



TERCÜME MAKALE / TRANSLATION:

**VARLIK VE MAHİYET. ARAP-İSLÂM FELSEFESİ VE KELÂMINDA
ON ÜÇÜNCÜ YÜZYIL PERSPEKTİFLERİ**

**FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN EL-MÜLAHHAS Fİ'L-HİKME'Sİ VE İBN SİNÂCI
FELSEFENİN ARAPÇA ALIMLAMASI**

**“Heidrun Eichner, “Essence and Existence. Thirteenth-Century
Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology”, *The
Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed.
Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci, (Berlin/Boston: DE
GRUYTER, 2011): 123-152.”**

Çeviri:

Ayşe Betül TEKİN

Arş. Gör., Yalova Ü. İslami İlimler F.

betul.tekin@yalova.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8311-8818

Atf: Heidrun Eichner, “Varlık Ve Mahiyet. Arap-İslâm Felsefesi ve Kelâmında On Üçüncü Yüzyıl Perspektifleri”, çev. Ayşe Betül Tekin, *KADER*, 15/2 (2017), 493-519.

Fahreddin er-Râzî'nin (ö.1210) el-Mülahhas fi'l-hikme'si (Felsefenin Hülasası), İbn Sînâci felsefenin Arapça alımlamasında on üçüncü yüzyılın sonlarından beri yapılan en etkili çalışmalardan biri olarak nitelendirilebilir. Râzî'nin sunduğu şekliyle İbn Sînâ'nın argümanları, kendisinden sonraki hem felsefi hem kelâmî geleneğe bağlı olarak ortaya konan birçok metnin kavramsal temelini oluşturmaktadır.¹ Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ sonrası dönemde felsefi ve kelâmî gelenekler arasındaki etkileşim bakımından defalarca işaret edilmiş önemli bir

¹ Felsefi geleneğe ait eserlerden Sirâceddin Urmevî'nin *Metâli'u'l-envâr*'ı, Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*'i, Müntehâ'l-efkâr'ı, *Tenzilü'l-efkâr*'ı, Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn*'i; kelâmî eserlerden ise Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr*'ı, Şemseddin Semerkandî'nin *Es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'si, İcî'nin *K. Mevâkıf*'ı ve Teftâzânî'nin *Makâsıdü'l-makâsıd*'ı büyük oranda *el-Mülahhas fi'l-hikme*'nin bu sunumundan etkilenmişlerdir. Bu eserler ve Merağa-Gözlemevi çevresindeki Müslüman kelâmcıların *el-Mülahhas fi'l-hikme*'nin yazınsal yapısını uyarlamaları hakkında bkz. benim *Philosophical and Theological Summae*, s. 97-132 (IV. Kısım: *Hybrid forms in the philosophical tradition*) ve s. 351- 498 (III. Bölüm, XIII. Kısımdan XIV. Kısma kadar).

Eş'arî kelâmcısıdır.² Lakin birçok eserinin kronoloji, bağlam ve entelektüel bakış açısının detaylı bir değerlendirmesi zorlu bir iş olarak durmaktadır. Râzî'nin tüm eserlerinde bu yönleri kuşatan karmaşık problemlerin bulunduğu akıldaki tutulması gerekmektedir; ancak şu anki analizimde bunlar ele alınmayacaktır. Onun yerine bu analiz, İbn Sînâ ontolojisinin alımlama ve yorumlamasını biçimlendirmede Râzî'nin oynadığı rolün bazı yönleri üzerine odaklanacaktır.

El-Mûlahhas fi'l-hikme'yi İbn Sînâ felsefesinin bir sunumu olarak nitelerken Râzî'nin *el-Mûlahhas*'ta İbn Sînâ'nın görüşlerini daima benimsediğini kastetmiyorum. Aksine, çoğu kez mesela 'zihnî varlık' kavramını reddederken veya mümkün varlıklarda olduğu gibi Tanrı'da da varlık ve mahiyetin birbirinden farklı olduğunu savunurken İbn Sînâ'ya karşı çıkmaktadır. Hatta İbn Sînâ felsefesiyle daha ciddi ayrılıklar, Râzî'nin bu İbn Sînâcı öğretilerin sunumunda ve şerhlerinde uyguladığı bir tür 'gündem'den kaynaklanmaktadır. Râzî, (diğer metinlerde olduğu gibi) felsefî bir argüman boyunca, belirli problem ve meseleleri ele alan bir dizi farklı metinsel birim tanımlamaktadır.³ Bu meseleleri analiz ederken Râzî, İbn Sînâ felsefesinin kavramsal çerçevesine çoğunlukla tam olarak uymayan bir terminoloji kullanmaktadır. Râzî, argümandaki muhtemel itirazlar ve problemlere dair İbn Sînâ'nın görüşünü ele alırken, bu görüşlerin tartışıldığı kavramsal uyumsuzlukları kısmen perdeleyen birleşik bir terminolojiye bağlı kalmaktadır. Bu bir taraftan genellikle çok daha kompleks felsefî problemlerin bir hayli basitleştirilmesiyle sonuçlanmaktadır. Bunlar muhtemelen Râzî'nin eserlerinin daha sonraki alımlanması esnasında kazandığı büyük başarısını açıklayan basitleştirmelerdir. Diğer taraftan, bu basitleştirmeler yeni problemler hakkında perspektifler sunmakta ve daha önceki geleneğin kabul etmediği çözümlere de izin vermektedir.

Başlığının da önerdiği üzere *el-Mûlahhas fi'l-hikme* – Râzî'nin ona çok benzeyen ve daha kapsamlı eseri olan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* (Doğu Araştırmaları) gibi – felsefî konuların ve argümanların bir anlatımıdır. Bu iki eser genel olarak *K. Şifâ* ve *K. Necât* gibi İbn Sînâ eserlerinde ele alınan *İlâhiyyât* ('İlahi Bilim, Metafizik') ve *Tabî'iyât* ('Fizik') konularını içermektedir.⁴ Fakat yapısal olarak bu iki disipline bölünme biçimini artık kullanmamakta, aksine mevcudatın 'zorunlu' varlıklar (yani Tanrı, 3. *kitâb*da ele alınır) ve 'mümkün' varlıklar (2. *kitâb*da ele alınır) şeklindeki taksimine dayanmaktadırlar. Birinci *kitâb*, 'umûr-ı âimme' yani hem

² Bu bağlam ve Râzî'nin ahlak teorilerinin kapsamlı bir analizi için bkz. Shihadeh, *Teleological Ethics*, muhtelif yerlerde. Shihadeh'in çalışması, Râzî'nin bireysel yazılarının rolünü de tartışmaktadır. (kronoloji tartışması için bkz. age. s.5-13). Bununla birlikte Râzî'nin biyografisi hakkında bir müzakere için bkz. Griffel, Patronage, muhtelif yerlerde.

³ Bunun hakkında bkz. benim *Philosophical and Theological Summae*, s. 61-80 (III. Kısım, *Observations on Fakhr al-Dîn al-Râzî's Method*).

⁴ *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'nin son sözüne bkz: 'Şimdi, fizik ve ilahi bilime ilişkin meseleleri (*el-mesâilü't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*) bizden önce kimsenin yapmadığı bu iç düzen ve zarafete göre (*alâ hâze't-terfîb ve't-tehzîb*) bir araya getirmeyi Allah bize nasip etti, bu kitabı tamamladık.' Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* 2:557, 10-12.

zorunlu hem de mümkün varlıklarda ortak olan şeylerin tartışmasına ayrılmıştır.⁵

Bu yapıda, İbn Sînâ'nın *İlâhiyyât*'ta işlediği konular, *el-Mülâhhas*'ın muhtelif yerlerinde bulunabilir. İbn Sînâ'nın ontolojik sisteminin merkezi kavramlarını, özellikle de 'varlık' ve 'mahiyet' ile ilişkili olanları, Râzî 'umûr-ı âimme' [ortak veya genel kavramlar] bağlamında tartışmaktadır. 'Umûr-ı âimme' hakkındaki bölüm, (1) varlık, (2) mahiyet, (3) birlik ve çokluk, (4) mümkün ve zorunlu (5) kadîm ve hâdis olmak üzere beş kısımdan oluşmaktadır. Burada, 'varlık' hakkındaki kısmın başlangıcından itibaren ağırlıklı olarak iki paragrafın (2. ve 3. paragraf) bu konuyla yakından ilgili metinlere nasıl yansıtıldığını Esirüddin Ebherî (ö. 1265) ve onun öğrencisi Kâtibî Kazvî'nin (ö. 1276) eserleri üzerinden tartışacağım.⁶ Bu iki müellif, Râzî'nin *el-Mülâhhas*'ının alımlamasının en erken safhasını temsil etmektedir. On üçüncü yüzyılda Şihâbeddin Sühreverdî'nin 'işrâkî' felsefesi, İbn Sînâ'nın öğretilerine hala tam olarak açıklığa kavuşturulmamış şekliyle bir alternatif olarak çıkmıştır. Ebherî'yi iyi tanımlanmış bir geleneğe entelektüel intisap anlamında İşrâkî geleneğin bir temsilcisi olarak kesin biçimde nitelermesek de Ebherî'nin tartışmasının, Sühreverdî'nin eserlerine aşinalığı göze çarpmakta ve kısmen onun argümanlarından etkilenmiş olduğu görülmektedir. Sühreverdî'nin görüşleri ile Râzî'nin sunumu arasındaki (İbn Sînâ'nın eserlerindeki orijinal anlatımdan çok daha fazla olan) bu etkileşim, ontolojik ve epistemolojik kompleks bir tartışmayı detaylandırmak üzere Ebherî'yi ve Kâtibî'yi harekete geçirmektedir.

Râzî ve İbn Sînâ'nın Ontolojisi: Müşâreketü'l-Vücûd Hakkındaki Tartışma

Râzî'nin *el-Mülâhhas*'ta İbn Sînâ ontolojisine karşı tavrının en önemli özelliklerinden biri 'zihnî varlık' kavramını reddetmesidir.⁷ Ayrıca varlığın bütün mevcudat tarafından paylaşılan bir şey olduğunu ileri sürmektedir (bkz. metin I, vr.2; § 1). Bu hem mümkün varlıklarda hem de Zorunlu Varlık'ta varlığın mahiyete eklenmiş (*zâid*) olmasını gerektirmektedir (bkz. metin I, vr.3 ve metin I, vr.4; § 2 ve § 3, *el-Mülâhhas* metni Zorunlu Varlık hakkında burada çevrilmeyen daha fazla argüman içermektedir). Râzî'ye göre, varlık ve mahiyet arasındaki ilişki hakkında, sadece iki mümkün teori tutarlı olarak nitelenebilir: (1) 'Varlık'ın 'mahiyet'e eklenmiş (*zâid*) olduğunu varsayanlar, varlığın ortak (*müşterek*) olduğunu varsaymaktadır – Râzî bu görüşü savunur; halbuki (2) varlık ve mahiyetin özdeş olduğunu savunanlar, varlığın mevcudat arasında ortak olmadığını varsaymalıdır. Böyledir çünkü – onun akıl yürütmesine göre- varlık ve

⁵ Bunun hakkında bkz. benim "Dissolving the Unity", muhtelif yerlerde.

⁶ Bu çalışmada işaret edilen Ebherî'nin eserleri şunlardır: *Keşfü'l-hakâik* Tahran, Meclis-i Şûrâ-yı Millî nr. 2752, s. 1-212; *Marâsıdu'l-makâsıd* İstanbul, Serez nr. 1963; *Müntehâ'l-efkâr fi ibâneti'l-esrâr* Tahran, Meclis-i Şûrâ-yı Millî nr. 2752, s. 213-358; *R. el-Mesâil* İstanbul, Ragıp Paşa nr. 1461. Kâtibî'nin yazıları arasında *Câmi'u'd-dekâ'ik* zikredilmelidir: Kâtibî Kazvî, Ali b. Ömer Necmeddin, *Câmi'u'd-dekâ'ik* Paris, Bibliothèque Nationale nr. 2370.

⁷ Râzî'nin bazı argümanlarının bir müzakeresi için bkz. benim "Knowledge by Presence".

mahiyetin özdeşliği ile varlığın ortak olduğunun birlikte varsayılması, mevcudatın birbirinden farklılaşabilmesini imkânsız kılacaktır: Varlığa özdeş olarak mahiyetin de ortak olması gerekecektir.

İslâm'ın rasyonel teolojisinde (*kelâm*) ma'dum nesnelere ilişkin önceki teoriler, bu tartışmanın yerleşeceği ek bir bağlam sağladıkları halde, Râzî'nin argümanlarının çerçevesini İbn Sînâcî kavramlar oluşturmaktadır. Râzî, İbn Sînâ'nın 'varlık' ve 'mahiyet' kavramları arasında kurduğu ilişkiyi, ilâhî sıfatlar teorisi analizinde de kullandığı bir terminolojiyle yorumlamaktadır. Râzî'nin *müşâreketü'l-vücûd* mefhumu şundan çok etkilenmiştir: 'Varlık'ı bir yükleme çerçevesi içerisinde tarif etmek için İbn Sînâcî varlık-mahiyet ayrımını kullanan Râzî'nin varlığın müşterek [ortak] olduğu anlayışı, varlığın teşkîkini [kademeli oluşunu] içermemektedir. *Müşâreketü'l-vücûd* varlığın eşadlı oluşuyla (homonymy) bir tutulamaz.

