

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**TUSİ’NİN TECRİDÜ’L-İTİKAD’I VE ŞERHLERİNDE
VARLIK VE MAHİYET**

Doktora Tezi

AYŞE BETÜL TEKİN

İstanbul, 2013

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**TUSİ'NİN TECRİDÜ'L-İTİKAD'I VE ŞERHLERİNDE
VARLIK VE MAHİYET**

Doktora Tezi

AYŞE BETÜL TEKİN

Danışman: PROF. DR. MUHİTTİN MACİT

İstanbul, 2013

MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı
DOKTORA öğrencisi AYŞE BETÜL TEKİN'nin TUSİ'NİN TECRİDÜ'L-İTİKAD'I VE
ŞERHLERİNDE VARLIK VE MAHİYET adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun
17.07.2013 tarih ve 2013-28/50 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~
ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 31.12.2013

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1. Tez Danışmanı	Prof. Dr. MUHİTTİN MACİT	
2. Jüri Üyesi	Prof. Dr. ALİ DURUSOY	
3. Jüri Üyesi	Prof. Dr. AHMET HAKKI TURABİ	
4. Jüri Üyesi	Prof. Dr. İBRAHİM ÇAPAK	
5. Jüri Üyesi	Prof. Dr. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	

ÖZ

Son iki yüzyıldır bir çok şarkiyâtçı ve Müslüman reformcu, şerh geleneğinin İslam entelektüel düşüncesinin gelişimini engellediğini iddia etmişlerdir. Şerhlerde yeni fikirlerin bulunmayacağını varsayan bu yaklaşımın etkisiyle bir çok akademisyen Felsefe ve Kelâm alanındaki şerhlerle ilgilenmemişlerdir. Bu tezde şerh türündeki eserlere farklı fikirlerin birbirleriyle yarıştığı ve çatıştığı alanlar olarak bakılarak söz konusu iddiaya karşı çıkılmaktadır. Özellikle İbnü'l-Mutahhar Hıllî (ö. 1326), Şemsüddin Isfahânî (ö. 1348), Ali Kuşçu (ö. 1474) ve Abdurrezzak Lâhicî'nin (ö.1642) şerhleri ile Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö.1413) haşiyesine odaklanarak Nasîruddin Tûsî'nin (ö. 1274) *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'ı ele alınmıştır. Bu şerhler, hem Sünnî ve Şîî medreselerinde yüzyıllarca okutulmuş meşhur eserler olduğu hem de birbirini tamamlayan yorumların yanında birbirinden farklı yorumları da içerdikleri için seçilmiştir. Tezin konusu varlık ve mahiyet meselesi üzerine yapılan şerhlerle sınırlandırılmıştır. *Tecrîd*'in varlık ve mahiyet bölümleri üzerine yapılan yorumlar arasındaki benzerlik ve farklılıklar analiz edilerek, şârihlerin metni nasıl çeşitli biçimlerde yorumlayıp algıladıkları ortaya konulmuştur. Bu çalışma aynı zamanda Tûsî'nin felsefi sisteminin ve metafizik anlayışının sonraki yüzyıllara aktarımında şerh ve haşiyelerin oynadığı önemli rolü göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, Şerh, Varlık, Mahiyet.

ABSTRACT

During the last two centuries, many Muslim reformists claimed that commentary tradition prevented development of Islamic intellectual thought. Since this view was too prevalent, many scholars were not interested in studying commentaries in the field of Islamic theology and philosophy, as they were not expecting to see any new ideas. Challenging this view, I look at the commentaries as sites of contentions and disagreements. I focus on the commentaries of Ibn al-Mutahhar al-Hillī (d.1326), Shams al-Din Isfahānī (d.1348), Ala al-Din al-Qushjī (d.1474), Abd al-Razzāq al-Lahidjī (d.1642) and the gloss of Sayyid Sharīf al-Jurjānī (d.1413) on *Tajrīd al-I'tiqād* of Naṣīr al-Din al-Tūsī (d.1274). I chose these texts, because they were studied in both Sunni and Shi'ite madrasas. Moreover, they are salient since they concur as well as diverge in their interpretations of al-Tūsī's *Tajrīd*. I have limited the dissertation with the similarities and differences between these commentaries with regard to the issues of existence and essence. By analyzing these differences among the commentaries of *Tajrīd*, I show how they encountered the text and interpreted it in various ways. My dissertation also demonstrates the role of commentaries in the transmission of al-Tūsī's philosophical theology in later centuries.

Keywords: Naṣīr al-Din al-Tūsī, *Tajrīd al-I'tiqād*, Commentary, Essence, Existence.

ÖNSÖZ

Tûsî'nin Tecrîdü'l-İ'tikâd'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet adlı bu tez bir giriş, üç bölüm, bir sonuç ve bir de ek içermektedir. Girişte İslam düşüncesi tarihi araştırmalarındaki oryantalist bakış açısının son yıllardaki eleştirileri tartışılmaktadır. I.-III. Bölümler Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'ının varlık ve mahiyetle ilgili kısmının şerhlerinin karşılaştırmalı bir analizidir. Bu bölümlerde Hillî'nin *Keşfü'l-Murâd*, Isfahânî'nin *Tesdîdü'l-Kavâid*'i, Cürcânî'nin *Hâşiye-i Tecrîd*'i, Ali Kuşçu'nun *Şerh-i Tecrîd*'i ve Abdürrezzak Lâhicî'nin *Şevâriku'l-İlhâm* adlı eseri incelenmektedir. Bu eserlerden yola çıkarak, şerh ve haşiyelerin sadece metinlerin yakın anlamlarını açıklamakla kalmadığı, aynı zamanda diğer düşünürlerin görüşlerinin karşı karşıya geldiği, yeni meselelerin ortaya çıktığı ve şârihlerin kendi görüşlerini dile getirdiği alanlar olduğu ortaya konmaktadır. Bu çerçevede Nasîruddin Tûsî'nin klasik dönem düşünürleri karşısında kendini nasıl konumlandığı, klasik metafiziğin temsilcisi İbn Sînâ'dan devraldığı bilgiyi nasıl kendi düşüncesiyle sentezlediği *Tecrîd* şerhleri ve haşiyeleri bağlamında incelenmektedir. Sonuçta, İslam entelektüel tarihinin gelişimini anlama ve yorumlamada şerh ve haşiyeleri çalışmanın önemine dikkat çekilmektedir. Ekte ise *Tecrîd*'in Türkçe tercümesine ve şerhlerden örnek sayfalara yer verilmektedir.

Öncelikle tez konumu belirlememde yardımcı olan ve tezimin her aşamasında tavsiyelerini eksik etmeyerek çalışmalarımı teşvik eden değerli danışmanım Prof. Dr. Muhittin Macit'e çok müteşekkirim. Özel olarak TÜBİTAK'a doktora tez döneminin başından sonuna kadar beni desteklediği için teşekkür ederim. Ayrıca ders dönemimde kendilerinden istifade ettiğim hocalarım Prof. Dr. Ali Durusoy, Prof. Dr. İsmail Kara, Prof. Dr. İlhan Kutluer, Prof. Dr. Mustafa Çağrı ve İSM'de derslerine iştirak ettiğim sayın Maşuk Yamaç ve Doç. Dr. Ömer Türker'e ve tüm İSM çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak sabırla tezimi okuyup fikirlerini ve yorumlarını benimle paylaşan eşim Kenan Tekin'e, kıymetli annem ve babam Sema ve Mehmet Dönmez'e, kardeşim Tuba Nur'a ve meslektaşlarım Kübra Şenel, Merve Özdemir ve Z. Betül Dindaroğlu'na çok teşekkür ederim.

New York, 2013

Ayşe Betül TEKİN

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	I
ABSTRACT.....	II
ÖNSÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR.....	VIII

GİRİŞ

I. TEZİN AMACI, KONUSU VE MAHIYETİ.....	2
II. TÛSÎ VE TECRİD.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK VE YOKLUK

I. VARLIK VE YOKLUK TANIMLANAMAZ	13
A. Varlık ve Yokluk Tarifleri.....	13
B. Lafzî Tarif	18
C. Fahreddin Râzî'nin İstidlâli	22
II. VARLIĞIN ANLAM BAKIMINDAN ORTAKLIĞI	28
III. VARLIĞIN MAHIYETE TASAVVURDA EKLENMESİ	37
A. Hükemânın Delilleri.....	38
B. Varlık ile Mahiyetin Aynılığı.....	46
IV. VARLIĞIN KISIMLARI	49
A. Zihnî Varlığın İspatı.....	49
B. Zihnî Varlığı Reddedenlere Karşı Tûsî'nin Cevabı.....	55
C. Hariçteki Varlığın Mahiyetin Tahakkuku Olması	59
V. VARLIĞIN HÜKÜMLERİ	60
A. Varlıkta Artma ve Güçlenme Olamaz	60
B. Varlık İyiliktir ve Yokluk Kötülüktür	63
C. Varlığın Zıddı Olamaz	65
D. Varlığın Benzeri Olamaz	66
E. Varlık Diğer Makullerden Farklıdır	68
VI. ŞEY'İYYE VE VARLIK.....	70

A. Varlık ve Şey'iyenin Ayrılmazlığı.....	70
B. Hariçte Ma'dumun Sübûtunun İmkansızlığı	73
C. Ma'dumun Şeyliğini Kabul Edenlere Tûsî'nin Cevabı	77
VII. VARLIK VE YOKLUK ARASINDAKİ HÂLIN NEFYEDİLMESİ.....	80
A. Hâli Kabul Edenlerin Delillerine Karşı Tûsî'nin Cevabı	81
B. Hâli Kabul Edenlerin Gerekçelerinin Batıllığı	84
VIII. MA'DUM VE HÂLIN SÜBÛTU HAKKINDAKİ İDDİALAR.....	85
IX. MUTLAK VE MUKAYYED VARLIK	88
A. Mutlak-Mukayyed Varlık ve Karşılıkları	88
B. Melekenin Yokluğunun Konuya Muhtaç Olması	91
X. VARLIĞIN BASITLIĞI.....	92
XI. VARLIĞIN ÇOĞALMASI VE TEŞKÎKİ.....	93
XII. ŞEY'İYYENİN İKİNCİL MA'KUL OLMASI.....	94
XIII. YOKLUKLARIN AYRIŞMASI	96
XIV. VARLIK VE YOKLUK BAKIMINDAN GENELLİK VE ÖZELLİK.....	100
XV. VARLIK VE YOKLUĞUN MUHTAÇ VE ZENGİNE TAKSIMI	101
XVI. SONUÇ	102

İKİNCİ BÖLÜM

VÜCÛB, İMKÂN, İMTİNÂ', KIDEM VE HUDÛS

I. VÜCÛB, İMKÂN VE İMTİNÂ' KAVRAMLARI.....	105
A. Madde ve Cihet Olarak Vücûb, İmkân ve İmtinâ'	105
B. Tarif Edilemeyen Üç Önerme	106
II. ÜÇ MADDENİN KISIMLARI.....	107
A. Zâtî ve Başkası Bakımından Taksimleri.....	107
B. Zorunluluk ve İmkânın Kısımları	109
III. ÜÇ MADDENİN İTİBÂRİLİĞİ	114
IV. MUTLAK VÜCÛB, İMKÂN VE İMTİNÂ'	117
A. Zorunluluk ve İmkânsızlığın Kısımları.....	117
B. İmkânın Ârız Olmasının Niteliği	120

V. BİR MÜESSİRE İHTİYACIN NEDENİ	123
A. <i>Mümkünün Bir Müessire Muhtaç Olmasının Nedeni</i>	123
B. <i>Mümkün Kategorisinin Var Olmasının Zorunluluğu</i>	124
VI. İSTİ'DÂDÎ İMKÂN.....	127
VII. KIDEM VE HUDÛS.....	127
A. <i>Kıdem ve Hudûs Kavramları</i>	127
B. <i>Öncenin Kısımları</i>	128
C. <i>Tekaddümün Teşkiki</i>	129
VIII. ZORUNLUNUN ÖZELLİKLERİ	132
IX. AKLÎ YÜKLEMLER OLARAK VARLIK VE YOKLUK	135
X. YOKLUĞUN TASAVVURU	138
XI. VARLIK VE YOKLUĞUN MAHIYETE YÜKLENMESİ	144
XII. VARLIĞIN BIZZAT VE BILARAZ OLARAK TAKSIMI.....	148
XIII. MA'DUMUN İ'ÂDESİNİN İMKÂNSIZLIĞI	149
XIV. MEVCUDUN ZORUNLU VE MÜMKÜN OLARAK TAKSIMI	153
XV. İMKÂNLA İLGİLİ ARAŞTIRMA	154
A. <i>Mümkünün Müessire İhtiyacının Zorunlu Olması</i>	157
B. <i>Mümkün Kadîmin Mucib Müessire Dayanması</i>	164
C. <i>Hâdis için Madde ve Zamanın Zorunlu Olmaması</i>	165
D. <i>Kadîmin Yokluğunun Caiz Olmaması</i>	167
XVI. SONUÇ	168

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAHIYET VE EKLENTİLERİ

I. MAHIYET, HAKİKAT VE ZÂT	171
II. MAHIYETİN KENDİSİNE EKLENENLERDEN FARKLILIĞI	172
III. MAHIYETİN İTİBARLARININ KISIMLARI	174
A. <i>Bi-Şartı Lâ Şey veya Soyut Mahiyet</i>	174
B. <i>Lâ bi-Şartı Şey veya Mutlak Mahiyet veya Tabîî Tümel</i>	176
C. <i>Mantıksal Tümel ve Aklî Tümel</i>	178

IV. BASIT VE BİLEŞİK MAHIYET	179
V. BİLEŞİK MAHIYETİN PARÇALARININ HÜKÜMLERİ	184
VI. CİNS VE FASIL	191
VII. MAHIYETİN TEŞAHHUSU	194
VIII. BİRLİK VE ÇOKLUK	197
A. <i>Birlik – Çokluk Tekâbüliyeti</i>	200
B. <i>Birliğin ve Çokluğun Hükümleri</i>	200
C. <i>Sayıların Mertebeleri ve Türleri</i>	204
IX. TEKÂBÜL	206
A. <i>Tekâbülün Çeşitleri ve Hükümleri</i>	206
B. <i>Tenâkuzun Kısımları ve Hükümleri</i>	209
C. <i>Tezâdın Hükümleri</i>	212
X. SONUÇ	213
SONUÇ	215
KAYNAKÇA	219
I. BİRİNCİL KAYNAKLAR	219
II. İKİNCİL KAYNAKLAR	221
EKLER	227
I. <i>TECRİDÜ'L-İ'TİKÂD'IN TÜRKÇE TERCÜMESİ</i>	228
II. <i>ŞERHLERDEN ÖRNEK SAYFALAR</i>	261

KISALTMALAR

age: Adı geçen eser

agm: Adı geçen makale

a.s.: Aleyhisselam

a.s.v.: Aleyhissalatu Vesselam

bkz: Bakınız

c: Cilt

çev: Çeviren

DİA: TDV İslam Ansiklopedisi

ed: Edisyon

Hâşiye: Hâşiye ‘alâ Şerh-i Şemseddin el-İsfahâni li-Tecrîdi’l-‘İtikâd

Keşfu’l-Murâd: Keşfü’l-Murâd fî Şerh-i Tegrîd el-‘İtikâd

krş: Karşılaştırınız

ö: Ölümü

s: Sayfa

Şerh-i Tegrîd: Şerh-i Tegrîd el-Kelâm

Şevâriku’l-İlhâm: Şevâriku’l-İlhâm fî Şerhi Tegrîdi’l-Kelâm

TDV: Türkiye Diyanet Vakfı

Tegrîd: Tegrîdü’l-İ’tikâd

Tesdîd: Tesdîdü’l-Kavâid fî Şerhi Tegrîdi’l-‘Akâid

thk: Tahkik

GİRİŞ

I. TEZİN AMACI, KONUSU VE MAHİYETİ

Son bir kaç onyıda bir çok akademisyen (Dimitri Gutas,¹ George Saliba,² Frank Griffel³, Khaled El-Rouayheb⁴ ve Robert Wisnovsky⁵ gibi), Gazali'nin felsefecilere saldırıları sonrasında, İbn Rüşd'ün savunmalarına rağmen İslam düşünce geleneğinin gerilediğini varsayan oryantalist yaklaşımı eleştirmektedir. İzutsu'ya göre söz konusu yaklaşımın nedeni, İbn Rüşd'den sonra Batı felsefesini etkileyen herhangi bir Müslüman felsefecinin olmamasıdır.⁶ Benzer şekilde, Mantık alanında da felsefe tarihçilerinin klasik dönem sonrası İslam felsefesini görmezden geldiklerini savunan John Walbridge, bu durumu büyük ölçüde Latince kaynaklardan çalışmalarına bağlamaktadır. Çünkü İbn Rüşd'den sonra Orta Çağlarda hiçbir Arapça Mantık kitabı Latinceye tercüme edilmemiştir.⁷

Oryantalist yaklaşımın takipçileri, klasik dönem sonrasında herhangi bir entelektüel aktivite olabileceğine inanmadıkları için onikinci yüzyıldan sonra yazılan eserler üzerine herhangi bir çalışma yapmamışlardır. Aslında Fazlurrahman (ö.1988) gibi bir çok Müslüman düşünür de bu Oryantalist bakış açısını benimsemiştir. İslam dünyasında Astronomi üzerine çalışan George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* adlı çalışmasında, "Gazali'yi takip eden yüzyıllardaki yalnızca yaşayan bilimsel belgelere bakarsak, hemen hemen her bilimsel disiplinde

¹ Dimitri Gutas, *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Cilt. 29, No. 1 (Mayıs, 2002), s. 5-25.

² Saliba'ya göre İslam dünyasında Gazali'nin filozofları eleştirmesinden kaynaklanan herhangi bir gerileme söz konusu değildir. (George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2011, s.21.)

³ Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology* adlı kitabında felsefi geleneğin Kelâm içerisinde normalleşmesini neden Gazali'nin onayladığını açıklamaktadır. (Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press, 2009, s.7 ve devamı.)

⁴ Rouayheb onikinci yüzyıldan sonra Arapça Mantığın önemli bir dönüşüm geçirdiğini iddia etmektedir. (Khaled el-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900*, Leiden: Brill, 2010, s.8 ve devamı.)

⁵ Wisnovsky, İbn Sînâ sonrası İslam düşüncesinin zenginliğine işaret etmektedir. (bkz. Robert Wisnovsky, "Avicenna and the Avicennian Tradition", ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, UK ; New York : Cambridge University Press, 2005, s. 92-136.)

⁶ Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Tokyo, 1971, s.58.

⁷ John Walbridge, "Logic in the Islamic Intellectual Tradition: The Recent Centuries", *Islamic Studies*, 39:1, 2000, s.57.

büyüyen/gelişen aktiviteyi açık bir şekilde görebiliriz” demektedir.⁸ Gazali-sonrası İslam bilimi üzerine yoğunlaşan Saliba, onikinci ve onbeşinci yüzyıllar arasında İslam dünyasında “astronominin altın çağı” olarak nitelendirmektedir.⁹ Saliba’nın bu çalışması Meraga Rasathanesini kuran Nasîruddin Tûsî’nin Astronomi alanına yaptığı katkıları ortaya koyması bakımından önemlidir. Fakat, Tûsî’nin metafizik alanındaki eserleri üzerinde literatürde dikkate değer bir çalışma bulunmamaktadır.¹⁰

Oryantalist yaklaşım, şerh ve haşiye gibi yazım türlerine yönelik tavırlarda da kendini göstermektedir. Başka bir ifadeyle, şerh ve haşiye geleneğine karşı küçültücü bir yaklaşım ortaya konmaktadır. Ondokuzuncu yüzyıldan itibaren Fazlurrahman¹¹ gibi bir çok oryantalist tarafından, şerhlere olan takıntı sebebiyle hiçbir ‘orijinal’ eserin ortaya konmadığı ileri sürülmektedir. Buna dayanarak, klasik dönem sonrasında ortaya çıkan şerh ve haşiyelerin, entelektüel aktivitelerin gelişmesini engellediği iddia edilmektedir. Oysa, İslam Medeniyetinin başlangıcından itibaren şerh ve haşiyeler yazılmaktadır. Söz konusu orijinallik mitinin Aydınlanma düşüncesinden kaynaklandığını belirten İsmail Kara’ya göre Avrupa-merkezli bu bakış açısı, İslam düşünce tarihindeki şerhleri ve metnin kenar notlarını bir yenilik olarak gör(e)memektedir.¹² Avrupa düşüncesinin izlediği rotaya kıyasla İslam düşüncesinin gelişimine bakıldığı için her ikisinin de aynı süreçten geçmesi beklenmektedir.

Bir diğer problem oryantalistlerin bütün şerh ve haşiyeleri aynı kategori altında ele almalarıdır. Oysa şerh ve haşiyelerin farklı yazım türleri bulunmakta ve her tür farklı amaçlarla yazılmaktadır. Bazıları eğitim amaçlı yazılırken, bazı şerhler ana metnin

⁸ Saliba, *age*, s.21

⁹ Saliba, *age*, s.188

¹⁰ Türkçe’de veya Batı dillerinde bu konuda kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. Son birkaç yıldır Murat Demirkol, Agil Sirinov ve Anar Gafarov gibi akademisyenlerin Tûsî hakkındaki çalışmaları yayınlanmış olsa da hiçbiri Tûsî’nin Metafizik’te en etkili kitabı olan *Tecridü’l-İ’tikâd* üzerine odaklanmış değildir. İngilizce literatürde S.H.Nasr, Farhad Daftary, Hamid Dabashi, John Cooper, Tony Street ve George Saliba gibi akademisyenlerin makaleleri mevcuttur. Arapça’da Abd al-Amir Asam, Hasan Amin, Abbas Sulayman, Farhat Hani, Ali Mukallid tarafından kaleme alınan kitaplar bulunmaktadır. Ayrıca Muhammad Mudarrisi Zanjani ve Mudarris Razavi, Tûsî’nin hayatı ve eserleri hakkında Farsça kitapları yayınlanmıştır. Bu kaynakların ötesinde Tûsî’nin hem Arapça hem Farsça eserlerinin çoğunun edisyonu yapılmıştır. Bunların arasında Tûsî’nin kendi biyografisini yazdığı *Seyr ve Suluk*, adlı eseri de yer almaktadır.

¹¹ Bkz. Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979.

¹² İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2011, s.91, 98.

problemlerini göstermek için yazılabilmektedir.¹³ Şerh ve haşiyelerin farklı yazım amaçlarına ilişkin en çarpıcı misâl, Celaledin Devvani ile Sadreddin Deşteki'nin aralarında geçen fikri tartışmayı Ali Kuşçu'nun *Şerh-i Tecrîd*'i üzerine yazdıkları haşiyelerde ortaya koymalarıdır. *Philosophy in Early Safavid Iran* adlı kitabında Reza Pourjavady bu tartışmayı değerlendirerek Devvani ile Deşteki'nin yalancı paradoksu, vücud-mevcut ayrımı ve zihnî varlık gibi konularda farklı görüşleri savunduklarına işaret etmektedir.¹⁴ Ali Kuşçu'nun şerhi üzerinde yapılan bu tartışma ulemanın kendi fikirlerini ve karşı görüşlere itirazlarını haşiyeler aracılığıyla ortaya koyduklarını göstermektedir.¹⁵

Bu tezin amacı, söz konusu oryantalist yaklaşımın doğru olmadığını, onikinci yüzyıldan sonra İslam düşünce tarihinde bir gerilemeden söz edilemeyeceğini, şerh ve haşiyelerin düşüncenin önünü tıkayıcı değil, aksine bir metin üzerinde düşünme hareketinin ürünü olarak algılanabileceğini Tûsî'nin *Tecrîd*'inin varlık ve mahiyetle ilgili bölümü çerçevesinde üzerine yazılan şerhlerin nasıl metni analiz eden, yorumlayan ve karşılaştıran yazım türleri ve farklı anlama biçimleri olarak görülebileceğini ortaya koymaktır. Böylece şerh ve haşiyeler çalışılarak İslam dünyasında entelektüel tarihin gelişiminin daha iyi anlaşılacağı önerilmektedir.

II. TÛSÎ VE TECRÎD

Tecrîd hakkında bilgi vermeden önce Nasîruddin Tûsî'nin entelektüel biyografisinden kısaca söz etmek gerekmektedir. Muhammed ibn Muhammed ibn Hasan et-Tûsî (1201-1274), günümüzde İran sınırları içerisinde yer alan Tus'ta dünyaya gelmiş, Abbasi halifelerinin giderek azalan otoritesi ve Moğol istilasına sebebiyle İslam dünyasının çeşitli hanedanlıklara parçalandığı on üçüncü yüzyılda yaşamıştır.¹⁶ Siyasi

¹³ Bu bağlamda Anay, *Tecrîd*'in Hillî ve Ali Kuşçu şerhlerinin İslam düşünce tarihinde te'lif metinler kadar önemli olduğunun altını çizmektedir. (Harun Anay, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", *Dergah*, No: 76, 1996, p.13.)

¹⁴ Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and His Writings*, Brill 2011, s.75-105; krş. Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünun 'an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, Kahire: Darü't-Tıbaati'l-Mısriye, 1858, s.194.

¹⁵ Deşteki'nin ulemadan olan babası da bir çok haşiyeye yazmıştır. Deşteki'nin ifade ettiğine göre, babası eserlerinin çoğunu haşiyeye formunda yazmayı tercih etmiştir; çünkü haşiyelerde, diğer metin ve şerhlerde zaten söylenmiş olanları tekrar etmeye gerek kalmamaktadır. (Pourjavady, *age*, s.23)

¹⁶ Tûsî'nin hayatı ve biyografisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mudarris Razavi, *el-'Allamah el-Hace*

parçalanmalara rağmen canlı bir entelektüel çevrede yer alan Tûsî, Moğol hükümdarı Hülagu Han'ın veziri olarak bu dönemde kritik bir rol oynamıştır.¹⁷

Bu yüzyılda İbn Sînâ felsefesi, Tûsî'nin de aralarında yer aldığı öğrencileri tarafından İslam dünyasında yayılmaya devam etmekteydi. Gerhard Endress, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'l-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eseri vasıtasıyla İbn Sînâ düşüncesinin öğrencileri arasındaki aktarımına işaret etmektedir. Endress, İbn Sînâ'dan Tûsî'ye giden bu felsefî bilgi aktarımını, İbnü'l-Akfânî'den (ö.1348) naklettiği bir isnadla göstermektedir. İbn Sînâ'dan başlayan bu isnad, sırasıyla Behmenyâr b. Merzûbân (ö.1066), Ebu'l-Feth b. Hayyâmî (ö.1131), Şerefüddin M. Mes'udî (ö.1190), Fahreddin M. Râzî (ö.1210), Kutbuddin İbrahim Mısrî (ö.1221), Esirüddin Ebherî (ö.1265) ve Nasîruddin Tûsî şeklinde devam eden bir zincirdir.¹⁸ Tûsî, *İşârât*'ın en meşhur şerhlerinden biri olan *Hallü Müşkilâti'l-İşârât* adlı eserinde İbn Sînâ'ya sadık bir öğrenci olduğunu belirtmekte¹⁹ ve bu eserinde Fahreddin Râzî'nin eleştirilerine karşı İbn Sînâ'yı savunmaktadır.²⁰ Tûsî'nin İbn Sînâ felsefesini savunan ve eleştirilere cevap veren bu tavrı Şehristânî'ye (ö.1153) karşı yazdığı *Musâri'u'l-Musâri'* adlı eserinde de görülmektedir.²¹ Tûsî, bu kitapta Şehristani'nin İbn Sînâ metafiziğini çürütmek için yazdığı *Kitâbü'l-Musâra'a*'yı eleştirmektedir. Tüm bu eserler incelendiğinde Tûsî'nin kendisini nasıl İbn Sînâ felsefe geleneğinin mirasçısı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.²²

İslam düşünce tarihinde her ne kadar *İşarat* şerhiyle meşhur olsa da Tûsî

Nasîruddin el-Tûsî Hayatuhu ve asaruh, Meşhed: Bunyad-i Pizhuhîşa-yi İslâmî, Astan-i Kuds-i Razavî, 1419, s.11-38.

¹⁷ Tûsî 1256'da Hülagu Han'ın astroloğu olmuş, bu sayede Alamut ve Bağdad kütüphanelerindeki kıymetli el yazmalarının çoğunu Moğolların ellerinde harap olmaktan kurtarabilmiştir. (Mojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, 1985, s.322).

¹⁸ Gerhard Endress, "Reading Avicenna In The Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and The Sciences In The Islamic East", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* içinde, ed. James E. Montgomery. Leuven, Belgium: Peeters, 2006, s. 420.

¹⁹ Nasîruddin Tûsî, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat*, thk. Hasanzadeh el-Amulî, Kum: Bustan-i Kitab, 1383/2004.

²⁰ Tûsî, Râzî'ye bu eleştirel bakışını *Telhisü'l-Muhassal* adlı eserinde de ortaya koymaktadır.

²¹ Nasîruddin Tûsî, *Musari al-Musari*, thk. Hasan el-Muizzi, Kum: Mektebe Ayetullah el-Maraşi, 1405/1985.

²² Tûsî'nin matematik ve astronomi alanındaki eserleri için bkz. George Saliba, "Tûsî, Nasir-al-Din", *Encyclopaedia Iranica*, 20 Temmuz 2009. <http://www.iranicaonline.org/articles/Tûsî-nasir-al-din>

*Tecrîdü'l-İtikâd*²³ (İnancın Soyutlanması) adlı eserinde kendi düşünce sistemini ortaya koymaktadır.²⁴ Tûsî'nin felsefeyle Kelâmı biraraya getirdiği, daha doğrusu felsefi Kelâmı inşa ettiği *Tecrîd* altı bölümden oluşmaktadır: 1. Genel Şeyler (Umûr-i Âme), 2. Cevherler ve Arazlar, 3. Yaratıcının Varlığının, Sıfatlarının ve Fiillerinin İspatı, 4. Peygamberlik, 5. İmamet, 6. Ahiret.²⁵ Bölüm başlıklarından anlaşıldığı üzere kitabın ilk iki bölümü ontolojik meselelere ayrılmıştır. Bu iki bölümün kitabın yarısından fazlasını kaplaması ve kitaba varlık meselesini tartışarak başlaması, Tûsî'nin kendi felsefe sisteminde ontolojiye verdiği önemi göstermektedir.

Tecrîd üzerine yazılan şerh, haşiye ve ta'likler metnin ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Wisnovsky'nin "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (CA.1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations" adlı makalesinden bu şerh ve haşiyelerin bir listesini alıntılıyorum:²⁶

Tecrîdü'l-'Akâ'id (el-Kelâm) (el-İ'tikâd)

1. C¹: Cemâluddîn Hâsan ibn Yûsuf ibn 'Alî ibnû'l-Muṭahhar el-Hillî eş-Şî'î el-'Allâme Âyetullâh (726/1326), *Keşfü'l-Murâd*
2. C¹: Ebûs-Senâ' Maḥmûd ibn 'Abdurrahmaân el-Işfahânî (749/1348), *eş-Şerḥü'l-Kadîm (Teşyîd [veya Tesdîd] el-Kavâ'id)*
 - a. C²: Sa'deddîn et-Taftâzânî (791/1389)
 - i. C³: Muḥammad ibn Hâsan eş-Şamşûnî (919/1513)
 - b. C²: el-Cürcânî es-Seyyid eş-Şerîf (816/1413)
 - i. C³: Muḥammad ibn İbrâhîm Haṭîbzâde (901/1495)
 - *. C⁴: Tâşkoprîzâde (962/1555)
 - **. C⁴: Mu'îd er-Rûmî
 - ii. C³: Muḥammad el-Amâsî (904/1499)

²³ Keşfü'z-zünûn'da *Tecrîdü'l-Akaid* veya *Tecrîdü'l-Kelâm* olarak da geçmektedir. Bazı yerlerde yanlışlıkla *Tahrîrû'l-İ'tikâd* olarak yazılmıştır. *Tecrîd*, terim olarak, kısaltılmış metinlerin ortak adı olarak bilinmesine rağmen Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'ı belli bir kitabın özeti olmayıp bir konunun veya bir ilmin temel meselelerinin veciz ibarelerle anlatılması maksadıyla kaleme alınmıştır. (Halit Özkan, "Tecrîd", *DİA*, s.249)

²⁴ Agil Şirinov da doktora tezinde Tûsî'nin kendi görüşlerini açıkça *Tecrîd*'de ortaya koyduğunu savunmaktadır. bkz. Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyet*, 2012, İstanbul: İsam Yayınları.

²⁵ Nasîrüddin Tûsî, *Tecrîdü'l-Akaid*, ed. Abbas Süleyman, İskenderiye: Darü'l-Marife el-Camiiye, 1996.

²⁶ Wisnovsky, "The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (CA.1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations", *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Special Issue: Philosophy Science & Exegesis*, Cilt 47, Şubat 2004, s. 182-3.

- iii. C³: Sinânuddîn Yûsuf ‘Acem Sinân
- iv. C³: Muḥammed el-Hafârî
- 3. C¹: ‘Alâeddîn ‘Alî ibn Muḥammed el-Kûşcî (879/1474), eş-*Şerhü’l-Cedîd*
 - (a¹) C²: ed-Devvânî (907/1501), *el-Hâşiyetü’l-Kadîme*
 - i. C³: Mîrzâcân Ḥabîballâh al-Bâğnevî eş-Şîrâzî (994/1586)
 - *. C⁴: Aḥmad ibn Kemâl eş-Şerîf eş-Şîrâzî
 - ii. C³: Cemâluddîn Maḥmûd eş-Şîrâzî (C10/16)
 - iii. C³: Nîzâmuddîn ibn Kuṭbeddîn el-Leknevî (1161/1748)
 - iv. C³: Şeref ibn Şadruddîn Muḥammed eṭ-Ṭabîb el-Lâhicânî
 - (a²) C²: ed-Devvânî (907/1501), *el-Hâşiye [el-Mutavassıta?]*
 - i. C³ [a¹ ve a², ye karşı]: Şadruddîn Muḥammed ibn Ğiyâsuddîn eş-Şîrâzî (903/1497), *el-Hâşiye el-Cedîde eş-Şadriyye*
 - (* = a³) C⁴: ed-Devvânî (907/1501), *[el-Hâşiye?] el-Cedîde*
 - #. C⁵: Ğiyâsuddîn Manşûr ibn Muḥammed el-Ḥüseynî ed-Deşteki eş-Şîrâzî (949/1542)
 - b. C²: Muḥammed ibn Aḥmad el-Hıdrî (Hafârî) (fl. 907-30/1502-24)
 - i. C³: Fahriddîn Muḥammed ibn Ḥüseyn el-Ḥüseynî es-Semmâkî (Summâkî) (968/1560 tamamlandı)
 - ii. C³: Nûrullâh el-Ḥüseynî eş-Şüşterî (1019/1610 civarı)
 - iii. C³: Âkâ Ḥüseyn el-Hânsârî (1098/1686)
 - iv. C³: ‘Abdurrezzâk ibn ‘Alî el-Lâhicî (C11/17), *Şevâriku’l-İlhâm*
 - v. C³: Muḥammed el-Kazvînî (1190/1776’dan önce)
 - vi. C³: Halîfe Sulṭân
 - vii. C³: Sulṭân el-‘Ulemâ
 - viii. C³: Şemsâ-i Keşmîrî
 - ix. C³: Muḥammed el-Cîlânî Şemseddîn (Şemsâ)
 - x. C³: Mollâ el-Yezdî
 - xi. C³: Mîrzâ Fathullâh Şîrvânî
 - xii. C³: Kâdızâde Cerherûdî (Kerherûdî)
 - c. C²: Muḥammed ibn Muḥammed el-Lekânî Nâşireddîn el-Mâlikî (958/1551)
 - d. C²: Tâşkoprîzâde (968/1560)
- 4. C¹: İbn Kemâlpaşa (940/1533), et-Tecvîd

5. C¹: Fahrüddîn Muhammed ibn ebi'l-Hasan el-Hüseyî el-Astarâbâdî (1028/1618)
6. C¹: Ahmed ibn Zeynel'âbidîn el-'Alevî (1048/1638)
7. C¹: 'Abdul'azîz ibn Şâh Velîyullâh ed-Dihlevî (1239/1823),
el-Hâşiyet el-Ğarîziyya
8. C¹: Mîrzâ Ebu'l-Hasan Celva (1314/1896-7)
9. C¹: Hasan Molla Kevsec
10. C¹: Hasan Ferâğî
11. C¹: Mîrzâ İbrâhim Hüseyinî Hemedânî

Bu listede toplam kırk beş eser bulunsa da bazı kaynaklarda üç yüze yakın şerh ve haşiye olduğundan söz edilmektedir. Bu şerhlerden bazıları medreselerde ders kitabı olarak çalışıldığı için diğerlerinden daha meşhur olmuştur. Medrese öğrencilerinin ezberlemesi daha kolay olduğu için *Tecrîd* gibi muhtasar metinlere yönelik bir talep bulunmaktaydı. Fakat bu metinleri anlamaları için öğrencilerin şerh ve haşiyeleri okumaları gerekmektedir.²⁷ S. H. Nasr'ın belirttiğine göre *Tecrîd*, Şîî medreselerinde uzun yıllar aşağıdaki şerhlerle birlikte okutulmuştur:²⁸

1. İbnü'l-Mutahhar Hillî (ö.1324)'nin *Keşfü'l-Murâd*'ı,²⁹
2. Şemsüddin Isfahânî (ö.1348)'nin *Tesdîdü'l-Kavâid*'i,
3. Ali Kuşçu (ö.1474)'nin *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*'ı,³⁰
4. Abdürrezzâk Lâhicî (ö.1642)'nin *Şevâriku'l-İlhâm fi Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm*.

²⁷ Medreselerdeki eğitim sistemi hakkında daha fazla bilgi için bkz. George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981. Fazlurrahman'a göre *Tecrîd* ve *Elfiye* gibi muhtasar metinler, bir yandan konuyu derin bir şekilde anlamadan ezbere öğrenmeye, diğer taraftan şerh ve haşiyelerin çoğalmasına neden olmuştur. Fazlurrahman, şerh ve haşiyelere harcanan değerli entelektüel enerjinin boşa gittiğini ve verimsiz kaldığını öne sürmektedir. (Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, s.37.) Fazlurrahman'ın bu görüşü hakkında İsmail Kara'nın değerlendirmeleri için bkz. Kara, *age*, s.65.

²⁸ Seyyed Hossein Nasr, "The Traditional Texts Used in Persian "Madrasahs"", *Islamic Quarterly*, 19:3/4 (1975: July/Dec.), s.181.

²⁹ Tûsî'nin en meşhur öğrencisi Allame Hillî olarak da bilinen Hasan ibn Yusuf ibn Ali ibn Mutahhar el-Hillî'dir (1250-1325). Tûsî'nin hem *Tecrîd* hem de *Kavâid*'ine şerh yazmıştır. Tûsî'yle Hillî arasında yaşayan Kemaleddin Meysem el-Behrani (ö.1282) de felsefe, Kelâm ve tasavvufu biraraya getiren düşünürlerdendir. (Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London: The Institute of Ismaili Studies, 1993, s.320.)

³⁰ *Şerh-i Cedid* olarak da bilinen Kuşçu'nun bu şerhi hem Sünnî hem Şîî dünyada meşhur olmuş, Celaleddin Devvânî ve Şemseddin el-Hafri de dahil dört yüzden fazla alim üzerine haşiye yazmıştır. (Nasr, *age*, s.181.)

Tecrîdü'l-İ'tikâd Şîî felsefî kelâmının kurucu metni olduğu halde Isfahânî, Cürçânî, Ali Kuşçu ve Devvani gibi bir çok Sünnî alim de üzerine şerh ve haşiye yazmıştır. Bunula birlikte, özellikle imamet bölümünde, Tûsî'nin Oniki İmam Şiasına ait doktrinlerini eleştirmişlerdir. Cürçânî ise haşiyesinde yalnızca ilk iki bölümü ele alarak İmamet konusuna değinmemiştir. Isfahânî ve Kuşçu şerhleri Osmanlı'da yani Sünnî medreselerde de okutulmuştur. Seyyid Şerif Cürçânî'nin Isfahânî şerhi üzerine yazdığı haşiye, Osmanlı uleması arasında *Hâşiye-i Tecrîd* olarak meşhur olmuş, bazı sultanlar tarafından zorunlu ders kitabı haline getirilmiştir. Bunun sonucunda haşiye ve ta'likleri artmıştır.³¹ Medreselerde bu şerhler sistematik/kademeli olarak okutulmuştur. Cürçânî'nin haşiyesi en alt düzey medreselerde okutulduğu için bu medreselere "Hâşiye-i Tecrîd Medreseleri" veya "Yirmili Medreseler" denmiştir.³²

Hâşiye-i Tecrîd tamamında ontolojik meselelerin tartışıldığı bir metindir. En alt seviyedeki Osmanlı medreselerinde okutulduğu göz önüne alındığında, Osmanlı'da tedrisattan kaldırıldığı için felsefenin gelişmediği iddialarının problemleri ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan oryantalist bakış açısını eleştiren Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi akademisyenler, her ne kadar felsefî düşüncenin İran'da devam ettiğini ispatlamada haklı olsalar da, Sünnî-Osmanlı topraklarındaki felsefenin gelişimini görmezden gelmektedirler. Üstelik, felsefî düşüncenin İslam dünyasının diğer kısımlarında ölmekteyken, Şiilik sayesinde yalnızca İran'da hayatına devam ettiğini savunmaktadırlar.³³ Aynı şekilde *The Concept and Reality of Existence* adlı kitabında felsefî geleneğin İran'da devam ettiği argümanını savunan Toshihiko Izutsu, kitap boyunca doğu felsefesini, "İran felsefesi" şeklinde tanımlamakta ve İbn Rüşd'ün vefatından sonra Şiilerin Hikmet'i geliştirdiğini iddia etmektedir.³⁴ Bu argüman ilk etapta doğru görünebilir, fakat böyle bir çıkarımın yapılabilmesi için Osmanlı dönemi kaynakları üzerinde henüz yeterince analiz yapılmamıştır. Yukarıda da zikrettiğimiz

³¹ Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, El-Kahire: Dar el-Tıba'ah el-Mısıriye, 1858, C.1, s.192.

³² Medreseleri sınıflandırma şekillerinden en yaygın iki tanesi şunlardır: 1. Medresede okutulan kitap isimlerine göre (Hâşiye-i Tecrîd, Hâşiye-i Miftah, Hâşiye-i Telvih), 2. Hocaların aldığı maaşlara göre (Yirmili, Otuzlu, Kırklı, Ellili, Altmışlı). Hâşiye-i Tecrîd medreselerinin hocaları aylık 20 akçe kazandığı için Yirmili Medreseler olarak da bilinmektedir. (Mehmet İpşirli, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.28, Ankara, 2003, s.229-330.)

³³ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, London: The Institute of Ismaili Studies, 1993, s.320.

³⁴ Izutsu, *age*, s.59.

üzere, yarısından çoğu varlık felsefesi/metafizik hakkında olan *Tecrîd* şerhleri ve haşiyeleri hem Şîî hem de Sünnî medreselerde okutulmuştur.

Katip Çelebi'ye göre, şerhler üç türlü yazılmaktadır:³⁵

1. Kâle-Ekûlu şerhi.
2. Kavlihi şerhi.
3. Karışmış/mezcedilmiş şerh (*şerh-i memzûc*).³⁶

Bu ayrıma göre, tezde incelenen şarihlerin her üç formu da kullandığı görülmektedir. Hıllî ve Isfahânî birinci yöntemi kullanmaktadır. Önce “kale” ile başlayarak metni yazmakta, ve sonra “ekulu” ile başlayarak kendi yorum kısmını metinden ayırmaktadır. Cürçânî haşiyesinde ikinci yöntemi kullanarak, Isfahânî'nin sözlerini “kavlihi” ile kendi yorumlarından ayırt etmektedir. Fakat ikinci türde yazılan bu haşiye metnin tamamını içermemektedir. Ali Kuşçu ve Lâhicî ise metin ve şerhin içiçe girdiği üçüncü yöntemi kullanmaktadır. Bu yöntemle yazılan şerhlerde metin üzerine çizilen bir çizgiyle şerhten ayırt edilebilmektedir.³⁷ Kuşçu metinle ilgili önceden yazılmış farklı takrirler varsa başta onları vermekte, ardından kendi değerlendirmelerini ve eleştirilerini sunmakta, en sonda ise kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Lâhicî'nin şerhi kapsamlı bir şekilde *Tecrîd* literatürünü ele almaktadır. Tûsî'nin *Tecrîd*'deki ifadelerini şerh ederken Lâhicî evvela Aristoteles, Fârâbî (950), İbn Sînâ (1037), Fahreddin Râzî (1209), Sadreddin Konevî (1274), Şemsüddin Isfahânî (1348), Sadeddin Teftazânî (1390), Seyyid Şerif Cürçânî (1413), Celaleddin Devvânî (1502), Sadreddin Şîrâzî (1636) gibi kendisinden önceki müelliflerden alıntı yapmakta ve daha sonra kendi görüşünü ortaya koymaktadır. Bu şerhler form yönünden incelendiğinde, şarihlerin kendi görüşlerini ifade ediş biçimleri ve kullandıkları yazım yöntemlerinin nasıl farklılaştığı görülmektedir.

Muhteva yönünden ise yine bu şerhler karşılaştırmalı olarak ele alındığında bir metin üzerinde ne kadar farklı yorumlar yapılabildiği ortaya çıkmaktadır. Bu şerhleri doğru anlayabilmek için, İsmail Kara'nın da belirttiği gibi, onlara metin merkezli

³⁵ Katip Çelebi, *age*, s.23.

³⁶ Müteahhirin döneminden bir çok muhakkik üçüncü yöntemle şerh yazmayı tercih etmişlerdir. (aynı yer)

³⁷ bkz. Ekler.

anlama ve yorumlama çabaları olarak bakmak gerekmektedir.³⁸ Bu tez *Tecrîd* metnini temel alarak varlık ve mahiyet meselesini anlama ve yorumlama çabalarının onüçüncü yüzyıldan onyedinci yüzyıla giden tarihi süreçte nasıl geliştiği veya değiştiğini bir anlama çabasından ibarettir.

Varlık ve mahiyet, genelde İslam düşünce tarihinin özelde İbn Sînâ metafizik geleneğinin en temel meselelerindendir. Bu geleneğin önde gelen isimlerinden Nasîruddin Tûsî, klasik dönem felsefenin dönüm noktasında durmakta ve hayatının sonlarında kaleme aldığı *Tecrîd* metniyle felsefî-teolojinin kurucusu sayılmaktadır. *Tecrîd* şerhleri incelediğimizde klasik dönem sonrası düşünürlerin varlığın bilgisine ulaşma çabasını görmekteyiz. *Tecrîd* metni merkezinde gelişen tartışmalara işaret ettiğimiz bu tezle, klasik metafiziğe vurgu yapan Muhittin Macit'in de dediği gibi "bugünden geçmişe giderek elimizdeki metafizik metinlerin inşa edildiği anların ruhuna muttali olmayı denemek"³⁹ ve bu sayede Tûsî'nin zihin dünyasını keşfe çıkmaktayız.

³⁸ Kara, *age*, s.21.

³⁹ Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşai Geleneği*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012, s.14.

BİRİNCİ BÖLÜM
VARLIK VE YOKLUK

I. VARLIK VE YOKLUK TANIMLANAMAZ

A. Varlık ve Yokluk Tarifleri

Nasîruddin Tûsî *Tecrîdü'l-İtikâd*'ın dikkate değer bir kısmını metafiziğin konusu olan varlık ve yokluk meselesine ayırmıştır. Tûsî'nin hamdele-salveleden hemen sonra varlık kavramını tartışarak metne başlaması, felsefî sistemini varlık kavramı üzerine inşa ettiğini göstermektedir.⁴⁰ Tûsî'ye göre bu iki kavramı tanımlamak mümkün değildir. *Tecrîd*'in ilk bölümünde kendisinden önce yapılan varlık ve yokluk tanımlarına yer veren Tûsî, onları kısır döngü içerdikleri için eleştirmektedir:

Bu ikisinin [vücûd ve 'adem] [1] sâbitu'l-ayn ve menfiyyu'l-aynla veya [2] kendisinden haber verilmesi mümkün olan ve nakîziyle veya [3] bunların dışındakiyle yapılan tanımları (*tahdîd*), apaçık bir kısır döngü (*devr*) içermektedir.⁴¹

Bu ifadede en az üç farklı tanımdan söz edilmektedir. *Tecrîd*'in ilk şerhi olan *Keşfü'l-Murâd* adlı eserinde Hillî, bu tanımların hangi gruplara ait olduğunu ve neden kısır döngü içerdiklerini şöyle ortaya koymaktadır:

Bil ki mütekellimûn ve hükemâdan bir grup, varlığı ve yokluğu tanımladılar. Mütekellimûn, “mevcud sâbitu'l-ayndır; ma'dum ise menfiyyu'l-ayndır” dedi. Hükemâ, “mevcud, kendisinden haber verilmesi mümkün olandır; ma'dum ise kendisinden haber verilmesi mümkün olmayandır” dedi. Bunların dışındaki, zikredilmesinin hiçbir faydası bulunmayan, fâsit tanımlardan biridir. Bu tanımların hepsi kısır döngü içerdikleri için batıldır. Çünkü sâbit mevcudun, menfî de ma'dumun eşanlamlısıdır. “Olan” (*ellezi*) lafzı ise kendisiyle tahakkuk etmiş sâbit olana işaret edilendir. Dolayısıyla varlık, kendi tanımında alınmış olur.⁴²

⁴⁰ Şarihler kitapların başlarına başka meseleleri de eklemişlerdir. Hillî, şerhin başında insanın kemali için elde etmesi gereken bilgilerden bahsetmektedir. İsfahânî mevcudatın taksimiyle şerhine başlamaktadır. Ali Kuşçu, Kelâm ilmine dair bazı açıklamalarda bulunur ve kitabını Timur Sultanı Ebu Saîd Gûrgan'a takdim ettiğini belirtir. Lâhicî de şerhten önce Kelâm ilminin tarifini, konusunu, gayesini ve mertebesini açıklamaktadır.

⁴¹ Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdü'l-Akaid*, ed. Abbas Süleyman, İskenderiye: Darü'l-Marife el-Camiiye, 1996, s.63.

Bu pasajda Hillî birinci tanımın mütakellimlere, ikinci tanımın hükemaya ait olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu tanımların kısır döngü içerdiği konusunda Tûsî'yle hemfikir olan Hillî, söz konusu tanımların neden batıl olduklarına da kısaca değinmektedir. Çünkü burada varlık ve yokluk, kendileriyle eşanlamlı lafızlarla tarif edilmektedir. Tûsî'nin zikretmediği diğer tanım hakkında ise sadece fâsit tanımlardan biri olduğunu söylemekle yetinmektedir. Fakat Hillî'nin açıklamayı gereksiz gördüğü bu tanımı kendisinden sonra Şemsüddin Isfahânî ⁴³ (1348) *Şerhu'l-Kadîm* olarak da bilinen *Tesdîdü'l-Kavâid* adlı *Tecrîd* şerhinde “mevcud fâildir, ma'dum münfaildir” ⁴⁴ ifadesiyle açıklamaktadır. Bu ifadeyi hatalı bulan Seyyid Şerif Cürcânî (1413) *Tesdîd*'e yazdığı haşiyesinde söz konusu üçüncü tanımın doğrusunu *Şifâ*'dan aktarmaktadır: “Mevcud fâil veya münfail olandır, ma'dum ise ne fâil ne de münfail olandır.” ⁴⁵ *Şifâ*'daki bu ifadenin daha uygun olduğunu belirten Cürcânî şerhteki hatayı düzeltmektedir. Cürcânî'nin bu düzeltmesi Ali Kuşçu'nun (1474) *Şerhu'l Cedîd*'inde aynen yer almaktadır. ⁴⁶ Tûsî ve Hillî'nin zikretmediği *Şifâ*'daki bu tanım, ileride geleceği üzere sonraki dönem şarihleri tarafından ciddi bir şekilde tartışılmaktadır.

Söz konusu tanımları *muarrifât-ı selâse* olarak adlandıran Isfahânî her üçünün de mevcudu mevcudla, ma'dumu ma'dumla tarif ettiği için kısır döngüye yol açtığını belirtmektedir. Dolayısıyla bu tanımlar hakikî olamaz. Yani o lafzın karşısına konan şeyin hakikati meçhuldür. ⁴⁷ Cürcânî bu durumu aşağıdaki şekilde analiz etmektedir:

[Tariflerin] birincisinde sübût, varlıktır. Sâbitu'l-aynın anlamı mevcudu'l-ayndır o ise mevcud kavramıyla ve hakikatle bilinir. Bu, bir şeyin kendisiyle tarifidir ki o bir şeyin kendi üzerine takaddüm etmesi hatasını gerektiren döngüsel tarif gibidir. İkincisi hakkında “çünkü o mevcuda bir işarettir” ve “çünkü ondan hasıl olan şey, kendisinde haberin sâbit olması yani var olması mümkün olandır”

⁴³ Asıl adı Mahmud ibn Andurrahman olan Şemsüddin el-Isfahânî'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Edwin E. Calverley ve James W. Pollock, “Introduction”, *Nature, Man and God in Medieval Islam*, Leiden: Brill, 2002, s.xxxviii-xlv; Şemsüddin Isfahânî, *Tesdîdü'l-Kavâid fî Şerhi Tegrîdi'l-'Akâid*, thk. Halid b. Hammad el-Advani, c.I, Daru'z-Ziya: Kuveyt, 2012/1433, s.71-107.

⁴⁴ Şemsüddin Isfahânî, *age*, c.I, s.183.

⁴⁵ Mir Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye ala Şerh Şemseddin el-Isfahânî li-Tegrîd el-İ'tikâd (m.evvel)*, ed. Şucai Bağini Huriyye, Yayınlanmamış Master Tezi, Kum Üniversitesi, 1379, s.53.

⁴⁶ Ali Kuşçu, *Şerh-i Tegrîd el-Kelâm*, Tehran, 1301, s.4.

⁴⁷ Şemsüddin Isfahânî, *age*, c.I, s.183.

denilmiştir. Sanki “kendisinde haber bulunma imkânı olan mevcud odur” denmiş gibi. Üçüncüsünde ise fâil, etkileyen mevcuddur.⁴⁸

Burada Cürcânî mevcudun mevcudla tarif edildiği üç muarrifin yani kavli-î şârihin neden kısır döngü içerdiklerini ortaya koymakta ve döngüsel tarifi ortaya çıkardığı hataya işaret etmektedir. Aynı şekilde ma’dumu ma’dumla tarif etmedeki probleme aşağıdaki gibi değinmektedir:

[Tariflerin] birincisinde nefiy yokluktur. Bir şeyin bilinmeyen bir şeyle tarifi, ancak onunladır diye değil aksine bir şeyin tarifi kendisiyledir diye yorumlanır. İkincisinden hasıl olan şey ise, onda imkânla birlikte haberin olmaması yani onda haber imkânının ma’dum olmasıdır. Üçüncüsünde "münfailin anlamı, etkilenen ma’dumdur" denilmiş ama *Şifâ*’da zikredileni söylemek daha iyidir: "Fâil ve münfailin anlamı, etkileyen mevcud ve etkilenen mevcuddur." Dolayısıyla ne fâil ne de münfail olanın anlamı, ne etkileyen mevcud ne de etkilenen mevcud olandır. Bu aslında mevcudun iki kısmından olumsuzlamadır ve mevcud kavramının olumsuzuna dayanır ki o da ma’dum kavramıdır.⁴⁹

Bu iki pasajda Cürcânî, birinci tarifteki varlık ve yokluk kavramlarının “sübût” ve “nefiy” anlamlarına geldiğini belirtmektedir. Burada Cürcânî’nin master kalıbını kullanması dikkatimizi çekmektedir. Cürcânî’nin bu ifadesinden anlaşılmaktadır ki, Tûsî aslında varlık ve yokluk tanımlarını değil de mevcud ve ma’dum tanımlarını ele almaktadır. Önceki pasajda da ilk kez Hillî’nin, şerhinde “mevcud” ve “ma’dum” kavramlarını kullandığı görülmektedir. Oysa *Tecrîd* metninde varlık ve yokluk karşılığında yalnızca “vücud” ve “adem” kavramları yer almaktadır. Hillî ise vücud ile mevcud ve adem ile ma’dum kavramlarının arasında hiçbir fark gözetmeden birini diğerinin yerine kullanmaktadır. Bu terminolojik değişime dair açıklamalar Ali Kuşçu’nun şerhinde de bulunmaktadır:

Birincisinin [kısır döngü] içerdiği apaçıktır. Çünkü sübût varlığın eşanlamlısıdır, nefiy de yokluğun. İkincisinde hem varlığın hem de

⁴⁸ Cürcânî, *Hâşiye*, s.53-4.

⁴⁹ Cürcânî, *age*, s.54.

yokluğun tanımından alınan “imkân”, varlık ve yokluk taraflarından zorunluluğun selb edilmesinden ibarettir. Üçüncüsünde varlığın tarifinde oluş, onun eşanlamlısı; yokluğun tarifinde ise oluşun olumsuzluğu, onun eşanlamlısı olarak alınmıştır. Fâil ve münfailin anlamı hakkında söylenen şey ise etkileyen mevcud ve etkilenen mevcuddur. Fâil veya münfail olmayanın anlamı ise ne etkileyen mevcud ne de etkilenen mevcuddur. Bu, mevcudun iki kısmından olumsuzlamadır ve mevcud kavramının olumsuzuna yani ma’dum kavramına dayanır. Dolayısıyla zayıflığı aşikârdır. Çünkü biz, fâilin anlamının etkileyen mevcud ve münfailin anlamının etkilenen mevcud olduğunu, iki şeyin gayesi olarak kabul etmeyiz. O ikisinin sadece mevcud olduklarını kabul ederiz.⁵⁰

Ali Kuşçu burada üçüncü tarifi detaylı bir biçimde değerlendirerek kısır döngü içerdiğini vurgulamaktadır. Ali Kuşçu’ya göre bu tarifi kısır döngü içermesinin ilk nedeni, içinde geçen “oluş” kavramıyla “varlık” kavramının eşanlamlı olmasıdır. Diğer bir neden ise “fâil ve münfail” olmakla “mevcud” olmanın eşanlamlı olmasıdır. Cürcânî de bu üçüncü tarifi *Şifâ*’da geçtiğini belirtmektedir.

Yukarıdaki pasajlarda görüldüğü üzere, her üç şârih de bu tariflerin mevcud ve ma’dum için kullanıldığını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte Ali Kuşçu varlık (*vücud*) ve mevcud arasında anlam bakımından fark bulunmadığını dilbilimden (*ilmü’l-vaz*) delil getirerek ortaya koymaktadır.⁵¹ Ayrıca Kuşçu, mütekellimlerin tanımı (yani sâbitü’l-ayn ve menfiyyü’l-aynla yapılan tanım) hakkında “vücûd ve ‘adem, o ikisiyle tarif edilmez, aksine mevcûd ve ma’dûm onlarla tarif edilir” şeklinde bir araştırma konusu (*nazar*) bulunduğuna dikkat çekmekte ve buna şöyle itiraz etmektedir:

Mevcûd mefhumu iki şeyi kapsar: Vücûd mefhumu ve *mef’ûl* sigasının mefhumu. Ancak türemişlerin sîgalarının mefhumu, dili bilen herkes için malumdur. Bu nedenle, vücûd mefhumu bilindiği zaman mevcûd mefhumu da bilinir. Bilinmiyorsa bilinmez. Şayet mevcûdun tarif edilmeye ihtiyacı olsaydı, bunun nedeni vücûdun [tarife] ihtiyacı olurdu. Dolayısıyla, mevcûdun *sâbitü’l-ayn*la tarifi,

⁵⁰ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.4.

⁵¹ Vücud ve mevcud lafızlarının aynı manada kullanımına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Macit, *age*, s.101-9.

gerçekte vücudun *sübûtu'l-ayn*la tarifidir. Çünkü o tarife muhtaçtır. Aynı şekilde kendisinden haber verilmesi mümkün olanla tarifi, imkânla birlikte haberin onda sübûtuyla tarifidir. Zikredilen mevcûd tarifinin açıkça döngüsel olması gibi zikredilen vücûd tarifi de zımnen döngüseldir.⁵²

Kuşçu burada türemiş bir isim olan mevcûd kavramının hem mef'ûl sîgasının anlamını hem de vücûd kavramının anlamını içerdiğini, fakat bunun sadece Arapçayı bilenler için malum olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Arapçayı bilen herkes eğer varlık anlamında vücûd kavramını biliyorsa var olan anlamına gelen mevcud kavramını da bilmelidir. Benzer şekilde Cürçânî de “o ikisi” zamirinin mevcud ve ma'dum üzerine atfedildiğini söylemektedir. Cürçânî'ye göre mevcud ve ma'dum, varlık ve yokluk (*vücud* ve *'adem*) kavramlarına delalet etmektedir.⁵³

Abdurrezzak Lâhicî (ö. 1642) varlık (*vücûd*) ve var olan (*mevcûd*) arasındaki farka dair Fârâbî'den şu alıntıyı yapmaktadır: “Vücûd fiil ve infîâl olabilme imkânıdır, mevcud ise fiil ve infîâl halini mümkün kıldırır”.⁵⁴ Fârâbî'nin ortaya koyduğu bu farka Şârihu'l-Kadîm olan Isfahânî şöyle değinmektedir: “Varlık ve yokluk [*sâbitu'l-ayn* ve *menfiyyu'l-ayn*] ile tarif edilmez, ancak mevcud ve ma'dum tarif edilebilir. Varlık ve yokluk *sübûtu'l-ayn* ve *nefyu'l-ayn* ile tarif edilebilir.”⁵⁵ Buna ilaveten Isfahânî: “Ancak mef'ul sîgasının anlamı bilindiğinde yani varlık ve yokluk, ma'dum ve mevcuda marifet ve cehalette denk olduğu zaman bunu söylemenin mümkün olduğunu”⁵⁶ belirtmektedir. Lâhicî'nin kendisi de sadece Arapçayı bilenler için türemiş sigaların bilinebileceği konusunda Isfahânî ve Kuşçu'nun fikrine katılmaktadır.⁵⁷

Söz konusu üç tariften başka Tûsî'nin "bunların dışındaki" sözünün anlamına Lâhicî iki farklı tarif daha eklemektedir:

Onların bu sözleri gibi: Mevcud, [3] fâil veya münfail olandır veya [4]

⁵² Kuşçu, *age*, s.5.

⁵³ Cürçânî, *Hâşiye*, s.56.

⁵⁴ Abdü'l-Rezzak Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm fî Şerhi Tecrîd el-Kelâm*, c.I, ed. Ekber Esad Alizade, Kum: Müesseset el-İmam el-Sadık, 2005, s.100.

⁵⁵ Isfahânî, *Tesdîd*, I, s.185; Cürçânî, *Hâşiye*, s.56.

⁵⁶ Isfahânî, *age*, s.185; Cürçânî, *age*, s.56.

⁵⁷ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.101.

fâil ve münfail şeklinde taksim edilendir veya [5] hadis ve kadim şeklinde taksim edilendir. Ma'dum, [3] ne fâil ne de münfail olandır veya [4] fâil ve münfail şeklinde taksim edilmeyendir veya [5] hadis ve kadim şeklinde taksim edilmeyendir. Hükemaya ait bu tarifler apaçık bir kısır döngü içermektedir.⁵⁸

Lâhicî'nin burada belirttiğine göre üçüncü, dördüncü ve beşinci tarifler hükemaya aittir. Ayrıca bu tariflerde fiil-infial, hadis-kadim ve taksim edilebilme kavramlarının da varlık ve yokluk tariflerine dahil edildiği dikkatimizi çekmektedir. Sonuç olarak, hangi kavramla yapılsa yapılsın bütün tarifler döngüsel olduğu için gerçek bir tanım yapılamaz. Böylece onüçü yüzyılda kaleme alınan *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'daki varlık tanımları tartışmasına onyedinci yüzyıla gelindiğinde şerhler vasıtasıyla nelerin eklendiğini görebilmekteyiz.

B. Lafzî Tarif

Varlığın hakikî tanımının yapılamayacağı konusunda İbn Sînâ'yla aynı çizgide yer alan Tûsî yukarıda geçen tanımların geçersiz olmasına rağmen önceki filozof ve Kelâmcıların bu tanımları ancak adsal (*lafzî*) tarif olarak sunmuş olduklarını düşünmektedir: “Aslında burada kastedilen lafzın tarifidir, çünkü varlıktan daha iyi bilinen bir şey yoktur”.⁵⁹ Bu ifadeyi Hillî aşağıdaki gibi şerh etmektedir:

[Tûsî], kadîm hükemâ ve mütekellimlerin tanım yapmalarındaki gerekçeye (*vechü'l-i'tizâr*) işaret ederek onların bununla varlık lafzının tarifini kastettiklerini söyledi. Bu tarfin benzeri, zorunlu bilgilerde (*el-ma'lumât ez-zarûriyye*) yaygındır. Zira o, tanım yaparken bilinen o şeyden başka bir suret bakımından faydalanılmasa bile, bir lafzın yerine kendisinden daha açık bir lafız getirilmesidir. Ancak böyle olur. Çünkü varlıktan daha iyi bilinen bir şey yoktur, zira ondan daha genel bir mana yoktur.⁶⁰

Burada kudemânın tanımlarının sadece lafzî tarif olarak anlaşılabilceğini belirten Hillî lafzî tarfin zorunlu bilgilerde yaygın olarak kullanıldığına da değinmektedir. Şârihe

⁵⁸ Lâhicî, *age*, s.102-3.

⁵⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s.63.

⁶⁰ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.5.

göre, tanım yapılırken yeni bir suret elde edilmesine rağmen, lafzî tarif yapılırken yalnızca bir lafız kendisinden daha iyi bilinen başka bir lafızla değiştirilmektedir. Aynı şekilde Ali Kuşçu da lafzî tarifi şöyle izah etmektedir:

[Lafzî tarifle] kastedilen diğer hakikî tariflerde olduğu gibi hâsıl olmayan suretin tahsili değildir. Bilakis onunla kastedilen, hâsıl olan surete işaret etmek ve hâsıl olan suretler arasından onu tayin etmektir. Böylece, zikredilen lafzın kendisine işaret edilen suretin karşısına konduğu bilinir.⁶¹

Burada Kuşçu lafzî tarifte zikredilen lafzın kendisine işaret edilen suretin karşısına konduğunun bilinmesi için ona işaret edildiğini belirtmekte ve şöyle devam etmektedir:

[Lafzî tarifi] medarı eşanlamlı müfred lafızlardır. Eğer [müfred] bulunmazsa onun yerine o mefhumu delalet eden birleşik (*mürekkeb*) lafızlar söylenir. [Mürekkeb lafızlardan] elde edilen tafsîl, kastedilen olamaz. Aksine onunla kastedilen tasavvur edilen manalar arasından salt bu mananın tayin edilmesidir.⁶²

Bu açıklama aynen Cürçânî'nin haşiyesinde bulunmaktadır. Buna ilaveten Cürçânî lafzî tarif için “gazanfer” kelimesinin “aslan” kelimesiyle tarif edilmesi örneğini vermektedir.⁶³ Lâhicî ise lafzî tarifi “bir lafzın yerine onu dinleyen açısından daha iyi bilinir olan bir lafız getirmektir” şeklinde açıklamaktadır.⁶⁴

İsfahânî, şerhinde “varlığın hakikat bakımından tarifi mümkün değildir, çünkü o apaçık (*bedihî*) bir kavramdır ve apaçık olanın tarifi imkânsızdır, çünkü hasılın tahsili imkânsızdır”⁶⁵ demektedir. Hakikat bakımından varlığın tarifinin imkânsız olmasından İsfahânî'nin neyi kastetmiş olabileceğini Cürçânî şöyle açıklamaktadır:⁶⁶

Eğer özüyle apaçık (*bedihî*) bir kavram olduğunu kastediyorsa bu men' edilmiştir ama eğer herhangi bir yönden [apaçık] olduğunu

⁶¹ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.5.

⁶² Kuşçu, *age*, s.5.

⁶³ Cürçânî, *Hâşiye*, s.54.

⁶⁴ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.106.

⁶⁵ İsfahânî, *age*, s.185.

⁶⁶ Cürçânî, *Hâşiye*, s.55.

kastediyorsa bu müsellemdir. Buradan [varlığın] hakikat bakımından tarifinin imkânsız olması gerekmez.

Bu pasajdan Cürcânî'ye göre varlığın hakikat bakımından tarif edilebileceği anlaşılmaktadır. Aynı konuda Ali Kuşçu düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

Eğer varlık kavramının kendisi dışındaki her şeyden onu ayırtıran bir yönle apaçık (*bedihî*) olduğu kastedilirse ve o [yön] ondan daha iyi bilinir değilse bu yönle onu tarif etmek imkânsızdır. Bu tümevarım (*istikrâ*) hükmüyle müsellemdir. Algıya (*vicdân*) rücu' eder. Eğer [varlık] kavramının hakiki özüyle apaçık olduğu kastedilirse bu men' edilmiştir, fakat kavranabilir (*mutasavver*) olmasını da men' ederiz.⁶⁷

Ali Kuşçu da varlık kavramından daha iyi bilinen bir kavram olmadığını desteklemekte fakat varlık kavramının hakikatinin apaçık olduğu kabul etmemektedir.

Bunlara ilaveten Lâhicî'nin yorumu şöyledir: “Onlar akıl sahibi (*'ukalâ*) muhakkiklerdir ve her akıl sahibi aklına müracaat ettiğinde onda varlıktan daha iyi bilinen olmadığını görür”.⁶⁸ Lâhicî, İbn Sînâ'nın şu sözleriyle devam etmektedir:

Şeyh *Şifâ*'da dedi ki: Mevcud, şey ve zorunlu nefste öncelikli olarak resmedilen anlamlardır. Bu resmetme onlardan daha iyi bilinen şeyleri çekmeye muhtaç olduklarından değildir. [Bu resmetme] tıpkı tasdik babındaki birincil ilkeler (*mebâdî*) gibidir. Onlarla [ilkeler] kendilerinde, başkalarında ve sebep olduklarında tasdik gerçekleşir. Eğer onlara delalet eden lafız hatırlanmaz veya anlaşılmazsa, onlar vasıtasıyla nelerin bilinebileceğinin bilgisine ulaşmak imkânsız olur. Bu tarif onları hatırlatmaya çabalayan veya tabii fitratta (*garîza*) mevcut olmayan bilgiyi ifade etmek için çabalayarak hangi lafızların onları gösterdiğini açıklayan olmamasına rağmen böyledir, fakat yalnızca konuşmacının niyet ettiği şeyi anlatmaya dikkat çekendir. Belki de bu [bilinmesi niyetlenenden] daha kapalı şeyler vasıtasıyla olur. Benzer şekilde tasavvuratta kendileri akılda bulunan (*mutasavver*) kavram ilkeleri vardır.

Eğer onlara işaret etmek istenirse bu [işaret] gerçekte bilinmeyen bir

⁶⁷ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.6.

⁶⁸ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.107.

şeyi hakiki olarak tarif etmek değildir, fakat sadece bir isim veya bir alamet kullanmak vasıtasıyla onlara dikkat çekme veya onları hatırlatmaktan ibarettir. [Bu isim veya alametin] kendileri [mevcuttan] daha kapalı olmalarına rağmen, herhangi bir hususiyetle ona delalet bakımından daha açık olabilirler.

Eğer böyle bir alamet kullanılırsa nefis böyle bir mananın, başka bir mana değil de niyet edilen mana olması bakımından, aklına getirildiğinin farkına varır. Şayet her kavram kendisinden önce başka bir kavramın gelmesine muhtaç olsaydı, bu durum ya sonsuz [teselsüle] ya da kısır döngüye yol açardı. Şeylerin en evlası mevcud, şey, bir ve benzeri bütün şeyler için kendileri akılda bulunan genel şeylerdir. Bu yüzden onlardan hiç birini kesinlikle kısır döngü olmayacak bir şekilde veya onlardan daha bilinir bir şeyle açıklamak mümkün değildir.

Bu nedenle her kim onlarda bir şey söylemeye çalışırsa acı çeker. Mesela, “mevcudun hakikati, fâil veya münfail olmasıdır” diyen kimse gibi. Böyle olması gerekse bile bu mevcudun kısımlarındandır. Mevcud ise fâil ve münfailden daha iyi bilinir.

İnsanların çoğu mevcudun hakikatini tasavvur ediyor ama onun fâil veya münfail olması gerektiğini hiç bilmiyor. Bu şimdiye kadar benim için ancak kıyasla açık oldu. Sonra, apaçık bir şeyi o şeyin varlığının sâbit olması için bir kanıt gerektiren o şeye ait bir sıfatla tanımlamaya çabalayan birinin durumu nasıl olur? Bu durum birisinin şu sözüyle benzerdir: “Şey, kendisinden haber vermenin sahîh/doğru olduğudur”. Çünkü “sahîh/doğru” [kelimesi] “şey”den daha kapalıdır ve “haber” [kelimesi] de “şey”den daha kapalıdır. O halde bu nasıl şeyin tanımı olabilir? “Sıhhat/Doğruluk” ve “haber” ise ancak birbirlerinin açıklamasında kullanıldıktan sonra tanımlanabilir. O “şey”dir veya o “husûl”dür veya o “herhangi”dir veya o “olan”dır [açıklamalarının] hepsi şey kelimesinin eşanlamlısıdır. Buna göre yalnızca kendisi vasıtasıyla tanımlanabilenlerle “şey” nasıl hakikî olarak tanımlanabilir? Evet, bu ve benzeri şeylerde dikkat çeken şeyler olabilir.⁶⁹

⁶⁹ Lâhicî, *age*, s.107-8; krş. İbn Sînâ, *The Metaphysics of The Healing*, çev. Micheal E. Marmura, Provo, UT: Brigham Young University, 2005, s.22-4.

Lâhicî aktardığı bu pasajla mevcud, şey ve zorunlu gibi genel kavramların tanımlanamayacağına ilişkin *Şifâ*'nın *İlâhiyyât*'ından delil getirmektedir. İbn Sînâ'ya göre bu genel kavramlara dikkat çekmek için bazı işaretler kullanılabilir. Fakat bu işaretler genel kavramları açıklayan sözler olamaz, yalnızca onları hatırlatan sözler olabilir. Başka bir deyişle, zihnin önceden kendisinde bulunan bazı genel kavramların farkına varması sağlanabilir. Örneğin, mevcud kavramını fâil veya münfail kavramları açıklayamaz. Fâil ve münfail, mevcudun kısımları olmasına rağmen mevcud kavramından daha kapalıdır. Kendisinden daha kapalı olan kavramlarla hakiki bir tanım yapılamaz. Mevcud gibi genel kavramları tanımlayabilen kendilerinden daha iyi bilinen kavramlar yoktur. İbn Sînâ'nın örneğindeki fâil ve münfail kavramları ancak zihni uyarmak için kullanılabilir. Lâhicî bu pasajı aktardıktan sonra, Ali Kuşçu'nun varlık kavramının özü gereği apaçık olmadığı düşüncesine karşı çıkmakta ve kendi görüşünü şöyle ortaya koymaktadır:

Bu genel kavramın mevcudat arasında anlam bakımından ortak olduğunu ve özü gereği kavranabilen apaçık aklî itibarlardan olduğunu kastediyoruz. Çünkü bir şeyin zihinsel olmasının ancak mefhumunun zihinde hasıl olmasıyla bir anlamı vardır. Dış dünyada gerçekleşen şeylerden değildir, çünkü zihinde hasıl olan şeyin özü (*künh*) değil herhangi bir yönü olabilir. Bu genel kavram ister mahiyetlere ilişkin bireylerden olsun ister olmasın aynıdır. O bireylerin özüne bağlı (*müteallık*) olmadığı farz edilir. Bu ârızın özüne bağlı olması gerekmez, zira ârızın özü ma'ruzun özünden farklıdır.⁷⁰

Bu pasajda Lâhicî, varlık kavramının özü gereği apaçık olan aklî itibarlardan olduğunu ve dış dünyada gerçeklik kazanmadığını hatırlatmaktadır. Şârih bir şeye ilişkin ile o şeyin özünün farklı olmasına dayanarak varlık kavramının da zihinde özüyle değil herhangi bir yönüyle hasıl olabileceğini savunmaktadır.

C. Fahreddin Râzî'nin İstidlâli

Tûsî varlığın apaçık bir kavram olduğu için tanımlanamayacağını savunmaktadır, fakat bu konudaki şu delilleri kabul etmemektedir:

⁷⁰ Lâhicî, *age*, s.108-9.

İstidlâl batıldır: [1] [Mevcud ve ma'dum arasındaki] aykırılık (*tenafî*) ile tasdik üzerine tevakkufu ve [2] şeyin kendi üzerine tevakkufu veya varlığın bileşik (*mürekkab*) olmaması –bileşik olduğunu varsaymakla beraber- veya resmedilmesinin batıl oluşu.⁷¹

Burada Tûsî varlığın apaçıklığı hakkında ortaya konan iki delilin batıl oluşundan söz etmektedir. Hillî'nin şerhinden Fahreddin Râzî'ye ait olduğunu öğrendiğimiz bu kanıtlamanın açıklaması şöyledir:

Fahreddin varlığın tarifini iptal etmede iki yönden söz etti. Musannif [Tûsî] bunları kabul etmedi. O iki [yönü] biz ele alıyoruz ve onlarda kusur olabilen yönleri söylüyoruz.

Birincisi: Varlık ve yokluk arasındaki aykırılığa ilişkin yargı (*tasdik*) apaçıktır. Çünkü mutlaka her akıl sahibi, varlık ve onun yokluğunun bir araya gelmesinin imkânsız olduğunu zorunlu olarak bilir. Yargı, kavram üzerine mevkuttur. Apaçık olanın üzerine mevkuf olduğu şeyin daha açık olması gerekir. Böylece varlık ve yokluk kavramları apaçık olur.

İkincisi: Varlığın tarifinin ne kendisiyle olması –yoksa kısır döngü olurdu- ne de parçalarıyla olması caiz değildir. Çünkü eğer bu parçalar varlık (*vücudât*) olsaydı o şeyin kendisiyle tarifi gerekirdi. Varlıklar olmasalardı, onların toplanması esnasında eğer ilave (*zâid*) bir şey hasıl olmuyorsa varlığı olmayan salt varlık olurdu. Bu ise çelişkidir (*hulf*). Eğer ilave bir şey hasıl olsaydı o varlık olurdu. Birleşim, varlığı kabul edende veya ne onda bulunan ne de onun dışındaki şeylerle birlikte bulunan onun fâilinde olur. Çünkü dışarıdan olan eğer tarif edilene (*muarref*) eşit olursa tarifi düzelten olur. Çünkü daha genel olan, tarifi en alt mertebesi olan “temyîz”i ifade etmez, daha özel olan ise daha kapalıdır. Mantıkta onunla tarif yapmaktan sakındırılmıştır. Fakat eşitliğin bilgisi, mahiyetin bilgisine dayanır. Dolayısıyla kısır döngü olmak zorundadır.⁷²

⁷¹ Tûsî, *Tecrîd*, s.63.

⁷² Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.5.

Bu pasajda Hillî'nin sadece "Fahreddin" lakabını, Isfahânî ve Ali Kuşçu'nun ise yalnızca "El-İmam" unvanını kullanmaları dikkatimizi çekmektedir.⁷³ Lâhicî ise "El-İmam el-Râzî" ifadesini kullanmaktadır.⁷⁴ Ayrıca Isfahânî, Râzî'nin bu kanıtlamasının *Mûlahhas*'ta yer aldığını belirterek bize kaynak göstermektedir.⁷⁵

Hillî ve Ali Kuşçu öncelikle Râzî'nin varlık kavramının apaçık olduğuna dair ortaya koyduğu söz konusu iki delili ele almaktadır. Birinci delilde kastedilen apaçık yargı, 'şey ya mevcut ya da ma'dumdur'⁷⁶ sözüdür. Râzî'ye göre apaçık bir yargının dayandığı kavramların daha açık olması gerekir. O halde söz konusu yargının içerdiği mevcut ve ma'dum kavramları da apaçık olmalıdır. İkinci delilde ise, Ali Kuşçu'nun belirttiğine göre, varlık mutasavverdir ve bu sonradan kazanılmış değildir. Eğer öyle olsaydı varlığın kazanımı (*iktisâb*) ya *hadd* ya da *resm* ile olurdu ki ikisi de batıldır.⁷⁷

Varlığın tanımının (*hadd*) yapılabilmesi için parçalarının olması gerekir, fakat varlık basittir. Eğer basit olmasaydı ve parçaları (1) varlıklar olsaydı o halde şeyin kendi üzerine dayanması gerekirdi. Çünkü bütün, parçalarına dayanmak zorundadır. Parçaları (2) varlıklar olmasaydı o halde parçaların toplanması esnasında (a) ilave bir şeyin hasıl olması gerekirdi, yoksa orada hiçbir varlık olmazdı. Öyleyse ilave olan şey varlıktır ve parçalar da ona ilişmiştir. O halde, varlık birleşik farz edilmesine rağmen onda birleşme olmadı ama ona ilişende oldu. (b) İlave bir şey hasıl olmasaydı varlığı olmayan salt varlık olurdu ki bu bir çelişkidir. Varlığın resmle tarifinin yapılması da batıldır. Çünkü onunla resmedilene özelleşmiş bilgiye dayanır ve o da resmedilenin bilgisine dayanır ki o kısır döngüdür (*devr*). Onun dışındakilere ise ayrıntılı (*mufasssal*) olarak dayanır ki sonsuz olan şeyleri kuşatmak imkânsız olduğu için o muhaldir.⁷⁸

Fahreddin Râzî varlığın tanımlanamaz olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Ancak Tûsî ve *Tecrîd* şârihleri, Râzî'nin kanıtlarının geçersiz olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Bu kanıtlamanın neden geçersiz olduğunu Hillî şöyle açıklamaktadır:

⁷³ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.6; Cürcânî, *Hâşiye*, s.57.

⁷⁴ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.109.

⁷⁵ Isfahânî, *age*, s.186; krş. Cürcânî, *Hâşiye*, s.57.

⁷⁶ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.6.

⁷⁷ Kuşçu, *age*, s.6.

⁷⁸ Kuşçu, *age*, s.6.

Bu iki yön de batıldır.

Birincisi: Apaçık bir yargının (*bedihî tasdik*), kavramlarının da apaçık olması gerekmez. Mantıkta apaçık yargıların kazanılmış (*kesbî*) kavram üzerine dayanmasının imkânı ispatlandıktan sonra onu kabul etmiştik. Fakat müfredlerin tasavvurunun nakıs olması, yani itibarlardan biriyle bilinir olması, mümkündür. Bu [konu] tasdikler bölümünde yeteri kadar vardır. Tanımdan kastedilen, kavramın (*tasavvur*) kemalini elde etmektir.

İkincisi: Varlığın birleşik olmaması hakkında söylenen şey, mutlak olarak bütün birleşik mahiyete aittir. Bu zorunlu olarak batıldır. Bunu kabul ettik, fakat dışarıdan olanla tarif mümkündür ve onun şartı eşitliğin kendisidir, eşitliğin bilgisi değildir. Mahiyetin kazanılmış olduğunu düşünen ise onun arazları zihnine geldiğinde ve bazılarında faydalandığında bu mahiyeti tasavvur eder. Bundan sonra bilir ki bu arız olan ona eşittir. Sonra bu arızın zikriyle onun tasavvuru başkasına fayda verir. Bunda kısır döngü yoktur. Bunu kabul ettik fakat eşitliğin bilgisi, mahiyetin bilgisini her yönden gerektirmez, aksine daha önce geçtiği gibi bazı yönlerden gerektirir. O halde, kavramın (*tasavvur*) kemali için kazanım (*iktisâb*) olur ve o zaman kısır döngü olmaz.⁷⁹

Bu pasajdan da anlaşıldığı gibi Hıllî, Râzî'nin kanıtlamasını kabul etmemektedir. Aynı şekilde Ali Kuşçu da Râzî'yi eleştirmekte ve delillerinin batıl olduğunu belirtmektedir. Kuşçu birinci delildeki 'apaçık olana dayanan şeylerin de apaçık olmasını' kabul etmediğini ifade etmektedir. Zira Kuşçu'ya göre apaçık bir yargının tarafları bazen kazanılmış olabilmektedir. Eğer Kuşçu Râzî'nin delilini kabul edecek olursa, onun 'herhangi bir yönden' tasavvurunun apaçık olduğu görüşünü tercih etmektedir ki zaten ona göre bunda hiçbir çatışma yoktur.⁸⁰ İkinci delilin batıl oluşu hakkında ise Ali Kuşçu, varlığın özünün (*künh*) tasavvur edilebilmesini kabul etmediğini tekrar ifade etmekte ve bu delilde zikredilen üç varsayım hakkında şunları söylemektedir:

[1] Varlığın parçalarının varlıklar (*vücudât*) olduğunu tercih ederiz. Varlığın onu arazî olarak doğrulamasının -insanın bütün parçalarını doğrulaması gibi- caiz olması nedeniyle şeyin kendi üzerine tevakkuf

⁷⁹ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.5-6.

⁸⁰ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.6

etmesi gerekmez. Bunda imkânsızlık yoktur.

[2] [Varlığın parçalarının] varlıklar olmadıklarını tercih ederiz. ‘Birleştiklerinde ilave bir şey elde etmek gerekir ve bu ilave varlıktır’ sözüne karşılık biz deriz ki ‘evet, bu şey toplam (*mecmu*)’ olması bakımından parçaların toplamıdır. Bu toplam sadece toplanma esnasında elde edilir ve o hepsinin üzerine eklenmiştir’. Farzedilsin ki o varlık-olmayandır, o halde birleşme varlıkta olur. Sonra birleşimi kesin (*yakini*) olarak bilinen diğer birleşiklerle ortadan kaldırılanı (*menkuz*) zikretti. Zira mesela sirkengebinde (*sekencubin*)⁸¹ onu aynısıyla reddederiz.

[3] [Varlığın] kazanımının resmle olduğunu tercih ederiz. [Râzî’nin] ‘ihtisarla bilgiye dayanır’ sözü men edilmiştir, bilakis kendinde (*nefsü’l-emr*) ihtisasa dayanır ihtisarla bilgiye değil. Onu kabul ederiz lakin özelleşmiş bilgi (*ilm bi’l-iẖtisas*) sadece tarif edilenin herhangi bir yönden tasavvuruna dayanır –kısır döngü gerekmez- ve onun dışındakilerin icmali olarak tasavvuruna dayanır ki o muhal değildir. Muhal olan, sonsuz olan şeyi tafsilatıyla kavramaktır (*iẖâta*).⁸²

İkinci delilin çürütülmesi hakkında Ali Kuşçu’dan aktardığımız bu pasajla Hıllî’den aktardığımız yukarıdaki pasajı karşılaştırdığımızda Ali Kuşçu’nun meseleyi daha ayrıntılı ve daha sistematik biçimde ele aldığını görmekteyiz. Fahreddin Râzî varlığın parçaları olduğu varsayımından yola çıkarak varlığın tanımlanamayacağını ispatlamaya çalışmaktadır. Ali Kuşçu da aynı varsayımdan hareket ederek Râzî’nin yolunu izlemektedir, fakat bu yol Kuşçu’yu Râzî’nin iddia ettiği sonuca ulaştırmadığı için kabul etmemektedir.

Bu çerçevede Cürçânî varlığın hakikatinin tasavvuruna ilişkin bir tartışmayı ele almaktadır. Cürçânî’nin aktardığı bir görüşe göre,

Bir şeyin basit helliyyesi yani bir şeyin varlığını tasdik, o şeyin hakikat bakımından tasavvurundan önce gelir. Dolayısıyla varlığın dış dünyada (*aynî*) bir hakikatinin olduğu açıklandıktan sonra o hakikatin tasavvurunun apaçık olup olmadığına bakılır. Basit helliyyenin

⁸¹ TDK sözlüğüne göre sirkengebin, sirkeli bal şerbeti demektir.

⁸² Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.6-7.

apaçıklığı ise varlığın ikincil makullerden olmasıyla çelişir.⁸³

Bu görüşe cevaben Cürcânî şöyle demektedir:

Tasavvur iki kısımdır:

(1) İsim bakımından tasavvur: Dış dünyada varlığı bilinmeyen şeyin mefhumunun tasavvuru. Bu tasavvur, mevcudat ve ma'dumatta olur.

(2) Hakikat bakımından tasavvur: Varlığın bilinen mahiyetinin tasavvuru. Bu tasavvur ise yalnızca mevcudatta olur.⁸⁴

Yukarıdaki görüşte bahsedilen, ikinci kısımdaki tasavvurdur yani varlığın hakikat bakımından tasavvurudur. Cürcânî'ye göre bu durum varlığın ikincil makullerden olmasıyla çelişmemektedir. İkincil makullerden olan varlık i'tibârî bir mefhumdur, dış dünyada bir hakikat değildir. Mefhumunun tasavvuru, varlığının tasdikine bağlı değildir. Bir şeyin hâricî varlıkla nitelenmesi ise onun hariçte bir mevcud olmasını gerektirmez. Varlığın tasavvurunun apaçık olduğunda şüphe yoktur, o yalnızca istidlal veya tenbihe ihtiyaç duymaktadır. Esas tartışma varlığın özü gereği tasavvuru konusundadır. Bu konuda Ali Kuşçu'yla hemfikir olan Cürcânî varlığın hakikatının özü gereği tasavvur edilebilmesinin imkânsız olduğu görüşünü desteklemektedir. Eğer bir yönden tasavvur edildiği kastedilirse de bunda hiçbir fayda olmadığını belirtmektedir.⁸⁵

Son olarak Lâhicî şerhinde, Fahreddin Râzî'nin "varlığın bedihî olarak kavranabilmesine rağmen, varlığın bedihî olduğu yargısının kesbî olduğu" görüşüne işaret etmektedir.⁸⁶ Râzî'nin bu görüşü, Lâhicî'nin belirttiğine göre, muhakkiklerin çoğunun görüşünden ayrılmaktadır. Çünkü Lâhicî, varlığın bedihî olduğu yargısının bedihi mi kesbi mi olduğunda ihtilaf olduğunu, ancak kendisi ve Tûsî de dahil olmak üzere muhakkiklerin çoğunun tercih ettiği görüşe göre bu yargının bedihî olduğunu belirtmektedir.⁸⁷

Diğer şarihlerden farklı olarak Lâhicî, varlığın bedihi olup olmadığı tartışmasını ise bölümün başında ele almaktadır. Lâhicî'ye göre varlığın bedihiliği

⁸³ Cürcânî, *Hâşiye*, s.57.

⁸⁴ Cürcânî, *age*, s.57.

⁸⁵ Cürcânî, *age*, s.58.

⁸⁶ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.109.

⁸⁷ Lâhicî, *age*, s.97.

hakkında üç farklı görüş bulunmaktadır:

1. Varlığın tasavvuru bedihidir. Dolayısıyla onun sadece lafzî tarifi yapılabilir. Bu muhakkiklerin üzerinde birleştiği görüştür.
2. Varlığın tasavvuru kesbidir.
3. Varlık ne bedihî ne de kesbî olarak asla tasavvur edilemez.⁸⁸

Bu görüşleri Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* ta ayrıntılı olarak ele almaktadır.⁸⁹

Sonuç olarak, *Tecrîd* şerhlerinden incelediğimiz metinler göstermektedir ki, önceki metindeki mevcut meseleleri bir sonraki metin ya detaylıca ele almakta ya da meseleyi ileri bir düzeye taşımaktadır. Bunun örneği varlık ve yokluk tanımlarında açıkça görülmektedir. Tûsî ve Hıllî sadece iki, Ali Kuşçu ve Cürcânî üç, son olarak Lâhicî beş tanımdan söz etmektedir. Böylece aynı meseleye yeni kavramlar (fâil, münfail, hadis, kadim) dahil edilerek kavramsal çerçeve genişletilmektedir. Şerhlerde görülen diğer bir değişme ise Tûsî'nin vücud ve adem kelimelerini kullandığı yerde şarihlerin mevcud ve ma'dum kelimelerinin kullanılmasını daha uygun görmeleridir. Ayrıca lafzî tarif konusunda farklı açıklamalarda bulunmaktadırlar. Son olarak Fahreddin Râzî'nin istidlali konusunda her dört metin de farklı bir yönüne vurgu yapmaktadırlar. Ali Kuşçu ve Cürcânî'nin metinlerinde vurguladıkları, Tûsî, Hıllî ve Isfahânî metinlerinde bulunmayan, varlığın özü gereği tasavvur edilebilmesinin imkânsız olmasıdır. Yine varlığın apaçık olduğu hükmünün de apaçık olup olmadığı meselesi de Tûsî ve Hıllî'nin değinmediği, sonradan tespit edilen problemlerdendir.

II. VARLIĞIN ANLAM BAKIMINDAN ORTAKLIĞI (İŞTİRÂK)

Nasîruddin Tûsî, varlık ve yokluk tanımları meselesinden sonra bu ikisinin hükümleri bahsine geçmektedir. Varlığın hükümlerinden söz etmeye varlığın ortaklığı (*ıştirâkü'l-vücûd*) meselesiyle başlamaktadır. Bu meselede Abdurezzak Lâhicî, ulemanın iki farklı görüşe sahip olduğunu belirtmektedir:⁹⁰

1. Muhakkiklerin cumhuruna göre varlık, varlıklar arasında ortak tek bir mefhumdur.

⁸⁸ Lâhicî, *age*, s.97.

⁸⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul: Darü'l-Tıbaa el-Amire, 1311, s.242-246.

⁹⁰ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.126.

2. Ebu'l-Hasan El-Eş'ari ve Ebu'l-Hasan el-Basrî'ye göre her şeyin varlığı, mahiyetinin aynısıdır ve ortaklık sadece varlık lafzındadır.

Buna göre yalnızca Ebu'l-Hasan El-Eş'ari ve Ebu'l-Hasan el-Basrî varlığın lafız bakımından ortak olduğunu savunmuşlardır. Varlık kavramının anlam bakımından varlıklar arasında ortak olduğunu savunan cumhurun dayandığı delilleri Tûsî şöyle sıralamaktadır:

- [1] Mutlak varlığı kesinleştirme (*cezm*) anında zihnin tereddüt etmesi,
[2] Mefhumun karşının bir olması, [3] Taksimi kabul etmesi
[varlığa] ortaklık verir.⁹¹

İbnü'l-Mutahhar Hillî bu üç delili hükema ve mütekellimlerin ortaya koyduğunu belirtmektedir.⁹² Dolayısıyla filozoflar ve Kelâmcılar, varlığın anlam bakımından ortaklığı konusunda uzlaşmaktadır. Tûsî'nin kendisi de varlığın anlam bakımından ortaklığını gösteren bu delilleri kabul etmektedir. Şerhlerde bu deliller teker teker açıklanmaktadır. Birinci delil hakkında Hillî'nin açıklaması şöyledir:

Biz mahiyetin varlığını kesinleştirebiliriz (*neczimü*). Fakat varlığını kesinleştirmeye devam etmemize rağmen, [mahiyetin] özellikleri (*hususiyyat*) konusunda tereddüt ederiz. Biz bir eseri gözlemlediğimizde bir müessirinin var olduğuna hükmederiz. Onun mümkün olduğuna inanırız, sonra onun imkânına olan inancımız yok olur ve inancımız onun zorunluluğuyla yenilendiği zaman birinci hüküm ortadan kalkmaz. O halde özelliklere olan inanç ortadan kalktığı esnada varlığa olan inancın devam etmesi (*beka*) ortaklığa işaret etmektedir.⁹³

Varlığın anlam bakımından ortaklığını ispatlayan birinci delile göre bir mahiyetin varlığına dair kesin karar verdiğimiz halde onun özellikleri –mesela mümkün mü zorunlu mu, cevher mi araz mı olduğu- konusunda tereddüt edebiliriz. Zihnimizdeki bu tereddüt, onun varlığı hakkındaki kararımızı etkilemez. Cürcânî burada kesinleştirmenin (*cezm*) ne anlama geldiğini tartışmaktadır:

⁹¹ Tûsî, *Tecrîd*, s.63.

