

el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi

Muhammed Bedirhan | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (ROR ID: 05rsv8p09)

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.

Asst. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Divinity, Department of Sufism

Çanakkale/Türkiye

muhammedbedirhan@yahoo.com | <https://orcid.org/0000-0003-0834-8733>

Examining The Proofs of Wujūd-Wājib Identity in *al-Muthul al-Aqliya al-Aflâtûniyya*

Abstract

The Sufis who accept *Wahdat al-Wujūd* (Unity of Being) consider *Wujūd* (being) to be identical with *Wājib*, and *Wājib* to be identical with *Wujūd* due to their belief that the nature of *Wujūd* and the nature of *Wājib al-wujūd* (Necessary Being) are the same. Therefore, the Sufis who adopted this doctrine resorted to various theoretical and juridical evidences as well those based on unweiling (*kashf*). Fundamental features of the nature of existence as follows: being not prioritized by non-existence because it is the opposite of non-existence, and never accepting non-existence, not relying on anything else for its existence, being simple, not having a substance or accident, being absolutely good (*khayr al-mahz*), not having the opposite or the same, are the main features that shape the general framework of the proofs for the which the necessity of Being, *Wājib*, on the other hand, is absolutely simple, good *par excellence*, limiteless, eternal and is the most general. It also has no opposite or counterpart. These characteristics are the main elements which form the general framework of the evidences that prove *Wajib's* existence. The founding texts of *Wahdat al-Wujūd*, which pay attention to these abovementioned points, include rational (*aqli*) and textual (*naqli*) proofs as well as those based on unweiling (*kashf*) that not only prove the necessity of *Wujūd*, but also prove that *Wājib* is nothing other than *Wujūd*. On the other hand, these same evidences are used to criticize *Wahdat al-Wujūd*. The opponents of *Wahdat al-Wujūd* also occasionally use rational and textual proofs as well as those based on unweiling. As a consequence, polemics have emerged between those who defend *Wahdat al-Wujūd* and those who reject it, eventually leading to a substantial literature which consists of independent studies, treatises and fatwas. The anonymous work entitled *Al-Muthul al-aqliyya al-Aflâtûniyya*, which probably dates back to the 14th century,

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 14 Mart/March 2022

Geliş | Received: 06 Ocak/January 2022

Değerlendirme | Peer Review: Dış Bağlımsız | Externally Peer-reviewed.

Hakem Raporları | Peer Review Reports: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeini/page/13397>

Atıf | Citation: Muhammed Bedirhan, "el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi = Examining The Proofs of Wujūd-Wājib Identity in *al-Muthul al-Aqliya al-Aflâtûniyya*", Eskiyeini 46 (Mart/March 2022), 221-244. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.1054084>

© Muhammed Bedirhan | CC BY-NC 4.0 Attribution-NonCommercial 4.0 International

is a rather valuable study in this respect, since it is likely to be the first and the only attempt to examine the question of the identity of *Wujûd* and *Wâjib* from an impartial point of view. In this article, we aimed to shed light on the debates concerning this identity by examining it within the context of *Al-Muthul*. The proofs of the necessity of existence mentioned in *al-Muthul* are founded on the essentiality (dhâtiyya) of being necessary (wujûb) and the essentiality of existence (Wujûd). The article is divided into two main parts in this regard, in accordance with this general framework on which the work is based. The first part examines the evidences presented in *al-Muthul* about the reason for the necessity of existence and the objections to them. The second part discusses the arguments mentioned by *al-Muthul*'s author about why the Necessary One (*al-Wâjib*) is also Existence (Wujûd), as well as, again, the objections raised against them. On the other hand, the impartial viewpoint of *al-Muthul*'s author necessarily generates counter-evidences about the necessity of existence, but the scope of the article is limited to the opinions of those who accept it. For this reason, the objections and counter-arguments to the necessity of existence discussed in *al-Muthul* have been excluded.

Keywords

Sufism, Necessity of Wujûd, Wahdat al-Wujûd, *Al-Muthul al-aqliyya al-Aflâtûniyya*

el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi

Öz

Vahdet-i vücûdu kabul eden sûfiler vücûdu Vâcib'le, Vâcib'i de vücûdla özdeş ve aynı kabul ederler. Onları bu kabule götüren şey vücûdun doğası ile Vâcibu'l-vücûd'un/Zorunlu Varlık'ın doğasının aynı olduğuna inanmalarıdır. Bu yüzden bu doktrini benimseyen sûfiler bunu ispatlamak amacıyla birçok nazârî, şer'î ve keşfî delile başvurmuşlardır. Vücûdun ademin nakızı olması nedeniyle adem tarafından öncelenmemesi ve ademi asla kabul etmemesi, vücûdunda başkasına dayanmaması, basitliği, cevher ya da araz olmaması, hayr-ı mahz olması ve zıddı ve mislinin bulunmaması gibi vücûdun doğasının sahip olduğu temel özellikler vücûdun vücûbuna yönelik delillerin genel çerçevesini oluşturan ana esaslardır. Vâcib'in sırf ve mutlak basit olması, hayr-ı mahz olması, cevher ya da araz olmaması, zıddı ve mislinin bulunmaması, en genel şey olması, sınırsız ve sonsuz olması gibi Vâcib'in doğasına ait temel özellikler ise Vâcib'in vücûd olmasına dair getirilen kanıtların genel çerçevesini oluşturan ana esaslardır.

Vahdet-i vücûdun kurucu metinlerinde bu ana esaslar dikkate alınarak vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûddan ibâret olmasına yönelik aklî, naklî ve keşfî kanıtlara yer verilir. Öte yandan vahdet-i vücûda yöneltilen eleştirilerde de bunların etkin olduğu görülür. Muarızlar vücûdun vücûbunu ve Vâcib'in vücûddan ibâret kabul edilmesini çürütmeye yönelik aklî ve naklî hatta zaman zaman keşfî kanıtlara başvururlar. Bu hususun ispat ve reddi bağlamında vahdet-i vücûdu kabul edenlerle reddedenler arasında bir polemik zemini oluşmuş ve bu zeminde lehte ve aleyhte birtakım temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür doğmuştur. Muhtemelen bir 14. yüzyıl metni olan *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli anonim eser bu literatür içinde vücûd-Vâcib özdeşliği problemini tarafsız bir gözle incelemeye dönük belki ilk ve hatta tek teşebbüs olması nedeniyle oldukça kıymetlidir. Bu makalede bu özdeşliğe dair tartışmalara

ışık tutulmaya çalışılmış ve özellikle *el-Müsül* dolayımında vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûd olması hakkında getirilen kanıtlar incelenmiştir.

Vücûdun vücûbunun *el-Müsül*'de zikredilen kanıtları, vücûbun zâtîliği ile vücûdun zâtîliği odakları ekseninde teşekkül etmiştir. Bu bağlamda makale eserdeki bu genel çerçeveye uygun olarak iki ana kısma ayrılmaktadır. İlk kısımda *el-Müsül*'de vücûdun vücûbunun nedeni hakkında ileri sürülen kanıtlar ve bunlara yöneltilen itirazlar incelenmiştir. İkinci kısımda ise *el-Müsül* müellifi tarafından Vâcib'in vücûd olmasının nedeni hakkındaki zikredilen argümanlar ve bunlara yöneltilen itirazlar ele alınmıştır. Öte yandan *el-Müsül* müellifinin tarafsız bakış açısının bir sonucu olarak eserde vücûdun vücûbu aleyhindeki kanıtlar da mevcut olmakla birlikte makalenin kapsamı yalnızca vücûbu kabul edenlerin görüşleri ile sınırlı tutulmuştur. Bu nedenle *el-Müsül*'de incelenen vücûb-i vücûda yönelik itirazlar ve karşıt argümanlar makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Tasavvuf, Vücûdun vücûbu, Vahdet-i Vücûd, el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtūniyye

Giriş

Vücûdun vücûbu önermesi ve bu bağlamda oluşturulan Vâcib-vücûd özdeşliği ilkesi varlığı tek kutuplu kabul eden vahdet-i vücûd anlayışının dayandığı en temel ontolojik ilkedir. Zira vücûdun müşahhas birliği, hâriçte bir hakîkatinin bulunması, Tanrı'nın zâtının mutlak ve sırf vücûd olması gibi vahdet-i vücûdçu monizmin ana esaslarının temelini bu ilke olmaksızın inşa etmek imkânsızdır. Aynı zamanda vahdet-i vücûd çerçevesinde gelişen kozmoloji ve antropoloji doktrinleri, hatta etik ve estetik kuramları ve din felsefesi de bu ana ilkenin güçlü vurgusu altında gelişmiştir. Vahdet-i vücûdu kabul eden sûfleri vücûdun vücûbunu kabule yönelten sâik, vücûdun doğası ile Mutlak Hakîkat'in diğer bir ifade ile Vâcibu'l-vücûd'un/Zorunlu Varlık'ın doğası arasında bir özdeşlik görmeleridir. Bu yüzden vücûdun vücûbu, bu doktrini benimseyenler tarafından çeşitli nazarî, şer'î ve keşfi deliller çerçevesinde kanıtlanmaya çalışılır. Onlara göre vücûdun ademin nakızı olması, adem tarafından öncelenmemesi ve ademi asla kabul etmemesi, vücûdunda başkasına dayanmaması, basîtlığı, cevher ya da araz olmaması, hayr-ı mahz olması ve zıddı ve mislinin bulunmaması gibi vücûdun doğasının sahip olduğu temel özellikler, Vâcib'in doğasının temel özellikleriyle özdeş yönlere sahiptir. Vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasındaki bu özdeşlik, Vahdet-i vücûd'u benimseyenleri vücûdun vücûbunu kabule ve Vâcib'i vücûdla özdeş kılmaya yönlendirmiştir.

Sûfler tarafından vücûdun vücûbunun kabul edilmesi, çift kutuplu varlık anlayışına sahip Ehl-i nazar'la aralarında büyük bir çatışmayı alevlendirir. Taraflar karşılıklı olarak vücûdun vücûbu ve onun dolayımında vücûdun birliği ve hâriçte mevcudiyeti gibi vahdet-i vücûd sisteminin ontolojisinin ana ilkeleri üzerinde tartışırlar.¹ Taraflar arasındaki bu gerilim ve tartışmanın net bir resmini elde etmek

¹ İslâm düşünce geleneğinin ana akımlarında Vâcib ile vücûd arasındaki ilişkinin kurgulanışı ve genel olarak ehl-i tasavvufun vücûdu Vâcib'e eşitlemesi ve Ehl-i nazar tarafından buna yöneltilen itirazların

genel olarak Ehl-i nazar'ın ana akımları olan Meşşâlik ve Kelâm ile vahdet-i vücûdu savunan Tasavvuf geleneklerinin Vâcibu'l-vücûd ile ilgili tanımlarının çok kısa bir incelemesini gerektirmektedir. Bu inceleme hem sûflerin bu husustaki fikirlerinin tebellür etmesini ve hem de makalemize konu olan *el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*'de yer alan kanıtların teorik arkaplanını anlamayı temin edecektir.

