

**EŞ'ARÎ'DE VARLIK İLE MÂHİYETİN AYNİYETİ MESELESİ:
DÖNEMSEL BAĞLAM FARKLILIĞI MI ESASA İLİŞKİN BİR
AYRIŞMA MI?***

The Issue of Sameness of Existence and Essence in al-Ash'arî: Is it a Periodical Contextual Difference or Fundamental Distinction of Understanding?

Bilal TAŞKIN¹

Öz

İslam düşünce tarihi gelişim sürecinin dinamikleri itibarıyla muhtelif kırılmaları içinde barındırır. Bu kırılmalar belli bir mezhebin ya da disiplinin kavramsal ve yönetsel ilkeleriyle ya da temel önermeleriyle ilgili olabileceği gibi, doğrudan düşünce geleneğinde öne çıkan bir ilim adamının görüşlerinin yorumlanması etrafında da gerçekleşebilir. Bunun örneklerinden biri de bu çalışmada inceleyeceğimiz, Eş'arî'ye nispet edilen, varlık ile mahiyetin aynı şeyler oldukları görüşüdür. Bu görüşe göre varlık tek tek var olan şeylerin hakikatlerini ifade eden bir kavramdır; bütün var olanları kuşatan genel ve ortak anlamlı tümel bir kavram değildir. Müteahhir dönem kelâm metinlerinde genel olarak Eş'arî'nin bu görüşü savunduğu aktarılır. Ancak Eş'arî'nin eserlerinde ya da onun görüşlerini derleyen eserlerde bu görüş yönünde belli bir ifade yer almamaktadır. Çalışma Eş'arî'ye yapılan bu nispetin, mahiyet teorisi kapsamında

Abstract

The history of Islamic thought includes various breaks in terms of the dynamics of the development process. These breaks may be related to the conceptual and methodological principles or basic propositions of a certain sect or discipline, or they may occur around the interpretation of the views of a prominent scholar in the tradition of thought. One of the examples of this, which we will examine in this study, is the view attributed to al-Ash'arî that existence and quiddity are the same things. According to this view, existence is a concept that expresses the truths/ substances of things that exist concretely/singularly; it is not a general and common-sense universal concept that encompasses all beings. In the theological texts written in the Post-Classical period, it is reported that al-Ash'arî generally supported this view. However, there is no specific

* Bu makale, "Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği" isimli doktora tezimizden üretilmiştir.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelâm Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye, e-mail: m.taskinbilal@gmail.com, orcid.org/0000-0001-7253-0623.

Başvuru Submission	Kabul Accept	Yayın Publish
25.11.2021	28.12.2021	31.12.2021

DOI: 10.18403/emakalat.1028490

değil, sıfat ve ahvâlin (niteliksel durumlar) şeylerle ilişkisi bağlamında dikkate alınması gerektiği öne sürmektedir. Çalışmada Eş'arî'nin görüşlerinin tespitinde doğrudan kendi eserlerine ve onun görüşlerini derleyen İbn Fûrek'in *Mücerred* adlı eserine başvurulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Mahiyet, Eş'arî, Hâl, Sıfat.

expression regarding this problem in al-Ash'arî's works or in the works compiled his views. Our aim in this study is to examine the background of the relation of this view to al-Ash'arî and to try to determine what he means by saying existence and essence are the same things. In the study, in determining al-Ash'arî's views, his own works and Ibn Fûrak's *Mujarrad*, which compiles his views, were consulted directly.

Key words: Existence, Quiddity, al-Ash'arî, States, Attributes.

GİRİŞ

İslam teorik düşünce geleneğinin iki temsilcisi olan kelâm ve felsefe disiplinlerinde, mümkün mevcutlar söz konusu olduğunda, varlık mahiyet ilişkisine dair iki görüş öne çıkmaktadır.² Birinci görüşe göre varlık dış dünyada gerçekleşen mevcut mahiyetin bizzat kendisidir. Bir şeyin mahiyeti ile varlığı birbirinden ayrı şeyler değildir. Bu yaklaşım Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) nispet edilmiştir. Bu görüşe göre dış dünyada mevcut olan mahiyet adedi kadar varlık vardır. Eş'arî'nin müteahhir dönemdeki birçok yorumcusuna göre, Eş'arî varlıkların tamamını kuşatan mutlak varlık şeklinde bir kavramlaştırmayı kabul etmemektedir. İkinci görüş ise varlığın

² Veliyyüddin Carullâh, Seyfüddin el-Ebherî'nin (ö. 800/1397 [?]) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinden, İcî'nin varlık mahiyet ilişkisine dair iki yaklaşıma yer vermesine binaen varlık mahiyet hakkında farklı görüşleri özetleyen şöyle bir alıntıya yer verir: "Her şeyin bir hakikati (mahiyeti) vardır. Bir şeyin varlığı ya a) o hakikatin kendisidir veya b) o şeyin hakikatının bir parçasıdır yahut c) o şeyin hakikatının dışında ve ondan farklı bir şeydir. İkinci ihtimali benimseyen olmadığı için geriye iki ihtimal kalmaktadır. Bu iki ihtimal de esasında şu dört ihtimale mebnidir: a) Varlık, vacip ve mümkün varlıkların her birinde hakikatin kendisidir, b) varlık, vacip ve mümkün varlıkların her birinde hakikatin dışında olan bir şeydir, c) varlık vacip varlıkta hakikatin kendisi iken mümkün varlıklarda hakikatin dışında olan bir şeydir, d) varlık, vacip varlıkta hakikatin dışında, mümkün varlıklarda ise hakikatin kendisi olan bir şeydir. Bu sonuncu ihtimali kimse savunmamaktadır." Veliyyüddin Carullah, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Makâsid* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, no. 1172), 76a-b.

mevcut olan mahiyetten ayrı, ona ilişen (*âriz*) ve onu mevcut halde getiren bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşımı savunanlar, ağacın varlığı, insanın varlığı gibi, fert fert mahiyetlere ilişip onları var kılan ve özel/tikel varlıkların tamamını kapsayan ve onlara ortak anlamlılık (*manevî iştrâk*) yoluyla söylenen mutlak (genel) varlık kavramını kabul ederler.³ Varlık kavramının ortak anlamlı olduğunu kabul edenler varlığın, a) vacip ve mümkün mevcudatın tamamında mahiyetten ayrı ve mahiyete zâit (eklenen) bir şey olduğu ve b) olmadığı şeklinde iki farklı yaklaşım ortaya koymuşlardır. Müteahhir dönem kelâmcıları varlığın hem vacip hem de mümkün olan mevcut şeylerin tamamında mahiyetlere zâit olduklarını savunurken, felsefeciler, varlık kavramının mümkün mevcutlarda mahiyetten ayrı, Vacip olan mevcutta ise Vacip Zât'ın kendisi olduğunu ileri sürmüşlerdir. İslam felsefecileri ve müteahhir dönem kelâmcılarının ekseriyeti mutlak varlığın ortak anlamlı (*müşterek*) bir kavram olduğunu kabul ederken, Eş'arî ve onunla aynı kanaate sahip olan bazı kelâmcılar bu görüşü reddetmişlerdir. Kelâmcılardan varlığı ortak anlamlı (*manevî müşterek*) bir kavram kabul etmeyenlerin, vacip ve mümkün mevcutların her birinde farklı anlamlara sahip olduğunu, dolayısıyla varlığın çok anlamlı (*lafzî müşterek*) bir kavram olarak değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁴ Bunların dışında yaygın kanaat haline gelmemiş olsa da varlık kavramı ile ilgili İslam düşüncesinde farklı yaklaşımlar mevcuttur. Mu'tezile'den bazılarına nispet edilen görüşe göre varlık, şeylerin zâtına dâhildir ve onların hakikatlerinin bir parçasıdır. Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre varlık vacip ve mümkün varlıkların hakikatine dâhil değil bilakis onlara zâit, Desûkî'nin (ö. 1230/1815) ifadesiyle kendinde sübutu (gerçekliği) olan ancak dış gerçeklikte (*hâric*) varlık derecesine ulaşmayan bir şeydir. Onlara göre varlık doğrudan bir şeyin zâtını ifade eder. Kerrâmiyye'ye nispet edilen bir görüşe göre varlık, ilim ve irade gibi mana sıfatlarındandır.⁵ Bu görüşler kelâm kitaplarında merkezi bir konumda olmamışlardır. Bununla beraber Desûkî'nin de belirttiği gibi bu görüşler kelâmcıların öne çıkan görüşleri ile bir şekilde telif edilebilir bir yapıya sahiptirler.⁶

³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye* (Kum: Menşûrât-ı Zevî'l-Kurbâ, 1329) I: 304; Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fî ümi'l-kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 104.

⁴ Desûkî, Muhammed, *Hâşiye 'alâ Ümmi'l-berâhin* (Mısır: Dârü İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, 1815), 74; Abdülkerim Tettân, Muhammed Edib Kilânî, *Avnü'l-mürîd li-şerhi Cevhereti't-tevhid fî akideti ehli sünne ve'l-cemâ'a* (Şam: Dârü'l-Beşâir, 1999), I: 275-276; Şerefüddin et-Tilimsânî, *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Meârif, 2011), 85.

⁵ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Ümmi'l-berâhin*, 78-79; Tilimsânî, *Şerhu Me'âlim*, 85.

⁶ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Ümmi'l-berâhin*, 79.