⁹² Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.6

⁹³ Hillî, *age*, s.6.

Kesinleştirmeden kastedilen, mutlak olarak farklı varlıkların zatlarysa onda bir fayda yoktur. Çünkü onlardan birinin mefhumu ortak varlık değildir. Eğer kesinleştirmeden kastedilen [varlıklardan] bir zatın kendi özellikleriyse bunun batılığı apaçıktır. Eğer kesinleştirmeden kastedilen başka bir anlamsa bu men' edilmiştir.⁹⁴

Hıllî'den farklı olarak Ali Kuşçu, Cürçânî ve Lâhicî metinlerinde birinci delille ilgili aşağıdaki pasaj yer almaktadır:

Eğer şöyle denilirse: Bu delil varlığın onunla ve başkasıyla ortak başka bir varlığı olmasını gerektirir. Biz bir şeyin nedeninin varlığını kesinleştiririz ama varlık mefhumu mu başka bir şey mi olduğu konusunda tereddüt ederiz.⁹⁵

Bu soruna her metinde farklı şekilde cevap verilmiştir. Ali Kuşçunun cevabı şöyledir:

[Buna] cevap: tereddüt mevcudattan olan şeyde gerçekleşir, fakat varlık mefhumu onlardan değildir, bilakis o ikincil makullerdendir.⁹⁶

Ali Kuşçu'ya göre, varlık mefhumunda tereddüt söz konusu değildir. Çünkü o ikincil makullerdendir. Şerhinde Ali Kuşçu'nun bu cevabına yer veren Lâhicî, 'ikincil' yerine 'zihnî' kavramını kullanmakta ve ilaveten sorunu şöyle cevaplandırmaktadır:

Bu bize zarar vermez, çünkü varlık şayet mevcud olsaydı onun kendisi ve başkası arasında ortak bir varlığı olması gerekecekti. Bu yüzden muhakkikler onun varlığı hakkında tutarsız şeyler söylediler (*ehale*).⁹⁷

Cürçânî'nin sunduğu iki cevaptan biri Lâhicî'nin cevabına yakın görünmektedir:

Bundan öncelikle kendisi ve başkası arasında ortaklığı gerekir. Böyle olduğuna göre başka bir varlık gerekmez. İkinci olarak, varlığın itibar bakımından ondan farklı (*muğâyir*) başka bir varlığı olması gerekir ve onun kesilmesiyle teselsül kesilir.⁹⁸

⁹⁴ Cürçânî, *Hâşiye*, s.65.

⁹⁵ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.7; Cürçânî, *Hâşiye*, s.65; Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.129.

⁹⁶ Kuşçu, *age*, s.7.

⁹⁷ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.129.

⁹⁸ Cürçânî, *Hâşiye*, s.65.

Burada Cürcânî meseleyi iki yönden ele almakta ve tereddüdün varlık mefhumunda değil, varlığın özelliklerinde olduğu görüşünü desteklemektedir.

Tûsî'nin varlığın anlam bakımından ortaklığına dair ikinci delili, yokluk kavramının birliğine dayanmaktadır. Bu delili Hıllî aşağıdaki gibi ele almaktadır:

Selbin mefhumu birdir, onda çoğalma (*taaddüd*) ve ayrışma (*imtiyâz*) yoktur. Onun karıştının yani varlığın mefhumu bir tek olur. Aksi takdirde, selb ve icab arasındaki taksim sınırlanmazdı (*inhisâr*).⁹⁹

Bu delilin şerhinde Hıllî, olumlama ve olumsuzlama arasındaki taksim sınırlandığı için varlığın karşıtı olan yokluğun da bir olması gerektiğinden söz etmektedir. Bu ikinci delil hakkında Ali Kuşçu kendi görüşünü aşağıdaki gibi dile getirmektedir:

Yokluk kavramı birdir. Eğer varlık kavramı da bir olmasaydı varlık ve yokluk arasındaki aklî sınırlama (*hasr*) batıl olurdu. Muhakkak ki biz 'Zeyd ya mevcuddur ya da ma'dumdur' dediğimiz zaman akıl sınırlamayı kesinleştirmede, çünkü kastedilen manayla ne ma'dum ne de mevcut olması mümkündür, aksine başka bir manayla mevcuttur. **Diyorum ki:** Bu delil için bu meşhur bir takrirdir ve onun üzerine şu söylenir: Yokluk kavramının birliği (*ittihad*) delillendirmeye dahil olmaz, aksine çokluğunun (*taaddüd*) takdiri üzerinedir. Sınırlamanın butlanı ise daha belirgindir. Çünkü bu takdir üzerine başka bir ihtimal eklenir. Mesela söz konusu örnekte başka bir manadaki yoklukla nitelenmiş bir Zeyd olması mümkündür, diyoruz. Dolayısıyla arasından çıkarmak daha uygundur.¹⁰⁰

Ali Kuşçu'ya göre aklî sınırlama geçersiz olduğu için yokluk kavramının birliğini ispatlamada meşhur olan bu takrir de geçersizdir. Kuşçu şöyle devam etmektedir:

Denildi ki: 'Sınırlama (*hasr*) bu takdir üzerinedir', yokluk mefhumunun da çok sayıda olmasını kastediyorum, özel varlık ile özel yokluk arasında olur. Biz 'Zeyd ya özel varlığıyla mevcuddur ya da özel yokluğuyla ma'dumdur' dediğimizde bu aklî bir sınırlama olur. Çünkü onun anlamı, Zeyd'in ya özel varlığıyla mevcut olması ya da özel varlığıyla mevcut olmamasıdır. Bu, nefy ve isbat arasında

⁹⁹ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.6.

¹⁰⁰ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.7.

gidip gelmektir. Onda sınırlamayı akıl bedihi olarak kesinleştirir. Genel (*amm*) kavramının ve olumsuzunun isbatı arasında vasıta olmaması gibi. Aynı şekilde özel (*hass*) kavramı ve olumsuzunun isbatı arasında da vasıta yoktur. **Diyorum ki:** Aklî sınırlama, varlığa ait bir şeydir, nazar ona yönelir. Akıl sınırlanmayı kesinleştirir ve orada aklın kesinleştirmesi, yabancı öncül (*mukaddime ecnebiyye*) vasıtasıyladır. O [yabancı öncül] ise başkasının varlığıyla mevcut olmayan ve başkasının yokluğuyla da ma'dum olmayan bir şeydir. Zira bu öncülden kat-ı nazar edilirse, 'özel yoklukla Zeyd ma'dumdur' sözümüz, 'özel varlıkla mevcut değildir' sözümüzün manasında olmaz. Bilakis ondan daha özel (*ehass*) olur. Zeyd başka bir varlıkla var olduğu ve başka bir yoklukla yok olduğu zaman, onun özel varlığıyla mevcut olmadığı doğru olur ve özel yokluğuyla ma'dum olduğu yanlış olur. 'Şey ya özel varlığıyla mevcuddur ya da özel varlığıyla mevcut değildir' sözümüzde akıl sınırlanmayı kesinleştirir ama 'şey ya özel varlığıyla mevcuddur ya da özel yokluğuyla ma'dumdur' sözümüzdeki sınırlanmayı, ancak bu yabancı öncülü düşündükten sonra kesinleştirir. Dolayısıyla aklî sınırlama olmaz ve yokluk kavramının birliğini başka bir delille yapmak mümkündür. **Şöyle denilir:** Yokluk kavramı birdir. Şayet varlık kavramı da bir olmasaydı, bir olan yokluk çok sayıdaki varlıklardan her biri için çelişik olurdu. Bu ise batıldır. Çünkü çelişme (*tenâkuz*) sadece iki kavram arasında gerçekleşir.¹⁰¹

Burada Ali Kuşçu, Hıllî'nin açıklamasını kabul etmemekte ve kendisi yokluğun birliğine dair başka bir açıklama ortaya koymaktadır. Ayrıca Kuşçu diğer şerhlerde olmayan 'yabancı öncül' terimini kullanmaktadır. Buna karşı Lâhicî, Ali Kuşçu'nun bu tevehhüm ettiği şeylerin batıl olduğunu savunmaktadır:

Çünkü şey o zaman başka bir varlıkla nitelenir. Şayet varlık kendisiyle nitelenmeseydi, yokluk kendisiyle -yani varlığın kendisi mukabilindeki yoklukla- nitelenirdi. İki mütekâbil olan varlığın kendisi ve yokluğun [kendisi] konusu çözülmeli.¹⁰²

¹⁰¹ Kuşçu, *age*, s.7

¹⁰² Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.133.

Ayrıca Lâhicî, Kuşçu'nun "onun özel varlığıyla mevcud olmadığı doğru olur ve özel yokluğuyla ma'dum olduğu yanlış olur" ifadelerinin de anlamsız olduğunu belirtmektedir:

Zira özel yokluğunun, özel varlığının olumsuz olması dışında hiçbir anlamı yoktur. O halde özel varlığının olumsuzunun doğru olması ve özel yokluğunun yanlış olması, ve ondan aktardığımız gibi varlık ve yokluk kavramlarının çokluğunu varsaymakla birlikte [Zeyd'in] özel yokluğunun bütün varlıkların olumsuzuna yüklenmesi nasıl mümkün olabilir?¹⁰³

Lâhicî burada Kuşçu'nun ortaya attığı özel varlık ve özel yokluk kavramlarını sorgulamaktadır. Bu kavramlarla mevcud ve ma'dum yüklemelerine doğru veya yanlış denmesini eleştirmektedir.

Aklî sınırlama hakkında Isfahânî'nin şerhine yazdığı haşiyede Cürcânî şunları söylemektedir:

[Isfahânî'nin] "ma'dum mahiyetlerin hepsinde müttehiddir" sözü olumsuzlamalarda ve yokluklarda ayrışma (*temayüz*) olmadığı içindir. "Aksi takdirde varlık ve nakizi arasındaki aklî sınırlama batıl olurdu." Çünkü taksim kavramı o zaman şudur: "Şey ya özel (*has*) bir varlıkla mevcuddur ya da asla mevcud değildir". Bu, başka özel bir varlıkla mevcud olmasının imkânı nedeniyle kısaltılmış (*muhtasar*) değildir. **Eğer şöyle dersen:** "Şayet bu taksimle bir şeyin ya herhangi bir varlıkla mevcud olduğu ya da asla mevcud olmadığı kastediliyorsa sınırlanma (*inhisar*) iptal olmaz". **Derim ki:** "O zaman sınırlama, varlık lafzının ve onun şümülü olan karşılıklarına konulmuş çok sayıda manaların mülâhazasıyla olur. Dolayısıyla, anlam bakımından aklî bir sınırlama olmaz, aksine lafız bakımından tümevarımsal (*istikrâî*) olur. Biz dillerden ve onlara vaz' edilenlerden kat-ı nazar etmekle beraber aklın kesin olarak sınırlayabildiği bir şeyin varlık ve nakizine taksim edilmesini kesinleştiririz".¹⁰⁴

Cürcânî, varlık ve yokluk arasındaki sınırlamanın aklî olmadığını ve tümevarımsal

¹⁰³ Lâhicî, *age*, s.134.

¹⁰⁴ Cürcânî, *Hâşiye*, s.67.

olduğunu savunmaktadır. Ona göre bu sınırlama varlık lafzını ve ona vaz' edilen manaları düşünerek olmaktadır.

Üçüncü delil ise varlığın taksime elverişli olması hakkındadır. Hıllî üçüncü delili şöyle açıklamaktadır:

Varlık kavramı, mahiyetler arasında taksim edilmeye elverişlidir ve [mahiyetler] arasında ortak olur. Birinci öncül: Çünkü biz onu zorunlu ve mümkün, cevher ve araz, zihnî ve hâricî olarak taksim ederiz ve akıl bu taksimi kabul eder. İkinci öncül: Çünkü taksim, farklı fasılları veya fasıllara benzeyen şeyi kapsayan bir tümelin tikellerini zikretmekten ibarettir. Bu yüzden canlının, insana ve taşta taksim edilmesini akıl kabul etmez. Çünkü her ikisini de kapsamaz. Ama [canlının] insana ve ata taksim edilmesini kabul eder.¹⁰⁵

Buna göre varlık kavramı kısımlara ayrılabilir. Biz varlığı zorunlu ve mümkün varlığa, mümkün varlığı da cevher ve araz varlığa ayırmaktayız. Lâhicî, cevher ve araz varlığı cins varlıklarına, cins varlığı tür varlıklarına, tür varlığı da bireylere taksim ettiğimizi belirtmektedir.¹⁰⁶

Bu konuda Isfahânî ve Ali Kuşçu, kısımlar arasında ortak olduğunu savundukları bölmenin kökü/kaynağı olarak çevirebileceğimiz '*mevridü'l-kısmet*' kavramına ilişkin bir tartışmayı ele almaktadırlar. Isfahânî'nin "bölmenin kökünün kısımlar arasında ortaklığının zorunluluğu" ifadesini Cürçânî şöyle açıklamaktadır:

Çünkü taksim, ortak (*müşterek*) olana özel (*muhtass*) bir şey eklemektir. Onun hakikati, eğer tümel bir mefhuma mahsus kayıtlar eklenirse ya karşılıklı ya da karşılıksız olarak onu birleştirir. Bu nedenle, ona eklenen her kayıttan yeni bir kısım oluşur. O halde, şüphelenmenin hilafına, [kökün] kısımları arasında ortak olması gerekir.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.6-7.

¹⁰⁶ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.137.

¹⁰⁷ Cürçânî, *Hâşiye*, s.67.

Aynı şekilde Ali Kuşçu da bölme kökünün ortaklığının zorunlu olduğunu savunmaktadır. Bunun zorunlu olmadığına dair ortaya konan üç delile Kuşçu şöyle itiraz etmektedir:

Eğer şöyle denirse: Bölmenin kökünün, kısımların bütün bireyleri arasında ortak olması gerekmez. Biz canlıyı, beyaz ve beyaz-olmayan - ikisi de cansız olmasına rağmen- kısımlarına ayırıyoruz. [Buna] ilk olarak şöyle cevap veririm: Taksim, bölmenin köküne farklı kayıtlar eklemekten ibarettir. Çünkü eklenen (*inzimam*) her kayıta ondan bir kısım elde edilir. Kısım ise bölmenin köküyle kaydın bir araya gelmesinden ibarettir. Bölmenin kökü olmaksızın bu gerçekleşmez. Kökün (*mevrid*) kısımlarının bütün bireyleri arasında ortak olması gerekir. Söz edilen örnekte kısım, beyaz canlı ve beyaz-olmayan canlıdır. Söylenen şey, kısım ve maksim arasında umum min vech olabilir. Bu kısmın kaydına benzemesinden kaynaklanan bir hatadır. Ben derim ki: Bu cevap maddesi benzeyen olması nedeniyle eleştirel değildir. Sâil, şayet kısımdan kaydı kastettiğini söyleseydi ve bu takdirde tartışılsaydı kısım, kayıt lafzıyla değiştirilirdi. Kastedilen anlam, varlığın zorunlu varlık ve mümkün varlık diye taksim edilmesinden, kısmın kaydı olan mümkünün bütün ferdleri arasındaki ortaklığının gerekmediğidir. Batıllar bulunmadı. Çünkü kısmın kaydı maksimden bir yönden daha genel olabilir canlı ve beyaz örneğinde olduğu gibi. Cevap geri itildi (*indefea*). İkinci olarak varlık, ferd ferd bütün şahıslara taksim edilmeye elverişlidir. Dolayısıyla hepsi arasında ortak olması gerekir. Birinci delil üzerine ‘onunla maktu olan baki emr, kesinlikle farklı zat varlıklarından biriyle mevcuddur’ denir. İkincisi üzerine, ‘Zeyd ya mevcuddur ya da ma’dumdur’ sözümüzün manası, ‘farklı zat varlıklarından biriyle mevcuddur veya asla mevcut değildir -eğer yokluk tek bir kavram dersek- veya farklı zat yokluklarından biriyle ma’dumdur –eğer mefhumun çokluğu dersek-’ [denir]. Üçüncüsü üzerine, ‘varlığın taksimi [varlık lafzıyla] müsemmanın teviliyledir’ [denir].¹⁰⁸

Buradaki iddiaya göre bölmenin kökü (örnekteki canlı) kısımlarında (yani beyaz ve beyaz-olmayanda) ortak olarak bulunmayabilir. Bu iddiaya karşı Ali Kuşçu önce

¹⁰⁸ Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.8.

taksim ve kısmın ne olduğunu ortaya koymakta ve sonra da örnekteki beyaz ve beyaz-olmayan köke eklenen kayıtlar olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla canlılık kısmı ‘beyaz canlı’ ve ‘beyaz olmayan canlı’ şeklinde olmaktadır. Kuşçu, kayıt ve kısım arasındaki ilişkiye dikkat çekerek söz konusunu iddiayı çürütmektedir.

Şimdiye kadar ortaya konan üç delille ilgili Kuşçu’nun görüşü şudur:

Bunların her biri varlık lafzının ve şümülünün - varlık lafzının karşısına konan müteaddit manaların - mülâhazasıdır. Biz dillerden ve vaz’ edilenlerden kat-ı nazar etmekle beraber, nefislerimizde bu kesinliği, aklî sınırlamayı ve taksim doğruluğunu buluruz.¹⁰⁹

Kuşçu’ya göre bu deliller varlık lafzını ve manalarını mülâhaza etmekle anlaşılmaktadır. Bu deliller (mutlak varlıkta tereddüt etmeme, varlık ve yokluk arasındaki aklî sınırlama ve varlığın taksime elverişli olması) dillerden ve vaz’ edilenlerden kat-ı nazar edildiği halde nefislerimizde bulunmaya devam etmektedirler.

Son olarak Lâhicî varlığın anlam bakımından ortaklığının bedihi olduğunu dolayısıyla sadece bazı zihinlerin bu delillere muhtaç olabileceğini ifade etmektedir:

Gerçek, muhakkiklerin çoğunun açıkladığı gibidir: Bu meselede matlup - yani varlığın anlam bakımından bütün mevcudat arasında ortaklığı - gerçekten bedihidir. Bu yönler onun üzerine tembihlerdir. Çünkü bazı bedihiler, özellikle bazı zihinlere nispetle tembihe muhtaç olabilir.¹¹⁰

Lâhicî, muhakkiklerin çoğunun görüşüne katıldığını, matlubun bedihi olmasından dolayı delile ihtiyacı olmadığını, bunların uyarı için söylendiğini belirtmekte ve İci’den aşağıdaki pasajı aktarmaktadır:

Mevâkıf’ta bazı faziletli kimselerden aktarıldığına göre: Bu önerme - yani varlığın anlam bakımından ortak oluşu- zorunludur. Zira dış dünyadaki oluşta mevcud ile mevcud arasında, mevcud ile ma’dum arasında olmayan, bir ortaklık olduğunu zorunlu olarak biliyoruz. Onu ancak inatçı bir kimse men’ eder.¹¹¹

¹⁰⁹ Kuşçu, *age*, s.8.

¹¹⁰ Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, s.139.

¹¹¹ Lâhicî, *age*, s.140.

Sonuç olarak, varlığın anlam bakımından mevcudat arasında ortak olduğu noktasında Tûsî ve *Tecrîd* şarihleri uzlaşmakta, fakat deliller üzerinde tartışmaktadırlar. Özellikle ikinci delil hakkında Ali Kuşçu'nun açıklamaları dikkat çekicidir. Şarih, yokluğun birliği sorununu çözmek için “yabancı önerme” terimini ortaya atmaktadır. Ali Kuşçu ve Cürçânî, Hıllî'nin şerhindeki varlık ve yokluk arasındaki aklî sınırlamanın geçersiz olduğunu düşünmektedir. Üçüncü delilde ise şarihler “mevridü'l-kısmet” hakkındaki tartışmalar üzerinde durmaktadırlar.

III. VARLIĞIN MAHİYETE TASAVVURDA EKLENMESİ

İbn Sînâ felsefe geleneğinde varlık-mahiyet ilişkisine dair en önemli tartışmalardan biri varlığın mahiyete eklenmesi meselesidir. Bu mesele *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'da önceki meselenin (varlığın anlam bakımından ortaklığı tartışmasının) bir uzantısı olarak yer almaktadır. Nitekim önceki meselede varlığın lafız bakımından ortak olduğunu iddia edenler yani Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebu'l-Hasan el-Basrî bu meselede de varlığın bütün mevcutlarda mahiyetin kendisi olduğu görüşünü savunarak cumhurun görüşüne muhalefet etmişlerdir. Varlığın mahiyetin kendisi mi, mahiyete eklenmiş mi olduğuna ilişkin temelde iki farklı görüşü Hıllî kısaca şöyle izâh etmektedir:

İnsanlar varlığın mahiyetin kendisi mi yoksa ona eklenmiş mi olduğu konusunda ihtilaf ettiler. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-Basrî ve onlara uyan bir grup “her mahiyetin varlığı, o mahiyetin kendisidir”, dediler. Mütakellimler ve hükemadan bir grup ise “Vâcibü'l-Vücûd Teâlâ'nın varlığı hariç her mahiyetin varlığı, kendisinden farklıdır”, dediler. Hükemânın çoğu, “O'nun varlığı, hakikatinin aynısıdır”, dediler.¹¹²

Buna göre filozoflar ve Kelâmcıların çoğunluğu, Zorunlu Varlık dışındaki mevcudatta varlığın mahiyetten farklı ve ona eklenmiş olduğu görüşünde uzlaşmaktadır. Diğer görüşü savunan Eş'arî'nin argümanlarını Lâhicî şöyle sıralamaktadır:

1. Varlığın ortak bir anlamı yoktur, aksine her mahiyette başka bir anlam vardır.
2. Varlık her mahiyette mahiyetin kendi zâtıdır, o mahiyete eklenmiş değildir.

¹¹² Hıllî, *Keşfü'l-Murad*, s.7.

Birincisi önceki meselede iptal edildiği için bu meselede ikincisi ele alınmaktadır.¹¹³ İkinci argümana göre Eş'arî, bütün var olanlarda varlığın mahiyetin aynısı olduğunu düşünmektedir. Bu görüşe karşı hükema farklı argümanlar geliştirmiştir.

A. Hükemânın Delilleri

Tûsî, filozofların görüşüne yani varlığın mahiyete eklendiğine delalet eden birkaç yönden söz etmektedir:

Mahiyet farklılaşır, aksi takdirde mahiyetler birleşirdi veya parçaları sınırlanmazdı. [Varlık ve mahiyetin] aklen ayrışması, imkânın tahakkuk etmesi, yüklemenin faydası, istidlale ihtiyaç, çelişkinin giderilmesi ve zorunlunun bileşikliği.¹¹⁴

Bu pasajda Tûsî varlığın mahiyete eklenmiş olduğuna Hıllî'ye göre yedi, diğer şârihlere göre beş yönden delalet etmektedir. Birinci delili Hıllî şöyle açıklamaktadır:

[1] Daha önce geçtiği gibi varlık ortaktır. Dolayısıyla ya mahiyetin kendisi ya ondan bir parça ya da onun dışında olur. Birincisi batıldır. Aksi takdirde ortaklıkta açıkladığımız gibi özelliklerinde mahiyetlerin birleşmesi gerekirdi. İkincisi batıldır. Aksi takdirde mahiyetin parçaları sınırlanmazdı. Bilakis her mahiyet mutlaka sonsuz parçalardan birleşik olur. Lazım batılsa melzum da onun gibidir. Şartıyyet beyanı, varlık eğer her mahiyetten bir parça olursa, onlar arasında ortak bir parça olur ve ortak parçanın kemali olur. O halde cins olur. Her mahiyet kendisini eşitlerinden ayıracak bir fasla ihtiyaç duyar. Fakat ademî durumlarla mevcudatın ayrışmasının imkânsızlığından dolayı her fasl mevcud olur. Bu yüzden fasl, ondan bir parça olan başka bir fasla ihtiyaç duyar ve mahiyetten bir parça olur. Çünkü parçanın parçası da mevcud bir parça olur ve başka bir fasla ihtiyaç duyar. Teselsül ortaya çıkar. Mahiyetin parçaları sonsuz olur. Şunun imkânsızlığının birkaç yönü vardır. Birincisi, sonsuz varlık -geleceği üzere- muhaldir. İkincisi, Vâcibu'l-Vücut Teâlâ'nın birleşik olmasını gerektirir. Çünkü o mevcuddur ve birleşik olduğu için mümkün olur. Bu ise hulftür. Üçüncüsü, hakikatlerin aslen yok

¹¹³ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.143-4.

¹¹⁴ Tûsî, *Tecrid*, s.63.

olmasını gerektirir. Çünkü basit mahiyetlerin birleşimini gerektirir. Basit ise gerçekleyici (*mütehakkik*) olamaz. Birleşik de gerçekleyici olamaz. Bunun tamamen batıl olduğu açıktır.¹¹⁵

Buna göre varlığın mahiyetle ilişkisinde üç ihtimal söz konusudur:

1. Varlık, mahiyetin kendisidir. Bu batıldır. Çünkü varlık ortak olduğu için mahiyetin farklılaşması gerekir. Farklılaşma olmasaydı yani mahiyet varlığın aynısı olsaydı, o zaman bütün mahiyetlerin birleşmesi gerekirdi.
2. Varlık, mahiyetin bir parçasıdır. Bu batıldır. Çünkü bu durumda varlık, mahiyetlerin hepsinde ortak bir parça olurdu, ortak parçanın kemali ise cinstir. Varlık cins olursa onu ayırtıracak bir fasla ihtiyaç duyardı. Fasil ise mevcut olur. Bu durumda mevcut da başka bir fasla ihtiyaç duyardı ve teselsül olması gerekirdi. O halde, mahiyetin parçaları sonsuza dek gider, oysa bu imkânsızdır.
3. Varlık, mahiyetin dışındadır.

Bu delil, varlığın mahiyetin ne aynısı ne de parçası olduğunu, fakat onun dışında olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü, eğer aynısı olsaydı bütün mahiyetlerin birleşmesi gerekirdi. Oysa varlık farklı farklı mahiyetler arasında ortak bir mefhumdur. Dolayısıyla mahiyetler birleşik değildir. Bunun üzerine Cürcânî, sufilerden bir grubun görüşünü aktarır: “Gerçekte sadece, kendisinde hiçbir terekküp olmayan, tek bir zât vardır. Aksine onun aynısı olan sıfatları vardır ve onlar varlığın hakikatinin aynısıdır”. Cürcânî bu görüşü “aklın tavrından çıkış” olarak değerlendirmektedir.¹¹⁶ Bu görüşü savunanlar mükâşefe ve müşâhedeye dayandıklarını, Cürcânî’ye göre, iddia etmektedirler. Oysa Cürcânî bu yöntemlerle aklın bahislerine ulaşmanın imkânsız olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷

Birinci delile yapılan başka bir itirazı ve ona cevabını Ali Kuşçu şerhinde şöyle dile getirmektedir:

Bu delile şöyle itiraz edildi: O [delil] varlığın bütün mahiyetlerin aynısı olmadığına ve hepsinin bir parçası olmadığına delalet eder.

¹¹⁵ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.6-7.

¹¹⁶ Cürcânî, *Hâşiye*, s.71.

¹¹⁷ Cürcânî, *age*, s.82.

Fakat bundan dolayı hepsi üzerine eklenmiş, hepsinde farklı olması gerekmez. Zira bazılarına eklenmiş olma, bazılarının kendisi veya parçası olma ihtimali vardır. **Şöyle cevap veririm:** Varlığın ilişmesinde (*urûz*), kendiliğinde (*nefsiyye*) ve [mevcudata] duhulünde farklılaşması düşünülemez. Çünkü o ilişmeyi iktiza eder ve aynı şekilde hepsinde olması gerekir. Kendilik veya duhul iktiza ederse de aynı şekildedir. Varlığın bundan bir şey iktiza etmediğini bilakis [uruz, nefsiyye ve duhulün] muktezası mahiyetler olduğunu tercih ettiğimiz söylendi. Şayet bu kabul edilirse, onlarda eşitliğin (*istivâ*) zorunluluğunu kabul etmeyiz. Varlık mutevatı olduğunda bile [eşitlik] gerektiğine göre [varlığın] müşekkek olması neden caiz olmasın? “Eğer varlık mutevatı olsaydı eşitlik gerekirdi ve eğer müşekkek olsaydı hepsine eklenmiş olurdu” denmez. O matlubun kendisidir.¹¹⁸

Burada matlub, varlık mefhumunun bütün mahiyetlere eklenmiş olmasıdır. Kuşçu’ya göre varlık mahiyetlere ilişirken, kendindeyken ve içine girmişken farklılaşmaz. Mahiyetler ise eşit olmayabilir. Fakat varlığın eşitliği, tevatuyla (eşit) yüklenebileceği anlamına gelmez. Varlık sadece teşekküle (dereceli olarak) yüklenebilir.

Varlığın mahiyete eklenmiş olmasına dair ikinci delil varlık ve mahiyetin ayrışmasına dayanmaktadır. Hillî bu delili şöyle açıklamaktadır:

[2] Biz mahiyeti aklediyoruz ama varlığının zihinde mi hariçte mi olduğu hakkında şüphe ediyoruz. Akledilen, kendisinde şüphe edilenden farklıdır. Aynı şekilde biz mutlak varlığı akledebiliriz ama mahiyetinin özelliklerini bilmeyebiliriz. Bu yüzden, ondan farklı olur. Şöyle denmez: “Varlığın sübûtu hakkında şüphelenebiliriz, dolayısıyla sübûtunun eklenmiş olması gerekir ve teselsül eder”. Çünkü biz deriz ki: “Şüphe, varlığın varlığını sübûtta değildir, aksine mahiyetin kendisinin varlığını sübûttadır. İşte bu matluptur”.¹¹⁹

Buna göre bir şeyin varlığını akletmek mahiyetini akletmekten farklıdır. Çünkü bir şeyin mahiyetini akledebilsek dahi varlığından şüphe duyabiliriz. Ali Kuşçu, bu konudaki görüşünü şöyle dile getirmektedir:

¹¹⁸ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.9.

¹¹⁹ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.8.

[Bir şeyin] mahiyetini akledebilir ama varlığından gafil olabiliriz. Hariçte bu açıktır. Zihinde ise akletmenin zihinde varlık olduğunu kabul etmiyoruz. Şayet kabul edilirse bir şeyi akletmek, onu akletmeyi akletmeyi gerektirmez. Bu ayrışmanın benzeri, şey ve zatı arasında düşünülemez.¹²⁰

Ali Kuşçu'ya göre akletmek, zihindeki varlık değildir. Bununla ilgili Isfahânî de “zihinde varlığını akletmek, itibarla zihinde varlığından başkadır”¹²¹ diyerek bu farka dikkat çekmektedir. Isfahânî'nin bu ifadesini Cürcânî haşiyesinde şöyle açıklamaktadır: “Mahiyeti akletmek, [mahiyetin] zihni varlığıdır. [Mahiyet] akledildiği zaman [zihinde] mevcud olur. [Mahiyeti] akletmekten onu akletmeyi akletmek gerekmez.”¹²² Buradan anlaşıldığına göre mahiyeti akletmekle mahiyetin zihinde var olması farklı şeylerdir. Yani akletme ile akledilen şey başkadır. Ayrıca, Lâhicî'nin aktardığı başka bir görüşte: “Bu delil tümelleri doğrulamaz, çünkü tasavvur edemediğimiz mahiyetlerdir. Keşke onları akletmek, varlığı akletmekten ayırmaz olsaydı!” demektedir.

Varlığın mahiyete eklenmesine ilişkin üçüncü delil, imkânın tahakkuk etmesine dayanmaktadır:

[3] Mümkün varlık zorunlu olarak gerçekleşmiştir. İmkan, ancak eklenmenin takdiri üzerine gerçekleşir. Çünkü varlık şayet mahiyetin kendisi veya onun bir parçası olsaydı ondan ayrık olarak düşünülemezdi. Öyleyse onun yokluğu caiz değildir. Aksi takdirde iki çelişğin birleşmesinin (*içtima-i nakizeyn*) caiz olması gerekirdi, fakat o muhaldir. Zorunluluğu gerektiren yokluğun caiz olması ortadan kalktığında, özel imkân ve zâtî zorunluluk arasındaki aykırılığın (*münâfât*) imkânı ortadan kalkar. Çünkü imkân, mahiyet ve varlık arasındaki nispettir. Nispet ise yalnızca iki şey arasında akledilir.¹²³

Bu delile göre imkânın tahakkuk etmesi, mahiyetle varlık arasındaki farklılığa ilişkindir. Farklılık nedeniyle aralarında bir nispet ortaya çıkmaktadır. Buna ilaveten Ali Kuşçu bu delil için meşhur bir takrîr nakletmektedir:

Eğer varlık mahiyete eklenmiş olmasaydı mümkün asla var

¹²⁰ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.9.

¹²¹ Isfahânî, *age*, s.202.

¹²² Cürcânî, *Hâşîye*, s.75.

¹²³ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.8.

olmayacaktı. Çünkü imkân, mahiyetin varlık ve yokluğa nispetinin eşitlenmesinden ibarettir. Şayet varlık mahiyetin aynısı olsaydı orada eşitlikten artan bir nispet düşünülemezdi. Zira nispet ancak iki farklı şey arasında gerçekleşir. Şayet bu kabul edilirse bir şeyin kendisine nispeti, olumsuzuna ve onun kaldırılmasına (*irtifâ'*) nispeti gibi olmaz. Şayet varlık [mahiyetten] bir parça olsaydı, ona ve yokluğa nispeti zorunlu olarak aynı seviyede olmazdı. Bütünün parçaya nispeti, bu parçanın olumsuzuna nispeti gibi olmaz.¹²⁴

Bu takriri kabul eden Ali Kuşçu'ya göre imkân, varlık ve yokluğun türemiş halleriyle mahiyetin nitelenmesini gerektirmez. Kuşçu, eşitlik (*tesâvî*) ile mahiyetin varlık ve yokluğa nispetinin kastedildiğini belirtmektedir.¹²⁵ Ali Kuşçu'nun görüşüne katılmayan Lâhicî bu delil için başka bir takrir sunmaktadır:

İmkân, zorunlu olarak mahiyetin bir sâbitidir. Bazı mahiyetler varlıkta bir başkasına muhtaçtır. Bir şeyin varlıkta başkasına ihtiyacı olduğu açıktır, ancak o li-zatîhi yokluğu zorunlu olarak caiz olduğunda gerçekleşir. Li-zâtîhî yokluğu imkânsız olanın ise varlıkta başkasına ihtiyacı olduğu doğru değildir.¹²⁶

Lâhicî'nin bu takririne göre imkân mahiyette gerçekleşmektedir. Çünkü mahiyet, var olmak için kendisi dışında bir şeye muhtaçtır. Kendisi dışında bir şeye muhtaç olanın, var veya yok olmasının caiz olması yani mümkün olması gerekmektedir. Cürcânî bu delilin “ister mutlak varlık ister özel varlık olsun varlığın mahiyete mümkünlerde eklendiğine delalet ettiğine”¹²⁷ dikkat çekmektedir.

Dördüncü delil hakkında Hillî şerhinde şu açıklamayı zikretmektedir:

[4] Biz varlığı mahiyete yüklüyor ve “mahiyet mevcuttur” diyoruz. Böylece yüklemekten önce bizde hasıl olmayan makul bir şekilde ondan faydalanıyoruz. Bu fayda ancak farklılaşma takdirince gerçekleşir. Zira, şayet varlık mahiyetin aynısı olsaydı “mahiyet mevcuttur” sözümüz “mahiyet mahiyettir” veya “mevcut mevcuttur” sözlerimiz gibi olurdu. Tâli batıldır, aynı şekilde mukaddem de.¹²⁸

¹²⁴ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.10.

¹²⁵ Kuşçu, *age*, s.11.

¹²⁶ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, c.I, s.152.

¹²⁷ Cürcânî, *Hâşiye*, s.77.

¹²⁸ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.9.

Bu delil mahiyet ve varlık arasındaki farklılaşmaya delalet etmektedir. Eğer varlık mahiyetin kendisi olsaydı, varlığın mahiyete yüklenmesi hiçbir fayda vermeyecekti. Oysa yüklemenin faydası sâbittir. Bu yorumda Hıllî'yle hemfikir olan Ali Kuşçu ve Lâhicî, ondan farklı olarak, “mahiyet mevcuttur” sözü yerine “siyahlık mevcuttur” örneğini vermektedir.¹²⁹ Buna göre “siyahlık mevcuttur” anlamlı bir söz olmaktadır, çünkü siyahlık ve mevcut birbirinden farklıdır. Bunun üzerine Ali Kuşçu, varlığın mahiyet üzerine yüklenmesinin istidlâle dayalı olduğunu belirtmektedir. İstidlâle dayalı olma, Hıllî'nin şerhinde ayrı bir delil olarak yer almaktadır:

[5] Biz mahiyetlerin çoğunda varlığın mahiyete nispetinde bir delile ihtiyaç duyarız. Şayet varlık mahiyetin kendisi veya onun bir parçası olsaydı delile ihtiyaç duymazdık. Çünkü konu ve yüklem arasındaki farklılık ve zâtî olanda gerçekleşmesi imkânsız olan nispetteki teşkîk delile ihtiyaç duyar.¹³⁰

Burada varlığın mahiyetin kendisi veya parçası olmadığına delalet eden şey, varlığın mahiyete nispetinde/yüklenmesinde bir delile ihtiyaç duyulmasıdır. Bu takrirden Ali Kuşçu, mahiyetin özü gereği akledilir olma şartını koşmaktadır. Kuşçu'ya göre, mahiyet özü gereği akledilir olmadığında zâtîleri bilinemez. Bir şeyin özü, akletmek için yeterli değilse yakın cins ve yakın fasıl gibi evvelî parçaları akledilmektedir. Zira akletmeyi tasavvur edemediğimiz mahiyetlerin varlığı, akletmekten ayırık olmayabilir ve onlara varlığın yüklenmesi esnasında istidlâle muhtaç değildir.¹³¹ Ayrıca Lâhicî bu delilin tümelleri ispat etmediğini nakletmektedir.¹³²

Varlığın mahiyetin kendisi olması bir çelişkidir. Onun parçası olması ise Vâcib'in birleşik olmasını gerektirir. Söz konusu çelişkinin ve birleşikliğin ortadan kalktığına delalet eden altıncı ve yedinci yönleri Hıllî şöyle yorumlamaktadır:

[6] Biz mahiyetten varlığı selb edebiliriz ve “mahiyet ma'dumdur” deriz. Şayet varlık mahiyetin kendisi olsaydı çelişki (*tenakuz*) gerekirdi. Şayet ondan bir parça olsaydı yine çelişki gerekirdi. Çünkü

¹²⁹ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.10; Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.154.

¹³⁰ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.9.

¹³¹ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.10.

¹³² Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.154.

mahiyetin gerçekleşmesi, varlığın bütününden olan [mahiyetin] parçalarının gerçekleşmesini gerektirir. Dolayısıyla ondan selbi imkânsızdır. Aksi takdirde iki çelişğin bir araya gelmesi (*içtima-i nakizeyn*) gerekirdi. Böylece eklenmeye delalet eden [bu delille] çelişkinin giderilmesi gerçekleşir.¹³³

[7] Vâcib'in birleşik olması olumsuzlanmıştır. O ancak varlık mahiyete eklenmiş olursa gerçekleşir. Çünkü daha önce geçtiği üzere mahiyetin kendisi olması imkânsızdır. Şayet mahiyetin bir parçası olsaydı, Vâcib'in birleşik olması gerekirdi ki o muhaldir.¹³⁴

Bu iki yönde birleşiklik çelişkiye atfedildiği için diğer şarihler ikisini birlikte değerlendirmektedir. Bu delili Ali Kuşçu ve Lâhicî iki noktada ele almaktadırlar:

1. Şayet varlık mahiyetin kendisi olsaydı, çelişki gerekirdi. Mesela, “siyahlık mevcut değildir” sözü “mevcudun varidi olmayan siyahlık, mevcut değildir” sözü gibi olurdu. Bu söz kendisinde siyahlık sâbit olan şeyden siyahlık kaldırılmış demektir. Hükmü ise içtima-i nakizeyndir. Nefsü'l-emrde şu önerme doğrudur: “Siyahlık siyahlıktır ve mevcut mevcuddur”. “Siyahlık mevcut değildir” sözü “siyahlık siyahlık değildir” veya “mevcud mevcut değildir” sözleriyle değiştirildiğinde bu doğru önerme nefsü'l-emrde çelişik olur. Fakat “siyahlık mevcut değildir” önermesinde tenakuz yoktur.

2. Şayet varlık mahiyetin parçası olsaydı, Vâcibin birleşik olması gerekirdi. Çünkü varlık, Vâcib ve mümkün arasında ortaktır. Fakat Vâcib birleşik değildir. Buna verilen cevap: O [delil] varlığın bütünde dahil olmamasına delalet etmektedir ve bundan dolayı bütünden hariç olması gerekmez.¹³⁵

Ali Kuşçu yukarıdaki sözleri men' etmektedir. Kuşçu'ya göre, “siyahlık siyahlıktır veya mevcut mevcuddur” yüklemesi yerine faydalı olan “siyahlık, siyahlık sahibidir” ve “varlık, varlık sahibidir” yüklemesi yapılmalıdır. Aynı şekilde “siyahlık, mevcut değildir” sözünü de men etmekte ve onun yerine “siyahlık, siyahlık sahibi değildir” veya “varlık, varlık sahibi değildir” sözlerinin getirilmesini önermektedir. Bu

¹³³ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.9.

¹³⁴ Hillî, *age*, s.9.

¹³⁵ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.10.

çelişki değildir.¹³⁶ Kuşçu'nun bu cevaplarını kabul etmeyen Lâhicî şöyle demektedir:

Çatışma (*niza*'), mevcut lafzının dil bakımından türeme kaynağı yani mastarı olan varlık mefhumunda değildir. Zira bu mananın mahiyetlerin aynısı olduğunu vehmetmek mümkün değildir. Dil bakımından mevcut mefhumu da aynı şekildedir. Yani, varlığın zorunlu olarak kendisinde sâbit olduğu bu türemişin mefhumu, tartışmasız (*bilâ-hilâf*) eklenmiştir. Aksine çatışma şudur: Mesela Zeyd'e "insan" lafzı söylendiğinde "mevcud" lafzı da söylenirse, örf bakımından ona "mevcud" lafzı söylenmesinden anlaşılan ile "insan" lafzı söylenmesinden anlaşılan aynı mıdır? Dolayısıyla "Zeyd"e söylendiği zaman bu iki lafız, eş anlamlı olur mu olmaz mı? Hayır, aksine ona eklenen bir şeydir, o ikisi mütebayın gibi olur.¹³⁷

Burada Lâhicî, mevcut lafzının siyahlık üzerine yüklem yapılması meselesine cevaben başka bir örnekle meseleyi açıklamaktadır. Lâhicî, Zeyd üzerine hem mevcut hem insan lafzı yüklenmektedir, fakat ikisinin farklı manada olduğuna işaret etmektedir. Mevcud lafzının örf bakımından söylendiğine de dikkat çekmektedir. Bu konuda mütekellim ve hükema arasındaki görüş ayrılığına Ali Kuşçu şöyle dikkat çekmektedir: "Mütekellimlerin çoğu "varlık mevcuddur" görüşünü savundular. [Mütekellimlerden] bazılarına ve hükemadan bir gruba göre -Fârâbî ve İbn Sînâ gibi- [varlık] mevcud değil, bilakis ikincil ma'kullerdendir".¹³⁸ Yani varlık ikincil ma'kul olduğu için dış dünyada bir 'ayn olarak bulunmamaktadır.

Son olarak, varlığın mahiyete eklenmiş olduğunda, Ali Kuşçu'nun belirttiğine göre, hükema arasında hiçbir çatışma yoktur. Kuşçu, hükemaya göre mutlak varlığın Vâcib'in zatına eklenmesinin mümkünlerdeki gibi olduğunu ifade etmektedir. Yalnız Vâcib'in zatı, kendi başına kaim ve bütün mümkünlerin mebdai olarak mutlak mevcudun özel bir ferdidir. Mütekellimler, mümkünlerde mahiyet, mutlak ve özel varlık eklenmiş olarak bulunur. Aynı şekilde Vâcib'de aynıyla bulunur. Eşariler ise umulur ki 'her şeyin varlığı mahiyetinin aynısıdır, ona eklenmiş değildir' sözleriyle şunu kastetmişlerdir: Hariçte aralarında hiçbir ayrışma yoktur, yani hariçte mahiyet diye

¹³⁶ Kuşçu, *age*, s.11.

¹³⁷ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.158.

¹³⁸ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.11.

bir şey yoktur, sadece hâricî olarak kâim olan varlık vardır.¹³⁹

B. Varlık ile Mahiyetin Aynılığı

Varlığın mahiyetin kendisi olduğunu savunanların ortaya koyduğu kanıtlamayı Tûsî zikretmemiştir ancak Hillî onu şöyle açıklamaktadır:

Şayet o mahiyete eklenmiş olsaydı [mahiyetle] kaim bir sıfatı olurdu. Çünkü mahiyetten bağımsız kendi başına kaim bir cevher olması imkânsızdır ve [mahiyetle] mevsuf olmayan bir sıfatın kâim olması imkânsızdır. Böyle olunca mahiyetle kaim olmak ya varlığının bir hali ya da yokluğunun bir halidir. Her iki kısım da batıldır. Birincisi [batıldır], çünkü bu varlığın mahiyetle kaim olmasında şart olan varlık, ya bu varlıktır ki bu durumda şeyin kendisiyle şart koşulması gerekir ya da ondan farklıdır ki bu durumda da tek bir mahiyetle pek çok varlığın kaim olması gerekir. Zira biz onun şartı olan varlık bahsine geçiyoruz. Dolayısıyla teselsül eder. İkincisi [batıldır], çünkü varlıksal sıfatın ma'dum mahallde kâim olması gerekir ki o batıldır. İki kısım da çürütülünce eklenme nefyedildi.¹⁴⁰

Yukarıda açıklanan istidlâl önce varlığın mahiyete eklenmiş olduğunu varsaymakta, sonra da bunun neden muhal olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu varsayıma göre varlık mahiyete eklenmiş olsaydı mahiyetle kaim bir sıfat olurdu. Dolayısıyla varlık, Ali Kuşçu'nun takririne göre, ya mevcut mahiyetle ya da ma'dum mahiyetle –vasıta olmadığı için- kaim olurdu. Oysa her iki ihtimal de muhaldir. Çünkü, birincisi mahiyetin varlığından önce mahiyetin mevcut olmasını, ikincisi ise içtima-i nakizeyni gerektirmektedir.¹⁴¹ Bu istidlale karşı Nasîruddin Tûsî şöyle cevap vermektedir: “[Varlık], mahiyet olması bakımından mahiyetle kaim olur. Dolayısıyla [varlığın] eklenmesi tasavvurdadır”.¹⁴² Tûsî'nin bu cevabına şarihler açıklık getirmektedir. Hillî'deki “varlık, mevcut olması bakımından değil, ma'dum olması bakımından da değil, mahiyet olması bakımından mahiyetle kaimdir”¹⁴³ yorumunu Ali Kuşçu biraz daha açmaktadır: “[Varlık] mahiyet olması bakımından mahiyetle kaimdir,

¹³⁹ Kuşçu, *age*, s.11.

¹⁴⁰ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.9-10.

¹⁴¹ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.11.

¹⁴² Tûsî, *Tecrîd*, s.63.

¹⁴³ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.10.

o ne ma'dum mahiyetle – çünkü tenakuz gerekirdi – ne de mevcut mahiyetle – çünkü mahiyetin var olmadan önce varlığı gerekirdi – [kâimdir]”.¹⁴⁴ Bir başka deyişle, varlığın mahiyetle kaim olması, mahiyetin var veya yok olmasına bakmaksızın sadece mahiyet olması bakımından gerçekleşmektedir. Kuşçu aynı yerde mahiyetin bizzat varlığa tekaddüm etmesinin zorunlu olduğunu vurgulamaktadır. Varlığın mahiyet olması bakımından mahiyetle kaim olmasının neticesinde varlık mahiyete eklenmiş ve mahiyetle tasavvurda kaim olmaktadır. Varlığın mahiyete dış dünyada değil de tasavvurda eklendiğini Hillî şöyle yorumlamaktadır:

Varlığın, mahiyet olması bakımından mahiyetle kaim olması, hâricî varlıkta değil, ancak zihinde ve tasavvurda akledilir. Çünkü herhangi bir mahiyetin dış dünyada varlıktan ayrı (*münferid*) olarak gerçekleşmesi imkânsızdır. Nasıl olur da dış dünyada eklenme ve mahiyetle kaim olma gerçekleşebilir? Aksine mahiyetin varlığı dış dünyada (*a'yan*) değil, *nefsü'l-emrde* ve tasavvurda ona eklenmiştir. Varlığın mahiyetle kaim olması, siyahlığın mahalde kaim olması gibi değildir.¹⁴⁵

Buna göre varlık, mahiyete aynî/hâricî varlıkta değil, tasavvurda eklenmiştir. Ali Kuşçu'ya göre bu konuda *nazar* vardır. Çünkü mahiyet olması bakımından mahiyet (*min haysü hiye hiye*) hariçte mevcuttur. Bu haysiyyetin onu akılda sâbit kılması ona dayanmaz. Bu durum, hariçte tikelin mevcut olmasına benzemektedir. Tikelde mevcut olan arazlar, ona hariçte ilişmektedir. Bundan tikelliğin oluşu men edilmemektedir, o ancak akılda sâbit olmaktadır. Ayrıca, Kuşçu'ya göre, arazların mahalleriyle kaim olması nakz edilmiştir. Çünkü bu delil aynıyla onda geçerlidir. Dolayısıyla, varlığın haricen değil zihnen kaim olması gerekirdi ama böyle değildir. Mesela beyazlık, ne beyaz cisimle ne de beyaz-olmayan cisimle kaimdir. Aksine cisim olması bakımından cisimle kaimdir. Bu haysiyyet onu ancak akılda sâbit kılmaktadır.¹⁴⁶

Mahiyetin hariçte var olup olmadığı meselesine Lâhicî farklı bir açıklama getirmektedir. Lâhicî'ye göre mahiyet, mevsuf ve sıfattan yani mahiyet ve haysiyetten

¹⁴⁴ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.11.

¹⁴⁵ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.10.

¹⁴⁶ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.12.

mürekkeptir. Bu haysiyyet onu akılda sâbit kılandır. Hariçte mevcut olan yalnızca mevsuftur. Sıfatla beraber olan mevsuf ise yalnızca akılda mevcuttur.¹⁴⁷

İsfahânî'nin "mahiyet ancak akılda var olduğu zaman varlığa kabil olur" yorumunu açıklayan Cürçânî mahiyetin varlığı hangi bakımdan kabul ettiğini aşağıdaki gibi ortaya koymaktadır:

O zaman akıl, mutlak varlıktan ve yokluktan kat-ı nazar ederek, -ister zihnî olsun ister hâricî eşittir- mahiyet olması bakımından [mahiyeti] mülâhaza eder. [Mahiyet] zihinde mevcut olursa akıl, bu varlıktan kayıtsız olarak, onu alır ve varlığı ona nispet eder. O halde, mahiyet önceden varlığa kâbil olarak bulunur. Mahiyetle birlikte varlık ve yokluk mülâhaza edildiğinde ise ona kâbil olmaz. [Varlık] mahiyetle kâim olduğunda, mahiyet olması bakımından yalnızca [mahiyeti] kabul ettiğinde ve bu haysiyet onu akılda sâbit kıldığında varlığın mahiyete eklenmesinin tasavvurda olması gerekir, aynî varlıkta değil. Dolayısıyla mahiyet hadd-i zatında hâricî varlıkla nitelenmiştir, cismin siyahlıkla nitelenmesi gibi hariçte imtiyaz için olumlu bir şekilde değil, bilakis zihinde imtiyaz için olumlu bir şekilde [nitelenmiştir].¹⁴⁸

Burada Cürçânî'nin mahiyetin varlıkla nitelenmesinin cismin siyahlıkla nitelenmesinden farklı olduğunu vurgularken Hıllî'yle hemfikir olduğunu görmekteyiz.

Sonuç itibariyle, İbn Sînâ'nın varlığın mahiyete eklenmiş (*zaid*) olduğu fikri, İslam düşüncesinde her ne kadar farklı yorumlara neden olmuş olsa da İbn Sînâ'yı bu konuda en iyi anlayan düşünürlerden biri muhakkak Nasîruddin Tûsî'dir. İbn Sînâ'nın bu fikrini benimseyerek kendi sistemine de yerleştiren Tûsî bu bölümde varlığın mahiyete eklenmiş olduğuna dair deliller ortaya koyarak, bu düşüncüyü kabul etmeyen Eş'arilere cevap vermektedir. Zihnî varlığı kabul etmeyen Eş'arilere göre varlık mahiyetin aynısıdır. Eş'arilerin aksine zihnî varlığı kabul eden Tûsî, varlığın mahiyete eklenmesinin de hariçte değil, zihinde olduğunu savunmaktadır. Çünkü Tûsî'ye göre varlık ikincil makullerdendir.

¹⁴⁷ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.168-9.

¹⁴⁸ Cürçânî, *Hâşiye*, s.83.

IV. VARLIĞIN KISIMLARI

Nasîruddin Tûsî varlığın mahiyete tasavvurda eklendiği meselesinden varlığın kısımları meselesine geçmektedir. Bu meselede Tûsî varlığı iki kısma ayırmaktadır: “Varlık, zihnî ve hâricî olmak üzere iki kısma ayrılır. Aksi takdirde hakikat batıl olurdu”.¹⁴⁹ *Şerh-i Tecrîd*’de Ali Kuşçu varlığın bu kısımlarının farklı isimlerle de zikredildiğini belirtmekte ve şu şekilde açıklamaktadırlar:

1. Hâricî varlık: Aynî ve asîl varlık olarak da isimlendirilir. Mesela ateş şüphesiz bir varlığa sahiptir, onunla [ateşin] hükümleri görünür ve ışık verme, yakma, vb. eserleri ondan sadır olur. Bunda hiçbir tartışma yoktur.
2. Zihnî varlık: Zillî ve gayr-i asîl varlık olarak da isimlendirilir. Mesela ateş, o hükümlerin ve eserlerin kendisiyle terettüb etmediği başka bir varlığa sahiptir. Bu başka varlık ister müdrike kuvvetimizde olsun ister başka bir kuvvette olsun fark etmez. Zihnî varlığın olup olmadığı ise tartışma konusudur.¹⁵⁰

A. Zihnî Varlığın (*el-Vücûd el-Zihnî*) İspatı

İbn Sînâ *İlahiyyat* 1.5’te varlık-mahiyet ayırımına ilişkin olarak zihnî varlık meselesine değinmektedir. Fakat zihnî varlıktan “mevcud fi’n-nefs” olarak söz etmektedir. Filozof *İlahiyyat*’ta, bilgi vermenin “a’yânda ma’dum olsa bile nefste varlığı olan manalar hakkında” olduğunu söylemektedir. Buna örnek olarak “ahiret olacaktır” ifadesini vermektedir. Bu ifadedeki gelecekte var olacak “ahiret” şu anda dış dünyada yoktur ama nefsimizde anlam olarak vardır, “olacaktır” ifadesi ise şu anda zihnimizde vardır.¹⁵¹ Bu paragrafa ait yorumunda Marmura, meselenin var olan bir şeyin henüz var olmayan bir şeyle nasıl ilişkilendirildiğiyle alakalı olduğunu belirtmektedir. İbn Sînâ’ya göre bu meselenin çözümü aynı anda var olan iki zihinsel olay arasındaki ilişkiyi devam ettirmektir. O nedenle şu anda hâricî hakikati var olan ile ilerde var olacak iki kavramın aynı anda zihinde mevcut olması gerekmektedir.¹⁵² İbn

¹⁴⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 63.

¹⁵⁰ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.12.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *The Metaphysics*, s.26-7.

¹⁵² Marmura, M. E., “Avicenna on Primary Concepts in the *Metaphysics* of his *al-Shifa*,” *Logos Islamikos: Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens* içinde, ed. R. M. Savory ve D. A. Agius, 219-239 (Toronto, 1984) s. 231. İbn Sînâ’da zihnî varlık hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Daborah L. Black, “Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Mediaeval Studies* 61 (1999): 45-79.

Sînâ, ahiretin varlığı gibi şu anda dış dünyada karşılığı bulunmayan bir gerçeklik hakkında hüküm verebilmemiz için o kavramın zihnimizde mevcut olması gerektiği görüşündedir. Bu görüş sonraki hükema ve muhakkikler tarafından da tercih edilmiştir. Mütakellimlerden muhakkiklerin dışındakiler zihnî varlığı reddetmektedir. Bu çerçevede Hıllî, muhakkiklerin yani Gazalî'den sonraki Kelâmcıların, zihnî varlığı neden kabul ettiklerini şöyle izah etmektedir:

Akıl sahipleri (*'ukala*) burada ihtilaf etti. Onlardan bir grup zihnî varlığı reddetti ve varlığı hâricî olanla sınırladılar. Onlardan muhakkikler onu kabul ettiler ve varlığı hâricî ve zihnî olmak üzere hakiki kısımlara ayırdılar. Musannif –Allah rahmet eylesin- hakiki önermenin (*el-kaziyye el-hakikiyye*) kesinlikle doğru olduğuna kanıt getirdi. Çünkü biz dış dünyada (*a'yân*) ma'dum olan konular hakkında olumlu yargılarla hükmederiz. Sıfatın gerçekleşmesi, mevsufun da gerçekleşmesini gerektirir. Zira dış dünyada sâbit olmayan, zihinde gerçekleşir. Bil ki: Önerme kendisi/hakikat olması bakımından konusunu alan hakikat üzerine söylenir, hâricî varlık bakımından değil, aksine bilfiil konuyu doğrulayan bakımındandır. [Önerme] hariçte olması bakımından konusunu alan hâricî üzerine söylenir ki bu saçma bir görüştür ve mantıkta çürütülmüştür. O halde, zihnî sübûta delalet eden hakikat, karar kıldığımız gibi gerçekleşir.¹⁵³

Burada zihnî varlığı ispatlamak için geliştirilen argümanda temel kavram, hakikî önermedir. Buna göre hakiki önerme, zihin dışında konusu ma'dum olduğu halde onu bilfiil doğrulayan önermeye denmektedir ve Tûsî bu önermenin doğru olduğunu kanıtlamıştır. Dolayısıyla hakikî önermenin konusu zihinde sâbit olmaktadır.

Bu bağlamda Lâhicî, önermelerin üç bakımdan ele alındığından bahsetmektedir:

1. Hâricî önermede konusu hariçte gerçekleşerek mevcut olan fertler hakkında hüküm verilir. “Feleğin hareketi, ya şarkîdir ya da garbîdir”, “sığır (*mâşiyye*) helak oldu, evde olan kimse öldürüldü” ve benzeri sözlerimiz gibi kendisinde hüküm olanlar dışta mevcut gerçekleşmiş fertler üzerine maksûrdur/mahmûldür.

¹⁵³ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.10-1.

2. Zihnî önermeyle yalnızca zihni fertler hakkında hüküm verilir. “Küllî ya zâtîdir ya da arazîdir, ve zâtî ya cinstir ya da fasıldır” ve “varlık ya mahiyetten soyutlanmıştır ya da onunla kaimdir” sözlerimiz gibi.
3. Hakikî önermede, mevcut nefsü'l-emrin fertleri - ister dışta gerçekleşmiş ister takdir edilmiş olsun fark etmez- hakkında hüküm verilir. “Her cisim ya sonludur ya da hadistir, ya mürekkebdir ya da basittir” sözlerimiz gibi ilimlerde kullanılan önermelerdir. Ondaki hüküm, dışta gerçekleşmiş varlık fertleri üzerine kesinlikle maksûr/mahsûr/mahmûl değildir.¹⁵⁴

Cürcânî hakikî önermenin hariçte mevcut olup olmamaktan daha genel olduğunu belirtmekte ve şu örneği vermektedir: : “Her üçgenin açıları, iki dik açıya (*kâime*) eşittir”. Hakiki önermeye göre bu örnekteki hüküm, nefsü'l-emrde onu doğrulayan her şeyi kapsamaktadır. O herhangi bir zamanda dış dünyada mevcut üçgenlerle sınırlanmamış bir üçgen olmalıdır. Fakat bunun aksine, hadd-i zatında üçgeni doğrulayan fertlerden birinde hiçbir zaman asla bulunmamıştır. Dolayısıyla önermedeki hüküm, hariçte asla mevcut olmayanı kapsamaktadır. Şayet onun zihnî varlığı olmasaydı, olumlu (*icâb*) önerme onu doğrulamayabilirdi. Yüklemlî (*hamlî*) olumlu önermenin doğruluğu, yüklemnin konuda sübûtuyladır. Bir şeyin sübûtu ne hariçte ne de zihinde değilse, yüklemnin onu sâbit kılması tasavvur edilemez. Çünkü bir şeyin başkasını sâbit kılması, o başkasının kendinde sübûtuna dayalıdır. Şayet zihnî varlık gerçekleşmemiş olsaydı, tümel olumlu hakiki hükümlerin hepsi kesinlikle batıl olurdu.¹⁵⁵ Buna göre Cürcânî ve Ali Kuşçu zikredilen manada hakiki önermenin muhakkiklere göre muteber olduğunu ve dolayısıyla bütün hakiki önermelerin batıl olmasının gerekmediğinin altını çizmektedirler.¹⁵⁶ Lâhicî'ye göre şarihler buradaki hakiki önermeyi tümel olumlu önermeyle sınırlamaktadırlar. Bu varsayımda hakiki önermenin batıl olmasından kastedilen, itibarının batıl ve faydasız olmasıdır. Çünkü konusunun varlığını doğrulamamaktadır. Önermenin konusunun varlığı, hariçte mevcut

¹⁵⁴ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.194.

¹⁵⁵ Cürcânî, *Hâşiye*, s.85.

¹⁵⁶ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.12.

fertlerle sınırlanmaktadır.¹⁵⁷ Ayrıca Lâhicî, hakikî önermenin batıl olması için tümelle sınırlanmasını gerek görmez ve sadece olumluyla sınırlanmasını yeterli görmektedir.¹⁵⁸

Bu delil bağlamında Lâhicî, *Mevâkıf*'tan İci'nin şu tavrını de nakletmektedir:

Şayet zihnî varlık olmasaydı, konu hakkında hakikî önerme oluşturulması mümkün olmazdı. Tâlî batıldır. Biz “mümteni’ ma’dumdur” dediğimizde bununla “hariçteki mümteni’ [hariçte] ma’dumdur” anlamını kesinlikle kastetmiyoruz. Aksine, [o sözle] mümteni’nin akledilen ferdlerinin ma’dumun akledilen ferdleri olduğunu kastediyoruz.¹⁵⁹

Burada İci’nin hakiki önermeye örnek olarak verdiği önermede konu ve yüklem – mümteni’ ve ma’dum kavramları- dış dünyada değil akıldadır.

Hâricî önerme ise, Cürcânî’nin belirttiğine göre, kendilerinde doğru olsa bile batıldır. Matematiksel önermeler hâricî mevcudata mahsus değildir. Hâricî önermeye fen erbabından zâhirîler itibar etmektedir.¹⁶⁰ Isfahânî, musannıfın *Nakdü’l-Tenzil*’de¹⁶¹ hâricî önermenin iptalini açıkladığından söz etmektedir.¹⁶² Cürcânî de Tûsî’nin bunu destekleyen şu ifadelerini aktarmaktadır: “Ârız olan her iki daire daima eksen merkezinin hilafına kutba doğru hareket ederler. Dolayısıyla o ikisi [hâricî ve hakikî] doğru önermeyle karşılıklı ve ayrıktırlar. Doğru önermenin konusunun hariçte varlığına değil, mahiyetine bakılır”.¹⁶³

Şimdiye kadar analiz ettiğimiz, zihnî varlığın ispatına dair Tûsî’nin zikrettiği birinci delildir. Şerhlerde ise diğer delillere de işaret edilmektedir. Bunlardan ikinci delil genel olarak şu şekilde ilerlemektedir: Biz hariçte kesinlikle tahakkuk etmeyen – mümteni, içtima-ı nakizeyn, içtima-ı zıddeyn gibi - sübûtî şeyler hakkında olumlu hükümler veririz. Mesela “mümteni’, ma’dumdan daha özel ve şerîkü’l-Bârî’den daha geneldir”, “o malumdur” ve “o mümkün varlığın mukabilidir” gibi hükümler veririz. Dolayısıyla bu önermelerdeki konunun yani mümteni’nin sâbit olması gerekir. Çünkü

¹⁵⁷ Lâhicî, *Şevâriku’l- İlham*, s.196

¹⁵⁸ Lâhicî, *age*, s.198.

¹⁵⁹ Lâhicî, *age*, s.200.

¹⁶⁰ Cürcânî, *Hâşiye*, s.86.

¹⁶¹ Tûsî’nin *Ta’dil el-Mi’yar fî Nakd Tenzil el-Esrar* başlıklı mantık kitabından bahsetmektedir.

¹⁶² Isfahânî, *age*, s. 208.

¹⁶³ Cürcânî, *Hâşiye*, s. 86.

bu hükümler doğrudur. Fakat onlar hariçte sâbit olmadığına göre, zihindedir.¹⁶⁴ Bu delile üç şekilde itiraz edilmiştir:

1. İtiraz: Eğer sübûtî şeylerle hariçte sâbit olan şeyler kastedilirse onlarla hariçte varlığı bulunmayan şeyler hakkında hüküm verdiğimizizi kabul etmeyiz. Şayet bu kabul edilseydi hakkında hüküm verilen şeyin hariçte mevcut olması gerekirdi. Eğer sübûtî şeylerle zihinde sâbit olan şeyler kastedilirse, o halde bu, varılmak istenen sonucun öncül olarak kullanılmasıdır (*müsadere ale'l-matlub*). Çünkü söz, zihni sübûttadır. Nasıl olur da onunla istidlal edilebilir?¹⁶⁵

Bu itirazı Cürcânî ve Ali Kuşçu şöyle cevaplamaktadır: Sübûtî ile kastedilen, mefhumuna olumsuzlama girmeyendir. Bununla yüklemi olumsuz olan olumludan (*el-mûcibe el-sâlibe*) sakınılır. Onun doğruluğu, konusunun varlığını gerektirmez. Çünkü onun hakikati, zorunlu olarak olumsuzun anlamına döner. Bir şeyin diğerinde yokluğu, diğerinin o şeyin yokluğuyla nitelenmesini gerektirir ve aksi de olur, bilakis yalnızca itibar bakımından farklıdır. Şüphe yoktur ki, olumsuzun doğruluğu, konunun varlığını gerektirmez. Onun gerektirdiği de aynı şekildedir. Yüklenen şeyler sübûtî olduklarında, mefhumlarında olumsuzluk olmaz. Onunla hükmetmek, olumsuza dönmeyen hakiki olumlu olmaktadır.¹⁶⁶

2. İtiraz: Eğer sen o sübûtî şeylerin zikredilen konu için hariçte sâbit olduğuna hükmettiğimizi kastettiysen o kesinlikle batıldır. Eğer bu doğru olursa konu dışta mevcut olur. Eğer onların zihinde sâbit olduğunu kastettiysen bu konunun zihindeki varlığının bir uzantısıdır. Bu yüzden o da müsâdere olur.¹⁶⁷

Ali Kuşçu'nun bu bölümde yer vermediği bu itiraza karşı Cürcânî şöyle cevap vermektedir: Biz nefsü'l-emrde konunun sâbit olduğuna hüküm verdiğimizizi iddia ediyoruz ve bu hükümlerin doğru olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla bu yüklemeler nefsü'l-

¹⁶⁴ Cürcânî, *Hâşiye*, s.87; Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.12; Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.201.

¹⁶⁵ Cürcânî, *age*, 87.

¹⁶⁶ Cürcânî, *age*, 87, Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.12, Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s. 202. Ali Kuşçu, ma'dumun sübutu bahsinde bu makamda daha fazla şey söyleneceğini belirtmektedir. (Kuşçu, *age*, s.13.)

¹⁶⁷ Cürcânî, *Hâşiye*, s.87-8.

emr bakımından konu için sâbit olmaktadır ve bunun da konunun nefsü'l-emrdeki varlığına bağlı olduğunu biliyoruz. Zira o hariçte olmadığına göre zihindedir.¹⁶⁸

3. İtiraz: Eğer sen hâricî varlıkla idrak gücümüzde olmayan şeyi kastediyorsan, kabul etmeyiz. Biz hariçte varlığı olmayan şeylere hüküm veririz, hakkında hüküm verdiğimiz her şey yüce ilkelere sâbittir. Çünkü onların bilgisi mefhumların hepsini içerir. O idrak edici gücümüzün dışında mevcuttur. Dolayısıyla zikredilen anlamda hariçte mevcut olur. Eğer onunla mutlak olarak idrak edici güçte olmayan şeyi kastediyorsan, bizim gücümüzden başka idrak edici güçte onun varlığını gerektiririz. Onun hakkında hüküm vermede o idrak edici güçte, bizim idrakimizin mevcuda yönelmesi yeterli olur.

Yukarıdaki itiraza Cürcânî'nin cevabı şöyledir: Zihnî varlıkla ancak eserlerin kaynağı ve hükümleri gösteren asli varlıktan farklı olan varlığı kastediyoruz. Bu varlık, ister bizim idrak edici gücümüzde olsun ister başka idraklerde olsun fark etmez. Yüce ilkelere şeylerin varlığı bize yeter, güçlerimizde onların varlığını ispatlamamıza gerek yoktur.¹⁶⁹

Zihnî varlığı ispat eden üçüncü delili Lâhicî, *Mevâkıf*'tan alıntı yapmaktadır: “Mefhumlar arasında tümel olanlar vardır, yani sübûtî bir sıfat olan tümellikle nitelenmişlerdir. Dolayısıyla [tümellikle] nitelenenin mevcut olması gerekir. Oysa o hariçte yoktur. Çünkü hariçteki her mevcud, belirginleşmiştir (*müteşahhas*). O halde, [tümel] zihinde olur.”¹⁷⁰

Son olarak Ali Kuşçu, diğer şerhlerde yer almayan şu delili sunmaktadır:

Biz hariçte varlığı olmayan şeyleri düşünürüz. Bir şeyi anlamak, onu düşünmek ve akledenle akledilen arasındaki ilişkiden -bilgi ister şeyin suretinin akılda hasıl olmasından ister akleden ve akledilen arasındaki özel bir izafetten isterse de izafetin zatının sıfatından ibaret olsun fark etmez- onu akılda ayırtmak gerekir. Akleden ve sırf yokluk arasındaki

¹⁶⁸ Cürcânî, *Hâşiye*, s. 88.

¹⁶⁹ Cürcânî, *age*, s. 88-9. Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.204.

¹⁷⁰ Lâhicî, *age*, s.204.

ilişki zorunlu olarak muhaldır. Akledilen ise hepsinde sâbit olmalıdır. Zira hariçte değil, zihindedir.¹⁷¹

Ali Kuşçu'nun ortaya koyduğu bu delildeki argüman, farklı bilgi tanımlarından bağımsız olarak, akledilen şeylerin dış dünyada var olmadıklarına dayanmaktadır.

B. Zihnî Varlığı Reddedenlere Karşı Tûsî'nin Cevabı

Zihnî varlığı reddeden istidlâlin takririni Hillî şöyle nakletmektedir: “Eğer mahiyet zihinleri donatsaydı, zihnin sıcak soğuk siyah beyaz olması gerekirdi. Dolayısıyla zihnin birbirini nefyeden bu şeylerle nitelenmesiyle beraber iki zıttın bir araya gelmesi (*içtimâ-ı zıddeyn*) gerekirdi”.¹⁷² Bu takrîr zıtların bir araya gelmesinin imkânsızlığı argümanına dayanmaktadır. Nakledilen takrîre göre, eğer şeylerin zihinde varlığı olsaydı, sıcaklık ve soğukluk gibi iki zıt mahiyetin husûlü esnasında zihnin sıcak ve soğuk olması gerekirdi. Bu bağlamda Ali Kuşçu da düzlük-eğrilik örneğini aktarmaktadır. Benzer şekilde büyüklükleriyle beraber dağ ve gökyüzünün mahiyetlerinin zihinde hasıl olmasının da akledilemeyeceği iddia edilmektedir.¹⁷³

Bu iddialara karşı Tûsî'nin cevabı şöyledir: “Zihindeki mevcut, lâzımlarının çoğu bakımından farklı olan surettir”.¹⁷⁴ Bu ifadeyi Hillî şöyle yorumlamaktadır:

Zihinde ortaya çıkan, sıcaklığın ve siyahlığın mahiyeti değil, aksine onların lâzımlarında ve hükümlerinde mahiyeti farklı olan suret ve misâlidirler. Dışarıdaki sıcaklık ısınmayı gerektirdiği halde [sıcaklığın] sureti [ısınmayı] gerektirmez. Zıtlık (*tezâd*), sadece mahiyetler arasındadır, suretleri ve misâlleri arasında değildir.¹⁷⁵

Bu cevap zihindeki varlığın dış dünyadaki mahiyeti olmadığını, sadece sureti ve misâli olduğunu ifade etmektedir. Buna göre suret ve misalin gerekleri ve hükümleri mahiyetten farklı olmaktadır. Dolayısıyla sıcaklık ve soğukluk gibi iki zıt mahiyetin zihindeki suret ve misalleri arasında zıtlık yoktur. Bunun üzerine, Ali Kuşçu'nun aktardığına göre, zihindeki sıcaklıktan ortaya çıkan suretin, sıcaklığın mahiyeti olduğu,

¹⁷¹ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.13.

¹⁷² Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.11.

¹⁷³ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.13.

¹⁷⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s.64.

¹⁷⁵ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.11.

dolayısıyla zihnin sıcak olması gerektiği söylenmiştir. Buna karşı verilen cevap ise şöyle tahrir edilmiştir:

Zihindeki mevcud, sıcaklığın ve soğukluğun mahiyetidir. Dağın ve göğün mahiyeti de aynı şekildedir. Fakat onlar zillî bir varlıkla mevcuddur. Sıcaklığın mahallinin onunla mevsuf oluşu, aynî varlığına ilişkin hükümlerdendir. Soğuklukla zıtlığı da aynı şekildedir. O ancak aynî varlıktadır, zillîde değil. Kısaca zihnî suretler ya ma'kûlâtın suretleri gibi tûmeldir ya da mahsûsâtın suretleri gibi tikeldir. Kendi olması bakımından mahiyetin lâzımları hakkında hariçteki suretlere ortak olsalar bile iki varlıktan birinin özelliklerine dayalı lazımları bakımından [zihnî suretler] hâricî olandan farklıdır. Sizin imkânsızlığını söylediğiniz hâricînin hükmüdür. Çünkü onun kaynağı hâricî varlıktır. Dolayısıyla sıcaklığın aynının zihinde husulü ve soğukluğun aynına zıt olması imkânsızdır ve dağın aynının zihinde husulü imkânsızdır. O halde, niçin zihnî [varlığın] da öyle olduğunu söylediniz? ¹⁷⁶

Burada zihnî varlık ve hâricî varlık arasındaki farkı açıklamak için aynî varlık ve zillî varlık kavramlarına başvurulduğunu görmekteyiz. Bir mahallde aynî varlık meydana geldiğinde mahallin onunla nitelenmesi gerekmekte, fakat zillî varlığın meydana geldiği mahallin onunla nitelenmesi gerekmemektedir. Dolayısıyla zillî varlığın mahiyeti zihinde bulunsada dahi onun gerekleri ve hükümleri farklı olduğundan zihin, sıcaklık ve soğukluk gibi sıfatlarla nitelenemez.

Yukarıdaki cevabı aktardıktan sonra bunun yeterli olmadığına kanaat getiren Ali Kuşçu, bu cevapla ilgili şüpheleri şöyle dile getirmektedir:

Şayet çiftlik ve teklik zihinde hasıl olsaydı, zihnin çift ve tek olması gerekirdi. Zira çift ve tekin anlamı kendisinde çiftlik ve teklik hasıl olandır. Yine imkânsızlığın zihinde husulü de zihnin imkânsız olmasını gerektirir. Zira imkânsızın anlamı ancak imkânsızlığın kendisinde hasıl olduğu şeydir. ¹⁷⁷

Bu paragrafta Ali Kuşçu, mahiyetin çiftlik ve teklik gibi lazımları ya da imkânsızlık gibi ma'dum sıfatları olduğunu hatırlatarak problemin hala çözülmediğine dikkat

¹⁷⁶ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.13.

¹⁷⁷ Kuşçu, *age*, s.13.

çekmektedir. Bunun gibi şüphelerin giderilmesi için Kuşçu'nun önerdiği çözüm ise “zihinde hasıl olmak ve onunla kaim olmak arasını ayırmaktır”.¹⁷⁸ Ona göre bir şeyin zihinde hasıl olması, zihnin onunla nitelenmesini gerektirmez. Buna misal, bir şeyin mekanda ve zamanda hasıl olması, mekanın ve zamanın o şeyle nitelenmesini gerektirmez. Bir şeyin bir şeyle nitelenmesini gerektiren, o şeyin onunla kaim olmasıdır, onda hasıl olması değildir. Kuşçu öne sürdüğü bu tahkikle şeylerin kendisinin zihinde olduğunu ama suretlerinin ve şablonlarının¹⁷⁹ olmadığını söyleyenlerin, şeylerin şablonlarının zihinde olduğunu söyleyenlerin, şeylerin kendisinin zihinde olduğunu söyleyenlerin problemlerinin giderildiğini belirtmektedir.¹⁸⁰ Bu bağlamda Kuşçu örnek olarak zihinde hâsıl olan canlı mefhumunun iki varlığını şöyle izah etmektedir:

1. Hariçte Mevcud: Alemdir, nefsânî niteliklerden arazdır ve tekildir. Çünkü kendi şahsiyetiyle kâim olmuş ve zihinsel olarak şahsiyet kazanmıştır.
2. Zihinde Mevcud: Ma'lumdur, cevherdir ve tümeldir. O zihinde hasıl olan canlı mefhumudur.¹⁸¹

Bu ayırımı gördüğü gibi Kuşçu, tümel-tikel, cevher-araz, ilim-malum kavramlarıyla zihni ve hâricî varlığı açıklamaktadır. Buna göre canlı mefhumuna dair bilgi hariçte kaim olan bir şahsiyet, bilinen ise zihinde hasıl olan surettir.

Ali Kuşçu'nun bu görüşünü Lâhicî şöyle eleştirmektedir:

Zihni varlıkta hasıl olmak ve kaim olmak arasındaki fark ise batıldır. Zihni varlık ancak zihni mevcudun zihinle kaim olmasına mebnidir – işaret ettiğimiz gibi-, onun kaim olmadan zihinde soyutlanarak hasıl olmasına değil. Nasıl olsun ki! Şayet zihindeki mevcud onunla kaim olmayıp onda hasıl olsaydı, konuyu düşünmeden amacımızı mesela siyahlığı tasavvur etmemizden, zihinde hasıl olan siyahlığın suretinin, konuyla değil de zatiyla kaim olması gerekirdi. Dolayısıyla cevher olmaz, çünkü cevher, konuda bulunduğu değil ama hariçte

¹⁷⁸ Kuşçu, *age*, s.13.

¹⁷⁹ Burada “şablonlar” veya “göze düşen ilk görüntüler” olarak çevirebileceğimiz “eşbâh” kavramı hakkında Lâhicî şu açıklamayı yapmaktadır: “Zihindeki şeylerin mahiyetleri, onlardan eserleri görünmediğinde ve hükümleri onlardan sadır olmadığında kudema onlara *eşbâh* lafzını söyler. Çünkü bir şeyin göze düşen ilk görüntüsünden/şablondan bu şeyin bir eseri sadır olmaz”. (Lâhicî, *age*, s.218).

¹⁸⁰ Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.14.

¹⁸¹ Kuşçu, *age*, s.14.

bulunduğunda mahiyettir; araz da olmaz, çünkü zatiyla konuda değil zihinde kaim olur.¹⁸²

Bu çerçevede Lâhicî zihnî varlıkların cevher mi araz mı olduğu konusunu değerlendirirken Tûsî'nin *Şerhu Risaleti'l-İlm* adlı eserinden bir alıntı yapmaktadır:

Zihni suretleri ilimler olarak adlandırdığımızda, bu suretler zihinlerde varlıkları olması bakımından müdriklerin mahiyetlerine eşittirler. Bunun böyle olması bakımından bazıları cevher ve bazıları arazdır, fakat onların cevherleri zihni cevherlerdir, ve arazları da zihni arazlardır, hariçte varlıkları olması bakımından ise hepsi arazdırlar.¹⁸³

Bu paragrafta Tûsî ilimlerin zihnî suretler olduğunu belirtmektedir. Buna göre ilim, zihnî varlık olması bakımından zihinsel bir cevher veya zihinsel bir araz olmasına rağmen, hariçteki varlıkla ilişkisi bakımından yalnızca araz olmaktadır.

Netice itibariyle, bu meselede de İbn Sînâ'yla paralel bir duruş sergileyen Nasîruddin Tûsî, varlığın hâricî ve zihnî kısımlarından bahsetmektedir. Hâricî yani zihnin dışındaki varlık hem hükemâ hem de mütekellimlerin çoğu tarafından kabul edilmektedir, fakat zihnî varlık Eş'arîler gibi bir kısım mütekellimler tarafından reddedilmektedir. Zihnî varlığın ispatı hususunda Tûsî'nin öne çıkardığı delil hakikî önermeye dayanmaktadır. Çünkü hakikî önermenin konusu, dış dünyada değil, zihinde bulunmaktadır. Hıllî'den sonraki şârihler “şayet zihnî varlık olmasaydı, hakiki önerme batıl olurdu” argümanındaki hakikî önermenin sınırlanması gerektiğini belirtmişlerdir. Cürçânî ve Ali Kuşçu'ya göre tümel ve olumlu ile, Lâhicî'ye göre ise yalnızca olumlu ile sınırlanmalıdır. Söz konusu şârihler zihnî varlığın ispatı meselesinde başka delilleri ve bunlara yapılan itirazları da ortaya koymuşlardır. Buna ilaveten, zihnî varlığı reddedenlerin delillerini de dile getirmişlerdir. Mütekellimler dış dünyadaki varlığın aynının zihinde bulunamayacağını iddia etmişlerdir. Mesela “sıcaklık ve soğukluk zihinde var olsaydı, zihnin sıcak ve soğuk olması gerekirdi” demişlerdir. Bununla birlikte sıcak-soğuk, düz-eğri gibi iki zıttın bir araya gelmesinin imkânsızlığına dayanarak zihnî varlığı inkar etmişlerdir. Halbuki, Tûsî'ye göre, zihinde mevcut olan dış dünyadaki suretidir, aynı değildir. Ayrıca bu şeylerin zihinde mevcut olması,

¹⁸² Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.212.

¹⁸³ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.214.

zihnin onlarla nitelenmesini gerektirmemektedir. Ali Kuşçu bu cevabı sorunu çözmede yeterli bulmamış ve farklı bir cevapla soruna çözüm getirmeye çalışmıştır. Kuşçu zihinde hasıl olmak ile zihinle kaim olmak arasında fark olduğuna dikkat çekmiştir. Son olarak zihnî varlık, akledilen, bilinen, tümel ve konuda bulunan cevherdir; zihnî varlığın kaynağı olan hâricî varlık ise tekil ve somuttur.

C. Hariçteki Varlığın Mahiyetin Tahakkuku Olması

Tûsî, varlığın dış dünyada mahiyetle kaim olan bir mana olduğu görüşünü reddetmektedir: “Varlık, kendisiyle mahiyetin dış dünyada (*‘ayn*) meydana geldiği bir mana değildir; aksine meydana geliştir (*husûl*)”.¹⁸⁴ Bu ifadeyi Hillî şöyle yorumlamaktadır:

Muhakkiklerden olmayan bir gruba göre varlık, dış dünyada mahiyetle kâim olan ve mahiyetin meydana gelmesini gerektiren bir manadır. Bu saçma bir görüştür. Akıl onun batıllığını görür. Çünkü bu mananın dış dünyada mahiyetle kaim olması, mahiyetin hariçte gerçekleşmesini gerektirir. Şayet mahiyetin dışta meydana gelmesi bu manaya dayalı olsaydı, muhal olan kısır döngü gerekirdi. Aksine varlık, mahiyetin dış dünyadaki tahakkukunun kendisidir ve mahiyet dış dünyada onunla birlikte olan bir şey değildir.¹⁸⁵

Hillî’nin bu yorumuna benzer açıklamalarda bulunan Ali Kuşçu ve Cürcânî söz konusu görüşün batıl ve saçma olduğunu vurgulayarak bu mesele hakkında kısa bir açıklamayla yetinmektedirler.¹⁸⁶ Lâhicî’nin belirttiğine göre ise Meşşâîlere tâbi olan bir grup varlığın mahiyete eklenmiş, dış dünyada mevcut bir sıfat olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Onlara göre, varlık bizzat mec’ûldür ve hakikatle câ’ilden sadır olmuştur; mahiyet ise kendi olması bakımından gayr-i mec’ûldür, varlıkla nitelenmesi bakımından bi’l-araz mec’ûldür. Şeyhü’l-İşrak (Sühreverdî) *Hikmetü’l-İşrâk*’ında bu görüşü şöyle çürütmektedir: “Mevsufun aynî sıfatının sübûtu, mevsufun aynda sübûtuna dayanmaktadır. Dolayısıyla mahiyet, hariçte varlığa gelmeden önce hariçte mevcut olmalıdır.”¹⁸⁷ Burada Sühreverdî’nin itirazını aktaran Lâhicî’nin aynı konuda farklı

¹⁸⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s. 64.

¹⁸⁵ Hillî, *Keşfü’l-Murâd*, s.11.

¹⁸⁶ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.14; Cürcânî, *Hâşiye*, s. 91.

¹⁸⁷ Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, s.119.

düşünceleri bir araya getirdiğini görmekteyiz. Sühreverdî'nin aksine mahiyetin varlık kazanmadan önce dış dünyada mevcut olduğu iddiasını Lâhicî kabul etmemektedir. Ona göre hatta Tûsî bu iddiayı zikrederken onu çürütmeye gerek görmemiştir. O yüzden varlıktan kastedilenin sadece mahiyetin meydana gelişi olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁸

V. VARLIĞIN HÜKÜMLERİ

Varlığın hükümleri hakkındaki görüşlerini Tûsî şöyle dile getirmektedir: “[Varlıkta] artma/çoğalma (*tezâyüd*) ve güçlenme/yoğunlaşma (*iştîdâd*) yoktur. O sırf iyiliktir (*hayr-ı mahz*). Onun zıddı yoktur. Onun benzeri yoktur. Dolayısıyla ma’kullerden farklılaşması tahakkuk eder ve onlarla çelişmez”.¹⁸⁹ Bu hükümlerden her birini şârihler ayrı ayrı ele almaktadır.

A. Varlıkta Artma ve Güçlenme Olamaz

Tûsî varlıkta “artma ve güçlenme yoktur” derken niteliksel ve niceliksel büyümenin varlık için söz konusu olamayacağını kastetmektedir. Bu meselenin delillerini Hillî şerhinde şöyle ifade etmektedir:

Bir gruba göre varlık, artma (*ziyâde*) ve azalmaya (*noksân*) elverişlidir. Bu konu araştırılmalıdır. Çünkü artma eğer bir varlık olursa iki benzerin bir araya gelmesi (*içtima-ı misleyn*) gerekir. Eğer [varlık] olmazsa iki zıttın bir araya gelmesi (*içtima-ı nakizeyn*) gerekir. Muhakkiklerin çoğu güçlenmeyi inkâr ederler. Onlardan bir kısmı: “Çünkü güçlenmeden sonra eğer başka bir şey hadis olmazsa bu güçlenme, güçlenme olmaz; aksine o olduğu gibi kalır. Eğer [başka bir şey] hadis olursa, bu hadis eğer hasıl-olmayan ise, o halde güçlenme bir mevcud için olamaz; aksine onunla birlikte başka bir şeyin hadisine döner, yoksa güçlenme olmaz” demişlerdir. Bu bahis azalma açısından da böyledir. Bu delil arazların tümünün güçlenme ve azalmaya elverişli olduğunu inkar eder.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Lâhicî, age, s.120.

¹⁸⁹ Tûsî, *Tecrid*, s. 64.

¹⁹⁰ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.12.

Bu pasajda Hıllî önce varlığın artma ve azalmaya elverişli olduğunu iddia edenlere karşı getirilen argümanları ve daha sonra varlıkta güçlenme olmadığını savunan muhakkiklerin delillerini sunmaktadır.

Cürcânî ve Ali Kuşçu, artma ve güçlenme kavramlarını hareket meselesi bağlamında değerlendirmektedirler. Bu açıdan artma mahiyetin varlıkta niceliksel hareketi, güçlenme ise niteliksel hareketi anlamına gelmektedir.¹⁹¹ Lâhicî, bu kavramları Hıllî'nin *Cevherü'l-Nadîd fî Şerh-i Mantıkı'l-Tecrîd* kitabından faydalanarak şöyle açıklamaktadır:

Varlıkta artma (*tezâyüd*), mahiyetin eksik bir varlıktan ondan daha fazla olan bir varlığa doğru yöneldiği harekettir. Bunun aksi azalmadır (*tenakkus*), yani mahiyetin fazla olan bir varlıktan ondan daha eksik olan bir varlığa doğru yöneldiği harekettir. Varlıkta güçlenme (*iştidad*), mahiyetin zayıf bir varlıktan ondan daha güçlü olan varlığa doğru yöneldiği harekettir. Bunun aksi zayıflamadır (*teza'uf*), yani mahiyetin güçlü bir varlıktan ondan daha zayıf olan bir varlığa doğru yöneldiği harekettir.¹⁹²

Bunun üzerine Lâhicî bir şeyin fazla, eksik, güçlü ve zayıf olmasının artma, azalma, güçlenme ve zayıflamasından başka olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle varlığın fazlalık, eksiklik, zayıflık, güçlülük sahibi olması caiz kılınmaktadır. Fakat bu konu varlığın fertlerine teşkikle söylendiği meselesinde ele alınmaktadır.¹⁹³

Ali Kuşçu, bir şeyin bir halde hareketinin o halin türlerinin veya fertlerinin bu hareketli üzerinde değişmesiyle gerçekleştiğini belirtmektedir. Burada hareket türlerinden bahseden Kuşçu'ya göre, yerde hareketlinin her anda öncesinde ve sonrasında bulunmadığı bir yerde olması gerekir. Diğer hareket türleri olan nitelik, nicelik ve konumda hareketli ise ona kıyasla bilinebilir.¹⁹⁴ Bununla ilgili Lâhicî şu örnekleri vermektedir: Cismin yerde hareketinin anlamı, cismin yer dışında mevcut ve mütekavvim olmasıdır. Aynı şekilde suyun kaynamada hareketinin anlamı, suyun aynen kalması ve kaynayan bir ferdin her an üzerinde değişmesidir. Bunun gibi bir değişimin

¹⁹¹ Cürcânî, *Hâşiye*, s. 95; Kuşçu, *Şerh-i Tegrîd*, s.14.

¹⁹² Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.221.

¹⁹³ Lâhicî, *age*, s.221-2.

¹⁹⁴ Kuşçu, *Şerh-i Tegrîd*, s.14.

varlığa kıyasla mahiyette olması mümkün değildir.¹⁹⁵ Kuşçu'nun ifadesiyle, hareketli (*müteharrik*) hareketin başından sonuna kadar aynı kalmalıdır (*mütekavvim*) ki bu değişimin tek bir şey üzerinde gerçekleştiği tasavvur edilebilsin. Şu halde, varlık gibi mahallinde mütekavvim olmayan bir şeyde hareket tasavvur edilemez.¹⁹⁶

İsfahânî'ye göre güçlenme/yoğunlaşma “halin kararsız olması” demektir. Cürcânî haşiyesinde bunu suyun kaynaması örneğiyle açıklamaktadır:

Kararsız hal, kaynamadır ve sâbit mahall, sudur. Halde kaynama şüphesiz onun artmasıdır. Anlarda türleri değişir, yani geçmiş anda bulunan kaynamadan daha güçlü ve sonraki anda bulunandan daha zayıf kaynamanın bir türü varsayılan her anda bulunur. Dolayısıyla kaynamanın her anındaki mevcud, bu anı kapsayan iki an arasında ortada (*mütevassıt*) olur. Mütekavvim mahall olan su üzerindeki bu türlerin hepsi yenilenir. Bu özel değişim bu mahallin bu yenilenmelerle kaynamadan herhangi bir gayeye yönelmesi bakımından bu mahall üzerindedir.¹⁹⁷

Cürcânî burada suyun kaynaması örneğinde niteliksel hareket sürecini analiz etmektedir. Kaynamada bir andan diğerine geçişte dereceli olarak değişim görülmektedir. O bakımdan kaynama kararsız bir hal olmaktadır. Cürcânî, diğer hareket türlerini de aynı şekilde ele almakta ve bunlara kıyasla varlıkta hareketin düşünülemeyeceğini ifade etmektedir.

Ali Kuşçu, bu meselenin araştırılması gerektiği görüşündedir. Çünkü, şarihe göre, heyulanın yalnızca suretlerin fertlerinden biriyle tekavvüm etmesi gibi mahiyet de varlığın fertlerinden biri olmaksızın tekavvüm etmez. Mahiyet varlıktan bir an bile kalkarsa, bu anda birincisinden daha güçlü veya daha çok başka bir varlığın aynıyla tahakkuk eder.¹⁹⁸

Sonuç olarak, varlıkta artma ve güçlenme olmadığı gibi azalma ve zayıflama da yoktur. Bu meselede kullanılan kavramlar açısından şerhler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Hillî varlıkta artma ve azalmanın olduğu iddiasına karşı içtima-ı

¹⁹⁵ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.222.

¹⁹⁶ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.14.

¹⁹⁷ Cürcânî, *Hâşiye*, s.95-6.

¹⁹⁸ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.14.

misleyn ve içtima-ı nakizeyn ile cevap vermektedir. Bu iddialara hiç değinmeyen Cürcânî ve Ali Kuşçu'nun yorumlarında 'hareket' ve 'tekavvüm' kavramları öne çıkmaktadır. Buna göre, mahiyet varlığı arttırma-azaltma ve güçlendirme-zayıflatma şeklinde hareket ettirmemektedir. Ayrıca varlık, bir hareketli gibi mütekavvim değildir.

