

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of the Faculty of Divinity of Çukurova University

Cilt / Volume: 25 • Sayı / Issue: 1 • Haziran / June 2025 • 1-20

e-ISSN: 2564-6427 • DOI: cuilah.1632318

İBN SÎNÂ'DAN KEMALPAŞAZÂDE'YE MAHİYETİN KILINMIŞLIĞI (MEC'ÛLİYYE)

The Madeness (Maj'ûliyya) of Quiddity from Avicenna to Kemālpāshāzāde

Abdülvahit ÖZ

Arş. Gör. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Res. Assist. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Philosophy, Ankara, Türkiye

abdulvahitooz@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-7658-6771>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/ Received: 03.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 19.06.2025

Yayın Tarihi/Published: 30.06.2025

Teşekkür: Çalışmayı baştan sona okuyarak katkı sağlayan Hasan Akkanat'a ve Kemalpaşazâde'nin *ibdâ'î ca'l-ihtirâ'î ca'l* ayrımına dair açıklamalarıyla meseleyi daha iyi kavramama yardımcı olan Engin Erdem'e teşekkür ederim.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdülvahit Öz).

Telif/Copyright: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/Published by Çukurova University Faculty of Divinity, 01380, Adana, Türkiye. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İBN SÎNÂ'DAN KEMALPAŞAZÂDE'YE MAHİYETİN KILINMIŞLIĞI (MEC'ÛLİYYE)

The Madeness (Maj'ûliyya) of Quiddity from Avicenna to Kemālpāshāzāde

Öz

Mahiyetin kılınmışlığı, felsefî-kelâmî metinlerden tutun da tasavvuf kaynaklarına kadar İslâm düşüncesi literatürünün en problematik konuları arasında yer alır. Meselenin odak noktasını, mahiyetleri *kendinde mahiyet* kılan bir ilkenin var olup olmadığı, failin tesirinin mahiyete mi, varlığa mı, yoksa mahiyet-varlık terkibine mi taalluk ettiği ve mahiyet için “kılınmışlık”ın ne anlama geldiği gibi sorular oluşturmaktadır. Her ne kadar arka planda İbn Sînâcî zatî sebeplik teorisi bulunsun da tarihsel süreçte meseleye dair ortaya çıkan ihtilafın tohumları Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde filizlenmiştir. Râzî'den sonra Adudüddin el-İcî, Sa'düddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde gibi Müslüman düşünürler meselenin problem ağını genişletmişlerdir. Böylece Fahreddin er-Râzî'nin başlattığı tartışma, sonraki yüzyıllarda İslâm düşüncesinin temel meselelerinden biri hâline gelerek kelâm, felsefe ve tasavvuf literatüründe önemli bir yer işgal etmiştir. Bu makale, Fahreddin er-Râzî'den Kemalpaşazâde'ye kadar İslâm düşünce geleneğinde mahiyetin kılınmışlığına dair ortaya konulan çeşitli argümanları İbn Sînâcî arka planla birlikte ele almakta ve bu konuda tezahür eden ihtilafın kaynağına ilişkin bir soruşturma yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Kemalpaşazâde, *Ca'l*, Mahiyet.

Abstract

The constituted nature of quiddity is one of the most problematic issues in the literature of Islamic thought, ranging from philosophical-theological texts to Sufi sources. The focal point of the issue consists of questions such as whether there is a principle that makes quiddities *quiddities in themselves*, whether the agent's influence is on quiddity, existence, or the quiddity-existence combination, and what the notion of “having been made” signifies in relation to quiddity. Although the Avicennian theory of essential causality lies in the background, the seeds of the controversy that later emerged in the historical process germinated in the Works of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. After al-Rāzī, Muslim thinkers such as 'Aḍud al-Dīn al-İjī, Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, and Shams al-Dīn Aḥmad Kemālpāshāzāde further expanded the problematic scope of the issue. Thus, the debate initiated by Fakhr al-Dīn al-Rāzī became one of the fundamental issues of Islamic thought in the following centuries and occupied an important place in the literature of *kalām*, philosophy, and Sufism. This article discusses the various arguments concerning the made-ness of quiddity in the tradition of Islamic thought from Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Kemālpāshāzāde, together with the Avicennian background, and investigates the origins of the controversy surrounding this issue.

Keywords: Avicenna, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Kemālpāshāzāde, *Ja'l*, Quiddity.

GİRİŞ

Mahiyetleri *kendinde mahiyet* kılan (*ca'l*) bir ilkenin olup olmadığı meselesi, İslam düşünce geleneğinde tartışılmalı en önemli meselelerden biridir.¹ Kökenlerini her ne kadar İbn Sînâ düşüncesinde bulmak olanaklı olsa da meseleden, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eserinde yer verdiği tartışmalar sayesinde haberdar oluyoruz. Bununla birlikte meselenin problematik yapısının hararetli tartışmalara konu olacak şekilde açığa çıkışını *el-Mevâkıf* ve şerhlerine hamletmek daha uygun olacaktır. Anılan eserler çerçevesinde meselenin odak noktasını bir mahiyeti söz gelimi, “insan”ı *insan* kılan illetin/ilkenin var olup olmadığı ve eğer varsa ne olduğu araştırması oluşturur: (i) Mahiyet için “kılınmışlık” (*mec'ûliyye*) ne anlama gelmektedir? (a) Mahiyetin hariçte/zihinde *var kılınması* mı, yoksa (b) mahiyetin *kendinde mahiyet kılınması* mı? Bu bağlamda failin (*câ'il*) tesiri (*ca'l*) söz gelimi siyahlığın; zihinde/hariçte *var olmasına* mı, yoksa *kendinde siyahlık olmasına* mı taalluk eder? (ii) Mahiyetler “kendinde” (*ff nefsi'l-emr*) mahiyet olmak için bir failin tesirine muhtaç mıdır? Örneğin; insanlığın *kendinde insanlık olması* bir failin tesiri ile mi gerçekleşir? Yoksa *kendinde insanlık* kılınmamış (*ğayr mec'ûl*), dolayısıyla kadîm ve sabit/değişmez midir? (iii) Failin tesiri mahiyete mi, varlığa mı, yoksa mahiyet-varlık terkibine mi taalluk eder? (iv) Failin, (a) *varlığı varlık* ve (b) *mahiyeti mahiyet* kılacak (*ca'l*) şekilde iki ayrı tesirinden söz edilebilir mi?

İfade ettiğimiz bu sorular ve etrafında yapılan tartışmalar çerçevesinde Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), mahiyetlerin kılınıp kılınmadığına dair üç farklı iddianın olduğunu belirtmişlerdir:

- Mahiyetler, ister basit ister bileşik olsun, mutlak anlamda kılınmış (*mec'ûl*) değildir.
- Bileşik mahiyetler kılınmış iken; basit mahiyetler kılınmış değildir.
- Gerek basit gerekse bileşik mahiyetler mutlak anlamda kılınmıştır.²

Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) saptamasına göre filozoflar ve Mu'tezilenin kahir ekseriyeti birinci (a) görüşü; onların azınlıkta kalan kısmı ikinci (b) görüşü; kelâmcılar da üçüncü (c) görüşü benimsemişlerdir.³

Modern literatürde mahiyetin kılınmışlığına dair çalışmaların *genellikle* betimleyici nitelikte olduğu ve meseleye eleştirel ya da problematik bir perspektiften yaklaşmadığı görülmektedir. Tespit edebildiğim kadarıyla, İngilizce literatürde doğrudan bu konuya odaklanan tek çalışma, Bilal İbrahim'in “Causing an Essence: Notes on the Concept of Ja'l al-Mâhiyya, from Fakhr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Sadrâ”⁴ başlıklı makalesidir. İbrahim, makalesinin önemli bir bölümünde Fahreddin er-Râzî'nin ilgili açıklamalarına yer vermiş, ayrıca analizine Teftâzânî, Cürcânî ve Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) gibi düşünürleri de dahil etmiştir. Ancak o, Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) bu konuya hasrettiği *Risâle fî beyânî ma'ne'l-ca'l ve tahkîki enne'l-mâhiyyete mec'ûletün* adlı risalesini göz ardı etmiştir. Öte yandan meseleye dair Türkçe yazılmış çalışmalar nispeten daha fazladır. Ömer Mahir Alper, Murat Demirkol ve Mahmut Şımşat, bu meseleyi özellikle Kemalpaşazâde'nin Îcî ve Cürcânî'ye yönelik eleştirileri çerçevesinde

¹ Aşağıdaki satırlarda *ca'l* kavramını, “varlık verme” anlamını ima eden *halk*, *icâd*, *ihdâs*, *ihtirâ'*, *ibdâ'*, *tekvîn*, vb. kavramlardan ayırt etmek için “bir şeyi o şey kılma” ya da “bir şeyi kendinde neyse o kılma” anlamında ele alıyorum. Nitekim mahiyetleri *kendinde mahiyet* kılan bir ilkenin olup olmadığı meselesi, mezkur diğer kavramlardan ziyade *ca'l* kavramına odaklanır. Kemalpaşazâde bu kavramların medlullerine ilişkin detaylı bir izah sunmuştur; bkz. Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mâhiyetin Yaratılmış (Mec'ûl) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair”, çev. Ömer M. Alper, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Ömer M. Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 169-170; Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, “Risâle fî beyânî ma'ne'l-ca'l ve tahkîki enne'l-mâhiyyete mec'ûletün”, *Mecmû'u Resâil-i'llâmîti İbn Kemalpaşa*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018), 6/289-290.

² Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/602-606.

³ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahmân 'Umeyre (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/428.

