



İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ 21:2 (2016), SS. 57-82.

ABDURREZZÂK EL-LÂHÎCÎ'DE SUDÛRUN İMKÂNI BAĞLAMINDA SOYUT CEVHERLER

Ahmet PİRİNÇ*

Öz

Felsefe ve kelam arasında cereyan eden önemli tartışmalardan biri de hiç şüphesiz "sudûr teorisi"dir. Filozoflar söz konusu bu teorinin imkân ve tutarlılığını mücerred cevherler/akıl ve nefis" kavramı üzerinden izah etmeye çalışmışlardır. Aynı filozoflar bu tartışma bağlamında "mücerred cevherler" in varlığını ise iki temel ilkeye dayandırmışlardır. Bunlardan biri; "Akıllar hiyerarşisi"nin neşet ettiği "Bir'den ancak bir çıkar" temel ilkesi bir diğeri ise "aşk teorisi" ile izah edilen "feleklerin sahip olduğu bitimsiz dairesel hareket" ilkesidir. Ancak sudûr tartışmasında kırılma noktası filozofların sudûra ilişkin Tanrı'nın icbâri bir fâiliyet özelliğine sahip olma iddialarıdır. Nitekim sudûr teorisini reddeden ve "yoktan yaratma" düşüncesini savunan kelamcılar bu tartışmada temel tezlerini "mücerred cevherler" in ontolojik gerçekliklerinin reddi ve sudûrun filozoflarca zorunlu bir süreç olarak kabul edilme yaklaşımının Allah'ın "Mürîd" oluşu ile çeliştiği eleştirisi üzerinden oluşturmuşlardır. Önde gelen Şii kelamcılardan Tûsî'nin önemli şarihlerinden biri olan filozof-mütekellim Lâhîcî bu spekülâtif tartışmada hem filozofların delillerini eleştirmiş hem de kelamcıların itirazlarını çok gerçekçi bulmamıştır. Ancak bununla beraber Lâhîcî'nin Sünnî kelamın temel bir görüş olarak kabul ettiği "yoktan yaratma" fikrini benimsediğini söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Abdurrezzâk el-Lâhîcî, Sudûr, Mücerred Cevherler, Felek, Hareket.

Possibility of Emanation in the Context of Non-Material Substances in Abdurrezzâk El-Lâhîcî

Abstract

One of the most important arguments between philosophy and theology is certainly "the theory of emanation". Philosophers attempted to explain the consistency and possibility of this aforementioned theory through the concepts of abstract substance, reason and the soul. The same philosophers also in the context of this argument attempted to base the existence of "non-material substances" on two basic principles. One of them is the principle of "only one

comes into existence the one from which "the hierarchy of reason" comes out, and the other is the principle of "endless circular movements that heavenly spheres have" described by "love theory". However the critical point in the discussions of emanation is the claims of the philosophers that God has a character doing His acts with compulsion in emanation. Thus, the theologians that defend the idea of "creation from nothing" and rejects the emanation theory in this argument form their basic thesis on the rejection of ontological realities of non-material substances and the contradiction that arises between philosopher's acceptance of emanation as a compulsory process and God's free will. In this speculative argument, Lâhîcî, one of the commentators of prominent Shiite theologian Tûsî and a philosopher-theologian, not only criticized the philosophers' evidences but also refused to consider theologians' objectives as realistic. Nonetheless we can say that Lâhîcî accepted the idea of "creation from nothing" that Sunni theology embraces as a basic notion.

Keywords: Lâhîcî, Emanation, Abstract Substances, Heavenly Spheres, Movement.

Giriş

Abdürrezzâk b. Ali el-Lâhîcî (ö. 1072/1661) İran'ın Lâhîcan şehrinde doğmuştur. Molla Sadrâ'nın yanında uzun bir süre kalarak ondan felsefe alanında dersler almıştır. Diğer bir hocası ise Mîr Dâmâd olup onun düşüncelerinden faydalanmıştır. İran coğrafyasında yapmış olduğu birtakım ilim amaçlı seyahatlerinin ardından Kum'a yerleşerek, hayatının önemli bir kısmını ve ilmi faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Öğrencileri arasında Muhammed Saîd el-Kummî ile oğulları Mirza Hasan ve Mirza İbrahim sayılabilir.¹

Lâhîcî, İsfahan Felsefe Ekolü içerisinde dikkatleri üzerine çeken önemli düşünürlerden biridir. Aşağıda daha detaylı bir şekilde ele alacağımız üzere o aynı zamanda bir kelamcıdır. Ancak bir kısım sem'iyat konuları dışında kelamcılardan ziyade filozofların görüşlerini benimseyip desteklediğini görmekteyiz. Lâhîcî'nin felsefi yaklaşımının merkezine İbn Sînâ'yı yerleştirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim o hem Tûsî'ye hem de Molla Sadrâ'ya yöneltmiş olduğu eleştirilerini daha ziyade İbn Sînâ'nın felsefi sistemiyle uyuşmayan noktalar üzerinden yapmıştır.²

Mücerred cevherler konusunu Lâhîcî örneği üzerinden ele almanın birkaç nedeni vardır. Bunların en önemlisi onun felsefe ve kelamdaki

* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr

¹ Ömer Mahir Alper, "Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali" Mad., *DİA* (TDV), Ankara 2003, c. XXVII, s. 52; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze)*, c. II, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 146, 149.

² Alper, "Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali" Mad., s. 52.

tartışılmaz konumudur. Zira o, başta Meşşâî ve İşrâkî ekol olmak üzere diğer felsefi görüş ve yaklaşımlara hakim bir filozof profili çizer. Onun belki de bu anlamda en büyük şanssızlığı, öğrenciliğini yaptığı Mîr Dâmâd ve Molla Sadrâ gibi iki büyük üstadın gölgesinde kalmasıdır. Nitekim gerek kendisinin yaşadığı dönemde, gerekse daha sonraki dönemlerde olsun özellikle İran ilim havzasında felsefe eğitimi veren okul ve muhitlerde daha çok bu iki üstadın eserleri ön plana çıkıp bu eserler okutulduğu için, Lâhîcî'nin felsefedeki derinlik ve bilgeliği bir nebze de olsa perdelenmiştir.³

Lâhîcî felsefi yaklaşım olarak iki hocasının temel tezlerini yani Molla Sadrâ'nın "varlığın asaleti" (asâletü'l-vücûd) ile Mîr Dâmâd'ın "mahiyetin asaleti" (asâletü'l-mahiyet) görüşünü bir araya (cem') getirerek bu iki görüşü telif etmiştir. Bu anlamıyla Lâhîcî felsefi özgünlüğü olan bir düşünür olarak karşımıza çıkar.⁴ Özellikle o, Mutezile'nin "mahiyetler varlıktan önce kendi yerlerinde karar kılmışlardır"⁵ şeklinde ileri sürmüştüğü bu yaklaşımı reddetmek ve çürütmek için "mahiyetin asâleti" görüşünü bu anlamda savunmuştur. Sonuç itibarıyla bir birinden farklı iki önemli felsefi görüşü tutarlı bir şekilde uzlaştırması anlamında yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur diyebiliriz.⁶

Lâhîcî kayınpederi olan Molla Sadrâ'nın ders halkalarının müdavimi olmasına rağmen Sadrâ düşüncesini bütünüyle benimseyen bir tutum sergilememiştir. Bundan dolayı olsa gerek bazı araştırmacılar onu Aristocu düşünür olarak nitelemişlerdir.⁷ Zira o *Şevâriku'l-İlhâm*'da kelamla karışık Meşşâî bir çizgi üzerinden meseleleri tartışmıştır. Nitekim Safevi döneminde başta Mîr Dâmâd olmak üzere Seyyid Ahmed el-'Alevî ve Molla Sadrâ gibi filozofların İbn Sînâ felsefesi üzerine yapmış oldukları şerh ve yorum çalışması şeklinde oluşturulan bu yorum geleneği Lâhîcî gibi pek çok düşünür tarafından da devam ettirilerek sürdürülmüştür.⁸

³ Abdürrezzâk el-Lâhîcî, *Şevâriku'l-İlhâm fî şerh-i tecrîdî'l-kelem*, c. I, Müessesetü'l-İmâm Sâdık, Kum, 2009, s. 22.

⁴ Lâhîcî, *Şevâriku'l-İlhâm*, c. I, s. 23.

⁵ Geniş bilgi için bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s. 158; Y. Şevki Yavuz, "Adem" Mad, *DİA* (TDV), Ankara, 1988, c. I, s. 356-357; M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 133-149.

⁶ Lâhîcî, *Şevâriku'l-İlhâm*, c. I, s. 22.

⁷ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. II, s. 146.

⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s. 65.

