


HÜSEYNÎ EL-HALHÂLÎ'NİN DÜŞÜNÇESİNDE VARLIK

 Hatice TOKSÖZ^a

Öz

Bu çalışma İslam düşüncesinin 16. yüzyılının önde gelen bilginlerinden Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî'nin (ö. 1014/1605) varlığa (vücûd) dair görüşlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada varlık (vücûd) tasavvuru, Halhâlî'nin büyük çoğunluğu henüz yazma halinde olan telif eserleri ve hâşiyelerinden hareketle incelenecektir. Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adûdiyye* ve *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Kâdî Mîr* gibi risalelerinde hem varlık (vücûd) kavramını incelemiş hem de varlığa ilişkin tartışmaları analiz etmiştir. İbn Sînâ'ya referansla varlığı Zorunlu (Vâcib) ve mümkün (mümkün) varlık şeklinde iki kısma ayıran Halhâlî, Zorunlu Varlık'ı (Vâcibü'l-Vücûd) varlığının ve birliğinin ispatı, sıfatları ve fiilleri açısından incelemektedir. Ayrıca Halhâlî, Zorunlu Varlık ile ilişkili olarak mârifetullah hakkında nazarın vacip olup olmadığı hususunu tartışmaktadır. Halhâlî, Zorunlu Varlık'ın zâtı gereği zorunlu olan, mümkün varlığı da zâtı gereği zorunlu olmayan, yokluğu caiz olan şekilde tanımlar. Bu çerçevede düşünür, Zorunlu Varlık'ın zâtı ve kemâl sıfatlarının kadîm; cevher ve arazlardan meydana gelen âlemin de hâdis olduğunu ifade eder. Zorunlu Varlık'ın varlığının kanıtlanması meselesinde Devvânî'nin İbn Sînâ'dan naklettiği burhân-ı sıddıkîn delilini açıklayan Halhâlî, Allah'ın bir olması hususunda da hem filozofların yöntemini hem de kelimelerin burhân-ı temânu' delilini verir. Ona göre Zorunlu Varlık, bir ve basittir, O'nda bileşiklik gibi bir durumun olması mümkün değildir. Bu bağlamda düşünürün Allah ile âlem ilişkisini de varlık-yokluk, zorunlu-imbân, kadîm-hâdis, illet-ma'lûl, ve zaman gibi kavramlar çerçevesinde açıkladığı görülmektedir.

Anahtar kelimeler: İslam Felsefesi, Hüseyinî el-Halhâlî, Varlık (Vücûd), Vâcib, Sıfat.



^a Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, hatice Toksoz@sdu.edu.tr

EXISTENCE IN AL-HUSAYNĪ AL-HALHĀLĪ'S THOUGHT

Abstract

This study aims to analyze the views of Husayn b. Hasan al-Husaynī al-Halhālī (d. 1014/1605), one of the leading scholars of the 16th century of Islamic thought, on existence (wujūd). In this study, the conception of existence (wujūd) will be analyzed based on Halhālī's works and glosses, most of which are still in manuscript form. In his treatises such as *Risāla fī Ithbāt al-wājib*, *Hāshiya 'alā Sharḥ al-Aqā'id al-'adudiyya* and *Hāshiya 'alā Sharḥ Hidāyat al-Hikma li-Kādī Mīr*, Halhālī both examines the concept of existence (wujūd) and analyzes the debates about it. With reference to Avicenna, Halhālī divides existence into two parts: necessary existence and contingent existence and analyzes the necessary existence (wājib al-wujūd) in terms of the proof of its existence and unity, its attributes and its actions. Additionally, Halhālī discusses whether the reasoning is wajib or not at knowledge of God (ma'rifatullah) in relation to the Necessary Existence. Halhālī defines the Necessary Being as that which is necessary by virtue of its essence and the contingent being as that which is not necessary by virtue of its essence and whose non-existence is permissible. In this framework, the philosopher states that the essence of the Necessary Being and its attributes of perfection are eternal, while the universe, which is composed of substances and accidents, is created.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Islamic Philosophy, Husaynī al-Halhālī, Existent, Wajib, Adjective.



Giriş

İslam düşüncesinin müteahhir döneminde yaşayan bilginler, İslam düşünce geleneğinin meselelerini eklektik ve tenkitçi bir yöntemle ele almışlardır. Nitekim İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde "Allah'ın zatı ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç (el-mebde') ve son (me'âd) itibarıyla kâinatın hâllerinden İslam kanunu üzerine bahseden bir ilim"¹ şeklinde tarif edilen kelimelerin meselelerinin kısmen muhtevi olduğu isbât-ı vâcib başlıklı risalelerin müteahhir dönemde yazılmasını da bu yöntemin bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Zira 13. yüzyıldan sonraki süreçte yeni bir yazım türü olarak ortaya çıkan isbât-ı vâcib başlıklı telif metinler, hem Allah'ın zatının ve birliğinin ispatı, O'nun sıfatları hem de başlangıç (mebde') ve son (me'âd) itibarıyla mümkün varlıkların halleri gibi

¹ Bir ilim olarak kelimelerin tarifi için bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Tâ'rifât*, (Beyrut: Mektebü Lübnan, 1985), 194; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 181

konuları muhtevidir. Müteahhir dönemde mezkûr konuları muhtevi bir eserin müellifi de Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî el-Haneffî'dir. Hüseyin el-Halhâlî'nin Allah'ın zâtı ve birliğinin ispatı, ilâhî sıfatlar ile başlangıç (mebde') ve son (me'âd) itibarıyla mümkün varlıkların hallerini konu edindiği eseri *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'tir.² Onun bu eserine 16. yüzyılın sonlarında Şeyham b. Alî Bâbâ eş-Şirvânî tarafından *Hâşiye 'alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*³ başlığıyla bir hâşiye telif edilmiştir.

Hüseyin el-Halhâlî el-Haneffî, 16. yüzyılın önde gelen âlimlerinden biridir. O, İran'ın Azerbaycan Eyaleti'nin Halhâl kasabasında doğmuş⁴ ve Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) öğrencisi Cemâleddin Mahmud eş-Şîrâzî'nin (ö. 962/1554-55) öğrencisi Mirzâcân Habîbullâh b. Abdullah eş-Şîrâzî el-Bagandî'nin (ö. 994/1586) öğrencisidir.⁵ Mehmed Emin Sadreddinzâde Şirvânî (ö. 1036/1627)⁶, Molla Çelebi el-Âmidî (ö. 1066/1655)⁷, Şeyhülislâm Abdürrahîm Efendi (1066/1656)⁸ ve Abdülkerim

² Türkiye'nin farklı Yazma Eser Kütüphane'lerinde Hüseyin el-Halhâlî'nin bu eserinin on dört nüshası bulunmaktadır. Tarafımızdan yapılan bir çalışma ile Halhâlî'nin bu eserinin farklı nüshaları dikkate alınarak tahkikli metin neşri literatüre kazandırılmıştır. Bk. Hatice Toksöz-Ümran Özgür, "Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî'nin *Risâle fî isbâti'l-vâcib* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, (5, 1, 2022), 377-457. Bu çalışmada ise Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Koleksiyonunda 2429 numarada yer alan nüsha esas alınacaktır.

³ Şeyham Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 2024, 1003/1595). Risalenin yer aldığı kitabın zahriyesinde "Hâşiye Şeyham Kürdî alâ Risaleti İsbât-ı vâcib li'l-Fâzıl el-Halhâlî" ibaresi bulunmaktadır. Muhaşşî, haşiyenin mukaddime kısmında, önce metnin kendisine aidiyetini; "Fakîr kul Bâbâ eş-Şirvânî olarak bilinen Şeyham b. Alî der ki..." ibaresiyle müdellel kılar, ardından da risalenin Mevlânâ Hüseyin el-Halhâlî'nin isbât-ı vâcib eserinin açıklaması olduğu bilgisini verir. Bâbâ eş-Şirvânî, ayrıca eserini dönemin Osmanlı Sultanı Sultan Mehmed Hân'a (1595-1603) ithaf eder (vr. 1^b-4^a). Risalenin ferağ kaydında da Şeyham eş-Şirvânî'nin eserini 1003 (m.1595) yılının Recep ayının başında İstanbul'a yazdığı bilgisi yer almaktadır (vr. 74^a).

⁴ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin: Teracim musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957), 3/319.

⁵ İhsan Işık, *Geçmişten Günümüze Diyarbakırlı İlim Adamları Yazarlar ve Sanatçılar*, (Ankara: Elvan Yayınları, 2014), 251; Muhammed Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hâdî, aşer*, (Beyrut: Dâru Sâdır, (t.y.), 2/122.

⁶ Khaled el-Rouayheb, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900*, (Leiden-Boston: Brill Yayıncılık, 2010), 80/158-159; ayrıca bk. Ahmet Kamil Cihan, "Şirvani'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevâidu'l-Hakaniyye", *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science*, 6/4, (2013), 231.

⁷ Hüseyin Örs, "Taşradan Merkeze Sorular: Molla Çelebi el-Âmidî'nin Sorularında Fıkıh", *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh*, (ed.) Mürteza Bedir, (İstanbul: İsar Yayınları, 2017), 260-263.

⁸ Mehmet İpşirli, "Abdürrahîm Efendi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/289.

b. Süleymân b. Abdülvahhâb el-Kurânî (ö. ?) gibi önde gelen pek çok Osmanlı bilgininin hocası olan Hüseyin Halhâlî'nin Halhâl kasabasında doğduktan sonra bir süre Şemâhî'de (Şamahı)⁹ ikamet ettiği¹⁰ ve 1014/1605 yılında Diyarbakır'da vefat ettiği bilinmektedir.¹¹ Halhâlî, kelam, tefsir, hadis, fıkıh, astronomi ve mantık gibi birçok alanda eser telif etmiştir. Büyük çoğunluğu henüz yazma halinde olan eserlerinden bazıları şunlardır:¹² *Risâle fî İsbâtî'l-vâcib*,¹³ *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti 'İsâm 'alâ'l-Beyzâvî*, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'l-adudiyye*,¹⁴ *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Kâdî Mîr*,¹⁵ *Hâşiye 'alâ*

⁹ Şemâhi, Şirvan'ın bir kasabasıdır. Yâkût el-Hâmevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Beirut: D'ar Sâdır, 1977), 3/361.

¹⁰ Işık, *Geçmişten Günümüze Diyarbakırlı İlim Adamları Yazarlar ve Sanatçılar*, 251.

¹¹ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve asâru'l-müsannifin*, istihsan ve tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951), 1/291.

¹² Halhâlî'nin eserlerinin çeşitli kaynaklarda farklı tasniflerinin olduğu görülmektedir. Mesela bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, çev. Rüstü Balcı, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), 3/914; Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1/291; Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî, aşer*, 2/122; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin*, 3/319.

¹³ Halhâlî'nin bu eseri dikkate alınarak, onun uluhiyyet anlayışı ile ilgili danışmanlığında bir Yüksek Lisans Tezi çalışması hazırlanmıştır. Bk. Ümran Özgür, *Hüseyin el-Halhâlî ve Ulûhiyyet Tasavvuru*, (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, 2023).

