


FAHREDDİN er-RÂZÎ'YE GÖRE, TANRI'DA VÜCUD VE MAHİYETİN AYNILIĞI VE AYRILIĞI MESELESİ

 Muhammet ÇİFTÇİ^a

Öz

Varlık-mahiyet ayrımının ilk versiyonları, her ne kadar Eflatun'a ve Aristoteles'e dayandırılrsa da söz konusu ayrımın, Fârâbî ve İbn Sînâ'da felsefi bir "mesele" haline geldiği söylenebilir. Zira bu iki filozofun düşüncesinde, vücut-mahiyet ayrımı meselesi, metafizik çalışmalarda çok önemli bir yeri haizdir ve temel iki soruya dayanmaktadır: Bir şey var mıdır ve var olan bu şey, nedir? İlk soru, daha çok dış dünyadaki şeylerin gerçekliği ile ilgili olup, o şeylerin somut bir şekilde ortaya konmasını amaç edinirken; "var olan şey nedir?" şeklinde ifade edilen ikinci soru ise sorgulanan şeyin ne olduğuyla ilgilenmektedir. Dolayısıyla ikinci soru, mahiyete ilişkin bir sorudur. Varlık-mahiyet meselesini, Mutezile kelamında da farklı istihlamlar üzerinden görmek mümkündür. İbn Sînâ ise bu problemi sistemleştirerek daha belirgin hale getirmiştir. Vücut-mahiyet meselesi, hususiyetle İbn Sîna sonrası yaşayan kelamcılarının bîgane kalamayıp, etraflıca tartıştıkları konuların başında gelmektedir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın mutlak basitliği, Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımını ortadan kaldırır. Ona göre, Tanrı'ya varlığından ayrı olan bir mahiyeti nispet etmek, basitlik ilkesine uygun değildir. Zira Tanrı, basit bir varlıktır. Eğer birleşik olsaydı mahiyeti de olurdu ve bu mahiyet zorunlu varlık olurdu. Şayet mahiyeti olsaydı bu mahiyet, zorunlu varlığın sebebi olurdu. Bu durumda ise Tanrı, zorunlu varlık olması bakımından zorunlu varlık olamazdı. O halde zorunlu varlığın, zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. Başta Gazzâlî olmak üzere, bazı kelamcılar İbn Sînâ'yı bu konuda eleştirmişlerdir. Zira İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuruna şu sorular yöneltilebilir: "Mahiyeti olmayan bir varlık düşünülebilir mi? Mahiyeti olmayan bir varlığın ya da mahiyeti hakkında herhangi bir şey söyleyemediğimiz bir şeyin varlığı ve gerçekliği hakkında bir söz söylenebilir mi?" Bu hususta Gazzâlî, mahiyeti olmayan bir şeyin, gerçekliğinin de varlığının da düşünülemeyeceğini iddia etmektedir.

Anahtar kelimeler: Kelam, Fahreddîn er-Râzî, Varlık, Mahiyet.

^a Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, muhammet.ciftci@ikc.tr



ACCORDING TO FAḤR al-DĪN al-RĀZĪ, THE ISSUE OF GOD'S EXISTENCE AND ESSENCE

Although the first versions of the existence-essence distinction are based on Plato and Aristotle, it can be said that the distinction has become a philosophical "issue" in Fârâbî and Avicenna. Because in the thoughts of these two philosophers, the issue of existence-essence distinction has a very important place in metaphysical studies of existence and is based on two basic questions: Is there something and what is this thing that exists? The first question is more about the reality of things in the outside world and aims to present those things in a concrete way; "What exists?" The second question, expressed as the following, deals with what the questioned thing is. Therefore, the second question is a question of essence. It is possible to see the existence-essence issue in Mutezile theology through different terms. Avicenna, on the other hand, systematized this problem and made it more evident. The issue of the existence-essence is one of the issues that the theologians who lived after Ibn Sîna could not remain indifferent and discussed in detail.

The issue of distinction of existence-essence has been accepted by almost all philosophers. However, according to Aristotle and Ibn Rushd, this distinction is only logical. According to Fârâbî and Avicenna, this distinction is both logical and ontological.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Varlık-mahiyet meselesini ve bu meseleye dair ortaya konan iddiaları zikretmeden önce, vücut kavramının bedihî olup-olmadığına ve bu kavramın tanımının yapılıp yapılamayacağına ilişkin, kısa da olsa bilgi vermek yerinde olacaktır.

Vücut kavramının, apaçık ve bedihî olduğuna ilişkin düşünceler birçok filozof tarafından ortaya atılmıştır. Sözelimi İbn Sînâ'ya göre, kendisinden daha iyi bilinen/açık olan bir şeye ihtiyaç duymayan "mevcut", "bir", "zorunlu" ve "şey" kavramları, bedihî kavramlardır. Bu nedenle bu kavramlardan birinin, kısır döngüye düşülmesizin, kendilerinden daha iyi bilinen mefhumlarla açıklanabilmeleri mümkün değildir. Sözelimi "şey" kavramını tarif eden her şey, "şey" den daha kapalıdır. Aynı şekilde "vacip", "mümkün" ve "muhal" kavramları tanımlanırken de kısır döngü kaçınılmazdır. Fakat bu üçünden öncelikli olarak tasavvur edilmeye en layık

olan, vacip kavramıdır. Çünkü vacip, varlığın pekişmesi, tekidi demektir.¹ Râzî, varlığın tanımlanamazlığı hususunda İbn Sînâ ile hemfikirdir. Fakat Râzî'ye göre varlık kavramının tanımlanamaz oluşunun sebebi şöyledir: Tanım ya varlığın kendisiyle ya kendisine dâhil olan cüzlerle ya da dışarıdan bir şey ile yapılır. Varlık her üç durum esas alındığında da tanımlamaz. İbn Sînâ'ya göre ise varlık kavramı kendisinden daha açık bir kavram olmadığı için tanımlanamaz.²

Varlığın bedihî bir kavram olduğunu savunanların delillerinden birisi, varlık kavramının insanın varlığının bir cüzü olması öncülü üzerine inşa edilmiştir. Bu iddiaya göre, insanın kendi varlığı bedihî olduğuna göre, bedihî olarak tasavvur edilenin parçası da bedihîdir. Bir başka delil ise “şey vardır ya da yoktur” önermesi bedihî bir tasdiktir; “var ve yokun tasavvuruna dayanmaktadır” şeklinde beyan edilmiştir. Dolayısıyla varlık ve yokluğun tasavvuru da bedihîdir. İmam-ı Eş'arî ise varlık kavramının bedihî olmadığı görüşünü savunur. Ona göre “varlık, mahiyetin aynısıdır; mahiyet bedihî olmadığı için, varlık da bedihî değildir. “Aynı zamanda” der Eş'arî, “varlık bedihî olsaydı tarifi yapılamazdı; oysaki varlık tarif edilmiştir.”³

Bu meselenin can alıcı noktalarından olan, varlık-mahiyet ayrımının ilk versiyonları, her ne kadar Eflatun'a ve Aristoteles'e dayandırılrsa da söz konusu ayrımın, Fârâbî ve İbn Sînâ'da felsefî bir “mesele” haline geldiği söylenebilir. Zira bu iki filozofun düşüncesinde, vücut-mahiyet ayrımı meselesi, varlığa ilişkin metafizik çalışmalarda çok önemli bir yeri haizdir ve temel iki soruya dayanmaktadır: Bir şey var mıdır ve var olan bu şey, nedir? İlk soru, daha çok dış dünyadaki şeylerin gerçekliği ile ilgili olup, o şeylerin somut bir şekilde ortaya konmasını amaç edinirken; “var olan şey nedir?” şeklinde ifade edilen ikinci soru ise sorgulanan şeyin ne olduğuyla ilgilenmektedir. Dolayısıyla ikinci soru, mahiyete ilişkin bir sorudur.⁴ Varlık-mahiyet meselesini, Mu'tezile kelamında da farklı ıstılahlar üzerinden görmek mümkündür. İbn Sînâ ise bu problemi sistemleştirerek daha belirgin

¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 43-44, 48-49.

² Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 318, 320.

³ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1: 468, 482.

⁴ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, trc. Nurullah Koltaş, II. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 94.

hale getirmiştir.⁵ Vücut-mahiyet meselesi, hususiyetle İbn Sînâ sonrası yaşayan kelimcilerin bîgane kalamayıp, etraflıca tartıştıkları konuların başında gelmektedir.⁶ “Varlık-mahiyet ayrılığı meselesi neredeyse bütün filozoflar tarafından kabul edilmiştir. Ancak Aristoteles ve İbn Rüşd’e göre bu ayrılık sadece mantıkîdir. Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre ise bu ayırım hem mantıkî hem de ontolojiktir.”⁷

İbn Sînâ’ya göre Tanrı’nın mutlak “basît”liği, O’nda varlık-mahiyet ayırımını ortadan kaldırır. Ona göre, Tanrı’ya varlığından ayrı olan bir mahiyeti nispet etmek, basitlik ilkesine hâle getirir. Zira onun ifadesiyle; “el-Evvel, kendisinde terkip olmayan/basît varlıktır. Eğer terkip olsaydı mahiyeti de olurdu ve bu mahiyet zorunlu varlık olurdu. Şayet mahiyeti olsaydı bu mahiyet, zorunlu varlığın sebebi olurdu. Bu durumda ise O, zorunlu varlık olması bakımından zorunlu varlık olamazdı. O halde zorunlu varlığın, zorunlu varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. Nitekim inniyeti⁸ dışında mahiyeti olan her şey, ma’luldür.”⁹

İbn Sînâ, “Tanrı’nın vücudundan ayrı mahiyeti yoktur” derken, O’nun kendisi ile varlığının ayrı ayrı şeyler olamayacağını, başka bir ifadeyle Tanrı’nın varoluşundan önce gelen bir özünün/mahiyetinin olamayacağını vurgulamak istemektedir. “Kendisi, varlığıdır; varlığı, kendisidir.”¹⁰

⁵ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 65; Mehmet Ata Az, “İbn Sina’nın Varlık-Mahiyet Aynılığı/ Ayırımının Aquinas’ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Eskiye Dergisi*, 29 (2014): 81.

⁶ Ebû’l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, trc. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 85; Ömer Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2014): 39-40.

⁷ Mahmut Kaya, “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirmesi”, *İbn Sînâ-Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984), 459.

⁸ Râzî, Allah için inniyet lafzını kullanan zümrenin, felsefeciler olduğunu söylemektedir. Onun izahına göre “inne” lafzı, Arapça’da var olmada/”vücut”ta tekit ve kuvveti çağrıştıran bir kelimedir. Allah, zatıyla zorunlu varlık olduğuna göre ve vacibu’l-vücûd mevcudatin içinde varlık açısından en güçlü ve en mükemmeli olunca, filozoflar inniyeti bu manada Allah için kullanmışlardır.” Bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *Et-Tefsirü’l-Kebîr* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 2005), 1: 120.

⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 364-366; İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, trc. Ahmet Hamdi Akseki (İstanbul: DİB Yayınları, 2014), 19; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *Meâlimu Usûli’-d-Din* (Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Lübnani, 1992), 38; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *el-Mesâilü’l-Hamsûn fi Usûli’-d-Dîn* (Kahire: el-Mektebü’s-Sekafi li’n-Neşr, 1989), 31; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyuni’l-Hikme* (Tahran: Müessesetü’s-Sadık, 1373hş), 1: 116; Soheil Afnan, *Avicenna- His Life and Works* (London, 1958), 116-117.