Râzî'nin öne sürdüğü argümanlar sonraki gelenekte de egemen olmuştur. Ancak diğer müellifler, şeylerin varlığını 'zihinde' ve 'hâricî gerçeklikte' şeklinde ayırarak daha farklılaşmış argümentatif stratejiler kullanmaktadır. Râzî'nin varlık ve mahiyetin sadece mümkün varlıklarda değil aynı zamanda Zorunlu Varlık'ta da ayırık olması gerektiğine dair görüşü, sonraki alımlanması esnasında hiçbir etkiye sahip olamamıştır. Üstelik, Râzî'nin bu analizinin alımlanmasının henüz en erken safhasında, Ebherî 'zihnî varlık'ı kabul etmeye dönmektedir. O zihinsel yapıların ontolojik statüsüne ilişkin Sühreverdî'nin görüşlerini entegre ederek, ayrıntılı bir kavramsal çerçeve tesis etmektedir. Yine de Ebherî – varlık ve mahiyet ilişkisine dair görüşlerin bir sınıflandırmasını önerdiği zaman – daha incelikli kavramsal ve terminolojik düşüncelere dikkat etmeyen ilk müelliftir. O, Râzî'nin şemasından alınmış olan ve Osmanlı dönemine kadar sonraki felsefî ve kelâmî gelenekte izlenen bir model oluşturur. Aşağıdaki tablolar, Ebherî'nin ve bir on üçüncü yüzyıl kelâm müellifi olan Şemseddin Semerkandî'nin konuyla alakalı görüşleri nasıl tarif ettiklerini göstermektedir. Tartışacağım üzere felsefî görüşler, kelâmî ekollerin özellikle de Eş'arî ve Mu'tezile'nin ontolojik görüşlerinin bir yorumuyla etkileşmektedir.

Müşâreketü'l-vücûd mefhumu ile varlık-mahiyet ayrımı arasındaki irtibat, sonraki müelliflerin ontolojik izahlarında da baskınlığını sürdürmektedir. *Müşâreketü'l-vücûd* tartışmasının yer aldığı bir diğer bağlam, 'varlık'ın hem bizâtihî mümkün hem de bizâtihî zorunlu varlıkları kapsayıp kapsamadığı – başka bir deyişle, Tanrı'yı 'mevcut' olarak niteleyip niteleyemeyeceğimiz veya daha doğrusu O'nun varlığın ötesinde durup durmadığıdır.

Tablo 1: Ebherî'nin tanımladığı görüşler: ^{a)}

^{a)} Eş'arî ve Mu'tezile için bkz. not 15-20'de alıntılanan *R. el-Mesâil*; Râzî ve İbn Sînâ için bkz. metin II, 1.3 [E] (§13); Sühreverdî için bkz. metin II, 1.3 [D] (§12); Ebherî için *Keşfü'l-hakâ'ik*'ta bkz. metin II, 1.3 [E] (§12), *Mühtehâ'l-efkâr* için bkz. metin III, 1.1, b.2 (§17).

	varlık ve mahiyet mümkün varlıklarda özdeşdir	varlık ve mahiyet zorunlu varlıkta özdeşdir	zihnî varlık sabittir	varlık müşterektir
Râzî	-	-	-	+
İbn Sînâ <i>Keşfü'l-hakâ'ik</i> 'ta Ebherî	-	+	+	+
<i>Müntehâ'l-efkâr</i> 'da Ebherî Sühreverdî (Ebherî'nin alıntılıdığına göre) Ebu'l-Hasan el-Eş'arî	+	+	(+) 'varlık zihinsel bir yapıdır'	'zihinsel bir yapı olarak varlık, zihindeki şeyler arasında müşterektir'
'Mu'tezile'	-			

Tablo 2: Şemseddin Semerkandî'nin tanımladığı görüşler: ^{a)}

	varlık ve mahiyet mümkün varlıklarda özdeşdir	varlık ve mahiyet zorunlu varlıkta özdeşdir	zihnî varlık sabittir	varlık müşterektir

^{a)} bkz. Semerkandî, *el-Sahâifü'l-İlâhiyye*, s. 72-82. Semerkandî'nin *el-Sahâifü'l-İlâhiyye*'si, kendi devrinin Sünnî dünyada en etkili ve kapsamlı kelâmî eseri olan İcî'nin *K. el-Mevâkıf*'ını etkilemiştir. Semerkandî hakkında bkz. El' de "al-Samarqandî" ve benim *Philosophical and Theological Summae*, s. 379-424 (XIV. Bölüm, *Shams al-Dîn al-Samarqandî and 13th-century kalâm*).

muḥakkikûn (şeyleri tahkik edenler)	-	-	+	+
felsefeciler	-	+	['sonra- kilerden bazıları zihnî varlığı redde- der']	-
el-Eş'arî Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (Mu'tezilî bir kelâmcı)	+	+		-

Râzî'nin Ayrımlar Matrisini Çözümleme

Râzî'nin kurduğu matrise itiraz etmek, sonraki müelliflerin daha ince işlenmiş kavramsal bir çerçeve geliştirmeleri için önemli bir motivasyon olmaya devam etmiştir. Yukarıda gösterildiği üzere bu bağlamda atılan en büyük ilk adım, Esîrüddîn Ebherî ile Kâtibî Kazvî'nin Sühreverdî felsefesini alımlamasıdır. Bu iki müellifin eserlerinden ilgili pasajların analizi, Sühreverdî'yle bağlantılı argümanların etkisi altında kalan Ebherî'nin (*Keşfü'l-hakâik*'ta açıkladığı) önceki görüşlerini değiştirdiğini ortaya çıkarmaktadır. [Bu değişim, Ebherî'nin] öğrencisi Kâtibî Kazvî tarafından da devam ettirilen bir eğilimdir.

Ebherî'nin burada tanıtılan eserleri arasında muhtemelen en erkeni olan *Keşf*'te Ebherî, Râzî'nin ontolojisinin iki özelliğini kabul etmez fakat onların yerine 'İbn Sînâcî' görüşü tercih eder: Ebherî zihnî varlığı onaylamakta ve Zorunlu Varlık'ta varlık ve mahiyetin aynı olduğunu kabul etmektedir. (bkz. metin II, 1.3 [E]; §13). Onun *müşâreketü'l-vücûd* ve varlığın mahiyete eklenmiş (*zâid*) olduğu tartışması, Râzî'nin argüman dizisini takip etmektedir. Mümkün varlıklarda mahiyet ve varlık tartışmasının sonunda Ebherî, varlık-mahiyet ayrışmasının sonsuz farz edilen varlıklar serisini gerektireceğini [savunan] Sühreverdî'nin argümanını aktarmaktadır (bkz. metin II, 1.3 [D]; §12 ve metin II, 1.3 [E]; §13). Ebherî, Sühreverdî'nin bu argümanını *Keşf*'te reddetmesine rağmen *Müntehâ*'da bu görüşü benimsemektedir (bunun hakkında aşağı bkz.; bkz. metin III, 1.1, b. 2; §§ 17-18).

Râzî'nin *el-Mûlahhas*'ının ontolojik sistemi ile Ebherî'nin *Keşf*'i arasındaki temel farklılıklar, Ebherî'nin İbn Sînâcî görüşe dönmesinden kaynaklanan argümanları tartışmasında görünmektedir. Buna rağmen *el-Mûlahhas*'ın anlatımının temel yapısını muhafaza etmektedir. Ebherî 'zihnî varlık' kavramı için imkânsız

varlıkları tasavvur etmenin imkânına dayanan argümanlar ileri sürmektedir.⁸ Bu argümanlar Râzî tarafından reddedilmesine rağmen kısmen bilinmekte ve tartışılmaktaydı.⁹

Mümkün varlıklarda ve Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ilişkileri, yeni argümanların geliştirildiği ve denendiği iki farklı bağlam inşa etmektedir. Özellikle *Keşf*, Zorunlu Varlık tasavvuruna karşı, sonradan Ebherî tarafından çürütülen, sekiz itiraz içermektedir (bkz. metin II, L3 [A] ve [B]; §§ 7-9). (Hipotetik olmasına rağmen) bu itiraz serisi, bildiğim kadarıyla İbn Sînâ'nın teolojik ontolojisinin Arap-İslâm felsefesinde alımlanmasında yegâne istisna olarak, Zorunlu Varlık'ın varlığına karşı çıkmaya çok yakınlaşmaktadır. Bu argümanların çoğu, somut varlıkların bazılarının bizâtihi zorunluyken diğerlerinin bizâtihi mümkün olduğu varsayıldığında 'varlık'ın bu somut varlıklarda nasıl örneklenebileceği problemi merkezinde toplanmaktadır. Ebherî bu itirazları çürütmeyi, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığına dair 'ontolojik' kanıtını geliştiren bir argümanla tamamlamaktadır (bkz. metin II, 1.3 [C]; §10, bu kanıtın diğer versiyonları burada tercüme edilmedi).¹⁰ Bu argüman Ebherî ve Kâtibî'nin sonraki yazılarında daha da geliştirilmiştir. Bu konu hakkında Kâtibî'nin Nasîruddîn Tûsî'yle mektuplaşması, sonraki gelenekte büyük bir önem kazanmıştır.¹¹ Burada *Keşf* ten tercüme edilen İbn Sînâ'nın 'ontolojik' kanıtına dayanan pasajında Ebherî, 'mümkün varlıkların toplamı' ile 'bizâtihi zorunlu' olanı tefrik etmektedir. Ebherî'nin *Keşf* teki yorumları, İbn Sînâ'nın ontolojik kanıtını (filozofların kanıtını) anlamada Râzî'nin bu kanıtı itirazından etkilendiğini göstermektedir. İlerde duyacağımız üzere, Râzî'nin itirazı, Zorunlu Varlık'ta varlık ve mahiyet hüviyetine itirazıyla da bağlantılıdır (bkz. metin II, 1.3 [C]; §11).

Ebherî'nin sonraki eserlerinde, Sühreverdî'nin varlık-mahiyet ayrımına eleştirisinin etkisi ve zihnî yapıların varlığını inşa etmede zihnî faaliyetin önemi hakkındaki ısrarı ivme kazanmaktadır (bu eserlerden *Müntehâ'l-efkâr* (Fikirlerin Nihai Gayesi) ve *K. Şükûk* (Şüpheler Kitabı) burada tercüme edilen metinler arasındadır). Bu gelişme, Ebherî ve Kâtibî'nin Sühreverdî terminolojisini benimsemelerinden ziyade Râzî tarafından çizilen keskin ayrımları yıkmaya hazır olmaları itibarıyla terminoloji düzeyinde kendini göstermektedir. Fakat Sühreverdî'nin etkisinden başka, Râzî tarafından reddedildikten sonra 'İbn Sînâcî' 'zihnî varlık' kavramına dönerek hem Ebherî hem de Kâtibî zihnî varlık inşasında bu kavramın çağdaş eleştirisi tartışmasıyla birleşen daha karmaşık teoriler sunmaya zorlanmışlardır.

Ebherî ve Kâtibî, konuyla ilgili argümanları en çok mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ilişkisi bağlamında tartışmaktadırlar. Çünkü onlara göre -Zorunlu Varlık

⁸ Mesela bkz. Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik, fi isbatî'l-vücûdi'l-zihni*, s. 110-11 (burada tercüme edilmedi).

⁹ Bkz. Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-Hikme*, vr. 78^b, 17-79^a, 21.

¹⁰ İbn Sînâ'nın 'ontolojik' kanıtı ve 13. yüzyıldaki algısı için bkz. Mayer, Burhan al-Siddiqin.

¹¹ Bu mektuplaşma *Mutârahât felsefiyye beyne Nasîreddîn et-Tûsî ve Necmeddîn el-Kâtibî* başlığıyla düzenlenmiştir.

dışındaki- mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet tamamen özdeş değildir. Sühreverdî'yi takip ederek, dış dünyadaki varlıkta bir hüviyetin, zihinde bir farklılıkla birlikte olabileceğine işaret etmektedirler. *Keşfü'l-hakâ'ik* ve *Merâsîdu'l-makâsîd* (Niyetleri Gözlem Yerleri) (burada tercüme edilmedi, krş. not 16) Râzî'nin varlık-mahiyet ilişkisi hakkındaki görüşünü Sühreverdî'nin eleştirmesine aşınadılar, fakat onu takip etmemektedirler. Benzer şekilde *K. Şükûk* Râzî'nin görüşüne karşı itirazları nakletmektedir. Fakat bir bütün olarak *K. Şükûk*, *el-Mûlahhas*'taki itirazlara hasredildiği için *K. Şükûk*'taki eleştirinin, Ebherî'nin eseri yazdığı andaki kendi felsefî duruşunu mu yansıttığını yoksa kitabın bütününe eleştirel bakış açısından kaynaklanan argümanlar mı olduğunu yeterli güvenilirlikle tespit etmek kolay değildir. Fakat *Müntehâ'l-efkâr*, 'Varlık Hakkında' ve 'Mahiyet Hakkında' olan bölümlerinde Sühreverdî'nin argümanlarını kabul etmektedir. *Keşfü'l-hakâ'ik*'ta Ebherî bu argümanları nakletmiş ve reddetmiştir. Şimdi, *Müntehâ'l-efkâr*'da onları benimsemektedir (bkz. metin III, l. 1, b. 1-2; §§ 15-18). Bu yaklaşım *Câmi'u'd-dekâ'ik*'te (İncelikleri Toplayan) Kâtibî tarafından da benimsenmiştir (bkz. metin V, vr.2; §§ 20-21).