¹⁴ Halhâlî'nin bu hâşiyesi, Celâleddin Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye (Celâl: Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290) adlı eserinin hâşiyesidir. Hâşiyenin Türkiye Yazma Eser Kütüphane'lerinde pek çok nüshası bulunmaktadır. Çalışmada Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde 5557 numarada 115^b-171^a varakları arasında bulunan nüsha tercih edilmiştir. Hâşiyenin nüshalarının birçoğunda müellif hem mukaddime kısmında hem de ferağ kaydında hâşiyenin kendisine aidiyetini müdellel kılar. Zira nüshanın mukaddime kısmında dua cümlelerinin ardından "İmdi fakîr Allah ona rahmet etsin Hüseyin el-Hüseynî el-Halhâlî der ki; bu Muhammed Es'ad es-Siddîkî ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye* adlı eseri üzerine yazılmış bir hâşiyedir..." (vr. 115^b), ferağ kaydında da "Mevlânâ Celâleddîn ed-Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye* adlı eseri üzerine telif edilmiş bu nüsha Hüseyin el-Hüseynî el-Halhâlî'ye aittir." (vr. 171^a) şeklinde bilgi bulunmaktadır. Ayrıca Halhâlî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye* adlı bu hâşiyesinin farklı isimlerle de kaydedildiği tespit edilmiştir. Mesela, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi 601 numarada (vr. 1^b-89^a) ve Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi 1832 numarada (vr. 1-100^a) kayıtlı nüshalar Halhâlî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd* adıyla kayıtlıdır. Ancak inceleme ve mukayese neticesinde bu nüshaların *Şerhü't-Tecrîd* adlı metne ait bir hâşiye olmadığı ve Halhâlî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye* adlı bu hâşiyesinin farklı nüshaları olduğu tespit edilmiştir. Nitekim bu durum, nüshanın ferağ kaydındaki "Devvânî'nin şerhi üzerine Halhâlî'nin hâşiyesidir" (vr. 100^a) şeklindeki bilgi notundan da anlaşılmaktadır. Zira Devvânî'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd* adlı metin üzerine şerhi değil, hâşiyeleri bulunmaktadır. Devvânî'nin bu hâşiyeler hakkında bk. Salih Günaydın, "Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdu'l-i'tikâd*'i Üzerine Oluşan Şerh ve Hâşiye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14, 28, (2016), 248-251.

¹⁵ Hüseyin el-Hüseynî el-Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Kâdî Mîr*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 266, İstinsah Yılı 1052/1642); Halhâlî'nin bu metni Kâdî Mîr Meybûdî (ö. 909/1503-1504) tarafından Esrûddin

*Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm.*¹⁶

Yukarıda zikredilen eserlerden *Risâle fî İsbâti'l-vâcib, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'l-adudiyye*¹⁷ ve *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Kâdî Mîr* başlıklı risaleler incelendiğinde Osmanlı düşüncesinin 16. yüzyılının önde gelen düşünürü Halhâlî'nin varlık meselesine dair kayda değer yorum ve katkı yaptığı görülmektedir. Bu çalışmada da Halhâlî'nin ismi mezkûr eserlerinden hareketle varlık meselesinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Belirlenen bu hedef doğrultusunda, önce varlık (vücûd) kavramının mesele olması, ardından da zorunlu varlık-mümkün varlık analiz edilecektir. Zira Halhâlî'nin varlığa ilişkin yorumları incelendiğinde onun Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ekolünü takip ettiğini söylemek mümkündür.¹⁸ Çünkü Râzî, kelimeler ve felsefi meseleleri, telif ettiği eserlerinde kendine özgü bir yöntemle tahlil edip sınıflandırmış ve bu problemlerin yeni yöntem ve yorumlarla sonraki nesillere intikal etmesine imkân sağlamıştır.¹⁹ Eserlerinde

Ebherî'nin *Hidâyeti'l-Hikme* adlı eserine yazılan şerhin (Kâdî Mîr Meybüdü, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, İstanbul: Hacı Hüseyin Efendi Matbaası, 1313/1896) haşiyesidir. Halhâlî'nin bu haşiyesinin Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde çok sayıda nüshası vardır. Çalışmada Süleymaniye Kütüphanesi Giresun Yazmalar koleksiyonu 266 numarada kayıtlı nüshanın kullanılması tercih edilmiştir. Nüshanın zahriyesinde "Halhâlî Hâşiye Kâdî Mîr" bilgisi vardır (vr. 1^a). Ferağ kaydında ise metnin Kâdî Mîr Hüseyin'in *Şerhu'l-Hidâyeti'l-Hikme*'si üzerine yazıldığı bilgisi verilmekte ve eser "Hüseyin el-Halhâlî'nin ta'likât'ı" şeklinde nitelendirilmektedir. Ayrıca nüshanın 1052 (h.) yılının Recep ayında Hüseyin b. eş-Şeyh Ca'fer tarafından istinsah edildiği bilgisi bulunmaktadır (vr. 140^a). Halhâlî'nin hâşiye telif ettiği *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme* adlı metnin müellifi Kâdî Mîr Meybüdü, İran'ın Yezd şehrine bağlı Meybûd kasabasında doğmuş, Şiraz'da Devvânî'nin ders halkasında yer almıştır. Asıl adı Emîr Hüseyin Mîr b. Muînüddin Meybüdü olarak kaynaklarda geçmekte, ancak Kâdî Mîr şeklinde şöhret kazanmıştır. Bk. H. Bekir Karlığa, "Kâdî Mîr Meybüdü", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/118-119. Bu bağlamda Halhâlî'nin kelimeler ve felsefi alanında telif etmiş olduğu haşiyelerinin Devvânî ve onun öğrencilerinin şerhleri üzerine olması dikkat çeken bir durum olduğu belirtilmelidir. Zira zikredilen metinler mukayeseli incelendiğinde hem 16. yüzyılın önde gelen düşünürü Halhâlî'nin ilmî silsilesi hem de söz konusu literatüre farklı yüzyıllardaki ilginin tespiti mümkün olabilmektedir.

¹⁶ Hüseyin el-Hüseyinî el-Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, 2591), vr. 1^b-79^b

¹⁷ Halhâlî'nin bu haşiyesi üzerine Yusuf Muhammed Cân el-Karabâğî tarafından *Tetimmetü'l-Havâşî fî İzâleti'l-Gavâşî* (Millî Kütüphane, Adana İl Halk Kütüphanesi, 102) adıyla bir Ta'likât yazılmıştır. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, çev. Rüştü Balcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014, 3/914.

¹⁸ İslam düşünce geleneğinin müteahhir döneminde İbn Sînâ felsefesi Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) önderliğinde felsefe-kelâm bağlamında yeniden şekillenmiştir. Kemal Sözen, "Klasik Dönem Osmanlı Bilginlerinin Felsefeye Karşı Tutumu", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14, (2005/1), 3.

¹⁹ Müteahhir dönemde Fahreddin er-Râzî ekolü ve nitelikleri hakkında bk. Müstakim Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm*

devraldığı ilmî geleneğe referansla mukayeseli yorumlar yaptığı görülen Halhâlî'nin varlığa ilişkin düşünceleri de hem müstakil yazdığı *Risâle fî İsbâtî'l-vâcib* adlı metni ve onun hâşiyesi hem de diğer telif ettiği hâşiyelerinden hareketle incelenecektir.

A. Varlık'ın Mesele Olması

İslam düşünce geleneğinde filozoflar, felsefeyi/hikmeti “İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesi”²⁰ şeklinde tanımlamışlar ve felsefenin temel konularından birinin varlık meselesi olduğunu ifade etmişlerdir. Hatta İbn Sînâ (ö. 428/1037), *el-İlâhiyat*'ta felsefî ilimleri nazarî ve amelî şeklinde taksim etmekte, tabiî (doğa), ta'limi (matematik) ve ilâhi (metafizik) olarak üç kısma ayrılan nazarî felsefenin alt dalı olan metafizik ilminin ilk konusunu “var olan (mevcûd) olması bakımından var olan” (el-mevcûdü bimâ hüve mevcûd) şeklinde ifade etmektedir.²¹ Yine filozof, bütün ilimlerde ortak olan bir varlık (vücûd) anlamına dikkat çekmektedir. Ancak ona göre her ne kadar “var olması bakımından var olan” ilimler arasında ortak bir anlam olsa da varlığı var olması bakımından konu edinen yalnızca metafizik ilmidir. Bu bağlamda İbn Sînâ, metafizik ilminin meselelerini de herhangi bir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından varlığa ilişen şeyler olduğunu belirtmektedir.²² İbn Sînâ'dan önce Fârâbî (ö. 339/950) de *Kitâbü'l-Hurûf* adlı eserinde “var olan” manasında “mevcûd” teriminin “vücûd” ve “vicdân” kelimelerinden türediğini, Yunanca “estin” ve Farsça “hest” terimlerinin de “mevcûd” ile karşılandığını ifade etmektedir.²³ Ayrıca Fârâbî, Yunanca “estin” ve Farsça “hest” terimlerinin karşılığı olarak Arapça'da “hüve” lafzının kullanıldığını, yine “hüve” lafzından “hüviyyet” mastarının oluşturulduğunu, ancak her iki terimin de türemiş lafızlar olmadığından dolayı “hüve” yerine “mevcûd”, “hüviyyet” yerine de “vücûd”un tercih edildiğini dile getirmektedir. Fakat filozof, kendisinin bu terimlerin hepsinin kullanılabilceği kanaatinde olduğunu belirtmektedir. Ancak Fârâbî, her ne kadar bütün terimlerin kullanılmasının uygun olduğunu

Çağında Fahreddin er-Râzî, ed. Ömer Türker-Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 167-202.

²⁰ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine (fî'l-Felsefeti'l-ülâ)”, *Kindî Felsefî Risâleler*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 126.

²¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1/7.

²² İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/11.

²³ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, nşr. çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 49-50; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-'ulûm*, ed. Refik el-Acem, nşr. Ali Dahruc, çev. Corc Zeynati-Abdullah Halidi, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 2/1766.

söylese de kavramların yerinde kullanılması gerektiğine de dikkat çekmektedir.²⁴

Fârâbî, “mevcûd” teriminin ortak lafız olduğunu ve bütün kategorilere söylenebildiğini belirtmektedir.²⁵ İbn Sînâ da “mevcud”, “şey” ve “zarurî” terimlerinin manasının nefste apriori olarak belirlediğini ifade etmektedir. Filozofa göre bu terimler kendilerinden başka kavramlarla açıklanamaz. Çünkü bu terimlerin, anlamları açısından daha belirgin başka bir kavram ile açıklanmaya ihtiyacı yoktur. Hatta İbn Sînâ, kendisi sebebiyle tasavvur edilmede eşyanın en öncelikli olanının “mevcûd”, “şey” ve “bir” gibi genel kavramlar olduğunu söylemektedir.²⁶ Dolayısıyla Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşüncesinde “mevcûd” teriminin en genel kavramlardan olduğu ortaya çıkmaktadır.

