'deki varlığı yönüyle değildir. Şu halde zikredilen sorunun çözümünde doğru olan, nefsü'l-emr'de nefsü'l-emr bakımından nitelenmenin, bu nitelenmenin zarfı olan varlıkta onun nitelenmeyi öncelemesinin şart koşulması takdirine göre olmaması lüzumunun men edilmesidir.

'Bir şey kendi kendisini öncelemediğinden' sözüne gelince bu müsellemdir. Ancak bu durumda gerekli değildir. Çünkü nefsü'l-emr'deki varlık haricî ve zihnî varlığı kuşatan mutlak varlıktır. Daha önce geçtiği üzere mutlakla nitelenme ya haricînin ya da zihnînin zımında gerçekleşir. Dolayısıyla gerekli olan, onunla bir ferdin zimmînde nitelenmesinin başka bir ferdin zımında nitelenmesine bağlı olmasıdır. Bunda bir mahzur yoktur. Şaşılacak şey şu ki, bunu söyleyen kişi söylenen haşiyede, zihnî var

olma bahsinde bundan bahsetmiş. Yani bunu biliyor olmasına rağmen bu zikredilen gerekliliği kabul ediyor ve tekrar bunu nasıl söyleyebiliyor.

Şayet bahsedilen tahkikin Meşşailerin değil de İşrakilerin kaidesine göre olduğunu söylersen, -iki sorundan- biri, dış varlıktaki ilk sebeplinin -malulün- varlığının daha önce geçtiği üzere kendisine tevakkuf etmesi (dayanması), diğeri -ise- zihnî varlıklarda sonsuz teselsülün gerekmesi şeklinde iki yolla bu tahkike yöneltlen işkâl (problem) hangi yönden çözülebilir? Bu [yani zihnî varlığın teselsülü gerektirmesi] yanlıştır (kabul edilemez). Bu yanlışlık, zihnî varlığın tab olunmuş bilgiye (husuli ilm, ilmu'l-intibai) özgü olmasından dolayı değildir. Dolayısıyla zihnî varlığın sonsuza kadar gitmesi idrakte elde edilen suretlerin (zihnî) sonsuza kadar gitmesini gerektirdiğinden, burada burhani tatbik geçerli olacağı için bu imkânsızdır. Zira bahsedilen özgü oluş durumu sabit değildir. Aksine zihnî varlığın tahkiki hakkında telif ettiğimiz risâlede<sup>462</sup> açıkladığımız üzere bu özgü oluş durumunun yokluğu sabittir. Dahası bu durumda zihnî varlık mâhiyete arız olan tüm varlıkları kabul eder. Dolayısıyla deriz ki, bu varlıklar dışında başka bir varlık gerekli olur. Çünkü tüm bu varlıklar mâhiyete arız (ilişir) ve onun için sabit olduğundan mâhiyetin bu varlıklar mâhiyete arız ve sabit olmadan önce bir varlığın bulunması gerekir. Bu gerektirmeyi iktiza eden şey (sağlayan) 'bir şeyin diğer şeye sübutunun kendisi için sabit olunan şeyin sübutunun parçası olduğunu' ifade eden öncülün hükmüdür. Dolayısıyla bu varlıklardan hiçbiri mâhiyeti tamamen öncelemeleri cihetinden zorunlu değildir. Şu halde [hükümün] kaynağının mâhiyete arız tüm varlıklar olmaması gerekir. Çünkü bu varlık ondan çıkar. Bu ise var sayılanın aksidir. Risâlenin başında bununla ilgili başka bir yön geçmişti.

Derim ki: Birinci sorun daha önce işaret ettiğimiz üzere şöyle denilerek çözülür: Nefsü'l-emr'de haricî varlıkla nitelenme bil fiil mazharın varlığını gerektirmez. Aksine mâhiyetin, mazhar var olduğunda varlığının sübutunun onda zahir olacağı bir şekilde bulunması yeterli olur. Dolayısıyla bu durumda, mâhiyetin haricî varlığının sübutu, bilfiil aklın mazharının varlığına bağlı olmaz ki, bahsedilen sakınca gerekli olsun. Deriz ki onun -varlığın- mâhiyete hariçte sübutu, haricî varlığın tekaddümünü gerektiriyorsa, haricî varlığın haricî mâhiyete sübutu takdirinde bahsedilen sakınca gerekli olur. Onun için sabit oluşu zihinde gerçekleşiyorsa zikredilen sakınca yine gerekli olur.