⁴ Bilal İbrahim, “Causing an Essence: Notes on the Concept of Ja'l al-Mâhiyya, from Fakhr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Sadrâ”, *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*, ed. Ayman Shihadeh, Jan Thiele (Leiden; Boston: Brill, 2020), 156-194.

ele almışlardır.⁵ Ömer Türker ve Kübra Şenel, doktora tezlerinde sırasıyla Cürcânî ve Râzî'nin ilgili metinlerini analiz etmişlerdir.⁶ Rıdvan Ciru'nun *Cürcânî'de Mâhiyet Sorunu: Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında* adlı doktora tezi, meseleye dair oldukça kapsamlı bir yorumlayıcı-analiz sunmaktadır. Ciru, bu çalışmasında Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ini ve onun üzerine kaleme alınan hâşiyeleri merkeze alarak mahiyetin kılınmışlığı problemini detaylıca ele almış ve bu konudaki ihtilafın kaynağına ilişkin kapsamlı bir mütalaa yürütmüştür.⁷

Bahsi geçen akademik çalışmaların literatüre sağladığı değerli katkılar elbette yadsınamaz. Ancak bu çalışmalar, meselenin İbn Sînâcı arka planına temas etmediği gibi çoğunlukla birkaç düşünürü merkeze almaktadır. Bu makalede, Fahreddin er-Râzî'den itibaren mahiyetin kılınmışlığına dair ortaya konulan çeşitli argümanları, İbn Sînâcı arka planıyla birlikte ele alacak ve bu konuda tezahür eden ihtilaf(lar)ın lafzî mi, yoksa hakikî mi olduğu sorusuna bir cevap arayacağım. O hâlde analize İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ilgili metinleriyle başlayalım.

1. İBN SÎNÂ'DA MAHİYETİN KILINMIŞLIĞI

İbn Sînâ, muhtelif eserlerinde mahiyetin (a) kurucu (*mukavvim*) zatîleri⁸ ile (b) kurucu olmayan (*ğayr mukavvim*) arazîleri arasında keskin bir ayrım yapar.⁹ Buna göre kurucu zatîler, mahiyeti *kendinde mahiyet* kılan içsel/dahilî anlamlardır (*me'ânî*). Örneğin; *insanlık* mahiyeti, *canlılık* ve *akledicilik* anlamları tarafından kurulur. Mezkur iki kavramı *insanlıktan* nefyetmek hatta sarfınazar etmek imkânsızdır. Mahiyetin içsel kurulumuna dahil olmayan arazîler ise genel anlamda, (b₁) sürekli gereken (*lâzım*) arazîler ve (b₂) ayrık (*mufârik*) arazîler şeklinde iki kısma ayrılır. Sürekli gereken arazîler –ki bunlardan bazıları mahiyetin bizatihî kendisi tarafından gerektirilir (örneğin; imkân), bazıları ise bir illet dolayısıyla mahiyete ilişir (örneğin; varlık ve birlik)– ister zihinde ister dış dünyada olsun, mahiyetten ayrılması mümkün olmayan eklentilerdir. Ayrık arazîler ise adı üstünde mahiyetten ayrılabilen, dolayısıyla sürekli gerekme *sensu stricto* arazîlerdir (örneğin; beyazlık, uzunluk, sıcaklık, vs.).¹⁰

Zatî ve arazî ayrımına dair İbn Sînâ tarafından ortaya konulan bu açıklamalar, bizi mahiyetin kurucu anlamlarına (*el-me'ânî'l-mukavvime*) yönlendirecektir. *Eş-Şifâ: el-Mekûlât* II.1'de ifade edildiği üzere, “üçgenin zatı, dış dünyada, zihinde ve herhangi bir tarzda”¹¹ bu anlamlar tarafından kurulur: *Şekillik* ve *üç kenarlılık*, dış dünyada gerçeklik kazanmış tekil üçgenler ve zihinde kavranmış tümel üçgen kadar bütün eklentilerden hali olan *üçgenlik* mahiyetini de karakterize eder. Eğer mahiyetin bizatihî kendisi zihni ve haricî varlığı önceliyorsa bu durumda *ma'nânın* (yani tam ve bileşik mahiyetin) *me'ânîsinin* (yani kurucu anlamların) hem varlıktan hem de kurdukları *ma'nâdan* daha önce sabit olması gerekir.¹² İbn Sînâ kısmen bu nedenle üçgeni zihinde ya da dış dünyada varlığa getiren sebebi araştırabileceğimizi ama onu

⁵ Ömer Mahir Alper, “‘Mahiyetin Mec'ûliyeti’ Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 197-226; Murat Demirkol, “Kemalpaşazâde’ye Göre Mahiyetin Mec'ûliyeti”, *Eskiye* 43 (2021), 183-211; Mahmut Şımşat, *Kemalpaşazâde’nin Mahiyet Teorisi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 168 vd.

⁶ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürcânî’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantık ve Dilbilimsel Temelleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 51-65; Kübra Şenel, *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî’nin Mahiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 226-249.

⁷ Rıdvan Ciru, *Cürcânî'de Mâhiyet Sorunu: Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 255-302.

⁸ Burada bahse konu olan, bileşik mahiyetlerdir; zira basitlerin kurucu zatîleri yoktur.

⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sıfâ: Mantığa Giriş (Medhâl)*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 26-29; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 6.

¹⁰ İbn Sînâ'da zatî ve arazîlerin muhtelif anlamlarına dair detaylı bilgi için bkz. Abdülvahit Öz, *İbn Sînâ ve el-İşârât Şârihlerinde Varlık-Mahiyet İlişkisi: er-Râzî ve et-Tûsî Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 21-40; Mehmet Özturan, “Burhan Teorisi”, *İslâm Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/326-329; Riccardo Strobino, “Per se, Inseparability, Containment and Implication: Bridging the Gap between Avicenna’s Theory of Demonstration and Logic of the Predicables”, *Oriens* 44 (2016), 181-266.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sıfâ: Kategoriler (Mekûlât)*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 57.

¹² Bkz. Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2020), 193.

üçgen ya da şekil kılan ilkenin ne olduğunu sormayacağımızı belirtir.¹³ Dolayısıyla mahiyetin haricî bir gereği (*lâzım*) olan varlığın aksine onu kaim kılan dahilî/içsel unsurların kesin kanıtlama yöntemiyle (*burhân*) ispat edilmesi, hatta tam olarak anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda *et-Ta'likât*'ta insanî idrak kapasitesinin yetersizliğine dikkat çeken çarpıcı bir pasaj yer almaktadır:

Eşyanın hakikatine vâkıf olmak, insanın kudreti dahilinde değildir (*el-vukûfû 'alâ hakâiki'l-eşyâ'i leyse fî kudratî'l-beşer*). Biz, eşyanın ancak hassalarını (*havâss*), gereklerini (*levâzım*) ve arazlarını bilebiliriz. Onlardan her birinin kurucu (*mukavvime*) ve hakikatine delalet eden fasıllarını (*fusûl*) bilemeyiz; bilakis onların bir kısım hassaları ve arazları haiz şeyler olduğunu biliriz. Biz, İlk'in (*el-evvel*), aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun ve toprağın hakikatini bilemediğimiz gibi arazların da hakikatini bilemeyiz. Bunun örneği cevherin hakikatini bilmiyor oluşumuzdur. Cevhere dair bildiğimiz tek şey, onun "bir konuda bulunmaksızın var olan" şeklinde bir özelliğe sahip oluşudur ki bu da cevherin hakikati değildir. [...] Biz, belirli bir şeyi (*şey'en mâ mahsûs'an*) tespit ettiğimizde onun bir hassayı yahut hassaları haiz olduğunu biliyoruz. Ardından bu şeye dair önceden bildiklerimiz aracılığıyla [onda bulunan] başka hassaların bilgisini ediniyoruz. Daha sonra onların varlık bilgisine ulaşıyoruz. Mesela; nefis, mekân ve bu ikisinden başka şeylerde durum böyledir. Nitekim biz bunların varlığını onların zatından değil, bildiğimiz şeylere olan nispetinden ya da kendilerine ait bir araz ve gerekten (*lâzım*) biliyoruz.¹⁴

Pasajın vurgu noktalarından biri, *kaynağı bilinmeyen* zatî sebep ile *kaynağı bilinebilen* varlık sebebi arasındaki keskin ayrım üzerinedir. Birincisi, mahiyetin aslî yapısına ve unsurlarına; ikincisi ise onun haricî ilişkinlerine, özellikle de bilfiil varlığına taalluk eder. İbn Sînâ burada duyularımızla algılayabildiğimiz -ateş, su ve toprak gibi- çeşitli şeylerin dahi zatîlerine ulaşamayacağımızı ileri sürer. Muhtemeldir ki o, bu noktada mahiyetlerin çeşitli kurucu anlamlarını birbirine bağlayan haricî bir ilkenin bulunmadığına ya da bizim bu konudaki bilgisizliğimize dikkat çekmektedir. Buna göre "birlik" (*vahde*), "varlık" (*vücûd*) ve "tümellik" (*küllîyye*) gibi mahiyete ilişkin haricî eklentileri kavramak ne kadar mümkünse mahiyetin kurucu unsurlarını birbirine bağlayan zatî ilkenin ne olduğunu bilmek o kadar imkânsızdır. Mesela; varlığın mahiyete dışarıdan arız olan bir gerek (*lâzım*) olması,¹⁵ bize bu ilişkinin bir sebebi olduğunu gösterir. Dolayısıyla var olan (*mevcûd*) ya da varlıkta gerçekleşen her mahiyetin bir varlık sebebi olduğunu biliriz. Daha açık bir örnek vermek gerekirse, bir marangozun kare şeklinde bir masa yaptığını gördüğümüzde bu masanın somut varlık sebebinin de bilfiil müşahade etmiş olur, böylelikle masanın varlığını onun yakın etkin sebebiyle kavrarız. Ancak bu tarzdaki duyuma dayanan bir edimle karenin kurucu unsurlarını birbirine bağlayan ilkeyi ya da kareyi *kendinde* neyse o kılan (*ca'l*) *karelik* mahiyetinin kaynağını bilmek mümkün gözükmemektedir; zira bunlar zaten *karelik* mahiyetinde yerleşik olarak bulunmaktadır. Bunun kaynağını sormak, "Karenin ne'liğinin nedeni nedir?" sorusuyla eş değerdir. *Karelik* mahiyeti, marangoz masayı yaparken onun zihnindedir ve bu tekil kareyi (birkaç örneğiyle birlikte) kavradığımız anda bizim de zihnimizde tümel bir anlam olarak ortaya çıkar, ancak karenin neyse o olmaklığına kaynaklık teşkil edecek açık hiçbir haricî sebep yoktur ki duyular ya da akıl onun bilgisini edinebilsin; çünkü kurucu zatının o şekilde sebep oluşu haricî/dışsal ve sonradan değil, dahilî/içsel ve ezeldir.