İslam düşünce geleneğinin müteahhir döneminde İbn Sînâ terminolojisini kendine özgü bir yöntemle yeniden ortaya koyan Fahreddin er-Râzî de *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eserinde genel kavramları (umûr-ı âmme) inceler. O, varlık (el-vücûd) kavramının en genel ve kapsamlı bir terim olduğunu, varlığın mukabilinin yokluk (adem) olduğunu ifade ettiği gibi, genel ve kapsamlı olmak bakımından varlık ile ilişkili olan kavramları da mahiyet, birlik ve çokluk şeklinde ifade eder. Râzî, varlığın (vücûd) ilk bölündüğü kavramların zorunlu (vâcib) ve mümkün (mümkün) olduğunu söyler.²⁷

İslam düşüncesinde 13. yüzyıldan sonra yeni bir yazım geleneği olarak ortaya çıkan “İsbât-ı Vâcib” başlıklı telif metinlerde “vücûd” ve “mevcûd” terimlerinin ve bu kavramlarla ilişkili olarak imkân, hudûs, illet-ma'lûl, tam illet gibi kavramların analiz edildiği görülmektedir.²⁸ Bu metinlerde her ne kadar Tanrı'nın varlığına ilişkin argümanlar konu edinilse de genel olarak zikredilen kavramların analizine yer verilmesi ve İbn Sînâ terminolojisinin temel referans kabul edilmesi dikkat çeken bir durumdur. Nitekim Hüseyin el-Halhâlî de “vücûd” ve “mevcûd” terimlerini incelediği *Risâle fî İsbâti'l-vâcib* adlı eserinin mukaddime kısmında risalenin ilk ilke olan Zorunlu Varlık'ın zâtı, yüce sıfatları ve güzel isimleri hakkında araştırmayı muhtevisi olduğunu

²⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 52-53.

²⁵ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 54.

²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/27-28.

²⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabâiiyyât*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990), 1/90-91.

²⁸ Bk. Hatice Toksöz, “Celâleddin Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Problemine Katkısı”, *İsbât-ı Vâcib Tartışmaları*, ed. Hatice Toksöz, (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 13-45.

belirtir. Başka bir ifadeyle düşünür ismi geçen risalesini “bir hakikat araştırması”²⁹ şeklinde nitelendirmektedir. Keza hâşiye müellifi Bâbâ eş-Şirvânî de Halhâlî’nin risalesinin mukaddime kısmında eserini “latîf” şeklinde nitelendirdiğini ve eserinde ince meselelerin özünü ele aldığını ifade etmektedir.³⁰ Halhâlî, İsbât-ı Vâcib başlıklı bu risalesini on üç fasla ayırmış, her bir fasla sırasıyla Zorunlu Varlık’ın varlığı ve birliğinin ispatı, sıfatları (ilim, kudret, irade, hayat, semî’ ve basar, kelim) ve fiillerini konu edinmiştir. Bu bağlamda düşünürün eserinin muhtevasını hoca silsilesinin dayandığı Devvânî’nin ikinci risalesi olan *Risâletü İsbâti’l-vâcibi’l-cedîde*³¹ adlı metnine benzer şekilde tanzim ettiği göze çarpmaktadır. Bununla birlikte düşünür, Devvânî’nin risalesinde bulunmayan “Allah’ın dışında hiçbir şeyin kadîm olmaması” şeklinde bir bölüm açar ve burada müteahhir dönemin klasik kelim kitaplarında yer alan genel durumlar (umûr-ı âmme) başlıklı bölümde analiz edilen meseleleri ana hatlarıyla tartışır. Bu kısımda Halhâlî, kıdem-hudûs, cevher-araz, varlık-yokluk, vâcib-mümkin, illet-ma’lûl gibi kavram çiftlerini ana hatlarıyla inceler. Ancak Halhâlî’nin aşağıda detayları verileceği üzere, *Risâle fî İsbâti’l-Vâcib* adlı eserinde genel olarak varlık (vücûd) meselesini tartıştığı belirtilmelidir. Ayrıca onun her ne kadar herhangi bir isim zikretmemiş olsa da varlık (vücûd) ile ilgili cümlelerinin, Devvânî’nin mezkûr eserinde geçen cümleler ile benzerlik gösterdiği ifade edilmelidir. Zira Halhâlî, *Risâle fî İsbâti’l-vâcib* adlı metnin ilk faslında varlık (vücûd) kavramını ve buradan hareketle de Zorunlu Varlık’ın varlığının ispatı meselesini ele almaktadır.

Halhâlî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi Hidâyetü’l-Hikme* adlı metnin ilahiyat kısmında, asıl metne bağlı kalmak suretiyle, ilk olarak genel kavramları (el-umuru’l-âmme) ele almaktadır. Her ne kadar Esrûddin el-Ebherî (ö. 663/1265) *Hidâyetü’l-Hikme* adlı eserinin ilahiyat bölümünün ilk kısmında³²

²⁹ Hüseyin el-Hüseyinî el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti’l-vâcib*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Laleli, 2429), vr. 197b.

³⁰ Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti’l-vâcib li’l-Halhâlî*, 2^a.

³¹ Devvânî, ilmî hayatının ilk döneminde Tanrı’nın varlığının kanıtlamasına ilişkin argümanları analiz ettiği *Risâletü İsbâti’l-vâcibi’l-kadîme* adlı risaleyi, ilmî bakımından olgun olduğu hayatının son dönemlerinde de ikinci risalesi *Risâletü İsbâti’l-vâcibi’l-cedîde*’yi kaleme almıştır. İlk risalesinde Tanrı’nın varlığına ilişkin burhan yöntemlerini incelerken, ikinci risalesinde burhanların yanı sıra ilâhî sıfatları ve fiilleri de incelemiştir. Düşünürün her iki risalesi üzerine kendisinden sonraki süreçte pek çok şerh ve hâşiye telif edilmiştir. Devvânî’nin mezkûr risalelerinin kendisinden sonraki etkileri hakkında bk. Hatice Toksöz, *Celâleddin Devvânî Düşüncesinde Tanrı*, (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 23 vd.

³² Ebherî’nin *Hidâyetü’l-Hikme* adlı eseri Mantık, Tabiiyyat ve İlahiyât şeklinde ayırdığı üç bölümden müteşekkildir. Yazar, metinde her bir bölümü farklı kısımlara bölerek bu kısımları da “Fenn” ve “Fasil” şeklinde adlandırmıştır. Bu çerçevede müellifin İlahiyat

(el-fennü'l-evvel) "varlığın kısımları" başlığıyla genel kavramları ana hatlarıyla incelemiş olsa da şerh ve hâşiye müelliflerinin genel kavramları daha sistematik analiz ettikleri görülmektedir. Zira Ebherî, varlığın kısımları şeklinde nitelendirdiği genel kavramları; küllî-cüz'î, birlik-çokluk, öncelik-sonralık, kadîm-hâdis, kuvve-fiil, illet-ma'lûl, cevher-araz şeklinde yedi ayrı fasılda ele almaktadır.³³ Şarih Kâdî Mîr, "el-hikmetü'l-ilâhî" şeklinde adlandırdığı bu kısmın, en genel manada, maddeye muhtaç olmayan şeyler hakkında bir kısım olduğunu belirtmektedir. Diğer şarih Mevlânâzâde ise bu bölümü "el-ilmü'l-ilâhî" olarak adlandırmakta ve bu ilmi de varlığında maddeye muhtaç olmayan mevcudların hallerinden bahseden bir ilim şeklinde tarif etmektedir. Maddeye muhtaç olmayan varlıklar ile kastedilen ise ya genel kavramlar (umûr-ı âmme) gibi maddeyle ilintili olan ya da madde ile ilişkisi olmayandır. Burada şarihler madde ile ilintili olmayan varlık ile mümkün ve vâcib kavramlarını zikrederler.³⁴ Kâdî Mîr, genel kavramlara ilişkin görüşleri naklederek, umûr-ı âmme ile kastedilenin varlık (el-vücûd) olması bakımından mahiyetin taksimi durumu olduğunu dile getirmektedir. O, umûr-ı âmme ile mevcudatın bazılarını kuşatan şeyleri kastetmektedir. Mevcudatın bazılarını kuşatan genel şeylere vâcib, cevher ve araz kavramlarını örnek veren Kâdî Mîr'in naklettiği üzere, genel şeylerin bazıları mevcudatın hepsini, bazıları da bir kısmını kuşatır. Umûr-ı âmmenin, mevcudatın bütününe kuşatması durumunda bu kuşatma ya mutlaklık ya da tekabül yoluyla olur. Burada Kâdî Mîr, genel şeyin tekabül yoluyla kuşatması durumunu, bu genel şeyin mukâbiliyle birlikte bütün mefhumları kuşattığı şeklinde açıklar. Çünkü bu mukâbilden her birine ilmî bir amaç taalluk etmektedir.³⁵

Görüldüğü üzere İslam düşüncesinin müteahhir döneminin önemli bir metni olan *Hidâyetü'l-Hikme* ile onun şerh ve hâşiyelerinde genel kavramlar (umûr-ı âmme) başlığı çerçevesinde varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imbân, kıdem-hudûs, öncelik-sonralık, illet-ma'lûl gibi

kısmını da "Fenn" başlığı ile üç bölüme ayırdığı görülmektedir. Bk. Abdullah Yormaz, "Hidâyetü'l-hikme'nin Tenkitli Neşri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008/1), 146.

³³ Esîrüddin Ebherî, "Hidâyetü'l-Hikme", nşr. Abdullah Yormaz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2008/1), 183-189.

³⁴ Kâdî Mîr Meybüdü, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, (İstanbul: 1311/1893), 82; Abdullah Yormaz, *Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2010, 229.

³⁵ Kâdî Mîr Meybüdü, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, 82; Kâdî Mîr'in genel şeylerle ilgili görüşlerde Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkîf* adlı eserindeki görüşleri naklettiği görülmektedir. Krş. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/448.

kavramları analiz edilmektedir. Halhâlî ise *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyetü'l-Hikme* adlı metnin ilahiyat kısmında öncelikle genel kavramlar ile ne anlaşılması gerektiği hakkında bilgi verir. Ona göre, genel kavramlar ile ister vahdet, kesret ve diğer genel kavramlar gibi, gereklilik yoluyla maddeye mukarin olsun isterse de ilah ve akıllar gibi asla madde ile ilişiği olmasın dış dünyada ve zihinde varlık (vücûd) olup, ancak maddeye muhtaç olmayan şey kastedilmektedir. Burada Halhâlî de Kâdî Mîr gibi, Ebherî'nin metninde yer alan genel kavramları (umûr-ı âmme) varlığın kısımları (tekâsîmü'l-vücûd) olarak adlandırmakta ve vücûd, vahdet-kesret ve diğer kavramları aynı şekilde zikretmektedir.³⁶ Kâdî Mîr, mahiyet kavramının da varlık (vücûd) olması hasebiyle mevcutların hepsini kuşatan genel şeylerden kabul edildiğini belirtmektedir. Keza o, genel kavramlar ile vâcib, cevher ve araz gibi olan mevcutların hepsine değil de bazılarına özgü olan durumlar kastedildiğini ifade etmektedir.³⁷ Halhâlî, vâcib, cevher ve arazdan ibaret olan mevcudun her üçüne özgü genel şeylerin vücûd ve illiyetlik, iki kısma özgü olanın da imkân ve ma'lûliyet olduğunu dile getirir. Zira ona göre imkân ve ma'lûliyet cevher ve araza özgüdür. Vâcib varlıkta ise imkân ve ma'lûliyet niteliği söz konusu değildir. Yine Halhâlî, vücûd, illiyetlik ve birliğin bütün mevcutları, imkân ve ma'lûliyetin ise çoğunluğunu kuşattığını ifade eder.³⁸ Genel kavramların bütün mevcutları kuşatması ya mutlaklık ('ale'l-itlâk) ya da tekabül ('alâ sebîli't-tekâbül) yoluyla. Burada Halhâlî, mutlaklık yoluyla bütün mevcutları kuşatmasına imkân kavramını örnek verir. Bu çerçevede o, her bir var olan (mevcûd) varlığın ya zorunlu (vâcib) ya da mümkün (mümkün) olduğunu dile getirir. Ayrıca Halhâlî, tekabül yoluyla kuşatmasını ilmî amaç ile açıklar. Buna göre genel olan kavram bütün mefhumları mukabiliyle birlikte kuşatır, bu çerçevede de iki mukabilden her birine ilmî amaç taalluk eder.³⁹

Düşünür Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyeye* adlı risalesinde de varlık (vücûd) ile Zorunlu (Vâcib) Varlık'ın ve diğer bütün mevcutlar arasında müşterek olan bir mana kastedilmediğini, çünkü varlık mefhumunun Vâcib ve mümkün varlıklardan herhangi birinin aynısı olmadığını ifade etmektedir. Esasen Halhâlî, burada İslam düşünürlerinin mutlak varlık anlamı üzerinde ittifak ettiklerini belirtmektedir. Ona göre

³⁶ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyetü'l-Hikme*, 88^b.