Bu çalışmada dış gerçeklikte ve zihinde mevcut olan şeylere ait özel (*hâs*) varlıkların, onların mahiyetlerinden ayrı olmadığını savunanlar arsında yer alan Eş'arî'nin yaklaşımları ele alınacaktır. Bu yaklaşıma göre, "mahiyet teorisi" doğru değildir. Mahiyet teorisinin temel iddiası şudur: Varlık dış gerçeklikte mevcut olmayan tümel (*külli*) mahiyetlere ilişir ve onlara zâit olur; tümel mahiyetler, dış gerçekliğe ait özelliklerin ilişmesi ile somutlaşarak ve tekilleşerek (*teşahhus* ve *teferrüd*) varlık kazanırlar. Mahiyet teorisini kabul etmeyenler ya da böyle bir teoriyi düşünce dünyasının kapsamına dâhil etmemiş olanlar, vacip ve mümkün mevcutlarda varlık ile mahiyet arasında bir ayırmadan söz etmemişler ya da böyle bir ayırım sorunu ile karşı karşıya kalmamışlardır. Onlara göre mevcut olan şeylerin dış gerçeklikteki varlıkları onların mahiyetleridir. Dış gerçeklikte mevcut olan muhtelif mahiyetlerin sayısı kadar muhtelif varlık vardır. Dolayısıyla varlık, muhtelif mahiyetlere ilişip onların mevcut olduklarını ifade eden ortak anlamlı (*manevî müşterek*) bir kavram değildir. Aksine varlık, tek tek gerçeklik kazanmış mahiyetleri anlatan yani yalnızca belli bir mahiyetin gerçekliğini ifade eden ve diğer tikel mahiyetlerin gerçekliklerini anlatan varlıklar ile yalnızca isimde benzeşmektedir. Dolayısıyla varlık ortak anlamlı değil, çok anlamlı (*lafzî müşterek*) bir kavramdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu görüş, ilk olarak Râzî (ö. 606/1209) tarafından, sonrasında Âmidî (ö. 631/1233), Beyzâvî (ö. 685/1286), Şemseddin es-Semerkindî (ö. 702/1303), İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi müteahhir dönem kelâmın önde gelen temsilcileri tarafından Eş'arî'ye ve Mu'tezile'den Ebu Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044), ayrıca Takıyyüddin en-Necrânî (VII./XIII. yüzyıl) tarafından Rukneddin Mahmud el-Hârezmî'ye (ö. 536/1141) nispet edilmektedir.⁷ Bu çalışmada zikredilen görüşün Eş'arî'ye nispetinin arka planını ve onun düşüncesinde mutlak ve müşterek varlık kavramı fikrinin bulunup bulunmadığını ve nihayet Eş'arî ile müteahhir dönem kelâmcıları arasında varlık ile mahiyet aynılığına

⁷ Râzî, *el-İşâre fî ilmi'l-kelâm*, thk. Hâni Muhammed Hâmid Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2007), 77; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), I/I: 169; Seyfüddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), I: 181; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1991), 78; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman (Kuveyt: y.y. 1985), 76; İcî, *el-Mevâkıf* (*Şeru'l-Mevâkıf* içinde), I/II: 127; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998), I: 322; Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istiksâ*, thk. Seyyid Muhammed Şahid (Kahire: Vüzâretü'l-evkâf, 1999), 170-171; Rukneddin el-Hârezmî, *Kitâbü'l-Fâik fî usûliddin*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 82-85. Takıyyüddin en-Necrânî'nin genel kelâmî perspektifi ile ilgili olarak bk. Özcan Taşçı, *Son Mu'tezile Kelamcısı Takıyyüddün Necrânî* (Bursa: Sentez Yayınları, 2013)

ya da farklılığına ilişkin tartışmanın belli bir konuda esasa ilişkin bir tartışma olup olmadığını inceleyeceğiz.⁸

1. Varlık-Mahiyet Ayniyetinin Eş'arî'ye Nispeti

Varlık ile mahiyetlerin aynı oldukları iddiasını Eş'arî'ye ilk olarak Fahreddin er-Râzî'nin nispet ettiğini söyleyebiliriz. Râzî, ilk dönem eserlerinden *el-İşâre fî ilmi'l-keâm* adlı kitabında⁹ Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının, O'nun hakikatinden ayrı/farklı olamayacağını, O'nun varlığının, mümkün mevcutlara ait varlıklarından farklı olduğunu, vacip ile mümkün mevcutlara ait olan varlık nitelendirmeleri arasında yalnızca lafızda ortaklık bulunduğu görüşünü Eş'arî'ye nispet eder ve onun bu görüşünün, sıfatlar meselesinde "hâl" kavramını reddetmesine dayandığını söyler.¹⁰ Râzî son dönem eserlerinden *el-Metâlib*'te de varlık-mahiyet ilişkisi çerçevesinde temelde üç görüşün öne sürüldüğünü söyler ve akabinde yukarıda aktarılan görüşün Eş'arî'ye aidiyetini yineler.¹¹

Râzî sonrasında onun sistematığına bağlı kalan kelâm eserleri de varlık ve mahiyet ilişkisi bağlamında söz konusu görüşün Eş'arî'ye nispetini onaylamışlardır. Ancak hemen neredeyse Gazzâlî'ye kadarki mütekaddim dönem kelâm eserlerinde mahiyet teorisi çerçevesinde varlık ve mahiyet ilişkisine dair bir tartışmaya yer verilmemektedir. Aristotelesçi gelenekte yer alan metafizikle ilgili tartışmalar İslam felsefecileri tarafından İslam düşüncesine aktarılmadan ayrıca Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî aracılığı ile bu tartışmalar bir şekilde kelâm ilminin bünyesine eklenmeden önce varlık ve varlıkla ilgili kavramlar kelâm ilminde sıfatlar, madum mahiyetlerin belli bir gerçekliklerinin olup olmadıkları ya da var ve yok arasında üçüncü bir kategori (*vâsıta*) olarak ahvâl teorisinin kabul edilip edilemeyeceği gibi bağlamlarda incelenmiştir. Nitekim Râzî de Eş'arî'nin bu görüşünü, onun ahvâl teorisini kabul etmemesi ile ilişkilendirir.

⁸ Mütekaddim dönemde varlık mahiyet ayrımına ilişkin alternatif bir değerlendirme için bkz. Veysel Kaya, *İbn Sinâ'nın Kelâma Etkisi* (Ankara: Otto Yayınlar, 2015), 125-133. Kaya, İbn Sinâ öncesinde kelâmı, şeylerin varlıkları ile onlara ait mahiyetleri birbirinden ayırma noktasında bir bilincin bulunduğu tespitinin yapılabileceğini ileri sürmektedir. Mütekaddim dönemde böyle bir bilincin bulunduğundan bir şekilde bahsedilebilse de Râzî sonrası kelâm eserlerinde dile getirilen varlık-mahiyet ayrımının bağlamı ilk dönemde tartışılan ayırmadan oldukça farklı bir yapı arz etmektedir. Bu farklılığı ileride izah etmeye çalışacağız.

⁹ Râzî'nin eserlerinin kronolojisi için bk. Ayman Shahdeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi* (Boston: Brill, 2006), 5-12.

¹⁰ Râzî, *el-İşâre fî ilmi'l-keâm*, 75-77.

¹¹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, I/I: 169

Eş'arî'nin, varlığı mümkün ve vacip mevcutların ortak bir sıfatı olarak mı ya da onların tikel zâtlarını ifade eden bir isim olarak mı ele aldığını, doğrudan, onun bize ulaşan eserleri üzerinden tespit etmek zordur. Eş'arî'nin varlık kavramı eksenindeki yaklaşımlarını öncelikle varlık kavramını kendi eserlerinde kullandığı bağlamlar ve Eş'arî'nin görüşlerini aktaran İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü makâlâti'l-Eş'arî* adlı önemli eseri, ayrıca varlık ile mahiyetin aynı olduğu noktasında Eş'arî'nin yaklaşımını takip eden kelâmcıların açıklamaları üzerinden anlamaya çalışacağız.

Eş'arî eserlerinde, farklı bağlamlarda, varlığı bir sıfat olarak ele almaktadır. Örneğin *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* adlı eserinde bir sıfat olarak âlim kavramının ilim anlamını ifade ettiğini açıklarken, âlimin, ilimden türetildiğini, âlim sıfatının, nispet edildiği kimse hakkında ilim sıfatını gerekli kıldığını söyler ve akabinde mevcut benzer şekilde, mevcut nitelemesinin, Allah Teâlâ hakkında gerçekleşmek (*isbât*) anlamı ifade ettiğini dile getirir.¹² Eş'arî'nin bu ifadelerindeki 'isbat' var olmak (*vücûd*) anlamında kullanılmaktadır. Bu açıklamaya göre Eş'arî, âlim sıfatını ilim sahibi anlamında, mevcut sıfatını da ispat/varlık sahibi olan anlamında müstakil bir sıfat olarak değerlendirmektedir. Buna göre mevcut, varlık sahibi olmayı başka bir ifade ile varlık hakikatini ifade eden bir sıfattır. *Risâle ilâ ehli's-sağr fî bâbi'l-ebvâb* isimli kitabında ise Eş'arî bir kimsenin iki şeye tek bir kuvvetle ile güç yetiremeyeceğini açıklarken, bir şey üzerinde yalnızca o şeye ait olan kudretle bir etkinin (*tasarruf*) var olacağını söyler.¹³ Buna göre bir şeyin dış gerçeklikte var olabilmesi kudretin o şeye yönelmesine bağlıdır. Dolayısıyla kudret, bir şeyin varlık bulmasının şartıdır. Bu izah biçimi Eş'arî'nin mevcut olan ya da mevcut olacak yani mahiyet ile o şeyin/mahiyetin varlığını ayrı şeyler olarak yorumladığını gösterir.

Bunlara ilaveten, İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*¹⁴ adlı eserinde Eş'arî'nin, mevcut olan şeyin varlığı ile mahiyetini "aynı" şeyler olarak kabul etmediğini –daha çok varlığı, bir sıfat kabul ettiğini- gösteren işaretler bulunabilir. Burada bunlardan bazılarını temas etmek istiyoruz. Eş'arî öncelikle, şeylerin varlıklarından bağımsız bir şekilde onların öz yapılarını anlatan 'hakikat' (*hadd-tanım*) kavramını kabul eder. Ona göre şeylerin

¹² Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Hüseyin Mahmud (Kahire: yy. 1397 h.), 152.

¹³ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle ilâ ehli's-sağr fî bâbi'l-ebvâb*, thk. Abdullah Şâkir (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002), 262.