B. Varlık İyiliktir ve Yokluk Kötülüktür

Tecrîd'de varlığın hükümlerinden ikincisi olan "varlık sırf iyiliktir" ifadesini Hillî şöyle izah etmektedir:

Kendisine iyi denilen her şeyi düşündüğümüzde (*teemmül*) onun varlık olduğunu buluruz ve kendisine kötü denilen her şeyi düşündüğümüzde de onun yokluk olduğunu buluruz. Akıl sahiplerinin ('*ukala*) öldürmenin kötü olduğuna hüküm verdiğini görmüyor musun? [Öldürme] üzerine düşündüğümüzde, onun yokluk içermesi itibariyle kötü olduğunu görürüz. Oysa kadirin ona kudreti bakımından kötü değildir. Nitekim kudret, insanın kemalidir. [Öldürme] kesme aleti bakımından da [kötü] değildir, çünkü o da onun kemalidir. Katilin organlarının hareketi bakımından da, kesilen organın kesilmeyi kabul etmesi bakımından da [kötü] değildir. Aksine hayatın kemalinin şahıstan giderilmesi (*izâle*) bakımından [kötüdür]. Kötü, ancak bu yokluktur ve geriye kalan varlıksal şartlar iyiliklerdir. Dolayısıyla varlığın sırf iyilik olduğuna ve yokluğun sırf kötülük olduğuna hükmettiler. Bu yüzden Vâcibu'l-Vücûd Teâlâ iyilikte ve kemalde her mevcuttan üstündür. Çünkü o kuvvet ve istidattan beridir. O'nun dışındaki varlıklar, yokluğa yakınlık ve uzaklık itibariyle onda farklılaşır.¹⁹⁹

Bu pasajda Hillî, iyi (*hayr*) ve kötü (*şerr*) nelere söylenir, öldürme hangi bakımdan kötüdür, varlık neden sırf iyilik ve yokluk neden sırf kötülüktür gibi sorulara cevap aramaktadır. Buna ilaveten, Zorunlu Varlık'ın iyilikte en üstte olduğunu ve mümkün varlıkların yokluğa olan uzaklıkları bakımından iyilik seviyelerinin farklılık gösterdiğini ifade etmektedir.

¹⁹⁹ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.12.

Lâhicî, kötülük hakkında Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ta yazdıklarını aktarmaktadır. Tûsî'ye göre, etkisiz olması bakımından yokluksal şeylere kötü denmektedir. Ölüm, fakirlik, cehalet gibi bir şeylerin yitirilmesi ve kaybedilmesi (*fıkdân*) durumu bunun örneğidir. Varlıksal şeylere de kötü denmektedir. Bunun örnekleri, meyveleri bozan soğuk, çırpıcının işini engelleyen bulut gibi kemale ulaşmayı engelleyenler, zulüm ve zina gibi ayıplanan fiiller, korkaklık ve cimrilik gibi çirkin ahlak, acılar ve üzüntüler gibi varlıklardır. Bir nitelik olması bakımından kendinde soğuk kötü değildir, aksine bir kemaldır. Fakat meyveleri bozması açısından kötüdür. Bizzat kötü ise meyvelerin kemallerinin bulunmamasıdır, soğuk onu gerektirdiği için bilaraz kötü olmaktadır. Aynı şekilde zulüm ve zina da gazabî ve şehvî kuvvelerden sadır olmaları bakımından değil, mazluma veya devlet yönetimine veya hayvani kuvvelerini zapt etmesi zayıf olan nefs-i natıkaya kıyasla kötüdürler. Dolayısıyla bizzat kötü, bu şeylerden birinin kemalini kaybetmesidir, sebeplerine ise bilaraz kötü denmektedir. Neticede kötünün mahiyeti, varlığın yokluğudur veya kemalin yokluğudur.²⁰⁰

Cürcânî ve Ali Kuşçu bu davanın burhanla doğrulandığı, hatta eksik (*gayr-i tamm*) tümevarımın soyutlanmasının yeterli olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre bu dava iknaidir ama şüpheye düşen bazı zihinler için bu örnekler ortaya konmaktadır. Şöyle denmektedir: “Hakiki fasılların ilkeleri gizli olabilir ve onların açık yokluksal gerekleri vardır. O halde bu yokluksal gerekler mevcut türlerin fasıllarının ilkeleri yapılır”. Aynı şekilde: “Engelleyicinin olmaması, mevcudun illetinden bir parça değildir, aksine o varlıksal bir şeyi açığa çıkarandır ve o bu mevcudun illetinin bir parçasıdır”. Buna karşı Cürcânî ve Ali Kuşçu şu cevabı vermektedirler: “Bu şeylerde bizatihi kötü olan, varlığın gizlenmesidir (*hafıyyü'l-vücûd*) demek caizdir. O yoklukların onun gerekleri olduğu açıktır. Dolayısıyla kötülükler bizzat değil bilaraz olurlar”.²⁰¹

Şerhlerdeki alıntılardan da görüldüğü üzere iyilik meselesini yorumlarken kullanılan “kemal” kavramı, şerhlerde önemli bir yer işgal etmektedir. Bunun karşıtı olan kemalin izale edilmesi veya engellenmesi bizzat kötüyü izah etmektedir. Tûsî kötü kelimesinin söylendiği iki durumdan söz etmektedir: Yokluksal ve varlıksal. Fakat

²⁰⁰ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.225-7.

²⁰¹ Cürcânî, *Hâşiye*, s.99; Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.15.

varlıksal durumlarda kötü kavramı bi'l-araz kullanılmaktadır. Bununla birlikte kötülüğü değerlendirirken Tûsî'nin kullandığı bir şeyleri kaybetmek veya yitirmek anlamındaki “fıkdân” kavramı, temel kavramlardan biri olarak görünmektedir. Ayrıca diğer şârihlerden farklı olarak Cürcânî ve Ali Kuşçu “hafiyyü'l-vücûd” kavramıyla bi-zâtihî kötü olanı açıklamaktadırlar.

C. Varlığın Zıddı Olamaz

Varlığın hükümlerinden üçüncüsü olan “onun zıddı yoktur” ifadesine dair en kapsamlı açıklama Hillî'nin şerhinde bulunmaktadır:

Zıt, varlıkta başka bir zata karşılık (*tekâbü'l*) bulunan varlıksal bir zattır. Varlığın zat olması ve başka bir varlığının olması imkânsız olunca, başkasına zıt olması imkânsız oldu. Çünkü [varlık] bütün makullere ilişir. Çünkü her makul ya [1] hâricî olur –o halde hâricî varlık ona ilişir- ya da [2] zihnî olur –o halde zihni varlık ona ilişir-. Sahibine ilişkin iki zıt yoktur. Onun mukabili yokluktur. İlerde ma'dumun nefyini incelerken tahkiki geleceği üzere, iki zıttın karşılığı olamaz, aksine mutlak olarak alınırsa selb ve icâbın karşılığı olur. [Mutlak olarak alınmazsa] yoksunluk ve melekenin karşılığı olur.²⁰²

Burada Hillî zıddın ne olduğunu açıkladıktan sonra varlığın neden zıttı olmadığına delil getirmektedir. Buna göre varlık, zât değildir ve varlığın başka bir varlığı olamaz. Varlık, hâricî ve zihnî bütün ma'kullere ilişmektedir. Zıt ise sahibine ilişemez. Buna benzer bir delilde ise şöyle söylenmektedir: “Varlık bütün makullere ilişir, zıt ise başka zıtta ilişmez”. Ali Kuşçu bu öncülün sâbit olmadığı görüşündedir. Ona göre sâbit olan, iki zıddın tek bir şeye ilişmediği şeydir.²⁰³ Cürcânî de bu öncülün kabul edilmediğini ama iki zıttın tek bir halde, tek bir mahalde kaim olamayacağını sâbit olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁴ Bunun üzerine Kuşçu varlığın zıddı olmadığına dair başka bir delil sunmaktadır: “Zıt, bir öznde bir mevcudun/yüklemin başka bir varlığı izlemesidir/peşi sıra gelmesidir (*mu'aakıb*), varlık ise bir mevcud değildir”. Kuşçu, bu delille varlıktan

²⁰² Hillî, *Keşfü'l-Murad*, s.13.

²⁰³ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.15.

²⁰⁴ Cürcânî, *Hâşiye*, s.102.

benzerliği nefyetmenin de mümkün olduğunu belirtmektedir.²⁰⁵ Ali Kuşçu'nun ortaya koyduğu ikinci delil şöyledir: “Varlık, konuya (*mevzu*) taalluk etmez. Çünkü mahalli onsuz tekavvüm edemez”. Bu delil hakkında Kuşçu şöyle düşünmektedir: “Mütekellimlerin mevzuyu söylemediği ve onun halsiz mütekavvim mahall olduğu söylendi. Aksine onlara göre iki zıttın manası bir mahalde bir araya gelmesi imkânsız olandır. Evet, onların kastettiği araz manasında istidlal mümkündür. Onlara göre araz, tehayyüzde başka bir varlığa tabi olan mevcuddur. Varlık ise bir mevcut değildir”.²⁰⁶ Sonuç olarak bu deliller varlığın zıddı olmadığı neticesine ulaşarak Tûsî'nin argümanını desteklemektedir.

D. Varlığın Benzeri Olamaz

Varlığın zıddı olmadığı gibi hiçbir benzerinin (*misli*) de olmadığını Hillî şöyle yorumlamaktadır:

İki benzer, her biri sahibinin yerine geçen iki varlıksal zattırlar. Onlardan biri zihne önden gelir ve sonra diğeri ona eklenirse, bu hasıl olandan aklın ilk kazandığının başka ikinci kez kazanmaması bakımından o iki [benzerden] makul olan tek bir şey olur. Varlık zat değildir, dolayısıyla başka hiçbir şeye benzemez. Ayrıca, burada zikrettiğimiz manayı akletmede ona denk bir makul yoktur. Çünkü her makul, varlığın makulünden farklıdır. Şöyle denmez: “Onun tümelini ve tikelini akletmede o ikisi denk olursa, onun benzeri olur ve o da tikeldir”. Bu yüzden biz deriz ki: “O ikisi makullükte denk değildirler. Eğer biri tikelin tikeli olsaydı o tümel olurdu. Fakat birleşme (*ittihad*) benzeşme (*temâsül*) değildir. Ayrıca [varlık] önceden takrir ettiğimiz üzere bütün ma’kullere ilişir. Sahibine ilişen iki benzer yoktur”.²⁰⁷

Burada Hillî, benzer kelimesiyle karşıladığımız “misil” kavramının ne olduğunu ve buna dayanarak varlığın hiçbir benzeri olamayacağını izah etmektedir. Bu delile göre varlık zat olmadığı için hiçbir şeye benzememektedir. Bu bağlamda İsfahânî ve Ali Kuşçu zatın şu tarifini vermektedir: “Zat, varlık veya yoklukla nitelenendir; varlık ise her ikisiyle de nitelenmez”.²⁰⁸ Cürcânî zatın bu tarifini kabul etmeyerek şunları

²⁰⁵ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.15.

²⁰⁶ Kuşçu, *age*, s.15.

²⁰⁷ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.13.

²⁰⁸ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.15.

eklemektedir: “Musannif [Tûsî] *Kavâidü’l-Akâid*’de mutasavverin zât ve sıfata taksimini açıkladı. Her mutasavverin –akılda olsa bile- varlıkla nitelendiğine şüphe yoktur. Dolayısıyla zâtın tarifi, mâni’ değildir. Ayrıca, varlığın hariçte onlarla [varlık ve yokluk] nitelenmemesi men’ edilmiştir”.²⁰⁹ Görüldüğü üzere zât, mutasavverin iki kısmından biri olduğu ve bütün mutasavverler de varlıkla nitelendiği için zâtın bu tarifi mâni’ olmamaktadır.

İsfahânî benzerlik hakkındaki şu görüşü aktarmaktadır: “Bir zatın benzerinin hakikatin tamamında başkasına ortak olduğu söylendi.”²¹⁰ Mütetekellimlere ait olduğu söylenen bu görüşü Cürcânî şöyle açıklamaktadır: “Mütetekellimler, varlık mütevâtî ortaktır diyerek varlıkların birbirleriyle benzer olduklarına hüküm verdiler. Onlar benzerlikte zatı değil de mefhumu şart koşmaktadırlar. Şüphesiz varlık mefhumdur, dolayısıyla onda benzerlik olması caizdir”.²¹¹ İleri sürülen bu görüşe göre varlık ortak (*müşterek*) olduğu için benzerdir. Fakat zat olarak değil mefhum olarak ortak olduğu için söylenen doğru kabul edilmektedir.

Yukarıda belirttiğimiz üzere Hillî, varlığın bütün makullere arız olmasını temel olarak varlığın zıddı ve benzeri olmadığına delil getirmektedir. Buna ek olarak Cürcânî, “iki benzerin bir mahalle ilişmesinin caiz olmadığını”²¹² belirtmektedir. Bu delili Lâhicî şöyle açıklamaktadır: “Çünkü varlık zorunlu olarak bir mahallde kaim olur. Benzeri olan şey de bir mahallde olur. Zira benzerlerin hükmü zorunlu olarak birdir. Her mahall mevcuttur. Dolayısıyla varlığın benzerinin mahallinde içtima-ı misleyn olması gerekir, aksine ondan farklıdır”.²¹³

Tûsî, varlığın artma ve azalmaya elverişli olmaması, sırf iyilik olması, zıddının ve benzerinin bulunmamasından hareketle onun diğer makullerden farklı olduğu sonucuna varmaktadır.

²⁰⁹ Cürcânî, *Hâşiye*, s.103.

²¹⁰ İsfahânî, *age*, s.216.

²¹¹ Cürcânî, *age*, s.102.

²¹² Cürcânî, *Hâşiye*, s.102.

²¹³ Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, s.229.

E. Varlık Diğer Makullerden Farklıdır

Tûsî, önceki hükümlerden yola çıkarak varlığın diğer makullerden farklı olduğu sonucuna varmaktadır. Bu sonucun yorumunda Hillî şunları söylemektedir:

[Varlık] ile başka makuller arasındaki benzerlik ve zıtlığın nispeti nefyedilince, o ikisi arasındaki farklılık zorunlu oldu. Zira benzerlik, zıtlık ve farklılık arasındaki ayırım her makulü sınırlar. Benzerlik ve zıtlık nefyedildi. O halde farklılık zorunlu oldu. [Tûsî] bu yüzden [farklılığı] öncekilerin neticesi yaptı.²¹⁴

Buna göre benzerlik, zıtlık ve farklılık makulleri sınırlayan nispetlerdir. Varlıkta benzerlik ve zıtlık olmadığına göre farklılık olduğu sonucu çıkmaktadır. Varlıkta farklılığın gereğine ilişkin Ali Kuşçu'nun şerhinde geçen yorum şöyledir: “Mütakellimler nispeti üç kısımdan – zıtlık, benzerlik, farklılık - ikisi arasına sınırladılar. Makullerle beraber varlığın zıddı ve benzeri olmadığı ortaya çıkınca üçüncü kısım yani farklılık gerçekleşti”.²¹⁵ Söz konusu üç nispetten ilk ikisinin önceki delillerle çürütülmesi nedeniyle zorunlu olarak farklılığın gerçekleşmesi kabul edilmektedir.

Tûsî'nin “onlarla çelişmez” ifadesini Hillî şöyle yorumlamaktadır: “İki çelişenin bir araya gelmesi mümkün değildir. Mutlak varlığın mutlaka her makule ilişkisi, onunla birleşmesi ve onu doğrulaması mümkündür. Nasıl çelişsin ki!”²¹⁶ Burada Hillî varlığın bütün makullere iliştiğini belirtmektedir, fakat yokluğun da bir makul olduğu ve varlıkla çelişik olduğu sorunu karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunu Hillî şöyle dile getirmekte ve ona karşı cevap vermektedir:

Şöyle denmez: “Mutlak yokluk, makul bir şeydir. Akıl onun onunla çelişikliğine hükmetti. O halde “onlarla çelişmez” sözü nasıl kesinlikle doğru olur!” Çünkü biz deriz ki: “Öncelikle, mutlak yokluğun makul oluşunu men' ediyoruz. Özel yokluğun varlıkta bir payı vardır. Bu yüzden özel bir konuya muhtaçtır, sahipliğin (*meleke*) ona muhtaç olması gibi. [Kabul ettik.] Fakat mutlak varlığın makul

²¹⁴ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.14.

²¹⁵ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.15.

²¹⁶ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.14.

yokluğa ilişmesinin imkânsızlığını men' ediyoruz. Çünkü makul yokluk zihinde sâbittir. Dolayısıyla, mutlak sâbitin altına dâhil olur, böylece mutlak sâbit onu kapsar/doğrular. Mutlak varlıkla çelişmesi ise mutlak sübûtun doğrulaması itibariyle değil, aksine ona karşılık alınması bakımındandır. İki karşılıklıdan birinin diğerine arız olmasında imkânsızlık yoktur. Tümelik ve tikellik gibi karşılıklılık itibariyle alınmadığı zaman o ikisi karşılıklılıkları itibariyle değil de ancak farklılıkları itibariyle biri diğerini doğrulayabilir. Bunda bir incelik (*dikkat*) vardır".²¹⁷

Burada Hillî mutlak yokluğun makul bir şey olduğunu kabul etmemektedir. Bununla birlikte, Hillî'ye göre mutlak varlık, makul yokluğa ilişebilir. Makul yokluk zihinde sâbit olduğu için mutlak sübût onu doğrulamaktadır. Mutlak varlığın makul yoklukla çelişmesi ise mutlak sübûtun onu doğrulaması bakımından değil, o ikisinin karşılıklı olması bakımındandır.

Mutlak varlığın makul yokluğa ilişmesi sorunu karşısında Isfahânî ve Cürcânî farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Isfahânî: "Yokluğa makul olması bakımından varlık ilişir"²¹⁸ diyerek cevap vermektedir. Buna ilaveten Cürcânî şunları söylemektedir: "Kendisine varlığın arız olduğu makul olması itibariyle yokluk, [varlığa] çelişen değildir, ama kendinde [yokluk] olması itibariyle çelişendir".²¹⁹ Bu ibareden varlığın, yoklukla makul olması bakımından çelişmediği, yalnızca kendi olması bakımından çeliştiği anlaşılmaktadır.

Bu mesele hakkında Ali Kuşçu'nun yorumu ise şöyledir: "Varlık bütün makullere arız olur ve bu manada onların hiçbirisi varlığın kendisine arız olması bakımından çelişmez. Varlığın yokluğa çelişik olması, o ikisinin tek bir şeye arız olması manasındadır".²²⁰ Görüldüğü üzere Kuşçu, hem Hillî hem de Isfahânî'den farklı bir çözüm sunarak varlık ve yokluğun tek bir şeye arız olması bakımından çelişik olduklarını dile getirmektedir. Kuşçu gibi Lâhicî de varlığın, makul olması bakımından yokluğa iliştiğini ve bu açıdan çelişmediklerini belirtmektedir: "Mutlak varlık, her şeye

²¹⁷ Hillî, *age*, s.14.

²¹⁸ Isfahânî, *age*, s.217.

²¹⁹ Cürcânî, *Hâşiye*, s.104.

²²⁰ Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.15.

hatta makul olması bakımından kendisine ve nakizine –yani bu bakımdan yokluğa- bile ilişir. Çelişenin kendisiyle çelişene arız olması ise mümkün değildir”.²²¹

Sonuç olarak, şarihlerin Tûsî’nin varlığın hükümleri hakkındaki önermelerini kabul ettiğini, fakat yorumlarında farklılaştıklarını görmekteyiz.

VI. ŞEY’İYYE VE VARLIK

A. Varlık ve Şey’iyyenin Ayrılmazlığı (Telâzüm)

İbn Sînâ, *İlahiyyat* 1.5’te, şey kavramının, mevcut ve hasıl kavramlarından farklılaştığını, fakat bu farklılaşmaya rağmen birbirlerini gerektirdiklerini (*mütelazimani*) yani birbirlerinden ayrılmadıklarını belirtmektedir.²²² İbn Sînâ’nın bu görüşünü (yani şey kavramıyla mevcut ve hasıl kavramlarının birbirinden ayrılmadıklarını) Nasîruddin Tûsî geliştirerek şöyle dile getirmektedir: “Şey’iyye [ve varlık] birlikte bulunur (*müsavakat*). Onun dışında bir şeyle gerçekleşmez. Bu çatışma sofistin (*mükabir*) aklının gerektirdiğidir”.²²³ Bu ifadede Tûsî, birlikte bulunmak olarak tercüme ettiğimiz “müsavakat” kavramını kullanmaktadır. Müsavakatın ne olduğunu Ali Kuşçu şerhinde şu şekilde açıklamaktadır: “Müsavakat lafzı, mefhumda ittihadı kapsayan için kullanılır. Dolayısıyla, iki lafız [şey’iyye ve varlık] eş anlamlı olur ve eşitlik (*müsavat*) doğrulukta (*sıdk*) olur. O halde [iki lafız] eşit (*mütesavi*) olurlar.”²²⁴ Buradan varlık ve şey’iyye kavramlarının eşit oldukları anlaşılmaktadır. Hillî ise Tûsî’nin bu ifadelerini şöyle şerh etmektedir:

Hükemadan ve mütekellimlerden muhakkiklerin hepsi, varlığın şey’iyyeye müsavakatında ve o ikisinin birbirini gerektirdiğinde hatta mutlaka her şeyin, mutlaka mevcut olduğunda ittifak ettiler. Her mevcut olmayan olumsuzlanmıştır (*müntef*) ve bir şey değildir. Kısaca, ma’dumun gerçekleşmiş (*mütehakkık*) bir zat olduğunu onaylamazlar, dolayısıyla hâricî ma’dumun hariçte hiçbir zatı yoktur ve zihnî olanın ise zihinsel bir zatı yoktur. Mütekellimlerden bir grup,

²²¹ Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, s.229.

²²² İbn Sînâ, *The Metaphysics*, s.27. İbn Sînâ’da “şey’iyye” kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Robert Wisnovsky, “Notes on Avicenna’s Concept of Thingness”, *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10 (2000) s. 181-221.

²²³ Tûsî, *Tecrîd*, s. 64.

²²⁴ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.15; Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, c.I, s. 230.

hâricî ma'dumun kendinde gerçekleşmiş, zihnî ve dışında olmayan, a'yânda sâbit bir zatı olduğu söyledi. Onlar zorunlu olarak sofistlerdir (*mükâbir*). Çünkü akıl, mevcud ile ma'dum arasında hiçbir aracı olmadığı konusunda kesindir ve sâbit olmak var olmaktır.²²⁵

Hillî bu meselede temelde iki farklı görüş olduğundan bahsetmektedir. Buna göre mütekellimlerden bir grup dışında muhakkiklerin tamamı, ma'dumun a'yânda sâbit olduğunu reddetmektedir. Ma'dumun sâbit olduğunu kabul edenleri ise Tûsî “mükâbir” olarak nitelemektedir. Ali Kuşçu'nun belirttiğine göre bu gruptakiler varlık ve şey'iyye mefhumunun ittihadında tereddüt etmektedir. Onların iddiaları şu görüşe dayanmaktadır: “Siyahlık şeydir” sözümüzün aksine “siyahlık mevcuddur” sözümüz bir anlam ifade eder. Ayrıca birinde kullanılan, diğerinde kullanılmaz. Zira “mahiyetin varlığı fâildendir” denilir ama “[mahiyetin] şey'iyyesi fâildendir“ denilmez. Yine “o [mahiyet], zorunlu [varlık] ve mümkün varlıktır” denilir ama “o [mahiyet], zorunlu şeyiyye ve mümkün şeyiyyedir” denilmez.²²⁶

Burada tartışılan ma'dum şey midir, değil midir problemi Fahreddin Râzî'ye göre varlık mahiyete zait midir, değil midir probleminden kaynaklanmaktadır. Lâhicî, Râzî'nin bu görüşünü aynen aktarmaktadır:

İmam [Râzî] dedi ki: “Bu mesele -ma'dumun şey olduğu görüşü- varlığın mahiyete eklenmesi meselesi üzerine kuruludur. O ikisinin [varlık ve mahiyet] birleşik olduğu söyleyen kimsenin ma'dumun şey olduğunu söylemesi mümkün değildir”. Dendi ki: “Bunun aksi de mümkündür. Zira onu [ma'dumun şey olmadığını] söyleyen kimsenin kesinlikle varlığın zait olduğunu söylemesi gerekir”.²²⁷

Râzî'ye göre varlığın mahiyete eklenmiş olduğunu savunanlar, ma'dumun şey olduğunu ileri süremezler. Bu bakımdan Tûsî'nin varlığın şey'iyye ile birlikte bulunduğunu savunması tutarlı olmaktadır.²²⁸

²²⁵ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.15.

²²⁶ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.15; Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.231.

²²⁷ Lâhicî, *age*, s. 231.

²²⁸ İbn Sînâ'da şey'iyye kavramını analiz eden Wisnovsky bu kavramın, mütekaddimun Kelâmında şey ve mevcud ilişkisi tartışmaları ile İbn Sînâ'nın mahiyet - varlık ayrımı düşüncesini bağlayan bir köprü işlevi gördüğünü düşünmektedir. (Wisnovsky, *agm*, s.196) Buna göre şey ve mahiyet kavramları arasında şey'iyye kavramı yer almaktadır.

Tûsî'nin karşı çıktığı ve ma'dumun şey olduğunu iddia eden grup Mutezile'nin büyük çoğunluğudur. Mutezile'nin bu düşüncesini Ali Kuşçu şöyle açıklamaktadır:

[Mutezile'nin çoğuna] göre mümkün ma'dum, şeydir. Yani hariçte varlık sıfatından ayırık olarak karar kılmış bir sâbittir. Ayrıca onlara göre sübût ve tekarrür, varlıktan daha genel ve şeyiyye ile müsavıktırlar imkânsız (*mümteni'*) ma'dumun aksine. Onlara göre imkânsız ma'dum menfidir ve sâbit değildir. Onlara göre nefy, ademden daha özeldir ve nefy, sübûtun mukabilidir.²²⁹

Buna göre Mutezile Kelâmcıların çoğunluğu, mümkün ma'dumun şey olduğunu ve dış dünyada karar kılmış sâbit olduğunu savunmalarına rağmen, imkânsız ma'dumun sâbit olmadığı konusunda muhakkiklerle müttefiktirler. Onlara göre sübût, varlıktan daha geneldir. Yokluk da nefyden daha geneldir.

Ma'dumun sâbit olduğunu kabul eden kimseye göre (*müsebbit*) mahiyetlerin sübûtu/takarrürü iki yöndendir:

1. Mahiyetin hadd-i zatında matlup eserlerinin üzerinde terettüb etmemesi bakımından sübûtu. Ma'dum bu yönden sâbittir. Bu yönü sübût olarak isimlendirirler, mukabili ise nefydir.
2. Mahiyetin eserlerinin üzerinde terettüb etmesi ve hükümlerinin onda görünmesi –ateşin yanması, suyun nemlenmesi gibi- bakımından sübûtu. Bu yönü varlık ismine has kılarlar ve mukabili yokluktur.²³⁰

Müsebbitler mahiyetin bu iki yönden sübûtu ve tahhakuku hakkında hükema ile muvafıktırlar. Fakat onlar her iki yönü de harice nispet etmektedirler. Hükemaya göre, sübûtun her iki yönü de varlık olarak isimlendirilir. Birinci yön ancak müdrike kuvvetinde tasavvur edilebileceği için zihnî varlık olarak isimlendirirken, ikinci yönü hâricî varlık olarak isimlendirmektedirler.²³¹

Ali Kuşçu bununla iki öncüle delalet edildiğini düşünmektedir:²³²

1. İcabın manası, bir şeyin bir şeyi sübûtuna hüküm vermektir.

²²⁹ Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.15; Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.231.

²³⁰ Kuşçu, *age*, s.16. Bu iki yönü anlatırken Isfahânî, Cürcânî ve Lâhicî, “sübut” kavramı yerine “takarrür” kavramını kullanmaktadır. (Lâhicî, *age*, s.232; Cürcânî, *Hâşiye*, s.106)

²³¹ Cürcânî, *Hâşiye*, s.106; Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.16; Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.232.

²³² Kuşçu, *age*, s. 16.

2. Bir şeyin bir şeyi sübûtu müsebbitin ona sübûtunun feridir.

Kuşçu'ya göre, o iki öncül ma'dumların değil mümteni'lerin idrak edici güçte değil hariçte sübûtuna ve tahakkukuna delalet etmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin sözünden menfinin sübûtu gerekmektedir. Ayrıca zihnî varlığın ispatının da hükemaya fayda vermediğini düşünmektedir. Bunun nedenini Kuşçu şöyle açıklamaktadır:

İçtima-ı nakizeynin muhal ve şerîkü'l-Bârî'nin imkânsız olduğunu kesin olarak biliyoruz. Şayet zihin veya idrak edici güç asla bulunmasaydı, birinci öncülün hükmüyle idrak edici gücün yokluğunun takdiri üzerine içtima-ı nakizeyn ve şerîkü'l-Bârî nedeniyle imkânsızlığın sübûtuyla bu hüküm olurdu. İkinci öncülün hükmüyle ise bu takdir üzerine içtima-ı nakizeyn ve şerîkü'l-Bârî'nin sübûtu gerekirdi. Dolayısıyla imkânsızın hariçte sübûtu gerekirdi.²³³

Kuşçu'nun bu açıklamasını kabul etmeyen Lâhicî'ye göre yukarıdaki birinci yönden yani mahiyetin haddi zatında takarrüründen kastedilen anlam, harice nispet edilmesi bakımından apaçık bir mükaberedir. Çünkü akıl, oluş ve dışta oluş arasında ayrım yapmamaktadır. Lâhicî, birinci ve ikinci yön arasında fark olmadığını belirtmektedir. İşte bu nedenle hükemanın bahsettiği zihnî varlığa hiçbir nispet yoktur. Çünkü zihnî varlık idrak edici güçtedir, hariçte değildir. Hariçteki oluş, idrak gücündeki oluşun kaynağı olması nedeniyle aralarında pek fark yoktur.²³⁴ Ali Kuşçu'ya göre, yukarıdaki iki öncül doğru olsaydı, birinci öncülün batıl olması gerekirdi. Teselsül nedeniyle bir şeyin bir şeyi sâbit kılması mümkün değildir.²³⁵ Lâhicî'ye göre, söz konusu iki hükümde konunun sübûtu, varlığına dair bilgimiz olmasa bile, idrak gücünde var olması itibarıyla caizdir. Varlığı reddedilir, fakat bu onun gerçekte yokluğuna delalet etmez.²³⁶

B. Hariçte Ma'dumun Sübûtunun İmkansızlığı

Nasîruddin Tûsî, ma'dumun şey olduğunu iddia edenlere sofistliği (*mükâbere*) nispet ettikten sonra onların iddialarının batıllığını kanıtlamaya başlamaktadır: “Kudret sâbit olduğu ve ittisaf nefyedildiği halde, nasıl olur da [şey'iyye] o [varlık] olmadan

²³³ Kuşçu, age, s.16.

²³⁴ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.233.

²³⁵ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.17.

²³⁶ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.236.

tahakkuk edebilir?!”²³⁷ Tûsî, onların iddiasını çürütmek için öncüllerini (yani kudretin sâbit olmasını ve mahiyetin bir sıfatla nitelenmesinin sâbit olmamasını) kabul etmekte²³⁸ ve varlık olmaksızın şeyiyyenin gerçekleşemeyeceğini ortaya koymaktadır. Onların iddiasının dayandığı delillerin açıklamasını Hillî şöyle yapmaktadır:

Onların görüşüne göre, zatların kendisine kudretin etkisi (*te'sir*) yoktur. Çünkü onlar zat yapılmalarında bir müessire ihtiyaç duymayarak yoklukta sâbittir, varlıkta değil. Çünkü, onlara göre, o haldir. Hal ise kudretsizdir. Mahiyetin a'yânda olmayan bir sıfatla nitelenmesi nefsü'l-emrde sâbit olmuştu. Bilakis o itibârî bir şeydir, aksi takdirde teselsül gerekirdi. Çünkü bu niteleme (*ittisaf*) şayet sâbit olsaydı sübûta başka mevcutlarla ortak (*müşarik*) olacaktı ve özelliklerle onlardan ayrılmış (*mümtaz*) olacaktı. Onunla ortak olan şey ise onunla ayrılmış olandan farklıdır. Dolayısıyla o nitelemenin sübûla nitelenmesi ona zait bir şey olur ve teselsül gerekir.²³⁹

Ma'dumun sâbit olduğunu kabul edenlere göre, mümkün zatlarda kudretin etkisi yoktur. Ali Kuşçu, kudretin sâbit olduğunu ve üç kısma etki ettiğini şöyle tahrir etmektedir:²⁴⁰

1. Zâtın kendisinde etki: Ezelidir ve ezelilik, bütün mütekellimlere göre, kudretliliği nefyetmektedir.
2. Varlıkta etki: Varlık, kudretin ve etkinin taalluku tasavvur edilene kadar ne mevcuttur ne de ma'dumdur. Onlara göre varlık haldir.²⁴¹ Diğerlerine göre de varlık taksim edilemez.
3. İttisafı etki: Yani mahiyetin varlıkla nitelenmesidir ve o hariçte nefyedilmiştir. Şayet sâbit olsaydı sübûla nitelenirdi, onun sübûla nitelenmesi de sâbit olurdu ve böylece teselsül gerekirdi.

Onlara göre bu kısımların tamamı batıldır. Birincisinde, zat yoklukta sâbittir ve onlara göre müessirden müstağnidir. İkincisinde, onlara göre varlık haldir ve hal

²³⁷ Tûsî, *Tecrid*, s.64.

²³⁸ Cürçânî, *Hâşiye*, s.106.

²³⁹ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.15.

²⁴⁰ Ali Kuşçu şarihlerin takrirleri arasında bunun en güzel tahrir olduğunu belirtir (Kuşçu, *age*, s.17).

²⁴¹ Bu noktada Cürçânî, İsfahânî'nin yorumuna karşı çıkararak, ma'dumun sübutunu kabul edenlerin halin sübutunu kabul etmediklerini söylemektedir. Bu nedenle Cürçânî'ye göre “onu varlık yapan varlıkta tesiri tasavvur edilemez, bilakis onu mahiyetin sıfatı yaparak onunla kaim kılan tasavvur edilebilir” denmelidir. (Cürçânî, *Hâşiye*, s.107)

kudretsizdir. Üçüncüsünde ise ittisaf münteftir.²⁴² Hıllî bu ortaya konulduktan sonra Tûsî'nin onların görüşünü ve nefsü'l-emrde sâbit olan şeyi kabul ederek onların imkânsızlığını kanıtladığını şöyle dile getirmektedir:

Şayet mahiyetler yoklukta sâbit olsalardı, mümkünler varlığa gelişlerinde bir müessire ihtiyaç duymazlardı. O halde, kudret aslen ve re'sen ortadan kalktı. Tâlî batıldır. Mukaddem de öyle. Şartlılığın açıklaması: O zaman kudretin, onlara göre zatlara ve varlığa ve nefsü'l-emrde sâbit olduğu üzere mahiyetin varlıkla nitelenmesine tesiri olmaz. Bu kesinlikle tesirin nefyini gerektirir. Dolayısıyla, tâlînin butlanı ittifak ve burhanla –ilerde geleceği üzere- ona delalet eder. Bu yüzden yazar, müessir kudretin ispatıyla beraber bu söylemden (*makale*) uzaklaştı. Söz, nitelemenin zihnî bir şeyle nitelenmesiyledir ve o dış dünyada nefyolunmuştur.²⁴³

Burada verilen şartlı önermede, “mahiyetler yoklukta sâbittir” kısmı mukaddem, “mümkünler varoluşlarında bir müessire ihtiyaç duymaz” kısmı ise talidir. Tesiri ortadan kaldıran tali kısmı batıl olunca mukaddemin de batıl olduğu ortaya çıkmaktadır.

Buna ilaveten Cürcânî ve Ali Kuşçu, hariçte ittisafın sâbit olmamasının kudretin hariçte mümkünlerin varoluşuna etki etmemesini gerektirdiğini, fakat kudretin etkisinin yokluğunu gerektirmediği vurgulamaktadır. Mahiyetin varlıkla nitelenmesine kudretin etkisinin anlamı, onlara göre mahiyetin onunla muttasıf yapılmasıdır, hariçte mevcut veya sâbit yapılması değildir. Boyama buna örnek olarak verilmektedir. Mesela, bir elbise boyandığında hariçte boyayla muttasıf yapılmakta, fakat boyayla nitelenmesi onu hariçte mevcut veya sâbit yapmamaktadır.²⁴⁴ Son olarak bu meselede Ali Kuşçu'ya göre “şayet ma'dum sâbit olsaydı tesir ve teessür olmazdı” demek yeterli olmaktadır.²⁴⁵

Yoklukta mahiyetlerin nefyedildiğine dair Tûsî “zaidi akletmemekle beraber²⁴⁶ mevcudu sınırlamak”²⁴⁷ diyerek bir başka kanıt ileri sürmektedir. Bu kanıtın takririni

²⁴² Ali Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.17; Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.238-9.

²⁴³ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.16.

²⁴⁴ Cürcânî, *Hâşiye*, s.108; Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.17.

²⁴⁵ Kuşçu, *age*, s.18.

²⁴⁶ Ali Kuşçu'ya göre, Tûsî'nin “zaidi akletmemekle” ifadesinde *mea* yerine *vav* gelmesi daha uygundur. Kuşçu bu davanın zorunlu, öncekinin ise ilzamî olduğunu belirtmektedir. O nedenle üslup değiştirilerek öncekinden ayırt edilmelidir. (Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s. 18).

²⁴⁷ Tûsî, *Tecrîd*, s. 64.

Ali Kuşçu şöyle ortaya koymaktadır:

Onlara göre [1] mevcudlar sonludur ve [2] a'yândaki oluşa eklenmiş mevcud bir şey akledilemez. Bu iki öncülden varlık olmaksızın şeyiyyenin tahakkuk etmeyeceği gerekir. Yani ma'dum sâbit olmaz. Zira sâbit olsaydı, her türsel mahiyetin sonsuz şahısları yoklukta sâbit olurdu onların görüşünde olduğu üzere. Dolayısıyla o bireyler a'yânda kâin olurdu. Zira sübûtun anlamı yalnızca a'yânda oluşturmaktır. O halde ikinci öncülün hükmüyle mevcud olurlar. Bu ise birinci öncülün hükmüyle batıldır. Onların da ikinci öncülü men' ettikleri açıktır.²⁴⁸

Kuşçu, bu delildeki iki öncülü, ma'dumun sâbit olmadığı sonuca bağlayarak ele almaktadır. Buna göre ma'dum sâbit olsaydı, türsel mahiyetlerin sonsuz bireylerinin yoklukta sâbit olması gerekirdi. Oysa mevcudların sonlu olduğuna ilişkin birinci öncül, bu önermeyi çürütmektedir. Bu kanıt hakkında Hillî'nin sunduğu tahrir ise şöyledir:

Siyahlık, beyazlık, cevherler ve diğer hakikatler gibi her türsel mahiyetin sonsuz fertleri, onlara göre, yoklukta sâbit olur. Musannif "mevcudları sınırlamama" sözüyle onların imkânsızlığını gerekli kıldı. Çünkü o mahiyetler sâbittir ve sonlu sayıda sınırlı değillerdir. Sâbit olmak, var olmaktır. Çünkü a'yândaki oluşa eklenmiş bir şeyi taakkul etmek nefyolunmuştur. Dolayısıyla, onlara mahiyetlerden sonsuz olan şeyin varlığına dair söz gerekir. O [söz] ise onlara göre batıldır. Eğer varlık, a'yândaki oluştan farklı bir şey yapılsaydı ibarede bir çatışma ve akledilmeyen şeyi ispat eden bir söz olurdu. Buna rağmen biz onların a'yândaki oluşun sübûtuna dair sözlerinin imkânsızlığını ispatlamakla yetiniyoruz. Onu ve sonsuz şeyin imkânsızlığına delalet eden burhanları bize teslim ediyorlar. Varlıkta onun imkânsızlığına delalet etmesi gibi sübûtta da imkânsızlığına delalet eder. Zira onun delaleti a'yânda olanın (*kain*) sınırlanması üzerinedir. Yazarın "mevcudu sınırlamak" sözü ortadan kaldırmaya (*intifa*) bir atıftır. Yani nasıl olur da kudretin sâbit olması, nitelemenin olumsuzlanması, mevcudun sınırlanması ve zaidi akletmemekle beraber varlık olmaksızın şeyiyye gerçekleşir! Böylece onun sözünü burada anlamak gerekir.²⁴⁹

²⁴⁸ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.18.

²⁴⁹ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.16.

Hıllî ile benzer açıklamaları yapan Cürcânî, Isfahânî'nin "a'yândaki oluşa zaid olanı taakkul etmemek zorunludur" ifadesini açıklamaktadır. Buna göre onlar zaidi taakkul etmemeyi men' etmekte ve bunun zorunlu olduğunu kabul etmemekteler. Cürcânî'ye göre burada zorunluluğu iddia eden kimse sübûtle varlığın birliğinin de zorunlu olduğunu iddia etmelidir.²⁵⁰

C. Ma'dumun Şeyliğini Kabul Edenlere Tûsî'nin Cevabı

Tûsî, ma'dumun sâbit olduğunu görüşünün batıllığını gösterdikten sonra bu görüşü savunanların kanıtlarını çürütmeye çalışmaktadır: "[1] Şayet ayırıştırma 'ayn olarak sübûtu gerektirseydi, onun imkânsızlar olması gerekirdi. [2] İmkân itibârîdir ve nefy edilmeye elverişli olduğunda bizimle anlaştıkları şeye ilişir".²⁵¹ Bu ifade Mutezile'nin ortaya koyduğu iki güçlü kanıtı karşı Tûsî'nin cevabını içermektedir.

Birinci kanıt: "Her ma'dum ayrıştırmıştır (*mütemeyyiz*). Her ayrıştırmış olan sâbittir. O halde her ma'dum sâbittir".²⁵² Bu kanıttaki iki öncülü Hıllî şöyle şerh etmektedir:

- a. Birinci öncül, üç şeye delalet eder:
 1. Ma'dum bilinendir (*malum*) ve her bilinen [bilinmeyenden] ayrıştırmıştır.
 2. Ma'dum eşanlımlıdır (*müradif*). Çünkü biz lezzetleri istiyoruz ve acıları sevmiyoruz. İstenenin sevilmeenden kesinlikle ayrımı gerekir.
 3. Ma'dum güç yetirilendir (*makdur*) ve her güç yetirilen ayrıştırmıştır. Çünkü biz sağa ve sola hareket ile göğe doğru olan hareketin arasını ayırıştırıyoruz. Biz iki hareketten birine – diğerine değil- gücümüzle hükmediyoruz. Şayet onlardan her biri diğerinden ayrılmasaydı bu hüküm imkânsız olurdu.
- b. İkinci öncülde ayırışma, ayırıştırılanın sâbit bir sıfatıdır. Sıfatın sâbit olması, mevsufun sâbit olmasını gerektirir. Çünkü onun feridir.²⁵³

Hıllî'nin bu açıklamaları Cürcânî ve Ali Kuşçu'nun şerhlerinde yer almamaktadır. Bu açıklamalardan farklı olarak, ikinci öncül hakkında Lâhicî'nin şerhinde şu ifade yer

²⁵⁰ Cürcânî, *Hâşiye*, s.108.

²⁵¹ Tûsî, *Tecrîd*, s. 64.

²⁵² Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 17; Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.243.

²⁵³ Hıllî, *age*, s.17.

almaktadır: “çünkü ayrışma ancak aklî işaretle akılda tasavvur edilebilir. O ise zorunlu olarak ona işaret edenin sübûtunu gerektirir”.²⁵⁴

Hıllî, birinci kanıttaki üç noktaya şöyle cevap vermektedir:

1. Bilinen (*malum*), zatı gereği imkânsız varlık olabilir, Bâri Teâlâ’nın şeriki, iki zıttın birleşmesi ve diğerleri gibi. Biri diğerinden ayrışır. Şayet ayrışma, ayn olarak sübûtu gerektirseydi, imkânsızın yokluğu üzerinde bizimle anlaşmalarına rağmen, imkânsızların sübûtu gerekirdi.
2. Bilinen, hayalî bir birleşik ve varlık olabilir. İttifakla dış dünyada (*fi’l-ayn*) sâbit değildir.
3. Güçlülük (*makduriyye*) şayet sübûtu gerektirseydi, nefyolurdu. Zira sâbit üzerine hiçbir kudreti yoktur. İstenirlik (*muradiyye*) de böyledir.²⁵⁵

Bu kanıt hakkında Ali Kuşçu şunları söylemektedir: “Söz konusu delil ittifakla ve zorunlu olarak muhal olmasına rağmen, mümkün ma’dumlardan menfinin sübûtu, hayali birleşiklerin sübûtu, varlığın ve birleşğin sübûtu gibi [sübûtların] her birinde uygulanması mümkündür”.²⁵⁶ Lâhicî, bu kanıtı nakz ve hall ile cevap verildiğini belirtmekte ve nakz ile verilen cevabı şöyle açıklamaktadır:

Şerîkû’l-Bâri, içtima-ı nakizeyn, cismin bir anda birbirinden ayrık iki mekanda oluşu gibi imkânsızlar, kesinlikle müntefiyye olmakla beraber mevcut umûrlar, yakuttan bir dağ ve köpükten bir deniz gibi mümkünlerden hayali birleşikler, ittifakla müntefiyye olmalarına rağmen birbirinden ayrılmışlardır.²⁵⁷

Hall ile verilen cevap Cürcânî ve Ali Kuşçu metinlerinde şu şekilde geçmektedir:

Eğer ma’dumların ayrışmasından onların hariç bakımından ayrışması [hariçte sübûtu] kastedilirse, küçük öncül (*suğra*) men’ edilmiştir. Onun ispatında zikredilen şey ona delalet etmez [ancak zihinsel ayrışmaya delalet eder]. Eğer zihinde ayrışmaları veya ondan daha genel olan şey kastedilirse, büyük öncül (*kübra*) men’ edilmiştir.²⁵⁸

²⁵⁴ Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, s. 243.

²⁵⁵ Hıllî, *Keşfü’l-Murâd*, s.17.

²⁵⁶ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.18.

²⁵⁷ Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, s. 243-4.

²⁵⁸ Cürcânî, *Hâşiye*, s. 109; Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s. 18; Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, s.244.

Hillî’den farklı olarak Cürçânî ve Ali Kuşçu’nun suğra ve kübra kavramlarını kullandığı görülmektedir. Ayrıca Hillî’nin birinci öncülde zikrettiği ikinci ve üçüncü noktalara hiç değinmemektedirler.

Ma’dumun sübûtuna dair öne sürülen ikinci kanıt şöyle ilerlemektedir: “Mümkün ma’dum, imkânla nitelenmiştir. Her mümkün sâbittir. Çünkü imkân sübûtî bir nitelik –geleceği üzere-. O halde, onunla nitelenen de –geçtiği gibi- sâbit olur”.²⁵⁹ Bu kanıt Hillî şöyle ele almaktadır:

Ma’dum mümkündür ve onun imkânı ademi bir şey değildir. Aksi takdirde imkânın nefyi ile menfî imkân arasında bir fark kalmazdı. Dolayısıyla sübûtî bir şey olurdu ve zatı gereği kaim olan bir cevher olmazdı. O halde, onun sübûtî bir mahalli olması gerekir. Mevsufu olmaksızın sıfatın kaim olması imkânsız olduğu için o [ma’dum] mümkündür. O halde, ademî mümkün sâbit olur ve o matluptur.²⁶⁰

Bu delile karşı Tûsî, imkânın sübûtî değil, i’tibârî bir şey olduğunu söylemektedir. Tûsî’nin cevabını Hillî şöyle beyan etmektedir:

İmkân, itibarî bir emrdir, hâricî bir şey değildir. [Hâricî] olsaydı teselsül gerekirdi. Sübutînin ademî bir mahalde hal olması kesinlikle batıldır. Ayrıca imkân, [hayali] birleşikler gibi ademî mümkünlere ilişir. Onların ise hariçte nefyolunanlar olduğu üzerinde bizimle anlaşmışlardı. Böylece, “her mümkün sâbittir” sözleri çürütülür.²⁶¹

Bu nitelikte bir açıklama Cürçânî ve Ali Kuşçu metinlerinde görülmemektedir. Lâhicî’ye göre ise bu ikinci kanıt bir anlam ifade etmemektedir. Son olarak, imkânın akîl bir itibar olduğunu ve onunla nitelenen şeyin de akılda sübutunun yeterli olduğunu eklemektedir.²⁶²

²⁵⁹ Lâhicî, *age*, s. 244.

²⁶⁰ Hillî, *Keşfü’l-Murâd*, s.17.

²⁶¹ Hillî, *Keşfü’l-Murâd*, s.18.

²⁶² Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, s. 244.

VII. VARLIK VE YOKLUK ARASINDAKİ HÂLİN NEFYEDİLMESİ

Tûsî, varlık ve yokluk arasında bir aracı bulunduğu görüşünü reddetmektedir: “[Varlık] sübut ile eşanlamlıdır, yokluk da nefy ile [eşanlamlıdır]. Dolayısıyla hiçbir aracı (*vasıta*) yoktur”.²⁶³ Burada Tûsî, sübut ve nefy arasında *vasıta* olmadığı için onların eşanlamlısı olan varlık ve yokluk arasında da *vasıta* olmadığını söylemektedir. Söz konusu görüşü savunanları ve *vasıtanın* ne olduğunu ise Hillî şöyle açıklamaktadır:

Mutezile’den Ebu Haşim ve ona tabi olanlar ile Eş’arî’den el-Kadı [Ebu Bekir] ve [İmamü’l-Harameyn] el-Cüveyni’ye göre, varlık ve yokluk arasında bir aracı (*vasıta*) vardır ve o sâbittir. O [aracıyı] “hal” olarak adlandırdılar. Onu varlık ve yoklukla nitelenmeyen mevcudun bir sıfatı olarak tanımladılar. Çünkü sâbit mevcuttan daha genel; ma’dum da menfiden daha geneldir. Bu görüş zorunlu olarak batıldır. Akıl kesin hüküm verir ki varlık ve yokluk arasında hiçbir aracı yoktur. Sübut, varlıktır ve onun eşanlamlısıdır. Yoklukla nefy de eşanlamlıdır. Akılda bu önermeden daha açık hiçbir şey yoktur. Ona delil aramak caiz değildir.²⁶⁴

Hillî’ye göre Cüveyni, Kadı Ebu Bekir, Ebu Haşim ve ona tabi olanlar, varlık ve yoklukla nitelenmeyen bir aracının sâbit olduğunu savunmaktadırlar. Hal olarak isimlendirdikleri bu aracıyı mevcudun bir sıfatı olarak tanımlamaktadırlar. Hillî şerhindekiyle benzer bir açıklama yapan Ali Kuşçu ve diğer şarihler, birinci meselede olduğu gibi, sübut ve nefy yerine sâbit ve menfi, varlık ve yokluk yerine de mevcud ve ma’dum kavramlarını kullanmaktadır.²⁶⁵

Mevcudla kaim olan bu sıfat konusunda Isfahânî’nin şerhine yazdığı haşiyede Cürcânî farklı bir izahta bulunmaktadır. Cürcânî’ye göre burada cinslerin sıfatları nakzedilmektedir. Cevherin cevherlik ve siyahın siyahlık gibi. Halleri savunanlara göre cinsler için sâbit olan bu sıfatlar yokluğun bir halidir. Yani buradaki nakz, halin sâbit olduğunu savunan ama ma’dumun sâbit olduğunu savunmayan Kadı, Ebu Haşim ve onlara tabi olanlara yönelik değildir. Onlara göre sâbit, mevcuttan daha geneldir. Ma’dumun sübutunu savunanlara göre ise sâbit üç kısımdır: Mevcud, mümkün ma’dum

²⁶³ Tûsî, *Tecrîd*, s.64.

²⁶⁴ Hillî, *Keşfü’l-Murâd*, s.18.

²⁶⁵ Kuşçu, *Şerh-i Tegrîd*, s.19.

ve hal. Ma'dum da menfî ve mümkün olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ma'dumun sâbit olmadığını savunanlara göre ise sâbit iki kısımdır: Mevcud ve hal. Onlara göre ma'dum, menfinin eşanlamlısı olur. Hem ma'dumun hem de halin sâbit olmadığını savunanlara göre ise sâbit ile mevcud, ma'dum ile menfî eşanlamlı olmaktadır.²⁶⁶

Lâhicî'nin şerhinde ise farklı olarak şu açıklama yer almaktadır: “[Hali savunanlara göre] eğer malumun hariçte sübutu olmazsa, o ma'dumdur. Eğer hariçte sübutu olursa ya bağımsızlığı ve zatı itibariyle o mevcuttur ya da diğerine tabi olmak bakımından o haldir”. Ayrıca Lâhicî'nin belirttiğine göre, sıfattan kastedilen, bilinmeyen ve kendisinden bağımsız olarak haber verilemeyendir. Bilakis başkasına tabi olması bakımından sıfattan haber verilebilmektedir. Zat ise onun tersi olmaktadır.²⁶⁷

Son olarak Lâhicî, İcî'nin *Mevakıf*’ından şu pasajı aktarmaktadır:

Eğer nefy ile ispat arasında hiçbir vasıta olmadığını nefyedilmesi kastedilmişse bu bir safsatadır. Eğer başka bir anlam -mevcud asli olarak tahakkuku bulunan ve ma'dum asli olarak tahakkuku bulunmayan açıklaması- kastedilmişse, bu durumda tâ'bi olarak tahakkuk eden bir aracı tasavvur edilir. Tartışmada nefy ile ispat tek bir anlama yönelik olmazlar.²⁶⁸

Halin batıllığının zorunlu olduğunu düşünen İcî'ye göre bu tartışma lafzîdir.

A. Hâli Kabul Edenlerin Delillerine Karşı Tûsî'nin Cevabı

Tûsî, hali kabul edenlere karşı şu cevabı vermektedir. “Taksim varlığa uygulanamaz. Tümel, zihnen sâbittir. Arazın arazla kaim olması caizdir. Kendilerinin haliyle nakz olundular”.²⁶⁹ Burada Tûsî öncelikle varlığın mevcud ve ma'dum şeklinde taksim edilemeyeceğini ve sonra da tümelin zihinde sâbit olduğunu söyleyerek onların delillerinin batıllığını göstermektedir. Tûsî'nin karşı çıktığı bu iki delili ve cevaplarını Hıllî şöyle ele almaktadır:

1. Varlığın mahiyete eklenmiş olduğunun açıklandığını söylediler.
Dolayısıyla [varlık] ya mevcud ya ma'dum ya da ne mevcud ne de

²⁶⁶ Cürcânî, *Hâşiye*, s.111.

²⁶⁷ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.245.

²⁶⁸ Lâhicî, *age*, s.247.

²⁶⁹ Tûsî, *Tecrid*, s. 64.

ma'dum olur. İlk ikisi batıldır, birincisinden teselsül gerekir, ikincisinden ise şeyin nakiziyle nitelenmesi gerekir ve geriye üçüncüsü kalır.

Cevap: Varlık bu taksime elverişli değildir. Çünkü şeyin kendisine ve başkasına taksim edilmesi imkânsızdır. “Siyahlık ya siyahlıktır ya da beyazlıktır” denilmediği gibi aynı şekilde “varlık ya mevcud olur ya da olmaz” denilmez. Çünkü iki şeye taksim edilen o ikisinden daha geneldir. Bir şeyin kendisinden daha genel olması ise imkânsızdır.

2. Renklilik, siyahlık ve beyazlık arasında ortak, sâbit bir durumdur. Dolayısıyla, siyahlık ve beyazlıktan her biri, diğeriyle ortak olduğuna eklenmiş bir şeyle diğerinden ayrışır. Sonra eğer o iki şey mevcud olsalardı arazın arazla kaim olması gerekirdi. Eğer ma'dum olsalardı siyahlığın yokluksal bir şey olması gerekirdi, aynı şekilde beyazlığın da. O zorunlu olarak batıldır. O halde, aracı kanıtlandı.

Cevap iki yöndendir: 1. Tümel, zihinde sâbittir. Dolayısıyla o, bu taksime elverişli değildir. 2. Araz arazla kaim olduğu ileride gelecek. Ayrıca cinsin fasılla kaim olması, arazın arazla kaim olması değildir.²⁷⁰

Birinci delilde ortaya konulan taksim, bir şey kendi kendisinin kısmı olamayacağı için reddedilir. İkinci delilde de bu taksimin uygulanamayacağı, çünkü tümellerin hariçte değil, zihinde sâbit oldukları ifade edilmektedir.

Ali Kuşçu, söz konusu taksimdeki üç parçayı analiz ederek, bunun makul bir önerme olmadığına kanıtlarını sunmaktadır. Diğer taraftan Kuşçu, “varlık mevcuttur” sözünde konu ve yüklem arasında farklılık olduğunu belirtmektedir. Ayrıca nispetin yalnızca iki farklı şey arasında olabileceğini kabul etmemektedir. Mefhumlar kendilerini doğrulayabilir, düşünöre göre, aklî nispetlerde farklılık olması gerekmez. İkinci delilde ise tümel, tikellerin zihnî bir parçası olduğu için tümelin varlığının zihinde olması gerekmektedir. Kuşçu, ikinci yönü üçüncü cevap olarak ele almaktadır. Buna göre siyahlık, diğer renkler arasında ortak bir cins olan renklilik ve onlardan

²⁷⁰ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.18-9.

ayrışan bir fasıldan birleşiktir. Bu iki parça eğer hariçte mevcut olurlarsa birinin diğeriyle kaim olması gerekir, dolayısıyla araz arazla kaim olmaktadır.²⁷¹

Lâhicî, ikinci delil ve cevabı için farklı bir takrir ortaya koymaktadır. Buna göre, tümelin hariçte tahakkuk etmiş tikelleri var. Ama tümel mevcut değildir, yoksa müteşahhıs olurdu. Tümel ma'dum da değildir. Yoksa hariçte mevcut tikellerinden bir parça olduğunda, mevcudun ma'dumla kaim olması imkânsız olurdu. Bunun üzerine Lâhicî, şu cevabı takrir etmektedir: “Fakat [tümel] aklî parçalardandır hâricî değil. Teşahhusun tümelin tabiatına nispeti, faslın cinsin tabiatına nispetidir. Cins ve fasıl, türsel tabiatın –hâricî değil- aklî parçaları olduğu gibi, şahsa kıyasla tümel ve teşahhus da böyledir”. Lâhicî bu görüşün tabii tümelin hariçte var olmasını nefyetmediğini belirtmektedir. Çünkü tabii tümelin hariçte varlığının anlamı, şahsın hâricî bir parçası olduğu anlamına gelmemektedir.²⁷²

Tûsî'ye göre hallerin sâbit olduğunu kabul edenlerin bu görüşü kendi sözleriyle çelişmektedir. Hillî bu çelişkiyi şöyle izah etmektedir:

[Halleri reddedenler] dediler ki: “Halin sâbit olduğunu kabul edenlerin delillerinin özetini bulduk. Burada bazı zatlarında ortak olan ve diğer bazılarında farklılaşan hakikatlere döner. Ortak olunan şey, kendisiyle ayrışılan şeyden farklıdır”. Sonra da “şu ne mevcuttur ne de ma'dumdur” dediler. Dolayısıyla söz hali gerektirdi. Bu onları halin kendisiyle nakzettirdi. Böylece söz halin halinin kendisini gerektirdi. Onlara göre haller çok sayıdadır. Hallerin iki yönü vardır: [1] Ortaklık -o mutlak halliktir- ve [2] ayrışma -o hallerin özellikleridir-. Ortaklık yönü, ayrışma yönünden farklıdır. Dolayısıyla halin başka bir hali olması gerekir ve teselsül eder.²⁷³

Buna göre haller teselsül etmektedir. Çünkü her halin bir diğer hallerle ortak, bir de diğerlerinden ayrıştıran iki yönü bulunmaktadır. Ali Kuşçu bu yönlerin de ne mevcud ne de ma'dum olduğunu, hal ile kaim olan iki vasıf olduklarını belirtmektedir. Bu nedenle her halin başka iki hali olmaktadır: Ortak ve özel. Sonra bu özel halin de hal mefhumunda diğer hallerle ortak bir şeyi ve diğer hallerden ayrışan özel bir şeyi olmaktadır. Sonra bu özel şeyin de iki şeyi olmakta ve böylece teselsül etmektedir.

²⁷¹ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s. 19-20.

²⁷² Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.251.

²⁷³ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.19.

Bunun üzerine Ali Kuşçu, onlara göre arazın arazla kaim olmasının ve halin de ma'dumla kaim olmasının gerekmediğini ifade etmektedir. Hal, mevcut ve ma'dum arasında vasıta olduğunda iki taraftan da bir pay almaktadır. Fakat yokluk sınırını aştığı halde varlık sınırına ulaşamadığını iddia etmektedirler. Bu yüzden hal mevcudla kaim olabilirken, ma'dumla kaim olamamaktadır.²⁷⁴

B. Hâli Kabul Edenlerin Gerekçelerinin Batıllığı

Halin sâbit olduğunu reddedenlerin ilzamına yönelik, halin sâbit olduğunu kabul edenler bazı gerekçelerle kendi görüşlerini savunmaktadırlar. Şarihler onların sunduğu gerekçeleri şöyle sıralamaktadır:

1. Hal, benzerlik ve farklılıkla nitelenemez. Çünkü iki benzer ve iki farklı, mevcudların özellikleridir. Benzerlikle nitelenmesi caiz olmayınca, hallikte ortak olduğunu söylemek doğru olmaz. Farklılıkla nitelenmesi caiz olmayınca da özellikleriyle ayrıştığını söylemek doğru olmaz.
2. Hallerde teselsül olması gerekir. Teselsülün imkânsızlığını kanıtlayan burhan, hallerde değil mevcudlarda geçerlidir. Hal ise mevcut değildir.²⁷⁵

Tûsî bu iki gerekçenin batıl olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Benzerlik ve farklılığı kabul etmemenin gerekçesi ve teselsülün iltizamı batıldır”.²⁷⁶ Bu gerekçelerin neden batıl olduğunu Hillî şöyle açıklamaktadır:

Birincisi: Çünkü her makul, başka bir makule nispet edildiğinde ya [1] makullükte o ikisi birleşirler ve onlardan biri tasavvur edilen olur. O diğerinden tasavvur edilendir. O ikisi onlara eklenen arazlarla sayılır. O ikisi benzerdir. Ya da [2] böyle olmaz. O ikisi farklıdır. O ikisinin nefyi tasavvur edilemez.

İkincisi: Çünkü o Yaratıcı Teâlâ'nın varlığına istidlali iptal eder.²⁷⁷ Teselsülün iptalinin kanıtları burada gelecektir. Bir kısım müteahhirun şöyle cevap verdi: “İki farklı şey sübûtî bir şeyde ortak olduğu zaman,

²⁷⁴ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.21.

²⁷⁵ Hillî, *age*, s. 19; Cürçânî, *Hâşiye*, s.117; Kuşçu, *age*, s.21-2; Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.258.

²⁷⁶ Tûsî, *Tecrîd*, s.64.

²⁷⁷ İkinci delil hakkında Isfahânî: “Şayet teselsül caiz olsaydı, Yaratıcı'nın ispatı için delil intizam olmayacaktı” açıklamasını yapmaktadır. (Isfahânî, *Tesdid*, s.229). Cürçânî buradaki “delil intizam olmayacaktı” ifadesini hatalı bulmakta ve diğer mütekellimlerin sonsuz şeylerin var olmasının imkânsızlığını bürhan-ı tatbiki dayandırdıklarını belirtmektedir. (Cürçânî, *Hâşiye*, s.118).

o iki şeyin onlarla sübutu gerekir. Farklılık ve benzerlik ortaya çıkar. Selbi bir şeyde birleştiklerinde ise bu gerekmez. Haller eğer siyahlık ve beyazlık gibi hallikte ortak olurlarsa, bu ortağın selbî bir şey olması dışında, teselsül gerekmez. Fakat o, onların razı olduğu değildir, çünkü onlara göre haller sâbittir”.²⁷⁸

Bu pasaja göre iki şey arasında benzerlik ve farklılık olması gerekmektedir. Çünkü ikisinin de akledilen ortak ve farklı yönleri bulunmaktadır. Böylece birinci gerekçe çürütülür. İkincisinde ise Yaratıcı’nın ispatının delili, teselsülün imkânsızlığına dayandığı için onun gerekliliği çürütülemez.

VIII. MA’DUM VE HÂLİN SÜBÛTU HAKKINDAKİ İDDİALAR

Nasîruddin Tûsî ma’dumun ve halin sâbit olduğu görüşünü çürüttükten sonra burada bu görüşlerin uzantılarının da batıl olduğunu ifade etmektedir. Tûsî ilk olarak ma’dumun sübutu hakkında söylenenlerin ayrıntılarını şöyle sıralamaktadır:

[1] Sonsuz (*gayr-i mütenâhî*) zatların yoklukta tahakkuk etmesi; [2] müessirin [zatlarda] tesirinin nefyedilmesi ve [3] onların mütebayin olmasının [nefyedilmesi]; [4] cinsin sıfatını ve varlıkta ona tabi olanları ispat etmede ihtilaf etmeleri; [5] bir mekanda bulunmanın (*tehayyüz*) cevherlikten farklı olmasında [ihtilaf etmeleri]; [6] ma’dum oluşuyla ma’dumun sıfatının ispatında [ihtilaf etmeleri]; [7] [ma’dumu] cisimlikle nitelemenin imkânında [ihtilaf etmeleri]; [8] Yaratıcı’yı kudret, ilim ve hayatla niteledikten sonra O’nun ispatı hakkında şüphenin vaki olması.²⁷⁹

Bu sekiz maddeden ilk üçünde ittifak etmişler, diğer beşinde ise ihtilaf etmişlerdir. Bu maddeleri Hıllî, kapsamlı bir şekilde ele alarak şerh etmektedir:

1. O zatların yoklukta sonsuz olduğu ve -şahıslarla sınırlı adette olsalar bile- her türün sonsuz adedi olduğu üzerinde ittifak ettiler.
2. Cevherin cevher ve arazın araz yapılmasında (*ca’l*) fâilin hiçbir etkisi (*tesir*) yoktur. Fâilin etkisi ancak şu zatların mevcut yapılmasındadır. Çünkü şu zatlar yoklukta sâbittir, zail olmaz. Müessir ancak ahdas yoluyla tesir eder. Hükemanın bir kısmı bu

²⁷⁸ Hıllî, *Keşfü’l-Murâd*, s.19-20.

²⁷⁹ Tûsî, *Tecrid*, s.64.

hükme döndüler ve “fâille olan her şey fâilin ortadan kalkmasıyla (*intifa*) ortadan kalkar” dediler. Dolayısıyla cevher fâille cevher olmuş olsa bile [fâilin] ortadan kalkmasıyla ortadan kalkar. Fakat cevherin zatından nefyedilmesi, tenakuzu gerektirir.

3. Zatlarda ayrılığın (*tebayün*) nefyolduğu konusunda ittifak ettiler. Yalnız bütün zatlari zat oluşlarında eşit (*mütesavi*) ama [zatlara] ilişkin sıfatlar nedeniyle farklı yaptılar. Bu görüş batıldır. Çünkü sıfatlar şayet lazım olurlarsa [sıfatların] farklılığı melzumların farklılığına delil olur. Aksi takdirde siyahlığın cevhere dönüşmesi ve onun aksi caiz olurdu. Bu ise zorunlu olarak batıldır.

4. Cinslerin sıfatlarının yoklukta sâbit olup olmadığı konusunda ihtilaf ettiler. Cinslerin sıfatlarından kastedilen, cevherlerdeki cevherlik, siyahtaki siyahlık sıfatı ve bunlardan başka kendisiyle farklılık ve benzerlik vaki olan sıfatlardır. İbn Ayyaş o mahiyetlerin yoklukta sıfatlardan soyulduğu görüşündedir. Cübbaiyyan, Abdü'l-Cebbar ve İbn Mesveyeh ise cevherin sıfatlarının ya tamamına ait olduğunu - hayat ve onunla şart koşulanlar gibi- ya da fertlerine ait olduğunu söylemişlerdir. [Fertlere ait olan sıfatlar ise] dört tanedir: **Birincisi:** Varlığın ve yokluğun hallerinden hasıl olan sıfat. O cevherliktir. **İkincisi:** Varlıktır. O fâille hasıl olan sıfattır. **Üçüncüsü:** Teyahhuzdur. O varlık şartıyla cevherlik sıfatından sadır olan hudusa tabi olan sıfattır. **Dördüncüsü:** Hayyizde hasıl olmak, o manayla muallel olan sıfattır.

Bu dördüne eklenen bir sıfatı yoktur. Bu yüzden, siyah veya beyaz olmasıyla sıfatları olmaz. Arazların ise tamamına ait sıfatları yoktur, fakat fertlere raci' olan üç sıfatı vardır: **Birincisi:** Varlığın ve yokluğun hallerinden hasıl olan, o cinsin sıfatıdır. **İkincisi:** Varlık şartıyla ondan sadır olan sıfattır. **Üçüncüsü:** Varlık sıfatıdır.

5. Ebu Yakub el-Şeham, Ebu Abdullah el-Basri ve Ebu İshak bin Ayyaş'a göre cevherlik, teyahhuzdur. Sonra el-Şeham ve el-Basri, zatın cevherlikle nitelenmesi gibi tehayyüzle de nitelendiğini ileri sürdü. Sonra ikisi ihtilaf ettiler. El-Şeham, “cevherin yokluk halinin hayyizde hasıl olur” dedi. El-Basri, “hayyizde hasıl olma şartı varlıktır” dedi. Dolayısıyla o [varlık] hayyizde hasıl olan değil, tehayyüzle nitelenen yokluk halidir. İbn Ayyaş ise ne onlardan biriyle ne de onların dışındakilerle nitelenmiş yokluğun bir hali olduğunu iddia etti.

6. Ebu Abdullah el-Basri hariç müsebbitler, ma'dum olması bakımından ma'dumun hiçbir sıfatı olmadığına ittifak ettiler. Basri ise öyle bir sıfatı olduğunu ispat etti.

7. Ebu el-Hüseyn el-Hayyat hariç ma'dum zatların cisim olmaları

bakımından nitelenemeyeceği konusunda ittifak ettiler. Hayyat ise ona cevaz verdi.

8. Alemin bir Sâni', Kâdir, Hakîm ve Rasuller göndereni olmasından bir bilgi (‘ilm) olduğunda ittifak ettiler. O’nun mevcut olup olmadığı konusunda şüphe edilebilir. Onlara binaen bunda ma’dumun değişik sıfatlarla nitelenmesinin mümkün olduğuna dair delile ihtiyaç vardır. Akıl sahiplerinin tamamı bunu men' ettiler ve mevcut sıfatla nitelenenin varlığını zorunlu kıldılar. Çünkü şeyin başkası için sübutu, bu başkasının kendinde sübutunun bir fer’idir.²⁸⁰

Bu son konuda İmam Râzî, ma’dumların sübûtî sıfatlarla nitelenebilmesinin tam bir cehalet ve safsata olduğu söylemektedir. Ali Kuşçu ise onu söyleyenlerin sıfatların hariçte varlığını gerektirmediğini belirtmektedir. Kuşçu’ya göre onlar, nitelenenin ma’dum olduğu gibi sıfatların da ma’dum olduğunu söylemektedirler. Mesela ma’dum bir adam, ma’dum bir ata ma’dum olarak biner, elindeki ma’dum kılıcı ma’dum hareketlerle hareket ettirir, başında ma’dum renkli ma’dum bir şapka gibi. Ali Kuşçu’ya göre bunda safsata yoktur.²⁸¹

Tûsî, halin sübutu hakkındaki ayrıntılardan iki tanesini zikretmektedir: “Halin nedenli (*mualllel*) ve diğerleri olarak taksim edilmesi ve onunla farklılaşmanın nedenlendirilmesi ve bunlardan başka zikretmenin faydası olmayanlar [batıl oldu]”.²⁸² Bu ifadeyi Hillî şöyle açıklamaktadır:

1. Halin mualllel ve [mualllelden] başkası diye taksim edilmesi. Dediler ki: “Bir şeyin halinin sübutu ya bu şeyle kaim olan mevcutla mualllel olur, alimliğin ilimle mualllel olması gibi, ya da böyle olmaz, siyahın siyahlığı gibi”. Dolayısıyla hali mualllel ve başkası olarak ayırdılar.

2. Zatların hepsinin mahiyette eşit oldukları, ancak onlara eklenen hallerle farklılaştıkları konusunda ittifak ettiler. Akıl sahiplerinin çoğu lazımlarda iki benzerin eşitliğindeki bu zorunluluğunun batıl olduğunda ittifak ettiler. Kadimin muhdese dönüşmesi ve aksini caiz kıldılar. Çünkü tahsisin ne müreccahı ne zatı ne de zatının sıfatı vardır. Yoksa teselsül ederdi.²⁸³

²⁸⁰ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.20-2; krş. Isfahânî, *Tesdîdü'Kavâid*, I, s.230-7.

²⁸¹ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.23.

²⁸² Tûsî, *age*, s.64.

²⁸³ Hillî, *age*, s.22; Isfahânî, ‘mahiyet’ yerine ‘zâtîyyet’ kavramını kullanır. (Isfahânî, *age*, s.238).

Görüldüğü üzere burada Hillî meseleyi en iyi şekilde şerh etmektedir.

IX. MUTLAK VE MUKAYYED VARLIK

A. Mutlak-Mukayyed Varlık ve Karşılıkları

Varlığın anlam bakımından ortaklığı meselesinde Nasîruddin Tûsî varlığın taksim edilmeye elverişli olduğundan söz etmişti. Bu meselede ise varlığın mutlak ve mukayyed şeklindeki taksimini ele almaktadır:

Varlık, bazen mutlak olarak ele alınır. O zaman mukabili onun gibi [mutlak] yokluk olur. Bu ikisi birleşebilir -tekâbül itibariyle değil- ve birlikte akledilirler. [Varlık] bazen de mukayyed olarak ele alınır. O zaman mukabili onun gibi [mukayyed] yokluk olur.²⁸⁴

Tûsî'nin bu ifadelerini açıklamadan önce Hillî bazı bilgiler vermektedir. Buna göre varlık, a'yândaki oluştan ibarettir. Bu a'yândaki oluş bir mahiyete arız olarak ele alındığında özel varlık; özel bir mahiyete yönelmeksizin soyut olarak ele alındığında ise mutlak varlık olmaktadır.²⁸⁵ Lâhicî bu kısımları şöyle ifade etmektedir:²⁸⁶

1. Şeyin kendinde varlığı (mutlak varlık): O şey konu yapılır ve varlık lafzından türemiş bir yüklem yapılır. Mesela, insan mevcuttur.
2. Şeyin başkası gereği varlığı (mukayyed varlık): O şeyden başkası konu yapılır ve o şeyin varlığı yüklem yapılır. Mesela, insan yazıcıdır veya yazıcı mevcuttur veya yazması olan mevcuttur.

Buna göre varlığın mutlak olması, varlığın yazmak ve gülmek gibi belirli bir mahiyete muzaf ve mensup olmaması demektir. Varlığın mukayyed olması ise belirli bir mahiyete nispetinin ve izafetinin olması demektir. Zeyd'in görmesinin varlığı gibi.²⁸⁷

Mutlak varlığın mukabili, belirli bir mahiyetle özelleşmemiş mutlak yokluktur. Şarihler Tûsî'nin "[Mutlak varlık ve mutlak yokluk] birleşebilir -tekâbül itibariyle

²⁸⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s.65.

²⁸⁵ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.22.

²⁸⁶ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.269-270.

²⁸⁷ Lâhicî, *age*, s.274.

değil- ve birlikte akledilirler” sözünün üzerinde durmaktadır. Bu birleşmenin nasıl mümkün olduğunu Hillî şöyle izah etmektedir:

Hariçte ma’dum, zihinde mevcud olan onu doğrular. O mutlak ma’dumdur ve mutlak mevcuddur. Evet, itibar birliğine bakıldığında o ikisinin tek bir şeyi doğrulamakta birleşmeleri imkânsızdır. O ikisi ancak tekâbül bakımından alınmazlarsa birleşirler. Bu yüzden ma’dum, mutlak mevcudun mukabiliyle üzerine hükmedilen mutlak mutasavver olur. Her mutasavver zihinde sâbittir. Zihinde sâbit ise mutlak sâbitin kısımlarındandır. O halde sâbit, mutlak ma’dumu mutlak doğrulayan olur [ama] tekâbül itibariyle değil. Bir grup, mutlak ma’dumun mutasavver olmadığı konusunda çatışsa dahi, bu mutlak varlık ve mutlak yokluk, iki ma’kul şeydir.²⁸⁸

Tûsî’ye göre mutlak varlık ve mutlak yokluk tekâbül itibariyle birleşemezler. Hillî, bu iki mütekabilin, hariçte ma’dum ama zihinde mevcut üzerinde birleşmelerinin mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre mutlak ma’dum tasavvur edilebilir, dolayısıyla zihinde sâbittir, yani zihinde mevcuttur.²⁸⁹ Bu meseleyi Ali Kuşçu şöyle dile getirmektedir:

“Her ma’dum, mutlak olarak kendisine hükmedileni imkânsız kılar” dediğimizde bu önermede konunun zatı, mutlak yoklukla mevsuf olur. Çünkü onun unvanıdır ve mutlak varlıklardır. Çünkü o, zihinde mutasavver mevcuddur. Fakat bu birleşme, o ikisinin mütekabil olmasına dayanmaz. Zira tekâbülde muteber olan, iki mütekabilin nefsü’l-emr bakımından tek bir mahalde birleşmemeleridir. Yani her biri nefsü’l-emrde nitelenmez ve burada öyle değildir. Konunun zatı – nefsü’l-emrde olsa bile- varlıkla nitelenmektedir. Fakat yoklukla nitelenmesi nefsü’l-emr bakımından değil, bilakis aklın farzetmesi bakımındandır. Bu iki mütekabilin imkânsız birleşmesinden değildir. Her iki nitelemenin de aklın farzetmesi bakımından olduğu gibi. Muhakkak ki akıl, aynı anda varlık ve yoklukla nitelenmiş bir zatı farzedebilir.²⁹⁰

Buna göre mutlak varlık ve mutlak yokluk tek bir mahalde birleşebilirler. Burada Ali Kuşçu şöyle bir vehimden söz etmektedir: “Mutlak yokluğu tasavvur etmek mümkün

²⁸⁸ Hillî, *Keşfü’l-Murad*, s.23.

²⁸⁹ Isfahânî’nin yorumu ise şöyledir: “Mutlak yokluk mutasavver edilebilir ve ona zihinde bir oluş ilişir ve ona mutlak oluş yani mutlak varlık ilişir”. (Isfahânî, *age*, s.239).

²⁹⁰ Ali Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.24; krş. Lâhici, *Şevâriku’l-İlhâm*, s.271-2.

değildir. Zira onun için asla kendinde ayrışma olmaz”.²⁹¹ Kuşçu’nun belirttiğine göre bu vehim reddedilmiştir. Reddin takriri ise şöyledir: “Mutlak varlığı tasavvur etmek mümkün olduğu gibi aynı şekilde onun tamamen kaldırılmasını tasavvur etmek de mümkündür. O mutlak varlığa muzaf olan yokluktur. Bu onun mutlak yokluk olmasıyla çelişmez”.²⁹² Cürçânî’nin zikrettiği bu takririn üzerine Ali Kuşçu üç aşamalı bir analiz ortaya koymaktadır:

1. İki mukabilin birleşmesi birinin diğerine ilişmesiyledir. İmkansız değildir. İmkansız, ancak bu birleşmede her ikisinin tek bir mahalde arız olmalarıdır.
2. Şayet varlık ve yokluk aynı anda mevcut ve ma’dum olarak tek bir mahalde birleşseydi, bu gerekçeyi sunmak mümkün olurdu ve şöyle denilirdi: “Yokluk, mevcudun olumsuzluğu olması bakımından, onun mukabilidir ve varlığın onun mahalline ilişmesi bakımından bir araya gelirler”.
3. Şayet “birlikte akledilebilirler” sözünün manası zikrettiği o şey olsaydı, “birlikte” lafzı anlamsız olurdu.²⁹³

Lâhicî, Tûsî’nin “tekâbül itibariyle değil” sözünün manasının da Kuşçu’nun bu analiziyle mümkün olduğunu belirtmektedir. Fakat Lâhicî’ye göre Tûsî’nin bu ifadesi “tekâbül itibariyle birleşselerdi, iki müteakibinin birleşmesi gerekirdi” manasında değildir. Aksine “tekâbül itibariyle birleşselerdi, o ikisi de mutlak olmazdı” anlamına gelmektedir. Çünkü yokluk ona arız olan varlıktan raf edilmiş değildir. Dolayısıyla, ne mutlak varlıktan kaldırılmıştır (*raf*) ne de mutlak yokluktur.²⁹⁴

Mukayyed varlığı özel varlık²⁹⁵ olarak adlandıran Hıllî şu açıklamayı yapmaktadır: “Özel (*has*) varlık ise özelleşmiş melekelerin özelleşmeleri bakımından varlığıdır. O mesela insanın varlığı gibi mukayyed olur. İnsan ve başka mahiyetler kaydıyla mukayyedir. Onun mukabili ise, onun gibi özel (*has*) yokluktur”.²⁹⁶ Buna

²⁹¹ Kuşçu, *age*, s.24.

²⁹² Cürçânî, *Hâşiye*, s.127; krş. Ali Kuşçu, *age*, s.24.

²⁹³ Kuşçu, *age*, s.24-5; krş. Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, s.273.

²⁹⁴ Lâhicî, *age*, s.274.

²⁹⁵ Lâhicî, mukayyed varlık ve mukayyed yokluktan kastedilenin, özel varlık ve özel yokluktan kastedilenden başka bir şey olduğunun altını çizmektedir. İki özel arasındaki tekâbül, selb ve icab tekâbülüdür. İki mukayyed arasındaki tekâbül ise yoksunluk ve meleke tekâbülüdür. (Lâhicî, *age*, s.278.)

²⁹⁶ Hıllî, *age*, s.23.

karşılık Ali Kuşçu mukayyed varlığı sadece “herhangi bir şeye mensup olan varlık”²⁹⁷ şeklinde açıklamaktadır.

B. Melekenin Yokluğunun Konuya Muhtaç Olması

Tûsî, mukayyed yokluğu melekenin yokluğuyla ilişkilendirmekte ve bu yokluğun bir konuya muhtaç olduğunu dile getirmektedir: “Melekenin muhtaç olduğu gibi [yokluk] da konuya (*mevzu*) muhtaçtır. Konu ise şahsi, türsel (*nev'i*) ve cinsi olarak ele alınır”²⁹⁸.

Bu meselede şarihler Tûsî'nin meleke kavramından neyi kastettiğini tartışmaktadırlar. Hillî'ye göre melekenin yokluğu, mutlak yokluk değildir. Çünkü varlıktan bir payı vardır. Melekenin bir konuya muhtaç olması gibi melekenin yokluğu da bir konuya muhtaçtır. Melekenin yokluğu, bir şeyin başka bir şeyden yok olmasıdır. Körlük gibi. Görmenin yokluğu mutlak değildir. O melekeye elverişli özel bir konuya muhtaçtır. Bu yüzden, yeteneğinin olmaması nedeniyle duvarda görmenin imkânsız oluşu, onda körlüğü de imkânsız kılar.²⁹⁹ Cürcânî, burada meleke ile varlıksal bir mefhum kastedildiğini ifade etmektedir. Cürcânî'ye göre varlık ve yokluk arasındaki tekâbülün yoksunluk ve melekenin tekâbülü olması gerekmez, bilakis o selb ve icâbın tekâbülüdür.³⁰⁰ Ali Kuşçu'ya göre ise meleke ve yoksunluk arasındaki tekâbül, mukayyed varlık ve mukayyed yokluk arasındaki tekâbülüdür.³⁰¹ Lâhicî'ye göre ise meleke özel bir mahiyettir. Yokluğu için özel isimler konur. Mesela görmenin yokluğu için körlük, yazmanın yokluğu için ümmilik gibi.³⁰²

Tûsî'ye göre yokluk ve melekenin konusu şahıs, tür ve cins bakımından ele alınmaktadır. Bu meseledeki üç farklı görüşü Hillî şöyle açıklamaktadır:³⁰³

1. O konu, şahsi bir konudur. Dolayısıyla erkeklerde sakalın yokluğu, melekenin yokluğudur. Kadında yokluğu ise melekenin yokluğu değildir.

²⁹⁷ Kuşçu, *age*, s.25.

²⁹⁸ Tûsî, *Tecrid*, s.65.

²⁹⁹ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.23.

³⁰⁰ Cürcânî, *Hâşiye*, s.127.

³⁰¹ Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.25.

³⁰² Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.275.

³⁰³ Hillî, *age*, s.23-4.

2. Ona türsel konunun girmesi bakımından bundan daha geneldir. Dolayısıyla dışıde sakalın yokluğu, zorunlu ve melekenin yokluğudur. Sakalın eşekte yokluğu ise melekenin yokluğu değildir.

3. Ona cinsi konunun girmesi bakımından bundan daha geneldir. Bunda hiçbir fayda olmadığı için hiçbir meşahat yoktur.

Lâhicî söz konusu üç görüşe farklı örnekler vermektedir. Birincisi, gören olarak doğduktan sonra görmesini kaybeden kördür. İkincisi, görmeyen olarak doğan kimsedir. Üçüncüsü ise mesela akreptir. Çünkü akrep türü görmeye elverişli olmadığı halde, hayvan cinsi görmeye elverişlidir.³⁰⁴

X. VARLIĞIN BASİTLİĞİ

Varlığın mutlak ve mukayyed kısımlarını açıkladıktan sonra Nasîruddin Tûsî varlığın basitliği yani varlığın hiçbir parçası olmadığı meselesine geçmektedir: “[Varlığın] cinsi yoktur, bilakis o basittir ve fasıl değildir”.³⁰⁵ Varlığın cinsi yoktur, çünkü Hillî’ye göre, ondan daha genel hiçbir ma’kul yoktur. Varlığın faslı da yoktur, çünkü fasıl cinsin bir kısım fertlerini diğer kısmından ayıştırmaktadır. Cinslik nefyolunca fasıllık da nefyolmaktadır. O halde varlık basittir.³⁰⁶ Ali Kuşçu’ya göre varlığın basitliğinin nedeni, varlığa varlığın ilişmemesidir. Çünkü varlık, bütün makullere ilişmektedir.³⁰⁷ Lâhicî’ye göre ise varlık, şeylerin tahakkuku olduğu için şeylerin cinsi olamaz.³⁰⁸

Cürcânî ve Ali Kuşçu, Isfahânî’nin “varlığın cinsi yoktur, zira ondan daha genel bir mefhum yoktur” ifadesine itiraz edildiğini belirtmektedirler.³⁰⁹ Bu itiraza karşı Cürcânî: Zatı bakımından daha genel olan, arız olması bakımından daha özel olabilir. Mesela canlı, insanın cinsi –zatı bakımından daha genel- olmasına rağmen bilfiil yazmanın kendisine arız olması bakımından insandan daha özeldir.³¹⁰

³⁰⁴ Lâhicî, *age*, s.277.

³⁰⁵ Tûsî, *Tecrid*, s.65.

³⁰⁶ Hillî, *age*, s.24.

³⁰⁷ Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.25.

³⁰⁸ Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, s.279.

³⁰⁹ Cürcânî, *Hâşiye*, s.129; krş. Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.25.

³¹⁰ Cürcânî, *age*, s.129.

Kuşçu'nun bu itiraza cevabı ise şöyledir: Mesela canlı basittir, zira şayet birleşik olsaydı onun parçası ya canlı ya da başka bir şey olurdu. Söz böyle sürüp gider.³¹¹

Hillî şerhinde “niçin sayının birlerden birleşik olması gibi [varlığın da] cins ve fasıldan oluşmayan bir birleşik olması caiz değil” diye sorulamayacağını belirtmekte ve bu itiraza karşı şu cevabı vermektedir: O parçalar ya mevcut olur ya da böyle olmaz. Birinci takdir üzerine birleşğin ve parçanın tabiatı bir olur. Dolayısıyla ayrışma ancak miktarla gerçekleşir. O nefyolunmuştur. İkinci takdir üzerine varlık bütün makullere ilişmez onu yalnızca böyle farzetmemize rağmen. Bu ise çelişkidir (*hulf*).³¹²

XI. VARLIĞIN ÇOĞALMASI VE TEŞKÎKİ

Metafiziğin temel problemlerinden biri de mutlak varlığın bir ve basit olmasına rağmen nasıl çoğaldığı problemidir. Tûsî'ye göre mutlak varlık “konuların çoğalması yoluyla çoğalır ve [konuların] arazlarına teşkikle söylenir”.³¹³ Bu ifadenin şerhinde Hillî varlığın tek, çoğalmayan, tümel, tabii bir makul olduğunu belirtmektedir. Fakat varlık, iliştiği mahiyetler düşünüldüğünde, o mahiyetlerin çoğalması bakımından çoğalmaktadır. Çünkü şahsi arazın çok sayıda mahiyete ilişmesi imkânsızdır. Hillî, varlık tabiatının insan varlığında, at varlığında ve diğer hakiki varlıklarda gerçekleştiğini söylemektedir.³¹⁴

Tûsî'nin “arazlarına teşkikle söylenir” ifadesi “mutlak varlık, mahiyetlere ilişkin fertlerine teşkikle söylenir”³¹⁵ şeklinde şerh edilmektedir. Burada Hillî, mütevatı ve müşekkek kavramlarını şu şekilde açıklamaktadır: “Eğer tümel, fertlerini eşit düzeyde doğrularsa mütevatı olur. Eğer eşit düzeyde değil de bir kısım fertler tümel olarak diğerlerinden daha önce veya daha kadim ise veya bazılarında bu tümel diğerlerinden daha şiddetliyse müşekkek olur”.³¹⁶ Hillî varlığın neden müşekkek olduğunu açıklayarak devam etmektedir: “Nedenin (*illet*) varlığı, tabiatı gereği, nedenlinin (*ma'lul*) varlığından öncedir. Nedende varlık, nedenside varlıktan öne

³¹¹ Kuşçu, *age*, s.25.

³¹² Hillî, *age*, s.24.

³¹³ Tûsî, *Tecrîd*, s.65.

³¹⁴ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.24.

³¹⁵ Cürçânî, *Hâşiye*, s.131; Kuşçu, *Şerh-i Tegrîd*, s.26.

³¹⁶ Hillî, *age*, s.25.

geçmiştir ve bazılarına göre daha şiddetlidir”.³¹⁷ Bu meselede Ali Kuşçu’nun yorumu ise şöyledir: “[Mutlak varlık] nedenin varlığına ve nedenlinin varlığına öncelik (*tekaddüm*) ve sonralık (*teahhür*) ile söylenir, cevherin varlığına ve arazın varlığına öncelik (*evleviyyet*) ve [öncelik] olmayan ile söylenir”.³¹⁸ Cürcânî ve Kuşçu’ya göre varlık, güçlenme (*iştidad*) ve zayıflamayı kabul etmemektedir.³¹⁹ Ayrıca Ali Kuşçu mutlak varlığın Zorunlu Varlıkta en kadim, en önce, en şiddetli ve güçlü olduğunu da ilave etmektedir.³²⁰ Bu meseleye ilişkin olarak Lâhicî, *Şifa*’dan şu alıntıyı yapmaktadır: “Varlık olması bakımından varlık, güçlenme ve zayıflamada farklılaşmaz, tamlığı ve noksanlığı kabul etmez. O ancak üç hükümde farklılaşır: Öncelik (*tekaddüm*) ve sonralık (*teahhür*), istiğna ve ihtiyaç, zorunluluk ve imkân”.³²¹ Buna göre İbn Sînâ varlık kavramının yüklediği varlıklarda üç yönden farklılaştığı görüşündedir.³²²

Tûsî varlığın teşkikle söylenmesinin neticesinde, “[varlık] mutlak olarak kendisi dışında bir şeyin parçası olamaz”³²³ sonucuna varmaktadır. Çünkü teşkikle söylenen, söylenilenin bir parçası olamaz. Mahiyetlere nispetle, başkasından bir parça olması imkânsız olduğu için, onlara ilişmektedir; varlıklara nispetle ise onlara teşkikle söylenmektedir. Bu yüzden Hillî’ye göre Tûsî, “mutlak olarak” ifadesini kullanmaktadır.³²⁴

XII. ŞEY’İYYENİN İKİNCİL MA’KUL OLMASI

Nasîruddin Tûsî varlık ve şey’iyyenin birlikte bulunduklarını daha önce zikretmişti. Burada ise şey’iyye kavramının ikincil makul oluşunu ele almaktadır: “Şey’iyye, ikincil ma’kullerdendir, varlıkta asîl değildir. Dolayısıyla, hiçbir şey mutlak olarak sâbit değildir. O sadece mahiyetlerin özelliklerine ilişir”.³²⁵

³¹⁷ Hillî, *age*, s.25.

³¹⁸ Kuşçu, *age*, s.26.

³¹⁹ Cürcânî, *age*, s.132.

³²⁰ Kuşçu, *age*, s.26.

³²¹ Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, s.284.

³²² İbn Sînâ’da teşkik-müşekkek lafızları ve varlık lafzının farklılaştığı yönler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Macit, *age*, s. 119-20.

³²³ Tûsî, *age*, s.65.

³²⁴ Hillî, *age*, s.25.

³²⁵ Tûsî, *Tecrid*, s.65.

Lâhicî'ye göre “ikincil ma’kul” aşağıdaki iki anlamda kullanılmaktadır: ³²⁶

1. Tümelik, tikellik, zatîlik, arazîlik, cinslik, fasıllık, konuluk, yüklemlik, kıyas, önerme gibi Mantık'ta incelenen anlamlar.
2. Varlık, şey'iyye, birlik, çokluk, mahiyet, nedensellik gibi Hikmet ve Kelâm'da incelenen umûr-i amme.

İki farklı grubun farklı manalarda kullandığı ikincil ma’kul kavramını Tûsî daha genel anlamda kullanmakta ve “birincil makullere zihinde arız olanlar” şeklindeki kudemanın tarifini esas almaktadır. ³²⁷ Buna göre ikincil makuller, zihinde ikinci derecede akledilen arazlardır. Hariçte hiçbir karşılıkları yoktur. Birincil makul ise birinci derecede akledilen ister mevcut ister ma’dum olsun her şeye denir. Birincil makuller de sadece başkasına arız olarak akledilmektedir. ³²⁸

Hillî bu çerçevede İbn Sînâ'nın şu ifadelerini aktarmaktadır: “Varlık, ya zihnîdir ya da hâricîdir. İkisi arasında ortak olan şey'iyyedir. Eğer şey'iyye, ortak ölçü üzerine yüklenmek istenirse ve [şeyiyye] onu doğrularsa, o doğrudur (*savab*), aksi takdirde o men' edilmiştir”. ³²⁹ Bunun üzerine Hillî kendi yorumunu ortaya koymaktadır:

Şeylik, zatîlik, tikellik ve benzeri kavramlar birincil makullere ilişkin ikincil makullerdir. Çünkü onlar sadece mahiyetlerden başkasına iliştiğinde akledilmektedir. Canlılık ve insanlık gibi varlıkta asli değillerdir; bilakis varlıkta başkasına tabi olurlar. Mutlak şeyliğin varlığı mümkün değildir. Dolayısıyla hiçbir şey mutlak olarak sâbit değildir. Sübut ancak şahsi özel mahiyetlere ilişir. ³³⁰

Burada Hillî, mutlak şeyliğin mevcut olmadığını belirtmektedir. Hillî'yle hemfikir olan Isfahânî bunun teselsüle yol açacağını şerhinde iddia etmektedir: “Şayet mutlak şey, hariçte mevcut olsaydı, şeylikte başkasıyla ortak ve özellikleriyle ondan farklı olacaktı. Dolayısıyla onun da bir şeyi olacaktı ve teselsül gerekecekti”. ³³¹

³²⁶ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.287.

³²⁷ Lâhicî, *age*, s.289.

³²⁸ Cürcânî, *age*, s.133.