---

<sup>462</sup> Kemalpaşazade bu konuyu ayrıca *R. Fi'l Vücûd-i Zihni* Risâlesinde işlemektedir.

Yukarda söylendiği şekilde onun sabit olmasını nefsü'l-emr'de kabul ediyoruz. Yine bu durumda da açık bir şekilde gerekli olan şey itibari oluşlarda teselsüldür. Bunun batıl olduğuyla ilgili herhangi bir delil yoktur.

İkinci sorunun çözümü konusunda ise şöyle derim, nefsü'l-emr'de olanın akıl alanında meydana çıkması aklın itibar etmesine ve ona yönelmesine bağlıdır. Akıl ise sonsuza dek ona itibar etmez, ona yönelmez. O zaman sonsuz bir şey orada yoktur. Dolayısıyla burada ayrıntılı ve birbirine terettüp eden sonsuz durumlar mevcûd değildir. Onların sözlerinin tevili budur. Onların, zihnî durumlarda teselsül caizdir şeklindeki sözlerinin tevili budur. Yani onlar bununla şunu kastetmişlerdir: Akıl ona yöneldiğinde ve onu itibar ettiğinde zihnî durumları sonsuza kadar giden bir teselsül halinde bulur. Ancak akıl bunu yeterli ölçüde güç yetiremez. Bu demek değildir ki, zihnî durumlarda teselsül bilfiil gerçekleşir. Ve zikredilen sözden akla ilk gelen şeyde olduğu gibi bu imkânsız olmaz. Çünkü bu yanlış bir vehimdir.

Dersen ki, yukarıda yapılan izahtan anlaşılan şudur ki, nefsü'l-emr'de bir şeyin var olmasının manası, o şeyin, bir mazhar bulunduğu zaman varlığının o mazharda zahir olmasıdır. Burada zikredildiğine göre bir mazharın bulunması ve onda, nefsü'l-emr'deki bazı şeylerin bulunmaması gerekli olur. Derim ki, zuhur eden açısından bakıldığında zuhur kabiliyetinin bulunması yeterlidir. Dolayısıyla onun mazhar yönünden kusur bulunması nedeniyle bil fiil zuhur etmemesinde sakınca yoktur. Düşün bunu.

Bu durumu inceleyenlerden bazıları, bunu incelerken demiştir ki, mâhiyetin varlığının zihinde sübutu, ancak akıl mevcûd mâhiyeti kendinde mâhiyet, o mâhiyetin varlığı ve varlık, o mâhiyete sübut ile nispet edilmesi şeklinde ayırdığında –zihinde mâhiyet için var olması- ortaya çıkar. Zira zihnî sübut beyazın cisimde sabit olması gibi değildir. Öyle ki burada hem sabit olan, hem de sabit olunan zihinde bir arada bulunuyor. Nasıl ki kabul eden ve kabul edilenin bir arada bulunması gibi. İsterse bu ikisini akıl düşünsün ister düşünmesin.

Aksine zihnî sübutun manası şudur ki, akıl mâhiyeti ve zihinde o mâhiyete sabit olan şeyi, örnek olarak varlığı, düşündüğünde ve bu ikisi arasında ki nispeti mülâhaza ettiğinde bunların birinden aklettiği şeyin diğerinden aklettiği şeyle aynısı hatta onun bir parçası olmadığını görür. Aksine bunun ona doğru bir şekilde yüklendiğini görür ve bunun ona nispet eder (varlık mâhiyete nispet edilir) ve ardından ona bir nispet yükler



ve nihayet bu nispeti de vakiya mutabık olarak yükler. Böylece varlığın kendisine nispet edildiği mâhiyet akılda varlıkla nitelenmiş olur. Ve akıl düşündüğü bu mâhiyeti, mâhiyete ve varlığa ayırır. Ve bu mâhiyete varlık nispet eder. Nihayet bunun başka bir varlığı olur. Akılda bu itibarların daima bulunması gerekli değildir. Aksine bunun daima gerçekleşmesi mümkün değildir. Öyle ki bu şekilde itibarların kesilmesiyle birlikte teselsül kesilir.

