

**Varlık ve Mâhiyet Arasındaki İlişki: Cürcânî'nin Yaklaşımları Bağlamında Bir Değerlendirme**

The Relationship between Existence and Essence: An Evaluation in the Context of al-Jurjānī's  
Approaches

**Ebubekir GÜLTEKİN**

Arş. Gör., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı  
Research Assistant, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Theology and  
History of Islamic Denominations  
Batman/Türkiye  
ebubekir.gultekin@batman.edu.tr | orcid.org/0000-0002-5848-5704

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü | Article Type:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Geliş Tarihi | Received:** 23 Nisan / April 2024

**Kabul Tarihi | Accepted:** 6 Haziran / June 2024

**Yayın Tarihi | Published:** 30 Haziran / June 2024

**Atıf | Cite as:** Ebubekir Gültekin, "Varlık ve Mâhiyet Arasındaki İlişki: Cürcânî'nin Yaklaşımları Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (Haziran 2024/1), 312-327.

**İntihal | Plagiarism:** Bu makale en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi./This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright** © Published by Suleyman Demirel University Faculty of Theology Isparta/Turkey

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduifd>

**Mail:** [ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr](mailto:ilahiyatdergisi@sdu.edu.tr)

## Varlık ve Mâhiyet Arasındaki İlişki: Cürcânî'nin Yaklaşımları Bağlamında Bir Değerlendirme\*

### Öz

İslam düşüncesi içerisinde kelim, itikadi boyutunun yanı sıra özellikle müteahhirûn dönemiyle birlikte kavramsal altyapısını oluşturan felsefenin etkisiyle yöntemi ve içeriği bakımından epistemolojik ve ontolojik bir boyutu da kapsamaktadır. Semiyyât ile ilgili kısım bir tarafa bırakıldığında, kelamda mütekaddimûn döneminden itibaren sıfatlar vasıtasıyla Tanrı-âlem ilişkisi üzerinden varlığın idrak edilmeye çalışılması, bunun en açık göstergesidir. Müteahhirûn dönemine gelindiğinde ise kelamda mantık vasıtasıyla meşşâî felsefe muhatap alınmış ve varlık hakkındaki açıklamalar, felsefî bir disiplin olan metafizik alanın varlık-yokluk, mâhiyet, zorunluluk, imkân-imkânsızlık, kıdem-hudûs, birlik-çokluk, illet-malûl gibi tümel kavramları üzerinden gerçekleştirilmiştir. Nitekim bu çerçevede *varlık* kavramı esas alınmış ve kelamdaki temel konuların çoğuyla ilişkili olan umûr-i âmme konu edilmiştir. Genel anlamda *düşünülen herhangi bir şey olarak kavramları* ifade eden umûr-i âmme, başlangıçta felsefe içerisinde ele alınmakla birlikte zamanla *Tanrı'nın zât, sıfat ve fiillerini, mevcûd ve malûmu* konu edinen kelam gibi tümel bir disiplinin temel konuları arasında yer almıştır.

Cürcânî, kendisinden önce aralarında İbn Sînâ ve Râzî'nin de yer aldığı birçok filozof ve kelamcı gibi varlıkla ilgili problemlere yer vermekte ve öncelikle *varlık* kavramının tanımlanıp tanımlanamayacağına ilişkin görüşler üzerinde durmaktadır. Bu görüşlerin ilkinde göre varlık, bedihî/apriori olarak tasavvur edilebilir ve onun yalnızca lafzi tanımı yapılabilir. Nitekim varlığın bedihî olarak tasavvur edilebileceği görüşünü savunanların dayanağı, herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duyulmaksızın varlığın tasavvur edilebilmesidir. Râzî'ye göre bu tasavvur için varlığın kendinden başka herhangi bir delil gerekmemektedir. Cürcânî'ye göre ise söz konusu tasavvur için herhangi bir delil gerekmesi hâlinde delilin varlığı değil doğruluğu zorunludur. Çünkü delil, medlûlün doğrulanmasını yokluğuyla dahi sağlayabilir. Varlığın kesbî/aposteriori olarak tasavvur edilebileceğini savunanların temsil ettiği ikinci görüşe göre onun tasavvuru, tanım ya da resm vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Ancak Cürcânî'ye göre varlık, tasavvur edilenlerin en geneli durumunda olduğu için söz konusu tasavvur iddiası ne tanım ne de resm vasıtasıyla gerçekleşebilir. Üçüncü görüşü savunanlar ise varlığın, tanımlanması bir tarafa tasavvur dahi edilmesini mümkün görmemektedir. Çünkü varlığın tasavvuru mümkün görüldüğünde onun bir başka şey olmadığı hâlde ondan ayrışması söz konusu olmaktadır ki bu da varlığı olumsuzlamakta bir diğer ifadeyle onu varlık olmak bakımından varlık olma durumundan uzaklaştırmakta ve kısır döngüye sebep olmaktadır. Cürcânî'ye göre bu iddia da varlığın başka bir şeyden ayrışması bizatihi gerçekleştiği için geçerli değildir.

\* Bu makale "Kelâmın Ontolojisi: Cürcânî'de Umûr-i Âmme Teorisi" başlıklı yüksek lisans tez çalışmasından üretilmiştir.

Varlığın neliğine dair bilgi edinmek için onun mâhiyet ile ilişkisini tespit etmek önemlidir. Çünkü mâhiyet, varlık-yokluk gibi kendini niteleyen şeylerin hakikati bir diğer ifadeyle aslıdır. Ancak mâhiyet, tikel anlamda varlık ve yoklukla nitelenebilirken tümel anlamda bu mümkün değildir. Bunun sebebi ise aklın, varlık ve yokluğun ötesinde bir şeyin hakikatini düşünebilmesidir. Öyle ki kendi olmak bakımından kendi olan mâhiyet ne varlık ne de yokluktur. Bu noktada mâhiyetin basit ve bileşik olma durumu söz konusudur. Mâhiyet basit olduğunda hakikati belirgindir. Ancak mâhiyet bileşik olduğunda onun kısımlarından olan cins ve fasl arasındaki ilişki gündeme gelmektedir. Nitekim fasl, zihinde birçok tür olmaya elverişli olan cinsi tek bir türle belirginleştirmektedir. Ayrıca bu kısımların zihinde mi yoksa zihnin dışında mı ayrıştığı meselesi, mâhiyetin hakikati bakımından önemlidir. Çünkü mâhiyetin, zihnin dışında ayrışması, kendine yüklem olmayan parçalardan bileştiği için çokluğa imkân verirken zihinde onlardan başka aklî sûretlere sahip parçalardan bileşmesi, birden çok hakikat problemini ortaya çıkarmaktadır. Cürcânî, bu problemi mâhiyetin hakikati bakımından bir sentez arayışıyla aşmaya çalışmıştır. Nitekim o, varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkiyi hem meşşâ-i-ışrâkî gelenek hem de vahdet-i vücûd-hikmet-i müteâliye geleneğinin söz konusu meseleye dair yaklaşımlarını sentezleyerek ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Cürcânî, Umûr-i Âmme, Felsefî Kelam, Varlık-Yokluk, Mâhiyet, Şerhu'l-Mevâkîf.