³²⁹ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.25.

³³⁰ Hillî, *age*, s.25-6.

³³¹ Isfahânî, *age*, s. 244; krş. Cürcânî, *age*, s.134.

İsfahânî'nin bu argümanına karşı yapılan itirazı Cürcânî şöyle dile getirmektedir: “Ortak zattan başka özelliklerle farklılaşması kabul etmiyoruz. Çünkü her genel, özelin mefhumunda ortaktır ve özelliklerden soyutlanmış kavramın kendisiyle özelden ayrışır. ... Şayet hariçte şey bulunmasaydı, şeylikte özel şeyler ortak olacaktı ve özellikleriyle ayrışacaktı. O halde teselsül gerekir”.³³² Ali Kuşçu da “tümel şey”in hariçte mevcut olmadığına, zira hariçte sadece özel şeylerin bulunduğu dikkat çekmekte ve tümellerin ister birincil ister ikincil ma’kul olsun dış dünyada bulunmadıklarını belirtmektedir.³³³

XIII. YOKLUKLARIN AYRIŞMASI

Hariçte varlıkların ayrıışmış olduğu kabul edilmekte, fakat yoklukların ayrıışmış olup olmadığı felasife ve mütekellimler arasında tartışma konusu olmaktadır. Bu tartışmayla ilgili Ali Kuşçu, İci'nin *Mevâkıf*'ından şu alıntıyı yapmaktadır: “Ma’dumların ayrıışması hakkındaki ihtilaf, zihnî varlık hakkındaki ihtilafın bir uzantısıdır. Çünkü ma’dumların ayrıışması ancak akılda olur. Eğer zihinde mevcut oldukları için o ayrıışma olursa, ayrıışma ya zihindeki ya da hariçteki mevcutla sınırlanır ve ma’dumlar ayrıışmış olmaz”.³³⁴ Buna göre zihnî varlığı kabul eden felasife, yoklukların ayrıışmasını da kabul etmektedir. Mütekellimlerin çoğu ise ayrıışmayı kabul etmemektedir. Bu meselede Tûsî, yoklukların ayrıışabileceğini düşünmekte ve bu görüşünü üç delille kanıtlamaktadır:

1. Nedenlinin (*ma'lul*) yokluğu sadece nedenin yokluğuna dayanır.
2. Şartın yokluğu şartlının (*meşrut*) varlığını olumsuzlar.
3. Zıttın yokluğu, geri kalan yoklukların hilâfına, başkasının zıddının varlığını doğrular.³³⁵

Bu delilleri Hıllî sırayla şerh etmektedir:

Birincisi: Nedenlinin yokluğu, nedenin yokluğuna dayanır, başkasının yokluğuna dayanmaz. Dolayısıyla, şayet nedenin yokluğunun başkasının yokluğundan ayrıışması olmasaydı, nedenlinin yokluğu ona

³³² Cürcânî, *age*, s.134.

³³³ Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.26.

³³⁴ Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.26-7.

³³⁵ Tûsî, *Tecrid*, s.65.

dayalı olmayacaktı. Ayrıca şüphesiz nedenlinin yokluğunun nedenin yokluğu sebebiyle olduğuna hükmederiz. Aksi caiz değildir. Şayet onlardan ayrışmasaydı böyle olmayacaktı. İkincisi: Şartın yokluğu, şartlının varlığını olumsuzlar. Çünkü ikisinin toplanması imkânsızdır. Şartlı ancak şartıyla birlikte bulunur. Aksi takdirde şart, şart olmazdı ve başkasının yokluğu onu olumsuzlamazdı. Dolayısıyla şayet ayrışma olmasaydı böyle olmazdı. Üçüncüsü: Zıddın mahalde yokluğu, diğer zıddın [mahalde] varlığını doğrular. Çünkü mümkün zıddın varlığı, diğer zıddın varlığıyla birlikte. Diğerinin yokluğu ise onu doğrulamaz. O halde, ayrışma gerekir.³³⁶

Tûsî ve Hıllî'yle hemfikir olan Cürcânî, İsfahânî'nin "ayrışma, hâricî sübutu gerektirmez"³³⁷ ifadesini şöyle açıklamaktadır: Nefsü'l-emrde bir şeyin ayrışması, hariçte sübutunu gerektirir, fakat o şey zihinde ayrışabilir. Çünkü nefsü'l-emr, mutlak olarak hariçten daha geneldir. Hariçte sâbit olmasalar da yoklukların ayrışması caizdir.³³⁸ Ali Kuşçu da aynı şekilde yokluğun zihnen gerçekleşmiş olduğunu ve aklen ona işaret edildiğini ifade etmektedir.³³⁹ Lâhicî de *Mevakıf* tan alıntı yaparak ayrışmanın ancak akılda olabildiğini belirtmektedir.³⁴⁰ Bununla birlikte Lâhicî, İci'ye itiraz eden Teftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsıd*'daki görüşüne de yer vermektedir. Teftazani'ye göre bu durumun aksi söz konusudur. Çünkü felasifeye göre ayrışma, olumlu bir niteliktir ve nitelenenin onunla sübutunu gerektirmektedir. Zihnî varlığın sübutunu kabul eden kimse yoklukları tasavvur ettiğinde, kendilerinde yokluk olsalar bile, onların zihnî sübuttan ayrıştığına hükmetmektedir.³⁴¹

Yoklukların ayrışmasına ilişkin bu kanıtlamasından sonra Tûsî sözlerine şöyle devam etmektedir: "Yokluk, kendisine ilişebilir. O halde türsellik ve karşılıklılık iki bakımdan da onu doğrular".³⁴² Burada Tûsî'nin "yokluk kendisine arız olabilir" ifadesinden ne kastettiği şerhlerde ortaya konmaktadır. Hıllî, "akıl, yokluğu makul bir mahiyet olarak düşündüğünde ve onun ma'dum olduğunu varsaydığında yokluk

³³⁶ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.26.

³³⁷ İsfahânî, *age*, s.244.

³³⁸ Cürcânî, *Hâşiye*, s.135.

³³⁹ Kuşçu, *age*, s.26.

³⁴⁰ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.298.

³⁴¹ Lâhicî, *age*, s.299.

³⁴² Tûsî, *age*, s.66.

kendisine ilişir”³⁴³ şeklinde bir açıklama getirmektedir. Isfahânî’nin “onun bir ma’dumu olduğu farz edilirse, yokluk kendisine ilişir”³⁴⁴ ifadesini aktaran Cürcânî bunu şöyle yorumlamaktadır:

Eğer burada uruz kabul edilirse, arız yokluğun kendisi değildir. Bilakis o tikellerden bir tikeldir. Çünkü onun kalkması (*raf*) onun mukabiliyle nitelenmesidir, mutlak kalkma/yokluk değildir. Birincisi def edilmiştir, çünkü yokluk kavramı ve diğer kavramlar arasında yoklukla nitelenmelerinde fark yoktur. O [yokluğun yokluğa ilişmesi] sadece mahiyetin ortadan kalkmasıyla; onunla mütehakkık olması ve mahallinde arazların kaim olmasıyla yokluğunun onunla kaim olması değildir. Yokluğun bir şeye ilişmesinden kastedilen ancak onunla nitelenmesi ve onu iştikak bakımından doğrulamasıdır. İkincisi de def edilmiştir. Çünkü mutlak yokluk mefhumuna ilişkin tikel onun içindedir. Bu tikelin de kendi kendisine ilişmesi gerekir. Aksi takdirde tamamına ilişemez. Ancak şöyle denir: Yokluk mefhumu tikellerinde arazîdir, zâtî değildir.³⁴⁵

Ali Kuşçu şerhinde bu takriri kendi ifadeleriyle vermekte, Lâhicî ise doğrudan Cürcânî’den alıntılarlamaktadır.³⁴⁶ Bunun üzerine Lâhicî bir şeyin bir mefhumun tikeliyle nitelenmesinin o şeyin ister zâtî olsun ister arazî o mefhumla nitelenmesini gerektirdiğini söylemekte ve İbn Sînâ’nın *Şifa*’sının *Mantık* kitabından şu ifadeyi eklemektedir: “Kendisinde tabiat bulunan her şey, arazlardan bir arazdır. Onda bu arazın tümel olarak nitelenmiş şeylerin tabiatları bulunur”.³⁴⁷ Buna göre yokluğun kendisine nasıl arız olabildiğini her şarih kendi tarzında yorumlamakta, fakat Hillî’nin açıklaması, sonraki şerhlerde yer almamaktadır.

Kuşçu mutlak yokluğun kendisine iliştiğinde, mutlak yokluğa muzaf olduğunu belirtmektedir.³⁴⁸ İki yönden muzaf oluşunu ise Lâhicî şöyle açıklamaktadır: Yokluk

³⁴³ Hillî, *age*, s.27.

³⁴⁴ Isfahânî, *age*, s.246.

³⁴⁵ Cürcânî, *age*, s.136.

³⁴⁶ Kuşçu, *age*, s.27; krş. Lâhicî, *age*, s.300-1.

³⁴⁷ Lâhicî, *age*, s.301.

³⁴⁸ Kuşçu, *age*, s.27.

olması bakımından muzaf olduğunda ona türsellik ilişmektedir. Zihinde mevcut olması bakımından muzaf olduğunda karşılıklılık (*tekâbül*) ilişmektedir.³⁴⁹

Tûsî, “neden yoksa nedenli de yoktur” delilini yoklukların ayrıştığını ispatlamak için kullanmaktadır. Bu ispattan sonra bu delilin aksini söyleyen kimseyi şöyle düzeltmektedir: “Hariçte bir nedenin yokluğunun nedeni, nedenlinin yokluğu değildir. Zihinde mümkün olsa bile o ancak burhan-ı innîdir, aksi takdirde burhan-ı limmîdir”.³⁵⁰ Hıllî’nin belirttiğine göre Tûsî bu olumsuzlamayı hariç ile sınırlamaktadır,³⁵¹ çünkü burhan-ı innide olduğu gibi nedenlinin yokluğu zihinde nedenin yokluğunun nedeni olabilmektedir. Burhan-ı innide nedenlinin yokluğu, nedenin yokluğundan daha açık olduğu için akıl ona delil getirmektedir. Dolayısıyla, hariç bakımından değil ama taakkul bakımından nedenin nedeni olmaktadır. Bir başka deyişle, Hıllî’ye göre, nedensellik nefsü’l-emrde değil, zihinde anlam kazanmaktadır. Burhan-ı limmide ise nedenin yokluğuyla, nedenlinin yokluğu üzerine delil getirilmektedir.³⁵²

Cürcânî ve Ali Kuşçu, hariçte nedenin kalkmasının/yokluğunun, nedenlinin kalkmasının nedeni olduğuna ilişkin şu örneği vermektedir: “Elin hareketi kaldırılırsa anahtarın hareketi de [ortadan] kalkmaktadır. Aksi mümkün değildir”.³⁵³ Cürcânî’den farklı olarak Ali Kuşçu şerhinde burhan-ı lime ile burhan-ı inneyi karşılaştırmaktadır. Kuşçu’nun belirttiğine göre, nedenin yokluğunun nedenlinin yokluğuna delalet etmesi burhan-ı limedir, burhanda orta-terimdir. Burhan-ı limeye “delil” adı da verilir. Çünkü limmilik, nedenselliktir. İnniyet ise sübuttur. Burhan-ı lime, hem zihin hem hariç bakımından hükmün nedenini vermektedir. Burhan-ı inne ise hükmün nedenini hariçte değil sadece zihinde vermektedir. Ancak hükmün hariçte sübutunu vermektedir.³⁵⁴

Burhan meselesi bağlamında Cürcânî ve Ali Kuşçu, Eş-Şeyh olan İbn Sînâ’dan özellikle de *Şifa*’nın *Burhan* adlı kitabından sık sık alıntı yapmaktadırlar. İbn Sînâ’ya

³⁴⁹ Lâhici, *age*, s.302-3.

³⁵⁰ Tûsî, *age*, s.66.

³⁵¹ Ali Kuşçu, burada Tûsî’nin “hariç” ifadesini yaygın olduğu üzere “nefsü’l-emr” anlamında kullandığına işaret etmektedir. (Kuşçu, *age*, s.27).

³⁵² Hıllî, *age*, s.27.

³⁵³ Cürcânî, *age*, s.137; Kuşçu, *age*, s.27.

³⁵⁴ Ali Kuşçu, *age*, s.28.

göre kesin (*yakini*) bilgi, sebep sahibidir. Çünkü bir bilginin sebebi bilinmezse iki taraf da mümkün olur, dolayısıyla kesinlik gerçekleşmez. Burhanın tanımında muteber olan, neticenin kesin olmasıdır. Kesin bilgi ise ancak neden nedenliye delalet ettiğinde elde edilir. Bir başka deyişle, nedene nedenliyle delil getirmek burhan değildir.³⁵⁵

Sonuç olarak, Tûsî'ye göre yokluk hariçte ma'dumdur, fakat zihinde ma'kul mevcut olabilir. Dolayısıyla zihnî varlığı onaylayan diğer felsefeciler gibi Tûsî de yoklukların ayrışabileceğini kabul etmektedir. Diğer taraftan Tûsî, yokluğun yokluğa arız olabileceğini de belirtmektedir. Şarihler ise bu meseleyi farklı şekillerde yorumlamaktadır.

XIV. VARLIK VE YOKLUK BAKIMINDAN GENELLİK VE ÖZELLİK

Nasîruddin Tûsî, genellik ve özellik meselesi hakkında şöyle düşünmektedir: “Varlık bakımından genellik (*umûm*) ve özellik (*husûs*) olarak düzenlenen şeyler, yokluk bakımından aksine döner.”³⁵⁶ Şarihler bu ifadeyi aralarında umum-husus mutlak ilişkisi bulunan örnekler üzerinden açıklamaktadır. Hillî ile Isfahânî, canlı ve insan örneğini; Ali Kuşçu ile Lâhicî ise canlılık ve konuşma (*nutk*) örneğini vermektedir.³⁵⁷ Bunlardan özel olanın yokluğu genel olanın yokluğundan daha genel olmaktadır. Mesela Hillî'ye göre canlı, insanı ve başkasını kapsamaktadır. İnsan-olmayan, insanın yokluğunu doğrulamakta, ama canlının yokluğunu doğrulamamaktadır. Aynı zamanda insanın yokluğu canlı-olmayanı da doğrulamaktadır. O halde canlının yokluğu, insanın yokluğunun fertlerini kapsamaz ama insanın yokluğu canlı-olmayanın fertlerini kapsamaktadır. Dolayısıyla özelin yokluğu, genelin yokluğundan daha genel olmaktadır.³⁵⁸

Cürcânî ve Ali Kuşçu bu ifadenin Mantık ilminde “genelin nakîzi, özelin nakîzinden daha özeldir” şeklinde meşhur bir meseleye dönüştüğünü belirtmekte ve söz konusu ifadeye yapılan itirazı şöyle zikretmektedirler: Genel mümkün, şey, mevcut gibi umûr-i âmmeye bu kural menkûz olmaktadır. Çünkü bu genel şeyler insan gibi

³⁵⁵ Cürcânî, *age*, s.138; krş. Kuşçu, *age*, s.28.

³⁵⁶ Tûsî, *Tecrid*, s.66.

³⁵⁷ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.27; Isfahânî, *Tesdid*, s.249; Cürcânî, *Hâşiye*, s. 141; Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.30.

³⁵⁸ Hillî, *age*, s.28.

şeylerden ve nakîzlerinden daha geneldir. Dolayısıyla, onlarda yokluk bakımından genellik aksine dönmez. Cürcânî, bunun Kâtibi için meşhur bir sual olduğuna değinirken, Ali Kuşçu bunu kendi kitabında ele aldığını ve Mantık kitaplarında bu suale cevap verildiğini belirtmektedir.³⁵⁹

Bununla birlikte Ali Kuşçu, Tûsî'nin ifadesindeki “varlık ve yokluk” sözünün tashih edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü Kuşçu'ya göre buradaki umum-husus, varlık bakımından değil, doğruluk bakımındandır.³⁶⁰ Lâhicî'ye göre ise buradaki “varlık ve yokluk”, icab ve selb anlamında kullanılmaktadır.³⁶¹ Ayrıca Lâhicî, Devvani'nin bunu şöyle reddettiğini belirtmektedir: “Varlık ve yokluğun icab ve selbe söylenmesi, aziz değildir”. Buna karşılık Lâhicî şöyle düşünmektedir: “Varlık ve yokluğun icab ve selbe hamledilmesi, doğruluk bakımından olan umum ve hususun, tahakkuk bakımından hamledilmesinden uzak değildir”.³⁶² Burada Kuşçu'nun görüşünün Tûsî'den, Lâhicî'nin görüşünün Ali Kuşçu'dan nasıl ve neden farklılaştığını görmekteyiz.

XV. VARLIK VE YOKLUĞUN MUHTAÇ VE ZENGİNE TAKSİMİ

Nasîruddin Tûsî'nin varlık ve yokluğun taksim edilebilmesine ilişkin başka bir argümanı da şöyledir: “Onlardan her birinin fakirlik (*iẖtiyâç*) ve zenginliğe taksim edilmesi gerçektir”.³⁶³ Bu ifadeyi Hillî ve Isfahânî şöyle yorumlamaktadır: Varlık ve yokluktan her biri ya başkasına muhtaç olur ya da başkasından müstağni olur. Birincisi, ister var ister yok olsun, mümkündür. İkincisi varlıksa zorunlu, değilse imkânsızdır. Bu taksim hakikidir. Yani cem'i ve hultvü men' eder.³⁶⁴ Buna göre hem varlık hem de yokluk, muhtaç veya müstağni olabilmektedir. Burada Tûsî, bu ayrımın hakiki olduğunu belirtmektedir. Hillî gibi Cürcânî bu meseleyi açıklarken, zorunlu (*vâcib*) ve imkânsız (*mümteni'*) kavramlarını kullanmaktadır. Cürcânî'ye göre bir şeyin varlığı veya yokluğu, ya bu şeyden başkasına muhtaçtır ya da değildir. Birincisinde varlığında başkasına muhtaç olmayan zorunlu olur; yokluğunda başkasına muhtaç olmayan ise

³⁵⁹ Cürcânî, *age*, s.141; krş. Kuşçu, *age*, s.30.

³⁶⁰ Kuşçu, *age*, s.30.

³⁶¹ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.305.

³⁶² Lâhicî, *age*, s.306.

³⁶³ Tûsî, *Tecrid*, s.66.

³⁶⁴ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.28; Isfahânî, *age*, s.250.

imkânsız olur. O zaman zorunlunun varlığı ve imkânsızın yokluğunun başkalarına ilişmeleri mümkündür. İkincisinde varlığı Zorunlu olan başkasına muhtaç değildir. O halde, bu varlığın bizatihi kaim olması gerekir, aksi takdirde kendisine ilişene muhtaç olurdu. Yokluğu imkânsız da başkasına muhtaç değildir, dolayısıyla başkasına ilişmez.

365

XVI. SONUÇ

İbn Sînâ felsefe geleneğinde açık seçik ve en genel kavram olarak kabul edilen varlık, Nasîruddin Tûsî'nin de felsefî sisteminde temel aldığı *Tecrîd*'in başlangıç noktasıdır. Tûsî'ye göre varlık ve onun karşıtı yokluk zihinde apaçık oldukları için tanımlanamaz. Tanımlanmaya çalışıldığında başarısız sonuçlar elde edilir. Çünkü bütün tanımlar kısır döngüye yol açar. Bu tanımlar *Tecrîd*'de, lafzî tarif yani bir şeyin eşanlamlısıyla tarif etmek olarak değerlendirilir.

Bir diğer mesele varlığın mahiyetle ilişkisidir. Şerhlerden öğrendiğimiz kadarıyla Eş'arî ve Basrî'nin varlığın mahiyetin aynısı olduğu görüşüne karşı Tûsî varlığın anlam bakımından ortak bir mefhum olduğu görüşünü savunur ve bunu *Tecrîd*'de sunduğu delillerle destekler. Düşünüre göre mümkün mevcutlarda varlık, mahiyetten farklı olduğu için ona eklenmiştir. Fakat varlığın mahiyete eklenmesi, hariçte değil zihindedir.

İbn Sînâ gibi Tûsî de varlığı hâricî ve zihnî kısımlara ayırmaktadır. Varlığın mahiyetin aynısı olduğunu savunanlar, zihnî varlık kısmını reddetmişlerdir ve bu görüşü sıcaklık-soğukluk gibi iki zıddın bir araya gelemeyeceği ilkesine dayandırmışlardır. Halbuki, Tûsî'ye göre, zihindeki bu şeyler farklı mahiyetlerin sûret ve misâlidirler. Diğer taraftan hâricî varlık, mahiyetin tahakkukudur.

Bu bölümde Tûsî varlığın hükümlerini de ele almaktadır. Buna göre varlıkta artma-azalma ve güçlenme-zayıflama söz konusu değildir. Varlık iyiliktir. Varlığın ne zıddı ne de benzeri olabilir. Dolayısıyla varlık, diğer ma'kullerden farklıdır.

³⁶⁵ Cürçânî, *Hâşiye*, s.143.

Son olarak şey'iyye kavramını ele alan Tûsî, varlık ve şey'iyyenin birlikte bulunduğunu ve bu nedenle varlık olmaksızın şey'iyyenin tahakkuk edemeyeceğini savunur. Buna binâen ma'dumun bir şey olduğu iddiasını çürüterek hâriçte ma'dumun sübutunun imkansız olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Tûsî, mevcut ve ma'dum arasında *vâsıta* veya *hâl* denilen bir durum olduğu iddiasını reddetmektedir. İbn Sînâ'da olduğu gibi Tûsî felsefesinde de mutlak varlık basittir, yani cins ve fasıldan birleşik değildir. Basit olduğu halde varlığın çoğalması, iliştiği mahiyetlerin çoğalması yoluyla meydana gelir ve bütün mevcutlara teşkikle söylenir.

İKİNCİ BÖLÜM
VÜCÛB, İMKÂN, İMTİNÂ', KIDEM VE HUDÛS

I. VÜCÛB, İMKÂN VE İMTİNÂ' KAVRAMLARI

A. Madde ve Cihet Olarak Vücûb, İmkân ve İmtinâ'

Bu mesele Nasîruddin Tûsî'nin "üç madde" dediği zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramları hakkındadır. Varlık ve yokluğa ilişkin bu üç temel kavramı Tûsî şöyle açıklamaktadır:

Varlık yüklendiği veya bağ (*râbîta*) yapıldığı zaman, bağın güçlülüğüne ve zayıflığına delalet eden, kendilerinde üç madde, taakkulde [üç] yön (*cihât*) sâbit olur: Zorunluluk (*vücûb*), imkânsızlık (*imtinâ'*) ve imkân. Yokluk da aynı şekildedir.³⁶⁶

Bu metnin açıklamasına Hillî şöyle başlamaktadır: "Varlık, bazen "insan mevcuttur" sözümüz gibi kendisine yüklem olabilir, bazen de "insan canlı olarak vardır" sözümüz gibi konu ve yüklem arasında bağ olabilir".³⁶⁷ Bu metni Cürcânî ve Ali Kuşçu, varlığı ve yokluğu aşağıdaki gibi iki kısma ayırarak açıklamaktadırlar:³⁶⁸

1. Bir şeyin kendinde (*fî nefsihi*) varlığı: Varlık o şeyin yüklemi olur. Bu yargı, "basit" olarak adlandırılır ve o şeyin varlığı "hel-i basîta" ile sorulur.
2. Bir şeyin başkası için (*li-gayrihi*) varlığı: Varlık, o şeyle başkası arasında bağ olur. O şey yüklem olur ve başkası onun konusu olur. Bu yargı, birleşik olarak adlandırılır ve o şeyin varlığı "hel-i mürekkebe" ile sorulur.

Her iki durumda da, yüklem ister varlık ister başka bir şey olsun, konuya olumlu veya olumsuz nispet edildiği zaman, nispette üç madde sâbit olur. Başka bir deyişle, yüklem konuya nispeti için zorunluluk, imkân ve imkânsızlık niteliklerinden biri gerekmektedir. Bu nitelik eğer nefsü'l-emrde düşünülürse "madde"; akılda düşünülürse "cihet" olarak adlandırılmaktadır.³⁶⁹ Bu meselede şârihler Tûsî'nin cihet ve madde terimlerini farklı anlamda kullandığına işaret etmektedirler:³⁷⁰

³⁶⁶ Tûsî, *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, s.66.

³⁶⁷ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.28.

³⁶⁸ Cürcânî, *Hâşiye-i Tegrîd*, s.145; krş. Kuşçu, *Şerh-i Tegrîd*, s.30; krş. Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.311-2.

³⁶⁹ Hillî, *age*, s.28-9; krş. Cürcânî, *age*, s.145-6; krş. Kuşçu, *age*, s.30; krş. Lâhicî, *age*, s.312.

³⁷⁰ Cürcânî, *age*, s.146; Kuşçu, *age*, s.31.

1. Cihet, nispetin niteliğine aklın hükmetmesidir ister vakıaya mutabık olsun ister olmasın.
2. Sonraki mantıkçılara göre madde, her nispetin niteliğidir, ister yüklem konuya olumlu nispeti olsun ister olumsuz olsun. Önceki mantıkçılara göre ise madde, her nispetin niteliği değildir, sadece olumlu nispetin niteliğidir.

Buna göre Tûsî'nin ifadeleri önceki ve sonraki mantıkçıların görüşüne aykırıdır. Ali Kuşçu'ya göre vücûb, imkân ve imtinâ' Mantık ilminde önermelerin cihetleridir. Fakat mahsusa önermelerin yüklemeleri, şeyin kendinde varlığıdır. Bu ilimde zorunlu, imkânsız ve mümkün dendiği zaman onunla zorunlu varlık, imkânsız varlık ve mümkün varlık kastedilmektedir.³⁷¹ Bu bağlamda Lâhicî, Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ından şu alıntıyı yapmaktadır: “Madde, cihet olmayandır. İkisi arasındaki fark şudur: Madde, nefsü'l-emrde o nispetin niteliğidir. O önermeye bakıldığında yüklemnin konusuna nispetinden anlaşılan ve tasavvur edilendir”.³⁷² Öte yandan Hillî'ye göre, ikisi birleşebilir (örneğin: İnsanın canlı olması zorunludur) veya ayrışabilir (örneğin: İnsanın canlı olması mümkündür). Burada madde zorunludur. Çünkü canlılığın insanlığa nispetinin niteliği, zorunluluktur (*vücûb*). Cihet ise mümkündür.³⁷³ Ayrıca, bu üç nitelik bağın güçlülüğüne ve zayıflığına delalet etmektedir. Zorunluluk, sübût tarafında bağın güçlülüğüne, imkânsızlık yokluk tarafında bağın güçlülüğüne, imkân ise bağın zayıflığına delalet etmektedir.³⁷⁴

B. Tarif Edilemeyen Üç Önerme

Tûsî, “tariflerindeki araştırma konusu (*bahs*) varlıktaki gibidir”³⁷⁵ diyerek zorunlu, mümkün ve mümteni' kavramlarının varlık kavramı gibi tarif edilemeyeceğini söylemektedir.³⁷⁶ Hillî'nin ifade ettiğine göre, ulemadan bir grup bu üç kavramı tarif ederek hata ettiler. Çünkü akıl sahipleri için malum olan bu kavramlar iktisab edilmeye muhtaç değildirler. Bu kavramları açıklamak için lafzî tarifleri zikredilebilir, fakat onlar gerçek tanım (*haddun hakikiyyun*) değildir. Bununla birlikte o tarifler döngüseldir.

³⁷¹ Kuşçu, *age*, s.31.

³⁷² Lâhicî, *age*, s.313-4.

³⁷³ Hillî, *age*, s.29.

³⁷⁴ Hillî, *age*, s.29; Cürcânî, *age*, s.147; krş. Kuşçu, *age*, s.30; krş. Lâhicî, *age*, s.314.

³⁷⁵ Tûsî, *age*, s.66.

³⁷⁶ Bu üç kavramın kısır döngüye düşmeksizin tarif edilemeyeceği konusunda İbn Sînâ ile hemfikirdir.

Çünkü onlar, zorunluyu “yokluğu imkânsız olan” veya “yokluğu mümkün olmayan” şeklinde, imkânsızı “varlığı mümkün olmayan” veya “yokluğu zorunlu olan” şeklinde tarif ettiler. Mümkünü ise “varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan” veya “varlığı ve yokluğu imkânsız olmayan” olarak tarif ettiler. Görüldüğü gibi her bir kavram diğerinin tarifinde kullanılmaktadırlar. Dolayısıyla bu tarifler apaçık bir kısır döngüdür.³⁷⁷

Bu bölümde, sonraki şarihlerin üç temel kavramı açıklarken *hel-i basita* ve *hel-i mürekkebe* kavramlarını kullandıkları görülmektedir. Ayrıca Tûsî’nin kullandığı cihet ve madde kavramlarındaki zamanla ortaya çıkan anlam değişikliğine de işaret etmektedirler.

II. ÜÇ MADDENİN KISIMLARI

A. Zâtî ve Başkası Bakımından Taksimleri

Nasîruddin Tûsî, üç maddenin her birinin zât bakımından düşünüldüğünde, üç kısım arasında gerçek bir ayrım olduğunu ifade etmektedir: “Bazen zâtî olarak alınırlar, o zaman ayrım (*kismet*) hakiki olur, [birbirlerine] dönüşmeleri mümkün değildir”.³⁷⁸ Hıllî, her ma’kûlun ya zatı gereği (*lizâtihi*) zorunlu ya zatı gereği imkânsız ya da zatı gereği mümkün varlık olduğunu belirtmektedir. Onların ikisinin birden birleşmesi mümkün olmadığı için taksim hakiki -yani cem’i ve hulvü men eden- olmaktadır.³⁷⁹

Cürcânî, ma’kul yerine mefhum kelimesini kullanmakta ve meseleyi canlılık mefhumunu örnek vererek şöyle ele almaktadır: Her mefhumun ya zorunlu canlılık ya imkânsız canlılık ya da mümkün canlılık olması gerekir, fakat yükleme kıyasla mefhumda meşhur olan varlıktır. Çünkü ondan zorunlu varlık, mümkün varlık, imkânsız varlık ortaya çıkmaktadır. Burada yüklem varlık ile sınırlanmaktadır.³⁸⁰ Ali Kuşçu’ya göre de yükleme konu arasındaki nispetin niteliğinin üç kısma ayrımı hakikidir, çünkü ne doğrulukta ne de yanlışlıkta bu zâtî kısımlar arasında içtima mümkün değildir.³⁸¹ “Hükema mevcudu, zatı varlığını gerektiren –zorunlu- ve zatı varlığını gerektirmeyen –

³⁷⁷ Hıllî, *age*, s.29; krş. Cürcânî, *age*, s.149; krş. Kuşçu, *age*, s.31; krş. Lâhicî, *age*, s.318-9.

³⁷⁸ Tûsî, *age*, s.66.

³⁷⁹ Hıllî, *age*, s.30.

³⁸⁰ Cürcânî, *age*, s.151.

³⁸¹ Kuşçu, *age*, s.31; krş. Lâhicî, *age*, s.320.

mümkün- olarak iki kısma ayırdılar, o halde Bârî Teâlâ'nın zatı birinci kısımdan olmazsa hangi şey bu kısımdan olur?" şeklinde bir sorulursa Ali Kuşçu "bu, mevcudun aklî ihtimal bakımından taksimidir ve Şeyh bunu *Şifâ*'nın *İlahiyyat*'ında açıklamıştır" diyerek İbn Sînâ'nın sözleriyle meseleyi izah etmektedir.³⁸²

Söz konusu üç maddenin zâtî olarak ele alındığında hakiki bir ayrım olduğunu belirttikten sonra Hillî, hakiki ayrımın iki kısmı bulunduğunu ifade etmektedir.³⁸³

1. Tümelin fasıllarına ayrımı: Kısımların birbirine dönüşmesi imkânsızdır. Örneğin canlı ya konuşandır (*nâtık*) ya da susandır (*sâmit*). Konuşan ve susan, canlının iki tabiatıdır, birbirine dönüşmesi imkânsızdır. Yani konuşan canlıdan konuşmanın yok olup susmanın ona arız olması imkânsızdır. Aynı şekilde susanın da.

2. Tümelin mufârık arazlarına ayrımı: Kısımların birbirine dönüşmesi mümkündür. Örneğin, canlı ya hareketlidir ya durağandır. Hareketli durağana dönüşebilir ve aksi de olur.

Buna göre makulün zâtî zorunluluk, zâtî imkânsızlık ve zâtî imkâna ayrımı birinci kısımdandır. Çünkü zatı gereği zorunlunun, zatı gereği imkânsıza veya zatı gereği mümkününe dönüşmesi (*inkılâb*) imkânsızdır.³⁸⁴

Tûsî, zorunlu ve imkânsızın zatlari itibariyle değil de başkası itibariyle düşünüldüğünde birbirlerine dönüşmelerinin mümkün olduğunu söylemektedir: "Bazen ilk ikisi başkası itibariyle alınır ve taksim, ikisi arasında maniatü'l-cem' olur – dönüşmeleri mümkündür - ve üçü arasında mümkünlerde mâniatü'l-hulu' olur".³⁸⁵ Buna göre zorunluluk ve imkânsızlık arasındaki ayrım mâniatü'l-cem'dir. Burada, Hillî'ye göre makul ya başkası gereği (*li-gayrihi*) zorunlu ya da başkası gereği (*li-gayrihi*) imkânsız olarak ayrılır. Bu ayrım, hulu'nun değil cem'in meni yoluyladır. Çünkü başkasıyla zorunluluk ve başkasıyla imkânsızlık arasında birleşme (*cem*) imkânsızdır. Hulu'nun imkânı ise illetin varlığına ve yokluğuna nazaran değildir.³⁸⁶

³⁸² Kuşçu, *age*, s.32.

³⁸³ Hillî, *age*, s.30.

³⁸⁴ Hillî, *age*, s.30; krş. Lâhicî, *age*, s.324.

³⁸⁵ Tûsî, *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, s.66.

³⁸⁶ Hillî, *age*, s.31.

Lâhicî'ye göre de zorunluluk ve imkânsızlık zatlari bakımından sâbit olmadıkları için aralarındaki ayrım maniatü'l-cem' olmaktadır.³⁸⁷ Bu ayrım da başkasıyla zorunlu ve başkasıyla imkânsızın birbirine dönüşümünün mümkün oluşunu Ali Kuşçu şöyle açıklamaktadır: “Başkasıyla zorunlunun illeti yok olabilir ve o zaman başkasıyla imkânsıza dönüşür. Aynı şekilde başkasıyla imkânsızın illeti var olabilir ve o da başkasıyla zorunluya dönüşebilir”.³⁸⁸ Tûsî'nin üçü arasında maniatü'l-hulu' olmasından kastettiği, başkasıyla zorunlu, başkasıyla imkânsız ve üçüncüsü olan zâtî imkân arasındaki ayrımın maniatü'l-hulu olmasıdır. Mâniatü'l-cem' değildir; çünkü zâtî imkân diğer ikisiyle birleşebilir. Tûsî bunun mümkünlerde olduğunu da belirtmektedir; çünkü imkân, mümkünün lazımıdır.³⁸⁹

B. Zorunluluk ve İmkânın Kısımları

Tûsî zorunluluk (*zarûret*) kavramının iki kısmından söz etmektedir: “Zorunluluk (*vücûb*) ve imkânsızlık (*imtinâ*'), selb ve icab noktasında farklılaşsalar bile, *zarûret* isminde ortaklırlar”.³⁹⁰ Tûsî'nin bu ifadesini Hillî şöyle tahrir etmektedir:

Zarûret, vücûb ve imtinâ'ya söylenir ve o ikisini kapsar. Vücûb ve imtinâ'dan her birine zorunlu (*zarûrî*) denir. Fakat o ikisi selb ve icâb ile farklılaşır. Dolayısıyla vücûb, varlığın zorunluluğu, imtinâ' ise selbin zorunluluğu olur ve zorunluluk ismi ikisini de kapsar.³⁹¹

Burada Hillî zarûret kavramının, vücub ve imtinâ' kavramlarını kapsadığını, fakat bu kavramların olumluluk ve olumsuzluk noktasında zıtlıştığını hatırlatmaktadır. Bunun üzerine Ali Kuşçu şu ifadeyi eklemektedir: “Bari Teâlâ'nın zatı vücûbla mevcuttur” sözümüz, “varlığın O'nda sübûtu zorunludur” anlamındadır. “Bârî Teâlâ'nın şerîki imtina'yla mevcuttur” sözümüz ise “varlığın ondan selbi zorunludur anlamındadır”.³⁹²

Tûsî ifadelerine şöyle devam etmektedir: “Muzafun ileyhte mütekâbil olduklarında ikisinden biri diğerini doğrular”.³⁹³ Burada Tûsî, vücûb ve imtinâ'

³⁸⁷ Lâhicî, *age*, s.324.

³⁸⁸ Kuşçu, *age*, s.34; krş. Lâhicî, *age*, s.324.

³⁸⁹ Hillî, *age*, s.31; krş. Cürcânî, *age*, s.159; krş. Kuşçu, *age*, s.34; krş. Lâhicî, *age*, s.324-5.

³⁹⁰ Tûsî, *age*, s.67.

³⁹¹ Hillî, *age*, s.31; Bu tahrir birer aynısı Lâhicî'nin şerhinde de bulunmaktadır (Lâhicî, *age*, s.326).

³⁹² Kuşçu, *age*, s.34.

³⁹³ Tûsî, *age*, s.67.

kavramlarının, karşılıklı iki kavrama muzâf olarak geldiklerine birbirlerini doğruladıklarını belirtmektedir. Hillî'ye göre Tûsî'nin kastettiği vücûbun varlığa, imtinâ'nın yokluğa muzaf olarak gelmeleri şartıyla birbirlerini doğrulamalarıdır.³⁹⁴ Yani varlığı zorunlu olan, yokluğu imkânsız olandır (*vâcibü'l-vücûd mümtenu'l-'adem*) ve aynı şekilde yokluğu zorunlu olan, varlığı imkânsız olandır (*vâcibü'l-'adem mümtenu'l-vücûd*).³⁹⁵

Cürcânî, Tûsî'nin yukarıdaki ifadesini açıklayan farklı bir görüşü nakletmektedir. Bu görüşe göre, burada vücûb ve imtinâ'nın hakikaten birbirlerini doğruladıkları kastedilmez. Aksine, o ikisinden türeyen şeylerin birbirlerini doğruladıkları kastedilmektedir. Çünkü zorunlu varlık, varlığın mahiyete nispetinin niteliği, imkânsız yokluk ise yokluğun mahiyete nispetinin niteliğidir. Dolayısıyla, bu iki nispet zât bakımından farklıdır ve hakiki olarak birbirlerini doğrulamazlar.³⁹⁶ Bunun üzerine Ali Kuşçu, buradaki doğrulamanın mutlak vücûb ile mutlak imtinâ'nın birbirini doğrulaması anlamında olmadığını vurgulamaktadır. Kuşçu'ya göre burada kastedilen varlığın vücûbu ve yokluğun imtinâ'sının izafetle birlikte ele alınarak birbirlerini doğrulamalarıdır. Bu ikisinin iki farklı nispetin iki niteliği olduğu söylene de onlar tek bir zâtın iki niteliğidir. Kuşçu bu görüşüne bir örnek vererek açıklamaktadır:

Biz “Zeyd’in düşmanlarının ikrâmı, dostlarının ihânetidir” dediğimizde bu yükleme doğru değildir denmez. Çünkü burada ikrâm düşmanların bir niteliğidir, ihânet de dostların. O ikisi farklıdır.³⁹⁷

Kuşçu'nun bu örneğini aktaran Lâhicî, vücûbun yüklemine konuya nispetinin zorunluluğu, imtinâ'nın ise bu nispetin mukabilinin zorunluluğundan ibaret olduğunu eklemektedir. Ayrıca bu örnekte ikrâm ve ihânet tek bir fiilin nitelikleri olmaktadır. Lâhicî, birbirini doğrulayan vücûb ve imtinâ'nın mutlak değil mukayyed nitelikler olduğunun altını çizmektedir.³⁹⁸ Bu meselede de görüldüğü üzere ana metin, şerhlerde farklı görüşler ve örneklerle genişletilmektedir.

³⁹⁴ Hillî, *age*, s.32.

³⁹⁵ Lâhicî, *age*, s.327.

³⁹⁶ Cürcânî, *age*, s.161.

³⁹⁷ Kuşçu, *age*, s.35.

³⁹⁸ Lâhicî, *age*, s.327-8.

Zorunluluğun kısımlarını söyledikten sonra Tûsî, imkân kavramının çeşitli anlamları üzerinde durmaktadır. Öncelikle genel ve özel imkânı ele almaktadır: “İmkân, bazen iki taraftan birinden zorunluluğun selbi manasında alınır, o zaman [zorunluluk], diğerini ve özel [imkânı] kapsar.”³⁹⁹ Hillî’nin ifadesine göre, burada imkân genel manada ele alınmaktadır. Yani genel imkân, iki taraftan -varlık ve yokluk- birinden zorunluluğun olumsuzlanması anlamına gelmektedir. Bu manada alındığında iki zorunluluktan birinin kaldırılması, diğerinin sübûtunu ve özel imkânı gerektirmemektedir.⁴⁰⁰ Ali Kuşçu, genel imkânla mümkün olan varlığın, vacibden ve özel imkânla varlığın mümkün varlıktan daha genel olduğuna ve genel imkânla mümkün yokluğun, mümteni’den ve özel imkânla mümkünden daha genel olduğuna belirtmektedir.⁴⁰¹

Ayrıca “imkânın genelliği ile ya ondan türeyen şey ya da tahakkuk bakımından genellik kastedildiği” söylenmektedir ve bu söz üzerine Kuşçu genel örfün, imkânı bu manada kullandığı için, onu genele nispet ettiklerine işaret etmektedir.⁴⁰² Bu ifadeye Isfahânî de değinmekte⁴⁰³ ve bu noktada Kuşçu, Cürcânî ile aynı yorumu yapmaktadır:

Onlar mümkün varlıktan, imkânsız olmayan varlığı ve mümkün olmayan varlıktan, imkânsız varlığı anlıyorlar. Aynı şekilde mümkün yokluktan, imkânsız olmayan yokluğu ve mümkün olmayan yokluktan, imkânsız yokluğu anlıyorlar. Dolayısıyla imkânı, muhalif tarafın zorunluluğuna mukabil yaptılar. O halde o, onun selbi veya o selbe eşit olandır.⁴⁰⁴

Bu pasaja ilaveten Ali Kuşçu hükemaya göre imkânın anlamını da ortaya koymaktadır. Buna göre hükema imkânı zorunluluğun selbi anlamında kullanmaktadırlar. İki taraftan olmayan madde, zorunlu olarak, imkân ismine daha layık görülmektedir. O halde bu

³⁹⁹ Tûsî, *age*, s.67.

⁴⁰⁰ Hillî, *age*, s.32.

⁴⁰¹ Kuşçu, *age*, s.35.

⁴⁰² Kuşçu, *age*, s.35.

⁴⁰³ Cürcânî, *age*, s.161.

⁴⁰⁴ Kuşçu, *age*, s.35; krş. Cürcânî, *age*, s.162.

özel imkân olarak adlandırılmaktadır. Birincisi ise genel imkân olarak adlandırılır, çünkü mutlak olarak ondan daha geneldir.⁴⁰⁵

Burada Lâhicî, daha özel (*ehass*) imkândan söz etmektedir. Bu üçüncü anlam ise zâtî zorunluluğun selbidir. Bu bağlamda Lâhicî, İbn Sînâ'nın *İşârât*'ından şu pasajı aktarmaktadır: “Bazen ‘mümkün’ denilir ve ondan üçüncü bir mana anlaşılır. Sanki o önceki iki manadan daha özeldir. O zorunlu olmayan bir hüküm olur. Ne güneş tutulması gibi bir vakitte ne de hareketlinin değişmesi gibi bir durumda olur. Aksine insanın yazı yazması gibidir”.⁴⁰⁶ Lâhicî, Tûsî'nin şerhinde bu pasaja yaptığı yorumla devam etmektedir:

Bu [üçüncü manadaki] imkân bütün zâtî, niteliksel ve zamansal zorunluluğun mukabilidir. O bu ismi daha önce zikredilen ikisinden çok hak eder. Çünkü bu manada mümkün, icab ve selb tarafları arasında ortaya en yakındır. İnsanın yazı yazması örnek verilebilir, çünkü insanlığın tabiatının eşitliği, yazı yazmasının varlığının nispetine göredir, varlığına göre değildir.⁴⁰⁷

Tûsî imkânın dördüncü anlamını şöyle ortaya koymaktadır: “Bazen de [imkân] gelecek zamana nispetle ele alınır. Şimdiki zamanda yok olması şart koşulmaz. Aksi takdirde iki zıt bir araya gelirdi”.⁴⁰⁸ Buna göre, imkân kavramı gelecek zamanda imkân anlamında da kullanılmaktadır. Hillî'nin belirttiğine göre bu anlamda imkân, ‘imkân’ ismine en çok layık olandır.⁴⁰⁹ Ali Kuşçu burada imkânın, geçmiş ve şimdiki zamana bakılmaksızın gelecek zamanda bir şeyin varlığının cevazı manasında olduğunu belirtmektedir. Hakiki mümkün, asla iki tarafta da zorunluluğu olmayan şeydir. Geçmişe veya şimdiye nispet edilen her şeyin, varlığı veya yokluğu zorunlu olmaktadır. Bir şey gelecek zamana nispet edildiğinde ise o şeyin taayyünü bilgimizde değildir.⁴¹⁰ Bu noktada Lâhicî yine *İşârât*'tan İbn Sînâ'nın şu sözlerini alıntılar: “Bazen de ‘mümkün’ denilir ve ondan başka bir mana anlaşılır. Bu itibar varlığın olumlu veya olumsuz her hangi bir halde bir şeyle nitelenmesine yönelik değil, aksine onun gelecekti

⁴⁰⁵ Kuşçu, *age*, s.35.

⁴⁰⁶ Lâhicî, *age*, s.329-30.

⁴⁰⁷ Lâhicî, *age*, s.330.

⁴⁰⁸ Tûsî, *age*, s.67.

⁴⁰⁹ Hillî, *age*, s.32.

⁴¹⁰ Kuşçu, *age*, s.35.

haline yöneliktir. O halde, gelecekte varsayılan herhangi bir zamanda, bu mananın varlık veya yokluğu zorunlu olmadığında, o mümkündür”. Tûsî *İşârât* şerhinde bunun imkânın dördüncü manası olan istikbâlî imkân olduğunu ve bu mananın daha özel olması gerektiğini dile getirmektedir. Çünkü bu gelecekle sınırlanmaktadır. Diğer manalarda mesela güneş tutulması gibi zorunluluğun bir tarafında gerçekleşebilir, dolayısıyla sırf mümkün olmaz. Tûsî’nin bu açıklamasına dayanarak Lâhicî, “gelecek imkân için bir zarf değildir, bilakis varlık ve yokluk için bir zarftır ve imkânın zarfı ise şimdiki zamandır” demektedir.⁴¹¹

Bununla birlikte, Hillî’nin belirttiğine göre, muhakkiklerden olmayan bir grup varlığın gelecek zamanda mümkün olması için şimdiki zamanda yok olmasını şart koştıklarıdır. Onlara göre, eğer mümkün şimdiki zamanda mevcut olsaydı vâcib olurdu, dolayısıyla mümkün olmazdı. Hillî bunun bir hata olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü şârihe göre, varlık onu vücûba çıkardığı gibi yokluk da onu imtinâ’ya çıkarmaktadır. Diğer taraftan eğer bu kabul edilirse, yokluğun imkânının da şimdiki zamanda var olmasının şart koşulması gerekmektedir. Fakat mümkün varlık, mümkün yokluğun aynısıdır. Dolayısıyla şimdiki zamanda hem varlığı hem yokluğu şart koşturmak gerekir ki bu bir çelişkidir.⁴¹² Cürcânî de bu grubun görüşüne ve yapılan itirazlara değinmektedir. Bu görüşe karşı, “şimdiki zamanda var olma zorunluluğu, gelecek zamanda yok olma imkânını nefyetmez” şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca şayet mümkünün şimdiki zamandaki varlığı gelecek zamandaki varlığını zorunlu kılsaydı, şimdiki zamandaki yokluğu da gelecek zamandaki yokluğunu zorunlu kılardı. Dolayısıyla gelecekte sırf mümkün diye bir şey olmazdı.⁴¹³

Bu bölümde şârihlerin özellikle Cürcânî ile Ali Kuşçu’nun benzer açıklamalara yer verdiklerini görmekteyiz. Lâhicî de önceki şârihlerin verdiği açıklamayı aynen sunmakta ve eğer farklıysa veya ilave bir görüşü varsa en sonda belirtmektedir. Ayrıca bu bölümde Lâhicî sık sık İbn Sînâ’ya müracaat etmektedir.

⁴¹¹ Lâhicî, *age*, s.331.

⁴¹² Hillî, *age*, s.32-3.

⁴¹³ Cürcânî, *age*, s.163; krş. Kuşçu, *age*, s.36; krş. Lâhicî, *age*, s.332.

III. ÜÇ MADDENİN İTİBÂRÎLİĞİ

Nasîruddin Tûsî vüçûb, imkân ve imtinâ' kavramlarının itibârî şeyler olduklarını ve dış dünyada sâbit olmadıklarını birkaç yönden ortaya koymaktadır:

Üç [madde] itibâridir. Çünkü ma'dumu doğrularlar. Teselsül imkânsızdır. Şayet zorunluluk sübûtî olsaydı, zorunlunun imkânı gerekirdi. Şayet imkânsızlık sübûtî olsaydı, imkânsızın imkânı gerekirdi. Şayet imkân sübûtî olsaydı, her mümkünün varlığının onun imkânını öncelemesi gerekirdi. İmkânı olumsuzlamak (*nefy*) ile olumsuz (*menfi*) imkân arasındaki fark, onun sübûtunu gerektirmez.

⁴¹⁴

Burada Tûsî söz konusu üç kavramın neden i'tibârî olduklarından bahsetmektedir. Hillî'nin belirttiğine göre, bir kısmı üçü arasında ortak ve bir kısmı da her birine mahsus olan birkaç yönden dolayı, varlığın mahiyete nispeti esnasında, akılda itibar edilmektedirler.⁴¹⁵ Bunu gösteren nedenleri şârihler temel olarak şöyle açıklamaktadır:

a. Üç kavram arasında ortak yönler:

1. Üç kavram da ma'dumu doğrulamaktadır. Çünkü imkânsız ma'dum, imkânsız varlığı ve zorunlu yokluğu doğrular. Mümkün ma'dum ise mümkün varlığı ve mümkün yokluğu doğrular. Bunlar ma'dumu doğruladığında ademi olmaları yani dış dünyada mütehakkık olmamaları gerekir. Çünkü ma'dumun mevcudla -Hillî'nin deyişiyle ademinin sübutla-nitelenmesi imkânsızdır.
2. Dış dünyada olmaları teselsülü gerektirir. Çünkü dış dünyada tahakkuk eden her şeyin diğer mevcutlarla ortak bir varlığı ve mahiyetinde onlardan ayrıştığı bir özelliği olur. Dolayısıyla varlığı mahiyetinden başkadır. Mahiyetinin varlığıyla nitelenmesi ise bu üç kavramdan birinden hali olamaz. Şayet bu üç şey sübûtî olsalardı, onların da bu üçünden biriyle nitelenmesi gerekecekti. O halde teselsül eder ve o muhaldir.

b. Her birine mahsus yönler:

⁴¹⁴ Tûsî, *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, s.67.

⁴¹⁵ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.33.

1. Şayet zorunluluk (*vücûb*) mevcut/sübûtî olsaydı, mümkün olurdu. Tâlî batıldır, mukaddem de. Çünkü zorunluluk başkasının sıfatıdır ve sıfat mevsufuna muhtaçtır. O nedenle zorunluluk, zorunlunun zatına muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan ise mümkündür. O halde zorunluluk, mümkün olur. Şayet zorunluluk, mümkün olsaydı, zorunlu da mümkün olurdu. Çünkü zorunlu, mümkün zorunlulukla zorunludur. Mümkün zorunluluk ise zorunlunun ortadan kaldırır. O zaman zorunlu mümkün olur ki bu bir çelişkidir.
2. Şayet imkânsızlık sübûtî olsaydı, imkânsızın (*mümteni'*) imkânı gerekirdi. Hıllî'ye göre bu zaruri bir hükümdür. O yüzden bu bir tembihtir, istidlal değildir. Çünkü imkânsızlığın sübutu, mevsufunun yani imkânsızın sübutunu gerektirir. O halde imkânsız, sâbit olur ki bu bir çelişkidir.
3. Şayet imkân sübûtî olsaydı, her mümkünün varlığıyla onun imkânını öncelemesi gerekirdi. Çünkü mevsufun varlığı zorunlu olarak sıfattan önce gelir. *Telvihât* sahibi Sühreverdi'nin ortaya koyduğu kurala göre, mevsufunun varlığından sonra gelen ve zorunlu olmayan bütün sıfatların i'tibârî olması gerekir.⁴¹⁶

Bu açıklamaların üzerine her bir şârih farklı bir yorum eklemektedir. Mesela Hıllî, özel imkânın dış dünyada sâbit olup olmadığı meselesiyle ilişkin bir ihtilaftan söz etmektedir. Buna göre, imkân iki türlü ele alınmaktadır:

1. İmkan varlığa kıyasla değil mahiyetin kendisine nispetle ele alınabilir. O mahiyete dördüncü imkândır. Muhakkiklerin hepsi bu imkânın dış dünyada tahakkuku olmayan i'tibârî bir şey olduğunda anlaşmışlardır.
2. İmkan varlığa nispetle yokluk tarafından yakınlık ve uzaklık bakımından ele alınabilir. O isti'dâdî imkândır. Öncekiler dediler ki: 'O nitelik babındandır; güçlülük ve zayıflığa kabildir. Gerçek onu reddeder.'

Bunların dışında imkânın hariçte yokluğuna dair Hıllî'nin ortaya koyduğu delil ise şöyledir: Şayet imkân, iki şey arasında izafet olmasına rağmen, sâbit olsaydı veya izafet

⁴¹⁶ Hıllî, *age*, s.33-4; krş. Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.36-9; krş. Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.334-42.

sahibi olsaydı mahiyet ve varlık olan iki muzafının sübutu gerekirdi. Dolayısıyla onun derece olarak varlıktan sonra gelmesi gerekmektedir. Bu ise çelişkidir.⁴¹⁷

Diğer taraftan Cürcânî bu tür yorumlardan ziyade itirazların üzerinde durmaktadır. Örneğin, Isfahânî'nin “bir şeyin ma'dumu doğrulaması, o şeyin ma'dum olmasını gerektirmez”⁴¹⁸ şeklindeki itirazını açıklamaktadır. Cürcânî'ye göre buradaki doğrulama mevcudâtı doğrulamadaki gibi değildir. Buna misâl, Vâcib Teâlâ'nın, zorunlu varlığı ve imkânsız yokluğu doğrulamasıdır. Mümkün mevcut ise mümkün varlığı ve yokluğu doğrulamaktadır.⁴¹⁹ Ayrıca Cürcânî, zorunluluğun bir sıfat olduğunu kabul etmeyen başka bir görüşten de söz etmektedir.⁴²⁰

Ali Kuşçu şerhinde açıklamalarla birlikte yapılan itirazlara ve onlara verilen cevaplara (*fein kîle-kulnâ*) yer vermektedir. Şârih bu meselede zorunluluğun sübûtî olmadığına gerekliliğine dair üç yön zikretmektedir. Ayrıca *Telvihât*'taki kuralı ileri sürmekte ve bu kurala karşı sıfatın varlıksal (*vücûdî*) olduğunu savunan bir muhalifin iki delilini zikretmektedir.⁴²¹ Tıpkı Kuşçu gibi Lâhicî de öne sürülebilecek itirazlara *fein kîle-kulnâ* şeklinde cevap vermektedir.

“İmkânı olumsuzlamak ile olumsuz imkân arasındaki fark, imkânın sübutunu gerektirmez” ifadesiyle Tûsî imkânın sübûtî/mevcud olduğunu savunanlara karşı cevap vermektedir. Hillî, bunun İbn Sînâ'nın imkânın sübutuna dair kanıtlamasına yönelik bir cevap olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ şöyle demektedir: “Şayet imkân ademî olsaydı, imkânı olumsuzlamak ile olumsuz imkân arasında fark kalırdı”. Oysa fark sübutu gerektirmez.⁴²² Lâhicî'ye göre ise İbn Sînâ'nın kastettiği, imkânın mevcut bir mana, varlıksal -hariçte mevcut- bir sıfat olduğu değildir. Bilakis onun kastı, imkânın hâricî varlıkta intizâî bir kaynak olduğudur. İmkân, hâdisin maddesi veya konusudur. Şayet böyle olmasaydı nefsü'l-emrde hiçbir şeyin onunla nitelenmesi mümkün olmazdı. Fakat

⁴¹⁷ Hillî, *age*, s.34.

⁴¹⁸ Isfahânî, *Tesdidü 'Kavâid*, I, s.265.

⁴¹⁹ Cürcânî, *Hâşiye*, s.165; Isfahânî'nin bu itirazını Ali Kuşçu da zikretmektedir. (Kuşçu, *age*, s.36).

⁴²⁰ Cürcânî, *Hâşiye*, s.166.

⁴²¹ Kuşçu, *age*, s.37-8.

⁴²² Hillî, *age*, s.35.

Mevâkıf yazarı, Lâhicî'ye göre, bunları düşünmediği için bu yönü İbn Sînâ'ya nispet ederek büyük bir hataya düşmektedir.⁴²³

Cürcânî'nin ifadesine göre, yoklukların ayrışmamasına dayanarak bu farkın sâbit olmadığını iddia edenler bulunmaktadır.⁴²⁴ Isfahânî ise bunu men' ederek illetin yokluğunun ma'lulün yokluğundan ayrıştığını belirtmektedir. Ayrıca bu ibaredeki olumsuz (*menfî*) kelimesinin zâid olduğunu düşünen şârihu'l-kadîm, nesh edenlerin hata yaptığını ummaktadır. Çünkü hasım, imkânın ademîliğini gerektirdiğini iddia etmemiştir.⁴²⁵ Bununla bağlamda Lâhicî, Devvânî'nin şu izâhını da nakletmektedir: Mukaddem olan farkın nakîzi imkânın sübutunu gerektirmez. Dolayısıyla onun sözü gerekliliği (*mülâzemet*) değil, aksine mukaddemin sübûtunu men' etmektedir.⁴²⁶ Görüldüğü üzere bu gibi alıntılarla Lâhicî metni açmaktadır.

Sonuç itibariyle Tûsî, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramlarının a'yânda sâbit olmadığını ortaya koymaktadır. Tûsî bu kavramların itibârî olduğunu yani dış dünyada mevcut olmadığını delillerle göstermekte ve son olarak imkânın mevcut olduğunu savunanların deliline cevap vermektedir. Bu meselede şârihler bir takım ortak açıklamalara yer verseler de farklılaştıkları bölümler bulunmaktadır. Özellikle Isfahânî Tûsî'nin cevabına karşı çıkmaktadır. Burada Hıllî ve Ali Kuşçu şerhleri arasında da hem yöntem hem muhteva açısından farklılıklar görülmektedir.

IV. MUTLAK VÜCÛB, İMKÂN VE İMTİNÂ'

A. Zorunluluk ve İmkânsızlığın Kısımları

İbn Sînâ'nın zorunlu varlığı bi-zâtihî ve bi-gayrihî olmak üzere ikiye ayırdığı gibi Nasîruddin Tûsî de zorunluluk (*vücûb*) ve imkânsızlık kavramlarını zâtî ve gayrihi şeklinde taksim etmekte, fakat imkân kavramının bi-gayrihi kısmının olamayacağını ifade etmektedir: "Zorunluluk, zatî olanı ve başkasını kapsar. İmkânsızlık da aynı şekildedir. Bu ikisinin dışındakine ârız olan ise mümkündür. Hakiki taksimde geçtiği

⁴²³ Lâhicî, *age*, s.346.

⁴²⁴ Cürcânî, *Hâşiye*, s.171; krş. Kuşçu, *age*, s.39.

⁴²⁵ Isfahânî, *age*, s.271-2. Lâhicî de bu meseleyi Isfahânî'den aktarmaktadır. (Lâhicî, *age*, s.343).

⁴²⁶ Lâhicî, *age*, s.345.

üzere başkasıyla mümkün yoktur".⁴²⁷ Bu ibarenin şerhlerinde zorunluluğun kısımları şöyle açıklanmaktadır:

1. Zâtî zorunluluk: Başkasına bakmaksızın zatın/mahiyetin kendisine dayanır.
2. Başkasıyla zorunluluk: Başkasına nazarla ve zat için başkası itibariyle elde edilir.

Buna göre, mutlak zorunluluk bu iki kısmı kapsamaktadır. Aynı şekilde imkânsızlık kavramı da bizzat ve başkasıyla şeklinde ikiye ayrılmakta ve bu iki kısmı kapsamaktadır. Başkasıyla zorunluluk ve başkasıyla imkânsızlık, bizzat mümkün arız olmaktadır. Bizzat zorunlu ve bizzat imkânsız ise arız olamazlar.⁴²⁸

Bu bölümün başında ele alınan hakiki ayırım konusunda belirtildiği üzere üç kısmın birbirine dönüşmesi imkânsızdır. Dönüşümün imkânsız olması, bu meselede Tûsî'nin başkasıyla mümkünün olmadığına ilişkin getirdiği delildir. Başkasıyla mümkünün olamayacağını Ali Kuşçu şöyle açıklamaktadır:

Mümkünün bir nedeni (*illet*) olduğunda başkasıyla zorunluluk (*vücûb bi'l-gayr*) ona arız olur. Herhangi bir nedeni olmadığında ise başkasıyla imkânsızlık (*imtinâ' bi'l-gayr*) ona arız olur. Zatî gereği zorunluya başkasıyla zorunluluğun arız olması imkânsızdır. Aksi takdirde, şahsi tek bir malulde iki illet -bizzat ve bilgayr- ortaya çıkardı. O bu zorunlunun zorunluluğudur ve başkasıyla imkânsızlığın ona arız olmasını imkânsız kılar. Aksi takdirde aynı anda hem mevcut hem ma'dum olurdu ki o muhaldir. Zatıyla imkânsız da aynı şekildedir. Ona da başkasıyla zorunluluğun ve başkasıyla imkânsızlığın arız olması imkânsızdır.⁴²⁹

Buna göre mümkün, başkası nedeniyle zorunlu veya imkânsız olabilmektedir. Fakat eğer başkası nedeniyle mümkün olsaydı, ya bizzat zorunlu olurdu ya da bizzat imkânsız olurdu. Bu önermede hasr ve kısımlar tamamen batıldır. Aksi takdirde dönüşüm

⁴²⁷ Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd*, s.67.

⁴²⁸ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.35; krş. Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.39; krş. Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.349. Aynı yerde Hillî şu notu eklemektedir: "Zorunluluğun genelliği, cinsliğin genelliği değildir. Aksi takdirde zâtî zorunluluk tereküp ederdi. Bilakis zihnî arızın genelliği, zihnî maruz içindir". Diğer taraftan, bu kısımda Cürcânî herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

⁴²⁹ Kuşçu, *age*, s.39.

gerekirdi. Bizzat mümkün olduğunda ise başkasıyla sâbitin kalkmasıyla kalkmaktadır.

430

Başkasıyla mümkün olduğu takdirde dönüşümün gerekli olacağını Cürcânî şöyle izah etmektedir: Şayet başkasıyla mümkün olsaydı, ondan kat-ı nazar edildiğinde, imkânı ondan kalkar ve bizzat mümkün olmazdı, bilakis zorunlu veya imkânsız olurdu. Dolayısıyla dönüşüm gerekirdi. Bu bir araştırma konusudur.⁴³¹ Çünkü gereklilik, başkasından elde edilen imkânın kaldırılmasıdır, zatına dayanan imkânının kaldırılması değildir. ‘Bir şeyin zatına göre onda sâbit olan, başkasına göre onda sâbit olmaz’ demek daha uygundur. Bir şeyin zatına kıyasla varlık ve yokluğun eşit olması, zatında sâbit olduktan sonra başkası vasıtasıyla onda sübutu tasavvur edilemez. Aksi takdirde tek bir şahısta iki tane illet ortaya çıkardı. Zira tek bir şeye nazarla bu eşitlik (*istiva*) kavramında çokluk yoktur.⁴³²

Başkasıyla mümkün meselesi bağlamında Cürcânî varlığın neden başkasına nazarla zorunlu olması caiz değildir sorusuna da değinmektedir. Ali Kuşçu ve Lâhicî ise *fein kile-nekulu* yöntemiyle çeşitli problemleri tartışmaktadır. Kuşçu son noktayı şöyle koymaktadır: Başkasıyla imkân, zâtî zorunluluğu nefyetmektedir. Hakikat şudur ki başkasıyla zorunluluğa ve başkasıyla imkânsızlığa kıyasla başkasıyla imkânla kastedilen, tıpkı başkasıyla zorunluluğun varlığını gerektirmesi ve başkasıyla imkânsızlığın da yokluğunu gerektirmesi gibi başkasının, mahiyetin varlığını gerektirmemesidir. Dolayısıyla onun zâtî zorunluluğu ve zâtî imkânsızlığı nefyetmediğinde hiç şüphe yoktur. Buna göre Kuşçu iki seçenek ortaya koymaktadır:

1. Eğer başkasıyla (*bilgayr*) kastedilen, mahiyetten başkası ise, başkasıyla imkân ile zâtî imkânın birleşmesi imkânsızdır. Çünkü mümkün, ya mevcuddur –o halde başkasıyla zorunlu olur- ya da ma’dumdur – o zaman başkasıyla imkânsız olur- ve dolayısıyla başkasıyla mümkün olmaz.

⁴³⁰ Kuşçu, *age*, s.40.

⁴³¹ Bu bahsde Ali Kuşçu şunu eklemektedir: Çünkü o başkasından kat-ı nazar etmeyi gerektirmez. Başkasıyla mümkün olma imkânını kaldırmak değil, başkasını kaldırmak gerekir. Umulur ki bu başkası kalkmasın. Dolayısıyla başkasıyla mümkünün imkânını da kaldırmasın. O halde dönüşüm gerekmez. (Kuşçu, *age*, s.40).

⁴³² Cürcânî, *Hâşiye-i Tecrîd*, s.173.

2. Eğer başkasıyla kastedilen muayyen başkası ise bu başkası, bu mümkün ya varlığını gerektirebilir -dolayısıyla başkasıyla zorunlu olur- ya da yokluğunu gerektirebilir -dolayısıyla başkasıyla imkânsız olur- ya da bu başkası varlığını ve yokluğunu gerektirmez. Dolayısıyla başkasıyla imkânsız olması muhaldir.

O halde bizzat zorunlu, başkasıyla mümkün olamaz ve aynı şekilde bizzat imkânsız da başkasıyla mümkün olamaz. Bizzat mümkün de başkasıyla mümkün olamaz. Çünkü tek bir nedenlinin iki nedeni olmaktadır.⁴³³

Sonuç itibariyle zorunluluk ve imkânsızlık kavramları bizatihi ve başkasıyla olmak üzere iki kısma ayrılmasına rağmen imkân kavramının yalnızca bizatihi kısmı bulunmaktadır. Nasîruddin Tûsî, başkasıyla imkân kavramının söz konusu olmadığını savunmaktadır. Diğer taraftan, var olma biçimleri olan bizatihi zorunlu ve bizatihi imkânsız başka bir var olma biçimine dönüşemezken, bizatihi mümkün nedeninin varlığına ve yokluğuna bağlı olarak, başkasıyla zorunlu ya da başkasıyla imkânsız dönüşebilmektedir. Fakat bizatihi mümkün, başkasıyla mümkün dönüşemez. Eğer bir şey başkasıyla mümkün olsaydı, ya bizatihi zorunlu ya da imkânsız olurdu. Başka bir ifadeyle, aynı anda iki nedeni olurdu. Bir nedenlinin iki nedeni olması imkânsız olduğu için başkasıyla mümkün olması düşünülemez. Yani hem bizatihi hem de başkasıyla mümkün olması çelişkilidir.

B. İmkânın Ârız Olmasının Niteliği

Tûsî'ye göre imkân, mahiyete mahiyet olması bakımından ârız olmaktadır ve bu ârız olmada mahiyetin ve nedeninin var olup olmamasına bakılmamaktadır:

İmkân, mahiyet ve nedenine nazarla, varlık ve yokluğuna itibar edilmediğinde, [mahiyete] arız olur. Onlara [varlık ve yokluk] itibar edildiğindeyse o ikisine [mahiyet ve nedeni] nazarla başkasıyla olan sâbit olur. Zâtî imkân ile başkasıyla [zorunluluk ve imkânsızlık] arasında çelişki (*münâfât*) yoktur. Arız olan her mümkün zâtîdir, aksi yoktur.⁴³⁴

⁴³³ Kuşçu, *age*, s.40-1.

⁴³⁴ Tûsî, *age*, s.67.

Bu pasajı Hillî şöyle açıklamaktadır: “Mahiyetin kendisine nazarla, varlığa ve yokluğa itibar edilmediğinde ve yine mümkünün nedenine nazarla, varlığa ve yokluğa itibar edilmediğinde, [imkân mahiyete] arız olur”.⁴³⁵ Buna göre imkân, mahiyetin ve nedeninin varlığı veya yokluğu itibarıyla değil, mahiyet olması bakımından mahiyete arız olmaktadır. Buna ilaveten Hillî, mahiyet ve illetinin, mevcut olarak alındıklarında mevcut oldukları sürece zorunlu olduklarını, ma’dum olarak alındıklarında ise ma’dum oldukları sürece imkânsız olduklarını belirtmektedir.⁴³⁶ Isfahânî de mahiyetin yokluğu veya mahiyetin illetinin yokluğu düşünüldüğünde, başkasıyla imkânsızın arız olacağını ifade etmektedir. Buradaki başkasıyla imkânsız ifadesini Cürcânî şöyle açıklamaktadır:

Varlıkta zikredilen şeye kıyasla, mahiyetin yokluğu sebebiyle ârız olan, eklenen imkânsızlık (*el-imtinâ’ el-lâhık*) olarak adlandırılır; mahiyetin illetinin yokluğu sebebiyle ârız olan ise önceleyen imkânsızlık (*el-imtinâ’ es-sâbık*) olarak adlandırılır. Dolayısıyla her mümkün mevcut, iki -önceleyen ve eklenen- zorunlulukla hafiflemiştir. Her mümkün ma’dum ise iki -önceleyen ve eklenen- imkânsızlıkla hafiflemiştir. Bu ikisinden bir şey, hadd-i zâtında mahiyetin imkânıyla çelişmez.⁴³⁷

Bu pasajda imkânsızlık ve zorunluluk kavramlarına ‘lâhık’ ve ‘sâbık’ sıfatları eklenerek yeni bir ayırım ve adlandırmanın ortaya konulduğu görülmektedir. Kısacası, mahiyetin illeti mevcut olduğunda önceleyen zorunluluk (*el-vücûb el-sabık*), ma’dum olduğunda ise önceleyen imkânsızlık (*el-imtinâ’ el-sabık*) denmektedir. Benzer şekilde Ali Kuşçu ve Lâhicî de şerhlerinde önceleyen zorunluluk ve önceleyen imkânsızlık kavramlarını kullanmaktadır.⁴³⁸

Yukarıda geçtiği üzere Tûsî, başkasıyla zorunluluk ve başkasıyla imkânsızlık ile zâtî imkânın birbirleriyle çelişmediğini savunmaktadır. Mümkünü iki kısma ayıran Hillî, zâtî imkânı şöyle incelemektedir:

Mümkün bazen kendinde mümkün sübut olur ve bazen de başka şeyde mümkün sübut olur. Her başka şeyde mümkün sübut yani arız olan mümkün, zâtî mümkündür. Yani kendinde mümkün sübut olur. Çünkü

⁴³⁵ Hillî, *age*, s.36.

⁴³⁶ Hillî, *age*, s.36.

⁴³⁷ Cürcânî, *age*, s.175.

⁴³⁸ Kuşçu, *age*, s.41; krş. Lâhicî, *age*, s.353.

şeyin başkasında sübûtunun imkânı, kendinde imkânının bir gölgesidir. Aksi yoktur. O halde şey, mufâratat gibi kendinde mümkün sübut ve başkasında mümteni' sübut olabilir, veya arazlar ve sıfatlar gibi başkasında zorunlu sübut olabilir.⁴³⁹

Cürcânî bu pasajda geçen kendinde ve başka şeyde imkâna örneklerle açıklık kazandırmaktadır: “Tıpkı varlığın, ya şeyin kendinde varlığı mesela cismin varlığı ya da başkasında varlığı mesela cisimde siyahlığın varlığı olması gibi aynı şekilde imkân da ya bir şeyin kendinde varlığının imkânı ya da başkasında varlığının imkânı olur”.⁴⁴⁰

Bununla birlikte Cürcânî ve Ali Kuşçu şu iddiaya yer vermektedir: Başka şeyde mümkün varlığı olan her şey, ister mahalline hulul eden arazlar olsun ister maddelerine hulul eden suretler olsun, zatında mümkün varlıktır. Zira şayet zatında imkânsız varlık olsaydı, başkasında varlığı da imkânsız olurdu. Şayet zatında zorunlu varlık olsaydı, başkasına hululü mümkün olurdu. Hulul ise varlığında hali veya mahallinde teşahhusu gerektirmektedir. O halde, şeyin başkasında varlığının imkânının, kendinde varlığının imkânının gölgesi olduğu ortaya çıktı.⁴⁴¹ Buna cevaben Kuşçu şu örneği vermektedir: “Bu, hariçte başkasında şeyin varlığında takrir edilen şeye karşıttır. Bu hariçteki başkasının varlığını gerektirir, fakat bu şeyin kendinde varlığını gerektirmez. Mesela körlük, kendinde mevcut olmamasına rağmen, hariçte Zeyd’de mevcuttur. Dolayısıyla körlük gibi her başkasında mümkün varlık kendisinde de mümkün varlık değildir. Körlük kendinde mümkün varlık olmasa bile, hariçte Zeyd’de mümkün varlıktır”.⁴⁴² Bu örneğe göre hariçte başkasında mevcut olan mümkün varlık, kendisinde mevcut olmayabilir. Kuşçu hariçteki bu durumun yukarıda söz edilenden farklı olduğunun altını çizmektedir. Çünkü bir şeyin başkasında varlığı kendinde varlığını da gerektirmektedir ve aksi geçerli değildir. Yani her mümkün varlık, kesinlikle zâtîdir ama her zâtî mümkün kesin olarak mümkün varlık değildir.⁴⁴³

⁴³⁹ Hillî, *age*, s.37. Burada Hillî’nin kullandığı *sübut* kavramı yerine Kuşçu *vücud* kavramını kullanmaktadır.

⁴⁴⁰ Cürcânî, *age*, s.175.

⁴⁴¹ Cürcânî, *age*, s.175-6; krş. Kuşçu, *age*, s.41.

⁴⁴² Kuşçu, *age*, s.41.

⁴⁴³ Kuşçu, *age*, s.41.

Sonuç olarak bu bölümde de Hıllî veya Isfahânî'nin yorumu Cürcânî'nin örnekleriyle açılmakta, Ali Kuşçu ise Cürcânî'nin bu açıklamalarını verdikten sonra iddia edilen görüşe kendi yorumunu eklemektedir. Bu yorumları tarihsel sırasıyla karşılaştırdığımızda düşüncenin seyrini ve gelişimini görmekteyiz.

V. BİR MÜESSİRE İHTİYACIN NEDENİ

A. Mümkünün Bir Müessire Muhtaç Olmasının Nedeni

Mümkünün müessire ihtiyacının nedeninin ne olduğu tartışmasında İbn Sînâ, bu ihtiyacın nedeninin imkân olduğunu, Kelâmcıların vehmettikleri gibi hudûs olmadığını düşünmektedir.⁴⁴⁴ İbn Sînâ'nın bu düşüncesini Tûsî'nin aşağıdaki metinde onayladığı görülmektedir:

Zihin mümkünün mevcut olduğunu mülâhaza ettiğinde, ondan başkasını tasavvur etmese bile, bir neden talep eder. Hâdisin varlığını tasavvur etse de, onu [nedenini] talep etmez. Sonra hudûs, varlığın bir niteliğidir. Derece olarak önce gelmesinin nedeni değildir.⁴⁴⁵

Burada Hıllî'nin belirttiğine göre eserin müessire ihtiyacının nedeni konusunda üç farklı görüş ortaya atılmıştır:⁴⁴⁶

1. Akıl sahiplerinin çoğuna göre o imkândır, başkası değildir.
2. O hudûstur, başkası değildir.
3. İkisi [hudûs ve imkân] birliktedir.

Lâhicî, bunlardan birincisinin Tûsî'nin de tercih ettiği hükema ve müteahhirun Kelâmcılarından muhakkiklerin görüşü olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁷ Hıllî birinci görüşün iki açıdan doğru olduğunu söylemektedir:

1. Akıl, mümkün mahiyeti düşündüğünde ve ona varlığın veya yokluğun yüklenmesini irade ettiğinde, imkân ve eşitlik dışında başka bir şeye bakılmasa bile, bunda bir neden talep eder. Zira zâtî tercih imkânsız olduğu için aklın zâtî

⁴⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Necat fi'l-Mantık ve'l-İlahiyyat*, thk. Abdurrahman Ameyra, Beyrut: Dar el-Cil, 1992, c.II, s.64.

⁴⁴⁵ Tûsî, *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, s.67.

⁴⁴⁶ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.37.

⁴⁴⁷ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.356.

eşitlikle hükmetmesi yeterlidir. O halde, mümkünün bir nedene olan ihtiyacı mümkün olması bakımındandır. Şayet onun hadis olduğunu farz edersek varlığı zorunlu olur.

2. Hudûs, varlığın bir niteliğidir. Zâtî olarak ondan sonra gelir. Varlık ise var etmekten (*icâd*) sonra gelir. Var etmek ise ihtiyaçtan sonra gelir. İhtiyaç ise ihtiyacın nedeninden sonra gelir. Dolayısıyla şayet hudûs, ihtiyacın nedeni olsaydı, şeyin kendisine tekaddümü gerekirdi. O ise muhaldir.⁴⁴⁸

Birinci delile göre mümkün, varlığı ve yokluğu eşit olandır. Birinin baskın olması ancak taraflardan birini diğerine tercih eden bir şeyle olmaktadır. Bu tercih eden neden ise imkândan başkası olamaz. İkinci delil ise ihtiyacın nedeninin hudûs olmadığını ispat etmektedir. Hudûs, varlıktan sonra geldiği için müessire ihtiyacın nedeni olamaz.

Hıllî, bu meselenin devamında muhtaçlık konusundan da bahsetmektedir. Fakat Lâhicî, Hıllî'nin bu konuya girmesinin bir sehv olduğunu umarak, meselenin ileride tartışılacağını not etmektedir.⁴⁴⁹ Hıllî mümkünün müessire muhtaçlığı konusundaki muhtelif görüşlere değinmektedir. Bir gruba göre bu hüküm zorunludur. Yani mümkünün muhtaçlığının, burhana ihtiyacı yoktur. Her tasavvur edilen, mümkünün iki tarafına da eşit mesafededir. Bu bakımından ikisinden biri tercih edilemez. Hıllî'ye göre bu hüküm kesindir ve onda şüphe yoktur. Diğer gruba göre ise bu hüküm istidlâldir. Hıllî bu görüşün hatalı olduğunu ifade etmektedir. Onların hatası, onların mümkünü mümkün olduğu üzere tasavvur etmemelerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁵⁰

B. Mümkün Kategorisinin Var Olmasının Zorunluluğu

Tûsî'ye göre zatına nispetle mümkünün varlığı veya yokluğu eşit olduğu için birinin diğerine zâtî önceliği (*evleviyyet*) söz konusu değildir. Hâricî öncelik tasavvur edilebilir, fakat yeterli değildir. Bu düşüncesini Tûsî şöyle dile getirmektedir:

İki taraftan birinin önceliği, zatına nazarla tasavvur edilemez. Hâricî [öncelik] yeterli değildir, çünkü onu varsaymak mukabilini dönüştürmez. Böylece zorunlulukta sona ermesi gerekir. O

⁴⁴⁸ Hıllî, *age*, s.37.

⁴⁴⁹ Lâhicî, *age*, s.360.

⁴⁵⁰ Hıllî, *age*, s.38.

[zorunluluk] öne geçer ve ona fiili bir önermeden hali olmayan başka bir zorunluluk eklenir.⁴⁵¹

Buna göre mümkünde zâtî öncelik (*evleviyyet*) tasavvur dahi edilemez. Bununla birlikte mümkünün zatı dışından bir nedenden kaynaklanan öncelik, zorunluluk sınırına ulaşmadığı için gerçekleşmesinde کافی değildir. Hâricî önceliği Hıllî şöyle açıklamaktadır: Nedenin varlığına veya yokluğuna nazarla iki taraftan birinin önceliği, hâricî önceliktir. Mümkünün varlığında veya yokluğunda yeterli değildir. Çünkü hâricî önceliği farzetmek, mukabil tarafın gerçekleşmesini muhal kılmaz. Bunun açıklaması: Bu önceliğin gerçekleşmiş sâbit olduğunu farzetmiştik. O halde ya öncelikli taraf onunla birlikte mukabil diğer tarafın zorunluluğu mümkün kılar ya da kılmaz. İkincisi önceliğin zorunlu olmasını gerektirir. Birincisi ise zorunlu olarak muhaldir. O iki eşit mümkün taraftan birinin diğerine tercih edilmesidir, müreccihin değil. Çünkü önceliğin sâbit olduğunu farzettiğimizde râcih ve mercûhun tarafının varlığı birlikte mümkün olur. Dolayısıyla iki taraftan birinin gerçekleşerek tahsisi müreccih olmaksızın tercihtir ki o muhaldir. Önceliğin tercihte yeterli olmadığı ortaya çıktı, bilakis zorunluluk gerekir. Her mümkün, mutlaka, varlığı ancak zorunlu olunca mümkün olur. Dolayısıyla eklenen zorunluluk gerekir.⁴⁵²

Daha önce zikredildiği üzere her mümkün iki zorunlulukla mahfuttur. Burada Hıllî bu zorunlulukları daha ayrıntılı biçimde açıklamaktadır: Birincisi: Zâtî olarak öne geçmiş önceleyen zorunluluk (*el-vücub es-sabık*). İkincisi: Önermenin tahakkukundan sonra gelen eklenen zorunluluk (*el-vücub el-lahık*). İnsanın yürümesinin varlığının hükmü, yürüme mevcut olduğu sürece zorunlu olur. Bu zorunluluk, mahmul bakımından zorunluluk olarak isimlendirilir. Fiilî önerme ondan hâli olmaz.⁴⁵³ Lâhicî, eklenen zorunluluğun bilfiil varlığı veya yokluğu elde ettikten sonra geldiğini belirtmektedir. Yükleme veya yüklememe şartıyla zorunluluk da denmektedir. Bu zorunluluk fiilî önermeden hâli olamaz.⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Tûsî, *age*, s.67.

⁴⁵² Hıllî, *age*, s.38-9.

⁴⁵³ Hıllî, *age*, s.39.

⁴⁵⁴ Lâhicî, *age*, s.373.

İmkânla ilgili Tûsî'nin temas ettiği bir diğer mesele, imkânın mümkün mahiyetin gereği olmasıdır: “İmkân lâzımdır, aksi takdirde mahiyet, zorunlu veya imkânsız olurdu. Fiiliyâtın zorunluluğu, yokluğun caizliğine onu yaklaştırır, fakat lazım değildir. Zorunluluğun imkâna nispeti, tam olanın eksik olana nispeti gibidir”.⁴⁵⁵ Hillî bunu şöyle yorumlamaktadır: Mümkün için imkân zorunludur. Çünkü şayet böyle olmasaydı, onun zevali mümkün olurdu. O zaman da mahiyet, zorunlu veya imkânsız olarak kalırdı.⁴⁵⁶

Eklenen zorunluluk fiilî önermeden hâli olamaz. Bu nedenle, Hillî'nin belirttiğine göre, onu fiiliyâtların zorunluluğu olarak adlandırdılar. Yokluğun caizliği ona yakınlaşır, çünkü varlık, onu zâtî imkândan çıkarmaz. Bilakis, imkânın tabiatı üzerine bâkî olur. Çünkü onun zorunluluğu, mutlak olmayan şartladır. Bu yüzden bu zorunluluk lâzım değildir, bilakis illetin yok olduğu farzedildiğinde, mahiyetten ayrılır. Zorunluluk, varlığın pekişmesi (*teekküd*) ve kuvvetlenmesidir. İmkân ise varlığın zayıflamasıdır. Zorunluluğun imkâna nispeti, eksikliğin tamlığa nispeti gibidir. Çünkü zorunluluk, varlığın tamamlanması ve imkân ise onun eksilmesidir.⁴⁵⁷ Lâhicî'nin ifadesine göre, imkân sınırındaki mümkün, bilkuvve mevcuttur. Zorunlu olduğunda ise bilfiil mevcut olmaktadır. Burada amaç, zâtî imkân ile başkasıyla zorunluluk arasındaki çelişkinin nefyedilmesidir.

Görüldüğü üzere, İbn Sînâ ile Tûsî mümkünün müessire ihtiyacının nedeninin hudûs değil de imkân olduğunda hemfikirdir. Ayrıca imkân mümkün mahiyetin gereğidir. Bunu açıklamak için de şarihlerin eklenen zorunluluk kavramını kullandıkları görülmektedir. Son olarak, zorunluluğun varlığın kuvvetlenmesi, imkânın ise varlığın zayıflamasıdır. Varlığın imkânı, zorunlulukta eksikliktir.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Tûsî, *age*, s.67-8.

⁴⁵⁶ Hillî, *age*, s.39.

⁴⁵⁷ Hillî, *age*, s.39.

⁴⁵⁸ Lâhicî, *age*, s.379.

VI. İSTİ'DÂDÎ İMKÂN

Tûsî, zâtî imkânın dışında imkânın isti'dâdî⁴⁵⁹ anlamından şu şekilde söz etmektedir: “İsti'dâd, güçlenme ve zayıflamaya elverişlidir. Yok edilir ve mümkünâtta var olur. Fakat o zâtî imkândan başkadır”.⁴⁶⁰ Buna göre imkân, zâtî ve isti'dâdî olmak üzere iki kısımdır. Hillîye göre zâtî imkân, mahiyeti kendisi itibariyle, isti'dâdî imkân ise mahiyeti varlığa yakınlık ve uzaklığı itibariyle düşünmektir. Bu imkân güçlenme-zayıflama ve artma-azalmaya elverişlidir. Şârih isti'dâdî imkâna ilişkin şu örnekleri vermektedir: Nutfenin insanlığa isti'dâdî, alakanın insanlığa isti'dâdından daha zayıf ve daha uzaktır. Aynı şekilde ‘alakanın yazı yazmaya isti'dâdî, insanlığın yazı yazmaya isti'dâdından daha uzak ve daha zayıftır. Dolayısıyla her mahiyette hâsıl olan isti'dâd, varlık ve yokluğundan önce gelir. Bu isti'dâdî imkân, mümkünlerin yokluğundan sonra yok olur ve var olur. Kaynadıktan sonra su, havaya dönüşmek için hazırlanır. Bu isti'dâd yenilenebilir. Sonra soğursa bu istidad zail olur. Zâtî imkânda ise bu mümkünden zevâlî mümkün değildir.⁴⁶¹ İstidâdî imkân bağlamında Lâhicî, imkân lafzının bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi için hazırlık (*teheyyü*) anlamında kullanıldığını eklemektedir. Nutfenin insana dönüşmesi için teheyyüü veya çocuğun yazara dönüşmesi için teheyyüü gibi.⁴⁶² Ayrıca isti'dâdî imkân, mümkünün mahalliyle kâimdir. İnsanlık sureti de nutfeyle kâimdir.⁴⁶³

VII. KIDEM VE HUDÛS

A. Kıdem ve Hudûs Kavramları

Kıdem ve hudûs da umûr-i âmme arasında yer alan kavramlardandır. Tûsî bu kavramların ıstılahtaki tanımlarını şöyle vermektedir: “Varlık, eğer başkasının veya

⁴⁵⁹ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan* adlı eserinde, varlığa istidadlık bakımından imkânın varoluşa açılan bir kapı olduğunu söylemektedir. İmkânın olmadığı yerde ya zorunlu ya da imkânsız vardır. Her iki durumda da bir varoluş sürecinden bahsedilemez. Çünkü birincisinin varlığı kendinden ikincisinin de yokluğu kendindendir. Mümkün varlıklar ise kendilerindeki imkân sayesinde bir varoluş sürecinden geçmektedirler. (Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul: Klasik, 2010, s.36-7).

⁴⁶⁰ Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd*, s.68.

⁴⁶¹ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.40; İsfahânî de aynı örnekle açıklamaktadır. (İsfahânî, *Tesdidü'l-Kavaid*, I, s.283).

⁴⁶² Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.380.

⁴⁶³ Lâhicî, *age*, s.382.

yokluğun önüne geçmeyen olarak ele alınırsa kadîmdir, yoksa hâdistir”.⁴⁶⁴ Hıllî ve Isfahânî bunun mevcudun kadîm ve hâdis şeklindeki taksimi olduğunu belirtmektedir.⁴⁶⁵ Lâhicî ise bunun hudûs ve kıdemle nitelenmesi bakımından varlığın taksimi olduğunu ve her iki kavramın da zatî ve zamanî olmak üzere ikiye ayrıldığını eklemektedir. Buna göre zamanî hudus, mümkün varlığın, mukâbili olan mümkün yokluğun önüne geçmesidir. O yokluk tam illetin yokluğundan mümkün için elde edilir. Ona zamani yokluk da denilir. Çünkü ancak zamanda elde edilir. Zamanî kıdem ise onun mukabilidir. Yani varlığın, mutlak olarak değil de mukabili olan yokluğun önüne geçmesidir. Zâtî hudus, varlığın mukabili olmayan başka yokluğun önüne geçmesidir. O zâtî yokluktur ki illetten mümkün için elde edilen varlığı bir araya getirir. Zâtî kıdem ise onun mukabilidir ve Vâcibü'l-Vücûd'un zâtına özeldir.⁴⁶⁶

B. Öncenin (Sebk) Kısımları

Nasîruddin Tûsî, kıdem ve hudûs kavramları bağlamında “sebk” kavramını da değerlendirmektedir. Bu kavramın kısımlarını Tûsî şöyle sıralamaktadır: “Önce (*sebk*) ve onun iki karşılığı, ya illiyet, ya doğa, ya zaman, ya hissi veya aklî bir derece, ya şeref ya da zat bakımındandır. Sınırlama (*hasr*) tümevarımsaldır (*istikrâî*)”.⁴⁶⁷ Hıllî, tekaddüm ve sebk kavramlarının mukabillerinin teahhür ve ma'yye olduğunu söylemektedir. Bu ifadesinden anlaşılacağı üzere Hıllî, sebk ile tekaddüm kavramlarını aynı manada kullanmaktadır. Ayrıca hükemaya göre tekaddüm ve sebkın beş kısmı, mütekellimlere göre ise altı kısmı bulunmaktadır. Hıllî'nin ifadesiyle, hükemanın söz ettiği beş kısım şunlardır:⁴⁶⁸

1. Nedensellik (*illiyyet*) tekaddüm: Parmağın hareketinin yüzüğün hareketine tekaddüm etmesi. O şayet elin hareketi olmasaydı, yüzüğün hareketi elde edilmezdi. Bu, aklî tertip olan nedensellikte tekaddümdür.
2. Tabiatla tekaddüm: Öne geçen sonra gelene tesirde bir payı vardır. Müessirin kemali olmayan birin ikiye tekaddümü gibidir.

⁴⁶⁴ Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd*, s.68.

⁴⁶⁵ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.40; Isfahânî, *Tesdidü'l-Kavaid*, I, s.283.

⁴⁶⁶ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.384.

⁴⁶⁷ Tûsî, *age*, s.68.

⁴⁶⁸ Hıllî, *age*, s.41.

Onunla birincisi arasındaki fark, orada sonra gelenin varlığında önce gelen kafi olur. Orada önce gelen de sonra gelenin varlığında kafi değildir.

3. Zamanla tekaddüm: Önce gelen (*mütekaddim*) zamanda mevcuttur. Sonra gelenin zamanından önce gelir. Baba ve oğul gibi.

4. Rütbeyle tekaddüm: O ya hissidir imamın öne geçmesi gibi veya aklîdir başlangıç daha genel yapıldığında cinsin türün önüne geçmesi gibi.

5. Şerefle tekaddüm: Alimin müteallime tekaddümü gibi.

Teahhür ve maiyyenin kısımları da aynı şekildedir.

Mütekellimler bu kısımlara zâtî tekaddüm olarak adlandırdıkları altıncı bir kısım daha eklemekte ve örnek olarak dünün bugüne tekaddümünü vermektedirler.⁴⁶⁹ Lâhicî'nin belirttiğine göre, bu altıncı kısım sabık ve mesbuk dışında bir zaman olarak ele almaktadırlar. Onu da zamansal sebk ve bizzat sebk olmak üzere iki kısma ayırmaktadırlar.⁴⁷⁰

Tûsî'ye göre taksimdeki bu sınırlama istikraîdir, burhanî değildir ve üzerine delil getirilemez. Çünkü nefy ve ispat arasında tereddüt edilmez. Şayet başka bir kısım bulunursa eklemek mümkündür.⁴⁷¹

C. Tekaddümün Teşkîki

İbn Sînâ⁴⁷² gibi Tûsî de tekaddümün eşit anlamla (*tevâtu*) değil, dereceli anlamla (*teşkîk*) yüklenen bir kavram olduğunu düşünmektedir:

Yüklenmesi teşkikledir. Türlerindeki muzaflar arasındaki izafet korunur. Farklılık bulunursa cinsliği mümteni' olur. Önce gelme (*tekaddüm*) daima zamansal, mekansal veya bu ikisi dışında bir arız iledir. Gerçek kıdem ve hudusta zaman dikkate alınmaz. Yoksa teselsül olur.⁴⁷³

⁴⁶⁹ Hillî, *age*, s.41.

⁴⁷⁰ Lâhicî, *age*, s.396.

⁴⁷¹ Lâhicî, *age*, s.398.

⁴⁷² Lâhicî'nin ifadesine göre, İbn Sînâ tekaddüm ve teahhür kavramlarının teşkikle söylendiğini *İlahiyyat* dördüncü makalede ifade etmektedir. (Lâhicî, *age*, s.400).

⁴⁷³ Tûsî, *age*, s.68.