³⁷ Kâdî Mîr Meybüdü, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, 82.

³⁸ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyetü'l-Hikme*, 89^a.

³⁹ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyetü'l-Hikme*, 89^a; Kâdî Mîr Meybüdü, *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*, 82. Genel şeylere dair Kâdî Mîr'in ve Halhâlî'nin açıklamaları, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde yaptığı açıklamalara benzer niteliktedir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/448.

varlık (vücûd) manası, bütün varlıklar arasında ortak bir anlamdır. Çünkü o, bütün mevcutlar arasında ortak bir anlam olan varlık mefhumunun Vâcib'in aynısı olduğunu söylemenin uygun olmadığını düşünmektedir. Zira Vâcib Varlık bu şekilde nitelendirilmekten daha yücedir.⁴⁰ Dolayısıyla Halhâlî, bu hâşiyesinde de varlık mefhumunu bir üst kavram olarak tartışmaktadır.

B. Varlığın Kısımları

Hüseyin el-Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib*'te daha önce Devvânî'nin de ifade ettiği gibi, aklın var olanı (mevcûd) doğrudan iki kısma ayırdığını dile getirir. Bunlardan ilkinin zatı gereği varlığı zorunlu (vâcib), ikincisinin de varlığı zorunlu olmayan (el-mümkin) olduğunu söyler.⁴¹ Buna göre mümkün varlık, zatı gereği zorunlu (vâcib) değildir, madum (adem) olması da imkân dâhilindedir. Halhâlî'nin varlık tasnifindeki kaynağı, İbn Sînâ'nın zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımıdır. İbn Sînâ, zorunlu ve mümkün her varlığın kendine özgü nitelikleri olduğunu ifade etmektedir. Varlık niteliğini kazanan şeylerin akılda zorunlu ve mümkün şeklinde iki kısma ayrıldığını dile getirmektedir. Buna göre mümkün varlık zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır, onun varlığı imkânsız da değildir. Aksi takdirde bu varlık var olamazdı. Dolayısıyla bu varlık imkân sahasında olandır. İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın zâtı dikkate alındığında varlığının zorunlu olduğunu ifade etmektedir.⁴² Halhâlî ise varlığı zorunlu olmayan mümkün varlığın varlığının bedîhî olarak açıklanmaya muhtaç olmadığını, Zorunlu Varlık'ın ise açıklanması gerektiğini ifade etmektedir.⁴³ Çalışmanın bu kısmında Halhâlî'nin bu ayrımını dikkate alarak Zorunlu Varlık ve mümkün varlık şeklinde bir tasnifle varlığı inceleyeceğiz.

1. Zorunlu (Vâcib) Varlık

Halhâlî'nin varlığa ve bilhassa Zorunlu Varlığa ilişkin görüşlerinde referans aldığı İbn Sînâ, zâtı gereği zorunlu ve zâtı gereği mümkün olan varlık arasındaki farklılığı illet kavramı ile açıklar. Ona göre varlığı zâtı gereği zorunlu olan Zorunlu Varlık'ın illeti yoktur, varlığı zâtı gereği mümkün olan mümkün varlığın ise illeti vardır. Filozof, zâtı gereği zorunlu olan varlığın bütün yönlerden zorunlu olduğunu ve O'nun varlığının başka bir varlığa denk olmadığını dile getirmektedir. Ayrıca Zorunlu Varlık'ın varlığının bir çokluğun toplamı olması, O'nun hakikatının herhangi bir yönden müşterek

⁴⁰ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 137^b-138^a.

⁴¹ Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, 198^a; a. mlf., *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyetü'l-Hikme*, 89^a; a. mlf., *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 137^b.

⁴² İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/35.

⁴³ Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, 198^a.

olması mümkün değildir. Dolayısıyla filozofa göre Zorunlu Varlık'ta görelilik, değişkenlik, herhangi bir şekilde bulunan çokluk yoktur. O'nun kendine özgü bir varlığı vardır ve varlığında, başka herhangi bir varlıkla ortak niteliğinin varlığı söz konusu değildir.⁴⁴

İbn Sînâ'ya referansla varlığın aklen zorunlu ve mümkün şeklinde iki kısma ayrıldığını ifade eden Halhâlî, mümkün varlığın açıklanmaya muhtaç olmadığını, ancak Zorunlu Varlık'ın bedihi olarak açıklanmaya ihtiyacı olduğunu belirtir. Halhâlî'nin risalesinde geçen "Vâcib'in varlığı bedihi değildir, açıklanmaya muhtaçtır." cümlesini muhaşşî Bâbâ eş-Şirvânî, Devvânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye* eserine referansla açıklamaktadır. Zira Devvânî, mezkûr eserinde Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı düşünürlerin, "Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı nazara ihtiyaç duymayacak şekilde apaçıktır." şeklindeki görüşlerine atıfla muhtemel bir eleştiriye zikreder. Bu eleştiriye Devvânî, Zorunlu Varlık'ın varlığının nazara muhtaç olmayacak şekilde bedihi olarak apaçık olduğunu söylemenin herkes açısından imkânsız olduğunu dile getirerek cevap verir. Zira O'nun varlığının apaçık olması herkes için kabul edilmesi, Zorunlu Varlık'ın ilim, irade ve kudret gibi sıfatlarının da vacip olarak bilinmesi manasına gelir. Oysa Devvânî'ye göre bu sıfatların bedihi olmadığı bilinmektedir.⁴⁵ Bâbâ eş-Şirvânî de açıklanmaya ihtiyaç olması durumunun herkes için olmadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre fitratı itibarıyla bazı kimseler için Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında nazar vacip değildir.⁴⁶

Mârifetullah konusunda nazarın vacip olup olmadığı hususunda Halhâlî, nazarın varlığı kastedilirse onun vacip olduğunu söyler. Ancak Halhâlî, Devvânî gibi, Zorunlu Varlık'ın varlığının herkes için apaçık olması durumunun imkânsız mesabesinde olduğunu ifade eder. Halhâlî, mârifetullah hakkında nazarın Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında yapılan nazardan daha genel olduğu kastedilirse O'nun varlığının bedihi olduğunu söyler. Fakat bu durum mutlak suretle, Allah'ın zâtında ve sıfatlarında nazara ihtiyaç duyulduğu manasına gelmemektedir.⁴⁷ Devvânî'ye göre doğru olan, mükellef olup kendisine apaçık olmayan ya da anlaşılmayan durumlarda düşünmenin, yani tefekkürün vacip olduğudur. Hatta Devvânî fitratı itibarıyla tefekkürden müstağni olan kimseler için Allah'ın bazı sıfatları hakkında tefekkürün vacip olmadığını söylemektedir. Devvânî'ye göre bu tür insanlara sadece kendilerine yeterli olacak derecede bir açıklamayla delilleri

⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/35-36.

⁴⁵ Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*, 19.

⁴⁶ Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye 'alâ Risâleti İsbâti'l-Vâcib li'l-Halhâlî*, 5^a.

⁴⁷ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâ'idi'l-'Adudiyye*, 133b.

bilmeleri vaciptir.⁴⁸ Halhâlî de mükellef her bir insan için ilâhî bilgi hakkında nazarın vacip olmadığını belirtmektedir. Bu tür insanların bazıları için bu bilgiler bedihi olsa bile onlar için nazar vacip değildir. Düşünür, mükellef olan her bir kimse için Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkında delilleri bilecek kadar açıklamaları bilmelerinin yeterli olduğu görüşündedir.⁴⁹

Devvânî'nin referans yaptığı Gazzâlî, *Miškâtü'l-Envâr* adlı eserinde var olanın yalnızca Allah ve O'nun zâtı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Gazzâlî, künhünü sadece Allah'ın kendisinin bildiğini dile getirmekle birlikte, ârif olarak nitelendirdiği kimselerin hakikate ulaştıktan sonra varlıkta Gerçek Bir'i görüp, O'nun dışında hiçbir şeyi görmediklerini belirtmektedir.⁵⁰ Diğer bir eserinde de Gazzâlî'nin biri kâsır (kusurlu), diğeri mesdûd (kapalı) şeklinde iki yol zikrettiği ve bunlardan ilkinde insanların kendisinde olan niteliklerle Allah'ı ve O'nun sıfatlarını bilme imkânı olduğundan söz ettiği görülmektedir. Ancak Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ* adlı eserinde ilahlık hakikatine yalnızca Allah'ın sahip olduğu ve O'nu olduğu gibi bilmenin de imkânsız olduğunu ifade etmektedir.⁵¹ Keza İslam düşüncesinde mârifetullahın zorunlu (fitrî/müşahede) bir bilgi mi, yoksa kesbî (nazar/istidlâl) bir bilgi olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Bazı düşünürler mârifetullahın fitrî, bazıları da aklî istidlâl ile bilinebileceği ileri sürmüşlerdir. Nitekim Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Şehristânî (ö. 548/1153) gibi bilginler fitrî olarak Allah'ın bilinebileceğini ifade ederken, Mu'tezile, Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî (ö. 324/935-6) ve onun ekolüne mensup bazı düşünürler mârifetullahın kesbî olduğunu iddia etmişlerdir.⁵² Buna karşılık Halhâlî'nin *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*'de Râzî ve Cürcânî'ye atıfla yaptığı açıklamalardan mârifetullahın kesbî olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.⁵³

Halhâlî'ye göre Zorunlu'nun (Vâcib) varlığı bedihi değildir, bu sebeple de açıklanması gerekir. Düşünür, Zorunlu Varlık'ın açıklanmasını ilk olarak "Şayet Zorunlu (Vâcib) mevcut olmasaydı aynı şekilde mümkün varlığın var

⁴⁸ Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 19.

⁴⁹ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 133^b-134^a.

⁵⁰ Gazzâlî, *Miškâtü'l-Envâr*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 45-46.

⁵¹ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi Esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fadlou A. Shehadi, (Beyrut: 1971), 42, 51-56.

⁵² Hatice Toksöz, "İslam Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddîn ed-Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VII/2, (Güz 2014), 35 vd. Bu konuda kelamcı ve Meşşai filozofların yaklaşımlarının mukayesesi için bk. Ali Kürşat Turgut, *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*, (Ankara: TDV. Yayınları, 2014), 108-135.