¹⁰ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 53.

İbn Sînâ'ya göre, mutlak anlamda "basît" olan bir varlığın, herhangi bir mahiyete izafe edilmesi olanaksızdır. Çünkü zatı ile zorunlu olan bir "varlık"ın, vücudunu bir mahiyete izafe etmek, O'nun zorunlu oluşunu, bir başka şeyle açıklamak anlamına gelecektir ki bu da Tanrı için imkânsızdır. Nitekim Tanrı'nın zorunlu varlık oluşu ile "basît"liği arasında mülazemet ilişkisi vardır. "Allah mevcudâtın selbî yolla ayrışır. Allah'ın varlığı, hiçbir mahiyete ilişmez. Mümkünlerin varlığı ise mahiyetlere ilişir."¹¹ Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın, vücudundan ayrı mahiyeti olması söz konusu değildir. Zira zorunlu varlık, hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemez. O'nun dışındaki tüm mevcudâtın, vücudundan ayrı mahiyetleri vardır.¹²

Başta Gazzâlî olmak üzere, bazı kelamcılar İbn Sînâ'yı bu konuda eleştiriye tabi tutmuşlardır. Zira İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu Tanrı tasavvuruna şu soru yöneltilmektedir: "Mahiyeti olmayan bir varlık düşünülebilir mi?"¹³ Mahiyeti olmayan bir şeyin ya da mahiyeti hakkında herhangi bir şey söyleyemediğimiz bir şeyin varlığı ve gerçekliği hakkında bir söz söylenebilir mi?

Tam da bu hususta Gazzâlî, mahiyeti olmayan bir şeyin, gerçekliğinin de varlığının da düşünülmeceğini iddia etmektedir: O'nun ifadeleriyle, "Mahiyetin nefyedilmesi, gerçekliğin yadsınmasıdır. Bir varlığın hakikati nefyedildiğinde, varlığı düşünülemez. Mahiyetsiz bir varlığı kabul eden kimselerin sözleri, 'mevcut olmayan bir varlık' sözünü iddia etmeye benzer ki bu da tenakuzdur/çelişkidir."¹⁴ Aynı şekilde mahiyeti olmayan bir varlığı düşünemediğimiz gibi, bir varlığın belli bir tabiatı/mahiyeti yoksa o varlığı başka bir varlıktan da ayırt edemeyiz. O halde, öyle görünüyor ki, bir varlığın Tanrı olabilmesi için ne tür nitelermelere sahip olması gerektiğini, nasıl bir varlığın Tanrı olabileceğini ya da olamayacağını bilme imkânımız varsa, Tanrı'nın bir mahiyeti olduğunu, bu mahiyetin neleri içerip-içermediğini kabul etmemiz gerekir. Başka bir ifadeyle, Tanrı'nın zatî/özel sıfatlarına dayanarak, Tanrı kavramına ilişkin yapılan bir tanım, aynı zamanda Tanrı'nın bir tür mahiyete sahip olduğunu ifade edecektir.¹⁵

¹¹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteehhurin mine'l-Hukema ve'l-Mütekellimîn* (Kahire, 1991), 357.

¹² İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*, thk. İbrahim Hilal (Kahire: Câmîatü'l-Ezher, 1980), 19.

¹³ Mehmet Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi El Kitabı*, 3. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 93.

¹⁴ Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, ed. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 129.

¹⁵ Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 50.

Bir şeyin mahiyeti “o nedir?” sorusuna verilen cevaptır. Tanrı kavramı veya Tanrı'nın ne olduğuna ilişkin bir soru, karşılıksız bırakılacak bir soru olarak görülmemelidir. Nitekim bir varlığın Tanrı olabilmesi, birtakım zorunlu şartların gündeme gelmesiyle mümkündür. Hatta ilahî sıfatların keyfiyetine ilişkin izahlar geliştirilirken, mahiyeti olan bir Tanrı anlayışı kaçınılmaz gibi durmaktadır. Dolayısıyla bizim Tanrı'nın ne olduğuna ilişkin bazı olumlu yargılarda bulunabilmemiz gerekmektedir. Hatta bir şeyin varlığına yahut yokluğuna hükmetmek, o şeyin ne olduğunu bilmeyi gerektirir. Bu sebepten dolayı, Tanrı'ya mahiyet atfetmemizin kaçınılmaz bir şey olduğu savunulabilir. Öyle görünüyor ki Gazzâlî, mahiyeti olmayan bir şeyin varlığının da gerçekliğinin de düşünülemediği iddiasını bu temel saiklerden ötürü dile getirmektedir. Zira ona göre, belli bir tabiatı olmayan varlığı düşünmemiz mümkün olmadığı gibi, bir varlığın belli bir tabiatı olmaksızın, o varlığın başka varlıklardan ayrılması da mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre “mahiyetin yadsınması hakikatin yadsınmasıdır.”¹⁶

İbn Sînâ, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi, Tanrı'dan mahiyeti tamamen mi nefyetmiştir; yoksa vücudundan ayrı bir mahiyetinin olmadığını mı iddia etmiştir? Bu soru tartışmanın önemli bir noktasında durmaktadır. İbn Sînâ'nın eserlerinden, evveleminde ortaya çıkan aslında vacip varlığın, varlığından ayrı bir mahiyetinin olmadığı şeklindeki düşüncedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki İbn Sînâ'ya göre, Tanrı için mahiyetin her anlamda selbedilmesi söz konusu değilken, mümkün varlıklardan farklı olarak, Tanrının “vücut”undan ayrı bir mahiyetinin olması muhaldir. Vücudundan ayrı bir mahiyetinin olmadığını iddia etmek,¹⁷ mahiyetten bahsetmemek anlamına gelir mi gelmez mi sorusunun cevabı çok net değildir.

İbn Sînâ'nın “O'nun inniyeti, mahiyetinin aynıdır” önermesinden şu iki muhtemel anlam ortaya çıkmaktadır: “(i) Tanrı'ya bir mahiyet atfetmeye engel var mı? (ii) Vacibu'l-vücûd kavramının bir mahiyete denk gelip-gelmediğini söyleyebilir miyiz? Bu minvalde, İbn Rüşd *Tehafütü't-Tehafüt* adlı eserinde Gazzâlî'ye cevaben, İbn Sînâ'nın Tanrı'dan mahiyeti nefyetmediğini, yalnızca varlığından başka mahiyetinin olamayacağını iddia ettiğini aktarmakta ve İbn Sînâ'nın tüm kaygısının basitlik tezi olduğunu dile getirmektedir.”¹⁸

¹⁶ Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı*, 93-94; Gazzâlî, *Tehafütü'l-Felâsife*, 128-129.

¹⁷ İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, 33.

¹⁸ Mehmet Sait Reçber, “Vâcibu'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi” (Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul, 2009), 308-311; Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 91.

“O'nun inniyeti, mahiyetinin aynıdır” ifadesindeki inniyetin, vücut ile aynı anlamda mı olduğu ve aralarındaki nüansın ne olduğu hususunda, vücut kavramının daha genel ve basit anlamda kullanıldığı, inniyetin ise mevcudiyet kazanıp “bireyselleşen” bir mahiyet anlamında kullanıldığı söylenebilir. İbn Sînâ, inniyeti zorunlu varlık için kullandığında, sadece vücudunu ifade etmek için değil; aynı zamanda “gerçeklik kazanmış, bilfiil olan, varlıkla taayyün eden ve bireyselleşmiş mahiyet” manasında kullanmaktadır.¹⁹

Ayrıca Gazzâlî, filozofların Tanrı hakkında vücut-mahiyet ayrımı yapmamalarını, tenzihî bir kaygının neticesi olarak zikretmesine rağmen, onların bu iddialarının, Tanrı'dan varlığı nefyetmek gibi bir sonuca götürdüğünü de ifade etmektedir. Nitekim ona göre -daha önce de aktardığımız gibi- mahiyetin nefyedilmesi, hakikatin de nefyedilmesini gerektirmektedir. Bir şeyin hakikatının nefyedilmesi, o şeyin ancak lafzen varlıkla vasıflanması, yani gerçekte o şeyin olmamasını iltizam eder. Bir şey, ancak kendisine mahiyet izafe edildiğinde gerçek anlamda varlık olabilir.²⁰ Gazzâlî'nin bu iddialarına ilişkin soru veya sorunlar, Râzî'nin konu ile ilgili izahlarının aktarılacağı ileriki sayfalarda, daha etraflıca ele alınacaktır.

Allah'tan mahiyeti nefyedenlerin sadece Meşşâiler olduğunu söylemek eksik bir ifade olacaktır. Nitekim Ehl-i Sünnet kelimcilerinden bazıları, Allah'tan mahiyeti nefyetmişlerdir. Sözelimi Maturîdî'ye nispet edilen ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin de savunduğu görüş, yüce Allah'ın mahiyetle nitelenemeyeceğine dairdir. Çünkü der Nesefî; “mahiyeti olan varlığın, bir şeyin cinsinden olması gerekmektedir. Allah bir cinse ait değildir ki, O'nun bir mahiyeti olsun.” Hatta makâlat eserlerinde Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) nispet edilen “Allah'ı yalnızca kendisinin bildiği bir mahiyeti vardır” sözünün imama yapılmış bir iftira olduğunu belirten Nesefî, Maturîdî'nin hem usul hem fûrûda Ebû Hanife'ye tabî olan birisi olarak, Allah'tan mahiyeti selbettiğini²¹ aktarmaktadır.²² Nitekim İmam Mâtûrîdî, Taha Suresi'nin 50.

¹⁹ Az, “İbn Sina'nın Varlık-Mahiyet Aynılığı/ Ayrırımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi”, 85.

²⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 129.

²¹ Ebû Mansûr Mâtûrîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 135-136.