Hillî, tekaddümün nasıl söylendiği konusunda kudemanın ihtilaf edişine aşağıdaki pasajda işaret etmektedir:

Bir gruba göre tekaddüm, beş türe de ortaklıkla söylenir. Bu görüş yanlıştır. Diğer gruba göre ise tekaddüm, teşkikle söylenir. Çünkü mütekaddimin bir şeyi olması bakımından sınıflar mütekaddimde ortaklıklar, müteahhirde değil.⁴⁷⁴ Müteahhir sadece mütekaddim için mevcuttur. Bu ortak mana, tek bir manaya söylenmez. Nedensellik mütekaddimde, tabiatla mütekaddimden önce tekaddüm bulunur. Tabiatla tekaddüm ise tekaddümün diğer sınıflarından öncedir.⁴⁷⁵

Burada Hillî, tekaddümün teşkikle söylenmesini açıklamaktadır. Buna göre tekaddüm önce nedensellik sonra tabiatla ve daha sonra diğer türlere söylenmektedir. Hillî, evlâlık, şiddet ve öncelik olmak üzere teşkîkin üç farklı türü olduğuna değinmektedir. Örneğin nedensellik tekaddümün tabiatla tekaddümden evla olduğunu belirtmektedir. Tekaddümün altındaki sınıfların cinsi olmadığının ve türler arasındaki izafetin düştüğünün de altını çizmektedir.⁴⁷⁶ Lâhicî, nedenselliğin tabiatla önce geldiğini düşünen Ali Kuşçu'nun şu görüşünü aktarmaktadır: Çünkü olumlu etkin illete ihtiyaç, başkasının illete ihtiyacıdan daha güçlüdür. Her ikisi de (nedensellik ve tabiatla önce) şeref, rütbe ve zamanla önce kavramından evladır. Çünkü bu üçünde de önce gelen (*sâbık*) müteahhir olabilir.⁴⁷⁷

Lâhicî de *İlahiyyat* Dördüncü Makale'den uzun bir alıntı yaparak bu bölümde İbn Sînâ'nın görüşünü desteklemektedir. İbn Sînâ tabiatla tekaddüme örnek olarak cismin canlıdan önce ve çocuğun adamdan önce olmasını örnek vermektedir. Tabiatla olmayan şeylere örnek olarak ise başkan ve hizmetçiyi vermektedir. Bundan yola çıkarak varlığa geçilmektir. İki hareket birlikte var olduğunda biri diğerinin sebebi değildir. Halbuki akıl, birinin hareketinin diğerinden önce olduğunu farzetmektedir. Örneğin Zeyd elini hareket ettirdiğinde anahtarlar da hareket etmektedir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ Makasîd şarihinin (Tefazani) tevehhüm ettiği gibi müteahhir için değildir. (Lâhicî, *age*, s.403).

⁴⁷⁵ Hillî, *age*, s.42. Hillî bu konudan *Kitabu'l-Esrar*'da bahsettiğini de not düşmektedir.

⁴⁷⁶ Hillî, *age*, s.42.

⁴⁷⁷ Lâhicî, *age*, s.405.

⁴⁷⁸ Lâhicî, *age*, s.401-3.

Tûsî'nin “önce gelme (*tekaddüm*) daima zamansal, mekansal veya bu ikisi dışında bir arız iledir” sözünü ise Hillî şöyle yorumlamaktadır: Mahiyet olması bakımından mahiyete bakıldığında, başkasına mütekaddim veya müteahhir olmaz. Tekaddüm ve teahhür, hâricî bir şey itibariyle ona arız olur. Ya zamansal tekaddümde olduğu gibi zaman ya da mekansal tekaddümde olduğu gibi mekan ya da illetin malulünden farklı olması gibi başka bir şey tesir ve teessür itibariyle arız olur. Aynı şekilde alimin müteallime tekaddümü de şeref itibariyledir.⁴⁷⁹ Lâhicî, Tûsî'nin bu sözünün Şeyhurreis'in görüşüne delalet ettiğini not etmektedir. İbn Sînâ'ya göre mahdudun başlangıcı veya sonu olması bakımından zamansal veya mekânsal arız, itibar edilmektedir.⁴⁸⁰

Tûsî'ye göre, kıdem ve hudus gerçek (*hakiki*) olduklarında zamana ihtiyaç duymazlar. Bunun sebebini Hillî şöyle açıklar: Eğer zaman kadim veya hadis olursa, bu anlam başka bir zamana muhtaç olur ve teselsül etmesi gerekir.⁴⁸¹ Burada Lâhicî, bir grubun zamanın kadim olduğunu vehmettiğine de değinmektedir.⁴⁸²

Tekaddüm ve teahhürün sınıflarını belirledikten sonra Tûsî, “zâtî hudus, mütehakkıktır. Kıdem ve hudus, aklî iki itibardır, itibarlarının kesintiye uğramasıyla kesilirler. O ikisindeki hakikiyye doğrudur”⁴⁸³ diyerek zâtî hudus hakkındaki görüşünü ortaya koymaktadır. Zâtî hudusun anlamını Hillî, “varlığın, bizzat yokluktan müteahhir olması”⁴⁸⁴ şeklinde açıklamaktadır. Lâhicî, bunun kudemanın ıstılahındaki anlam olduğunu not etmektedir. Müteahhirin ıstılahında zâtî hudus, varlığın başkasının önüne geçmesidir.⁴⁸⁵ Ayrıca Hillî kıdem ve hudusun, aklî iki itibar oluşunu şöyle incelemektedir:

Muhakkiklere göre kıdem ve hudus, ayanda gerçekleşmiş manalardan değildir. Eş'arî'den Abdullah b. Said'e göre varlığa eklenen iki niteliklidir. Zihnî itibar ettiği başkasının önceliğini ona mukayese ettiğinde itibar eder. Çünkü o ikisi şayet sübûtî olsalardı, teselsül

⁴⁷⁹ Hillî, *age*, s.42-3.

⁴⁸⁰ Lâhicî, *age*, s.413.

⁴⁸¹ Hillî, *age*, s.43.

⁴⁸² Lâhicî, *age*, s.414.

⁴⁸³ Tûsî, *age*, s.69.

⁴⁸⁴ Hillî, *age*, s.43.

⁴⁸⁵ Lâhicî, *age*, s.414.

gerekirdi. Çünkü o ikisinden birinden mevcut, ya kadim olur ya da hadis. O halde, kıdem için kıdem olur. Aynı şekilde hudus için de. Bu hultür. Bilakis o ikisi aklî itibarlardır ve aklî itibarın kesilmesiyle kesilirler. Bu takdir edilmiş bir sualin cevabıdır. Kıdem ve hudus akılda sübûtî şeyler olsaydı, kıdem ve hudusun arız olması mümkün olurdu.⁴⁸⁶

Buna göre Tûsî ve Hıllî, Eşarilerin aksine, kıdem ve hudusun hariçte mevcut nitelikler olduğunu kabul etmemekte ve bu ikisini aklî itibarlar olarak ele almaktadırlar.

Kadîm ve hâdis arasında hakiki bir ayrım söz konusudur. Başka bir deyişle, mevcut ya kadimdir ya da hadistir. İkisinden de hali olamaz. İkisi tek bir şey üzerinde birleşmezler. Çünkü içtima-ı nakizeyn imkânsızdır. Dolayısıyla aralarında hakiki ayrım bulunmaktadır.⁴⁸⁷

Sonuç itibariyle, Tûsî kıdem ve hudûs kavramlarını hükemaya göre tanımlamaktadır. Bu kavramlarla ilişkili olan tekaddüm ve teahhür kavramlarını da ele almakta ve bunların teşkikle söylendiğine işaret etmektedir.

VIII. ZORUNLUNUN ÖZELLİKLERİ

Tûsî, vücûb kavramını zâtî ve gayrî olmak üzere iki kısma ayırmakta ve zâtînin özelliklerini şöyle sıralamaktadır:

Zatî ve gayrî, zorunluluğun [kısmıdır]. Zâtînin mürekkebi doğrulaması imkânsızdır. Zâtî, başkasının parçası olamaz, başkasının varlığına eklenemez ve başkasına nispet edilemez. Yoksa mümkün olurdu. Bilinen varlık, teşkik ile söylenendir, fakat ona has olana söylenmez. Daha önce geçtiği üzere, türsel bir tabiat değildir. Bu yüzden, arazlık olması ve olmaması bakımından cüzleri farklılaşabilir. Varlıkta olması bakımından mahiyetin etkisi, akledilemez/ma'kul değildir. Kâbil olanı nakzetmek, açıkça yanlıştır.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ Hıllî, *age*, s.43-4.

⁴⁸⁷ Hıllî, *age*, s.44; krş. Lâhicî, *age*, s.416.

⁴⁸⁸ Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd*, s.69.

Bu pasajda Tûsî, zâtî zorunlunun üç özelliğini zikretmektedir. Hangi ifadelerin bu özelliklerden sayıldığı konusunda şerhlerde farklılık bulunmaktadır. Hıllî birinci cümleyi, Lâhicî ise ikinci cümleyi zorunlunun ilk özelliği olarak ele almaktadırlar.

Hıllî'ye göre zâtî zorunlunun birinci özelliği şudur: Bir şey zatı sebebiyle zorunlu olursa, başkası sebebiyle zorunlu olması imkânsız olur. Mevcud ya zatı gereği zorunludur ya da başkası gereği zorunludur. İkisi arasında aracı yoktur ve ikisi arasında cem imkânsızdır. Çünkü bir şey hem bizzat zorunlu hem bilgayr zorunlu olamaz. Aralarında hakiki bir ayrım vardır. Ayrıca başkası sebebiyle zorunlu, başkasının kalkmasıyla kalkarken, zatı sebebiyle zorunlu başkasının kalkmasıyla kalkmaz.⁴⁸⁹

Zâtî zorunlunun Hıllî'ye göre ikinci, Lâhicî'ye göre birinci özelliği, birleşik olmamasıdır. Zâtî zorunluluk, birleşimi doğrulamaz. Çünkü her birleşik, var olmasında parçalarına muhtaçtır. Her muhtaç olan ise mümkündür. O zaman zatı gereği zorunlu, zatı gereği mümkün olur ki bu çelişkidir. Müteahhirinin bir kısmına göre bu mesele vahdaniyete dayanmaktadır: Zatı gereği Zorunlunun çok sayıda olması imkânsızdır. Hıllî ise bu meselede vahdaniyete gerek olmadığını belirtmektedir.⁴⁹⁰ Şu halde zâtî zorunlu, birleşimi doğrulamaz. Başka bir deyişle birleşik, zatı gereği zorunlu olamaz. Bu bağlamda Lâhicî, Muallim-i Sâni yani Fârâbî'nin (aidiyeti tartışmalı) *Fusûs* adlı eserinden şu pasajı alıntılanmaktadır:

Zorunlu Varlık miktar veya mana bakımından parçalarına ayrılmaz. Yoksa her parça ya Zorunlu Varlık olurdu, dolayısıyla Zorunlu Varlık çoğalırdı, ya da Zorunlu Varlık olmazdı ve o bizzat hepsinden daha kadim olurdu, dolayısıyla hepsi varlıktan daha uzak olurdu.⁴⁹¹

Buna göre Zorunlu Varlık ne matematik ne de mantık bakımından parçalanamaz. Yani ne ölçülmüş parçalardan ne de heyula ve suret gibi manevi parçalardan birleşik değildir.

⁴⁸⁹ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.44-5.

⁴⁹⁰ Hıllî, *age*, s.45; krş. Isfahânî, *age*, s.298.

⁴⁹¹ Lâhicî, *age*, s.422.

Üçüncüsü, bizatihi Zorunlunun başkasının bir parçası olmamasıdır. Çünkü birleşme (*terekküb*), Hıllî'nin ifadesiyle, ya hissîdir ki o mizaç gibi infialle olur ya da mahiyetin cinsler ve fasıllardan birleşmesi gibi aklî olur.⁴⁹²

Lâhicî'ye göre üçüncü özellik, zorunlunun zorunluluğuyla özelleşen varlığın mevcudiyetinin zatının aynı olmasıdır. Yani mümkünlerde olduğu gibi varlığı zatına eklenmiş bir şey değildir.⁴⁹³ Buna ilişkin Cürcânî haşiyesinde şu delil bulunmaktadır:

Eğer Teâlâ'nın varlığı zatına eklenmiş olsaydı, nefsü'l-emrde zatının onunla nitelenmiş olması gerekirdi. Aksi takdirde onda mevcut olmazdı. Şeyin varlıkla nitelenmesi, varlıkla nitelenmiş bir nedeni olmasını gerektirir. Bu neden ise ya o şeyin zatıdır ya da başkasıdır. O zaman hâricî bir aynî varlığa bağlı olmaksızın açıklama tamamlanır ve matlub için faydalı olur. O halde, O'nun varlığı zatının aynısıdır.⁴⁹⁴

Buna göre Zorunlu'nun varlığı zatına eklenmiş olsaydı, O'nun bir sıfatı olurdu. Bu sıfat hâricî olduğu için zorunlu olarak bir müessiri olurdu. Bu müessirin ise Zorunlu'nun zatı olması mümkün değildir. Aksi takdirde teselsül ederdi.

Ali Kuşçu bu delile şöyle itiraz etmektedir: Nedene muhtaç olan imkândır. Bir şeyin bir durumla nitelenmesi mümkün olduğunda, nitelenmesi veya nitelenmemesi caiz olur. Çünkü orada niteleme için bir neden olması gerekir. Zorunlu olduğunda ise bir nedene ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla, Zorunlu'nun zatının varlıkla nitelenmesi gerektiğinde, nitelenmemesi söz konusu değildir. Herhangi bir nedene muhtaç olmaz.⁴⁹⁵ Bunun büyük bir karışıklık olduğunu söyleyen Lâhicî, şeyin başkasıyla zorunlu olduğunda değil bizzat zorunlu olduğunda bir nedene ihtiyaç duymadığını dile getirmektedir. Lâhicî'ye göre, bir şeyin bir durumla nitelenmesi, bizzat vacib olmasını mümkün kılmaz. Aksine, şayet öyle olsaydı, şeyin zatıyla zorunlu olurdu. Şeyin zatı bu durumla nitelenmesinin nedeni olurdu. O da müstedilin amacıdır. Bunun üzerine

⁴⁹² Hıllî, *age*, s.45.

⁴⁹³ Lâhicî, *age*, s.426.

⁴⁹⁴ Cürcânî, *Hâşiye*, s.204.

⁴⁹⁵ Kuşçu, *age*, s.53; Lâhicî, *age*, s.426.

Vâcibu'l-Vücut'un varlığının zorunluluğunu gerektiren bir mahiyetinin olamayacağına dair İbn Sînâ'nın *İşârât*'ından ve özellikle de *Şifâ*'sından uzun alıntılar yapmaktadır.⁴⁹⁶

IX. AKLÎ YÜKLEMLER OLARAK VARLIK VE YOKLUK

Tûsî varlığın hâricî değil, aklî yüklem olmasını şöyle açıklamaktadır: “Varlık⁴⁹⁷ aklî yüklemeldendir (*mahmûlât*), çünkü mahalden müstağni olması ve onda ortaya çıkması imkânsızdır.”⁴⁹⁸ Bu ifadenin açılımı Isfahânî ve onu takip eden şerhlerde şöyle geçmektedir: Mutlak varlık aklî yüklemeldendir. Yüklemdir, çünkü mahalden müstağni olması imkânsızdır. Zaid olduğunu biliyorsun, zira başkasına zaid olan onunla kaimdir. Aklîdir, çünkü mahalde hâricî olarak meydana gelmesi imkânsızdır. Zira şayet dış dünyada meydana gelseydi orada önceden mevcut olurdu ve teselsül gerekirdi ki o muhaldir.⁴⁹⁹

Tûsî, varlığın, yokluğun ve diğer metafiziksel kavramların birincil makullere dayanan ikincil makullerden olduğunu belirtmektedir: “O [varlık] ikincil makullerdendir. Yokluk ve o ikisinin cihetleri de aynı şekildedir. Mahiyet, tümellik, tikellik, zâtîlik, arazîlik, cinslik, fasıllık ve türlük de aynı şekildedir”.⁵⁰⁰

Varlık ve yokluğun ikincil ma'kullerden olmasını Hillî ve Isfahânî şerhleri aynı yönde yorumlamaktadır: Varlık, şey'iyeye gibi birincil ma'kullere dayanan ikincil ma'kullerdendir. Varlığın hâricî bir mahiyeti yoktur, aksine o mahiyetlere ilişkin aklî bir şeydir. Mevcutlar arasında varlık diye bir şey yoktur, aksine mevcut insan, at, taş, ağaç ve diğerleridir. Sonra, bu mevcudun makuliyetten varlığı olması gerekir. Aynı şekilde yokluk da birincil makullere ilişkin ikincil makullerdendir. Zira dış dünyada mutlak yokluk diye bir şey mevcut değildir, daima başkasına arız olur.⁵⁰¹ Tûsî'nin ‘varlık ve yokluğun cihetleri’ derken kastettiği ise vücûb, imkân ve imtinâ'dır. Bu cihetler de

⁴⁹⁶ Lâhicî, *age*, s.427-8.

⁴⁹⁷ Buradaki varlığı Kuşçu ‘hâricî’ olarak şerh ederken, Isfahânî ve Lâhicî ‘mutlak’ varlık olarak şerh etmektedir. (Ali Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.58; Isfahânî, *Tesdidü'Kavaid*, s. 314; Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, s.467)

⁴⁹⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s.69.

⁴⁹⁹ Isfahânî, *age*, s. 314-5; Kuşçu, *age*, s.58; Lâhicî, *age*, s.467.

⁵⁰⁰ Tûsî, *age*, s.69.

⁵⁰¹ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.49; Isfahânî, *age*, s.315.

ikincil makullerdendir ve hariçte mutabıkları yoktur. Yani zorunluluk, imkân, imkânsızlık diye bir mevcut yoktur.⁵⁰²

Diğer şârihlerden farklı olarak Ali Kuşçu, Tûsî'nin metnindeki ifadeleri eleştirerek kendi görüşünü şöyle dile getirmektedir:

Bu, musannifin ve hükemadan 'Zorunlu Varlık, zatının aynısıdır' diyenlerin neredeyse doğru (*sahih*) olmayan sözüdür. Zorunlu Varlık kendi başına kaim olur dedikten sonra, varlığın mahalliden müstağni olmasının imkânsızlığına hüküm vermeleri doğru değildir. Hariçte mevcut olduğunu söyledikten sonra varlığın ikincil makullerden olduğu hükmünü vermeleri doğru değildir. Zorunlu'nun kendi varlığıyla mevcut olduğunu söyledikten sonra 'şayet varlık mevcut olsaydı, onun başka bir varlığı olurdu' delillendirmesini sunmak doğru değildir. Mutlak varlık mefhumunda bu söz söylenmez. Ferdlerinden biri olan, kendi başına kaim, hariçte mevcut özel varlıkta da söylenmez. Mutlak varlık mefhumunda da değildir. Delillendirmenin doğru olmaması dışında onlardan düşer. Çünkü biz deriz ki: Tümel bir mefhumun hariçte mevcut olup olmadığına veya mahalliden müstağni olup olmadığına dair bir hüküm verildiğinde, bu hüküm doğruladıkları ferdler üzerine olur. Aksi takdirde tümel mefhumların hariçte mevcut olmadığı hakkında hiç şüphe yoktur. Zira hariçte şahıslar dışında varlık yoktur. Bu hükmü varlık mefhumuna tahsis etmenin hiçbir veçhi yoktur. Buna delil ikame edilemez. Ayrıca mutlak varlıktan (yani zorunlu varlık) bir ferd hariçte tahakkuk ettikten sonra, mutlak mevcudun dış dünyada mutabıkı olur. O halde mutlak varlık nasıl ikincil makullerden olur! O ancak başka bir makule ilîşerek akledilen bir şeyden ibarettir. Dış dünyada ona mutabık bir şey olamaz. Evet söyleyenlerin bu sözü doğrudur. Varlık bütün mahiyetlere zaid olarak kaimdir, ister zorunlu ister mümkün olsun. Zira şayet onlarla kaim olmasaydı, bu mahiyetler mevcut olmayacaktı ve bu kıyam da hâricî olmayacaktı. Aksi takdirde mahiyetin varlıkla nitelenmeden önce mevcut olması gerekirdi. Varlık hariçte mevcut değildir, aksi takdirde başka bir varlığı olurdu ve teselsül gerekirdi. Mahiyetle kıyamı hâricî bir kıyamdır ve söz konusu mahzuru gerektirir.⁵⁰³

⁵⁰² Hıllî, *age*, s.50; Isfahânî, *age*, s.316.

⁵⁰³ Kuşçu, *age*, s.58.

Bu pasajda Ali Kuşçu, metinde geçen ifadeleri analiz etmektedir. Kuşçu'ya göre 'varlık mahalden müstağni olamaz' yargısı doğru değildir. Kuşçu, bununla 'varlığın ikincil makullerden olduğu' yargısını çelişik bulmaktadır. Diğer taraftan tümel mefhumların hariçte ortaya çıkmadığını kabul etmektedir. Lâhicî mutlak varlığın aklî olmasını şöyle açıklamaktadır: Hariçte ona mutabık bir şey yoktur. Hariçte mahiyetle birleşen özel varlık, hariçte mutlak varlığın ona mutabık ferdi olsa bile, o hariçte mevcut varlık oluşu itibariyle değil, hariçteki varlığının zarfı manasındadır. Hariçte ona mutabık bir şeyin olmasıyla kastedilen, bu mahiyetlerle kaim varlıklar iledir. Zatiyla kaim varlık ise bir itibarla varlık ve bir itibarla mevcuttur. Varlık olması itibariyle hariçte mevcut değildir, bu manada hariçteki mevcut bizatihi kâim olması itibariyledir.⁵⁰⁴

Tûsî'ye göre tıpkı varlık, yokluk, zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kavramları gibi mahiyet, tümellik ve tikellik, zâtîlik ve arazîlik, cinslik, fasıllık ve türlü kavramları da birincil makullere ilişkin ikincil makullerdendir. Bunlar dış dünyada mevcut değildirler. Hıllî ve Isfahânî'ye göre mahiyet, mevcut veya makul olması bakımından değil de zâtı bakımından hakikati doğrular. Örneğin mahiyet, birincil makullerden insanı veya atı doğrulamaktadır.⁵⁰⁵ Ali Kuşçu hariçteki varlığın zihinde mevcut mahiyete değil sadece kendi olması bakımından mahiyete iliştiğini savunmaktadır. Çünkü hariçteki mevcut, zihinde mevcut mahiyet değildir. Dolayısıyla akledilmeyen varlık, sadece başka bir makule ilişmelidir ki ikincil makullerden olsun.⁵⁰⁶ Lâhicî'ye göre mahiyetle "kendi bakımından bir şeyin başkası için olması" kastedilmektedir. Mesela düşünen canlının insanın mahiyeti olması, düşünen canlıya ilişkin bir şeydir. Akılda hasıl olduğunda, dış dünyada mutabıkı yoktur. Hariçteki düşünen canlı, insan olması bakımından değildir.⁵⁰⁷

Hıllî, diğer kavramları da insanlık örneği üzerinden açıklamaktadır: Tümellik ve tikellik de ikincil makullerdendir. İnsanlık şayet zâtı gereği tümel olsaydı, tikeli doğrulamazdı ve tam tersi. O halde kendi olması bakımından insanlık ne tümeldir ne de tikel. Zâtîlik ve arazîliğin de varlıkta asılları yoktur. Bir şeyin zâtîsi başka bir şeyin arazîsi olabilir. O ikisi aklî itibarlardır, kendilerinde tahakkuk etmiş mahiyetlere ilişirler.

⁵⁰⁴ Lâhicî, *age*, s.468-9.

⁵⁰⁵ Hıllî, *age*, s.50; krş. Isfahânî, *age*, s.316;

⁵⁰⁶ Kuşçu, *age*, s.59.

⁵⁰⁷ Lâhicî, *age*, s.470.

Cinslik, fasıllık ve türlü kavramları da itibari, saf aklî şeylerdir. İnsanın tür olması, ona ilişen insanlığın hakikatinden farklı bir şeydir. Aksi takdirde insanlığın Zeyd'i doğrulaması imkânsız olurdu. Aynı şekilde canlının cinsliği de hakikatinden farklı ona ilişen bir şeydir, aynı şekilde düşünenin fasıllığı da.⁵⁰⁸ Burada söz edilen kavramlar, aklî ve i'tibârîdir.

Görüldüğü üzere, Tûsî varlık ve diğer ikincil makulleri belirlemektedir. İkincil makuller, birincil makullere dayanan aklî kavramlardır, dış dünyada mutabıkları yoktur. Hıllî, Isfahânî ve Lâhicî Tûsî'nin ifadelerini açıklamaktadır. Ali Kuşçu ise metni açıklamakla birlikte kendi şüphelerini dile getirmekte ve özellikle Tûsî'nin varlığın mahalden müstağni olmadığı yargısını eleştirmektedir.

X. YOKLUĞUN TASAVVURU

Tûsî, aklın yokluğu nasıl tasavvur edebildiğini şöyle izah etmektedir:

Akıl, iki karşıtı (*nakîz*) düşünür ve aralarında tenakuz olduğu yargısına varır. Bunda hiçbir saçmalık (*istihâle*) yoktur. [Akıl] bütün şeylerin yokluğunu, hatta kendi yokluğunu ve yokluğun yokluğunu bile tasavvur eder. Aksine [mutlak ma'dumu] zihinde temessül eder ve ortadan kaldırır. [Mutlak ma'dum] bir itibarla sâbittir, [başka bir] itibarla da kasîmdir. Sâbit olmaması bakımından hakkında hüküm vermek sahih olmaz, yoksa tenakuz ederler. [Mutasavver olması bakımından hakkında hüküm vermek sahihtir, tenakuz yoktur].⁵⁰⁹

Tûsî bu paragrafta adeta aklın sınırlarını ortaya koymaktadır. Öncelikle aklın iki karşıtı birlikte düşünmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu görüşünü şarihler şöyle yorumlamaktadır: Akıl, selb ve icab gibi iki karşıtı zihne getirerek itibar eder ve aralarında tenakuzla hükmeder. Aklın bu hükmü, iki karşıt arasında tenakuzun tasavvuruna ve o da iki karşıtın tasavvuruna bağlıdır. Çünkü iki şey arasındaki nispeti tasavvur etmek, o ikisinin tasavvuruna dayanır. Akıl önce onları tasavvur eder, sonra itibar eder ve aralarında tenakuz olduğuna hükmeder. Bunda hiçbir imkânsızlık yoktur. Çünkü tenakuz zihne kıyasla değil, aksine nefsü'l-emre kıyasladır. Zira iki karşıtın

⁵⁰⁸ Hıllî, *age*, s.50-1; krş. Isfahânî, *age*, s.316.

⁵⁰⁹ Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd*, s.69. Son cümle nüshalarda her iki şekilde de yer almaktadır. Hıllî ve Isfahânî şerhlerinde birinci halini, Kuşçu ve Lâhicî ise parantez içindeki halini esas almaktadırlar.

suretinin akılda bir araya gelmesi (*içtimâ'*), iki karşıtın birleşmesi (*cem'*) değildir.⁵¹⁰ Bu yoruma göre akıl önce bir suret tasavvur eder ve sonra onun hakkında hüküm verir. Dolayısıyla iki karşıt arasında tenakuz olduğuna hükmetmek, iki karşıtı tasavvur etmeye bağlıdır. Böylece karşıtların suretleri zihinde birlikte bulunabilir. Bu durum karşıtların birleşmesi anlamına gelmez. Buna ilaveten Lâhicî zihnin iki karşıtı tasavvur ederek onların suretiyle nitelendiğini belirtmekte ve sıcaklığın suretiyle nitelenmesini, sıcaklıkla nitelenmesi anlamına gelmediğini hatırlatmaktadır.⁵¹¹

Tûsî'ye göre akıl, yokluk dahil her şeyi tasavvur edebilir. Bu düşüncesini Hillî şöyle açıklamaktadır: İster varlıksal ister yokluksal olsun zihnin bütün makulleri tasavvur etmesi mümkündür. Bütün şeylerin yokluğunu da mülâhaza edebilir. Akıl mutlak yokluğu tasavvur edebilir ve bütün mahiyetlere onu kıyaslayabilir. Dolayısıyla zihin kendi yokluğunu tasavvur edebilir.⁵¹² Ali Kuşçu'ya göre aklın kendi yokluğunu tasavvur etmesi onun sübutunu gerektirdiği için bu varlığın ve yokluğun cemi olur, fakat bu içtima-ı nakizeyn değildir. Çünkü aklın varlıkla nitelenmesi nefsü'l-emr bakımındandır, yoklukla nitelenmesi ise aklın farzetmesi bakımındandır.⁵¹³ Lâhicî ise bu durumu asıl ve gölge kavramlarıyla yani varlığın asıl, yokluğun gölge (*zillî*) olmasıyla açıklamaktadır. Dolayısıyla asıl varlık ile gölge yokluğun bir araya gelmesi imkânsız değildir. Aynı şekilde asıl yokluk ile gölge varlık da bir araya gelebilir.⁵¹⁴ Burada şarihlerin aynı meseleyi nasıl farklı kavramlarla izah ettiklerini görmekteyiz.

Aklın yokluğun yokluğunu tasavvur edebilmesini Hillî şöyle yorumlamaktadır: Zihin yokluğun kendisini yani varlığın suretinden ayrıışmış makul bir suret olarak yokluğu temessül edebilir ve o suretin ortadan kalkmasını (*raf'*) tasavvur edebilir. Dolayısıyla yokluk, zihinde tasavvuru itibariyle sâbit ve mutlak sâbiti selb etmesi itibariyle onun kasîmi olur. Biz deriz ki, mevcut ya zihinde sâbittir ya da değildir. Varlık-olmayan, varlığın kasîmidir ve mefhum olması bakımından sâbitin bir kısmıdır.⁵¹⁵ Burada Ali Kuşçu 'yokluğun yokluğu' ifadesinin 'mutlak ma'dumun yokluğu'

⁵¹⁰ Hillî, *age*, s.51; krş. Isfahânî, *age*, s.317-8. Burada Kuşçu iki karşıt arasında olmayanlardan birleşme/içtima kelimesinin yanına ortadan kaldırma/irtifa kelimesini de eklemektedir. (Kuşçu, *age*, s.59).

⁵¹¹ Lâhicî, *age*, s.471-2.

⁵¹² Hillî, *age*, s.51.

⁵¹³ Kuşçu, *age*, s.60.

⁵¹⁴ Lâhicî, *age*, s.472.

⁵¹⁵ Hillî, *age*, s.52; krş. Isfahânî, *age*, s.318.

anlamına geldiğini ve mutlak ma'dumun ne zihnî ne de hâricî hiçbir yönden sübutu olmadığını belirtmektedir. Kuşçu, zihnin yokluğu temessül etmesini, ma'dumluk ünvanını mülâhaza etmesi olarak yorumlamaktadır. Kuşçu'ya göre mutlak ma'dum, ma'dumluk ünvanıyla mutasavver olması bakımından zihinde sâbit ve nefsül-emr olması bakımından zihnî varlıkla nitelenmiştir. Aklın farzetmesi bakımından ise sâbitin kasîmidir. Çünkü akıl onu mutlak ma'dum olarak farz eder.⁵¹⁶ Benzer şekilde Lâhicî de burada yokluktan mutlak ma'dumun kastedildiğini söylemektedir. Lâhicî'ye göre, aklın mutlak ma'dumu zihinde temessül etmesiyle ma'dum zihnî olarak mevcud olur. Çünkü akılda temessül zihnî varlıktır.⁵¹⁷ Yine burada Lâhicî ve Kuşçu'nun aynı meseleyi hangi kavramlarla Hillî'den farklı izah ettiğini görmekteyiz.

Hillî ve Isfahânî'ye göre mutlak sübutun kalkması yani yokluk hakkında hüküm vermek, sâbit olmaması bakımından doğru değildir. Şayet doğru olsaydı tenakuz gerekirdi. Diğer nüshalara göre ise mutasavver olması bakımından yokluk hakkında hüküm vermek doğrudur. Bu iki ibare birbirinden farklı olduğu için çelişik değillerdir.⁵¹⁸ Kuşçu ve Lâhicî, önceki ifadeye değinmekle birlikte diğer nüshalardaki mutasavver olması bakımından hüküm vermenin doğru olduğu ifadesini esas almaktadırlar. Bu ifade meşhur bir şüphenin cevabına işaret etmektedir. Söz konusu şüphe kısaca şöyledir: “Bir şey hakkında olumlu veya olumsuz hüküm vermek, onun tasavvurunu gerektirmektedir. Şayet bu doğru olsaydı ‘her mutlak ma'dum üzerine hükmetmek imkânsızdır’ sözümüz de doğru olurdu. Çünkü bu önermenin konusu, mutlak ma'dumdur ve onun tasavvuru imkânsızdır. O hükmün doğruluğuyla ve yanlışlığıyla nitelenmiştir. Dolayısıyla içtimai nakizeyn gerekir.” Bazı nüshalardaki Tûsî'nin cevabının şerhi ise şöyledir: Mutlak ma'dum bir itibarla sâbittir ve başka bir itibarla sâbit değildir. Sâbit ve mutasavver olması itibariyle hüküm vermek doğrudur, fakat sâbit olmaması itibariyle hüküm vermek imkânsızdır. Cihet ve itibar açısından farklılık olmasına rağmen tenakuz yoktur.⁵¹⁹ Burada şarihler neden o metni esas aldıklarını savunmaktadırlar.⁵²⁰

⁵¹⁶ Kuşçu, *age*, s.60.

⁵¹⁷ Lâhicî, *age*, s.472.

⁵¹⁸ Hillî, *age*, s.52; Isfahânî, *age*, s.319.

⁵¹⁹ Kuşçu, *age*, s.60; Lâhicî, *age*, s.473.

⁵²⁰ Bu meselede Wisnovsky en son makalesinde bir dipnotta *İşarat* şerhlerindeki farklılıkları göstererek örnek vermektedir. bkz. Robert Wisnovsky, “Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Ishārāt*”, *Oriens*, Cilt 41, Sayı 3-4, 2013, s.354.

Tûsî'ye göre akıl bütün şeyleri tasavvur edebildiği için mevcut iki kısma ayrılmaktadır:

Bu yüzden mevcut, zihinde sâbit olan ve sâbit olmayan şeklinde taksim edilir⁵²¹ ve ikisi arasında temayüz olduğuna hükmedilir. O [hüküm] her iki mütemayizin de bir hüviyete sahip olmasını gerektirmez. Şayet bu kabul edilirse ve [zihinde sâbit olmayanın] bir hüviyeti olduğu farz edilirse, onun hükmü sâbitin hükmü olurdu.⁵²²

Hillî'ye göre mevcudu bu şekilde taksim ederek ve iki kısmı birbirinden ayırıştırarak bir hüküm vermekteyiz. Bir şeye hüküm vermek ise onu tasavvur etmeyi ve zihinde sâbit kılmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla zihinde sâbit olmayanın da sâbit olması gerekmektedir. O halde zihinde sâbit olmayan, mutasavver olması bakımından sâbittir; zihindeki selb etmesi bakımından ise sâbit değildir.⁵²³ Buna ilaveten Hillî'den farklı bir açıklama biçimiyle Isfahânî şerhinde, 'mevcud ya zihinde sâbittir ya da değildir' sözünün munfasıl önerme olduğunu ve iki şey arasında infisal ile hüküm vermenin iki şeyin tasavvurunu gerektirdiğini dile getirmektedir. Buna göre şayet akıl bütün şeyleri hatta onda sâbit olanı dahi tasavvur etmeseydi, zihinde sâbit olmayanı tasavvur etmesi de mümkün olmayacaktı.⁵²⁴

Şarihlerin belirttiğine göre Tûsî 'o [hüküm] her iki mütemayizin de bir hüviyete sahip olmasını gerektirmez' ifadesiyle şu söze cevap vermektedir: İki şeyden birinin diğerinden ayrışmasına hükmetmek, her iki ayrışanın da akılda diğerinin hüviyetinden farklı bir hüviyeti olmasını gerektirir. Dolayısıyla zihinde sâbit olmayanın da akılda bir hüviyeti olması gerekirdi. Bu ise muhaldir. Aksi takdirde sâbit olmayan, sâbit olanın hem kısmı hem de kasîmi olurdu ki bu da muhaldir.⁵²⁵ Buna karşı verilen

⁵²¹ Diğer nüshada 'inkaseme' yerine 'yukassimi' şeklindedir. Isfahânî dışında diğer şarihler yukassimu metnini yani 'akıl mevcudu taksim eder' anlamını esas almışlardır. Kuşçu'ya göre inkaseme olması imkânsızdır. Çünkü bu sözü düzeltmek için mevcudu, zihindeki mevcuda hamletmek gerekir. (Kuşçu, *age*, s.61). Lâhicî'ye göre ise her iki şekilde de anlam aynıdır. (Lâhicî, *age*, s.475).

⁵²² Tûsî, *age*, s.70.

⁵²³ Hillî, *age*, s.52.

⁵²⁴ Isfahânî, *age*, s.320.

⁵²⁵ Hillî, *age*, s.52; Isfahânî, *age*, s.320-1; Lâhicî, *age*, s.475. Ali Kuşçu bu konunun üzerinde durmamaktadır.

cevap ise şöyledir: Her ayrışan için hüviyetin zorunlu değildir. Akıl hüviyetin hüviyet-olmayandan ayrıştığı hükmünü verir. Dolayısıyla hüviyet-olmayanın hüviyeti yoktur.⁵²⁶

Tûsî zihnin hâricî şeyler üzerine hâricî şeylerle hüküm verebilmesi için bu hükmün harice mutabık olması gerektiğini şöyle dile getirmektedir:

Zihin, hâricî şeyler hakkında onların misliyle hüküm verdiği zaman, [hükmün] doğrulanmasında tetabuk gerekir. Yoksa gerekmez. Doğrulanması ise kendinde şeyle (*nefsü'l-emr*)⁵²⁷ mutabakatı bakımından olur. Çünkü yanlışları tasavvur etmek mümkündür.⁵²⁸

İlk meseleyi Hillî ve Isfahânî aynı biçimde ele almaktadırlar. Buna göre zihnî hükümler üç durum söz konusudur:

1. Hâricî şeyler hakkında misliyle yani hâricî şeylerle hüküm vermek. Örneğin, insan canlıdır. Zihnin doğru olduğuna hükmedebilmesi için zihindeki hükmün hariçtekine mutabık olması yani hariçteki canlının insan olması gerekmektedir.
2. Hâricî şeyler hakkında makul/aklî şeylerle hüküm vermek. Örneğin, insan mümkündür. Hükmün harice mutabakatı gerekmez. Zira hariçte mümkün insan yoktur.
3. Zihnî/aklî şeyler hakkında zihnî/aklî şeylerle hüküm vermek. (Burada Hillî zihnî, Isfahânî aklî kavramını kullanmaktadır.) Örneğin, imkân imkânsızlığın mukabilidir veya tür tümeldir. Hariçte imkân, imkânsızlık, tür ve tümel yoktur. Burada da zihnî hükmün hariçtekine mutabakatı gerekmez.⁵²⁹

Hüküm ile hariç arasında tetâbuk olmasının ne anlama geldiğini ise Ali Kuşçu şöyle analiz etmektedir: Hükmün iki tarafı hariçte iki mevcut olduğunda, ikisi arasında hâricî bir nispet gerçekleşir. Hüküm doğru ise, hükmi nispet hâricî nispete mutabık olur. Nispetin hâricî olmasından kastedilen ise, haricin nispetin varlığına değil de nispetin kendisine zarf olmasıdır. Ayrıca Kuşçu'ya göre hükümden kastedilen olumlu hükümdür. Çünkü hâricî şeyler aklî şeylerden hariçte selb edilmiştir.⁵³⁰

⁵²⁶ Hillî, *age*, s.53; Isfahânî, *age*, s.321; Lâhicî, *age*, s.475. Ayrıca Hillî, sübut konusunda geçtiği üzere, bir şeyin hem bir kısım hem de kasım olmasının imkânsız olmadığını belirtmektedir.

⁵²⁷ Farklı bir nüshada “nefsü'l-ahar” şeklinde bir okunuşu da mevcuttur fakat şerhler nefsu'l-emr okunuşuna göredir.

⁵²⁸ Tûsî, *age*, s.70.

⁵²⁹ Hillî, *age*, s.53; Isfahânî, *age*, s.322.

⁵³⁰ Kuşçu, *age*, s.61; krş. Lâhicî, *age*, s.476.

Lâhicî önermenin hâricî veya hakiki olması açısından konuyu ele almaktadır. Şarihin belirttiğine göre önermelerde hariçte iki tarafın birleşmesiyle hüküm üç şekildedir: 1. muhakkaktır, 2. muhakkaktan daha geneldir, 3. mukadderdir. Lâhicî'ye göre, zihin hâricî şeyler hakkında misliyle hüküm verdiğinde her iki taraf da hariçte iki türlü mevcut olur:

1. Bizzat: Zâtîlerin yüklenmesindeki gibi. Örneğin insan canlıdır.
2. Bilaraz: Arazîlerin yüklenmesindeki gibi. Örneğin cisim beyazdır, Zeyd kördür ve insanın benzeri mümkün değildir.⁵³¹

Hâricî ve zihnî şeyler hakkındaki hükümleri açıkladıktan sonra şarihler bir hükmün doğruluğunun ölçüsünü ortaya koymaktadırlar. Tûsî'ye göre bu ölçü hükmün nefsü'l-emre mutabık olmasıdır. Hillî ve Isfahânî bu ifadeye şunları eklemektedir: Hükmün doğruluğunun ölçüsü, hariçteki mevcutlara ve akılda hasıl olan suretlere mutabık olması değildir. Hüküm hariçtekine veya zihindekine kıyasla alınmaz. Çünkü zihin yanlışları (*kevâzib*) tasavvur edebilir. Mesela insanı mümkün olmasına rağmen zorunlu olarak tasavvur edebilir. Şayet hükmün doğruluğu, zihindeki suretlere mutabakatı itibariyle olsaydı, 'insan zorunludur' hükmü doğru olurdu. Çünkü bu hükümle mutabık zihinde bir sureti vardır.⁵³² Dolayısıyla hüküm ne zihne ne harice, bilakis nefsü'l-emre mutabık olmalıdır. Burada nefsü'l-emr kavramının ne anlama geldiğini Ali Kuşçu şöyle izah etmektedir: "Nefsül-emrle kastedilen, 'bu şey kendinde böyledir veya böyle değildir' sözümüzden anlaşılan şeydir yani müdrikin idrakından ve muhbirin ihbarından kat-ı nazar ederek haddi zatında o mevcuda nazar etmektir".⁵³³ Bir şeyin haddi zatında mevcut olmasından ne kastedildiğini ise Lâhicî şöyle açıklamaktadır: farizin farz etmesinden ve mutebirin itibar etmesinden kat-ı nazar etmekle birlikte ister hariçte ister zihinde mevcut olmasıdır. Zihinde olan her şey, nefsül-emrde ve hariçte değildir. Beşin çift olması gibi.⁵³⁴

⁵³¹ Lâhicî, *age*, s.476.

⁵³² Hillî, *age*, s.53; Isfahânî, *age*, s.323. Kuşçu zihnin yanlışları tasavvur edebilmesini şöyle ele almaktadır: Zihinler onda vakıaya mutabık diğer hükümleri resmeder. Şayet hükmün sıhhati zihinlerdekine mutabık olsaydı, 'alem kadimdir' sözü hakkan ve sıdhan zihinlere mutabık olurdu. Bununla birlikte, hükümler zihinlerde farklılaşır. Hükema alemin kıdemine, mütekezzimler ise hudusuna inanırlar. (Kuşçu, *age*, s.62).

⁵³³ Kuşçu, *age*, s.62.

⁵³⁴ Lâhicî, *age*, s.477.

Hillî, nefsü'l-emre dair hükemanın şu görüşünü aktarmaktadır: Nefsül-emrle kastedilen, faal akıldır. Zihindeki her suret veya sâbit hüküm, faal akılda nakşedilmiş surete mutabıktır.⁵³⁵ Bunun üzerine hükemaya yanlış suretlerin de faal akılda nakşedilmesini gerektirdikleri söylenmiştir. Çünkü sübutunu unutma ve sehv arasındaki farkla delillendirirler. Sehv, makul suretin akleden cevherden zevali ve hafızada irtisamıdır. Unutma ise her ikisinin birlikte zevalidir. Bunlar yanlış hükümlere ilişkin iki haldir.⁵³⁶

Görüldüğü üzere, Tûsî aklın yokluğu nasıl tasavvur edebildiğini, hâricî varlıklar hakkında nasıl hüküm verileceğini ve bu hükmün doğruluk ölçütünü ele almaktadır. Bu meselede Hillî ve Isfahânî'nin yorumları genel olarak aynı biçim ve içeriğe sahiptir. Ali Kuşçu daha farklı bir açıdan bakmakta ve farklı kavramlar kullanmaktadır. Özellikle aklın varlık ve yokluğu birlikte tasavvur edebilmesini Kuşçu ve Lâhicî diğer iki şarihten farklı biçimde yorumlamaktadır.

XI. VARLIK VE YOKLUĞUN MAHİYETE YÜKLENMESİ

Bu bölümün başında Nasîruddin Tûsî varlık ve yokluğun mahiyetlere yüklem veya yükleme konu arasında bağ olabildiğinden söz etmişti. Yükleme esnasında sâbit olan ve bağın güçlü veya zayıf olduğunu gösteren üç maddeyi incelemişti. Burada ise yüklemenin birleştirme ve ayırıştırma fonksiyonlarını ele almaktadır:

Sonra varlık ve yokluk ya yüklem olurlar ya da yüklemi bağlarlar. Yükleme (*haml*), bir yönden iki tarafın birliğini, başka [yönden] de farklılığını gerektirir. Birleşme yönü ya o ikisinden biri olur ve ya da üçüncü [bir kavram] olur. Farklılık (*tegayür*), birinin diğeriyle kıyamını gerektirmez, gerektirse bile kıyamda kaimin olmamasına itibar edilmez.⁵³⁷

İlk cümleyi Hillî örneklerle şöyle açıklamaktadır: Varlık ve yokluk ya mahiyetlere yüklenirler, örneğin 'insan mevcuttur' ve 'insan ma'dumdur' ya da rabita

⁵³⁵ Hillî'nin değindiği bu görüşü Ali Kuşçu şöyle aktarmaktadır: "Nefsül-emrle kastedilen, faal akılda olan şeydir, o hariçte olmayandır. Çünkü hariçle kastedilen, idraki güçlerin dışında ve zihinlerimizde olandır. Eğer faal akıldakine mutabık olursa, nefsü'l-emrdekine mutabık ve doğru olur, yoksa yanlış olur." Kuşçu bu görüşün batıl olduğunu düşünmektedir. (Kuşçu, *age*, s.62).

⁵³⁶ Hillî, *age*, s.54; krş. Lâhicî, *age*, s.479-80.

⁵³⁷ Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd*, s.70.

yapılırlar, örneğin ‘insan yazıcı olarak var olur’ ve ‘yazıcılık insandan yok olur’. Burada yüklem yazıcılıktır, varlık ve yokluk ise bağıdır. Biri olumlama ve kavuşturma (*vasl*) bağı, diğeri olumsuzlama ve ayırma (*fasl*) bağıdır.⁵³⁸ Hıllî’den farklı olarak Isfahânî, mahiyetlere yüklemenin iştikakla olduğunu belirtmektedir. Cüzlerine yani varlıklara ve yokluklara yüklenmeleri ise tevatuyla olmaktadır.⁵³⁹

Peki Tûsî yükleme derken neyi kastetmektedir? Bu soruya Hıllî şöyle cevap vermektedir: Bir mevsufa sıfat yüklediğimizde, konunun zatıyla yüklem zâtının aynı olduğunu kastetmeyiz. Aksi takdirde yükleme ve konma sadece eşanlamlı lafızlarda kalırdı ki o batıldır. Çünkü ‘insan canlıdır’ sözümüz doğrudur, fakat insan ile canlı eşanlamlı değildir. Konunun zatıyla yüklem zâtının ayrık olduğunu da kastetmeyiz. Çünkü – insan ve at gibi – iki mütebayin şeyin birbirine yüklenmesi imkânsızdır. Aksine, yüklem ile konu arasında bir yönden birleşme, başka bir yönden farklılaşma olduğunu kastederiz. ‘Gülen yazardır’ dediğimizde, kendisine gülen denilen şeyin yazar olduğunu kastederiz. Bu birleşme yönüdür. Farklılaşma yönü ise gülme ve yazmadır. Bu örnekte olduğu gibi birleşme yönü, yüklem konudan farklı bir şey olabilir. Gülen ve yazar denilen şey insandır, o yüklem ve konu değildir ama şöyle denilebilir: İnsan güler ve gülen insandır.⁵⁴⁰ Isfahânî bu soruyu farklı bir tarzda açıklamaktadır: Yükleme, konu ve yüklem zât bakımından birleşmesini, mefhum bakımından ise farklılaşmasını gerektirir. Şayet farklı olmasalardı yükleme anlamsız olurdu. Çünkü yükleme bir nispettir. C, B’dir dediğimizde C’nin hakikati B’nin hakikatinin aynısı manasına gelmez. Bir şeye C denir ve ona B de denir anlamındadır. Dolayısıyla kendisiyle birlik olan şey, kendisiyle farklılık olandır. O şey, C kavramı, B kavramı, her ikisi veya ikisinden biri olabilir. Onlardan farklı üçüncü bir şey de olabilir.⁵⁴¹

Tûsî, konu ve yüklem arasındaki farklılık hakkında şöyle düşünmektedir: “Farklılık, birinin diğeriyle kıyamını gerektirmez, gerektirse bile kıyamda kaimin olmamasına itibar edilmez.” Bu ifadeyle Tûsî, Ali Kuşçu’ya göre, mutlak olumlu yükleme üzerine söylenen bir şüpheye cevap vermektedir. Kuşçu söz konusu cevabı şöyle takrir etmektedir: ‘Bütün insanlar düşünendir’ sözümüz şüphesiz, sahih bir

⁵³⁸ Hıllî, *Keşfü’l-Murâd*, s.54; Kuşçu, *age*, s.63.

⁵³⁹ Isfahânî, *Tesdidü’l-Kavaid*, s.324.

⁵⁴⁰ Hıllî, *age*, s.55.

⁵⁴¹ Isfahânî, *age*, s.324-5.

yüklemedir. Bütün ve parça arasında kıyam tasavvur edilmez. ‘Şayet biri diğeriyle kaim olmasaydı aralarında münasebet olmazdı ve biri diğerine yabancı olurdu’ sözünüzü kabul ettik ancak farklılıkla birlikte zat bakımından birlik olması da gerekir. Farklılıkla birinin diğeriyle kaim olmasının kabul edilmesini kabul etmeyiz. O kıyamda kaimin yokluğuna itibarı gerektirir. Çünkü bir şeyin nitelenmediği bir şeyle nitelenmesini gerektirir.⁵⁴² Hillî’ye göre, Tûsî’nin farklılığı doğrulaması, konu ve yüklemde birinin diğeriyle kıyamını gerektirmez. İnsan canlıdır dediğimizde, canlılık insanlıkla kaim olmaz.⁵⁴³ Buna ilaveten Isfahânî, varlığın kaim oluşunun konuyla birlikte kaim yüklemde yokluğunun itibarını gerektirmediğini belirtmektedir.⁵⁴⁴

Tûsî, varlığın mahiyeti isbatı ve selbi hakkındaki şüphelere ise şöyle cevap vermektedir:

Varlığın mahiyeti olumlaması (*isbat*), [varlığından] önce [mahiyetin] var olmasını gerektirmez. [Varlığın mahiyetten] olumsuzlanması (*selb*), [mahiyetin] ayrışmasını ve sübutunu gerektirmez, aksine nefyini [gerektirir]. Nefyinin ispatı yoktur. [Mahiyetin] sübutu - gerekli olsa bile - zihindedir, fakat şart değildir.⁵⁴⁵

Bu cevap, Hillî’nin belirttiğine göre, şu söze karşıdır: “Varlık mahiyetin sâbitidir, dolayısıyla, öncelikle mahiyetin sâbit olması gerekir ki başka bir sübutu gerçekleşsin ve teselsül eder.” Buna karşı verilen cevabın takriri şöyledir: Varlığın mahiyetlere arız olması, siyahlığın bir mahalle arız olması gibi değildir. Aksine o, tasavvurda ve taakkuldedir, hâricî varlıkta değildir.⁵⁴⁶ Isfahânî ise bu cevabın şöyle bir şüpheli ifadeye karşı verildiğini ortaya koymaktadır: “Varlık, mevcut bir sıfattır. Aksi takdirde mevcut ile ma’dum arasında bir vasıta sâbit olurdu. O zaman mevcut sıfat, ma’dum bir mahalde hasıl olurdu. Bu ise makul değildir.” Isfahânî’ye göre cevabın takriri şöyledir: Mahiyetin var olmayan sıfatlarının ispatı, öncelikle mahiyetin sübutunu gerektirir. Çünkü bir şeyin başkası için sübûtu, bu şeyin kendinde sübûtunun bir gölgesidir. Varlık sıfatının mahiyeti sâbit kılması ise mahiyetin varlığını gerektirmez. Çünkü varlık, mevcut bir sıfat değildir yoksa teselsül gerekirdi. Mevcut olmadığında,

⁵⁴² Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.64.

⁵⁴³ Hillî, *age*, s.55.

⁵⁴⁴ Isfahânî, *age*, s.328.

⁵⁴⁵ Tûsî, *age*, s.70.

⁵⁴⁶ Hillî, *age*, s.56.

varlığın mahiyeti sübutu ancak akılda olur. Dolayısıyla, mahiyetin hariçte sübutunu gerektirmez. Aksi takdirde mahiyet, varlıktan önce sâbit olurdu. Aksine, hariçteki sübutu, varlığının aynısıdır.⁵⁴⁷

Varlığın mahiyeti olumsuzlamasından sonra varlığın mahiyetten olumsuzlanmasıyla ilgili şüpheden söz edilmektedir. Buna göre varlığın mahiyetten selbi, mahiyetin başkasından ayrılmış ve kendinde sâbit olmasını gerektirmez, aksine mahiyetin nefyini gerektirir. Hillî bunu şöyle yorumlamaktadır: Temeyyüz ve sübut mahiyet olmayanın sıfatıdır. Kendisinden selb edilen mahiyetin kendisidir, başkasıyla birlikte mahiyet değildir.⁵⁴⁸ İsfahânî'nin belirttiğine göre Tûsî bu ifadeyi şu şüpheyeye cevaben söylemektedir: ‘Siyahlık ma’dumdur’ dediğimizde, siyahlığın mahiyetinden varlığı olumsuzlamakla hükmetmiş oluruz. Siyahlığın mahiyetinden varlığın olumsuzlanması, yani siyahlığı başkasından ayırmak mümkün değildir. Başkasından ayrılan her şeyin kendinde taayyünü vardır. Kendinde taayyünü olan her şeyin kendinde sübutu vardır. Kendinde sübutu olmayan siyahlıktan varlığın selbi ise mümkün değildir. O halde varlığın (mahiyet için) husulü, varlığın olumsuzlanmasının şartı olur. Oysa bu bir çelişkidir.⁵⁴⁹

Tûsî yüklemenin niteliklerine şöyle devam etmektedir: “Yükleme (*haml*) ve konma (*vaz*’), teşkik ile söylenen ikincil makullerdendir. Sıfatlanma (*mevsufiyye*) sübûtî değildir. Aksi takdirde teselsül olurdu.”⁵⁵⁰ Hillî bu ifadeyi de örneklerle anlaşılır biçimde yorumlamaktadır: Yüklenme ve konma makul şeylerdendir. Hariçte ne yüklenme ne de konma vardır. Aksine hariçte sâbit olan, insan ve yazıcılıktır. Yazıcının insanı doğrulaması ise aklî bir şeydir. Bu yüzden şöyle hüküm veririz: yüklenme ve konma ikincil makullerdendir ve teşkikle söylenirler. Bazı manaların yüklemeye istihkakı diğer bazılarından evladır. Aynı şekilde konmaya da. ‘Cisim siyahtır’ dediğimizde cismin siyahlıkla nitelenmiş olduğuna hükmederiz. Mevsufluk da zihnî itibari bir şeydir, hâricî hakiki değildir. Çünkü mevsufluk, şayet varlıksal olsaydı, teselsül gerekirdi. Mülazemetin açıklaması: Şayet o hâricî olsaydı, mahalle kaim olan bir araz olurdu. Mahallin onunla nitelenmesi ise başka bir mevsufluğu gerektirirdi. Söz

⁵⁴⁷ İsfahânî, *age*, s.329; krş. Kuşçu, *age*, s.64.

⁵⁴⁸ Hillî, *age*, s.56; krş. İsfahânî, *age*, s.330.

⁵⁴⁹ İsfahânî, *age*, s.330; krş. Kuşçu, *age*, s.65.

⁵⁵⁰ Tûsî, *age*, s.70.

ona nakledilir ve teselsül eder.⁵⁵¹ Ali Kuşçu teşkikle söylenmelerine şu örnekleri vermektedir: Sıfatın mevsufa yüklenmesi, mevsufun ona yüklenmesinden, yükleme bakımından evlâdır. Aynı şekilde genelliğin özelliğe yüklenmesi tersinden daha evladır. Aynı durum konma için de geçerlidir.⁵⁵² Sonuç olarak şârihler varlığın mahiyetlere yüklenmesi ifadesinden yola çıkarak yüklemenin niteliğini ele almakta ve bir takım şüphelere cevap vererek kendi görüşlerini ortaya koymaktadırlar.

XII. VARLIĞIN BİZZAT VE BİLARAZ OLARAK TAKSİMİ

Tûsî daha önce varlığın zihnî ve hâricî şeklindeki taksiminden bahsetmişti. Burada varlığın bizzat ve bilaraz olarak da taksim edildiğini, yazı ve ibarede mevcutların mecazi olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Sonra varlık ya bizzat olur, ya da bilaraz olur. Yazıda ve ibaredeki mevcut mecazidir”.⁵⁵³ Bu ifadeyi Isfahânî, Hillî’yle aynı şekilde şerh ederken, Kuşçu ve Lâhicî farklı kavramlar ve örneklerle şerh etmektedirler.

Hillî ve Isfahânî’ye göre, bizzat varlık dış dünyada müstakil bir varlığa sahiptir, ister cisim gibi cevher, ister siyahlık gibi araz olsun fark etmez. Bilaraz varlık ise dış dünyada müstakil bir varlığı olmayandır. Bunun örnekleri melekelerin yokluğu, atın insan olmaması (*lâ-insan*) ve a’yânda tahakkuk etmeyen zihnî i’tibârî şeylerdir.⁵⁵⁴ Ali Kuşçu bizzat varlığı, ‘binefsihi varlığa sahip olan’, Lâhicî ise ‘ona nispet edilen varlık kendi varlığıdır’ şeklinde tarif etmektedir. Lâhicî’nin bizzat varlığa verdiği örnekler, insan, canlı, gülen, beyaz gibi zati küllilerin tabiatları ve sübûtî arazîdir. Bilaraz varlığı Kuşçu’nun şerhindeki örneklerle açıklamaktadır: Atı doğrulayan insan-olmayan ve Zeyd’i doğrulayan kör gibi. At ve Zeyd bizzat mevcuttur, fakat insan-olmayan ve kör bilaraz mevcuttur.⁵⁵⁵

Ali Kuşçu şerhinde Isfahânî’den şu bölümü alıntılanmaktadır: “Şey, hem dış dünyada bir varlığa hem de zihinde bir varlığa sahiptir. Dış dünyadaki ve zihindeki mevcut için hakiki mevcut denir. Bazen de lafızda varlığı ve bazen de yazıda varlığı

⁵⁵¹ Hillî, *age*, s.56-7; krş. Isfahânî, *age*, s.332-3.

⁵⁵² Kuşçu, *age*, s.65.

⁵⁵³ Tûsî, *Tecrîdü’l-İ’tikâd*, s.70.

⁵⁵⁴ Hillî, *Keşfü’l-Murâd*, s.57; Isfahânî, *Tesdidü’l-Kavaid*, I, s.333-4.

⁵⁵⁵ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.65; Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, I, s.492.

olur. Bu ikisine ise bilmecaz mevcud denir.”⁵⁵⁶ Burada Hillî’nin şerhi daha açıklayıcıdır: “Zihin hariçte olana, ibare zihnî bir şeye ve yazı (*kitabe*) ise ibareye delalet eder. Fakat ilk iki varlık hakiki, geri kalanı mecazidir.” Bunun nedeni, Hillî’ye göre, şeyin lafızda ve yazıda mevcud olmasına aklın hükmetmemesi, yalnız ona delalet eden şeye mecaz yoluyla hükmetmesidir.⁵⁵⁷ Kuşçu, bunu şu örnekle açıklamaktadır: Zeyd’in ibaredeki varlığının karşısına bir suret konulmuştur ve yazıdaki ona delalet eden lafzın karşısına bir desen (*nakş*) konulmuştur. Bunlar Zeyd’in zatı değildir. Varlık, onun karşısına konan lafza veya bu lafzın karşısına konan desene izafe edildiğinde, dış dünyadaki varlık bakımından hakiki varlığı olur.⁵⁵⁸ Görüldüğü üzere bu bölümde Kuşçu önce Isfahânî’nin açıklamasını, daha sonra kendi görüşünü sunmaktadır.

XIII. MA’DUMUN İADESİNİN İMKANSIZLIĞI

Mütakellimlerin çoğuna göre, ma’dumun aynıyla geri getirilmesi (*‘iade*)⁵⁵⁹ mümkündür. Hükema, Kirâmiyye’nin bir kısmı, Ebu’l-Hüseyin el-Basrî ve Mu’tezile’den Mahmud el-Harrazî’ye göre ise ma’dum geri getirilemez.⁵⁶⁰ Nasîruddin Tûsî, bu meselede hükemanın görüşünü tercih ederek beş yönden delillendirmektedir:

Ma’dum geri getirilemez, çünkü onu göstermek imkânsızdır. O halde [ma’dumun] geri gelmesinin (*‘avd*) doğruluğu bakımından hakkında hüküm vermek doğru olmaz. Şayet yokluk geri getirilseydi, şey ve kendisi arasına girerdi (*tahallül*), [geri gelen] ile başlangıç (*mübteda*) arasında fark kalmazdı, iki karşılıklı aynı anda (*def’aten*) onu doğrulardı ve zamanda teselsül gerekirdi. Geri gelmenin imkânsızlığına hükmetmek, mahiyet için gerekli (*lazım*) bir durumdur.

⁵⁶¹

⁵⁵⁶ Isfahânî, *age*, s. 334; Kuşçu, *age*, s.65.

⁵⁵⁷ Hillî, *age*, s.57.

⁵⁵⁸ Kuşçu, *age*, s.65.

⁵⁵⁹ Burada ‘iade’nin anlamını Lâhicî şöyle açıklamaktadır: “Bir şeyin bir zamanda mevcud olup sonra ikinci bir zamanda yok olması ve ardından üçüncü bir zamanda var olmasıdır.” (Lâhicî, *age*, I, s.496).

⁵⁶⁰ Isfahânî, *Tesdidü’l-Kavaid*, I, s.335; Ali Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.66. Ayrıca Kuşçu ve Lâhicî, ma’dumun iadesinin imkânsız olduğu görüşünü savunanların cismani haşri kabul ettiğini, çünkü bedenlerin tamamen yok olmayacağı aksine parçalarına ayrılacağı görüşündedirler ve bunu İbrahim kıssasıyla desteklemektedirler. (Kuşçu, *age*, s.66; Lâhicî, *age*, s.495.)

⁵⁶¹ Tûsî, *Tecridü’l-İ’tikâd*, s.70.

Bu ifadenin şerhinde sırayla Hillî, Isfahânî, Kuşçu ve Lâhicî farklı fikirlere yer vererek daha ayrıntılı açıklamalara girmektedirler. Birinci delilin yani “onu göstermek imkânsızdır, o halde [ma’dumun] geri gelmesinin (‘avd) doğruluğu bakımından hakkında hüküm vermek doğru olmaz” ifadesinin şerhi kısaca şöyledir: Şayet ma’dumun geri getirilmesi doğru olsaydı, geri gelmenin doğruluğuyla onun hakkında hüküm vermek de doğru olurdu. Fakat ma’dumun sâbit bir hüviyeti yoktur. Dolayısıyla ona yönelik aklî işaret imkânsızdır ve kendisine işaret edilemeyen hakkında hüküm vermek doğru değildir. O halde geri dönmenin doğruluğuna hükmetmek mümkün değildir. Çünkü burada hüküm, vücud-u hâricîyi değil huzur-u zihnîyi gerektirir.⁵⁶² Bu delil geri dönmenin imkânsızlığıyla, ma’dum hakkında hüküm vermenin imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Ma’dumun kendisinden varlıkla haber verilen ilk şey olduğunu söyleyen İbn Sînâ’nın da ma’dumun geri döndürülemeyeceği görüşünde olduğunu belirten Lâhicî, *Talikat* ve *Şifa- İlahiyyat* kitabından yaptığı alıntılarla bu görüşü desteklemektedir.⁵⁶³

Ma’dumun geri döndürülmesinin imkânsızlığına dair ikinci delilin takriri Hillî ve Isfahânî şerhlerinde şu şekildedir: Bir şey yok olduktan sonra mahza nefy ve sırf yokluktur. Onun geri getirilmesi ancak hakikatte aynıyla başlangıçtaki (*mübteda*) varlığının aynısı olur. Dolayısıyla, yokluğun şey ile kendisi arasına girmesi (*tahallul*) gerekir. Nefyin bir şey ile kendisi arasına girmesi ise makul değildir.⁵⁶⁴ Bu delildeki araya girmeyi Ali Kuşçu ve Lâhicî, sadece şeyin iki zaman arasında yok olması açısından yorumlamaktadır: Birinci zaman -mübteda- ve üçüncü zamandaki -muad-mevcudun aynı tek bir şey olduğu farzedilir. Bu şey sonra yok olur ve üçüncü bir zamanda varlıkla nitelenir. Dolayısıyla iki zamandaki mevcudlar arasındaki yokluk zamanı girer.⁵⁶⁵ Buna göre yokluk bir şeyin arasına hiçbir şekilde giremez.

Üçüncü yani “şayet ma’dum iade edilseydi, mübteda ile muad arasında hiçbir fark kalmayacaktı” anlamındaki delili, Hillî siyahlık örneğini vererek takrir etmektedir: Çünkü biz iki siyahlık farzettığımızda onlardan biri muad, diğeri mübteda olur. Mahiyette, mahalde ve diğer ayıracılarda birlikte bulunurlardı ve ikisi arasında hiçbir

⁵⁶² Hillî, *age*, s.58; Isfahânî, *age*, s.335; Kuşçu, *age*, s.66. Akli işaret kavramı Hillî şerhinde geçmez.

⁵⁶³ Lâhicî, *age*, s.497, 499.

⁵⁶⁴ Hillî, *age*, s.58; Isfahânî, *age*, s.338.

⁵⁶⁵ Kuşçu, *age*, s.67; Lâhicî, *age*, s.499.

fark kalmazdı. Sadece onlardan biri mevcut olur, sonra yok olur. Diğerisi ise onun yokluğunun ve varlığının önüne geçemez. Fakat bu fark batıldır. Çünkü yoklukta mahiyetin tahakkuku imkânsızdır. Dolayısıyla yokluğun hali olması bakımından onun üzerine hüküm imkânsızdır. Şayet, o ikisi arasında fark kalmazsa, onlardan biri iade veya ibtidayla diğerinden öncelikli olamaz.⁵⁶⁶ Isfahânî farklı bir takrir ortaya koymaktadır: Şayet ma'dumun iadesi caiz olsaydı, iade zamanında başlangıç olarak ondan bedel mislinin bulunması caiz olurdu. [Çünkü] türsel mahiyetin ferdlerinden birinin bulunması caiz olduğunda, onun türü bir şahısla münhasır olmaz, başlangıç olarak birinci yolun bulunması caiz olur. Dolayısıyla, muad ile misl-i mübteda arasında hiçbir fark kalmaz. İkisinin arasını ayıran, ne mahiyet ne de müşahhas arazlardır. Çünkü onda ihtilaf yoktur. Eğer mislin yok olmayanı ile muadın yok olanı ayırt edilirse, ma'dum onu gösteren yokluğun halinde olur. Onu gösteren her şey ise sâbittir. O muhaldır. Bu nedenle aralarında hiçbir fark kalmaz. O halde mübteda muad olur ki bu bir çelişkidir.⁵⁶⁷ Ali Kuşçu ve Lâhicî'nin sunduğu takrir ise şöyledir: Şayet ma'dum iade edilseydi, birinci zamanı da iade edilirdi. O halde, muad olması bakımından muad ile mübteda olması bakımından mübteda arasında fark kalmazdı. Zira fark, ancak mübtedanın birinci zamanda, muadın üçüncü zamanda olmasıdır.⁵⁶⁸

Dördüncü olarak Tûsî'nin zikrettiği "iki mütekabil onu bir defada doğrular" önermesini Hillî şöyle yorumlamaktadır: Şayet ma'dum iade edilseydi, iki mütekabil tek bir şeyi tek bir yönden tek bir defada doğrular. Tali batıldır, mukaddem de aynı şekilde. Şartlılığın beyanı: Şayet iade edilseydi bütün müşahhaslarıyla ve zamanın bazı müşahhaslarıyla iade edilecekti. O halde, iadenin zamanı caiz etmesi gerekirdi. Dolayısıyla mübteda muad olurdu ki o muhaldır. Çünkü ikisi mütekabildir tek bir zatı tek bir zamanda doğrulamaları mümkün değildir.⁵⁶⁹ Şartlılığı Isfahânî farklı bir şekilde yorumlamaktadır: Şayet ma'dum iade edilseydi, varlık ondan zail olurdu. Dolayısıyla ikinci varlık, ya birinci varlığın aynısı ya da başkası olurdu. Eğer ikincisi olsaydı,

⁵⁶⁶ Hillî, *age*, s.58.

⁵⁶⁷ Isfahânî, *age*, s.339.

⁵⁶⁸ Kuşçu, *age*, s.67; Lâhicî, *age*, s.500.

⁵⁶⁹ Hillî, *age*, s.58; Kuşçu, *age*, s.67.

ma'dum muadın aynısı olmazdı. Çünkü ikinci olarak bulunan, birincisinden başka bir mevcud olur. Eğer birincisi olsaydı, mübteda ve muad birlikte bu şeyin aynısı olurdu.⁵⁷⁰

Beşinci delil olan “zamanda teselsül gerekirdi” önermesini şarihler aynı yönde açıklamaktadır: Şayet zaman iade edilseydi, mübteda vakit ve muad vakit arasında farklılık olurdu. Bu farklılık ne mahiyet, ne varlıkla ne de varlığın sıfatları bakımındandır, aksine öncelik ve sonralık bakımından olurdu. Dolayısıyla mübtedanın önceki zamanda, muadın sonraki zamanda olması gerekirdi. O halde sonraki zamandaki muadın başka bir zamanı olurdu ve o ikinci zamanın da iadesi gerekirdi. Böylece teselsül eder.⁵⁷¹ Bu delil, zamanın geri gelmesinin imkânsızlığını göstermektedir. Her üç şarih de aynı takriri sunmaktadır. Fakat Isfahânî’de geçen ‘mütekaddim ve müteahhir’ kavramları yerine Kuşçu ‘sabık ve lahık’ kavramlarını kullanmaktadır.

Ma'dumun geri gelmesinin imkânsızlığına dair delilleri sunduktan sonra Tûsî, geri gelmenin mümkün olduğunu savunanların istidlaline karşı “geri gelmenin imkânsızlığına hükmetmek, mahiyet için gerekli bir durumdur” ifadesiyle cevap vermektedir. Hillî ve Isfahânî’nin belirttiğine göre söz konusu istidlal ve cevabı şöyledir: Eğer yokluktan sonra şeyin mahiyeti veya gereklerinden bir şey imkânsız olursa, mübtedanın varlığı olan mislinin imkânsızlığı gerekir. Eğer o şey, gerek değil de araz olursa, bu arazın zevali sırasında imkânsızlık ortadan kalkar. Cevabın takriri: Yokluktan sonra şey, yokluğun sonralığıyla sınırlanmış imkânsız varlıktır. Bu imkânsızlık, varolduktan sonra yoklukla nitelenmiş mahiyetin gereğidir. Yokluktan sonra mahiyetin imkânsızlığı ise bu gereğin sebebidir. Mahiyetin imkânsızlığını mutlak olarak gerektirmez.⁵⁷²

Sonuç itibariyle, hükemanın görüşünü tercih eden Nasîruddin Tûsî’ye göre bir şeyin yok olduktan sonra başlangıçtaki aynıyla yeniden varlığa gelmesi imkânsızdır. Bunu yukarıda izah edilen beş delille ispatlamaktadır.

⁵⁷⁰ Isfahânî, *age*, s.339.

⁵⁷¹ Hillî, *age*, s.59; Isfahânî, *age*, s.340; Kuşçu, *age*, s.67. Lâhicî bu son üç delili Ali Kuşçu’nun tek bir delil gibi ele aldığını belirtmektedir. (Lâhicî, *age*, s.502).

⁵⁷² Hillî, *age*, s.59; Isfahânî, *age*, s.342; Lâhicî bu meselede Kuşçu’nun şu görüşünü eleştirmektedir: yoklukla öne geçme bu imkânsızlığın nedeni değildir. Aksi takdirde mahiyeti ikincisine hudusla nitelenmezdi. Mahiyeti yokluktan birincisi üzerine çıkmadı. (Ali Kuşçu, *age*, s.71; Lâhicî, *age*, s. 507-8).

XIV. MEVCUDUN ZORUNLU VE MÜMKÜN OLARAK TAKSİMİ

Tûsî'nin “mevcudun zorunlu ve mümkün diye taksimi zorunludur”⁵⁷³ ifadesinin şerhinde Hillî zorunlu mevcudu, “aklın başkasından müstağni olduğuna hükmettiği” şeklinde açıklarken, Isfahânî “başkasına yönelmeksizin varlığı zorunlu olan”, Lâhicî ise “zâtı bakımından varlığı zorunlu olan” şeklinde şerh etmektedir. Şarihler mevcudun, mümkün varlık ve zorunlu varlık olarak taksim edilmesinin apaçık olduğunu ve burhana ihtiyacı olmadığını söylemektedirler.⁵⁷⁴

Mevcudda böyle bir taksimin yapılabilmesini Tûsî şöyle değerlendirmektedir: “[Bu taksim], sınırlama ve [sınırlamanın] yokluğuna elverişli olması bakımından mevcud üzerine uygulanır”.⁵⁷⁵ Buradaki mevcud kavramı, Hillî metninde vücut olarak yer almakta ve buna bağlı olarak farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Hillî, mutlak varlık olması bakımından mutlak varlıkta bu taksimin geçerli olmadığını söylemektedir. Bunun nedeni “şey olması bakımından şeyin iki ayrık olana (*mütebayinan*) taksiminin imkânsız” olmasıdır.⁵⁷⁶ Bu metinde bir hata olduğu Isfahânî metnine baktığımızda anlaşılacaktır. Çünkü Isfahânî aksine bu taksimin “mevcud olması bakımından mevcudda yani la bi-şartı şey mevcudda geçerli” olduğunu belirtmekte ama Hillî'yle aynı nedene dayanmaktadır: Çünkü vücut veya imkân gibi bir sınırı olması şartıyla mevcudu veya bir sınırı olmaması şartıyla mevcudu ayrık (*mütebayin*) kısımlara ayırmak imkânsızdır. Çünkü taksimin kökü, kısımlar arasında ortaktır. Bi-şartı şey veya la-şey mevcud o ikisi arasında ortak olamaz.⁵⁷⁷ Dolayısıyla söz konusu taksimin kökü olan mevcud, sınırlama ve sınırlamamaya elverişli olsa bile, herhangi bir şeyle sınırlanmaksızın alınmalıdır. Ali Kuşçu da aynı doğrultuda kısa bir açıklama yapmaktadır. Yalnızca mevcudun mutlak olarak alınması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁷⁸

⁵⁷³ Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd*, s.71.

⁵⁷⁴ Isfahânî, *Tesdidü'l-Kavâid*, I, s.343; Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.59; Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, I, s.511.

⁵⁷⁵ Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd*, s.71.

⁵⁷⁶ Hillî, *age*, s.59.

⁵⁷⁷ Isfahânî, *age*, s.343.

⁵⁷⁸ Kuşçu, *Şerh-i Tecrid*, s.71.

XV. İMKÂNLA İLGİLİ ARAŞTIRMA

İmkânla hüküm vermenin imkânsız olduğu iddiasına karşı Nasîruddin Tûsî şöyle cevap vermektedir: “Varlığın imkânı ile mümkün hakkında hüküm vermek, yokluk ve varlık itibariyle değil, mahiyet hakkında bir hüküm vermektir.”⁵⁷⁹ Hillî bu ifadenin tahkikinde önce zihnin bir şeyle bir şey hakkında hüküm verdiğinde, onun için varlık veya yokluğu mülâhaza ettiğini, sonra o ikisinden biriyle veya ikisinden birinde şart koşulanda hüküm verdiğini belirtmektedir. Buna göre zihnin imkânla hüküm vermesi ise düşünülemez. Çünkü zihin mümkün hakkında varlığın veya yokluğun imkânıyla hükmettiğinde, mevcut olması itibariyle hükmetmez, zira o bu itibarla zorunlu olur, ma’dum olması itibariyle de hükmetmez, çünkü o bu itibarla imkânsız olur. Dolayısıyla ne varlık ne de yokluk itibariyle sadece kendi olması bakımından mümkün için imkân tahakkuk etmektedir.⁵⁸⁰

Söz konusu iddia Hillî şerhinde şöyle yer almaktadır: Hakkında imkânla hüküm verilen şey ya mevcut ya da ma’dumdur. Eğer mevcut olursa, o varlık hali yokluğu kabul etmez. Çünkü varlık ve yokluğun birleşmesi imkânsızdır. O halde, varlık ve yokluğun imkânını elde etmek imkânsız olur. Eğer ma’dum olursa, o yokluk hali varlığı kabul etmez. O halde, imkânın varlık ve yokluğu elde etmesi imkânsız olur. İmkânın varlık ve yokluk nitelikleriyle biraraya gelmesi imkânsız olduğunda, mahiyetin o ikisinden ayrılması da imkânsız olur. Dolayısıyla bir mahiyet hakkında imkânla hüküm vermek imkânsız olur.⁵⁸¹

Bu iddianın cevabını Hillî ve Isfahânî şöyle sunmaktadır: ‘Kendisi hakkında imkânla hüküm verilen, ya mevcut ya da ma’dum olur’ sözündeki taksim kuşatıcı değildir. Çünkü bundan anlaşılan şey şudur: Kendisine imkânla hüküm verilen ya varlıkla ya da yoklukla birlikte olur. Burada başka bir kısma ihtiyaç duyulur ki o da her ikisiyle birlikte olmayandır. Mahiyet hakkında, kendi olması bakımından imkânla hüküm vermek, yokluk veya varlık itibariyle değildir ki zikredilen mahzur gerekli

⁵⁷⁹ Tûsî, *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, s.71.

⁵⁸⁰ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.60.

⁵⁸¹ Hillî, *age*, s.60. krş. Aynı takrir Isfahânî şerhinde de yer alır, fakat ‘hüküm’ yerine ‘kavl’ kelimesi geçmektedir. (Isfahânî, *Tesdidü'l-Kavaid*, I, s.344). Kuşçu burada Hillî’den çok daha kısa bir yorum yapar. (Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.71). Lâhicî’de bu iddianın başında şu cümle eklenmiştir: “İmkânın anlamı, mahiyetin varlık ve yokluğa nispetinin eşit olması ve her ikisine de kabil olmasıdır.” (Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, I, s.512).

olsun! Mahiyetin hali, varlığın veya yokluğun halini kuşatıcı değildir. Çünkü bu iki hal, mahiyeti başkasıyla birlikte itibar ederken kazanılır. Başkasıyla birlikte itibar edilmediğinde ise mahiyet tek başına olur, ne mevcut ne de ma'dum olur. Kendi olması bakımından mahiyet, varlık ve yokluğa kabildir. O yüzden imkânla hüküm vermek imkânsız değildir.⁵⁸²

Yukarıdaki itiraza cevap verdikten sonra Tûsî, aklî bir itibar olması bakımından imkânın mahiyetini şöyle ele almaktadır: “Sonra imkân ya akletmede bir alet olur ya da zatı itibariyle ma'kul olur”.⁵⁸³ Ali Kuşçu ve Lâhicî'nin belirttiğine göre, burada Tûsî'nin amacı mahiyetin imkânla nitelenmesi hakkında varid olan şu şüpheye cevap vermektedir: Şayet bir şey (mahiyet) imkânla nitelenmiş olsaydı, onun imkânla nitelenmesi zorunlu olacaktı. Yoksa mümkünün mahiyetinden imkânın zevali mümkün olurdu. Daha önce geçtiği üzere imkân mümkünün mahiyetinden ayrılamaz. Dolayısıyla o muhaldir. Ayrıca bu zorunlulukla nitelenmesi de gerekirdi. Aynı şekilde zorunluluğun da zorunlulukla. Böylece zorunluluklar teselsül eder. Türünü tekrar eden i'tibârî şeylerden lüzum, husul, ittisaf, vahdet, kıdem, hudus gibi mefhumların çoğunda bu şüphenin icrası mümkündür.⁵⁸⁴

Bu şüpheden hiç söz etmeyen Hillî ve Isfahânî Tûsî'nin ifadesini hemen hemen aynı biçimde hatta aynı örnekle şöyle izah etmektedirler: Bir şey, ya zatı gereği makul olur, akıl onda nazar eder, mevcut veya ma'dum olduğunu düşünür (*itibar*) ya da onu taakkul etmede aklın bir aleti olur, akıl sahibi onda nazar etmez, aksine onunla nazar eder. Örneğin akıl sahibi gökyüzünü aklındaki bir suret vasıtasıyla akleder. Böylece gökyüzünün akıldaki sureti, gökyüzünün taakkulünde akıl için bir alet olur. O suret hakkında bir hüküm vermez, aksine o suretle gökyüzünün makul ve cevher olduğunu akleder. Sonra o sûrete nazar ettiğinde ve onu zâtı gereği kendisine nazar edilen ma'kul yaptığında, ondan başkasına nazarda hiçbir alet yoktur. Onu bir mahallde kâim bir araz olarak bulur, o mahall ise varlığı mümkün olan akıldır. Buna göre imkân da iki şekilde düşünülmektedir:

⁵⁸² Hillî, *age*, s.60. Isfahânî, *age*, s.344-5. Ali Kuşçu bu metnin başka bir ibareyle ('mahiyete nazarla varlık ve yokluğa itibar edilmeksizin imkânın ilişkisi') daha önce açıklaması geçtiği için burada kısa bir açıklama yapar ve hiçbir yorumda bulunmaz. (Kuşçu, *age*, s.71).

⁵⁸³ Tûsî, *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, s.71. Hillî 'taakkulde' kelimesini eklemektedir. (61)

⁵⁸⁴ Kuşçu, *age*, s.71-2; Lâhicî, *age*, s. 514-5.

1. Akıl sahibinin taakkulünde bir alet olur. O aletle varlığının mahiyetine ilişmesi esnasında mümkünün halini bilir. İmkânın mevcud veya ma'dum, cevher veya araz, vacib veya mümkün olmasına bakmaz.

2. İmkân, zatı itibariyle makul olur. Varlığı, imkânı veya vücubu, cevherliği veya arazlığı hakkında nazar edilir. Bu itibarla hiç bir şeyin imkânı olmaz. Aksine bir mahallde, yani akılda araz olur ve zatında mümkün olur. Varlığı mahiyeti değildir. Dolayısıyla imkân olması bakımından imkân, mevcud olması veya olmaması bakımından nitelenmez. Bir şeyle nitelendiğı zaman imkân olmaz, aksine aklın itibar ettiğı başka bir imkânı olur. Mahiyeti dışındaki varlığı ise imkân olması bakımındandır, mevcud veya gayr-i mevcud, mümkün veya gayr-i mümkün olmasıyla nitelenmez. Bir şeyle nitelendiğı zaman, o zaman imkân olmaz, aksine başka bir imkânı olur.⁵⁸⁵ Son olarak Hillî şu yorumu eklemektedir: “İmkân aklî bir şeydir. O yüzden aklın imkâna mahiyet ve varlık olarak itibar etmesi önemlidir. Orada imkânın bir imkânı ortaya çıkar. Teselsül etmez, aksine itibarın kesilmesiyle kesilir. Böylece vücub, şeyiyye, hudus ve benzeri ikincil makullerden bütün aklî itibarlara hüküm verir.”⁵⁸⁶

Kuşçu, söz konusu şüphenin cevabını şöyle ele almaktadır: İtibari şeylerdeki bu teselsül, akıl itibariyle tahakkuk eder, dolayısıyla itibarın kesilmesiyle teselsül kesilir. Bunu anlamak için Kuşçu şu örneğı vermektedir: Basîretin idrâk edilenlere nispeti, gözün görülenlere nispeti gibidir. Tıpkı aynaya bakan kimsenin onda resmolunan suretleri idrak etmeye aynayı bir vesile kılması gibi. O kimse aynayla o sûretleri mülâhaza eder. Aynanın kendisini de suretleri görme aleti olarak mülâhaza eder. Fakat bu bakımdan hüküm verilmez, cevheri gereğı mülâhaza edilerek hüküm verilir. Aynı şekilde basîret de bazı idrâk edilenleri bazıları için görmenin aynası yapar. Bunun gibi makuller de diğerk makulleri mülâhaza etmek için alet olurlar. Aynı şekilde imkân da akletmek için bir alet olur.⁵⁸⁷

Tûsî, imkânın hariçte bulunmayan, aklî bir itibar olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Zihnın mümkün hakkında imkân ile hüküm vermesi, akılda olan şeyle mutabakatını düşünmesini gerektirir. Çünkü imkân aklîdir”.⁵⁸⁸ İsfahânî ve Kuşçu'nun

⁵⁸⁵ Hillî, *age*, s.61; İsfahânî, *age*, s.346-7.

⁵⁸⁶ Hillî, *age*, s.61.

⁵⁸⁷ Kuşçu, *age*, s.72; Lâhicî, *age*, s. 512-3.

⁵⁸⁸ Tûsî, *age*, s.71. İncelediğimiz diğerk şerhlerin aksine Hillî şerhinde bu ifade şöyle geçmektedir: “Zihnın

belirttiğine göre bu, imkânın hariçte mevcut olduğunu savunan kimseye karşı bir cevaptır. Bu görüş şöyle delillendirilmektedir: Mümkünün imkânıyla zihnin hüküm vermesi ya mahkum aleyhe mutabık olur ya da olmaz. Eğer harice mutabık olmazsa cehl olur. Böylece zihin kendinde mümkün olmayan şey hakkında imkânla hüküm verir. Eğer harice mutabık olursa şey kendinde mümkün olur ve dolayısıyla imkân hariçte mütehakkık olur. Cevabın takriri ise şöyledir: İmkan, aklî bir itibardır. Daha önce geçtiği üzere bir şey hakkında aklî şeylerle hüküm vermek, hariçte olan şeye mutabık olmasını gerektirmez, aksine hariçtekinden ve akıldakinden daha genel olan nefsü'l-emrde olan şeye mutabık olmasını gerektirir.⁵⁸⁹ Bu takriri sunduktan sonra Ali Kuşçu burada bir problem olduğunu dile getirmektedir. Kuşçu'ya göre nefsü'l-emrde olanın akılda olandan farklı olması gerekir. Buna göre cevap şu şekilde olabilirdi: "İmkanla hüküm vermek, hariçtekine mutabıktır ve imkânın hariçte olması men' edilmiştir. yüklem başlangıcının hariçte intifası, hâricî yüklemenin intifasını gerektirmez". Fakat cedeli olduğu ve vakıya mutabık olmadığı için musannif buna yönelmemiştir.⁵⁹⁰ Lâhicî ise Tûsî'nin herhangi bir itiraza cevap verdiğinden söz etmemektedir. Şarihe göre burada Tûsî'nin amacı, mümkünün imkânla nitelenmesinin akıl bakımından olduğudur tıpkı ikincil makullerde olduğu gibi. Şayet amacı bu olmasaydı, imkânın itibarılığı meselesinde onu zikretmesi münasip olurdu.⁵⁹¹ Görüldüğü üzere Lâhicî, Isfahânî ve Kuşçu'nun yorumunu reddetmektedir.

A. Mümkünün Müessire İhtiyacının Zorunlu Olması

Nasîruddin Tûsî, mümkün varlığın zorunlu olarak bir müessire muhtaç olduğunu düşünmekte ve bunun zorunlu olmadığını savunanlara karşı şöyle cevap vermektedir: "Mümkünün muhtaç olduğu hükmü zaruridir. Tasavvurun kapalılığı (*hafa*) yüzünden tasdikin kapalı olması kötülenmiş değildir (*gayr-i kâdih*)".⁵⁹²

mümkün hakkında imkânla hüküm vermesi, akli bir itibardır; dolayısıyla akılda olan şeye mutabakatına itibar etmek gerekir". (Hillî, *age*, s.61). Isfahânî'ye göre bu ibare doğru değildir. Çünkü zihnin hüküm vermesi, ister mümkün hakkında imkânla olsun ister mümkün-olmayan hakkında imkân-olmayanla olsun, akli bir itibardır. Zira hâricî bir şeyle misli hakkında hüküm vermek, hariçtekine mutabakatını itibar etmeyi gerektirir. Buradan hareketle Isfahânî bu ibare neshedenlerin bir hatası olduğunu düşünmektedir. (Isfahânî, *age*, s.348).

⁵⁸⁹ Isfahânî, *age*, s.347-8; Kuşçu, *age*, s.74.

⁵⁹⁰ Kuşçu, *age*, s.74.

⁵⁹¹ Lâhicî, *age*, s. 517.

⁵⁹² Tûsî, *age*, s.71.

Bu ibareyi Hillî şöyle yorumlamaktadır: Her akıl sahibi, mümkünün ne olduğunu ve bir müessire muhtaç olmayı tasavvur ettiğinde, birinin diğerine nispeti olduğuna zorunlu olarak hüküm verir. Herhangi bir burhana ihtiyacı yoktur.⁵⁹³ Isfahânî ise mümkünün bir müreccihin tereccühüne muhtaç olması açısından şöyle yorumlamaktadır: Mümkünün aynı seviyedeki varlık ve yokluk taraflarından birini diğerine tereccüh eden bir müreccihin var olduğu hükmü zorunludur, burhana gerek yoktur. Her akıl sahibi mümkünün bir müreccihe muhtaç olduğuna zorunlu olarak hüküm verir.⁵⁹⁴ Görüldüğü üzere burada Hillî müessir kavramını, Isfahânî müreccih kavramını kullanmaktadır. Isfahânî'yle benzer şekilde Lâhicî de tereccüh bila müreccihin imkânsız olmasından hareketle yorum yapmaktadır. Lâhicî'nin şerhine göre, mümkünün varlık veya yokluk elde etmek için bir müreccihe muhtaç olduğu hükmü zaruri yani evvelidir.⁵⁹⁵

Söz konusu hükmün evveli ve zaruri olduğu hakkında bazı kimseler şüphe ederek şu argümanı öne sürmektedirler: Bu önermeyi aklımıza sunduğumuzda, 'bir ikinin yarısıdır' önermesine nispetle daha gizli/kapalı olduğunu görürüz. Evveliyyat arasındaki farklılık açıklık ve kapalılıkla geçerli değildir.⁵⁹⁶ Tûsî'nin buna cevabını Hillî şöyle değerlendirmektedir: Çünkü bu hükümde kapalılık tasavvurun kapalılığına dayanır, kendindeki kapalılığa değil. Bu yüzden bu önermede, mahiyete nispetle varlık ve yokluk hali, terazinin iki kefesine benzetilirse, o ikisi tıpkı bir müreccih olmaksızın iki kefedenden birini diğerine tereccühün imkânsız olması gibidir. Aynı şekilde iki tarafı da eşit olan mümkünün bir müessire ihtiyacı olduğuna hükmedilir.⁵⁹⁷ Ali Kuşçu evveli önermelerin tasavvurlarının hafî veya kesbi olabileceğini de eklemektedir.⁵⁹⁸

Lâhicî bu hükmün zaruri olduğunu reddeden bazı kimseleri eş-Şeyh'in *Şifa*'da ele aldığını belirtmektedir. Şerhte ve İbn Sînâ'nın ifadesine göre kudemadan

⁵⁹³ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.62.

⁵⁹⁴ Isfahânî, *Tesdidü'l-Kavâid*, I, s.349.

⁵⁹⁵ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, I, s.519.

⁵⁹⁶ Isfahânî, *age*, s.349; Kuşçu, *age*, s. 74; Lâhicî, *age*, s. 519.

⁵⁹⁷ Hillî, *age*, s.62. Tûsî, *Şerhu'l-İşarat*'ta bu örneği vererek şöyle demektedir: "Mümkün, varolması ve yokolması taraflarından birini diğerine tereccüh eden bir illete muhtaçtır. Bu evveli bir hükümdür. Aklın şaşırması ve şu misaldeki gibi korkuya kapılması mümkündür: Terazinin iki eşit kefesinden birinin diğerine tereccühü ancak onlara eklenen başka bir şeyle mümkün olur." (Nasîruddin Tûsî, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat*, thk. Hasanzade el-Amuli, Kum: Bustan-ı Kitâb, 1383/2004, c.3, s.681-2).

⁵⁹⁸ Kuşçu, *age*, s. 74; krş. Isfahânî, *age*, s.350.

Demokritos ve taraftarları gibi bir grup alemin oluşması şans (*baht*) ve rastlantı (*ittifak*) ile açıklamışlar ve alemin bir yaratıcısı olduğunu şöyle inkar etmişlerdir: Bütünün ilkeleri parçalanmayan küçük cirmelerdir. Onların sayıları sonsuzdur ve sonsuz boşlukta çok sayıdadırlar. Tabiatlarında cevherleri çeşitli şekillerdedir. Boşlukta daima hareket ederler. Birbirlerine çarptıklarında rastlaşırlar ve bir yapıda toplanırlar. Ondan alem oluşur. Varlıkta bu alem gibi sonsuz sayıda alemler bulunur. Fakat hayvanlar ve bitkiler gibi tikel şeylerin rastlantıyla oluşmadığını düşünmektedirler. Empedokles ve takipçileri olan başka bir grup ise alemin tamamının rastlantıyla oluştuğunu iddia etmediler, fakat kainatın ustakuslardan rastlantıyla oluşmuş olduğunu savundular. Kısaca hepsi hudusun sebepsiz, oluşun illetsiz olmasını caiz görmektedirler.⁵⁹⁹

Bir şeyin bir şeye tesirini reddedenlerin öne sürdükleri şüphelere karşı Tûsî şu şekilde cevap vermektedir:

Müessirlik aklî bir itibardır. Müessir, ne mevcud olması bakımından ne de ma'dum olması bakımından eserde [etki eder]. Onun etkisi mahiyettedir ve ona bir zorunluluk eklenir (*vücubun lâhıkun*). Mümkünün yokluğu, nedeninin yokluğuna dayanır.⁶⁰⁰

İlk olarak “müessirlik aklî bir itibardır” ifadesi Hillî’ye göre şu soru/şüphenin cevabı olarak söylenmiştir: Şayet mümkün varolmasında bir müessire muhtaç olsaydı, bu eserde müessirin müessirliği, nitelenene muhtaç bir nitelik olması bakımından, o eserde bir müessire muhtaç mümkün olurdu. Eğer harice mutabık olmayan, zihinde subuti bir nitelik olsaydı, cehl lazım olurdu. Çünkü o zihinden önce sâbittir ve bir şeyin sıfatının başkasıyla kaim olması imkânsızdır. Eğer harice mutabakatıyla olursa veya hariçte sâbit olursa, müessir ve eserden farklı olur. Çünkü o ikisi arasında bir nispettir. Teselsül lazım olur ki o muhaldir. Teselsül, ancak akledilir, şayet sonsuza kadar ardarda giden şeyler farzederek, onlardan herbirinin sahibiyle ardarda olmasını gerekir. Şayet aralarında bir şey olsaydı, bu muhal olurdu. Çünkü metlûvvün talide tesiri, ikisi arasında mütevassıttır. Mütevassıt olmaması çelişkidir. Müessirlik yokluksal değildir. Çünkü o ma’duma yüklenen müessir-olmayanın nakizidir. Ma’duma yüklenen ise yokluktur ve

⁵⁹⁹ Lâhicî, *age*, s. 522-3; krş. İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, çev. Jon McGinnis, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2009, c.I, s.82-3.