¹⁴ İbn Fûrek, Eş'arî'nin talebesi İbn Mücâhid et-Tâî'nin, Eş'arî'nin öğrencisi olan Ebu'l-Hasan el-Bâhili'den tahsil gören Ebu İshak İsferyâni'den ders almıştır. Bu nedenle onun Eş'arî'den yaptığı aktarımlar Eş'arî'nin görüşlerinin tespit edilmesi bağlamında önem arz etmektedir.

tanımları/hakikatleri, yani mahiyetleri vardır. Şehadet ve gayb âlemindeki varlıkların tamamının tarif ve hakikatleri yapılabilir.¹⁵ Bu da varlık ve mahiyet ayırımına ya da en azından zihinsel planda bir şeyin 'ne'liğinin, dış varlıktan bağımsız olarak tasavvur edilebileceğine işaret etmektedir.

Belirtmek gerekir ki, Eş'arî mahiyet kavramından ziyade hakikat kavramını kullanmaktadır. Burada "hakikat" kavramı, müteahhir dönemde kullanılan "mahiyet" kavramından anlam içeriği açısından farklılık gösterir. Eş'arî, şeylerin birçok hakikatten oluşabildiklerini ve hakikatlerin şeylerin bizzat kendileri (*nefs*) olduğunu savunur. Ancak bu, şeylerin doğrudan âlim ya da hareketli (*müteharrik*) gibi herhangi bir sıfatla nitelenmesi halinde böyledir. Bu durumda sıfat olan adın türetildiği kök, nitelenen şeyin hakikatidir. Örneğin âlim sıfatının nispet edildiği zât/şey ilim ile nitelendiği için âlim olanın hakikati ilim, fâil zât/şey fiil ile nitelendiği için fâil olanın hakikati fiil, hareketli zât/şey hareketle nitelendiği için hareketli olan zâtın hakikati harekettir.¹⁶ Her bir sıfat nitelenen zâtın bir hakikatine işaret eder. Şu halde bir şeyin, farklı açılardan birçok hakikatinin olması mümkündür. Örneğin, Ahmet hakkında âlimdir, siyahtır, hâdistir, mevcut veya hareketlidir denildiğinde bu sıfatlar Ahmet'in, ilim, siyahlık, hâdislik (*hüdüs*), varlık ve hareket gibi birçok farklı hakikatten oluştuğunu anlatırlar. Âlimin hakikati, ilim iken; hâdisin hakikati hüdüstür. Benzer şekilde mevcudun hakikati varlık iken, mef'ûlun (olay) hakikati fiildir. Hâdis ve hüdüs, âlim ve ilim, mevcut ve varlık, mef'ûl ve fiil -varlık, ilim, hüdüs gibi nitelemeler o şeyin belli bir hakikati olması anlamında- aynı şeydir.¹⁷ İbn Fûrek'in naklettiğine göre Eş'arî şöyle demektedir: "Bir şeyin hüdüsü o şeyin bizzat kendisidir (*nefsühü*). Aynı şekilde bir şeyin kıdemi, önceliği (*tekaddüm*) ve varlığı da böyledir."¹⁸ Bu sebeple Ahmet'e âlimlik sıfatı nispet edildiğinde bu sıfat, ilmin Ahmet'in bir hakikati olduğunu; mevcut sıfatı nispet edildiğinde bu, varlığın Ahmet'in bir hakikati olduğunu ifade eder. Bu durum, sıfatların, nispet edildikleri zâtlara ait hakikatleri ifade ettikleri anlamına gelmektedir. Buna göre bir

¹⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gımarret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 11.

¹⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 26; krş. 46. Hakikat kavramının buradaki incelenmesi bağlamında sıfatların, nitelenen şeyin zâtına ek (*zâit*) bir anlamın (*mânâ*) varlığını gerektirip gerektirmediği sorunu konumuzun kapsamına dâhil değildir. Bu sorun bağlamında Eş'arî Âlim, Mürid, Hayy gibi sıfatların, nitelenen şeyde ilim, irade, hayat gibi anlamların varlığını gerektirdiğini söylerken, muhdes, mevcut ve hareketli (*müteharrik*) gibi sıfatların nitelenen şeyde hüdüs, varlık ve hareket gibi anlamların varlığını gerektirmediğini ileri sürmektedir. Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 28, 46.

¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 28.

¹⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 215.

zâtın bir yönden bilinmesi mümkün iken, başka bir yönden bilinmemesi mümkündür. Bir zâtın, yani bir tikel mevcudun, belli bir hakikati bilinirken başka bir hakikati bilinemeyebilir.¹⁹ Bu içerikte bir “hakikat” anlayışı müteahhir dönemde konu edilen varlık ve mahiyet ayırımından farklı bir bağlam ve içeriğe sahiptir.

Neticede Eş‘arî’nin hakikat kavramı ile ilgili yaklaşımının iki sonucu vardır. Birincisi, sıfatlar, nispet edildikleri zâtların hakikatleridir; her bir sıfat zâta ait birbirinden farklı bir hakikatleri ifade eder. İkincisi, her bir zât, sıfatları ve hakikatleri itibarıyla diğer zâtlardan farklıdır. Şu halde ilim, Ahmet’e nispet edildiğinde Ahmet’e ait bir hakikati; Bekir’e nispet edildiğinde ise Bekir’e ait bir hakikati anlatmaktadır. Ahmet ve Bekir’in zâtları, birbirinden hakikatleri yönü ile ayrılmaktadır. Birinci sonuca göre âlim, mevcut, müteahhir ve siyah gibi kavramlar, nispet edildikleri her bir mevcut zâtta farklı bir anlam ifade eder. Bu da zâtlara nispet edilen kavramlar arasında mana değil, lafız ortaklığının bulunduğu anlamına gelmektedir. İkinci sonuca göre ise varlıklar birbirlerinden zâtları ile ayrışır (ihtilâf). Bu çerçevede Eş‘arî, zâtların aynı olduklarını, onların birbirlerinden, kendilerine ilişkin hâller/sıfatlar aracılığı ile ayrıştıklarını ifade eden “ahvâl teorisi”ni reddetmektedir. Şehristânî’nin (ö. 548/1153) ifadesine göre ahvâl teorisini kabul edenler, her bir mevcut zât, kendisini diğer zâtlardan ayıran özelliklere sahiptir. Zâtlar arasındaki ayrışmayı (*temeyyüz*) ve zâtların bazı yönlerden birbirleri ile ortak (*mütemâsil*), bazı yönlerden ise farklı olmalarını sağlayan şeyler “hâller” olarak kabul edilirler.²⁰ Siyah bir cisim ile beyaz bir cisim renklilik (*levniyyet*) açısından ortak iken siyahlık ve beyazlık açısından birbirlerinden ayrışmaktadırlar. Benzer şekilde insan, at ile canlılık açısından ortak iken, düşünür olmak açısından ondan farklıdır. Bu durum hâlleri kabul edenlere göre, “şeylerin ortaklık yönleri, ayrışma yönlerinden farklıdır” (*mâ bihi’l-iştirâk ğayru mâ bihi’l-imtiyâz*) şeklinde ifade edilmiştir.²¹ Bu yaklaşım kavramların/niteliklerin zât ile eşit olmadıkları düşüncesine dayanır. Farklılığı mümkün kılan kavramlar/nitelikler

¹⁹ İbn Fûrek Eş‘arî’nin bu duruma, cismin mevcut olduğunu bilen, bununla beraber cismin kadim olduğuna inanan dehrileri örnek verir. İlk doğru olsa da, ikincisi doğru değildir. Zira ikinci inanç cismin hakikatini ifade etmemektedir. Hâlbuki “bilgi, bilinenin hakikatine uygun olmalıdır”, İbn Fûrek, *Mücerred*, 221; krş. 225.

²⁰ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, thk. Alfred Guillaume (Londra, yy. 1934), 134; krş. Âmidî, *Ebkârü’l-efkâr*, I: 173-174; krş. Necrânî, *el-Kâmil*, 217. Mu‘tezili düşüncede hâller teorisine ilgili geniş bir inceleme için bk. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 240-249.

²¹ Râzî, *Muhassal, Telhîsü’l-Muhassal* içinde (Beyrut: Dârü’l-Edvâ, 1985), 86; Âmidî, *Gâyetü’l-merâm* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 32; Necrânî, *el-Kâmil*, 186.

zâtın aynısı olsalar, bu durumda, zât/lar tek olduğu için kavramların/niteliklerin de zâta bağlı olarak tek ve aynı olmaları sonucu ortaya çıkacak; bu da şeylerin farklılıklarını ifade eden kavramların/niteliklerin, zâta bağlı olarak, birbirinin aynısı olmaları sorununa yol açacaktır.²² Dolayısıyla hâli kabul edenlere göre kavramlar/nitelikler doğrudan zâtın kendisini ifade eden bir hakikat değillerdir. Örneğin, hareket, hareketli olan şeyden/zâttan ayrı bir şeydir. Zira bir şeyin hareketli olduğu bilgisi, o şeyin belli bir şey/zât olduğu bilgisinden sonradır, yani bir şey/zât ile onun hareketli olması farklı şeylerdir. Eğer hareket, hareketli olan zâtın aynısı olsaydı, zâtın bilinmesi ile onun hareketli olmasının bilinmesini de mümkün olurdu. Hâlbuki vakiada durum böyle değildir. Dolayısıyla zât hareketin kendisi değildir, başka bir ifadeyle hareket zâtın hakikati değildir.²³

Eş'arî'ye göre bu düşünce doğru değildir; kavramlar ve ayrıca tikel bir zâta nispet edilen nitelemeler nispet edilen zâtın hakikatlerinden biridir. Bir şey, bir açıdan bilinebilirken, başka bir açıdan bilinemeyebilir. Bu nedenle örneğin bir zâtın varlık hakikatini bilmek aynı zâtın hareket ya da fiil hakikatlerini bilmeyi zorunlu olarak gerektirmez. Buna göre bir şeye/zâta nispet edilen bir kavram yalnızca o zâta ait bir hakikati ifade eder; aynı kavram, başka bir zâta nispet edildiğinde ise farklı bir hakikati ifade eder, neticede bu tür kavramlar yalnızca lafız yönünden ortaktırlar. Nitekim Şehristânî de hâli reddedenlerin, şeyler arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların, "hâl" oldukları iddia edilen kavramlarla değil, doğrudan şeylerin kendi zâtları ile gerçekleştiğini ifade etmektedir.²⁴ Dolayısıyla "Ahmet mevcuttur", ifadesinde varlık, mevcut olan Ahmet'in zâtının hakikati, "Bekir mevcuttur", ifadesinde ise varlık mevcut olan Bekir'in zâtının hakikati olmaktadır.