²² Bu söylediğimiz dikkate değer bir husus olmakla birlikte, Mâtûrîdî'nin Tanrı'dan selbettiği “mahiyet” ile İbn Sînâ'nın kastettiği “mahiyet”in birbirleriyle tamamen aynı anlama geldiğini iddia etmek kanaatimizce mümkün gözükmemektedir. Mâtûrîdî'nin Allah'tan mahiyeti nefyettiğine dair bilgi için bkz. Ebu'l-Muîn Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1: 209-210; Ebu'l-Muîn Nesefî, *Tevhîdün Esasları- Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, trc. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 39.

ayetini tefsir ettiği yerde, Allah'ın mahiyetinin ve keyfiyetinin olmadığını zikretmektedir.²³ Ona göre, bu iki vasıf da mahlûkata yüklenen sıfatlardandır. Allah ise yaratılmışlara yüklenen sıfatlardan münezzehtir.²⁴

Bazı Mutezilî kelimcileri de Allah'tan mahiyeti nefyetmişlerdir. Ka'bî'nin hocası Hayyat'a (ö. 300/913 [?]) göre, Allah mevcut manasında "şey" olmakla birlikte, mahiyeti olmayan bir varlıktır.²⁵ Mu'tezile'den bazı kelimcılara göre, Allah için mahiyet kavramının kullanılması mümkün olmamakla birlikte, "Allah'ın, kulların bilmediği bir mahiyeti vardır" görüşü de doğru değildir.²⁶ Ka'bî de Mu'tezile mezhebinin tamamına yakınının, Mürcie mezhebinin çoğunun ve -İbadiyye dışındaki- Haricîlerin, Allah'ın mahiyetinin olmadığı görüşünde olduklarını aktarmaktadır.²⁷

Kadı Abdülcebbar'a göre ise Allah'ın sıfatlarının dışında, O'nun için bir mahiyetin varlığından söz edilemez. Bir başka ifadeyle, Allah'ın mahiyet ve kühünü, O'nun sıfatları teşkil eder. Bunun haricinde, Allah için ayrı bir mahiyetten bahsedilemez, çünkü bunun için bir delil yoktur ve biz Allah'ı sıfatları dışında başka herhangi bir yolla bilemeyiz.²⁸

İbn Hazm, Ehl-i Sünnet âlimleri ile Dırar b. Amr'ın, Allah'ın kendine özgü bir mahiyeti olduğu görüşünde olduklarını aktarır. Dırar'a göre, Allah'ın mahiyetini yalnızca Allah bilir; kullar için bu mahiyet bilinemezdir. İbn Hazm ise Allah'ın bir mahiyetinin olduğunu kabul etmekle birlikte, bu mahiyetin Allah'ın zatından ayrı bir şey olmadığı görüşündedir. Ona göre mahiyet ve varlık/zat, mümkün varlıklarda farklı iken, Allah söz konusu olduğunda ise zat ile mahiyet aynıdır.²⁹

Tanrı'nın varlığı dışında bir mahiyetinin olduğunu kabul etmeyenler

²³ Mâtürîdî bu temel yargısına rağmen sıfatların bir tür mahiyet olduğunu, bu sebeple Allah'ın sıfatlarını dikkate aldığımızda Allah'ın mahiyetinden bahsedilebileceğini söyler. Bkz. Hulusi Arslan, "İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî'nin Tevhid Anlayışı ve Delilleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*, ed. Hülya Alper (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 71-72.

²⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, thk. Murat Sülün ve Bekir Topaloğlu (İstanbul: Daru'l-Mizan-Mizan Yayınevi, 2007), 9: 203.

²⁵ Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman Hayyât, *el-İntisar (Mu'tezile Müdafası)*, trc. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 36.

²⁶ Ebû'l-Hasen Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950), 1: 256.

²⁷ Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Belhi, *Kitâbu'l-Makâlât Ve Maahu Uyûnu'l-Mesâil Ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu v.dğr. (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 266.

²⁸ Abdulhamit Sinanoğlu, "İslâm Düşüncesinde Benzetmecî Grupların Allah Tasavvurları", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005): 81.

²⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Mileli ve'n-Nihal* (Mektebetü Selami'l-Alemye, t.y.), 2: 132-133.

arasında, bazı sûfî düşünürler de yer almaktadır. Onlara göre, Tanrı'nın bir suretinin ve miktarının olmayışı, O'nun varlığından ayrı mahiyetinin olmadığına delildir.³⁰

Vücut-mahiyet meselesinde iki yaklaşımı birbirinden ayırt etmek gerekir. Birinci yaklaşıma göre, Tanrı'nın bir mahiyeti vardır; ama bu mahiyet, O'nun varlığından ayrı bir şekilde var olamaz. İkinci yaklaşıma göre ise Tanrı'ya bir mahiyet atfetmek mümkün değildir. Varlığı ile mahiyeti bir ve aynı şeydir.

Vücut-mahiyet ayrımı meselesi Râzî'nin, İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin başında gelmektedir. Bu problemin İbn Sînâ ile metafizikte merkezî bir konumda yer alması hasebiyle, Râzî ve sonrası mütekellimler de vücut-mahiyet ayrımına dair çeşitli izahlarda bulunmuşlar ve karşı itirazlar geliştirmişlerdir. Râzî, *İşârât*'a³¹ yazdığı şerhinde bu meseleyi etraflıca ele almaktadır. Ona göre, vücut-mahiyet ayrımına ilişkin felsefecilerin görüşlerinin tenkit edilmesinden önce, ilk olarak mahiyetin ne olduğu önemlidir. Bir şeyin mahiyeti, o şeyin sıfatlarından bir sıfatının sebebi olduğu gibi, aynı zamanda mahiyet sıfatı, başka bir sıfatın da sebebi olabilir. Fakat mahiyetin, kendi varlığı için sebep olması ise caiz değildir. Nitekim illet, ma'lulden öncedir. Şayet mahiyet, kendi varlığının illeti olsaydı; bu durumda kendi varlığından önce varlığı gerekirdi. Bu durum ise bir şeyin kendisinden önce var olmasını ya da bir şeyin iki kez var olmasını iltizam eder ki bu imkânsızdır.³²

Vücut ile diğer sıfatlar arasındaki bu husustaki fark, diğer sıfatlar mahiyet sebebi ile var olurken; mahiyet ise vücut sebebi ile var olur. Bundan dolayı, diğer sıfatların mahiyetten sudur etmesi caizken, vücudun

³⁰ Abdulganî Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 17.

³¹ Râzî'nin *İşârât* şerhi, her ne kadar kendisi tarafından felsefeye karşı yazılmış bir metin olarak nitelendirilse de eserin muhtevası ve üslubu kıyasıya bir eleştiri ya da apolejetik bir tarzda bir kelam savunusu değildir. Hatta öyle ki; bu şerhin etkisiyle, İbn Sînâ'nın metinleri medresede, tedris ve talim için kullanılmaya başlamıştır. Tabir-i caizse Râzî, İbn Sînâ'nın okuyucu kitlesini genişletmiş, yaptığı şerh ve cerh ile Meşşâî geleneğe ilginin artmasına katkıda bulunmuştur denilebilir. Ayrıca *İşârât*'a yazılan ilk şerh olması hasebiyle Mesudî'nin şerhinin Râzî'nin düşünce dünyasına bir ilham kaynağı olduğu iddia edilse de Râzî'ye nispetle Mesudî'nin eserinin bir şerh olup olmadığı da tartışmalıdır. Bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 2014, 327; Ayman Shihadeh, "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. yy.'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, trc. Bilal Taşkın XIV/1 (2016): 254.

³² Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât* (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005), 2: 355-356.

mahiyetten sudur etmesi ise caiz değildir.³³

A. Vücut Kavramının, Lafzen mi Yoksa Manen mi Müşterek Olduğu Meselesi

Bu meselenin metafiziğin en şerefli ve en zor meselesi olduğuna dikkat çeken Râzî, akılların ve anlayışların bu konuda ıstırap duyduklarını aktarır. Yukarıda aktardığımız girizgâhtan sonra mesele, Allah'ın var olduğuna ilişkin ittifak halindeki kabulün olması ile birlikte O'na mevcut demekle, diğer varlıklara mevcut demek arasındaki iştirakin, lafzî mi yoksa manevî mi olduğuna getirilmektedir. Lafzî iştirake göre hem Allah'a hem mümkün varlıklara yüklenen vücut kavramı, "ayn" kelimesinin hem görme organı olarak göze hem de pınara yüklenmesi örneğindeki gibidir. Râzî, filozofların vücut kavramı hakkında lafzî müşterekliğin yanlışlığı hakkında ittifak halinde olduklarını aktarmaktadır.³⁴ Bazı kelamcılar ise lafzî iştiraki bu hususta savunmuşlardır.³⁵ Filozoflar, -Hüseyin el-Basrî hariç- Mu'tezile ve Eş'arîlerin çoğuna göre, varlık kavramı hem vacip hem mümkün için manen müşterektir. Filozoflar diğerlerinden farklı olarak, vücut kavramını manen müşterek olarak görmeye birlikte bu kavramı *müşekkek*³⁶ lafız olarak ele almaktadırlar. Kelamcılara göre ise vücut, *mutavâtî*³⁷ bir lafızdır. Bu hususta

³³ Nasîruddîn Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, t.y., 2: 570-571.

³⁴ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirayeti'l-Usûl* (Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015), 1: 438.

³⁵ Râzî diğer birçok eserinden farklı olarak *Muhassal*da, varlık kavramının, Allah ile diğer mevcutlar arasında manen ortak olmadığını iddia etmektedir. Aynı zamanda ilk dönem eserlerinden olan *el-İşâre*'de de vücut kavramının hem vacip hem mümkünlerde kullanımının ismen ortaklık kabilinden değerlendirilmesi gerektiğini savunur ve bu hususta İmam Eş'arî'nin görüşünü paylaşır. Bkz. Râzî, *Muhassal*, 355; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*, trc. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 69; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 213.

³⁶ Teşvikî veyahut müşekkek lafız, küllî bir mefhumun, fertlerine farklı derecede hamledilmesi anlamına gelmektedir. Sözelimi "beyaz"ın, kara ve kemiğe yüklenmesi veyahut mevcut lafzının cevher ve araza yüklenmesi, manen müşterek olmakla birlikte, aralarında derece vardır. Bkz. Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b Muhammed Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlmi fî'l-Mantık* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 53-53; Râzî, *Şerhu Uyuni'l-Hikme*, 3: 53; Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim Amidî, *el-Mübîn fî Şerhi Meânî Elfazî'l-Hukema ve'l-Mütekellimîn*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif Şafii (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993), 71; Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 302.

³⁷ Küllî bir lafzın fertlerine eşit derecede yüklenmesi anlamına gelen bu kavramın, mukabili müşekkek lafızdır. Sözelimi insan lafzı, tüm fertlerine eşit yüklenen bir kavramdır ve mutavâtî'dir ya da canlılığın ata ve insana yüklenmesi eşit derecededir. Bkz. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, 52-53; Amidî, *el-Mübîn*, 70-71; Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b.

Keşşî'ye (ö. III-IV. /IX-X. yüzyıl) ait olduğu rivayet edilen bir görüş daha mevcuttur. Ona göre varlık kavramı, zorunlu ve mümkünler arasında lafzen müşterek olup, mümkünler arasında ise manen müşterektir.³⁸

Filozoflar hem Allah'a hem diğer tüm mümkün varlıklara yüklenen vücut kavramının, lafzen müşterek olarak değerlendirilmesinin yanlışlığını çeşitli yönlerden şöyle eleştirmişlerdir:

Bunlardan birincisi; "nefyin zıddının sübût olduğu" şeklindeki önerme ile başlamaktadır. Şayet sübût için tek bir mefhum olmasaydı, nefyin zıddı bir değil; çok mefhum olurdu. Oysaki zarurî olarak bilinir ki, bir şey ya böyledir ya da böyle değildir. Bu delile göre manevî bir iştirak, mefhumlar söz konusu olduğunda kaçınılmaz gibi durmaktadır.

İkinci delil ise, varlıkları vacip ve mümkün olarak taksim etmenin imkânı üzerine inşa edilmiştir.³⁹ Bu taksim, kısımlar arasındaki manen müşterekliği tazammun eder. Dolayısıyla sözgelimi "ayn; ya dizdir ya da casustur" demek doğru olmaz. "Ayn" sözcüğünde olduğu gibi, kelimenin manasının hem görme organı olan göz hem de pınar anlamında olmasının imkânı, aslında manevî müşterekliğin bir sonucudur. Çünkü herhangi bir şeyin, herhangi bir lafız ile isimlendirilmesi nisbî halden ötürüdür.⁴⁰

Üçüncü argüman ise; "bir kimsenin aleme bakarak, onun mevcut bir müessirinin olması ve müessirin varlığının kesin delilini dile getirdikten sonra, o varlığın vacip mi mümkün mü cevher mi veyahut araz mı olduğu hususunda şüpheyne düşmesi, alemin müessirinin mevcut olmasına hâlel getirmez" şeklinde dile getirilmiştir. Yine bir kişi, müessir varlığın, vacip olduğuna dair bir inanca (itikad) sahip olsa ve sonrasında o varlığın, vacip değil de mümkün olduğu/olabileceği hususunda şüpheyne düşse, o kişinin - duyduğu şüpheden ötürü- müessirin vacip olduğuna dair inancı devam etmezken, müessirin var olduğu hususundaki kanaati ise bundan zarar görmez. Şayet vacip varlığa yüklenen vücut kavramı ile mümkünlere yüklenen vücut kavramında manen müştereklik olmasa idi, mezkûr kişinin şüpheyne düştüğü durumda, âlemin müessirinin var olup olmadığı hususunda da şüpheyne düşmesi gerekirdi. Oysaki durum böyle değildir.⁴¹

Varlık kavramının lafzen müşterek olmadığına dair dördüncü delil ise

Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû Fetava* (Medine: Matbaatü Melik Fahd, 2004), 5: 201-202; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 523.

³⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 488, 498.

³⁹ Râzî, *el-Hamsûn*, 31; Râzî, *Meâlim*, 23.

⁴⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2: 356.

⁴¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2: 357.

“varlık kavramının manen müşterek olmadığını iddia eden kimsenin, aslında farkında olmaksızın bu iddiasının manen ortaklığını tazammun ettiği” şeklinde ifade edilmektedir.

Beşinci delil, “sözgelimi siyahlığın, siyahlık manasında müsâvî olduğu akledilebiliyorsa, aynı şekilde tüm türsel tabiatta (tabîi neviyyede) da durumun böyle olması” gerektiği şeklindedir. Hal böyle olunca, mevcutların mücerret vücut olmaları hasebiyle, birbirleriyle müsâvî oldukları akledilebilir. Mevcutlar arasında bu müştereklik, inkâr edilebilir bir şey olsa idi; bu siyahlığın, siyahlık hususunda müşterek olmaları gibi diğer önermeleri de inkâr etmeyi gerekli kılacak bir şey olurdu. Bu ise şeyler arasında aslen temasülün olmamasını gerektirir.⁴²

Altıncı delil olarak bir örneğe başvurulmaktadır: Sözgelimi bir şair, her bir mısraı “mevcut” sözcüğü ile biten kafiyeli bir şiir yazsa, bu “mevcut” sözcüğünün, her birinin kafiye için mükerrer olan aynı anlamlar olduğu kesinkes bilinir. Fakat başka bir şiirde, tüm kafiyeler “ayn” sözcüğünden oluşsa ve bunlardan her birinin anlamı “ayn” sözcüğünün muhtelif anlamlarını içerse, bu şiirdeki “ayn” tekrarları için mükerrer kafiye denilemez. Görüldüğü gibi vücut kavramı, “ayn” sözcüğü gibi lafzen müşterek olmayıp, manen müşterek bir kavramdır.⁴³

Yukarıda zikredilen delillerin hepsi, mümkün ve vacip varlıklar için kullanılan mevcut kavramının, lafzen müşterek olmasının yanlışlığına ilişkindir. Râzî’ye göre lafzen iştirakin reddedilip⁴⁴ manen iştirak kabul edildiğinde -yani Allah’a yüklenen vücut kavramının, var olmak bakımından, diğer mevcutlara yüklenen vücut kavramı ile manen müşterek olduğu iddia edildiğinde- Allah’ın vücudu (i) ya bir mahiyete arız olur (ii) ya da olmaz. Müteteklimlerin çoğu, vücut kavramının manen müşterek olması hususunda, filozoflarla hemfikir olsalar da -filozofların aksine- Allah’ın varlığının/vücudunun mahiyetine zaid, hakikî sıfatlardan bir sıfat olduğunu iddia etmişlerdir.

Filozoflar ise “Allah’ın varlığı mahiyetinin/hakikatının/zatının aynıdır” görüşünü savunmuşlardır. İbn Sînâ’da bu görüşün mottosu şu şekildedir: “O’nun inniyyeti mahiyetinin aynıdır.” İbn Sînâ bu cümlesini delillendirirken, ilk önce şu önermeyi dile getirmektedir: “Şayet O’nun

⁴² Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 357.

⁴³ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 357.

⁴⁴ Râzî’ye göre, “varlık manen ortak bir kavram değildir” diyen kimse, farkında olmadan varlığın müşterekliğini kabul etmiş olmaktadır. Nitekim ona göre, varlığın ortaklığını nefyetmek, varlığın ortaklığını olumsuzlamayı gerektirir. Bkz. Erdem Erdem, *Varlıktan Tanrı’ya -İbn Sînâ’nın Metafizik Delili-* (İstanbul: Endülüs Yayınları, t.y.), 192.

vücudu, mahiyetine zaid olsaydı; O, mümkün bir varlık olurdu.” Zira vücut-mahiyet ayrımının, Allah için geçerli olması durumunda, O'nun vücudu, mahiyetinin sıfatlarından bir sıfat olurdu ve sıfat, mevsufsuz olamayacağına göre, O'nun varlığı, mahiyetine muhtaç olacaktı ve bu durumda O, mümkün varlık olacaktı. Zira muhtaç olanın, mümkün varlık olduğu zarurî bilgilerdendir. O halde sonuç; “O'nun vücudu, mahiyetine zaid olsaydı Allah, mümkün varlık olurdu ki bu durumda Allah'ın bir sebebe ihtiyacı söz konusu olacaktı.” Söz konusu olan sebep de (i) ya mahiyetidir (ii) ya da mahiyeti değildir. (i) Sebebin mahiyet olması, batıldır. Nitekim Allah Teâlâ'nın mahiyeti, vücudunun illeti olsaydı, O'nun mahiyetinin, vücudundan önce var olması gerekirdi. Çünkü zarurî olarak bilinir ki varlıkta illet, ma'lulden öncedir. (ii) İkinci ihtimal olan “sebebin Allah'ın mahiyeti dışında bir şey olması” da söz konusu değildir. Çünkü Allah'ın “vücut”u, başka bir şeyden “elde edilmiş” olsa, Allah mümkün ve ma'lul bir varlık olur. Bu ise mümtendir. İbn Sînâ zikrettiği bu delillerden hareketle, kalamcıların “Allah'ın vücudu, mahiyetinden ayrıdır” sözlerini reddetmektedir.⁴⁵

İbn Sînâ'nın Tanrı için kullandığı varlık-mahiyet özdeşliğinin içerimlerini ve kapsadığı sonuçları detaylandırarak aktaran Râzî, karşı tarafın var olmak bakımından varlığı hem vacip hem mümkün varlıklar için manen müşterek bir mefhum olarak ele alması ile beraber, mümkünlerin aksine Allah'ın vücudunun mahiyete ilişmediğini iddia etmelerini dört farklı yönden tenkit eder:

Râzî'ye göre vacip ve mümkün varlıklardaki müşterek olan vücut kavramı (i) ya mahiyete arızdır (ii) ya mahiyete arız değildir (iii) ya da iki durumdan daha başka bir şeye arızdır. Şayet (i) vücut kavramının mahiyete arız olması -vücudun mahiyete ilişmesi- doğru ise bu durumda her mevcudun, mahiyete arız olması gerekir.⁴⁶ Zira bir hakikatin lazımı nerede meydana geliyorsa, orada ortaya çıkar. Bu durum, Allah'ın varlığının, mahiyetine arız olması gerektirir ki bu da Râzî'nin ve kendisinden sonraki mütekelimlerin çoğunun savunduğu görüştür. Eğer (ii) şıkkı, yani vücut kavramının mahiyete arız olmaması doğru olarak kabul edildiğinde, manen müşterekliğin bir neticesi olarak, mümkün varlıkların vücudunun da mahiyetlerine ilişmemesi gerekmektedir. Bu ise ittifakla çelişkidir (hulf). Çünkü mümkünlerin mevcut olduğu, malumdur. Şayet vücut, onlara arız olmasaydı, mevcutlar mahiyetlerinin aynısı olurdu. Bu durumda, mevcut lafzının, vacip olsun mümkün olsun, mevcutlar için kullanımı lafzen

⁴⁵ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 358; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 505-507.

⁴⁶ Râzî, *Meâlim*, 23-24.

müşterek olur. Vücut ne mahiyete arız ne de mahiyete arız olmadığına ise bu durum ayrı (munfasıl) bir sebebi gerektirir. Bu koşulda zorunlu varlığın varlığı, ancak haricî sebeple tahakkuk eder. Böyle olduğunda ise zorunlu varlık, zorunlu varlık olamaz.⁴⁷

Râzî burada, İbn Sînâ'nın vücut mefhumu hakkında hem manevî müşterekliği savunup hem de vücut-mahiyet ayrımını mümkün varlıklarda uygun görüp, vacip varlıkta ise bunun olmasının mümkün olmayacağını savunmasını iç tutarlılık açısından eleştirmektedir.

B. Vücut Kavramının, Müşekkek mi Mutavatı' mı Olduğu Meselesi

Tûsî, Râzî'nin İbn Sînâ'ya -yukarıda zikrettiğimiz- yönelttiği bu eleştiriye, dereceli yükleme/teşkîk⁴⁸ (modulation of existence) kavramı ile cevap vermektedir. Nitekim vücut kavramı için manevî müşterekliği kabul eden Râzî gibi kelamcılara göre bu müştereklik, Tanrı için vücut-mahiyet ayrımını veyahut mümkünler için vücut mahiyet aynılığını gerektirmektedir. Bu görüş Râzî'nin vücut kavramını manen müşterek olarak telakki etmesinin devamında, bu kavramın mutavatı' (univocal) olduğunu iddia etmesiyle ilgilidir. Râzî'ye göre şayet vücut kavramı, manen müşterek olarak kabul edilip; fakat devamında mümkün varlıkların aksine, Tanrı'da vücut-mahiyet ayrımının olmadığına iddia etmek, manen müştereklik olarak isimlendirilemez. Ona göre filozofların, vücut kavramı hakkında hem manen müşterek olduğunu kabul edip hem de mümkünler ve Tanrı arasında vücut-mahiyet konusunda bir ayrıma gitmeleri, onların manen müşterekliği değil de lafzen müşterekliği kabul ettiklerini göstermektedir.

Filozoflara, bu konuda benzer bir eleştiriye, Şehristânî de dile getirmektedir. Şehristânî, İbn Sînâ ve takipçilerini varlığın teşkikliliği meselesinde tenkit eder. Ona göre bu "bir icat"tır; hukemanın mantığında böyle bir şey yoktur. Şehristânî, vücut kavramı söz konusu olduğunda, teşkîk görüşünün kabul edilmesi durumunda, bunun sadece vücut kavramı için değil, neredeyse Tanrı'nın söz konusu olduğu her yüklemede/her kavramda geçerli kılmanız gerektiğini savunur. Sözelimi "bir", "illiyet" ve "hakk" gibi hem mümkünlere hem de Tanrı'ya atfedilen bu kavramların, her birisi müşekkek olmalıdır. Bu kabul edildiğinde ise mutavatı' lafız

⁴⁷ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 359; Râzî, *Şerhu Uyuni'l-Hikme*, 1: 117.