Lâhîcî başta İbn Sînâ olmak üzere Fahreddin Râzî, Nasîruddîn et-Tûsî, Adûdiddîn el-Îcî, Sadeddin Taftazânî, Alaaddîn el-Kûşcû⁹ gibi filozof ve kelimcileri yakından incelemiş ve onlardan belli oranlarda etkilenmiştir. Ancak bazı konularda ise fikri ayrılığa düşerek onları eleştirmiştir. Zira o yalnızca bir şârih veya hocalarının izinden ayrılmadan giden ve onlardan olduğu gibi birtakım aktarımlarda bulunan birisi olmamıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi o, bazı önemli felsefi problemlerde üstatlarına itiraz ederek onları ciddi anlamda eleştirmiştir. Lâhîcî gerek felsefi tartışmalarda gerekse kelami konularda meseleleri çok iyi analiz edebilen bir özelliğe sahip olduğu kadar ele almış olduğu konuların içeriğine uygun yapmış olduğu kavramsallaştırma çalışmaları açısından da önem arz etmektedir. Bu anlamda kendisinin felsefi düşüncede ve kelami araştırmalarda kendi özgül ağırlığını hissettiren ve kendi özgünlüğünü ortaya koyabilen bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰ Bu özelliğinden dolayı bir kısım eserlerinin günümüzde modern akademik çalışmalarda sıkça başvurulan ve istifade edilen bir konumda olduğunu ifade edebiliriz.¹¹

Yukarıda da belirttiğimiz gibi iyi bir filozof olan Lâhîcî aynı zamanda kelâmî birikimiyle de göz dolduran önemli bir kelimcidir. Nitekim o başta Mutezîle olmak üzere Eş'arî ve diğer kelami fırkaların görüşlerini yakından bilen ve onları hem cedel hem de burhan yoluyla eleştirel bir şekilde ele almayı başaran nadir kişilerden biridir. Bundan dolayı kendisi iki hocasıyla beraber filozof-mütekellimlerin üçüncüsü (*sâlisû-l hukemâi-l mütekellimîn*) olarak anılmıştır.¹²

Lâhîcî'nin bir başka öne çıkan özelliği ise İbn Rüşd çizgisinde din ile felsefeyi uzlaştıran bu ikisini, aynı hakikatin iki farklı vechesi şeklinde tanımlayarak aralarında her hangi bir ayrılık ve çatışmanın olamayacağını ifade etmesidir. Din ve felsefeyi uzlaştıran Kindî ve İbn Rüşd'de gördüğümüzün bir benzerini onda da görürüz. Lâhîcî de selefleri gibi Kur'an, sünnet ve aklın tek bir doğruya ve tek bir hakikate işaret ettiğini ve aralarında bir ayrılık ve aykırılığın (*hilaf*) olamayacağını belirtir.¹³

⁹ Ali Kuşçu, Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö.672/1274) *Tecridü'l-i'tikâd* adlı eserine *Şerhu Tecridü'l-Kelâm* ismiyle çok önemli bir şerh yazmıştır. Bu şerh çalışmasıyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Mehmet Fatih Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecridü'l-Kelâm'ından Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyat Meselelerinin Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.

¹⁰ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. I, s. 22-23.

¹¹ Alper, "Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali" Mad., s. 52.

¹² Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. I, s. 22.

¹³ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. I, s. 24.

Lâhîcî'nin eserleri; 1. *Şevâriku'l-ilhâm fî şerhi tecrîdî'l-keîâm*. Arapça yazılmış olup Nasîrüddîn Tûsî'nin *Tecrîdü'l-aķâid*'ine (*Tecrîdü'l-keîâm*) yapılmış geniş ve orijinal bir şerhtir. 2. *Meşâriku'l-ilhâm fî şerhi Tecrîdî'l-keîâm*. Tûsî'nin *Tecrîdü'l-keîâm*'ının şerhidir. 3. *Ta'likât alâ Hâşiyeti Şemsuddîn el-Haferiyye alâ Kısmî'l-İlâhiyyâtî't-Tecrîd*. Şemseddin Haferî'nin Ali Kuşçu şerhinin ilâhiyyât bölümüne yazdığı hâşiyeye Lâhîcî'nin ta'likidir. 4. *Gevher-i Murâd*. Farsça olarak kaleme alınan eser ontoloji, ilâhiyyât, nübüvvet, imâmet ve meâd gibi felsefenin ve Şii kelâmının geleneksel konularına dairdir. 5. *Sermâye-i İmân fî isbâti usûli'l-aķâid bi-tarîkı'l-burhân*. Farsça olarak yazdığı eser *Gevher-i Murâd*'da ele alınan konuların bir özeti mahiyetindedir. 6. *Teşrîkât*. Farsça yazılmış olup tevhid, adalet ve aşk konusunda yazılmış üç risâleyi ihtiva eder. 7. *Risâle fî Hudûsi'l-âlem*. 8. *el-Kelimetü't-tayyibe*. Mîr Dâmâd ile Molla Sadrâ'nın varlık ve mahiyetle ilgili görüşlerinin muhâkemesine dairdir. 9. *Talîkât alâ Şerhi'l-İşârât*. Nasîrüddîn Tûsî'nin İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ına yaptığı şerhe yazılmış bir hâşiyedir. 10. *Dîvân*. Müellifin Farsça şiirlerinin toplandığı eserde yaklaşık 5000 beyit bulunmaktadır. 11. *Muhtasar Hâşiyetü'ş-Şerhi'l-Cedîd li't-Tecrîd*. Ali Kuşçu'nun Tûsî'nin *Tecrîdü'l-aķâid*'ine yaptığı şerhin hâşiyesidir.¹⁴

Lâhîcî ile ilgili bu kısa genel değerklenmeden sonra asıl tartışma konusu olan "mücerred cevherler" konusuna geçebiliriz.

1. Felsefe ve Kelam İliminde Soyut (Mücerred) Cevher Anlayışı

1.1. Cevherin Tanımı

Öncelikli olarak tartışacağımız konuya bir zemin oluşturmak için cevherin tanımıyla işe başlamak daha uygun olacaktır. Cevherin (töz) tanımına ilişkin birtakım farklılıklar olmakla beraber genel kabul gören tanımı "*kendi kendisine var olan, kendi kendine varlığını devam ettiren, varlığını koruyabilen, ilinek olmayan*" şeklindedir.¹⁵ Bir başka ifadeyle "*değişen durumlar ve niteliklere karşı kalıcı olan; bir başka şeyle ya da bir başka şeyde değil, kendi kendisiyle, kendi kendisine var olan. Öznede değil, kendinde var olan.*" şeklinde tanımlanabilir.¹⁶

Genel anlamda hem "cevher" kavramı hem de "mücerred cevherler" kavramı bir yönüyle felsefenin bir diğer yönüyle de kelâmın ele alıp tartıştığı

¹⁴ Alper "Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali" Mad., s. 52; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. I, s. 25.

¹⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Sözlüğü*, Nobel Yay., Ankara, 2013, s. 58.

¹⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1998, s. 179.

bir konu olagelmıştır.¹⁷ Mücerred cevherler konusu salt kendi kavramsal bağlamında ele alındığında felsefe ve kelim arasında cereyan eden sıradan metafizik bir problem şeklinde değerlendirilebilir. Ancak konu analitik bir şekilde incelendiğinde "mücerred cevherler" kavramının birçok metafizik problemle ilişkili olduğu görülür. Nitekim "Tanrı'nın tek bir gerçekliğinin olması (*inniyye*)", "Tanrı'nın sıfatları", "sudûr nazaryesi", "akıllar ve felekler sistematigi", "madde-suret teorisi" ve "nefs teorisi" şeklinde sayabileceğimiz bu geniş felsefi spekülasyon alanları tamamen mücerred cevherler konusuyla ilintilidir. Zira felsefe işaret etmiş olduğumuz problemlere ilişkin kendi spekülâtif tartışmalarının bir kısım sonuçlarını bahse konu olan bu kavram yani "mücerred cevherler" üzerinden temellendirmeye çalışırken, kelam da karşıt görüş olarak kendi tezlerini yine bu kavram üzerinden oluşturmaya çalışmıştır.¹⁸

Mücerred cevherler konusu özellikle Meşşâî gelenek içerisinde Kindî¹⁹, Fârâbî²⁰ ve İbn Sînâ'nın²¹ başta metafizik olmak üzere ontolojik kuram ve sistematiginin bel kemiğini oluştururken, aynı zamanda bu filozofların âlem tasavvurlarının dayanmış olduğu kozmolojik paradigmanın da esasını teşkil eder.

Metodolojik açıdan değerlendirildiğinde Lâhîcî'nin bu konuyu ele alış biçimini, İsmail Hakkı İzmirli'nin ifadesiyle "kelamî felsefe" yaklaşımı şeklinde tanımlamak mümkündür.²² Zira Lâhîcî "mücerred cevherler" konusunu işlerken hem kelami metodolojiyi göz ardı etmemiş hem de söz konusu bu tartışmada felsefenin ilkelerinden ödün vermemeye çalışmıştır. Bir başka

¹⁷ Abdullatif el-Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâid-i Ehli'l İslam*, çev. ve Yay. Haz. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, TDV Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ, 2000, s. 40, 70, 119, 130.

¹⁸ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve çev. (Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu), Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s. 57, 66-78; Abdurrahim Güzel, *Karabağî ve Tehâfüt'ü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991, s. 91-100, 124, 180-189, 224-228; Alâaddin Ali et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*, çev. (Recep Duran), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990, s. 70-83, 119-135.

¹⁹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2014, s. 240-243.

²⁰ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. (Mahmut Kaya), İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, İstanbul, 2007, s. 120-121.

²¹ İbn Sînâ, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*, çev.Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2013, s. 56; İbn Sînâ, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik II*, çev.Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 130.

²² İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, haz. ve sad. Refik Ergin, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008, s. 114; Ayrıca Bekir Topaloğlu da "felsefe-kelam münasebetleri" başlığı altında bu konuyu ele alıp incelemiştir. Geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmî Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1991, s. 25-35.

ifadeyle o, hem kelami bir metod olan cedeli hem de felsefi bir yol olan burhanı beraberce kullanmıştır diyebiliriz.²³

1.2. Cevherin Kısımları

İslam felsefesinde cevher, hem varlığa ilişkin bir metafizik değer olarak hem de varlık hiyerarşisi ile ilişkili ontolojik bir gerçeklik olarak ikiye ayrılır; "maddi cevher" ve "maddi olmayan cevher". Maddi cevher "cisim"dir. Maddi olmayan cevher ise "akıl" ve "nefs"dir.²⁴

Cisim cevheri, madde ve suretten müteşekkil bir birleşik (*terkip*) olup maddi/somut olarak nitelenir. Madde ve suret teorisi bağlamında değerlendirdiğimiz madde, bu cevherin potansiyel (*bilkuvve*) özelliğini oluştururken suret ise söz konusu cevherin fiili yani ontolojik gerçekliğini kazandıran ilke olarak kabul edilir. Madde ve suretin dış dünyada müstakil, bir birinden bağımsız ontolojik gerçeklikleri söz konusu değildir. Bir başka ifadeyle madde suretsiz, suret de maddesiz var olamaz. Ancak bu iki ilkenin birbirlerinden bağımsız şekilde varlıkları, kavramsal gerçeklik düzeyinde söz konusu olup zihinde "zihni varlık" şeklinde mevcuttur.²⁵

Mücerred cevherlerden biri olan "nefs" ise, cisme hareketlilik kazandıran bir ilke olarak kabul edilir. Bir başka ifadeyle nefsin cisimle olan bağıntısını bir "tedbir" ve "tasarruf" ilişkisi şeklinde tanımlayabiliriz. Bu anlamıyla nefis, ayrık (*mufârik*) cevherlerden olup cismin bir parçası değildir. Ancak nefsin, cisme veya bedene bitişebilen bir özelliğe sahip olması onun yani nefsin mücerred oluşuna bir halel getirmez. "Akıl" cevherine gelince o bütün yönleriyle maddeden uzak olup hiçbir şekilde cisimle "tedbir" ve "tasarruf" şeklinde bir ilişki içerisinde olmaz. Diğer ifadeyle asla madde ve cisme bitişmez.²⁶ Şimdi bahse konu olan mücerred cevherlerden biri kabul edilen "mücerred /soyut akıllar" konusunu biraz daha yakından incelemeye çalışalım.