Bir problem de Ebherî'nin Râzî modelini takip etmediği eserlerindeki duruşunun değerlendirilmesidir. Bu eserler ve özellikle de 628/9 H. (1228/9 AD) yıllarında Kâtibî'nin istinsah ettiği ve Ebherî'yle çalıştığı Köprülü nr. 1618'deki dört eseri varlık-mahiyet ilişkisine dair karşılaştırılabilir hiçbir tartışma içermemektedir.¹² Bu eserlerde 'küllî' ve 'cüzî' tartışması, bir ölçüde varlık-mahiyet ilişkisi tartışmasının yerine geçmiş gibi görünmektedir. Bu dört eserin bazı pasajlarında, Sühreverdîci argümanların etkisi başka bağlamlarda ortaya çıkmaktadır.¹³ Bu yüzden, Râzîci modeli takip ederek varlık-mahiyet ayrımı tartışmasına bu eserlerde yer vermemesini, Ebherî'nin kendisini Râzî'nin görüşünden bağımsızlaştırmasının bir sonucu olarak varsayma eğilimindeyim. Bu aynı zamanda Kâtibî'nin Sühreverdî'nin eleştirisine aşinalığıyla ve *Câmi'u'd-dekâ'ik*'te Sühreverdî'nin görüşünü kabul edip detaylandırmasıyla da uyumlu olacaktır (bkz. metin V, vr.2; §§ 20-21). Bir argümanın bu satırını sessizce takip ederek, Ebherî'nin *Hidâyetü'l-hikme*'sinde ve Kâtibî'nin *Hikmetü'l-'ayn*'ında (burada çevrilmedi fakat çok meşhur bir külliyat) da varlık-mahiyet ayrımı tartışmasının yokluğunun, *el-Mûlahhas*'ın pozisyonundan giderek uzaklaşmalarıyla açıklanması gerektiği iddia edilebilir. Bu, *Hikmetü'l-'ayn*'daki tartışmanın birçok özelliği, *el-Mûlahhas*'ın hemen ardından onu izlemesine rağmen böyle olacaktır. Ebherî'nin 'zihnî varlık'ın inşasına dair görüşünün ve varlık-mahiyet ilişkisini analizinin kronolojik gelişiminin daha ileri bir izahı ve daha kesin bir idraki, onun külliler teorisinin bir değerlendirmesinden beklenmelidir. Ebherî'nin külliler teorisi sadece *İlâhiyyât* bağlamında değil, aynı zamanda mantıksal yazılarında da tartışılmıştır.

¹² Yazmada yer alan bu eserler *Beyânü'l-esrâr*, *Telhisü'l-hakâ'ik*, *Kitâbü'l-metâli*, *Zübdetü'l-hakâ'ik*, başlıklarını taşımaktadırlar. Köprülü nr. 1618 bu eserlerinin her birinin sonunda Ebherî'nin Kâtibî için eliyle imzaladığı okuma sertifikasını içermektedir.

¹³ Örneğin Tanrı'nın tikelleri bilmesi tartışmasında da durum böyledir: *Beyânü'l-esrâr*'da ve *Zübdetü'l-esrâr*'da Ebherî, Sühreverdîci argümanlara yakınlık göstermektedir. Belli başlı Sühreverdîci argümanlar hakkında bkz. benim "Knowledge by Presence".

Keşfü'l-hakâik'te açıkça Sühreverdî'nin *K. Telvîhât*'ından yaptığı alıntılar ve *Müntehâ'l-efkâr*'da onları kabul etmesi, Ebherî ile Sühreverdî arasında yakın bir metinsel bağ tesis etmektedir. Bilhassa *Keşf*'teki sonuç yorumu, Ebherî'nin referanslarının temel taşlarının İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Sühreverdî'nin görüşleri olduğunu göstermektedir. *Keşf*'te açıkça İbn Sînâ'nın yanındadır. (bkz. metin II, 1. 3 [E]; §14).

Felsefî Görüşler ve Kelâmî Mensubiyetler

Bununla birlikte, felsefî argümanların ayrıntılı işlenmesini değerlendirmek için hâricî faktörler de dikkate alınmalıdır. En önemli problem, bu argümanların teolojik görüşlerle nasıl irtibatlı olduğudur. Birçok eserin kronolojik sırasına dair bir miktar kesin bilgiye sahip olduğumuzda, bir müellifin düşüncesindeki bir gelişmeyi yansıtan şeyin çeşitli eserlerinde savunduğu görüşler arasındaki farklar olup olmadığını veya değişen şartların ve adetlerin (yani eserin teolojik veya felsefî bağlama ait olup olmadığı) müellifin yorumunu etkileyip etkilemediğini tespit etmek genellikle kolay değildir.

Ebherî'nin *Merâsîdü'l-makâsîd* ve *R. el-Mesâil* örneği, Ebherî'nin Sühreverdîci argümanları adaptasyonunun daha karmaşık entelektüel ilişkiler bağlamında nasıl yer aldığını gösterebilir. Bu yüzden *Merâsîdü'l-makâsîd*, 'metafizikçi [filozofun] temel kuralları'na karşı 'tabiatçı filozofların' - şimdiye kadar bilinen bireysel yazarlarla ilişkili olarak nitelenemeyen grupların - argümanlarından biri olarak dışsal gerçeklikte varlık ve mahiyetin özdeşliğini savunan argümanları tasvir etmektedir. Muhtemelen bu daha ziyade zikredilen disipline işaret etmektedir.¹⁴ Tartışmada felsefî ilişkilere ek olarak kelâmî ekollere, özellikle de birbirine muhalif olan Eş'arîler ve Mu'tezilîlere, değinilmektedir. Bu nedenle *R. el-Mesâil*'de Ebherî, varlık ve mahiyetin özdeş olduğu görüşünü Eş'arî ekolünün kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 935 civarı) görüşü olarak tasvir etmektedir. Bu yorum, Ebherî için İbn Sînâci felsefenin çağdaş yorumununun Sühreverdî tarafından yapılan eleştirisiyle kendi felsefî yorumunu birleştirmesi noktasında önemli bir motivasyon teşkil etmiş olabilir. Kendi ontolojik görüşünü Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşü olarak tasvir etmekte ve *el-Mülâhhas*'ta (Eş'arî) Fahreddin Râzî tarafından ortaya konan ontolojik görüşle tesadüfen aynı olan Mu'tezilî bir görüşün tam karşısına koymaktadır. Bu yüzden Ebherî, İbn Sînâci görüşleri yorumlamasını Sühreverdî'nin argümanlarının prizmasından sunmaktadır. Râzî'nin ontolojisinden sapmasını 'felsefî' bir görüş ile kelâmî bir görüş arasındaki bir antagonizm olarak değil, Mu'tezile'ye karşı Sünnî Eş'arîlerin öğretilerine bir dönüş olarak sunmaktadır.

Bu durum Ebherî'nin bazı felsefî eserlerinde (*Müntehâ'l-efkâr*'daki gibi) tasvir edilen görüşe özdeş olan görüşlere atıf yapan *Merâsîdü'l-makâsîd*'daki ilgili meselelere giriş ifadelerinde görülebilir. Bu yüzden, ikinci meselenin başlangıcında

¹⁴ *Merâsîdü'l-Makâsîd* vr. 33b: 'el-mersadü'l-hâmis [...] yahteve ale'l-i'tirâzât elleti yukdah bihâ min ciheti'l-hükemâi't-tabî'yyîn 'alâ kavâ'idî'l-ilâhî'.

Ebherî:

İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'arî her mümkün varlığın varlığının dışsal mahiyetine özdeş olduğunu öğretmektedir. Mu'tezile ise varlığın dışsal mahiyete eklenmiş olduğunu söylemektedir.¹⁵

Benzer bir tarzda Ebherî 'zihnî varlık' varsayımını, 'mevcut olmayan şey bir şey değildir' – aksi takdirde mahiyetlerin dışsal gerçeklikte kendilerine sonradan eklenecek varlıkla sürekli beraber olmaları gerekirdi - şeklindeki Eş'arî görüşünü destekleyen [bir varsayım] olarak tanımlamaktadır.¹⁶ Ayrıca Ebherî, Tanrı'da bir varlık ve mahiyet özdeşliği varsayımının Eş'arî'nin görüşü olduğuna işaret etmektedir.¹⁷ İbn Sînâ'dan önceki müelliflerin –özellikle de mütekellimlerin görüşlerinin yorumuna İbn Sînâcı terminoloji ve analitik kategorileri uygulamak, on üçüncü yüzyılda kelâmî ve felsefî görüşlerin alışımının meydana gelmesine ilişkin tipik bir anakronizmdir.

Bu ontolojik problemler bağlamında gördüğümüz üzere Ebherî, Eş'arî görüşü yorumlamak için ve Mu'tezilî olarak nitelediği görüşlerden kendini uzaklaştırmak için İbn Sînâcı görüşleri kullanmaktadır. Ebherî, Eş'arî görüş ve argümanları (sonraki) felsefî eserlerinde açıklananlara kısmen özdeş olarak görmektedir.

Ebherî'nin eserlerindeki entelektüel ilişkilerin değerlendirmesiyle alakalı durumun karmaşıklığı, çok benzer başka bir durumla aydınlatılabilir. Bu da filozoflar ve kelâmcılar arasında hayli tartışılmış bir problemdir: Atomizm mi hilomorfizm mi fiziksel gerçekliğin altında yatan temel ontolojik açıklama olarak kabul edilmelidir? Genellikle atomizm, (Aristotelesçi) hilomorfizme karşı çıkan *mütekellimûn* görüşü olarak tanımlanmaktadır. R. Mesâ'il'in 'Atom hakkında'ki 11. meselesi, önce atomizmi savunan argümanları, sonra da karşı çıkanları ortaya koymaktadır. Daha sonra, Ebherî anti-atomcu argümanları sıralamasını şu ifadeyle sonlandırmaktadır:

Bu mesele haklı olarak duraksamaya (*yestehukku't-tevakkuf * fihâ*) – veya bu yönler yüzünden atomun olumsuzlanması gerektiğini kabul etmeye neden olmaktadır.¹⁸

Burada Ebherî, atomizme karşı argümanları kabul etmeye hazır durmaktadır ve atomizm lehinde ve aleyhinde olan görüşler arasındaki karşıtlığı *mütekellimûn* ve filozoflar arasındaki bir antagonizm olarak tarif etmemektedir. Buna rağmen, sonraki 12. meselede hilomorfizmi reddetmeyi tercih eder gibi görünmektedir. En

¹⁵ Ebherî, R. *el-Mesâ'il*, vr. 366^a, 2-4.

¹⁶ Bkz. *mesele* (3) *fi enne'l-ma'dûm leyse bi-şey'* (madum bir şey değildir) meselesi, R. *el-Mesâ'il*, vr. 366^b, 15 – 367^b, 5. Bu 13. yüzyıl sonlarındaki kelâmı İbn Sînâlaşan Eş'arîliğin standart yorumlarına tamamen zıt yönde işlemektedir.

¹⁷ Bkz. *mes'ele* (5) *fi enne vücudu'l-Bârî nefis hakikatihî* (yaratıcının varlığı öz-mahiyetiyle özdeştir), R. *el-Mesâ'il*, vr. 368^b, 11 ff.

* Makalenin aslında yanlışlıkla *tekavvuf* şeklinde yazılmıştır (çevirmen notu).

