

İBN SİNA'NIN VARLIK FELSEFESİ ÜZERİNDE NASİRÜDDİN TÛSÎ İLE SADREDDİN KONEVÎ ARASINDA GEÇEN TARTIŞMALAR

DISCUSSIONS BETWEEN NASURIDDIN TUSI AND SADRADDIN KONAUI ON IBN SINA'S PHILOSOPHY OF EXISTENCE

Dr. Murat DEMİRKOL

Milli Eğitim Bakanlığı
Ankara

Özet

Sadreddin Konevî (ö.1274), çağının büyük filozof ve bilgini olan Nasîruddin Tûsî (ö.1274) ile yüz yüze görüşmüş olmasa da onun felsefe ve ilimlerdeki derin deha ve birikiminden haberdardır. Konevî meselelere tasavvufî perspektiften bakan bir düşünür olmasına rağmen felsefeye de aşına ve hatta saygılı bir kimsedir. Genelde Meşşai filozofların, özelde ise İbn Sina'nın görüşleri konusunda doğru ve doyurucu bir açıklamaya ulaşabilmek ve bu arada kendi görüşlerini test etmek için felsefede bir otorite kabul ettiği Tûsî'den varlık, mâhiyet ve sudûr gibi konularda kendisini aydınlatmasını istemiştir. Konevî, İbn Sina'nın görüşlerine doğrudan cephe alarak itiraz etmemiştir. Tûsî, Konevî'nin gündeme getirdiği konuları İbn Sina'nın felsefesi çerçevesinde açıklamış, filozofların yanlış anlaşılmaya müsait olan sudûr teorisini yaratılış sürecini tasvir eden temsili bir anlatım olması yönüne vurgu yaparak açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Konevî, Tûsî'nin verdiği cevapları tümüyle benimsemese bile kendi izahını olgunlaştırma noktasında bunlardan istifade etmiştir. Bu seviyeli tartışma, 13. yüzyıldaki ilmî düzeyi belgelemesi bakımından kayda değer bir örnektir.

Anahtar kelimeler: Varlık, mâhiyet, sudûr, zorunlu, mümkün

Abstract

Even though Sadr al-Din Qunawi (d.1274) did not meet his contemporary Nasir al-Din al-Tusi (1274), the greatest philosopher and religious scholar of his age, he was certainly conversant with al-Tusi's intellectual power and knowledge in philosophy and sciences. Al-Qunawi was a thinker who looked at issues from a mystical perspective, and yet he was familiar with philosophy and heedful to it. He asked al-Tusi, whom he regarded as an authority in philosophy, to enlighten him on such issues as existence, essence and emanation with a view to obtaining a satisfactory explanation on the views of the Peripatetics in general and of Ibn Sina in particular as well as to checking his own views. Al-Qunawi did not encounter Ibn Sina's views in direct opposition. Al-Tusi explicated the issues raised by al-Qunawi in reference to Ibn Sina's philosophy and tried to explain the theory of emanation, which is open to misunderstanding, by depicting it as the representational account of creation. Although al-Qunawi did not subscribe to al-Tusi's responses entirely, he surely benefited from them in terms of improving his own account. This high-level debate is a noteworthy example as it documents the level of scholarship in the 13th century.

Keywords: Existence, essence, emanation, necessary, possible

Giriş

Nasîruddin Tûsî (ö. 1274) ve Sadreddin Konevî (ö. 1274), birisi filozof, diğeri sufi kimliğiyle öne çıkan iki düşünürdür. Her iki düşünür de aynı zaman diliminde yaşamış ve hatta aynı tarihte vefat etmiş olmalarına rağmen bir araya geldiklerine ve yüz yüze görüştüklerine dair bir bilgiye sahip değiliz. Tûsî'nin ilmî faaliyet gösterdiği dört önemli merkez sırasıyla Nişabur, Alamut, Bağdat ve Merağa'dır. Yani Tûsî'nin yaşadığı ve faaliyet gösterdiği coğrafya, Bağdat'ı saymazsak genel hatlarıyla İran'dır. Buna mukabil Konevî'nin yaşadığı ve faaliyet gösterdiği coğrafya, -ilmî seyahatler yaptığı Şam, Halep ve Kahire'yi dışarıda tutarsak, Malatya'da doğmuş, Konya'da vefat etmiş bir âlim olması itibariyle- Anadolu yani Türkiye'dir.¹

Bu coğrafya farkına rağmen Nasîruddin Tûsî ve Sadreddin Konevî, birbirlerinin ilmî ve fikrî konumundan haberdar iki düşünür olarak birbirleriyle mektuplaşmışlardır. Tûsî ile Konevî'yi birbirine bağlayan ortak bir öğrenci vardır. Bu kişi, dönemin felsefe, astronomi ve tıp otoritelerinden biri olan Kutbeddin Şirâzî'dir (ö. 1311). Şirâzî, hicrî 657-663 yılları arasında Tûsî'nin daveti üzerine Merağa'ya gelmiş, burada bir yandan rasathane inşa faaliyetlerine yardım etmiş, öte yandan Tûsî'den felsefe ve astronomi dersleri almıştır. Daha sonra Şirâzî, hicrî 667'de Konya'ya gitmiş ve 672 yılına kadar burada kalmıştır. Şirâzî burada Konevî'den hadis dersi almış, aynı zamanda ona intisap etmiştir.²

Tûsî ve Konevî'nin birbirlerine yazdıkları felsefî içerikli mektuplar, düşünce dünyamızda müzakere geleneği açısından önemli bir yer tutmaktadır. Tûsî'nin felsefî konularda mektuplaştığı başka âlim ve filozoflar da vardır. Bunların yalnızca isimlerini zikretmekle yetineceğiz: Şerefüddin Muhammed b. Mahmud er-Râzî, Fahreddin Ebu Mansur Kazerûnî, Nureddin Ali eş-Şiî, Bahâeddin el-Miyavî, İzzeddin Ebu Rıza Sad b. Mesud b. Kemûne (ö. 1284), Muhammed b. Hasen el-Musevî, Fahreddin Muhammed b. Abdullah el-Biyârî Kâdî'l-Herat, Seyyid Rükneddin Esterâbâdî (ö. 715 H.), Cemaleddin Ali b. Süleyman el-Bahrânî, Necmeddin Ali b. Ömer Kâtibî el-Kazvinî (ö. 1276), Şemseddin Hüsrevşâhî, Cemaleddin el-Bahreynî, İzzeddin Hasen el-Merâğî (ö. 666 H.), Cemaleddin Aynu'z-Zeman el-Cîlî (ö. 651 H.), Esirüddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî (ö. 1264), Kâdî'l-Bahreyn, Şemseddin Kîşî (ö. 1296).³ Tûsî ve Konevî'nin birbirlerine yazdıkları mektuplar, çeşitli kütüphanelerde halen bulunan el yazmalarıyla günümüze ulaşmıştır.⁴ Orijinal adı "Mufâvezât" olan bu mektuplar Ekrem Demirli tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁵ Abdurrahman Câmî, Tûsî ile Konevî arasındaki bu

¹ Nasîruddin Tûsî'nin hayatı ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz. Razavî, Müderris, *Ahvâl ve Âsâr-i Hâce Nasîri Tûsî*, (Tahran: İntişârât-ı Daneşgah, 1334 HŞ), ss. 1-56; Nimet, Abdullah, *Felâsifetu's-Şia*, (Beyrut: tsz.), ss.541-546; Demirkol, Murat, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), ss. 8-37; Sadreddin Konevî'nin hayatı ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bkz. Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005)

² Mişkat, Seyyid Muhammed, Mukaddime-i Musahhîh, Şirâzî, Kutbeddin, "Dürretu't-Tâc", (Tahran: 1320 HŞ) içinde, ss. 43-45

³ Bkz. Nuranî, Abdullah, Mukaddime, *Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nasîriyye* (Tahran: 1383 HŞ) içinde. Nuranî Tûsî'nin devrinin bazı düşünürlerine yazdığı ve onlardan aldığı bütün mektupları bu isim altında bir kitapta toplayıp yayınlamıştır. Ayrıca bkz. Zencanî, Muhammed, *Sergožeşt ve Akayid-i Felsefiyi Tûsî*, (Tahran: İntişârât-ı Emir Kebir, 1379 HŞ), s. 189-221

⁴ Bkz. Razavî, *age.* s. 272

⁵ İz Yayıncılık, İstanbul, 2002. Bu mektuplar, Murâselât ve Mükâtebât adlarıyla da anılmaktadır. Mufâvezât, müzakere ve karşılıklı görüş alışverişi anlamlarına gelmesi bakımından bu mektupların amaç ve muhtevasını çok isabetli bir şekilde yansıtmaktadır. Hem Tûsî'nin mektubu hem de Konevî'nin mektupları "Yazışmalar" adıyla aynı kitap içinde yayımlandığı için biz de ister istemez tercümeyi esas

mektuplaşmaya eserinde değinmiştir.⁶ Mikail Bayram, bu mektuplaşmanın Konevî ile Nasîruddin Tûsî arasında değil, Ahi Evren Şeyh Nasiruddin Mahmud arasında gerçekleştiğini iddia etmektedir.⁷

İki düşünürümüz de mektuplarında birbirlerine karşı son derece saygılı ve nazik bir üslup kullanmışlardır. İlk mektup Konevî'ye aittir ve Tûsî'den cevaplamasını istediği birtakım soruları ihtiva etmektedir. Konevî, Tûsî'nin cevaplar içeren mektubunu aldıktan sonra "er-Risâletü'l-Hâdiye" adıyla Tûsî'nin cevaplarını tartışmaya açan ve yeni sorular yönelten bir mektup daha göndermiştir; fakat buna Tûsî tarafından yazılmış herhangi bir cevabî mektup günümüze ulaşmamıştır.

Bu makalede Tûsî ile Konevî arasındaki söz konusu mektupları esas almak ve gereklikçe her iki düşünürün diğer eserlerine müracaat etmek suretiyle düşünürlerimizin İbn Sina'nın varlık felsefesi etrafında yaptıkları tartışmayı irdeleyeceğiz. Bu manada ilk olarak varlık ve mâhiyet kavramlarını genel olarak ele alacak, sonra Zorunlu Varlık'ta varlık ile mâhiyetin aynı mı, yoksa Zorunlu'nun varlığının mâhiyetine eklenmiş mi olduğu meselesini Konevî ve Tûsî perspektifinden inceleyeceğiz. Ardından mümkün mevcutlardaki mâhiyetin ontolojik durumunu analiz edeceğiz. Makalede son olarak Konevî'nin filozoflarca savunulan sudûr nazariyesine yönelttiği eleştirilere Tûsî'nin verdiği cevapları ve getirdiği yorumları inceleme konusu yapacağız.

1. Varlık ve Mâhiyet Kavramları

almamız sebebiyle hem Tûsî'nin eseri hem de Konevî'nin eseri için aynı "Yazışmalar" ismini kullandık. Dipnotlarda Türkçe çeviriyi esas almış olmamıza rağmen eserin Tûsî'nin bütün felsefî mektuplarının ve yazıştığı kişilerin cevaplarının bir arada yayınlandığı "El-Ecvibetu'l-Mesâilî'n-Nasîriyye" adlı Arapça baskıyı da göz önünde bulundurduk. Bu mektuplar söz konusu Arapça baskıda 173-264 arası sayfalarda yer almaktadır.