²³ Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. I, s. 22.

²⁴ İbn Sînâ, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*, s. 56; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul, 2008, s. 91; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 149.

²⁵ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 63-64; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 149.

²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 56.

2. Sudûr Nazariyesinin Dayandığı Temel Öncül Kavramlardan Biri Olan Mücerred / Soyut Akılların İspatı

2.1. 'Bir'den Ancak Bir Çıkar Temel İlkesi

Lâhîcî öncelikli olarak Tûsî'nin "mücerred akıllar" konusundaki görüşünü bir bütün olarak aşağıdaki şekliyle açıklar; Tûsî, Tanrı'dan ilk sudûr edenin akıl olmadığına ilişkin yani mümteni oluşuna dair burhâni nitelikte herhangi bir delilin sabit olmadığını beyan eder. Bir başka ifadeyle ilk sudûr edenin akıl olmasının felsefi bağlamda mümkün olacağını söyler. Tûsî, filozofların "Bir (*el-Vâhid*) kendisinden iki şeyin sadır olmadığıdır." şeklinde "mücerred aklın" varlığını da temellendirmede kullandıkları bu aksiyomun felsefi ve mantıksal bağlam açısından sağlıklı olmadığını belirtir. Fakat Tûsî bu eleştirisiyle birlikte "etkileme (*te'sîr*)" ve "var oluş" yönüyle varlık hiyerarşisi içerisinde ontolojik gerçeklik düzeyinde daha sonra gelmesi veya bir başka ifadeyle var olması kendisi için şart kılınan (*meşrûr*) bir şeyin yani "madde"nin önceliğinin (*sebk*) hiçbir şekilde söz konusu olamayacağını ifade eder. Tûsî aynı zamanda bu şart kılınan için bir "etkileme yetkinliğinden" de söz edemeyeceğimizi belirterek söz konusu "etki edenin" yani "müessirin" özgür iradesiyle fiillerinde tercih sahibi (*muhtâr*) olması gerektiğini belirtir.²⁷

Tûsî, sudûr sistematiği içerisinde var olan "ikinci akıl", "ilk göğün nefsi" ve "ilk feleğin cismi" şeklinde kozmik düzende yerini alan bu cevherlerin, Tanrı'dan sudûr eden "ilk aklın" düşünmesinin metafiziksel bir sonucu olduğunu belirtir. Tûsî "ilk akıldan" sudûr eden söz konusu birden fazla bu cevherlerin varlıklarının "ilk akıldaki" çokluğa işaret ettiğini söyleyerek bunun da "Birden ancak bir çıkar" ilkesiyle çeliştiğini ifade eder.²⁸ Ancak Tûsî tarafından ilk akıldaki varlık ve bilgi yönüyle var kabul edilip dillendirilen bu çokluğun, asla Tanrı'yla ilişkilendirilmeyeceğini aksine onun yani "ilk aklın" kendi meta-ontik tabiatından kaynaklandığını ifade etmek gerekir.²⁹ Zira Tanrı'dan "vucup li ğayrihi" modalitesiyle sudûr eden "ilk akıl" veya "ilk ma'lûl" ün diğer akıllara nispeten kendine özgü ontolojik bir özellikte olmasını sudûr nazariyesinin tutarlılığı bakımından önem arz eden metafiziksel bir yaklaşım olarak görmek gerekir.³⁰

²⁷ Nasîruddîn et-Tûsî, *Tecrîdü'l-Akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dâru'l-Ma'rîfet'il-Câmiî'yye, İskenderiye, 1996, s. 95; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 413.

²⁸ Tûsî, *Tecrîdü'l-Akâid*, s. 95; Bahtiyar Hüseyin Siddîkî, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (edit. Mian Muhammed Şerif), çev. Kasım Turhan, İnsan Yay, İstanbul, 2000, s. 386.

²⁹ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 101.

³⁰ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 206.

Lâhîcî, Tûsî'nin bu konudaki görüşlerini genel hatlarıyla yukarıdaki şekliyle aktardıktan sonra kendi görüşünü yapacağı şerh üzerinden açıklayarak konuya giriş yapar. Lâhîcî konuyu tartışan taraflardan biri olan kelimcilerin bu konudaki görüş ve itirazlarını ele alarak işe başlar. O, kelimcilerden oluşan bir grubun³¹ söz konusu mücerred cevherlerin dış dünyada varlıklarını kabul etmediklerini belirterek bahse konu olan kelimcilerin bu konudaki temel kaziyelerini şöyle açıklar:

Şayet bu mücerred cevherler dış dünyada cisim ve cisimsel (*cismânî*) özellikten uzak ontolojik bir gerçeklik şeklinde var olmuş (*mevcûd*) olsalardı o zaman bu cisim olmayan cevherler, mücerred olma niteliği bağlamında Tanrı'yla aynı ontolojik durumu paylaşmış olacaktı. Böylece bu mücerred cevherler, Tanrı'nın zâtına metafiziksel bir katılımla ortak olacaktı.³²

Lâhîcî yukarıda kelimcilerle nispet etmiş olduğu görüş bağlamında meseleyi değerlendirerek kelimcilerin aklın mücerred olma anlamında Tanrı'yla aynı ortak özelliği paylaşmasının kaçınılmaz olarak Tanrı için bir terkibi gerektireceğini söylediklerini belirtir. Zira söz konusu olan bu yaklaşıma göre eğer iki soyut varlıktan söz ediyorsak bu soyut oluş niteliği her iki varlık arasında da ortak (*müşterek*) olacaktır. Yine aynı şekilde metafizik bir zorunluluk olarak iki soyut varlıktan birinin diğerinden ontolojik farklılığıyla (*imtiyâz*) da ayrı ve farklı olması gerekecektir. Çünkü burada artık bir "ikilik" ve "çokluk" söz konusudur. Mantıksal bir gereklilik olarak "ikilik" ve "çokluk" da kendi doğasında farklılığı ontolojik bir gerçeklik olarak bulundurulur. Böylece Tanrı bir yönüyle kendi varlığı dışındaki soyut varlıkla belli bir nitelikte yani "soyut" olmada ontolojik katılımla (*iştirâk*) ortak bir metafizik paydada buluşurken diğer taraftan Tanrı'nın zatı gereği hiçbir şeyin onun benzeri olamayacağı metafiziksel hakikati gereği bu soyut varlıktan ontolojik farkındalığıyla da ayrılmış olacaktır. Nitekim yukarıdaki mantıksal zorunluluğu tekrar hatırlarsak; "kendisiyle farklılığın olduğu şey", "kendisiyle katılımın olduğu şey"den farklıdır sonucuyla karşılaşırız. Böylece hem Tanrı hem de mücerred varlık her ikisi iki şeyden birleşik (*mürekkeb*) bir varlık olmuş olurlar. Diğer bir ifadeyle artık Tanrı için bir terkipten söz etmekteyiz.³³

³¹ İsmail Hakkı İzmîrli dış dünyada mücerred cevherlerin varlığını inkar eden kelimcileri şu şekilde sıralar; "Ebu'l- Huzeyl, Nazzam, Hişam ibn'ül-Hakem, Hişam İbn Salim, İbn Küllab, İbn Kîram, Ebu Ali, Ebu Haşim, Eş'arî, Ebu Bekir el-Bakillanî, Ebu'l-Hüseyn el-Basri, Ebu'l-Mealî, Ebu Bekir İbnü'l-Ariyye, Ebu'l-Hasan et-Temimî, Ebu'l-Leyla, Ebu'l-Vefa b. Akil, Ebu'l-Hasan b. ez-Zaguni" Bkz. İsmail Hakkı İzmîrli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 168; Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm*, s. 130.

³² Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 414; Güzel, *Karabağî ve Tehâfütü*, s. 182.

³³ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 414.

Ancak Lâhîcî kelimcilerin bir çekince olarak ileri sürdükleri bu itirazın kabul edilecek kadar güçlü bir argüman olma özelliğinden uzak bulunduğunu ifade eder. Çünkü kendisine göre ilineklereki ortaklık ve katılım özellikle de olumsuz (*selbî*) sıfatlar ontolojik bir değer olarak terkibi gerekli kılacak bir zorunluluktan uzaktır. Zira ilinek (*araz*) varlığın özsel (*zâtî*) niteliğinden ayrı olduğundan zat ile ortak bir ontolojik terkibi oluşturacak bir özellikten yoksundur.³⁴ Bir başka ifadeyle dayandıkları metafizik ilke yönüyle gerçeklikleri/hakikatleri farklı olan iki şey arasındaki ontolojik ayırım ve farklı oluş, özleri bakımından olup ilinekleri bakımından değildir.³⁵ Kaldı ki filozoflar "varlık" ve "mahiyeti" aynı olan Tanrı'nın ontolojik gerçekliğinde yani "taayyününde" diğer sebepli varlıklarda olduğu gibi varlık - mahiyet ayırımına dayalı olan ve aralarında ontolojik bir gereklilik veya ontolojik ilişkinin kabul edildiği yaklaşımın Tanrı için söz konusu olamayacağını ifade ederler. Bundan dolayı Tanrıyla diğer varlıklar arasında ontolojik bir benzerlik ve aynilikten bahsetmemiz mümkün değildir.³⁶