Peki bu durum İbn Sînâ'nın, "Her şeyin mahiyetinin bir sebebi vardır ki bu onun varlık sebebinden başkadır."¹⁶ şeklinde açıkça ortaya koyduğu iddiasıyla çelişmez mi? Eğer hem mahiyetin hem de varlığın kendi sebepleri varsa ve bunlar birbirinden farklıysa bir şeyi o şey kılan ilke niçin bilinemez? Mesela bu özsel ilke tanım yoluyla kavranamaz mı? Sonuçta İbn Sînâcı tanım teorisi, bir şeyin hakikî tanımına o şeyin mahiyetini oluşturan unsurların tafsil edilmesiyle

¹³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 57.

¹⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Seyyid Hüseyin Musaviyan (Tahran, 1391), 34-35. Pasajın özlü bir sunumu için bkz. Ömer Türker, "Burhan Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/332-333.

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 91; İbn Sînâ, *İşaretler*, 132.

¹⁶ İbn Sînâ, *İşaretler*, 7, 126.

ulaşılabileceğini iddia eder.¹⁷ Bu bağlamda mahiyet sebebini, ona içkin bir ilişkiyi ifade eden ve somut varlıktan soyutlanarak kavranan cins ve faslın bileşimi olarak alırsak; söz gelişi, “insan”ın “akledici” ve “canlı” anlamlarından oluşan tanım bilgisine ulaşır böylece mahiyetlerin nasıl oluştuğunu kavrarız. Ne var ki bu, İbn Sînâ’nın; “Eşyanın hakikatine vâkıf olmak, insanın kudreti dâhilinde değildir.” iddiasıyla ilişkili gözükmemektedir zira bu iddia, belirli kurucu unsurların en başta neden belirli mahiyetleri oluşturmak üzere bir araya gelmesi gerektiği ve bu bileşimleri neyin belirlediği meselesiyle ilişkilidir. Dolayısıyla bir şeyin tanımı, o şeyin mahiyetini oluşturan unsurları verse de bu unsurların kaynağını ve sebebini yahut onların neden en başta o özel/tekil tanımı oluşturmaları gerektiğini açıklayamaz. Söz gelimi, “Üçgen neden şekilseldir?”, “Siyah neden renktir?”, “İnsan neden akledendir?” ya da “Su neden iki hidrojen ve bir oksijenden (H₂O) oluşmaktadır?” gibi soruların cevabı “üçgen”in, “siyah”ın, “insan”ın ve “su”yun tanımında açığa çıkmaz.¹⁸

Janos, İbn Sînâ’nın bu konuda her ne kadar özlü bir anlatım sergilemiş olsa da dolaylı olarak teolojik bir argüman ortaya koyduğunu belirtir. Ona göre *üçgenlik* mahiyetinin çeşitli kurucu unsurlarını birbirine bağlayan ilke ve onun insan yargısından (*tasdîk*) bağımsız olan gerçekliği, her şeyin mutlak hakikatine, yani Tanrı’ya dayanmaktadır. Nihâî tahlilde İbn Sînâ’nın mahiyet ve onun kurucu (*mukavvim*) anlamları ile üçgenin zatı ve onun kurucu zatî unsurları arasındaki ilişkilerin *belirleyici* sebebi olmasından İlahî Hakikat olarak Tanrı’yı sorumlu tuttuğunu düşünen Janos, sadece Tanrı gibi mutlak bir yaratıcı failin evren için amaçladığı mükemmel düzene göre mahiyetlerin yapısını belirleyebileceğini ileri sürer.¹⁹ Bu açıdan bakıldığında mahiyetin kurucu unsurları ilahî inâyet kavramıyla ve İbn Sînâ’nın Tanrı’nın düzen ve iyilikle dolu bir âlem yarattığı kabulüyle yakından ilişkilidir.²⁰ İnsanların aksine Tanrı, *kendinde mahiyetleri* bildiği gibi bu mahiyetleri akletmesi bakımından onların varlık sebebidir. Ancak İbn Sînâcı düşünüşte Tanrı’nın salt mahiyetleri bilmesi/akletmesi ve onlara varlık vermesi bir ve aynı şeydir. Dolayısıyla bu zaviyeden bakıldığında bile mahiyetleri *kendinde mahiyet* kılan ilkenin Tanrı olduğu söylenemez. *El-Mekûlât*’ta ifade edildiği gibi,

¹⁷ Türker, “Burhan Teorisi”, 1/333.

¹⁸ Kanaatimce bu zatî ilişkilerin kaynağı insanî idrakin sınırlarını aşmaktadır, çünkü bunlar gerçekten de *rastlantısal* ve *burhanî* olarak ispat edilemez gözükmemektedir. Dikkat edilirse bu soruşturmalar varlık soruşturmasından belirgin ölçüde farklılaşmaktadır. Mesela; “şu ev”in ya da “şu ferdi insan”ın neden var olduğu, onların yakın etkin sebeplerine bakılarak kolayca cevaplanabilir: Ferdi insan, anne ve babanın malûlûdûr; ev, mimarın ürünüdür. Ancak zatî anlam (*ma’nâ*) söz konusu olduğunda ne bu tarzda bir nedensel açıklama yapılabilir ne de çeşitli kurucu unsurlar arasındaki özsel ilişkiyi gerekçelendirecek şekilde mantıkî bir izah ortaya konabilir. Görünen o ki insanî idrak söz konusu olduğunda İbn Sînâ’yı böylesi bir sebeplik hakkında hiçbir burhanî formülasyon geliştirilemeyeceğini kabule zorlayan saik, mahiyetin kurucu anlamlarını birbirine bağlayan zatî ilkenin tamamen belirsiz olmasına dayanmaktadır.

¹⁹ Janos, *Pure Quiddity*, 195-196. Janos’un bu çıkarımı öyle görünüyor ki İbn Sînâcı mutlak mahiyetlerin ilahî akılda saf hâliyle bulunduğu varsayımına dayanmaktadır (bkz. Janos, *Pure Quiddity*, 631 vd.). Janos’tan önce Bäck ve Black gibi araştırmacılar da benzer bir görüş beyan etmişlerdir; bkz. Allan Bäck, “Avicenna on Existence”, *Journal of the History of Philosophy* 25/3 (1987), 351-367; Deborah Black, “Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”, *Mediaeval Studies* 61/1 (1999), 45-79. İbn Sînâ’nın bazı açıklamaları bu yorumu destekliyor gibi görünmektedir. Örneğin, *el-Medhal*’de “doğal şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikati”nin, Tanrı’nın ve diğer semavî akılların ilminde “çokluktan önce” (*kable’l-kesra*) mevcut olduğu söylenir (İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, 62). Yine *et-Ta’likât*’ta Tanrı’nın şahsiye ilişkin aklettiği şeyin, duyusal/somut arazlarıyla ve gerekleriyle birlikte olan insanlık değil, “mutlak insanlık” (*el-insâniyyetü’l-mutlaka*) olduğu belirtilir. (İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, 43) Son olarak *el-İlâhiyyât* V.1’de mutlak mahiyetin – basitin bileşikten ve parçanın bütünden önce gelmesi gibi– tikel ya da tümel mahiyetten “varlık bakımından önce geldiği” (*mütakaddim fi’l-vücûd*) ve onun “ilahî varlık (*el-vücûdû’l-ilâhî*) olarak belirlenen şey”e tekabül ettiği belirtilir (İbn Sînâ, *Metafizik I*, 177-180). Mezkur kanıtları paralel okuyan bir yorumcu, İbn Sînâcı mutlak mahiyetlerin Tanrı’nın zâtında ve/veya bilgisinde var olduğu şeklinde bir sonuca ulaşabilir. Ancak böyle bir çıkarımı kabul etmek bile mahiyetleri *kendinde mahiyet* kılan ilkenin Tanrı olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim İbn Sînâcı düşünüşte Tanrı, mahiyetleri/anlamları/sûretleri kendi zatından akleder. *El-İşârât*’ta belirtildiği gibi, “İlk’in (*el-Evvel*), şeyleri kendi zatından, kendi zatında idrak etmesi (*idrâkû’l-evvel li’l-eyyâ’ min zâtihî fi zâtihî*) şeyin algılayan ve algılanan olma tarzlarının en üstünüdür” (İbn Sînâ, *İşaretler*, 165). Tanrı’nın aklettiği şeyler (*me’ânî, suver, ma’kûlât*, vs.) ister ilahî akılda bulunan mutlak mahiyetler olsun isterse İlk’in zatından başka olmayan akledilirler olsun –bu noktayı tartışmaya açık bırakıyorum– her daim neyse o olmak zorundadır. Aksi hâlde ilahî bilginin kadîm ve sabit/değişmez olduğu söylenemez.

²⁰ İbn Sînâ’nın ilahî inâyet telakkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdülvahit Öz, “İbn Sînâcı İlahî İnâyete Kötülük Problemi Çerçevesinde Eleştirel Bir Yaklaşım”, *İslâmî Araştırmalar* 31/3 (2020), 638-652.