⁵³ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 135^b.

olması da mümkün olmazdı.”⁵⁴ cümlesiyle yapmaktadır. Bu cümledeki temel önerme kısaca, “Mümkün, Zorunlu (Vâcib) var olmadıkça var olmayandır.”⁵⁵ şeklinde ifade edilebilir. Esasen bu önerme, Halhâlî’nin sık sık isbât-ı vâcib başlıklı risalesinde atıf yaptığı Cürcânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf* adlı eserinde geçmektedir. Cürcânî ise mezkûr önermeyi filozofların delili olarak zikretmektedir. Buna göre var olanların özellikleri ve halleri incelendiğinde gerçekte tek bir mevcudun kaldığı görülecektir. Cürcânî’nin, “Vakiada bir mevcut vardır.” şeklinde bir önerme ile zikrettiği bu mevcut aslında her fitratın tanıklık edebileceği bir öncüdür.⁵⁶ Dolayısıyla burada mevcut ile kastedilen şayet Zorunlu (Vâcib) varlık olursa amaç gerçekleşmiş olacaktır. Fakat mevcut olan varlık mümkün olması durumunda onun başka bir müessire muhtaç olduğu ortaya çıkacaktır. Bu muhtaçlık durumu da en nihayetinde bir Zorunlu Varlık’ta durmak zorundadır.⁵⁷ Halhâlî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Akâ’idi’l-Adudiyye*’de âlemin hâdis olup, hâdis varlıkların bir Zorunlu Varlıkta durması gerektiğini şu şekilde açıklar:

“Âlem muhdestir. Her muhdes olan varlığın bir muhdisi, yani kendisini var kılan bir yaratıcısının olması gerekir. Bu durum ya teselsül ve kısırdöngü ile devam eder ya da kadîm bir muhdiste son bulur. İlk ikisi batıldır. Böylece üçüncü şık, yani hâdis varlıkların dayandığı bir kadîm varlığın varlığı kesinleşmiştir.”⁵⁸

Halhâlî, Zorunlu ile mümkün varlık arasındaki farkı illet kavramıyla da açıklamaktadır. O, mümkün varlığın zâtı gereği var olamadığını ve bir illet sebebiyle var olduğunu ifade etmektedir. Halhâlî’ye göre şayet mümkün varlığın illetinin de aynı şekilde başkası sebebiyle var olan bir mümkün olması durumunda bu süreç sonsuza kadar teselsül eder veya devr/kısırdöngünün meydana gelmesine sebep olur. Bu şekilde sonsuza kadar teselsül ya da kısırdöngü olması durumu ise kendisinde hiçbir şekilde imkân hali bulunmayan bütün mümkün varlıkların yokluğunun olması manasındadır. Zira mümkün varlıklardan meydana gelen bir toplamın yokluğunun içinde bireysel olarak mümkün varlıklardan her birinin yokluğu

⁵⁴ Halhâlî, *Risâle fî İsbâti’l-vâcib*, 198^a; Bâbâ eş-Şirvânî, *Hâşiye ‘alâ Risâleti İsbâti’l-Vâcib li’l-Halhâlî*, 7^a.

⁵⁵ Devvânî, *Risâletü İsbâti’l-Vâcibi’l-cedîde, Seb’u Resâil*, nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî, (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002), 119.

⁵⁶ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/14.

⁵⁷ Halhâlî, *Risâle fî İsbâti’l-vâcib*, 198^a; Benzer ifadeler Devvânî’de de geçmektedir. Bk. Devvânî, *Risâletü İsbâti’l-Vâcibi’l-cedîde*, 119.

⁵⁸ Halhâlî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Akâ’idi’l-Adudiyye*, 137ab; krş. Devvânî, *Celâl: Şerhu’l-Akâ’idi’l-Adudiyye*, 24.

da imkân halindedir. Bu durumda ise toplamın varlığı gibi ondan hiçbir şeyin varlığı mümkün değildir. Şayet mümkün varlığın varlığı mümkün olursa, onun varlığı, varlığını yokluğuna tercih eden bir illet nedeniyle olur ki, bu Halhâlî'ye göre muhaldir. Çünkü yukarıda ifade edildiği gibi, Halhâlî'ye göre mümkün varlık kendisini var kılan Zorunlu bulunmadıkça var olmayandır.⁵⁹

Görüldüğü üzere Halhâlî, mümkün varlığın kendisi varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccih olmaksızın var olamayacağını söylemektedir. Başka bir ifadeyle, şayet Zorunlu Varlık yoksa mümkün varlık hiçbir şekilde var olamaz. Esasen bu önerme daha önce İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eserinde vazettiği, Halhâlî'nin "latîf burhân" olarak ifade ettiği Zorunlu Varlık'ın varlığının ispatına yönelik sıddıkîn delilidir. Nitekim 19. yüzyılda *İsbât-ı Vâcib*⁶⁰ başlıklı bir risale telif eden Yûsuf el-Hüseyinî (19. yy.) Allah'ın varlığı hususunda biri, var olana (mevcûd) muhtaç olması bakımından varlığa (vücûd) istidlâl; diğeri de mevcûd mefhumuna istidlâl şeklinde iki istidlâl tarzı olduğunu belirtmekte, ilkinin İslam filozoflarının imkân ve kelim bilgilerinin hudûs delili olduğunu ifade etmektedir. O, mevcûd mefhumuna dayanan ikinci istidlâl tarzının İbn Sînâ'dan nakleden Devvânî'nin vazettiği sıddıkîn delili olduğunu dile getirmektedir.⁶¹ Halhâlî'nin "Vâcib Varlık'ın varlığının ispatına dair olan bu delil, teselsül ve kısır döngünün iptaline ihtiyaç duymaksızın gerçekleşen hafif zahmetli, güzel bir burhândır (latîf burhân)." şeklinde tkrir ettiği bu delil teselsül ve kısır döngüye dayanmamaktadır. Ancak Halhâlî, bazı durumlarda Zorunlu Varlık'ın varlığının ispatının teselsül ve kısır döngünün iptali yoluyla yapılabileceğini belirtmektedir. Halhâlî, bu düşüncesini "Mümkün varlığın varlığı başlangıç veya vasıta ile Vâcib Varlık'a dayanmaması durumunda her mümkün başka bir mümkün sebebiyle var olur." cümlesinden hareketle açıklar. Bu noktada Halhâlî, teselsülün batıl olduğu hususunda kendisinden önce İslam düşüncesinde pek çok delilin zikredildiğini, fakat bu delillerin şüpheden uzak olmadığını dile getirir. Yine bir şeyin kendisine dayanmasının imkânsız olmasından hareketle kısır döngünün batıl olduğunu ifade eder.⁶² Dolayısıyla teselsül ve kısır döngünün batıl olduğunu düşünen Halhâlî'nin Zorunlu Varlık'ın varlığının ispatı meselesinde, teselsül ve kısır döngünün iptali yoluyla yapılan istidlâl yöntemlerine değil, İbn Sînâ'nın vazettiği ve Devvânî'nin naklettiği sıddıkîn deliline başvurduğu görülmektedir.

⁵⁹ Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, 198^{ab}.

⁶⁰ Yûsuf el-Hüseyinî, *İsbât-ı Vâcib*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Arslan Kaynaradağ, 35, İstinsah Yıl 1278/1862).

⁶¹ Yûsuf el-Hüseyinî, *İsbât-ı Vâcib*, 2^a-4^a.

⁶² Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, 198^b-199^a.

Yukarıda Yûsuf Hüseyinî'nin de dile getirdiği sıddıkîn delili mevcûd mefhumuna dayanmaktadır. Nitekim Halhâlî de zâtı gereği Zorunlu Varlık var olmadıkça hiçbir varlığın var olmayacağını ifade etmektedir.⁶³ Çünkü Halhâlî'nin "güzel, latîf burhân" olarak nitelendirdiği sıddıkîn delilinin temel ilkesi varlıktır. İbn Sînâ delilde biri eserden müessire, diğer müessirden esere şeklinde iki yöntem vazeder. Çünkü delilde, "Kuran'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?"⁶⁴ mealinde ayet zikredilerek ikili zihni faaliyetten bahsedilir. Ayetin ilk kısmı, Allah'ın varlığı için yaratılmış varlıklardan; ikinci kısmı da Allah'ın varlıklara şahitliğinden hareketle birtakım deliller ortaya konulmaktadır. Ancak burada İbn Sînâ, ikinci yöntemin, yani Allah'ın varlıklara şahitliğinin daha üstün bir yol olduğu düşüncesindedir.⁶⁵ Zira Devvânî ve Halhâlî'nin "Zorunlu var olmadıkça mümkün var olmayandır" şeklindeki temel önermesi de İbn Sînâ'nın bu düşüncesini doğrular niteliktedir. Esasen sonraki dönemlerde İbn Sînâ'nın kendisinin diğer delillerden daha üstün ve güvenilir bulduğu bu delilinin genel kabul görmesinin nedeninin yaratılmış varlıklardan Yaratıcı'ya değil, bizâtihi varlığın kendisinin esas alınması olabilir.⁶⁶

Halhâlî, Zorunlu Varlık'ın bir olmasını hem İslam filozoflarının "Her ikisi de zâtı gereği zorunlu olan iki mevcûdun varlığı imkânsızdır." şeklindeki önerme ile hem de kelam bilginleri tarafından ortaya konulan burhân-ı temânü' ile izah etmektedir. Her ne kadar herhangi bir isim zikretmemiş olsa da Halhâlî'nin Zorunlu Varlık'ın bir olmasına dair ortaya koyduğu görüşler Devvânî'nin *Risâletü İsbâti'l-vâcibi'l-cedîde* adlı eserinde yer alan düşüncelerine benzer niteliktedir. Nitekim Devvânî'ye göre zorunlu varlık birden çok, mesela iki olsaydı, onlardan birinin diğerinden zâtı açısından ayrılması gerekirdi. Zira iki zorunlu varlığın var olması durumunda Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) mefhumu, bu iki zorunlu varlık arasında ortak bir anlam veya arizî bir yüklemle o iki zorunlu üzerine yüklenmiş olacaktı. Ancak Devvânî, Zorunlu Varlık'ın zâtı ile kâim sırf varlık olduğunu ve O'nun varlığının zâtı üzerine zaid olmadığını dile getirmektedir.⁶⁷ Halhâlî ise zâtı gereği zorunlu olan iki zorunlu varlığın var olması durumunda, bu varlıkların

⁶³ Halhâlî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*, 198b.

⁶⁴ Fussilet Sûresi, 41/53.

⁶⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, nşr. ve çev. Ali Durusoy vd., (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 133.

⁶⁶ Fevzi Yiğit, "İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlanması", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, (2021), 95-96.