¹⁸ Ebherî, R. *Mesâ'il*, vr. 373^b, 14-15.

azından, meselenin başlığı olan 'Hilomorfizmi reddetme hakkında' bunu önermektedir. Ancak Ebherî felsefî eserlerinde bilakis hilomorfizmi savunmaktadır.¹⁹ Hilomorfizmle filozofları (*felâsife*) bağdaştırmakta ve *mütekkelimûna* hilomorfizmin reddini atfetmektedir. Ebherî meselenin sonunda şüphelerini ve tereddütlerini tekrar şöyle ifade etmektedir:

Bu mesele de haklı olarak şüphe etmeye neden olmaktadır, çünkü argümanlar bir diğerini sekteye uğratmaktadır (*li-te'âruzu'l-edille*). Tek yol gösterici Allah'tır.²⁰

Zihnî yapıların ontolojik statüsü problemi ile atomizm ve hilomorfizm arasındaki antagonizm, filozoflar ve kelâmcılar arasında tartışılan 'klasik' meseleleri temsil etmektedir. On üçüncü yüzyıl itibarıyla bu problemler yüzyıllarca süren uzun bir tarihe sahip olurken, konuyla ilişkili temel ontolojik varsayımlara dokunan bir başka tartışma dizisi sadece o zamanda meydana çıkmaya başlamaktadır. Bu meseleler bireyleşme (*teşahhus*) ve somutlaşmanın (*ta'ayyün*) nasıl meydana geldiğini merkeze almaktadır. Zihnî ve haricî varlık arasındaki İbn Sînâcî ayırım, bireyleşme ve somutlaşma tasavvuru için (cismânî) maddenin oynadığı rolü değiştirmektedir. Bu ise sonraki müelliflerde çok karmaşık tartışmalara neden olmaktadır. Örneğin, kavramlar olarak tarif edilen (ve bu yüzden de zihinde var olan somut varlıklar olarak düşünülen) zihinsel soyutlamaların ontolojik statüsüne ve onların hem hâricî hem de zihnî gerçeklikteki diğer somut varlıklarla ilişkisine dair tartışmalar, *Makâsıdu'l-makâsıd*'ında Sa'deddîn Teftâzânî (ö.1390) gibi sonraki müellifleri son derece karmaşık detaylı şerhler için harekete geçirmektedir. İslâm 'misticizm'iyile genel anlamda bağlantılı ontolojik geleneklerle olan etkileşimler de bu bağlamda düşünülmelidir. Bu, Şihâbeddîn Sühreverdî'yle ilişkili geleneğe ek olarak İbn Arabî'ye giden geleneği de içermektedir. Burada tercüme edilen metinlerde, bu geleneğin bazı unsurları Tanrı'nın Bizâtihi Zorunlu Varlık olarak mümkün varlıkların örneklemeleriyle nasıl ilgili olduğu tartışmalarında ele alınmaktadır.

İlgili metinlerin şimdiye kadar sadece çok az bir kısmı yayınlanmıştır ve oldukça kompleks bu belgelerin sadece birkaç güvenilir tercümesi bulunmaktadır. Zaten bu materyalden tartışmanın terminoloji seviyesine de akseden bir karmaşıklık düzeyine ulaştığı fark edilebilmektedir. Buradaki tercümede seçilen ve sunulan metinler, bu tartışmanın bazı özelliklerini on üçüncü yüzyılın Arapça metinleriyle belgelemeye hizmet edebilir. Seçilen metinler, Zorunlu Varlık'a dair 'ontolojik' kanıtların bazı yönlerini de dâhil ederek *müşâreketü'l-vücûd* tartışması ve onun varlık-mahiyet ayrımıyla ilişkisi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Fahreddin Râzî'nin *el-Mûlahhas fi'l-hikme*'si (Metin I) sonraki müelliflerin tartışmalarının başlangıç-noktasını oluşturmaktadır. Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*'ı ve *Münteha'l-efkâr*'ı önemli misallerdir (Metin II ve III). Ebherî'nin *K. Şükûk*'u (Metin IV) onun *el-Mûlahhas fi'l-hikme*'yi nasıl yakından çalıştığını belgelemektedir. Kâtibî'nin *Câmiu'd-dekâik*'ı (Metin V) Ebherî'nin argümanlarını, öğrencisi Katibî Kazvî'nin nasıl devam ettirdiğini ve incelediğini göstermektedir.

¹⁹ *Keşfü'l-hakâik* için bkz. örneğin fizik bölümünün birinci kitabı, s. 169-73.

²⁰ Ebherî, *R. Mesâil*, fol. 375r, 13-14.

Temel Metinler – Tercümelere

(I) Fahreddin er-Râzî, *el-Mülâhhas fi'l-hikme* (Berlin, Staatsbibliothek Or. Oct. nr. 629):

(§1) İkinci fasıl: Varlığın ortak olmasının (*fi enne'l-vücûd müşterek*) iki sebebi:

1. vecih: Eğer mümkün bir şeyin bir nedeni olduğunu bilirsek, bu nedenin var olduğu hakkında bir yargıya varırız. Onun [yani bu nedenin] 'zorunlu' mu 'mümkün' mü, 'cevher' mi 'araz' mı olduğuna dair şüphelerimiz (*tereddüd*) ilk yargımızı etkilemez. Sonra, 'onun zorunlu olduğuna' inandığımızda, bu inanç 'onun mümkün olduğu' inancımız tarafından ortadan kaldırılır. Eğer varlık bütün kısımlar arasında (*beyne cem'ül-eksâm*) ortak olmasaydı, bazı özel şeylere olan inanç ortadan kalktığında ('inde zevâl i'tikâd el-husûsiyyât) o da ortadan kalkardı, tıpkı her bir özel şey hakkındaki inancın başka bir özel şey hakkındaki inanç tarafından ortadan kaldırılması gibi.

2. vecih: Olumsuzlama (*selb*) mefhumu, olumsuzlama olması bakımından tek bir mefhumdur. Şayet onun karşılığı (*el-mukâbil lehû*) birçok mefhumla olumlama (*icâbât muhtelife'l-mefhûm*) olsaydı, kapsamlı sayım (*hasr*) yanlış olacaktı. Eğer onların birleşik bir mefhumu (*müttehîde'l-mefhûm*) varsa bu doğrudur.

(§2) Üçüncü fasıl: Mümkün varlıkların mahiyetlerine eklenmiş varlık hakkında (*fi enne'l-vücûd zâid 'alâ mâhiyyât el-mümkinât*):

Mesela siyahlığın (*sevâd*) varlığı ya kendisinin siyahlık oluşuyla özdeş (*nefs kevnîhi sevâden*) ya onun içinden (*dâhilen fihi*) ya da dışındandır (*hâricen 'anhu*). İlk iki imkân birkaç sebepten dolayı yanlıştır. Bu [sebeplerden] bazıları her ikisine [1. ve 2. imkâna], bazıları da sadece bir tanesine aittir.

Her ikisine de ait olanların iki yönü vardır:

1. vecih: Bir yedigenin –apaçık olduğu halde- dışsal varlığı hakkında ve – şayet zihnî varlık sabit olsaydı (*lev sebete*)- zihnî varlığı (*el-vücûd el-zihnî*) hakkında şüpheler olmasına rağmen ('inde's-şekk fi vücûdihî el-hâricî) [o yedigeni] akletmek (*ta'akkul*) mümkündür. (Onu hissetmeyi gerektirse bile o bunu hissetmenin bir parçası olarak meydana gelmeyi gerektirmez (*ve-in kâne lâzimen li-l-şu'ûr bihî lakinnehu gayr lâzim fi el-şu'ûr bihî*). Bu yüzden, yedigeni bilen bir kimse ('alime el-müsebbâ') onun zihnî varlığını inkar edebilir. Hakkında şüphe edilen şey, hakkında şüphe edilmeyen şeyle özdeş değildir (*el-meşkûk fihi leyse nefis gayr el-meşkûk fihi*) ve onun parçası (*dâhil fihi*) değildir.

Varlık hakkında şüphelenmek (*teşekkük fi'l-vücûd*): Eğer bununla kastedilen, varlığın varlığının sabit olması hakkında şüphelenmek (*teşekkük fi sübût el-vücûd li-l-vücûd*) ise: Bu imkansızdır çünkü 'yokluk' (*adem*) ve 'varlık', 'varlık'a yüklem yapılamaz. Eğer mahiyetin varlığının hâsıl olması hakkında şüphelenmek (*fi*

husûlihî li-l-mâhiyye) kastediliyorsa, söylediğimiz şey uygulanmalıdır.

2. vecih: Eğer siyahlığı varlıkla birlikte ele alırsak, bu şart altında o yokluğa elverişli (*kâbil*) değildir; ve tersi de doğrudur. Eğer 'varlık'a ve 'yokluk'a bakmaksızın ele alırsak, o halde her ikisine de elverişli olur. Bu yüzden onun her ikisine de elverişli olan hüviyeti, bu iki zıt koşuldan (*el-kaydeyn el-müte'ânideyn*) farklı (*mugâyir*) bir şeydir.

(§3) Şimdi özel [yönler]:

1. vecih: Varlığın mahiyete özdeş olmasını yanlışlayan şey: Eğer siyahlığın (*sevâd*) varlığı onun siyahlık oluşuna özdeş olsaydı, siyahlık-lığını (*sevâdiyye*) paylaşmadığı gibi beyazlık da onun varlığını paylaşmazdı.

2. vecih: Eğer biz 'cevher mevcuttur' deseydik, bu 'cevher cevherdir' demişiz gibi hiçbir bilgi taşımayan (*fi 'ademi'l-fâ'ide*) şeyle aynı seviyede olurdu.

1. vecih: Varlığın onun parçası olmasını yanlışlayan şey: Eğer durum böyle olsaydı, o [bütün] ortak zâtî şeylerin en geneli (*e'amm el-zâtiyyât el-müştereke*) olurdu. Zira o bir cins olurdu ve onun altındaki (*dâhil tahtehû*) türler (*envâ'*), mevcut farklılıklarla bir diğerinden ayırt edilirdi. Böylece cins, faslın tabiatının bir parçasını oluştururdu, diğer türlerden farklılaşmış olması da başka bir faslı gerektirirdi ve sonsuza kadar böyle giderdi. Fakat ayrımı belirleyen fasıl (*el-fasl el-mukassim*) var olması için bir nedene ('*ille*) sahiptir, bu yüzden varlık var olması için bir nedene sahip olacaktı. Dolayısıyla, -İbn Sînâ'nın söylediğine göre- varlık başka bir varlığa sahip olacaktı. O zaman, 'zorunlu'nun 'mümkün'den ayrışması, onu oluşturan bir fasılla olurdu ve bu nedenle 'zorunlu' birleşik olurdu. Varlık, kendi kapsadığı şeyleri (*el-umûr el-münderice fihi*) oluştururdu. Eğer bir mahalden bizzat bağımsız olsaydı, o bir cevher olurdu ve bir arazın parçası olurdu. O zaman araz, cevher olurdu. Bu ise saçmadır.

(II) Esîrüddîn Ebherî, *Keşfü'l-hakâ'ik fi tahrîri'd-dekâ'ik*, (Tahran, Meclis-i Şûrâ-yı Millî nr. 2752):

(§ 4) Birinci lâmi': [Varlığın] mevcudât arasında ortak olduğu hakkında.

Bu çeşitli yönlerden açıklanabilir:

1. vecih: Biz varlığın manasını bedihi olarak tasavvur ederiz ve her bir mevcut için onun doğru olduğuna hükmederiz (*neczem bi-sıdkihî*). Şayet tasavvur edilen bu şey (*el-mutasavver*) [mevcudat] arasında ortak olmasaydı, her biri için doğru olan hüküm (*el-cezm bi-sıdkihî*) imkânsız olurdu.²¹

2. vecih: Biz varlık ve yokluk mefhumunu bedihi olarak tasavvur ederiz ve ikincisi

²¹ *Li-stihâle yerine le-stehâle* okundu.

bir şey için yanlış olduğunda, birincisinin doğru olduğuyula hükmederiz. Şayet varlık, mevcudat arasında paylaşılan bir şey olmasaydı, ikincisinin bir şey için yanlış olmasından birincisinin o şey için doğru olduğuna aklın hükmetmesi (*el-cezm el-'akl bi-sıdk el-evvel 'aleyhi*) gerekmezdi. Çünkü o durumda her ikisinin de yanlış olma ihtimali vardır.

3. vecih: Bir şeyin a'yânda (somut varlıklar arasında) olduğu hükmü hasıl olduğunda, o şeyin varlığı hakkındaki hüküm hasıl olmuştur. Şayet varlığın iki mefhumu olsaydı, bir şeyin a'yânda olduğu hakikatiyle varlığın o şey için doğru olduğu sonucu çıkmazdı. Çünkü ['varlık'ın] diğer mefhumunun, onun a'yânda olduğu hakikatiyle hükmedildiğinde, onun için yanlış olma ihtimali vardır.

(§ 5) İkinci lâmi': Varlıkları mahiyetlerine eklenmiş (*zâ'id*) mümkünâtın varlıkları hakkındadır. Zira şayet eklenmiş olmasaydı, ya mahiyete özdeş ya da onun içinde olurdu.

Her iki ihtimal (*kısmân*) de batıldır. Birinci [seçenek] birkaç yönden dolayı [batıldır]:

1. vecih: Varlık bütün mevcudat arasında ortaktır, fakat hiçbir mümkün mahiyet öyle değildir.