⁶⁰⁰ Tûsî, *age*, s.71.

yokluğun nakizi sübuttur. Dolayısıyla müessirlik sübûtîdir.⁶⁰¹ Bu şüphenin cevabı ise şöyle tahrir edilmektedir: Müessirlik izafî, i'tibârî bir şeydir. Eserin müessirden sudurunun taakkulü esnasında akılda sâbit olur. Bu taakkul, akılda bir şeyin sübutunu gerektirir ki o da müessirliktir diğer izafelerde olduğu gibi. Hariçtekine mutabakatının yokluğu ise cehl olmasını gerektirmez. Çünkü cehl, şayet hariçte sübutuyla hüküm verilseydi gerekirdi ve hariçte sâbit olmadı.⁶⁰²

İkinci şüphenin tahriri Hillî ve Isfahânî şerhlerinde şöyle geçmektedir: Müessir esere ya varoluşu halinde ya da yokoluşu halinde tesir eder. Her iki kısım da batıldır ve dolayısıyla tesir batıldır. Birincisi batıldır çünkü hasılın tahsilini gerektirir. İkincisi de batıldır çünkü yokluğun hali ne eserdir ne de tesir. Çünkü tesir, eğer müessirden eserin husulünün aynısı olsaydı, eser yoksa tesir de yoktur. Eğer farklı olsaydı söz birincisi gibi olurdu.⁶⁰³ Bu şüpheyeye karşı Tûsî “müessir, ne mevcud olması bakımından ne de ma'dum olması bakımından eserde [etki eder]” şeklinde cevap vermektedir. Şarihler bu cevabı farklı açılardan yorumlamaktadır. Hillî'nin yorumuna göre, eserin var olma haliyle varlığının zamanı kastediliyorsa, müessirin zamanda eserde tesir etmesi imkânsız değildir. Çünkü malulle beraber illet, bu sıfatla olur. Eğer onunla müessirin esere zati yakınlığı kastediliyorsa bu imkânsızdır. O ne mevcud ne de ma'dum olması bakımından tesir eder.⁶⁰⁴ Kuşçu'nun yorumu ise şöyledir: Mevcud olması bakımından değil ta ki hasılın tahsili gereksin, ma'dum olması bakımından da değil ta ki iki nakizin cem'i gereksin! Aksine, müessirin tesiri, ancak kendi olması bakımından eseredir, varlık ve yokluktan bir şeyle kayıtlı değildir. Tesir, eserin varlığı zamanındadır. Bu ise hasılın bu tahsille tahsilidir ve onda imkânsızlık yoktur.⁶⁰⁵ Isfahânî ise şu yorumu yapmaktadır: Eğer ‘vâsita gerekir ve o muhaldır’ denirse şöyle cevap veririz ‘mahiyetin varlık ve yokluk hali dışında bir hali vardır’ demedik ki aracı gereksin! Aksine müessir,

⁶⁰¹ Hillî, *age*, s.62-3. krş. Isfahânî, *age*, s.350. Kuşçu bunu kısaca şöyle açıklamaktadır: şayet bir şey müessirlikle nitelenmiş olsaydı, müessirlik bir nitelenene mümkün olarak muhtaç bir nitelik olurdu. Dolayısıyla başka bir müessirlik tahakkuk ederdi ki böylece teselsül eder. (Kuşçu, *age*, s. 75).

⁶⁰² Hillî, *age*, s.63; krş. Isfahânî, *age*, s.351.

⁶⁰³ Hillî, *age*, s.63; Isfahânî, *age*, s.351.

⁶⁰⁴ Hillî, *age*, s.63.

⁶⁰⁵ Kuşçu, *age*, s. 75; Lâhicî, *age*, s. 525.

kendi olması bakımından mahiyette müessirdir, mevcud veya ma'dum olması bakımından mahiyette değil.⁶⁰⁶

Üçüncü şüphe şöyle ifade edilmektedir: Müessir ya mahiyette ya varlıkta ya da mahiyetin varlıkla nitelenmesinde tesir eder. Bütün bu kısımlar batıldır ve dolayısıyla tesir batıldır. Birinci kısım batıldır, çünkü başkasıyla olan her şey, onun kalkmasıyla kalkar. Şayet siyahlık başkasıyla siyahlık olsaydı, bu başkasının yokluğunda siyahlığın siyahlık olmaması gerekirdi. O muhaldir. Çünkü siyahlığın siyahlık olması imkânsızdır ister kaldırılsın ister kaldırılmasın. İkincisi de muhaldir, çünkü müessirin kalkması esnasında varlığın kalkması gerekir. Bu tesirin yokluğunu farz ettiğimizde varlığın varlık olarak kalmaması gerekirdi. Üçüncüsü de yani mahiyetin varlıkla nitelenmesinde tesiri olması iki yönden muhaldir. Birincisi: Mevsufluk, sübûtî değil ademi bir şeydir. Aksi takdirde teselsül gerekirdi. İkincisi: Şayet müessire dayansaydı, müessirin tesiri ya mahiyette ya varlıkta olurdu, her ikisi de muhaldir, ya da varlıkla nitelenmesinde olurdu. Söz ona geri döner.⁶⁰⁷ Tûsî'nin buna karşı "onun etkisi mahiyettedir ve ona bir zorunluluk eklenir" şeklinde cevap vermektedir. Bunu Hillî şöyle takrir etmektedir: Müessir, mahiyette tesir eder. Mahiyet zorunlu olarak farz edilen bir sebebe lahık olarak tahakkuk etmesi gerekir. Bu zorunlulukla birlikte, onda müessirin tesiri men' edilir. Çünkü o mevcud olarak farz edilen şeyin icadı olur. Mahiyeti farz etmeden önce müessiri zorunluluk yoluyla bulmak mümkündür. Bu zorunluluk varlığına sabık olur. İki zorunluluk (*vücûb*) arasındaki fark zahirdir, mantıkta zikredildiği gibi. Buradaki hata, lafzî ortalıklık yoluyla iki manaya delalet için vücûb lafzının ortaklığından kaynaklanır. 'Mahiyet yok oldu' sözümüzün manası, zamanda hasıl olan mahiyet, ondan sonraki zamanda hasıl olmamıştır. Bu ise ondan hasıl olan mutasavverden başkasına yüklem olur, hâricî varlık üzerine değil. Çünkü vaz' ve haml, ikincil ma'kullerdendir, hariçte olmazlar. Müessirin tesirinden kastedilen, mahiyetin varlığa eklenmesidir.⁶⁰⁸

Bu şüphelere karşı fikirlerini ortaya koyduktan sonra Tûsî, şerhlerde yer alan şu itiraza cevap vermektedir: "Mümkün şayet varlık tarafında bir müessire muhtaç olsaydı, her ikisine nispeti eşit olduğundan yokluk tarafında da muhtaç olurdu. Tali batıldır.

⁶⁰⁶ Isfahânî, *age*, s.352.

⁶⁰⁷ Hillî, *age*, s.64; Isfahânî, *age*, s.353.

⁶⁰⁸ Hillî, *age*, s.64.

Çünkü müessirin bir eseri olması gerekir, yokluk ise salt nefydir. Dolayısıyla bir müessire dayanması imkânsızdır.”⁶⁰⁹ Bu itiraza karşı Tûsî “mümkünün yokluğu, nedeninin yokluğuna dayanır” sözüyle cevap vermektedir. Bu cevabı Hillî ve Isfahânî şöyle açıklamaktadır: İki tarafı eşit mümkünün yokluğu, salt nefy değildir, aksine sahipliğin yokluğudur. Yokluk ile varlık taraflarının eşitlenmesi, ancak akılda olur. Varlık tarafının tereccühü, hariçte mevcut olur. Yokluğun ise sadece akılda olur. İletin yokluğu sırf nefy değildir. o aklî tercihte yeterlidir. akılda malulün yokluğundan ayrışması akıldadır. Mümkünün yokluğu aklî illetin yokluğuna dayanması caizdir.⁶¹⁰ Kuşçu’nun yorumu ise şöyledir: Akıl, malulün varlığının terettübüyle illetin varlığı hakkında fe’nin kullanılmasıyla hüküm verir. ‘Elin hareketi varsa, (fe) anahtarın hareketi vardır’ sözümüz gibi.⁶¹¹ Benzer şekilde Lâhicî de şöyle açıklama yapmaktadır: Malulün yokluğu, illetin yokluğuna dayanır. İlliyyet ve tesirin anlamı, sadece aklî düzendir. Akıl, illetin kalkması malulün de kalkmasıdır şeklinde hüküm verir, malulün kalkması illetin kalkmasıdır diye hüküm vermez.⁶¹²

Tûsî, mümkünün bekasında bir illete muhtaç olmasını şöyle ifade etmektedir: “Bâkî mümkün, onu varlığının nedeni için bir müessire ihtiyaç duyar.”⁶¹³ Şarihlerin belirttiğine göre hükema ve müteahhirun Kelâmcıların çoğuna göre, baki (var olmaya devam eden) mümkün bir müessire muhtaçtır. Eserin müessire ihtiyacında tam illetin imkân olduğunu savunanların hepsi baki mümkünün müessire muhtaç olduğuna hüküm verirler. Çünkü müessire ihtiyacın nedeni, imkândır ve o mahiyetin zaruri bir gereğidir. Dolayısıyla ebedî olarak müessire muhtaçtır. Çünkü illetin varlığı, malulün varlığını gerektirir. İlet gerçekleştiğinde malul de gerçekleşir. Dolayısıyla bekâ hali bir müessire muhtaç olur.⁶¹⁴ Sonuç olarak, muhtaç olma nedeninin varlığı devam ettiği sürece, var olmaya devam etmesi için mümkün o illete muhtaçtır.

Kuşçu bu görüşü, muhtaç olmanın nedeninin imkân mı hudus mu olduğu tartışmasından hareketle ele almaktadır. Buna göre bir müessire ihtiyacın nedeninin

⁶⁰⁹ Hillî, *age*, s.65; Isfahânî, *age*, s.355; Kuşçu, *age*, s. 75; Lâhicî, *age*, s. 528.

⁶¹⁰ Hillî, *age*, s.65; Isfahânî, *age*, s.355.

⁶¹¹ Kuşçu, *age*, s. 76.

⁶¹² Lâhicî, *age*, s. 528.

⁶¹³ Tûsî, *age*, s.71.

⁶¹⁴ Hillî, *age*, s.65; Isfahânî, *age*, s.356.

yalnızca imkân olduğu görüşünde olanlar, baki olan mümkünün beka halinde bir müessire muhtaç olduğunu savunmaktadırlar. Çünkü muhtaç olmanın nedeni olan imkân, mümkünün mahiyetinden ayrılmaz. Diğer taraftan bir müessire ihtiyacın nedeninin yalnızca hudus veya kısmen imkânla beraber hudus veya hudus şartıyla imkân olduğu görüşünde olanlar, mümkünün beka halinde bir müessire muhtaç olmadığını savunmaktadırlar. Çünkü beka halinde hudus yoktur. Dolayısıyla ihtiyaç da yoktur. Onlara göre, hudus anından sonra mümkünün illetten müstağni olması gerekir, zira ondan sonra hudus yoktur. Onlardan bir grup, bir binayı yapan fani olduktan sonra binanın baki kaldığını söyleyerek alemin yokluktan varlığa çıktıktan sonra bir yaratıcıya ihtiyacı kalmadığını hatta Allah Teâlâ'nın yokluğunu iddia ettiler.⁶¹⁵

Bu görüşlerin karşısında yer alarak Tûsî mümkün varlığın her an bir illete muhtaç olduğunu savunmakta ve ona ilişkin şüphelere şöyle cevap vermektedir: “Müessir, ihdâstan sonra bekâ verir”.⁶¹⁶ Buna göre müessirden bekâ hali sadır olmaktadır. Şarihler, bâki kalanın müessirden müstağni olduğuyla ilgili şüpheyi şöyle takrir etmektedirler: Şayet bâki mümkün, bekâ halinde bir müessire muhtaç olsaydı, o müessirin ya bir tesiri olurdu ya da olmazdı. her ikisi de muhaldir. İkincisi açıktır. Zira şeyin müessiri olmasının manası sadece onda tesir olmasıdır. Birincisinde ise tesir, eserin husulünü gerektirir. Ondandır hasıl olan eser ise ya bu halden önce hasıl olan varlıktır ya da yeni bir varlık olur. birincisi hasılın tahsili imkânsız olduğundan muhaldir. ikincisi de muhaldir, çünkü müessirin tesiri yeni bir şeydedir, baki şeyde değil. Oysa bakide tesir ettiğini farz etmiştik. Bu çelişiktir. Onların bu sözüne karşı müessirin ihdâstan sonra beka verdiğiyle cevap verilmektedir. Onun tesiri ihdâstan sonra yeni bir şey olan beka üzerindedir, ihdâsta değildir. Yani onunla baki olan yeni bir şeyde müessirdir, baki olmuş olanda değil.⁶¹⁷ Ayrıca Ali Kuşçu mümkünün başlangıç zamanında varlığın aslıyla, ikinci zamanda ise bekayla nitelendiğini belirtmektedir. Başlangıçta muhtaç olduğu gibi bekasında da müessire muhtaçtır. Şayet Allah Teâlâ'nın alem üzerine varlık nurunun feyezânın bir an kesildiği farzedilirse, hiçbir mevcud kalmaz. Onların bina misali de şöyle yıkılmıştır: Binayı yapan hakikatte bina için mevcud değildir. Mesela elinin hareketi, tahtadan aletlerin hareketinin illetidir. Bu

⁶¹⁵ Kuşçu, *age*, s. 76; krş. Lâhicî, *age*, s. 529-30.

⁶¹⁶ Tûsî, *age*, s. 71.

⁶¹⁷ Hillî, *age*, s. 65-6; Isfahânî, *age*, s. 356-7; Kuşçu, *age*, s. 76; krş. Lâhicî, *age*, s. 530-1.

hareketler o aletlerin arasında mahsus konumlar nedeniyle çok sayıdadır, çünkü o konumlar fâil illetlere dayanır. O binayı yapanın hareketine dayanan hareketlerden başkadır. ⁶¹⁸ Burada Ali Kuşçu'nun diğer görüşlere de yer veren yorumu, Tûsî'nin neden bu ifadeyi kullandığını çok daha iyi açıklamaktadır.

B. Mümkün Kadîmin Mûcib Müessire Dayanması

Nasîruddin Tûsî baki mümkünün bir müessire muhtaç olduğu önermesinin neticesinde mümkün kadimin mûcib müessire dayanmasının caiz olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Bu yüzden mümkün kadimin mucib müessire dayanması, şayet Mucib Müessir imkân verirse, caizdir. Muhtara dayanması ise mümkün değildir.” ⁶¹⁹ Bu ibare hakkında Isfahânî şöyle demektedir: Bir müessire dayanan şey, ona bir sebeple dayanır. Çünkü o başkasıyla zorunlu olan mümkündür ve başkasına dayanır. Başkasıyla zorunlu mümkün kadim, müessir mucibe dayanabilir. ⁶²⁰ Ali Kuşçu ise şöyle şerh etmektedir: Çünkü o baki mümkündür, bekasının sonuna kadar bir müessire muhtaçtır, onun hudus hali değildir, baki hâdisin olduğu gibi. Baki hâdisin hilafına ancak bekasında muhtaç olur. Çünkü o hudusunda da müessire muhtaçtır. Şayet Mucib Bizzat, felasifenin iddiasına göre ⁶²¹, Müessir Kadim imkân verirse, kadim eserin Ona dayanması imkânsız değildir. Aksine ilk malul ve Ondan bizzat veya bilvasıta sadır olan diğer şeylerin kadim olması zorunludur. ⁶²² Bu müessirin muhtar olamayacağını Hillî ve Isfahânî şöyle izah etmektedir: Mümkün kadimin muhtar müessire dayanması ise mümkün değildir. Çünkü muhtar, kasd ve ihtiyar vasıtasıyla fiil yapar. Kasd, ma'dum bir şeyi tahsile yöneliktir. Çünkü kasdın hasılın tahsiline yönelmesi muhaldir. ⁶²³

Bunun üzerine Tûsî “ileride geleceği üzere Allah Teâlâ'dan başka hiçbir kadîm yoktur” ⁶²⁴ demektedir. Bu konuda şerhler muhtelif görüşler zikredilmektedir. Bunlar genel olarak beş grupta toplanmaktadır:

⁶¹⁸ Kuşçu, *age*, s. 77.

⁶¹⁹ Tûsî, *age*, s.71.

⁶²⁰ Isfahânî, *age*, s.358.

⁶²¹ Kuşçu'nun burada Taftazani'yi takip ederek müessir kadimi, mucib bizzat şeklinde yorumladığını ifade eden Lâhicî mümkün kadim olarak yorumlamanın doğru olduğunu ifade etmektedir. (Lâhicî, *age*, s. 539).

⁶²² Kuşçu, *age*, s. 77.

⁶²³ Hillî, *age*, s.66; Isfahânî, *age*, s.358.

⁶²⁴ Tûsî, *age*, s.71.

1. Felâsife: Bütün mümkün mevcutlar, zati hudûsla muhdestir. Zatî hudûsla muhdesin karşısındaki kadîm, Allah Teâlâ'dan başkası değildir. Zamanî hudusla muhdesin karşısındaki kadim ise Allah Teâlâ, akıllar, göksel nefsler ve feleki cisimlerin zatları ve muayyen sıfatlarıdır, hareketleri değil. Diğer varlıklar ise muhdestir.⁶²⁵
2. Eş'arîler: Bütün mümkünler zamani hudusla muhdestir. Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatları (kudret, ilim, hayat, vücud, beka gibi sıfatlar) ezelde sâbittir.
3. Mu'tezile: Vücud ve sübut birbirinden farklıdır. Kudema ve beş hal yoktur. Ebu Haşim'e göre beş hal (kadirlik, alimlik, hayatlık, mevcutluk illetleri ve beşinci hal olan ilahlıkla birlikte) sâbittir.
4. Harraniyyûn: Beş kudema sâbittir. İki canlı fâildir: Bâri Teâlâ ve nefis. Biri cansız münfaildir: Heyula. İki ne canlı ne fâil ne de münfaildir: Zaman (*dehr*) ve boşluk (*halâ*). Allah'ın kıdemi açıktır. Nefs ve heyulanın kıdemi, çünkü maddenin bileşik olması imkânsızdır. Her hadis bileşiktir. Zaman ise çünkü yokluğu takdirinde lazımların teselsülü imkânsız olur. Halanın kaldırılması makul değildir. İbn Zekeriyya er-Râzî et-Tayyib bu görüşü tercih etmiş ve beş kadîm hakkında bir kitap yazmıştır.
5. Tûsî'ye göre bütün bu görüşler yanlıştır. Çünkü Allah Teâlâ'nın zatından başka ne zat ne de zaman bakımından hiçbir kadîm yoktur. O'ndan başka her şey mümkündür ve her mümkün hâdistir.⁶²⁶

C. Hâdis için Madde ve Zamanın Zorunlu Olmaması

Tûsî kadîm konusunda felasifeden farklılaştığı gibi bu konuda da felasifenin aksine hâdisin maddeye ve zamana muhtaç olmadığını düşünmektedir: “Hâdis, zaman (*müddet*) ve maddeye ihtiyaç duymaz. Aksi takdirde teselsül gerekirdi”.⁶²⁷ Hillî bu ibareyi şöyle şerh etmektedir: Felasife'ye göre, her hâdis, madde ve zaman ile öncelenmiştir. Çünkü her hadis, mümkündür ve imkânı, onun önüne geçmiştir. O araz olduğu için bir mahalli olması gerekir. İntifası nedeniyle ma'dum değildir. O sübûtîdir. O maddedir. Çünkü her hadis mümkündür, yokluğu onun önüne geçmiştir. Sonra gelenle bir araya gelmez. Zamanla öncelik (*sebk*) onun sübûtunu gerektirir. Teselsül

⁶²⁵ Isfahânî, *age*, s.359. Hillî, felasifenin alemin kıdeme ilişkin görüşleri bellidir der ve hiç açıklama yapmadan geçer.

⁶²⁶ Hillî, *age*, s.66-7; Isfahânî, *age*, s.359-60. krş. Kuşçu, *age*, s. 77-8; krş. Lâhicî, *age*, s. 542-4.

⁶²⁷ Tûsî, *age*, s.71.

gerektirdikleri için bu iki delil batıldır. Çünkü madde mümkündür ve imkânının mahalli ondan farklıdır. Dolayısıyla başka bir maddesi olur daha önce açıkladığımız üzere imkân ademîdir. Çünkü şayet sübûtî olsaydı, mümkün olurdu ve onun da imkânı olurdu. Böylece teselsül gerekirdi. Zamanın bazı parçaları bazılarına tekaddüm eder. Bu tekaddümün bir türüdür. Dolayısıyla zamanın başka bir zamanı olur. Bu ise çelişkidir. **Birincisi** şöyle cevaplandırılır: İmkan, iki mana arasında müşterek bir lafızdır: 1. İmkansızlığın mukabilindedir. Mutasavvirattan zorunlu ve imkânsız dışındaki her şeyi niteleyen aklî bir sıfattır. Mahiyetin onunla nitelenmesi, maddi olmasını gerektirmez. 2. İstidaddır, o nitelik cinsinin türlerinden birinde çok sayıda mevcuttur. O mevcut ve araz olduğunda ve fiile çıktıktan sonra baki olmadığına, bir mahalle (madde) çıkmadan önce kesinlikle muhtaç olur. **İkincisi:** Öncelik ve sonralık, zatı gereği zamana eklenirler. Başka bir zamana muhtaç olmazlar. Deriz ki: Birincisi batıldır. Çünkü bu araz, hadistir. Dolayısıyla onun istidadına dayanır ve bahis teselsüle döner. İkincisi de aynı şekildedir. Çünkü şayet zamanın bazı parçaları bazılarına zatı gereği tekaddüm ederse ve aynı şekilde teahhür ederse, zamanın parçaları hakikatleriyle farklılaşır. O halde zaman, anlardan bileşik olur. O size göre batıldır.⁶²⁸

Tûsî'den farklı düşünen İsfahânî farklı bir tarzda şerh etmektedir:

1. Zamana muhtaç olması: Çünkü hâdis olduktan sonra onun bir öncesi vardır. Aynı anda öncelik ve sonralığın bulunduğu Bir sayısının İki sayısına önceliği gibi değildir. Aksine öncenin önceliği, bu öncelikle birlikte sonralığı sâbit kılmaz, aksine sonralığın yeniliğini ondan götürür. Bu öncelik, yokluğun kendisi değildir. Yokluk öncelik olabildiği gibi sonralık da olabilir. Öncelik, sonra olmayı men' eder. Fâilin zatı yoktur. Fâilin zatı, önce olabilir, birlikte olabilir, sonra olabilir, o başka bir şeydir. teceddüd ve tasarrum ondan zail olmaz. onun zatı karar kılmamıştır, zatında muttasıl. zira mesafeyi kat eden müteharrik farzetmemiz caizdir. bu hadisin hudusu hareketin inkıtasıyla birlikte olur. hareketinin başlangıcı da bu hadisten önce olur. hareketin başlangıcı ile hudus arasında bu hadis olur. öncelikler ve sonralıklar, müteceddid mütesarrimdir, mesafe ve hareketin parçalarına mutabıktırlar. bu önceliklerin mesafe ve harekete birleşik olduğu ortaya çıktı. Öyleyse her hadisin zatı karar kılmamış mevcudun

⁶²⁸ Hillî, *age*, s.67.

önüne geçeceği sâbit oldu, ölçüleri ittisal eden zamandır. öncelik ve sonralığın varlığı ise biraraya gelmez. zamanın varlığına delalet eder.⁶²⁹

2. Maddeye ihtiyacı: Çünkü her hadis, var olmadan önce, mümkün varlıktır. yoksa inkılap gerekirdi. varlığının imkânı, varlığından önce hasıl olur. bu imkân kadirin kudreti değildir. çünkü hadis, maddeden sonra gelir, çünkü konusu cisimdir ve o maddeden ayrılmaz.⁶³⁰

Sonuç olarak, Isfahânî'ye göre hadisin maddeye ihtiyacına delalet eden imkân istidadi imkândır, zâtî imkân değil. Musannıfın sözü ise 'hadis, zaman ve maddeye muhtaç değildir'. Eğer hadis derken, zâtî hudus hadis kastediliyorsa, o doğrudur. Çünkü zâtî hudusla hadis şayet zaman ve maddeye muhtaç olsaydı, zaman ve madde de zâtî hudusla hadis olurlardı. Dolayısıyla onlar da başka zaman ve maddeye muhtaç olurlardı ve teselsül gerekirdi. Eğer zamani hudusla hadis kastediliyorsa, teselsül gerektiği men' edilir.⁶³¹

D. Kadîmin Yokluğunun Caiz Olmaması

Tûsî, kadimin neden yoklukla nitelenemeyeceğini şöyle ifade etmektedir: "Kadim hakkında yokluk caiz değildir. Çünkü bizzat zorunludur veya [zorunluya] dayanır".⁶³² Hillî bunu şöyle açıklamaktadır: Kadim eğer yok olursa, hakkında yokluk caiz olur, alemin yokluğu gibi, yokluk kadim olarak adlandırılmasa bile. Eğer var olursa, yokluğu imkânsız olur. Çünkü o ya Zorunlu Varlık'tır, o zaman yokluğu imkânsız olur, ya da mümkün varlıktır, o zaman müessirinin Muhtar olması caiz olmaz. çünkü her eserin bir hadis muhtarı vardır. O halde, mucib olur. Eğer vâcib olursa, yokluğu imkânsız olur ve malulünün yokluğu da imkânsız olur. Eğer mümkün olursa teselsül eder.⁶³³

Isfahânî ise şöyle yorumlamaktadır: Kadim yani zamani olarak yokluğun önüne geçmediği mevcud, üzerine yokluk caiz değildir. çünkü onun vücubu ya bizzat olur ya da olmaz. birincisi bizatihi zorunludur. bizatihi vâcibin ise yokluğu men' edilmiştir. aksi takdirde dönüşmesi gerekirdi. ikincisi muhtara dayanması caiz değildir. çünkü muhtarın

⁶²⁹ Isfahânî, *age*, s.361.

⁶³⁰ Isfahânî, *age*, s.367-8.

⁶³¹ Isfahânî, *age*, s.373-4.

⁶³² Tûsî, *age*, s.71.

⁶³³ Hillî, *age*, s.68.

eserinin hadis olması gerekir. çünkü icadın kasdının mevcuda yönelmesi imkânsızdır. dolayısıyla mucibe dayanması gerekir. bu mucib, eğer vaic olursa, yokluğu imkânsız olur. dolayısıyla herhangi bir yokluğun ona dayanması imkânsız olur. eğer mümkün olursa vâcib bizatihi de sona ermesi gerekir. devr ve teselsülün imkânsızlığı nedeniyle. dolayısıyla vücubunun devamından ona dayanan vücubunun devamı gerekir. dolayısıyla herhangi bir yokluğun ona dayanması imkânsız olur.⁶³⁴

XVI. SONUÇ

Vücûb, imkân ve imtinâ' nitelikleri yüklemine konuya bağlanması için gereklidir. Bu üç nitelik bağın güçlülüğüne ve zayıflığına delalet etmektedir. Nasîruddin Tûsî'ye göre, bu nitelikler eğer nefsü'l-emrde düşünülürse "madde"; akılda düşünülürse "cihet" olarak adlandırılmaktadır. Tûsî bu kavramların varlık kavramı gibi tarif edilemeyeceğini, bunları açıklamak için ancak lafzî tariflerinin zikredilebileceğini fakat bu tariflerin döngüsel olduğunu ortaya koymaktadır.

Tûsî her birini zâtî ve gayrî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Dolayısıyla her ma'kûl ya zatı gereği zorunlu ya zatı gereği imkânsız ya da zatı gereği mümkün olmaktadır. Bu nitelikler başkası itibarıyla düşünüldüğünde birbirlerine dönüşebilmektedirler.

Tûsî, vücûb ve imtinâ' kavramlarını kapsayan zarûret kavramına da değinmektedir. Fakat bu kavramlar olumluluk ve olumsuzluk noktasında zıtlasmaktadır. Yine vücûb ve imtinâ' kavramlarının, karşılıklı iki kavrama muzâf olarak geldiklerine birbirlerini doğrulamaları Tûsî'nin önemli bir argümanlarından biridir.

Bu üç nitelikten son olarak imkân kavramını ele alan Tûsî imkânın farklı anlamları olduğundan bahsetmektedir. Ali Kuşçu hükemaya göre imkânın 'zorunluluğun selbi' anlamına geldiğini belirtmektedir. Hillî'nin yorumuna göre imkânın gerçek anlamı 'gelecek zaman' manasında kullanılmasıdır.

Mümkün, varlığa ve yokluğa eşit mesafede durandır. Bir tarafın baskın olması için birinin diğerine tercih edilmesi için bir neden olmalıdır. Tûsî'ye göre bu tercihin

⁶³⁴ Isfahânî, *age*, s.374-5.

nedeni imkândır, hudûs değildir. Çünkü hudûs, varlıktan sonra gelmektedir. Mümkünün müessire ihtiyacının nedeninin hudûs değil de imkân olduğu hususunda Tûsî, İbn Sînâ'yla hemfikiridir. Ayrıca imkân, mümkün mahiyetin gereğidir. Bunu açıklamak için şârihlerin 'eklenen' ve 'önceleyen' zorunluluk kavramlarını kullanmaktadırlar. İmkân, ya zâtîdir ya da isti'dâdîdir. Tûsî'ye göre isti'dâdî imkân, güçlenme - zayıflama ve artma – azalmaya elverişlidir.

Bu üç nitelikten sonra Tûsî mevcudun kadîm ve hâdis şeklindeki taksimine değinmektedir. Lahici her iki kavramın da zatî ve zamanî olmak üzere ikiye ayrıldığını eklemektedir. Tûsî kıdem ve hudûs kavramlarını hükemaya göre tanımlamaktadır. Kıdem ve hudûs kavramları bağlamında 'tekaddüm' ve 'önce/sebk' kavramlarını da değerlendirilmekte ve tekaddümün eşit anlamla (*tevâtu*) değil, dereceli anlamla (*teşkîk*) yüklenen bir kavram olduğunu savunulmaktadır.

Mümkünün bir müessire muhtaç olduğu ilkesinin neticesinde mümkün kadîmin mûcib müessire dayandığına ilişkin şerhlerden öğrendiğimiz dört farklı görüş bulunmaktadır. Tûsî bunların hiç birini kabul etmeyerek Allah Teâlâ'dan başka ne zât ne de zaman bakımından hiçbir kadimin olamayacağını düşünmektedir. Tûsî kadîm konusunda filozoflardan farklı durduğu gibi hâdisin maddeye ve zamana muhtaç olmadığı düşüncesiyle de filozoflardan ayrı düşmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MAHİYET VE EKLENTİLERİ

I. MAHİYET, HAKİKAT VE ZAT

Umûr-i âmmenin ikinci faslında Tûsî, mahiyet ve eklentileri olan birlik-çokluk, tümellik-tikellik ve zâtîlik-arazîlik gibi konuları ele almaktadır. İlk mesele mahiyet, hakikat ve zat hakkındadır. Bu faslın girişinde Nasîruddin Tûsî, mahiyet kavramını şöyle tarif etmektedir:

[Mahiyet], ‘O nedir (*ma hüve*)’den türemiştir. ‘Nedir’ sorusuna kendisiyle cevap verilendir. Genellikle ma’kul bir şeye ve [hâricî] varlık olması itibariyle de zat ve hakikate [mahiyet] denir. [Bu kavramların] hepsi ikincil ma’kullerdendir.⁶³⁵

Bu pasajın şerhinde Hillî, mahiyetin ‘mâ hiye’ lafzından alındığını söylemesine rağmen sonraki şârihler ‘mâ hüve’ lafzından türemiş olduğunu öne sürmektedirler.⁶³⁶ Mahiyeti açıklamak için Hillî şu örneği vermektedir: “Eğer sen ‘insan nedir’ dersin onun hakikatinden ve mahiyetinden sormuş olursun. Eğer ‘düşünen canlıdır’ dersin bu cevap insanın mahiyeti olur”.⁶³⁷ Tûsî, mahiyet lafzının genellikle ma’kul şeyler yani zihinde mevcut tümeller için kullanıldığına dikkat çekmektedir. Hariçteki varlık bakımından ise mahiyete zat ve hakikat denilmektedir. Tûsî’nin bahsettiği bu lafızlar arasındaki farka dair Ali Kuşçu şu örneği vermektedir: “Anka’nın zatı ve hakikati denmez, bilakis mahiyeti denir.”⁶³⁸ Dolayısıyla hâricî varlığı olmayan Anka kuşunun zatı veya hakikatinden bahsedilemez.

Tûsî’ye göre mahiyet, zat ve hakikat lafızları ikincil ma’kullerdir. Isfahânî, bunların dış dünyada bulunmadığı, fakat insan veya at gibi ma’kul şeylerin var olduğunu belirtmektedir.⁶³⁹ Ali Kuşçu ise şöyle izâh etmektedir: Bu lafızların mefhumları, zihnî arazlardır ki birincil ma’kulleri doğrulayan şeye ilişirler ve akletmede ikinci derecededirler. Kuşçu, mahiyeti doğrulayan fertler ve tikel hakikatler karşılığında da zat veya hüviyet kavramlarının kullanılabileceğine değinmektedir.⁶⁴⁰

⁶³⁵ Tûsî, *Tecrîdü’l-İ’tikâd*, s.73. Lâhicî, bu ifadenin faslın mukaddimesi olduğu görüşündedir. (Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, II, s.23.)

⁶³⁶ Hillî, *Keşfü’l-Murâd*, s.68; Isfahânî, *Tesdid*, I, s.376; Ali Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s. 82; Lâhicî, *age*, s.23.

⁶³⁷ Hillî, *age*, s.68.

⁶³⁸ Kuşçu, *age*, s. 82.

⁶³⁹ Isfahânî, *age*, s.377.

⁶⁴⁰ Kuşçu, *age*, s. 82.

Netice itibariyle mahiyet, ‘o nedir’ sorusuna verilen bir cevaptır. Buna göre insanın mahiyeti, düşünen canlıdır. Genellikle tümel şeylerin mahiyetinden söz edilebilir. Tikel varlıkların mahiyeti için ise genellikle zat ve hakikat kavramları kullanılmaktadır. Her üç kavram da ikincil ma’kul olduğu için birincil ma’kullere ilişmektedirler. Yukarıda görüldüğü üzere, metni bu şekilde anlayabilmemiz şerhlerdeki örnekler sayesinde mümkün hale gelmektedir.

II. MAHİYETİN KENDİSİNE EKLENENLERDEN FARKLILIĞI

Tûsî’ye göre her şey hakikatine ilişkin itibarlar bakımından farklılaşmaktadır. Şayet farklılaşmasaydı, kendisine ilişkin doğrulaması gerekirdi:

Her şeyin hakikati, ona ilişkin itibarlar bakımından farklılaşır. Yoksa onun zıttını doğrulamazlardı. Her arazın zıttıyla birlikte mahiyet, onun mukabili olur. [Mahiyet], kendi olması bakımından kendi-olmayan değildir. Şayet iki zıt taraf hakkında sorulacak olursa cevap şudur: Her şeyin olumsuzluğu, haysiyyetten öncedir sonra değildir.⁶⁴¹

Bu pasajda şârihler ‘insanlık’ mahiyetini ele almaktadır. Hıllî, insanlık olması bakımından insanlığın mahiyetine arız olan varlık-yokluk, birlik-çokluk, tümellik-tikellik gibi itibarlardan farklı olduğunu belirtmektedir. Mesela birlik kavramı, insan kavramına dahil olsaydı yani ondan farklı olmasaydı, birlik kavramının zıttı insan kavramını doğrulamazdı. Fakat çokluk, insanı doğrulamaktadır. Hıllî mahiyetin bu özelliğini, maddenin değişik suretlere ve birbirine zıt arazlara kabil olmasıyla açıklamaktadır. Tûsî’nin “her arazın zıttıyla birlikte mahiyet, onun mukabili olur” sözünü ise birlik-çokluk örneğiyle ele almaktadır. Mahiyet birlik kaydıyla düşünülürse bir olur, çokluk kaydıyla düşünülürse çok olur. Çünkü bir insan, araz olması itibariyle, çok insanın mukabilidir.⁶⁴² Buna ilaveten Isfahânî, “kendinde insan ne mevcuttur ne de ma’dum, ne birdir ne de çok, ne tümeldir ne de tikel, ne geneldir ne de özel. Yani [bu itibarlardan] hiçbirisi, mefhumuna girmez. Şayet biri girseydi, insan onun zıttını doğrulamazdı” demektedir.⁶⁴³ Ali Kuşçu ise, varlıkla beraber düşünülen insanın yoklukla beraber düşünülen insanın mukabili olduğunu söylemektedir: İnsanlıkla

⁶⁴¹ Tûsî, *Tecrîd*, s.73.

⁶⁴² Hıllî, *age*, s.69.

⁶⁴³ Isfahânî, *age*, s.378.

birlikte ona eklenen hiçbir araz düşünülmediğinde, orada sadece insanlık olmakta, ne bir insan ne çok insan, ne mevcut insan ne de ma'dum insan olmaktadır.⁶⁴⁴ Lâhicî ise örnekleri çoğaltmaktadır: Bir olması bakımından bir insan, çok olması bakımından çok insanın mukabilidir. İnsan, insan olması bakımından düşünülür; yazma, gülme, birlik, çokluk bakımından düşünülmez. Onunla birlikte herhangi bir şey olması şart koşulmaz.⁶⁴⁵ Örneklerden anlaşıldığı üzere, insan olması bakımından insanlık, ona arız olan birlik-çokluk gibi itibarlardan farklıdır.

Hillî, 'insan bin midir, değil midir' şeklindeki bir soruya daima 'bakımından (*min haysü*)' lafzından öncesini olumsuzlayarak cevap verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Şarihe göre, 'insan bin değildir insan olması bakımından' şeklinde cevap verilmeli, 'insan olması bakımından insan bin değildir' denilmemelidir.⁶⁴⁶ Bir başka deyişle, olumsuzluk edatı, haysiyet kaydından sonra değil de önce kullanılmalıdır. Hillî'den farklı olarak Lâhicî 'insan yazar mıdır değil midir' sorusunu ele almaktadır. Buna göre 'insan yazar değildir insan olması bakımından' denilmeli, 'insan olması bakımından insan yazar değildir' denilmemelidir. Ayrıca Lâhicî, İbn Sînâ'nın *Şifa*'nın *İlahiyyat*'ının Beşinci Faslında bu meseleye işaret ettiğini söyleyerek ondan bir pasaj aktarmaktadır.⁶⁴⁷ Ali Kuşçu bu siyganın *adevli icab* ? olduğunu bildirmektedir. Kuşçu buna ilaveten, söz konusu arazlara kıyasla mahiyetin üç itibarından bahsetmektedir: 1. Yakın şartı alınır, mahiyet olarak da adlandırılır. 2. Bi-şartı şey mahiyet. 3. Şartsız alınır, mahiyet la bi-şartı şey ve mücerret olarak adlandırılır. Ayrıca Kuşçu, bazı insanların mahiyetin bu üç kısma ayrıldığını vehmettiklerini not düşmektedir.⁶⁴⁸

Sonuç olarak, Tûsî'ye göre, mahiyetler kendisine eklenen arazlardan farklıdır. Çünkü şayet aynısı olsaydı, ona eklenen arazları doğrulamazdı. Mahiyet bir arazla birlikte düşünüldüğünde, onun mukabili o arazın zıttıyla birlikte mahiyettir. Mesela birlik, insan hakikatinin kendisi olsaydı, çok insan olmazdı. Nakizin iki tarafı hakkında bir soru sorulacak olursa, cevabında olumsuzluk edatı haysiyet kaydından sonra değil, önce gelmelidir. Bu bölümde de ilk şarih olan Hillî'nin verdiği örnekleri sonraki şarihler

⁶⁴⁴ Kuşçu, *age*, s. 83.

⁶⁴⁵ Lâhicî, *age*, s.28.

⁶⁴⁶ Hillî, *age*, s.69; Isfahânî, *age*, s.379.

⁶⁴⁷ Lâhicî, *age*, s.28-9.

⁶⁴⁸ Kuşçu, *age*, s. 83.

de bazen aynen kullanmakta, bazen de kendileri yeni örnekler ortaya koyarak meseleyi izah etmektedirler.

III. MAHİYETİN İTİBARLARININ KISIMLARI

Bu mesele, öncesindeki mahiyete ilişkin itibarlar meselesine ilişkin olarak ele alınmaktadır. Lâhicî mahiyetin üç itibarını şöyle açıklamaktadır:⁶⁴⁹

1. Mahiyetle birlikte hiçbir itibarın bulunmaması şartıyla mahiyetin itibarı. Bu bakımdan mahiyet, ‘soyut (*mücerret*)’ ve ‘bi-şartı la şey’ adını almaktadır.
2. Mahiyetle birlikte itibarlardan birinin bulunması şartıyla mahiyetin itibarı. Bu bakımdan mahiyet, ‘karışık (*mahluta*)’ ve ‘bi-şartı şey’ adını almaktadır.
3. Mahiyetle birlikte itibarlardan birinin ne bulunması ne de bulunmaması şartıyla mahiyetin itibarı. Bu bakımdan mahiyet, ‘mutlak’ ve ‘la bi-şartı şey’ adını almaktadır.

A. Bi-Şartı Lâ Şey veya Soyut Mahiyet

Tûsî bu üç itibarın birinci kısmını yani soyut veya bir şey olmama şartıyla mahiyeti şöyle açıklamaktadır:

Mahiyet bazen kendinden başka her şeyden soyutlanmış (*mahzûf*) olarak alınır. Çünkü şayet ona bir şey eklenseydi, [o şey] zâid olurdu ve bunların toplamı üzerine söylenen olmazdı. O bir şey olmama şartıyla (*bi-şartı la şey*) mahiyettir ve sadece zihinlerde bulunur.⁶⁵⁰

Burada Hillî, bu tür mahiyetin dış dünyada bulunmadığını, zira dış dünyadaki somut (*müteşahhıs*) varlıkların soyut (*mücerret*) olmadıklarını söylemekle yetinmektedir.⁶⁵¹ Tûsî’nin ifadesinin aksine Isfahânî, zihnî varlığın da araz olduğu gerekçesiyle, soyut mahiyetin zihinde de bulunmadığını iddia etmektedir.⁶⁵² Diğer taraftan Ali Kuşçu, Tûsî’nin bu ifadesinde bir karışıklık olduğunu savunmaktadır. Kuşçu, Tûsî’nin birinci cümleyle soyut mahiyete işaret ettiğini, fakat soyut mahiyetin manasında mahiyete bir

⁶⁴⁹ Lâhicî, *Şevâriku’l-İlhâm*, II, s.30-1.

⁶⁵⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s.73-4.

⁶⁵¹ Hillî, *Keşfü’l-Murâd*, s.70.

⁶⁵² Isfahânî, *Tesdid*, I, s. 382.

şey eklendiği varsayımına gerek olmadığını düşünmektedir. Kuşçu'ya göre Tûsî burada iki ıstılahı birbirine karıştırmaktadır.⁶⁵³

Ali Kuşçu söz konusu karıştırılan ıstılahları kısaca şöyle açıklamaktadır: Mesela canlının mahiyeti, bi-şartı şey olarak alınırsa bir türün aynısı olur; bi-şartı lâ şey olarak alınırsa onun parçası olur; lâ bi-şartı şey olarak alınırsa ona yüklem olur. O halde bi-şartı şey olan mahiyet ona dahil olan bir şartla beraber alınır. Canlı belirsiz, taayyün etmemiş bir mahiyettir, ancak ona eklenen bir fasılla belirginleşir. Bu yüzden bi-şartı şey türün aynısı olmaktadır. Örneğin bi-şartı düşünen canlı, insanın aynısı, bi-şartı kişneyen canlı atın aynısıdır. Canlı, bi-şartı la şey olarak alındığında ise bir birleşğin parçası olur. Bu durumda o mücerret mahiyet dışında bir şeyin eklenmesiyle birlikte alınır. La bi-şartı şey olarak alındığında ise ona hiçbir şey eklenmeden kendi olması bakımından alınır. Sonuç olarak Kuşçu'ya göre, 'kendinden başka her şeyden mahzuf olduğu' sözü bi-şartı la şey mahiyetin birinci ıstılahta anlamıdır. 'Şayet ona bir şey eklenseydi, [o şey] zaid olurdu' ifadesi de ikinci ıstılahtaki anlamıdır.⁶⁵⁴

Lâhicî, bi-şartı la itibariyle mahiyetin iki anlamda kullanıldığına şöyle dikkat çekmektedir:⁶⁵⁵

1. Mahiyet kendinden başka, kendine eklenen ister arazı olsun ister lâzımı olsun, her şeyden soyutlanarak düşünülür. Mahluta ve mutlak mahiyetin mukabilinde kullanılır. Müteahhirun arasında meşhur olan bu anlamdır.

2. Bi-şartı la ile cüzün ve maddetün mahiyet kastedilir. Mahiyete başka bir şey eklendiğinde düşünülür. Onda bir toplam hasıl olur bu itibarla da onu doğrulamaz. İbn Sînâ *Şifa*'da ve Tûsî de *Şerhu'l-İşarat*'ta bu ikinci anlamı zikretmektedirler.

Tûsî'ye göre tümel birinci itibara göre 'madde', ikincisine göre 'cins', üçüncüsüne göre 'tür' olarak adlandırılmaktadır. Mesela canlı, bi-şartı la şey olarak alındığında, düşünen ile birleştiği zaman toplamda düşünen canlı elde edilmektedir. 'Canlı maddedir' denilemez. Lâ bi-şartı şey olarak düşünülürse insan veya at olabilir.

⁶⁵³ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.84; Lâhicî, bu eleştiride Kuşçu'nun *Makasîd* şarihine uyduğunu belirtmektedir. (Lâhicî, *age*, s.41).

⁶⁵⁴ Kuşçu, *age*, s.84.

⁶⁵⁵ Lâhicî, *age*, II, s.31-6.

Bu durumda canlı cins olmaktadır. Bi-şartı şey olarak alındığında düşünen ile beraber özelleşmiş olan türdür.⁶⁵⁶

Lâhicî son olarak musannife bu hatayı isnad etmekten çekinen Seyyidü'l-Mudakikkin'in görüşünü aktarmaktadır. Ona göre burada iki ıstılah yoktur ve kastedilen mücerret mahiyettir. Dolayısıyla zâid olan onunla birleşik değildir. Bu musannifin ve Şeyh'in kastettiği eklentilerden soyutlanmış mahiyetin manasıdır.⁶⁵⁷ Lâhicî'nin kendi görüşü de buna yakın durmaktadır. Ona göre 'kendinden başka her şeyden mahzûf' ifadesi üç itibara taksim edilmektedir. Hazfden kastedilen o mertebedeki hazftir, nefsü'l-emrdeki değildir. Nefsü'l-emrdeki hazf, mahzûf mahiyetin altında bir kısım olan mücerret mahiyette muteberdir.⁶⁵⁸

B. Lâ bi-Şartı Şey veya Mutlak Mahiyet veya Tabîî Tümel

Birinci kısımdan sonra Tûsî, ikinci kısmı zikretmeden ma'kul itibarların üçüncüsünü şöyle ele almaktadır: "Bazen de [mahiyet] herhangi bir şart aranmaksızın (*lâ bi-şartı şey*) alınır. O dış dünyada mevcut olan tabîî tümeldir. O bireysel varlıkların (*eşhâs*) bir parçasıdır. Ondan hâsıl olan ve ona eklenen toplamı doğrular".⁶⁵⁹ Bu ifadeyi Hıllî yine canlı örneği üzerinden şu şekilde açıklamaktadır: O mahiyeti mahiyet olması bakımından ele almaktır, itibarlardan soyutlanması bakımından değil. Canlı olması bakımından canlıyı ele almak gibi. Bu lâ bi-şartı şey canlıdır. O tabîî tümeldir. Çünkü şeylerin tabiatlarının kendisi ve hakikatleridir. Bu tümel, dış dünyada mevcuttur ve hariçteki her mevcudun parçaları da hariçte mevcuttur. Şu canlı da mevcut şahıslardan bir parçadır. O ondan birleşen toplamı doğrulayandır.⁶⁶⁰ Isfahânî, tabiat akılda hasıl olduğunda, tümelin ona iliştiğini vurgulamaktadır. Başka bir deyişle, tümel hariçte mevcut tabiata ilişmemektedir. Zira bir şeyin çoklarda aynen bulunması mümkün değildir.⁶⁶¹

⁶⁵⁶ Lâhicî, *age*, s.38.

⁶⁵⁷ Lâhicî, *age*, s.42.

⁶⁵⁸ Lâhicî, *age*, s.46.

⁶⁵⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s.74.

⁶⁶⁰ Hıllî, *age*, s.70.

⁶⁶¹ Isfahânî, *age*, s.383.

Şârihler bu bağlamda tümel (*küllî*) kavramını incelemektedirler. Lâhicî tûmeli İbn Sînâ'nın *İlahiyyat* Beşinci faslında alıntı yaparak üç farklı kullanımından söz etmektedir: ⁶⁶²

1. Bilfiil çoklara söylenmesi manasında. Örnek: İnsan.

2. Çoklara yüklenmesi caiz olduğu manasında, bilfiil mevcut olmaları şart koşulmasa bile. Örnek: Yedigen evin manası. O tûmeldir, çünkü tabiatı çoklara söylenmesine izin verir. Fakat o çokların kesin olarak mevcut olmaları gerekmez.

3. Tasavvurun çoklara söylenmesini men' etmediği manasında. Örnek: Güneş ve Dünya.

Bununla birlikte tûmelin çok sayıda şey arasında ortaklık mı yoksa çoklara mutabakatı mı ifade ettiği tartışılmalıdır. Tûmeli, aklî suretin çoklara mutabakatı şeklinde tarif eden Ali Kuşçu, şu sözü nakletmektedir: “Tûmel ortaklık olarak açıklanırsa, hâricî mevcutlara hariçte ilişmesi imkânsız olurdu. Aksi takdirde, tek bir zatın kendisinin tek bir zamanda mütekabil niteliklerle nitelenmesi gerekirdi”. ⁶⁶³ Buna göre Kuşçu, tûmelin ortaklık olarak açıklanmasını kabul etmemekte ve bu görüşü destekleyen şu delili sunmaktadır: Bütün mantıkçılar mefhumu, tûmel ve tikel olmak üzere ikiye ayırdılar. Tûmellik, aklî suretler yani ilimler dışında ve hâricî mevcutlar yani şahıslar dışında bilinen şeye (*malum*) ilişir. Mesela biz Zeydi gördüğümüzde ve zihnimizde canlılık kavramı hasıl olduğunda orada üç şey bulunur: [1] Zeyd: Hariçte mevcut şahıstır. Tûmellekle nitelenmesi mümkün değildir. [2] Canlı mefhumunun aklî sureti: O da tûmellekle nitelenemez. Çünkü o tikelliğin kendisinde tikel bir surettir. [3] Canlılık mefhumu: Aklî bir suret değildir. Çünkü o malumdur, ilim değildir ve onun aklî sureti de ilimdir, malum değildir. O, tûmellik ve çoklar arasında ortaklıkla nitelenir. Dolayısıyla, çok sayıda hâricî mevcuda ortaklığın ilişmesinin imkânsızlığı ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine Kuşçu kendi görüşünü şöyle dile getirmektedir: “Mutabakat anlamında tûmel, aklî suretlere ilişir, tikel nefste tikel suretlerin tek bir şey tek bir yönden tûmel ve tikel olmasını gerektirmesine rağmen. Dolayısıyla tûmel ve tikel, mütekabil kavramlar olamaz. Bu kimsenin söylemediğidir”. ⁶⁶⁴

⁶⁶² Lâhicî, *age*, s.50.

⁶⁶³ Kuşçu, *age*, s.86.

⁶⁶⁴ Kuşçu, *age*, s.87.

Buna karşı Lâhicî, *Şifa*'dan alıntı yaparak İbn Sînâ'nın sözlerini şöyle yorumlamaktadır: Tümelin anlamı mutabakat ve çoklar arasında ortaklıktır. Tümel, tabiata akılda ilişir, hariçte ilişmez. Çoklara mutabık ve onlarda ortak şahsi bir suret olması gerekmez. Tümelin mutabakat ve ortaklık manasında olması, tek bir yönden tek bir şeyin tümel ve tikel olmasıdır. Dolayısıyla, şarih Kuşçu'nun tevehhüm ettiği gibi müteakıl olmazlar.⁶⁶⁵ Lâhicî'ye göre İbn Sînâ şahsi suretlerin çoklara mutabakatını kabul etmemektedir. Ona göre, şahsi bir suretin çoklardan her birine mutabakatı için, arazlardan ve eklentilerden soyutlandığında, akılda ondan elde edilen, bu suretin aynısı olur. Bu durum şuna benzer: Tek bir desenli mühürlerden biri muma vurulduğunda, üzerinde o desenin resmi çıkar. Onun üzerine başka bir mühür vurulduğunda ise mum diğer desene etki etmez.⁶⁶⁶ Buna göre sonraki desen, öncekinin yerine geçmektedir. Lâhicî, tümel hakkında Muhakkik Şerif'in şu iddiasını da garip bulmaktadır: Tümel, ortaklıkla açıklanırsa, hâricî suretlere ilişmesinin imkânsız oluşu gibi makul surete ilişmesi da imkânsız olur.⁶⁶⁷

Sonuç olarak, tümelin anlamının açıklaması (*beyanü ma'na'l-küllî*) meselesinde Ali Kuşçu ile Lâhicî'nin farklı pozisyonları seçtikleri görülmektedir. Bununla birlikte bütün şarihler tabii tümelin hariçte mevcut şahısların bir parçası olduğunda hemfikirdirler.

C. Mantıksal Tümel ve Aklî Tümel

Tabiî tümelden sonra Tûsî, tümelin diğer iki kısmını ele almaktadır: “Mahiyete ilişkin tümellere mantıksal tümel denir, bileşiğe [ilişene] ise aklî [tümel denir]. Her ikisi de zihinseldir. Bu üç itibar, her ma'kul mahiyetin tahsilinde gereklidir”.⁶⁶⁸ Son cümlede Tûsî, mahiyetin üç itibarına işaret ediyor gibi gözükse de tümelin üç itibarına işaret ettiği üzerinde tüm şarihler ittifak etmektedir.⁶⁶⁹

Şârihlere göre birincisi mahiyetin kendisi olan tabiî tümeldir. İkincisi mahiyete ilişkin mantıksal tümeldir. Üçüncüsü ise bu ikisinden yani mahiyet ve ona ilişkin

⁶⁶⁵ Lâhicî, *age*, II, s.54.

⁶⁶⁶ Lâhicî, *age*, s.55.

⁶⁶⁷ Lâhicî, *age*, s.57.

⁶⁶⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s.74.

⁶⁶⁹ Lâhicî, *age*, s.69.

tümelden mürekkep olan aklî tümeldir. Son iki itibar zihinseldir, hariçte varlıkları yoktur. Dolayısıyla ikincil makullerdendir. Hariçteki her mevcut şahsidir ve hiçbir şahsi tümel olamaz. Mantıksal tümel sadece başkasına ilîşerek gerçekleşir. Zira ikincil makullerden tümel, varlıkta müteassıl değildir. Aklî tümel de aynı şekilde zihinseldir. Her makulde bu üç itibarın tahsili gerekir.⁶⁷⁰

Özetle, şarihler mahiyetin üç itibarından söz etmektedirler. Tûsî *Tecrîd*'de bunlardan ikisine yani bi-şartı la şey ve la bi-şartı şey itibarlarına değinmektedir. Bunlar sırasıyla soyut ve mutlak mahiyet olarak da adlandırılmaktadır. Soyut mahiyet sadece zihinde bulunur. Çünkü dış dünyadaki varlıklar somuttur, itibarlardan soyutlanmış değildir. Tûsî'nin soyut mahiyet açıklamaları üzerinde şarihler farklı görüşler sergilemektedir. Ali Kuşçu'ya göre mahiyetin eklentilerden soyutlanması şartı koşulursa o zihinde var olamaz. O nedenle bu şartı koşmak anlamsızdır. Mutlak mahiyet ise şeylerin tabiatlarıdır, dolayısıyla dış dünyada mevcuttur. Mesela canlılık, hariçte mevcut canlılardan bir parçadır. Burada şarihler tümelin manasını tartışmaktadırlar. Kuşçu'ya göre tümellik, aklî suretin çok sayıda şeye mutabakatıdır. Lâhicî ise tümelliğin ortaklık olarak açıklanması gerektiği görüşünü savunmaktadır. Mutlak mahiyetin aynı zamanda tabii tümel olmasından hareketle Tûsî, tümelin itibarları meselesine geçmektedir. Her makul mahiyette tahsil edilen tümelin itibarları tabii, mantıki ve aklî olmak üzere üç tanedir. Son ikisi zihinde hasıl olur. Daha önce mantıksal tümel açıklandığı aklî tümel de ondan oluştuğu gerekçesiyle şarihler bunların üzerinde durmamaktadır.

IV. BASİT VE BİLEŞİK MAHİYET

Nasîruddin Tûsî mahiyeti iki kısma ayırmaktadır: 1. Basit: Hiçbir parçası olmayan. 2. Bileşik: Parçaları olandır. Bu kısımlara ilişkin olarak şu argümanları ortaya koymaktadır:

Mahiyet ya basittir ki onun hiç bir parçası yoktur ya da parçaları vardır. Her ikisi de zorunlu olarak mevcuttur. O ikisinin nitelikleri, birbirine zıt (*mütenâfi*) itibarlardır. Bazen bağıntılı (*mütezâyîf*) olurlar ve o zaman, geçen şey itibarıyla umum ve hususta çelişik (*müteâkis*) olabilirler. Bileşikte ihtiyaç gerçekleştiği gibi, basitte de aynı şekilde

⁶⁷⁰ Hillî, *age*, s.71; Isfahânî, *age*, s.385-6; Kuşçu, *age*, s.87; Lâhicî, *age*, s.69.

[gerçekleşir]. Kendi başlarına kaim olabilir veya bir mahalle ihtiyaç duyarlar.⁶⁷¹

Hillî bu kısımlara birer örnek vermekte ve zorunlu olarak mevcut olmalarını kısaca açıklamaktadır: Bileşiğin örneği, canlı ve düşünen den oluşan insandır. Basitin örneği, parçası olmayan cevherdir. Cisim, insan, at gibi bileşik hakikatlerin var olduğunu kesin olarak biliyoruz. Bileşiğin varlığı ise parçalarının varlığını gerektirir. O halde basitler de zorunlu olarak mevcuttur.⁶⁷² Lâhicî, basit ve bileşik mahiyeti de ikiye kısıma ayırmaktadır. Buna ayrıma göre basit mahiyetin hem bilfiil hem bilkuvve parçası yoksa ‘hakiki’ ve ‘mutlak’, bilkuvve parçası olsa bile bilfiil parçası yoksa ‘hâricî’ ve ‘mutlak-olmayan’ basit olarak adlandırılmaktadır. Hâricî basite örnek, arazî türlerdir. Çünkü aklî parçalarına akılda ayrıştırılabilir. Bileşik mahiyetin ise bilfiil parçası varsa ‘hakiki’ ve ‘hâricî’, bilkuvve parçası varsa ‘hakiki-olmayan’ ve ‘zihnî’ bileşik olarak adlandırılmaktadır. Bunlardan zorunlu olarak mevcut olanlar, hakiki bileşik –insan ve ev gibi- ve hâricî basittir –siyahlık ve beyazlık gibi-.⁶⁷³

Basitlik ve bileşikliğin niteliklerini Hillî şöyle ele almaktadır:⁶⁷⁴

1. Basitlik ve bileşiklik, aklî iki itibardır, sadece araz olarak akledilirler. İkincil makullerdendir. Şayet mevcut olsalardı, teselsül gerekirdi.
2. Basitlik ve bileşiklik mütenafidirler, tek bir şeyi doğrulamazlar. Yoksa o şeyde içtima-ı nakizeyn gerekirdi ki o muhaldir.
3. Basitlik ve bileşiklik, bazen mütezayif olurlar. Yani basit, mahsus bileşiğe nispetle basit olarak alınır. Dolayısıyla onun basitliği, mahsus bileşiğin olduğu gibi başka bir parçası olsa bile, bu bileşikten bir parça olması itibariyledir. Bileşik ona kıyas itibariyle bileşik olur. Dolayısıyla ikisi arasında izafet gerçekleşir. Bunun örneği, insana nispetle basit olan canlıdır. Çünkü insandan bir parça olması anlamından ondan basittir.
4. Mütezayif olarak alındıklarında ise iki itibarla teaküs ederler. Birincisi umum ve husus olarak hakiki itibardır. Çünkü o ikisi hakiki manayla mütenafidir. Çünkü basit, onu doğrulamaz ki bu manayla o bileşiktir. İkincisi, izafi itibarla aldığımızda,

⁶⁷¹ Tûsî, *Tecrîd*, s.74-5.

⁶⁷² Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.71.

⁶⁷³ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, II, s.70-1.

⁶⁷⁴ Hillî, *age*, s.72.

basitin bileşik olmasını caiz kılarız. Çünkü onun basitliği, kendisi itibariyle değildir, aksine başkasından bir parça olması itibariyledir. Basitin bu anlamda bileşik olması caiz olduğunda birinci anlamda basitten daha genel olur. Dolayısıyla bu manada bileşik, birinci manadan daha özel olur. O yüzden basit ve bileşik, farklı itibarla umum ve husus bakımından çelişik olabilir.

Buna ilaveten hakiki ve izafi bileşik hakkında Ali Kuşçu şu görüşü nakletmektedir: İzafi bileşik, hakiki bileşikten mutlak olarak daha özeldir. Çünkü her izafi bileşik, hakiki bileşiktir ama her hakiki bileşik, izafi bileşik değildir. Çünkü parçada izafete itibar edilmeyebilir. Bunda nazar bulunduğunu belirten Kuşçu şöyle cevap vermektedir:

Hakiki basit, bazen izafi basit olmayabilir. Çünkü başkasının parçasına itibar edilmez. hakiki bileşiğin, parçası olmasına rağmen, izafi olmadığı ve hakiki basitin, bir şeyin parçası olması gerekmemesine rağmen, kesinlikle izafi olduğuna dair söz, bu itibardan fazladır, onun hiçbir yönü yoktur. Aksine iki basit arasındaki nispet, bir yönden geneldir (*umum min vech*). Çünkü hakiki basitte o ikisini doğrular. O bir bileşiğin bir parçasıdır, sayı için bir gibi. Hakiki basitte izafiyi değil hakikiyi doğrular. Ondan hiçbir şey terekküp etmez, Zorunlu gibi. Bunun aksine, bileşikte başka bileşiğin bir parçası gerçekleşir, canlı için cisim gibi. İki bileşik arasında, eğer izafide izafet itibarı şart koşulmazsa, eşitlik vardır. Çünkü her hakiki bileşiğin parçası olması gerekir. Dolayısıyla bu parçaya kıyasla izafi bileşik olur. Aksi de doğrudur. Eğer bunda mutlak genellik şart koşulursa, çünkü her parçasına kıyasla izafi bileşik, hakiki bileşiktir. Aksi yoktur. Çünkü hakikide izafetin parçasına itibar edilmemesi caizdir.⁶⁷⁵

Hem bileşik hem de basitte ihtiyacın tahakkuk etmesini Hillî şöyle izah etmektedir: İhtiyaç, basit ve bileşiğe birlikte ilişir. Onlardan her biri mümkündür ve her mümkün mutlaka bir sebebe muhtaçtır. Bazı insanlar, basitin müessire ihtiyacını men ettiler. Çünkü ihtiyacın nedeni, imkândır ve o nisbi bir şeydir. O ancak iki müntesibe ilişir. Bunun cevabı, imkân, iki aklî müntesib olan varlık ve mahiyete ilişen aklî bir şeydir. Onlardan her birinin dışardan bir müessire ihtiyacı itibariyle gerçekleşir.⁶⁷⁶ Buradaki ‘müessir’ kavramı yerine Ali Kuşçu ‘cail’ kavramını kullanmakta ve mümkün

⁶⁷⁵ Kuşçu, *age*, s.88; Lâhicî, *age*, II, s.73.

⁶⁷⁶ Hillî, *age*, s.72.

mahiyetlerin mec'ul olup olmadığı tartışmasını ele almaktadır. Bu meseleyle ilgili üç farklı görüşü şöyle nakletmektedir: ⁶⁷⁷

1. İster bileşik ister basit olsun mahiyetlerin hepsi bir Yaratanın yaratmasıyla yaratılmıştır (*mec'ul*). Çünkü bileşiklere ilişkin imkân, bir fâilin tesirine muhtaçtır ve basitlerin hepsi bir Yaratanın yaratmasına muhtaçtır. Sonra Yaratanın yaratmasından hariçte hasıl olan eser yani fâilin tesiri, mümkünün zatıdır ve onun varlığı yoktur. Bu yüzden mümkün mahiyetler bir Yaratanın yaratmasıyla yaratılmıştır denir. Tûsî'nin seçtiği bu görüştür.
2. İster bileşik ister basit olsun onlar kesinlikle yaratılmış (*mec'ul*) değildir. Mesela şayet insanlık, bir yaratanın yaratmasıyla olsaydı, bir yaratanın yaratması olmasaydı insanlık olmazdı.
3. Basitin aksine bileşik yaratılmıştır (*mec'ul*). Şayet basit, yaratılmış olsaydı, mümkün olurdu. Çünkü yaratılmışlık, müessire ihtiyacın bir gölgesi ve ona ihtiyaç da imkânın bir gölgesidir. Fakat imkân, ikiliği gerektiren nispettir. Dolayısıyla, basitte ikiliğin olması gerekir. O halde basit, basit olmaz ki bu çelişkidir.

Son iki görüşe karşı cevaplarını da sunduktan sonra Ali Kuşçu, mahiyetlerin mec'ul olup olmadığının kaygan meselelerden biri olduğunu söyleyen İcî'nin *Mevakıf*'ından filozofların görüşleriyle ilgili kısmı aktarmaktadır. Buna göre filozofların görüşü şöyledir: Hükema zihnî varlığı onayladığında, mahiyetlerin arazlarının üç kısım olduğunu gördü. [Birincisi] herhangi bir varlıkla kendi olması bakımından mahiyete eklenen kısımdır, dört için çiftlik gibi. [İkincisi] hâricî varlığı itibarıyla [mahiyete] eklenen kısımdır, cisim için sonluluk gibi. [Üçüncüsü] zihnî varlığı itibarıyla [mahiyete] eklenen kısımdır. O ikincil ma'kul olarak adlandırılır, zâtîlik ve arazîlik gibi. [Hükema] mahiyetlerin yaratılmış (*mec'ul*) olmadığı sözleriyle yaratılmışlığın mahiyetin arazlarından değil de hâricî varlığın arazlarından olduğuna dikkat çekmişlerdir. Onlar yaratılmışlık ile fâile ihtiyacı kastetmişlerdir. ⁶⁷⁸

⁶⁷⁷ Kuşçu, *age*, s.89. Bu üç görüşü Lâhicî de *Şerhu'l-Makasid*'dan nakletmekte ve birinci görüşün Mütakellimlere, ikinci görüşün ise Felasife ve Mutezileye ait olduğunu belirtmektedir. (Lâhicî, *age*, II, s.74).

⁶⁷⁸ Kuşçu, *age*, s.89.

Lâhicî de bu görüşlerin dayanağını ve onlara karşı verilen cevapları ortaya koyduktan sonra, bu ihtilafla ilgili, *Şerhu'l-Makâsıd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan uzun bir alıntı yapmaktadır. Söz konusu üç görüşten hiçbirini tercih etmeyen Lâhicî, bu sözün üzerinde toz olmadığını sadece varlıkla nitelenen mahiyetin yaratılmasını tahkik etmek gerektiğini düşünmektedir. Lâhicî'ye göre mahiyetin yaratılması ince bir mesele olduğu için çoğu onu anlayamamıştır. Mütakellimlerden mahiyetin yoklukta sâbit olduğu görüşünde olmayan, onun bir yaratıcıya muhtaç olduğu görüşündedir ve basit yaratmayı anlamamıştır. Mutezile gibi mahiyetin yoklukta sâbit olduğunu düşünenler ise, varlık olmayanda yaratıcıya ihtiyaç görmemiştir. Felasife de makul olmadığı için onu inkar etmiştir.⁶⁷⁹

Tûsî'nin "kendi başlarına kâim olurlar" sözünü şârihler yalnızca birer örnek vererek açıklamaktadır. Buna göre basitin örneği cevher, Vâcib Teâlâ ve akıl; bileşiğin örneği canlı ve cisimdir. "Bir mahalle ihtiyaç duyarlar" sözü "başkasıyla kaim olurlar" şeklinde açıklanmaktadır. Bu kısmın basit için örneği nitelik ve nokta, bileşik için örneği siyahlıktır.⁶⁸⁰

Netice itibariyle Tûsî, mahiyeti basit ve bileşik olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bileşik mahiyet, birden fazlanın parçanın bir araya gelmesinden oluşmaktadır. İnsan, ağaç, ev gibi bileşiklerin varlığı zorunludur. Basit mahiyetin ise hiçbir parçası yoktur. Tûsî'ye göre her ikisi de zorunludur. Tûsî'nin bu taksimini şârihler bilffil veya bilkuvve olmasına göre hâricî-zihnî şeklinde yeniden taksim etmektedirler. Tûsî, basitlik ve bileşikliğin mütenafî olduklarını ifade etmekte, bazen de mütezayif olduklarını belirtmektedir. Bundan hareketle şârihler, basit ve bileşiğin hakiki veya izafî durumlarda aralarındaki nispeti tartışmaktadırlar. Tûsî, hem basit hem bileşik mahiyetlerin var oluşunda bir fâile muhtaç olduklarını ileri sürmektedir. Sonraki şârihler bu meselenin yeniden kavramsallaştığı mümkün mahiyetlerin *mec'ul* olup olmadığı tartışması bağlamında üç farklı görüşü ele almaktadırlar. Son olarak, basit ve bileşik mahiyetleri Tûsî kendi başına ve başkasıyla kaim şeklinde ayırarak dört kısım ortaya koymaktadır. Şârihler bu kısımları örnekleyerek meseleyi açığa kavuşturmaktadır.

⁶⁷⁹ Lâhicî, *age*, II, s.75-83.

⁶⁸⁰ Hillî, *age*, s.73; Kuşçu, *age*, s.91; Lâhicî, *age*, II, s.84.

V. BİLEŞİK MAHİYETİN PARÇALARININ HÜKÜMLERİ

Bileşik mahiyetin parçaları hakkında Tûsî'nin ortaya koyduğu hükümler aşağıdaki gibidir:

Bileşik, zihne ve harice kıyasla, varlık ve yokluk bakımından [sadece] ondan öncekilerden tereküp eder. O, sebebe muhtaç olmamanın nedenidir. Dolayısıyla, zihin itibariyle açık (*beyyin*), dış dünya itibariyle muhtaç değildir (*ğani*). Böylece üç özellik elde edilir: Biri müteakistir, ikisi geneldir. Bazı parçaların bazılarına ihtiyaç duyması gerekir ve [ihtiyacın] tek bir itibarda [parçaları] kapsamı mümkün değildir. [Parçalar] bazen dış dünyada ayrışır ve bazen de zihinde ayrışır.⁶⁸¹

Burada Tûsî'nin bileşiğin zihinde ve hariçte tahakkuk etmesinin onu oluşturan parçalarından sonra geldiği argümanını Hıllî şöyle açıklamaktadır: Bileşiğin mahiyeti çok sayıda şeyden bir araya gelir. Onun tahakkuku, zorunlu olarak, o şeylerin tahakkukuna bağlı olur. Başkasına bağlı olan ise ondan sonra gelir. O halde, o şeylerden sonra gelen bileşik, onların her birinden sonra gelir. Onlardan her biri, varlık tarafında tekaddümle nitelenmiştir. Sonra onlardan biri yok olduğunda, o şeyler bir araya gelmez. Dolayısıyla mahiyet elde edilmez. O şeylerden bir parçanın bile yokluğu, bileşiğin yokluğu için bir nedendir. Neden, nedenliye tekaddüm eder. O halde, o şeylerden her biri, yokluk tarafında da tekaddümle nitelenmiştir. Hakikatin parçasının varlık ve yoklukta ondan önce geldiği ortaya çıktı. Sonra zihin, hariçle mutabık olduğuna göre zihnî varlıkta ve zihnî yoklukta tekaddümle hükmetmek gerekir.⁶⁸² Ali Kuşçu, hariçte evin varlığının iki duvar ve çatının varlığına muhtaç olduğu örneğini ele almaktadır. Ayrıca, bileşik mahiyetin parçalarının hâricî ve zihnî varlıkta olduğu gibi hâricî ve zihnî yoklukta da ona tekaddüm ettiğini ve fakat aralarında iki yönden fark bulunduğunu not etmektedir: 1. Varlık bakımından tekaddüm, bütünün parçaya nispetiyle gerçekleşir. Yokluk bakımından tekaddüm ise herhangi bir parçaya nispetlidir. 2. Varlık bakımından tekaddüm tabiatla tekaddümdür. Yokluk bakımından tekaddüm ise nedensellikte tekaddümdür. Buna göre, duvar ve çatının hepsinin varlığı, evin varlığı

⁶⁸¹ Tûsî, *Tecrîd*, s.75.

⁶⁸² Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.73.

için eksik bir nedendir. Yalnızca birinin yokluğu ise evin yokluğu için tam bir nedendir.

683

Şârihlere göre, mahiyetin parçalarının tekaddümü, mutlak olarak sebepten müstağni olmak değil, yeni bir sebepten müstağni olmanın nedenidir. Her ne zaman bütün tahakkuk etmişse, önce parçanın tahakkuk etmiş olması gerekir. Zihnî parçaya nispetle bu tekaddüme itibar edildiğinde o açıktır. Hâricî parçaya nispetle itibar edildiğinde, o sebepten müstağnidir. O halde, zâtî parçanın üç özelliği ortaya çıkmaktadır: 1. Her iki varlıkta ve yoklukta bütüne tekaddüm etmesinin zorunluluğu. 2. Yeni bir sebepten müstağni olması. 3. Parçanın bileşikten kaldırılmasının imkânsızlığı. Son ikisi birincisinden daha geneldir.⁶⁸⁴ Peki parçanın bütüne mütekaddim olmasından ne kastedilmektedir? Isfahânî, “parçanın tekaddümünden kasıt, ondan değil onunla tekavvümüdür”⁶⁸⁵ şeklinde cevap vermektedir. Kuşçu’ya göre kastedilen mana şudur: Parça taakkul ve zihnî varlık bakımından bütünden farklı olur ve olması gerekir. Bununla birlikte hâricî varlık bakımından da farklı olur. Eğer parça yüklem olmazsa, Her iki varlık bakımından da tekaddümü gerekir. Ev örneğindeki gibi. Yüklenen parçalardan olursa, hariç bakımından bütünün aynısıdır. Hariç bakımından tekaddümü tasavvur edilmez, sadece zihnî varlık bakımından tekaddüm eder. fakat şayet hâricî varlığı, hariçteki bütünün varlığından farklı olursa, hâricî varlıkta ona mütekaddim olması gerekir. Kuşçu bu anlamın fâil nedende bulunmadığını da eklemektedir. Çünkü bir şeyin fâilliği, eğer hariçte olursa, zihnî varlıkta öne geçmesi gerekmez.⁶⁸⁶ Lâhicî ise Devvani, Muhakkik Şerif, Isfahânî, Kuşçu ve bu meselede İbn Sînâ’ya dayanan Seyyidü’l-Mudakikin’in görüşlerini verdikten sonra kendi görüşünü dile getirmektedir. Lâhicî’ye göre mahiyetin parçasının ona tekaddümünün, mahiyetle tekaddümdür, varlıkla tekaddüm değildir. Dolayısıyla mahiyetle varlığın birliği nefyolmaz. Mahiyetin parçaları, ister zihinde ister hariçte mevcut olsun, mahiyetle ona tekaddüm etmektedir. Her iki varlıkta mahiyetle tekaddüm, mahiyetin parçalarının mutlak özelliğidir. İki

⁶⁸³ Ali Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.91; krş. Isfahânî, *Tesdid*, I, s.392; krş. Lâhicî, *Şevarik*, II, s.86.

⁶⁸⁴ Hillî, *age*, s.73-4; Isfahânî, *age*, s.392-3; Kuşçu, *age*, s.91; Lâhicî, *age*, s.88-9.

⁶⁸⁵ Isfahânî, *age*, s.393.

⁶⁸⁶ Kuşçu, *age*, s.92.

varlıkta da her parça bütüne mahiyetle mütekaddimdir ve iki varlıkta da bütüne mahiyetle mütekaddim olan her şey onun bir parçasıdır. ⁶⁸⁷

Tûsî'nin 'bazı parçalar, bazılarına ihtiyaç duyar' ifadesini Hillî şöyle açıklamaktadır: Her bileşik, mutlaka iki veya daha fazla parçadan bileşiktir. Her parça kendinden farklı diğer parçaya muhtaçtır. Çünkü o şayet kalan bütün parçalardan müstağni olsaydı, onlardan tek bir hakikat meydana gelmezdi. Tıpkı taşın üstüne konan insandan taşla bileşik bir hakikat oluşmadığı gibi. O halde, her bileşikte kesinlikle bazı parçalar bazılarına ihtiyaç duyar. ⁶⁸⁸ Bu hüküm hakkında Isfahânî şu sözü aktarmaktadır: Demişlerdir ki, bu tümel hüküm bedihidir ve bu örnek delil için değil açıklamak içindir. O belki zaruri/bedihi tasdiki gizleyendir. Çünkü etrafındaki tasavvurları gizler. ⁶⁸⁹

Hillî ihtiyacın iki şekilde gerçekleştiğini belirtmektedir: Muhtaç, ya sadece suri parça olur, askerde içtimai şekil, evlerde belde, sayıda onluk, ilaçların toplamından macun gibi, ya da cisimde heyula gibi maddi parça olur. Onun ihtiyacı kapsamı mümkün değildir. Maddi parça, suri parçaya ve suri parça da maddi parçaya muhtaç olur. İhtiyaç tek bir itibarla alınırsa kısır döngü gerekir. İhtiyaç iki parçayı birlikte kapsayabilir ama bir itibarla değil. Tıpkı maddenin varoluşunda surete muhtaç olması gibi suret de teşahhusunda maddeye/heyulaya muhtaçtır. ⁶⁹⁰ Ali Kuşçu bu ifadeye şöyle anlam vermektedir: Bu ihtiyaç, ya sadece bir taraftan olur, basit unsurlardan bileşik ve onunla kaim olan madeni, nebati ve hayvani suretler gibi. Suretler o maddelere muhtaçtır, aksi değildir. Ya da iki taraftan olur, fakat tek bir itibarla değil, yoksa kısır döngü gerekirdi. ⁶⁹¹ Lâhicî farklı örnekler sunmaktadır. Buna göre gerçek bileşikte insan ve yakut gibi gerçek birlik vardır, on ve asker gibi itibari birlik yoktur. ⁶⁹² Kısacası, muhtaçlıkta ya sadece bazı parçalar diğerlerine muhtaçtır ya da her iki taraf da birbirine muhtaçtır. Fakat hakiki bileşikte, madde ve suret gibi her iki tarafın da birbirine muhtaç olması gerekir.

⁶⁸⁷ Lâhicî, *age*, s.93.

⁶⁸⁸ Hillî, *age*, s.74.

⁶⁸⁹ Isfahânî, *age*, s.394; krş. Kuşçu, *age*, s.93.

⁶⁹⁰ Hillî, *age*, s.74; Isfahânî, *age*, s.395.

⁶⁹¹ Kuşçu, *age*, s.93.

⁶⁹² Lâhicî, *age*, s.95.

Mahiyetin parçalarının ayrışması gerekir. Tûsî, hâricî ve zihnî olmak üzere iki tür ayrışmadan söz etmektedir. Hillî, hâricî ayrışmaya örnek olarak insanın parçaları olan nefs ve beden ayrışmasını, zihnî ayrışmaya örnek olarak ise siyahlığın cinsinin faslından ayrışmasını vermektedir. Zihnî ayrışmayla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: Siyahlığın cinsi ile faslının ayrışması eğer hâricî olsaydı çözülmezdi. Ya o ikisinden biri mahsus olur ya da olmaz. Birincisi batıldır, çünkü o siyahlıkla karşılaştırıldığında, mukavvim yapılması imkânsızdır. Çünkü evleviyyet yoktur. Fasl, cinse muzaf olduğunda (1) ya başka bir şekil meydana gelmez, o halde mahsus mutlak renklilik olur, dolayısıyla mahsus siyahlık, mutlak renklilik olur ki bu çelişkidir, (2) ya da başka bir şekil meydana gelir, dolayısıyla tek bir mahsusla değil iki mahsusla ihsas olur ki bu çelişkidir. İkincisi batıldır. Çünkü toplanma esnasında başka bir şekil meydana gelmez. Siyahlık gayr-i mahsus olur. Eğer hadis siyahlık olursa o iki parçanın malulü olur, o ikisinin dışındadır. Dolayısıyla siyahlığın kabilinde terki olur ve onun fâili onda olmaz. Oysa bu çelişkidir.⁶⁹³

İsfahânî'ye göre, cins ve faslın mahiyetin parçaları olmalarının anlamı, zihinde mahiyetin tanımının parçaları olmalarıdır. Bu yüzden tanıma mutavaatla yüklenmezler. Çünkü kendi olması bakımından bütüne parçanın yüklenmesi imkânsızdır. Bu beyaz ile siyahın ikisinin de cinsi olan renkte ortak olmaları gibidir. [Siyah], görmeyi tutan faslıyla ondan ayrışır. Hariçte bir renk yapılması onun hariçte siyah yapılmasıdır. Aynı şekilde görmeyi tutan yapılması da onun renk ve siyah yapılmasıdır. Bu yüzden kendi olması bakımından ona yüklenir. Cinsi faslından ayrışır ve sadece zihinde olur.⁶⁹⁴

Tûsî, bileşik mahiyetin parçalarını şöyle taksim etmektedir:

Genelliğin (*umum*) arazlığı ve göreliliği düşünüldüğünde [parçalar] bazen ayrışabilir veya bazen iç içe girebilir, bazen madde veya bazen yüklem [olarak] alınabilir. Cinslik ve fasıllık onlara ilişir ve o ikisini bir yapar. Cins, madde gibidir ki o nedenlidir. Fasl suret gibidir ki o nedendir.⁶⁹⁵

⁶⁹³ Hillî, *age*, s.75.

⁶⁹⁴ İsfahânî, *age*, s.396.

⁶⁹⁵ Tûsî, *age*, s.75.

Mahiyetin parçalarını Tûsî, öncelikle mütebayin ve mütedahil olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Genelliğin ve özelliğin parçalara arazlığı bakımından yapılan bu ayrımı Hıllî detaylı bir şekilde sınıflandırmaktadır. Hıllî'nin bu tasnifi Isfahânî'de daha düzenli biçimde aşağıdaki gibi yer almaktadır: ⁶⁹⁶

I. Mütedâhile:

A. Mahiyetin bazı parçaları diğer bazılarından mutlak olarak daha genel olur.

1. Genel özelle mütekavvim olur.

a) *Genel mevsuf, özel sıfattır*: Genel cins, özel fasıldır. Düşünen canlı gibi.

b) *Özel mevsuf, genel sıfattır*: Bileşik, cins ve fasıldan oluşmaz, bir şey ve arazından oluşur. Mevcuda söylenen on kategoriler gibi.

2. Özel genelle mütekavvim olur. Ayrık arazlarla kayıtlanmış son tür gibidir. Örneğin gülme veya yazma ile kayıtlanmış insan.

B. Bazı parçaları diğer bazılarından bir yönden daha genel olur. Canlı ve beyazdan bileşik mahiyet gibi.

II. Mütebâyine:

A. Nedenlerinden biriyle alınan bir şeyden bileşik.

1. Fâil nedeniyle birliktedir: Yardım ('ata) gibi.

2. Maddî nedeniyle birliktedir: Burnunda yassılık olan yassı-burun kimse.

3. Sûrî nedeniyle birliktedir: Yassı-burun, yassı olan buruna isim yapılır.

4. Gâî nedeniyle birliktedir: Parmağı güzelleştiren halkanın ismi yüzüktür.

B. Nedenlilerinden biriyle alınan bir şeyden bileşik: Yaratıcı'nın Rezzak ismi gibi.

C. Nedenleri ve nedenlileri dışındakilerle alınan bir şeyden bileşik.

⁶⁹⁶ Hıllî, *age*, s.75-6; Isfahânî, *age*, s.400-2. Lâhicî'de tasnif biraz değişmektedir. (Lâhicî, *age*, s.108)

1. Tamamı varlıksal

a) *Tamamı hakiki*

1) Müteşâbih: Birlerden sayı gibi.

2) Muhtelif:

i. Ma’kule: Heyula ve suretten bileşik cisim gibi veya iffet, hikmet ve cesareten bileşik adalet gibi.

ii. Mahsusa: Siyah ve beyazdan bileşik bulka gibi.

b) *Tamamı izafî*: Yakınlık ve uzaklık gibi.

c) *Bazısı hakiki bazısı izafî*: Hakiki mevcut ahşaptan bileşik serir gibi.

2. Bazısı varlıksal, bazısı yokluksal.

Bunlar genellik ve özelliğin bileşiğin parçalarına ilişmesi bakımından sınıflarıdır. Bileşiğin parçalarının maddeler ve yüklemeler olması itibariyle yapılan taksimi ise Hillî şöyle ele almaktadır: Mahiyetin parçaları hakiki maddeler olması itibariyle bazen ona bakar. Dolayısıyla hakiki parçalar olur ve bileşiğe hamledilmez. Çünkü bütün oluşu imkânsızdır. O parçadır. Ona bileşiği doğrulayan yüklem olması itibariyle bakılabilir. Onun misali canlıdır. Düşünenle birlikte alındığında insanın kendisi olur. Tecerrüt ve düşünenen hulu’ şartıyla alınır. O bi-şartı la şey mahiyettir. Dolayısıyla ondan ve başkasından bileşiğin tamamına yüklenmesi imkânsızdır. Eğer kendi olması bakımından alınırsa, iki kayıttan kat-ı nazar ederek, yüklem olur.⁶⁹⁷ Bileşik mahiyetin parçalarına cinsliğin ve fasıllığın ilişmesini ise Hillî şöyle ortaya koymaktadır: Parçanın mahiyete yüklenmesini düşündüğümüzde, cinslik ve fasıllık ortaya çıkar. Çünkü cins ortak parçadır; fasıl ise ayırıcı parça ve yüklenen parçadır. Onlardan biri kesin olur. Parça yüklem olarak alındığında, cinslik yani bu parçanın çoklara söylenmesi, veya fasıllık yani tikelliğin ayrışması hasıl olur. Dolayısıyla mahiyetin parçası, ya cinstir ya fasıldır. Cins, ‘o nedir?’ sorusunun cevabında ve

⁶⁹⁷ Hillî, *age*, s.76.

hakikatleri farklı çoklara söylenen tûmeldir. Fasıl, ‘cevherinde hangi şeydir?’ sorusunun cevabındaki şeye söylenendir.⁶⁹⁸

Cinsin ve faslın onunla bir yapılması hakkında Hillî şu açıklamayı yapmaktadır: Açıkça zikredilen olmazlar. Bilakis, zamir o ikisine iade edilir, çünkü açıklayanın hükmünde o ikisinin oluşu, ancak o ikisinin bir oluşu. Çünkü fâil, mutlak canlı yapmaz. Sonra faslın ona eklenmesiyle ayrışır. Mutlakın varlığı yoktur, aksine canlının aynıyla yapılışı, düşünenin yapılışıdır. Renklilikte buna itibar edilir. Şayet onun bağımsız varlığı olsaydı, o şekil (1) ya siyahlıktadır. O zaman siyahlık onunla birlikte olmaz. Oysa bu çelişkidir. (2) ya da mahallindedir. Siyahlık, rengin iki arazıdır ve onun faslı bir değildir. Bu çelişkidir. Dolayısıyla onun renk olarak yapılışı, siyahlık yapılışıyla aynıdır.⁶⁹⁹

Tûsî’nin cins ve fasıl hakkındaki ‘Cins, madde gibidir ki o nedenlidir ve fasıl suret gibidir ki o nedendir’ ifadesini Hillî şöyle şerh etmektedir: Cins faslıyla birlikte madde ve suretine nispet edildiğinde cinsin fasıldan maddeye ve faslın da surete benzediği görülür. Bu cins nedenlidir ve fasıl nedendir. Böyledir, çünkü faslın mutlak cinse nispeti vardır ve o taksimin nispetidir. [Faslın] türe yani fasılla mukayyed türe [nispeti vardır] ve o takvimdir. [Faslın] cinsten türün hassasına [nispeti vardır] ve o nedenselliğin nispetidir, böyledir, çünkü şeyh Ebu Ali, faslın cinsten bir türün özelliğinin nedeni olduğunu iddia etti. Çünkü o öne geçmiştir. Onun bazı parçaların bazılarına ihtiyacı gerekir. Türden muhtaç olan parça, eğer cins ise o matlubdur. Eğer fasıl ise, cins fasla eşit olur. cins her nerede bulunursa faslın varlığı gerekir. Çünkü o nedendir. Dolayısıyla cins daha genel olamaz. Bu çelişkidir.⁷⁰⁰

Sonuç itibariyle Tûsî, mahiyetin parçalarını iki kısma ayırmakta, şarihler ise zamanla daha detaylı ve farklı biçimde sınıflandırmaktadır.

⁶⁹⁸ Hillî, *age*, s.76.

⁶⁹⁹ Hillî, *age*, s.76-7.

⁷⁰⁰ Hillî, *age*, s.77.

VI. CİNS VE FASIL

Tûsî, mahiyeti oluşturan cins ve hakkında *Tecrîd*'de şunları yazmaktadır:

Cinsi olmayan şeyin faslı da yoktur. Her fasl-ı tam birdir ve tek bir mahiyetin bir mertebede iki cinsinin var olması mümkün değildir. Dolayısıyla, o ikisinden sadece aklî terkib olur ve o ikisinin sonlu olması gerekir. Onlardan biri, tıpkı kendi cinsleri gibi aklî, tabîi veya mantikî olabilir. Onların arasında yüksek, alçak ve orta olanlar vardır.

701

Hillî'ye göre faslın anlamı şöyledir: “Fasl, bir şeyin cinste ortak olduğu şeyden ayırt edici parçasıdır”.⁷⁰² Buna göre bir şeyin cinsi bulunmazsa, faslı da bulunmaz. Isfahânî cinsi olmayan mahiyetin faslının da olmama nedenini şöyle açıklamaktadır: “[Mahiyetin] cinsi olmadığına, onun dışındakilerle zâtîde ortak olmaz. O zaman bir fasılla ondan ayrılmaya da muhtaç olmazdı. Aksine, varlıkta ortaklığı olsa da, başkasından zâtî gereği ayrık (*munfasıl*) olur”.⁷⁰³

Hillî muhakkiklerden olmayan bir grubun görüşünü de burada aktarmaktadır. Bu görüşe göre, fasıl varlıkta ayırt edicidir, bir şeyin iki eşit şeyden –yüksek cins ve son fasıl gibi- birleşmesi caizdir ve her ikisi de cins değildir, dolayısıyla bileşiği varlıkta ortak olduğu şeyden ayırt eden fasıl olur. Hillî'ye göre bu görüş yanlıştır. Çünkü farklı şeyler, varlıkta ortak oldukları şeyden ve farklı zatların diğer arazlarından ayrılmaya ihtiyaç duymazlar. Çünkü eşit iki parçadan her biri, varlıkta ortak olduğu şeyden kendisiyle ayrıştığı gibi aynı şekilde onlardan bileşik de [ayrışır]. Şayet varlıkta veya başka arazlarda her ortak, fasla muhtaç olsaydı, teselsül gerekirdi. Şayet onlardan her biri bileşiğin faslı yapılsaydı, bileşik onlardan her birinin faslı olmazdı. Çünkü nispeti eşittir ve o ikisinin nispeti varlığa eşittir.⁷⁰⁴

Tam ve eksik faslı Hillî şöyle izah etmektedir: Fasl (1) tâmdır, o ayırıcı parçanın kemalidir, (2) gayr-i tâmdır, o mutlak zâtî ayırıcıdır. Birincisi ancak bir olur. Çünkü o şayet çok olsaydı, bileşiğin onlardan her biriyle ayrışması gerekecekti. Dolayısıyla temeyyüzde diğerinden müstağni olacaktı. Dolayısıyla fasıl olmaz. Çünkü

⁷⁰¹ Tûsî, *Tecrîd*, s.75-6.

⁷⁰² Hillî, *age*, s.77; krş. Lâhicî, *age*, s.114.

⁷⁰³ Isfahânî, *age*, s.407.

⁷⁰⁴ Hillî, *age*, s.77-8.

fasıl, özelliğın nedenidir. O halde, bir nedenli üzerinde nedenlerin çoğalması gerekir ki o muhaldir. Eksik fasıl ise fasılın bir parçasıdır. O çok sayıda olur. ⁷⁰⁵

Tûsî, tek bir mahiyet için iki cinsin varlığının ‘bir mertebede’ mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bir mahiyetin iki veya daha fazla cinsi olabilir. Hillî bunu şöyle yorumlamaktadır: Mahiyetin cinsi, bazen bir olabilir, tek bir cinsi olan cisim gibi ki o cevherdir. Bazen çok olabilir, çok cinsleri olan canlı gibi, fakat bu çokluğun tek bir mertebede olması mümkün değildir. Aksine, umum ve hususta müteretteb olması gerekir. Dolayısıyla tek bir tür olduğu için iki cinsin tek bir mertebede varlığı mümkün değildir. Çünkü o ikisinin faslı, eğer bir olsaydı, iki cinsin bir yapılması muhal olurdu. Eğer değişirse, tür, tek bir tür olmaz, aksine iki tür olurdu. Bu çelişkidir. ⁷⁰⁶

Cins ve fasıl arasında sadece aklî terkip olduğunu Hillî şöyle açıklamaktadır: Terkip bazen aklî olur, bazen de hâricî. On sayısının birlerden terkibi gibi. Aklî terkip, ancak cins ve fasıldan oluşur. Çünkü parça, ya bileşiğe muhtass olur ya da ona ortak olur. Birincisi, yakın fasıldır. İkincisi, ya ortağın tamamı olur ya da ondan bir parça olur. Birincisi yakın cinstir, ikincisi ya ona eşit olur ya da ondan daha genel olur ve birincisinin yakın cinsin faslı olması gerekir. Dolayısıyla mutlak fasıl olur ki o matluptur. İkincisi ya ortağın tamamı (*tamamü’l-müşterek*) ile ortağın tamamının doğrulamadığı arasında ortağın tamamı olur ya da olmaz. Birincisi cinstir, ikincisi cinsin faslıdır. Aksi takdirde teselsül gerekirdi. Oysa o muhaldir. Mahmulün parçalarının ya cins ya da fasıl olduğu sâbit oldu. O da matluptur. ⁷⁰⁷

Metindeki “o ikisinin sonlu olması gerekir” cümlesinin anlamı şöyle açıklanır: Cins ve fasıl, [1] bazen umum ve hususta terettüb ederler, canlılık ve cisimlik gibi. [2] Bazen terettüb etmezler. Müterettibin iki tarafta sonlu olması gerekir. Çünkü o şayet, cinsleri sonlandırmıyaydı, illetler olan fasıllar sonlanmazdı. Dolayısıyla illetler ve malullerin varlığı gerekirdi ki onun sonu yoktur. O ise muhaldir. ⁷⁰⁸

⁷⁰⁵ Hillî, *age*, s.78.