⁶ Câmî, *Nefehâtu'l-Üns*, (İstanbul: 1289 H), s. 632

⁷ Bayram, Mikail, Sadruddin Konevî ile Ahi Evren Şeyh Nasiruddin Mahmud'un Mektuplaşması, "*Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*" (sayı 2, Konya, 1983) içinde, ss. 51-75. Bu iddianın doğruluğunu tartışmak özel bir çalışma konusu olacağından burada sadece değinmekle yetindik. Tûsî'nin Konevî'ye yazdığı mektuptaki ifadeleriyle Şerhu'l-İşârât'taki ve Musâriu'l-Musâri'deki ifadeleri birbirine o kadar çok benzemektedir ki, yapılacak dikkatli bir karşılaştırma, bu mektupların Tûsî'ye ve Konevî'ye aidiyeti konusunda şüphesi olanları tatmin etmeye yetecektir. Mesela varlık lafzının teşkikî anlamıyla ilgili bir karşılaştırma için bkz. Tûsî, *Yazışmalar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s.106; *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, (Tahran: el-Haydarî Matbaası, 1379 HŞ), c. 3, s. 35; *Musâriu'l-Musâri*, (Kum: H. 1405), s. 55. Nihat Keklik bu mektuplaşmaya iki asır sonra sadece Camî'nin atıf yapmış olmasını ve Tûsî'ye ait mektuptaki sudûrla ilgili açıklamaların Herat Kadısı Fahreddin'e yazdığı mektupta da bulunmuş olmasını mektubun Tûsî'ye aidiyeti konusunda kuşku karinesi olarak kabul etme eğilimindedir. Keklik buna ilaveten Konevî'nin bu mektuplardaki ifade tarzına diğer eserlerinde rastlanmadığını söylemektedir. Bkz. Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967), s. X, XXIII. Ama "Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık" adlı doktora çalışmasını yapmış ve Konevî'nin birçok eserini Türkçeye tercüme etmiş olan Ekrem Demirli bunun tam aksini söylemekte, Konevî'nin mektuplardaki ifadelerinin diğer eserlerindeki ifadelerle örtüşüğünü ileri sürmektedir. Bkz. Demirli, *age.*, s. 25 Herat Kadısına yazılan mektuptaki sudûr tasviri için bkz. Tûsî, *Ecvibetu Mesaili Fahriddin Biyarî Kadi'l-Herat, "Ecvibetu'l-Mesaili'n-Nasiriyye"* içinde (Tahran: 1383 HŞ), ss. 41-44

Varlık⁸ ve mâhiyet, İbn Sina'nın varlık felsefesinin temelini oluşturan iki önemli kavramdır. İbn Sina'nın Farabî'den alarak geliştirdiği bu iki kavram, onun özellikle mümkün varların imkân halinden varlığa çıkışını ve mümkün varın zorunlu vardan farkını açıklamada önemli bir işlev görmüştür. İbn Sina'ya göre varlık kelimesi, açık, seçik, kolayca anlaşılabilen bir terimdir. Bu nedenle onu ayrıca tanımlamak imkânsızdır. Çünkü bir şeyi mantık bakımından tanımlamak için onun yapısını oluşturan unsurları bilmek gerekir. Bu unsurlara mantıkta cins ve fasıl denir. Varlık kelimesinin cins ve faslı olmadığı için mantikî olarak tarif edilemez. İbn Sina'ya göre varlık, varlık olma bakımından sadece varlıktır; varlıktan başka her kavram ondan soyutlanmıştır. Varlık, şey ve zorunlu, anlamları başka bir şeye gerek kalmadan zihinde apriori olarak beliren kavramlardır.⁹

Varlığın hakikati hiçbir zaman doğrudan kavramsallaştırmaya konu olamaz. Varlık ancak bilincin ani ve aracısız bir verisi olarak kavranabilir. Diğer kavramlar bir özneye yüklendiğinde onun hakkında bazı olumlu bilgiler verir ama varlık fiili, bir özneye yüklendiğinde onun hakkında yeni ve ilave bir şey söylemez. Soyut bir kavram olarak varlık, asgari düzeyde bile zâtî bir muhtevaya sahip olmaması nedeniyle tüm kavramların en boş ve kısırı olsa da atıfta bulunduğu ve bağlantılı olduğu dış gerçeklik, bütün kavram ve nesnelere en dolusu ve en zenginidir.¹⁰

İbn Sina'ya göre mâhiyet, mümkün mevcudun varlık kazanmamış zihinsel özüdür. Mâhiyet, varlık kazanmadan önce var kabul edilmez. Gerçekte mâhiyet ancak mümkünün yokluk ve varlık ihtimallerinden varlığa geçişini sağlayan bir nedenin onu var etmesiyle var olur. Yoksa mâhiyetin varlıktan önce bir varlığı yoktur. Varlık, mümkün mevcutlarda mâhiyetin lâzım ârâzıdır. Bir mâhiyet ne birdir ne çok, ne küllidir ne cüzi ve ne mevcuttur ne de "ma'dum". Örneğin insanın mâhiyeti, salt ve basit olarak insandır ve muhtevası insan tanımı ile verileden başka bir şey değildir. Bu, mevcut ile ma'dum arasındaki ayrımın üstündedir. Böyle bir durumda bulunan mâhiyete 'tabiat' yahut 'tabii külli' denir. Çünkü o, hem varlığa hem de yokluğa karşı nötrdür; varlık ile nitelenip kendisini dış dünyada fiilen var olan bir mâhiyete dönüşürebilir.¹¹

İbn Sina, varlık kavramını, mutlak varlık, zihinde varlık ve ayanda varlık şeklinde ayırmanın dışında bir de genel varlık ve özel varlık diye ayırmaktadır. Özel varlık, bir şeyi o şey yapan ve yalnızca ona ait olan varlıktır. Bu, her fertte birtakım özel niteliklerin bulunmasına bağlıdır. Mâhiyet terimiyle ifade edilen bu özel varlık, her mevcudun diğerlerinden ayırt edilmesini sağlar. İbn Sina, her şeyin özel bir hakikati olduğunu, bunun da o şeyin mâhiyetini teşkil ettiğini ve her şeyin özel hakikatinin genel yani yüklem anlamındaki varlıktan farklı bir şey olduğunu söylemektedir.¹² Atay, İbn Sina'nın varlık nazariyesinde varlığın sırf mastar anlamında alındığı zaman genel varlık,

⁸ Biz bu makalede, Türkçede yaygın olarak kullanılan "varlık" terimini kesinlikle, var olan, taayyün etmiş manasındaki "mevcut" için kullanmadık. Arapça "mevcud" kelimesini genellikle mevcut, bazen de "var olan" veya "var" terimleriyle karşıladık. Varlık kelimesini var olma, var oluş anlamında Arapça "vucûd" kelimesinin karşılığı olarak kullandık. Bunun bir tek istisnası vardır. Filozofların Tanrı'yı ifade etmek için kullandıkları "Varlığı Zorunlu Olan Mevcud" anlamına gelen Arapça "el-Mevcûd Vâcibu'l-Vucûd" ismini yaygın kullanıma uyararak ve kısaltarak genellikle "Zorunlu Varlık" bazen de kısaca "Zorunlu" diye tercüme ettik. Tanrı'nın kast edildiği yerlerde bu terkipteki kelimelerin baş harflerini büyük, zorunlu var olmanın kast edildiği yerlerde ise küçük harfle başlattık.

⁹ İbn Sina, *Şifa: Metafizik-I*, trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s.27

¹⁰ Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), ss.117, 122

¹¹ Bkz. Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, (Ankara: Gelişim Matbaası, 1983), s.80; Izutsu, *age.*, s.144

¹² İbn Sina, *age.*, s.29

yani bir durumu ispat eden, varlığından haber veren fiil ve yüklem anlamına geldiğini söyler. Bu yönüyle genel varlık, İbn Sina'nın tasnif ettiği üzere "mutlak, zihinde ve ayanda" varlık sınıflarının üçünü birlikte ifade eder.¹³

Konevî'nin varlık konusunda tartışmaya açtığı husus, ortak olan genel varlığın sırf varlık olması bakımından mümkün olup olmadığı ve mümkün olması halinde onun varlık olması dışında bir hakikatinin bulunup bulunmadığı meselesidir. Konevî bu konuda ileri sürülen iki görüşü kendi bakış açısından şöyle inceler:

"Eğer onun bütün mümkünler arasında ortak varlık olduğunu söylemekle birlikte varlığının ötesinde bir hakikatinin bulunduğu iddia edilecek olursa biz şöyle deriz: O zaman bu ortak konuyu, ya hakikatine bakmamakla birlikte varlık olması bakımından dikkate alırız. Eğer genel varlığın mâhiyeti ortaklık manasındaki varlığıyla birlikte göz önünde bulundurulacak olursa bazı mümkünlerin mâhiyet ve varlık bakımından bütün mümkünler arasında ortak bir konu olması gerekir. Fakat eğer mâhiyeti ortak manadaki varlığına eklenmiş olarak değerlendirilmeyecek olursa o zaman Hak'tan (Tanrı'dan) ilk sâdır olan şeyin 'ilk akıl' değil, bu varlık olması gerekir. Şayet onun varlık olmasının ötesinde bir hakikati yoksa mâhiyetlerin yaratılmamış olduğu varsayımına göre çelişki doğar. Genel varlığın, varlık olmasının ötesinde bir hakikati yok ise, onun varlığının, mâhiyetinin aynısı olması gerekir. Bu durumda o mümkün olmaz. Çünkü mümkün, varlığını almada Zorunlu Varlığa muhtaçtır. O zaman genel varlık, varlığının mâhiyetiyle aynı olması sebebiyle varlığının sübutunda başkasına ihtiyaç duymaz. Mâhiyetler yaratılmamış olduğuna göre genel varlık da yaratılmamış demektir. Bu da onun zâtı gereği Zorunlu Varlığa muhtaç olmadığı anlamına gelir. Hâlbuki onun mümkün olduğu farz edilmişti. Bu bir çelişkidir."¹⁴

Tûsî, Konevî'ye verdiği cevapta, ortak olan genel varlığın yalnızca akılda gerçekleştiğini ifade eder. Aynî bir şey birden çok şeye yüklem olamaz. Çünkü o, bu şeylerin her birisinde olsaydı, aynıyla bir tek şey değil, şeyler olurdu. Eğer bu açıdan bir tek şey olan bütünde bütün olması bakımından bulunsaydı, şeylere yüklem olmazdı. Eğer bütünde, fertlerinde ayrılma anlamında bulunsaydı her birisinde bu şeyin kendisi değil, ondan bir parça olurdu. Eğer o, fertlerin herhangi birisinde de bütünde de bulunmazsa onlara yüklem olmaz.