2. vecih: Var olması şartıyla mümkün bir mahiyetin varlığı zorunludur, fakat kendi olması bakımından (*min haysü hiye hiye*) varlığı zorunlu değildir. Bu yüzden 'varlık şartıyla mahiyet', 'kendi olması bakımından mahiyet'ten farklıdır (*muğâyir*). Dolayısıyla 'varlık', 'kendi olması bakımından mahiyet'ten farklıdır (*muğâyir*).

3. vecih: Varlık şayet mümkün mahiyete özdeş olsaydı, mesela 'siyahlık mevcuttur' sözümüz 'siyahlık siyahlıktır' ve 'mevcut mevcuttur' ile aynı anlama gelirdi. Sonuç ²² yanlıştır, çünkü son iki [örneğin] doğru olduğuna hükmetmek, birincisi dışında sadece önermenin yapıldığı (*unvân el-kaziyye*) hakkındaki tasavvuru gerçekleştirir.

(§ 6) İkinci [seçenek] birkaç yönden dolayı [batıldır]:

Şayet varlık, mahiyetin parçası olsaydı, o halde mahiyet [a] eğer basit olsaydı, basit şeylerin bileşik olması gerekirdi. Bu saçmadır. [b] Eğer bileşik olsaydı, mahiyetin varlığı ona tekaddüm ederdi. Çünkü parçanın bütüne tekaddüm etmesi zorunludur.

Eğer şöyle denirse: "Şayet varlık mümkün mahiyete eklenmiş olsaydı, mahiyet doğasındaki bireysel hüviyetinin berisinde, belirginleşmiş varlıklar (*a'yân*) arasında bir hüviyete sahip olurdu. Sonra, onun mahalli kendisini bir varlığın öncelediği bir varlığa sahip olurdu ve mahiyet, var olmadan önce bir varlığa sahip

²² *Es-sânî* yerine *et-tâlî* okundu.

olurdu. Bu saçmadır. Çünkü eğer o eklenmiş olsaydı, varlığın mevcut olmayan bir şeyle kaim olması gerekirdi” – biz deriz ki: “Varlığın hüviyetinin mahallinin başka bir varlığı olduğu sonucunun çıkmasını kabul etmeyiz. Neden başka bir varlıkla değil de bizzat kendisiyle (*bi-nefsi zâtihâ*) kendisini öncelemesi mümkün değildir?” Varlığın mevcut olmayan bir şeyle kaim olmasının gerektirdiği şeyle ilgili iddiasına karşı biz deriz ki: “Bunu kabul etmeyiz. Onun gerektirdiği şey, mahiyet mevcutken varlığın mahiyetle kaim olmasıdır. Fakat onun varlığı ondan farklıdır.”

(§ 7) Üçüncü lâmi’: Bizâtihi Zorunlu’nun temellendirilmesi hakkında:

Eğer hiçbir varlık zâtı gereği zorunlu olmasaydı, varlık olmak bakımından varlığın tabiatı ya başka bir şeyden bizâtihi bağımsız olurdu ya da ona muhtaç olurdu. İkincisi imkânsızdır, çünkü eğer o [yani varlığın tabiatı] bizâtihi başka bir şeye muhtaç olsaydı bizâtihi mümkün olurdu. Kendisini varlıkla önceleyen bir nedene kaçınılmaz surette muhtaç olurdu. O zaman varlık onu [yani varlığın tabiatını] öncelemiş olurdu. Eğer o [yani varlığın tabiatı] varlığa özdeş olsaydı, bir şey onu öncelirdi. Bu saçmadır. Eğer o [yani varlığın tabiatı] özel bir varlık (*vücûd hâss*) olsaydı, belirginleşmiş bir varlık (*vücûd mu’ayyen*), varlığın tabiatını öncelirdi. Bu saçmadır. Birinci [seçenek] de saçmadır, çünkü eğer varlık bizâtihi başka bir şeye muhtaç olmasaydı ya onun için kendisiyle veya başka bir şeyle belirginleşmiş bir varlığı gerektirirdi ya da hiçbir şeyi gerektirmezdi. Birinci durumda, varlığın türü tek bir bireyle sınırlanırdı (*nev’ el-vücûd münhasır fi şahsihi*). İkinci durumda, eğer onlar bir neden tarafından nedenli olan iki şey değilse (çünkü o zaman tabiat başka bir şeye muhtaç değildir) tabiatın bütün varlıklardan ayrışabileceğinin mümkün olması gerekir. Bu saçmadır.

(§ 8) [A] Şöyle denebilir: “Birkaç nedenden dolayı hiçbir şey bizâtihi zorunlu değildir”:

(1) Eğer varlıklar arasında bazıları zorunlu olsaydı, varlığın tabiatı ya bizâtihi başka bir şeye muhtaç olmaz ya da muhtaç olurdu. Açıkladığın üzere ikincisi saçmadır. Birincisi de saçmadır, çünkü eğer varlık bizâtihi başka bir şeye muhtaç olsaydı, ya zâtı nedeniyle ya da başkası nedeniyle taayyün etmiş bir varlık gerekirdi ya da hiçbir şey gerekmezdi. Açıkladığın üzere birincisi saçmadır. İkincisi de saçmadır. Aksi takdirde, varlığın tabiatının bu varlıklardan her ikisinden de ayrışmasının mümkün olması gerekirdi. Bu saçmadır.

(2) Eğer varlıklar arasında birisi zorunlu olsaydı, onun taayyün etmesi ya varlığın tabiatı nedeniyle olurdu ya da öyle olmazdı. Birincisi saçmadır; aksi takdirde varlığın türleri, tek bir bireyle sınırlanırdı ve böylece varlık paylaşılmazdı. Bu saçmadır. İkincisi de saçmadır; aksi takdirde Zorunlu Varlık’ın taayyün etmesi için başkasına muhtaç olması gerekirdi. Bu saçmadır.

(3) Eğer muayyen varlık bizâtihi zorunlu olsaydı, onun taayyünü ya ‘varlığa ilişkin bir şey’ ya da ‘yokluğa ilişkin bir şey’ (*vücûdiyyen ev ‘ademiyyen*) olurdu. İkincisi saçmadır, çünkü taayyün muayyenin bir parçasıdır ve muayyen mevcuttur,

dolayısıyla onun parçası da mevcuttur. Birincisi saçmadır çünkü eğer o 'varlığa ilişkin bir şey' olsaydı onu önceleyen bir neden yüzünden böyle olurdu. Eğer bu neden, bu varlığın kendisi olsaydı, onun taayyününden önce muayyen olurdu. Eğer başka bir şey olsaydı, bizâtihi zorunlu taayyün etmesinde başka bir şeye muhtaç olurdu. Bu saçmadır.

(4) Eğer muayyen varlık bizâtihi zorunlu olsaydı, o halde 'varlık olması bakımından varlık' ya zatı gereği başka bir şeye muhtaç olurdu ya da olmazdı. İkincisi saçmadır; aksi takdirde hiçbir ihtiyaç yerine gelmezdi ki mümkün varlıkların varlığı muhtaç olmazdı. Bu saçmadır. Birincisi saçmadır, çünkü yoksa bizâtihi zorunlu mahiyeti gereği 'muhtaç' olurdu. Bu saçmadır.

(5) Varlık olması bakımından varlık ya bir mahiyete bağlı olmayı gerektirir ya bağlı olmamayı gerektirir ya da her ikisini de gerektirmez. İkincisi saçmadır; aksi takdirde mümkün varlıkların varlığı, kendi mahiyetlerine bağlı olmayacaktı. Bu saçmadır. Üçüncüsü saçmadır; aksi takdirde hem 'bağlantı' hem de 'başka şeylerden soyutlanmış olma' (*mukârene ve tecerrüd*) bir neden yüzünden olacaktı ve böylece bizâtihi zorunlu, soyutlanmasında başka bir şeye muhtaç olacaktı. Bu nedenle, birincisi dikkate alınmalıdır. Böylece varlıklardan hiçbiri bizâtihi zorunlu değildir.

(6) Eğer muayyen varlık zorunlu olsaydı, o kendi başına kaim olurdu. Eğer onun kendi başına kaim olması, varlığın kendisi tarafından veya onun gerektirdiği bir şey tarafından olsaydı, her varlık mücerret olurdu. Bu saçmadır. Eğer onun gerektirdiği başka bir şey tarafından olsaydı, onun varlığı herhangi bir mahiyete bağlı olurdu, halbuki onun zıddı doğru farz edilmişti. Eğer ayırık (*mübâyin*) bir şey tarafından olsaydı, Zorunlu [Varlık]'ın varlığı (*el-vücûd el-vâcibi*) soyutlanmasında ayırık bir nedene muhtaç olurdu. Bu saçmadır.

(7) Eğer bizâtihi zorunlu, varlık olsaydı o halde her mümkün varlık zorunlu varlığa özdeş (*bi-misli-l-vücûdi-l-vâcib*) bir şeyle nitelenirdi. Bu saçmadır.

(8) Eğer bizâtihi zorunlu, soyut varlık olsaydı o halde bizâtihi zorunlu, varlık ile yokluktan oluşmuş olurdu, yani 'bir mahiyetle bağlı olmasının yokluğu' anlamında soyutlama olurdu. Bu saçmadır.

(§ 9) [B] Cevap:

(1) Deriz ki: Hiçbir varlık varlıktan çıkmış değilse, tabiatın her iki varlıktan ayrılabilmesinin mümkün olduğunun zorunlu olarak gerekeceğini kabul etmeyiz. Bu sadece hiç bir muayyen varlığın bizâtihi zorunlu olmamasını gerektirir. Yine de onun zorunluluğu apaçıktır, çünkü bu varsayma dayanarak tartışıyoruz.

(2) Deriz ki: Şunu kabul etmeyiz: Şayet onun taayyünü varlığın tabiatı nedeniyle olmasaydı, ayırık bir nedenden dolayı olurdu. Bu sadece somutlaşma 'varlığa ilişkin bir şey' olduğunda gerekir. Neden onun 'varlığa ilişkin' olduğunu

söylüyorsun? Çünkü bize göre, varlığın tabiatı, farklı taayyünleri kabul eder, bazıları onları kabule elverişli mahiyet nedeniyle ve bazıları da elverişli bir şeyin olmaması nedeniyleledir. Elverişli bir şeyin olmaması nedeniyle onları kabul edenler, 'doğal mahalden soyutlanmış' ve 'mümkün varlıklarla karışmamış' olan 'yokluğa ilişkin' şeylerdir.

(3) Deriz ki: Taayyünün 'yokluğa ilişkin bir şey' olması neden mümkün değil? 'Muayyen mevcuttur ve taayyün, muayyenin bir parçasıdır, bu yüzden o mevcut olmalıdır' ifadesine gelince biz deriz ki: Bu ifadenle kastettiğin 'muayyen' iki varlıktır ve o varlık, taayyün etmiş olduğu müddetçe muayyen bir şeyi kabul eder, o halde ona izin verilmez. Zira türlerin bireylerine yüklem yapılması gibi varlık da bu varlığa yüklem yapılır. Eğer onunla bu varlığın muayyen varlık olmasını kastediyorsan bunu kabul ederiz. Fakat neden muayyen bir varlık olma yargısı verilmiş şeyin taayyününün mevcut bir şey olduğunu söylüyorsun? Çünkü bu – bize göre- varlığın saf [tabiatı] (*sırâfet el-vücûd*), bu varlıkla taayyün etmiş bir şeydir ve o 'yokluğa ilişkin bir şey'dir. Saf varlığın –varlık olan- mahiyeti bakımından bizâtihi zorunlu olduğu doğrudur.

(4) Deriz ki: Neden ihtiyacın varlık olması bakımından varlığı kabul ettiğini söylüyorsun? O sadece spesifik varlıkları kabul eder. Böyledir, çünkü mümkün mahiyetlerin, spesifik varlıklara istidadı vardır, böylece bu varlıklar zorunlu varlıktan onlara sudur eder. 'Muhtaç olan' yalnızca muayyen varlıktır. 'Varlık olması bakımından varlık' özünde hiçbir şeye muhtaç değildir.

(5) Deriz ki: Neden üçüncü seçeneğin saçma olduğunu söylüyorsun? Hem bağlantı hem soyutlama ayrık bir nedenden dolayıdır, ifadesi hakkında biz deriz ki: Bunu kabul etmeyiz. Bu zorunlu olarak soyutlamanın sadece bir nedene muhtaç 'varlığa ilişkin bir şey' olmasını gerektirir. Durum böyle değildir. Daha doğrusu bu 'yokluğa ilişkin bir koşul'dur (*kayd 'ademî*) ve bir neden tarafından nedenlenmiş değildir.

(6) Bundan altıncı argümanın cevabı ortaya çıkmaktadır.

(7) Deriz ki: Mümkün varlıkların her birinin tabiatın bir bireyi tarafından nitelenmesi (*mevsuf bi-ferd min efrâdi't-tabî'a*) neden mümkün değildir? Bu birey, kendi özgünlüğüne göre bizâtihi mümkündür. Onun saçma olduğu iddiasına izin verilemez, çünkü hiç bir delil yoktur. Dahası, o sadece pek mümkün olmayan (*istib'âd*) bir varsayımdan başka bir şey değildir.