⁴⁸ Teşkîkî veyahut müşekkek lafız küllî bir mefhumun fertlerine farklı derecede hamledilmesi anlamına gelmektedir. Sözelimi "beyaz"ın kara ve kemiğe yüklenmesi veyahut mevcut lafzının cevher ve araza yüklenmesi manen müşterek olmakla birlikte aralarında derece vardır. Bkz. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-İlm*, 53-53; Râzî, *Şerhu Uyuni'l-Hikme*, 3: 53; Amidî, *el-Mübîn*, 71; Tehânevî, *Keşşâf*, 302.

hükmünden bahsetmek neredeyse imkânsız hale gelir. Bu durumda ise hiçbir lafız, aynı eşitlikte bir manayı vermemiş olur. Bu da manen müşterekliğe engeldir. Şehristânî'ye göre, İbn Sînâ ve takipçilerinin iddia ettikleri şey - kendisinden sonra Râzî'nin de iddia edeceği gibi- manen müştereklik değil, lafzen müşterektir.⁴⁹ Şehristânî'ye göre, nihaî kertede varlıkta müşekkeklığın kabul edilmesi, mutavâtı'lığın reddi anlamına gelir ki bu kabul edilemezdir.⁵⁰

Teşkiğin nerede cereyan ettiği de bu meselenin bir başka veçhesidir. Sözelimi "teşkiğin anlayışını" kabul etmeyenlerin görüşlerine göre teşkiğin, mahiyette gerçekleşen bir şey değildir. Nitekim müşekkek lafızlara örnek olarak zikredilen renk olarak beyazlığın, "kar"a ve "diş"e yüklendiğinde dereceli olarak farklılaşması zikredilmektedir. Yani müşekkek lafzı savunulara göre, karın beyazlığı ile dişin veyahut kemiğin beyazlığı aynı derecede değildir. Bu iki şeye yüklenen beyazlık, manen müşterek olmasına rağmen, aralarında dereceli bir anlam vardır. Teşkiğin kabul etmeyenlere göre, buradaki söz konusu edilen derece, beyazlığın mahiyetinde değil; beyazı taşıyan cisimdedir. Onlara göre, mahiyette teşkiğin olmaz. Zira mahiyet bir şeyi, o şey yapan şey olması bakımından, o mahiyete sahip tüm fertler için eşittir (müsâvî). Muhtelif sıfatlardan ötürü, fertler arasında meydana gelen derece, mahiyetsel olmasa gerektir. Aynı zamanda teşkiğin, fertlerine nispetle cisimde de değildir. Sözelimi siyahlık (sevad), fertleri arasında eşittir. Derece, cisimlerin siyahlık ile muttasıf olmasındadır. Sözelimi "bu şey, diğer şeyden daha siyahtır" cümlesinde, teşkiğin siyahlık mahiyetinde değil, cismin siyahlıkla muttasıf olmasında gerçekleşmektedir.⁵¹ Daha açık bir ifadeyle, "zorunlu varlık ve mümkün varlıklara, varlık kavramı yüklendiğinde, bizzat yükleme olması bakımından aralarında bir fark olamaz. Fark, 'dışta oluş' anlamında değil, 'dışta olan şeyde'dir."⁵²

Tûsî bu itiraza cevaben, her ne kadar İbn Sînâ'nın vücut kavramını manen müşterek olarak ele alsada bu kavramı mutavâtı' olarak değil de

⁴⁹ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa - Filozoflarla Mücadele-*, trc. Aygün Akyol - Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 21-26; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *el-Erbâin fî Usûl'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.), 144.

⁵⁰ Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 229.

⁵¹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 448-449.

⁵² Türker, *Varlık Nedir?*, 55.

müşekkek⁵³ bir kavram olarak yorumladığını iddia etmektedir. Küllî bir mefhumun, fertlerine farklı derecede hamledilmesi anlamına gelen teşkîk kavramı, çeşitli açılardan sınıflandırılmaktadır: (i) Öncelik-sonralık açısından teşkîk. (Cevher ve arazın mevcut olması gibi) (ii) Evleviyet açısından teşkîk. (Birlik gibi) (iii) Şiddet-zayıflık açısından teşkîk.⁵⁴ (Karın beyazlığı ile fildişinin beyazlığı gibi)

Vücut kavramının fertlerine yüklenmesi söz konusu olduğunda, yukarıda zikredilen üç farklı teşkîkin⁵⁵ her birisi de gündeme gelmektedir. Daha sarîh bir ifadeyle, vücut kavramındaki teşkîkîlik, yukarıda mezkûr olan tüm dereceleri içermektedir. Bu teşkîkîlik, şeylerin mahiyetinden veya mahiyetlerinin bir cüzünden kaynaklanamaz. Nitekim mahiyet, farklılaşmaz. Tûsî'ye göre vücut kavramının manen müşterek olması, Allah'ın mevcut olması ile mümkünlerin mevcut olmasının hakikatte aynı olmasını gerektirmez. Çünkü muhtelif hakikatler, bazen tek bir "lazım"da ortak olabilirler. Tûsî, "zannedildiği gibi manen müştereklik mutavatı" olmayı da gerektirseydi, mümkün varlıklar için geçerli olduğu gibi Tanrı'nın vücudu da mahiyetine muhtaç olurdu" şeklindeki ifadesiyle, Râzî'nin vücut kavramını, mutavatı' olarak ele almasını eleştirmektedir.⁵⁶

Her ne kadar Meşşâî geleneğin takipçileri ve kimi mütekellimler tarafından, Râzî'nin vücut-mahiyet probleminde -teşkîki gözden kaçırmak suretiyle- İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirel sorular, kendisine yöneltilen bir tenkit halini alsa da Türker'in iddiasına göre, Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik itirazları, Tûsî ve Kutbuddin Râzî (ö. 766/1365) tarafından hakıyla

⁵³ İbn Sînâ ve takipçilerinin geliştirdiği teşkîk anlayışı, sadece İslam düşünce tarihinde değil; Orta Çağ Hristiyan Felsefesi'nde de büyük tesirler meydana getirmiştir. Bkz. Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, 189.

⁵⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Beyrut: Darü'n-Nefais, 2007), 122.

⁵⁵ Varlığın teşkîkîliği hususunda, Yiğit'in şu değerlendirmeleri dikkate değerdir: "Varlığın teşkîki niteliği varlığın basit olduğu fikrine dayanır. Eğer böyle olmasaydı varlık bileşenlerine ayrılacak ve her mevcutta farklı bir şey olarak karşımıza çıkacaktı. Yine varlığın güçlülük-zayıflık, kemal-noksanlık, öncelik-sonralık, ihtiyaçsızlık-fakirlik, neden-sonuç vb. gibi farklılaşma alanlarında hükmünün olmadığını düşünmemiz durumunda varlık, mahiyet sahibi bir bileşik olarak anlaşılacaktı. Hâlbuki varlık öyle bir şeydir ki -aynı zamanda her şeydir- bireyleri arasındaki farklılığı oluşturduğu gibi onların arasındaki birliği de oluşturmaktadır. Şu hâlde mevcutların bireysel farklılıkları zihinde mahiyetlere atfedilirken dış dünyada ise bu farklılaşmalar teşkîk niteliğine atfedilmektedir. Zihnî varlık hakkında teşkîke düşmesinin sebebi ise varlığın herhangi bir mahiyetinin olmadığı, bunun yanında zihinsel bütün mahiyetlerin dış dünyada tahakkuk edebilmesi için kendisine muhtaç olmasıdır." Bkz. Feyzi Yiğit, "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşkîk Niteliği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/41 (2020): 75-76.

⁵⁶ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 572-574.

anlaşılammıştır.⁵⁷ Râzî'nin, Meşşâî geleneğin ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin müteahhirun dönemine taşınmasında etkisini kabul etmekle birlikte, onun tepkisel/reaksiyoner bir tavır aldığını söyleyenler araştırmacılar da vardır.⁵⁸ Fakat bu iddiayı kabul etmemiz zor görünmektedir. Elbette Râzî, son tahlilde Tusî gibi İbn Sînâcı değildir. Ama bu onun, İbn Sînâ'nın görüşlerini tepkisel bir tarzda ele aldığı anlamına gelmemektedir. Kaldı ki Râzî'nin tahkik metodunu tüm dakikliği ile eserlerine ve meseleleri ele alış biçimine yansıtması da bu ifadelerimizi destekler mahiyette olsa gerektir.

Tûsî'ye göre, vücut kavramının müşekkek bir kavram olması, manevi müşterek olarak, vücut lafzının tüm fertlerine yüklenmesinde "bir" olmayı gerektirmez. Yani mahiyete arız olmayan bir vücut, Allah için kullanılırken; mahiyete arız olan "vücut" ise mümkün varlıklar için kullanılabilir. Dolayısıyla teşkik anlayışı, manen müşterekliği muhafaza etmekle birlikte, vacip ve mümkün varlıklar arasındaki derecelendirmeyi de sağlamaktadır.⁵⁹

Râzî'nin İbn Sînâ'ya bu konudaki yönelttiği eleştirinin ikinci veçhesi ise, filozofların başka iddialarının Tanrı'da vücut-mahiyet ayrımının yapılamayacağına ilişkin iddiaları ile tutarsız olduğuna dairdir. Nitekim filozoflar ittifakla, beşerî aklın Allah'ın zatının hakikatini bilemeyeceğini, fakat O'nun varlığını bileceğini iddia etmektedirler. Üstüne üstlük vücut kavramı, filozoflar nezdinde bedihî tasavvurlardandır. Onların bu iddiaları, Allah'ın varlığının, mahiyetinden başka bir şey olduğunu gerektirmektedir. Nitekim filozoflar, mümkün varlıklarda mahiyet-vücut ayrımına gitmiştir. Onlar bu hususta üçgen örneği vererek, üçgenin varlığı konusunda şüphe duyulsa dahi mahiyetinin ne olduğu hakkında, üçgenin akledilebilir olduğunu iddia etmişlerdir. Bu örnekten de anlaşılmaktadır ki bilinen, bilinmeyenden farklı bir şeydir. Dolayısıyla onların Allah'ın bilinip bilinmeyeceği hususundaki iddialarında vücut bilinirken; mahiyet/hakikat ise bilinemezdir. O halde vücut, mahiyetten ayrı bir şeydir.⁶⁰

Tûsî, Râzî'nin filozoflara yönelik yukarıda zikredilen eleştirisini şu şekilde cevaplamaktadır: Filozoflara göre akıllar, tüm küllîlerin mebdai olan varlıkların hüviyetini değil, aslında O'nun "vücut-u hâssî"nin hakikatini idrak edemez. Vücut-u mutlak yani var olması bakımından varlık, idrak

⁵⁷ Türker, "Varlık ve Anlam", 50.

⁵⁸ Agil Şirinov, "Fahreddin Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* (2009): 283.

⁵⁹ Sadreddin Konevî, *Sadredin Konevî ile Nasireddin Tûsî arasında Yazışmalar- el-Mürâselât*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 107.

⁶⁰ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 360; Râzî, *Meâlim*, 38; Râzî, *Erbaîn*, 145-146; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 512.

edilebilir. Zira vücut-u mutlak, diğer varlıkların vücudunun lazımıdır. Bu bedihî tasavvurlardandır. Sonucu (lazım) idrak etmek, sebebin (melzum) hakikatini idrak etmeyi gerektirmez. Dolayısıyla Allah'ın hakikati bilinemez. Vücut-u mutlakın, yani var olması bakımından "varlık"ın bilinmesi/idrak edilmesi, bu vücut-u mutlakın, Allah'ın hakikatinden başka olmasını gerektirir.⁶¹ Dolayısıyla insanın idrakine konu olamayan şey, var olması bakımından varlık değil, Allah'ın zatının hakikatidir. Tanrı için bu ayırım, vücut-mahiyet ayırımını icbar etmez.