Genel varlığın başkasında yalnızca ona yüklem olarak bulunabileceği anlaşılmış bulunmaktadır. Yüklem ve konu olma ancak akılda gerçekleştiği için ortak olan genel varlık ancak aklî olabilir. Durum böyle olunca onun akılda meydana gelmesi yine akıl sebebiyle olur ve böylece o mümkün olur. O zaman onun akılda bu varlık ile sabit olan başka bir varlığı daha vardır ve bu varlık birincisinden farklıdır. Öyleyse o, varlığın varlığıdır. Tûsî, "Zorunlu Varlık'ta Varlık-Mâhiyet İlişkisi" konusunda ele alacağımız üzere, varlığın teşkikî/müşekkek bir lafız olması sebebiyle bu iki tür varlığa ancak eşit olmaksızın ad olabileceğini ifade eder. Ona göre ikinci tür varlığın ârız olduğu şey dikkate alındığında bunun mâhiyet değil, ancak varlık olduğu söylenebilir. Kendisi olarak düşünüldüğü zaman o bir mâhiyettir. Bu durumda hem onun bir varlığı hem de varlığının bir varlığı olur. Bu, zihin bir noktada duruncaya kadar böyle devam eder. Dolayısıyla bu varlık türlerinden hiçbirisi kendi zâtının aynısı değildir.¹⁵

Hakkın varlığı ile genel varlık arasında önemli bir fark vardır. Konevî, genel varlıkla ilgili hükme, varlık ile zuhur etmesi ve etmemesi eşit olan ve bir tercih ediciye muhtaç olan mümkün tanımından hareketle varır. Ona göre bu mana genel varlığa

¹³ Bkz. Atay, Hüseyin, *age*, s.59

¹⁴ Konevî, *Yazışmalar*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s.64

¹⁵ Tûsî, *Yazışmalar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s.123

uygun değildir. Bu, genel varlığın basit olması sebebiyle onun için zâtîdir. Genel varlık, varlığının sübutunda başkasına muhtaç değildir. Çünkü o, yaratılmamış bir varlıktır. Öyleyse genel varlık, mümkün değil, zorunludur. Genel varlığın aynı zamanda yaratılmamış olmasından dolayı Hak'tan taşan bir varlık olması gerekir.¹⁶ Konevî'ye göre genel varlık, Tanrı'dan çıkan feyzin ve tecellinin adıdır ve onun zihnî bir şey olması düşünülemez. Demirli, Konevî'nin ilk tecelli dediği genel varlık kavramını İbn Arabî'ye ait Nefes-i Rahmanî ibaresiyle de karşıladığını belirtir.¹⁷

Tûsî, genel varlığın ne olduğundan çok ne olmadığıyla ilgili olarak yapılan açıklamalara iltifat etmez. Onun, Hakkın varlığı ile genel varlık arasındaki farka ilişkin düşüncesi gayet açıktır: Hakkın varlığı aynî olup, O'nun kendisine ârız olan bir varlığı yoktur. Genel varlık ise aklî olup, akıl dışında gerçekleşmez. Genel varlığın akılda oluşu dikkate alındığında onun kendisine ârız olan başka bir varlığı vardır. Varlığı Zâtıyla Zorunlu Olan kesinlikle aynîdir ve varlığı zâtının aynıdır. Bu sıfatla nitelenen mevcut, her bakımdan bir ve her itibarla zorunludur.¹⁸

Mâhiyetlerin yaratılmış olup olmadığı meselesini tartışırken göreceğimiz gibi, Konevî, Zorunlu Varlık'ta ve mümkün mevcutlarda değişik şekillerde ortaya çıkan bir genel varlık tanımını kabule yanaşmaz. O, Tanrı'da ve mümkün mevcutlarda teşkikî olarak değişiklik gösteren genel varlığın mümkün anlamına geleceğini, bunun da genel varlığın yaratılmışlığı sonucunu doğuracağını iddia eder. Konevî, mümkünlerin varlığının Zorunlu Varlık'tan saçılan bir feyz olduğunu düşündüğü için ayrıca mümkün bir varlıktan söz edilmesini doğru bulmaz. Çünkü ona göre bu, varlığa ikinci bir varlığın ârız olması demektir. Konevî, mümkün mevcudun Tanrı'dan feyz ile gelen bir varlık ile var olduktan sonra mümkün varlıkla var olmasını en üstün şekilde var olduktan sonra düşük bir derecede yeniden var olmak olarak görür. Bu yüzden o, genel varlığı yaratılmamış ve zorunlu kabul eder.

Hâlbuki İbn Sina ve Tûsî, genel varlığı aynî bir gerçeklik olarak değil, zihinsel olarak kabul etmeleri sebebiyle Tanrı için zorunlu, mümkün mevcutlar için ise mümkün varlık şeklinde ikiye ayırmışlardır. Çünkü mümkün mevcutlar, ancak Tanrı'nın tercih etmesiyle var olabilirler. Bu tercih, varlık ile yokluk seçenekleri içinden yapılır. Bu da ne var ne de yok hükmünde olan aklî mâhiyete varlığın ama zorunlu değil, mümkün varlığın ârız olmasıyla gerçekleşir. Filozoflara göre mümkünlerin varlığını Zorunlu Varlığın varlığıyla aynı saymak, mümkünlerin de zorunlu mevcutlar olduğu kabulünü beraberinde getirir. İşte onlar bu çelişkiye düşmemek için varlığı aklen zorunlu ve mümkün diye iki kategoriye ayırmışlardır.

2. Zorunlu Varlık'ta Varlık-Mâhiyet İlişkisi

İbn Sina, Zorunlu Varlık'ta varlığın mâhiyet üzerine eklenen, mâhiyete ârız olan bir şey olmadığını savunur. Ona göre Zorunlu Varlığın varlığı mâhiyetinin aynıdır. Varlığı Zorunlu Olan Tanrı için, mümkün mevcutların aksine, varlığından önce bir mâhiyet düşünülemez. Onun hakkında varlığının mâhiyetine ârız olduğunu düşünmek, tıpkı mümkünler gibi mâhiyetine uygun olarak varlık kazanmasını sağlayacak bir var ediciyi gerektireceği için çelişkilidir. Bu, Varlığı Zorunlu Olan'ı var eden bir sebebin bulunması anlamına geleceği için imkânsızdır. Öyleyse Zorunlu'nun varlığı mâhiyetinin

¹⁶ Konevî, *age*, s.65.

¹⁷ Bkz. Demirli, Ekrem, *age*, s.235

¹⁸ Tûsî, *age*, s.129

aynısıdır.¹⁹ Filozofumuz, Zorunlu Varlık'ta varlığın mâhiyete ârız olmuş bir sıfat olmadığını şu ifadelerle açıklamaktadır: “Bir şeyin mâhiyetinin, bazen onun herhangi bir sıfatının sebebi olması ve bu sıfatın da ayrımın (fasıl) özellik (hassa) için sebep olması örneğinde olduğu gibi başka bir sıfatın sebebi olması caizdir. Fakat şeyin varlığı olan sıfatın, varlık olmayan mâhiyeti veya başka bir sıfat sebebiyle olması caiz değildir. Çünkü varlıkta sebep önce gelir. Varlıktan önce varlık bakımından önce gelen bir şey yoktur.”²⁰

Konevî'nin tartışmaya açtığı mesele özetle şöyledir: Zorunlu Varlığın varlığı, O'nun hakikati üzerine eklenmiş bir şey mi, yoksa mâhiyetinin aynısı mıdır? Kendisinin şahsî görüşü, aşağıda inceleyeceğimiz üzere, Varlığı Zorunlu Olan'ın varlığının, mâhiyeti üzerine eklenmiş olduğu şeklinde olmakla beraber bu konudaki bütün görüşler üzerinde tarafsız ve genel bir değerlendirme yapar.²¹ Konevî'nin meseleyi temelde üç açıdan ele aldığı ve kendi görüşünü kanıtlamaya çalıştığı görülmektedir. Şimdi bunları sırasıyla inceleyelim:

1- Varlığın bir tek kavram olması bakımından ele alınışı: Konevî her iki görüşün ispatı için de yeterli ve ikna edici delil bulunmadığını ileri sürer. Hakkın varlığının, O'nun hakikatının (mâhiyet, zât) aynısı olduğu tezine varlık kavramı üzerinde yaptığı analizle karşı çıkar. Varlık kavramı, düşüncedeki taayyünü (belirme, ortaya çıkma) açısından bir tek kavramdır. Bu kavram, onun dışındaki her şeyden vazgeçerek sırf kendi oluşu açısından herhangi bir şeyin mâhiyetine ya ârız olur ya ârız olmaz yahut her ikisini de gerektirmez. Birinci varsayımda, her varlığın kendi mâhiyetine ârız olması zorunlu olur veya buna uygun olur. Bu durumda Varlığı Zorunlu Olan'ın varlığı, hakikatine sıfat olur. İkinci varsayımda ise ya düşünülen herhangi bir varlığın herhangi bir mâhiyete ârız olmaması ya da bu mümkün mâhiyetlerin mevcut olup olmaması gerekir. Ama bunların varlıklarının hakikatlerinin aynısı olması halinde varlık kavramı bir tek kavram olmaktan çıkar. Bu ise varlığın bir tek kavram olarak farz edilişiyle çelişir. Üçüncü durumda Zorunlu'nun varlığı ancak ayrı bir sebep dolayısıyla mâhiyetten soyutlanmış olur. O zaman da Zorunlu'nun varlığı zâtından dolayı değil, başkasından dolayı olur ki bu da çelişkidir.²²

Nasîruddin Tûsî, bu konuda belirsizlik olduğunu iddia eden Konevî'nin aksine, Zorunlu'nun varlığının mâhiyetinin aynısı olduğunu, O'nun varlığının ötesinde bir hakikatinin bulunmadığını savunur. Tûsî, İbn Sina'nın da benimsediği bu görüşü şöyle delillendirmektedir: Zorunlu'nun bir varlığı bir de mâhiyeti olsa idi her şeyin kaynağının iki tane olması gerekirdi. Bu durumda söz konusu iki şey de kendilerinin ilkesi olan Bir'e muhtaç olurdu. Hâlbuki bir ilkeye muhtaç olan şey her şeyin ilkesi olamaz. Tûsî, mâhiyetin mevsuf, varlığın sıfat olduğu; mevsufun, varlığı kendisine bağlı olan sıfattan önce geldiği ve bundan dolayı bir olan İlk İlke'nin mâhiyetinin bulunduğu

¹⁹ Kutluer, İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlık hakkında mâhiyetten hiçbir şekilde söz edilemeyeceğini, İlk'in varlığı ile aynılık anlamında bile mâhiyetinin olmadığını belirtmektedir. Bkz. Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), ss.113-118

²⁰ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, (Tahran: 1379 HŞ), c.3, s.30

²¹ Keklik, Konevî'nin Zorunlu'da varlık ve mâhiyeti bütün o değişik açıklamalara rağmen aslında ayrı değil, aynı kabul ettiğini ortaya koymakta ve mâhiyeti varlıktan ayrı kabul ediyormuş anlamı veren açıklamasıyla Tûsî'yi bir çıkmaza sürükleme ve sofistlik bir kelime oyunu yapma amacı güttüğünü ileri sürmektedir. Bkz. Keklik, Nihat, *age*, s. 47

²² Konevî, *age*, s.53

iddiasına şöyle cevap verir: “Mâhiyet, varlıktan önce gelmesi halinde ne vardır ne de yoktur. O takdirde mevcutların ilkesi var olmayan olur ki bu imkânsızdır.”²³

Sadreddin Konevî, Tûsî'nin açıklamasına, ikiliğin itibarî olduğu vurgusunun ancak mâhiyeti kabul eden bir kimsenin ikiliği itibarî değil, hakiki kabul etmesi halinde anlamlı olacağını söyleyerek karşılık vermiştir. Konevî, birlik hakkındaki hükmün de aynı şekilde olduğunu ifade eder. Çünkü birlik, Hakkın bilinen zâtına izafe edilen bir sıfat değildir. Aksine bu birlik, niteleyenin düşüncesinde ortaya çıkan bir durumun sıfatıdır. Konevî, Hakkın kendi kendisini düşünmesindeki taayyünü ile niteleyenin O'nu düşünmesindeki taayyünü arasında fark olduğuna dikkat çeker. Zorunlu Varlık hakkında konuşan kişi, İlke'yi başlangıçta idrak ettiği birtakım şeylerden ayırt eder. O, İlke'yi aklında diğer şeylerden tam olarak ayırt ettiğinde ona birtakım isim ve sıfatlar izafe eder. Bunlar niteleyene göre, İlke'nin layık olduğu kemal sıfatlarıdır. Niteleyen kişi, gerek gördüğünde İlke'ye yakışmadığını düşündüğü bazı sıfatları O'ndan nefyeder.