⁶⁷ Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-cedîde*, 125 vd.

her ikisinin ya da birinin onu var kılan illete muhtaç olması durumunun ortaya çıkacağını ifade etmektedir.⁶⁸ Yine Halhâlî, Zorunlu Varlık'ın zâtı itibarıyla kendisi olduğunu, bu sebeple de tam illet olup mevcutların faili olduğunu belirtmektedir. Düşünür, "... O'ndan başka tanrı yoktur..."⁶⁹ mealindeki ayete atıfla Zorunlu Varlık'ın bir olduğunu ve bütün şeyayı yarattığını ifade etmektedir.⁷⁰

Düşünür Halhâlî'nin Zorunlu Varlık'ın bir olmasına dair zikrettiği bir diğer delil ise İslam düşüncesinde "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu."⁷¹ mealindeki ayetten hareketle geliştirilen burhân-ı temânu' delilidir. Bu delile göre iki kâdir ilahın var olması durumunda ikisi arasında ihtilafın çıkması mümkündür. Zira onlardan biri bir şeyi istediğinde diğeri o şeyin zıddını veya başka bir şeyi istemesi durumu ortaya çıkması imkân sahasındadır. Halhâlî'ye göre varlıkta farklılık/ihtilaf, fiillerde ihtilafın imkânını zorunlu kılmaktadır. Örneğin, ilahlardan biri bir insanın hareketini, diğeri de sükûnunu irade edebilir. Bu durumda da iki zıddın bir araya gelmesi manasında iki emir gerçekleşir veya her iki emir de gerçekleşmez. Emir gerçekleşmediğinde ise her iki ilah için acziyet durumu ortaya çıkar. Ya da iki ilahtan birinin emri gerçekleşir, diğेरinin gerçekleşmez. Bu durumda da ikisinden birinin acziyeti durumu ortaya çıkar. İlah için acziyet durumu ise O'nun zorunluluğuna aykırıdır.⁷² Halhâlî'nin burhân-ı temânu' delilini iradelerin çatışması çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Ancak ondan önce bu delile ilişkin farklı görüşler ortaya koyan Devvânî'nin mezkûr ayette geçen "fesad" kelimesinin "meydana gelmeme"⁷³ manasında ifade ettiği görülmektedir. Nitekim Devvânî şârihi Abdülkâdir el-Cezâirî, "fesad" kelimesinin "meydana gelmeme" manasını, nizamdan çıkma anlamında değil, "meydana gelmenin yokluğu" şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Çünkü iki ilahın varlığı durumunda, iki iradenin çatışması ortaya çıkacak, yani biri meydana getirirken, diğeri meydana getirmeyecektir. Cezâirî'ye göre ortaya çıkan bu durum, genel nizamın bozulması değil, düzenin meydana gelmemesi hâlidir.⁷⁴

⁶⁸ Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, 200^b.

⁶⁹ En'âm Sûresi, 6/102.

⁷⁰ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 138^{ab}, 139^b.

⁷¹ el-Enbiya Sûresi, 21/22.

⁷² Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, 201^a-202^a; Bâb eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, 16^{ab}.

⁷³ Devvânî, *Risâletü İsbâti'l-Vâcibi'l-cedîde*, 136-137.

⁷⁴ Abdülkâdir el-Cezâirî, *Şerhu Risâleti'l-İsbâti'l-Vâcib*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih, 3031, 1271/1855), 37^b.

Halhâlî, İbn Sînâ ve Devvânî'ye referansla Zorunlu Varlık'ın varlığının zatının üzerine zaid olmadığını ve O'nun sıfatlarının zâtın aynı olduğunu ifade eder. Düşünür, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*'te ilâhî sıfatları (ilim, irade, kudret, hayat, işitme, görme ve kelim) ayrı fasıllarla detaylı olarak ele almaktadır. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*'de ise Zorunlu Varlık'ın her yönden bir ve bütün kemâl sıfatlarla muttasıf olduğunu dile getirmektedir.⁷⁵ Genel olarak Halhâlî'nin her iki risalesinde de ilâhî sıfatları İslam filozofları ve kelim bilginlerinin görüşlerini mukayese ederek açıkladığı görülmektedir. Ancak onun çoğunlukla ve bilhassa ilim, irade ve kudret sıfatları konusunda İbn Sînâ ve Devvânî'nin görüşlerini benimsediği de ifade edilmelidir.

2. Mümkün (el-Mümkin) Varlık

Halhâlî, mümkün varlığı "zâtı gereği zorunlu olmayan, yokluğu imkân sahasında olan"⁷⁶ şeklinde; bir başka tanımla da "vücûbiyet (zorunluluk) sınırına ulaşınca kadar varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccih var olmadıkça var olmayan"⁷⁷ olarak tarif etmektedir. Düşünürün burada vücûbiyet (zorunluluk) ile kastettiği durum, sırf mümkün olan varlıkların Zorunlu Varlık'a dayanmaksızın var olamamasıdır.

Risâle fî İsbâti'l-vâcib adlı metninde Halhâlî, "Allah'tan başka hiçbir kadîmin olmadığı hakkında fasıl (faslun fî ennehû lâ kadîme sivâ'llahu Teâlâ)" başlıklı bir bölüm açar. Bu kısımda kıdem-hudûs, cevher-araz, varlık-yokluk, vâcib-mümkün, illet ma'lûl kavram çiftlerini inceleyen Halhâlî, Zorunlu Varlık ve O'nun kemâl sıfatlarının haricinde var olan varlığı genel olarak mümkün varlık şeklinde adlandırmaktadır. Başka bir ifadeyle o, Vâcib Varlık'ın dışında cevher ve arazlardan meydana gelen âlemin hâdis olduğunu dile getirmektedir. Hatta cevher ve arazlardan oluşan bu âlemin hâdis olduğu hususunda bütün peygamberlerin icma ettiğini belirtmektedir.⁷⁸ Bu bağlamda Halhâlî'nin Zorunlu Varlık'ı zaman üstü şeklinde nitelendirdiği ve O'nun herhangi bir zamanda var olduğunu söylemenin mümkün olmadığını dile getirdiği görülmektedir. Çünkü Zorunlu Varlık, zamana bağlı değildir, aksine O zaman açısından kendisi dışındaki bütün varlıklardan öncedir.⁷⁹ Buna karşılık âlem ise mümkün niteliğine sahiptir. Halhâlî'nin âlemi illet-ma'lûl ilişkisi çerçevesinde açıkladığı görülmektedir. Bu bağlamda tam basit illeti, "mümkün varlığın varlığında kendisine muhtaç olduğu varlık" şeklinde

⁷⁵ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 139^b-140^b.

⁷⁶ Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, 198^a.

⁷⁷ Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, 198^a.

⁷⁸ Halhâlî, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*, 207^b.

⁷⁹ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 121^b; Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, 7.

tanımlayan Halhâlî, mümkün varlığın var olabilmek için harici bir sebebe muhtaç olduğunu da dile getirmektedir.⁸⁰ Dolayısıyla Halhâlî, burada Cürcânî'nin tam illet tanımını vermektedir: "Tam illet ma'lûlünün varlığı zorunlu olan şey."⁸¹ Nitekim Halhâlî de tam illeti, ma'lûl olan mümkün varlığın var olabilmek için kendisine ihtiyaç duyduğu şey şeklinde tarif etmektedir.

Düşünür Halhâlî, âlemi "zaman" kavramıyla birlikte de açıklamaktadır. Zira o, zamanın ölçüsünün hareketli cisim (el-cismü'l-müteharrik)⁸² olduğunu ifade eder ve el-Îcî'nin (ö. 756/1355) "Hâdis, yoklukla öncelenmiştir yani onun yokluğu, varlığından öncedir. Dolayısıyla onun varlığının bir başlangıcı vardır ve hâdis, o başlangıçtan önce yoktur."⁸³ şeklindeki hâdis tanımını zikreder. Cürcânî, el-Îcî'nin tanımında geçen hâdis ile zamansal şekilde nitelendirilen hâdis kastedildiğini ve zamansal hâdisin mukabilinin "zamansal kadîm" olduğunu söylemektedir.⁸⁴ Halhâlî de şayet âlemin yoklukla öncelenmemesi durumunda onun varlığının mümkün olmayacağını ifade eder. Hatta o, zamanın âlemin varlığı ile birlikte var olduğunu dile getirmektedir.⁸⁵

Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye* adlı risalesinde İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*'ına atıf yaparak ma'lûlün varlığı için kendisinde herhangi bir şey olmadığını, ancak illeti sebebiyle var olduğunu dile getirmektedir. Fakat İbn Sînâ gibi Halhâlî de burada illetin önceliğinin zihinde zaman bakımından değil, zâtî olduğunu belirtir. Dolayısıyla illet-ma'lûl zinciri tasavvur edildiğinde burada her bir ma'lûl, kendisinden sonraki varlık için illettir ve bu durum zaman bakımından değil, zâtî olarak gerçekleşmektedir. Halhâlî, ayrıca ma'lûlün kendisi olması bakımından varlık sahasına çıkmadığı gibi, ma'dûm olmasının da mümkün olmadığını söylemektedir. Zira ma'lûl olan aynı zamanda mümkün olan varlık olduğundan dolayı varlık (vücûd) ve yokluk ('adem) tarafından birinde var olabilmek için illete muhtaçtır.⁸⁶ Bu noktada Halhâlî'nin "hudûs" kavramına

⁸⁰ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 120^a.

⁸¹ Cürcânî, *Kitâbü't-Târ'rifât*, 160.

⁸² Halhâlî'nin metninde yer verdiği "zaman" kavramına ilişkin İslam düşüncesinde farklı teoriler ortaya konulmuştur. Kimi filozoflar zamanı hareketin ölçüsü, bazıları da varlığın ölçüsü kabul etmişlerdir. Zaman konusunda ilgili tartışmalar hakkında bk. Kemal Sözen, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 4, 10 (2001), 161-186.

⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/748-749; Halhâlî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*, 209^b.

⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/748-749; Halhâlî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*, vr. 209^b.

⁸⁵ Halhâlî, *Risâle fi İsbâti'l-vâcib*, vr. 209^b; a. mlf., *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyetü'l-Hikme*, 97^a.

⁸⁶ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 119^a; krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/12.

işaret etmekle birlikte detaylı açıklamaya girmeden ma'lûl ile ilgili söylenenleri hudûs için de yeterli gördüğünü belirtmek gerekir. Ancak Halhâlî'nin hâşiye yazdığı şerhin müellifi Devvânî, filozofların hudûsu mutlak anlamda yoklukla zâtî olarak öncелеmek manasında kavramsallaştırdıklarını belirtmektedir.⁸⁷ Nitekim İbn Sînâ, *el-İlâhiyat*'ta "el-muhdes" teriminin olmamaktan sonra var olan her şeye denildiğini belirtmektedir. Filozofun, burada sonra olma ile kastettiği şey, zaman bakımından değil zâtî açıdandır. Zira ona göre zamanı gerektirmeyen manasında muhdes, ya varlığı, mutlak olmamaktan sonradır ya da varlığı mutlak olmayan olmamaktan, yani mevcut bir maddedeki mukabil olan özel bir yokluktan sonradır. Filozof, muhdes olan varlığın "mutlak olmamaktan" sonra olmasını, yani onun varlığının bir illet sebebiyle olduğunu belirtmektedir. Bu noktada İbn Sînâ bir illet sebebiyle var olmayı ibda' şeklinde adlandırmakta ve bu var olmayı varlık verme tarzının en üstünü olarak nitelendirmektedir. Zira burada yokluk engellenmiş ve imkân halindeki varlığın var olması sağlanmıştır.⁸⁸ Devvânî, filozofların hudûs ile ilgili delillerinin yeterli olmadığını düşünmektedir. Zira ona göre bir varlığın, zâtî önceliği kendisine muhtaç olunan varlığın muhtaç olana önceliği manasındadır. Bu anlamda Devvânî'ye göre şayet yok olan şey, (ma'dûm), mümkün varlığı zâtî olarak öncelse yokluk tam illetin bir parçası olur ki, bu durumda da basit tam illetin var olması imkânsız olur. Burada Devvânî, bu düşüncenin filozofların görüşlerine uygun olmadığını dile getirir.⁸⁹ Halhâlî ise filozofların Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) olan Tanrı'nın tam illet olduğu görüşünü zikreder. Ayrıca Tanrı'nın hakiki basit varlık olup, O'nda bütün yönlerden herhangi bir çoğalmanın mümkün olmadığını belirtmektedir.⁹⁰

Halhâlî'nin mümkün varlık ile ilişkili olarak tartıştığı bir başka konu da ilâhî irade ile varlığın varlığı arasındaki ilişkidir. Nitekim Devvânî, imkân kavramına dikkat çekerek, imkânın mümkünün varlığı için gerekli olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada düşünür, mümkünün varlığı için gerekli olan her şeyin ezelde gerçekleşmiş olmadığını belirtmektedir. Çünkü varlığın varlığı için ilâhî irade ezelden itibaren onunla ilgilidir. Ancak bu iradenin ezelde varlığa taalluk etmesi de mümkün görünmemektedir. Aksine irade sonsuz vakitlerde varlığa taalluk etmektedir. Devvânî, "iradenin ezelde taalluk etmemesi" ve "iradenin sonsuz gelecek vakitlerde varlığa taalluk etmesi" şeklinde ifade edilen her iki durumun da doğru olmadığını

⁸⁷ Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 5.