(8) Deriz ki: O bileşimin gerekeceğini kabul etmeyiz. Böyledir, çünkü 'bizâtihi zorunlu', bir mahiyetin yokluğuyla ('*adem*) kabul edilmiş varlıktır. 'Yokluk' onun bir parçası değildir fakat bir arazdır, o yüzden bileşime yol açmaz.

(§ 10) [C] Bilmelisin ki filozoflar (*el-hukemâ'*) bazı mevcutların başka bir metotla bizâtihi zorunlu olduğunu açıkladı. Dediler ki: Mümkün varlıkların tamamına dışardan etki eden (*mü'essir*) bir şey olmalıdır. Mümkün varlıkların tamamının

dışındaki şey bizâtihi zorunlu olandır. Bizâtihi zorunlunun varlığı, mahiyetiyle özdeş olmalıdır, çünkü eğer ona eklenmiş olsaydı mahiyete muhtaç olurdu. O zaman bizâtihi mümkün olurdu ve ona etki eden bir şeye muhtaç olurdu. Eğer ona etki eden şey, bu mahiyete özdeş olsaydı, varlığın onun varlığına tekaddüm etmesi gerekirdi, çünkü varlığa etki eden şeyin varlık tarafından önce gelmesi gerekir. Eğer ona [yani mahiyete] özdeş olmasaydı, varlığında bizâtihi zorunlu olan başka bir şeye muhtaç olurdu. Bu [eleştirel olarak] düşünülmelidir, zira onların mümkün varlıkların tamamı dışardan etki eden bir şeye sahiptir sözleri kabul edilemez. Bu kanıtlanmaya muhtaçtır.

(§ 11) İmâm [Fahreddin Râzî] onların şu dediklerini kabul etmez: Eğer ona etki eden şey bu mahiyete özdeş ise onun varlığa varlıkla takaddüm etmesi gerekir. İtirazın dayandığı şey, kendisi olması bakımından mümkün bir mahiyetin varlığı kabul etmesidir, fakat ona varlık takaddüm etmez. Fâ'ilin öyle olması mümkündür. Filozoflar der ki: Bu sofistiktir (*mükâbere*). Biz zorunlu olarak biliriz ki, bir şeyin varlığına etki eden şeye (*mü'essir*) varlık takaddüm etmelidir. [Varlığa] müsait olan mahiyet, varlık üzerine etki etmez ve dolayısıyla varlık varlığa takaddüm etmek zorunda değildir.

O bazı muayyen varlıkların zorunlu varlık olduğunu açıkladı ve o bir mahiyete bağlı değildir. Aksi takdirde o başka bir şeye muhtaç olurdu ve bizâtihi zorunlu olan bizâtihi mümkün olurdu. Bu saçmadır.

(§ 12) [D] *İşrâk* [*Felsefesi*]'nin yazarı (*sâhibü'l-ışrâk*) [Sühreverdî]'nin varlıkla ilgili başka bir metodu vardır. Mümkün varlıkların a'yândaki varlığının mahiyetleriyle özdeş olduğunu söylemektedir, çünkü şayet onlar birbirinden ayrık olsaydı mahiyet başka bir hüviyete sahip olur ve böylece her ikisi de a'yânda mevcut olurdu. O halde, mahiyetin bir başka varlığı ve varlığın bir başka varlığı olurdu ve mahiyetin başka bir hüviyeti olurdu. Bu yüzden, her ikisi de a'yânda mevcut olurdu. Bundan dolayı, mahiyetin sonsuz varlıklarının olması gerekecekti. Bu nedenle, muayyen varlıklarda mahiyet bir şeydir ve sadece akıl hâricî mahiyeti, 'mahiyet' ve 'varlık' olmak üzere iki şeye ayırmaktadır. Dolayısıyla akılda, hâricî mahiyete mutabık iki suret bulunmaktadır. 'Genel varlık' (*el-vücûd el-'âmm*) muayyen varlıklarda yer almaz, o sadece zihindedir. (A'yânda) yer alan varlık, mahiyetten soyutlanmış zorunluya ilişkin varlıktır (*el-vücûd el-vâcibî*). Akılda olduğu zaman, akıl onu 'mahiyet' ve 'varlık' olmak üzere iki şeye bölmez, daha doğrusu ondan sadece varlık meydana gelir. A'yândaki varlığı bir tür mahiyete bağlı değildir. [Böyledir] çünkü eğer bir tür mahiyete bağlı olsaydı, bu mahiyet küllî bir mahiyet olurdu ve böylece akılda cüz'leri (*cüz'ıyyât 'akliyye*) bulunurdu. O halde, mahiyetin [tümüyle] olan ilişkisi özdeş olurdu ve onlardan birinin varlığını gerektirmezdi, çünkü bu bir tercih edici olmaksızın tercih (*tercîh bi-lâ müreccih*) olurdu. Bizâtihi zorunlu mahiyeti nedeniyle mevcut olmazdı ve bizâtihi zorunlu, bizâtihi zorunlu olmazdı. Bu saçmadır.

(§ 13) [E] Bu [eleştirel] olarak tefekkür edilmelidir, zira biz deriz ki: Eğer mahiyet varlıktan ayrıksa ve her ikisi de var ise, mahiyetin başka bir varlığı olması gerektiğini kabul etmeyiz. Varlığın varlığı kendi zatına özdeş olduğu halde mahiyetin kendisinden ayrı bir varlıkla mevcut olması (*el-mâhiyye mevcûde bi-l-vücûd el-mütemeyyiz 'anhâ ve-yekûnu vücûd el-vücûd nefis zâtihî*) neden mümkün değildir? 'Akıl a'yândaki mahiyeti iki şeye ayırır: "mahiyet" ve "varlık" ve böylece akılda tek bir şeye mukabil iki suret bulunur ve bu saçmadır, çünkü tek bir şeye iki farklı suret tekabül etmez' ifadesine ve dahası 'a'yânda "genel varlık" yer almaz' ifadesine gelince bu, varlık a'yânda bulunmayan zihnî bir itibardır (*i'tibâr zihnî*), anlamına gelmektedir. Bu doğru değildir. Aksi takdirde, varlığın tabiatı a'yânda 'yokluğa ilişkin bir şey' olurdu. Bu saçmadır.

'Şayet zorunluyla ilgili varlık (*el-vücûd el-vâcibî*) bir mahiyete bağlı olsaydı, bu mahiyet, onunla ilişkileri özdeş olan aklî cüzlere sahip küllî bir mahiyet olurdu ve bizâtihi zorunlu kendi mahiyetiyle mevcut olmazdı' ifadesine izin verilemez. Bu sadece bu mahiyetin dışsal bireyselleşmenin (*el-müşahhus el-hâricî*) sağladığı şeyle ilişkisinin aklî cüzlerle olan ilişkisiyle özdeş olmasını gerektirirdi. Neden bunun böyle olduğunu söylüyorsunuz? Bu kanıtlanmaya muhtaçtır.

(§ 14) Gerçek olan, Şeyh [İbn Sînâ]'nın öğrettiği şeydir. Yani, ispatladığımız üzere, varlık mevcudat arasında ortaktır, mümkün varlıklarda varlık mahiyetlerine eklenmiştir ve bizâtihi zorunlunun varlığı herhangi bir mahiyete bağlı değildir. İmâm [Fahredden Râzî], mahiyetten tecrid etmesi konusunda onunla hemfikir değildir ve onun ona bağlı olduğunu, bu mahiyetin onun bir nedeni olduğunu ve varlığın ona takaddüm etmediğini iddia etmektedir.

(III) Ebherî, *Müntehâ'l-efkâr fi ibâneti'l-esrâr* (Tahran, Meclis-i Şûrâ-yı Millî nr. 2752):

(§ 15) Birinci lâmi': Varlık hakkında.

Birinci bahis: Varlığın bütün mevcudat arasında ortak olduğu yaygındır (*meşhûr*). Birkaç yönden bunu savunmaktadırlar:

1. vecih: Akıl, varlığı 'zorunlu' ve 'mümkün' şeklinde taksim etmektedir. Taksim edilen şey (*mevrid el-taksîm*) parçalar arasında ortak olmalıdır.

2. vecih: 'Yokluk olması bakımından yokluk'un bir mefhumu vardır. Bu yüzden, onun ortadan kalkmasının (*ref'*) tek bir mefhumu vardır. 'Yokluğun ortadan kalkması' 'varlık'tır. Bu yüzden varlık tek bir mefhumdur.

3. vecih: Eğer bir mevcudun varlığına dair kesin hüküm oradaysa (*'inde husûl el-cezm bi-vücûd mevcûd*) ve eğer 'onun zorunlu olduğu'na inandırılmış isek, bu inanç 'onun mümkün olduğu' inancıyla ortadan kaldırılır. 'Onun cevher olduğu'na inandırılmışsak da aynı şekildedir. Bu 'onun araz olduğu' inancımız tarafından ortadan kaldırılır, fakat 'onun mevcut olduğu' inancımız ortadan kalkmaz. Eğer varlık bütün parçalar arasında ortak olmasaydı, o halde belirli olanlara inanma

ortadan kalktığı zaman varlığa inanma da ortadan kalkardı. Bunların hepsi zayıftır.

(§ 16) 1. hakkında: Aklın, varlığı 'zorunlu' ve 'mümkün' şeklinde taksim ettiğini biz kabul etmeyiz. Daha doğrusu akıl, var olan her mahiyetin 'bizzat zorunlu' veya 'bizzat mümkün' olduğu hükmünü doğrular. Bu, varlığın iki şey (*el-emreyn*) arasında ortak olduğuna işaret etmez.

2. hakkında: 'Yokluk olmak bakımından yokluk'un bir mefhum olduğunu kabul etmeyiz. Kim her şeyin varlığının mahiyetine özdeş olduğunu zannediyorsa yokluğun çeşitli mefhumları olduğunu zannetmektedir. Biz bunu kabul etsek bile, yokluğun kendisinin (*nefsühû*) ortadan kaldırılmasının varlığın kendisi olması mümkün değildir. Aksi takdirde, bir varlık var olduğunda bütün mevcudat tahakkuk ederdi. Bu zorunlu olurdu, çünkü bütün mevcudatın tahakkukunu gerektiren (*müstelzim*) yokluğun kendisinin ortadan kaldırılması (*ref'*) olan varlığın kendisi tahakkuk ederdi.

3. hakkında: Biz şunu kabul etmeyiz: Eğer varlık ortak değilse, belirli olanlara olan inanç ortadan kalktığı anda bütün varlıklara olan inanç ortadan kalkardı. Bu ise varlığın mevcutlara yüklenmesinin sadece 'lafızda ortaklık' (*iştirâk lafzî*) ile olmamasını gerektirir. Eğer böyle olsaydı, belirli olanlardan birine inanç ortadan kalktığı anda, varlığın mefhumlarından birine inanmak, orada hâsıl olurdu. Bu nedenle, varlığa inancın ortadan kalkmasının belirli olanlara inancın ortadan kalkması ile meydana geldiği sonucu çıkmaz. Hakikat, a'yânda varlığın, 'zorunlu' ve 'mümkün' arasında ortak bir tabiat olmadığıdır. Aksi takdirde, o ya 'bizâtihi zorunlu' ya da 'bizâtihi mümkün' olurdu. Birincisi saçmadır, çünkü -eğer onun hüviyeti, zati nedeniyle olsaydı- onun türü tek bireyle sınırlanırdı ve ortak olması imkânsız olurdu. Eğer o başka bir şey (*gayr*) nedeniyle olsaydı, ona muhtaç olurdu ve başkasına muhtaç olan bizâtihi mümkündür. İkincisi imkânsızdır, aksi takdirde onun her bireyi (*ferd*) bizâtihi mümkün olurdu, çünkü mümkün bir şeye muhtaçtır. Dolayısıyla, bizâtihi zorunlu varlık bizâtihi mümkün olurdu. Bu saçmadır.

Arazları göz önüne almaksızın (*me'a hazf*) her varlıktan tasavvur edilen ister tek bir şey olsun ister olmasın bu hiçbirinin kanıtlanmadığı bir şeydir.

(§ 17) İkinci bahis: Mümkün varlıkların a'yândaki varlığının onların hâricî mahiyetlerine eklenmiş olduğu görüşü meşhurdur. Onlar varlığın mahiyete ya özdeş ya onun içinde ya da dışında olduğunu öne sürmektedirler. İlk iki [seçenek] yanlıştır:

Birkaç yön nedeniyle birinci [seçenek yanlıştır]: (1) Siyahlığı düşündüğümüzde (*na'kul*), hâricî varlığı hakkında şüpheler olmasına rağmen, 'bilinen şey', 'hakkında şüphe edilen şey'den farklıdır. (2) 'Siyahlık olması bakımından siyahlık' yokluğa elverişlidir. 'Mevcut siyahlık' yokluğa elverişli değildir. Bu nedenle 'siyahlık olması bakımından siyahlık' 'mevcut siyahlık'tan farklıdır. Dolayısıyla, varlık mahiyetten farklıdır. (3) Varlık bütün mevcudatta ortaktır. Siyahlık ortak değildir.