Konevî müteakiben, bu hükmün, izafe edilenin değişmesiyle değişip değişmeyeceğini araştırır. Önce şu faraziyeyi ortaya koyar: “Bir sıfatı (varlık) herhangi bir mevzufa (mâhiyet) izafe ederken sıfat ve mevzufun hakikatini bilmek gerekmez. Bu noktada sıfatın hüküm sahibinin kast ettiği özel izafet açısından bilinmesi yeterlidir. Aynı şey, nitelenen mevcut için de geçerlidir. Burada, nitelenenin hakikat bakımından bilinmesi değil, bu yön ve izafet bakımından bilinmesi yeterlidir.” Konevî, bu farazî iddiaya, nitelenen hakkında bu izafet açısından birtakım şeylerin ispat veya nefyinin mümkün olduğunu söyleyerek karşılık verir. Ona göre nitelenen, zâtının gereği olarak, başka bir açıdan bu vasıfların zıddını da kabul edebilir. Buradan, hüküm sahibinin nitelenen mevcut hakkında herhangi bir şeyi mutlak anlamda kabul etmesinin de reddetmesinin de imkânsız olduğu sonucu çıkar. Çünkü her hüküm, yargıda bulunan kimsenin idrakine özel bir açıdan ve belirli bir itibarla tâbidir. Böylece nefiy ve ispatın kaynağının bizzat Hak değil, Hakkın bu nitelemeyi yapan kişinin zihnindeki taayyünü olduğu anlaşılır. Hakkın kendisini bilmesindeki taayyünü ile hüküm verenin zihnindeki taayyünü örtüşmez. Eğer böyle olsaydı Hakkın hakikatini bilmek gerekirdi.²⁴

Üzerinde durulması gereken bir başka nokta da varlık kavramının insan düşüncesindeki tayyünü meselesidir. Konevî, yukarıda nakledilen bir ifadesinde varlık kavramının düşüncemizdeki taayyünü bakımından bir tek kavram olduğunu ileri sürmüş, bunu üç yönden ele alıp değerlendirmişti. Tûsî, Konevî'nin, varlık lafzının anlamından hareketle yaptığı analizin görüşünü savunmaya yaramayacağını düşünür ve bu konudaki kafa karışıklığını gidermek için tek anlamlı olup da birden fazla şeye genellenen lafız türlerini tanıtır. Buna göre varlık gibi bir tek anlamı olan ve pek çok şey için kullanılan lafızların iki kısma ayrıldığını belirtir. Bunlardan birisi, çok olan şeyin tikellerinde eşit olarak bulunan “denk” (mütevâtî) lafız türüdür. Mesela, Zeyd ve Amr ile ilgili olarak kullanılan insan lafzı böyledir. Bu lafızların, bu kavramların gerektirdiği şeydeki hükmü aynıdır. Tûsî'nin işaret ettiği ikinci lafız türü, “benzer anlamlı” (müşekkek/teşvikî) lafızdır. Bu tür lafızlar, her şeyde eşit ölçüde bulunmayıp bazısında daha öncelikli, daha uygun, daha şiddetli veya daha çok olarak bulunan kavramları ifade etmek için kullanılır. Un ve kardaki beyazlık, cevher ve ârâzdaki varlık böyledir. Bu kavramların gereklerinin bir ve aynı olması gerekmez. Bunlar, ışık isminin güneş ışığına, ay ışığına ve ateş ışığına değişik manalarda delalet etmesi gibi bazen farklı olurlar. Bu örnekte güneşin ışığı, diğer ışıklardan, gecenin karanlığını gidermesiyle ayrılır. Tûsî, bunun için ayrıca, kavramı bazısında bedihî, bazısında kazanılmış olan ilim ismini örnek verir.

²³ Tûsî, *age*, s.105. Tûsî benzer bir açıklamayı İbn Sina'nın görüşünü Fahreddin Râzî'nin yönelttiği eleştiriye karşı savunurken de yapmaktadır. Bkz. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, c.3, ss.36-39

²⁴ Konevî, *age*, ss.186-188

Bunlardan bazıları fiilî olup nesnesinin varlığını gerektirir, bazıları ise edilgen olduğu için gerektirmez.

Varlık lafzının da ışık ve ilim lafızlarındaki gibi farklı mevcutlara teşvik yoluyla delalet ettiğini belirten Tûsî'ye göre varlık, Zorunlu'da mâhiyetine ârız olmaksızın, zâtı ile kaim olarak; zorunlu olmayanda, yani mümkün mevcutta mâhiyetine ârız olarak bulunur. Mâhiyete ârız olan varlık, cisim ve maddede mâhiyetin kendisinden başka bir şey ile kaim olmamasını, suret ve ârâzda ise bir mahal ile kaim olmalarını gerektirir. Tûsî, güneş ışığının karanlığı ortadan kaldırmasına ve bazı bilgilerin de bilinenin var olmasını gerektirmesine bakarak bütün ışıkların ve bilgilerin de aynı şekilde olduğunu iddia etmenin doğru olmadığını söyler. Sonuç olarak, varlığın bir kısmı mâhiyete ârız olmamayı, bir kısmı ise ârız olmayı gerektirir. Böylece varlığın ya sadece ârız olmayı yahut ârız olmamayı gerektirmesi ya da ikisinden birini gerektirmemesi şıkları geçersiz olur.²⁵

Konevî, Tûsî'nin varlık lafzının farklı mevcutlar için kullanımıyla ilgili olarak söylediklerini, bir mutasavvıf gözüyle zuhur kapsamında değerlendirir. Buna göre herhangi bir alıcı, bir hakikatin zuhurunu başka bir alıcıya nazaran daha yetkin bir şekilde almaya elverişli olabilir. Bununla beraber hakikat hepsinde aynıdır. Üstünlük ve farklılık yalnızca hakikatin zuhurları (ortaya çıkış) arasında meydana gelir. Gerçekte salt hakikat olması açısından herhangi bir çokluk, bölünme ve parçalanma söz konusu değildir. Konevî, Tûsî'nin mesela ışığın teşvikî anlamda değişik şiddet ve derecelerde olabileceği şeklindeki düşüncesine, hakikatte farklı olabileceklerini kast etmemesi kaydıyla katılır. Zira ışık, ışık olması bakımından tek bir hakikattir ama karanlığı gidermek bazen ışığın hakikatinin gereği olur. Ona göre ışığın karanlığı gidermesi, onunla ilgili özel bir taayyüne ve belirli bir tarzda zuhur etmesi şartına bağlıdır. Yoksa ışık, zuhur ettiği her yerde aynı etkiyi göstermez.²⁶

2- Zorunlu Varlığın hakikatinin bilinemez oluşu bakımından ele alınışı: Konevî, Varlığı Zorunlu Olan'ın varlığının mâhiyetiyle aynı olup olmadığı meselesini bu defa genel kabul görmüş bir düşünce olarak nitelediği "Zorunlu'nun hakikatinin bilinemez oluşu" deliline dayanarak inceler. Ona göre Zorunlu Varlığın kendi düşüncesinde bir taayyünü olduğunu kabul eden kimse, bunun bazı şeyleri O'ndan nefyeymeyi, bazılarını da O'nun için olumlamayı gerektirdiğini bilir. Konevî, bütün akılcıların, Zorunlu'nun hakikatinin bilinemez olduğunda görüş birliği içinde olduklarını iddia eder ve bu düşüncesini şöyle açıklar:

"Eğer Hakkın varlığı hakikatinin (mâhiyet) aynı olsa idi hakikati bilinirdi. O'nun zâtının bir açıdan bilindiğini, başka bir açıdan bilinmediğini ileri sürmek mümkün değildir. Çünkü bu durumda O'nun zâtında birbirinden farklı iki yön düşünülmüş olur ki bu yanlıştır. Hakkın her bakımdan bir oluşu sabit olduğu için zâtında çeşitli yönlerin düşünülmemeyeceğinde görüş birliğine varılmıştır. Kuşkusuz, bir şeydeki yön farklılığı O'nun birliğinin mutlaklığı ile çelişir. Aynı zamanda, bu şekilde bilinse idi O'nun hakikati bilinmiş olurdu. Bu da geçersizdir. Çünkü akılcılar Hakkın hakikatinin bilinemez olduğunda ittifak etmişlerdir. Bütün bunlar, O'nun varlığının hakikati üzerine eklenmiş olduğunu gösterir."²⁷

²⁵ Tûsî, *Yazışmalar*, s.106

²⁶ Konevî, *age*, s.189

²⁷ Konevî, *age*, s.54. Aynı konuda Konevî'ninkine benzer bir ilzamı Râzî'nin de İbn Sina'ya karşı yönelttiğini görmekteyiz. Karşılaştırma için bkz. Râzî, Fahreddin, *Şerhu'l-İşârât ve 't-Tenbihât*, (İstanbul: Daru't-Tıbai'l-Amme, H. 1290), s. 306

Tûsî, yukarıdaki açıklamaya, taayyüne duyulan ihtiyaç sebebini vurgulayarak cevap verir. Ona göre birden çok ferdinin bulunması muhtemel olmayan hiçbir şey kendi hakikatine eklenecek bir taayyüne ihtiyaç duymaz. Çünkü onun hakikati, ister varlığının aynısı olsun, isterse varlık kendisine ârız olmuş bulunsun, kendisinde ortaklık ihtimali bulunmadığı için, o şeyin taayyününden ibarettir. Taayyüne ancak birçok ferdi bulunan türler ihtiyaç duyar. Çünkü bu durumdaki her fert, onu türünün diğer fertlerinden ayıracak bir taayyüne muhtaçtır. Tûsî, zorunlu ve mümkün teşvik yoluyla genellenen varlık kavramının aklı bir konu olduğuna işaret eder. Çünkü varlık adının, hariçte bunu ortak olarak alan şeylere verilmesi imkânsızdır. Bu anlamda varlık, hem bir mâhiyete ârız olmayan “kendisiyle zorunlu varlık”a hem de başka “varoluş”lara genellenir. Onun varlığı akılda düşünüldüğünde zorunlu değil, mümkün olur. Varlık ismi mümkün ve zorunluya, tıpkı Zeyd’in, onun dışsal varlığına ve adına verilmesi gibi verilir. Bu varlık, düşünülebilir bir konudur. Tûsî’ye göre Zorunlu Varlık, hakikatiyle bilinmez. Onda bilinen şey, sadece olumsuz bir kayıt ile ifade edilen bu düşünülebilir varlıktır. O, bu şekilde itibar çokluğu sebebiyle dile getirilen problemin ortadan kalkacağını düşünür. Tûsî’nin dikkat çektiği bir diğer husus, bazı şeylerin Zorunlu’ya izafe edilip bazılarının da O’ndan nefyedilmesiyle ilgilidir. Ona göre izafet ve nefiy ancak bu şeylerin sübutundan sonra düşünülebilir. Oysa bunlar, O’nun hakikatinin göz önünde bulundurulması halinde O’nun ile beraber gerçekleşmez. Aksine, şeylerin Zorunlu’dan sudûr etmesinden sonra gerçekleşir.

Tûsî, Hakkın hakikatinin bilinemez olduğunda ittifak bulunduğu görüşüne katılmaz. Onun, akılcılar şeklinde bir genelleme yapmak yerine, bunu filozoflar ile sınırlamasının daha doğru olacağını söyler. Çünkü Mutezile âlimleri Hakkın hakikatinin insan tarafından mâhiyeti üzere bilindiğini iddia etmektedirler.²⁸

Akılcılar (akıl sahipleri) şeklindeki genellemeyi bilinçli olarak yaptığını belirten Konevî, bununla filozofları kast ettiğini özellikle vurgular. Böylece mutasavvıflar olarak dâhil oldukları tartışmalarda kelamcıları hesaba katmadıklarını açıkça ilan eder. O, muhakkikler yani mutasavvıflar olarak kendilerinin, nazarî aklın kendi başına idrak edebildiği konularda filozoflara katıldıklarını, ancak aklın sınırlı hükümleri dışındaki hususlarda onlardan ayrıldıklarını itiraf eder.²⁹ Bu itiraf, Konevî’nin filozoflara ve özellikle İbn Sina’ya yakın duruşunun önemli bir belgesi niteliğindedir.