⁸⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/12.

⁸⁹ Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 5.

⁹⁰ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 119^a.

düşünmektedir. Zira ona göre iradenin varlığa ezelde taalluk etmesi durumu ya o varlığın meydana gelmesini tamamlamak içindir ya da değildir. Birinci durumda çelişkiden kurtulmak için ezelde varlığın olması gereklidir, ikinci durumda da ma'lûl olan mümkün varlığa söz konusu iradenin taalluku dışında başka bir şeyin gerekli olmasıdır. Ancak Devvânî'ye göre her iki durum da doğru değildir. Burada Devvânî'nin ilâhî kudretin iradeye uygun tesir ettiği ve iradenin de mümkün varlığın varlığına belirlenen bir vakitte taalluk ettiği düşüncesini savunduğu görülmektedir.⁹¹ Halhâlî ise Allah'ın, fiillerinde fâil-i muhtâr olduğunu söyler. O, Devvânî'nin yukarıda zikredilen "iradenin sonsuz gelecek vakitlerde varlığa taalluk etmesi" şeklindeki görüşü tercih ettiğini belirtir ve mümkün varlığın mutlak olarak veya ezeldeki varlığında iradenin taallukunun da mümkün olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Halhâlî, Devvânî'nin "iradenin mümkün varlığın varlığına belirlenen bir vakitte taalluk ettiği" şeklindeki görüşünü kısmen eleştirir. Ona göre ma'lûlün tam illetten geri kalmasının imkânsız olduğu söylenemez. Şayet ezeli tam illet muayyen bir vakitte ma'lûlün varlığını gerektirirse bu ma'lûlün bu muayyen vakitte mevcut olması ezeli ve daimi olarak zorunlu olur. Böylesi bir durumda da bu ma'lûlün ezeli olması gerekir. Ancak ma'lûlün hiçbir yönden kendisinde bir varlığı yoktur ve ezeli anlamına da sahip değildir. Halhâlî, ezeli tam illetin muayyen bir vakitte ma'lûlün varlığını gerektirmesi manasının, bu ma'lûlün yokluktan sonra varlığını gerektirmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler.⁹²

Görüldüğü üzere Halhâlî'nin hâşiyesinde yaptığı açıklamalardan Devvânî'nin mümkün varlık olan ma'lûlün Fail-i Muhtar olan Tanrı'nın iradesinin taalluk etmesi sebebiyle var olduğu şeklindeki görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Ma'lûle taalluk eden bu irade, ister mümkün varlığın varlığa gelme anında isterse daha sonrasında taalluk etsin, iradenin taalluk ettiği bu varlık hâdistir ve ezeli değildir. Çünkü bir şeyin ezeli olmasının manası, onun zamandan önce var olması durumudur. Başka bir ifadeyle zât olarak evvelî olmasıdır. Oysa tam illet sebebiyle var olan ma'lûl, ondan sonradır ve bu sebeple de hâdis varlıktır. Buna karşılık yukarıda da ifade edildiği üzere hâdis varlığın var olmasının sebebi olan Tanrı ise zaman üstüdür ve dolayısıyla ezelidir. İlâhî iradeyi kadîm irade şeklinde adlandıran Halhâlî'ye göre mümkün varlıkların varlığı herhangi bir vakitte kadîm iradenin taalluku ile gerçekleşir.⁹³

⁹¹ Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâ'idî'l-Adudiyye*, 6-7.

⁹² Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idî'l-Adudiyye*, 120^{a-b}.

⁹³ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idî'l-Adudiyye*, 121^{a-b}; Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâ'idî'l-Adudiyye*, 7.

Halhâlî'nin âlemi Allah'ın varlığının ispatı olarak tarif ettiği görülmektedir. O, Devvânî'nin "âlem, eşyanın kendisiyle bilindiği şey" şeklindeki cümlesinden hareketle, âlem ile ister ilk bilgi isterse onun dışında bir şey olsun Allah'ın kendisi ile bilindiği şeyin kastedildiğini belirtmektedir.⁹⁴ Halhâlî'nin "Allah'ın kendisiyle bilindiği şey" ifadesinden âlemin Tanrı'nın varlığına ilişkin bir delil olduğu hususu anlaşılmalıdır. Nitekim İslam düşünce geleneğinde genel olarak âlemin kendisinde sahip olduğu nitelik hudûs veya imkân şeklinde ifade edilmiştir. Yukarıda da yer verildiği gibi, Zorunlu Varlık var olduğu için âlem vardır, bu sebepten dolayı da âlemin hudûs veya imkân niteliği ile yapılan her istidlâl Zorunlu Varlık'ın varlığının bilgisini verir.⁹⁵ Başka bir ifadeyle âlem, Zorunlu Varlık'ın varlığının delilidir. Esasen Devvânî de âlem kelimesi ile Allah'ın bilindiği şeylere has kılındığını ifade etmektedir. Bu bağlamda o, âlem ile Allah'ın zâtı ve sıfatlarının dışında kalan her şey olduğu hususunun kastedildiğini belirtmektedir. Başka bir ifadeyle Allah'ın zâtı ve sıfatlarının dışında her şey hâdistir ve dolayısıyla mümkün varlıktır.⁹⁶

Sonuç

Hüseyin el-Halhâlî, 16. yüzyılın felsefe ve kelim alanında önde gelen bilginlerinden biridir. Telif ettiği eserlerinde tevarüs ettiği ilmî geleneğin meselelerini kendine özgü bir yöntemle yorumlayarak kayda değer katkılar sağlayan düşünür, *Risâle fî İsbâti'l-vâcib, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-adudiyye* ve *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Kâdî Mîr* gibi metinlerinde varlık (vücûd), var olan (mevcûd), Vâcibü'l- Vücûd, mümkünü'l-vücûd kavramlarına ilişkin önemli tartışmalara yer vermiştir.

Halhâlî, İslam düşüncesinin müteahhir döneminin önemli bir metni olan *Hidâyetü'l-Hikme* üzerine yazmış olduğu *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyetü'l-hikme* adlı metninde genel şeyler (*umûr-ı âmm*) başlığında varlık kavramını ve onunla ilişkili mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imekân, kıdem-hudûs, öncelik-sonralık, illet-ma'lûl gibi kavramları incelemiştir. Düşünür, genel kavramlar ile maddeye muhtaç olmayan anlamın kastedildiğini belirtmektedir. Ona göre bu anlam, bazen vahdet, kesret ve diğer genel kavramlar gibi, gereklilik yoluyla maddeye mukarin olabilir, bazen de ilah ve akıllar gibi asla madde ile ilişkisi olmayan dış dünyada ve zihinde varlık (vücûd) olarak mevcut olan varlıklarda olabilir. Ayrıca o, genel kavramları

⁹⁴ Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 119^a.

⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/316.

⁹⁶ Devvânî, *Celâl: Şerhu'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 5; Halhâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*, 119^a.

vücûd ve illiyetlik gibi vâcib, cevher ve arazdan ibaret olan mevcudun her üçüne özgü olabileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte imkân ve ma'lûliyet gibi sadece cevher ve araza özgü genel şeyler de vardır. Bu çerçevede Halhâlî, imkân ve ma'lûliyet niteliğinin Vâcib'te bulunmasının imkânsız olduğuna dikkat çeker.

Düşünür, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'id-i'l-Adudiyye*'de varlık (vücûd) mefhumunun mutlak anlamı üzerinde durmaktadır. Bu itibarla varlık mefhumu ne Vâcib ne de mümkün varlığın aynısıdır. Aksine üst bir anlamdır. Bu çerçevede Halhâlî, varlığı (vücûd), Zorunlu Varlık ve mümkün varlık şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Ona göre Zorunlu Varlık'ın varlığı bedihi değildir ve açıklanmaya muhtaçtır. O, öncelikle mârifetullah hususunda nazarın vacip olmadığını ifade etmiştir. Ancak Allah'ın varlığı ve sıfatları hakkındaki burhan yöntemlerini bilecek kadar delillerin bilinmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Halhâlî, "Zorunlu var olmasaydı, mümkün varlık da var olmazdı." önermesi ile Zorunlu Varlık'ın varlığının ispatını yapmaktadır. Düşünür, Zorunlu Varlık'ın var olmak için bir illete muhtaç olmadığını, buna karşılık mümkün varlığın illet sebebiyle var olduğunu ifade etmiştir. Zorunlu Varlık'ın varlığının ispatı hususunda siddikîn deliline başvuran Halhâlî, O'nun bir olmasını hem filozofların, "Her ikisi de zâtı gereği zorunlu olan iki zorunlu varlık olamaz." şeklinde zikrettikleri önerme ile hem de kelimelerin tarafından geliştirilen burhân-ı temânu'ile açıklar. Mümkün varlığı zâtı gereği zorunlu olmayan, yokluğu da caiz olan şekilde tanımlayan Halhâlî, Zorunlu Varlık'ın zâtı ve kemâl sıfatlarının dışında var olup, cevher ve arazlardan meydana gelen âlemin hâdis olduğunu ifade etmiştir.

vücûd ve illiyetlik gibi vâcib, cevher ve arazdan ibaret olan mevcudun her üçüne özgü olabileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte imkân ve ma'lûliyet gibi sadece cevher ve araza özgü genel şeyler de vardır. Bu çerçevede Halhâlî, imkân ve ma'lûliyet niteliğinin Vâcib'te bulunmasının imkânsız olduğuna dikkat çeker.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: HT; **Kavramsallaştırma:** HT; **Literatür Taraması:** HT; **Veri Toplama:** -; **Veri İşleme:** -; **Analiz:** -; **Yazma – orijinal taslak:** HT; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** HT.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu makale, TÜBİTAK 1001 Araştırma Projesi kapsamında tamamlanan 218K264 numaralı (2019-2022) projenin desteği ile üretilmiştir.

5. Katkı Oranı Beyanı:

Yazar, makaleye başkasının katkıda bulunmadığını beyan etmektedir.

6. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

- ARICI, Müstakim. “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, 167-202. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- CİHAN, Ahmet Kamil. “Şirvani’nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: el-Fevâidu’l-Hakaniyye”. *The Journal of Academic Social Science Studies International Journal of Social Science*. 6/4, (2013), 229-243.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf. *Kitâbü’t-Tâ’rifât*. Beyrut: Mektebü Lübnan, 1985.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- ÇELEBÎ, Kâtip. *Keşfü’z-Zunûn*. çev. Rüştü Balcı. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.
- DEVVÂNÎ, Celâleddin, *Celâl: Şerhu’l-Akâidi’l-Adudiyye*. İstanbul: Matbaa-i el-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnevî, 1290.
- DEVVÂNÎ, Celâleddîn. *Risâletü’l-İsbâti’l-vâcibi’l-cedîde. Seb’u Resâil*. 117-170. nşr. Seyyid Ahmed Tevîserkânî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 2002.
- DİMAŞKÎ, Muhammed Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî. *Hulâsatü’l-eser fi a’yâni’l-karni’l-hâdî, aşer*, Dâru Sâdır, Beyrut (t.y.).
- EBHERÎ, Esîrüddin. “Hidâyetü’l-Hikme”. nşr. Abdullah Yormaz. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 34 (2008/1): 183-189.