Lâhîcî kelimcilerin bu konudaki görüşlerini genel hatlarıyla belirttikten sonra filozofların görüşlerine yer verir. Bu bağlamda olmak üzere mücerred bir cevher olarak aklın Tanrı'dan sudûruna ilişkin felsefecilerin ileri sürdükleri delillerin bütünüyle hatalı olduğunu söyleyerek filozofların söz konusu bu delillerinin Tûsî tarafından eleştirildiğini ifade eder. Lâhîcî felsefecilerin bu konudaki delil ve görüşlerini belli bir sistematik içerisinde Tûsî'ye atfen aşağıdaki şekilde değerlendirerek eleştirilerini beyan eder.³⁷

Lâhîcî'nin konuyu değerlendirme çerçevesinde filozofların bu konudaki temel argümanlarını üç metafizik esas üzerine bina ettiklerini söyleyebiliriz. Bu üç metafizik ilkenin biri "sudûr görüşü", diğeri "metafizik zenginlik (*ğınâ*)", bir diğeri ise "madde-suret teorisi"dir. Lâhîcî felsefecilerin ilk sudûr edenin kendinden başkasının var oluşunda (*icâd*) ontolojik aracı bir sebep (*vâsıta*) olmasının tabii bir zorunluluk olduğuna kail olmalarından dolayı bu ilk sudûr edenin varlık ve etki bakımından ontolojik bir bağımsızlık ve etkileyen (*müessir*) olmasının da zorunlu olacağını belirttiklerini ifade eder.³⁸ Böylece bu söz konusu metafizik zenginlik yani ontolojik gerçeklik düzeyinde fiili varoluş ve bir başkasına bağlı olmayan yetkinlik (*kemâl*), sudûr

³⁴ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 414.

³⁵ Güzel, *Karabağî ve Tehâfüt'ü*, s. 93.

³⁶ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 134.

³⁷ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 414; Tûsî, *Tecrîdü'l-Akâid*, s. 95.

³⁸ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 414.

edenin cisim olmasını mümkün kılmaz. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi cisim bir birleşim (*terkîb*) olup madde ve suretten müteşekkildir.³⁹

O, yukarıda da ifade edildiği üzere filozofların Tanrı'dan ilk sudûr edenin hiçbir şekilde cisim veya cisimsel özelliğe sahip bir şeyin olmasını mümkün görmediklerini belirtir. Aynı şekilde filozofların form (*sûret*) ve nefsin de ilk sudûr etme imkânından uzak olduğuna işaret ettiklerini söyler. Zira madde-suret teorisi bağlamında form ve nefsin varlığı ve etkisi ancak daha sonra var olan madde ile kaim olduğundan filozoflar her ikisinin ontolojik önceliğinin söz konusu olamayacağını ifade ederler. O, ilineğin de ilk sudûr eden şey olamayacağını felsefeciler tarafında ileri sürüldüğünü belirtir. Zira ilinek bizatihi kendisiyle var olabilecek ontolojik bir zenginlikten mahrum olduğundan varlığı daha sonra var olan bir konuyla (*mevzû*) ancak mümkündür. Lâhîcî felsefecilerin ilk sudûr edenin maddenin kendisinin de olamayacağını kesin bir dille ifade ettiklerini belirtir. Nitekim maddenin kendisi ontolojik bir "etki" ve "etkilemeden" uzak olduğundan bu anlamda madde için metafizik bir uygunluk ve kullanılabilirlik söz konusu değildir. Zira maddenin kendisi bütünüyle formu kabul edici bir niteliktedir.⁴⁰

Lâhîcî bütün bu ontolojik seçenekleri burhani bir metotla ortaya koymaya çalışan filozofların sonuç olarak Tanrı'dan ilk sudûr edenin "mücerred akıl" olduğuna inandıklarını ifade eder. Zira filozoflara göre aklın "İlk Sebep"ten ilk sadır olan şey olmasının önünde burhana dayalı hiç bir engelin olmadığını belirtir. Daha sonra o, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız felsefecilerin bu konudaki görüşlerini kendisi tekrar felsefi bir kavramsallaştırma yoluna başvurarak felsefi bir temelde açıklamaya çalışır. Nitekim felsefecilerin "Bir (*el-Vâhid*) kendisinden iki şeyin sadır olmadığıdır." şeklinde yapmış oldukları tanımın doğrudan ilk sebeplinin cisim olamayacağını beyan etmek olduğunu belirtir.⁴¹

Yine ilk sudûr edenin akıl olduğuna ilişkin felsefecilerin ileri sürdükleri delillerini bir başka metafizik değer olan "öncelik" ve "sonralık" kavramları bağlamında ele alır. O, "etki etme" ve "etkileme (*tesîr*)" yönüyle ontolojik gerçeklik düzeyinde daha sonra var olması (*müteahhir*) kendisi için şart kılınan bir şeyin (*lâhık*) önceliğinin hiçbir şekilde söz konusu olamayacağını belirtir. Zira sûret ve nefis ancak madde ile veya beden ile kaim olacaklarından yukarıdaki ifadeyle bu ikisinin ontolojik önceliğini reddeder.

³⁹ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 152.

⁴⁰ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 414, 415; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 100.

⁴¹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 415; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 151-152.

Aynı zamanda Tûsî'nin felsefecilere atfen zikretmiş olduğu "varlığı bakımından sonra olması zorunlu bir şart kılınan" ifadesiyle de "ilineğin" önceliğinin olumsuzlandığını belirtir. "Kendisinde etkinin geçerliliğinin olmadığı şartı kılınan" ifadesine gelince bu ifadeyle de "madde"nin Tanrı'dan ilk sudûr eden olamayacağını beyan etmek olduğunu söyler.⁴²

Lâhîcî, Tûsî'ye atfen İbn Sînâ'nın Tanrı için söz konusu olan zorunluluğu (*vucûb*) tek başına diğer akıl için metafiziksel bir kaynak (*mastar*) olarak değerlendirmediklerini aksine onu diğer akıl için bir ilke (*mebde*) olarak kabul ettiğini belirtir. Zira "Faal akla" kadar Tanrı'dan sudûr eden her akıl, ontolojik gerçeklik açısından "kendiliğinde mümkün" (*mümkün bi'z-zâtihî*), varlık modalitesi bakımından ise "Tanrı sebebiyle vacip" olup "vacib li ğayrihî" dir.⁴³

O, Tûsî'nin yukarıda felsefecilerin Tanrı'dan ilk sudûr edene ilişkin özetlemeye çalıştığımız görüş ve delillerinin zayıf ve tutarsızlığını "etki eden (*müessir*) iradesinde özgür olup dilediğini yapandır (*el-fâilu'l-muhtâr*)" ifadesiyle temellendirmeye çalıştığını belirtir. Zira hem sudûr hem de sudûr karşıtı görüşlerin kendi içinde tutarlılığı ancak Tanrı'nın iradesine ilişkin yapacağımız tanımla yakın alakalıdır. Nitekim Lâhîcî filozofların "çokluğun" Tanrı'dan sudûr etmemesini Tanrı'nın "el-Vâhid" oluşuyla ilişkilendirerek bu metafizik esas üzerinden sudûr nazaryesini temellendirmeye çalıştıklarını belirtir. Zira felsefecilerin ileri sürmüş oldukları "çokluğun (*kesret*) Tanrı'dan sudûr etmesi imkânsızdır (*imtinâ*)" şeklindeki temel aksiyomları Tûsî'nin de işaret etmiş olduğu üzere Tanrı için kabul edilen mutlak "muhtâr" kavramının nasıl anlaşılacağıyla yakın ilişkilidir. Çünkü felsefeciler Tanrıyı diğer ifadeyle "el-Vâcib"i kendi zatına eklenen (*zâid*) tesadüfi bir tercihle (*ihtiyâr*)⁴⁴ tercihte bulunan (*muhtâr*) şeklinde tanımlamazlar.⁴⁵ Çünkü filozoflara göre sudûr Tanrı'nın irade ve seçimine bağlı olmaksızın bir gayeye matuf olmayarak zorunlu (*mûcib*) bir şekilde meydana gelmiştir. Bir başka ifadeyle Tanrı

⁴² Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 415.

⁴³ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. II, s. 295; İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 147, 150.

⁴⁴ "Hayır kökünden gelen" ihtiyar kavramı birden çok davranış şekilleri arasından en hayırlısını, en faydalısını seçme, ayırt etme iradesi ve karardır. Bu bakış açısıyla ihtiyar, bir dış zorlama olmadan kişinin kendi inanç ve kararına göre en uygun, en iyi ve doğru bulduğu şeyi seçip ona yönelmesidir. İrade de çoğunlukla bu anlamda ihtiyar karşılığında kullanılmakla birlikte aralarında bir genellik-özellik farkı bulunduğu belirtilmektedir. Meselâ Fârâbî, iradenin ihtiyardan daha geniş ve onu da kapsayan bir kavram olduğunu belirtir. Çünkü insan mümkün olanların yanında mümkün olmayanları da ister, halbuki sadece mümkün olanı seçer. Şu halde her ihtiyar iradedir, fakat her irade ihtiyar değildir." Geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrırcı, Hayati Hökeleki, "İrade" Mad., *DİA*, (TDV), Ankara 2000, c. XXII, s. 381.

⁴⁵ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 415.