Eğer akıl, mevcûd olan mâhiyetinden dolayı değil, nefsü'l-emr'de var olması bakımından mâhiyete varlığı nispet eder dersek, onun için başka herhangi bir varlık söz konusu olmaz. Onu ikinci mertebeye ayırmadıkça, mâhiyet ve varlık olarak, bu takdirde de ikinci kez var olması gerekir. Ve yine varlıkta sonsuza kadar teselsül olmasa bile ikinci kez var olması muhaldir.

Biz buna deriz ki, akıl mâhiyeti varlık ve yokluktan soyutlanmış olarak mâhiyeti düşünse bile, fakat düşündüğümüz zaman var olduğunu düşünse bile, o akılda vardır. Çünkü itibarın yokluğu, yokluğun itibarından başkadır. Sonra ikinci defa ona yöneldiğinde, onu ayırır, ona hem mâhiyet hem varlık verir. Bunun cevabı böyledir.

Sonra onun yukarıda anlattığımız şekilde ikinci kez var olması caiz değildir. Sonra zihinde var olan bir mâhiyeti akıl hem varlığa hem de mâhiyete ayırırsa, bu varlığı da o mâhiyete nispet ederse, bu varlıkla ona nispet edilmekle, akılda var olmuş olur.

Aklın tasarruflarının sınırı olmadığından ona varlık nispet edilebilir dersen, sana böyle bir şey gelmez zaten.

Başta ve sonda sorulan soruların kaynağı, aklın düşündüğü o mâhiyet ayrılırsa ve yine mâhiyet ve vücûda ayrılırsa, vücûd ona nispet edilir de onun için başka bir varlık meydana gelir sözüdür –yani bu soruları sordurtan konu-. Ama yukarıda zikredilene ikinci kez kaynak olması zahirdir. Buradaki varlıktan başka bir varlık yoktur sözünde, ilk olarak zikredilene kaynak olması, birinci vücûdun gayrisidir sözündeki maksat cevap mahallinden zikrettiği bir şeydir. Bu ise doğru bir yöntem değildir. Çünkü bunun dayanağı bir oluyor, akıl ona itibar ettiğinde tafsil şekillerinde her defasında çeşitleniyor. Bu sorunun kaynağını göz ardı etmektir. Meydana gelen o varlığı kayıtlamaktan, başka bir sözle açıklamaktan kaymadır. Düşün bunu.

Sonra bu iddiayı seslendiren bu cevabı reddederek diyor ki, mâhiyetin var olmakla nefsü'l-emr'de sıfatlanmasında şüphe yoktur. Eğer nefsü'l-emr dediğimiz bu hal ise, var olan akıl onun nispetiyle ibaretse, o zaman bu sıfatlanma akli yönden ve farz etmek suretiyle oluyor. O zaman bu sıfatlanma, var olan akli vücûdun nispetinden önce meydana gelmiş olmaz.

Hâlbuki bunu felsefeciler açık ve net olarak ifade ettiler. Bir şeyin nefsü'l-emr var olması demek, zaten haddi zatında var olması demektir. İtibar edenin itibarına göre, farz edenin farz etmesine göre değildir. Bilakis bütün itibarları, bütün varsayımları bir kenara koysak bile o şey var olmaya devam eder. Hatta bazı felsefeciler mübalağa ederek dediler ki, biz kesin olarak biliyoruz ki, akledenin akli olmasa veya zihin sahibinin zihnî olmasa bile, manalar-terimler, deyimler- haddi zatında bu sıfatlarla sıfatlanmıştır. Ve yine hükümlerin, gerçeğe uymak hükmüyle de sıfatlanmaması gerekir. Çünkü bir şeyin kendine mutabakatı imkânsızdır.

Ve birinci önermeye cevap şudur, gerçek onda var olan aklın nispetinden dolayı değildir ki buradaki sıfatlanma aklın itibarı sebebiyle olsun. Yukardaki söylenen sözlerde buna cevap babında delalet edecek bir şey yoktur.