Ehl-i Nazar geleneği ontolojik vücûbu, bir şeyin varlığının zarûrlığı veya iktizâsı ya da yokluğunun imkânsızlığı olarak anlarlar. Buna göre Vâcib, yokluğu imkânsız olan şey demektir. Tanrı, isbât-ı vâcib burhânları çerçevesinde yokluğunun aklen imkânsızlığı kanıtlandığı için varlığı zorunlu olan yani Vâcibu'l-vücûd'dur.² Sûfler de vücûbu ve vücûb dolayımında Vâcibu'l-vücûd'u Ehl-i nazar'ın anladığı şekilde anlamaktadırlar. Nitekim onlara göre vücûb, bir zâtın kendi dış varlığını iktizâ etmesi ve hâriçte tahakkukunun zorunlu olmasıdır.³ Vâcibu'l-vücûd ise kendisinden vücûdun asla ayrılmadığı ve ayrılması da imkânsız olan bir varlıktır. Dolayısıyla ona asla adem ârız olmaz ve ârız olması da imkânsızdır. Varlığını kendisinden alır. Yokluktan çıkmamıştır. Bundan dolayı adem tarafından asla öncelenmemektedir.⁴

Vücûb ve Vâcibu'l-vücûd konusunda Ehl-i nazar ile aynı görüşlere sahip olan sûfleri onlardan ayırtıran husus vücûdun doğası hakkındaki görüşlerinde kendisini gösterir. Onlara göre vücûb ve Vâcib ile ilgili tanımlar vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasında özdeşlik bulunduğuna işaret etmektedir. Zira vücûb ve Vâcibu'l-vücûd'a dair yukarıda zikrolunan tanım ve özellikler ancak vücûdun hakikatinin sahip olabileceği özelliklerdir.⁵ Dolayısıyla vücûb ve Vâcib hakkında felâsife ve mütekellimîn ile sûfler arasında ortaya çıkan icmâ sûflerin vücûdun vücûbunu kâil olmaları nedeniyle ortadan kalkar. Dolayısıyla bu durum taraflar arasında bir fay hattının ve çatışma odağının doğmasına neden olur. Çatışmanın bir tarafında vahdet-i vücûdu benimseyen sûfler vardır ve onlar bu ilkeyi savunmak ve tahkim etmek amacıyla aklî, naklî ve keşfi kanıtlar ileri sürmektedir. Diğer tarafında ise Ehl-i nazar vardır ve onlar da bu ilkenin çürütülmesi için aklî ve naklî hatta bazen keşfi kanıtlar ileri sürmektedirler. Dolayısıyla ispat ve ret bağlamında taraflar arasında bir polemik zemini oluşmuş ve bu alanda iki tarafta da temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür gelişmiştir.⁶

detaylı bir tahlili için bk. Muhammed Bedirhan, "Vücûdun Vücûbu, Çanakakale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahir] 9 (Eylül 2016), 63-80.

² Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/458.

³ Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, thk. Turan Koç vd. (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 37.

⁴ Sâinüddîn b. Tûrke, *Temhidü'l-Kavâid*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Tahran: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360), 63.

⁵ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed el-Mehâimî, *Meşrau'l-husûs ilâ me'ânî en-Nusûs*, thk. Ahmed Ferid Mezdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 46.

⁶ Vahdet-i vücûd polemikleri ile ilgili literatürün geniş bir tahlili için bk. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 121-298.

Ünlü Arap felsefe tarihçisi Abdurrahmân Bedevî tarafından neşredilen ve nâşiri tarafından müellifinin kimliği tespit olunamayan *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli eser işte bu polemik literatürünün gözden kaçan önemli bir halkasını teşkil etmektedir.⁷ *el-Müsül*, ismi dolayısıyla her ne kadar Platonik idelerin dış dünyada mevcudiyetiyle ilgili bir eser olduğu zannına yol açsa da aslında üç temel felsefi-tasavvufî incelemeyi ihtivâ eder. Eserde öncelikle bu inceleme konularından Platonik idelerin dış dünyadaki mevcudiyeti ile ilgili olan tartışmalar ele alınır. Daha sonra misâl âleminin mevcudiyetine dair tartışmalar incelenir. Üçüncü inceleme konusu ise vücûdun Vâcibu'l-vücûd'a özdeş kılınması ile ilgili tartışmalardan meydana gelmiştir.

Eserin müellifi bu üç temel inceleme alanını bir mesele olarak görmekle birlikte incelemesinde kendi konumunu ve tarafını keskin hatlarla belli etmez. Çünkü müellif incelenen konuda leh ve aleyhteki kanıtlara birlikte yer verir ve onların taşıdığı sorunlara dikkat çekerek kanıtları kritik etmekten geri durmaz. İncelenen konularda inanan ve inkâr edenlerin argümanlarını bu şekilde birlikte ele alması nedeniyle akademik bir tarafsızlıkla konuyu değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan gerçekten dikkat çekici bir sunuma sahiptir.⁸

Bütün bu veriler ışığında eseri bu çalışma açısından önemli ve incelemeye değer kılan husus eserdeki üçüncü ana inceleme alanı olan vücûdun vücûbu problemidir. *el-Müsül*'ü esas alarak vücûdun vücûbu tartışmalarını incelediği-

⁷ Eserin A. Bedevî tarafından neşrinin ardından müellifinin kimliğini tespit konusunda şimdiye kadar yapılmış Dr. Hasan Ensârî'nin internet blogunda yazdığı makalesinin dışında bir çalışmaya rastlanmadık. Ancak Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'te bu eserde yer alan bazı kanıtları aynen iktibas ederek görüşleri es-Selmîni (السلميني) isimli birine nisbet etmesinden hareketle eserin bu nisbeyle anılan birine ait olması muhtemeldir diyebiliriz. Dr. Ensârî eserin muhtemelen 14. yüzyılda kaleme alındığını düşünür. Bu sonuca da eserin ithaf edildiği kişi olan Melik-i Rey lâkaplı bir devlet adamından hareketle ulaşır. Hasan Ensârî, "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefi el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye ve Mülûk-i Rey", (Erişim 10 Kasım 2021).

⁸ Müellifin üslubundan hareketle onun Platonik ideler kuramı, misâl âlemi doktrinini veya vücûdun vücûbu probleminin aklın ispat veya inkârının eşit düzeyde olduğunu ve bir tür tekâfü-i edile durumu ile karşı karşıya olduğumuzu göstermeyi istediği söylenebilir. Bununla beraber esere özellikle de vücûdun vücûbu cihetinden bir alt-metin okuması yaptığımızda müellifin aslında Vahdet-i vücûd'a ve bu çerçevede vücûdun vücûbunu kabule yakın durduğunu söylemek de mümkündür. Nitekim konu hakkında yazan sûfi müelliflere muvafakat ederek, mutlak vücûdun cüz'iyyeti itibarıyla değil ama mâhiyeti bakımından Vâcibu'l-vücûd olmasının imkânını kabul ettiği ve bazı sūflerinin örfünde bu duruma tevhid dendiğini belirtmesi kısmen bunu göstermektedir. (Detaylar için bk. *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1947), 118 (bundan sonra eser *el-Müsül* şeklinde anılacaktır) Ayrıca müellifin vücûdun vücûbunun kanıtlarını ifade ederken kullandığı dil ve yöntemin tasavvuf içerisinde Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) ile ivme kazanan Saîdüddin Fergânî (öl. 699/1300), Abdürrezzâk Kâşânî (öl. 736/1335) ve Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350) gibi isimler vasıtasıyla zirveye ulaşan nazârî yönelim ve skolastisizm diliyle benzerlik taşıdığını not etmekte fayda vardır. Nitekim eser bu bakımdan bu kuşağın ardından gelen ve Osmanlı düşünce tarihinin en dikkate değer isimleri arasında yer alan Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) dikkatini çekmiştir. Fenârî vücûdun vücûbu, birliği, mutlak vücûdun Hakk'ın zâtının aynı olması gibi temel problemlerde ve misâl âleminin kanıtlanması gibi meselelerde *el-Müsül*'den alıntı yapması veya müellifin kullandığı kanıtların benzerlerine eserinde yer vermesi bu iddiayı destekler mâhiyettedir.

mizde eserin bu hususta iki ana odağı olduğu görülür. Bunların ilki vücûdun doğasının neden vücûb ifade ettiğiidir. Vücûdun doğasını vâcib bir doğa kabul etmediğimizde ne tür sorunlara yol açacağı ve vücûdun vücûbuna yöneltilen eleştirilerin geçersiz kılınması hususları bu odağın çerçevesinde konumlandırılır. İkinci odak ise bunun tam tersi biçimde vücûdun doğasının vücûb ifade etmemesidir ve vücûdun vücûbu kabul edildiğinde doğacak sorunlar ve vücûdun vücûb ifade etmemesine yapılan itirazların geçersiz kılınması da bu ana odak etrafında konumlanır. Müellif tarafsız bir bakışla her iki tarafın tez ve anti-tezini incelemiştir.

Bu makaledeki hedefimiz vahdet-i vücûd polemik metinleri içerisinde böyle mühim bir yer tutan *el-Müsül*'de vücûdun vücûbu problemini vücûbun kanıtlanması cihetinden incelemek ve eser bağlamında vahdet-i vücûd tartışmalarının izini sürmektir. Bununla beraber bu makale kapsamında incelememiz yalnızca vücûbu kabul edenlerin görüşleri ile sınırlı tutulmuş olup vücûba yöneltilen itirazlar ve karşıt argümanlar bu makalede incelenmeyecektir. Vücûdun vücûbunun *el-Müsül*'de zikredilen kanıtları, vücûbun zâtîliği ile vücûdun zâtîliği odakları ekseninde kümelenirler. Vücûbun zâtîliği odağında daha çok vücûdun doğasının neden bizâtihi vücûbu gerektirdiği sorusu ön plana çıkar. Burada mutlak vücûdun ademi kabul etmemesi, mutlak mevcûdun ademi kabul etmemesi ve vücûdun mümkün olmaması önermeleri getirilen kanıtların ana fikrini oluşturur. Vücûdun zâtîliği odağında ise Vâcib'in sırf vücûd olması ve en genel şey olması önermeleri getirilen kanıtların ana fikridir. Bu bağlamda makalemiz de eserdeki bu genel çerçeveye uygun olarak iki ana kısımda oluşmaktadır. İlk kısımda *el-Müsül*'de vücûdun vücûbunun nedeni hakkında ileri sürülen kanıtlar ve bunlara yöneltilen itirazlar incelenmiştir. İkinci kısımda ise *el-Müsül* müellifi tarafından Vâcib'in vücûd olmasının nedeni hakkındaki zikredilen argümanlar ve bunlara yöneltilen itirazlar ele alınmıştır.