[M1] [i] ‘Amr’ın oğlu Zeyd’i insan kılan hiçbir şey yoktur (*fe-lâ şey’e ce’ale Zeyd^{en} ellezî hüve ibnū ‘Amrⁱⁿ insân^{en}*). Çünkü o mahiyeti nedeniyle insandır ve Zeyd’in insan olmaması imkânsızdır. Bu nedenle insan olmasında onun bir nedeni yoktur. Ne babası ne de başkası bunun nedenidir. [ii] Mevcut olmaması imkânsız değildir. Bu yüzden “mevcut olmasında” bir nedeni vardır.²¹

Pasaj, Zeyd’i –var eden değil de– insan kılan hiçbir sebebin olamayacağını bize açık bir şekilde bildirmektedir. Bu bağlamda Tanrı’nın, mahiyetleri *kendinde mahiyet* kılan bir *câ’il* olduğu söylenemez; O ancak mahiyetlere varlık veren bir *fail* olabilir. Çünkü mahiyetin söz gelişi, *atlığın* zihinde ya da dış dünyada var olmaması mümkünken; *kendinde atlık* olmaması imkânsızdır. Bununla birlikte bir yorumcu, İbn Sînâ’nın yukarıdaki izahatının ay-altı âlemdeki beşerî/kısmî faille ilgili olduğunu iddia edebilir. Bu durumda mahiyetleri *kendinde mahiyet* kılan bir ilkenin olup olmadığına dair müspet ya da menfi bir hükümde bulunmak –en azından bu metin temelinde– naif bir yaklaşım olacaktır. Öte yandan *el-İlâhiyyât* I.5’te yer alan bazı pasajlar İbn Sînâ’nın meseleye dair yaklaşımı hakkında önemli ipuçları verebilir. İbn Sînâ orada “var olmayan”ın (*ma’dûm*) şeyliğini öne süren bir doktrine karşı sistematik bir itiraz serdetmektedir.²² Araştırmacıların işaret ettikleri üzere bu itiraz, *ma’dûmları*; (a) mümkün *ma’dûmlar* ve (b) imkânsız *ma’dûmlar* şeklinde kategorize eden kimi Mu‘tezilî kelamcıları hedef almaktadır.²³ Söz konusu düşünürler açısından birincilere “şey” (*şey*) denilebilirken; ikincilere –mutlak yokluk olmaları bakımından– “şey” denilemez. Ne var ki İbn Sînâ burada da doğrudan mahiyetin kılınmışlığı problemine girmez. Her ne kadar sonraki doksografik literatürde, “*Câ’il* (Tanrı) kayısıyı kayısı kılmamıştır (*ca’l*) bilakis onu var (*mevcûd*) kılmıştır.”²⁴ şeklinde meşhur olan bir görüş sık sık İbn Sînâ’ya atfedilse de filozofun *el-İlâhiyyât* I.5’te Mu‘tezilî doktrine yaptığı bu dolaylı atfı ve yukarıda *el-Mekûlât*’tan aktardığım özlü beyanı dışında mahiyetin kılınmışlığına odaklanan belirli bir metni yok gibi görünmektedir.

2. FAHREDDİN ER-RÂZÎ VE SONRASI: İSLAM DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE MAHİYETİN KILINMIŞLIĞI

İslam düşünce geleneği içinde mahiyetin kılınmışlığı meselesini müstakil bir başlık altında ele alıp sorunsallaştıran ilk düşünür Fahreddin er-Râzî olarak kabul edilmektedir. Râzî bu meseleyi *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabî’iyyât* ve *el-Mûlahhas fî’l-mantık ve’l-hikme* adlı yapıtlarında etraflıca ele alır.²⁵ Alper’in belirttiği gibi o, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*’de basit mahiyetlerin kılınmış (*mec’ûl*) olmadığı yönünde yaygın bir kanaatin bulunduğu dikkat çekerek meselenin kendisinden önce de tartışıldığını açıkça ortaya koymaktadır.²⁶ Bununla birlikte Râzî, söz konusu fikrin kimler tarafından savunulduğunu söylemez. Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Makâsıd*’ında yer alan bir pasaj bu hususa açıklık getirebilir:

[Kelâmcılar ve filozoflar], mümkünün varlığının bir faile bağlı olduğu konusunda görüş birliğine vardıldıktan sonra onun mahiyeti konusunda ihtilafa düştüler. Kelâmcılar,

²¹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, 72. Bildiğim kadarıyla yukarıdaki pasaja *mahiyetin kılınmışlığı* bağlamında dikkat çeken ilk araştırmacı Üçer’dir; bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 65-66; İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2024), 117-118.

²² Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 31 vd.

²³ Robert Wisnovsky, “Notes on Avicenna’s Concept of Thingness (şay’iyya)”, *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000), 193-194; İbrahim, “Causing an Essence”, 158-159.

²⁴ Kemalpaşazâde, “Risâle fî beyâni ma’ne’l-ca’l”, 6/297; İsmâil b. Mustafa el-Gelenbevî, *Risâletü’l-imkân* (Matbaatü’l-Âmire, 1263), 19; Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî’l-akâid*, thk. Hüseyin ez-Zârî er-Rızâî (Tahran: İntişârât-ı Râid, 1393), 1/372. Bu eserlerde İbn Sînâ’ya isnat edilen görüş, mahiyetleri *kendinde mahiyet* kılan ilkenin Tanrı olmadığıdır; zira bir fail olarak Tanrı’nın rolü, mahiyetlere varlık vermektir.

²⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabî’iyyât*, thk. Muhammed Mutasım el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1990), 1/143-144; Fahreddin er-Râzî, *Sistematik Ontoloji (Kitâbu’l-Mulahhas fî’l-Mantık ve’l-Hikme: el-Kitâbu’l-Evvel fî’l-Umûri’l-Âmme)*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 82-83. Râzî’nin bu konuda ortaya koyduğu açıklamalarının ayrıntılı analizi için bkz. Şenel, *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî*, 227-249; İbrahim, “Causing an Essence”, 158-176; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 337-340.

²⁶ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, 1/143; Alper, “‘Mahiyetin Mec’ûliyeti’ Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”, 201.

mahiyetin –ister basit ister bileşik olsun– mutlak olarak bir failin (*câ'il*) tesiri (*ca'l*) ile [kılınmış, *mec'ûl*] olduğunu savundular. Öte yandan filozofların ve Mu'tezilenin kahir ekseriyeti, mahiyetin mutlak olarak bir failin (*câ'il*) tesiri (*ca'l*) ile olmadığını, yani hiçbir şeyin kılınmış olmadığını (*enne şey^{en} leyse bi-mec'ûl*) düşünürken; kalan bir kısmı da basitler hariç, bileşiklerin kılınmış (*mec'ûl*) olduğunu savundular.²⁷

Pasajda açıkça ifade edildiği üzere kelâmcılar, mahiyetlerin mutlak anlamda kılınmış (*mec'ûl*) olduğunu öne sürerken; filozoflar ve Mu'tezilenin büyük çoğunluğu, mahiyetlerin ister basit ister bileşik olsun, mutlak olarak kılınmış *olmadığını*, azınlıktan kalan bir kısmı da sadece basitlerin kılınmış olduğunu savunmaktadırlar.

Acaba kelâmcılar açısından “mahiyetin kılınmışlığı” (*mec'ûliyyetü'l-mâhiyye*) ne anlama gelmektedir? Failin, (a) mahiyetleri *zihinde* ya da *hariçte* var (*mevcûd*) kılması mı, yoksa (b) mahiyetleri *kendinde* mahiyet kılması mı? Birinci durumda failin tesirinin yokluğu söz gelimi, *insanlığın* var olmamasına (*ma'dûm*) sebep olur ki bu, İbn Sînâ'nın (M1₂)'de ifade ettiği gibi, imkânsız değildir. Nitekim insanlık, *sırf insanlık* olması yönünden “varlık”tan başkadır. Öte yandan eğer *insanlık* bir failin (*câ'il*) tesiri (*ca'l*) ile kılınmış (*mec'ûl*) ise, yani insanlığın *kendinde insanlık* olması bir başka şeyin tesirine muhtaçsa o zaman tesirin yokluğu durumunda insanlığın *kendinde insanlık olmaması* gerekir. Peki bir şeyin kendisinden nefyedilmesi (X, X değildir) ya da kendine-özdeşliğinin (*self-identity*) ilgası mümkün müdür? Failin tesirinin yokluğu, (a) insanlığın *kendinde insanlık olmamasını* mı, yoksa (b) insanlığın *zihinde/hariçte var olmamasını* mı gerektirir? Aşağıda göreceğimiz üzere birinci ihtimal sadece mahiyetin *mec'ûl* olmadığını savunanlar açısından değil, aynı zamanda özdeşlik ilkesi (X, X'tir) –ki bu, mantığın en temel ilkelerinden biridir– uyarınca da imkânsızdır. Bu durumda nasıl ki tesirin varlığı insanlığın varlığına sebep oluyorsa; tesirin yokluğu da insanlığın yokluğuna sebep olur. Şimdi bu meseleyi önce basit mahiyetler merceğinden ele alalım.

2.1. Basit Mahiyetler

Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de yaygın görüş olarak sunduğu “basit mahiyetlerin kılınmış olmadığı” iddiasını takdim ettikten sonra bu görüşe karşı sistemli bir itiraz serder:

[M2] Yaygın görüşe göre onlar [yani basit mahiyetler] kılınmış (*mec'ûl*) değildir; çünkü [i] siyahın siyahlığı başka bir şeye bağlı olsaydı, bu şeyin yokluğu düşünüldüğünde siyah, siyah olamazdı ki böyle bir durum imkânsızdır. Oysa bu görüş sorunludur çünkü [ii] siyahın bir hakikati olduğu gibi “varlık”ın da bir hakikati vardır. Eğer siyahın siyah olması için kılınmış (*mec'ûl*) olması imkânsız olursa, varlığın da varlık olması için kılınmış olması imkânsız olur; böylece ne kılınmış siyahlık hakikati olur ne de onun kılınmış bir varlığı olur, dolayısıyla mevcut bir siyah asla kılınmış olmaz. İşte bu bir çelişkidir. [iii] Eğer; “Kılınmışlık, siyaha katılan bir varlık eklentisidir (*zammü'l-vücûd*).” diye iddia edilirse, bu iddia da zayıf bir mugalatadır çünkü bu eklentinin de bir hakikati vardır ki o da aynı şekilde [iddianıza göre] kılınmış değildir. Özetle [iv] ister basit ister basitlerden müteşekkil olsun, kılınmış olduğu varsayılan her şeyin bir hakikati vardır. Eğer bazı basitlerin kılınmış olduğu düşünülürse, aynısı geri basit diğer [basitler] için de düşünülmeli; bazıları için düşünülmüyorsa geri kalan diğer [basitler] için de düşünülmemelidir.²⁸

Pasajda açıkça belirtildiği gibi, basit mahiyetlerin *kılınmamış* olduğunu savunanlar açısından eğer mahiyet kılınmış (*mec'ûl*) olsaydı, o zaman failin (*câ'il*) tesirinin (*ca'l*) yokluğu durumunda mahiyet, *kendinde mahiyet* olmazdı. Yani bu takdirde söz gelimi, siyahlığın *kendinde siyahlık* olması bir failin tesirine muhtaçtır. Eğer tesir olmasaydı siyahlık, *kendinde siyahlık* olmazdı; böylece siyahlığın *sırf kendisi* sırta kadem basardı. Ne var ki bu, imkânsızdır zira siyahlığın *siyahlık olmaması* düşünülemez. Râzî bu argümana cevaben bazı basitlerin kılınmamış olduğunu iddia edenlerin, aslında bu yaklaşım gereği tüm basitleri kılınmamış kabul ettiklerini öne sürer. “Siyahlık” gibi “varlık” da basit bir hakikat olduğuna göre iddia sahipleri açısından varlığın da *varlık olmak bakımından* kılınmamış olması gerekir. Şu hâlde mahiyetin kılınmışlığına

²⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/428.

²⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/143; pasajın ayrıntılı analizi için bkz. İbrahim, “Causing an Essence”, 161-166.

ilişkin gündeme gelen sorun varlık için de geçerlidir: Varlığı *varlık* kılan nedir? Râzî açısından mahiyetin kılınmamış olduğunu iddia edenler, varlığın da *hakikati bakımından* kılınmamış olduğunu zımnen kabul etmektedirler. Hâl böyle olunca ne “mahiyet”in (*mâhiyye*) ne “varlık”ın (*vücûd*) ne de bu ikisinden mürekkep “mevcut”un (*mevcûd*) kılınmış olduğu söylenebilir. Peki mahiyetin kılınmış olduğunu kabul ettiğimiz takdirde “kılınmışlık” (*mec’ûliyye*) ilgili mahiyetin tanımına girmez mi? Râzî *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*’de bu soruya olumsuz yanıt verir:

[M3] Doğrusu şudur: [i] “Mahiyetler kılınmış değildir.” demek, anlamca; “İnsan ne birdir ne de çoktur.” demektir. Daha önce öğrenmiştin ki bununla kastedilen, “insan”ın her iki [kavramdan] da arı olduğu değil, birlik ve çokluğun insan mefhumuna dahil olmadığıdır. Burada da aynısı geçerlidir: “Mahiyet kılınmış değildir.” sözümüzün anlamı, “kılınmışlık”ın (*el-mec’ûliyye*) insan mefhumuna dahil olmadığıdır; çünkü “insanlık”, “o, o”dur (*hiye hiye*) itibarıyla dikkate alındığı sürece onda “insanlık”tan başka bir şey bulunmaz. Ancak eğer onun kılınmışlığını dikkate alırsan, o zaman “insanlık” a onun gerisindeki bir anlamı katmış olursun ki bu takdirde söz konusu mahiyet “o, o”dur itibarıyla değerlendirilmez. [ii] Buna göre onların; “Öyleyse zorunlu olarak [ortaya çıkmaktadır ki] bu başka şeyin [yani failin] yokluğu farz edildiği zaman ortada siyahın siyah oluşu [yani ‘siyah, siyah’tır] da bulunmaz.” diye söyledikleri de mugalatadır, çünkü o başkası var olmadığına siyah için; “O, tahakkuk etmiştir ama aynı zamanda siyah-olmayandır.” demeyiz, aksine; “Siyah asla tahakkuk etmemiştir.” deriz. İşte bu [ifademiz] bir imkânsızlığı gerektirmez.²⁹

Pasaj, mahiyeti –kılınmışlığından vareste olarak– “o, o”dur (*hiye hiye*) itibarıyla dikkate almayı mümkün görmekte ancak böyle bir itibarın söz konusu olabilmesi için mahiyetin hariçte³⁰ tahakkukunu şart koşturmaktadır. Buna göre söz gelimi, *canlılık* mahiyeti zihinde *kılınmışlığından* sarfınazar edilerek kavranabilir ama bu, onun *bütünüyle kılınmamış* olduğu anlamına değil, “kılınmışlık”ın *şu anda* sırf kendisi dikkate alınan “canlılık” (*el-hayevâniyye*) mefhumuna dahil olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla mahiyet *kendinde mahiyet* olmak bakımından dikkate alındığı zaman “varlık” ve “birlik” gibi “kılınmışlık” da onun *kendisinden* soyutlanır. Pasajda verilen örnek üzerinden devam edersek; *siyahlık* mahiyeti, *kılınmışlığından* sarfınazar edildiğinde onun hakkında, “Siyahlık, kendi olmaklığı yönünden kılınmış değildir.” hükmü verilebilir ancak bu, *siyahlığın* başka bir şey dolayısıyla, yani bir failin (*câ’il*) tesiri (*ca’l*) ile kılınmamış (*ğayr mec’ûle*) olduğunu göstermez. (M3₂)’de ifade edildiği üzere siyahı *siyah kılan* bir fail yoksa siyah asla tahakkuk etmemiştir. Bu durumda o, negatif bir olumlamanın (Ar. *ma’dûle*, İng. *metathetic*; X, Y-olmayandır) konusu olamaz.³¹ Nitekim İbn Sînâ’nın *el-İşârât*’ta ifade ettiği gibi olumlu önermelerde konunun/öznenin zihinde ya da dış dünyada var olması gerekir.³² Failin tesiri olmadığına *siyahlık* zihinde/hariçte varlıkla muttasıf bir zat olarak tahakkuk edemeyeceği için onun hakkında, “Siyah, siyah-olmayandır.” şeklinde negatif olumlu bir hüküm verilemez. Çünkü mezkur önermede siyahın, “siyah-olmayan” varlığı olumlanmaktadır ki bu bir çelişkidir.

İbrahim’in belirttiği gibi sonraki düşünürler Râzî’nin yukarıdaki karşı-argümanını tam da bu şekilde yorumlayacaklardır.³³ Bu durum, Teftâzânî’nin *Şerhu’l-Makâsîd*’inde açıkça gözlemlenebilir. Orada Râzî’nin *el-Mebâhis*’te yer verdiği ilgili açıklamalarından mülhem sebebe muhtaç olanın imkân olduğunu savunan ve imkânın bir izafet olarak basitlere nasıl uygulanacağını tartışan Teftâzânî, bir sonraki bölümde mahiyetin kılınmışlığına mugayir ortaya konulan argümanı, Râzî’nin (M2₁)’deki sunumuna benzer şekilde şöyle takdim eder: “Mahiyetin kılınmış

²⁹ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, 1/143-144.

³⁰ Müellif burada açıkça “fi’l-hâric” (hariçte) ya da “fi’l-a’yân” (ayanda) kavramını kullanmasa da metnin bağlamı ve Râzî’nin genel düşünsel yaklaşımı dikkate alındığında, “mahiyetin tahakkuku” ile kastedilen şeyin, mahiyetin dış dünyada varlık kazanması olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Râzî, çoğu eserinde *sadece* dış dünyayı *de facto* varlık sahası olarak kabul etmektedir.

³¹ Negatif olumlamaya dair detaylı bilgi için bkz. Yusuf Daşdemir, “Ma’dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması”, *Nazariyat* 5/2 (2019), 77-111; Seyed N. Mousavian, “Avicenna on Talking about Nothing”, *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume Three: Concept Formation*, ed. Christina T. Thörnqvist, Juhana Toivanen (Leiden; Boston: Brill, 2022), 141-177; Ferruh Özpılavcı, *Ebherî İşâgûcî ve Şerhi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 125-128; Davlat Dadikhuda, “Rule of the One: Avicenna, Bahmanyâr, and al-Râzî on the Argument from the Mubâhathât”, *Nazariyat* 6/2 (2020), 69-97.

³² İbn Sînâ, *İşâretler*, 26.

³³ İbrahim, “Causing an Essence”, 164.

olmadığını savunanlar, [bu iddialarına] şöyle delil getirdiler: Eğer insanın insan olması bir faille bağlıysa, bu failin ortadan kalkmasıyla (*irtifâ*) insan da ortadan kalkar; dolayısıyla fail yok varsayıldığında insanın insan olmaması gerekir ki bu, imkânsızdır.³⁴ Özcesi, mahiyetin kılınmışlığına *karşı* ortaya konulan temel argüman, bir şeyin kendisinden olumsuzlanamayacağı ilkesine dayanmaktadır. Teftâzânî bu görüşe karşı cevap verirken *basit olumsuzlama* ile *negatif olumlama* arasındaki farka dikkat çeker:

[M4] [i] Eğer; “İnsanın insan olmaması (*leyse bi-insân*) gerekir.” [iddiasının] değilleme/olumsuzlama (*selb*) yoluyla yapıldığı kastedilirse bunun imkânsızlığını kabul etmeyiz. Çünkü failin ortadan kalmasıyla [şeyin] varlığı da ortadan kalkar; dolayısıyla mahiyet “var olmayan” (*ma’dûm*) [hükümünde] kalır ki bu durumda olumlama (*icâb*) yanlış, olumsuzlama doğru olur. [ii] Eğer [insanın insan olmaması gerektiğinin değilleme değil de] negatif olumlama (*udûl*) yoluyla yapıldığı kastediliyorsa, kendinde insan, “insan-olmayan” (*lâ insân^{en}*) hâliyle hariçte bulunacağı için biz o gerekliliği kabul etmeyiz. Çünkü fail ortadan kalktığında, ortada olumlu bir yüklemenin konusu olabilecek şekilde insan da kalmayacaktır.³⁵