### **The Relationship between Existence and Essence: An Evaluation in the Context of al-Jurjânî's Approaches**

#### **Abstract**

In addition to its theological dimension, theology in Islamic thought also encompasses an epistemological and ontological dimension in terms of its methodology and content, especially with the influence of philosophy, which formed its conceptual infrastructure in the mutaqaddimûn period. Leaving aside the part related to sem'iyyât, the most clear indication of this is the attempt to comprehend existence through the relationship between God and the universe by means of attributes since the mutaqaddimûn period. In the mutaahhirûn period, on the other hand, kalâm addressed mashshâ philosophy through logic, and explanations about existence were made through the universal concepts of metaphysics, which is a philosophical discipline, such as existence-absence, essence, necessity, possibility-impossibility, eternity-nihûs, unity-multiplicity, cause-ma'lûl. In this framework, the concept of existence was taken as a basis and the umûr al-âmma, which is related to most of the fundamental issues in kalâm, was discussed. The umûr al-âmma, which refers to concepts as anything that is thought in general terms, was initially dealt with within philosophy, but over time it became one of the fundamental subjects of a universal discipline such as kalâm, which deals with God's essence, attributes, and actions, as well as the existent and the ma'lûm.

Like many philosophers and theologians before him, including Avicenna and al-Râzî, al-Jurjânî addresses the problems related to existence and primarily focuses on the views on whether the

concept of existence can be defined or not. According to the first of these views, existence can be conceived a priori and only its literal definition can be made. Indeed, the basis of the view that existence can be conceived a priori is that it can be conceived without the need for any reasoning. According to al-Rāzī, this conception does not require any evidence other than the existence itself. According to al-Jurjānī, if any evidence is required for the conception, not the existence of the evidence but its veracity is obligatory. This is because evidence can provide verification of what is evidenced even with its absence. According to the second view, represented by those who argue that existence can be conceived a posteriori, its conception is realized through definition or picture. However, according to al-Jurjānī, since existence is the most general of the conceived things, this claim of conception can be realized neither by means of definition nor formalism. The proponents of the third view, on the other hand, do not consider it possible to conceive existence, let alone define it. This is because when the conception of existence is deemed possible, it is possible for it to be differentiated from another thing even though it is not another thing, which negates existence, in other words, it removes it from being an existence in terms of being an existence and causes a vicious circle. According to al-Jurjānī, this claim is also not valid since existence's dissociation from something else is itself realized.

In order to learn about the nature of existence, it is important to determine its relationship with essence. This is because essence is the reality, or in other words, the essence, of things that characterize themselves such as existence and non-existence. However, while essence can be characterized by existence and non-existence in the particular sense, this is not possible in the universal sense. The reason for this is that the intellect can think the truth of something beyond existence and non-existence. Thus, the essence, which is itself in terms of being itself, is neither existence nor non-existence. At this point, the essence's being simple and compound is in question. When the essence is simple, its reality is evident. However, when the essence is compound, the relationship between genus and *faṣl*, which are its parts, comes to the fore. As a matter of fact, *faṣl* characterizes the genus, which is capable of being many species in the mind, with a single species. Moreover, the issue of whether these parts are differentiated in the mind or outside the mind is important for the reality of essence. This is because while the differentiation of essence outside the mind allows for multiplicity because it is composed of parts that are not predicates to themselves, its composition in the mind from parts that have intellectual forms other than theirs raises multiple truth problems. Al-Jurjānī tried to overcome this problem by seeking a synthesis in terms of the truth of essence. As a matter of fact, he presents the relationship between existence and essence by synthesizing the approaches of both the *mashshāhī-ishrāqī* tradition and the tradition of *wahdat al-wujūd-ḥikmat al-muṭaāliya* on the issue in question.

**Keywords:** Al-Jurjānī, Umūr al-Āmma, Philosophical Theology, Presence-Existence, Essence, Sharh al-Mawāqif.

## Giriş

Seyyid Şerîf Cürçânî (öl. 816/1413), mütekaddimûn döneminin sonlarında başlayıp müteahhirûn dönemiyle devam eden felsefenin kelama dahil olma sürecini zirveye taşımıştır. O, öncelikle bilginin var ya da yok, mümkün ya da imkânsız her şeyi kapsamına aldığı ve var olmanın bu bilginin ortaya çıkmasında temel şart olduğunu açıklayarak realist bir varlık tasavvuru inşa etmiştir. Bunun ortaya çıkmasında İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin (öl. 478/1085) yöntem eleştirilerinin Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) tarafından benimsenmesi ve devam ettirilmesi etkili olmuştur. Söz konusu süreçte öncelikle kelam ve mantık iç içe geçmiş ve *mâhiyet*, *imkân* ve *zorunluluk* gibi tümel kavramlar kelama dahil edilmiştir. Fahrüddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ve sonrasında ise kelam ve felsefe, aralarında yöntem ve ilke ayrılığı bulunmakla birlikte konu ve amaç bütünlüğü bakımından söz konusu kavramlar temelinde ele alınmış, böylece umûr-i âmme kelama dahil olmuştur. Nitekim Râzî, İbn Sînâ'daki (öl. 428/1037) *imkân* kavramını kelama taşımış, felsefî *nefs* düşüncesini kelamın bir parçası hâline getirmiş ve varoluşun maddî bir cevher oluşundan bağımsız bir şekilde gayr-i maddî bir cevher olarak ele alınabilmesini mümkün kılmıştır.

Cürçânî, kelamda ortaya çıkan değişimi felsefî bir disiplin olan metafizik alanın varlık-yokluk, mâhiyet, zorunluluk, imkân-imkânsızlık, kıdem-hudûs, birlik-çokluk, illet-malûl gibi tümel kavramları üzerinden belirgin hâle getirmiştir. O, *varlık* kavramını esas alan ve varlığa dair kavramlarla ilişkili olan umûr-i âmmeyi kelamın ontolojisini ve konu değişimini ortaya çıkaracak şekilde tanımlamıştır. Cürçânî, *et-Ta'rifât*'ta ve *Hâşiyetü Şerhi't-Tecrîd*'de 'mevcûdâtın bir kısmına ait olmayan şeyler' ve 'mevcûdâtın tamamını genellik veya karşıtlık yoluyla kapsayan şeyler'<sup>1</sup> olarak tanımladığı umûr-i âmmeyi *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde 'kavramların tamamını genellik veya karşıtlık yoluyla kapsayan şeyler'<sup>2</sup> olarak tanımlamış, *yokluk* gibi kavramları doğrudan umûr-i âmme içerisinde incelemiş ve kendisinden önceki Sa'düddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) gibi kelamcılarını aşarak umûr-i âmmenin kapsamını genişletmiştir. Nitekim Teftâzânî, umûr-i âmmeyi 'mevcûdâtın çoğunu kapsayan alan' şeklinde tanımlamış, zorunlu ve mümkün mevcûdu dolaylı olarak *yokluk* gibi kavramlar üzerinden umûr-i âmmenin kapsamına dahil etmiştir.