1. Vücûd Neden Vâcibtir?

Vücûd neden vâcibdir? Vücûdun vücûbunu kabul edenler bu soruyu vücûdun doğasının vücûbu zorunlu olarak gerektirdiğini söyleyerek cevaplarlar. Çünkü kendisi olmaklığı bakımından vücûdu incelediğimizde onun bir şeyin kendi zâtından nefyinin imkânsızlığı, hakikatlerin birbirine dönüşümünün imkânsızlığı, iki karşıtın aynı anda bir mahalde toplanmasının imkânsızlığı ve bir şeyin kendisine takaddüm etmesinin imkânsızlığı gibi temel mantıksal zorunluluklar dolayısıyla yokluğu kabul etmediğini görürüz. Bu mantıksal zorunluluklardan hareketle min haysu huve huve vücûd, tasavvur edildiğinde zâtî gereği yokluktan en uzakta olan ve yokluk tarafından öncelenemeyen bir tabiat olarak karşımıza çıkar. Çünkü vücûdun hakîkatinin yoklukla nitelenmesi durumunda bu, bir şeyin kendi karşıtı ile nitelenmesi anlamına gelir. Bunun mantıksal bir çelişki ol-

duğu açıktır. Bu öncüller çerçevesinde zâtî gereği yokluğu kâbil olmaması ve yokluk tarafından öncelenmemesi nedeniyle vücûdun zâtî gereği vücûda sahip olduğu açığa çıkar. Vücûdun bu zâtî vücûdu, bir şeyin kendisinden selbinin imkânsızlığı nedeniyle kendi hakikatinden kesinlikle ayrılmaz. Bu yüzden vücûdun yok olması asla düşünülmez. Bu durumda vücûd, kendi dış varlığını zâtî gereği iktizâ eder. Diğer bir ifadeyle vücûdun varlığı kendi zâtındandır. Bu ise vücûdun vâcib bir tabiata işaret etmesi anlamına gelir. Çünkü bu durumda vücûd, kendisine yokluk takaddüm etmeyen, kendisinde asla yokluk bulunmayan, varlığı kendi zâtından kaynaklanan ve ortadan kalkması çelişki doğuracağı için imkânsız olan bir tabiat olmaktadır. Bu ise onun kendiliğinden Vâcib olduğunu gösterir. Zira yukarıda da zikrolunduğu üzere Vâcibu'l-vücûd'un, vücûdu zâtî gereği olan ve zâtî gereği asla yokluğu kabul etmeyen bir tabiat olduğu Ehl-i nazarın da ittifakla kabul ettiği bir ana esastır. Bu öncüllerden hareketle sûfiler vücûdun zâtî gereği Vâcibu'l-vücûd olduğu ve yokluğun da zâtî gereği mümteni'l-vücûd olduğunu ileri sürmüşlerdir. Vücûdun doğasının vücûbu bu şekilde iktizâ etmesi sûfilerin vücûdu Vâcib'e eşitlemelerine neden olmuştur.⁹

el-Müsül'ün müellifinin vücûdun zâtî vücûbunu incelerken saydığı kanıtlar hemen hemen yukarıda zikrettiğimiz ana çerçeveye uyumluluk arz eder. Buna göre *el-Müsül*'de vücûbun zâtîliğini göstermek için mutlak vücûdun ademi gayr-ı kâbil olması, mutlak mevcudun ademi gayr-ı kâbil olması, vücûdun mümkün olmaması, vücûdun asâleti, vücûdun varlığının kendisinden olması ve Platonik idealar gibi dış dünyada mevcut ve bir oluşu şeklinde gruplandırabileceğimiz altı ana argüman zikredilmiştir.

1.1. Argüman: Mutlak Vücûd Ademi Gayr-ı Kâbildir

el-Müsül'de zikredilen mutlak vücûdun ademi gayr-i kâbil olması altı temel burhâna dayanır. Bunlara göre vücûd inkılâb-ı hakâyık, bir şeyin kendisinden nefyi ve karşıtı/nakızı ile ictimâ gibi mantıksal, Vâcib'in imkânı, mâhiyet-vücûd ayrımının ortadan kalkması, vücûdun tek bir hakikat olmasına karşı mâdûmun doğasında çokluk barındırması gibi ontolojik sakıncalar nedeniyle ademi kabul etmez. Dolayısıyla vücûd, vâcib bir tabiata sahiptir.

Mutlak vücûdun ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm bir vücûd olması gerektiği savı *el-Müsül*'de bu hususta ileri sürülen burhânların ilk örneği olarak zikredilebilir. Bu sava göre vücûdun ademi kabul ettiği takdirde mâdûm olması evvelî bir imkânsızlıktır. Müellif bu kanıtı ileri sürmekle bu imkânsızlığın gerekçesini açıklamaz. Bu durumda vücûdun mâdûm olması ne anlama gelmektedir? Bunun cevabını muhtemelen *el-Müsül* müellifi ile çağdaş İbn Türke'den alabiliriz. İbn Türke vücûdun ademi kâbil olmamasının nedenini vücûdun zâtî gereği ade-

⁹ Konunun detaylı bir incelemesi için bk. Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 63-64; Molla Fenârî, *Misbâhu'l-üns*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374), 157.

mi kabul edebileceğini söylediğimizde doğacak olan ictimâ-ı nakîzayn ve inkilâb-ı hakâyık gibi mantıksal problemlere bağlar. Binâenaleyh biz vücûdun zâtı gereği ademi kabul ettiğini varsaydığımız zaman vücûdun adem ile vasıflandığını söylemiş oluruz. Bu durumda vücûdun yokluğu farz olunduğunda mantıksal olarak bir imkânsızlık doğmamalıdır. Çünkü vücûdun ademle mevsûf olması iki şeye yol açar: Ya vücûd bu vasıflanma sırasında kendi hakîkatinin gereği olarak var olmaya devam edecektir. Bu durum bir şeyin varlık ve yoklukla aynı anda nitelenmesi anlamına gelir. Bu da iki nakîzın cem'î demektir ki bu durum imkânsızdır. Veya vücûdun hakîkati, adem ile vasıflandığında kendi hakîkati üzere kalmaz. Bu ise vücûdun hakîkatinin nakîzı olan ademe inkilâbı demek olur. Bu durum da aklen imkânsızdır. Bu nedenle vücûdun zâtı gereği ademi kabul etmeyeceği ve mâdûm olmayacağı kanıtlanır.¹⁰

Müellif bu kanıtta vücûdun mâdûma dönüşmesinin imkânsız olmadığı savıyla itiraz edildiğini belirtir. Zeyd'in intifâsı durumunda varlığının da müntefi oluşunu vücûdun mâdûma dönüşebildiğine örnek olarak gösterir. Bu itiraza göre Zeyd'in varlığı Zeyd müntefi olduğunda mâdûma dönüşmektedir.¹¹ Bununla beraber müellifin zikrettiği bu itiraz vücûdun ademle mevsûf olabileceğini kanıtlamaya yetecek derecede güçlü bir itiraz değildir. Çünkü vücûdun ademi kâbil olmadığını ve mâdûma dönüşmediğini savunan sûfîler vücûd ve ademi birer vasıf olarak görmedikleri için daha başlangıçta reddedilmiştir. Dolayısıyla bu itirazın Ehl-i nazar'ın kendi zihinsel alışkanlıklarından hareketle ileri sürüldüğünü söylemek mümkündür. Muhakkik sûfîler vücûdun mevcûdâta zâid oluşunu kabul etmemektedirler. Aksine onlara göre mevcûdât, vücûdun türsel cüz'ileridir. Vücûd onlara huve huve olarak söylenmektedir. Vücûdun birbirinden ayrışan türlerinin oluşumu sadece nisbetler ve idrâk ve duyu güçlerinde ortaya çıkan durumlar yoluyla oluşan şeylerdir. Dolayısıyla bu hakikatlerin aynaları ile onların hüviyyet ve vücûdlarının aynından başkası kastedilmez. Nitekim İbnü'l-Arabî de *İnşâu'd-devâir* isimli eserinde buna dikkat çekerek şöyle demektedir:

“Vücûd ve adem mevcut ve mâdûma zâid bir şey değildir. Bilakis o mevcut ve mâdûmun aynıdır. Ancak vehim vücûd ve ademin mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olduğunu tahayyül etmektedir. Vehim, vücûd ve ademi âdetâ içine girilen bir ev gibi tahayyül eder. Bu yüzden de ‘Şu şey daha önce yokken vücûda dâhil oldu’ dersin. Muhakkikler katında budan murâd ancak bu şeyin kendi aynını bulması anlamıdır. Dolayısıyla vücûd ve adem bir şeyin aynının isbât ya da nefyidir. Bir şeyin aynı sâbit olduğu ya da nefyedildiğinde bazen onun varlık ve yoklukla aynı anda muttasıf olması câiz olur. Bu durum nisbet ve izafetlere göre ortaya çıkar. Söz gelimi kendi aynında mevcut olan Zeyd çarşıda mevcûd ve fakat evde mâdûm olabilir. Şu hâlde vücûd ve adem, beyazlık ve siyahlık gibi mevcut ve mâdûma râcî

¹⁰ Sâimüddîn b. Türke, *Temhidü'l-Kavâid*, 20.

¹¹ *el-Müsül*, 133.

iki sıfat olsaydı o zaman Zeyd'in her ikisiyle birlikte aynı anda mevsûf olması imkânsız olurdu. Bilakis Zeyd mâdûm olduğunda mevcut değildir. Tıpkı siyah olduğunda beyaz olmadığı gibi... Böylece Zeyd'in adem ve vücûdla aynı anda vasflanması tashih edilmiştir. Bu durum ayn sâbit olmakla birlikte izâfî vücûd ve izâfî adem demektir. Vücûdun izâfetsiz olarak tek başına mahsûs ya da mâkul herhangi bir mevsûfla kâim bir sıfat olmadığı netleştiğinde onun doğu ve batı, sağ ve sol, ön ve arka gibi mutlak anlamda izâfet ve nisbet olduğu da sâbit olur.”¹²

İbnü'l-Arabî'den naklettiğimiz bu pasajdan hareketle vücûdun ademle vasflanmasının ancak ayn sâbit olduğunda ve ancak izâfî olarak gerçekleşebileceği vuzûh bulduğundan dolayı müellifin zikrettiği itirazın geçerliliği kalmamaktadır.