Teftâzânî’ye göre mahiyetin kılınmışlığına mugayir yukarıdaki argüman, basit olumsuzlama (*selb*) ile negatif olumlama (*udûl*, *ma’dûle*) arasındaki farkı göz ardı etmektedir. Basit olumsuzlama (X, Y değildir) yoluyla mahiyetin kendisinden nefyedilmesi mümkündür; çünkü ona dair hiçbir şeyi olumlamaz. Örneğin; “İnsan, dış gerçeklikte insan değildir.” önermesi, öznenin (=insan) *dışta bulunmaması* bakımından doğrudur. Diğer yandan Teftâzânî, “Mahiyet, kılınmış değildir.” iddiasının negatif bir olumlamayı (X, Y-olmayandır) gerektirmediğine dikkat çeker. Söz gelimi, “İnsan, kılınmış-olmayandır.” önermesi, *insanın* dış dünyadaki “kılınmış-olmayan” varlığını tasdik eder. Bu durumda bir yandan *insanlık* mahiyetinin *kılınmamış* olduğu, diğer yandan ise onun hariçte *mevcut kılındığı* varsayılır ki bu bir çelişkidir.³⁶ Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf*’inde da benzer bir karşı-argüman geliştirildiğine şahit oluruz. Orada Cürcânî, Râzî’nin (M2₁)’de yer verdiği “yaygın görüş”e cevaben Teftâzânî’nin (M4)’te ortaya koyduğu basit olumsuzlama ile negatif olumlama arasındaki mantıksal ayrımı detaylandırır. Buna göre failin (*câ’il*) tesiri (*ca’l*) ortadan kalktığı (*irtefe’a*) takdirde onun taalluk ettiği mahiyet –bu durumda *insanlık* mahiyeti– de ortadan kalkar. Hâl böyle olunca; “İnsanlık, dışta insanlık değildir (*leysetü’l-insâniyye insâniyye fi’l-hâric*).” sözü doğru olur. Cürcânî, dış/hariç bakımından yapılan bu olumsuzlamanın doğruluğunun, “konunun [=insanlık] dışta yokluğundan kaynaklandığını” belirtir.³⁷

Acaba Teftâzânî ve Cürcânî tarafından ortaya konulan bu izahlar, yaygın görüşe *karşı* tam bir cevap niteliği taşımakta mıdır? Mahiyetin kılınmışlığını reddedenler açısından söz gelimi “insan”, *dışta insan* olması yönünden mi, yoksa *kendinde insan* olması yönünden mi kılınmamıştır? Benzer şekilde mahiyetin kılınmışlığını savunanlar açısından; “insan”, *dışta insan* olması yönünden mi, yoksa *kendinde insan* olması yönünden mi kılınmıştır? Failin tesirinin ortadan kalkması durumunda, “insan”ın (a) *kendinde insan oluşu* mu, yoksa (b) *dışta insan oluşu* mu ortadan kalkar? Bu soruların cevabı, Hasan Çelebi el-Fenârî’nin (ö. 891/1486) *Şerhu’l-Mevâkıf* üzerine kaleme aldığı hâşiyede bulunabilir. Orada Çelebi, mahiyetin kılınmışlığına dair ortaya konulan karşı görüşleri şöyle tasvir eder:

[M5] [i] Mahiyetin kılınmışlığını savunan, insanlığın kendinde (*fi nefsi’l-emr*) insanlık olmasının, failin (*câ’il*) tesiriyle (*ca’l*) olduğunu söyler; yoksa onunla [yani failin tesiriyle]

³⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1/431.

³⁵ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1/431.

³⁶ Muhtemelen Râzî *el-Mebâhis*’in ilgili bölümünde bu hususa dikkat çekmektedir. Nitekim İbrahim, Teftâzânî’nin yukarıdaki metninde, Râzî’nin (M3₂)’de yer alan karşı-argümanını mantıksal bir forma soktuğunu belirtir; bkz. İbrahim, “Causing an Essence”, 179. Bununla birlikte Teftâzânî, Râzî’nin (M3₁)’de ortaya koyduğu açıklamalarının tartışmaya herhangi bir katkı sağlamadığını ifade eder: “İmâm’ın [Râzî] buradaki kastedilenin; ‘Nasıl ki mahiyet ‘o, o’dur (*min haysü hiye hiye*) itibarıyla mevcut, *ma’dûm*, bir, çok vb. arazlardan hiçbirisi değilse, yani bunların hiçbirisi [mahiyetin] kendisi olmadığı gibi ona dahil değilse *mec’ûl* de değildir.’ [kuralı] olduğuna dair zikrettiği de uyuşmazlığı ortadan kaldırmamakta ya da zikrettiğiyle ortaya koyduğu şey yetersiz kalmaktadır.” (Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1/432).

³⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/604. Ayrıca bkz. Ciru, *Cürcânî’de Mâhiyet Sorunu*, 274-275.

insanlığın dışta (*fi'l-hâric*) insanlık olduğunu [söylemez], zira bu takdirde [tesir, *ca'l*], hüviyetin kılınmışlığına götürür. Çünkü dıştaki insanlık, hüviyetin ta kendisidir ve bunda tartışılacak bir şey yoktur. [ii] Mahiyetin kılınmışlığını reddeden ise şöyle der: Eğer insanlık kılınmış (*mec'ûl*) olsaydı, tesirin (*ca'l*) yokluğu durumunda insanlık, kendinde insanlık olmazdı.³⁸

Şu hâlde, “İnsan, dışta insan değildir.” önermesinin doğruluğu, “İnsan, kendinde insan değildir.” önermesinin doğruluğunu göstermez. İkinci önermenin doğruluğu ispat edilmedikçe mahiyetin kılınmışlığını reddedenlere karşı tam bir cevap verilmiş olmaz. Peki Çelebi’nin tasvir ettiği anlamda mahiyetin kılınmışlığını savunanlar, mahiyetin ve/veya hakikatin illete ihtiyacını nasıl temellendirmektedirler? Râzî (M2)’deki tartışmayı müteakip bir hakikati illete muhtaç kılanın imkân olduğunu söyler. Basit hakikatlerin kılınmışlığını reddedenler ise imkânın izafî bir hâl olması hasebiyle basitlere ilişemeyeceğini öne sürerler. Râzî’nin ifade ettiği gibi,

[M6] Diğer taraftan onların [yani basitlerin kılınmışlığını reddedenlerin] bel bağladıkları iddia şudur: Sebebe muhtaç olan, imkândır ve imkân da ilişme özelliği olan (*izâff*) bir hâldir. İlişme özelliği olan hâller ise basitlere, yani tek başına [basitlere] –bir başkasının bu basitlere nispeti olmadıkça– arız olmaz; dolayısıyla sebebe muhtaç olan, basite arız olmaz. Demek ki basitler bir sebebe muhtaç değildir; o hâlde onlar kesinlikle kılınmamıştır.³⁹

Râzî bu argümanı şöyle tahkik eder: İmkânla hüküm verdiğimizde, orada hem “hakında hüküm verdiğimiz şey”in (*mahkûm ‘aleyhi*) –ki bu, öznedir– hem de “kendisiyle hüküm verdiğimiz şey”in (*mahkûm bihi*) –ki bu, yüklemidir– bulunması icap eder. Oysa bir tek şeye, yani basit mahiyetin *sırf kendisine* bu ikisiyle atıfta bulunmak imkânsızdır; zira bir şey, kendi kendine nispet edilemez. İşte bu sebeple imkân basit mahiyete asla arız olmaz, dolayısıyla onun sebebe muhtaç olduğu söylenemez. Râzî yukarıdaki itiraza şöyle yanıt verir:

[M7] Bu durum, varlığın bizatihî kendisinin sebebe muhtaç olmamasını gerektirir. Eğer buna bağlı kalır ve sebebe muhtaç olan şeyin mahiyetin varlıkla nitelenmesi (*mevsûfiyye*) olduğunu iddia ederlerse, o zaman deriz ki [i] bu nitelenme varlığın kendisi olursa ilzam geri gelir. Eğer varlıktan başka bir şey ise –her ne kadar bu, varlıksal bir durum (*emr vücdî*) olmakla birlikte– “[mahiyetin] hakikatinin varlıkla nitelenmesi”nin o [başka şeye] ilave bir eklenti olması gerekir ve bu da teselsül doğurur. [ii] Aynı şekilde [mahiyet] basit olduğundan kılınmış olmaması gerekir. Bileşik olursa basitler ve [basitlerden] birleşmiş hey’etler hakkındaki tartışma, mahiyet, varlık ve bu ikisinin birbirine nispeti hakkındaki tartışmayla aynı olur.⁴⁰

Burada Râzî, (M2₄)’te ortaya koyduğu mutlak kaideyi tekrar dile getirir: Bütün basit hakikatler ya kılınmıştır ya da kılınmamıştır.⁴¹ *El-Mûlahhas*’ta ifade edildiği gibi bileşik, her biri basit olan şeylerden müteşekkildir. Bu basitlerin bir araya gelmesiyle (*ictimâ*) o bileşiğin ortaya çıkması zorunludur. Eğer basitler *hakikati bakımından* kılınmış değilse, kılınmış olmayan bu basitlerin –bu durumda *mahiyet* ve *varlığın*– bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bileşiğin –bu durumda *mevcudun*– aynı şekilde kılınmamış olması icap eder. Hâl böyle olunca, “kılınmışlığın (*mec’ûliyye*) aslî olarak nefyedilmesi gerekir ki bu bir çelişkidir.”⁴² Şayet sebebe ihtiyaç duyanın mahiyetin varlıkla “nitelenmesi” (*mevsûfiyye*) olduğu iddia edilirse, bu “nitelenme”nin de bir hakikati vardır ve iddia sahiplerine göre onun da *kılınmamış* olması gerekir. Her hâlükârda Râzî açısından bu fikrin savunulabilir hiçbir makul yanı yoktur.

³⁸ Hasan Çelebi b. Muhammed Şâh el-Fenârî, “Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Mevâkıf”, *Şerhu’l-Mevâkıf*, thk. Muhammed Bedreddîn en-Na’sânî (Mısır: Matbaatü’s-Saâde, 1907), 3/41.

³⁹ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, 1/144.

⁴⁰ Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, 1/144.

⁴¹ İbrahim’in belirttiği üzere burada söz konusu olan basit, kelâmın bölünmez atomlarına ya da felâsifenin basit mahiyetlerine (örn., akıl, nefis, madde, suret vb.) indirgenmemelidir. Basit, tam anlamıyla bileşikten başka olandır; yani hakikati itibarıyla başka şeylerin bileşiminden oluşmayandır (İbrahim, “Causing an Essence”, 163). Dahası basitin ispatı, bilfiil hatta bilkuvve sonsuz “çokluğun” iptaline dayanmaz: “Çünkü ister sonlu/sınırlı olsun isterse olmasın, her sonlu/sınırlı çoklukta (*kesra*) mevcut olan ‘bir’ (*vâhid*) vardır. Eğer bu ‘bir’ bileşik ise o zaman ‘bir’ değildir; dolayısıyla ‘bir’, o çoklukta mevcut olamaz. Eğer o [=‘bir’] bileşik değilse, o zaman basittir” (Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye*, 1/142).