"Mûcibu'n bi'z-zât" olup "Fâilu'n bi'l-ihyâr" değildir. Zira Tanrı'nın "istemisini" ve "iradesini" bir gaye ile ilişkilendirmek mümkün değildir. Filozofların Tanrı'ya ilişkin yapmış oldukları bu nitelendirme kendi doğasında bir nevi metafiziksel bir determinizm içermektedir.⁴⁶ Nitekim bu felsefi yaklaşım felsefeyi kelimcilerin hedefi haline getiren önemli sebeplerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tartışma "Tehâfüt" kitaplarında genel olarak "mürîd" "muhtâr" ve "mûcib" kavramları üzerinden sürdürülür.⁴⁷

Lâhîcî sudûr nazaryesini felsefecilerin kendi kozmik sistematiklerinde tutarlı bir şekilde savunmak adına ortaya koydukları argümanları bu şekilde izah ettikten sonra kelimcilerin bu konudaki görüşlerine kısaca değinir. Kendisi, filozofların aksine kelimcilerin çokluğun (*kesret*) diğer ifadeyle âlemin Tanrı'dan sudûr etmesinin imkânsızlığına kail olmadıklarını belirtir. Zira kelimcilerin Tanrı'yı "Kendi özüne/zatına eklenen (*zâit*) bir tercihe sahip, dilediğini yapan fâil" şeklinde tanımladıklarını belirterek kelimcilerin ortaya koydukları bu Tanrı tasavvuruna göre çokluğun O'ndan sudûr etmesinin imkânsız (*ğayri mümtenî*) olmadığını belirtir. Diğer bir ifadeyle Lâhîcî kelimciler göre eklenen sıfat olarak bir iradeye sahip Tanrı'dan âlemin yani çokluğun sudûrunun mümkün olduğunu söyler. Çünkü kelimciler göre bu konu bağlamında tartıştığımız anlamıyla bahse konu olan "el-Vâcib" kavramı gerçek anlamda "tek ve bir" değildir.⁴⁸

Ancak İslam filozofları ise "Vâcibu'l-Vücûd"u bütün yönlerden "Bir" kabul ederler. Bundan dolayı gerçek anlamda sayı yönüyle de Allah'ın tek yani "vâhidu'l-hakikî" olduğunu ifade ederler. Allah için söz konusu olan bu sayıca tek oluş (*ahad*) aynı zamanda Onun için teşbih ve çokluğun da reddi anlamındadır. Zira bir şey sayı bakımından kendi ontolojik bütünlüğü içerisinde gerek bil-kuvve ve gerekse bil-fiil olarak unsurlara ayrışacak birçokluk içermiyorsa, bir başka ifadeyle Tanrı için "varlık" ve "mahiyet" şeklinde iki farklı tabiat öngörmüyorsa bu varlık sayı yönüyle mutlak bir kabul edilir. Yine aynı şekilde filozoflar Tanrı'nın basit olması ve kendine özgü

⁴⁶ Saduddîn Mus'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yay., 2013, s. 111; İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 112-113; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 57; Güzel, *Karabağî ve Tehâfüt'ü*, s. 58; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 180.

⁴⁷ Geniş bilgi için Bkz. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 17, 19, 57-66; Güzel, *Karabağî ve Tehâfüt'ü*, s. 58-71; Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*, s. 28-29, 34-38.

⁴⁸ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 415.

olması yönüyle de tek ve bir olduğunu kabul ederler.⁴⁹ Nitekim İslam filozofları Tanrı'yı özü gereği her yönden "Bir" kabul edip O'na ne ontolojik ne de kavramsal (*itibârî*) gerçeklik bağlamında herhangi bir sıfat ön görmedikleri gibi Tanrı'dan beş sınıf çokluğu da kesin bir şekilde olumsuzlarlar. Zira Tanrı'nın dışındaki varlıklar için söz konusu olabilen ancak tenzihi sıfatlar bağlamında Tanrı için düşünülmesi muhal olan çokluk formları şunlardır; (1) tekil fertler, (2) zihni /kavramsal parçalar, (3) dış dünyada harici parçalar (*eczâ*), (4) bu parçaların birbirlerinden "durum/vaz" bakımından ayrılmaları, (5) bir şeyin "araz" veya "ma'rûz" olması.⁵⁰

Lâhîcî kelimcilerin, filozofların anladıkları ve kabul ettikleri şekilde "el-Vâcib"i "Vâhid-i Hakîkî" olarak kabul etmediklerini belirtir. Zira kelimciler Tanrı'nın zihni/kavramsal parçalardan bileşim olmasının (*terekküb*) imkânsızlığını kabul etmezler. Bir başka ifadeyle kelimciler Tanrı için varlık ve mahiyet ayrımını kabul ettikleri gibi filozofların Tanrı'nın cisim olamayacağı görüşünü temellendirmelerini de zayıf görerek eleştirirler. Lâhîcî de Tanrı'nın kelimciler açısından gerçek anlamda "Bir" kabul edilmeyişini cismin birleşik bir bütünlük olması üzerinden izah etmeye çalışır. Nitekim kelimcilerin aksine filozoflar cismin kavramsal gerçeklik düzeyinde heyûlâ ve formdan birleşik olup ancak ontolojik gerçeklik düzeyinde ise böyle bir ayrımın söz konusu olmadığını söylerler. Dikkat edilirse Lâhîcî filozofların "cisim" tanımından hareketle ancak kelimcilerin Tanrı için ön gördükleri "varlık" ve "mahiyet" ayrımı şeklindeki görüşlerinin doğru ve kabul edilebileceğini ifade eder. Zira nasıl ki cismin dış dünyadaki ontolojik birliği madde ve suretten oluşmuş bir bütünlüğe delalet ediyorsa Tanrı'nın da "varlık" ve "mahiyet" şeklindeki ayrımı sonuç itibarıyla Tanrı'nın zatında bir bütünlüğe delalet eder. Bir başka ifadeyle zihnimizde cevherleri bir, nitelikleri farklı iki kavramsal gerçekliğin dış dünyadaki tekabülü tek bir gerçekliği olan ve yalnızca bir bütünlüğe delalet eden cisimden başka bir şey değildir. Lâhîcî, felsefecilerin bu cisim tanımının özellikle Tûsî tarafından kabul edilmediğinin altını çizerek⁵¹ Çünkü kelimcilerin cisim tanımı "cevher-i ferd" kavramı temelinde oluşturulan bir tanımlamadır. Zira kelimciler, ne madde ne suret ve ne de bunlardan birleşen şeye cisim

⁴⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yay., 2013, İstanbul, s. 202; İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 116; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 132; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara, 1992, s. 132; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. II, s. 276.

⁵⁰ Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 94.

⁵¹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 415.

derler. Aksine onlar sadece “cevher-i ferdlerin” bir araya toplanıp yoğunlaşıp birleşmesinden meydana gelen cevhere “cisim” adını verirler.⁵²

2.2. Feleklerin Sonsuz Dairesel Hareket İlkesi

Mücerred aklın varlığına ilişkin filozofların ileri sürdükleri bir başka delil ise feleklerin bitimsiz/sürekli dairesel harekete sahip olmalarıdır. Zira filozoflara göre felekler, genişleyip yayılması bakımından sonsuz olan zamanı bütünüyle koruyan bir özelliğe sahiptirler.⁵³ Nitekim felekler ontolojik gerçeklikleriyle belirli bir zaman diliminde varlık kazanıp daha sonra yok olan zamansal varlıklar gibi zamana tabi değildirler.⁵⁴ Lâhîcî feleklerin bu özellikleri yönüyle mücerred akıllar için delil teşkil ettiğini belirterek bu söz konusu zamanın miktarının sabit/yerleşik olmadığından (*ğayru kâr*), bu zamanın bulunmuş olduğu mahallin de sabit/yerleşik olmayan bir durum (*hey'et*) olmasının zorunlu olacağını ifade eder. Bu sabit olmayan durum da harekettir. O, feleğin hareketi hariç diğer tüm hareketlerin sürekli olmayıp bitimli olduğunu söyler. Zira bu, feleğin varlığının bozulup yok olmaktan (fesâd) korunduğundan dolayı olan bir özelliktir. Sonuç itibarıyla hareket hem zaman için bir mahaldir hem de zamanı koruyandır.⁵⁵

Lâhîcî zamanın kıdemine ilişkin tartışmada zamanın kadim oluşuna kail olanların delilini şöyle ifade eder:

Şayet zaman hadis olmuş olsaydı, zamanın varlığından önce yokluğu öncelikli olurdu. Ancak söz konusu bu “önceliklilik” kendisinde aynı anda hem “önce”yi hem de “sonra”yı bir arada bulunduran bir özelliğe sahip değildir. Bir başka ifadeyle bu kavram iki zıt şeyi aynı anda kendisinde barındırmaz. Onlar bu “öncelikliliğin” zamansal bir önceliklilik olduğunu söyleyerek söz konusu bu durumda zamandan önce bir zamanın var olmasını gerektirdiğini söylerler. Zira zamandan önce bir zamanın olması, söz konusu zamanın yokluğunun zamanı olmuş olur ki bu da mantıksal açıdan mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle varlıksal bir değer olarak “zamanın olmadığı” bir “başka zamandan” bahsetmenin mümkün olamayacağını söyleyerek zamanın kadim olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁶

⁵² Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, s. 107; Harputî, *Tenkîhu'l Kelâm*, s. 75; Soysal, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm'undan Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyat Meselelerinin Tahlili*, s. 46.

⁵³ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 416.

⁵⁴ Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım–Mehmet Ata Az, Otto Yay., Ankara, 2015, s. 120.

⁵⁵ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 416.

⁵⁶ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 407-408.