Tûsî muhtemel bir itiraz olarak, vacib varlığın hakikatinin, mücerret vücuttan başka bir şey olmamasını ve mümkünlerin illetinin bu vücut olmasını ve dolayısıyla mümkünler ve vacip varlık arasında bu vücudun müsâvî olması gerektiğini zikretmektedir. Ona göre vacip varlığın hakikati, "vücut-u amm" değildir. Aksine O'nun hakikati, kendine has mücerret varlıktır. Bu mücerret varlık, kendi zatı ile kaim olması bakımından diğer mevcutlardan ayrışır.⁶²

Râzî, bu mesele hakkında filozoflara bir de şu açıdan eleştiri yöneltmektedir. "Allah'ın zatı/hakikati/mahiyeti -diğer selbî kayıtlarla birlikte- yalnızca varlığı/vücudu ise; o halde bu selbî kayıtlar, mümkün varlıkların vücudunun illiyeti olamaz. Çünkü selbî/ademî kayıtlar, vücudun illeti veya cüzü olamaz. Bu selbî kayıtlar bu durumda mümkün varlıklar için illiyet olmaktan çıktıklarına göre; mümkünlerin illiyeti ancak ve ancak "vücut" olur. Vücut kavramı da tüm mevcutlarda mevcut olmak bakımından müsâvî ise mümkünlerin varlıklarının illiyeti ile Allah'ın vücudu ile müsâvî olmuş olur. Bu durumda her mevcut, Allah'a sadece mevcut olmak bakımından değil aynı zamanda sıfatlar ve fiiller hususunda bile müşterek olurlar. Oysaki bu muhaldir."⁶³

Bu hususta filozoflara getirilen dördüncü eleştiri ise filozofların ittifakla türsel tabiatın, tüm fertleri için geçerli/doğru olanın, diğer fertler için de doğru olacağı yönündeki iddialarından hareketledir. Bu sabit olduğuna göre, mevcut olmak bakımından mevcut, türsel tabiattır ve tektir. Dolayısıyla vücudun iktizası, ihtilaf etmez. Bu bağlamda Râzî, filozoflara şu soruyu yöneltmektedir: "O halde, bizim için mahiyete arız olan vücut, nasıl oluyor da mevcut kavramını manen müşterek olarak yüklediğimiz Tanrı için, kendi nefsi ile kaim anlamına gelmektedir?"⁶⁴

⁶¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 574-575.

⁶² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 575.

⁶³ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 360.

⁶⁴ Râzî, *Erbaîn*, 147; Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 360.

Tûsî ise bu itiraza, vücut kavramının nevi tabîî olmadığını, yine teşkîk kavramına başvurarak cevap vermektedir.⁶⁵ Ona göre Râzî, vücut mefhumunu hem vacip varlığa hem de mümkünlere tevatu' yoluyla hamletmesinden ötürü, vücut kavramının nev'î tabîî olduğunu iddia etmektedir. Oysaki vücut kavramını teşkîkî olarak yorumlayan birisi, vücudun tüm şahıslara veyahut fertlere tevatu' yoluyla eşit bir şekilde yüklenmesini kabul etmez.

Râzî, İbn Sînâ'nın vücut-mahiyet problemine ilişkin öncüllerinin her birisinin müsellem olduğunu, fakat "şayet mahiyet, kendi varlığının illeti olsaydı, kendi nefisinden önce var olması gerekirdi. Zira illet, ma'lulden zat olarak öncedir" şeklindeki mukaddimesinin ise müsellem olmadığını iddia etmekte ve bu ifadeye birkaç yönden itiraz etmektedir:

Râzî'ye göre, illetin ma'lule bizzat önceliğinin manası, malulün oluşmasında/meydana gelmesinde müessir oluş anlamında ise bunun müsellem olması makuldür. Fakat "illet, zatî olarak ma'lulden öncedir" derken maksat, "illet, ma'lul olduktan sonra ona tesir eder" anlamında ise Râzî bunun *müsadere ale'l-matlub/ispat edilecek olanı delil olarak sunmak* (Petitio Principii) olduğunu söyler. Ona göre filozofların bu sözü, tartışmanın zeminini oluşturmaktadır ve faydası da yoktur. Eğer filozoflar, illetin ma'lule takdim etmesi hususunda, müessiriyettten başka bir şey kastediyorlarsa, bu durumun tasdik edilmesi şöyle dursun, tasavvuru bile mümkün değildir.⁶⁶

Tûsî mahiyetin kabiliyyet veya failiyyet meselesini ele alırken, mahiyetin aklî bir varlık olduğu önermesi ile başlamaktadır. Nasıl ki hariçte var olanlara hariçî varlık deniliyorsa sadece akılda var olanlara ise aklî varlık denilir. Mahiyetin vücuda muttasıf olması, sözgelimi cisimlerin beyazla muttasıf olmasından farklıdır ve aklî bir durumdur. Dolayısıyla mahiyetin, münferit bir varlığı yoktur ve mahiyetin vücudu kabil olması, yalnızca akılda gerçekleşen bir durumdur. Daha açık bir ifadeyle, dış dünyada vücut-mahiyet ayrımı yoktur.⁶⁷

Tanrı'da vücut-mahiyet ayrımının kabul etmemek, O'nun basit oluşu ile ilgili olduğu kadar, O'nun akla gelebilecek tüm çokluklardan selbedilmesine de matuftur. Zira vücudu, mahiyetinden ayrı olan her şeyin vücudu ya mahiyetinin bir cüzüdür ya da onun dışında bir şeydir. Tanrı için vücudunun mahiyetinden bir cüz olması, batıldır. Çünkü bu durumda, O'nun mahiyeti, mürekkep olur. İkincisi ise yani O'nun mahiyeti, vücudu ve başka

⁶⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 576.

⁶⁶ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 361.

⁶⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 576-577.

bir şeyden mürekkep ise bu durumda da zarurî olarak bilinir ki iki cüzden biri, diğerinden başkadır. Vücut olan cüz, diğerinden başka olmuş olur. Bu duruma göre vücut, kendi ile kaim olursa, zatı ile zorunlu olur ve dolayısıyla vücut, mahiyetin tamamı olur. Böyle farz etmediğimizde ise vücut, kendi ile kaim olmayıp, başka bir şey için sıfat olur. Sıfat, mevsufundan ayrı bir şey olduğuna göre, vücut zattan bir cüz olmayıp zattan ayrı bir sıfat olur. Böylelikle de vücutun ya mahiyetin aynı ya da ondan hariç bir şey olması sabit olur. Üçüncü ihtimal ise vücutun, mahiyetten ayrı bir şey olmasıdır ki bu durumda O'nun vücutu, başkasından müstefad olur. Oysaki zatı ile zorunlu olan varlığın böyle olması muhaldir.⁶⁸

Varlığın mahiyete iliştigi tezi İbn Sînâ'nın *Ta'likat* eserinde geçmektedir. Sühreverdî (ö. 587/1191) bu görüşü eleştirir. Varlığın mahiyete arız olduğunu savunan en meşhur müdafî ise Râzî'dir. İbn Sînâ açısından şeylik ve mahiyet bir şeyin ne olduğu ile ilgili iken, varlık o şeyin gerçekte ne olduğu ile ilgilidir. Râzî mümkünlerin mürekkep olması hususunda, vücutun mahiyete arız olmasının, bir şeyin sıfatının kendisinden ayrı olduğu düşüncesine sadakatinden ve vücut kavramını manevi müşterek kabul etmesinden ötürü varlığın mahiyete eklenmesini savunmuştur. Bu anlamda İbn Sînâ ontolojisini yeniden şekillendirmiştir.⁶⁹

Sonuç

Râzî'nin vücut kavramını manevi müşterek olarak ele alması ile birlikte zorunlu varlık da dâhil olmak üzere tüm varlıklara vücut kavramının mutavâtî' olarak yüklenmesini savunması, onun Allah'ın "basit" olmasına ilişkin tezi ile nasıl bağdaştırılacağı bu meselenin, belki de en can alıcı sorularından olsa gerektir.

Râzî'ye göre, Tanrı'nın vücutundan ayrı bir mahiyetinin olması, O'nu nedenli kılmaz. Nitekim Tanrı, kendi varlığı için yeterli nedendir. Oysaki mümkün varlıklar söz konusu olduğunda, mahiyet ile varlığı bir araya getiren bir nedene/varlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Râzî bu görüşü ile sadece İbn Sînâ'nın karşısında yer almamakta, aynı zamanda kendi mezhebinin kurucusu olan İmam Eş'arî'den de ayrılmaktadır.⁷⁰ Zira Eş'arî'ye göre, mümkün varlıklarda dahi mahiyet-vücut ayrımı yoktur. Râzî'nin mümkün varlıklar söz konusu olduğunda İbn Sînâ'ya katılıp, Tanrı söz konusu

⁶⁸ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 2: 375.

⁶⁹ Robert Wisnovsky, "Onbirinci ve Onikinci Asır Müslüman Doğuda Varlık ve Mâhiyet: Bir Taslak", *Kader Dergisi*, trc. Bilal Taşkın 16/2 (2018): 507-508, 515.

⁷⁰ İmam-ı Eş'arî'nin bu konudaki görüşü için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetava*, 5: 203; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1: 482, 499.

olduğunda ise ondan ayrılmasının nedeni, kendisinin Tanrı'nın irade sıfatına sahip olması gerektiğine dair görüşüne bağlı olduğu gibi aynı zamanda fâil-i muhtâr Tanrı tasavvuru ile izah edilmektedir. Nitekim Râzî'ye göre, İbn Sînâ'nın Tanrı tasavvurundan (muci'b-bi'z-zât) yola çıkarak, Allah-âlem ilişkisini kurmak oldukça güçtür. Bu meyanda Wisnovsky'nin şu ifadeleri, oldukça önemlidir: "Râzî'ye göre Tanrı'nın, tıpkı bir öncülün sonuç verdiği önermeyi gerektirmesi gibi âlemi gerektirmesi, ilâhî nedenlilik açısından yeterli güce sahip bir fikir değildir. İbn Sînâ'nın teolojisi oldukça ikna edici bir şekilde Tanrı'yı nedenlilikten (causedness) münezzeh kılmaktadır. Fakat bu teoloji, Tanrı'nın âleme neden olmasını 'otomatik' ve 'mekanik' yapmaktadır. Bunun aksine Râzî'nin yaptığı gibi Tanrı'nın zatının, O'nun varlığı için yeterli neden olduğunu savunmak, Tanrı'nın irâde sıfatına sahip olmasına ve dolayısıyla makul bir biçimde Tanrı'nın zorunlu kılan değil, irâde sahibi bir fâil olarak görülmesine imkân tanımaktadır. Neticede Râzî, bir taraftan İbn Sînâ'nın ontolojisi savunurken, diğer taraftan Tanrı'nın mahiyetinin, varlığının aynısı olmadığını savunarak İbn Sînâ'nın teolojisini reddetmektedir."⁷¹

İbn Sînâ'dan itibaren vücut-mahiyet ayrımı mantıkî düzlemde metafiziksel bir düzleme taşınmıştır, denilebilir.⁷² İbn Sînâ'nın "varlığın mahiyete iliştiğine dair ifadelerinden, vücutun araz olduğu anlamı çıkarılamaz" görüşünü öne sürenler de olmuştur. Bu iddia sahiplerine göre, İbn Sînâ vücutun mahiyete gelip çatması şeklindeki ifadesinde, "araz"ı teknik anlamda bir mantık terimi olarak kullanmamaktadır. Buradaki "arazlık" ve ilişme, olma-meydana gelme (happening) anlamında değerlendirilmektedir. Zaten İbn Sînâ felsefesinde mahiyet, dış dünyada var olamaz. Fakat mahiyet (i) ya dışarıdaki var olanı, önceleyen bir tabiattır (ii) ya da ilahî bir varlığa sahip bir şeydir. "Varlık, arazdır" denildiğinde kastedilen, "suret ve maddenin kuvveligini, fiile çıkararak bir olay olması" anlamındadır.⁷³ Ayrıca varlık diğer sıfatlar gibi değildir. Aralarındaki fark, diğer sıfatlar, mahiyetin sebebi ile var olurken; varlık ise mahiyetin sebebi ile değil, aksine mahiyet, varlık sebebi ile gündeme gelmektedir. "Varlığın mahiyete ilişmesi" ifadesi mantık ve metafizikteki araz-ilinti anlamında değil, terim anlamından ziyade; var olma, ortaya çıkma ve oluşma manasında

⁷¹ Wisnovsky, "Müslüman Doğuda Varlık ve Mahiyet", 520-521.