Vücûdun ademi gayr-ı kâbil olması hakkında *el-Müsül*'de zikredilen bir diğer kanıt da mutlak vücûdun ademi ya da mutlak adem vücûdu kabul ettiğinde bunun bir şeyin bilfiil varlığıyla beraber nakîz ile vasflanması demek olacağı savıdır. Bu sav da önceki kanıttaki gibi gerekçelendirilmemektedir. Bununla beraber bu savın dayandığı mantıkî zemin bir önceki kanıtlarla aynıdır. Yani ictimâ-ı nakîzaynın imkânsızlığı açısından vücûdun zâtı gereği ademi kabulünün imkânsız olmasıdır. Müellif bu kanıtın kaynağı olarak Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Fusûs* şerhini gösterir. Öte yandan müellif bu kanıtta küllînin cüz'î bir kavrama mutlak anlamda yüklememesi durumunda olduğu gibi iki karşıt/nakîzin birbirlerine muvâtaa veya iştikâk yoluyla yüklemenebildiği gerekçesiyle itiraz edildiğini nakleder.¹³ Bunun anlamı “Vücûd ademdir” örneğinde görüldüğü üzere muvâtaa yoluyla veya “Vücûdun ademi vardır/adem sahibidir/mâdûmdur” örneğinde olduğu üzere iştikâk yoluyla yüklemeneceğidir. Bu itiraz da İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntı çerçevesinde düşünüldüğünde yine Ehl-i nazar'ın zihni alışkanlığının bir sonucu olarak görülebilir. Zira vücûdun ademi kabul etmeyeceğini savunanların hareket noktası onun bir sıfat olmadığı ve iştikâk ya da muvâtaa yoluyla onun nakîzına yüklem olmayacağı iddiasıdır. Onlara göre vücûd, zât anlamına geldiği için eşyaya söylenmesi yukarıdaki örnekte de olduğu üzere ancak izâfet yoluyla olabilir.

el-Müsül'de zikredilen bir diğer kanıt da vücûd-i mutlakın tek bir hakikat olması ademi kabul eden şeyin ise tek olmaması savıdır. Vücûd bu nedenle ademi kâbil olamaz. Müellifin naklettiğine göre bu kanıt zayıf bulunmuştur. Bu zafiyetin gerekçesi ise bazen ademi kabul eden şeyin insan ve Zeyd örneğinde olduğu gibi tek bir hakikat olma ihtimalidir. Bu durumda bahsi geçen kıyasın büyük önermesi ancak cüz'îler için geçerli olabilir.¹⁴ Müellifin naklettiği bu itiraz da önceki iki itirazda görüldüğü üzere vücûdu bir sıfat olarak kabul etmenin sorunlarını taşımaktadır. Zira yukarıda İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntıda da görüldüğü üzere

¹² İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, thk. H. S. Nyberg (Leiden: Brill, 1919), 6-7.

¹³ *el-Müsül*, 133-134.

¹⁴ *el-Müsül*, 133.

vücûd ve ademi kabul eden şey nesnenin sâbit aynıdır ve bu kabul ise vücûd ya da ademin bu ayna urîzu yoluyla değil ancak izafesi yoluyla olmaktadır.

Müellifin zikrettiği bir diğer kanıt da vücûd ademi kâbil olursa bu durumda adem, Vâcib varlığın lâzımı durumuna geleceği, adem-i lâzım, adem-i melzûmu, melzûmun vücûdunun imkânının da lâzımın vücûdunun imkânını gerektireceği, bu yüzden de Vâcib'in imkânı söz konusu olacağı savıdır. Vâcib'in imkânının muhâl olması açıktır. Bundan dolayı vücûdun doğası gereği vücûb sahibi olması gerekir. Müellif bu kanıtın tetkike ihtiyaç duyduğunu iddia eder. Çünkü ona göre mutlak vücûd, Vâcibu'l-vücûd'un zâtı dışında kalan zâtlar dikkate alındığında bazen ademi kabul edebilmektedir.¹⁵ Bununla beraber müellif bu kabulün nasıl olduğunu göstermez. Bununla birlikte mutlak vücûdun Vâcib dışında kalan mümkün fertlerinin ademi kabul etmesi de sâbit aynlarının bunu kabul etmesiyle ilgili olup onların vücûdunun ademi kabul etmesi anlamı taşımamaktadır. Dolayısıyla müellifin zikretmiş olduğu diğer itirazlar gibi bu itirazın da geçerliliği zayıf görünmektedir.

Müellifin vücûdun ademi kabul etmeme konusunda zikretmiş olduğu bir diğer kanıt vücûd-mâhiyet ayrımından hareketle getirilen kanıttır. Bu kanıtta göre eğer vücûd ademi kabul ederse vücûd-mâhiyet ayrımı ortadan kalkar ve vücûd mâhiyete dönüşür. Müellifin naklettiği itiraza göre vücûd ve mâhiyet itibârî durumlar olmaları nedeniyle bu kanıt oldukça zayıftır. Bunlar itibari olmaları nedeniyle her birinin diğerine ârız olması ve muvataa yoluyla birbirlerine hamledilmeleri de mümkündür.¹⁶ Ne var ki, vücûdun ademi kabul etmediğini savunanlar açısından bu itirazı değerlendirdiğimizde itirazın bizâtihî kendisi oldukça büyük zafiyetler içermektedir. Çünkü bu itiraz vücûd ve mâhiyetin her ikisini birden itibârî olarak görmekten kaynaklanmaktadır. Bu durum ise birçok açıdan problemlidir. Şöyle ki, Ehl-i nazar her bir şeyin iki kurucu unsurdan meydana geldiğini kabul etmektedir. Bu kurucu unsurlar vücûd ve mâhiyettir. Mâhiyetin dış dünyada tahakkukunu vücûdla irtibatı temin etmektedir. Bununla beraber Ehl-i nazar bunların her ikisini de itibârî ve dış dünyada bir karşılığı bulunmayan şeyler olarak kabul etmektedirler. Burada açıkça bir nesnenin iki kurucu unsurunun itibârî kabul edilmesi dolayısıyla iki itibârînin bileşiminden bir hakîkî mevcut çıkarma gibi mantıksal çelişki ifade eden durum vardır. Mâhiyet dış dünyada vücûd ile varlık kazandığına göre mâhiyetin kendinde bir varlığı yok demektir. Onu dış dünyada var kılan vücûd olduğuna göre ve vücûd mevcut her şeyi dış dünyada mevcut hâle getiren şey olduğuna göre evleviyetle kendisinin dış dünyada mevcut olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu açıdan yöneltilen itirazın zayıflığı oldukça açıktır.¹⁷

¹⁵ el-Müsül, 134.

¹⁶ el-Müsül, 136.

¹⁷ Konu hakkında etraflı bir okuma için bk. Sâinüddin b. Türke, *Temhidü'l-Kavâid*, 55-58; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, 11-13; Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, 152, 156; Haydar Âmilî, *Nakdu'n-nukûd*, thk. Osman İsmail Yahyâ, Henry Eugenie Corbin (Tahran: Encümen-i İnan-ı Şinasi-yi Fransa, 1989), 622-630.

Vücûdun adem-i kabul etmemesi konusunda *el-Müsül* müellifi tarafından zikredilen son kanıt ise “Mutlak vücûd ya da mutlak mevcut hakkında “mâdûmdur” demek doğru kabul edilir ve nefsü’l-emr düzeyinde de durum bu şekilde sayılırsa bu durumda o zaman Tanrı vücûd ya da mevcuttur dediğimizde Tanrı adem ya da mâdûmdur sözümüz de doğru olur.” kıyasıdır. Müellif bu kanıtta ilk şeklin bütünüyle büyük önermeyi intaç ettiği, bahsi geçen kıyasın ise büyük önermeyi bütünüyle yalanladığı ileri sürülerek itiraz edilebileceğini söyler.¹⁸ Bu itiraz da yine yukarıda zikrolunduğu üzere vücûdun itibârîliğini kabule bağlı zihnî alışkanlıkla mâlul görünmektedir.

1.2. Argüman: Mutlak Mevcut Ademi Gayr-i Kâbildir

Vücûdun ademi kabul etmemesi konusunda *el-Müsül*’de rastladığımız ikinci argüman mutlak mevcudun ademi kabul etmemesidir. Bu argümanda ilk argümanın ilk kanıtında yer alan mutlak vücûd kavramında gördüğümüze benzer bir biçimde mutlak mevcut kavramından hareketle vücûbun kanıtlanmasına gidilir. Müellif bu hususta tek bir kanıt zikreder. Bu kanıtın ana fikri inkılâb-ı hakâyıkın mantıksal olarak imkânsızlığıdır. Buna göre mutlak mevcut, tıpkı yukarıda mutlak vücûd hakkında zikrettiğimiz biçimde ademi kabul etmez. Çünkü mutlak mevcut ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm olması sorunu ortaya çıkar. Mevcudun mâdûm olması ise inkılâb-ı hakâyıkın mantıksal açıdan imkânsızlığı dolayısıyla açık bir şekilde muhâldir. Argümanda kullanılan bu kanıtta göre mutlak mevcûd, zorunlu olarak yokluktan uzak olduğundan dolayı vâcib olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda müellif vücûb, imkân ve imtinâ durumlarının ontolojik tahlilini yapar. Mutlak vücûdun vücûbunun mutlak ademin imtinâmı doğurduğunu îmâ ettikten sonra mutlak vücûdun vâcibe ait olduğu ve mutlak ademin ise mümteni olduğu sonucuna ulaşır. Bu çerçevede mümkün, mukayyed vücûd ve ademde münhasırdır, mutlak adem mümtenîdir ve mutlak vücûd ise Vâcib’de bulunmaktadır.¹⁹

1.3. Argüman: Mutlak Vücûd Mümkün Değildir

Vücûdun ademi kabul etmemesinin üçüncü argümanı mutlak vücûdun ontolojik açıdan mümkün kategorisinde olmamasıdır. Bu açıdan *el-Müsül*’de önceki argümanda olduğu gibi tek bir kanıt zikrolunur. Bu kanıt mümkünün doğası ile vücûdun doğası arasındaki çelişkiden hareketle getirilir. Bu bağlamda mümkün tabiatı incelediğimiz zaman sonradan varlık kazanmanın onun tabiatının kurucu unsuru olduğunu görürüz. Bu kanıt işte bu sonradan varlık kazanma durumunu esas alarak vücûdun sonradan varlık kazanması durumunun doğuracağı soruna dikkat çeker. Bu kanıtta göre vücûdu ele aldığımızda onun mümteni olamayacağı

¹⁸ *el-Müsül*, 141-142.

¹⁹ *el-Müsül*, 141.

açıktır. Çünkü bu durumda her şeyin varlığı ortadan kalkmak durumunda olur ve bu duyuşsal tecrübe ve aklın açık ilkelerinin ortaya koyduğu realizmle çatışan bir nihilizm olduğu için çelişkiye yol açar. Öte yandan kanıtla göre biz vücûdun mümkün olduğunu da kabul edemeyiz. Çünkü eğer vücûd mümkün olursa onu icâd edecek bir illete ihtiyaç duyması gerekir. Bu illet ya vücûdun mâhiyetidir. Ya kendisinin fertlerinden biridir. Ya da bu ikisi dışında bir şeydir. Bu üç durumun mantıksal açıdan butlamı açıktır. Çünkü ilkini kabul edersek bu bir şeyin devir olmaksızın kendisinin illeti olması anlamına gelir. İkinciye kabul edersek bir şeyin devirli bir şekilde kendisinin illeti olması anlamına gelir. Üçüncü durum ise mâdûmun mevcut üzerinde müessir olması anlamına gelir. Buradan hareketle vücûd-i mutlakın vücûbu gerektirdiği ve bundan dolayı onun Vâcibu'l-vücûd olduğu ortaya çıkar.