Lâhîcî zamanın kadim olduğunu iddia edenlere cevap olarak; "önceliklilik" kavramının kendi doğası gereği zamanın cüzleri şeklinde ifade edebileceğimiz "an" ların bir birlerine olan öncelikleri şeklinde oluşan zaman kavramına benzer her hangi bir "zaman" dilimine ihtiyaç duyacak bir nitelikte olmadığını belirtir. Lâhîcî zamanın kadim mi veya hadis mi olduğu şeklindeki tartışmada her iki durumdan birini kesin bir şekilde temellendireceğimiz burhânî delillerden yoksun olduğumuzu söyleyerek bu tür tartışmaların spekülatif bir tarzda cereyan etmesinin dini açıdan hiç bir sakınca doğurmayacağını zira söz konusu tartışmanın dinin esasına ilişkin bir tartışma olmadığını ifade ederek kelamcı kimliğiyle meselenin tartışma zemininin meşruiyetine ilişkin bir değerlendirmede bulunur.⁵⁷

Lâhîcî yukarıdaki değerlendirmenin her ne kadar yalnızca "feleku'l-a'zam" için söz konusu olsa da tüm felekler için de varsayılabilir metafiziksel bir özellik olduğunu ifade eder. Felekler için söz konusu edilen hareketin, doğal (*tabii*) olmayan, akli iradeye dayalı, tek yönlü ve değişmeyen döngüsel/dairevi bir özelliğe sahip olduğunu söyler. Zira döngüsel bir şekilde hareket eden hareketli kendi ontolojik özelliği gereği devamlı kendisine ait bir konumda (*vad'*) bulunur.⁵⁸ Döngüsel hareketli felekler için bir mekân söz konusu olmayıp onların hareket yeri konum (*vad'*) olup konum dışında başka bir yerde hareket etmezler.⁵⁹ Felekler buldukları her bir konumu bir "an" içerisinde terk edip o konumdan ayrılarak yine aynı şekilde aynı konuma yönelerek daha önceki konumlarına tekrar dönerler. Zira bu hareket yukarıda da bahsettiğimiz gibi döngüsel olduğundan her terk edip kaçtığı konuma tekrar yönelerek dönmesini devam ettirir.⁶⁰ Nitekim bu doğal bir hareket olsaydı, bu doğallığın gereği olarak söz konusu hareket, bulunmuş olduğu doğal olmayan pozisyon ve durumdan doğal olan duruma kaçıp söz konusu doğal duruma da ulaşıncaya hareketin sonlanması gerekirdi. Zira her doğal nesne ontolojik tabiatları gereği kendi doğal hallerine doğru düz bir doğrultuda hareket eder. Örneğin taşın aşağıya doğru düşmesini, ateşin ise yukarıya doğru hareketini örnek verebiliriz.⁶¹

Lâhîcî feleklerin hareketinin doğal olmayıp iradeli olduğunu belirterek iradeli hareketin de mutlak anlamda bir gayesinin olacağını söyler. İradeli hareket için söz konusu edilen bu gayenin de feleğin kendi nefsi diğer

⁵⁷ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 407-408.

⁵⁸ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 416.

⁵⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 96.

⁶⁰ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 416; İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 126.

⁶¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 99; İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 126; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 416.

ifadeyle hareketi sağlayanın kendisi olamayacağını belirtir. Zira söz konusu iradeli hareketi var kılan hareketin kendisi veya nefsi değildir. Aksine iradeli hareketi, hareketin nefsi değil onun dışında bir başka sebep meydana getirmiştir.⁶² Nitekim hareketin iradeli olmasını değerlendirirken meseleyi "bilgi", "irâde" ve "eylem" bütünlüğü içerisinde ele alıp hareketin kaynağının kendini sürekli yenileyen tikel (*cüz'i*) bir irade olduğunu belirtmemiz gerekir. Çünkü tümel (*küllî*) bilginin ve bu bilgiyle ilişkili külli iradenin bizatihi ontolojik gerçekliği olmadığından bahse konu olan "külli bilgi" tek başına bir eylemin sebebi olamaz. Zira nefsin etkinliğini "fiil" ve "amaç" ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimizde ancak tikel fiillerin, nefsi tümel amaca ulaştırabileceğini söyleyebiliriz.⁶³ Lâhîcî söz konusu bu sebebin de "gaye" olduğunu belirterek bahse konu olan gayeyi "hissi gaye" ve "akli gaye" olmak üzere ikiye ayırır.⁶⁴

Lâhîcî'nin "hissi gaye" olarak ifade etmiş olduğu kavram, nefsin muharrik güçlerinden sayılan hareket gücünün bir çeşidi olan "istek gücü/şevkiyye gücü" (*el-kuvvetü'ş-şevkiyye*)'dür. Lâhîcî hissi gayenin yani istek gücünün de kendi arasında "şehevî kuvvet" ve "gazabî kuvvet" olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Şehevî kuvveti istek gücünün kendi doğasına uygunluk gösteren güzel ve faydalı şeyleri cezbeden ve onlara yaklaştıran bir güç şeklinde tanımlarken, gazabî kuvveti ise çirkin, faydasız ve nefret uyandırıcı şeyleri uzaklaştıran güç şeklinde tanımlar. Bu iki kuvvetin özellikle cisimlere özgü olduğunu ifade eder. Zira her türlü etkiye açık olan cismin maddesi kendi tabiatına uygun olan hazzardan hoşlanan ve lezzet alan bir özelliğe sahiptir. Söz konusu nefsin, bedensel zevklere karşı olan meylinin tüm canlı türleri için geçerli bir özellik olduğunu belirtir. Ancak Lâhîcî bahse konu olan bu özelliğin felekler için geçerli olmadığını söyleyerek felekleri bu şekilde konumlandırmanın mümkün olamayacağını ifade eder.⁶⁵

Aynı şekilde tüm canlılarda mevcut olduğu üzere lezzete veya galip gelmeye yönelik hareket gücünün bir amaca matuf olduğunu belirterek bu hareketin sonlu olduğunu söyler. Lâhîcî bu durumun doğal bir sonucu olarak canlı türlerinde bir amaca yönelik şekilde var olan hareketin gayesini belirleyen ve bu gaye doğrultusunda canlıyı harekete geçiren ilkenin "ameli akıl/pratik akıl" olduğunu ifade eder. Nitekim insanların bilgi ve iradeleri doğrultusunda ortaya koydukları amaçlar ve bu amaçlara yönelik tüm

⁶² Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 416.

⁶³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 127; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 212.

⁶⁴ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 416.

⁶⁵ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 416.

hareketlerin temel ilkesi ameli aklımızdan başkası değildir.⁶⁶ Lâhîcî, gök nefislerinin sahip olduğu tasavvurların yani bilgilerin birleşik bir tarzda ve önermeler şeklinde olduğunu söyleyerek bu söz konusu tasavvurları, insanın ameli akıl gücünün akletme faaliyetine benzeterek feleklerin gayesinin akli bir gaye olduğunu söyler.⁶⁷ Zira amelî akıl gücüne başta insan olmak üzere diğer canlı türlerinden hayvan ve bitkiler de sahiptir. Nitekim amelî akıl gücünü nefis teorisi bağlamında ele aldığımızda "nebâtî, hissi idrâk ve muharrik güç" şeklinde ifade etmiş olduğumuz bedensel güç ve fiillerin tümünü kapsayan bir özelliğe sahiptir. Çünkü bu durum nefsin bedenle olan ittisalının doğal bir sonucu olduğu gibi aynı zamanda gök nefislerinin felek cisminde bitişik olmasının da ontolojik bir sonucudur.⁶⁸

Lâhîcî feleklerin kozmolojik bütünlük içerisinde bitimsiz döngüsel/dâirevî hareketlerinin nedeninin "aşk" olduğunu belirtir.⁶⁹ Çünkü aşk, tabiat olarak iki yönlü bir yapıya sahiptir. Aşkın bir yönü epistemolojik bir özellik içeren metafiziksel bilinç iken diğer yönü ise nefsin coşkunculuk halinin zirvesidir.⁷⁰ Zira feleklerdeki bu aşırı muhabbetin nedeni, nefsin var olduğunu tasavvur ettiği hedefe yani "gaye"ye ulaşma çabasından başka bir şey değildir. Çünkü feleğin yakın hareket ettiricisi olan nefis, ilk ortaya çıkışında kendi doğasında var olan eksikliğini giderip kendisi için ontolojik bir gereklilik olan kemal ve olgunluğa ulaşmak istediğinden felekleri dairevi bir şekilde hareket ettirir.⁷¹ Feleklerin hareketi tabii bir hareket olmadığından yani diğer bir ifadeyle felekler doğal bir hareketin ilkesi olmadıklarından iradeli bir şekilde yüce gaye için hareket ederler. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi döngüsel hareketin anlık konum değiştirerek daha önce uzaklaşmış olduğu konuma tekrar gelmesi feleğin hareketini sağlayan nefsin, yenilenen bir iradeye ve bu iradeye bağlı yenilenen bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.⁷²

Böylece nefis söz konusu olgunluğa yani o yüce gayeye ulaşmak için feleği hareket ettirir. Lâhîcî "feleğin cismi", "onun hareketi", yakın ilkesi olan "nefs" ve uzak ilkesi olan "akıl" arasındaki metafiziksel ilişkiyi kozmik ve ontolojik bütünlük içerisinde değerlendirdikten sonra söz konusu "gaye"nin

⁶⁶ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 416; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 28.

⁶⁷ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 212; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 416.

⁶⁸ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 200.

⁶⁹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 417.

⁷⁰ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 243.

⁷¹ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, Elis Yayınları, Ankara, 2008, s. 109.

⁷² İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 130.

temel ontolojik niteliklerini izah ederek bu nitelikler üzerinden tartışmayı sürdürür. O, "gaye"nin hem istenen/âşık olunan (*ma'şûk*), hem tercih edilen (*muhtâr*) ve hem de akli bir özelliğe sahip metafiziksel bir durum olduğunu belirtir. Lâhîcî canlı türlerinde söz konusu edilen hareketin devamını, isteğin (*taleb*) sürekliliğine bağlayarak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu isteği sürekli ve diri tutan metafiziksel gücün, aşırı sevgi (*muhabbet*) olduğunu söyleyerek bunun da "aşk" olduğunu belirtir.⁷³

Lâhîcî, feleğin nefsinin yönelmiş olduğu bu "gaye" veya "istek" için iki ontolojik konum olduğunu söyler. Buna göre "gaye"; (a) ya özsel (*zâti*) nitelikleriyle meydana gelmiş (muhasal) ve ontolojik gerçekliğini kazanmış şeklindedir. (b) ya da özsel nitelikleriyle meydana gelmemiş (*gayri muhasal*) bir başka ifadeyle ontolojik gerçekliğini kazanmamış bir durumdadır. O, söz konusu "gaye" şayet özsel nitelikleriyle meydana gelmemiş ve ontolojik yetkinliğini kazanmamışsa o zaman bu "gaye"nin ontolojik gerçekliğini kazanmasının ve meydana gelişinin (*tahassul*) ancak hareket vasıtasıyla gerçekleşebileceğini belirtir. Zira hareketi sürekli kılan o metafiziksel "cazibe", yani "aşk", yani "gaye" olmaksızın feleklerin hareketi nasıl mümkün olabilir? Nitekim ontolojik gerçeklik düzeyinde "gaye" den söz edemiyorsak o zaman feleklerin hareketinin nedeni olan o aşırı istek (*aşk*), var olmayan bir şeyi istemekten başka bir anlam ifade etmeyecektir. Bundan dolayı Lâhîcî "var olmayanı" bir başka ifadeyle "yok olanı" (*ma'dûm*) istemenin mantıksal bir tutarsızlık olduğunu belirterek bunun imkânsız (*muhâl*) olduğunu ifade eder.⁷⁴

Lâhîcî hareket vasıtasıyla meydana gelen şeyin, varlığa konu olması yönüyle ontolojik bir gerçeklik olarak kendisini belli nitelik ve yüklemelerle izhar ettiğini söyler. Nitekim hareket vasıtasıyla var olan bu şeyde veya bir başka ifadeyle harekete konu olan şeyde söz konusu edilen hareketi gerektiren şey doğadır. Çünkü bahse konu olan "hareket" doğada doğal olmayan bir hal nedeniyle meydana gelmiştir. Zira doğal olmayan bu hal; havanın doğal mekânına taşınmasındaki gibi "yer" ve "durum", suyun kaynatılmasındaki gibi "nitelik", hastalıktan dolayı sağlıklı bedenin zayıflamasında olduğu gibi "nicelik" kategorilerinden birisi olabileceği gibi bir cismin ontik doğası gereği cisim için gerekli olan tüm olgunluk ve yetkinliği (*kemâlât*) kendinde bulunduran bir "şey" de olabilir.⁷⁵ Bir başka ifadeyle

⁷³ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 417; Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, s. 112-113.