Varlık-mâhiyet ilişkisi, İbn Sînâ sonrasında nazar/istidlâl ve riyâzet/mücâhede yöntemini sentezleyerek işrâkî felsefe geleneğinin kurucu ismi olan Sühreverdî (öl. 587/1191), felsefî kelam geleneğini sistemleştiren Râzî, vahdet-i vücûd geleneğini sistemleştiren İbn Arabî (öl. 638/1240) ve yine onun tasavvuf metafiziği vasıtasıyla İbn Sînâ ve Sühreverdî çizgisinde bir sentez oluşturacak şekilde hikmet-i müteâliye ekolünü kuran Molla Sadrâ (öl. 1050/1641) tarafından belirgin hâle getirilmiştir. Bu noktada meseleye Sühreverdî mâhiyet, İbn Arabî ve Molla Sadrâ varlık kavramını esas alarak yaklaşmış, Râzî ise iki kavram arasındaki ilişkiyi söz konusu etmiştir. Sühreverdî bu

<sup>1</sup> Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, (Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938), 31; Şemsüddîn el-İsfahânî, *Tesdidü'l-Kavâid fî Şerhi Tegrîdî'l-Akâid ve meahü Hâşiyetü't-Tegrîd ve meahü Minhüvâtî'l-Cürçânî ve'l-Havâşî el-Ührâ*, I-III, thk. Eşref Altaş vd., (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), II, 41.

<sup>2</sup> Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-III, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), I, 449.

yaklaşımıyla varlığın tümel hakikat (ma‘kûlât-ı sâniye/sevânî), İbn Arabî tikel hakikat (ma‘kûlât-ı ûlâ), Molla Sadrâ ise aslî hakikat (asâlet-i vücûd) olduğunu dile getirmiştir. Bir diğer ifadeyle dışta var olanlar Sühreverdî'ye göre mâhiyetken İbn Arabî ve Molla Sadrâ'ya göre bizatihi varlıktır.<sup>3</sup> Cürcânî ise Râzî'de olduğu gibi her iki kavram arasındaki ilişkiyi söz konusu etmekle birlikte varlığın varlığının yine kendi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Cürcânî'ye göre akıl, varlık hakkında tıpkı mâhiyet gibi ona zâid karşıtlardan herhangi biriyle hüküm verememekte ve onlardan ayrı bir şeyi düşünmeye gereksinim duymaktadır ki bu, varlığın tümel hakikat olduğunu göstermektedir. Ayrıca ona göre varlık, dışta oluşu bakımından mâhiyetin aynıdır. Nitekim Cürcânî, bu aynılığın Eş‘arî (öl. 324/935-36) ve Mu‘tezile'den Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin (öl. 436/1044) lafzi müştereklik vasıtasıyla varlık ve mâhiyetin aynılığını dile getirdiği gibi hem zihinde hem de dışta değil yalnızca dışta olduğunu belirtmektedir.<sup>4</sup> Burada görüldüğü üzere Cürcânî, varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkiyi ele alırken kendisinden önceki meşşâî-işrâkî gelenek ve vahdet-i vücûd-hikmet-i müteâliye geleneğinden etkilenmiştir. Ancak o, bu geleneklerin varlık ve mâhiyet ilişkisine dair yaklaşımını bire bir benimsemek yerine bir sentez arayışında olmuştur.

Cürcânî'nin felsefî kelimelerine etkisi, onu gerek döneminde gerek kaynaklık ettiği Osmanlı'da bir otorite hâline getirmiştir. Bu noktada onun söz konusu geleneğe etkisi, Övezmuhammet Abdullayev'in *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, Murat Kaş'ın *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihni Varlık*, Ömer Türker'in *Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerîf Cürcânî*, *Seyyid Şerîf el-Cürcânî*, Eşref Şahin'in *Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ında Varlık Düşüncesi* ve Müstakim Arıcı'nın *Bir "Otorite" Olarak Seyyid Şerîf Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri* gibi çalışmalarda ele alınmıştır. Burada ise mevcut çalışmalardan farklı olarak onun söz konusu gelenekle olan irtibatı, varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları üzerinden ortaya konulacaktır.

### Umûr-i Âmme Kavramları: Varlık ve Mâhiyet

İslam kelamı, ontolojik bakımdan Tanrı'nın zâtından ve sıfat ve fiillerinin âleme taallukundan hareketle Tanrı-âlem ilişkisini konu edinmektedir. Mütেকaddimûn döneminin sonlarından itibaren

<sup>3</sup> Ömer Türker, *Mâhiyet Teorisi, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde, I-III, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), I, 674-676; *İşrâkîlik Ekolü, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde, I-III, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), I, 126, 130; Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûd Ekolü, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde, I-III, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), I, 155 vd.; Abuzer Dişkaya, *Himet-i Müteâliye Ekolü, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde, I-III, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), I, 218 vd.

<sup>4</sup> Necmüddîn el-Kâtibî, *Hikmetü'l-Ayn*, çev. Salih Aydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 55; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 321 vd.; Müstakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce -Kâtibî Örneği-*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 164, 173-174; Zübeyir Bulut, *Felsefî Kelâmda Umûr-i Âmme*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 94; varlığın Râzî'ye göre hem zorunlu hem de mümkün mevcutta mâhiyete zâid olduğuna ilişkin bk. Altaş, 326; Cürcânî'nin, Teftâzânî'nin aksine vahdet-i vücûd geleneğinin yaklaşımını benimsediğine ilişkin bk. İsmail Çiftcioğlu, *XV. Yüzyıl Osmanlı İlim Hayatında Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî Etkisi*, 38. (ICANAS) Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri içinde, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2007), 94.

felsefî düşünceden yararlanan kelam, metafizik alanın varlık-yokluk, mâhiyet, zorunluluk, imkân-  
imkânsızlık, kıdem-hudûs, birlik-çokluk, illet-malûl gibi tümel kavramlarını esas almaktadır.<sup>5</sup> Bu  
kavramlar, İslam felsefesi ve kelamında *umûr-i âmme* kavramsallaştırmasını ortaya çıkaracak şekilde  
etkili olmuştur. Öyle ki kelamcılar içerisinde *umûr-i âmme* kavramını sistematik bir şekilde ele alıp  
inceleyen Râzî, kendisinden önceki isimlerin umûr-i âmmeye dair yaklaşımlarını özümsemek suretiyle  
kavramı daha yüksek bir forma kavuşturan ise Cürcânî'dir. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta *varlık*  
kavramını esas almakla birlikte umûr-i âmmenin kapsamını *yokluk (madûm)* kavramını da içerisine  
alacak şekilde genişletmiştir. Çünkü yokluk, Tûsî (öl. 672/1274) ve Kâtibî'nin (öl. 675/1277) dile  
getirdiği üzere olumlama (îcâb) ve olumsuzlama (selb) bakımından varlığın karşıtıdır.<sup>6</sup> Bu ise İbn  
Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*'te ifade ettiği üzere varlığın kendiliğinden bilinmesine karşılık  
yokluğun bir aşamaya kadar varlık sayesinde bilinmesine dayanmaktadır.<sup>7</sup> Öyle ki yokluğun  
kendinden olumlu anlamda söz edilemeyeceği açıktır. Yokluktan olumsuz anlamda söz edildiğinde ise  
ona bir çeşit varlık verilmesi gerekmektedir. Hâlbuki yokluk, varlığa nispet edildiğinde bilinebilir hâle  
gelmektedir.<sup>8</sup> Ayrıca Cürcânî, varlığın neliğine dair bir açıklama yapabilmek için *mâhiyet* kavramı ile  
ilişkisini öne çıkarmaktadır. Çünkü mâhiyet, kendileriyle nitelendiği varlık-yokluk gibi şeylerin  
hakikatidir. Bir diğer ifadeyle mâhiyet hakkında ona zâid varlık-yokluk gibi karşıtlardan herhangi  
biriyle hüküm veremeyen akıl, onlardan ayrı bir şeyi düşünmeye gereksinim duymaktadır. Bu ise söz  
konusu karşıtların biriyle nitelenmesi hâlinde diğeriyle nitelenemediği<sup>9</sup> için kendi olmak bakımından  
kendi olan mâhiyettir.