Mâhiyete var olmanın sabit olması halinin beyanı ile kısıtlı ise ve gerçekteki haline bir değinme yoksa -bizden öncekilerde bu geçmişti- bir şeyin orada var olması ise bu şey ki, hakkı araştıran için gerekli olan şeyleri gerektiriyor. Gerçekliğin talep etmeyi gerektiren şeyin ve nefsi emirdeki varlığını meydana getiren şeyin ne olduğu daha önce geçti.

Özetle,-dış dünyada olmazsa bilfiil aklın mazharının vücûdunda o ortaya çıkmaz-gerçekte varlık haricî nispetle değilse, bilfiil akıl alanında var olmasına bağlı değildir. Tahkik ehli-muhahakkik- bir kişi olan et-Tusi *Telhisi'l-Muhassal* isimli kitabında bu sözü ve şeyin dış dünyada olmasının vacip oluşunu açıkladı. Zira dıştaki varlığına dayanarak akledenin akletmesi bakımından akılda makulün oluşması gerekir ve bu da gerekliliğin sona ermesidir.

Burada “dıştan” onun maksadı aklın itibar etmesi ve farz etmesi ve böylece istediğimizin nefsi emre –mutabık- uygun olmasıdır. İkinci soruya cevap ise aşağıda gelecektir.

Bu sözü söyleyen kişi ilk durumun mümkün olduğunu iddia etti. Yani onların sözlerinde geçen “nefsü'l-emr”den maksat aklın düşünmesi ve varsayması bakımından değil şeyin bizzat kendisinde sabit olandır. Bu da aklın beşin çift olması gibi aklın üretimlerinden bir şey olmayıp aksine sıfatlanma aklın bu vasfı ondan soyutlayarak ona ilâştirmesidir.

Ve bazı değerli âlimlerin anlattığı ikinci görüşe göre ise “uygunluk” (mutabakat) bir izafettir. İtibar bakımından bir değişiklik ona yeterli olmaktadır. Akıl iki manayı değerlendirirken veya mukayese yaparken aralarında olumlu ve olumsuz bir nispet bulur. Bu nispet ise bu makulün bizzat kendisine nazarla burhanın veya zorunluluğun neticesi olur. Yoksa dıştaki veya nefsi emirdeki idrak olunanın özelliklerinin düşünülmesiyle olmamaktadır. (Yani akıl mukayese yaparken makullere müracaat ederek yargı üretir.) Bu nispetin doğruluğu ise vakiada ve nefsi emirde olana uygunluk anlamına gelmektedir. Olumlama veya olumsuzlamada Zeyd’e veya Amr’a dair bir nispet veya onlar hakkında bir sözün doğruluğu, vakiadaki durumlarına uygun olup olmamasıyla tespit edilir.

İkinci soruya verdiği cevapta isabet etmiştir. Birinci izahta verdiği cevapta ise İsrâki okulun ilkelerine uymuştur. Bu hususa daha önce yukarıda değinmiştim. Buradaki söz ise Meşşailerin ilke ve kurallarına göredir.

Sonra bu iddialarda bulunan kişi dedi ki, nefsü'l-emr bakımından aklî sıfatlanmanın manası hakkındaki bazı felsefecilerin görüşü şudur: Şeyin aklın ondan sıfatını çıkarıp onunla sıfatlandırarak bir halde bulunmasıdır. Bu hal kendisi bakımından şeyde sabit olup aklın düşünmesi ve varsaymasına bağlı değildir. (yani sıfat nesnenin kendisinde vardır aklın bir üretimi değildir.) Bu manayla sıfatlanmak demek, iki şeyden birini diğerine eklemek değildir ki, ondan önce bir sıfatlanmış bir şeyin varlığına muhtaç olsun. Bilakis sıfatlanma sadece mevsufa uygun (mutabık) olmasının ta kendisidir. Bundan dolayı, var olmadan önce başka bir tür varlığının olması gerekmez ve varlıklarda da teselsül gerekmez. Bu husus tartışmalı bir konudur.

Mutabakat, uygunluk gayri makul bir şeyin nispeti ve çoklukta akledilen nispete dair bir anlamla sıfatlandırmaktır. Dışta veya zihinde bir sıfat bulunmaksızın, mevsufun zihinde veya dışta oluşması sırasında onunla sıfatlanması tasavvur edilemez.