Konevî, diğer mevcutların yanı sıra Zorunlu Varlık’ta da varlığın mâhiyete eklenmiş olduğu görüşünü, İbn Sina’nın Talikât adlı eserinden iktibas ettiği şu açıklamalarla desteklemeye çalışmaktadır:

“Şeylerin hakikatlerine vakıf olmak insanın kudretini aşar. Çünkü biz şeylerin sadece özelliklerini, lâzımlarını ve ârâzlarını bilebiliriz. Fakat onlardan her bir şeyin hakikatine delalet eden kurucu unsurları bilemeyiz. Biz onların yalnızca özellik, ârâz ve lâzımları bulunan şeyler olduklarını biliriz. Biz aynı şekilde, Yüce İlk’in, aklın, ruhun, feleğin, ateşin, havanın, suyun, toprağın ve ârâzların da hakikatini bilemeyiz. Biz, İlk’in hakikatini bilmeyiz. Biz O’nun ile ilgili olarak sadece varlığın kendisi için zorunlu olup olmadığını biliriz. İşte bu, O’nun hakikati değil, lâzımlarından bir lâzımdır. Bu lâzım aracılığıyla birlik ve diğer sıfatlar gibi başka lâzımları da biliriz. Onun hakikatini idrak etmek mümkün olsa sadece ‘O, zâtıyla var olan, yani varlık zâtı ile olandır.’ denebilir. Fakat ‘varlık kendisi için zâtından dolayı olan’ sözünün anlamı, hakikatini bilmediğimiz bir şeye işaret eder. O’nun hakikati ne varlığın kendisidir ne de mâhiyetinden bir mâhiyettir. Varlık, mâhiyetler için hakikatlerinin dışında olur. O, zâtında varlığın

²⁸ Tûsî, age, s.108

²⁹ Konevî, age, s.189

nedenidir. Bu, ya aklın var saydığı şekilde cins ve ayırımın basitlerin tanımına girmesi gibi varlığın onun tanımına girmesi şeklinde olur -böylece varlık tıpkı cins ve ayırımın, basitlerin zâtlarının değil de tanımlarının parçaları olması gibi onun hakikatinin değil, tanımının bir parçası olur- ya da onun, varlığın ötesinde bu varlığın kendisinin lâzımlarından sayıldığı bir hakikati olur.”³⁰

Bu açıklamaların Konevî'nin görüşünü destekleyip desteklemediği tartışma götürür. Çünkü İbn Sina, “Şeylerin hakikatlerine vakıf olmak insanın kudretinde değildir.” derken ‘şeyler’ kelimesiyle mevcutların tabiatları diye adlandırılan mevcutların dış varlıklarını (âyân) kast etmektedir. İbn Sina, bunları tanımlamanın güçlüğüne vurgulamak için böyle söylemiştir. Yoksa bununla akledilir kavramların hakikatlerini kast etmemiştir. Mesela ispat ile nefyin hakikatine vakıf olmayan kimse, bunların bir araya gelmelerinin kesinlikle imkânsız olduğu hükmünü nasıl verebilir? Aynı şekilde cismin hakikatine vakıf olmadan, iki cismin aynı mekânda bir araya gelmesinin imkânsızlığına veya bir cismin aynı zamanda iki farklı mekânda olamayacağına kesin olarak hükmedilemez. On ve beş sayılarının gerçeğini bilmeden on sayısının beşin iki katı olduğuna hükmedememek de böyledir. Tûsî, sonuç olarak tüm kesin bilimlerin, bilinenlerin tasavvurları olan hakikatleri bilmeye bağlı olduğunu ifade eder. Nitekim tasdik ve yargılar da bu tasavvurlara dayanır.

“İlk İlke'nin hakikatinin bilinemezliği” ifadesi Tûsî tarafından şu şekilde yorumlanır: “İbn Sina, ‘Varlık ya O'nun tanımına, cins ve ayırımın basitlerin tanımına dâhil oluşu gibi dâhil olur.’ ifadesiyle mevcutlara teşkik yoluyla verilen varlık adını kast etmektedir ki bu varlık ‘cins’ konumundadır. İbn Sina ‘Ya da O'nun, varlığın ötesinde varlık kendisine ait bir lâzım olan bir hakikati vardır.’ ifadesiyle ise O'nun hiçbir akıl tarafından idrak edilemeyen aynî varlığına işaret etmektedir.”³¹

3- Meselenin “Bir tek tabiatın fertlerinin aynı hükme tâbi olması” çerçevesinde ele alınışı: Konevî'ye göre boşluğun soyut bir mesafe olduğu görüşünün çürütülmesi böyledir. Filozoflar, mesafenin tabiatının bir tek tabiat olduğunu kabul etmişlerdir. Eğer o soyut ise hepsinde soyuttur. Bu durumda cisim de soyut bir mesafe olur ki bu yanlıştır. Eğer o maddî ise hepsinde maddîdir. O zaman da boşluğun soyut bir mesafe olması imkânsız olur. Yine filozoflara göre ayrılabilen cisimlerin cisimlikleri maddeye muhtaç olduğu için her cisimliliğin maddeye muhtaç olması gerekir. Konevî, filozofların genellemesinin aynı şekilde varlık ve mâhiyete uygulanması halinde doğacak sonuca dikkat çeker. Zira varlığın hakikati varlık olması bakımından aynıdır. Eğer o mâhiyete muhtaç ise her şeyde böyledir. Eğer mâhiyete muhtaç değilse hiçbir mevcutta ihtiyaç söz konusu olmaz. Birlik, çokluk ve benzeri şeyler maddeye muhtaç olmadıkları halde bazen madde ile irtibatlı olmaya uygun olurlar, bazen de maddeden soyutlanır ve soyut olarak düşünülürler. Varlığın da aynı şekilde olması mümkündür. Ancak bunun doğruluğu kabul edilse bile bunlardan araştırmacıyı tatmin edecek kesin bir delil ve sonuç elde edilemez.³²

Tartışma burada “denklik” ve “teşkik” lafızları arasındaki fark etrafında döner. Buna göre mevcutlara teşkik yoluyla yüklem olan varlığın aksine mesafe ve cisim, kendi altlarında yer alan türlere denklik yoluyla yüklem olurlar. Birlik ve çokluk ise iki ârâz olup onların maddeden soyutlanması, mahallerinden soyutlanmış olarak düşünülen diğer ârâzlar gibi ancak akılda gerçekleşir. Tûsî, varlığın böyle olmadığını düşünür. O, “Mevcutların İlke'den Bir'in çoğalmasıyla sudûru” görüşüne dayanarak bunun varlığa

³⁰ İbn Sina, *Talikat*, (Kum: 1379 HŞ), s.34.; krş. Konevî, *age*, s.56.

³¹ Tûsî, *age*, ss.112-114

³² Konevî, *age*, s.55

İlke’de zâtî ile kaim olması bakımından, mâhiyetlere ârız olmada ise ondan sonra uygun olacağı yargısında bulunur.”³³

Hakkın kendi dışındakiler için ilke oluşunun ya sadece varlık olmasından ya da olumsuzluk ile birlikte varlık olmasından dolayı olacağını belirten Konevî, her ikisinin de geçersiz olduğunu ifade eder. Birincisi geçersizdir. Aksi halde her varlık başkasının ilkesi olur. İkincisi de geçersizdir. Zira geçerli olması halinde olumsuzluk, olumluluk nedeninin bir parçası olur.³⁴

Tûsî, Zorunlu Varlığın başkası için, O’na ve başkasına olumsuzluk kaydı ile belirlenen teşkik yoluyla yüklenmiş varlıktan dolayı değil, O’nun aynî olan zorunlu varlığından dolayı ilke olduğunu ifade eder. Birçok olumsuzluk, olumluluk (sübut) nedenlerinin parçaları olabilir. Tûsî buna, güneşin doğmasıyla birlikte bulutun kaybolmasının, yeryüzünün aydınlanma nedeni olmasını örnek verir. Bir mahalde bir zıddın, başka bir zıddın nedeni ile birlikte yok olması, bu mahalde başka bir zıddın meydana gelmesinin tam nedeni olur.³⁵

3. Mümkün Mâhiyetlerin Ontolojik Durumu

Konevî, İbn Sina’nın varlık felsefesinde mümkün mevcutların varlığını açıklarken zihinsel olarak tasavvur edilen mâhiyetin yaratılmış mı, yoksa yaratılmamış mı olduğu³⁶; bir başka anlatımla, varlığın mâhiyete ârız olmasından önce onun bir varlığının olup olmadığı konusunda düşünür ve açıklamada bulunur.³⁷ Sufî düşünür, iki ihtimali de incelemek suretiyle bir sonuca varmaya çalışır.

Mümkün mâhiyet eğer yaratılmamış ise onun olumlu olması caiz değildir. Çünkü bu takdirde mümkün mâhiyetlerin, zâtî varlığın zorunluluğunda ve zâtî birliğin mutlaklığında Zorunlu Varlığa eşit olmaları gerekir. O zaman mümkün mâhiyetin, başkasından varlık almasını gerekli kılan imkân ve ihtiyaç vasfını taşınamaması sebebiyle mümkün değil, zorunlu olur. Eğer o, ikinci varlık nitelemesinde “ilk varlığın aynısı” ile nitelenmiş olursa var olan şey yeniden elde edilmiş olur. “İlk varlıktan farklı” olan ikinci bir varlık ile nitelenmiş olursa bu da aynı şekilde geçersizdir. Çünkü bu durumda şu takdir edilmiş demektir: Bütün mümkünlerin ortak oldukları bir tek varlık vardır. Mümkün ancak Zorunlu Varlık’tan alınmış olan varlık ile tamamlanır. Konevî, belirtilen hususun doğru olması halinde bütün mümkünlerin zorunluluk halinden imkân haline, ezeli zenginlikten yaratılmışlık makamına geçmiş olacağını ileri sürer. Hakka mahsus olan birinci durum üzere kalmak elbette daha üstündür. O, bu varsayımın doğru kabul edilmesi durumunda başka yanlışlıkların da ortaya çıkacağını iddia eder. Mesela, eğer varlık bir ve ortak olmaz, her mümkünün hakikati itibariyle farklı iki varlığı olduğu

³³ Tûsî, *age*, s.111

³⁴ Konevî, *age*, s.155

³⁵ Tûsî, *age*, s.109

³⁶ Burada bizim yaratılmış diye çevirdiğimiz kelime Konevî ve Tûsî’nin metinlerindeki “mec’ul”, yaratılmamış diye çevirdiğimiz kelime ise “gayr-i mec’ul”dür. Nihat Keklik, Konevî’nin mec’ul için müstefad, gayr-i mec’ul için gayr-i müstefad terimlerini kullanmasından hareket ederek yaratılmış mahiyet için reel ve fani; yaratılmamış mahiyet için ideal ve ezeli terimlerini kullanmıştır. Bkz. Keklik, Nihat, *age*, s. 109

³⁷ Konevî, filozofların mâhiyet veya kelamcılarının malum-madum dediği şeyin tahkik ehlinin literatüründe “ayn”, “ayn-ı sabite” (çoğulu, âyân-ı sâbite) terimiyle ifade edildiğini belirtmektedir. Bkz. Konevî, *İlahî Nefhalar*, trc. E. Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 171; *Tasavvuf Metafizigi*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 23

iddia edilirse iki varlık arasındaki farkın açıklanması ve her birisinden elde edilen faydanın belirlenmesi gerekir.³⁸

Tûsî, yöneltilen soruya cevap olarak önce filozofların “Mâhiyetler yaratılmış değildir.” sözüyle neyi kast ettiklerini açıklar. Ona göre bu önerme, siyahlığın, mesela bir failin yapması ile siyahlık olmaması anlamına gelir. İlk etapta bir siyahlık farz edip sonra da ona bir failin yapmasını veya yaratmasını nispet ettiğimizde failin onu ilk farz ettiğimiz şekilden farklı yapması yani değiştirmesi imkânsızdır. Aynı şekilde fail, varlığı da varlık yapmaz. Bu, var olanı yeniden elde etmek olacağından imkânsızdır. Tûsî, şöyle bir fârâzî soru ortaya koyup cevaplamaya çalışır: Yaratıcı, siyahlığı siyah yapabilir mi, yani siyahlık olan bir şeyi yaratabilir mi? Bir başka deyişle, siyahlığı var edebilir mi? Tûsî bu soruya: “Evet, O, siyahlığı yaratabilir.” şeklinde cevap verir. Bu manada bütün mâhiyetler ve mevcutlar Allah tarafından yaratılmıştır. Mümkün mâhiyet, varlığa nispet edildiğinde, mâhiyetin sırf mâhiyet olması bakımından imkân ile nitelenebilir. Bu aynı zamanda mâhiyetlerin, mâhiyet olmaları itibariyle olumlu konular olmadıkları anlamına gelir.