*Varlık, mevcûdun zorunlu, cevher ve araz kısımlarından herhangi birine has olmayan*<sup>10</sup> *umûr-i*  
*âmmenin ilk kavramıdır. Bu noktada var olanlar arasında müşterek (lafzi-manevi) bir kavram olan*  
*varlık*<sup>11</sup> ve onun karşıtı olan *yokluk*<sup>12</sup> ekseninde varlığın tanımının yapılıp yapılamayacağı meselesi,

<sup>5</sup> Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I-V, thk. Abdurrahman Umeyra, (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1419/1998), I, 289.

<sup>6</sup> İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd*, thk. Hasan Hasanzâde Âmilî, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1407/1986), 30; Arıcı, 175-176; Bulut, 107-108.

<sup>7</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I-II, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), I, 48, 22b; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 68.

<sup>8</sup> İbn Sînâ, I, 47, 22a.

<sup>9</sup> el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 587; Ömer Türker, *Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî, İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim -Seyyid Şerif Cürcânî Örneği-* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 42; Altaş, 325.

<sup>10</sup> Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Abbas Abdülhamid, (Beyrut: Mektebetü'l-İskenderiye, (ty)), 41; el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 31.

<sup>11</sup> Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 53; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 475, 671; *varlık* kavramının var olanlar arasında müşterek (lafzi-manevi) oluşuyla ilgili tartışmalar için bk. Altaş, 328 vd.; Bilal Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği*, Çanakkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Çanakkale (2017), 26.

<sup>12</sup> *Yokluk* kavramının umûr-i âmme içerisinde ele alınmasına ilişkin farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte bunun en temelde *varlık* kavramının karşıtı olmasından kaynaklandığına ilişkin bk. Sercan Yavuz, "Bir Metafizik Kavramı Olarak Yokluğun Umûr-ı 'Âmmeye Dâhil Edilme Sebepleri", *Dini Araştırmalar Dergisi (ATEBE)*, 9, (by) (2023), 11 vd.

umûr-i âmmenin temelini oluşturmaktadır. Nitekim Cürçânî, umûr-i âmme kapsamında varlığın tanımına ilişkin üç temel görüşü dile getirmektedir. İlk görüşte *varlık* kavramının akıl vasıtasıyla zihinde bedîhî/apriori olarak tasavvur edilebileceği ve yalnızca lafzi tanımının<sup>13</sup> yapılabileceği iddia edilmektedir. Buna göre varlık, *insan* kavramı gibi dışta bir varlığı bulunan ve o varlığa yüklem olan insan (Ali, Ayşe) ve ağaç kavramı gibi dışta bir varlığı bulunan ve o varlığa yüklem olan ağaç (servi, söğüt) gibi varlıkların aklî sûretlerinden oluşmaktadır. Böylece varlık, ma‘kûlât-ı ûlûdan soyutlanarak elde edilmekte, dışta kendine yüklem olan herhangi bir varlığı bulunmayan cins ve fasl gibi ma‘kûlât-ı sâniyeden ve dışta bir sûrete uygun olan küllî hakikatten (ma‘kûl-i küllî) sayılmaktadır.<sup>14</sup> İkinci görüşte iddia edildiği üzere *varlık* kavramı, kesbî/aposteriori olarak tasavvur edilebilir ve mutlak olarak tanımlanabilir. Ayrıca her iki görüşe de katılmayanların temsil ettiği üçüncü görüşte ise varlığın değil tanımlanmasının, tasavvur edilmesinin dahi mümkün olmadığı iddia edilmektedir.<sup>15</sup>

İbn Sînâ ve Râzî'nin de içerisinde yer aldığı varlık tasavvurunun bedîhî olduğunu iddia edenler, *varlık* kavramının en genel ve en açık kavram olduğunu dile getirmektedir.<sup>16</sup> Ayrıca Kâtibî'ye göre varlık, insanın kendi varlığının bir parçasıdır. İnsanın kendi varlığına dair tasavvuru bedîhî olduğu için varlık da bedîhîdir.<sup>17</sup> Nitekim aklını gerektiği şekilde kullanamayanlar ve çocuklar gibi kesbe güç yetiremeyenler dahi kendi varlığını ispata ihtiyaç duymaksızın tasavvur etmektedir. Bu da onların zihninde varlık tasavvurunun mevcut olduğunu göstermektedir.<sup>18</sup> Aksi takdirde zihnin dışında gerçekleşen kesbî tasavvur iddiası söz konusu olacaktır ki burada tasavvur edilenin de kesbî olacağı ve tanıma gerek duyulacağı ortadadır.<sup>19</sup> Bu durumda insanın kendi varlığından ibaret olan medlûlün varlığını gerektiren bir delile dayanılması gerekir. Delil ise teselsülün ortadan kaldırılabilmesi için tasavvur ve tasdike temel olacak şekilde zorunlu olmalıdır.<sup>20</sup> Ancak Cürçânî'ye göre delilin zorunlu olması, onun, varlığının zorunlu olmasını gerektirmemektedir. Çünkü delil, yokluğuyla dahi var olmayan medlûlün doğrulanmasını sağlamaktadır.<sup>21</sup> Söz gelimi bulutun olmaması delili, yağmurun yağmayacağına varlığıyla değil doğruluğuyla delalet etmektedir. Bu da delil ve medlûlün varlığının değil doğruluğunun zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca İbn Sînâ ve Râzî'nin de ifade ettiği üzere varlığa dair tanım, onun hakikati hakkında bilgi veremeyeceği gibi ondan daha genel de olamayacağı için ona yalnızca işaret edebilir. Ancak İbn Sînâ ve Râzî, varlığın *cins* ve *faşh*ının olup olmadığı noktasında birbirinden ayrılmıştır. Bu noktada varlığa dair tanım, İbn Sînâ tarafından varlığın

<sup>13</sup> Altaş, 318; Arıcı, 162-164.