Müteahhir dönem kelâm metinlerinde Eş'arî'ye nispet edilen, varlık ile mahiyetin aynı oldukları yönündeki görüş, muhtemelen hâl kavramının reddi hususunda ortaya konulan mezkûr yaklaşıma dayanır. Yukarıda Eş'arî'nin kullandığı hakikat kavramının, müteahhir dönemde varlık ve mahiyet ilişkisi bağlamında zât ve hakikat kavramları ile müteradif olarak kullanılan mahiyet kavramını tam olarak karşılamadığına dikkat çekmiştik. Mahiyet kelâm, mantık ve felsefe disiplinlerinde genel olarak "bir şeyi, o şey yapan şey" (*mâ bihi's-şey'u hüve hüve*) yani şeyi kendisinin dışındaki bütün şeylerden ayıran hakikat, anlamında kullanılmaktadır.²⁵

²² Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 32.

²³ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 32.

²⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 132.

²⁵ Tehânevî, *Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4: 102-103.

Eş'arî, hakikat kavramını muhtemelen bu anlamda kullanmamaktadır. Aksi durumda bir zâtı o şey yapan muhtelif hakikatlerden söz edilmesi mümkün olur. Bu ise bir zâtın pek çok farklı şey olması gibi anlamsız bir sonuca yol açacaktır. Eş'arî, bir zâta yönelik kâtip, fail ve mevcut gibi sıfatların hakikatlerinin, kitabet, fiil ve varlık gibi sıfatlar olduklarını kast etmektedir. Örnek olarak "Ahmet fâildir" önermesinde fâilin hakikati fiildir. Burada fiil, dış dünyada gerçekleşen bir fert olarak Ahmet'i diğer bütün fertlerden ayıran öz/mahiyet değil; Ahmet'in yalnızca bir fâil olması yönüyle hakikatini ifade eder. Benzer şekilde "Ahmet mevcuttur" önermesinde varlık, yalnızca mevcut olması yönüyle Ahmet'in hakikatidir; bizatihi Ahmet'in hakikati değildir. İbn Fûrek de Eş'arî'nin bu husustaki görüşünü şöyle aktarır: "Bir şey/zât fâildir ya da hareketlidir dediğimizde o şeyin hakikati fâile nispet edilen fiil ve hareketli zâta nispet edilen harekettir."²⁶ Şu halde Eş'arî'ye göre fiil ve hareket, şeyin bizatihi özü değil fâil ve hareketlinin hakikatidir. Onun "Bir şeyin hüdûsu, varlığı, kıdemi o şeyin bizzat kendisidir (*nefsühü*)"²⁷ şeklindeki iddiasını da bu bağlamda yorumlamak gerekir. Şöyle ki, hâdisin hakikati hüdûs, kadimin hakikati kıdem, mevcudun hakikati ise varlıktır. Dolayısıyla Eş'arî, hakikat kavramını -burada açıkladığımız anlamda- yalnızca zâta yönelik, ilim, kudret, kelâm, siyahlık, uzunluk, var olmak gibi bir anlam/nitelik ifade eden âlim, kâdir, mütekellim, siyah, uzun, mevcut gibi sıfatlar hakkında kullanmaktadır. Bu açıklama, onun, insan, ağaç, kitap gibi türlerin, varlıklarından bağımsız tanımını anlamındaki hakikat kavramını kabullenmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim Eş'arî, yukarıda da işaret edildiği üzere -dış gerçekliğe sahip olsun ya da olmasın- şahit ve gaip âlemlerdeki şeylerin tanımlarının yapılabileceğini kabul etmektedir.

Bunlara ilaveten bazı müteahhir dönem kaynaklarda²⁸ Eş'arî'ye nispet edilen "varlığın, zâtın aynısı olduğu" şeklindeki aktarımlarda yer alan zât kavramının, müteahhir dönem varlık ve mahiyet tartışmalarında zikredilen mahiyet kavramına tekabül ettiğini söylemek doğru değildir. Zira müteahhir dönemde zât kavramı mahiyet anlamında kullanılırken,²⁹ mütekaddim dönemde özellikle de Eş'arî gelenekte dış gerçekliğe sahip olan şey anlamında kullanılmıştır.³⁰ Şu halde kanaatimize göre "varlık mevcut olan şeyin

²⁶ İbn Fûrek, *Mücerred*, 26.

²⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 215.

²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I: 307; Desûkî, *Hâşiye 'alâ Ümmi'l-berâhin*, 74; Şerefüddîn et-Tilimsânî, *Şerhu Me'âlimi Usûli'd-dîn*, 85.

²⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, 4: 103.

³⁰ Bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, 252; İbn Fûrek, *Kitabü'l-hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 76, 84, 133;

aynısıdır” derken Eş‘arî, varlığın, zihni bir kavram olan mahiyet ile aynı şey olduğunu değil, onun, dış gerçekliği olan ve nispet edildiği şeyin belli bir hakikatinin, yani varlık yönüyle hakikatinin aynısı olduğunu kasteder. Bu noktada, Eş‘arî’nin ilim, kudret vd. varlığı da bir sıfat olarak kabul ettiğini hatırlamamız gerekir.³¹ Bu sıfatlar Allah Teâlâ’ya nispet edildiklerinde O’nun zâtının bir hakikatini ifade ederler. Ancak Eş‘arî, bu sıfatları, doğrudan O’nun zâtının bizatihi kendisi olarak kabul etmemektedir. Çünkü o, sıfatları zâtın hakikati kabul etmekle beraber, onların zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduklarını söyler.³² Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta şudur: Eş‘arî, ilahi isimleri, a) isimlendirilenin (*müsemma*) aynısı olan, b) isimlendirilenin aynısı olmadığı gibi ondan farklı da olmayan ve c) isimlendirilenden farklı olan isimler şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutmaktadır. Bunlardan birincisi, özlük sıfatı (sıfat-ı nefsiyye) diye de adlandırılan mevcut isimdir. İkincisi, Allah’ın zâtından ayrı ancak O’na zâit olan ilim, irade, kudret gibi manaların varlıklarını ifade eden alim, kadir ve mürîd gibi isimlerdir. Üçüncüsü ise Allah’ın eşya üzerindeki tasarruflarını ve fiillerini ifade eden hâlık, râzık gibi isimlerdir.³³ Burada özellikle ilk sıfatla ilgili şunu söyleyebiliriz: Eş‘arî varlık sıfatını, isimlendirilen zât olan Allah’ın aynısı kabul ederken Allah’ın, felsefecilerde olduğu gibi sırf varlık olduğunu savunmamaktadır. Ona göre özlük sıfatı olan varlık, Allah’ın zâtında zâit olan bir manayı değil, doğrudan zâtın kendisinin bir özelliğini yani var olduğunu ifade eden bir sıfattır.³⁴ Bu durumda varlık, sıfatı ilim, irade ve kudret gibi sıfatlardan, zâttan ayrı bir manayı ifade edip etmeme noktasında ayrışsa da, zâtın bir hakikatini ifade etme noktasında onlarla aynı konumdadır.

Yukarıda ortaya konulan açıklamalara rağmen Eş‘arî’nin, bir zâtın hakikatini ifade eden varlık hakkındaki kanaatlerini kendi eserlerinden ya da *Mücerred* üzerinden yahut onun görüşlerini yer veren kaynaklardan yola çıkarak kesin olarak tespit etmek zordur. Burada Desûkî’nin, Eş‘arî’nin yaklaşımı ile ilgili serdettiği bir mütalaayı paylaşmak faydalı olacaktır:

“Bil ki, bazı âlimler Eş‘arî’nin “varlık zâtın aynısıdır” sözünü zahir anlamı üzerinden yorumlamışlardır. Bu yoruma göre varlık kavramının mefhumu ile zât kavramının mefhumu aynıdır. Bu

Cüveynî, *Kitabü’l-İrşâd* (Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 18; Cüveynî, *eş-Şâmil* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 24.

³¹ İbn Füre, *Mücerred*, 42.

³² İbn Füre, *Mücerred*, 38.

³³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 4: 338.