⁷⁴ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 417.

⁷⁵ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 417; İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 125.

doğal hareket, cisimlerin kendi ontolojik gerçekliklerini kazanmada ve ontolojik sınırlıkları içerisinde ulaşabilecekleri yetkinliğine ulaştırmada arzu uyandırıcı bir görev icra etmektedir diyebiliriz.⁷⁶

Lâhîcî burada bahse konu olan hareketin, metafiziksel kozmolojinin bütünlüğü içerisinde kozmik ve metafizik bir motivasyon olan "aşk" sebebiyle belirli bir amaç doğrultusunda belirli bir yere doğru yöneldiğini belirtir. Hareketin yöneldiği yer, aşk ve şevkin odağı olan "ma'şûk"tur. Zira düşünürümüz son tahlilde feleklerin hareketinin var oluş sebebini, metafiziksel bir hedef olarak "âşık olunanın (ma'şûk) zatına" ulaşmak şeklinde olduğunu söyler.⁷⁷

Yukarıda hareket vasıtasıyla oluşan gayeyi izah ettikten sonra bir başka gaye türüne geçer. Lâhîcî söz konusu bu gayeyi hareket vasıtasıyla meydana gelmemiş aksine özsel nitelikleriyle var olmuş ontolojik gerçekliğini kazanmış şekilde tanımlar. O, bu gayenin ontik konumuna vurguda bulunarak bu ontik konumla ilişkilendirilebilecek iki temel duruma dikkat çeker. Nitekim düşünürümüz öncelikli olarak gayenin özsel nitelikleriyle var olmasını ve bunun yanında döngüsel hareketin de doğası gereği kesin bir şekilde hareketli için var kabul edilen ontik bir halin oluş yönüne doğru yönelmesi şartıyla söz konusu hareketlinin hali için iki ontolojik konum olduğunu söyler. Lâhîcî bu halin (i) ya ma'şûkun halinden bir hal olacağını (ii) ya da ma'şûkun halinden bir hal olmayıp bir başka hal olacağını belirtir. Şayet bu hal bitişiklik/teğet, eşlik/paralel veya karşılaşma/kesişim şeklinde ma'şûk için söz konusu olabilecek hallerden bir hal ise orada özsel nitelikleriyle var olan bir gayeden söz edemeyeceğimizi söyler. Zira burada gaye hareket vasıtasıyla meydana gelmiştir. Böylece söz konusu bu hareketi, varlığın ontolojik yetkinliğini kazanma isteğinin temel motivasyon dürtüsü olarak kabul edip bu hareketin gayesini hareketliyi yani varlığı ma'şûka yönelterek ma'şûkun sahip olmuş olduğu metafiziksel hallerden birine ulaştırmak olduğunu ifade eder.⁷⁸

Lâhîcî bahse konu olan "hal" için diğer bir ontolojik konum olarak bu "hal" in yukarıda ifade etmiş olduğumuz bitişiklik/teğet, eşlik/paralel veya karşılaşma/kesişim şeklinde ma'şûkun halinden bir hal olmaması durumunda ise bu hal için iki temel ontolojik zorunluluk olabileceğini söyler. Bu iki temel zorunluluktan birinin (a) ma'şûkun zatına benzemek bir diğer zorunluluğun

⁷⁶ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 213.

⁷⁷ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 417; Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 112.

⁷⁸ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 417.

ise (b) ma'şûkun hallerinde bir hale benzemek şeklinde olduğunu ifade eder. Lâhîcî bu iki temel zorunluluk dışında üçüncü bir seçeneğin olamayacağını belirterek bunun ontolojik bir gereklilik olduğunu söyleyerek aksi takdirde hareket için ön görmüş olduğumuz amaç hususunda ma'şûk için her hangi bir metafiziksel katkısının olamayacağını söyler.⁷⁹ Lâhîcî hareketli için söz konusu olan hal, ma'şûkun halinden bir hal olmaması halinde özetle; (i) ya ma'şûkun zatına benzemek şeklinde bir hale ulaşmak veya (ii) ma'şûkun halinden bir hale benzemeye ulaşmak şeklinde bir sebeple var olduğunu ifade eder.⁸⁰

Yukarıda "hareket" ve "hareketli" için olabilecek ontolojik durumları izah ettikten sonra ma'şûk ile ilgili olabilecek muhtemel ontolojik konuları açıklamaya başlar. Lâhîcî talep edilen (*matlûb*) ma'şûk, kendi özsel nitelikleriyle bizzat var olmayıp hareket vasıtasıyla meydana gelen bir şey ise onun için zamansal boyutta iki ontolojik konum olabileceğini söyleyerek meseleyi zaman kavramı bağlamında tartışmaya çalışır. Lâhîcî'ye göre ma'şûk (i) ya bir zaman diliminde meydana gelmiştir ya da (ii) ma'şûk asla var olmamıştır. Lâhîcî hareket vasıtasıyla meydana gelen şeyin zamansal bir niteliğe sahip olduğu kabul edilirse bu zamansal varlığın meydana gelip ontolojik gerçekliğini kazanması anında metafiziksel bir zorunluluk olarak hareket ve talebin de sonlanıp bitmesi gerektiğini belirtir. Zira hareket vasıtasıyla oluşan "gaye"nin var olmasıyla amaç hâsıl olduğundan istek kesilince buna bağlı olarak hareket de kesilir.⁸¹

Lâhîcî söz konusu gaye asla gerçekleşmemişse ve onun için zamansal bir nitelikten de bahsedemiyorsak bununla beraber hareketli olan şey de onu sürekli talep edip istiyorsa o zaman o hareketlinin mümkün olmayan (*muhâl*) bir şeyi talep edip istediğini belirtir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi var olmayı büyük bir iştiaqla sürekli istemenin mantıksal anlamda muhal bir duruma işaret ettiğini söyler. Çünkü Lâhîcî bu anlamda hareketlinin talep etmiş olduğu şeyin sırf akli bir tasavvurdan ibaret olduğunu ve ontolojik gerçekliğinin bulunmadığını belirtir. Yukarıdaki değerlendirmeyi de göz önünde bulundurarak istenilenin/ma'şûkun metafiziksel konum itibarıyla, hareketlinin bulunmuş olduğu ontolojik gerçeklik sınırları içerisinde ona yani hareketliye herhangi bir katkı sunmadığını ifade ederek bu anlamda hareketlinin yetkinliğe ulaşmasında hiçbir rol oynamadığını söyler. Yine aynı

⁷⁹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 417; Kutluer, *İbn Sinâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 215.

⁸⁰ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 417; Altıntaş, *İbn Sinâ Metafiziği*, s. 109, 112-113.

⁸¹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 417.

şekilde istenilenin/ma'şûkun ne zatının ne de halinin hareket vasıtasıyla meydana gelmediğini de ifade eder. Aksine istenilenin/ma'şûkun kendi dışında özsel nitelikleriyle meydana getirilmiş metafiziksel bir özelliğe sahip olduğunu belirtir. Lâhîcî istenilenin/ma'şûkun bu metafiziksel konumu, hareketlinin onun zatına ulaşmasını mümkün kılmadığını belirterek ancak bu bağlamda hareketli için ona benzeme çabasından başka bir yol mümkün görülmediğini söyler.⁸²

Lâhîcî hareketli varlığın, ma'şûka benzemeye ulaşma arzusunu iki temel boyutta değerlendirir. Bunlardan biri (i) hareketlinin ma'şûka benzeme amacına ulaşarak, bulunduğu o yerde tüm ontolojik yetkinliklerini kazanmış bir şekilde sabit olup karar kılması (ii) ya da bir yerde karar kılıp sabitleşmeksizin sürekli bitivermeyen bir arzuyla ma'şûka benzeme çabası içerisinde olması. Lâhîcî hareketliyi harekete geçirmenin metafiziksel nedeni olarak; ma'şûkun zatında tabiat haline dönüşmüş ve sabitleşmiş olan yetkinliği elde etme arzusu olduğunu söyler. Ancak o, hareketlinin ma'şûkun yetkinliğine benzer bir yetkinliğe ulaşıp orada karar kılmasını mümkün görmez. Zira yukarıda daha önce de ifade edildiği gibi Lâhîcî, bunun iki istenilmeyen sonuca yol açacağını söyler; bunlardan biri ma'şûka ulaşarak orada hareketin sonlanması veya ontolojik gerçekliği bulunmayan ve sırf akli bir tasavvur olan bir şeyi istemek suretiyle mümkün olmayanı (*muhal*) talep ederek mantıksal bir yanılla karşı karşıya kalınması.⁸³

Lâhîcî diğer bir boyut olarak hareketlinin karar kılmaksızın istenilene/ma'şûka benzemeye ulaşmak için harekete geçtiğini söyler. Burada bir karar kılma ve durağanlık yoktur. Zira hareketlinin bitivermeyen ardıllarla etkin olma faaliyetini doğal ortamda oluşan bir sebep-sonuç ilişkisi bağlamında nedensellik temelinde izah etmek pek mümkün görülmemektedir. Aksine hareketlinin bu etkinliğini ve ortaya çıkan sonucu metafiziksel bir zorunluluk zemininde değerlendirip kendi türünü korumak, ontolojik gerçekliğini sürdürmek veya yetkinliğini tekrar elde edebilmek şeklinde birkaç amaca matuf olarak döngüsel hareketine devam ettiğini söyleyebiliriz. Böylece hareketli metafiziksel açıdan ve varlığın değerleri bakımından kendisinden daha üstün ve daha değerli olan o "istenilene" yani o "yetkin olana" (*kâmil*) benzemek için bitimsiz bir aşk ve şevk içinde olur. Lâhîcî iki şey arasındaki benzeşmenin metafiziksel mantığını; kendisine benzenilmek istenilenin benzemek isteyenle eşit ontolojik seviyede veya

⁸² Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 418.