⁷⁰⁶ Hillî, *age*, s.78.

⁷⁰⁷ Hillî, *age*, s.78-9.

⁷⁰⁸ Hillî, *age*, s.79.

Tûsî'nin 'Onlardan biri, tıpkı kendi cinsleri gibi aklî, tabîî veya mantıkî olabilir' ifadesini Hillî şöyle izah etmektedir: Cinslerden aklî olan, cinslik kaydıyla birlikte canlılıktır. [Cinslerden] tabîî olan, ne cinslik itibariyle ne de yokluğu itibariyledir, kendi olması bakımından canlılıktır. [Cinslerden] mantıkî olan, o canlılığa ilişkin cinsliktir. Bu üçü aynı zamanda fasılda da elde edilir. Budur o ikisinin cinsi yani cinsin cinsi ve faslın cinsi, tümel olması bakımından tûmeldir. Aynı şekilde bu üçüne taksim edilebilir. Bu ikisi yani cins ve fasıl ona taksim edilir.⁷⁰⁹

Tûsî'ye göre cins ve fasıl yüksek, alçak ve orta olmak üzere üç kısımdır. Hillî bu kısımları şöyle ele almaktadır:⁷¹⁰

- Yüksek cins: O cinsin üstünde başka cins yoktur, cevher gibi. O cinslerin cinsi olarak adlandırılır.
- Alçak cins: O son cinstir ve onun altında başka cins yoktur, canlı gibi.
- Orta cins: Onun üstünde cins vardır, altında da cins vardır, cisim gibi.
- Yüksek fasıl: O yüksek cinsin faslıdır.
- Alçak fasıl: O Alçak türün faslıdır.
- Orta fasıl: O alçak ve orta cinsin faslıdır.

Bunun üzerine Tûsî, müfredin cinsin bir kısmı olduğunu ifade etmektedir: "Müfret de cinstendir. [Müfredin] üstünde ve altında hiçbir cins yoktur".⁷¹¹ Hillî'nin belirttiğine göre müfredin örneği akıldır, fakat cinsi cevher olmamak ve fertlerini doğrulamak şartı vardır.⁷¹² Kuşçu ise müfredin faslı basit fasıldır yani başka bir faslın parçası olmadığını söylemektedir.⁷¹³

Cins ve faslın göreceli oluşunu ise Tûsî şöyle ele almaktadır:

Cins ve faslın O ikisi [cins ve fasıl] görecelidir (*izâfî*).
Tekâbüliyetlerine rağmen bir araya gelebilirler. Cinsi fasla nispetle

⁷⁰⁹ Hillî, *age*, s.79.

⁷¹⁰ Hillî, *age*, s.79.

⁷¹¹ Tûsî, *Tecrîd*, s.76.

⁷¹² Hillî, *age*, s.79.

⁷¹³ Kuşçu, *age*, s.102.

almak imkânsızdır. Eğer onlara muzaf olana nispet edilirlse cins daha genel, fasıl ise eşit olur.⁷¹⁴

Bu pasajı Hıllî şöyle izah etmektedir: Cins ve fasıl, görecelidir. Beş kategoriden geriye kalan yani tür, hassa, araz-ı amm da aynı şekilde. Cins, her şeyin cinsi değil, bilakis türün cinsidir. Aynı şekilde fasıl ve diğerleri de. Cins ve fasıl tekâbüliyetlerine rağmen tek bir şeyde bir araya gelir. Çünkü cins ortaktır ve fasıl özeldir. Bu idrak gibi işitme, görme ve diğer duyguların cinsi, canlılığın faslıdır. Aksine beşi, bir itibariyle değil de tek bir şeyde bir araya gelir. Çünkü onun tekâbülüdür. Muhakkak bir şeyin cinsi, ona kıyasla o şeyin faslı veya türü veya hassası veya araz-ı ammı olmasını imkânsız kılar. Cinsi fasla nispetle almak mümkün değildir. Dolayısıyla cins, onun cinsi olur türün cinsi olması gibi. Aksi takdirde, fasıl olmaz. Çünkü onu başkasından ayırana muhtaçtır. Onunla yön türün ihtiyacıdır. O aynıyla başkasına muhtaçtır. Cins, faslın cinsi değildir bilakis ona nispetle araz-ı ammdır. O tür itibariyle cinstir. Cins ve fasıl, kendilerine muzaf olana yani türe nispet edildiğinde, cins ona muzaf olandan yani türden daha genel olur. Çünkü tür değil de cins bakımından hakikatleri farklı çokların ortaklığı zorunludur. Fasıl ise faslın ona muzaf olduğu türe eşit olur. Çünkü o fasıldır, türden daha genel olması caiz olmaz. Çünkü en genelden ayrışmanın istifadesi imkânsızdır.⁷¹⁵ Sonuç olarak, Tûsî'nin sözlerini Hıllî örneklerle daha anlaşılır hale getirmektedir.

VII. MAHİYETİN TEŞAHHUSU

Hükemanın görüşünün aksine Nasîruddin Tûsî, mahiyetin teşahhusunun aklî bir şey olduğunu ve dolayısıyla diğer teşahhuslarla arasında bir ortaklık bulunduğunu şöyle ifade etmektedir:

Somutlaşma (*teşahhus*) da i'tibârî şeylerdendir. Eğer aklî bir şey olması bakımından incelenirse, ondaki teşahhuslar dışındakilerle bir ortaklığı bulunur. [Fakat] teselsül etmez, aksine itibarın kesilmesiyle kesilir.⁷¹⁶

⁷¹⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s.76.

⁷¹⁵ Hıllî, *age*, s.80.

⁷¹⁶ Tûsî, *Tecrîd*, s.76.

Teşahhusun aynî değil aklî bir şey olduğunu Hillî şöyle şerh etmektedir: Teşahhus, aynî değil i'tibârî şeylerdendir ve ikincil ma'kullerdendir. Aksi takdirde teselsül lazım gelirdi. Sonra aklî bir şey olması bakımından ona bakıldığında, teşahhusta başka teşahhuslarla ortak olur, bu teselsül etmez. Aksine, itibarın kesilmesiyle kesilir. Bu sanki şu mukadder sorunun cevabıdır: O teşahhus aynî şeylerden değildir. Yoksa teselsül gerekirdi. Çünkü teşahhusların fertleri, mutlak teşahhusta ortak olurlar. Dolayısıyla kendisinde ortaklığın vaki' olduğundan başka teşahhusa muhtaç olurlar. Yokluksal olmaları caiz değildir. Çünkü ayrışma ifade eder. Çünkü müteşahhis mahiyetin yokluksal olması gerekir. Çünkü iki parçadan biri yoktur. Cevap, itiyadi aklî bir şeydir, itibarın kesilmesiyle kesilir.⁷¹⁷

Tûsî'nin görüşüne aykırı olarak teşahhusun hariçte mevcut olduğunu savunanların delillerini Ali Kuşçu ele almakta, fakat kimlerin bu görüşte olduğuna değinmemektedir.⁷¹⁸ Lâhicî ise hükemanın görüşünü tahkik ederek şöyle demektedir: “Teşahhusun varlık gibi tümel mahiyeti olan bir şey olması gerekir. O hariçte mahiyetle birleşmiş ve varlık gibi zihinde ona eklenmiştir”.⁷¹⁹ Lâhicî bunun Fârâbî'nin *Talikat*'ında açıkladığı gibi ‘varlığın bizzat kendisi’ olduğunu, itibarla ondan farklı olduğunu belirtmektedir. Devamında ‘şöyle denmiştir’ diyerek Isfahânî'nin bu konudaki görüşünü aktarmaktadır. Isfahânî'ye göre teşahhus, mahiyete ve varlığa eklenmiştir. Çünkü o tabiatı gereği varlıktan sonra gelmektedir. Zihnen veya haricen bulunmayan şeyin tasavvuru, ortaklığın vaki olmasını engellemez. Hâricî şahsın teşahhusu, hâricî varlığa, zihnî şahsın teşahhusu ise zihnî varlığa dayanmaktadır. Tabiatı gereği bir şeyden sonra gelen o şeye eklenmiştir.⁷²⁰

Tûsî teşahhusun aklî şeylerden olduğunu tahkik ettikten sonra teşahhusun iki nedeni olabileceğini belirtmektedir: “Kendisiyle teşahhus eden şey ya mahiyetin kendisi olur, o zaman çoğalmaz, ya da [mahiyete] hulul eden özel arazlarla somutlaşmış maddeye dayanır”.⁷²¹ Hillî bu iki nedeni şöyle açıklamaktadır:⁷²²

⁷¹⁷ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s.81.

⁷¹⁸ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.104-5.

⁷¹⁹ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, II, s.149.

⁷²⁰ Isfahânî, *Tesdid*, s.424.

⁷²¹ Tûsî, *age*, s.76.

⁷²² Hillî, *age*, s.81.

1. Somut mahiyetin kendisi olabilir. Bu durumda hariçte türünün çoğalması mümkün değildir. Dolayısıyla sadece tek bir şahıs bulunur. Çünkü mahiyet, bu teşahhusun illetidir. Şayet başkasıyla bulunsaydı, illet malulünden ayrılırdı. Oysa bu çelişkidir.
2. Somut mahiyetten başkası olabilir. Bu durumda çokluğa kabil bir maddenin olması gerekir. O madde, özel arazların eklenmesiyle müteşahhıstır. Muayyen nicelik, muayyen nitelik ve muayyen konum gibi ona hulul eder. O maddenin teşahhusu itibariyle, ona hulul eden bu mahiyet teşahhus eder.

Buna göre, mahiyetin somutlaşmasının nedeni ya somut mahiyetin kendisidir ya da başkasıdır. Kendisi olursa çoğalmaz. Başkası olursa çokluğa kabil bir madde olmalıdır ve ona özel arazların eklenmesiyle somutlaşır.

Tûsî'nin “aklî bir tûmelin misline eklenmesiyle teşahhus meydana gelmez”⁷²³ ifadesini Hıllî şöyle açıklamaktadır: Aklî tûmel, aklî tûmelle kayıtlı olduğu zaman tikellik meydana gelmez. Biz Zeyd'e ‘o insandır’ dediğimizde onda ortaklık olur. ‘Alim, şu konumda şu gün konuşan falancanın oğludur’ dediğimizde, ortaklık ihtimali zail olmaz. Dolayısıyla tikel olmaz. Biz onu aklîyle sınırlandırırız. Çünkü o hariçte ortak ve tûmel değildir.⁷²⁴

Tûsî temeyyüz ve teşahhus arasındaki ilişkiyi şöyle değerlendirmektedir:

Ayrışma (*temeyyüz*), teşahhustan farklıdır. Her iki şeyin de diğeriyle ayrıştırılması (*imtiyaz*) caizdir. Somutlaşmış olanın [diğeriyle] ortaklığı düşünülmebilir. Tûmel bazen göreceli olabilir, o zaman ayrışır. Başkasının altında derc edilen şahıs da ayrışmıştır.⁷²⁵

Hıllî temeyyüz ve teşahhus arasındaki farklılığı şu şekilde açıklamaktadır: Bir şeyin teşahhusu, kendindedir ve onun ayrışması, tûmel manada onunla ortak olana kıyas itibariyledir. Zira, şayet başkasıyla ortak olmasaydı, hakikati üzerine eklenmiş bir ayırıcıya (*mümeyyiz*) muhtaç olmazdı - somut (*müteşahhus*) olmasına rağmen. Temeyyüz ve teşahhus farklıdır. Her iki şeyin imtiyazı diğeriyle değil, sahibiyile

⁷²³ Tûsî, *age*, s.76.

⁷²⁴ Hıllî, *age*, s.81-2.

⁷²⁵ Tûsî, *age*, s.76.

ayrışması caizdir. Döngü yoktur.⁷²⁶ Temeyyüz ve teşahhus arasında umum mutlak ilişkisinin olmamasının nedenini Hillî şöyle açıklamaktadır: Çünkü onlardan her biri, diğeri olmaksızın doğrular ve birlikte üçüncü bir şeyi doğrularlar. Bu her iki şey onların işidir. Dolayısıyla ikisi arasında umum min vech vardır. Temeyyüz olmaksızın teşahhusun doğrulaması ise nefsü'l-emrde ortaklığı gerekse bile, başkasıyla ortaklığına itibar edilmeyen müteşahhıstadır, şayet araz-ı ammlarda olursa. Teşahhus olmadan temeyyüzün doğrulaması ise tûmelledir. Eğer izafî tikel olursa, başka bir tûmelin altında içerir. O başkasından ayrılmış olur ve müteşahhıs değildir. O ikisinin tek bir şeyi doğrulaması, başkasının altında derç edilmiş müteşahhıstadır. Onun indiracı itibar edildiğinde, o müteşahhıs ve mütemeyyizdir.⁷²⁷ Isfahânî de temeyyüzün teşahhustan min vech daha genel oluşunu şöyle açıklamaktadır: Temeyyüz, mütekavvim türsel mahiyette teşahhus olmadan fasılla gerçekleşir. Temeyyüzü olanın teşahhusu olmayabilir. Teşahhus, hakikatte başkasıyla ortaklığı olmayan şahısta temeyyüz olmadan gerçekleşir, eğer mutlak varlığın müteşahhısın hakikatine ilişmesine itibar edilmezse, müteşahhıs zorunlu gibi. Her ikisi birlikte mahiyette başkasıyla ortak olan şahısta gerçekleşmiştir.⁷²⁸ Lâhicî, Muhakkik Şerif'in bu meseleye itirazından söz etmektedir. Şerif, temeyyüzün teşahhustan mutlak genel olduğunu düşünmektedir.⁷²⁹ Görüldüğü üzere, bu bölümde de Tûsî'nin ifadelerini şarihler farklı biçimlerde yorumlamaktadır.

VIII. BİRLİK VE ÇOKLUK (VAHDET VE KESRET)

Birlik ve çokluk da mahiyetin eklentilerindendir. Tûsî birliğin teşahhus ve varlıktan farklı oluşunu şöyle ele almaktadır:

Teşahhus, birlikten (*vahdet*) farklıdır. [Birlik] de varlıktan farklıdır. Çünkü birliğe ve ona müsavakat edenin hilafına [varlık], çok olması bakımından, çokluğu (*kesret*) doğrulamaktadır. [Birliğin] sadece lafız bakımından tarifî yapılabilir.⁷³⁰

⁷²⁶ Hillî, *age*, s.82.

⁷²⁷ Hillî, *age*, s.82.

⁷²⁸ Isfahânî, *age*, s.434.

⁷²⁹ Lâhicî, *age*, s.166.

⁷³⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s.76.

Hıllî pasajın başındaki birliğin teşahhustan farklı olmasını şöyle açıklamaktadır: Çünkü birlik, üzerinde teşahhus olmaksızın, müteşahhis olmayan tümeli ve çokluğun kendisini doğrular.⁷³¹ Hıllî birliğin teşahhusu değil, tümeli doğruladığını ifade etmekte ve birliğin varlıkla ilişkisini şöyle açıklamaktadır:

Bir grup zannetti ki, varlık ve birlik, bütün şeyleri doğruladıkları için tek bir şeyden ibarettir. O yanlıştır. Çünkü o birleşmenin mülazemetini gerektirmez. Sonra onların farklılaşmasına delil, çok olması bakımından çok, onun mevcut olduğunu ve bir olmadığını doğrular. Mevcut ise üçüncü şekilden bir-olmayandır. Evet, birlik varlıkla beraber bulunur ve birbirini gerektirirler. Her mevcut, birdir. Çokluğun biri doğrulaması ne birliğin ilişeni yani çokluğu doğrulaması anlamında çok olması bakımından ne de çokluğun iliştiği şeydir. Aynı şekilde her bir, ya a'yânda ya da ezhânda mevcuttur. O ikisi birbirini gerektirir.⁷³²

Hıllî'ye göre bir grubun zannettiği gibi varlık ve birlik aynı şey değildir. Şârih ikisi arasındaki farklılığın delilini açıklamaktadır. Buna göre birlik çokluğu doğrulamamasına rağmen, varlık çokluk olması bakımından çokluğu doğrulamaktadır. Yani çok, çok olması bakımından mevcuttur. Lâhicî, çokluk ile varlık ilişkisini şöyle açıklamaktadır: Çokluğun konusu, varlığın konusunun aynısıdır. Zira çokluk ve varlık arasında çelişki yoktur. Çokluğun konusu birliğin konusunun aynısı değildir. Çünkü birlik ve çokluk arasında çelişki gerçekleşir. Çelişki ise tek bir zamanda onlarla nitelenenlerin farklılığını gerektirir.⁷³³

Tûsî, birlik kavramının tanımlanamayacağı bahsine de değinmektedir. Musannife göre birliğin sadece lafız bakımından tarifi mümkündür. Hıllî, birlik ve çokluğun bedihi kavramlardan olduğu için tasavvurunda kesbe ihtiyaç olmadığını eklemektedir. Dolayısıyla, bu iki kavramın tarifi sadece lafız itibariyle, yani bir lafzı ondan daha açık başka bir lafızla değiştirme anlamında, mümkündür. O ise anlam bakımından tarif değildir.⁷³⁴

⁷³¹ Hıllî, *Keşfü'l-Murâd*, s.82.

⁷³² Hıllî, *age*, s.83.

⁷³³ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, II, s.169.

⁷³⁴ Hıllî, *age*, s.83.

Tûsî'ye göre akılda birlik çokluktan, hayalde ise çokluk birlikten daha bilinirdir: “[Birlik] ve çokluk, akılda ve hayalde, her biri parçalarıyla daha bilinir olmada eşittirler”.⁷³⁵ Bu ifadeyi Hillî şöyle şerh etmektedir: Çünkü hayal, önce çokluğu idrak eder, sonra akıl ondan bir şey çıkarır. Akıl ise önce en genel şeyleri idrak eder. O birdir. Bundan sonra tafsilde alınır. Çokluk, hayalde daha bilinirdir ve birlik akılda daha bilinirdir. Akıl ve hayal bilinirlik niteliğini parçalarına ayırmıştır. Birliğin tarifiyle hayalde uğraştığımızda, onu çoklukla biliriz. Çokluğun tarifiyle akılda uğraştığımızda onu birlikle biliriz.⁷³⁶ Bu meselede Ali Kuşçu'nun yorumu şöyledir: Çok sayıda tümek suretler nefste resmedilir. Tıpkı çokluğa ilişkin aletlerinde tikellerin resmedilmesi gibi. Aynı şekilde o tümellerden her biri, birliğe ilişir. birliğin tahsisi için hiç bir yön yoktur. çünkü nefste resmedilirler ve çoklukta hayalde resmedilir.⁷³⁷

Tûsî'ye göre birlik ve çokluk, dış dünyada sâbit değildir: “Birlik, aynî/somut bir şey değildir, aksine ikincil ma'kullerdendir. Çokluk da aynı şekildedir”.⁷³⁸ Hillî bu ifadeyi şöyle şerh etmektedir: Birliğin eğer olumsuz olsaydı, hiçbir şeyin olumsuz olmazdı. Aksine, mukabilinin yani çokluğun olumsuz olur. Çokluk eğer yokluksal olsaydı, birlik yokluğun yokluğu olurdu. Dolayısıyla sübûtî olurdu. Eğer varlıksal olsaydı, yoklukların toplamı varlıksal bir şey olurdu ki sübûtî olsa bile o muhaldir. Eğer hariçte sâbit olsaydı, teselsül gerekirdi. Eğer zihinde sâbit olsaydı, o matluptur. Öyleyse birlik, aklî itibari bir şeydir; eklenenin parçalanmaması farz edildiğinde akılda meydana gelir; birincil ma'kullere ilişkin ikincil ma'kullerdendir. Çokluk da aynı şekildedir. Çünkü birlik veya çokluk kendi başına kaim olarak tasavvur edilemez, aksine başkasına ilişkin olarak tasavvur edilir.⁷³⁹

Bu meselede Lâhicî, İbn Sînâ'nın birlik ve çokluğun dış dünyada varlıkları olduğuna hükmettiğini belirtmekte ve Şifa'dan şu alıntıyı yapmaktadır: “Sayı, şeylerde bir varlığa ve nefste bir varlığa sahiptir”.⁷⁴⁰ Böylece Tûsî'nin İbn Sînâ'dan farklı görüşte olduğunu görmekteyiz.

⁷³⁵ Tûsî, *age*, s.76-7.

⁷³⁶ Hillî, *age*, s.83-4.

⁷³⁷ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.107; krş. Lâhicî, *age*, s.175.

⁷³⁸ Tûsî, *age*, s.77.

⁷³⁹ Hillî, *age*, s.84.

⁷⁴⁰ Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, II, s.179.

A. Birlik – Çokluk Tekâbüliyeti

Birlik ve çokluk arasındaki karşılıklılığı Hillî şöyle ele almaktadır: Birlik, bütün şeylere ilişse, hatta çokluğun kendisine bile, o çokluğu tek bir şeye kıyasla tek bir konuda birleştiremez. Çünkü çokluğun onu doğrulaması bakımından çokluğun konusunu birliğin doğrulaması imkânsızdır. O ikisi arasında kesin bir tekâbül vardır.⁷⁴¹ Buna göre birlik ve çokluk mukabildir, yani tek bir konuda tek bir şeye kıyasla bir araya gelemezler.

Birlik ve çokluk arasındaki mukâbillik, Tûsî'ye göre, cevherî değildir: "Aralarındaki karşılıklılık (*tekâbül*) nedensellik, nedenlilik, ölçülülük (*mikyâliyyet*) ve ölçülebilirlik (*mekîliyyet*) izafeti nedeniyledir, cevherî karşılıklılık nedeniyle değildir".⁷⁴² Hillî bu ifadeyi yorumlarken tekâbülün kısımlarına şöyle işaret etmektedir: Tekâbülün dört sınıfı vardır: Selb ve icab, yokluk ve meleke, tezayüf veya tezaad tekâbülü. Çokluk ve birlik arasında, dört yönden biriyle o ikisinin zatına dayanan cevherî yani zâtî tekâbül yoktur. Çünkü birlik, çokluk için kurucu (*mukavvim*) ve başlangıçtır. O ikisi sübûtîdir. Dolayısıyla selb ve icab değildir, yoksunluk ve meleke değildir. İlişkisel (*mütezâyif*) değildir. Çünkü mukavvim önce gelendir, muzayif musahibdir. Birbirine zıt (*mütezâd*) değildir. Çünkü iki zıttan birinin diğeriyle tekavvümü imkânsızdır. O halde aralarında sadece arazî tekâbül kalır. O ise illiyet, ma'luliyet, mikyaliyyet ve mekiliyyetin onlara ilişkmesi itibariyledir. Birlik, çokluğun nedenidir (*illet*) ve ölçüsüdür (*mikyâl*). Çokluk ise nedenlisi (*ma'lul*) ve ölçülenidir (*mekîl*). O ikisi arasında bu türden bir bağlantı (*tezâyüf*) vardır. O halde tekâbül, arazî olur, zâtî olmaz.⁷⁴³

B. Birliğin ve Çokluğun Hükümleri

Tûsî, birliğin iliştiği şeyin çokluğun iliştiği şeyle bazen aynı, bazen de o şeyden farklı olduğunu belirterek aşağıdaki pasajda birliğin kısımlarını ele almaktadır:

Sonra [birlik ve çokluğun] iliştikleri (*ma'rûz*) bazen bir/aynı olur, o zaman zorunlu olarak iki yönü olur. Birlik yönü (*cihetü'l-vahdet*), eğer

⁷⁴¹ Hillî, *age*, s.84.

⁷⁴² Tûsî, *Tecrîd*, s.77.

⁷⁴³ Hillî, *age*, s.85; krş. Isfahânî, *age*, s.438-9.

çokluk yönünü (*cihetü'l-kesret*) kurmazsa ve ona ilişmezse, birlik arazîdir. Eğer ilişirse, bir konuya ilişkin konular veya yüklemeler olur veya tam tersi. Eğer [çokluk yönünü] kurarsa, birlik cinssel, türsel veya fasılsaldır. Bazen farklılaşabilir, o zaman ayrılamaz soyutun konusu, sadece mutlak sözle şahsi birliktir. Yoksa bir konum sahibi zaid bir kavramı olursa şahsi noktadır veya bir konum sahibi olmazsa şahsi ayrıktır. [Birliğin konusu] eğer taksime elverişli olmazsa böyledir. Aksi takdirde o ya bir miktardır ya da basit veya birleşik bir cisimdir. Bunların bazıları diğer bazılarından birliğe daha layıktır.⁷⁴⁴

Öncelikle birlik ve çokluğun birincil makullere ilişkin ikincil makullerden olduklarını hatırlatan Hıllî bu pasajın şerhine arazî birliği ele alarak başlamaktadır: Birlik ve çokluğun ilişkileri konu ya birdir ya da çok. Eğer konu bir olursa, birlik yönü zorunlu olarak çokluk yönü olmaz. Çünkü bir şeyin bir yönden hem bir hem çok olması imkânsızdır. Onun iki yönü olduğu sâbit olunca, birlik yönü ya çokluk yönünü mukavvimdir ya da değildir. Eğer mukavvim olmazsa ya ona ilişir ya da ilişmez. Eğer ilişmezse o bi'l-araz birliktir. 'Yöneticinin şehre nispeti, kaptanın gemiye nispeti gibidir' sözündeki gibi. Aynı şekilde, bedeninin nefse durumu, şehrin yöneticiye durumu gibidir. Orada tek bir nispet yoktur, tek bir durum da yoktur. Aksine, iki nispet ve iki durum vardır. Onlardaki birlik, arazîdir.⁷⁴⁵

Hıllî'ye göre eğer birlik çokluğa ilişirse, onun için şu üç kısım söz konusudur:

1. Konu olmasıdır. 'İnsan yazıcıdır' demen gibi. Burada birlik yönü (*cihet-i vahde*) insanlıktır ve o konudur.

2. Tek bir konuya ilişkin yüklemeler olmasıdır. 'Yazıcı gülendir' sözümüz gibi. Birlik yönü, o ikisinin konusu yani insandır.

3. Tek bir yüklemenin konuları olmasıdır. 'Pamuk kardır' sözümüz gibi. Birlik yönü, ikisinin de sıfatı beyazlıktır.⁷⁴⁶

Şârihe göre, eğer birlik yönü, çokluk yönü için mukavvim olursa, o ya cinstir eğer 'ma hüve'nin cevabında, hakikatleri farklı çoklara söylenen olursa; ya türdür eğer

⁷⁴⁴ Tûsî, *Tecrîd*, s.77.

⁷⁴⁵ Hıllî, *age*, s.85-6.

⁷⁴⁶ Hıllî, *age*, s.86; krş. Isfahânî, *age*, s.442-3.

hakikatleri müttelik olursa; ya da fasıldır eğer ‘cevherinde hangi şeydir’in cevabında söylenen olursa. Eğer konuları çok olursa, yani birliğin konusu tek bir şahıs olursa, bu konu sadece bölünemeyen soyut bir konudur. Yani bu şahsın varlığı, taksim edilemeyen bir şeydir. Bunun arkasında onun mefhumu yoktur, o kendisi birliktir veya onun başka bir mefhumu vardır. Eğer konum sahibi olursa o noktadır. Yoksa o akıl ve nefstir, eğer taksimi kabul etmezse. Eğer birliğin konusu taksime elverişli olursa, ya parçaları hepsi için mütesavi olur ya da olmaz. Birincisi eğer lizatihi inkısamı kabul ederse miktardır, etmezse basit cisimdir. İkincisi ise bileşik cisimdir.⁷⁴⁷

Tûsî birin müşekkek bir kavram olduğuna da değinmektedir. Hıllî bunu şöyle izah etmektedir: Bir, teşkikle altındakine söylenenden anlamlardandır. Bazı fertleri, bir ismine bazılarında daha layıktır. Hakiki birlik, arazî birden daha evladır. Şahısla birlik, türle birlikten daha evladır. O da cinsle birlikten daha evladır. Birin kısımlarından birlik, başkasından evladır. Bu açıktır.⁷⁴⁸

Tûsî, ‘el-hüve hüve’⁷⁴⁹ kavramının da bu türden olduğunu söylemektedir:

El-hüve hüve bu türdendir. Arazî ve zâtî nitelikte birliğin isimleri, ona muzaf olana göre farklılaşır. [Bu durumda] birleşme imkânsızdır. Oysa geçtiği üzere *el-hüve hüve*, farklılaşma ve birleşme yönlerini gerektirir.⁷⁵⁰

Burada Hıllî el-hüve hüvenin bir yönden çok için olduğunu belirtmektedir. Hıllî’ye göre el-hüve hüvenin kıyası, birliğin kıyasıdır. Birliğin ya arazî ya da zâtî bir nitelikte olması gibi el-hüve hüve de aynı şekildedir. Kısaca, birliğin kısımları, hüve hüvenin kısımlarıdır, fakat çoklukla beraber. Dolayısıyla birliğin hilafına bir şahsa ilişmez.⁷⁵¹ Burada Isfahânî ve Lâhicî’nin yorumu da Hıllî’ninkiyle aynı yöndeyken⁷⁵² Tûsî’nin ‘bu türdendir’ sözünü Ali Kuşçu farklı yorumlamaktadır. Kuşçu’ya göre Tûsî’nin kastettiği, birliğin bazı fertlerinin bazılarında evla olması gibi, (el-hüve hüveyi kastederek) olumlu yüklemenin de bazı fertlerinin bazılarında evla olmasıdır.

⁷⁴⁷ Hıllî, *age*, s.86; krş. Isfahânî, *age*, s.443-4.

⁷⁴⁸ Hıllî, *age*, s.86; krş. Isfahânî, *age*, s.445.

⁷⁴⁹ Lam-ı tarifle isim yapılmış mürekkep lafızdır, Kuşçu’ya göre, ve bundan kastedilen, mutavaatla olumlu yüklemidir. (Ali Kuşçu, *age*, s.113)

⁷⁵⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s.78.

⁷⁵¹ Hıllî, *age*, s.87.

⁷⁵² Isfahânî, *age*, s.445; Lâhicî, *age*, s.199.

⁷⁵³ Birliğin isimlerindeki farklılaşmayı Isfahânî ve Kuşçu şöyle şerh etmektedir: Birleşme (*ittihad*), cinsten olursa ‘mücanese’, türde olursa ‘mümasele’, hassada olursa ‘müşakele’, nitelikte olursa ‘müşabehe’, nicelikte olursa ‘müsavat’, taraflarda olursa ‘mutabakat’, izafette olursa ‘münasebet’, parçaların konumunda olursa ‘müvazat’ olarak adlandırılır. ⁷⁵⁴

Birleşmenin imkânsız oluşunu Hillî şöyle yorumlamaktadır: İki şeyin birleşmesi, makul değildir. Çünkü o ikisi, birleşmeden sonra eğer kalırlarsa iki olurlar ve eğer yok olurlarsa birleşme olmaz. Eğer onlardan sadece biri yok olursa, birleşme yoktur. Çünkü ma’dumun mevcudla birleşmesi imkânsızdır. El-hüve hüve mutlak birleşmedir demiyoruz, aksine onun manası, bir yönden birleşen iki şeydir ve bir yönden, bir şeye söylenen diğerine de söylenendir anlamında, iki farklılaşandır. ⁷⁵⁵ Isfahânî şu örnek üzerinden bu meseleye bakmaktadır: Bazen bir şeyin istihale yoluyla başka bir şeye dönüşmesi mecazen söylenir. Bu, herhangi bir şeye dönüşen şeyden yok olması ve başka bir şeye muzaf olmasıdır. ‘Hava suya, siyah beyaza dönüştü’ denilmesi gibi. Bazen de terkip yoluyla söylenir ki o başka bir şeyin dönüşen şeye muzaf olmasıdır, dolayısıyla dönüşen sadece o ikisinden terekkep eder. ‘Toprak çamura, odun serire dönüştü’ denilmesi gibi. Bu ikinci anlamda birleşme gerçektir, muhal olan birleşme, birinci anlamdaki birleşmedir. Bu birleşme gayr-i makuldür ve o söz şiirseldir, çünkü o hayal edilmiştir. Tahayyülü sebebiyle müteallih ve mutasavvıfın avamından bir grup onu gerçek zannetmişlerdir. ⁷⁵⁶ Burada iki şarihin de farklı yorumu görülmektedir.

Tûsî, birin sayı olmadığını şöyle ifade etmektedir: “Bir (*vahdet*) sayı değildir; sadece kendisiyle kaim olan sayının ilkesidir”. ⁷⁵⁷ Hillî’ye göre bu ifadede iki bahis söz konusudur: Birincisi, birin sayının ilkesi olmasıdır. Eğer sen birle biri akledersen ikiliği akletmiş olursun. Bu yüzden, onun sayı olmadığına dair uyarılır. İkincisi, sayının yalnızca birlerle kaim olmasıdır. On ne beş ve beşle, ne altı ve dörtle, ne yedi ve üçle, ne de sekiz ve ikiyle kaimdir, on kere birle kaimdir. Aynı şekilde her sayının kaimi, bu türün tamamına ulaşan birlerdendir. O birlerden her bir, mahiyetinden bir parça olur.

⁷⁵³ Kuşçu, *age*, s.113.

⁷⁵⁴ Isfahânî, *age*, s.446; Kuşçu, *age*, s.114.

⁷⁵⁵ Hillî, *age*, s.87.

⁷⁵⁶ Isfahânî, *age*, s.446-7.

⁷⁵⁷ Tûsî, *Tecrid*, s.78.

On sayısının beşlerden bileşimi, altı ve dörtten bileşiminden ve on sayısının altındaki diğer sayı türlerinden evla değildir. Tümelin mukavvim olması mümkün değildir. Çünkü bileşiminden bir tür meydana gelir ve Aristo şu sözüyle buna işaret etmektedir: ‘Altının, iki üç olduğunu zannetme, bilakis altı kere birdendir’.⁷⁵⁸ Isfahânî birin neden sayı olmadığını şöyle açıklamaktadır: Çünkü sayı, munfasıl niteliklidir, dolayısıyla onda infisal olması gerekir. Birde infisal yoktur, dolayısıyla sayı değildir.⁷⁵⁹

C. Sayıların Mertebeleri ve Türleri

İkinin bir sayı türü olmadığı iddiasına karşı ve diğer sayı türleri hakkında Tûsî fikirlerini şöyle dile getirmektedir:

Eğer benzeri ona eklenirse, sayının bir türü olan ikilik meydana gelir. Sonra bir bir artmasıyla kendi hakikatleri farklı olan sonsuz sayı türleri elde edilir. Onlardan her biri, akılda birbirlerine eklendiklerinde, aklın kendileriyle hakikatlere hükmettiği i’tibârî şeylerdir.⁷⁶⁰

Buna göre, bire bir eklendiğinde meydana gelen iki, bir sayı türüdür. Hillî, muhakkiklerden olmayan bir grubun görüşünü aktarmaktadır: Bu gruba göre, iki sayı değildir, çünkü o birincinin çiftidir ve birinci fert olan bir gibi sayı türü olamaz. Bu [görüş] yanlıştır. Çünkü sayının özellikleri onda mevcuttur. Onun bir ile temsili yakine ve zanna fayda vermez. Ona başka bir eklendiğinde, üç elde edilir ki o sayılardan başka bir türdür. Başka bir tane eklenince de dört elde edilir ki o da birinciden farklı başka bir türdür. Buna göre, her eklenen birle başka bir tür sayı elde edilir. Bu sayılar, hakikatte farklı türlerdir. Çünkü tasarlanmış, mantıksal gibi gerekleri farklıdır. Artış sonsuz olduğunda, bilakis her düzenliyi öyle farzettğinde, akıl onun üzerine bir eklenmesini mümkün görür ve böylece öncekinden tür olarak farklı başka bir sayı elde edilir. Sayı türleri sonsuz olur.⁷⁶¹ Hillî sayı türlerinin i’tibârî yani dış dünyada değil de zihinde mevcut olduklarını ise şöyle açıklamaktadır: Akıl onunla insan, at, taş fertleri gibi hakikatler üzerine hükmeder. Bazı fertler bazılarına eklendiğinde, ister mahiyette birleşsin ister mahiyette farklılaşsın eşittir. Aksine, akılda sayılardan bu tür bakımından soyut eklenme alınır. Çünkü bir bire eklendiğinde iki ortaya çıkar. Şayet hakikatle

⁷⁵⁸ Hillî, *age*, s.87-8; krş. Isfahânî, *age*, s.449.

⁷⁵⁹ Isfahânî, *age*, s.449; krş. Kuşçu, *age*, s.114.

⁷⁶⁰ Tûsî, *Tecrîd*, s.78.

⁷⁶¹ Hillî, *age*, s.88.

hakikat ve üçüncü eklenseydi üç hasıl olurdu. Aynı şekilde, sayı hariçte sâbit olmaz. Çünkü şayet öyle olsaydı, mahalle kaim bir araz olurdu. Çünkü cevherliği ve kendi başına kaim olmada bağımsızlığı imkânsızdır. Çünkü o sadece başkasının arazı olarak akledilir. Böylece başkası ya bir arazın ona hulul etmesi itibariyle onun birliği olur veya olmaz. Eğer ilki olursa o birlik, eğer birlerde bulunsaydı, bir arazın çok sayıda halle kaim olması gerekirdi. Eğer her biri sınırlı sayıda birlikle kaim olsaydı, o toplam, sayının mahalli olması itibariyle birlik olmazdı. Fakat onun hilafı farz edilmişti. Eğer ikincisi olursa, sayı ya her parçada ya da birinde mevcut olurdu. Her iki takdirde de bir, sayı olur. Oysa bu bir çelişkidir.⁷⁶²

Sayı türlerinden sonra Tûsî, birliğin iliştiği şeylere işaret etmektedir:

Birlik, bazen kendisine bazen de mukabiline ilişir. Birlikler teselsül etmez, aksine itibarın kesilmesiyle kesilir. Bazen de ortaklık [birliğe] ilişir, o zaman meşhur olanla özelleşir. İliştiğine iki yönden eklenir ve üçüncü yönden mukabiline [eklenir]. Tekâbül de aynı şekildedir.⁷⁶³

Hillî, birliğin her şeye ilişmesini şöyle yorumlamaktadır: Birlik, aklın kendisinde ayrılma (*inkısam*) olmadığını varsaydığı her şeye ilişir, hatta birliğin kendisine de ilişir ve denir ki ‘birlik birdir’. Fakat itibarın kesilmesiyle kesilir. Birlik mukabiline de ilişir ve denir ki ‘çokluk birdir’.⁷⁶⁴ Buna göre birlik, birlik ve çokluk dahil her şeye ilişmekte; i’tibârî olduğu için de itibarın kesilmesiyle kesilmektedir.

Ortaklığın birliğe ilişmesinden ise, Hillî’ye göre, ayrılma olmayan yani mutlak birlik kavramındaki birliklerden başkasıyla ortaklığın birliğe iliştiği kastedilmektedir. Birlikler konularıyla özelleşmiş olarak alındığında böyledir. Zeyd’in birliği, Amr’ın birliğine birlik kavramında ortaktır. O zaman her biri diğerinden ona eklenenle özelleşir. Zeyd’in birliği, Zeyd’e eklenmiş olmasıyla Amr’ın birliğinden ayrılmaktadır. Zeyd ise meşhur muzaftır. Çünkü o birlikle birdir. Birlik ise hakiki muzaftır. Birlik, birin birliğidir. Bir, birlikle birdir. Birin zatı, meşhur muzaftır. Yani Zeyd’in, Amr’ın ve diğerlerinin zatı. Birlik, Zeyd’in muzafı olarak alınırsa, Amr’ın birliğinden tahassus eder

⁷⁶² Hillî, *age*, s.89; krş. Isfahânî, *age*, s.452-3. Bu meselede, Hillî ve Isfahânî şerhi, Kuşçu şerhinden daha kapsamlıdır. bkz. Kuşçu, *age*, s.115.

⁷⁶³ Tûsî, *age*, s.78-9.

⁷⁶⁴ Hillî, *age*, s.89.

ve ayrışır. Aynı şekilde birliğin mukabili yani çokluk da böyledir. İnsanların onluğu, onluk ve çokluk mefhumu bakımından, atların onluğuna eşittir. O ikisi iki meşhur muzaftır. Bu sözden şunu anlamak mümkündür: Birliğin soyutu yani ayrılmamanın kendisi, birin üzerine söylenen her şeye ortak bir şeydir. Dolayısıyla hakiki bir değildir. Onu doğrulayan zat ise birdir. O başkasından ayrılmıştır. O, bir ismine daha uygundur. Hakiki birle meşhurluğu tahassus edendir. Çokluktaki bahis de aynı şekildedir. Birincisi daha uygundur.⁷⁶⁵

Yukarıdaki pasajın son cümlesi Hillî şerhinde şu şekilde yer almaktadır: “Konusuna iki yönden eklenir ve üçüncü yönden mukabiline [eklenir], mukabil de aynı şekildedir”.⁷⁶⁶ Bu ifadeyi Hillî şöyle açıklamaktadır: Birlik birin birliğidir. Yani konunun onunla birliği kaim kılan bir şeyi vardır. Bu itibarla izafet onundur. O konuyla kaim bir arazdır. Hulul izafeti vardır. Bu iki izafet konusuna nispetle onun iki arazıdır. Ona mukabil olana yani çokluğa nispetle üçüncü bir izafet ilişir. O tekâbül nispetidir. Bu üç nispetin benzeri birliğin mukabiline yani çokluğa ilişir.⁷⁶⁷

Netice itibariyle Nasîruddin Tûsî, mahiyetin eklentileri arasında birlik ve çokluk kavramlarını da ele almaktadır. Hillî, şerhinde Tûsî’nin argümanlarının hangi görüşler karşısında yer aldığını ortaya koymaktadır. Örneğin Tûsî, bir grubun zannettiğinin aksine, birlik ve varlık kavramları arasında fark bulunduğunu ve ikinin bir sayı türü olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca şarihler Tûsî’nin bazı ifadelerini farklı yorumlamaktadır. Örneğin ‘el-hüve hüve’ kavramını diğer şarihlerden farklı olarak Kuşçu, olumlu yükleme (*el-haml el-icâbî*) şeklinde kavramsallaştırmaktadır.

IX. TEKÂBÜL

A. Tekâbülün Çeşitleri ve Hükümleri

Nasîruddin Tûsî tekâbülün türlerini aşağıdaki gibi ele almaktadır:

⁷⁶⁵ Hillî, *age*, s.89-90.

⁷⁶⁶ ‘Ma’ruz’ kelimesi yerine ‘mevzu’ kelimesi geçmektedir. Isfahânî’de de tekâbül yerine ‘mukabil’ kelimesi bulunmaktadır. (Isfahânî, *age*, s.455).

⁷⁶⁷ Hillî, *age*, s.90.

[Birliğe] ilişkisi imkânsız olan şey, [birliğin mukabiline] ilişir. Tekâbül dört turlüdür. Yani: [1] Kavl ve akde⁷⁶⁸ râci' olan olumsuzluk ve olumluluğun [tekâbülü]. [2] Yoksunluk ve melekenin [tekâbülü]. İlki herhangi bir hususiyet itibariyle alınandır. [3] Zıtlık [tekâbülü]. Her ikisi de varlıksaldır, gerçekte ve meşhurlukta kendisinden öncekiyle müteakistir. [4] Tezâyüf [tekâbülü]. Cins, ârız olması bakımından altında onu içerir. [Tekâbülün] onlara söylenmesi teşkikledir. En güçlüsü kendisinde olumsuzluk olandır.⁷⁶⁹

Birliğe ilişkisi imkânsız olan şey, çokluğa ilişmektedir. Bundan hareketle şarihler tekâbülün şu tarifini vermektedir: “Tekâbül mefhumu, tek bir şeyde tek bir zamanda tek bir yönden birleşmenin (*içtimâ'*) yokluğudur”.⁷⁷⁰ Bu bağlamda Hıllî şu açıklamayı sunmaktadır: Müteakiblerden ya biri varlıksal diğeri yokluksal ya da ikisi birden varlıksal olur ve ikisinin de yokluksal olması imkânsızdır. Çünkü yokluksal şeyler arasında tekâbül yoktur. Zira mutlak olumsuzun mukabili ya mutlak ya da özel olumludur. Onun mukâbili mutlak olumsuz değildir. Çünkü onun kendisidir. Özel olumsuz da değildir. Çünkü onun altında tikeldir. Özel olumsuzun mukabili sadece özel olumludur, mutlak olumsuz değildir. Çünkü onun tikelidir. Özel olumsuz da değildir. Çünkü eğer tekâbül etmezlerse o ikisinin mukabilidir, bu açıktır. O ikisi müteakib değildir. Eğer tekâbül ederlerse de aynı şekildedir. Çünkü o ikisi diğer müteakibleri birlikte doğrularlar. Bunların hepsi açıktır.⁷⁷¹

Bunun üzerine Hıllî, Tûsî'nin sunduğu hükemanın tekâbül sınıflandırmasını incelemektedir: Müteakibler ya kavl ve akd bakımından ya da hakikatlerin kendileri bakımından alınır. (1) Birincisi, selb ve icab tekâbülüdür. Zeyd yazardır ve Zeyd yazar değildir sözümüz gibi. (2) İkincisi, ya birisi yokluksal olur ya da ikisi de varlıksal. Birincisi yoksunluk ve meleke tekâbülüdür. O selb ve icab tekâbülüne yakındır. Fakat ikisi arasındaki fark, birincisinde selb ve icab mutlak olarak alınır, ikincisinde ise tek bir şey olmaları bakımından alınır. Bil ki, meleke, bir şeyin kendinde varlığıdır. Yokluk, bir şeyden o melekenin onda olması şeninden nefyedilmesidir. Körlük ve görme gibi ikisi de varlıksal olsa bile. Eğer diğerine kıyasla onlardan biri akledilirse, o tezâyüfün

⁷⁶⁸ Lâhicî şerhinde ‘akid’ kelimesi yerine anlamında ‘akıl’ kelimesi bulunmaktadır. Yani selb ve icab tekâbülü, lafzî varlığa ve zihnî varlığa râcidir, hâricî varlığa değil. (Lâhicî, *Şevâriku'l-İlhâm*, c, II, s.218.)

⁷⁶⁹ Tûsî, *Tecrîd*, s.79.

⁷⁷⁰ Hıllî, *age*, s.91; İsfahânî, *age*, s.456; Kuşçu, *age*, s.114; Lâhicî, *age*, s.217.

⁷⁷¹ Hıllî, *age*, s.91.

tekâbülüdür. Babalık ve oğulluk gibi. Eğer öyle değilse o (3) zıtlık (*tezad*) tekâbülüdür. Siyahlık ve beyazlık gibi. Bil ki tezadın tekâbülü, tahkik ve meşhurlukta yokluk ve melekenin tekâbülünün teaküs etmesidir. Budur çünkü meşhurda iki zıt, her mütekabil varlıksala söylenir. Biri diğerine kıyasla akledilmez. Tahkikte bundan daha özeline söylenir. O tebaüdün gayesi arasında olduğunu zikredilen şeyi kayıtlamaktır. Siyahlık ve kırmızılık gibi. İkinci değil birinci manada iki zıttır. Yoksunluk ve meleke tekâbülünde ise yokluk, bir şeyden bir şeyin yokluğu üzerine tahkik bakımından ve bundan daha özel anlamda şöret bakımından söylenir. O bir şeyi farklı açıklamada yakın veya uzak, cins veya tür olarak kayıtlamaktır. Şöyle denilir: O bir şeyin şenin yokluğudur, yakın türü veya cinsi bakımından. Duvardan dolayı görmenin olmaması, birinci anlama göre melekenin yokluğu, ikinci anlama göre olumsuzlamadır. Tahkik bakımından iki zıddın tekâbülü, şöret bakımından ondan daha özeldir. Aksi ise yoksunluk ve meleke tekâbülüdür. ⁷⁷² Lâhicî, meşhurînin *Kategoriler* ıstılahı bakımından, hakikînin ise diğer ilimlerin ıstılahı bakımından düşünüldüğünü İbn Sînâ'dan aktarmaktadır. ⁷⁷³

Tekâbülün dördüncü türü olan tezayüfü Hillî şöyle ortaya koymaktadır: Tekâbül olması bakımından tekâbül, tezayüfün bir türüdür. Böyledir çünkü mukabil sadece başkasına kıyasla akledilir. Fakat tekâbülün ilişkmesi itibariyle. Mukabil bu bakımdan değildir. Bazen muzayif olmaz. Siyahlığın ve beyazlığın zatı, tekâbül bakımından değildir. İkisi de mütezayif değildir. Siyahlık, beyazlığın mukabilinde alındığı zaman, meşhurluk muzafından bir tür olur. Cinsin yani mukabil olması bakımından mukabilin, tekâbülün ilişkmesi itibariyle tezayüfün onun altında derc edildiği ortaya çıktı. Şeyin ona ilişkin araz itibariyle türünde daha özel veya eşit olmasında istibad yoktur. ⁷⁷⁴ İsfahânî'ye göre tekâbül, bu dördünün cinsidir. Tezayüf tekâbülünün arız olması bakımından tekâbül, tezayüfün altında derç edilmiştir. Bir şeyin zatı itibariyle başka bir şeyden genel olduğu halde, arız olması itibariyle o şeyden özel olması mümkündür. Örneğin cisim, canlıdan daha geneldir, yazıcı olması itibariyle ise daha özeldir. ⁷⁷⁵ Ali Kuşçu da kendi olması bakımından tezayüf mefhumunun, tekâbül

⁷⁷² Hillî, *age*, s.91-2; krş. İsfahânî, *Tesdidü'l-Kavaid*, I, s. 477-8.

⁷⁷³ Lâhicî, *age*, s.228.

⁷⁷⁴ Hillî, *age*, s.92.

⁷⁷⁵ İsfahânî, *age*, s.462.

mefhumundan daha genel ve tekâbülün bir hassasına maruz olması bakımından ondan daha özel olduğunu belirtmektedir.⁷⁷⁶

Tekâbülün teşkikle söylenmesini ise Hıllî şöyle izah etmektedir: Tekâbül, dört sınıf üzerine eşitlikle değil teşkikle söylenir. İki zıddın tekâbülü, selb ve icab tekâbülünden daha şiddetli tekâbüldür. Budur çünkü zıddın sübûtu, diğerinin selbini gerektirir. O ondan daha özeldir, aksi değildir. Diğerinin inadında selbinden daha şiddetlidir. Denildi ki: “Selb ve icab tekâbülü, tezaad tekâbülünden daha şiddetlidir. Çünkü lizatihi iyilik, iyiliktir, zâtîdir, kötü değildir ve arazîdir. İtikatları, arazîyi kaldıran kötüdür ve o zâtîyi kaldıran iyidir. O halde, selbin münafatı daha şiddetli olur.”⁷⁷⁷

Tekâbül meselesini açıklamak için Ali Kuşçu ve Lâhicî, ‘eş-Şeyh’ dedikleri İbn Sînâ’nın *Mantık*’ından pek çok yerde alıntı yapmaktadırlar.

B. Tenâkuzun Kısımları ve Hükümleri

Tekâbülün kısımlarının ilki olan selb ve icâb tekâbülünü yani tenakuzu ve hükümlerini Tûsî şöyle ortaya koymaktadır:

Birincisine tenakuz denir ve tenakuz, önermelerde sekiz şartla gerçekleşir. Bu şahsi önermelerdedir. Mahsurada ihtilaflı olan dokuzuncu şart [koşulur]. Çünkü iki tikel önerme doğru olduğu halde tümellik, tümelliğin zıttıdır. Müvecccehatta ise onuncu [şart koşulur] ve onda da ihtilaf vardır. Çünkü doğru ve yanlış birlikte olamaz. Önermelerde yokluk melekeyle belirlendiği zaman ma’dule olarak adlandırılır, o yanlışlık değil de doğruluk noktasında varlıksal [önermenin] tekâbülüdür. Çünkü konunun yokluğu mümkündür, dolayısıyla o ikisinin her iki mukabili de doğru olur.⁷⁷⁸

Hıllî, selb ve icab tekâbülünün, eğer müfretlerde alınırsa, ‘Zeyd la Zeyd’ sözü gibi, yoksunluk-meleke tekâbülü olarak; eğer önermelerde alınırsa, ‘Zeyd yazardır ve Zeyd yazar değildir’ sözü gibi, tenakuz olarak adlandırıldığına dikkat çekmektedir. Önermelerde tenakuzun gerçekleşmesi için sekiz şartı Hıllî şöyle ortaya koymaktadır:

⁷⁷⁶ Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd*, s.119.

⁷⁷⁷ Hıllî, *age*, s.92-3.

⁷⁷⁸ Tûsî, *Tecrîd*, s.79.

1. O ikisindeki konunun birliğı. Şayet ‘Zeyd yazardır ve Amr yazar değildir’ dersek tenakuz etmezler ve birlikte doğrularlar.
2. Yüklemin birliğı. Şayet ‘Zeyd yazardır ve marangoz değildir’ dersek, tenakuz değildir ve birlikte doğrular.
3. Zamanın birliğı. Şayet ‘Zeyd şu an mevcuttur ve Zeyd dün mevcut değildir’ dersek doğruluğı mümkündür.
4. Mekan birliğı. ‘Zeyd evde mevcuttur ve Zeyd çarşıda mevcut değildir’ dersek doğruluğı mümkün olur.
5. İzafet birliğı. Şayet ‘Zeyd babadır yani Halid’in ve baba değildir yani Amr’ın’ dersek doğruluğı mümkün olur.
6. Bütün ve parçanın birliğı. Şayet ‘Zenci siyahtır yani bazı parçaları ve Zenci siyah değildir yani bütün parçaları’ dersek doğruluğı mümkün olur.
7. Şartın birliğı. Şayet siyahlık, göreni tutar (*kâbız*) yani siyahlık şartıyla ve siyahlık göreni tutmaz yani siyahlık şartı olmaksızın dersek doğruluğı mümkün olur.
8. Kuvve ve fiil birliğı. Şayet şarap bilkuvve sarhoş edicidir ve şarap bilfiil sarhoş edici değildir, dediğimizde tenakuz etmez ve birlikte doğru olurlar.⁷⁷⁹

Bu bağlamda Hillî, önerme çeşitlerine aşağıda kısaca değinmektedir:

Önerme ya şahsi/tekil ya müsevvera ya da mühmele/belirsizdir. Böyledir. Çünkü konu eğer Zeyd gibi şahsi olursa, önerme ‘şahsi’ olarak adlandırılır. Eğer çokları doğrulayan tümel olursa, o ya tümelliğe ve tikelliğe ilişkin olur ya da olmaz. Birincisi ‘müsevvera’ önermedir. Her insan canlıdır ve bazı canlılar insandır ve hiçbir insan taş değildir ve bazı insanlar yazar değildir sözümüz gibi. İkincisi ‘mühmele’dir. İnsan gülerdir sözümüz gibi. Bu tikelliğin kuvvesindedir. Tikellikten bahis ondan bahse ihtiyaç duymaz.⁷⁸⁰

⁷⁷⁹ Hillî, *age*, s.93. Isfahânî şerhinde Ebu Nasr el-Fârâbî’nin bunlardan üçüyle (konu, yüklem ve zaman birliğı) yetindiğini eklemektedir. Geri kalan beş şart ise onlara racidir. (Isfahânî, *age*, s.467.)

⁷⁸⁰ Hillî, *age*, s.93-4.

Yukarıda ortaya konan sekiz şart, şahsi önermeler için yeterlidir. Mahsurada ise dokuzuncu şart ⁷⁸¹ gerekmektedir: O nicelikte farklılıktır. İki zıt tümel, doğrulamazlar. Onların yanlışlanması mümkündür. Her canlı insandır, hiçbir canlı insan değildir, sözümüz gibi. İki tikel doğrulayabilir. Bazı canlılar insandır ve bazı canlılar insan değildir sözümüz gibi. Tümellik ve tikelliğin doğrulaması ve yanlışlanması mümkün değildir. Her insan canlıdır, bazı insanlar canlı değildir sözümüz gibi. O ikisi mütenakızdır. ⁷⁸²

Hillî müveccehe önermeleri şöyle yorumlamaktadır: Müveccehe önermelerde bir yönden farklılaşmaları gerekir. Çünkü ikisini birden doğrulaması ve yanlışlanması mümkün değildir. Yani önermenin niteliği zorunluluk, devam, imkân ve mutlaklık yönündendir. O ikisi şayet bir yönden farklılaşmasalardı, iki mümkün gibi doğrulanabilir veya yanlışlanabilirlerdi. O ikisi dokuz şartla doğrulanır. ‘Bazı insanlar mümkün olarak yazıcıdır’ ve ‘hiçbir insan mümkün olarak yazıcı değildir’ sözümüz gibi. İki zorunlu gibi o ikisi yanlışlarlar. ‘Bazı insanlar zorunlu olarak yazıcıdır’ ve ‘hiçbir insan zorunlu olarak yazıcı değildir’ sözümüz gibi. Mutlak farklılık, yönde farklılık olmayan tenakuzda yeterli değildir. Onunla iki şeyin bir araya gelmesi mümkün değildir. Mümkün ve mutlak, nicelik ve nitelik bakımından farklıdır. İki mümkün arasında olduğu gibi tenakuz etmezler. Mümkün ve zorunlu, nicelik ve nitelik bakımından farklılaştıklarında, mütenakızdırlar. Mutlak ve daim de aynı şekildedir. ⁷⁸³

İcab ve selb arasındaki tekâbülün hükümlerinden sonra Hillî yokluk ve meleke tekâbülünün yokluk hükmünü aşağıdaki gibi açıklamaktadır: Yokluk, önermelerde düşünüldüğünde, önerme ‘ma’dûle’ olarak adlandırılır. Ma’dûle, olumsuzluk edatı, bağ edatından sonra gelendir. ‘Zeyd (hüve) yazıcı değildir’ sözümüz gibi. O doğrulukta varlıksalın karşılığıdır. Çünkü, yazmanın ve yazmamanın tek bir konuyu tek bir vakitte tek bir yönden doğrulaması imkânsızdır ve konunun yokluğunda o ikisini birlikte yalanlaması caizdir. O zaman o ikisinden her birinin mukabilinin doğruluğunu yanlışladıklarında, olumlu madulenin mukabilini yani olumsuz maduleyi ve olumlu

⁷⁸¹ Ali Kuşçu şerhi, bazı şerhlerde ‘dokuzuncu şart’ ibaresi geçtiğine değinmekte, fakat ‘dokuz şart’ ibaresini esas almaktadır. (Kuşçu, *age*, s.122.)

⁷⁸² Hillî, *age*, s.94.

⁷⁸³ Hillî, *age*, s.94; krş. Isfahânî, *age*, s.468; Kuşçu, *age*, s.122; Lâhicî, *age*, s.240.

muhassalanın mukabilini yani olumsuz muhassalayı doğrular. Çünkü menfî konunun iki tarafında selbin doğrulaması mümkündür.⁷⁸⁴

C. Tezâdın Hükümleri

Tûsî tezadın dört hükmünü şöyle ele almaktadır:

[1] [Tezâdda] konu bazen iki zıttan birinin aynısını veya aynısı olmayanı gerektirir, bazen de huluvde veya bir aracıyla nitelenmesinde her ikisinden de bir şey gerekmez. [2] Birin iki zıtta sahip olması akledilemez. [3] O cinslerden olumsuzlanmıştır. [4] Türlerde cins birliğiyle şartlanmıştır. Cins ile fasıl bir yapılmıştır.⁷⁸⁵

Bu dört hükmü Hillî sırayla açıklamaktadır:

1. İki zıddın aynıyla alımı, tezadda bazen konu için gerekli olabilir. Kadirin siyahlığı gibi. Bazen de olmaz. Birisi ya aynısı olmadan gereği olur beden için sağlık ve hastalık gibi, ya da olmaz. Ya o ikisinden birlikte hali olur, felek gibi sıcaklık ve soğukluktan halidir ya da ılık gibi orta ile nitelenir.
2. Birin iki zıtta sahip olması akledilemez. Tezâd, sadece bir şeye nispetle biri farzeder. Bir, iki ile zıtlaşmaz. Çünkü bir, ikiyle zıtlaşırsa o ya bir yönden ya da iki yönden olur. Eğer bir yönden olursa, o matluptur. O ise birin zıttı birdir. Bu aralarındaki ortak ölçüdür. Eğer iki yönden olursa, bunun zıt yönleri olur. Bir yönden değil. Mesele onda değildir.
3. Tezad, cinslerden olumsuzlanmış/menfîdir. İyilik ve kötülükle nakzedilmemiştir. Çünkü o ikisi cins değildirler. İkisinin zatı bakımından zıt da değildirler. Aksine kemallik ve noksan bakımından ikisinin mukabilidir.
4. Türlerle ilişkin tezâd, cins birliğiyle şartlanmıştır. O tek bir son cins altında türlerin derç edilmesidir. Cesaret ve gözüpeklik ile nakzedilmez. Çünkü o ikisinin mukabili, fazilet ve rezilet bakımındandır, ikisinin zatı bakımından değildir.⁷⁸⁶

Bu sonuncusu hakkında Ali Kuşçu şu itirazı aktarmaktadır: ‘Fazilet ve rezilet, altlarındaki bir çok türün cinsi olmalarına rağmen zıttırlar. Aynı şekilde iyilik ve kötülük de. Dolayısıyla, cinsler arasında tezad yoktur sözü doğru değildir.’ Şarih buna

⁷⁸⁴ Hillî, *age*, s.95.

⁷⁸⁵ Tûsî, *Tecrîd*, s.79-80.

⁷⁸⁶ Hillî, *age*, s.95-6.

şöyle cevap vermektedir: Öncelikle fazilet ve rezilet, zıt değildirler, aksine yoksunluk ve melekedir. Rezilet, faziletin yokluğudur. Aynı şekilde kötülük de iyiliğin yokluğudur. İkinci olarak, o şeyler altlarındaki şeylerin cinsleri değildir. Kendilerine iyi veya kötü ve fazilet ve rezilet denen şeyleri, onlardan gitmesine rağmen aklederiz. Cinsler arasında tezaad sâbit değildir, aksine tek bir cins altındaki zıt şeylerin arazları arasındadır.⁷⁸⁷

Tûsî'ye göre cins ve fasıl, hariçte tek bir şeydir. İnsan örneğini ele alan Hillî, hariçte canlılığın ve natıklığın bir olduğunu belirtmektedir. Tûsî'nin bu kuralı burada hatırlatmasının amacı, iki zıddın tek bir cins altına dahil olmasını reddedenlere cevap vermektir. Bu problemi Hillî şöyle dile getirmektedir: İki zıttan her biri, cins ve fasıl kapsar. Cinsle zıtlık gerçekleşmez. Çünkü cins ikisinde de birdir. Eğer zıtlık gerçekleşirse, o sadece fasıllarla olur. Fakat fasılların tek bir cinsin altında derç edilmesi gerekmez. Aksi takdirde teselsül gerekirdi. İki türde değil tek bir cins altına dahil olması gerekmeyen iki fasılda hakiki zıtlık vardır. Bu itiraza karşı Hillî şu cevabı sunmaktadır: Cins ve fasıl ayanda birdir. O ikisi akılda ayrışır. Dolayısıyla, O ikisi bir yapılır. O türdür. Zıtlık, hakikatte itibari fasıllara değil türlere ilişir. Çünkü zıtlık, ancak varlıktadır, müteallik şeylerde değildir. Benim bu sözden anladığım budur. Umulur ki başka biri, ondan başka bir şey anlamıştır.⁷⁸⁸

Son söz olarak, bu bölümde de görüldüğü üzere, ele aldığımız şerhler Tûsî'nin *Tecrîd*'de özet bir şekilde ortaya koyduğu ifadelerin neden ve kime karşı söylendiğini anlama çabalarıdır. Şarihler bu çabayı gerek Tûsî'nin *İşârât* şerhinden, gerek İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sından gerek diğer şarihlerin yorumlarından faydalanarak gerçekleştirmektedir.

X. SONUÇ

Mahiyet, 'o nedir' sorusuna verilen bir cevaptır. Buna göre insanın mahiyeti, düşünen canlı olmasıdır. Genellikle tümel şeylerin mahiyetinden söz edilebilir. Tikel varlıkların mahiyeti için ise genellikle zat ve hakikat kavramları kullanılmaktadır. Tûsî'ye göre mahiyet, zat ve hakikat lafızları ikincil ma'kullerdir.

⁷⁸⁷ Kuşçu, *age*, s.124; Lâhicî, *age*, 249-50.

⁷⁸⁸ Hillî, *age*, s.96; krş. Isfahânî, *age*, s. 473 ; Kuşçu, *age*, s.124; Lâhicî, *age*, s.252.

Şârihlerin belirttiğine göre mahiyetin üç itibarı bulunmaktadır. Tûsî bunlardan iki tanesini zikretmektedir: Bi-şartı lâ şey yani mücerret mahiyet ve lâ bi-şartı şey yani mutlak mahiyet. Tûsî'nin zikretmediği diğer itibar ise bi-şartı şey yani karışık mahiyettir. Kuşçu'ya göre Tûsî burada iki ıstılahı birbirine karıştırmaktadır.

Tûsî mahiyeti basit ve bileşik olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Basit, Allah Teâlâ ve akıl gibi hiçbir parçası olmayan mahiyettir. Bileşik olan ise canlı ve cisim gibi parçaları olan mahiyettir. Tûsî, bileşik mahiyetin parçalarını mütebayin ve mütedahil olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Şarihler ise daha detaylı bir sınıflandırma yapmaktadırlar.

Nasîruddin Tûsî mahiyeti oluşturan cins ve fasıldan da söz etmektedir. Tûsî'ye göre bir şeyin cinsi bulunmazsa, faslı da bulunmaz. Fasil ne demektir ve kısımları olan tam ve eksik fasıl nelerdir gibi sorulara ise şarihler cevap vermektedir. Ayrıca Tûsî'ye göre cins ve fasıl yüksek, alçak ve orta olmak üzere üç kısma da ayrılmaktadır.

Tûsî, mahiyetin teşahhusunun aklî bir şey olduğunu ve dolayısıyla diğer teşahhuslarla arasında bir ortaklık bulunduğunu savunmaktadır.

Mahiyetin eklentilerinden birlik ve çokluk meselesine de değinen Tûsî varlık ve birlik aynı şey olmadığını ileri sürmektedir. Bununla birlikte birlik ve çokluk, dış dünyada sâbit değildir, bu kavramlar da ikincil ma'kullerdendir. Ayrıca 'bir' müşekkek bir kavramdır. Bire bir eklendiğinde elde edilen 'iki', bir sayı türüdür.

Son olarak tekâbülün kısımlarını, tenakuzun kısımlarını, önermelerde tenakuz olması için aranan şartları ve zıtlığın hükümlerini de bu bölümde ele almaktadır.

SONUÇ

Nasîruddin Tûsî, Moğol, Safevi ve Osmanlı topraklarında gelişmekte olan entelektüel aktivitede etkili olan Müslüman filozof ve bilim adamlarından biridir. Bu tezin birincil metni olan *Tecridü'l-İtikâd* adlı eseriyle klasik dönem sonrası İşlam düşüncesinde ortaya çıkan Felsefî Kelâmın formasyonunda bilhassa, varlık ve mahiyet meselesinde, öncü rol oynamaktadır. Tezde ele alınan on üç ila on yedinci yüzyıllar arasındaki şerhlerin içeriğine bakıldığında, öncelikle İşlam düşünce tarihinde on ikinci yüzyıldan sonra felsefî gelişmenin durduğu şeklindeki bakış açısının doğru olmadığı görölmektedir. İkinci olarak, bu şerh ve haşiyelerin Osmanlı medreselerinde okutulduğu da düşünüldüğünde felsefenin yalnızca İran topraklarında devam ettiği yaklaşımının da oryantalizme yönelik eksik bir eleştiri olduğu anlaşılmaktadır. Üçüncüsü, müslüman düşünürlerin kendi görüşlerini ifade etmek için farklı yazım tarzları kullandığı görölmektedir. Bu nedenle, şerh ve haşiyeye şeklindeki bu yazım formları, İşlam düşüncesinin kaynak metinleri olarak değerlendirilmelidir.

Öncelikle şerhlerin metni tamamlayıcı özelliği ele alınmaktadır. Mesela ilk bölümde, varlık ve yokluk tanımları meselesinde Lâhicî'nin ana metindeki varlık ve yokluk tanımlarına diğer şarihlerin hiç bahsetmediği iki tane tanım daha eklediği görölmektedir. Tûsî'ye göre varlık ve yokluk tanımlanamaz, eğer tanımlanırsa kısır döngü ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde şârihler yapılan tanımların nasıl kısır döngü içerdiğini açıklayarak metni tamamlamaktadır. Yine bir çok yerde şârihlerin çeşitli örneklerle metni genişletmekte ve daha anlaşılır hale getirmektedirler.

İkinci olarak, Tûsî'nin reddettiği bir görüşün kime ait olduğu şerhler sayesinde öğrenilmektedir. Mesela Tûsî ve Râzî'ye göre varlık bedihi bir kavramdır, fakat Tûsî'nin varlığın bedihiliğine dair eleştirdiği delilleri Râzî'nin ortaya koyduğunu Hıllî şerhine bakıldığında bulunabilir. Aynı şekilde Tûsî'nin zihnî varlığı temellendirirken Eş'arî'ye cevap verdiğini şerhler sayesinde öğrenmekteyiz.

Üçüncü olarak, Tûsî karşı çıktığı görüşü belirtmeden o dönemde bilinen bir mesele hakkında sadece kendi cevabını vermektedir. Mesela Eş'arilerin varlığın mahiyetin aynısı olduğu savunması veya zihnî varlığın reddinde olduğu gibi karşı tarafın iddiaları yalnızca şerhlerden öğrenilmektedir. şerhler incelendiğinde musannifin varlığın mahiyete eklendiği hususunda felasifenin görüşünü desteklediğini ve Eş'arî'nin

varlığın mahiyetin aynısı olduğu görüşünü çürüttüğü bilinmektedir. Eş'arî'nin bu görüşünün delillerine de şarihler değinmektedir.

Dördüncü olarak, şarihler bir çok yerde birbirlerinin yorumlarını eleştirerek kendi fikirlerini dile getirmektedirler. Mesela Tûsî'nin yokluk kavramının bir olduğu hakkındaki görüşünde diğer şarihlerin ortaya koyduğu takriri eleştiren Kuşçu, '*mukaddime ecnebiyye*' terimiyle açıklamaya çalıştığı metin için yeni bir takrir ortaya koymaktadır. Fakat sonradan Lâhicî de Kuşçu'nun eleştirilerini eleştirmektedir. Yine ikinci bölümde Cürcânî haşiyesinde imkânsızlık ve zorunluluk kavramlarına 'lâhık' ve 'sâbık' sıfatları eklenerek yeni bir ayırım ve adlandırmanın ortaya konulduğu görülmektedir. Bu ayırma göre mahiyetin illetine mevcut olduğunda önceleyen zorunluluk (*el-vücûb el-sabık*), ma'dum olduğunda ise önceleyen imkânsızlık (*el-imtinâ' el-sabık*) denmektedir.

Beşinci olarak, şarihler aynı konuda farklı yorumlar ortaya koyabilmekte ve birbirlerini eleştirmektedirler. Örneğin Tûsî, vücûb ve imtinâ' kavramlarının, karşılıklı iki kavrama muzâf olarak geldiklerine birbirlerini doğruladıklarını belirtmektedir. Burada Tûsî'nin ne kastettiği konusunda farklı yorumlar yapılmaktadır. Bir görüşe göre kastedilen vücûbun varlığa, imtinâ'nın yokluğa muzaf olarak gelmeleri şartıyla birbirlerini doğrulamalarıdır. Başka bir görüşe göre vücûb ve imtinâ'nın hakikaten birbirlerini doğruladıkları kastedilmez. Aksine, o ikisinden türeyen şeylerin birbirlerini doğruladıkları kastedilmektedir. Ali Kuşçu'ya göre ise buradaki doğrulamanın mutlak vücûb ile mutlak imtinâ'nın birbirini doğrulaması anlamında değildir. Başka bir örnek ise Hıllî'nin, mahiyetin 'mâ hiye' lafzından alındığını söylemesine rağmen sonraki şarihlerin 'mâ hüve' lafzından türemiş olduğunu öne sürmeleridir.

Altıncı olarak, şarihler farklı *Tecrîd* nüshalarını temel aldıkları için metindeki küçük farklılıklar bazen yorumlarda da değişikliğe yol açmaktadır. Mesela yokluk hakkında hüküm vermenin doğru olup olmadığı konusunda iki metinden birbirine zıt yorumlar ortaya çıkmaktadır.

Son olarak, *Tecrîd* metninde Tûsî'nin çoğunlukla felasife ile uyduğu fakat bazen de farklı düştüğü görülmektedir. Örneğin Tûsî, İbn Sînâ'yı takiben varlığı, zihni

ve hâricî olmak üzere iki kısma ayırmakta ve zihnî varlığı reddedenlerin delillerini çürütmektedir. Zihnî varlığı kabul eden filozoflar gibi Tûsî de Kelâmcıların aksine yoklukların ayrıştığı görüşünü savunmaktadır. Yine İbn Sînâ gibi mümkünün bir müessire muhtaç olduğunu vurgulamakta ve muhtaçlığın nedeninin hudus değil, imkân olduğunu düşünmektedir. Diğer taraftan hâdisin madde ve zamana muhtaç olmadığını meselesinde filozoflardan farklı düşünmektedir. Çünkü Tûsî'ye göre kadîm yoklukla nitelenemez. Başka bir yerde de filozofların aksine Tûsî, teşahhusun aklî bir şey olduğunu, hariçte bulunmadığını ifade etmektedir. Ayrıca musannif, Mutezile'nin varlık ve yokluk arasında aracı (haller) bulunduğu görüşünü de reddetmektedir. Benzer şekilde 'ma'dum şeydir' diyenleri sofist (*mükâbir*) olarak adlandırmakta ve ma'dumun hariçte sâbit olamayacağını ispat etmektedir. Tûsî'ye göre, varlık ve şey kavramlarının birbirinden farklı olmasına rağmen birlikte bulunmaktadırlar. Bu gibi görüşleri göz önüne alındığında şarihlerin Tûsî'yi ne filozof ne de Kelâmcı kategorisine koyduğu, daha doğrusu onu bir 'muhakkik' olarak adlandırmaları daha anlaşılır olmaktadır. Ayrıca Gazali'nin felasifeye eleştirilerinden sonra felasife kavramının pek çok yerde hükema kavramına dönüştüğünü Hillî'den itibaren bütün şerhlerde görmekteyiz.

Ekler kısmında görüleceği üzere, varlık ve mahiyetten sonra Tûsî, umûr-i âmmeden '*illet ve ma'lul*' hakkındaki fikirlerini ortaya koymaktadır. Umûr-i âmmeden sonra *Tecrîd*'in ikinci maksadı, metafiziğin cevher ve araz meselesine ayrılmıştır. Meşşâî gelenekteki mümkün varlıkların cevher ve araz şeklindeki tasnifini veren Tûsî, mevzû' ve mahall arasındaki farka işaret etmektedir. Tûsî'ye göre, cevher ve araz ikincil ma'kullerdir; Meşşâîlerin savunduğu gibi cevher cins değildir. Bunun gibi metnin geri kalan kısmında Tûsî'nin metafizik sistemini şekillendiren diğer görüşleri yer almaktadır. Tezin sınırlarından dolayı burada ele alınamayan eklerdeki meselelerin şerhlerle birlikte ileride çalışılması gerekmektedir. Böylece Tûsî'nin cevap verdiği görüşler belirlenerek İslam düşüncesi tarihindeki konumu daha iyi anlaşılacaktır.

KAYNAKÇA

I. BİRİNCİL KAYNAKLAR

Abdürrezzak Lâhicî, *Şevarikü'l-İlham fî Şerh Tecrîdi'l-Kelâm*, c. I-IV, ed. Akbar Asad Alizadah, Qum: Muassasat al-Imam al-Sadiq, 2005.

Alaeddin el-Kuşçu, *Şerh-i Tecrîd el-Kelâm*, Tehran, 1301.

İbn Sînâ, *The Metaphysics of The Healing*, çev. Micheal E. Marmura, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.

İbn Sînâ, *The Physics of The Healing*, çev. Jon McGinnis, Provo, Utah : Brigham Young University Press, 2009, c.I-II.

İbn Sînâ, *el-Necat fî'l-Mantık ve'l-İlahiyyat*, thk. Abdurrahman Ameyra, Beyrut: Darü'l-Cil, 1992, c.I-II.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerh Tecrîd el-İ'tikâd*, Beyrut: Müessesetü'l-Alemî, 1988.

Mir al-Sayyid al-Sharif al-Jurjani, *Hashiya ala Sharh Shams al-Din al-Isfahani li-Tajrid al-I'tiqad (m.awwal)*, ed. Shuja'i Baghini Huriyya, MA Thesis, University of Qum, 1379.

Nasîruddin Tûsî, *Tajrid al-'Aqâ'id*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, İskenderiye: Darü'l-Marifa el-Camiiye, 1996.

Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdü'l-İ'tikad*, thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celali, Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, 1986.

Nasîruddin Tûsî, *Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat*, thk. Hasanzade el-Amuli, Kum: Bustan-ı Kitab, 1383/2004, c.1-3.

Nasîruddin Tûsî, *Telhis el-Muhassal*, Tahran: Danişgah-i MekGil, 1980.

Nasîruddin Tûsî, *Musari al-Musari*, Kum: Mektebe Ayetullah el-Maraşı, 1405/1985.

Nasîruddin Tûsî, *Contemplation and Action : The Spiritual Autobiography of a Muslim scholar = Seyru süluk*, trc. S.J. Badakhchani, London: I.B. Tauris, 1998.

Nasîruddin Tûsî, *The Nasirean Ethics*, çev. G.M.Wickens, London, 1964.

Nasîruddin Tûsî, *Bika-i ruh pes ez merg*, şrh. Ebu Abdullah Zencani, trc. Zeynüddin Kiyai Nejad, Tahran: yy.

Nasîruddin Tûsî, *Paradise of Submission = Rawda-yi Taslim : a Medieval Treatise on Ismaili Thought.* / tr. S.J. Badakhchani, int. Hermann Landolt, com. Christian Jambet, London: I.B.Tauris Publishers, 2005.

Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdü'l-Mantık*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1988.

Nasîruddin Tûsî, *Risaletu Kavaidi'l-Akaid*, thk. Ali Hasan Hazım, Beyrut: Dârü'l-Garbe, 1992/1413.

Nasîruddin Tûsî, *Shi'i interpretation of Islam = Se risale : ez tasnifat Hoca Nasreddin Tûsî*, a Persian edition and English translation of Nasir al-Din Tûsî's Tawalla wa tabarra, Matlub al-mu'minin and Aghaz va anjam by S. J. Badakhchani, London: I.B. Tauris Publishers, 2010.

Sadreddin Konevi, *Sadreddin Konevi ve Nasireddin Tûsî arasında yazışmalar = el-Müraselet*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Şehristani, *Kitab al-Musara'a*, ed. Wilferd Madelung, Toby Mayer, London: The Institute of Ismaili Studies, 2001.

Şemsüddin el-İsfahânî, *Tesdidü'l-Kavaid fi Şerhi Tecrîdi'l-Akaid*, thk. Halid b. Hammad el-Advani, c. I-II, Daru'z-Ziya: Kuveyt, 2012/1433.

II. İKİNCİL KAYNAKLAR

Açıkgenç, Alparslan, “The Concept of Existence in Tûsî’s Philosophy”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1985, sayı: 2, s. 123–134.

Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul: Klasik, 2010.

Anay, Harun, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", *Dergah*, Sayı: 76, 1996, s. 12-14, 22.

A'sam, Abdul Amir, *el-Feylesofu Nasirüddin et-Tusî*, müessisü'l-menhecü'l-felsefî fî ilmü'l-keîâmî'l-İslâmî, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1980.

Badakhchani, S.J. "Nasir al-Din Tûsî", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. 2004. <http://www.iep.utm.edu/Tûsî/> (sayfaya erişim tarihi 13 Mart 2013).

Badakhchani, S.J, *Nasir al-Din Tûsî and His Ismaili Writings*, Ferheng, Tahran, 2003.

Calverley, Edwin E.; Pollock, James W., “Introduction”, *Nature, Man and God in Medieval Islam*, Leiden: Brill, 2002, s.xvii-xlv.

Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, London: The Institute of Ismaili Studies, 1993.

Cumbur, Müjgan, *Ali Kuşçu Bibliyografyası (Ölümünün 500. yıldönümü dolayısıyla)*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1974.

Dabashi, Hamid, “Khwajah Nasir al-Din al-Tûsî: the philosopher/vizier and the intellectual climate of his times”, *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, V.1, Routledge, 1996, s. 527-84.

Dabashi, Hamid, *Shi'ism : A Religion of Protest*, Cambridge, Mass. : The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

Daftary, Farhad, *A Short History of The Ismailis : Traditions of a Muslim Community*, Edinburgh: Edinburgh University, 1998.

Daftary, Farhad (ed.), *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, Cambridge University, 1996.

Daftary, Farhad, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, London: I.B. Tauris Publishers in association with The Institute of Ismaili Studies, 2005.

Demirkol, Murat, *Tûsî'nin İbn Sînâ savunması: Nasireddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı*, Ankara: Fecr Yayınları, 2010.

Ebazeyd, Sabir, *Min al-turāth al-Islāmī : Sharḥ al-Qūshjī 'alā Tajrīd al-'aqā'id lil-Ṭūsī "mabḥath al-ilāhīyāt"*.

Eichner, Heidrun, “Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology”, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci, DE GRUYTER, Berlin, Boston; 2011, s.123-152.

Endress, Gerhard, “Reading Avicenna In The Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and The Sciences In The Islamic East”, in *Arabic Theology, Arabic Philosophy, from the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M.Frank*, ed. James E.Montgomery. Leuven, Belgium: Peeters, 2006, s. 371-424.

Fakhry, Majid, “The Book of Catharsis”, *An Anthology of Philosophy in Persia* içinde, C.3, New York, 2010, s.373-95.

Farhat, Hani Numan, *el-Hace Nasîruddin el-Tûsî ve Arauhu el-Felsefiyye ve'l-Kelâmiyye*, Beyrut: Dar İhya el-Tûras el-Arabi, 1986.

Farhat, Hani Numan, *Mesail el-Hilaf beyne Fahreddin el-Râzî ve Nasîruddin Tûsî*, Beyrut: el-Ğadir, 1997.

Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı Düşünce Geleneği'nde 'Siyasî Metin' olarak Kelâm Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. I, S. 2, İstanbul 2003.

Fazlıoğlu, İhsan, "Osmanlı felsefe-biliminin arkaplanı: Semerkand matematik-astronomi okulu", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2003/1, S.14, s.1-57.

Fazlıoğlu, İhsan, "Türk Felsefe-Bilim Tarihi'nin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", *Dîvân İlmi Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 2005/1, S. 18, s. 1-57.

Gutas, Dimitri, The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy, *British Journal of Middle Eastern Studies*, C. 29, No. 1 (Mayıs, 2002), s. 5-25

İpşirli, Mehmet, "Medrese", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.28, Ankara, 2003, s.227-333.

Karlığa, Bekir, "Ali Kuşçu (Mevlânâ Alâeddîn İbn Alî İbn Muhammed Kuşcî, öl. 1470)", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla VI. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler (10-12 Mayıs 2002)*, 2003, s. 120-127.

Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun 'an Esami'l-Kütüb ve'l-Funun*, Al-Qahirah: Dar al-Tiba'ah al-Misriyah, 1858.

Lane, George, *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran: A Persian Renaissance*, 2003.

Macit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşai Gelenek*, Litera Yayıncılık: İstanbul, 2012.

Madelung, Wilferd, "Introduction: Al-Shahrastani, Ismailism and Philosophy", *Struggling With The Philosopher* içinde, New York, 2001, s.1-16.

Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh University Press, 1981.

Momen, Mojan, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, 1985.

Montgomery, James E., (ed), *Arabic theology, Arabic philosophy : from the many to the one : essays in celebration of Richard M. Frank*, Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2006.

Morewedge, Parviz, *The Metaphysica of Avicenna*, New York: Columbia University Press, 1973.

Morewedge, Parviz, (ed.) Islamic philosophy translation series = Silsile-i tercüme-i asar felsefe-i İslami: *The Metaphysics of Tûsî*, New York: The Society for the Study of Islamic Philosophy and Science, 1992.

Nasr, Seyyed Hossein – Aminrazavi, Mehdi, *An anthology of philosophy in Persia : Ismaili thought in the classical age from Jabir ibn Hayyan to Nasir al-Din Tûsî*, London: I.B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2008. 2. c.

Nasr, Seyyed Hossein, "The Traditional Texts Used in Persian "Madrasahs" ", *Islamic Quarterly*, 19:3/4 (1975:July/Dec.), s.172-186.

Olgun, Tahir Mevlevi, *Cengiz ve Hülagu mezalimi*, İstanbul: Sebilürreşad Kütüphanesi, 1322.

Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslam mütefekkeri: İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasireddin Tûsî düşüncesinde varoluş*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1985.

Pourjavady, Reza, *Philosophy in Early Safavid Iran Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and His Writings*, Brill, 2011.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Razavi, Muhammed Taki Müderris, *Ahval ve asar-ı Hoca Nasırüddin-i Tûsî*, Tahran: İntişarat-ı Esamir, 1991.

Robinson, Francis, “Ottomans-Safavids-Mughals: Shared Knowledge and Connective Systems”, *Journal of Islamic Studies* 8:2 (1997), s. 151-184.

Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-‘Allama al-Hilli (d.726/1325)*, Berlin: K. Schwarz, 1991.

Süleyman, Abbas, *Nasîruddin et-Tûsî*, İskenderiye: Darü'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, 1995.

Süleyman, Abbas, *Tatavvuru ilmi'l-Kelâm ile'l-Felsefe ve Menheceha inde Nasiriddin et-Tûsî: Dirase Tahliliyye Mukarene li-Kitabi Tecrîdi'l-Akaid*, İskenderiye: Darü'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, 1994.

Süleyman, Abbas, *es-Sıla beyne ilmi'l-Kelâm ve'l-felsefe fî'l-fikri'l-İslami*, İskenderiye: Darü'l-Ma'rifeti'l-Camiyye, 1998.

Şirazî, Muhammed Mehdi Huseyni, *El-Kavlü'l-sedîd fî şerhü'l-tecrîd*, Kum: Dârü'l-Îmân, 1989.

Şirinov, Agil, *Nasirüddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyet*, 2012, İstanbul: İsam Yayınları.

Şirinov, Aqıl, “Felsefî Kelâm ve Nasîreddin Tûsî”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası*, 2008, sayı: 9, s. 151–160.

Toshihiko, Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971.

Türker, Ömer, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2007/2, cilt: XII, sayı: 23, s. 75-92.

Unat, Yavuz, *Ali Kuşçu: Çağını Aşan Bilim İnsanı*, İstanbul: Kaynak Yayınları, 2009.

Ünver, Ahmet Süheyl, *Türk Pozitif İlimler Tarihinden Bir Bahis Ali Kuşçu: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi, 1948.

Walbridge, John, “Logic in the Islamic Intellectual Tradition: The Recent Centuries”, *Islamic Studies*, 39:1, 2000, s.55-75.

Wisnovsky, Robert, “The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (CA.1100-1900 AD) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies, Special Issue: Philosophy Science & Exegesis*, Volume 47, Şubat 2004, s. 149-191.

Wisnovsky, Robert, “Avicenna and the Avicennian Tradition”, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005, s. 92-136.

Wisnovsky, Robert, “Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the Ishārāt”, *Oriens*, Cilt 41, Sayı 3-4, 2013, s. 349-378.

EKLER

I. TECRÎDÜ'L-İ'TİKÂD'IN TERCÜMESİ

Tecrîdu'l-İ'tikâd

Hakîm ve Muhakkik İmam

Şeyh Ebu Cafer Muhammed b. Muhammed b. Hasan Nasîruddin Tûsî (h.598 – h.672)

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla,

*“Rabbimiz! Bize hidayet verdikten sonra kalplerimizi saptırma.”*⁷⁸⁹

Zorunlu Varlık olan Allah'a ihsanından dolayı hamdolsun, peygamberlerinin efendisine ve sevdiklerinin en değerlisine salat olsun. Kelâmın problemlerini araştırmada bana sorulan şeyi cevaplıyor ve onları en güzel şekilde düzenliyorum. İ'tikâdın en değerli taşlarına ve beni ona yönlendiren ve ona olan inancımı güçlendiren delil olan içtihadın meselelerinin inceliklerine işaret ediyorum. Yüce Allah'tan hatadan koruma, direnç ve ahirette onu bana hazine kılmasını diliyorum. Onu “*Tecrîdu'l-İ'tikâd*” olarak adlandırdım ve altı maksat altında düzenledim.

1. Maksat : Umûr-i Âmme

1. Fasl: Varlık ve Yokluk

Bu ikisinin (vücut ve adem) [1] sâbitu'l-ayn ve menfiyyu'l-aynla veya [2] kendisinden haber verilmesi mümkün olan ve nakiziyle veya [3] bunların dışındakiyle yapılan tanımları (*tahdid*), açık bir kısır döngü (*devr*) içermektedir. Aslında burada kastedilen lafzın tarifidir, çünkü varlıktan daha iyi bilinen bir şey yoktur.

İstidlal batıldır: [1] [Mevcud ve ma'dum arasındaki] aykırılık (*tenâfi*) ile tasdik üzerine tevakkufu ve [2] şeyin kendi üzerine tevakkufu veya varlığın mürekkeb olmaması – mürekkeb olduğunu varsaymakla beraber- veya resmedilmesinin batıl oluşu.

Mutlak varlığı kesinleştirme (*cez*) anında zihnin tereddüt etmesi, mefhumun karşınının bir olması ve taksimi kabul etmesi [varlığa] ortaklık verir.

⁷⁸⁹ (Kur'an 3: 8)

Mahiyet farklılaşır, aksi takdirde mahiyetler birleşirdi veya parçaları sınırlanmazdı. [Varlık ve mahiyetin] aklın ayrışması, imkânın tahakkuk etmesi, yüklemenin faydası, istidlale ihtiyaç, çelişkinin giderilmesi ve zorunlunun bileşikliği. [Varlık], mahiyet olması bakımından mahiyetle kaim olur. Dolayısıyla [varlığın] eklenmesi tasavvurdadır.

Varlık, zihnî ve hâricî olmak üzere iki kısma ayrılır. Aksi takdirde hakikat batıl olurdu. Zihindeki mevcut, lâzımlarının çoğu bakımından farklı olan surettir.

Varlık, mahiyetin onunla dış dünyada ('*ayn*) meydana geldiği bir mana değildir; aksine meydana gelişir (*husul*).

[Varlıkta] artma/çoğalma (*tezayüd*) ve güçlenme/yoğunlaşma (*iştidad*) yoktur. O sırf iyiliktir (*hayr-ı mahz*). Onun zıddı yoktur. Onun benzeri yoktur. Dolayısıyla ma'kullerden farklılaşması tahakkuk eder ve onlarla çelişmez.

Şey'iyye [ve varlık] birlikte bulunur (*müsavakat*). Onun dışında bir şeyle gerçekleşmez. Bu çatışma sofistinin (*mükabir*) aklının gerektirdiğidir. Kudret sâbit olduğu, ittisaf nefyedildiği ve zaidi akletmemekle beraber mevcut sınırlandığı halde, nasıl olur da [şeyiyye] o [varlık] olmadan tahakkuk edebilir?!

Şayet ayrıştırma 'ayn olarak sübûtu gerektirseydi, onun imkânsızlar olması gerekirdi. İmkân i'tibârîdir ve nefy edilmeye elverişli olduğunda bizimle anlaştıkları şeye ilişir.

[Varlık] sübût ile eşanlamlıdır, yokluk da nefy ile [eşanlamlıdır]. Dolayısıyla hiçbir aracı (*vasıta*) yoktur.

Taksim varlığa uygulanamaz. Tümel, zihnen sâbittir. Arazın arazla kaim olması caizdir. Kendilerinin haliyle nakz olundular.

Benzerlik ve farklılığı kabul etmemenin gerekçesi ve teselsülün iltizamı batıldır.

O ikisi hakkında ayrıntılandırıdıkları şu şeyler batıl oldu: [1] Sonsuz (*gayr-i mütenahi*) zatların yoklukta tahakkuk etmesi; [2] müessirin [zatlarda] tesirinin nefyedilmesi ve [3] onların mütebayin olmasının [nefyedilmesi]; [4] cinsin sıfatını ve varlıkta ona tabi olanları ispat etmede ihtilaf etmeleri; [5] bir mekanda bulunmanın (*tehayyüz*) cevherlikten farklı olmasında [ihtilaf etmeleri]; [6] ma'dum oluşuyla ma'dumun sıfatının ispatında [ihtilaf

etmeleri]; [7] [ma'dumu] cisimlikle nitelemenin imkânında [ihtilaf etmeleri]; [8] Yaratıcı'yı kudret, ilim ve hayatla niteledikten sonra O'nun ispatı hakkında şüphenin vaki olması.

Halin nedenli (*muallal*) ve diğerleri olarak taksim edilmesi ve onunla farklılaşmanın nedenlendirilmesi ve bunlardan başka zikretmenin faydası olmayanlar [batıl oldu].

Varlık, bazen mutlak olarak ele alınır. O zaman mukabili onun gibi [mutlak] yokluk olur. Bu ikisi birleşebilir -tekâbül itibariyle değil- ve birlikte akledilirler. [Varlık] bazen de mukayyed olarak ele alınır. O zaman mukabili onun gibi [mukayyed] yokluk olur.

Melekenin muhtaç olduğu gibi [yokluk] da konuya (*mevzu*) muhtaçtır. Konu ise şahsi, türsel (*nev'i*) ve cinsi olarak ele alınır. [Varlığın] cinsi yoktur, bilakis o basittir ve fasıl değildir. Mutlak varlık, konuların çoğalması yoluyla çoğalır ve [konuların] arazlarına teşkikle söylenir. [Varlık] mutlak olarak kendisi dışında bir şeyin parçası olamaz.

Şey'iyye, ikincil ma'kullerdendir, varlıkta asıl değildir. Dolayısıyla, hiçbir şey mutlak olarak sâbit değildir. O sadece mahiyetlerin özelliklerine ilişir.

Yokluklar ayrışabilir. Bu yüzden, nedenlinin (*ma'lul*) yokluğu sadece nedenin yokluğuna dayanır. Şartın yokluğu şartlının (*meşrut*) varlığını olumsuzlar. Zıttın yokluğu, geri kalan yoklukların hilafına, başkasının zıddının varlığını doğrular. Yokluk, kendisine ilişebilir. O halde türsellik ve karşılıklılık iki bakımdan da onu doğrular.