³⁴ İbrahim el-Beycürî, *Tuhfetü’l-mürîd ‘alâ Cevherati’t-tevhîd* (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2002), 107; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 100-106.

durumda varlığı [zâttan ayrı bir] sıfat olarak değerlendirmek lafızda genişlik (*tesâmüh*) olarak görülmüştür. Bazı âlimler ise bu sözün esas maksadının, varlığın, [ilim, irade vd.] me'âni sıfatlarında olduğu gibi zâttan ayrı, kendi özlerinde gerçeklikleri bulunan sıfatlar olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ifade etmek olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda varlığın itibari bir kavram olması bu son tevîl ile çelişmemektedir. [...] Benzer şekilde bu durumda Eş'arî'nin görüşü Râzî'nin sözüyle de mutabık olabilecektir. Dolayısıyla bu yoruma göre varlığın [bir anlamda selbî] sıfat olarak değerlendirilmesinin lafızda genişlik (*tesâmüh*) olarak görülmesine de gerek yoktur.”³⁵

Desûkî'nin zikrettiği ilk yaklaşıma göre varlık, zâtın bizzat kendisidir. Buna göre varlığı zâta zâit sıfat kabul etmek dilin esnekliği ve genişliğinin imkân ve izin verdiği bir husustur İkinci yaklaşıma göre ise varlık doğrudan aklı/itibari bir sıfat olarak değerlendirildiği için onun hakkında “sıfat” kavramının kullanılması için bir esnekliğe ihtiyaç yoktur. O'nun bu ifadeleri Eş'arî'nin varlık hakkındaki değerlendirmesinin, yoruma açık olduğunu göstermektedir. Bununla beraber Eş'arî'nin “varlığın zâtın hakikati ya da aynısı” olduğu yönündeki ifadesinin, müteahhir dönemde mahiyet teorisi ekseninde ele alınan tartışmadan farklı bir bağlamda ileri sürüldüğünü söylemek mümkündür. Hâl teorisi, mana ve mânevî sıfatlar meselesi ile ilgili olarak ileri sürülmüş olması muhtemel olan bu ifade ile mantık ilmindeki tümel kavramlarla doğrudan ilgili olan mahiyet teorisi bağlamında dile getirilen “varlığın mahiyete zâit olduğu” tezi yalnızca ifade biçimleri birbirine benzeyen, birbirinden ayrı bağamları olan iki farklı husustur.³⁶

2. Eş'arî'ye Göre Mutlak Varlık

Müteahhir dönem eserlerinde Eş'arî'ye nispet edilen ifadelerden yola çıkarak onun genel (*mutlak*) ve ortak anlamlı (*manevî müşterek*) varlık görüşünü benimsemediğini, varlığı yalnızca çok anlamlı (*lafzî*

³⁵ Desûkî, *Hâşiye 'alâ Ümmi'l-berâhin*, 74; krş. Abdülkerim Tettân, Muhammed Edib Kilâni, *Avnû'l-mürîd*, I: 275-276. Ayrıca Cüveynî de “varlık zâtın kendisidir” dedikten sonra imamların (muhtemelen Eş'arî gelenekteki kelâmcıları kastetmektedir) varlığı sıfat olarak kabul etme noktasında geniş davranmadıklarını söylemektedir, *Kitabü'l-İrşâd*, 18.

³⁶ Bk. Mustafa el-Halebî, *el-Lum'a fî tahkik-i mebâhisi'l-vücûd* (Kahire: Dârü'l-besâir, 2008), 10. Halebî, varlığın sıfat değil Hakk'ın zâtı ve onun ismi olduğunu ve Hakk'ın da sırf varlık olduğunu söyledikten sonra Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin de bu görüşte olduğunu ve onların “Allah Teâlâ'nın varlığının mahiyetinin aynısı olduğu” yönündeki ifadelerinin, felsefecilerin “mümkünün mahiyeti varlığından ayrıdır” şeklinde sözleri karşısında “bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” (*müşâkele*) kabilinden söylenmiş bir söz olduğunu belirtir.

müşterek) olarak değerlendirdiğini söylemek doğruyu yansıtmayabilir. Zira Eş'arî'nin zâtın hakikati kabul ettiği varlık, belli bir mevcut zâta nispet edilen, yani özel (*hâs*) ve tikel nispetli (*izâfî*) varlıktır. Müteahhir dönemde tümel ve ortak anlamlı kabul edilen varlık kavramı ise mutlak varlıktır. İbn Fûrek'in Eş'arî'den yaptığı nakillere göre o, mutlak varlık anlayışını kabul etmektedir. Örneğin İbn Fûrek şöyle bir alıntıya yer verir:

“Eş'arî şöyle der: Mevcut, bulanın bulunduğu şeydir. O şey bulanın bulunması ile mevcut olur. [...] Bu ifade “mevcut malûmdur” anlamına gelir. “Bârî Teâlâ mevcuttur”; şu anlamda ki O, O'nu bulmamız yani bilmemiz dolayısıyla bizim için malûmdur. [...] Herhangi bir bulanın bulunmasından bağımsız olan *mutlak mevcut (el-mevcûdü'l-mutlak)* ise yok olmayan sabit ve olan (*kâin*) anlamındadır. O şöyle der: Varlık bu anlamda [yani mutlak anlamda] iki türlü olabilir: Birincisi, başlangıcı (*evvel*) olan varlıktır. Bu, var olmadan önce yok olandır. İkincisi, başlangıcı olmayan varlıktır. Bu ise daima mevcut olan (*kâin*) ve sabit olan varlıktır. O şöyle der: Hâdis olmak (*hüdûs*) mevcudun iki vasfından birdir ki, yokluktan varlığa çıkmak demektir. [...] ‘Ebedî olarak mevcut olan’ anlamındaki kadim, ezeli olanın (*kıdem*) iki vasfından biridir.”³⁷

Bu ifadeler çerçevesinde şu çıkarım ileri sürülebilir: Eş'arî varlığın hüdûs ve kıdem gibi bir sıfat olduğunu, belli bir zâta nispet edilmeyen genel anlamlı varlığın, evveli olan ve olmayan şeklinde iki kısma ayrıldığını, dolayısıyla varlığın bu kısımlar arasında ortak anlamlı bir kavram olduğunu kabul etmektedir. Şu var ki, yukarıdaki pasajda mutlak varlığın, müteahhir dönemde olduğu gibi bütün mevcutlar için geçerli, tümel bir terim olarak değerlendirildiği söylemek ihtiyatsızlık olabilir. Yine de dikkat çekici olan şey onun, tekil varlıkların hakikatini ifade eden varlıktan ayrı, daha genel ve kuşatıcı bir varlık kavramını kabul ediyor olmasıdır.

Eş'arî'nin mutlak anlamlı kabul ettiği mevcut kavramı, müteahhir dönem kelâmında tikel mevcutlara nispet edilen ve “özel varlık” (*vücûd-ı hâs*) olarak adlandırılan varlıktan farklıdır. Eş'arî'ye göre, sabit olan anlamındaki mutlak mevcut, belli bir tikel zâta ait varlık hakikatini ifade eden bir kavram değildir.³⁸ Eş'arî'nin bu yaklaşımı göstermektedir ki, müteahhir dönemde Eş'arî'ye nispet edilen “varlığın mahiyetin aynısı olduğuna”³⁹ ilişkin ifadelerden hareketle, onun, mevcudat tamamını kuşatan ve ‘sübut’ ve ‘tahakkuk’

³⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, 27.

³⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, 28.

³⁹ Örnek olarak bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), I/II: 112; İbn Arafê, *Muhtasaru'l-kelâmî* (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014), 130; Beyzâvî, *Tavâli'*, 78.

(gerçekleşme) anlamında genel anlamlı mutlak varlığı reddettiği sonucuna ulaşmak doğru değildir. Bu noktada İbn Fûrek'in Eş'arî'den aktardığı aşağıdaki ifadeler, açık bir şekilde, onun, olumlama (*isbât*) anlamında en genel kavram olarak varlığı (mevcut) kabul ettiğini göstermektedir:

“O şöyle der: En genel adlandırma ifadeleri mevcut ve yok olan şeyleri kapsayan (*müşterek*) kelimelerdir. Örneğin, bilinen (*ma'lûm*), anılan (*mezkûr*), gücün nesnesi olan (*makdûr*), kendisinden haber verilen (*muhberun anı*), kendisine işaret edilen (*medlûl 'aleyh*) gibi. En genel olumlama (*isbât*) ifadeleri ise 'şey' ve 'mevcut' kelimeleridir. Diğer bütün dar anlamlı (*ehass*) sıfatlar ve isimler bunlar üzerine bina edilir. Daha genel isim olmadan daha dar anlamlı isime sahip olunamaz. “Bir şey mevcuttur” sözümüz, “o şey arazdır, ya da siyahdır veya cevherdir” sözümüzden daha geneldir.”

Bu açıklama, genel anlamlı mutlak varlık anlayışının ve varlık niteliğinin, araz, cevher ve siyah gibi mahiyetlerden farklı olduğunun kabul edildiğini ifade etmektedir. Ancak müteahhir dönem kelâm metinlerindeki genel anlatım, Eş'arî'nin, gerçekliğe sahip olmak (*tahakkuk*) anlamında mutlak ve ortak anlamlı (*manevî müşterek*) bir varlık kavramını benimsemediği izlenimi vermektedir. Ancak bu izlenimin doğru olmadığı söylenebilir. Söz gelimi Âmidî ve Fahreddin er-Râzî (en azından *el-Muhassal* adlı eserinde) varlığın mahiyetten farklı olmasının delilleri arasında varlık kavramının mümkün ve vacip şeklinde taksim edilmesine yer verirler.⁴⁰ Hâlbuki İbn Fûrek'in aktardıklarına göre, Eş'arî böyle bir taksime karşı değildir.⁴¹ Ayrıca müteahhir dönem kaynakları, varlığın ortak anlamlı bir kavram olduğunun delilleri arasında, bir şeyin varlığı bilindiği halde, onun vacip ya da mümkün olduğunun bilinemeyebileceği şeklinde bir delillendirmeye yer verirler. Bu delile göre bir şeyin varlığı o şeyin mahiyeti ve hakikatinden farklıdır. Hâlbuki aynı bakış açısı Eş'arî'de de yer almaktadır. Nitekim Eş'arî'ye göre bir şeyin mevcut olduğu bilindiği halde o şeyin ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu bilinemeyebilir.⁴² Dolayısıyla mutlak ve müşterek bir varlığı kabullenme noktasında Eş'arî'nin müteahhir dönem kelâm düşüncesinden farklı bir yerde durmadığını söylemek mümkündür. Eş'arî'nin mezkûr düşünceden farklılığı, belki, daha çok belli bir zâta/mahiyete nispet edilen izafi varlıklar için söz konusu edilebilir.

⁴⁰ Râzî, *el-Muhassal*, 74; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, 181.

⁴¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 28.

⁴² İbn Fûrek, *Mücerred*, 220, 225. Eş'arî'nin bu ifadelerinin bağlamı ile mezkûr delilde bahsi geçen varlık - mahiyet ayrımının bağlamı farklı olsa da, bu ifadeler, Eş'arî'nin varlığı mahiyetin tamamen kendisi olarak görmediğini göstermesi bakımından önemlidir.