Müellif bu kanıtı Şemsü'l-mille Muzaffer isimli hocasından nakleder ve bu kanıtın tetkike muhtaç olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda kanıtı ele alan müellif vücûdun illeti ile ilgili ileri sürülen üç durumun ancak vâhid-i şahsî için tahakkuk ettiğini öte yandan tabîi küllî dikkate alındığında böyle bir sorunun bulunmadığını iddia eder. Buradan hareketle bu kanıtla muhtemel bir itirazda bulunur. Bu itiraza göre tabiatın kendi zâtı itibariyle değil ama fertleri bakımından mütekâbillikle vasıflanabilmesi nedeniyle tabîi küllînin bazı fertleri vâcib, bazı fertleri mümkün, bazıları da mümtenî olabilir. Bu küllî tabiatın fertlerinden bazıları mümkün olup yine bunun fertlerinden biri bunların illeti de olabilir. Söz gelimi küllî tabiatın mümkün fertlerinin illeti olan fert Vâcib Varlık'tır. Diğer fertler ise mümkün varlıklardır. Ayrıca müellif bu itirazdan hareketle vücûdun fertleri tarafından tab' ile öncelenmesi iddiasına da itiraz edebileceğine işaret eder. Buna göre fertlerin onu tab'an öncelenmesi ancak onun onların zâtîsi olması durumunda gerekir. Ehl-i nazar ise vücûdun müşekkek olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle böyle bir önceleme onlara göre geçersiz olmaktadır. Bunun için kendi zâtı ya da fertlerinden bir ferdin mutlak vücûdun fâil illeti olmasının câiz olmasına bir engel yoktur. Yani bu durum mümkündür. Vücûd ile nitelenebilen herhangi bir hakikat mutlak vücûdun fâil illeti olabilir. Bundan dolayı da mâdûmun vücûdda etkin olması sorunu ortaya çıkmaz. Müellif bu muhtemel itiraza ilk görüşten hareketle cevap vermenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Buna göre *el-Müsül'*de daha önce ideaların dış dünyada mevcut olmaları ile ilgili tartışmalarda işaret edildiği üzere dış dünyada tabiat tektir. Bir şeyin mutlaka yukarıda bahsi geçen üç durumdan biriyle muttasıf olup diğer ikisinin dışında kalması gerekir. Ayrıca müellife göre bu itiraza üçüncü görüşten hareketle de cevap verilebilir. Buna göre illetin hakikati ancak illetin hakikatının var olması şartıyla mâlûlün hakikatini var edebilir. Şayet vücûd ile nitelenen bazı hakikatler mutlak vücûdun fâil illeti olsalardı, mutlak vücûd onların hakikatının varlığı olmasına rağmen mutlak vücûdun fertlerinden bazıları

onun illeti olurlardı. Dolayısıyla bu ihtimal bahsi geçen bu üç kısımdan çıkmayı temin etmemektedir.²⁰

1.4. Argüman: Vücûd Asıldır

Vücûdun vücûbuna dâir *el-Müsül*'de ele alınan bir diğer argüman ise Nâsireddin Tûsî'nin (öl. 672/1274) bir tür asâlet-i vücûdu ihsâs eden görüşüdür. Bu bağlamda vücûdun vücûbunu kabul edenlerden bazıları bu aslâlet-i vücûdu vücûdun vücûbuna ve birliğine kanıt olarak ileri sürerler. Tûsî'ye göre fâilden sâdir olan vücûddur. Mâhiyet ise bu fâilden sâdir olan vücûdun lâzımıdır. Hâriçte ona tâbî, akılda ise ona metbûdur. Tûsî'nin bu görüşünden yola çıkılarak vücûdun hakîkî bir durum ve mâhiyetin de aklî bir itibar olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu görüşten hareketle mevcûdât-ı hâricî tahkîk edildiğinde bunların aslında tek bir şey olduğu açığa çıkar. Bu tek şey vücûd-i mutlaktır. Mâhiyetler de bu vücûdun taayyünleridir. Vücûd, akılda bunlardan farklılaşır. Özel vücûdlar diye nitelenen varlık payları ise hâricî aynlardır. Böylece varlıkta karşımıza çıkan en temel problem olan çokluğa vücûdun tekliği ve çokluğun o tek vücûdun hâricî ya da zihnî taayyünleri olması iddiasıyla çözüm getirilir.

Müellif, Tûsî'nin vücûdun asaletini ihsas ettiren bu görüşünden hareketle vücûdun vücûbunun kanıtlanmasının tetkike muhtaç olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre yukarıda bahsi geçtiği üzere Tûsî'nin mâhiyetin vücûd itibariyle vücûda tâbî olduğu, akıl itibariyle ise onun metbûu olduğunu kabul etmekteki kastı mâhiyetin vücûdunun fâilden bizzât ve kendilerinden ise bi'l-araz sâdir olmasıdır. Zira Tûsî varlığı yokluğuna tercih edilen mevcudu değil yokluğa tercih edilen sudûr eden vücûdu kastetmektedir.²¹ Bu nedenle müellife göre bu argüman tam olarak vücûdun vücûbunu kanıtlamaz. Bununla birlikte müellifin Tûsî'nin asâlet-i vücûdu benimsemediği savından hareketle vücûb-i vücûda yaptığı itiraz, Tûsî'den bağımsız bir biçimde asâlet-i vücûdu düşündüğümüzde geçersiz kalmaktadır. Nitekim Molla Sadrâ vücûdun dış dünyadaki nesnelere var kılan ve onların kurucu bir unsuru olan şey olması dolayısıyla kendisinin evleviyetle dış dünyada mevcut olması gerektiğinden hareketle asâlet-i vücûda dair çok sayıda kanıt ileri sürer.²² Dolayısıyla Tûsî'den bağımsız olarak asâlet-i vücûdun, vücûb-i vücûd için kanıt sayılması mümkündür.

1.5. Argüman: Mutlak Vücûdun Varlığı Kendisindedir

Vücûdun vücûbunun zâtîliğini kanıtlamak için *el-Müsül*'de zikredilen argümanlardan bir diğeri de mutlak vücûdun kâim bizzât olmasıdır. Bu argümanda vücûdun vâcibin temel özelliklerinden biri olan varlığını başka bir şeyden ka-

²⁰ *el-Müsül*, 134-136.

²¹ *el-Müsül*, 139.

²² Molla Sadrâ, *Kitâbu'l-Meşâ'ir*, thk. Halid Abdülkerim (b.y.: y.y. t.s.), 105-110.

zanmayıp bizzat zâtıyla kâim olmak ilkesinden yola çıkıldığı görülür. Bu açıdan müellifin zikrettiği kanıtla göre eğer vücûd, kendisi dışındaki bir şeyden varlığını alacak olsaydı bu şey vücûdu vücûd ile öncelemek durumunda olurdu. Bu ise bir şeyin kendisini incelemesi gibi mantıksal açıdan çelişkiye yol açar. Müellife göre bu kanıt da incelenmeye ihtiyaç duyar. Çünkü bir şeyin fâil illeti o şeyi mutlak vücûdla değil ancak kendi vücûd-i hâssı ile önceler. Bu durumda mutlak vücûdun bazı fertlerinin kendi vücûd-i hâsları ile mutlak vücûdu öncelemelerinde bir problem yoktur. Bahsi geçen vücûd-i hâs mutlak vücûdun ferdinin kendisidir ki, burada bahse konu olan fert ile kastedilen Vâcib Varlık'tır.²³

Müellifin zikrettiği bu itiraz da Ehl-i nazar'ın vücûdun itibariliğine bağlı genel teorisinin izlerini taşımaktadır ve vahdet-i vücûdu kabul edenlerin vücûdu itibârî kabul etmemeleri ve dış dünyada tahakkukunu savunmaları dolayısıyla geçersiz kalmaktadır.

1.6. Argüman: Mutlak Vücûd, Platonik İdeler Gibi Dış Dünyada Mevcut ve Birdir

el-Müsül'ün müellifi mutlak vücûdun vücûbuna getirilen kanıtlar arasında Platonik idelere dair ahkâm ile mutlak vücûdun benzerlik ilişkisini de zikretmektedir. Bu hususta onun saydığı üç ana burhândan söz edebiliriz. Bunların ilkinde *el-Müsül*'ün ilk bölümündeki tartışmalara referans verilerek Müsül-i Eflâtûniyye'nin dış dünyada bir gerçekliği bulunduğu postülasından hareket edilir. Buna göre mutlak vücûd, mukayyed vücûdlar için bir nev'-i hakîkî olabilir. Çünkü zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığını iddia etmek imkânsızdır. Bundan dolayı mutlak vücûdun hâriçte müşahhas olarak mevcut, bütün mahallerden, mâhiyetlerden ve vücûdlardan ayırık, mukayyed vücûdlardan her birine ve "o nedir" in cevabına karşılık olacak her şeye muvâtaa yoluyla mahmul olması mümkündür. Böylece o zorunlu varlığın hakîkatinin tamamı olmuş olur. Bu da mutlak vücûdun vücûbunu kanıtlar.²⁴

Müellif bu kanıtın geçersiz olduğunu ileri sürer. Ona göre bu geçersizliğin nedeni zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün mümtenî olduğunu ileri sürenlerin kanıtının son derece güçlü olmasıdır. Dolayısıyla bu kanıtın bütünüyle geçersiz olduğunu göstermek isteyen müellif bunun için zâtînin şiddet ve zaafî kabul etmemesinin kanıtlarına başvurur. Bu bağlamda müellif öncelikle zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığının kanıtını zikreder. Bu kanıtla göre bir şeyin kurucu unsuru yani zâtî olan şeyin şiddet ve zaafî kabulü muhtemel değildir. Zira zâtın kuruluşunda bahsi geçen bu zâtîden dikkate alınan miktar zaafa uğradığında zâtın ortadan kalkması gerekir. Zaaf zâtı ortadan kaldırmakta olduğundan dolayı bu bir çelişkiye yol açar. Eğer zât ortadan kalkmıyor ise zâtın arazlarından

²³ *el-Müsül*, 136.

²⁴ *el-Müsül*, 136-137.

bazıları ortadan kalkmaktadır. Durum böyle olduğunda zaaf şeyin zâtîlerinde de-ğil arazî özelliklerinde ortaya çıkmaktadır demektir. Araştırılan da zâten budur.

Müellif zâtînin şiddet ve zaafı kabul etmemesine bu durum doğru kabul edildiğinde bahsi geçen öncüllerden yola çıkılarak keyfiyetin de şiddet ve zaafı kabulünün imkânsız olması gerekeceği iddiası üzerinden yöneltilen itirazı zikreder. Bu itiraza göre söz gelimi sıcaklığın kurucu unsuru olan sıcaklık miktarını düşünelim. Burada sıcaklık, zaaf durumunda ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla zaaf keyfiyeti de ortadan kaldırmaktadır. Aksi durumda bu zaaf sıcaklığın bazı arazîlerinde tahakkuk etmiş olup zâtîlerinde tahakkuk etmemiş olur.