<sup>14</sup> el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 197; el-İsfahânî, II, 124-125; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, I-II, thk. Ali Dahruc, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), II, 1593; Talha Alp, *Mantık -İsagoci Tercümesi&Mantık Terimleri Sözlüğü-*, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 19-20.

<sup>15</sup> el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 463; Eşref Şahin, *Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ında Varlık Düşüncesi*, (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018), 86.

<sup>16</sup> Altaş, 318 vd.; Arıcı, 162; ayrıca bk. İbn Sînâ, I, 41-42, 19a-b.

<sup>17</sup> Parçasının tasavvuru bedîhî olan varlığın bedîhî olarak tasavvur edileceğine ilişkin bk. el-Kâtibî, 55.

<sup>18</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I-II, ((by): (yy), (ty)), I, 15; Altaş, 320.

<sup>19</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, nşr. Eşref Altaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 47; el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 463.

<sup>20</sup> el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 463; Altaş, 318-319.

<sup>21</sup> el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 467.



*cins ve faslı* olmadığı, Râzî tarafından ise varlığın *cins ve faslı*yla yapılabileceği iddia edildiğinde onun hakikatine dair bilgi veremeyeceği için mümkün görülmemiştir.<sup>22</sup>

Varlık tasavvurunun bedîhî olduğu hakkında Râzî'nin ifade ettiği 'Şey ya vardır ya da yoktur' önermesinde var ve yok tasavvuruyla meydana gelen bedîhî tasdik, varlık ve yokluk tasavvurunun da bedîhî olmasını gerektirmektedir.<sup>23</sup> Çünkü Râzî'ye göre varlık ve yokluk, söz konusu önermenin parçalarıdır. Önermenin parçaları ise onu önceler. Ancak Kâtibî, Râzî'nin ifadesine, önermedeki bedîhîliğin varlık ve yokluğun bedîhîliğini gerektirmeyeceği şeklinde itiraz etmiş ve tasdik, parçaları kesbî olarak tasavvur edilse dahi bedîhî olabileceğini dile getirmiştir.<sup>24</sup> Cürcânî de Râzî'nin, tasdik tasavvuruna ilişkin bedîhîliğin, onun bir parçası olmasından dolayı varlığın bedîhîliğini zorunlu olarak ortaya çıkaracağı iddiasını reddetmektedir. Nitekim ona göre tasdik bedîhîliği, parçalarının bedîhîliğinin bilinmesine değil bizatihi tasdik bedîhîliğine dayanmaktadır. Çünkü Zeyd hakkında verilen insanlık hükmü, tümel bir önerme olup onun insanlığına dair hükmü içerisine almaktadır.<sup>25</sup>

Varlığın hakikati itibarıyla tasavvurunun kesbî olduğu iddia edildiğinde bunun tanım ya da resm vasıtasıyla gerçekleşeceği açıktır. Çünkü tasavvur, yalnızca bunlarla ortaya çıkmaktadır. Ancak Cürcânî, Tûsî gibi varlığın tanımlanamayacağını ifade etmektedir ki tanım, onun parçaları olan *cins ve fasl* ile mümkündür.<sup>26</sup> Cürcânî'ye göre ise varlık, Tûsî'nin de ifade ettiği üzere basittir.<sup>27</sup> Ayrıca söz konusu tasavvur, resm ile de gerçekleşmemektedir ki tartışma, resmden elde edilebilecek herhangi bir şey hakkında değil bizatihi varlığın, hakikatinin tasavvuru hakkındadır. Dahası bu noktada resmin daha iyi bilinmesi gerekmektedir. Ancak varlıktan daha iyi bilinen bir şey bulunmamaktadır. Bundan dolayı Cürcânî'ye göre varlığın hakikati itibarıyla tasavvuru, kesbî değil bedîhîdir.

Cürcânî, varlık tasavvurunun kesbî olduğunu kabul edenlere göre varlığın ya bizatihi mâhiyet ya da mâhiyete zâid olduğunu ifade etmekte ve onların, varlığın tasavvuru bedîhî olduğunda varlığın tanımıyla uğraşılmaması gerektiğine dair iddialarını dile getirmektedir.<sup>28</sup> Cürcânî'ye göre her iki iddia da geçerli değildir. Çünkü varlık, iliştiği şey düşünülmeden de tasavvur edilebilmektedir. Ayrıca varlık hakkındaki tarif, onun lafzıyla kastedilene diğer tasavvur edilenlerden ayırmaya dairdir. Bu noktada amacı varlığa dair tasdik olan lafzi tanım, bedîhî şeyler hakkında da yapılabilir. Yine varlığın tanımı,

<sup>22</sup> Altaş, 320.

<sup>23</sup> el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 469; Altaş, 320; Arıcı, 163; Bulut, 84; yokluk tasavvuruna ilişkin bk. Bulut, 124 vd.

<sup>24</sup> Arıcı, 163.

<sup>25</sup> el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 469, 471.

<sup>26</sup> Arıcı, 163.

<sup>27</sup> Nasîrüddîn et-Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd, Tusi'nin Tecridü'l-İ'tikâd'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet* içinde, çev. Ayşe Betül Tekin, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul (2013), 230; el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 471, 473, 479, 481.

<sup>28</sup> el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 483; Şahin, 89 vd.; varlığa dair tasavvurun kesbî olduğunu düşünenlerin iddiaları ve onlara yönelik itirazlar için bk. er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I, 11; varlığın bir kavram olarak tanımının yapılamayacağına ilişkin bk. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 113.

onun dışta oluşu hakkında değil dışta oluşunu zorunlu kılan şey hakkındadır. Bu ise varlığın hakikati olduğu için onun kesbî olarak tasavvur edilebileceği iddiasını geçersiz hâle getirmektedir.<sup>29</sup>

Varlığın ister bedihî ister kesbî olsun tasavvurunu mümkün görmeyenler,<sup>30</sup> onun bir başka şeyden ayrışmasının kısır döngüye sebep olacağını iddia etmektedir. Onlara göre varlık, kendi dışında bir şey olmadığı hâlde bir başka şeyden ayrıştığı gerekçesiyle olumsuzlanmakta bir diğer ifadeyle varlık olmak bakımından varlık olma durumundan uzaklaştırılmaktadır. Ayrıca bu görüş sahipleri, varlık tasavvuru idrak eden öznedede (nefs) meydana geldiğinde iki benzerin bir araya geleceğini dile getirmektedir.<sup>31</sup> Çünkü varlığın mâhiyeti de *nefs*te meydana gelmektedir. Ancak Cürçânî'ye göre varlığın tasavvuru, onun mutlak akılda (nefsü'l-emr)<sup>32</sup> bir başka şeyden ayrışmasının bilinmesiyle değil bizatihi ayrışmasıyla. Bu da olumsuzlamayı dolayısıyla kısır döngüyü ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca varlığın, mâhiyetinin *nefs*te tasavvur edilebilmesi, İcî'nin (öl. 756/1355) de ifade ettiği üzere hakikati bulunmayan aklı/zihnî varlık problemini ortaya çıkarmaktadır.<sup>33</sup> Hâlbuki insanın kendi varlığını tasavvur etmesi için herhangi bir sûrete ihtiyaç duymaması gibi varlık tasavvurunun *nefs*te meydana gelmesi de yeterlidir.<sup>34</sup> Varlığı, sâbit, etken-edilgen, zorunlu veya kadîm-mümkün veya hâdis ve bilinen veya kendinden haber verilen olarak tanımlayanlar<sup>35</sup> ise onu kendinden daha kapalı olanlarla tanımladıkları için kısır döngüye sebep olmaktadır.<sup>36</sup> Sonuç itibarıyla varlık tasavvurunun bedihî mi yoksa kesbî mi olduğu tartışması, *varlık* kavramının müşterek bir kavram oluşuna dayanmaktadır.