⁷² Türker, *Varlık Nedir?*, 50.

⁷³ Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Hasan Akkanat 10/2 (2010): 201-207.

kullanılmıştır.⁷⁴

Mümkün ve vacip varlıklarda, vücut-mahiyet aynılığını savunan Eş'arî ve Basrî iken,⁷⁵ mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrı, vacipte ise aynı iddiasını savunan ise Farâbî ve İbn Sînâ'dır.⁷⁶ Râzî için ise vücut-mahiyet ayrımı -bazı eserlerinde⁷⁷ farklı olsa da- hem mümkün varlıklar hem de vacip varlık için geçerlidir. Ona göre, Allah'ın mahiyeti vardır ve bu mahiyet mürekkep değildir. Nitekim ona göre, Allah'ın zatının başkalarından farklı oluşu, sıfatlar yoluyla olamaz. Zira Allah, şayet sıfatlar yoluyla diğer varlıklardan ayrılsaydı; zati bakımından diğer varlıklarla müsâvî olurdu ki bu kabul edilemezdir. Dolayısıyla Allah'ın kendisine has hiçbir varlıkla paylaşmadığı bir mahiyeti vardır.⁷⁸ Manen müşterekliği kabul etmenin, Allah'ta da vücut-mahiyet ayrımının olmasını gerektirdiğini dile getiren Râzî'ye göre vücut kavramı vacip varlıkta da zatiyla zorunlu olan varlığın kendine has mahiyetine ve "hakikat-ı mahsusası"na ilişir.⁷⁹

Râzî'nin vacip varlık için vücutundan ayrı bir mahiyeti iddia etmesi, kendisinin vücut kavramını manen müşterek olmakla birlikte teşkikî değil mutavatî olması gerektiği iddiası ile birlikte değerlendirilmelidir. Nitekim Râzî'ye göre, varlık kavramının mutavatî olması ile beraber mümkünler ve vacip varlık arasındaki birbirlerini temyiz eden şey ise mahiyetlerdir.

Son olarak Râzî'nin bu husustaki genel görüşlerini zikredek olursak;

(i) Vücut, manen müşterek bir kavramdır.

(ii) Mümkünlerde ve vacip varlıkta vücut-mahiyet ayrıdır.

(iii) Mahiyet, varlığın illetidir.

(iv) Mümkün varlıklarda, mahiyet yokluğu kabul ederken; vacip varlıkta mahiyet yokluğu kabul etmez.⁸⁰

⁷⁴ Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 19; Süleyman Tuğral, "Fahredden Razi'de Varlık-Mahiyet İlişkisi", *Marife Dergisi* 1/1 (2001): 204.

⁷⁵ Râzî, *Erbaîn*, 143; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 482, 499.

⁷⁶ Tuğral, "Fahredden Razi'de Varlık-Mahiyet İlişkisi", 200-201; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 505.

⁷⁷ Râzî, *Muhassal* adlı eserinde zorunlu varlığın vücutunun mahiyetinden ayrı olmadığını; bilakis aynı olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, trc. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 131.

⁷⁸ Râzî, *Muhassal*, 357-358.

⁷⁹ Râzî, *Erbaîn*, 143.

⁸⁰ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *İslam İnancının Ana Konuları-Meâlimu Usûli'd-Din*, trc. Nadim Macit (Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996), 28-29; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *El-Mebahisü'l-Meşrikiyye fî*

Her ne kadar Râzî'nin eserlerinden hareketle fikirleri hakkında bir kanaate ulaşmak mümkünse de kendisi tabir-i caizse bu tür tasniflere sığmayan bir ilim adamıdır. Sözelimi *Muhassal*'da İbn Sînâ'nın varlık görüşünü paylaşan⁸¹ Râzî; *Şerhu'l-İşârât*, *Mebahis* ve *Erbaîn*'de ise kendi varlık görüşünü zikretmektedir.⁸²

Râzî'ye göre zorunlu ile mümkünler arasındaki fark, birincinin mahiyetinin varlığı gerektirici olması ikincisinde ise böyle bir zorunluluğun bulunmamasıdır. Tanrı'nın kendine has bir "mahiyet-i mahsusası" vardır; fakat bu mahiyet mümkün varlıklarından farklı olarak var olmayı iktiza eder. Descartes'in Tanrı'nın mahiyetinin varlığı gerektirici olmasına ilişkin verdiği üçgen örneğinin daha önce Râzî tarafından zikredilmiş olması son derece dikkate değerdir.⁸³

Râzî'nin ilk dönem eserlerinde, vacip varlıkta vücut-mahiyet ayrımı söz konusu edilemez.⁸⁴ Orta dönem eserlerinde (*Mebahis*, *Mülâhhas*, *Şerhu'l-İşârât*, *Nihayetü'l-Ukûl*) ise vücut, manen müşterek olmakla birlikte, vücut-mahiyet hem vacip hem mümkün varlıklarda ayrıdır. Son dönem eserlerinden olan *Muhassal*'da ise Eş'arî'nin görüşünü savunur ki o da "hem mümkünde hem vacip varlıkta vücut-mahiyet aynıdır" şeklindeki görüştür.⁸⁵ Yine Râzî vacip varlık için vücut-mahiyet meselesinde, tevakkufu da bir yöntem olarak zikretmeye değer bulur.⁸⁶ Görüldüğü üzere Râzî'nin vücut-mahiyet problemi merkezinde eserleri incelendiğinde, muhtelif iddialara sahip olduğu göze çarpmaktadır. Bu da Râzî'nin bu mesele hakkında hangi görüşü savunduğunu ve son görüşünün ne olduğunu tespit

İlmi'l-İlahiyyat ve't-Tabiiyyat (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990), 1: 112; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Râzî, *El-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1: 290.

⁸¹ Râzî, bizim varlığımızın görülebilir olmasından hareketle, her var olanın görülebilir oluşunu ve Allah'ın da var olduğunu, dolayısıyla O'nun da görülmesinin mümkün olduğunu aktaran kelamcıları eleştirdiği bölümde, Allah'ın varlığının mahiyeti ile aynı olduğunu dile getirmektedir. Ona göre, nasıl ki Allah'ın hayy oluşundan hareketle O'na şehvet ve arzuyu uygun görmüyorsak; var olmasından hareketle de O'nun görülebileceğini iddia edemeyiz. Bkz. Râzî, *Muhassal*, 443.

⁸² Eşref Altaş, "İbn Sînâ Felsefesi Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1 (2009): 137.

⁸³ Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, 282; Râzî, *Metâlibu'l-Âliye*, 1: 122.

⁸⁴ Râzî ilk dönem eserlerinden olan *el-İşâre*'de, Tanrı'nın vücudu ile mahiyeti arasında bir ayrım yapmaz. Nitekim ona göre, vücut-mahiyet ayrımı, Allah'ın hakikatine ilişkin ikinci bir şeyin varlığını söz konusu eder. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ve mahiyeti birdir. Bkz. Râzî, *el-İşâre*, 69.

⁸⁵ Muhammed Salih Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve Ârâuhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963), 171-173.

⁸⁶ Râzî, *el-İşâre*, 74.

etmeyi güçleştirmektedir.

İbn Sînâ Tanrının ontolojik biricikliğini ve basitlik tezini, vücudundan ayrı bir mahiyeti olmayan tek varlık olarak sunarken, Râzî ise Tanrı'nın birliği ve basitliğini, sadece O'na özgü "zat-ı mahsusa" ve "hakikat-i mahsusa" gibi kavramlara başvurarak inşa etmektedir.⁸⁷ İbn Sînâ'nın Tanrı için varlığından ayrı bir mahiyeti kabul etmemesinin aksine, Râzî'nin zorunlu varlık için vücudundan ayrı bir mahiyeti olduğunu savunması, meselenin İbn Sînâ tarafından mantıksal ve lengüistik açıdan değil ontolojik bir zaviyeden ele alındığını göstermektedir denilebilir. Râzî için ise vücut-mahiyet hususu epistemolojik hatta daha çok dilsel bir konu gibi durmaktadır. Aralarındaki görüş farklılığının olmasının en önemli nedeni bu olsa gerektir.

Nitekim aklî olarak vacip ve mümkün kavramları ile varlık anlamında vacip ve mümkün varlıkların, birbirlerinden tefrik edilmesinin çok önemli olduğu vurgulanmıştır. Sözgelimi Cüveynî'ye göre, kimi düşünürler bu iki şeyi birbirlerine karıştırmışlardır.⁸⁸

Sûfiler tarafından aklın, Tanrı'nın hakikatine veyahut mahiyetine ilişkin hüküm verme noktasında yetkin olmadığına ilişkin görüşler de serdedilmiştir. Daha sarıh bir ifadeye aklın verdiği hükümlerden olan "Hakk'ın varlığı hakikatinin aynıdır" ya da "Hakk'ın varlığı hakikatinin lazımıdır" görüşlerinin her ikisi de tahkik meydana getirmez.⁸⁹

Son olarak bu meselede, vücut kavramının manen müşterek olduğunu kabul etmeyip, hatta böyle bir taksimin uygun olmadığını söyleyen tasavvuf geleneğinin içindeki Ekberiyye ekolünden bahsetmemek uygun olmayacaktır. Onlara göre vücut, tüm mevcutlar arasında ortak bir isimlendirme değildir; vücut O'dur. Allah dışında var olan her şey, ancak "vücutî" olmakla nitelenebilir. Müşekkek lafızlar tümelerde ve genellik açısından mümkündür.⁹⁰ Oysaki Kayserî'ye göre, vücut ne genel ne özel bir

⁸⁷ Râzî, *Meâlim*, 39; Râzî, *el-Hamsûn*, 32.

⁸⁸ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, trc. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr. (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 84.

⁸⁹ Konevî, *el-Mürâselât*, 58.

⁹⁰ Tümel ve genel arasındaki fark: Tümel fertlerine eşit derecede delalet etmesi gerekirken, umumî olan lafız için ise bu geçerli değildir. Bu izaha ve tanıma göre yukarıda tartışmasını sürdürdüğümüz vücut kavramının mutavati' mi yoksa müşekkek mi olduğu daha belirgin hale gelmektedir. Râzî ve bazı kelamcılarının savunduğu görüş olan varlığın tüm fertlerine eşit derecede yüklenmesinin gerekli oluşu, varlık kavramını tümel olarak ele almanın bir neticesi olabilir. Bkz. Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya*, 128; Türker, "Varlık ve Anlam", 38; Altaş, "Fahreddin Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası", 323; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983), 59.