Dolayısıyla, varlık mahiyetten farklıdır. (4) Eğer varlık siyahlığa özdeş olsaydı, 'siyahlık mevcuttur' dediğimizde bu 'siyahlık siyahlıktır' ifadesiyle aynı statüye sahip olurdu. Durum böyle değildir.

(§ 18) İkinci [seçenek yanlıştır], çünkü varlık eğer mahiyetlere dâhil olsaydı, onlardaki ortak en genel zâtî [özellik] (*e'amm el-zâtiyyât*) olurdu. Böylece, onların cinsi olurdu ve bizâtihi zorunlu, cins ve fasıldan birleşik olurdu. Bu saçmadır.

Buna ilaveten, çünkü eğer dâhil olsaydı, o ya cevher ya da araz olurdu. Eğer cevher olsaydı, cevher bir araza dâhil olurdu. Eğer araz olsaydı, bunun tersi (*bi-l-aks*) olurdu. Eğer bu iki ihtimal de yanlışa, üçüncü seçeneğin doğru olduğu düşünüldü – Bu kesindir. Bunların hepsi zayıftır.

Siyahlığın varlığı hakkında şüphelendiği halde siyahlığın bilinebileceği argümanı ile ilgili deriz ki: Bundan siyahlığın a'yândaki varlığının hâricî mahiyetten farklı olduğu sonucu çıkacağını kabul etmeyiz. Aksine bundan 'siyahlığın akıldaki mefhumu'nun 'varlık'tan farklı olduğu sonucu çıkar.

'Siyahlık olması bakımından siyahlık' yokluğa elverişlidir ve 'mevcut siyahlık' yokluğa elverişli değildir argümanına gelince deriz ki: 'Yokluğa elverişli olması' ile kastettiğin şey, dışarıdan kaldırılmasının (*irtifâ'*) mümkün olması ise, bu terminolojiye (*tefsîr*) göre biz 'mevcut siyahlık'ın yokluğa elverişli olmadığını kabul etmeyiz. Eğer sen onunla siyahlığın yokluk halinde dışarda hâsil olduğunu ve yoklukla nitelendiğini kastediyorsan, bu imkansızdır (*memnû'*) çünkü siyahlığın, yokluk halindeyken, dışarda bireysel bir hüviyeti olması imkansızdır.

'Varlık, bütün mevcudat arasında ortaktır' argümanına gelince: Zaten bunun zayıf olduğunu biliyorsun.

Varlık siyahlığa özdeş olsaydı, 'siyahlık mevcuttur' dediğimizde bu ifade 'siyahlık siyahlıktır' ifadesiyle aynı statüde olurdu, argümanı hakkında deriz ki: Her iki önermenin konusunu (*mevzu' el-kaziyyeteyn*) da hâricî siyahlık yaparsan, her iki önerme arasındaki farkı kabul etmeyiz. Eğer onun konusunu siyahlık mefhumu yaparsan, bundan amaçlanan sonuçlara varılmaz, çünkü bundan hâricî [gerçeklikte] değil de akılda farklı oldukları sonucu çıkar.

Varlık bir mahiyetin parçası olsaydı, en genel zâtî [özellik] olurdu, argümanı hakkında deriz ki: Bunu kabul etmeyiz. Bundan sadece varlığın bütün mevcudatta ortak olduğu sonucu çıkar ve gösterildiği üzere bu zayıftır. Onun ortak oluşu varsayımından (*takdir*) en genel zâtî [özellik] olduğu sonucunun çıkması onun sadece Zorunlu Varlık'ın mahiyeti için zâtî olması durumundadır. Zâtî olması sadece varlığın ötesinde bir mahiyeti olmasını gerektirir. Neden durumun böyle olduğunu söylüyorsun?

Ona dâhil olsaydı ya cevher ya da araz olurdu, argümanı hakkında deriz ki: Eğer 'cevher' ile –a'yânda mevcutsa- bir mahalde bulunmayan mahiyeti ve 'araz' ile 'bir

mahalde bulunan mevcut'u kastediyorsan, bu [eksiksiz olacak] sıralamayı (*hasr*) kabul etmeyiz, çünkü üçüncü bir parça gerçekleşebilir. Böyledir, -eğer a'yânda o var olmuş ise- o bir mahaldedir. Eğer 'cevher' ile -a'yânda mevcutsa- bir mahalde bulunan mahiyeti kastediyorsan, o halde varlık ne bir cevher ne de bir arazdır, çünkü varlığın ötesinde bir mahiyete sahip değildir.

Eğer 'cevher' ile 'bir mahalden bağımsız (*ğani*) olan'ı ve 'araz' ile 'bir mahale muhtaç olan'ı kastediyorsan – bu tanıma (*tefsîr*) göre cevherin arazi kaim kılması neden mümkün değildir? Zira tamamının (*mecmû'*) bir mahale muhtaç olması, parçaları muhtaç olmadığı halde, mümkündür. Hakikat şudur ki a'yânda varlık hâricî mahiyete özdeştir, zira aksi takdirde varlık onun ya bir parçası (*cüz'*) ya da bir sıfatı olurdu. Birincisi imkânsızdır, aksi takdirde bir şeyin varlığı o şeye takaddüm ederdi, çünkü parçanın bütüne (*el-küill*) takaddümü zorunludur. Bu saçmadır. Ayrıca eğer varlık hâricî mahiyetlere içkin olsaydı, bütün basit mahiyetler bileşik olurdu. Bu saçmadır. İkincisi de saçmadır çünkü eğer varlık, mahiyetin bir sıfatı olsaydı, ona muhtaç olurdu (*kâne müftekiran ileyhâ*). Bir şeyin muhtaç olduğu şey, onun hüviyetine takaddüm eden bir hüviyete sahip olmalıdır. Bu durumda, mahiyet varlıktan önce dışarıdaki gerçeklikte bir hüviyete sahip olurdu. Seçkin âlimlerden biri bu öğretiyi Aristoteles'ten (*el-mu'allim el-evvel*) nakletmektedir.

(IV) Esîrüddîn Ebherî, *Kitâbü'ş-Şükûk*, (İstanbul, Ayasofya nr. 2319):

(§ 19) O der ki: 'Eğer mümkün bir varlığın bir nedeni olduğunu bilirse, bu nedenin mevcut vs. olduğuna hükmederiz'. Biz deriz ki: Varlık müşterek değilse neden bu inancın ortadan kalkacağını söylüyorsun? Böyledir, çünkü biz kendisi meçhul olan kendinde muayyen bir varlığın inancına sahibiz (*vücûd muayyen fi nefsihî*). Bize göre, 'kendinde muayyen varlık' bu varlığın mahiyetine özdeştir (*nefs mâhiyyeti zâlike'l-vücûd*). Neden varlık müşterek değilse 'diğer belirli olanları düşünmek' ortadan kalktığı için kendinde muayyen bir varlığa inancın ortadan kalkacağını söylüyorsun? Görmüyor musun ki 'ayn' lafzının mefhumlarından [kaynak, göz, muayyen varlık] birinin varlık olduğunu bildiğimizde, somut bir 'ayn için de ikna oluyoruz? Onun somut mefhumunun belirlenimlerine olan inanç diğer hepsinin ortadan kaybolmasına yol açar. Bununla birlikte (*me'a hâzâ*), 'ayn mefhumunun geri kalan mefhumları tarafından paylaşılmış olması neden zorunludur?

O der ki: 'Olumsuzlama mefhumu, olumsuzlama olduğu sürece bir tek mefhumdur.' Biz deriz ki: Bunu kabul etmeyiz, fakat bize göre olumsuzlama (*selb*), tıpkı varlık gibi farklı mefhumlara yüklem yapılan ortak (*müşterek*) bir lafızdır.

O der ki: 'Bir üçgenin haricî varlığından şüphe etsek de onu akletmek mümkündür.' Biz deriz ki: Bu, haricî varlığın, üçgenden akledilmiş olan mahiyetten farklı olduğu gerçeğine işaret eder. Fakat neden bundan haricî varlığın haricî mahiyetten farklı olduğu sonucu çıkar? Biz haricî varlığın akledilmiş olan mahiyetten ve mahiyetin kendisinden (*nefsü'l-mâhiyye*) farklı olduğunu kabul

ediyoruz. Biz haricî varlığın haricî mahiyetin içinde (*fi*) olduğunu söylüyoruz. Sizin bahsettiğiniz şey buna işaret etmez. Biz mahiyete özdeş olmayan varlığa işaret eden kalan yönler hakkında aynısını söyleriz. Cevabımız şudur ki: Biz varlığın dışsal mahiyetten farklı olduğunu iddia etmiyoruz. Daha ziyade, zikrettiğimiz üzere, dışsal varlığın mahiyet olmak bakımından mahiyetin kendisinden farklı olduğunu iddia ediyoruz. Diyoruz ki varlık dışsal mahiyete özdeştir, çünkü eğer ona dışta eklenmiş olsaydı, varlığın dıştaki hüviyetinden başka, mahiyet dışta bir hüviyete sahip olurdu. Her iki hüviyet de dışta birbirini gerektirirdi (*mütelâzimâni*) ve birbirini gerektiren iki şeyden her biri diğeri için mevzu haline gelirdi. Böylece birinin diğeri için nedeni (*ille*) olması zorunlu olurdu. Aksi takdirde, onlardan bir bileşik meydana gelmezdi. Şayet varlık mahiyetin nedeni olsaydı, mahiyete takaddüm ederdi. O durumda varlık bir şey için arazî olduğunda, bu şeye takaddüm ederdi. Bu saçmadır. Şayet mahiyet varlığın nedeni olsaydı, mümkün varlığın varlığı, mahiyetle nedenli olurdu. Neden, nedenli olana varlık bakımından takaddüm etmelidir. O halde, varlığından önce mahiyetin varlığı gelecektir. Bu saçmadır. Filozofların öğretilerinden (*mezheb*) ortaya çıkan şey, haricî varlığın mahiyetin kendisinden farklı olması ve onun haricî mahiyetlere özdeş (*ayn*) olmasıdır. Her ikisi de akılda farklıdır. Zihnî ve haricî bileşik arasındaki fark örneğinde müellifin kendisinin de kabul ettiği gibi birçok şey dışta birleşmiş ama akılda ayrıktır, Eğer biri derse ki: Filozofların öğretilerinden bilinmektedir ki bütün mevcudat varlıkta ortaktır. Şayet varlık, haricî mahiyete özdeş olsaydı nasıl ortak olabilirdi? Biz şöyle cevap veririz: Varlık, mevcut bütün şeyler arasında ortaktır derken onların kastettiği şey, varlığa ortaklıklarının akılda olmasıdır ve a'yânda gerçekliği (*vukû'*) olmayan ise geneldir (*el-âmm*).

(V) Necmeddîn Kâtibî Kazvînî, *Câmi'ud-dekâik* (Paris, Bibliothèque Nationale nr. 2370)

(§ 20) İkinci fasıl: Mümkün varlıkların varlığının ne mahiyete özdeş ne de onun bir parçası olmaması hakkında.

Bir üçgenin haricî varlığı hakkında şüphelenmemize rağmen onu tasavvur ederiz. Bu durumda, zihindeki üçgen hakkında onun bir üçgen olduğu hükmü doğrulanır, fakat onun dıştaki [gerçeklikte] mevcut olduğu hükmü doğrulanmaz. Şayet onun dışsal varlığı onun bir üçgen olmasına özdeş veya bir parçası olsaydı, dışsal [gerçeklikte] mevcut olduğu hükmü olmaksızın onun bir üçgen olduğu hükmü imkânsız olurdu. Bu yüzden, varlık üçgene özdeş değildir ve onun bir parçası da değildir. Aynı şekilde, haricî varlıkları ihmal edilmesine rağmen, geri kalan mahiyetleri akletmek mümkündür. O halde, varlık mümkün mahiyetlere ne özdeştir ne de onların parçasıdır.

(§ 21) Şayet şöyle denilirse: 'Varlık mümkün mahiyete özdeş olmasaydı, haricî mahiyet onunla nitelenecekti ve varlık onun bir sıfatı olacaktı. Bir sıfat "mevsuf bir şey"e muhtaçtır ve ihtiyaç duyulan şey öncelik sahibi olmalıdır. Bu yüzden, varlıktan önce mahiyetin [kendi] varlığıyla önceliği olmalıdır, o halde varlığı bu

varlığa önceliği olan [mahiyetin] başka bir varlığı daha olacaktır. Böylece mahiyet ile varlık arasında sonsuz sayıda varlıklar olacaktır ve sonsuz bir şey iki uç arasına dâhil edilmiş olacaktır ki bu saçmadır.'