⁸³ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 418.

ondan daha alt bir seviyede olamayacağını belirterek hareketlinin kendisinden daha yüce olan bir ilkeye benzemek adına sürekli dikey varlıksal hiyerarşik düzen içerisinde hareket ettiğini belirtir. Lâhîcî'ye göre hareketlinin ulaşmak istediği ma'şûk sayıca birden fazla olduğundan dolayı feleklerin hareketleri de buna bağlı olarak çeşitli farklılıklar gösterir. Nitekim istenilenin yani ma'şûkun sayıca birden fazla olması bu aşk ve şevkin cazibe merkezinin asla "Vâcibü'l-Vücûd" olamayacağını aksine söz konusu çekim merkezinin feleklerin uzak ilkesi olan "akıl" olduğunu ifade eder.⁸⁴ Zira Lâhîcî yukarıdaki değerlendirme çerçevesinde ontolojik bir gerçeklik olarak akılların sayıca çok olduğunun ortaya çıkıp kesinlik kazandığını belirterek "feleklerin" yakın ilkesi olan "gök nefisleri" ile "gök akılları" arasında metafiziksel bir "sınıhıyyet" ilişkisi olduğunu söyleyerek bu iki cevherin aynı ontolojik kökeni paylaştıklarını ifade eder. Nitekim feleklerin yakın ilkesi olan nefsin, söz konusu bu akıllara benzeme isteğinin metafiziksel nedeni olarak ilahi inayete işaret eden düşünürümüz aynı zamanda gök nefislerinin bu akıllardan zorunlu olarak sudûr etmelerinden dolayı da ontolojik bir gerekliliğe vurguda bulunur.

Lâhîcî kozmolojik hiyerarşiye göre taşım ve sudûrun metafiziksel değer bakımından daha aşağı olana doğru olurken yetkinlik kazanma vetiresinin ise tam ters yön olarak aşağıdan yukarıya doğru olduğunu söyler.⁸⁵ Aslında bu, ontolojik gerçekliğin iki zıt varoluş sürecinde yani "nuzûl" ve "terakkî" çizgisinde gerçekleştiğini ifade eder.⁸⁶ Bundan dolayı feleğin nefsinin bir yönden feleğin uzak ilkesi olan "akla", bir diğer yönden ise "Evvel"e benzeme istek ve arzusu içerisinde bulunduğunu belirterek ortaya çıkan bu güçlü "aşk" duygusunun metafizik bir motivasyon oluşturarak feleği hareket ettirdiğini ifade eder. Bütün bu kozmik sistem içerisinde bahse konu olan tüm kozmik varlıklar - "akıl", "feleğin nefsi" ve "feleğin cismi/gök cismi" - ontolojik vetirede kendilerinden daha yüce olan varlığın yetkinliğine ulaşmak arzusu taşırlar. Lâhîcî aynı şekilde "gök akıllarının" da kuvveden fiile çıkmaları sebebiyle kendilerinden daha yüce olan "Evvel"e benzemek arzusunda olduklarını belirtir.⁸⁷

⁸⁴ İbn Sînâ, *Metafizik II*, s. 136; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 418; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 221-222.

⁸⁵ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 418.

⁸⁶ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 108.

⁸⁷ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, c. III, s. 418.

Sonuç

Sudûr nazariyesinin dayanmış olduğu en temel kavramlardan birinin “mücerred cevherler” olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim sudûr görüşünü savunan filozoflar hem kozmolojik sistematiklerini hem de ontolojik paradigmalarının mantıksal tutarlılığını bu kavramla sağlamaya çalışmışlardır. Ancak söz konusu tutarlılık adına ortaya koydukları bütün felsefi ve mantıksal çıkarımlar hem “yoktan yaratılma” görüşünü savunan filozoflar hem de kelamcılar tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.

Lâhîcî mücerred cevherlerin ontolojik gerçekliklerini kabul etmeyen kelamcıları eleştirdiği gibi mücerred cevherlerin varlığını ispat etmek isteyen filozofları da eleştirmiştir. Nitekim kelamcıların mücerred cevherlere ilişkin ortaya koydukları “Tanrı’nın zatına ortaklık” şeklindeki kaygının yersizliğine işaret ederek onların bu konuda bir vehim içerisinde bulduklarını belirtir. Bundan dolayı düşünürümüzün sudûr nazariyesine karşı çıkışını kelamcıların temel tezleri üzerinden yapmadığını görmekteyiz. Aynı şekilde o, Tûsî’nin sudûr nazariyesine yapmış olduğu eleştiri üzerinden filozofları da eleştirerek Tanrı’dan ilk sudûr edene ilişkin ortaya koydukları argümanları felsefi anlamda güçlü bulmadığını ifade etmiştir. Bir başka ifadeyle sudûr nazariyesinin, hem savunan filozoflar açısından hem de sudûr karşıtı kelamcılar açısından metafiziksel birtakım açmazlar ve problemler barındıran spekülâtif bir mesele olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

Lâhîcî’ye göre sudûr nazariyesinin kabul edilebilirliğini oluşturan temel çizginin “Tanrı’nın “Mûcibun bi’z-zât” olmayıp “Fâilun bi’l-ihîyâr” olduğu görüşüdür. Zira Tanrı için zorunlu bir yaratma anlayışı bizleri katı bir felsefi determinizmle karşı karşıya bırakacaktır. Bundan dolayı hem Tûsî hem de Lâhîcî sudûr görüşünü bu temel ayırım üzerinden reddetmişlerdir.

Filozofların mücerred akıllara ilişkin iki temel argüman geliştirdiklerini söyleyebiliriz. Bunlardan biri; “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesi, diğeri ise “feleklerin sürekli hareketleri” ilkesi. Lâhîcî birinci ilkenin tutarsızlığını Tanrı’dan sudûr eden “ilk aklın” kendi ontolojik doğası içerisinde barındırmış olduğu çokluğa dikkat çekerek bu söz konusu çokluğun “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesiyle çeliştiğini söyleyerek bunu eleştirir. İkinci argümana ise doğrudan bir eleştiri yerine İbn Sînâ’nın “aşık”, “maşuk” ve “aşk” şeklinde sistemleştirdiği “aşk” metaforu bağlamında konuyu değerlendirerek “aşık olunanın yani maşukun” birden çok olduğundan bunun Tanrı olamayacağını belirterek bunların farklı ontik konumda bulunan akıllar olduğunu söyler. İbn

Sînâ kozmolojisinin dayandığı "aşk" sistematüğinden bu yönüyle ayrıldığını söyleyebiliriz.

Son olarak Lâhîcî gerek konuyu ele alış biçimi gerekse konunun sınırlılığı açısından İbn Sînâ'yı çağırıştırır. Ancak Lâhîcî'nin konuyu izah etme temelinde kendi zihin dünyasında oluşturduğu kurguya dayalı olarak farklı kavramlar kullandığını da söyleyebiliriz. Bu anlamıyla onun tartışmaya kavramsal bir çeşitlilik ve zenginlik kattığını ifade edebiliriz.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1998.
- Alper, Ömer Mahir, "Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali" Mad., *DİA*, (TDV), Ankara, 2003.
- Altıntaş, Hayrani, *İbn Sînâ Metafizigi*, Elis Yayınları, Ankara, 2008.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze)*, çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Çağrı, Mustafa-Hökeleli, Hayati, "İrade" Mad., *DİA*, (TDV), Ankara, 2000.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2008.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980.
- Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, çev. (Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007.
- Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, çev.Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az, Otto Yayınları, Ankara, 2015.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Filozofların Tutarsızlığı*, nşr. ve çev. (Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu), Klasik Yayınları, İstanbul, 2014.
- Güzel, Abdurrahim, *Karabağî ve Tehâfüt'ü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
- Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l Kelâm fî Akâid-i Ehli'l İslam*, çev. ve yay. haz. İbrahim Özdemir, Fikret Karaman, TDV Elazığ Şubesi Yayınları, Elazığ, 2000.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013.
- _____, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*, çev.Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2013.
- _____, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik II*, çev.Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul, 2005.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam Felsefesi Tarihi*, haz. ve sad. Refik Ergin, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2008.

- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011.
- Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Lâhîcî, Abdürrezzâk, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerh-i tecrîdî'l-keâm*, Müessesetü'l-İmâm Sâdık, Kum, 2009.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009.
- Sıddîkî, Bahtiyar Hüseyin, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (edit. Mian Muhammed Şerif), çev. Kasım Turhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Soysal, Mehmet Fatih, *Ali Kuşçu'nun Şerhu Tecrîdî'l-Kelâm'undan Usûl-i Selâse Konularının Tahkiki ve İlâhiyat Meselelerinin Tahlili*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014.
- Teftâzânî, Saduddîn Mus'ûd b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul, 1991.
- Tûsî, Alâaddin Ali, *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitâbu'z-Zuhr)*, çev. (Recep Duran), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- Tûsî, Nasîruddîn, *Tecrîdü'l-Akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dâru'l-Ma'rifet'il-Câmiî'yye, İskenderiye, 1996.
- Yavuz, Y. Şevki, "Adem" Mad, *DİA*, (TDV), Ankara, 1988.