şeydir. Başlı başına “vücut”da teşkikîlik ve tevatu’ olamaz.⁹¹ Yine sözgelimi Nablusî'ye (ö. 1143/1731) göre nasıl ki Varlık (Tanrı), âlemdekiler gibi vasıflanmaktan münezzehe ise aynı şekilde âlemdekiler de “varlık”la nitelenemez. Varlık, onlardan biriyle vasıflanmadığı gibi, onlar da varlıkla vasıflanamaz.⁹² Bu anlamda vahdet-i vücud geleneğinde vücud kavramının mutavâtî' ya da müşekkek olması “anlamsızdır.” Zira Varlık (Tanrı), onlara göre tektir. Tanrı dışındaki her şey ise ancak vücudî olarak isimlendirilebilir.



Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma, yazarın “Fahreddîn Er-Râzî'nin Tenzih Anlayışı ve Haberî Sıfatlara Yaklaşımı” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

2. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

3. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

4. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

ABDÜLCEBBÂR, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. Trc. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

⁹¹ Dâvûd Kayserî, *Mukaddemât*, trc. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 35-36.

⁹² Nablusî, *Âriflerin Tevhidi*, 62.

Yayınları, 2013.

AFNAN, Soheil. *Avicenna- His Life and Works*. London, 1958.

ALTAŞ, Eşref. "Fahreddin Er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. 2014. 319-331.

ALTAŞ, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

ALTAŞ, Eşref. "İbn Sînâ Felsefesi Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 36/1 (2009): 135-150.

AMİDÎ, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *el-Mübîn fi Şerhi Meânî Elfazî'l-Hukema ve'l-Mütellimîn*. Thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif Şafii. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1993.

ARSLAN, Hulusi. "İspat ve Tenzih Açısından İmam Mâtürîdî'nin Tevhid Anlayışı ve Delilleri". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin*. Ed. Hülya Alper. 46-82. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

ATAY, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

ATAY, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1983.

AZ, Mehmet Ata. "İbn Sina'nın Varlık-Mahiyet Aynılığı/ Ayırımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi". *Eskiyeni Dergisi*. 29 (2014): 75-102.

BELHÎ, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Kitâbu'l-Makâlât Ve Maahu Uyûnu'l-Mesâil Ve'l-Cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu - Racih Kürdi - ve Abdulhamid Kürdi. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.

CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Darü'n-Nefais, 2007.

CÜRCÂNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşad*. Trc. Adnan Bülent Baloğlu - Sabri Yılmaz - Mehmet İlhan - Faruk Sancar. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

ERDEM, Erdem. *Varlıktan Tanrı'ya -İbn Sînâ'nın Metafizik Delili-*. İstanbul:

Endülüs Yayınları, t.y.

- EŞ'ÂRÎ, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1950.
- FAZLURRAHMAN. "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Hasan Akkanat 10/2 (2010): 193-208.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed. *Mi'yârü'l-İlmi fi'l-Mantık*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b Muhammed. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Ed. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- HAYYÂT, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b Muhammed b Osman. *el-İntisar (Mu'tezile Müdafaası)*. Trc. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbn HAZM, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-Mileli ve'n-Nihal*. 5 Cilt. Mektebetü Selami'l-Alemiyye, t.y.
- İbn SÎNÂ. *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*. Thk. İbrahim Hilal. Kahire: Câmîatü'l-Ezher, 1980.
- İbn SÎNÂ. *İhlâs Sûresi Tefsiri*. Trc. Ahmet Hamdi Akseki. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.
- İbn SÎNÂ. *Metafizik*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn TEYMİYYE, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu Fetava*. 37 Cilt. Medine: Matbaatü Melik Fahd, 2004.
- İbn TEYMİYYE, Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Tevhid Risalesi*. Trc. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- KALIN, İbrahim. *Varlık ve İdrak*. Trc. Nurullah Koltaş. II. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- KAYA, Mahmut. "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirmesi". *İbn Sînâ-Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. 453-459. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1984.
- KAYSERÎ, Dâvûd. *Mukaddemât*. Trc. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Sadredin Konevî ile Nasireddin Tûsî arasında Yazışmalar-el-Mürâselât*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- KUTLUER, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık,

2013.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. Trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr. *Te'vilatu'l-Kur'an*. Thk. Murat Sülün - ve Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Daru'l-Mîzan-Mizan Yayınevi, 2007.

NABLUSÎ, Abdulganî. *Âriflerin Tevhidi*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

NESEFÎ, Ebu'l-Muîn. *Tebşiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay - ve Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

NESEFÎ, Ebu'l-Muîn. *Tevhidin Esasları- Kitabü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. Trc. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*. Trc. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *El-Mebahisü'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlahiyyat ve't-Tabiiyyat*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*. Kahire: el-Mektebü's-Sekâfi li'n-Neşr, 1989.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *El-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *el-Muhassal Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*. Trc. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Et-Tefsirü'l-Kebîr*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *İslam İncinin Ana Konuları-Meâlimu Usûli'd-Din*. Trc. Nadim Macit. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1996.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Meâlimu Usûli'd-Din*. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübni, 1992.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Muhassalu*

Efkari'l-Mütekaddimin ve'l-Müteehhürin mine'l-Hukema ve'l-Mütekellimîn. Kahire, 1991.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirayeti'l-Usûl*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Şerhu Uyuni'l-Hikme*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sadık, 1373hş.

RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.

REÇBER, Mehmet Sait. "Tanrı'nın Sıfatları". *Din Felsefesi El Kitabı*. 3. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.

REÇBER, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.

REÇBER, Mehmet Sait. "Vâcibü'l-Vücûd'un Mâhiyeti Meselesi". program adı: Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul, 2009.

SHIHADDEH, Ayman. "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. yy.'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. Trc. Bilal Taşkın XIV/1 (2016): 240-278.

SİNANOĞLU, Abdulhamit. "İslâm Düşüncesinde Benzetmecî Grupların Allah Tasavvurları". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005): 67-89.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b Abdilkerîm b Ahmed. *Kitâbu'l-Musâraa -Filozoflarla Mücadele-*. Trc. Aygün Akyol - Aytekin Özel. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

ŞİRİNOV, Agil. "Fahreddin Râzî ve Nasreddin Tûsî'nin İbn Sînâcılığı". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler II* (2009): 275-284.

TEHÂNEVÎ, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*. Thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

TOKTAŞ, Fatih. *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

TUĞRAL, Süleyman. "Fahreddin Razi'de Varlık-Mahiyet İlişkisi". *Marife Dergisi* 1/1 (2001): 195-206.

TÛSÎ, Nasîruddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. 2 Cilt. t.y.

TÛRKER, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

TÛRKER, Ömer. "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine - Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-".

Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 1/1 (2014): 35-50.

WISNOVSKY, Robert. "Onbirinci ve Onikinci Asır Müslüman Doğuda Varlık ve Mâhiyet: Bir Taslak". *Kader Dergisi*. Trc. Bilal Taşkın 16/2 (2018): 504-524.


YILDIRIM, Ömer Ali. *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

YİĞİT, Feyzi. "İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'da Varlık Kavramının Teşhik Niteliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/41 (2020): 57-80.

ZERKÂN, Muhammed Salih. *Fahreddin er-Râzî ve Ârâuhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963.



ACCORDING TO FAḤR al-DĪN al-RĀZĪ, THE ISSUE OF GOD'S EXISTENCE AND ESSENCE

 Muhammet ÇİFTÇİ^a

Extended Abstract

Although the first versions of the existence-essence distinction are based on Plato and Aristotle, it can be said that the distinction has become a philosophical "issue" in Fârâbî and Avicenna. Because in the thoughts of these two philosophers, the issue of existence-essence distinction has a very important place in metaphysical studies of existence and is based on two basic questions: Is there something and what is this thing that exists? The first question is more about the reality of things in the outside world and aims to present those things in a concrete way; "What exists?" The second question, expressed as the following, deals with what the questioned thing is. Therefore, the second question is a question of essence. It is possible to see the existence-essence issue in Mutezile theology through different terms. Avicenna, on the other hand, systematized this problem and made it more evident. The issue of the existence-essence is one of the issues that the theologians who lived after Ibn Sîna could not remain indifferent and discussed in detail.

The issue of distinction of existence-essence has been accepted by almost all philosophers. However, according to Aristotle and Ibn Rushd, this distinction is only logical. According to Fârâbî and Avicenna, this distinction is both logical and ontological.

According to Avicenna, the absolute simplicity of God abolishes the existence- essence distinction in God. According to him, it is not in accordance with the principle of simplicity to attribute to God a essence that is separate from his existence. Because God is a simple. If it were unified, it would also have a quiddity, and this quiddity would be a necessary being. If it had a essence/nature, it would be the cause of necessary existence. In this

^a Asst. Prof., İzmir Katip Çelebi University, muhammet.ciftci@ikc.tr

case, God could not be a necessary being in terms of being a necessary being. Therefore, the necessary being has no other nature other than being a necessary being.

When Ibn Sînâ says “God has no essence apart from his existence”, he wants to emphasize that His essence and existence cannot be separate things, in other words, that there cannot be an essence that precedes the existence of God.

Some theologians, especially Ghazali, criticized Avicenna on this issue. For, the following questions can be asked about the conception of God put forward by Ibn Sînâ: “Can a being without an essence be thought of? Can a word be said about the existence and reality of a being that has no essence, or of something that we cannot say anything about?” In this regard, al-Ghazali claims that neither the reality nor the existence of something that has no essence can be considered.

In the same way, we cannot think of a being that has no essence, and if a being does not have a certain nature, we cannot distinguish it from another being. So, it seems that if we are able to know what kind of qualifications a being must have in order to be God, what kind of being can or cannot be God, we must accept that God has a nature and what this nature does or does not contain.

It is necessary to distinguish between two approaches to the existence-essence issue. According to the first approach, God has a nature; but this essence cannot exist apart from His existence. According to the second approach, it is not possible to attribute an essence to God. Existence and essence are one and the same thing.

At the forefront of Râzî's criticisms of Ibn Sînâ is the issue of the distinction between existence and essence. Due to the central position of this problem in metaphysics with Avicenna, Râzî and later theologians also made various explanations about the existence-essence distinction and developed counter-objections. Râzî deals with this issue in detail in many of his books.

According to Râzî, the fact that God has a different essence from his existence does not make Him causal. Indeed, God is sufficient reason for his existence. However, when it comes to possible beings, there is a need for a cause/being that brings together the essence and existence. According to Râzî, it is quite difficult to establish the relationship between God and the universe, based on Ibn Sînâ's conception of God. With this view, Râzî is not only against Avicenna, but also differs from Imam Ash'ari, the founder of his own sect.

According to Râzî, the difference between necessary existence and possible

existence is that in the former, its essence requires existence, and in the latter, there is no such necessity. God has a unique essence. However, this essence requires existence different from that of possible beings.

Keywords: Theology, Faḥr al-Dīn al-Rāzī, Existence, Essence.



Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from the author's dissertation entitled "Faḥr al-Dīn al-Rāzī's Understanding of Tanzih and Approach to Khabarī Attributes".

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.