- el-BAGDÂDÎ, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve asâru'l-müsannifîn*. istihsan ve tsh. Kilisli Rifat Bilge-İbnülemin Mahmûd Kemal İnal. 2 Cilt. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.
- el-CEZÂİRÎ, Abdülkâdir. *Şerhu Risâleti'l-İsbâti'l-Vâcib*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih, 3031, 1271/1855.
- el-HALHÂLÎ, Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî. *Hâşiye 'alâ Şerhi Hidâyeti'l-Hikme li-Kâdî Mîr*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, 266, İstinsah Yılı 1052/1642.
- el-HALHÂLÎ, Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'idi'l-Adudiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi. Çorum İl Halk Kütüphanesi. 5557, 115^b-171^a.
- el-HALHÂLÎ, Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî. *Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi. Laleli. 2591, vr. 1b-79b.
- el-HALHÂLÎ, Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî. *Risâle fî İsbâti'l-vâcib*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi. Laleli. 2429, 198^b-213^a.
- el-HÂMEVÎ, Yâkût. *Mu'cemü'l-Büldân*. 3 Cilt. Beyrut: D'ar Sâdır, 1977.
- el-KEHHÂLE, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifîn: Teracim musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- el-ROUAYHEB, Khaled. *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900*, Leiden-Boston: Brill Yayıncılık, 2010.
- er-RÂZÎ, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*. nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410/1990.
- et-TEHÂNEVÎ, Muhammed Alî. *Keşşâfü Istılâhâti'l-Funûn ve'l-'ulûm*. 2 Cilt. ed. Refik el-Acem. nşr. Ali Dahruc. çev. Corc Zeynati-Abdullah Halidi. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996.
- FÂRÂBÎ. *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*. nşr. ve çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- GAZZÂLÎ, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi Esmâillâhi'l-hüsnâ*. nşr. Fadlou A. Shehadi. Beyrut: 1971.
- GAZZÂLÎ, *Mişkâtü'l-Envâr*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- GÜNAYDIN, Salih. "Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdu'l-i'tikâd*'ı Üzerine Oluşan Şerh ve Hâşiye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/28, (2016): 237-

272.

IŞIK, İhsan. *Geçmişten Günümüze Diyarbakırlı İlim Adamları Yazarlar ve Sanatçılar*, Ankara: Elvan Yayınları, 2014.

İBN SİNÂ. *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*. nşr. ve çev. Ali Durusoy vd., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005. İBN SİNÂ. *Metafizik*. nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İPŞİRLİ, Mehmet, "Abdürrahîm Efendi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/289. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

KARLIĞA, H. Bekir. "Kâdî Mîr Meybûdî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24/118-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

KİNDÎ. *Felsefî Risâleler*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

KOCA, M. Ali. "Akaid-Kelâm İlişkisi Bağlamında Akaid Literatürünü Okumak: İcî'nin Akaid Risâlesi Örneği". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*. 229-298.ed. Eşref Altaş, Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

MEYBÜDÎ, Kâdî Mîr. *Şerhu Hidâyeti'l-Hikme*. İstanbul: 1311/1893.

ÖRS, Hüseyin. "Taşradan Merkeze Sorular: Molla Çelebi el-Âmidî'nin Sorularında Fıkıh", *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh*, (ed.) Mürteza Bedir, İstanbul: İsar Yayınları, 2017.

ÖZGÜR, Ümran. "Hüseyin el-Halhâlî ve Ulûhiyyet Tasavvuru". Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Isparta, 2023.

SÖZEN, Kemal. "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi". *Dinî Araştırmalar Dergisi*. 4/10 (2001): 161-186.

SÖZEN, Kemal. "Klâsik Dönem Osmanlı Bilginlerinin Felsefeye Karşı Tutumu". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 14. (2005/1): 1-23.

ŞEYHAM BÂBÂ eş-ŞİRVÂNÎ, *Hâşiye alâ Risâle İsbâti'l-vâcib li'l-Halhâlî*, İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi. Veliyüddin Efendi. 2024, İstanbul 1003/1595.

TOKSÖZ, Hatice. "Celâleddin Devvânî'nin İsbât-ı Vâcib Problemine Katkısı". *İsbât-ı Vâcib Tartışmaları*. ed. Hatice Toksöz. 13-45. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

TOKSÖZ, Hatice. "İslam Düşüncesinde İsbât-ı Vâcib Problemi: Celâleddîn ed-

Devvânî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*. 7/2, (Güz 2014): 25-70.

TOKSÖZ, Hatice. *Celâleddin Devvânî Düşüncesinde Tanrı*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.

TOKSÖZ, Hatice-Özgür, Ümran. "Hüseyin b. Hasan el-Hüseyinî el-Halhâlî'nin *Risâle fî isbâtı'l-vâcib* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 5/1, (2022): 377-457.

TOPALOĞLU, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

TURGUT, Ali Kürşat. *İbn Nefîs'te İnsanın Zihinsel Tekâmülü*. Ankara: TDV. Yayınları, 2014.

YİĞİT, Fevzi. "İbn Sînâ'da Sıddıkîn Delili: Tanrı Kanıtlanması". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 53, (2021). 89-109.


YORMAZ, Abdullah. "Hidâyetü'l-hikme'nin Tenkitli Neşri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 34 (2008/1): 145-202.

YORMAZ, Abdullah. *Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil*. Doktora Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2010.

YÛSUF el-Hüseyinî, *İsbât-ı Vâcib*, İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi. Arslan Kaynardağ. 35, İstinsah Yılı 1278/1862.



EXISTENCE IN AL-HUSAYNĪ AL-HALHĀLĪ'S THOUGHT

 Hatice TOKSÖZ^a

Extended Abstract

This study aims to analyze the views of Husayn b. Hasan al-Husaynī al-Halhālī (d. 1014/1605), one of the leading scholars of the 16th century of Islamic thought, on existence (wujūd). In this study, the conception of existence (wujūd) will be analyzed based on Halhālī's works and glosses, most of which are still in manuscript form. In his treatises such as *Risāla fī Ithbāt al-wājib*, *Hāshiya 'alā Sharḥ al-Aqā'id al-'adudiyya* and *Hāshiya 'alā Sharḥ Hidāyat al-Hikma li-Kādī Mīr*, Halhālī both examines the concept of existence (wujūd) and analyzes the debates about it. With reference to Avicenna, Halhālī divides existence into two parts: necessary existence and contingent existence and analyzes the necessary existence (wājib al-wujūd) in terms of the proof of its existence and unity, its attributes and its actions. Additionally, Halhālī discusses whether the reasoning is wajib or not at knowledge of God (ma'rifatullah) in relation to the Necessary Existence. Halhālī defines the Necessary Being as that which is necessary by virtue of its essence and the contingent being as that which is not necessary by virtue of its essence and whose non-existence is permissible. In this framework, the philosopher states that the essence of the Necessary Being and its attributes of perfection are eternal, while the universe, which is composed of substances and accidents, is created.

Islamic philosophers defined philosophy/ wisdom as "the knowledge of the truth of what exists to the extent of one's power" and stated that one of the basic subjects of philosophy is the issue of existence. In *al-Ilāhiyat*, Avicenna divided philosophical sciences into theoretical and practical, and divided theoretical philosophy into three parts: natural (nature), ta'limiyya (mathematics), and ilāhiyya (metaphysics). Here, the philosopher stated that

^a Prof., Süleyman Demirel University, hatice Toksoz@sdu.edu.tr

the first subject of the science of metaphysics is "the existent (mawjūd) in terms of its being (mawjūd)". Avicenna draws attention to the existence of a meaning of existence (wujūd) common to all sciences. Similarly, al-Fārābī states that the term "mawjūd" is a common word and is applied to all categories. Avicenna says that concepts such as "existent", "thing", and "one" are general concepts. Later, Fakhr al-Dīn al-Rāzī analysed general concepts (umūr al-āmma) in his work *al-Mabāḥis al-mashrīqiyya*. He stated that the concept of existence (al-wujūd) is the most general and comprehensive term and that the concepts related to existence such as non-existence (*adem*), quiddity, unity, and multiplicity are also general. Similarly, in the texts titled "*Ithbāt al-Wājib*", the terms "wujūd" and "mawjūd" and the concepts related to these concepts such as possibility, hudūs, illet-ma'lūl, and complete cause were accepted as general concepts. Halhālī analyses the terms "wujūd" and "mawjūd" in his *Risāla fī Ithbāt al-wājib*, which he calls "a study of truth". Furthermore, in this work, Halhālī deals with concept pairs such as quiddity-hudūs, substance-arase, existence-non-existence, wājib-mumkin, and illat-ma'lūl. In the theology section of his *Hāshiya 'alā Sharḥ Hidāyat al-Hikma*, Halhālī first analyses the general concepts (*al-umuru al-āmma*).

Halhālī states that the nazar is not obligatory for human beings about divine knowledge (mārifatullah). According to the thinker, it is sufficient for each human being to know enough explanations to know the proofs about God's existence and attributes. Halhālī states that the existence of Wājib al-Wujūd, whose existence is necessary, is not self-evident and therefore needs to be explained. He briefly explains the Necessary Existence with the proposition, "The possible is that which does not exist unless the Necessary (Wājib) exists." According to Halhālī, if the existent being is wājib, the goal is realised. If the existing being is contingent, this being needs an efficient agent in order to exist. The state of necessity must necessarily stop at a Necessary Being. Therefore, according to Halhālī, a contingent being is one that brings itself into existence and does not exist unless the Necessary exists. The evidence that Halhālī attaches importance to in the matter of proving God's existence is the evidence of the truthful (the siddīqīn) which al-Dawwānī quotes from Avicenna. Halhālī refers to this argument as a beautiful demonstration that does not need to be subject to succession and vicious circle. Halhālī explains the unity of the Necessary Existence with both the proposition of the Islamic philosophers, "The existence of two existents, both of which are necessary by their essence, is impossible," and with proof al-tamanu. According to Halhālī, everything that exists except the Necessary Being and His perfect attributes is a possible being. Halhālī says that possible beings need a cause in order to

exist. He defines the complete cause as that which the possible being needs. It is seen that Halhālī explains possible existence in his works by using concepts such as hadith, possible, time, cause and disability.

Keywords: Islamic Philosophy, Husaynī al-Halhālī, Existent, Wajib, Adjective.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work is original.

2. Author Contributions:

Concept: HT; *Conceptualization:* HT; *Literature Search:* HT; *Data Collection:* HT; *Data Processing:* HT; *Analysis:* HT; *Writing – original draft:* HT; *Writing – review & editing:* HT.

2. Ethics approval:

Not applicable.

3. Funding/Support:

exist. He defines the complete cause as that which the possible being needs. It is seen that Halhālī explains possible existence in his works by using concepts such as hadith, possible, time, cause and disability.

4. Author contribution:

The author declares no one has contributed to the article.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.