Şöyle ki, müteahhir dönemde belli bir varlığa nispet edilen özel varlıklar, zihin düzleminde, nispet edildikleri mahiyetlerden farklı bir kategori olarak değerlendirilmektedir. Yani zihin bir şeyin mahiyeti ile varlığını birbirinden bağımsız olarak tasavvur edebilmektedir.⁴³ Eş'arî ise tekil mahiyetlere nispet edilen varlığı, nispet edildiği zâtın hakikati kabul eder. Zât kavramının, mütekaddim dönem Eş'arî gelenekte mevcut anlamında kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, bu kabulün, varlığın, dış gerçeklikte mevcut olan şeyin hakikati anlamına geldiği açıktır. Şu halde müteahhir dönem kelâmında kabul gören genel yaklaşıma göre varlık zihinde mevcut olan mahiyete ilişkin bir kavram iken; Eş'arî'nin bakış açısına göre doğrudan dış gerçeklikte mevcut olan zâtın bir hakikatidir. Bu durum iki bakış açısının birbirinden farklı olduklarını ima etse de esasında bu farklılık aynı zeminde ve konu üzerinde gerçekleşmiş değildir. Müteahhir dönem kelâmı varlık ve mahiyet arasında zihin planında bir ayrılık olduğunu vurgularken zihinsel bir duruma; Eş'arî ise, dış gerçeklikte mevcut olan zâta ait "varlık"ın, onu mevcut hale getiren bir hakikat olduğunu söylerken haricî bir gerçekliğe dikkat çekmektedir. Bununla beraber ilk dönem kelâmı, Aristocu mantık ve bu mantığın tümel mahiyetler teorisini henüz kendi bünyesine dâhil etmediği için mahiyet teorisi bağlamında Eş'arî'nin olumsuz bir kanaat taşıdığına ilişkin kesin bir iddiada bulunmak kolay değildir.

İlaveten Eş'arî'nin, özel varlığın, ortak anlamlı bir kavram olmayıp nispet edildiği zâtın bir hakikati olduğu yönündeki görüşü, müteahhir dönemde varlığın mahiyete zâit olduğunu savunan kelâmcıların kanaatlerinden kesin bir biçimde ayrılmamaktadır. Örneğin Teftâzânî şöyle der: "Cumhûra göre [mutlak] varlık, [belli bir mevcut mahiyete nispet edilen özel] varlıklar arasında ortak bir kavramdır. Ancak bu ortak kavram kelâmcılara göre tek bir hakikattir ve bu hakikat [varlığın farklı mahiyetlere] nispet edilmesi ile farklılaşır."⁴⁴ Buna göre örneğin Ahmet'in varlığı, Bekir'in varlığından farklıdır. Ancak belirtmek gerekir ki, bu farklılık varlığın hakikati itibarıyla dikkate alınan bir farklılık değil, nispet edildiği tikel nesne itibarıyla dikkate alınan itibari ve izafi bir varlıktır. Yine de bu alıntı, bir şekilde, tikel bir mahiyete (*hüviyete*) nispet edilen özel varlıkların birbirlerinden farklı olduklarını ortaya koymakta ve bu varlıkların, nispet edildikleri zâtlara ait olduklarına işaret etmektedir. Her iki yaklaşıma göre her bir özel varlık, zât ya mahiyet ile ilişkileri göz önünde bulundurularak, diğer tike ve özel

⁴³ Molla Câmî, *Dürretü'l-fâhira* (Tahran: McGill ve Tahran Üniversitesi, 1358 h.), 2.

⁴⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I: 307.

varlıklardan farklı olarak değerlendirilmiştir. Ancak burada şöyle bir fark vardır: Eş'arî –diğer sıfatlarda olduğu gibi- varlığı dış gerçeklikte tahakkuk eden zât ile eşitlemekte ve şeyler arasındaki farklılığı zâtlar üzerinden açıklar.⁴⁵ Müteahhir dönem kelâmcıları ise şeyler arasındaki farklılığı mahiyetler üzerinden açıklamakta ve varlığı, mevcut mahiyetlerin dış gerçeklikte tahakkuk etmelerini ifade eden ve onlara zihin planında zâit olan bir kavram olarak değerlendirilmektedirler. Bununla birlikte onlar da dış gerçeklikte varlığın mahiyetten ayrı olduğunu kabul etmemektedirler. Varlığın mahiyete zâit olması, diğer bir ifadeyle varlığın mahiyetten farklı olması yalnızca akıl planında gerçekleşen bir durumdur. Eş'arî, varlık kavramını dış gerçeklik, diğer bir ifade ile hüviyet üzerinden değerlendirirken, müteahhir dönem kelâmcıları varlığı zihni gerçeklik, başka bir ifade ile mefhum ve mahiyet üzerinden ele alırlar. Her iki yaklaşım arasında esasa ilişkin bir ayrışmanın olmadığını söylemek için Eş'arî'nin bu bağlamda neyi kast ettiğini tespit etmek önemlidir. Yukarıda da işaret edildiği üzere, Eş'arî varlığı zâta eşitlerken, varlığın, dıştaki mevcut zâtın/mahiyetin bizzat kendisi olduğunu kastetmemektedir. Bu bağlamda onun maksadının “gerçekleşmek”, “dışta sabit olmak” anlamındaki varlığın, mevcut zâtın bir hakikati olduğunu ifade etmek olduğu hatırlanabilir. Örneğin ilim sıfatı ile ilgili olarak şöyle der:

“[...] Bu anlattıklarımızla sabit olmuştur ki; bir zât, bir sıfat ile bilindikten sonra, daha farklı bir sıfat ile bilinebilir. Her iki ilmin nesnesi (*müteallak*) de tek bir şeydir. Bu, bir zât hakkında [örneğin siyah ve mevcut olması şeklinde] iki haber vermek gibidir. Bu durum, bir zât hakkında verilen iki haberden herhangi birisinin, zâtın dışında, ona eklenen (*zâit*) bir şey olmasını gerektirmez. Aksine kendisinden haber verilen zât tek, haberler ise farklı farklıdır. Bu haberlerden her biri, onları işiten kimsede diğer haberin sağladığından farklı bir fayda sağlar. Bütün bunlar hâller konusunda Behşemilerin tuttukları delillerin geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır.”⁴⁶

Bu ifadelerle göre, zâtlara nispet edilen âlim, mevcut gibi nitelikler, zâtlardan ayrı olarak mevcudiyet, âlimlik gibi nitelikleri ya da hâlleri ifade etmezler. Bilakis bu ifadeler, zâtların (yani dış gerçeklikteki somut fertlerin) mevcut ya da âlim olduklarını ayrıca bu niteliklerin, zâtlara ait farklı hakikatlerden başka bir şeyi anlatmadıklarını ortaya koyar. Eş'arî'ye nispet edilen “varlığın zâtın hakikati olduğu” yönündeki iddiayı da bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

⁴⁵ Örneğin bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, I: 145-146.

⁴⁶ İbn Fürekan, *Mücerred*, 229.

Sonuç

Varlığın mahiyetten ayrı ona zâit olduğunu savunanlar ile varlık ve mahiyetin aynı olduklarını söyleyenler arasındaki tartışmanın hangi meseleye dair tartışmadan kaynaklandığına ve iki görüş arasındaki ayrılığın giderilmesine ilişkin müteahhir dönemde üç farklı değerlendirmeye yer verilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunlar, Şemseddin es-Semerkandî, İcî ve Teftâzânî'ye ait değerlendirmeleridir.

Şemseddin es-Semerkandî *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* adlı eserinin şerhi olan *el-Me'ârif*'te konuya ilişkin görüş ayrılığının, benzer kavramlara farklı anlamların verilmesinden kaynaklandığına yani tartışmanın kavramsal (*lafzî*) olduğuna işaret etmektedir. Ona göre iki görüş birbiri ile uzlaştırılabilir. Bu konudaki yaklaşımını şöyle ifade eder:

“Bu konudaki incelemenin özü şudur: Sözlükte varlık kavramı, zât ve oluş (*kevn*) şeklinde iki anlama gelir. Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyin varlığın birinci anlamını tercih etmişlerdir. Esasında bu görüş muvacehesinde onlarla herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma, yokluğun (*'adem*) karşıtı olan varlık kavramını [mahiyet ile] aynı kabul edip etmemekle ilgilidir. Varlığın ortak anlamlı bir kavram olduğunu söyleyenler ise ikinci görüşü tercih etmişlerdir. [...] Burası anlaşılınca deriz ki; eğer varlık kavramı ile 'olmak' anlamı kastediliyorsa, varlık tek ve ortak anlamlı bir kavramdır; eğer onunla 'zât' anlamı kastediliyorsa durum böyle değildir. Bu konudaki görüş ayrılığının, meselenin titiz bir incelenmemesinden (*tahrîr*) kaynaklanmış olması muhtemeldir. Aksi takdirde hiçbir akıl sahibi, [genel ve ortak anlamdaki] “olmak” anlamını kastederek varlığın zâtın aynısı olduğunu iddia etmemektedir.”⁴⁷

Semerkandî eserinin bir sonraki faslında bu iki görüş arasındaki sözk konusu tartışmanın ortadan kaldırılabilceğini, zira olmak anlamındaki varlığın, mahiyete zâit olduğunu, varlık ve mahiyetin aynı şeyler olduklarını söyleyenlerin de bu konuda farklı düşünmediklerini zikretmektedir.⁴⁸ Şu halde Semerkandî'ye göre varlık ve mahiyet aynılığı ya da ayrı şeyler oldukları konusundaki tartışma varlığın farklı anlam içerikleriyle kullanılmasına dayanmaktadır.