⁴² Râzî, *Sistematik Ontoloji*, 82-83.

Dikkat edilirse (M7₁)'de “nitelenme” ile ilgili ortaya konulan sorun, (M2₃)'te varlığın mahiyete “eklenmesi” (*zammü'l-vücûd*) hakkında ortaya konulan sorunla hemen hemen aynıdır. Yani bunlar dışta gerçekliği olan ve haricî bir sebebi gerektiren şeylerdir. Dolayısıyla “mahiyet”, “varlık” ve “mahiyetin varlıkla nitelenmesi” ayrı ayrı hakikatlerdir ve her üçü de bir failin tesiriyle kılınmıştır. Acaba failin, (a) *varlığı varlık* ve (b) *mahiyeti mahiyet* kılacak şekilde iki ayrı tesirinden söz edilebilir mi? Teftâzânî'nin ifade ettiği üzere, “Failin; biri mümkünün mahiyetine, diğeri de varlığına nispetle [iki ayrı] tesiri ve *ca'li* yoktur ki varlık gibi mahiyet de kılınmış (*mec'ûl*) olsun. Yine kılınmış olanın sadece varlık olacak şekilde mahiyetin dış dünyada failsiz bulunması da söz konusu değildir.”⁴³ Dolayısıyla failin tek bir tesirinden söz edilebilir ki bu da mahiyetlere *varlık vermektir*.

Bununla birlikte *el-Mevâkıf* ve şerhinde Râzî'nin (M6)'da gündeme getirdiği itirazı isimsiz bir muarızın adına tekrar ifade eden İcî ve Cürçânî, probleme ilişkin şöyle bir çözüm (*hall*) önerirler: “*Basitin bir mahiyeti ve bir de varlığı vardır. Belki imkân, basit mahiyete varlığa nispetle ilişmektedir.* Dolayısıyla imkân, iki şeyi gerektirir; iki parçayı gerektirmez ki onun basite ilişmesi imkânsız olsun.”⁴⁴ Başka bir deyişle imkân, (M6)'da iddia edildiği gibi iki zatîyi değil, iki hakikati –bu durumda “varlık” ve “mahiyet”i– gerektirir. O hâlde imkân, mutlak varlığa nispetle basit mahiyete ilişebilir; zira mahiyet, varlık bakımından başkasına muhtaçtır ve bu ihtiyacın sebebi de imkândır. Peki muarız, mahiyetin *zihinde/hariçte var olması* bakımından mı, yoksa *kendinde mahiyet olması* bakımından mı kılınmışlığını reddetmektedir?

(M6)'daki argümana göre eğer basit mahiyet “o, o”dur (*hiye hiye*) itibarıyla kılınmış olsaydı o zaman imkân, mahiyete –bir failin tesirine ihtiyaç duyması bakımından– arız olur. Ne var ki imkân iki parçayı/cüzü gerektirir; oysa basit mahiyet, adı üstünde parçalardan müteşekkil değildir. Kemalpaşazâde'nin ifade ettiği gibi, “[Varlığa] nazaran basit mahiyet için sabit olan imkân ancak bu itibarla mahiyetin ihtiyacının nedenidir; yoksa kendinde mahiyetin ihtiyacının nedeni değildir.”⁴⁵ Dolayısıyla varlıktan sarfinazar edilerek *sırf kendisi* dikkate alınan mahiyetin kılınmışlığı, varlığa nispetle ispat edilemez. Şayet varlık nazariyeye alınırsa, yani basit mahiyet varlık bakımından mümkün olursa o zaman imkân, mahiyetin –*kendinde mahiyet olmak* için değil– *zihinde/hariçte var olmak* için başkasına ihtiyacına sebep olur ki bu durumda o ancak varlık itibarıyla basite ilişir. Peki bileşik mahiyetlerin durumu nedir? Bileşikler, *kendinde* gerçeklik kazanabilmek için parçalarına muhtaçtır. O hâlde basitlerin aksine bileşik mahiyetlerin parçalarına ihtiyaç duyması bakımından kılınmış olduğu söylenebilir mi?

2.2. Bileşik Mahiyetler

Yukarıda görüldüğü gibi basit mahiyetlerin kılınmış *olmadığını* iddia edenler açısından “kılınmışlık”ın şartı imkândır. İmkân ise mahiyetin ister varlık ister yokluk bakımından olsun, başkasına ihtiyacının sebebidir. Eğer “başkasına ihtiyaç duyma”, mutlak anlamda alınırsa o zaman bileşik mahiyetin hem parçalarına hem de bu parçaları bir araya getirecek bir faile ihtiyaç duyması gerekir. O hâlde bileşiklerin başkasına ihtiyaç duyması bakımından mümkün, dolayısıyla kılınmış olduğu söylenebilir. Acaba parçaları *kılınmamış* olan bir bileşiğin söz gelişi *canlılık* ve *akledicilik* parçalarından mürekkep *insanlığın* haddizatında kılınmış olduğu söylenebilir mi? Basitlerin kılınmışlığına ilişkin müspet ya da menfi herhangi bir hükmün bileşiklerinkiyle paralel olması gerekmez mi? Râzî'nin ifade ettiği gibi, “Eğer basit kılınmış değilse, kılınmış olmayan bu basitlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkması zorunlu olan bileşik de kılınmış değildir. Hâl böyle olunca, kılınmışlığın (*mec'ûliyye*) aslî olarak nefyedilmesi gerekir ki bu bir çelişkidir.”⁴⁶

Râzî'nin bu itirazına şöyle bir cevap verilebilir: Bileşikler, parçalarının birbirine *eklenmeleri* bakımından kılınmıştır; bu itibarla “kılınmışlık”ın tamamen nefyedildiği söylenemez. Ne var ki İcî ve Cürçânî böyle bir cevabın problemi ortadan kaldırmayacağını belirtirler. Buna göre

⁴³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/431.

⁴⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/606. İtalik yazılan ifadeler İcî'ye; düz yazılan ifadeler Cürçânî'ye aittir. Bu uygulama, *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan yapılan diğer alıntılarda da sürdürülmüştür.

⁴⁵ Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca'l) Anlamı”, 184; krş. “Risâle fî beyâni ma'ne'l-ca'l”, 6/319.

⁴⁶ Râzî, *Sistematisik Ontoloji*, 82 (tercüme revize edildi).

söz konusu “eklenme”nin de bir mahiyeti vardır ki bu ya (a) basittir ya da (b) bileşiktir. Birinci durumda basitlerin *kılınmamış* olduğu zaten söylenmişti. İkinci durumda ise bileşiğin basit parçaları ve onların birbirine eklenmeleri hakkındaki itiraz tekrar gündeme gelir. Böylece tartışma, “kılınmışlık”ın tamamen ortadan kalkmasıyla son bulur.⁴⁷ Bu noktada Kemalpaşazâde, İcî ve Cürçânî’ye itiraz eder: Bileşik, basitlerin toplamından (*mecmû*) başka bir şey olmamakla birlikte basitlerin bütününün *kılınmamış* olması, bütün (*küll*) olarak bütünün kılınmamış olmasını gerektirmez.⁴⁸ Eğer basitler X ve bütünler de Y ise bu durumda $\{X_1, X_2, X_3, \dots\}$ kümesinin elemanları *kılınmamış* iken; $\{Y_1 [=X_1 + X_2], Y_2 [=X_3 + X_4], Y_3 [=X_5 + X_6], \dots\}$ kümesinin elemanları kılınmıştır. Peki “bütün” olarak Y, *terkibi* bakımından mı, yoksa *kendisi* bakımından mı kılınmıştır?

Kemalpaşazâde bu hususu izah etmek için *ca’l*’in iki kullanımını birbirinden ayırır: (a) *İki meful alan ca’l* ve (b) *tek meful alan ca’l*. Birincisi, “bir şeyi bir başka şeye dönüştürme (*tasyîr*)” anlamına gelirken; ikincisi, “yaratma” (*halk*) ve “var etme” (*îcâd*) anlamı taşır. Mahiyetin –ister basit ister bileşik olsun– kendisinden başka bir şeye dönüşmesi söz konusu olamayacağından failin tesirinin ancak *tek meful alan ca’le*, yani mahiyeti var etme ve/veya yaratma anlamına taalluk etmesi gerekir.⁴⁹ Peki *iki meful alan ca’l* tam olarak ne anlama gelmektedir? Eğer mahiyetin bir başka şeye dönüşmesi imkânsız ise bu anlamdaki *ca’l*’in içsel/zatî bir dönüşümle ilgili olması gerekir. Ne var ki basitlerin zatîleri olmadığı için onlar hakkında böylesi bir içsel dönüşümden bahsedilemez. Öyleyse *iki meful alan ca’l*, basitlerin bileşiğe dönüşmesi anlamına mı gelmektedir? Kemalpaşazâde bu noktayı açıklamak için sedir örneğini verir: Sedir (=bileşik mahiyet) ancak tahta parçalarının (=basit mahiyetler) sedire dönüşmesiyle meydana gelir ki bu, basitlerin kendisine nazaran *iki meful alan ca’le*; bileşik mahiyetin kendisine nazaran *tek meful alan ca’le* taalluk eder. Nitekim, “Bileşik hâle geldiğinde, bir şeyin, mevcut değilken hakikatlerden bir hakikate dönüşmesi imkânsız değildir; aksine vakidir. Çünkü bileşik hakikatlerin özelliği, mevcut değilken basitlerinin onlara dönüşmesiyle meydana gelmeleridir.”⁵⁰ Acaba bileşik mahiyetler varlığa gelmeden önce “hakikatlerden bir hakikate” nasıl dönüşmektedirler? Failin bu dönüşümde bir tesiri (*ca’l*) var mıdır? Eğer varsa o zaman tesirin yokluğu söz gelimi sedirin *sedir olmamasına* yol açar ki bu, özdeşlik ilkesine aykırıdır.

⁴⁷ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/606.