Cürçânî, *varlık* kavramının var olanlar arasında müşterek olduğunu kabul edenlere göre varlığın ya bizatihi mâhiyet ya da mâhiyete zâid olduğunu ifade etmektedir. Zihnî varlığı kabul eden, varlığın var olanlar arasında manevi müşterek bir diğer ifadeyle mevcûdâtın tamamına yüklem olduğunu belirten ve zorunlu-mümkün ayrımını benimseyen Fârâbî'ye (öl. 339/950) ve bu konuda onu takip eden İbn Sînâ'ya ve kadîm-hâdis ayrımını benimseyen Tûsî ve Kâtibî'ye göre varlık, ilk kısımda (zorunlu/kadîm) bizatihi mâhiyetken ikinci kısımda (mümkün/hâdis) mâhiyete zaittir. Zihnî varlığı kabul etmeyen Eş'arî ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin de içerisinde yer aldığı kelamcılara göre ise varlık, lafzi müşterek bir diğer ifadeyle mevcûdâtın tamamında bizatihi hakikattir. Bundan dolayı herhangi bir ayrışma ortaya çıkmamaktadır.<sup>37</sup> Cürçânî'ye göre mâhiyet, İbn Sînâ ve Kâtibî'nin de dile getirdiği

<sup>29</sup> el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 483, 485; Şahin, 90.

<sup>30</sup> Şahin, 90-91.

<sup>31</sup> el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 485, 487.

<sup>32</sup> *Nefs* akıl ve Tanrı gibi idrak eden özneyken *nefsü'l-emr* farklı aşamalarındaki idrak edenleri kapsayan bilen öznedir. bk. Ömer Türker, "Nefsü'l-Emr Nazariyesi ve Bilimsel Bilginin Nesnelliliği Sorunu", *Teklif*, 10, (by) (2023), 78-80; İhsan Fazlıoğlu, *Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği, İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim -Seyyid Şerif Cürçânî Örneği-* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 172-174.

<sup>33</sup> Arıcı, 166.

<sup>34</sup> el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 487.

<sup>35</sup> Şahin, 91.

<sup>36</sup> el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 487, 489; Arıcı, 163.

<sup>37</sup> el-Kâtibî, 55; Altaş, 321 vd; Arıcı, 164, 173-174; Bulut, 94; varlığın Râzî'ye göre hem zorunlu hem de mümkün mevcutta mâhiyete zâid olduğuna ilişkin bk. Altaş, 326.

üzere ister tümel ister tikel olsun bir şeyi o şey yapan hakikatidir.<sup>38</sup> Bir şeyin hakikati ise o şeyin kavramına ilişkin açıklamadır. Bu noktada tümel hakikate mâhiyet, onu o şey yapan niteliklerini ortaya çıkarıp diğer şeylerden ayıran tikel hakikate ise hüviyet denir.<sup>39</sup> Ayrıca mâhiyet, kendi olmak bakımından ya kendinden ayrı ya da kendinde bulunan veya kendi dışında olup kendine ilişen şeylere kıyasla bilinir. Nitekim her iki bakımdan da mâhiyet, kendi dışındakilerden ayrışmaktadır.<sup>40</sup> Bir diğer ifadeyle mâhiyetin dışındaki herhangi bir şey, onu niteleyip niteleyemeyeceği göz önünde bulundurulmaksızın ne onun kendi ne de ona ilişen bir şeydir. Çünkü Cürçânî'ye göre mâhiyetin her durumda varlık-yokluk ve birlik-çokluk gibi karşıtlardan biriyle nitelenmesi gerekmektedir. Akıl ise mâhiyet hakkında ona zâid karşıtlardan herhangi biriyle hüküm veremediği için onlardan ayrı bir şeyi düşünmeye gereksinim duymaktadır. Aksi takdirde mâhiyet, karşıtların biriyle nitelenmesi hâlinde diğeriyle nitelenemeyecektir.<sup>41</sup> Bundan dolayı mâhiyet, kendi olmak bakımından kendidir.

### **Mâhiyetin Kendiliği**

Mâhiyetin kendiliği, varlığın aynı mı yoksa gayrı mı olduğu bir diğer ifadeyle varlığın mâhiyete zâid olup olmadığı bakımından tartışılmaktadır. Kâtibî ve Cürçânî'ye göre varlıkla ilişkisi dikkate alındığında mâhiyetin kendiliği,<sup>42</sup> insanlığın insanlık olmak bakımından insanlığı örneği vasıtasıyla açıklanabilir. Nitekim insanlığın insanlık olup olmadığı ya da insanlık mı yoksa insanlık olmayan mı olduğu sorulduğunda bu hem 'Değildir insanlık' hem de 'Ne insanlıktır ne de insanlık olmayandır' şeklinde cevaplandırılır. Bir diğer ifadeyle Zeyd'e ait insanlığın Amr'a ait insanlık olduğu iddia edildiğinde aynı insanlık birbirinin karşıtı olan iki sıfatla nitelenmekte, aksi iddia edildiğinde ise insanlığın fertleri arasında ortak bir şey kalmamaktadır. Ancak insanlık, kendi olmak bakımından birbirinin karşıtı olan sıfatların hiçbiri değildir.<sup>43</sup> Bundan dolayı mâhiyet, kendine zâid bütün nitelermelerden ayrışmalıdır. Kendi olmak bakımından mâhiyet ne Zeyd'deki ne de Amr'dakidir. Ayrıca o hem Zeyd'dekinden hem de Amr'dakinden farklıdır. Bundan dolayı her iki durum da mâhiyetin dışında kalmakta ve mâhiyet, mutlak anlamda kendi olmaktadır.

Mâhiyet ya bir araya gelen birçok şeyden oluşmadığı için basit ya da bir araya gelen birçok şeyden oluşmakla birlikte bileşiktir.<sup>44</sup> Bileşik olanda ise hem tek bir hakikat olan şey hem de bizatihi basitin varlığı bulunmalıdır. Nitekim bazen zihinde bazen de dışta olana kıyasla içerisinde herhangi bir birliğin bulunmadığı sayı ve içerisinde herhangi bir birin bulunmadığı çok bulunamayacağı için *birlik*

<sup>38</sup> İbn Sînâ, I, 45, 21a; el-Kâtibî, 69; Abdullah Pakoğlu, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin Varlık Tasavvuru", *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2020, 169.