Mâhiyetlerin mâhiyet olmaları bakımından “olumsuz konular” olduklarını belirten Tûsî, bir başka açıdan bir çeşit varlığa sahip olduklarını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre mâhiyet tasavvur edildiğinde aklî bir varlığı meydana gelir; dışarıda farz edildiğinde ise aynî bir varlığı meydana gelir. Aynî varlık sadece var edicisinden, aklî varlık ise onu düşünenenden gelir. Her iki tür varlık da onun için mümkündür. Filozoflar, mâhiyetin kendisinden önce varlığının bulunduğunu söylediklerinde bununla onun aynî varlığının sebebi olan düşünülüşünü kast ederler. Bu fiilî bilgidir. Yine onlar, mâhiyetin kendisiyle birlikte varlığının bulunduğunu söylediklerinde, bununla onun aynî varlığını kast ederler. Mâhiyetin kendisinden sonra varlığının bulunduğunu söylediklerinde ise onun varlığından sonra düşünülüşünü, yani edilgen bilgiyi kast ederler. Bu, mâhiyetlerin zaman bakımından üç farklı kategoride ele alınabileceği anlamına gelir. Birincisi, mâhiyetler zihinsel bakımdan mümkün mevcutlardan daha önce bir varlığa sahiptirler. İkincisi, mevcutlarda bulunma bakımından onlarla “aynı zamanda” bir varoluşa sahiptirler. Üçüncüsü, bilgimize konu olmaları bakımından mevcutlardan daha sonra bir varlığa sahiptirler.

Akıl, mâhiyetin dikkate alınması halinde sadece mâhiyeti kast eder. Varlık ve yokluk bu düşünüşe dâhil değildir. İşte filozoflar bu yüzden “Mâhiyetler ne vardır ne de yoktur.” demişlerdir. Mâhiyetin göz önünde bulundurulduğu ve akılda meydana geliş esnasındaki durumuna bakıldığında onun bir varlığının olması gerekir. Bu varlık ya aklîdir ya da aynîdir. Mâhiyet bu varlığa kıyasla mümkün olur. Mâhiyetin iki tür varlığından birisine varlık olması açısından bakıldığında o ancak bu varlık olur. Bu varlığın mâhiyet için sabit oluşuna bakıldığında bu varlığın başka bir varlığı olur.³⁹

Konevî, mâhiyetlerin yaratılmamış olmaları varsayımında olumlu (vucudî) şeyler olmalarının caiz olamayacağını açıklamıştı. Bu defa mâhiyetlerin olumlu konular olmamakla birlikte yaratılmış oldukları tezini inceler. Konevî, bu iddianın, Hakkın sonsuz yoklukların kaynağı, onların birbirinden ayrılmasının nedeni ve etkisinin sonucunun benzerinde olumsuz bir konu olmasını gerektireceğini ileri sürmektedir. Çünkü mâhiyetlerin, yokluk halinde birbirlerinden ayrılma nedeni olmaları imkânsızdır. Bundan, yok’un yok’a etki etmesi ve ayrılma (temeyyüz) sebebinin ne Hak ne de mâhiyetler olması manasında birbirlerinden ayrılmasının yaratılmamış olması gerekir. Çünkü bu durumda mâhiyetler yoktur ve etkili değildir. Yoksa bir şekilde varlığı

³⁸ Konevî, *Yazışmalar*, s.59

³⁹ Tûsî, *age*, s.118

olmayan zorunlu kılan olmaksızın çoğalması gerekir. Sabit olan çoğalmanın varlığı bazı bakımlardan hiçbir şekilde varlığı olmayan şeyin sıfatı olur. Konevî, aynı şekilde bunu da imkânsız kabul eder. Ona göre mâhiyetlerin yaratılmış ve olumlu oldukları iddiasına verilecek cevap yine iki farklı var olmanın gerekeceği şeklindedir.⁴⁰

Tûsî, Konevî'nin, mâhiyetlerin yokluğu ile ilgili olarak dile getirdiği açıklamalara sadece şu hususa dikkat çekerek karşılık verir: "Aklî ve aynî varlıktan yoksun olan mâhiyetlerin ayrılmayla birlikte sübutlarının veya ayrılmaksızın sübutlarının bulunduğunu savunmak, yok'un bir şey olduğunu savunmaktır. Mutezile'nin ispatçı grubuna ait olan bu görüş yanlıştır."⁴¹

Konevî, muhalif iddiaları inceledikten sonra kendi mâhiyet görüşünü ortaya koyar. Ona göre mâhiyetler yaratılmamış olup onların bir çeşit varlığı vardır. Bu varlık, mâhiyetlerin taayyünü itibariyle Hakkın ilminde ezeli ve ebedî olarak bir tek süreçte bulunur. Fakat bu, bilginin mâhiyetlerle ilgili olması ve ilgilerin (taallukât) çoğalmasının ezeli "ilgi" ve çoğalma olarak bilinenlere göre düşünülmesi itibariyledir. Çünkü bilgi, her bilende her bilinen ile, bizzât bilinen olmasına göre ilgilidir. Bu yüzden herhangi bir bilginin, şunun bilgi, bunun bilinen olması bakımından herhangi bir etkisinin olduğu söylenemez.

Etkinin sübutunu ele alan Konevî, Hakkın bilgisinin, birliği makamında zâtının aynısı olduğunu ifade eder. Orada ancak "İlgiler" itibariyle bir çoğalmadan söz edilebilir. Bu, bilginin nispetinin zâttan ayrı ve hakikatleri muhtelif bilinenlerle ilgili olarak taayyün etmesi itibariyle değil, Hakkın bizzat etkileyen olması itibariyle böyledir. Var eden Hak'tan alınmış varlık, var edenin bilgisine göre değil de insana göre, yok olucu bilinenlerin olumlu konular olarak taayyün etmesidir. Doğrusu bu, her birisinin yaratılmamış ve farklı kabiliyetlerle özelleşip çoğalan istidat ile varlığı mutlak olan Bir'den gelen kendinde varlıktır. Konevî'ye göre bu kabiliyetler, bu tümel istidatlarla mâhiyetlerin özelliklerinin gereğidir. Bu özelliklerin nedeni, kendilerinin dışındaki herhangi bir şey olamaz. Çünkü mâhiyetler yaratılmamıştır ve özellikleri de yaratılmamış olmalarıyla kendilerine tâbidir. Bazı mümkünlerin, feyzi ötekilerden daha iyi almaları bu özellikler arasında yer alır.⁴²

O, İbn Sina'nın "İmkân şekillerinin bazı mümkünlere oranla artması ve güçlenmesi, mümkünün varlığının gecikmesini ve Var edenden onu eksik olarak almasını gerektirir. İmkân şekillerinin, vasıta azlığı ve ortadan kalkma sebebiyle artmaması ise bunun aksini gerektirir." şeklindeki açıklamasını kendi yorumunu destekleyici nitelikte görür.⁴³

Tûsî, Konevî'nin mâhiyetlerin yaratılmış olmadığı ve onların bir çeşit varlığının bulunduğu görüşünde Mutezile'nin İspatçılar grubuyla aynı çizgiye geldiğini düşünür. Çünkü sübut ile varlığı birbirinden ayıran bu grup, mâhiyetlerin yokluk halinde de sabit olduğunu kabul etmektedir. Tûsî'ye göre İbn Sina'nın, imkân şekillerinin artması ile kast ettiği şey, imkânın en güçlüyü de en zayıfı da, varlığa yakın olanı da uzak olanı da kabul edici olmasıdır. Bazı mümkünlerin bazılarında önce, bazılarının da diğer bazılarında sonra gelmesi, ancak mümkünlere -zâta yerleşmeksizin- bitişen bir şeyin

⁴⁰ Konevî, *age*, s.60

⁴¹ Tûsî, *age*, s.119. Mutezile'nin bu konudaki görüşü için ayrıca bkz. Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, (Beirut: Dâru'l-Azva, 1985), s. 77-80; Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Kahire: 1965), s.175; Afîfî, E. A., İbnu'l-Arabî'nin Sisteminde Âyân-ı Sâbite ve Mutezile'deki Ma'dûmât, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000) s. 259

⁴² Konevî, *age*, s.62. Konevî, mâhiyetlerin yaratılmamış olduğu şeklindeki görüşünü başka bir eserinde daha dile getirmektedir. Bkz. *Tasavvuf Metafiziki*, s. 23

⁴³ Bkz. Konevî, *Yazışmalar*, s.62

düşünülmesiyle ve olgunlaşmak isteyen eksik istidatların takip etmesiyle birlikte düşünülebilir.⁴⁴

Her iki düşünürün de meseleyi iki yönüyle ele alıp analiz etmesine karşılık, sonuç itibarıyla Konevî'nin mâhiyetleri yaratılmamış, Tûsî'nin ise yaratılmış kabul ettiği anlaşılmaktadır. Konevî, mutasavvıflar olarak aklî meseleleri incelerken filozofları kelamcılara tercih ettiklerini belirtmesine rağmen bu konuda Mutezile kelamcılıyla aynı çizgide yer almaktan kurtulamamıştır.