Müellif bu itiraza karşılık mutlak sıcaklığın, sıcaklığın arazîsi olmasından hareketle cevap verilebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla bu durumda bahsi geçen genel anlamdaki tenakuz ancak mutlak sıcaklık, sıcaklığın zâtîsi olması durumunda geçerli olabilir. Bu durumda bir diğer örnek akla gelebilir. Buna göre söz gelimi şöyle bir kıyastan hareketle yine şiddet ve zaafın zâtî tarafından kabul edilebileceği kanıtlanmaya çalışılabilir: Çizgi uzunluğun kendisidir. Uzunluk ise şiddet ve zaafı kabul etmektedir. Bu durumda çizgi de şiddet ve zaafı kabul eder. Zira uzunluk çizginin kurucu unsurudur. Kurucu unsur hem şiddet hem de zaafa yüklem olabilmektedir. Müellif zâtînin şiddet ve zaafı kabulü konusunda ileri sürülen bu kanıtı yeterli görmez. Bunun nedeni verilen örnekteki unsurlar arasında kategorik farklılık bulunmasıdır. Uzunluk ve kısalık gibi durumlar görelilik kategorisinde yer alan şeylerdir. Çizgi ise kemiyet kategorisinde yer alan şeylerdendir. Bu nedenle zâtînin şiddet ve zaafı kabulü iddiası geçersiz kalmaktadır.

Bu hususta miktar kavramından hareketle ileri sürülen bir diğer itirazı da zikreden müellif bu örnekte de görelilik nedeniyle itirazın geçersizliğini ileri sürer. İtiraza göre miktar eksiklik ve artış kabul edebilir bir şeydir. Eksilme ve artma durumları ise bir şeyin kurucu unsurunda şiddet ve zaafın bulunduğu kanıttır. Miktar, ölçülenlerin kurucu unsurudur. Miktarda artma ve eksilme olduğuna göre kurucu unsur yani zâtî şiddet ve zaafı kabul edebilir demektir. Müellif buna karşı çıkar ve artış ve eksilmenin şiddet ve zaafı aynı şey olduğunu reddeder. Ona göre artma ve eksilme miktarın kendisinde ortaya çıkan bir durum değildir. Bilakis artış ve eksilme ölçülen şeyin birbiriyle mukayese edilmesinde ortaya çıkan bir göreliliktir. Yoksa miktarın mâhiyetinde artma ya da eksilmeden söz etmek mümkün değildir. Diğer bir ifade ile miktar bizzât miktar olması bakımından ele alınır. Bazen de bi'l-araz olması bakımından ele alınır. Ölçülenler miktar kendileri için arazî olduğu vakit artış ve eksilmeyi kabul ederler. Miktar kendilerininin zâtîsi olduğu vakit ölçülenler artış ve eksilmeyi kabul etmezler.

Ayrıca bu hususta keyfin örnek getirilmesi, onun keyfiyetlerin kurucu unsuru olup şiddet ve zaafı kabul ettiğinin iddia edilmesi de sonuç vermez. Burada da müellif göreliliği ileri sürerek iddiayı geçersiz kılar. Buna göre keyfin kendisi bu

ikisini kabul etmemektedir. Bilakis keyfin bazı türleri kendi fertlerine nisbetle şiddet ve zaafı kabul edebilmektedir. Bu durumda keyf onların kurucu unsuru değil arazîsi olmaktadır. Nitekim söz gelimi keyf beyaz ve siyah gibi onun kurucu unsuru olmuş olsa beyaz ve siyah gibi olur. Bu durumda keyf bu ikisinin kurucu unsuru durumuna gelir. İkisine eşit düzeyde vâkî olur. Onlar da fertleri için araz olur ve onlara teşkîk üzere vâkî olurlar.

Müellif bir diğer itiraz noktası olan duygulanım ve iradeli hareket gibi durumların fasıl olmaları nedeniyle bir şeyin zâtîsi olmakla birlikte şiddet ve zaafa yüklem oldukları iddia edilerek zâtînin şiddet ve zaafı kabul ettiği savını bu ikisinin fasıl olmayıp faslın “hayvânî nefis sahibi olma” durumu olduğunu söyleyerek geçersiz kabul eder.

Peki, zâtînin daha şiddetli olanın daha zayıf olanın idesini şâmil olması sebebiyle şiddet ve zaafı ihtimâlini engelleyen durum nedir? Ya da çok olanla kendisine artırılan şeyin mâhiyette eşit düzeyde olması ve mâhiyette bunların mecmunun eşit düzeyde olması neden mümkün değildir? Müellif bu iki soruya şiddet ve zaafın zâtî tarafından kabulü için getirilen burhânın buna engel teşkil ettiğini ifade ederek cevap verir. Çünkü ona göre fertlerinin taaddüdü nedeniyle şiddet ve zaafı bahsi geçen cihetten kabul eden bir mâhiyet onun maddesi olmak zorunda olur. Öte yandan artan ve artırılanın aynı mahalde aynıyla birlikte olmaları ictimâ-ı mislân nedeniyle muhâl olacaktır. Eğer ikisi de çoğalır bu durumda ikisi de iki ayrı şahıs olacak tek şahıs olmayacaktır. Her biri diğerinden mâhiyetteki tekliği nedeniyle daha güçlü ya da diğerine göre daha zayıf olacaktır. Bu durumda da daha şiddetli olan daha zayıf olana tek başına sayı bakımından artmış olacaktır. Burada şiddet ve zaafın hamledilmesi gibi türün başka bir şeyle olabilmesinin mümkün olması nedeniyle tek bir türün fertlerinin taaddüdünün ancak kâbilin taaddüdü ile gerçekleştiğini kabul etmeme durumunu inceleyelim. Söz gelimi Zeyd ve Amr'ın vücûdu maddenin taaddüdü ile müteaddid olmaktadır. Birbirinden ayrılmış vücûdlar şiddet ve zaaf ile müteaddid olmaktadırlar. Öte yandan bütün mevcûdât vücûdun hakikatının bütününde birleşirler. Nitekim Vâcib'in mâhiyeti üzerine ziyadesini geçerli görenler bu görüştedirler. Bu iddiaya müellif yine bahsi geçen delili ileri sürerek cevap verir. Buna göre türün şiddet ve zaafı kabulünün engeli bu delil ve türün şahıslarının onda birbirinden farklılaşmasıdır. Bundan dolayı şiddetli ve zayıf olanın mâhiyet bakımından zorunlu olarak birbirine mütehalif olması gerekir. Bu nedenle bahsi geçen itiraza dair bir yön bulmak mümkün görülmemektedir. Zâtînin şiddet ve zaafı kabulünün imkânsızlığını kanıtlayan bütün bu burhânlar nedeniyle müellife göre vücûdun Platonik ideler gibi hem küllî hem de dış dünyada mevcut olup Vâcib olması iddiası bu açıdan imkânsızdır.²⁵

²⁵ el-Müsül, 136-139.

Müellifin vücûdun Müsül-i Eflâtûniyye gibi olduğu postülasına bağlı olarak ileri sürülen burhânlara verdiği ikinci örnek ise şöyledir: Vücûd ya da mevcut, Müsül-i Eflâtûniyye gibi olduğundan dolayı dış dünyada müşahhas birlikle bir, maddeden soyut, her vücûd ya da mevcuda söylenebilen, ortadan kalkması durumunda her şeyin ortadan kalkmasına yol açacak olan bir anlamdır. Bu durumda o, doğası gereği kendisi dışındaki her mevcudu önceler. Bunun için de onun herhangi bir illeti yoktur. Bilakis o her şeyin illetidir. Dolayısıyla mutlak vücûd ya da mutlak mevcut vâcibdir. Bütün mevcutlar ise mâkûl tek bir şahıstır. Müellif bu burhânın vahdet-i vücûd ehlinde bazılarının ictimâ-ı zıddeyn ve nakîzeyn görüşünün benzeri olduğu kaydını düşer ve buna yöneltilmiş hiçbir itiraz nakletmez.²⁶

Müellifin Platonik idelerden hareketle vücûdun vücûbuna dâir getirilen burhânların sonuncusu olarak zikrettiği örnekte bir türün mütekâbil taayyünleri kabul etmekle birlikte kendisini diğer türlerden ayırıştıran bir taayyünü olduğu postülasından hareket edilir. Bu postülanın iktizâsına göre vücûd-i mutlak diğer mütekâbil teklikleri kabul edebilirliğiyle birlikte kendi tekligi ile hariçte diğer mâhiyetlerden ayrışan bir mâhiyettir. Bunu kabul eden kimse aynı zamanda vücûdun zâtı gereği zorunlu olduğunu da kabul etmiş olur. Bundan dolayı mutlak vücûd zâtı gereği Vâcib olur.

Müellif bu burhânda iddia olunduğu üzere mutlak vücûdun dış dünyada kendi tekligini gerektiren ve diğer mâhiyetlerden onu ayırıştıran bir birliğinin bulunduğunu kabul etmenin her hâlükârda onun vücûbunu gerektirip gerektirmediği tartışma konusu olduğu görüşündedir. Nitekim müellif bu duruma bu cihetten bir itiraz getirilebileceğini ve Platonik ideaların dış dünyada mevcut olduğunu savunanların birinciyi kabul etmeleri nedeniyle ikinciyi de kabul etmelerinin gerekmediğinin ileri sürülebileceğini beyan eder. Müellif bu itirazı inceler. Buna göre birinci önermenin ikinci önermeye tâbî olması lüzûmî değildir. Ancak tümevarımsal kanıtların şahitliği nedeniyle ittifâkîdir. Nitekim Platonik idelerin dış dünyada mevcudiyetini kabul eden filozoflar ilk önermeyi kabul etmemektedirler. Onlar ideler ile cinslerin dışında türleri bilhassa da müşekkek türleri kastetmektedirler.²⁷

2. Vâcib Neden Vücûddur?

el-Müsül müellifinin vücûdun vücûbu hakkında zikrettiği argümanlarının ikinci ana grubunu Vâcib ile vücûd arasındaki özdeşlik ve vücûdun Vâcib'in zâtîsi hatta bizzat zâtı olması odağı teşkil eder. Bu grupta yer alan argümanların ana fikri daha çok “Vâcib neden vücûd özellikle de mutlak vücûd olmalıdır?” sorusudur. Bu soru çerçevesinde getirilen argümanların ilki daha çok aklî bir ar-

²⁶ *el-Müsül*, 141.

²⁷ *el-Müsül*, 140.

gümandır ve Vâcib'in mâhiyeti bulunmayan sırf vücûd olması ve bu vücûdun mutlaklığı ile ilgilidir. İkinci argüman ise dînî tecrübeden hareketle getirilir ve naklî ve irfânî bir asla dayanır. Bu argümanda Vâcib'in sınırsız ve sonsuz oluşundan hareketle her şeyi kuşatması ilkesinden yola çıkılarak bu açıdan vücûd ile arasında bir özdeşlik bağı kurulur.