<sup>39</sup> el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 171; Ömer Türker, *Varlık Nedir? -İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru-*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 50.

<sup>40</sup> el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 587.

<sup>41</sup> el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 587; Türker, *Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî*, 42; Altaş, 325.

<sup>42</sup> Mâhiyetin zihinde bir varlığının bulunmasına dair gerekliliğe ilişkin bk. er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I, 15.

<sup>43</sup> el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 589, 591.

<sup>44</sup> el-Beyzâvî, 61.

sayının bir de çokun ilkesidir. Bir diğer ifadeyle ma‘kûlât-ı sâniyeden olan birlik ve çokluk, ma‘kûlât-ı ûlâdan olan bir ve çok vasıtasıyla açığa çıkmaktadır. Çünkü söz konusu kavramların mastar hâli, isim hâlinden soyutlanarak elde edilmektedir.<sup>45</sup> Cürcânî’ye göre mâhiyetler arasında bu şekilde bir ayırım yapılmısa Kâtibî’nin de dile getirdiği üzere sınırlı bir zamanda sınırsız şeylerin düşünülmesi gerekecektir ki bu, hakikati itibarıyla tasavvur edilen mâhiyetler dışında mümkün değildir.<sup>46</sup> Bu noktada mâhiyetin kısımları olan cins ve fasl ve bunlar arasındaki ilişki gündeme gelmektedir. Mâhiyetin kısımları arasındaki ilişki, Râzî ve Beyzâvî’nin (öl. 685/1286) de ifade ettiği üzere bir üçgendeki üçgenlik mâhiyetinin o üçgenin iç açılarının 180 dış açılarının 360 toplamını gerektirmesi gibidir.<sup>47</sup> Bundan dolayı mâhiyetin kısımlarının her biri diğerini zorunlu kılmaktadır. Cürcânî’ye göre fasl, tek bir türle sınırlandırılmayan cinsin belirsizliğini ortadan kaldırmak için onu gerektirmekle birlikte bunda mutlak bir zorunluluk yoktur. Nitekim ne cinsin tek bir türle sınırlandırılması mümkündür ne de cinsin düşünülebilmesi için fasl zorunludur.<sup>48</sup> Bu noktada hayvan (canlı) gibi zihinde belirsiz olup insan, kuş ve balık gibi birçok tür olmaya elverişli olan cinsin, zihnin dışında insan türünü ortaya çıkaracak şekilde konuşma gibi tek bir fasla belirginleşeceği açıktır. Ancak Cürcânî’ye göre fasl, cinsi zihnin dışında değil yalnızca zihinde belirginleştirmektedir. Çünkü dışta bir oluşa sahip olan mâhiyetin tamamıyla örtüşmeyen ölçü gibi cinsler ne faslın dıştaki çizgi, yüzey ve matematiksel cisim (üçgen) gibi varlığından başka bir varlığa sahiptir ne de tasavvur edilebilmek için bunlar gibi bir fasla gerektirmektedir. Bundan dolayı söz konusu cinsler için kendinde çizgi, yüzey ve matematiksel cisim meydana gelmektedir.<sup>49</sup>

Cürcânî’ye göre Tûsî’nin de dile getirdiği üzere mâhiyetin kısımları arasında yalnızca zihinde bir ayrışma varken zihnin dışında herhangi bir ayrışma bulunmamaktadır. Dahası mâhiyetin varlıktan ayrı olarak tasavvur edilmesi, yalnızca zihinde mümkündür.<sup>50</sup> Çünkü cins ve fasl, bir araya gelme durumunda tek başına olamadığı için dışta ayırt edilememektedir. Bundan dolayı zihinde her biri başka aklî sûretlere sahip olan mâhiyetin kısımları, zihnin dışında tek bir hüviyete sahiptir. Örneğin Zeyd, zihnin dışında herhangi bir çoğalma meydana gelmeksizin hem canlı hem düşünen hem de insandır. Nitekim canlı ve düşünenin insan mâhiyetine yüklem olması, kendi olmak bakımından değerlendirilmelerine bağlıdır.<sup>51</sup> Çünkü canlı, düşünen ve insan, zihinde başka aklî sûretlere sahipken hüviyette birdir.

Mâhiyetin kısımlarıyla bileşmesi, kendine mutlak bir örtüşmeyle yüklem olmayan dıştaki parçalar söz konusu olduğunda herhangi bir sorun teşkil etmezken birbirine doğru bir şekilde yüklenip (dışta olanla örtüşme) kendine yüklem olan parçalar söz konusu olduğunda sorun teşkil etmektedir.

<sup>45</sup> el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 597; Yasin Apaydın, *Metafizik’in Meselesini Temellendirmek -Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu-*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 302.

<sup>46</sup> el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 599; Arıcı, 185.

<sup>47</sup> el-Beyzâvî, 61; Altaş, 324-325, 328.

<sup>48</sup> el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 621, 623.

<sup>49</sup> el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 623, 625.

<sup>50</sup> Altaş, 325.

<sup>51</sup> el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 625, 627.

Örneğin insan mâhiyetine canlı, cevher, cisim ve gülen, yazan, yürüyen gibi parçalar yüklem olmaktadır. İnsan mâhiyetine nispeti eşit olmayan bu parçaların aklî sûretleri başkadır. Çünkü bu parçalar ya tek ve basit olup çokluk barındırmayan bir şeyin ya da bunun karşıtı olan bir şeyin sûretidir. Bu durumda üç ihtimal ortaya çıkmaktadır. Muhakkiklerin tercih ettiği ilk ihtimal, söz konusu parçaların tek ve basit olmakla birlikte akıl tarafından ayrışması veya canlı, düşünen ve insan olmanın, zihnin dışında herhangi bir çoğalmayı meydana getirmeyecek şekilde yalnızca zihinde ayrışmasıdır. İkinci ihtimal, bu parçaların mâhiyet bakımından başka aklî sûretlere sahip olmakla birlikte hüviyette bir olmasıdır. Ancak hüviyetin ne mâhiyetlerin her birine ayrı ayrı ne de mâhiyetlerin kendi olmak bakımından bütününe yüklem olması mümkündür. Çünkü hüviyet, ilkinde birçok mahalle yerleşmek, diğerinde ise parçaları olmadan var olmak durumunda olacağı için bu mümkün değildir. Üçüncü ihtimal ise başka aklî sûretlere sahip olan mâhiyetlerden ayrışan parçaların başka hüviyetlerle var olmasıdır. Ancak bu parçaların ne birbirine ne de bu parçalardan bileşene yüklem olması mümkündür. Çünkü parça, bileşen mâhiyetin dışında bir nispetle birlikte değerlendirilmektedir. Nitekim mâhiyet ve hüviyette ayrışan iki şeyden birinin bir diğeri olduğu iddia edildiğinde mâhiyetin, zihnin dışında körlük gibi kendine yüklem olmayan parçalardan başka aklî sûretlere sahip parçalardan bileşmesi durumunda söz konusu parçaların zihinde birbirinden ayrışmış iki hakikati (kendi sûreti ve aklî sûreti) olacaktır. Bu ise birden çok hakikat problemini ortaya çıkardığı için mümkün değildir.<sup>52</sup>