4. “Birden Bir Çıkar” Kuralı ve Sudûr Nazariyesi

İbn Sina, sudûr nazariyesinin izahına zemin hazırlamak amacıyla “Bir nedenden ancak bir nedenlinin çıkabileceği” şeklinde özetlenen “Birden bir çıkar.” kuralını ispatlamaya çalışmıştır. İbn Sina'ya göre, nedenin, kendisinden A gerekmesi halindeki kavramı ile B gerekmesi halindeki kavramı başka başkadır. A ve B eğer aynı nedenden sâdır olurlarsa iki itibar olmaları bakımından farklı olurlar. Bu iki farklı kavram veya itibar eğer nedenin kurucuları iseler, neden birleşik olacak demektir ki bu, nedenin ‘Basit Bir’ olduğu varsayımına aykırıdır. İki kavram aynı nedenin lâzımı olurlarsa soru başa döner. İbn Sina, sonsuz lâzımların ortaya çıkmasına sebep olan bu düzenin de geçersiz olduğunu düşünür. İki kavramdan birinin kurucu, diğerinin lâzım olması varsayımında kurucu olan kavramın önce, lâzım olan kavramın nedenden sonra olması sebebiyle, nedenlinin nedenden sonra gelmesi zorunluluğuna aykırı olduğu için bu da geçersizdir. Üç durumda da bir nedenden iki veya daha çok nedenlinin çıkması imkânsız olduğu için İbn Sina'ya göre bir nedenden ancak bir nedenli çıkar.⁴⁵

Konevî, filozofların, akılların sıralanış nedeni ve çokluğun İlk akıldan sudûr nedeni gibi meseleleri “Birden ancak bir çıkar.” kuralına dayanarak açıkladıklarını belirtir. Konevî'nin işaret ettiği üzere ilk akılda bulunan itibarlar, filozoflara göre olumlu konular değildir. Zira filozofların bu kuralı kabul etmemesi halinde çokluğun Hak'tan sudûr ettiğini benimsemeleri gerekecektir. Bu değerlendirmeye göre O'ndan sudûr eden ilk şey, ilk akıl ve onun üç itibarıdır. Ya da bu itibarların olumlu konular olmamasına rağmen çokluğun varlık nedeni olduklarının ispatlanması gerekir. Konevî'ye göre bunların tümü imkânsızdır. O, bu prensibin yol açtığı diğer problemleri şöyle sıralamaktadır:

“Aynı şekilde, akılları on ile sınırlayan kimsenin iddiası, iddianın açıkça zayıf olması, Atlas feleğine ve basit mevcutlara nispetle en yakın felek olmasına rağmen sekizinci felek ve onun büyük bir çokluğu kapsamasıyla ilgili yanlışlık da bu problemler arasında yer alır. Yaratılıştaki tertip silsilesinin vasıtalar ile ortaya konması, ilk aklın aracılığı olmadan Hakkın mevcutlara tesir etmesinin ve zâtına ait olumlu feyz ile onlara yardım etmesinin nefyedilmesi de bunlardandır. Hakkın ilminin bilinenlerle lâzımlar yönünden tümel olarak ilgili olması ve söz konusu ilmin tikellerle ilgili olmasının reddedilmesi de bunlar arasında yer alır.”

Konevî, “Bir kuralı”nı savunanların bu konulardan hiçbirisi hakkında kesin bilgileri olmadığı kanaatindedir. Ona göre Hak'tan sâdır olan ilk şeyin “genel varlık” olması mümkündür. Bu takdirde ilk akıl ve diğerleri genel varlığa dâhil olur ve bütün mevcutlar söz konusu akıllar sisteminin aracılığına gerek olmaksızın Hak ile irtibatlı olurlar. Böylece bütün akıllar ve vasıta kabul edilen her şey, Hak'tan taşan bir varlık ile yaratılış fiilinin gerçekleştiği şartlar haline gelir. Konevî, genel varlık adını verdiği bu taşan varlığı, Hak ile diğer mevcutlar arasında bir çeşit vasıta olarak görür. Bu durumda

⁴⁴ Tûsî, *Yazışmalar*, s.121

⁴⁵ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, c.3, s.122

vasıtalar, mâhiyetlerin istidatlarını tamamlayan şartlardır. Mâhiyetlerde iki çeşit istidat bulunur: Birisi, Yaratıcı'dan kabul edilmiş varlıktan önce olan istidat, diğeri ise mâhiyetlerin her bir ferdine ait lâzımlar olması bakımından varlık ile hâsıl olan istidat. Bunlar, tümel olan ilk istidadın aksine yaratılmış olumlu istidatlardır. Buna göre vasıtalar, tümel istidatların taayyününü gerektiren hazırlayıcılardır.⁴⁶

Tûsî, Konevî'nin itirazı karşısında İbn Sina'nın düşüncesini savunmak yerine açıklamayı tercih eder. Tutumunda gayet ihtiyatlı olan Tûsî, açıklamalarıyla filozofların görüşünün öyle bir çırpıda yabana atılacak cinsten olmadığını göstermeye çalışır. Tûsî, filozofların, "Bir'den ancak bir çıkar." ifadesi ile Bir'den bir itibarı ile ancak birin sudûr edeceğini kast etmektedirler. Çünkü onlar Bir'den farklı itibarlar ile pek çok şeyin sudûr etmesini mümkün görürler. Birin, ikinin kendisiyle beraberliği itibariyle yarımılığı, üç ile beraber olması itibariyle üçte birliği böyledir. Her bakımdan bir olan İlk İlke'den çokluğun nasıl sudûr ettiğini bilmenin zorluğuna ve bunun ancak Yaratan'ın lütfuyla mümkün olduğuna dikkat çeken Tûsî, sudûr sürecini harfler vasıtasıyla farazî olarak anlatmaya çalışır. Tûsî'nin Arap alfabesindeki sırayı takip ederek anlattığı temsilî sudur sürecini biz anlama kolaylığı sağlamak için Latin alfabesindeki sıraya dönüştürerek sunacağız:

Birinci mertebe: İlk Bir (A)'dır.

İkinci mertebe: O'ndan sâdır olan şey (B)'dir.

Üçüncü mertebe iki sudûr vardır: A'nın B vasıtasıyla eseri (C); B'nin tek başına eseri (D)'dir.

Dördüncü mertebede 12 sudûr olur: A ve C'nin birlikte eseri (E); AB'nin C ile beraber eseri (F); A'nın D ile beraber eseri (G); AB'nin D ile beraber eseri (H); B'nin C ile beraber eseri (İ); B'nin D ile beraber eseri (K); C'nin tek başına eseri (L); D'nin tek başına eseri (M); CD'nin birlikte eseri (N); ACD'nin birlikte eseri (O); BCD'nin birlikte eseri (P); ABCD'nin birlikte eseri (R)'dir.⁴⁷

Bu tasvirde üsttekilere nazaran aşağıdakilerin, mesela A'ya nisbetle B'nin, A'ya nisbetle C'nin, A ve B'ye nispetle D'nin dikkate alınması durumunda eser ve itibarlar daha fazla olacaktır. Mertebelerin beşinci, altıncı ve daha sonrakiler şeklinde artırılması halinde eser ve itibarların sonsuz olacağını söyler. Tûsî, filozoflara göre ilk akılda dört itibarın bulunduğunu belirtir. Bunlardan birisi, İlk İlke'den olan ilk aklın varlığıdır. Diğeri, ilk aklın kendi zâtından olan mâhiyetidir. Üçüncüsü ilk aklın İlk İlke'yi bilmesidir. Bu, İlk İlke'ye nazaran olur. Dördüncüsü ilk aklın kendi zâtını, kendisine nazaran bilmesidir. Bu dört itibar ile İlk'ten feleğin sureti, maddesi, akli ve ruhu sudûr eder.⁴⁸

Tûsî, filozofların, sudûr nazariyesini, "Bir'den bir itibarla ancak bir sâdır olur." görüşüyle birlikte çok sayıdaki eserin çok sayıdaki itibarlar sebebiyle nasıl sudûr ettiğini

⁴⁶ Konevî, *age*, s.71-73

⁴⁷ Tûsî, *age*, s.126. İbn Sina sudûr süreciyle ilgili anlatımı için bkz. İbn Sina, *Şifa: Metafizik-II*, trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), ss.148-154; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s.250

⁴⁸ Tûsî, *age*, s.125-126; Tûsî, Herat Kadısı Fahreddin Biyarî'nin felsefî sorular barındıran mektubuna yazdığı cevabî mektupta Bir'den ancak bir itibariyle birin sâdır olduğunu, birçok itibara göre ise çoğun sâdır olabileceğini filozofların görüşleri çerçevesinde esaslı olarak incelemiştir. Tûsî'nin Konevî'ye yazdığı mektuptaki sudûr anlatımı ile Fahreddin Biyarî'ye yazdığı mektuptaki sudûr anlatımı özde bir olmakla birlikte ifadeler ve sudur miktarları önemli derecede farklılık arz etmektedir. Mesela orada dördüncü mertebede 24 tane sudûr sıralamıştır. Hatta Fahreddin Biyarî'ye gönderdiği mektuptaki anlatım daha sistematik ve doyurucudur. Karşılaştırmak için bkz. Tûsî, *Ecvibetu Mesâili Fahriddin Biyarî Kâdi'l-Herat*, ss. 41-44

anlatabilmek için temsilî bir anlatım olarak geliştirdiklerini söyler. Ona göre filozoflar bu çok sayıdaki mevcudun gerçekte nasıl sudûr ettiğini bildiklerini iddia etmezler. Ayrıca onlar felek sayısının dokuzdan çok olabileceğine de karşı çıkmazlar. Onlar akılları on kabul etmişlerdir ama bu, akılların ondan az olamayacağına işaret eder. Daha fazlası mümkündür. Çünkü onlar feleklerin çok olabileceğini açıkça ifade etmişlerdir. Bunların hareketleri farklı olduğuna göre her birisine ait bir akıl ve ruhun gerekeceği açıktır. Buradan akılların da çok olabileceği sonucu çıkar.⁴⁹

Nasîruddin Tûsî'nin sudûr nazariyesine en büyük katkısı, ruhların dokuz, akılların on ile sınırlı olmayacağı, bu fazlalığın filozofların anlayışına da uygun olduğu yolundaki yorumudur. Ayrıca o, sudûrun birebir gerçek olmasının ötesinde yaratmayı izah için tercih edilmiş temsilî bir anlatım olduğuna dikkat çekmiştir. Tûsî'ye göre itibarların aynî ve olumlu şeyler olmaları gerekmez. Onların aklî olmaları yeterlidir. Bir olan fail bazen aklî veya olumsuz konuların farklılığıyla birçok fiil yapabilir.

Hak'tan sudûr eden feyzin hakikatini araştıran Konevî, filozofların feyzin sudûr keyfiyeti ve kabul edicilere nasıl ulaştığı konusunda ne düşündüklerini öğrenmek ister. Ona göre feyzin ne mümkün mevcut ne de Hak olması caizdir. Ortada üçüncü bir konu da yoktur. Öyleyse başlangıçta var etmeden ve daha sonra yardım etmeden ne anlaşılması gerekir? Konevî, Tûsî'ye feyzin hangi delil ile açıklanıp ispat edileceğini sorar.⁵⁰

Tûsî, feyzin hakikatiyle ilgili soruyu şöyle cevaplar: “Feyz, Hak'tan sâdır olan bir mevcuttur. Feyz bir kabul ediciye ihtiyaç duyup o da mevcut olunca kabul edici bu feyzi hem Hak'tan kendisine doğru bir hareket veya çıkan bir şey olmadan hem de kendisinin onu alması ve ona yönelmesi şeklinde bir hareket olmadan kabul eder. Bilakis akılda ikisine iki izafet ilişir. Birisi sudûr edene, diğeri kabul edene göredir. Biz buna ruhumuzda şahit oluruz. Biz hareket ettirmek istediğimiz bir organı ne harekete doğru yönelerek ne de hareketten bu organa doğru bir eğilim gerçekleşerek hareket ettiririz. Biz onu bu kabul edici organda ruhtan gelen bir hareketin var etmesiyle hareket ettiririz. Bu mana ruh tarafından fark edilmektedir. Var etme böyledir. Yardım etme ise var edenin var etmek istediği şeyi tamamlamasıdır. Bunu ispatlamak için burhana gerek yoktur.”⁵¹

Konevî, Tûsî'ye yazdığı cevabî mektupta bu konuyu anlamaya yardımcı olacak birkaç noktaya temas etmiş fakat Tûsî'nin görüşünü reddettiğini gösteren herhangi bir açıklama yapmamıştır. Burada dikkat çeken husus, Konevî'nin böylesi konularda Tûsî'nin felsefî derinliğine ve izah kabiliyetine son derece güvendiğini itiraf etmesidir.⁵² Konevî, tam olarak filozoflarınki gibi olmasa da bir çeşit sudûr görüşünü savunmaktadır. Konevî kendi düşünce sistemindeki sudûru ifade etmek için daha çok zuhûr, taayyün ve tecelli terimlerini kullanır. Konevî'ye göre de Bir'den bir çıkar; ama bu ilk sudûr veya zuhûr eden şey, filozofların dediği gibi ilk akıl değil, “genel varlık”tır. O, kâinattaki her şeyin varlık kazanmasını bu genel varlık ile açıklar.