Bir Şeye uyma nispeti yapmak makuldür. Sıfatlama nisbi-farazi- bir manadır ki, akılla ilgisi yoktur. Ancak fertlerde olur. Mevsuf meydana geldiğinde zihinde veya hariçte onun bir sıfatı olmadığı halde, onunla sıfatlanması düşünülemez. Evet, bu sıfatı ve bu uygunluğun soyutlanmış durumunu akletmek için, ikisinden birisinde onun varoluşunda uygun olması mümkün olur. Bu gerçek anlamda bu sıfatla sıfatlanarak değil, aksine akılda onunla sıfatlanması sebebiyle inşa edilmiştir. Meydana gelişinin inşai olması sebebiyle, bu uygunluğun sıfatlanma şeklinde isimlendirilmesi mecazidir.

Bunda münakaşa yok zaten. Değerli zat Devvani'nin sözünün bazısının iradında yukarıda geçtiği gibi bundan bahsetmiştik. Devvani bizzat kendi ibaresiyle söylediği gibi bu inceleme İsrakilere göre yapılan bir açıklamadır. Ama o zikredilen görüş, bilmece kabilindedir. Hâlbuki bunun resmi felsefede yeri yoktur. Ve İsraki felsefede nasıl yeri olsun ki? Çünkü onlar sıfatlanmayı, bizim bildiğimiz mananın dışında bir şekilde yorumlayıp “mutabakat” şeklinde açıkladılar. Bu açıklamalarıyla da “mutabık”ın bilinen anlamını kast etmediler. Hiç kimse genel örf ve dile iki konudan birinde tartışma açamaz. Zaten onlar için de önemli değildir. Zaten onlar bu iki istiarenin dildeki mecaz kanunlarına uygun kullanılmasını önemsemiyorlar ki mecazi ile orada kullanılan onun konusu arasındaki ilişkiyi açıklamaya ihtiyaç duysunlar.

Sonra dış dünyada veya zihinde kendisiyle beraber bir sıfat olmaksızın mevsufun zihinde veya hariçte meydana gelmesi anında onunla sıfatlanması tasavvur olunamaz sözü yasaktır. Çünkü iki mazhardan birinde sıfatlanmanın gerçekleşmesi, mevsufun orada gerçekleşmesini gerektirir. Ama vasfın orada gerçekleşmesi ise zorunlu değildir. Görmüyor musun, kör dış dünyada körlükle muttasıf olmasına rağmen, körlük dışarıda gerçekleşmez. Onun bu uygunluk isimlendirilirse... şeklindeki sözünde<sup>463</sup> bir arıza var. İlk olarak kelimeyi sırf bir terim (ıstılah) olarak bildiğinde, orayla bir ilişkisine ihtiyaç olmaz. İkinci olarak ise onun hakkı, sıfatlanmanın ibaresini doğrulamak içindir.

Sonra bu kişi şöyle dedi: Onların sözlerindeki sıfatlanmadan maksatları bu sıfat olmaksızın mevsufun varlığında durmaktır ki bu da bu anlamla sıfatlanmaktır. Bu zanla açıklamak uygun bir durum olmaması sebebiyle bu söz reddedilir. Çünkü söz konusu ifadeyi nakleden faziletli kişi bu anlamı açık bir ifade ile ortaya koymuştur. Şöyle