### Sonuç

Varlık ve mâhiyet arasındaki ilişki, umûr-i âmme kapsamında tanım ve hakikat bakımından söz konusudur. Cürcânî'nin belirttiği üzere öncelikle varlığın tanımlanıp tanımlanamayacağı üzerinde durulmaktadır. Bu noktada varlığın tanımına ilişkin üç temel görüş bulunmaktadır. İbn Sînâ, Râzî, Tûsî ve Cürcânî'nin benimsediği ilk görüşe göre varlık, bedîhî olarak tasavvur edilebilir ve yalnızca lafzi olarak tanımlanabilir. İkinci görüşe göre varlık, kesbî olarak tasavvur edilebilir ve tanımlı yapılabilir. Bu ise tanım ya da resm vasıtasıyladır. Ancak Cürcânî, bunu mümkün görmemektedir. Çünkü tanımın cins ve fasl gibi parçaları söz konusu olduğu hâlde varlık basittir. Ayrıca resm de varlıktan daha iyi bilinmemektedir. Hâlbuki resmin, varlığın tasavvurunu ortaya çıkardığı iddia edildiğinde onun varlıktan daha iyi bilinmesi gerekmektedir. Üçüncü görüşe göre ise varlık, bir başka şeyden ayrışarak bilinebileceği için tasavvur dahi edilememektedir. Cürcânî'ye göre bu iddia da geçerli değildir. Çünkü ona göre varlık, bir başka şeyden ayrışmasının bilinmesiyle değil bizatihi ayrışmasıyla tasavvur edilebilir.

Varlığın mâhiyet ile olan ilişkisi, onun nelîğini tespit etmek bakımından önemlidir. Çünkü varlık-yokluk gibi şeylerin hakikati, Gazzâlî tarafından mantık vasıtasıyla felsefenin muhatap alınması, felsefî meselelerin gözden geçirilmesi ve metafiziğin teolojiyle birlikte değerlendirilmesi sürecinde ön plana çıkan *mâhiyet* kavramı vasıtasıyla açığa çıkmaktadır. Nitekim tanım ve tümeller

<sup>52</sup> el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 627, 629, 631, 633.

düşüncesini kelama entegre eden ve Tanrı-âlem ilişkisini hem kadim-hâdis hem de zorunlu-mümkün kavram çiftiyle açıklama imkânı sunan mâhiyet kavramı, varlıkla olan ilişkisi söz konusu olduğunda metafizik bakımdan incelenmiştir. Bu süreçte Tanrı-âlem ilişkisinin açıklanmasına yönelik varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkinin nasıl olduğu hakkında üç temel düşünce ortaya çıkmıştır. Ancak varlığın, mâhiyetin bir parçası olduğu hiç kimse tarafından iddia edilmediği için varlık ve mâhiyet ilişkisi, iki temel düşünce ekseninde söz konusu edilmektedir.

Cürcânî, varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkiyi kendisinden önceki meşşâî-işrâkî gelenek ve vahdet-i vücûd-hikmet-i müteâliye geleneğinin etkisiyle ancak bu geleneklerin söz konusu meseleye dair yaklaşımını sentezleyerek ortaya koymaktadır. Cürcânî'nin felsefî kelam geleneğinde bir otorite hâline gelmesi ise gerek döneminde gerek kaynaklık ettiği Osmanlı'da yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrenciler üzerinden olmuştur. Bu noktada onun söz konusu geleneğe etkisini eserlerinde incelemiş olduğu meseleler üzerinden ele alan birçok çalışma mevcuttur. Ancak burada Cürcânî'nin söz konusu gelenekle irtibatı, mevcut çalışmalardan farklı olarak varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

#### **Kaynakça**

- Alp, Talha. *Mantık-İşagoci Tercümesi&Mantık Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Apaydın, Yasin. *Metafizik'in Meselesini Temellendirmek -Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu-*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Arıcı, Müstakim. *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce -Kâtibî Örneği-*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûd Ekolü, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- el-Beyzâvî, Ebû Saîd. *Tavâliu'l-Envâr*. çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Bulut, Zübeyir. *Felsefî Kelâmda Umûr-i Âmme*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. I-III. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- . *et-Ta'rifât*. Mısır: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1357/1938.
- Çiftcioğlu, İsmail. *XV. Yüzyıl Osmanlı İlim Hayatında Sadeddin Taftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî Etkisi*, 38. (ICANAS) Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri içinde. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 2007.
- Dişkaya, Abuzer. *Himet-i Müteâliye Ekolü, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

- Fazlıoğlu, İhsan. *Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği, İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim -Seyyid Şerif Cürcânî Örneği-* içinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- el-Hıllî, İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*. thk. Hasan Hasanzâde Âmilî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1407/1986.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- el-Îcî, Adudüddîn. *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Abbas Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü'l-İskenderiye, (ty).
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*. I-II. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- el-İsfahânî, Şemsüddîn. *Tesdîdü'l-Kavâid fî Şerhi Tecrîdi'l-Akâid ve meahü Hâşiyetü't-Tecrîd ve meahü Minhüvâti'l-Cürcânî ve'l-Havâşî el-Ührâ*. I-III. thk. Eşref Altaş vd. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- el-Kâtibî, Necmüddîn. *Hikmetü'l-Ayn*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Pakoğlu, Abdullah. "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Varlık Tasavvuru". *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2020.
- er-Râzî, Fahrüddîn. *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*. I-II. (by): (yy), (ty).  
-----, *el-Muhassal*. nşr. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Şahin, Eşref. *Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ında Varlık Düşüncesi*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2018.
- Taşkın, Bilal. *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Tefâtânî Örneği*. Çanakkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Çanakkale (2017).
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsıd*. I-V. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1419/1998.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü Keşşâfî Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. I-II. thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- et-Tûsî, Nasîrüddîn. *Tecrîdü'l-İ'tikâd, Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet* içinde. çev. Ayşe Betül Tekin. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul (2013).
- Türcan, Galip. *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Türker, Ömer. *İsrâkîlik Ekolü, İslâm Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

- . *Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî, İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim -Seyyid Şerif Cürcânî Örneği-* içinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- . *Mahiyet Teorisi, İslam Düşüncesinde Teoriler -Metafizik-* içinde. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- . “Nefsü'l-Emr Nazariyesi ve Bilimsel Bilginin Nesnelliği Sorunu”. *Teklif*, 10, (by) (2023).
- . *Varlık Nedir? -İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru-*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Yavuz, Sercan. “Bir Metafizik Kavramı Olarak Yokluğun Umûr-ı ‘Âmmeye Dâhil Edilme Sebepleri”. *Dinî Araştırmalar Dergisi (ATEBE)*, 9, (by) (2023).