İcî de iki ayrı görüşün uzlaştırılmasına ilişkin bir kanaate yer verir. İcî varlık kavramının mümkün mahiyetlerden ayrı ve onlara zâit olduğunun delillerini aktarır ve akabinde şöyle der:

⁴⁷ Şemseddin es-Semerkandî, *el-Me'ârif* (Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa no. 827/1), 7b.

⁴⁸ Şemseddin es-Semerkandî, *el-Me'ârif*, 8a; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I: 328.

“Meselenin özü şudur: Bu delillerin hepsi, her iki mefhumun (varlık ve mahiyet) birbirinden farklı olduklarını ifade etmektedir; mefhumların [dış gerçeklikte mevcut olan] zâtlarının değil. Tartışma ise bunda [yani varlık ile mahiyetin zatlarının farklı olup olmadığı hususunda] yürütülmektedir. Zira akıl sahibi hiçbir kimse siyahlık ile varlığın anlamlarının aynı olduğunu söylemez. Belki aynı olan şey siyahlığın söylendiği şey ile o şeyin varlığıdır. Bu ikisinin -siyahlığın cisimle kaim olması gibi- birinin diğeri ile kaim olduğu ve birbirinden ayırt edilebilen somut gerçeklikleri (*hüvviyet*) yoktur. Doğru olan da budur. Aksi takdirde varlıktan bağımsız olarak mahiyetin somut bir varlığı bulunmamaktadır. Şeyh’in (Eş’arî) iddiasının izahı ve delilinin gerektirdiği şey de budur. Felsefeciler onun bu iddiasına katılmakla birlikte [ilâveten] şöyle derler: Varlık, zihinde hakikatten/mahiyetten farklı bir şeydir. İbn Sînâ *Şifâ*’da varlığın ikinci akledilirlerden (*ma’kûlât-ı saniye*) olduğunu açıkça ifade etmiştir. [Ona göre de] dış gerçeklikte varlık diye bir şey yoktur. [...] Şu halde bu tartışma zihnî varlık hakkındaki tartışmaya dayanmaktadır.”⁴⁹

Bu açıklamaya göre varlık ile mahiyetin aynısı olduğunu savunan Eş’arî ile varlığın zihin bağlamında mahiyetten farklı olduğunu ileri süren felsefeciler ve müteahhir dönem kelâmcıları, dış gerçeklikte mahiyet ve varlık arasında bir ayrımının ve iki farklı gerçekliğin (*hüvviyet*) bulunmadığı noktasında uzlaşım halindedirler. Şu var ki, felsefeciler dış gerçeklikten başka zihinsel varlık alanı şeklinde başka bir gerçeklik (*tahakkuk, sübût*) alanının varlığını kabul etmeleri nedeniyle varlık ve mahiyet kavramları arasındaki ilişkiyi bu alanda ayrıca değerlendirmişlerdir. Zihin, bir şeyin varlığı ile mahiyetini ayrı ayrı idrak etmesi nedeniyle felsefeciler, şeylerin mahiyetleri ile varlıklarının zihin planında birbirlerinden farklı olduklarını söylemişlerdir. Eş’arî ise dış varlığın dışında -felsefecilerin kabul ettiği biçimde- bir gerçeklik alanı olarak zihnî varlığı kabul etmediği için böyle bir açıklama yapma durumunda kalmamıştır. Başka bir ifade ile onun söz konusu ayrımı kabul etmemesi zihnî varlığı kabul etmemesi nedeniyle; herhangi bir gerekçeye istinaden ayrımı makul bulmaması nedeniyle değildir.⁵⁰

Teftâzânî’ye göre ise tartışmanın kaynağı, kavramlara farklı içerik verilmesi ya da zihnî varlığın kabul edilip edilmemesi değildir. O bu husustaki kanaatini şöyle izah eder:

“Bu meselenin özeti (*gâyetü’l-emr*) şudur: Onların amacı varlığın akılda zâit olan bir şey olduğunu, tümel ve müşterek bir anlamın akılda sübut/varlık kazandığını söylemek değildir. Bilakis onların

⁴⁹ İcî, *el-Mevâkıf*, 50.

⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I: 329; Krş. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I/II: 151-155.

söyledikleri şudur: Varlık akıl ve tasavvur planında mahiyete zâittir. Şu anlamda ki, bunların (varlık-mahiyet) birinden anlaşılın anlam ile diğerinden anlaşılın anlam birbirinden farklıdır ve varlık, diğer bütün varlıklara söylenen tümel bir anlamı ifade etmektedir. Bu nedenle zihni varlığı reddedenlerin çoğunluğu varlığın ortak anlamlı bir kavram olduğunu da kabul ederler.”⁵¹

Bu açıklamalara göre Teftâzânî, tartışmanın özünde zihni varlık meselesi olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre her iki iddia sahipleri de varlığın zihin planında tümel ve ortak anlamlı bir kavram olduğunu kabul etmektedirler. Her iki gruba göre de varlık akılda meydana gelen ve akla eklenen ve de aklen tasavvur edilen bir şeydir. Teftâzânî’ye göre bu husus tartışma konusu değildir. Her iki yaklaşımın ayrışıyor gözüktükleri husus, varlığın, mahiyetten farklı bir anlamlı ifade edecek bir şekilde mahiyete eklenip eklenmediği sorunudur. Teftâzânî’ye göre her iki yaklaşım varlık ve mahiyet ilişkisinde birbirinden farklı yönere işaret etmektedirler. Varlık ile mahiyetin aynıyetini savunanlar, varlık ve mahiyetin dış gerçeklikte birbirinden ayrı somut gerçekliklere (*hüviyet*) sahip olmadıklarını, varlığın, somut düzlemde mahiyet ile aynı şey olduklarını vurgulamaktadırlar; amaçları, varlığın ve mahiyetin anlamlarının aynı olup olmadığını söylemek değildir. Zira böyle bir şey “apaçık bâtil” ve geçersizdir. Varlık ve mahiyetin birbirinden ayrı ve varlığın mahiyete zâit bir şey olduğunu savunanların amacı ise varlık ve mahiyetin dışta değil, zihin planında ayrı anlamlara geldiğini, varlığın zihinde mahiyete yüklem ve ona zâit olduğunu ifade etmektir. Dış gerçeklikte somut olarak varlık ve mahiyet şeklinde iki farklı gerçekliğin bulunup bulunmadığı noktasında onlar da ilk görüş sahipleriyle aynı kanaati taşırlar. Neticede Teftâzânî’nin yaklaşımına göre her iki görüş arasında temelde bir ayrışmanın olmadığını söylemek mümkündür.⁵²

Müteahhir dönem kelâmının önde gelen her üç temsilcinin tartışmanın kaynağına ilişkin değerlendirmelerinin kendi bağlamlarında makul dayanakları vardır. Semerkandî, tartışmanın varlık ve zâti farklı anlamlarda kullanılmaktan; İci, zihni varlığı kabul edip etmemekten; Teftâzânî de konuya ilişkin iddiaların zihin ve dış gerçeklik şeklinde iki farklı zemin ekseninde ileri sürülüyor olmasından kaynaklandığını ileri sürerler. Bütün bunlara ilaveten biz bu çalışmada varlık-mahiyet ayrımına ilişkin ayrışmanın, kavramların farklı problemler bağlamında kullanılmasından kaynaklandığını iddia ediyoruz. Eş’arî varlık ve zâtın aynı şeyler olduğunu söylerken ve müteahhir dönem kelâmcılarının kahir

⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I: 330.

⁵² Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I: 328-329.

ekseriyeti varlığın zâta (*mahiyet*) zâit olduğunu savunurken, meseleleri farklı bağlamlarda ve farklı muhtevalara sahip kavramlarla incelerler. Eş'arî "varlık mahiyetin aynısıdır" derken, varlık ile -onu var ya da yok olan zâtın bir hâli kabul edenlere karşı-mevcut olan zâta nispet edilen ve o zâtın mevcudiyetini anlatan hakikati; zât kavramı ile dış gerçekliği olan nesneyi kast eder. Varlığın zâta zâit olduğunu kabul edenler ise, varlık ile zihnin dış dünyadaki mevcut nesneden soyutladığı (*tecrîd* ve *intizâ'*) ve o nesnenin gerçekliğini ifade eden kavramı; zât ile ise zihnin mevcut olan nesneyi tahlil etmesi yoluyla ondan soyutladığı ve o nesneyi diğer şeylerden ayıran mahiyeti kast ederler. Nihayetinde Eş'arî, varlığın ortak anlamlı boyutunu reddetmezken;⁵³ varlığın mahiyete zait olduğunu söyleyenler de belli bir mevcut nesneye nispet edilen varlığın, yalnızca nispet edildiği mevcut zâtın gerçekliğini ifade ettiğini kabul ederler.⁵⁴ Şu halde müteahhir dönem kelâmcıları ile Eş'arî arasında gerçekleştiği varsayılan tartışmayı, belirli konularda

⁵³ En azından, Eş'arî'nin görüşlerini içeren kaynaklarda açıkça böyle bir reddi içeren ifadelere rastlayamamaktayız.