Hariçte bir nedenin yokluğunun nedeni, nedenlinin yokluğu değildir. Zihinde mümkün olsa bile o ancak burhan-ı innîdir, aksi takdirde burhan-ı limmîdir.

Varlık bakımından genellik (*umum*) ve özellik (*husus*) olarak düzenlenen şeyler, yokluk bakımından aksine döner. Onlardan her birinin fakirlik (*ihtiyaç*) ve zenginliğe taksim edilmesi gerçektir.

Varlık yüklendiği veya bağ (*râbita*) yapıldığı zaman, bağın güçlülüğüne ve zayıflığına delalet eden, kendilerinde üç madde, taakkulde [üç] yön sâbit olur: Zorunluluk (*vücûb*), imkânsızlık (*imtina'*) ve imkân. Yokluk da aynı şekildedir. Tariflerindeki araştırma (*bahs*) varlık gibidir. Bazen zâtî olarak alınırlar, o zaman ayırım (*kismet*) hakiki olur, [birbirlerine] dönüşmeleri mümkün değildir. Bazen ilk ikisi başkası itibariyle alınır ve taksim, ikisi arasında maniatü'l-cem' olur -dönüşmeleri mümkündür- ve üçü arasında mümkünlerde maniatü'l-hulu olur.

Zorunluluk (*vücûb*) ve imkânsızlık (*imtinâ'*), selb ve icab noktasında farklılaşsalar bile, zorunluluk (*zarûret*) isminde ortaklırlar. Muzafun ileyhte mütekabil olduklarında ikisinden biri diğerini doğrular.

İmkan, bazen iki taraftan birinden zorunluluğun selbi manasında alınır, o zaman [zorunluluk], diğerini ve özel [imkânı] kapsar. Bazen de [imkân] gelecek zamana nispetle ele alınır. Şimdiki zamanda yok olması şart koşulmaz. Aksi takdirde iki zıt bir araya gelirdi.

Üç [madde] i'tibârîdir. Çünkü ma'dumu doğrularlar. Teselsül imkânsızdır. Şayet zorunluluk sübûtî olsaydı, zorunlunun imkânı gerekirdi. Şayet imkânsızlık sübûtî olsaydı, imkânsızın imkânı gerekirdi. Şayet imkân sübûtî olsaydı, her mümkünün varlığının onun imkânını öncelemesi gerekirdi. İmkânı olumsuzlamak (*nefy*) ile olumsuz (*menfi*) imkân arasındaki fark, onun sübûtunu gerektirmez.

Zorunluluk, zatî olanı ve başkasını kapsar. İmkânsızlık da aynı şekildedir. Bu ikisinin dışındakine arız olan ise mümkündür. Hakiki taksimde geçtiği üzere başkasıyla mümkün yoktur.

İmkân, mahiyet ve nedenine nazarla, varlık ve yokluğuna itibar edilmediğinde, [mahiyete] arız olur. Onlara [varlık ve yokluk] itibar edildiğindeyse o ikisine [mahiyet ve nedeni] nazarla başkasıyla olan sâbit olur. Zâtî imkân ile başkasıyla [zorunluluk ve imkânsızlık] arasında çelişki (*münâfât*) yoktur. Arız olan her mümkün zâtîdir, aksi yoktur.

Zihin mümkünün mevcut olduğunu mülâhaza ettiğinde, ondan başkasını tasavvur etmese bile, bir neden talep eder. Hâdisin varlığını tasavvur etse de, onu [nedenini] talep etmez. Sonra hudûs, varlığın bir niteliğidir. Derece olarak önce gelmesinin nedeni değildir.

İki taraftan birinin önceliği, zatına nazarla tasavvur edilemez. Hâricî [öncelik] yeterli değildir, çünkü onu varsaymak mukabilini dönüştürmez. Böylece zorunlulukta sona ermesi gerekir. O [zorunluluk] öne geçer ve ona fiili bir önermeden hali olmayan başka bir zorunluluk eklenir.

İmkan lâzımdır, aksi takdirde mahiyet, zorunlu veya imkânsız olurdu. Fiiliyatın zorunluluğu, yokluğun caizliğine onu yaklaştırır, fakat lazım değildir. Zorunluluğun imkâna nispeti, tam olanın eksik olana nispeti gibidir. İsti'dad, güçlenme ve zayıflamaya elverişlidir. Yok edilir ve mümkünatta var olur. Fakat o zâtî imkândan başkadır.

Varlık, eğer başkasının veya yokluğun önüne geçmeyen olarak ele alınırsa kadimdir, yoksa hâdistir. Önce (*sebk*) ve onun iki karşılığı, ya illiyet, ya doğa, ya zaman, ya hissi veya aklî bir derece, ya şeref ya da zat bakımındandır. Sınırlama (*hasr*) tümevarımsaldır (*istikrâî*).

Tekaddümün yüklenmesi teşkikledir. Türlerindeki muzaflar arasındaki izafet korunur. Farklılık bulunursa cinsliğini imkânsız olur. Önce gelme (*tekaddüm*) daima zamansal, mekansal veya bu ikisi dışında bir arız iledir. Gerçek kıdem ve hudusta zaman dikkate alınmaz. Yoksa teselsül olur. Zatî hudus, mütehakkıktır. Kıdem ve hudus, aklî iki itibardır, itibarlarının kesintiye uğramasıyla kesilirler. O ikisindeki hakikiyye doğrudur.

Zatî ve gayrî, zorunluluğun [kısımlarıdır]. Zatînin mürekkebi doğrulaması imkânsızdır. Zatî, başkasının parçası olamaz, başkasının varlığına eklenemez ve başkasına nispet edilemez. Yoksa mümkün olurdu. Bilinen varlık, teşkik ile söylenendir, fakat ona has olana söylenmez. Daha önce geçtiği üzere, türsel bir tabiat değildir. Bu yüzden, arazlık olması ve olmaması bakımından cüzleri farklılaşabilir. Varlıkta olması bakımından mahiyetin etkisi, akledilemez/makul değildir. Kabil olanı nakzetmek, açıkça batıllıktır.

Varlık aklî yüklemelerdendir (*mahmûlât*), çünkü mahalden müstağni olması ve onda ortaya çıkması imkânsızdır. O [varlık] ikincil makullerdendir. Yokluk ve o ikisinin cihetleri de aynı şekildedir. Mahiyet, tümellik, tikellik, zâtîlik, arazîlik, cinslik, fasıllık ve türlük de aynı şekildedir.

Akıl, iki karşıtı (*nakîz*) düşünür ve aralarında tenakuz olduğu yargısına varır. Bunda hiçbir saçmalık (*istihâle*) yoktur. [Akıl] bütün şeylerin yokluğunu, hatta kendi yokluğunu ve yokluğun yokluğunu bile tasavvur eder. Aksine [mutlak ma'dumu] zihinde temessül eder ve ortadan kaldırır. [Mutlak ma'dum] bir itibarla sâbittir, [başka bir] itibarla da kasîmdir. Sâbit olmaması bakımından hakkında hüküm vermek sahih olmaz, yoksa tenakuz ederler. [Mutasavver olması bakımından hakkında hüküm vermek sahihtir, tenâkuz yoktur].

Bu yüzden mevcud, zihinde sâbit olan ve sâbit olmayan şeklinde taksim edilir ve ikisi arasında temayüz olduğuna hükmedilir. O [hüküm] her iki mütemayizin de bir hüviyete sahip olmasını gerektirmez. Şayet bu kabul edilirse ve [zihinde sâbit olmayanın] bir hüviyeti olduğu farz edilirse, onun hükmü sâbitin hükmü olurdu.

Zihin, hâricî şeyler hakkında onların misliyle hüküm verdiği zaman, [hükümün] doğrulanmasında tetabuk gerekir. Yoksa gerekmez. Doğrulanması ise kendinde şeyle (*nefsü'l-emr*) mutabakatı bakımından olur. Çünkü yanlışları tasavvur etmek mümkündür.

Sonra varlık ve yokluk ya yüklem olurlar ya da yüklemi bağlarlar. Yükleme (*haml*), bir yönden iki tarafın birliğini, başka [bir yönden] de farklılığını gerektirir. Birleşme yönü ya o ikisinden biri olur ve ya da üçüncü [bir kavram] olur. Farklılık (*tegâyür*), birinin diğeriyle kıyamını gerektirmez, gerektirse bile kıyamda kaimin olmamasına itibar edilmez.

Varlığın mahiyeti olumlama (*isbât*), [varlığından] önce [mahiyetin] var olmasını gerektirmez. [Varlığın mahiyetten] olumsuzlanması (*selb*), [mahiyetin] ayrışmasını ve sübûtunu gerektirmez, aksine nefyini [gerektirir]. Nefyinin ispatı yoktur. [Mahiyetin] sübûtu - gerekli olsa bile - zihindedir, fakat şart değildir.

Yükleme (*haml*) ve konma (*vaz'*), teşkîk ile söylenen ikincil makullerdendir. Sıfatlanma (*mevsufiyye*) sübûtî değildir. Aksi takdirde teselsül olurdu.

Sonra varlık ya bizzat olur, ya da bilaraz olur. Yazıda ve ibaredeki mevcud mecazidir.

Ma'dum geri getirilemez, çünkü onu göstermek imkânsızdır. O halde [ma'dumun] geri gelmesinin (‘*avd*) doğruluğu bakımından hakkında hüküm vermek doğru olmaz. Şayet yokluk geri getirilseydi, şey ve kendisi arasına girerdi (*tahallül*), [geri gelen] ile başlangıç (*mübteda*) arasında fark kalmazdı, iki karşılıklı aynı anda (*def'aten*) onu doğrulardı ve zamanda teselsül gerekirdi. Geri gelmenin imkânsızlığına hükmetmek, mahiyet için gerekli (*lazım*) bir durumdur.

Mevcudun zorunlu ve mümkün diye taksimi zorunludur. [Bu taksim], sınırlama ve [sınırlamanın] yokluğuna elverişli olması bakımından mevcud üzerine uygulanır.

Varlığın imkânı ile mümkün hakkında hüküm vermek, yokluk ve varlık itibariyle değil, mahiyet hakkında bir hüküm vermektir. Sonra imkân ya akletmede bir alet olur ya da zatı itibariyle ma'kul olur. Zihnin mümkün hakkında imkân ile hüküm vermesi, akılda olan şeyle mutabakatını düşünmesini gerektirir. Çünkü imkân aklîdir.

Mümkünün muhtaç olduğu hükmü zaruridir. Tasavvurun kapalılığı (*hafa*) yüzünden tasdikin kapalı olması kötülenmiş değildir (*gayr-i kâdih*). Müessirlik aklî bir itibardır.

Müessir, ne mevcut olması bakımından ne de ma'dum olması bakımından eserde [etki eder]. Onun etkisi mahiyettedir ve ona bir zorunluluk eklenir (*vücubun lâhıkun*). Mümkünün yokluğu, nedeninin yokluğuna dayanır.

Bâkî mümkün, onu varlığının nedeni için bir müessire ihtiyaç duyar. Müessir, ihdastan sonra beka verir. Bu yüzden mümkün kadimin mucib müessire dayanması, şayet Mucib Müessir imkân verirse, caizdir. Muhtara dayanması ise mümkün değildir. İleride geleceği üzere Allah Teâlâ'dan başka hiçbir kadîm yoktur. Hâdis, zaman (*müddet*) ve maddeye ihtiyaç duymaz. Aksi takdirde teselsül gerekirdi. Kadim hakkında yokluk caiz değildir. Çünkü bizzat zorunludur veya [zorunluya] dayanır.

II. Fasl: Mahiyet ve Eklentileri

[Mahiyet], 'O nedir (*ma hüve*)'den türemiştir. 'Nedir' sorusuna kendisiyle cevap verilendir. Genellikle ma'kul bir şeye ve [hâricî] varlık olması itibariyle de zat ve hakikate [mahiyet] denir. [Bu kavramların] hepsi ikincil ma'kullerdendir.

Her şeyin hakikati, ona ilişen itibarlar bakımından farklılaşır. Yoksa onun zıttını doğrulamazlardı. Her arazın zıttıyla birlikte mahiyet, onun mukabili olur. [Mahiyet], kendi olması bakımından kendi-olmayan değildir. Şayet iki zıt taraf hakkında sorulacak olursa cevap şudur: Her şeyin olumsuz, haysiyyetten öncedir sonra değildir.

Mahiyet bazen kendinden başka her şeyden soyutlanmış (*mahzûf*) olarak alınır. Çünkü şayet ona bir şey eklenseydi, [o şey] zaid olurdu ve bunların toplamı üzerine söylenen olmazdı. O bir şey olmama şartıyla (*bi-şartı la şey*) mahiyettir ve sadece zihinlerde bulunur. Bazen de [mahiyet] herhangi bir şart aranmaksızın (*la bi-şartı şey*) alınır. O dış dünyada mevcut olan tabii tûmeldir. O bireysel varlıkların (*eşhas*) bir parçasıdır. Ondandır hasıl olan ve ona eklenen toplamı doğrular. Mahiyete ilişen tûmellere mantıksal tûmel denir, bileşiğe [ilişene] ise aklî [tûmel denir]. Her ikisi de zihinseldir. Bu üç itibar, her ma'kul mahiyetin tahsilinde gereklidir.

Mahiyet ya basittir ki onun hiç bir parçası yoktur ya da parçaları vardır. Her ikisi de zorunlu olarak mevcuttur. O ikisinin nitelikleri, birbirine zıt (*mütenâfi*) itibarlardır. Bazen bağıntılı (*mütezâyif*) olurlar ve o zaman, geçen şey itibariyle umum ve hususta çelişik

(*müteakis*) olabilirler. Bileşikte ihtiyaç gerçekleştiği gibi, basitte de aynı şekilde [gerçekleşir]. Kendi başlarına kaim olabilir veya bir mahalle ihtiyaç duyarlar.

Bileşik, zihne ve harice kıyasla, varlık ve yokluk bakımından [sadece] ondan öncekilerden tereküp eder. O, sebebe muhtaç olmamanın nedenidir. Dolayısıyla, zihin itibariyle açık (*beyyin*), dış dünya itibariyle muhtaç değildir (*ğani*). Böylece üç özellik elde edilir: Biri müteakistir, ikisi geneldir. Bazı parçaların bazılarına ihtiyaç duyması gerekir ve [ihtiyacın] tek bir itibarda [parçaları] kapsaması mümkün değildir. [Parçalar] bazen dış dünyada ayrışır ve bazen de zihinde ayrışır.

Genelliğin (*umum*) arazlığı ve göreliliği (*muzayif*) düşünüldüğünde [parçalar] bazen ayrışabilir veya bazen iç içe girebilir, bazen madde veya bazen yüklem [olarak] alınabilir. Cinslik ve fasıllık onlara ilişir ve o ikisini bir yapar. Cins, madde gibidir ki o nedenlidir. Fasil suret gibidir ki o nedendir. Cinsi olmayan şeyin faslı da yoktur. Her fasl-ı tam birdir. Tek bir mahiyetin bir mertebede iki cinsinin var olması mümkün değildir. Dolayısıyla, o ikisinden sadece aklî terkeb olur ve o ikisinin sonlu olması gerekir. Onlardan biri, tıpkı kendi cinsleri gibi aklî, tabîî veya mantıkî olabilir. Onların arasında yüksek, alçak ve orta olanlar vardır.

Müfret de cinstendir. [Müfredin] üstünde ve altında hiçbir cins yoktur. O ikisi [cins ve fasıl] görecelidir (*izafi*); tekâbüliyetlerine rağmen bir araya gelebilirler. Cinsi fasla nispetle almak imkânsızdır. Eğer onlara muzaf olana nispet edilirlerse cins daha genel, fasıl ise eşit (*müsavi*) olur.

Somutlaşma (*teşahhus*) da itibari şeylerdendir. Eğer aklî bir şey olması bakımından incelenirse, ondaki teşahhuslar dışındakilerle bir ortaklığı bulunur. [Fakat] teselsül etmez, aksine itibarın kesilmesiyle kesilir. Kendisiyle teşahhus eden şey ya mahiyetin kendisi olur, o zaman çoğalmaz, ya da [mahiyete] hulul eden özel arazlarla somutlaşmış maddeye dayanır. Aklî bir tümelin misline eklenmesiyle teşahhus meydana gelmez.

Ayrışma (*temeyyüz*), teşahhustan farklıdır. Her iki şeyin de diğeriyle ayrıştırılması (*imtiyaz*) caizdir. Somutlaşmış olanın [diğeriyle] ortaklığı düşünülmebilir. Tümel bazen göreceli olabilir, o zaman ayrışır. Başkasının altında derc edilen şahıs da ayrılmıştır.

Teşahhus, birlikten (*vahdet*) farklıdır. [Birlik] de varlıktan farklıdır. Çünkü birliğe ve ona müsavakat edenin hilafına [varlık], çok olması bakımından, çokluğu (*kesret*) doğrulamaktadır. [Birliğin] sadece lafız bakımından tarifi yapılabilir.

[Birlik] ve çokluk, akılda ve hayalde, her biri parçalarıyla daha bilinir olmada eşittirler. Birlik, aynı/somut bir şey değildir, aksine ikincil ma'kullerdendir. Çokluk da aynı şekildedir. Aralarındaki karşılıklık (*tekâbül*) nedensellik, nedenlilik, ölçülülük ve ölçülebilirlik izafeti nedeniyledir, cevherî karşılıklık nedeniyle değildir.

Sonra [birlik ve çokluğun] ilişkileri (*ma'ruz*) bazen bir/aynı olur, o zaman zorunlu olarak iki yönü olur. Birlik yönü (*cihetü'l-vahdet*), eğer çokluk yönünü (*cihetü'l-kesret*) kurmazsa ve ona ilişmezse, birlik arazîdir. Eğer ilişirse, bir konuya ilişkin konular veya yüklemeler olur veya tam tersi. Eğer [çokluk yönünü] kurarsa, birlik cinssel, türsel veya fasılsaldır. Bazen farklılaşabilir, o zaman ayrılamaz soyutun konusu, sadece mutlak sözle şahsi birliktir. Yoksa bir konum sahibi zaid bir kavramı olursa şahsi noktadır veya bir konum sahibi olmazsa şahsi ayrıktır. [Birliğin konusu] eğer taksime elverişli olmazsa böyledir. Aksi takdirde o ya bir miktardır ya da basit veya birleşik bir cisimdir. Bunların bazısı diğer bazılarından birliğe daha layıktır.

El-hüve hüve bu türdendir. Arazî ve zâtî nitelikte birliğin isimleri, ona muzaf olana göre farklılaşır. [Bu durumda] birleşme imkânsızdır. Oysa geçtiği üzere *el-hüve hüve*, farklılaşma ve birleşme yönlerini gerektirir.

Bir (*vahdet*) sayı değildir; sadece kendisiyle kaim olan sayının ilkesidir. Eğer benzeri ona eklenirse, sayının bir türü olan ikilik meydana gelir. Sonra bir bir artmasıyla kendi hakikatleri farklı olan sonsuz sayı türleri elde edilir. Onlardan her biri, akılda birbirlerine eklendiklerinde, aklın kendileriyle hakikatlere hükmettiği i'tibârî şeylerdir.

Birlik, bazen kendisine bazen de mukabiline ilişir. Birlikler teselsül etmez, aksine itibarın kesilmesiyle kesilir. Bazen de ortaklık [birliğe] ilişir, o zaman meşhur olanla özelleşir. İliştiğine iki yönden eklenir ve üçüncü yönden mukabiline [eklenir]. Tekâbül de aynı şekildedir.

[Birliğe] ilişmesi imkânsız olan şey, [birliğin mukabiline] ilişir. Tekâbül dört türdür. Yani: [1] Kavl ve akde/akla raci' olan olumsuzluk ve olumluluğun [tekâbülü]. [2] Yoksunluk ve melekenin [tekâbülü]. İlki herhangi bir hususiyet itibariyle alınandır. [3] Zıtlık [tekâbülü]. Her ikisi de varlıksaldır, gerçekte ve meşhurlukta kendisinden öncekiyle müteakistir. [4] Tezayüfün [tekâbülü]. Ârız olması itibariyle altında cinsi kapsar. [Tekâbülün] söylenmesi teşkikledir. En güçlüsü kendisinde olumsuzluk olandır.

Birincisine tenakuz denir ve tenakuz, önermelerde sekiz şartla gerçekleşir. Bu şahsi önermelerdedir. Mahsurada ihtilafı olan dokuzuncu şart [koşulur]. Çünkü iki tikel önerme doğru olduğu halde tümellik, tümelliğin zıttıdır. Müveccehatta ise onuncu [şart koşulur] ve onda da ihtilaf vardır. Çünkü doğru ve yanlış birlikte olamaz. Önermelerde yokluk melekeyle belirlendiği zaman ma'dule olarak adlandırılır, o yanlışlık değil de doğruluk noktasında varlıksal [önermenin] tekâbülüdür. Çünkü konunun yokluğu mümkündür, dolayısıyla o ikisinin her iki mukabili de doğru olur.

[Tezadda] konu bazen iki zıttan birinin aynısını veya aynısı olmayanı gerektirir, bazen de huluvsu veya bir aracıyla nitelenmesinde her ikisinden de bir şey gerekmez. Birin iki zıttı sahip olması akledilemez. O cinslerden olumsuzlanmıştır. Türlerde cins birliğiyle şartlanmıştır. Cins ile fasıl bir yapılmıştır.

III. Fasıl: İlet ve Ma'lul

Ondan sadır olan her şey ya bağımsız ya da eklenmiştir. Şüphesiz o, bu şeyin nedenidir ve bu şey onunla nedenlenmiştir. O: fâillik, maddilik, sûrîlik ve gâîliktir.

Fâil, etkinin ilkesidir. Etkinin bütün yönleriyle varlığı esnasında nedenlinin varlığı zorunlu olur, yokluğa yakınlık zorunlu değildir. Kendisinden sonra nedenlinin bekası caiz değildir, sayılanda caiz olsa bile. Birliğiyle beraber nedenli birleşir. Sonra izafetilerin çokluğu itibariyle çokluk ona ilişir. Bu hüküm kendisine döner. Türsel birlikte terslik ('aks) yoktur.

İki nispet ikinci makullerdendir. İkisi arasında izafet karşılıklıdır. Bazen iki duruma nispetle ikisi tek bir şeyde toplanabilirler. Onda ikisi ters dönmezler.

İki arazlı bir silsilede sonsuza dek ikisini yükseltmez. Çünkü onlardan her biri zorunlu bir neden (illet) olmaksızın elde edilmesi imkânsız olanlardır. Fakat başkasıyla zorunlu da imkânsızdır. Zatı gereği nedenin var olması zorunludur. O taraftır.

Bütünden tatbik için sonsuz birler ayrıldı, diğerleri ayrıldı. Çünkü tatbik, onlardan her birinin iki itibarla sayılması bakımından iki nispet itibariyle o ikisinin sonluluğunu gerektirir. Çünkü iki nispetten birinin öncelik bakımından diğerine eklenmesi gerekir.

Çünkü bütündeki (*mecmu'*) müessirin bazı parçaları olsaydı o şey kendinde ve nedenlerinde müessir olurdu. Çünkü bütünün tam bir nedeni vardır. Her parçanın tam bir nedeni yoktur. –çünkü bütün onu gerektirmez. Nasıl olur da bütün (*cümle*), bu bütünden sonsuz olana muhtaç iken bir şeyi gerektirir?

Karşıt taraflarında iki nispet denk olur. Kabul ve fiil, nispetin birleşmesine rağmen, birbiriyle çelişiktir. Çünkü ikisinin lazımları birbiriyle çelişir.

Neden ve nedenli arasında, nedenli zatı gereği o nedene muhtaç olsa bile, farklılık olması gerekmez. Yoksa böyle değildir.

İki nispetten birinin musahibi doğrulaması gerekmez. Şahıs –unsuriyyattan- ondan başka bir şahıs için zâtî bir neden değildir. Yoksa şahısların sonu gelmez. Çünkü ondan başkasıyla ona muhtaç olmaz. Çünkü ondan öncesinin yokluktur. Çünkü o ikisi denktir. Çünkü yanındakinin yokluğuyla birlikte o ikisinden biri bakidir.

Bizdeki fâil bizden o fiilin ortaya çıkması için şunlara muhtaçtır: (1) fiili ona has kılan bir tikeli tasavvur etmek, (2) sonra şevk, (3) sonra irade, (4) sonra kaslardan hareket.

Bir mekana doğru hareket, ona uygun bir iradeye tâbi olur. Bu hareketin tikelleri, tikel tahayyül ve iradeye tâbi olur. Bundan geçmişteki olur, bu sayılandan geçmiştekinin nedeni, başkasını elde etmek içindir. İradeler nefiste ittisal eder, hareketler ise sonuna kadar olan mesafede.

Etkinin mukarini doğrulamasında şunlar şart koşulur: (1) konum, (2) sona erme ve özel yokluğun müessiri doğrulaması itibariyle müddet, sayı ve şiddet bakımından sona erme (*tenahi*). Çünkü güçler, kabul edenin farklılaşmasıyla farklılaşır ve başlangıcın birleşmesiyle onun karşılığı farklılaşır. Doğal ise kabul etmede küçük ve büyüğün eşitlenmesi için fâilin farklılaşmasıyla farklılaşır. Başlangıcın birleşmesiyle ikisi hareket ettiklerinde, sonluluk ilişir.

Hal ile mütekavvim olan mahal ona kabil ve birleşik için maddedir. Onun kabulü zatîdir. Bazen ondaki hal itibariyle kazandığı kabiliyetlerle yakınlık ve uzaklık elde edilebilir. Birleşik için suret haldir. Çünkü fâilin parçası onun mahallidir. O birdir.

Gaye, mahiyetinde bir nedendir. Nedensellik için: Fâil nedendir. Nedenlilik – varlığında- nedenli içindir. O her kast edenin içindedir. Hareket ettirici hayvani güce gelince, onun gayesi: sona ulaşmaktır. [Gai neden] bazen şevklendirmenin gayesi olabilir. Bazen de

olmaz. Eğer meydana gelmezse hareket iptal olur. Yoksa (meydana gelirse) o: (1) ya iyidir (2) ya normaldir (3) ya zorunlu bir kasıttır (4) ya da abes ve cüzaftır. Doğa bilimi için gayeler sâbit olmuştur. İttifaklar için de aynı şekilde.

Mutlak neden bazen basit olur, bazen de birleşik olur, ayrıca bilkuvve veya bilfiil, tümel veya tikel, zâtî veya arazî, genel ve özel, yakınlık veya uzaklık, ortak veya özgü. Yokluk ise hâdis –arazî ilkelerden- içindir. Fâil –iki tarafta- tektir. Konu, madde gibidir. Eserin ihtiyaç duyması ancak iki taraftan birindedir.

Mahiyetin sebepleri, varlığın sebeplerinden başkadır. Yokluk için muhakkak bir sebep olmalıdır. Hareket için de aynı şekilde.

Sayılan nedenler: benzerine, hilafına veya zıttına yol açanlar. Sayım: yakın veya uzaktır. Arazî nedenler: sayılandır.

2. Maksat: Cevherler ve Arazlar

I. Fasil: Cevherler

Mümkün ya bir konuda (*mevzû*) mevcuttur ve araz olarak adlandırılır ya da [bir konuda mevcut] değildir ve cevher olarak adlandırılır. İkincisi [cevher] ya hem zatı hem de fiili itibariyle [maddeden] ayrık olandır ve o akıldır veya sadece zatı itibariyle [ayrıktır] ve o nefstir ya da onların bitişiğidir (*mukârin*). Bu son durumda [cevher] ya yerleşilen (*mahall*) yani madde ya yerleşen (*hâll*) yani suret ya da her ikisinden [madde ve suret] bileşik cisimdir.

Mevzû' ve mahall, varlık ve yokluk bakımından hem genellikte hem özellikte birbirinin aksidir. Hâll ve araz da aynı şekildedir. Mevzû' ve araz arasında farklılık (*mübayenet*) vardır. Araz ve mahall aynıyken, hâll özeldir.

Cevherlik ve arazlık, ikincil akledilirlerdendir (*ma'kulat-ı sâni*). Çünkü ikisinden birinin bir şeye nispeti bir aracıya dayanır ve makullerin ortaklığı (*iştirak*) arazî olmasına rağmen, türler öncelik (*evleviyet*) bakımından farklılaşır. Bununla birlikte ne cevherler arasında, ne kendi aralarında ne de arazıyla zıtlık vardır. Zıtlığın başkası itibariyle bazısına yüklem olabilmesine rağmen, fâniliğin ma'kul parçası yokluktur.

Mahallin birliği, benzerlikle (*temasül*) birlikte olması haricinde, zıttının aksine, hâllin birliğini gerektirmez. Her iki durumda da bölünebilirlik gerekli değildir. Bölünemeyen konunun, aracıyı (*mutevassıt*) ortadan kaldırmak ve üç veya dörtten birleşik değişken şekilde iki tarafta iki konunun hareketi için, müstakıl bir varlığı yoktur.

Konu, müşahhaslardan birine tekâbül eder. Hâll bazen yerleşecek aracı bir mahalle ihtiyaç duyar. Fakat konumlanmış olanın ve bağımsız olarak bölmeye eğilimli olmayanın varlığı yoktur. Çünkü aracı yoktur ve değişimli olarak üç veya dört parçadan bileşimin iki parçasında iki konunun hareketidir.

Duyunun, yanlışlığını göz önüne alarak, birbirinden ayrılmayı, hareketlinin durgunluğunu ve dairenin nefyedilmesini gözleyerek kanıtladığı şeyi kabul etmeye zorlandılar.

Noktanın kendisi sonluluk itibariyle bölünebilir [cisme] yerleşen bir arazdır. Hareketin halde varlığı yoktur, fakat mutlak olarak nefyedilmemelidir. Aynı şekilde ‘ân’ın dış dünyada hiçbir gerçekliği yoktur. Çünkü şayet hareket, bölünemez bir şeyden oluşsaydı, var olmazdı.

Her kim parçaların sonluluğunun yokluğunu iddia ederse -daha önce geçtiği şekliyle- şunları kabul etmeye zorlanır: [1] Sonlu olandan birleşen şeyin varlığıyla çelişki, [2] genelliğe ek olarak orantıya ihtiyaç duyma, [3] yavaş hareketliyi hızlı hareketlinin geçme yeteneği, [4] sonlu zamanda sonlu mesafeyi kat edememe.

Zorunluluk, bizi tafrayı, tedahülü ve her üyenin tabiatında dualiteye neden olan herhangi bir türün bölünebilmesinin tabiatının bütününe eşit olduğunu reddetmemeye mecbur eder.

Ârız için ayrılmanın imkânsızlığı, zatî imkânsızlığı gerektirmez. Zira, cismin sonsuz bölünmeye elverişli basit bir varlık olduğu sâbit olmuştur; fakat bu cisimden başka hiçbir maddenin sürekliliğini gerektirmez. Çünkü gerileme ve sonsuzluğun varlığı imkânsızdır.

Her cismin doğal bir mekânı vardır. [O mekândan] ayrıldığı zaman mümkün olan en kısa yoldan ona [dönmek] ister. Şayet artsaydı, var olmayı durdururdu.

Bileşğin mekânı, [bileşikte] baskın olan unsurun veya varlığı onda ittifak edilenin mekânıdır. Şekil de böyledir. Doğal [şekil] küredir ve mekânın makul parçası, uzaydır. Çünkü işaretler (*emârât*) onu anlamaya yardımcı olur.

Şunu bilmelisin ki, uzay ya maddeyle bağlantılıdır ki o cisimdeki hâll ve ona benzeyene direnir ya da [maddeden] ayrıktır ki o cisimlere hulul eder ve tamamıyla bağlantılıdır. Bir şekilde onların içine girerek onda yerleşen şeylerin uzayıyla karşılaşır ve onlarla birleşir. Fakat maddeden boş olabilmesi dışarda tutulmuş değildir.

Şayet mekân, yüzey olsaydı [geometrinin] hükümleri birbirleriyle çelişirdi ve mekân tümel olmazdı. Bu mekân dolduran (*meşgul*) şeyden asla boş olamaz. Yoksa [boş olsaydı] engelli hareket, -onların iki zaman periyoduna nispetle daha küçük bir engel varsayıldığında- [engeli] olmayan harekete denk olurdu.

Yön, gösterme fiilinden kaynaklanan gölgenin ucudur. Bölünebilir (*münkasim*) değildir. Hareketin durması için konumlanmış nesnelere aittir ve gösterme işaretiyle de. Doğal [yönler], yukarı ve aşağıdır, onların dışındakiler ise sonsuzdur.

II. Fasl: Cisimler

[Cisimler] iki kısımdır: Felekî ve Unsurî. Felekî olanlardan küllî olanlar ise dokuz tanedir. Bir tanesi gezegensel değildir, tamamını kapsayandır ve altında sâbit felek vardır. Sonra yedi gezegenin felekleri vardır. Dönen ve merkezlerin dışındaki felekleri kapsar, tamamı yirmi dört tanedir. Yedi gezegeni ve bin yirmi küsür sâbit yıldızı kapsar. Hepsi basittir; niteliklerden, infîâllerden ve o ikisinin gereklerinden hâlî; ve şeffaftır.

Basit unsurlar ise dört tanedir: Ateş, hava, su ve toprak küresi. Fiilî ve infialî niteliklerin eşleşmesinden sayıları kullanıldı. Onlardan her biri bir aracı veya araçlarla yapışığa (*mülâsık*) ve başkasına dönüşür.

Ateş: Sıcak, kuru, şeffaf ve doğal olarak hareketlidir. Bir tabakası ve onunla birleşmeyi imkânsız kılan bir gücü vardır. Hava: Sıcak, yaş, ve şeffaftır. Dört tabakası vardır. Su: Soğuk, yaş, ve şeffaftır. Yeryüzünün dörtte üçünü kuşatır. Bir tabakası vardır. Toprak: Soğuk, kuru, ortada durağan ve şeffaftır. Üç tabakası vardır.

Birleşikler ise dört ustukustur. Bir kısmının diğer bir kısmıyla tepkimesi esnasında sonradan meydana gelmişlerdir (*hâdis*). Nitelik maddede etki eder, sonra saflığın (*sırâfet*) niteliği kırılır. Böylece bütününe benzer mütevassıt bir nitelik meydana çıkar.

Basitlerin suretlerini korumasına rağmen o mizaçtır. Sonra mizaçlar, şahıs bakımından sonlu olmamalarına rağmen, itidalden uzaklaşması ve ona yakınlaşması bakımından sayılarda farklılaşırlar. Eğer her türün ifrat ve tefrit tarafı olursa, o dokuz tanedir.

III. Fasl: Cisimlerin Hükümlerinden Geriye Kalanlar

Cisimler, sonluluğun zorunluluğunda ortaktırlar. Çünkü benzeriyle kıyaslandığında, ondan eksikliğini varsaymakla beraber, varsayılan şeyin zıttıyla nitelendirme zorunludur. Çünkü açının iki kenarı arasındaki nispeti korur, ikincisini nitelenmenin zorunluluğuna rağmen o ikisini kapsayan şeydir, tanımın bir olması ve ondaki bölünmenin ortadan kalkması birliğe delalet eder.

Zorunluluk kalanlarıyla geçti. Hava gibi tadılan, görülen ve koklanan niteliklerden hâli olması caizdir. Görülmesi ışık ve renk şartıyla caizdir ve o zorunludur.

Bütün cisimler, hâdis sonlu cüziyyattan ayıramadığı için hâdistirler. Muhakkak [cisimler] hareket ve sükûndan hâli değildir. O ikisi [hareket ve sükûn] hâdistir ve bu açıktır. O ikisinin parçalarının sonlu olmasının [nedeni] ise sonsuz olanın varlığının tatbik için imkânsız olması ve her hâdisin karşılıklı iki izafetle nitelenmesidir. O ikisinden biriyle nitelenenin böyle olması bakımından diğeriyle nitelenen üzerine eklenmesi gerekir. Böylece eksik ve fazlalık da kesilir.

Zorunluluk, sonsuz hâdislerden ayrılmayan hudûsla geçti. Cisimler hâdistir. Arazların kaim olması ancak onlarla imkânsız olunca hudûsu sâbit oldu. Hudûs, vaktiyle özelleşti, zira ondan önce hiç bir vakit yoktu.

Muhtar iki takdir edilmiş olandan birini tercih eder, bazılarına göre bir şey için değil. Madde menfidir. Öncelik, zamanı gerektirmez. Bunun tahkiki daha önce geçmişti.

IV. Fasil: Soyut Cevherler

Aklın imkânsız olduğuna dair hiçbir delil sâbit olmadı. [Aklın] varlığının delilleri zayıftır (*medhûl*): (1) Onların ‘birden iki şey sadır olmaz’ sözü gibi. Şart koşulan için eklenenle tesirinde veya varlığında hiçbir öncelik yoktur. Kendisinden etkinin elverişliliği nefyolunan için de [öncelik] yoktur. Çünkü müessir muhtardır. (2) Onların ‘hareketin daireselliği, kâmile benzetmek için istilzam edilen iradeyi gerekli kılar; zira hâsılı istemek bilfiil veya bilkuvve kesilmeyi (*inkıta*’) gerektirir ve mümkün olmayan muhaldır’ sözü. Çünkü muhal olanı talep etmenin imkânsızlığında tartışma olmasına rağmen, kesilmesini gerekli kıldığımız şeyin sürekliliğine ve talebin kısımlarının hasrına dayanır. (3) Onların ‘birbirine izafe olan iki şey arasında nedensellik yoktur; yoksa mümteni’ mümkün olurdu veya güçlü olan zayıf olanla nedenlenirdi’ sözü. Çünkü zâtî imkânsızlık men’ edilmiştir.

Nefs, bilkuvve hayat sahibi organik doğal cismin ilk yetkinliğidir. [Nefs] ondaki şu şart olan şeylerden dolayı farklıdır: (1) Kısır döngünün imkânsızlığı. (2) Gerektirmedeki engelleşme (*mümânea*’). (3) Diğerinin sübûtuna rağmen ikisinden birinin butlanı. (4) [Bedenden] gaflet gerçekleşebilmesi. (5) Onunla ortak olması. (6) Onda değişim olması.

[Nefs] soyut bir cevherdir. Çünkü: Ona ârız olanlardan soyutlanır, inkısam edilemez, mukarinleri aciz bırakan güçleri vardır, kesilmiş (*munkatı*’) bir mahalli akleden şeye göre [nefse] arız olanın husulü, ârızın ihtiyaç duymamasının maruzun ihtiyaç duymamasını gerektirmesi, tâbi olmanın ortadan kalkması, zıttın husulü.

Tek bir tanım altına girmesi [nefsin] birliğini gerektirir. Arazların farklılaşması, [nefsin] farklılaşmasını gerektirmez.

[Nefs] hâdistir. Bizim sözümüz üzerine ve hasmın şu sözü üzerine o açıktır: Şayet ezelfi olsaydı, iki zıttın bir araya toplanması veya sâbit olanın butlanı veya imkânsız olanın sübûtu gerekirdi.

[Nefs] bedenle beraber aynı seviyededir. [Bedenin] yok olmasıyla (*fenâ*) yok olmaz. Başkası için bir suretin kaynağı olmaz. Yoksa [olursa] eşitlemede (*teâdü*l) kendisini asıl yaptığımız şey batıl olurdu. [Nefs] zatı gereği akleder. Organlarla idrak eder. Çünkü konum bakımından iki farklı şey arasında isnad olmaksızın ayrışma vardır.

Nefsin başkasıyla ortak olduğu şu güçleri vardır: Besleyici (*gâziye*), geliştirici (*nâmiye*) ve doğurtucu (*müvellide*). Diğerleri özeldir, idrak onlarla tikeli veya tümeli elde

eder. Besleyici [gücün] çekme, tutma, hazmetme ve itme [olmak üzere] dört gücü vardır. Bazı organlar için bunlar kat kat artabilir. Gelişme (*nümuvv*) şişmanlıktan farklıdır. Musavvira [gücü] bana göre batıldır. Çünkü basit bir güçten bu birleşik muhkem fiillerin çıkmasının imkânsızdır. Onun kesinlikle bir bilinci (*şuur*) yoktur.

Tikeli idrak etme gücü: Dokunma ondandır. Bedenin tamamına yayılmış bir güçtür. Onun sayısı hakkında görüşler vardır. Tat alma ondandır. Aynısı ve zıttı olmayan ıslak tükürüğün aracılığına ihtiyacı vardır. Koklama ondandır. Algılaması için koku sahibinden etkilenen havanın gerdana ulaşmasına muhtaçtır. İşitme ondandır. Algılaması basınçlı havanın işitme kanalına ulaşmasına dayanır. Görme ondandır. Işık ve renge bizzat taalluk eder. Bizde gözbebeğinin tesirine râci'dir. Şartlarıyla birlikte ışının (*şuâ'*) çıkışıyla hasıl olması gerekir. Eğer algılayan göze (*mubsır*) yansır, onun yönünü görür. Eğer okların çokluğu ilişirse, görülen de çoğalır.

Duyular arasında hâkim olan fentâsiya/bentâsiya bu güçlerdendir. Çünkü damlayı çizgi olarak, kıvılcımı daire olarak ve zatülcenbi/resmi (*mübersem*) kendisi için gerçekleşmeyen şey olarak görür. Hayal [de bu güçlerdendir]. Çünkü karşılayan ile hıfzeden arasındaki farklılık zorunludur. Vehim [gücü] tikel manaları idrak edendir. Hâfıza [da bu güçlerdendir]. Mutehayyile [gücü] suretleri ve manaları birbirleriyle terkip edendir.

V. Fasil: Arazlar

[Arazlar] dokuz taneyle sınırlandırılmıştır (*münhasır*). Birincisi niceliktir: (1) Bitişik (*muttasıl*) [nicelik] kârr⁷⁹⁰: Cisim, yüzey ve çizgidir. [Kârr] olmayan [bitişik nicelik]: Zamandır. (2) Ayrık (*munfasıl*) [nicelik]: Sayıdır. Eşitliğe, eşitliğin yokluğuna ve bölünmeye elverişli olmasını ve kârrın onda varlığının imkânını kapsar. [Nicelik] zâtî ve arazîdir. Bu iki kısımdan ikincisi (arazî), onlardan birincisine (zâtî) ârız olur. Münafinin husulünde ve şartın yokluğunda zıtlığın nefyine delalet vardır. [Nicelik], eklemeyle, çoklukla ve bu ikisinin karşılığıyla nitelenir. Artma [*şiddet*] ve karşılığıyla [nitelenmez].

Bitişik kârrın türleri, herhangi bir türde itibarla farklılaşsa bile, matematiksel olabilir. Cevherlik, “ma hüve?”nin cevabında söylenen araziyet verilenden farklıdır. Hakikatin kalmasına rağmen değişim, sonluluğun bir burhana muhtaçlığı, gerçekliğin küresinin sâbitliği,

⁷⁹⁰ Kârr, vehimde kaim olan matematiksel cisimdir.

bir araza muhtaç ve onunla kaim olmak, matematiksel cisme, yüzeye, çizgiye, zamana ve sayıya araziyet verir. Taraflar, izafetten bir türle birlikte nitelense bile, yokluk değildir. Cins, sonluluk [*tenâhî*] ve sonsuzlukla arazlanmıştır; ve o ikisi itibarîdir.

[Dokuz arazdan] ikincisi niteliktir. Bütünü toplamayla ona has yokluk kayıtlarıyla resm edilir. [Niteliğin] kısımları dört tanedir. [Birincisi] duyulurlar (*mahsûsât*): Uyarılmalar veya etkilenmelerdir. Onlar yüklemde farklılıklarından ve genelliklerinde mizaçtan dolayı şekillerden başkadırlar.

Dokunulabilenler [niteliktir], ilkeleri: Sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluştur ve kalanlarsa onlara nispet edilir. Sıcaklık, müteşekkileri toplayan, muhtelifleri ayırandır. Soğukluk ise bunun tersidir. O ikisi zıttır. Sıcaklık, başka manalara söylenir; hakikatte nitelikleri farklıdır. Yaşlık, teşekkülün kolaylığının gerektirdiği bir niteliktir. Kuruluk ise bunun tersidir. Bu ikisi yumuşaklık ve sertlik bakımından birbirine aykırıdır. Ağırılık, [cismin] merkezinin mutlak olsa bile âlemin merkezine uygun olması bakımından cismin hareketini gerektiren bir niteliktir. Hafiflik ise bunun tersidir. İkisi de izafetle, iki itibarla söylenir.

Meyl, doğal (*tabîî*), zorlamalı (*kasrî*), nefsanîdir. [Meyl] hareketin yakın sebebidir. [Meyl] itibariyle sâbitten değişken sadır olur. Muhtelifi, zıttır. Şayet [meyl] sâbit olmasaydı, engeli olan ve olmayan birbirine denk olurdu. Başkalarına göre, yönlerinin çok sayıda olması bakımından o cinstir, onlar açısından benzeşir ve farklılaşır. Ağırılık da ondan [bir niteliktir]. Diğerleri onu aykırı (*muğâyir*) yaptılar. Lâzım ve mufârik da ondan [birer niteliktir]. Bir mahalle ihtiyaç duyarlar başka bir şeye değil. O bizce takdir edilmiştir. Şeyler ondan doğar. Bazı [şeyler] zatı gereği herhangi bir şart olmaksızın, bazıları [zatı gereği] bir şartla ve bazıları zatı gereği olmaksızın [ondan doğar]. İlk görülebilenler [niteliklerdendir]. Onlar renk ve ışıktır. Her birinin iki tarafı vardır. Birincisinin hakikati vardır. [Rengin] iki tarafı, birbirinin zıttı olan siyahlık ve beyazlıktır. İkincisi [ışık] varlığa değil de idrake dayalıdır. O ikisi duyu bakımından değişkendirler, tür bakımından birbirinden ayırık olan kuvvetlenme ve zayıflamaya elverişlidirler. Şayet ikincisi cisim olsaydı, duyulurun zıttı ortaya çıkardı. Aksine o mahalle kaim bir arazdır, karşıta benzerini elde etmek için hazırdır. O zatî ve arazîdir. Birincisi ve ikincisidir. Karanlık, [aydınlığa] sahipliğin yokluğudur.

İşitilebilenler de [duyulur niteliklerdendir]. Onlar dışarıda direnme şartıyla vurma veya çekme nedenli dalgalanmadan hasıl olan seslerdir. Sessel yapının idrakinin gerekliliği için onun kalması imkânsızdır. Ondak başka bir şey meydana gelir. Ona belirleyici

(*mümeyyiz*) bir nitelik arız olur, o açıdan harf olarak adlandırılır. Ya ses çıkaran ya da sessiz olur. Bizzat veya bilaraz, benzer veya farklı olur. Söz kısımlarıyla ondan [ses] düzenlenir. Ondan başkası akledilmez. Dokuz tadilabilenler de [duyulur niteliklerdendir]. Üçünün etkileşiminden benzerinde ortaya çıkar. Kokanlar da [duyulur niteliklerdendir]. Onların türlerinin ancak muvafık ve muhalif olması yönünden isimleri vardır. Orta eğilim (*isti'dad*), iki çelişik taraf arasındadır.

Nefsanî [niteliktir] ki o hal veya melekedir. Bilgi (*ilim*) de [nefsanî niteliklerdendir]. [Bilgi] ya tasavvurdur ya da kesin, mutabık, ve sâbit olan tasdiktir. Tanımlanamaz. İki kısma ayrılır: zorunlu ve kazanılan. O [kendisini] kabul eden soyut mahalde etki bırakmalıdır (*intiba'*). Benzerin hululü farklıdır. Birleşme mümkün değildir. Akledilirin farklılaşmasıyla [bilgi de] farklılaşır. Şimdiki ve gelecek zaman gibi. Ancak bir şeyle irtibatlı (*muzâf*) olarak akledilir. Birleşmeyle birlikte [iki benzeşen suretin bir araya gelmesiyle] problem güçleşir. [Bilgi] onda tanımını bulunduğu için arazdır. [Bilgi], fiilî, infîâlî ve o ikisi dışındakilerdir. [Bilgi], ya zarurî – altı kısmı vardır- ya da kesbîdir. O ya zorunlu ya da mümkündür. Benzerlikte bizzat onu dengeleyen manasıyla [bilgi] *tâbi'*dir. Böylece kısır döngü ortadan kalktı. Onda eğilim bulunmalıdır.

Zarurî, duyularla olur. Kesbî ise evvelî/birinciyle olur. Bilgi ve idrak arasındaki fark, Bir ıstılahta cinsin türden ayrıklığıyla idrak [bilgiden] ayırır ve diğer bir ıstılahta iki türü ayırandır. Bir nedenle tamamına taalluk eder. Aynı şekilde bir nedenliye taallukunu gerektirir. Onun üç mertebesi vardır. Sebep sahibi ancak tümel olarak bilinir.

Akıl, aletler sağlam olduğu zaman, zaruriyyatla bilginin olması gereken bir içgüdüdür (*garîza*). Ortaklıkla başkasına da söylenir. İnanç (*i'tikad*), iki kısmından birine denir. O ikisi genellik ve özellikte birbirinin aksidirler. Bilginin aksine onda zıtlık gerçekleşir. Gafillik (*sehv*), bilgi yeteneğinin yokluğudur. Unutma ile [gafillik] bazen ayırır. Şüphe (*şekk*), iki taraf arasında zihnin gidip gelmesidir. İnanç ve bilginin bütünün kendisine ve başkasına taalluku bazen (tereddüt) doğru olur. Suretler değil, itibar farklılık gösterir. Cehalet o ikisinin karşılığı manasındadır. Diğeriyse, ikisinden birinin kısmıdır. Zann, iki taraftan birini tercih etmektir. O üstünlük (*rüchân*) inancının dışındadır. Güçlülük ve zayıflığı kabul eder. Onun iki tarafı, bilgi ve cehalettir.

Bilginin kesbî oluşu, parçalarının zorunlu olarak sağlam olmasıyla ve nazarla elde edilir. O ikisinden birinin bozulmasıyla bazen onun zıddı elde edilir. Doğru olandan bilginin

elde edilmesi zorunludur. Öğretmene ihtiyaç yoktur. Evet, biçimsel bir parça gerekir. Onun şartı, gayenin yokluğu, [gayenin] zıddı ve hazır olmasıdır. İki aklî olanın o şey üzerine tevakkuf etmesinin zorunluluğu ve sübûtunun takdiri üzerine istenenin Zıttının ortadan kaldırılması nedeniyle onunla teklîf aklî olur.

Bilginin melzûmu, delildir. Zannın [melzûmu], işarettir. Onun basitleri, aklî veya birleşiktir. Çünkü kısır döngü imkânsızdır. Naklî/Lafzî bazen kesinlik ifade eder. Çatışma varsa te'vili gerekir. O kıyastır ve onun iki kısmıdır. Kıyas, iktiranî ve istisnaîdir. Birincisi [iktiranî], yakın suret açısından dört, uzak [suret açısından] iki tanedir. Yakın madde açısından beş, uzak [madde açısından] dört tanedir. İkincisi [istisnaî]: birleşiktir, sonucu iki tanedir. Yine, hakiki olmayan ayırıktır. Onda onun bir mislidir. Son ikisi zann ifade eder. Zikredilen bu şeylerin ayrıntıları bu bilimin dışındadır.

Taakkul ve tecerrüd birbirini gerektirirler. Mahallin inkısamı, hâlin de inkısamını gerektirdiği için. Eğer benzerlerse mücerredin konumunun arazı vardır. Yoksa [benzemezlerse] sonsuzlardan birleşir. Akledilirliğin sıhhatinde tecerrüdün istilzamı vardır ve istilzam edilen bir arada bulunmanın imkânı içindir.

Kudret de [nefsanî niteliklerdendir]. Doğa ve mizaç, şuurun yaklaşmasıyla farklılaşır. Tâbi olana aykırı fâile nispetle fiili düzeltendir ve iki tarafa taalluk eder. Fiil öne geçer. Çünkü kafirin teklifi, tenafî ve iki muhalden birinin lüzumu vardır. Şayet olmasaydı, kâdirin sayısının artmasıyla takdir edilmiş olanın vukuu birleşmezdi. Onun benzerinde bir tarafa koymak yoktur. Karşılığı (*tekâbü'l*), acizlik, yoksunluk ve sahipliğin karşılıklılığı. Yaratmanın zıttı, ikisinin hükümlerinin zıtlığı ve fiil nedeniyledir.

Elem ve lezzet de [nefsanî niteliklerdendir]. O ikisi [elem ve lezzet], kıyasla farklılaşan izafetle özelleşen idrak türleridir. Lezzet, başkası değil doğal halden çıkış değildir. Elem, bazen bölünmeye dayanır. Onlardan her biri duyuşal ve akılsaldır. O daha güçlüdür.

İrade ve iğrenme (*kerâhet*) de [nefsanî niteliklerdendir]. O ikisi bilginin türleridir. Onlardan biri karşılıklılıkla beraber lazımdır. Fâile ve başkasına göre o ikisinin itibarı farklılaşır. Şehvet ve nefretin hilafına onların zatına bazen taalluk eder. Bu nitelikler canlılığa muhtaçtır. [Canlılık], duyu ve hareketi gerektiren bir sıfattır. Bize göre mizacın itidaliyle şartlanmıştır, çevre gerekir. Karşılığı, ölümdür. Yoksunluk ve sahipliğin karşılıklılığıdır.

Şunlar da nefsanî niteliklerdir: Sağlık, hastalık, sevinç, üzüntü, kızgınlık, korku, endişe, utanma ve kin. Bitişik nicelikle ilgili [nitelikler]: Doğruluk (*istikâmet*) ve eğrilik, yükseklik ve derinlik, şekil ve halka gibi. Ayrık [nicelikle ilgili nitelikler]: Çiftlik ve teklik gibi. Doğru, iki noktayı birleştiren en kısa çizgidir. Nasıl ki o mevcutsa aynı şekilde daire [de mevcuttur]. Zıtlık, doğrusal ve daireselden çıkarılmıştır. Aynı şekilde o ikisinin ârızlarından da [çıkarılmıştır]. Şekil, sınırı veya sınırları cisimle ihata eden yapıdır. Rengin eklenmesiyle birlikte, halka elde edilir.

[Arazlardan] üçüncüsü, muzâftır. O hakikî ve meşhûrîdir. Onda bilfiil veya bilkuvve yansıma ve denklik gerekir. Bütün varlıklara arız olur. Onun sübûtu zihnîdir. Yoksa teselsül olur. İzafetin kendisiyle taalluku, varlığının önüne geçmesi nedeniyle fayda vermez. Sayıların mertebelerinden her mertebede sonsuzluk gerekir ve Teâlâ'nın sıfatlarını çoğaltır. Her meşhur muzaf, hakiki muzafıla özelleşir, böylece ihtilaf ve uyuşma ona arız olur, ya fazlalık bakımından ya da değil.

[Dokuz arazdan] dördüncüsü yerdir. O mekâna nisbettir. Bir gruba göre o dört türdür: Hareket, Durağanlık, Toplanma, Ayrılık.

Hareket, bilkuvve olanın bilkuvve olması bakımından ilk yetkinliğidir veya cismin bir [mekandan] sonra başka bir mekanda hasıl olmasıdır. [Hareketin] varlığı zorunludur. Şunlar üzerine tevakkuf eder: İki karşılık (başlangıç ve son), İki neden (fâil ve kabil illet), Ona mensub olan (hareketin kendisinde meydana geldiği), (Hareketin) miktarı (zaman). Kendisinden çıkan ve kendisine doğru olan bazen mahal olarak birleşir, bazen zat ve araz olarak zıtlaşır. O ikisinin itibarî karşılıkları vardır: Onlardan birincisi: o ikisine söylenen şeyin itibarıdır. [ve ikincisi: o ikisinden her birinin kıyasla diğerine itibarıdır.] Şayet iki neden birleşirse, nedenli ortadan kalkar ve genel olur. [Eğer hareketin fâil nedeni olursa, fâillik bakımından o kendisiyle hareket için kabildir. Bunun iki mahzuru vardır: birincisi, nedenlinin yani hareketin ortadan kalkmasıdır; ikincisi, her şey için hareketin genelliğidir ve orada hareketsiz bir şey olmaz -bu butlanın apaçıklığıdır-.] Herhangi bir halde gerekli olan farklı doğaların aksine (harekete) mensub olanlar dört tanedir. Muhakkak ki cevherlerin basitleri defaten varlığa gelir ve onların birleşikleri, parçalarının yok olmasıyla yok olur. “Muzaf”, tâbidir. Yine “zaman” da (tâbidir.) “Var olma” (cidetün) defatendir. İki kategoride hareket akledilmez: Fiil ve İnfîâl. Nicelikte iki itibar vardır. Suyun ters çevrilmiş cam şişeye girmesi ve kaynama esnasında kabın yarılması. Hareket -her bölgede- beslenenin parçalarının uygun olmasıdır. Nitelikte duyulurun imkânsızlığı vardır. Kûmun ve vürudun batıllığının

kesinliğiyle beraber onların duyusunu yalanlamak için. “Yer” ve “konum”da açıktır. Onlara miktarın, mahallin ve kabilin birliği bakımından birlik arız olur. Karşılıklının farklılaşması ve ona mensub olan, farklılığı gerektirendir. İlk ikisinin zıtlığı: zıtlıktır. Karşılıklıya ve inkısamdaki fâile girmez. Ona nitelik arız olur. Güçlenirse hareket hızlı olur. Zayıflarsa (hareket) yavaş olur. Mahiyetler onunla farklılaşmaz. Yavaşlığın sebebi: dışsal ve içsel engellerdir. Arasına durağanlık girmez. Yoksa (durağanlık araya girerse) karşılığıyla vasıflanan şeyi hisseder. İki meyleden an arasında zamanın varlığı nedeniyle açılar (zevaya) ve eğilme (inıtaf) zatlarının bitişikliği yoktur.

Durağanlık (*sükûn*): nispetlerin korunmasıdır. O iki hareketi karşılayan zıttır. Yer olmayanda türün korunması vardır. Onda olan şeyin zıtlığı için zıtlaşır. Oluş, doğal, zorlamalı ve iradîdir. Doğal [hareket], cismin ona dönmesi için ancak doğal bir durumun bitişmesiyle meydana gelir ve durur. Dairesel [*sükûn*] olmaz. Zorlamalı [hareket] zayıflamayı kabul eden kazanılmış bir güce dayanır. Doğal sükûn, mutlak doğaya dayanır. Basitlik ve onun karşılığı özellikle harekete arız olur. Devri gerektirdiği için cinsin ve türlerinin nedeni yoktur.

[Dokuz arazdan] beşincisi zamandır. O zamana veya onun yönüne nispettir. Öncelik ve sonralık bakımından hareketin miktarıdır, onun iki arızıdır -başka bir itibarla- o ancak bizzat değişkenler için bir kategoriye ve bilaraz onun arazlısına arız olur. [arazlısının varlığının ihtiyacı yoktur] ve onun yokluğu, ona. Yön, nokta gibidir. Yokluğu -zamanda- dereceli değildir. Âlemin hudusu, onun hudusunu gerektirir.

[Arazların] altıncısı konumdur. O iki nispet bakımından cisme arız olan bir yapıdır. Onda zıtlık, güçlülük ve zayıflık vardır. [Arazların] yedincisi mülkiyettir. O sahip olmanın nispetidir. [Arazların] sekizincisi fiil ve dokuzuncusu infial olmaktır. Gerçek o ikisinin zihnen sâbit olmasıdır. Yoksa [sâbit olmazlarsa] teselsül gerekir.

3. Maksat: Yaratıcının İspatı, Sıfatları ve Eserleri

I. Fasil: [Vâcib Teâlâ’nın] Varlığı Hakkında

Eğer varlığı zorunlu ise matlub odur. Eğer değilse [mümkünse], kısır döngü (*devr*) ve sonsuz zincirleme (*teselsül*) olur ki bunlar imkânsız olduğundan [zorunlu olması] gerekir.

II. Fasil: [Vâcib] Teâlâ'nın Sıfatları Hakkında

Âlemin yokluktan sonra var olması, zorunluluğu nefyeder. Aracı makul değildir. Zorunluluk ve imkânın esere arız olması ve şimdiki zamanda yok olana gelecek zamanda üzerine kudretin birleşmesi iki itibarla mümkündür: [1] Fiilin ortadan kalkması, fiilin zıttı değildir. [2] İletin genelliği, sıfatın genelliğini gerektirir.

İhkam: Tecerrüd, her şeyin ona dayanması ve ilmin delaletleri. Sonuncusu geneldir. Değişim itibaridir. İlim kendisine aykırı malumatın suretini istemez. Çünkü onu elde etmenin nispeti, bizdeki makul suretlerin nispetinden güçlüdür. İzafetlerin değişmesi mümkündür. (Zorunluluk ve imkânın bir arada bulunması iki itibarla mümkündür.) Her Kâdir Âlim zorunlu olarak diridir. Bazı mümkünlerin bir vakitte var olmasıyla özelleşmesi, [Vâcib] Teâlâ'nın iradesine delalet eder. [İrade sıfatı] sebep (*dai'*) üzerine eklenmiş değildir. Yoksa [eğer Allah'ın zatına eklenmiş bir şey olsaydı] teselsül veya taaddüd-i kudema olması gerekirdi.

Nakil, idrakle vasıflanmasına delalet eder. Akıl ise aletlerin imkânsızlığına [delalet eder]. Kudretinin genelliği Kelâmın sübûtuna delalet eder. Nefsanî akledilebilir değildir. Kubhun onda olmaması onun doğruluğuna delalet eder. Varlığın zorunluluğu, sonsuzluğuna delalet eder ve [şunların nefyine delalet eder]: Eklentinin, Ortağın, Benzerliğin, İki mananın bileşikliğine, aklî ve hâricî terkip, Zıddın, Tehayyüzün, Hululün, İttihadın, Yönün, Hadiselerin ona girmesinin, İhtiyaç duymanın, mutlak olarak elemin ve mizacî lezzetin. Manalar, haller ve aynına eklenmiş sıfatlar, rü'yetin nefyedilmesi ve Musa'nın kavmine sorusu delalet eder.

[Kıyamet suresindeki] nazar ve tevili kabulüyle beraber, rü'yete delalet etmez. Rü'yet ile hareketlinin istikrarının ilgisi imkâna delalet etmez. Nedenlilerin ortaklığı, ta'lil ve hasretmeyi engellemekle beraber nedenlerin ortaklığına delalet etmez. [Varlığın zorunluluğu], Cömertliğin, Mülkün, Tamamlık –ve üstünün- Hakkiyyetin, İyiliğin, Hikmetin, Tecebbürün, Kahrın, Kayyumluğun [sübûtuna delalet eder]. El, yüz, ayak, Rahmet, Kerem, Rıza, Tekvin ise öncekilere râcidir.

III. Fasıl: [Allah Teâlâ'nın] Fiilleri Hakkında

Artmayla muttasıf fiil, ya iyidir ya da kötüdür. (husun ve kubuh aklîdir) İyi dört [kısmıdır]. İkiisi aklîdir. İhsanın iyiliğini ve zulmün kötülüğünü bilmek –şeri' olmayandan- ancak şeri' olarak sâbit olursa o ikisinininki –mutlak olarak- ortadan kalkar. Aksi de caizdir. Suretlerin farklılaşmasıyla ilimlerde de farklılaşma caizdir. Kötülüklerin en azını işlemek kurtulma imkânıyla beraber [caizdir]. Cebr batıldır. Onun muhtaç olmaması ve ilmi, kötülüğün [Allah] Teâlâ'nın fiillerinden çıkarılmasına delalet eder. [Kötünün] üzerine kudretiyle beraber nispetin genelliği nedeniyle imkânsızlık ile lâhık (?) birbiriyle çelişmez. Gayenin nefyedilmesi, saçmalığı (*abes*) gerektirir, ona dönüşü gerektirmez.

Kötüyü dilemesi, kötüdür. Ve aynı şekilde iyiliği, emir ve nehyi dilemeyi bırakması [da kötüdür]. Fiillerin bir kısmı bize dayanır. Mağlupluk lazım değildir. İlim tâbidir. Zorunluluk, fiillerin bize dayanmasıyla kesindir. Sebebin zorunluluğu, vâcib gibi kudretle çelişmez. Kastın iktirarıyla olması dışında yaratma (îcâd) ilmi gerektirmez, böylece icmal yeterli olur. Toplanmayla beraber, (Allah) Teâlâ'nın muradı gerçekleşir.

Hudûs, itibârîdir. Bazı fiillerde benzerliğin zor olması (*teazzür*), ihatanın zor olmasındandır. İyilikte bizim ve Teâlâ'nın fiili arasında herhangi bir ilişki (*nisbet*) yoktur. Şükür, imanın mukaddimleri üzerinedir. Doğan hakkında övme ve yermenin güzelliği ilmin bize izafetinin gereğidir. Sebebi seçme zorunluluğu lâhıktır. Çocuğun karşılanmasındaki zemm, onun üzerine, yakma üzerine değildir. Eğer kaza ve kader ile fiili yaratma irade ediliyorsa, imkânsızlık gerekir. Veya özellikte vâcibde doğrudur. Veya bildirme –mutlak olarak- doğrudur. Emirül Müminin (selam üzerine olsun) boya hadisinde onu açıkladı. Saptırma, gerçeğin aksine işaret etmektir. Sapma fiili yok etmedir. (ihlâk) Hidayet etme: onun karşılığıdır. İlk ikisi (Allah) Teâlâ'dan nefyedilmiştir.

Mükellef olmayana azab etmek kötüdür. Nuh Aleyhisselam'ın sözü, mecazdır. Hizmet, onu cezalandırma değildir. Bazı hükümlerde tebeiyyet caizdir. Onun dışında elde edilmeyen maslahatı kapsamı yüzünden sorumlu tutmak iyidir. (Şunun) hilafına: yaralamadan sonra tedavi, bedel olarak verme (muavazat) ve şükür batıldır. Çünkü tür sünnetin gerektirdiği yardımlaşmaya muhtaçtır, faydalanan onu (şunlarda) kullanır: 1. riyazat. 2. yüce şeylerde incelemenin devamı 3. ecrin artmasıyla beraber adaletin sağlanması için gerekli uyarıları hatırlama (tezekkür). Onu kötülüklerden alıkoymak (*zecr*) vaciptir.

İyiliğinin şartları: 1. bozulanın ortadan kalkması ve öne geçmesi, 2. onun müteallıkının imkânı ve iyiliğine eklenen sıfatın varlığı, 3. fiilin sıfatlarıyla mükellifin bilgisi ve müstehakkın kaderi ve onun üzerine kudret ve ona kötülükten imtina etme, 4. mükelefin fiil üzerine gücü, 5. onunla -veya imkânını- bilmesi, 6. aletin imkânı. Müteallık ya ilimdir -aklî veya sem'î- ya zandır. ya da ameldir. o munkatıdır.. icma için, ve sevabın ulaşması için. iyiliğinin nedeni geneldir. Kâfirin zararı seçimindendir. o müfsiddir ? teklif bakımından değil şart koştuğumuzun hilafına. Fayda sâbittir.

Lütuf, kendisiyle gayeyi elde edebilmek için vâcibtir. Eğer (Allah) Teâlânın fiilinden olursa, ona gerekir. Eğer mükellefin fiilinden olursa, onu hissetmesi gerekir ve onu gerektirir. Eğer o ikisinin dışında olursa, teklifte şart koşulur: Bilfiil bilgi. Kötülüğün yönleri menfidir. Kâfir, lütuftan hali değildir.

Saadet ve şekavetle haber vermek müfsit değildir. Teâlâ ondan -engellemekle birlikte- zemmetmeksizin azaplandırmayı kabih görür. Münasebet gerekir, yoksa .. müntensiblere göre tercih eden olmaksızın tercih eder. İlca ulaşmaz. Mükellef, lütfu icmalen veya tafsilen bilir. İyilik cihetine lütuf artar. Hayırlanma ona dahil olur. Bedellerin iyiliği şart koşulur.

Elemlerin bir kısmı kabihtir, özellikle bizden sadır olur. [Elemlerin] bir kısmı ise hasendir, Teâlâ'dan ve bizden sadır olur. Onun güzelliği ya hakettiği içindir ya fayda içerdiği veya zararı defettiği içindir. iki fazlalık ya normal olduğu içindir ya def etme ciheti üzerinedir. Faydayı içermeye lütuf gerekir. Müstehakta ikab olması caizdir. Mükellefin elemünde, iyiliğinde lütuf yeterli değildir. Lezzet lütufluğunu kapsıyorken güzel olmaz. Müteallimin bilfiil seçiminin iyiliğinde şart koşulmaz. Bedel: Yüceltme ve iclalden hali olarak müstehakkın faydalanmasıdır.

Teâlâ'nın ona [şunlarla] hakettirmesi, acıları indirme, başkasının maslahatı için münafinin tefviti, [ilme -zaruri veya kesbi- veya zanna dayansın ya da dayanmasın. kulun fiiline dayanan değil] gamları indirme, muzarla veya ibahayla birlikte kullarının durumu, veya akıl sahibi olmayanın temkini. Yakmanın hilafına -ateşte karşılaştığında-, ve öldürmenin -zevrin şehadeti sırasında- ona intisaf aklen ve seman vâcibtir.

Zalimin zulümden temkini zulmüne denk halde bir bedel olmaksızın caiz değildir. Eğer mazlum cennet ehlinde olursa, Allah Teâlâ onun bedellerini vakitlere ayırır veya aynısıyla tefaddul eder. Eğer [mazlum] ceza ehlinde olursa, onun cezasından bir parça düşer,

ona tahfif görünmemesi bakımından, nakısın vakitlere ayrılmasıyla. Onunla elemi seçtiği fazlalığın iyiliğinden munkatı olsa bile devamı gerekmez.

Gecikme maslahat ihtimali yüzünden dünyada onu elde etmek gerekmez. Elem, kesinlik üzerinedir. Niza' mahalli olmamasına rağmen yasaktır. Bedel olarak ona ulaşmakla sahibinin işarı gerekmez. Ondan faydalanan taayyün etmez. Bedel, Teâlâ üzerine, onu rıza sınırına kadar artırmak gerekir her akıl sahibine göre ve üzerimize, onun eşitliği gerekir.

Canlının eceli, hayatının batıl olduğu, Allah Teâlâ'nın bildiği vakittir. -Şayet olmasaydı- ölede iki durum caizdir. Ecelin başkası için lütuf olması caizdir, mükellef için değil. Rızık, kendisiyle faydalanmanın gerçekleştiği şeydir. Onu engelleyen kimse olmadı. Onu elde etmede çalışma, bazen vâcib olur, müstehab olur, mübah olur ve haram olur.

Fiyat, bir şeyin kendisiyle satıldığı bedelin takdir edilmesidir ve o ucuz ve pahalı olur. Örf (adet) itibar edilir ve [akitte] zaman-mekân birliği gerekir. Bazen Teâlâ ona dayanır ve bize de. En iyi olan bazen sebebin varlığı ve uzaklaştırmanın (sarif) yokluğu gerekir.

4. Maksat: Peygamberlik

[Şu] faydaları içerdiği için peygamberlik (bi'set) iyidir: 1. Aklın delalet ettiği şeyde onu desteklemesi, 2. Hükmün delalet etmediği şeyde ondan faydalanma, 3. Korkunun giderilmesi, 4. İyi ve kötünden faydalanma, 5. Yararlı ve zararlıdan faydalanma, 6. İnsan türünü koruma, 7. Farklı kabiliyetleri ölçüsünce (insan) ferdlerini kemale erdirmesi, 8. Onlara hafif sanatları öğretme, 9. Ahlak ve siyaseti öğretme, 10. ceza ve sevaptan haber verme. Böylece mükellef için lütuf hâsıl olur. Aklî yükümlülüklerde lütfu içermesi nedeniyle [bi'set] zorunludur.

Güvenilirliğin hasıl olması ve böylece de gayenin hasıl olması için, ona tabi olmanın ve zıttının gerekliliği için ve onu inkar için peygamberde ismet olması gerekir. Aklın ve zekanın yetkinliği, fitnat ve görüşün güçlü olması gerekir. Sehv ve kendisinden nefret edilen hiçbir şeyin olmaması [şunlar gibi]: Babaların alçaklığı, annelerin zina eden olması, fezalet, galiza, ibne, ve onlara benzer, yolda yemek ve onun benzeri olmamalıdır.

Onun doğruluğunu bilmenin yolu, elinde mucizenin zuhurudur. O normal yanarken ve davaya uygunken mu'tad olmayanın sübûtudur. Meryem'in kıssası ve diğerleri, salihlerde

zuhur etmesinin caizliğini verir. Onun i'cazdan çıkması gerekmez ve tenfiri ve temeyyüz olmaması ve delaletinin batıllığı ve genellik de gerekmez.

Onun (sallallahu aleyhi ve alihi) peygamberlikten önceki mucizeleri, irhas verir. Müseylime, Firavun ve İbrahim kıssası, mucizenin aksine görünmesine cevaz verir. Zorunluluğun delili ona genellik sağlar. Şeriat gerekmez. Peygamberimiz Muhammed'in (Sallallahu aleyhi ve alihi ve sellem) davetine iktirarıyla beraber Kuran ve diğer mucizelerin zuhuru peygamberliğine delalet eder. Meydan okuma (*Tehaddi*), imtina ve davaların bolluğuyla beraber icaza delalet eder.

Mucizelerden -manası- mütevatiren nakledilen onu pekiştirir. Kur'an'ın mucize oluşunun [nedeni hakkında söylenenler]: fesahati, uslubu ve fesahati -birlikte-, sırf. Hepsinin ihtimali vardır.

Nesh, mesalihe tâbidir. Kendisinden öncekilere helal olanların bir kısmının Nuh'a haram kılınması, gecikmesinden sonra hıtanı gerektirmesi, iki kız kardeşi birleştirmenin haram kılınması ve bunların dışındaki hükümlerle gerçekleşti.

İşitme (*sem'*) peygamberliğinin (sallallahu aleyhi ve alihi) genelliğine delalet eder. O meleklerden daha üstündür. Aynı şekilde diğer peygamberlerden de [üstündür]. Aklî gücün zıddını bulmaması nedeniyle ve [gücün] kahr üzerine inkıyadı.

5. Maksat: İmamet

İmam bir lütuftur. Gayenin elde edilmesi için Allah Teâlâ [tarafından] tayin edilmesi zorunludur. [İmamın tayininde] bozulmanın (*mefâsid*) nefyedilmesi malumdur. Lütfun sınırlaması, akıl sahipleri için malumdur. [İmamın] varlığı bir lütuftur, tasarrufu başka [bir lütuftur] ve bizden yokluğu.

Teselsülün imkânsızlığı [imamın] masumiyetini gerektirir. Çünkü o şeriati koruyandır. Şayet günaha girseydi inkârı gerekirdi, dolayısıyla itaat emriyle çelişirdi, tayin edilmesindeki amaç elden kaçırdı ve derecesi avâmın en aşağısından düşük olurdu.

Masumluk, kudretle çelişmez. Az faziletli olanın öne geçirilmesinin kötülük olduğu malumdur. Eşitlikte ise tercih yoktur. Nass ve [Peygamberin] (a.s.v.) sireti, masumlugu gerektirir.

O ikisinin [masumluk ve nass] Ali'ye has olması, [Peygamberin] şu sözündeki celi nass: “Müminlerin emirine selam ediniz”, “sen benden sonraki halifesin” ve diğerleri, Teâlâ'nın şu sözü: “Sizin dostunuz ancak Allah'tır, O'nun rasulüdür ve iman edenlerdir”⁷⁹¹, sıfatların ancak Ali'de (a.s.) bir araya gelmesi, mütevatir Ğadîr [Hum] hadisi, mütevatir menzil hadisi, Medîne'ye halife atanmasının gerekmesi ve icmanın genelleşmesi, bir çok işaretle O'nun (a.s.v.) şu sözü: “Sen benim kardeşim, vasım, benden sonra halifem ve dinimde hâkimsin”, zira [Ali'nin] en faziletli olması –daha az faziletli olanın imametini aklen kötüdür, elinde mucizelerin zuhur etmesi: Hayber kapısının kalesi, yılanla konuşması, büyük çölü kalıbdan kaldırması, cinlerle savaşması, güneşi geri çevirmesi ve bunun dışındakiler, imamet iddia etmesi ve doğru olması, başkasının küfrünün öne geçmesiyle imamete elverişli olmaması, Teâlâ'nın “ve doğrularla beraber olun”⁷⁹² “ve sizden olan idarecilere [itaat edin]”⁷⁹³ sözleri nedeniyle Ali (a.s.) tayin edildi.

Zira Ali (a.s.) dışındaki topluluk, zulümleri ve küfürlerinin öne çıkması nedeniyle imamete elverişli değildir. Ebu Bekr, rivayet ettiği haberle Rasulullah'ı (a.s.v.) mirastan alıkoyma konusunda Allah Teâlâ'nın kitabına karşı çıktı. Nahle'nin Fatıma'nın (a.s.) hakkı olduğunu ileri sürmesine rağmen, O'nu Fedek'ten men etti. Ali (a.s.) ve Ümmü Eymen buna şahitlik etti. [Peygamberin] eşlerini evlerinin kendilerinin olduğu konusunda onayladı. Bu yüzden Ömer b. Abdülaziz onları reddetti. [Fatıma] Ebu Bekr'in onun üzerinde namaz kılmasını vasiyet etti. Dolayısıyla [Fatıma] bir gecede defnedildi. [Ebu Bekr] “beni feshedin, en hayırlınız ben değilim, Ali'dir” ve “şeytanın kendisine musallat olduğu” dedi. Ömer “Ebu Bekr'e biat aniden oldu, Allah onun şerrinden Müslümanları korudu, her kim onun benzerine dönerse onu öldürün” dedi. Vefatı esnasında imameti hak ettiği konusunda şüphe etti. Onlara göre hilafete atanmayı istemede Rasul'e (a.s.v.), atanmasında onu azledene ve uzaklaşma amacını bildikleri halde Üsame ordusundan geri kalmaya karşı çıktı. Üsame'yi onların üzerine tayin etti, o en üstündür. Üsame'den daha üstün (*efdal*) olduğu halde Ali'yi (a.s.) onların üzerine tayin etmedi. Döneminde hiç bir amel tayin etmedi. Ona Beraet Suresi'ni verdi. Dolayısıyla Cebail indi ve onu geri vermesini emretti ve sureyi ondan aldı.

⁷⁹¹ Maide 5/55.

⁷⁹² Tevbe 9/119.

⁷⁹³ Nisa 4/59.

[Sureyi] yalnızca ona veya ehlinden biri dışında kimseye okumamasını [emretti]. Dolayısıyla onu Ali'ye (a.s.) gönderdi.

Hırsızın solunu kesinceye ve ateşle yakıncaya dek ahkâmı bilen biri olmadı. Kelaleyi bilmedi ve dedelerinin mirası yoktu. Halid'e had cezası ve kısas uygulanmadı. Rasulullah'ın (s.a.v) evine defnedildi. Allah Teâlâ hayattayken oraya girmesini yasakladı.

Biattan kaçındığı zaman Emirü'l-Müminin'in (a.s.) evine gönderdi. Onda ateş tutuşturdu. Fatıma'yı ve Benî Hâşim'den bir topluluğu [tutuşturdu]. Hasenan'ı [Hasan ve Hüseyin] güçsüz olduklarında geri çevirdi. Fatıma'nın (a.s.) evini açtığı için pişman oldu.

Ömer, hamile bir kadının ve başka bir mecnun kadının recmedilmesini emretti. Ali (a.s.) onu nehyetti. Ömer: “Şayet Ali olmasaydı, Ömer helak olmuştu” dedi. Ebu Bekr ona şunu öğretilinceye kadar Peygamber'in (s.a.v.) vefatı esnasında şüphe etti: “Şüphesiz sen de öleceksin, onlar da ölecekler.”⁷⁹⁴ “Bu ayeti duymamış gibiyim” dedi. “Bütün insanlar mihr konusundaki safsataları engelledikleri için ribatü'l-hicâlde muhadderata kadar Ömer'den daha fakihtir” dedi. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine [borç] verdi ve aldı. Beşte birinden Ehl-i Beyt'i engelledi. Yüz davada had cezası uyguladı. Bölüşürmede fazla verdi. İki mut'ayı [hac ve kadın] engelledi. Şûrada doğrunun zıttıyla hükmetti. Fatıma'nın (a.s.) kitabını yırttı.

Osman, Müslümanların işine olanlar oluncaya kadar fiskı zahir olan kişiyi tayin etti. Malları ehline ayırdı. Kendi için korudu. Sahabenin hakkı olanda münker şeyler ondan vaki oldu. İbn Mesud'u öldürünceye kadar dövdü ve O'nun mushafını yaktı. Ebu Zer'i dövdü ve O'nu Rebeze [çölüne] sürgüne gönderdi. Ammar'ı fıtık edinceye kadar dövdü. İbn Ömer'den yöneticilik ve Velid (bin Ukbe)'den had cezası, her ikisine de gerektiği halde, düşürüldü.

Sahabe onu öldürülünceye kadar terk etti. Emirü'l-Müminin (a.s.) dedi ki: “Allah onu öldürdü”. Üç [günden] sonra ancak defnedildi. O'nun Uhud, Bedr ve biatta bulunmamasını ayıpladılar.

Ali (a.s.) çok cihad ettiği ve Peygamber'in (s.a.v.) vakıalarının hepsinde çok zorlandığı (*belâ*) için [sahabenin] en faziletlisidir. Bedir, Uhud, Yevmü'l-Ahzab (Hendek), Hayber, Huneyn ve diğer gazvelerde hiç kimse [Ali'nin] derecesine ulaşamadı. O, kuvvetli sezgisi, Rasul'e (s.a.v.) şiddetli bağlılığı, O'ndan çokça istifade etmesi ve Sahabenin birçok vakıada hata ettikten sonra ona döndüğü için [sahabenin] en âlimidir. Peygamber (s.a.v.)

⁷⁹⁴ Kur'an: 39/30.

buyurdu ki: “Sizden en hâkim olan Ali’dir.” Âlimler bütün ilimleri ona dayandırdı ve O (a.s.) bunu haber verdi.

Teâlâ’nın “ve kendimizi” ⁷⁹⁵ sözü, başkalarına karşı çok cömert olması, Peygamber’den (s.a.v.) sonra insanlar arasında en zâhid, en âbid, en hilim sahibi, huyu en güzel, iman bakımından en önde gelen, [dili] en fasih, görüşü en sağlam, ilahî hududu uygulamada herkesten daha istekli olan ve onlar arasında yüce Kitabı en çok koruyan olması, gaybdan haber vermesi, duasının müstecab olması, mucizeler göstermesi, yakınlık ve kardeşlikte özelleşmesi, sevmenin zorunlu olması, yardımı, peygamberlerle eşit olması, kuşun haberi, Menzile, Ğadir ve diğerleri, geçmişinde küfür olmaması, O’ndan çok faydalanılması, nefsânî, bedenî ve hâricî olgunluklarla temeyyüz etmiş olması [nedeniyle Ali en üstündür].

Mütevâtir nakil onbir [imamda] ismetin gerekliliği, başkalarında [ismet] olmaması ve kemalâtın onlarda bulunması nedeniyle delalet etmektedir. Ali’ye (a.s.) savaş açanlar kâfirlerdir ve O’na muhalefet edenler fâsıklardır.

6. Maksat: Me’âd, Va’ad, Va’îd ve ona ilişkin şeyler hakkında

İki benzerin hükmü aynıdır. İşitme (*sem’*), [alemin] benzerinin (*mümâsil*) imkânına delalet eder. Küre, boşluğun zorunluluğu, [tabiatlarına] müttefik olanların farklılığı men’ edilmiştir. İmkân, yokluğu caiz kılar. İşitme ona delalet eder. Mükellefte İbrahim (a.s.) kıssasında olduğu gibi [parçaların] ayrılmasıyla (*tefrik*) yorumlanır.

Fenanın ispatı, ma’kul değildir. Çünkü eğer zatıyla kaim olsaydı, zıttı olmazdı. Aynı şekilde cevherle kaim olsaydı, önceliğin ortadan kalkması, hakikatlerin veya teselsülün inkılâbını gerektirmesi nedeniyle [zıttı olmazdı]. Bekanın ispatı, müreccih olmaksızın tercih veya iki çelişğin bir arada bulunmasını gerektiren bir mahalde değildir. [Bekânın] bir mahalde ispat edilmesi, bir şeyin kendisi üzerine ya başlangıçta ya da bir vasıtayla tevakkufunu gerektirir.

⁷⁹⁵ Sana ilim geldikten sonra, bu hususta seninle kim tartışacak olursa, de ki: "Gelin, oğullarımızı, oğullarınızı, kadınlarımızı, kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra lanetleşelim de, Allah'ın lanetinin yalancılara olmasını dileyelim" (Kuran, 3/61).

Va'din yerine getirilmesi zorunludur. Hikmet, yeniden dirilmenin (*ba's*) zorunluluğunu gerektirir. Zorunluluk, Muhammed'in dininden imkânla beraber cismanî [haşrin] sübûtuna hükmeder. Mükellefîn faziletlerinin iadesi gerekmez.

Feleklerin delinmemesi (*inhirak*), [feleklerin] üzerinde cennetin ortaya çıkması, yanmaya rağmen hayatın devam etmesi, doğum olmadan bedenın doğması, cismani güçlerin sona ermesi ve imkânsızlıklar [gerekmez].

Vâcibi ve mendubu yaparak, ve vâcibi yapma şartıyla kötünün (*kabîh*) zıttını yaparak ve onu ihlal ederek sevap ve övgü hak edilir. Çünkü vâcib zorunludur veya zorunluluk yönüdür, mendub ve zıddı da aynı şekildedir. Çünkü o kötü olanı ve ihlali terk etmektir. Çünkü onu ihlaldir. Çünkü karşılıksız meşakkat zulümdür. Şayet onunla başlangıç mümkün olsaydı, [tekliif] abes olurdu. Aynı şekilde kötüyü yaparak ve vâcibi ihlal ederek ceza ve yerme hak edilir. Çünkü lütfu ve işitmeyi kapsar.

İki itibarla iki hak etmenin birleşmesinde hiçbir imkânsızlık yoktur. Sevabı hak etmede fiilin yapılması veya ihlal edilmesi şart koşulur. Nimete şükürde meşakkatin zorunlu olması kötüdür (*kabih*). Yaptığına pişman olmanın kaldırılmaz. Bir bakımdan yapıldığında acil faydalanma ortadan kaldırılmaz.

Sevabın ta'zimle ve cezanın ihânetle birlikte olması gerekir. Çünkü ikisinin gerektirdiği fiille beraber, [sevâb ve 'ikâbı] hak etmek zorunlu bir bilgidir. Lütfu kapsamı için ikisinin devamlı olması gerekir. Övme ve yermenin sürekliliği için ve o olmazsa ikisinin çelişğinin husulü için o ikisinden kurtulmak gerekir. Yoksa [eğer gerekmeseydi] sevap, onları elde etmenin takdiri üzerine, halen bedel ve tefaddulden eksilirdi. O zecr babına dahildir.

Cennetteki bütün mertebe sahipleri, [kendi mertebesinin] artmasını istemez. Onların şükürle sevinci, meşakkatin olmadığı bir sınıra ulaşır. Onların sevap bakımından zengini, kötülükleri bırakan meşakkati nefyeder. Cehennem ehli, kötülüğü bırakmaya sığınır.

Sevabın bir şart üzerine tevakkufu caizdir. Yoksa [caiz olmasaydı] yalnızca Allah'ı - Teâlâ- bilene sevap olurdu. O gelişle şartlıdır. Çünkü Teâlâ'nın şu sözü: "Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelin boşa çıkar" ⁷⁹⁶ ve şu sözü: "Sizden kim dininden dönerse..." ⁷⁹⁷

⁷⁹⁶ Kur'an: 39/65.

Boşa çıkma (*ıhbat*) batıldır. Çünkü zulmü gerektirir. Ayrıca Teâlâ'nın şu sözü: “Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür”⁷⁹⁷ ve şayet diğeri daha zayıfsa evleviyyetin olmaması nedeniyledir. Onu elde etmek iki denk arasındaki çelişiklikten dolaydır.

Kâfir ebedi azaptadır. Büyük günah işleyenin ise imanın sevabını hak ettiği ve alimlere göre de kötülüğü için azabı kesilir. Sem'iyyat yorumlanır (*müteevvil*). Cezanın sürekli olması kâfire hastır. [İlahi] Affetme gerçekleşir. Çünkü o Teâlâ'nın hakkıdır, onun düşmesi caiz oldu. Onun terkinde onu indirenin zararıyla beraber hiçbir zarar yoktur. Onun iskatı iyi oldu. Çünkü o iyiliktir (*ihsan*). Sem'den dolayı [af caizdir].

Şefaât hakkında sem' ve icma' vardır. Şöyle denildi: Faydalanmanın artması içindir. Onun hakkında bizden iptal oldu. İtaat edenin olmaması, cevap verenin olmamasını gerektirmez. Geri kalan sem'iyyat kâfirler olarak yorumlanır. Şöyle denildi: Zararların düşmesindedir. Hakikat, onlarda şefaatin doğru olmasıdır. İkincisinin ona sübûtu, şu sözüyledir (s.a.v.): “Ümmetimden büyük günah işleyenler için şefaati biriktirdim”.

Zararları defetmek ve bütün kötü şeylere veya vâcibi ihlal etmeye pişmanlığın gerekliliği nedeniyle tövbe vaciptir. Kötülüğe kötülüğünden dolayı pişman olur. Yoksa tövbe nefyolur. Cehennem korkusu eğer gaye olursa aynı şekilde olur. Vâcibi ihlal etmek de aynı şekildedir. [Tövbe sadece] bazıları için geçerli değildir. Kıyas vacip üzerine tamamlanmaz. Şayet onda iyiliğe inanırsa tövbe gerçekleşir. Onu hafife alan da aynı şekildedir.

Tahkik: Sebebi bazısına pişmanlığa tercih etmek, fiilin sebeplerinde olduğu gibi eğer kötülüğe pişman olmaya sebep de katılırsa, ona gönderilmiştir. Şayet tercih ortak olursa, pişmanlığın gerçekleşmesi de ortak olur. Emirül Müminin ve çocuklarının (aleyhimüsselam) sözüyle tevil edilir. Yoksa küfrün tövbe edende kalması hükmü gerekir, mukîm küçük olan üzerinedir.

[Tövbenin Kısımları] Günah, eğer Teâlâ'nın hakkında olursa, kötü fiilden pişmanlık duyma ve azmetme onda yeterlidir. Vâcibin ihlalinde ise hüküm, bekasında, kazasında veya ikisinin de olmamasına göre farklılaşır. [Günah] eğer insan hakkında olursa, eğer zulüm olursa, ona ulaşması boyun eğmesini ister veya -zorlanmayla- ona azmetmesi veya eğer sapıklıktaysa irşad etmesi [gerekir]. Bu parçalar değildir.

⁷⁹⁷ Sizden kim, dininden döner ve kâfir olarak ölürse, onların yaptıkları işler dünyada da ahirette de boşa gider. Onlar cehennemliktirler ve orada devamlı kalırlar. (Kur'an: 2/217).

⁷⁹⁸ Kur'an: 99/7-8.

Buluğa ermesiyle beraber gıybet edene itizar gerekir. Zikirle beraber tafsilin icabında problem vardır. Tecdidin zorunlu olmasında da problem vardır. Nedenlinin nedenle birlikte olması da aynı şekildedir. Cezanın onunla düşmesi gerekir. [Tövbeyle ceza sakıt olur.] Sevabının çokluğundan değil, çünkü onun boşa çıkmış olduğu vaki oldu. Şayet olmasaydı, öncelik, sonralık ve ihtisas arasındaki fark nefyolmayacaktı. Ahirette şartın yokluğu kabul edilmez.

Mümkün olması ve gerçekleşeceği hakkında işitilen tevatür nedeniyle kabir azabı gerçekleşir. Diğer semiyat [yani] mizan, sırat, [hesab] ve kitapların uğursuzluğu (*tetayür*) mümkündür. Semiyat, cennet ve cehennemın şu anda yaratılmış olduğuna delalet eder. Ona karşı çıkanlar yorumlanır.

İman, kalb ve dil ile tasdiktir. Birincisi [kalb] yeterli değildir. Teâlâ'nın şu sözü ve benzerleri nedeniyle: “Nefisleri yakinen inandığında”⁷⁹⁹ ve ikincisi [dil] de şu söz nedeniyle [yeterli değildir]: “De ki: Siz iman etmediniz”⁸⁰⁰ Küfür, imanın yokluğudur, ya zıttıyla ya da onsuz. Fısk, Allah Teâlâ'ya iman etmekle birlikte ona itaatten çıkıştır. Nifak, imanı izhar edip, küfrü gizlemektir. Fasık, ona ceza olduğu için, mümindir.

Vacip olan iyiliği emretmek, vaciptir. Aynı şekilde kötülükten sakındırmak da [vaciptir]. Mendub olan [iyiliği emretmek] sem'an mendubdur. Yoksa vaki olanın zıttı gerekir. İhlal, Teâlâ'nın hikmetiyledir. O ikisinin [Emri Bilmaruf ve Nehyi Anil Münker] şartları: Onları söyleyeni/yapanı kabaca bilmek, tesirin imkânı ve bozulmanın ortadan kaldırılmasıdır.

En doğrusunu Allah bilir.

⁷⁹⁹ Kur'an: 28/14.

⁸⁰⁰ Kur'an: 49/14.

II. ŞERHLERDEN ÖRNEK SAYFALAR

فيكون ممكنا هذا خلفا لثالث يلزم منه انتفاء الحقائق أصلا لأنه يلزم منه تركيب الماهيات البسيطة
فلا يكون البسيط متحققا فلا يكون المركب متحققا وهذا كله ظاهر البطلان قال ولا نفك كما
نقول هذا هو الوجه الثاني لذا على زيادة الوجود وتقريره أنا قد نفعل الماهية نشك
في وجودها الذهني والخارجي والمعقول مغاير للشكوك فيه وكذلك قد نفعل وجودا مطلقا ونجمل
خصوصية الماهية فيكون مغاير لها لا يقال أنا قد نشك في ثبوت الوجود فيلزم أن يكون ثبوتها زائدا
عليه يتسلسل أنا نقول التشكك ليس في ثبوت وجود الوجود في ثبوت الوجود نفسه للماهية وذلك هو المظن
قال ولتحقق الامكان أقول هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره أن ممكن الوجود متحقق
بالضرورة والامكان إنما يتحقق على تقدير الزيادة لأن الوجود لو كان نفس الماهية واجزة هاهنا
منفكة عنه فلا يجوز عليها العد حينئذ والألزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال وانتفاء جواز العد
يستلزم الوجوب فينتفي الامكان حينئذ للنفات بين الامكان والمحاصر الوجوب لذاتي ولأن الامكان
نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا يعقل إلا بين شيئين قال وفاية الحمل أقول
هذا وجه رابع يدل على المغايرة بين الماهية والوجود وتقريره أنا نحمل الوجود على الماهية فنقول
الماهية موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم يكن لنا حاصلة قبل الحمل وإنما يتحقق هذه الفائدة
على تقدير المغايرة إذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية
ماهية أو الوجود موجود. والثالث باطل فكذلك المقدم فالجاجة إلى الاستدلال أقول
هذا وجه خامس يدل على أن الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزء منها وتقريره أنا نفتقر في نسبة

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Keşfü'l-Murâd fi Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd,
Bombay : Duttprasad Press, 1311/1893



‘Abdurrezzak Lâhicî, Şevâriku'l-İlham fî Şerhi Tecrîdî'l-Kelâm,

Tehran, 1299-1300 / 1881-18