2.1. Argüman: Vâcib Sırf ve Mutlak Vücûddur

Vâcib'in zorunlu olarak mutlak vücûd olması konusunda müellifin zikrettiği ilk argümana örnek olarak Ehl-i nazar'ın büyük çoğunluğunun ontolojisinde karşımıza çıkan Vâcibîn mâhiyetinin olmaması ve bundan dolayı Onun sırf vücûddan ibâret olması ilkesini verebiliriz. Başta müslüman Meşşâî filozoflar olmak üzere bazı düşünürlerin ontolojilerinde Tanrı'nın zâtı sırf vücûd kabul edilir. Bunun gerekçesi Tanrı'nın zâtının bir mâhiyeti bulunduğu takdirde ortaya çıkacak olan terkib ve ihtiyaç gibi teolojik sorunlardır. Bu nedenle filozoflar ve bazı müteahhir dönem Kelâm âlimleri Tanrı'nın mâhiyetsiz sırf varlık olduğunu savunurlar.²⁸ Mutlak vücûdun vücûbunu benimseyen sûfîler ise bu sırf vücûdun mutlaklığını kanıtlamaya çalışarak mutlak vücûdu Vâcib'in sırf vücûddan ibâret olan zâtına eşitlerler.²⁹ *el-Müsül* müellifi de Vâcib ile vücûd arasında özdeşliği sırf vücûdun mutlak vücûd olmasına dair kanıt bağlamında ele alır. Bu kanıtlamada sırf vücûdun mutlaklığına dair klasik yöntemin izlendiği görülür. Buna göre Vâcib, sırf vücûddan ibârettir. Bu sırf vücûd ya mutlak vücûddur. Ya da mutlak vücûda ek olarak bir kayıt da bulunur. İkinci şık terkibi gerektirir. Buradan ilk şıkkın doğruluğu açığa çıkar. Bu da vücûd-i mutlakın vücûbudur. Müellif bu kanıtı tetkike muhtaç kabul eder. Zira bu kanıt Vâcib'in mutlak vücûd ya da mutlak vücûdla beraber bir kayıttan ibâret olmayıp aksine mutlak vücûdun mârûzu olan başka bir basit vücûddan (Vâcib varlık) ibâret olduğu gerekçesiyle itiraz etmek mümkündür.³⁰

Müellifin zikrettiği bu itiraz yine vücûdu itibârî görme eğiliminin bir ürünüdür. Yukarıda bahsi geçtiği üzere muhakkik sûfîler bu itirazın kaynağı olan vücûdun itibârîliğini daha baştan reddetmektedirler. Ayrıca itirazda geçen mutlak vücûdun kendisine ârız olduğu basit (sırf) vücûdun mutlak olduğunda ısrarcıdır. Bu bağlamda İbn Türke'nin açıklamaları itirazın neden geçersiz olduğuna ışık tutar mâhiyettedir. İbn Türke'nin açıklamalarının daha net anlaşılması sûfîlerin mutlaklık dediklerinde bununla iki farklı kategoride mutlaklıktan bahsettiklerinin bilinmesine bağlıdır. Bu bağlamda onların biri kavramsal, diğeri ise zâtî olmak üzere iki tür mutlaklık kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Kavramsal mut-

²⁸ Vâcib'in sırf vücûd olması hakkındaki tartışmalar hakkında etraflı bir değerlendirme için bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 504-532.

²⁹ Konunun etraflı bir incelemesi için bk. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, 492-497.

³⁰ *el-Müsül*, 140-141.

laklık, zihinde bir tabiatın hiçbir şart olmaksızın kendisi olması bakımından ele alınması durumundaki mutlaklıktır. Bu tür bir mutlaklığın dış dünyada mutlaka bir karşılığının bulunmasına gerek yoktur. Bununla birlikte sūfîler, vücûdu bir tabiat olarak görüp onu bu şekilde mutlak olarak incelediklerinde onun, hâriçte tahakkuku olan fakat aynı zamanda mefhum düzeyinde zihinde de bir karşılığı bulunan bir mutlaklığa ait tabiat olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Dolayısıyla bu mutlak tabiatın hâriçte zât olarak bir karşılığı mevcuttur. Bu zâtı vücûb ya da imkân mertebelerine ait hiçbir sūret ve kayıt sınırlayamaz. Bununla beraber bu zât her türlü sūret ve kayıttan münezze olmakla birlikte her tür sūret ve kayıtlarla kayıtlanabilir. Dolayısıyla bu zât bütün vâcib ve mümkün hakikatlerin hakikatidir. Sınırsız ve sonsuz olan bu mutlak hakikat, Vâcib/Tanrı'dır. Sūfîler Vâcib'in bu sınırsız ve sonsuzluğunu yani bütün sūretlerle sūretlenebilme özelliğini ifade etmek için Vâcib'e mutlak vücûd demişler bu mutlaklığı hakîkî-zâtî mutlaklık olarak tanımlamışlardır.³¹

Sūfîlerin Vâcib'i zâtî mutlak vücûd kabul etmelerinin birtakım gerekçeleri vardır. Sonsuzluk ve sınırsızlık bu gerekçelerin en başında yer almaktadır. Bunun anlamı Vâcib'in hiçbir şekilde vücûb ve imkân kayıtları tarafından engellenmemesidir. Bu husustaki en önde gelen kanıt daha sonra da değinileceği üzere naklî ve keşfî kanıtlardır. Dolayısıyla Vâcib zâtî mutlaklıkla mutlak olan müşahhas bir varlıktır ve zâtına yaraşır bir biçimde zihinde ve dış dünyada hem vücûba ait hükümlerle hem de imkâna ait hükümlerle zuhûr etmektedir. Bu zuhûr dolayısıyla Vâcib'in müşahhaslığına herhangi bir zarar da gelmez. Ayrıca Vâcib sınırsız ve sonsuz olması dolayısıyla min haysu huve huve hiçbir şeyin illeti ve mâlülü değildir. Bundan dolayı sūfîler bu illet ve mâlül olmamayı mutlaklık olarak nitelemişler ve Vâcib'e mutlak, yani illet ve mâlül olmayan vücûd demişlerdir.

Zâtî-hakîkî mutlaklığa dâir bu mukaddimenin ardından İbn Türke'nin, zâtî-hakîkî mutlaklığı vücûbu gerektiren hakîkatin yani vücûdun zâtının min haysu huve huve ademi kabul etmemesinden dolayı sırf vücûd olmasını nasıl temellendirdiğini görebiliriz. İbn Türke Vâcib'in sırf vücûd olması konusunda ileri sürülen delillerin aynı zamanda Vâcib'in gerçek mutlaklık ile mutlak olmasını da kanıtlayan deliller olduğunu düşünmektedir. Yine ona göre bu deliller Vâcib'in mutlak olmak bakımından mutlak tabiat olmasının da kanıtıdır. Çünkü bu deliller mutlak tabiatın mutlak olmak bakımından gerektirdiği hususlardır. İbn Türke'ye göre sırf vücûd olan Vâcib'in mutlaklığının anlamı kayıtsızlık kayıtdır. Dolayısıyla Vâcib'in kayıtsızlık dışında hiçbir kaydı yoktur. Vâcib'in bu şekilde kayıtlı olması bir kayıt da değildir. Çünkü kayıtsızlık kaydı her ne kadar hâricî kayıtlardan olsa bile onun vücûdun tabiatında herhangi bir etkisi yoktur. Dolayı-

³¹ Abdurrahman el-Ayderûsî, *Letâifu'l-cûd*, thk. Said Abdülfettâh (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîni, 2006), 233-234.

siyla bu kayıt ademî itibârlardandır. Ademî itibârlar ile herhangi bir hakîkati ele aldığımızda hakîkatte bir değişme olmayacağından vücûd ya da Vâcib, kayıtsızlık kaydı ile dikkate alındığında ondan herhangi bir değişme olmaz. Buna göre Vâcib hakkında filozoflar ve bazı kelâmcıların Vâcib hakkında kabul ettikleri vücûb yani sırf vücûd olma kaydı bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu kayıt kayıtsızlık anlamı taşıması nedeniyle Vâcib, sırf ve kayıtlardan münezze olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.³²

2.2. Argüman: Vâcib ve Vücûd En Genel Şeylerdir ve İletleri Yoktur

Vâcib'in zorunlu olarak mutlak vücûd olduğu hususunda müellifin *el-Müsül'* de zikrettiği bir diğer argüman Vâcib ile mutlak vücûd ya da mevcudun en genel şey olmaları açısından benzerlikleri ilkesidir. Burada bu argümanı ileri sürenlerin amacı vücûd, mevcut ve Vâcib'in her üçünün birden illetinin olmadığını göstermek ve buradan hareketle bunları birbirine eşitlemektir. Buna göre mutlak vücûdun ya da mutlak mevcudun dışındaki herhangi bir şey tasavvur edildiğinde aynı zamanda mutlak vücûd ve mevcut da tasavvur edilir. Her şey bunların tasavvuru tarafından öncelenir. Bu nedenle mutlak vücûd ve mevcut kendileri dışında kalan her şeyin kurucu unsurudur. Dolayısıyla bunların dışında kalan şeyler onların fâili olamazlar. Bu durumda mutlak vücûd ve mevcut her ikisi de Vâcib olmuş olur.

Müellif bu hususta muhtemel bir itiraza dikkatleri çeker. Bu itiraza göre mutlak vücûdun tasavvurunun eşyanın tasavvuruna takaddümü tab'an değil zaman bakımından sebkate olabilir. Bu durumda mutlak vücûd ya da mevcut eşyanın kurucu unsuru olmak durumunda olmayacaktır. Dolayısıyla bir şey mutlak vücûdun ya da mevcudun fâili olabilir. Ayrıca vücûd eşyanın imtinâ-ı ref, vücûb-i isbât ve zihinde ve hâriçte var veya yok olmaktan ibaret üç arazîsinden daha genel olmakla beraber nasıl arazî olmayıp kurucu unsur olmaktadır? Müellif bu muhtemel itirazı değerlendirerek cevaplar. Buna göre mutlak vücûd veya mevcudun tasavvuru eşyanın tasavvurunu zamansal değil tab'an önceler. Çünkü eşya mâhiyeti bakımından değil varlığı bakımından mevcuttur. Zira mâhiyet itibârî bir durum olup gerçek olan vücûddur. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: "Mâhiyet zât, vücûd da ona ait bir sıfat iken durum nasıl böyle olabilir?" Bu muhtemel soruyu müellif "Mâhiyet mevcuttur" denildiğinde bununla "Beyaz, mahal sahibidir" denildiğinde anlaşılan durum arasındaki benzerlikten hareketle cevaplar. Yani burada mâhiyetin gerçekten bir asliyeti yoktur.

el-Müsül müellifi vücûdun kurucu unsur olmasına yönelik muhtemel bir diğer itirazı daha zikreder. Bu itiraza göre "İnsan mevcuttur" önermesi "İnsan gülerdir" önermesinde gördüğümüz gibidir. Bu bedihî olarak kavranılan bir durumdur. Öte yandan mevcudluk yukarıda zikredilen "Beyaz mahal sahibidir" öner-

³² Sâinüddin b. Türke, *Temhîdu'l-Kavâid*, 68.

mesinde olduğu şekilde kullanılmamaktadır. Müellif bu itirazı da değerlendirir. Bu bağlamda öncelikle mâhiyetin vücûdât-ı hâssanın kendisi olmasına, böylece vücûdât-ı hâssanın mâhiyetlere mütehâlif ve mâhiyet dolayısıyla mutlak vücûda muhâlif olması ve bundan hareketle de vücûdun bunlara kendisinde ittifâk ettikleri hususta vâkî olması, mâhiyetin de bunlara ihtilâf ettikleri husus itibariyle vâkî olmasına ne tür bir engel olabileceğini sorar. Bu çerçevede gayr-i müşak mahmûl olan şeye arazînin hamlinin, mahmûlün mevzûa ihtiyacını gerektirmeyeceğini iddia eder. Bu nedenle mutlak vücûd kendi zâtında mevcut, kendisiyle kâim, dış dünyada müşahhas bir tekilik bir, bütün mahal ve mâhiyetlerden bağımsız, hâricte bütün vücûdlar ve mevcutlar arasında müşterek olabilir. Bu mutlak vücûd, mevcûdât ya da vücûdattan hiçbirinin mâlûlû olmayıp bunlar onun mâlûlû olabilirler. Müellif bu durumun Platonik idelerin dış dünyada küllî olarak mevcut olmaları ile benzerliğini de ayrıca hatırlatır.