⁵⁴ Şirinov, Eş'arî'nin, varlık ile mahiyetin aynısı olduğuna ilişkin iddiasını onun, *Mücerred*'de yer alan "insan nedir?" sorusuna dil bağlamında verdiği bir cevabı örnek gösterir. Eş'arî, İbn Fûrek'in aktardığına göre, söz konusu soruya verilen cevaba göre insan, dışta belli bir yapıda bir terkip halinde var olan cesettir. Benzer şekilde "hurma ağacı nedir?" diye sorusunun cevabı da belli bir yapıdaki ağaç şeklinde olacaktır. Şirinov Eş'arî'ye nispet edilen bu ifadelerin, onun varlık ve zât ayniyetine dair iddiasına "yönelik ipucu" olduğunu söylemektedir. Ancak Eş'arî'nin bu ifadeleri, varlık mahiyet ilişkisi bağlamında değil; Osman Demir'in de belirttiği gibi, mütekaddim dönemde – Mu'tezile'ye mensup kelâmcılar tarafından başlatılan- tenasüh inancına karşı geliştirilen argümanlar bağlamında söylenmiştir. Nitekim Eş'arî daha sonraki cümlelerde, maymun, yılan gibi farklı suretlere girerek değişime uğramış (*mesh*) bedeninin insan olmadığını ve insan suretine giren meleklerin insan sayılıp sayılmayacağını tartışmaktadır. Bu bağlamda yürütülen tartışmaların arka planında, insanın dış gerçeklikte gördüğümüz bedenden ibaret olması, bir bedeninin değişmesi ya da çürümesiyle o bedeninin insanlığının bittiği, dolayısıyla ruhun bedenden bedene dolaşmak suretiyle insanın bu dünyadaki varlığını devam ettirmediği görüşü, yani tenasühün reddedilmesi fikri yer almaktadır. Eş'arî, bu çerçevede, neye insan denileceği ile ilgili olarak dilcilerin tercihini öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla ona göre telaffuz ettiğimiz isimler nasıl doğrudan dış dünyadaki nesnelere gönderimde bulunuyorsa aynı şey insan için de geçerlidir. Bu durum onun, şeylerin tanım ve hakikatlerini kabul etmediği anlamına gelmemelidir. Nitekim o felsefecilerin "canlı, düşünen ve ölen" şeklinde yaptıkları insan tarifini, prensip olarak şeylerin tümel tanımlarının yapılamayacağını ileri sürerek reddetmemekte, mezkûr tarifi teknik açıdan eleştirmektedir. Agil Şirinov, *Nasîrüddin et-Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 74-76; İbn Fûrek, *Mücerred*, 215-217; Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2013): 89-106; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin* (Lübnan: Mektebetü'l-'Asriyye, 2012), 252-254.

esasa ilişkin bir görüş ayrılığı olarak değil varlık kavramı ekseninde yürütölen incelemelerin yeni bir boyut kazanması ve genişleme göstermesi nedeniyle farklı bağlamlardaki farklı bakış açılarının karşılaştırılması şeklinde değerlendirmek kanaatimizce daha uygundur.

Kaynakça

- Abdülkerim Tettân - Muhammed Edib Kilânî. *Avnü'l-mürîd li-şerhi Cevhereti't-tevhîd fî akideti ehli sünne ve'l-cemâ'a*. şam: Dârü'l-Beşâir, 1999.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Ebkârü'l-efkâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Âmidî, Seyfüddîn. *Gâyetü'l-merâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Beycürî, İbrahim. *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevherati't-tevhîd*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2002.
- Beyzâvi. *Tavâli'u'l-envâr*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1991.
- Buhârî, Alâeddin. *Fâzihatü'l-mülhidîn*. Thk. Muhammed el-Ûdi. *Fâzihatü'l-mülhidîn Dirâse ve Tahkîk* içinde. Yüksek Lisans Tezi, Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, 1414 h.
- Cürcânî, Seyyid şerif. *şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *eř-şâmil*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî. *Kitabü'l-İrşâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 100-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Demir, Osman. *Kâdi Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Desûkî, Muhammed. *Hâşiye 'alâ Ümmi'l-berâhin*. Mısır: Dârü İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, 1815.
- Ebu'l-Hasan el-Eř'arî. *Risâle ilâ ehli's-sağr fî bâbi'l-ebvâb*. Thk. Abdullah şâkir. Medine: Mektebetü'l-Ulüm ve'l-Hikem, 2002.
- Eř'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Thk. Hüseyin Mahmud. Kahire: yy. 1397h.
- Eř'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. Lübnan: Mektebetü'l-'Asriyye, 2012.

- Hârezmî, Rukneddin. *Kitabü'l-Fâik fî usûliddin*. Thk. Faysal Bedir Avn. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010.
- İbn Arafe. *Muhtasaru'l-keîâmî*. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014.
- İbn Fûrek. *Kitabü'l-hudûd fî'l-usûl*. Thk. Muhammed Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek. *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Kaya, Veysel. *İbn Sinâ'nın Kelâma Etkisi*. Ankara: Otto Yayınlar, 2015.
- Koloğlu, Orhan Ş. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Molla Câmî. *Dürretü'l-fâhira*. Tahran: McGill ve Tahran Üniversitesi, 1358 h.
- Necrânî, Takiyyüddin. *el-Kâmil fî'l-istiksâ*. Thk. Seyyid Muhammed Şahid. Kahire: Vüzâretü'l-evkâf, 1999.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fî ilmi'l-keîâm*. Thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2007.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. Kum: Menşûrât-ı Zevî'l-Kurbâ, 1329.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassal, Telhisü'l-Muhassal* içinde. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1985.
- Semerkindî, Şemseddin. *el-Me'ârif*. Fazıl Ahmet Paşa no. 827/1. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Semerkindî, Şemseddin. *es-Sahâif*. Thk. Ahmed Abdurrahman. Kuveyt: y.y. 1985.
- Shahdeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi*. Boston: Brill, 2006.
- Şehristânî. *Nihâyetü'l-ikdâm*. Thk. Alfred Guillaume. Londra: yy. 1934.
- Şirinov, Agil. *Nasîrüddin et-Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Taşcı, Özcan. *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyyüddün Necrani*. Bursa: Sentez Yayınları, 2013.
- Teftâzânî, Saduddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. Thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.

Tehânevî. *Keşşâfu Istilâhâti'l-funûn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Tilimsânî, Şerefüddîn. *Şerhu Me'âlimi usûli'd-dîn*. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Meârif, 2011.

Veliyyüddin Cârullah. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Makâsıd*. Carullah, no. 1172, 1a-115b. Süleymaniye Kütüphanesi.

Summary

The history of Islamic thought includes various in its development process. These breaks may be related to the conceptual and methodological principles or basic propositions of a certain sect or discipline, or they may occur around the interpretation of the views of a scholar who comes into prominence in the tradition of thought. One of the examples of this, which we will examine in this study, is the view attributed to al-Ash'arî that existence and quiddity (*zât*) are the same things. According to this view, existence is a concept that expresses th'e truths (*hakikat*) of individual things; existence is not a general, common-sense and universal concept that encompasses all beings. In the theological texts of the Post Classical period, it is reported that al-Ash'arî generally supported this view. However, there is no specific expression in this direction in al-Ash'arî's works or in the works that compile his views. Our aim in this study is to examine the background of the relation of this view to al-Ash'arî and to try to determine what he means when he says that "existence and quiddity are the same things". In the study, we applied directly to his own works and Ibn Füreke's *Mujarrad*, which compiles his views, in order to determine the views of al-Ash'arî.

The study consists of two titles. Under the first title, the background of the view attributed to al-Ash'arî that the concepts of existence and quiddity are the same thing, is discussed. As far as we can determine, As far as we can determine, Fakhr ad-din al-Râzî was the first to attribute this view to al-Ash'arî. However, it should be noted that while al-Ash'arî, uses the concept of truth in this context, he does not mean the same thing as the concept of essence (*mâhiyat*) used in the Post-Classical period. al-Ash'arî argues that beings are composed of many truths and that the truths are the things

themselves (*nafs*). However, this is valid only when things are qualified by any adjective, such as *ālim* (knowing) or *muteharrik* (moving). In this case, the root of the noun, which is an adjective, is derived, becomes the truth of the described thing. Each adjective points to a truth of the thing. So it is possible for something to have different truths from different angles. When it is said that Ahmad is a *ālim*, black, *hādis*, *mavjūd*, *muteharrik*, these adjectives explain that Ahmad consists of different truths such as *‘ilm* (knowledge), blackness, *hudūs* (come out of nothing), existence (*vujūd*) and *harakat* (movement). As it can be seen, such an understanding of “truth” has a different context and content than the existence-essence distinction that was the subject of the Post Classical period. Apart from this, al-Ash‘arī uses the concept of quiddity with a different content. When he says “Existence is the same thing as quiddity, it is not correct to evaluate the concept of quiddity or truth in the sense of universal essence, as it was in the Post Classical period. Because, while the concept of quiddity was used in the sense of essence in the Post-Classical period, it was used in the sense of what corresponds to the external reality, especially in the al-Ash‘arī’s view, in the previous period. Therefore, in our opinion, when al-Ash‘arī says “existence is the same as that which exists”, he means that existence has its counterpart in external reality and that existence is the truth of what it is associated with.

In the second title, it is discussed whether al-Ash‘arī accepts a general meaning of existence that encompasses all beings. The quotations in Ibn Fūrek’s book *Mujarrad*, which compiles the views of al-Ash‘arī, clearly show that al-Ash‘arī accepted the concept of being with a general meaning. As a matter of fact, al-Ash‘arī admits that the existents are divided into two parts as the having a beginning and without a beginning, and that existence is a common concept between these two parts. Apart from this, al-Ash‘arī says that the concept of *mevjūd* is the most general affirmation expression, and that all other particular adjectives and nouns are built on this concept. This also shows that; according to al-Ash‘arī, existence is a general concept that expresses an affirmation for all beings and it expresses a truth of things.

Finally, the study includes interpretations regarding the source of the contention, between al-Ash'arî and Post Classical period theologians, related to the relationship of existence and essence. Shams ad-din as-Samarkandî argues that dispute originated from the using of existence and essence in different meanings; according to Adudiddin al-Ijî, the reason for the debate is related to whether the mental existence is accepted or not; Saduddin at-Teftazânî also argues that the claims on the subject are put forward on two different ground, mind and external reality.

In addition to all these, we claim in this study that the contention regarding the distinction between existence-essence stems from the use of concepts in the context of different problems. While al-Ash'arî state that existence and quiddity are the same things, and a significant number of Post Classical theologians argue that existence is added to the essence, they deal with the issues in different contexts and in terms of concepts with different implications. When al-Ash'arî says "existence and quiddity are the same things", he means by "existence" the existential truth of existent thing; and by quiddity, he means the object that corresponds to the external reality. Those who accept that existence is added to the essence, mean by existence the concept that expresses the reality of object; and they mean by essence the universal content that the mind abstracts from the existing thing.