Sonuç

Sadreddin Konevî, çağının büyük filozof ve bilgini olan Nasîruddin Tûsî ile bir araya gelmiş ve görüşmüş olmasa da onun felsefe ve ilimlerdeki derin deha ve birikiminden haberdardır. İki düşünür arasındaki mektuplaşma bunu göstermektedir.

⁴⁹ Tûsî, *Yazışmalar*, s.127-128

⁵⁰ Konevî, *age*, s.91

⁵¹ Tûsî, *age*, s.141

⁵² Bkz. Konevî, *age*, 199

Konevî meselelere tasavvufî perspektiften bakan bir düşünür olmasına rağmen felsefeye de aşına ve hatta saygılı bir kimsedir. Konevî, genelde Meşşai filozofların, özelde ise İbn Sina'nın görüşleri konusunda doğru ve doyurucu bir açıklamaya ulaşabilmek ve bu arada kendi görüşlerini test etmek için felsefede bir otorite kabul ettiği Tûsî'den varlık, mâhiyet ve sudûr gibi konularda kendisini aydınlatmasını istemiştir. O, İbn Sina'nın görüşlerine doğrudan cephe alarak itiraz etmemiştir. Tûsî'nin verdiği cevapları tümüyle benimsemese bile kendi izahını olgunlaştırma noktasında bunlardan istifade etmiştir. Hatta onun bazen İbn Sina'nın görüşünü kendi düşüncesini destekler mâhiyette yorumladığı görülür. Bu yazışmalar, Keklik'in beyan ettiği tarzda bir felsefe ve tasavvuf hesaplaşması değil de iki disiplinin saygın mümessilleri aracılığıyla yürütülmüş bir yakınlaşma ve birbirini anlama girişimi olarak görülmeye daha uygundur. Bu seviyeli tartışma, 13. yüzyıldaki ilmî seviyeyi belgelemesi bakımından kayda değer bir örnektir.

Zorunlu Varlık'ta ve mümkün mevcutlarda değişik şekillerde ortaya çıkan bir genel varlık tanımını kabule yanaşmayan Konevî, Tanrı'da ve mümkün mevcutlarda teşkikî olarak değişiklik gösteren genel varlığın mümkün anlamına geleceğini, bunun da genel varlığın yaratılmışlığı sonucunu doğuracağını iddia eder. Konevî, mümkünlerin varlığının Zorunlu Varlık'tan saçılan bir feyz olduğunu düşündüğü için ayrıca mümkün bir varlıktan söz edilmesini doğru bulmaz. Çünkü ona göre bu, varlığa ikinci bir varlığın âriz olması demektir. Bu yüzden o, genel varlığı yaratılmamış ve zorunlu kabul eder. İbn Sina ve Tûsî ise genel varlığı aynı bir gerçeklik olarak değil, zihinsel olarak kabul etmeleri nedeniyle Tanrı için zorunlu, mümkün mevcutlar için mümkün varlık şeklinde ikiye ayırmışlardır.

Konevî, Varlığı Zorunlu Olan'ın varlığının mâhiyeti üzerine eklenmiş olduğunu kabul etmektedir. Oysa filozoflar, Zorunlu Varlık'ta varlık mâhiyet ayrımı olmadığını, O'nun varlığı ile zâtının aynı olduğunu, O'nda varlığın âriz olduğu bir mâhiyetten söz edilemeyeceğini savunurlar. Tûsî'ye göre Zorunlu'nun varlığı dışında bir de mâhiyetinin olması her şeyin kaynağının iki tane olması sonucunu doğurur. Bu durumda söz konusu iki şey de kendilerinin ilkesi olan Bir'e muhtaç olur. Hâlbuki bir ilkeye muhtaç olan şey her şeyin ilkesi olamaz. Tûsî, varlık lafzının da ışık ve ilim lafızlarındaki gibi farklı mevcutlara teşkik yoluyla delalet ettiğini ifade eder. Ona göre varlık, Zorunlu'da mâhiyetine âriz olmaksızın, zâtı ile kaim olarak bulunur; mümkün mevcutta mâhiyetine âriz olarak bulunur.

İbn Sina'nın "Biz, İlk'in hakikatini bilmeyiz. Biz O'nun ile ilgili olarak sadece varlığın kendisi için zorunlu olup olmadığını biliriz..." sözü Konevî tarafından kendisine ait Zorunlu Varlık'ta varlık dışında bir de mâhiyetin olduğu görüşünü desteklemek için kullanılmıştır. Tûsî, İbn Sina'ya ait bu açıklamaların Konevî'yi teyit edici mâhiyette olmadığı kanaatindedir. Çünkü İbn Sina, "Şeylerin hakikatlerine vakıf olmak insanın kudretinde değildir." derken 'şeyler' kelimesiyle mevcutların dış varlıklarını yani tabiatlarını kast etmektedir. İbn Sina, bunları tanımlamanın güçlüğüne vurgulamak için böyle söylemiştir. Yoksa bununla düşünceye konu olan kavramların hakikatlerini kast etmemiştir. Eğer bu anlamdaki hakikatler bilinemez olsaydı mesela ispat ile nefyin hakikatine vakıf olmayan kimse, bunların bir araya gelmelerinin kesinlikle imkânsız olduğu hükmünü çıkaramazdı.

Konevî'ye göre mümkün mâhiyetler yaratılmamış olup onların "âyân-ı sâbite" olarak bir çeşit varlıkları vardır. Bu varlık, mâhiyetlerin taayyünü itibariyle Hakkın ilminde ezeli ve ebedî olarak bir tek süreçte bulunur. Konevî'nin mâhiyetler ile kast ettiği şey, doğrudan doğruya Tanrı'nın tasavvurlarının taayyünlerinden ibarettir. O, mâhiyetleri Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecellileri olarak görür. Bu bizi meydana gelecek her şeyin Tanrı'nın zihninde ezelde belli olduğu düşüncesine götürür.

Filozoflara göre mâhiyetler, Tanrı onları düşündüğü için yaratılmış sayılır. Tûsî, mâhiyetin ne var ne yok hükmünde olduğunu, onun aklen tasavvur edilebildiğini, bir şeyin mâhiyetinin ancak aynî varlığından sonra fiilen belli olduğunu, fakat mâhiyetin varlığa yalnızca aklî bir önceliğinin bulunduğunu söyler.

“Bir kuralı”nı savunanların bu konulardan hiçbirisi hakkında kesin bilgileri olmadığını iddia eden Konevî’ye göre Hak’tan sâdır olan ilk şey genel varlıktır. Bu takdirde ilk akıl ve diğerleri genel varlığa dâhil olur ve bütün mevcutlar söz konusu akıllar sisteminin aracılığına gerek kalmaksızın Hak ile irtibatlı olurlar. Böylece bütün akıllar ve vasıtalar, Hak’tan taşan bir varlık ile yaratılış fiilinin gerçekleştiği şartlar haline gelirler. Tûsî, filozofların, sudûr nazariyesini, “Bir’den bir itibarla ancak bir sâdır olur.” görüşüyle birlikte çok sayıdaki eserin çok sayıdaki itibarlar sebebiyle nasıl sudûr ettiğini anlatabilmek için temsilî bir anlatım olarak geliştirdiklerini söyler. Yoksa filozoflar kesinlikle çok sayıdaki mevcudun gerçekte nasıl sudûr ettiğini bildiklerini iddia etmemişlerdir.

Sonuç olarak, Konevî’nin felsefeye aşına bir mutasavvıf olarak, temsil ettiği topluluğa saygın bir konum kazandıracak şekilde devrin en büyük filozofu unvanına layık olan Nasîruddin Tûsî ile felsefenin en temel konusu olan varlık hakkında müzakere yapabildiğini, düşüncelerini netliğe kavuşturmak ve belki de bir filozof tarafından onaylanmasını sağlamak amacıyla tartışmaya açtığını söyleyebiliriz. Ancak Tûsî’nin felsefî derinlik ve meselelere vukûfiyet bakımından Konevî’den bir adım ileride olduğu görülmektedir. Böyle olmakla birlikte Tûsî, Konevî ile asla bir rakip gibi boy ölçüşmeye kalkışmamış, onun makamına ve şahsına duyduğu derin sevgi ve saygının tezahürü olarak sadece sorularına edep dairesinde makul ve mantıklı cevaplar vermekle yetinmiştir. Tûsî’nin tasavvufî manada Konevî ile örtüşecek ortak yanları olmadığı için araştırmada iki düşünürün sistemleri bütün yönleriyle karşılaştırılma yoluna gidilmemiştir.

Kaynaklar:

- Afifi, E. A., *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000
- Atay, Hüseyin, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Gelişim Matbaası, 1983
- Bayram, Mikail, *Sadrüddin Konevî ile Ahi Evren Şeyh Nasirüddin Mahmud’un Mektuplaşması*, “*Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*”, sayı 2, Konya, 1983
- Câmî, *Nefehâtu’l-Üns*, İstanbul: 1289 H
- Demirkol, Murat, *Tûsî’nin İbn Sina Savunması*, , Ankara: Fecr Yayınları, 2010
- Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005
- Izutsu, Toshihiko, *İslâm’da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995
- İbn Sina, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, Tahran: el-Haydarî Matbaası, 1379 HŞ
- İbn Sina, *Şifa, Metafizik I*, trc. M. Macit, F. Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayınları, 2004
- İbn Sina, *Şifa: Metafizik-II*, trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005
- İbn Sina, *Talikat*, Kum: 1379 HŞ
- Kadı Abdulcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, Kahire: 1965

- Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah-Kainat ve İnsan*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1967
- Konevî, *İlahî Nefhalar*, trc. E. Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002
- Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002
- Konevî, *Yazışmalar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yayınları, 2002
- Mişkât, Seyyid Muhammed, *Mukaddime-i Musahhih*, Şirazî, Kutbeddin, "Dürretü't-Tac", Tahran: 1320 HŞ
- Nimet, Abdullah, *Felasifetu's-Şia*, Beyrut: tsz.
- Nuranî, Abdullah, *Mukaddime, Ecvibetu'l-Mesaili'n-Nasiriyye*, Tahran: 1383 HŞ
- Razavi, Müderris, *Ahvâl ve Âsâri Hâce Nasîri Tûsî*, Tahran: İntişârât-ı Daneşgah, 1334 HŞ
- Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, İstanbul: Dâru't-Tıbaati'l-Âmme, 1290 H
- Tûsî, *Ecvibetu Mesâili Fahriddin Biyarî Kadi'l-Herat*, "Ecvibetu'l-Mesaili'n-Nasiriyye" içinde, Tahran: Pejuheşgâh, 1383 HŞ
- Tûsî, *Ecvibetu'l-Mesâili'n-Nasîriyye*, derleyen Abdullah Nurânî, Tahran: Pejuheşgâh, 1383 HŞ
- Tûsî, *Musâriu'l-Musâri*, Kum: Mektebu Ayetullah Meraşî, 1405 HŞ
- Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, Tahran: el-Haydarî Matbaası, 1379 HŞ
- Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, Beyrut: Dâru'l-Azva, 1985
- Tûsî, *Yazışmalar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002
- Zencanî, Muhammed, *Sergožešt ve Akayid-i Felsefiyy-i Tûsî*, Tahran: İntişârât-ı Emir Kebir, 1379 HŞ