Müellif muvahhidler diye nitelediği muhakkik sūflerin yalnızca mutlak vücûdu Vâcib'le özdeşleştirmeleri nedeniyle mutlak mevcut veya umûr-i âmmeden başka durumların da Vâcib'le özdeşliğini gerektirip gerektirmediği konusunu da araştırır. Burada araştırma konusu bu kabulün kudemânın çoğalmasına yol açma ihtimâlidir. Müellif buna mutlak vücûd ile mutlak mevcut arasındaki ikiliğin itibârîliğini ileri sürerek itiraz eder. Bu ikilik itibârî oluşu nedeniyle Vâcib'in çoğalmasını gerektirmemektedir. Hatta umûr-i Âmmeden her biri Vâcib kabul edilse bile yine Vâcib'in çoğalması söz konusu olmayacaktır. Zira umûr-i âmme zât bakımından tek fakat itibâr bakımından farklılaşan ve çoğalan bir şeydir. Öte yandan onlardan vücûdun dışında kalan herhangi bir tür terkibe sahiptir ve ancak vücûd ile mevcudiyet kazanır. Bu yüzden vücûdun dışındaki umûr-i âmmeden hiçbiri bizâtihî Vâcib olmaz. Ancak mutlak vücûd Vâcib'dir. Çünkü mutlak vücûd mutlak basitlikle basit olması nedeniyle kendisinde hiçbir şekilde terkibe yoktur. Bilakis ezeli ve ebedî olarak bizâtihî mevcuttur.³³

2.3. Argüman: Vâcib Sonsuz ve Sınırsızdır

Vâcibin vücûda özdeş olması ve ikisinin eşitlenmesi ve vücûdun Vâcib'in zâtı olması hususunda *el-Müsül* müellifinin saydığı argümanlarından bir diğeri ise Vâcib'in sonsuz ve sınırsız oluşudur. Müellifin zikrettiği kanıtların ilki Vâcib'in imkân mertebelerindeki tecellîsi üzerinden Vâcib'in sınırsız ve sonsuz oluşunun kanıtıdır. İkinci kanıt ise bu kanıta dayalı olarak Vâcib'in sınırsız ve sonsuzluğu kabul edildiğinde bunun nasıl tahakkuk edeceğinin aklî olarak tespitine dayanır.

Bu çerçevede müellif öncelikle Vâcib'e teşbîh ifade eden sıfatların ıtlakını değerlendirir. Buna göre peygamberler ve velîlerden nakledilen mirasta Vâcib'e insanî özellikler ve organlar ıtlâk olunduğu görülmektedir. Müellif bu hususta örnek olarak Hz. Peygamber'den naklolunan Allah'ın bir kulunu sevdiğinde o ku-

³³ *el-Müsül*, 142-144.

lun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı vb. organları olması ile ilgili hadisi zikreder. Öte yandan bazı velîlerin “Ene'l-Hakk” “Leyse fi cübbetî sivallah” gibi sözlerinin de teşbîhî bir yönü vardır. Müellife göre bütün bu ifadeler Hakk'ın en genel şey olması dolayısıyla. En genel şey de mutlak vücûddan başkası değildir. Bu durumda Vâcib Teâlâ'nın mutlak vücûd olması gerekir.

Bu hususta ileri sürülen bir diğer kanıt ise Vâcib'in her yerde zuhûr edebilme özelliğinin bulunmasıdır. Bu bağlamda müellif Vâcib'in her şeye ıtlakının sıhhatinin ancak üç cihetten olabileceği fikrindedir. Bu ıtlak ya hulûl yoluyla ya ittihâd yoluyla. Ya da Vâcib'in eşyanın en geneli olması yoluyla. Müellife göre bu ıtlakın hulûl yoluyla olması şıkkı geçersizdir. Zira hulûl yoluyla ıtlak olursa bu durumda Vâcib eşyaya muhtaç olur, onların çoğalmasıyla O da çoğalır. Öte yandan bütün bu sorunlarla beraber hakîkî olarak değil ancak mecâzî olarak hulûl yoluyla ıtlakının sıhhatini de kabul etmek gerekir. İttihâd yoluyla olan ıtlak şıkkı da imkânsızdır. Çünkü nesnelere arasında ittihâd imkânsızdır. Zira ittihâdda şeylerden biri ya da her ikisi birden yok olduğunda ittihâd gerçekleşmez. Eğer her ikisi de varlığını sürdürürse bu durumda biri diğeri ile aynı şey olmaz. Her ikisi de kendileri olarak kalmayı sürdürürler, tekleşmezler. Böylece üçüncü şıkkın geçerliliği ortaya çıkar. Bu durumda da Vâcib'in mutlak vücûd olduğu ortaya çıkmış olur.³⁴ Müellif son iki kanıt hakkında herhangi bir açıklama veya kanıtlara itiraz edilecek bir yön zikretmeye gerek görmez. Buradan bu iki kanıtın ona göre Vâcib'in mutlak vücûd ile ayniyetine dair en güçlü kanıt olarak bunları gördüğü söylenebilir.

Sonuç

Mutlak vücûdun müşahhas birliği, dış dünyada bir hakîkatinin olması ve bundan dolayı hariçte mevcudiyeti, Tanrı'nın zâtının sırf ve mutlak vücûd olması gibi prensipler vahdet-i vücûd ontolojisinin kurucu unsurlarıdır. Bütün bu unsurlar ise ancak vücûdun vücûbu kabul edildiğinde geçerlilik kazanmaktadır. Bu yüzden vücûdun vücûbu tezi sûfiler ile Ehl-i nazar arasında polemiklere konu olmuştur. Bu polemikler tarafların ontolojik tasavvur farkından kaynaklanır ve geniş bir literatürün ortaya çıkmasına yol açar. Müellifi hakkında kesin bir bilgi elde edemediğimiz *el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli eser bu polemik literatürü içerisinde çeşitli açılardan dikkat çekici yönleri sahip bir eserdir. Zira polemik metinleri üzerinde yapmış olduğumuz çalışmalar çerçevesinde tespit ettiğimiz kadarıyla *el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, vücûdun vücûbu ve bu çerçevede Vâcib'in vücûda, vücûdun da Vâcib'e eşitlenmesi ile ilgili kanıtlar ve itirazları müstakil bir çerçevede ele alan ve tarafsız bir bakışla inceleyen ilk ve tek eserdir. Bu nedenle polemik literatürü içerisinde özgün bir yere sahiptir.

Çalışmamızda da görüleceği üzere *el-Müsül*'ün meçhul müellifi vücûdun vücûbu ile ilgili kanıtlar ve itirazları özgün ve Ehl-i nazar'ın skolastik diline uy-

³⁴ *el-Müsül*, 145.

gun biçimde incelemiştir. *el-Müsül*'de ele alınan kanıtlar ve itirazlardan yola çıkarak rahatlıkla ifade edebiliriz ki, sūfler ile Ehl-i nazar arasında bu konuda cereyan eden tartışmaların bir taraftan tekâfû-i edille diğer taraftan da kavram karmaşası handikabından çıkması güç görünmektedir. Çünkü vücûdun vücûbu ile ilgili tartışmalar bağlamında Ehl-i nazar cihetinde zihnî alışkanlıkların, sūfler cihetinde ise vazolunan ıstılahın müphemliğinin yol açtığı sorunların etkili olduğu söylenebilir. Meçhul müellifimizin bu hususta kendi görüşünü açıkça belirtmemesinin arka planında da bu handikapların bulunması muhtemeldir.

Vücûdun vücûbu problemi bağlamında yaptığımız bu çalışma çerçevesinde *el-Müsül*'ün geçmişte ve günümüzde hak ettiği ilgiye mazhar olduğunu söylemek güçtür. Zira Molla Fenârî'nin *Misbâh*'ta yapmış olduğu bazı nakilleri ve Abdurrahman Bedevî'nin eseri neşrini saymazsak eserin sonraki dönemlerde mühmel kaldığını, kendisinden neredeyse hiç bahsedilmediğini söyleyebiliriz. Bu ihmalin neden kaynaklandığını bilmiyoruz. Belki bu ihmalin nedeni müellifin meseleyi tarafsız biçimde ele alırken her iki tarafın kanıtlarına eşit mesafede durması ve vahdet-i vücûdu benimsediğini çok açık bir biçimde ifade etmemiş olmasıdır. Bununla birlikte eser geçmişte ihmale uğramış olsa da vücûdun vücûbuna yönelik kanıt ve itirazları en kapsamlı şekilde ve nazarî bir dille ele alıp kritik etmesi dolayısıyla değeri inkâr edilemez. Bundan dolayı vahdet-i vücûd alanında yapılan yeni çalışmalar için konu olma önceliğine sahiptir diyebiliriz.

İntihal Taraması

Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildi/*This paper was checked for plagiarism*

Etik Beyan

Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Finansman

Grant Support

Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir | *The authors declared that this study has received no financial support.*

Acık Erisim Lisansı Open Access License

Bu makale, Creative Commons Atıf-GavriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. | *This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License*

Telif Hakkı

Copyright

Yazar(lar) | Author(s): Muhammed Bedirhan

Kaynakça

- Âmülî, Haydar. *Nakdu'n-nukûd*. nşr. Osman İsmail Yahyâ - Henry Eugenie Corbin. Tahran: Encümen-i İnan Şinasi-yi Fransa, 1989.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Bedirhan, Muhammed. "Vücûdun Vücûbu". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahir]* 9 (Eylül 2016), 63-80.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Ayderûsî, Abdurrahman. *Letâifu'l-cûd*. thk. Said Abdülfettâh. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 2006.
- Kaysereî, Dâvûd. *Mukaddemât*. thk. Turan Koç vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Mehâimî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed. *Meşrau'l-husûs ilâ me'ânî en-Nusûs*. thk. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1947.
- Ensârî, Hasan. “Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefî el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye ve Mülûk-i Rey”. Erişim 10 Kasım 2021. <https://ansari.kateban.com/post/2571>
- İbn Türke, Sâinüddîn. *Temhîdü'l-Kavâid*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Tahran: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360.
- İbnü'l-Arabî. *İnşâu'd-devâir*. thk. H. S. Nyberg. Leiden: Brill, 1919.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.
- Molla Sadrâ. *Kitâbu'l-Meşâ'ir*. thk. Halid Abdülkerim. b.y.:y.y. t.s.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.