---

<sup>463</sup> salahiyyette isimlendirdiği cümlenin sonuna kadar olan cümlede

demidir: Şayet bu sıfatlanma zarfında mevsufun sübutunu gerektirmez ve iki tarafında olduğu halde sıfatın varlığını da gerektirmez dersiniz derim ki: Sıfatlanma, varlıkta sıfatın mevsufa eklemlenmesinden daha geneldir veya akıl onu kavradığında ondan bu sıfatı soyutlamasının doğru olması anlamında, mevsuf varlık türlerinden bir türde varolur. İlkinin örneği cismin beyazlıkla sıfatlanması; ikincinin örneği ise Zeyd'in körlükle sıfatlanmasıdır. Hiç şüphe yok ki, bu anlam zarfta sıfatlanmada zorunluca mevsufun varlığını gerektirir. Şayet mesela bir şey dış dünyada olmaz ise o şeye bir sıfatın dış dünyada eklenmesi doğru olmaz ve sıfatın ondan soyutlanmasının doğru olması bakımından onun dış dünyada bir varlığı da olmaz ve orada sıfatın varlığı da gerekmez. Akıl haricî varlıktan olumsuz ve izafi şeyleri soyutladığında, onlar dış dünyada hakikat kazanmaz ve onu doğru bir sıfatla vasfeder. Bu anlamı, kitaplarından başka bir yerde başka bir ifadeyle açıkladı. Ve bu kişi sonra şöyle dedi: “Aynı şekilde onlar nefsü'l-emr'in şeyin kendisi olduğunu bir şeyin nefsü'l-emr'de var olmasının anlamının, onun kendi tanımında (haddinde) var olması anlamına geldiğini ve bunun ise ya zihinde ya da dış dünyada olduğunu söylediler. Sadece bu ikisine (yani zihin ve dış dünyaya) hasrettiler. Biri diğerine nispet edilmeden önce, söz konusu anlamla sıfatlanmanın ayan anlamında dış dünyada olmadığını – ki bu açıktır- ve de zihinde olmadığını belirttiler. Bu durumda nefsü'l-emr dışında ve aklın arkasında gerçeklik kazanması zorunlu olur ki bunu söylemediler. Bunun kaynağı Tecrid'in yeni şerhinde (*Eş-şerhul-cedid-il lil-tecrîd*) Faziletli Kuşî'nin sözü üzerine Devvani'den aldıklarıdır. Açıklamayı uzattı ve farklı yönlerini ifade etti. Bunu hatırla.

Sonra bu kişi şöyle dedi: Vasfın ondan soyutlanmasının ve ona nispet edilmesinin sıhhati ile ilgili konuşan bazı kişiler nefsü'l-emr'e göre aklın sıfatlanmasının kast edilmesini takdir ettiler. Mevakıf sahibi sözünde bunu kast etmesi mümkündür. “Zorunluluk ve devamında gelen ifadelerin” cevabı şudur:

Mâhiyetinin varlığının sübutu, zikrettiği anlamla nefsü'l-emr bakımından akli bir sübuttur. Bu anlamda geçmiş mevsufun varlığı üzerinde sübutun gerçekleşmesi, ancak akli yüklemelerin varlığının dışında olur. Çünkü bu sıfatların soyutlanmasının uygunluğu, kendisinden soyutlanan şeyin varlığında gerçekleşir. Böylece onun sübutu daha önce geçmiş varlıkla zikredilen anlamla olur. Onun soyutlanmasının doğruluğu, ancak var olanın bu var oluşla var olmasıyla mümkündür yoksa kendisinden önceki

başka bir varoluşla değil. Onun iki defa var olması veya varlıkta teselsülün olması gerekmez. Kendisine ilişkinler sebebiyle bedihi akli hükümlerin tahsisi bakımından da olmaz. Zira 'Küllî Bedihilik' meşhur anlamıyla sıfatlanmadadır yoksa bu anlamdaki sıfatlanmada değildir. Şu şekilde red edilir: Varlığın bu var oluşla var olmasıyla, varlığın soyutlanmasının uygunluğunun ortaya çıkması için bir fırsat olmaz. Çünkü bu oluş mâhiyetin varlıkla sıfatlanmasının bir parçasıdır ki onun kaynağı da bu uygunluktur. Şayet o zikredilen oluşun ibaret olsaydı, şeyin kendisi için bir parça olması zorunlu olurdu. Akli zorunluluk meşhur manayla sıfatlanmasında, varlıkla diğer sıfatları ayırt etmez. Aynı şekilde, sıfatlanmanın gizli kalmayacağı gibi, bu anlamla sıfatlanmasında onunla diğerlerini ayırmaz. Sıfat konusundaki aşırı zorlamadan sakın. Risâle burada sona erdi.

## ÖZGEÇMİŞ

18.10.1975 yılında Rize’de doğdu. İlköğretim ile lise öğrenimini Rize ve Kocaeli’nde tamamladı. 1997’de Kocaeli Üniversitesinde İşletme bölümünü bitirerek, aynı yıl Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesine girdi. 2002 yılında mezun olduktan sonra 2007 yılında öğretmenliğe başladı. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalında başlamış olduğu yüksek lisans çalışmasını 2012 yılında tamamladı.