Biz deriz ki: 'Varlık mahiyete özdeş olmazsa, haricî mahiyetin dış [gerçeklik]te varlıkla niteleneceğini kabul etmeyiz. Bu sadece haricî mahiyetin varlıktan farklı olmasını gerektirecektir. Varlığın "mahiyetin kendisi"nden (*nefsü'l-mâhiyye*) farklı olmasının onun "haricî mahiyet"ten farklı olmasını gerektireceğini neden söylüyorsun?'

Böyledir, çünkü dış [gerçeklik]te mahiyet ile varlık tek bir şeydir (*şey' vâhid*), zihinde olduklarında ise zihin onları iki şeye ayırır (*fassale*): 'mahiyet' ve 'varlık'.

Eğer dersen: 'Eğer varlığın mahiyetten zihinde farklı olduğu doğrulanmış ise onların dış [gerçeklik]te de farklı olmaları gerekir. Aksi takdirde, onların farklılığına aklın hükmetmesi gerçekte olan şeye karşılık gelmez (*hükümül-'akl bi-l-muğâyere ğayr mutâbık li-mâ fi nefsi'l-emr*).'

Deriz ki: 'Bunu kabul etmeyiz çünkü akıl, onların zihinde farklı, dış [gerçeklik]te birleşik olduklarına dair hükmü doğrular. Bu hüküm şuna tekabül eder ki gerçekte olan şey sadece onların zihinde farklı olmalarına dayanır, dıştaki [gerçeklikte] değil.'

Eğer dersen: 'Eğer onlar zihinde farklı ve dış [gerçeklik]te birleşik ise dış [gerçeklik]te tek bir şeyden zihinde iki görüntü (*misâlân*) ortaya çıkacaktır: Onlardan biri "mahiyet", diğeri "varlık" olacaktır.

Deriz ki: 'Dış [gerçeklik]teki tek bir şeyden zihinde iki görüntünün hâsıl olması neden mümkün olmasın? Böyledir, çünkü bir ikizkenar üçgenden zihinde iki görüntü oluşur. Biri "mutlak üçgen"in görüntüsü, diğeri "ikizkenar üçgen"in görüntüsüdür. Benzer şekilde "siyahlık" dış [gerçeklik]te tek bir şey olduğu halde zihinde iki görüntüsü oluşacaktır ki onun biri "üçgen"e diğeri "ikizkenar üçgen"e mukabil olan iki yönü yoktur. Aynı şekilde siyahlıktan zihinde iki görüntü hâsıl olur. Biri "mutlak renklilik"in (*el-levniyye el-mutlaka*) görüntüsü, diğeri "siyahlıklık"ın (*es-sevâdiyye*) görüntüsüdür. Bunlar dış [gerçeklik]te tek bir şeydir. Senin için bundan çıkaracak birçok benzer şey vardır – Allah'ın izniyle öyledir.'

(§ 22) Üçüncü fasıl: Bizâtihi zorunlunun varlığı, ne dışsal [gerçeklik]te ne de zihinde mahiyetinden farklı değildir.

Dışsal [gerçeklik]te böyledir, çünkü şayet onun varlığı, mahiyetinden farklı olsaydı, ya onun bir parçası olurdu ya da onun dışında olurdu. Her iki seçenek de yanlıştır. Birincisi, şayet onun bir parçası olsaydı, onun mahiyeti birleşik olurdu ve birleşik olan her şey kendisinden başka olan cüzlerine muhtaçtır. Başkasına muhtaç olan şey ise bizâtihi mümkündür. O zaman bizâtihi zorunlu, bizâtihi mümkün olurdu. Bu saçmadır. İkincisi [yanlıştır], çünkü şayet onun dışında

olsaydı, o bir mahiyette kaim olan bir sıfat olurdu. O zaman ona muhtaç olurdu ve başkasına muhtaç olan şey bizâtihi mümkün olurdu. Bu yüzden varlık olması bakımından bu varlık, bizâtihi mümkün olur ve bir sebebi olurdu. Eğer sebebi bu mahiyet olmasaydı, bizâtihi zorunlu varoluşunda başka bir şeye muhtaç olurdu. Bu saçmadır. Eğer o bu mahiyete özdeş olsaydı (sebebi, sebepliye varlık bakımından takaddüm etmelidir) o halde bu mahiyet varlığa varlık bakımından takaddüm ederdi. O zaman varlıktan önce başka bir varlığı olurdu ve bu varlığa da varlık bakımından takaddüm etmesi gerekirdi. Bu yüzden, mahiyet ile varlığı arasında sonsuz varlıkların olması gerekecekti. Bu saçmadır.

Zihinde [bu saçmadır], zira şayet zihin bizâtihi zorunluyu mahiyet ve varlık olarak bölseydi, sonsuz cüzlerini mefhumunun engelleyemediği küllî bir mahiyeti olurdu. O zaman bu cüzlerden hiçbirisi bu mahiyetin kendisiyle var olamazdı. Çünkü sadece bazı cüzler mahiyetin kendisi nedeniyle var olsaydı, bu bir tercih edici olmaksızın tercih (*tercih bi-lâ müreccih*) olurdu. Şayet hiçbir cüzü bu mahiyetin kendisiyle var olmasaydı, a'yânda gerçekleşmiş cüzün varlığı mahiyetin kendisi sebebiyle değil uzak bir sebep nedeniyle orada olurdu. O halde, Zorunlu Varlık ayırık bir sebep nedeniyle mevcut olurdu. Bu saçmadır. Dolayısıyla bizâtihi zorunlu, zihinde mahiyet ve varlık olmak üzere iki şeye bölünmez. Aksine, onun varlığı hem zihinde hem dışsal [gerçeklik]te onun mahiyetine özdeştir.

Şayet şöyle denilirse: Eğer Zorunlu Varlık'ın varlığı, a'yânda O'nun mahiyetinden farklı olmasaydı, o halde onun soyutlanması ya varlığın tabiatı ve onun lazımları nedeniyle ya da uzak bir sebep nedeniyle olurdu. İkincisi yanlıştır, çünkü eğer onun soyutlanması, varlığın tabiatından ve lazımlarından uzak bir sebep yüzünden olsaydı, bu Zorunlu Varlık'ın mahiyetinden ve beraberindekilerden başka bir neden yüzünden olurdu. O zaman Bizâtihi Zorunlu soyutlanması için başka bir şeye muhtaç olurdu. Bu saçmadır. Birincisi de yanlıştır çünkü eğer onun soyutlanması varlığın tabiatı nedeniyle olsaydı, a'yândaki hiçbir şey soyut olmazdı. Ne sonuç ne de önerme doğrudur.

Deriz ki: Eğer onun soyutlanması varlığın tabiatı nedeniyle olsaydı, a'yândaki her şeyin varlıktan daimi olarak soyutlanmış olacağını kabul etmeyiz. Bu ancak a'yândaki varlığın tek bir şey olması kaydıyla gerekli olurdu. Neden onun böyle olduğunu söylüyorsun?

Böyledir, çünkü a'yândaki mümkünlerin varlığı (*vücut el-mümkinât fi'l-a'yân*), mahiyete özdeştir. O [yani bu mahiyet] Zorunlu [Varlık] (*el-vücûd el-vâcibî el-mücerred*) ile ilgili varlıktan mutlak olarak farklıdır. A'yânda tekil örneklerden (*efrâd*) elde edilen varlık, zihinde hâsıl olan ve Zorunlu Varlık'ta bireyselleşmiş varlıklara yüklenir. Mümkünlerin varlığının a'yânda bir hüviyeti yoktur, fakat a'yânda hâsıl olan şey onların mahiyetleridir. Eğer 'aynî mahiyetler zihinde var olursa (*hasale*), zihin onları 'mahiyet' ve 'varlık' şeklinde ayırır. O halde, varlıkların hüviyetleri sadece zihinde meydana gelir (*fe-l-vücûdât innemâ tahsülü hüviyyâtühâ fi'l-ezhân*). Filozofların varlığın 'zorunlu' ve 'mümkün' arasında ortak olduğunu söylerken kastettikleri şey, eğer mümkün mahiyetler orada zihindeyse ve eğer

zihin onları 'mahiyet' ve 'varlık' olarak ikiye bölüyorsa, -onların varlığı düşünülürse- orada 'varlık' isimlendirmesinde (*fi müsemma'l-vücûd*) Zorunlu [Varlık]ın varlığı (*el-vücûd el-vâcibî*) ile bir ortaklık olur. Bu sadece zihinde gerçekleşen (*lâ vukû'a lehu illâ fi'z-zihn*) 'genel varlık'tır (*el-vücûd el-'âmm*).

Zikrettiğimiz şey İmamımız ve bütün muhakkiklerin İmamının, ilim taliplerinin ruhları refaha ersin, filozoflara (*el-hukemâ*) karşı *Kitâbü'l-Mûlahhas*'ta söylediği şu şeyle çürütülmüştür: Tabî türlerin (*el-tabî'a el-nev'iyye*) bazı bireylerinin maddeden soyutlanmış ve diğerlerinin ona bağlı olmasının imkânsız olduğu konusunda anlaşmaktadırlar. Dolayısıyla varlık da bir tabiattır. Eğer bir mahiyetle bağlantıya muhtaç olmazsa, mutlak olarak onun gibi olur. Onun bazen soyut, bazen bağlı olması mümkün ise tabî bir türün de bazen maddeden soyutlanmış bazen bağlı olması neden mümkün olmasın? Çünkü biz deriz ki: Neden varlığın mutlak olarak bir mahiyete bağlı olmaktan bağımsız olmadığını söylüyorsun? O halde, sadece varlıklardan bazıları bir mahiyette içkin (*hâll*) olarak a'yânda ise bağımsız olmayabilir. Ancak durum böyle değildir. Mümkün varlıkların varlığı, a'yânda değil sadece zihinde gerçekleşir. Zorunlu Varlık'ın varlığı, mahiyetten soyuttur.

Sonuç: A'yândaki varlık, aynî mahiyet (*el-mâhiyye el-'ayniyye*) ile özdeştir ama zihindeki mahiyete özdeş değildir. Zorunlu Varlık'a yüklem yapılan varlık, a'yânda sadece Zorunlu [Varlık]'ın varlık formuna sahiptir. Bundan sonra a'yânda yer alan mümkünü zihin 'mahiyet' ve 'varlık' olmak üzere ikiye böler. Varlığın bireysel örneği (*ifrâd*) zihinde yer alır ve zihin mutlak varlığın formunu şöyle taksim eder: Zorunlu [Varlık]'ın varlığı ve zihinde varsayılan (*mütekaddire*) bu varlıklar. Taksim edilen şey, parçalar arasında ortak olmalıdır. Dolayısıyla varlık, zihinde bulunan mevcudatın bireysel örnekleri (*efrâd*) arasında ortaktır.

Kaynakça

Ebherî, el-Mufaddal b. Ömer Esîrüddin, *Keşfü'l-Hakâ'ik*, Tahran, Meclis-i Şûrâ-yı Millî nr. 2752, s. 1-212.

_____, *Merâsıdu'l-Makâsıd*, İstanbul, Serez nr.1963.

_____, *Müntehâ'l-Efkâr fi İbâneti'l-Esrâr*, Tahran, Meclis-i Şûrâ-yı Millî nr. 2752, s. 213-358.

_____, *R. el-Mesâ'il*, İstanbul, Ragıp Paşa nr. 1461.

Eichner, H., "Dissolving the Unity of *Metaphysics*: From Fakhr al-Din al-Razi to Mulla Sadra al-Shirazi", *Medioevo* 32 (2007), s. 139-97.

_____, "Knowledge by Presence', Apperception and the Mind-Body Relationship: al-Suhrawardî and Fakhr al-Dîn al-Râzî as Representatives of a 13th Century Discussion", *In the Age of Averroes*, ed. P. Adamson, London: The Warburg Institute, 2011, s. 117-40.

- _____, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context*, basılmamış profesörlük tezi, Halle 3/2009 onaylandı.
- F. Griffel, "On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Life and the Patronage he Received", *Journal of Islamic Studies* 18 (2007), s. 313-44.
- T. Mayer, "Ibn Sīna's Burhan al-Siddiqīn", *Journal of Islamic Studies* 12 (2001), s. 18-39.
- Kâtibî Kazvînî, Ali b. Ömer Necmeddin, *Câmi'ud-dekâ'ik*, Paris, Bibliothèque Nationale nr. 2370.
- _____, *Mutârahât Felsefiyye beyne Nasîreddîn et-Tûsî ve Necmeddîn el-Kâtibî*, ed. Muhammed Hasan Âl-Yâsîn, Bağdad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1956.
- er-Râzî, Muhammed b. Ömer Ebû 'Abdullah ibn el-Hatîb Fahreddîn, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, ed. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-'Arabî, 1990.
- _____, *el-Mûlahhas fi'l-Hikme*, Berlin Or. Oct. nr. 623.
- es-Semarkandî, Muhammed b. Eşref el-Hasanî Şemseddîn, *el-Sahâ'ifü'l-ilâhiyye*, ed. Ahmed 'Abdurrahmân el-Sarîf, Kuveyt, 1985.
- A. Shihadeh, *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden: Brill, 2006.