⁴⁸ Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca’l) Anlamı”, 185; krş. “Risâle fî beyânî ma’ne’l-ca’l”, 6/322.

⁴⁹ Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca’l) Anlamı”, 169-174; “Risâle fî beyânî ma’ne’l-ca’l”, 6/289-298. Kemalpaşazâde, risalesinin başında *ibdâ’î ca’l* ile *ihtirâ’î ca’l*’i de birbirinden ayırır: “Birincisi [= *ibdâ’î ca’l*], mutlak yani ‘var olmadan önce olmak’la kayıtlı olmamış olan *leysin*, *eysin* var edilmesidir. İkincisi ise *leysin* mutlağından *eysin* var edilmesidir. Yani bu [*leysin* mutlağı], zikredilen şeyle kayıtlı olmaktan ya da kayıtlı olmamaktan daha geneldir.” (Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca’l) Anlamı”, 170; krş. Kemalpaşazâde, “Risâle fî beyânî ma’ne’l-ca’l”, 6/292). İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*’ta açıkladığı üzere *ibdâ’*; *leysin*, yani mahiyetin varlık ve yokluktan mutlak olarak nefyedildiği var/yok-olmamaklık hâlinde bir şeyin *eysi*, yani var olmasıdır. (İbn Sînâ, *Metafizik II*, 86; “leys” ve “eys” terimlerine ilişkin ayrıntılı bir analiz için bkz. Engin Erdem - Necmettin Pehlivan, “Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde’nin ‘Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle’si”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 [2012], 87-116). Bununla birlikte *ibdâ’*, illetin malûlû defaten, zamansız biçimde yokluktan kurtararak varlığa getirmesi anlamı taşır. Burada illetin var olduğu, mahiyetin varlıktan yoksun kaldığı bir aralık söz konusu değildir. Dolayısıyla *ibdâ’î ca’l*, illetin malûle yokluktan sonra varlık vermesi değil, hemen varlık vermesi manasındadır. Öyle ki illet, malûle varlık vermesi bakımından sadece onun yokluğuna engel olmamakta, aynı zamanda malûlün varlıktan yoksun olduğu hiçbir anın geçmesine izin vermemektedir. Bu itibarla “mutlak leys”, mahiyetin varlıktan önce var/yok-olmak gibi bir kayıtlı kayıtlı olmaması anlamına gelir. Ancak tekrar ifade etmek gerekir ki *ibdâ’*’da mahiyetin var olmadığı bir önce yoktur; o, tam illeti sayesinde hep vardır. *İhtirâ’* ise bir nesnenin bir şeyden olmaksızın (*lâ ‘an şey*) *ihdâsı*, yani yokluktan sonra var edilmesidir; bkz. Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca’l) Anlamı”, 169; “Risâle fî beyânî ma’ne’l-ca’l”, 6/291. Bu itibarla “leysin mutlağı”, *ihtirâ’*’daki varlık vermenin *ibdâ’*’daki gibi zamansız/defaten olmadığı ya da olması gerektirdiği anlamına gelir. *İhtirâ’* eden illet de varlık vermekte ancak onun varlığa getirdiği mahiyetin, *ibdâ’*’da olduğu gibi, varlıksız hiçbir anının geçmemesi gibi bir durum söz konusu değildir; böyle olabilir de olmayabilir de. Bu bağlamda Kemalpaşazâde “leysin mutlağı”nı özel bir terim olarak değil, sadece önceki gibi olmadığını belirtmek için kullanmaktadır. Öyle görünüyor ki *ibdâ’î ca’l*, *ihtirâ’î ca’l*’den üstündür. Zira birincisinde illet malûle varlık vermekle kalmayıp araya yokluğun/zamanın girmesine de engel olmaktadır. İkincisinde ise böyle bir kayıt bulunmamaktadır.

⁵⁰ Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca’l) Anlamı”, 174; krş. “Risâle fî beyânî ma’ne’l-ca’l”, 6/299. İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*’ında da benzer bir açıklama yer alır: “Bir şeyin bilfiil mevcut olmaması, onun doğasının hâsıl olmaması (*en lâ tete hassale tabî’iyyetühü*) demek değildir. Şüphesiz beyaz ve siyahtan her birinin doğası (*tabî’a*), kendi zatında (*fî zâtihî*) olan en mükemmel tahsisle belirgin bir anlam (*ma’nâ*) olarak meydana gelmiştir ama bilfiil olarak ancak maddede var olabilir.” (İbn Sînâ, *Metafizik I*, 65).

Kemalpaşazâde'nin ifade ettiği üzere, “Bu durumda [yani *ca'l*in yokluğu durumunda] gereken şey, tahta parçasının sedir olmasının yokluğudur. Çünkü sedirin hakikatine taalluk eden *ca'l*in eseri, tam da bu “olma”nın (*kevn*) kendisidir.”⁵¹ Başka bir ifadeyle, failin tesiri tahta parçasının sedir olmasına taalluk eder; eğer tesir olmasaydı tahta parçası yine tahta parçası olarak varlığını sürdürürdü ama *sedirlik* sûreti tahta parçasında varlık kazanamazdı. Bu durumda sedir, kendisinden değil ancak varlığından olumsuzlanır. Peki failin tesiri, bileşiğin *terkibine* mi yoksa *varlığına* mı sebep olur? Eğer terkibine sebep oluyorsa o zaman bu terkinin de bir mahiyeti/hakikati vardır ki o ya basittir ya da bileşiktir. Her iki durumda da İcî ve Cürçânî'nin yukarıdaki itirazı tekrar gündeme gelir. Kemalpaşazâde bu soruya şöyle yanıt verir:

[M8] Biz onun [yani terkinin], basit mahiyeti olduğu şıkkını tercih ediyoruz. [i] Fakat o, mahiyeti itibarıyla değil de hudûsu itibarıyla kılınmıştır (*mec'ûl*). İşte bu *ca'l*, terkibe nazaran [ona] arız olandır. Çünkü *mec'ûl bih* [yani *ca'l*den etkilenen], onun hudûsudur ve bu da ona âriz olanlar kapsamında bir âriz olandır. [ii] Yine bu *ca'l*, bileşiğe [yani o bileşik şeyin kendisine] nazaran zatîdir. Çünkü [bu durumda] *mec'ûl bih*, onun zatıdır.⁵²

Pasaj, bileşik mahiyetin kılınmışlığına ilişkin iki farklı itbardan söz etmektedir. (i) Birinci itibar, failin tesirinin (*ca'l*), terkinin hudûsuna sebep olmasıdır. Örneğin; “akledicilik + canlılık” terkibi varlıkta gerçekleşebilmek için bir failin tesirine muhtaçtır. Eğer tesir varsa “insanlık” o terkibe göre varlık kazanır; aksi hâlde *ma'dûm* olur. Bu durumda *ca'l*, terkibe ilişen/arız olandır; *mec'ûl bih* (= *ca'l*den etkilenen) ise söz konusu terkinin hudûsudur. (ii) İkinci itibar ise parçaların/cüzlerin, bileşiğin *sırf kendisine* sebep olmasıdır. Yukarıdaki örnek üzerinden devam edersek “insanlık” mahiyeti, varlığa gelmeden önce *kendinde* ya da sonrakilerin tabiriyle *nefsü'l-emrde* “akleden canlı” olarak gerçekleşir ki bu gerçekleşmenin öncesi olmadığı gibi sebebi de yoktur. Bu durumda *ca'l*, terkinin zatîsidir; *mec'ûl bih* de bu terkipten oluşan bileşiğin ta kendisidir. Özcesi, basitlerin terkibi varlıktan önce bizatihî/kendinde gerçekleşir; fail ancak bu terkinin varlığına ya da hudûsuna sebep olabilir.

3. İHTİLAFIN KAYNAĞI NEDİR?

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle *ca'l*in –ister basit ister bileşik olsun– mahiyete eklenen bir nitelik (araz, sıfat, gerek, vs.) olduğu söylenebilir. Daha önce ifade edildiği üzere kılınmışlığın şartı imkândır; imkân ise mahiyetin başkasına ihtiyacının sebebidir. Varlık ve yokluğa eşit mesafede olan mutlak mahiyet, haddizatında imkânı ve dolayısıyla “başkasına ihtiyaç duymayı” gerektirir. Ancak mahiyet, failin (*câ'il*) tesiri (*ca'l*) olmadan imkânla vasıflanmış bir zat olarak tahakkuk edemez. Alper'in ifade ettiği gibi, “Dış dünyada bir varlık olarak imkân değil, mümkün bir varlık yer almaktadır. İşte imkân, bu mümkün varlığın mahiyetinin mahiyet olmak bakımından durumudur.”⁵³ Yani imkân, *aklî itibarî* bir şeydir, mümkün ise *ontolojik* bir anlam taşır: Mahiyet bir başkasının tesiri olmadan imkânla vasıflanmış bir *mümkün varlık* olamaz. Ayrıca Necmüddîn el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) belirttiği gibi, “müessire ihtiyaç duyma” da *aklî itibarî* şeylerdendir.⁵⁴ Nitekim kendinde mahiyet, varlığı ya da yokluğu bakımından bir müessire ihtiyaç duyar (yani müessirin tesirine tâbidir; tesir varsa *mevcûd*, yoksa *ma'dûm* olur); ancak *mutlak anlamda* “ihtiyaç duyma”nın ontolojik bir gerçekliği yoktur. Bu takdirde mahiyet önce “varlığı ve yokluğunda müessire ihtiyaç duyan bir şey” olup sonra müessirin ona tesir etmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Kemalpaşazâde'nin ifade ettiği gibi, “O [yani mutlak mahiyet], *ca'l* ve etkiden sonra belirlenmekte ve ‘imkân’, ‘ihtiyaç’ ve benzerlerinden kendisi olması bakımından ona gerekli olan niteliklerle vasıflanmış olarak eşya içerisinde bir şey olmaktadır.”⁵⁵ Çünkü mahiyet her ne kadar imkânı, dolayısıyla varlık bakımından başkasına ihtiyaç duymayı *bizatihî gerektirir* de onun bu özelliklerle vasıflanmış bir zat olması –ki bu ferdî varlığa ya da hüviyete taalluk eder– ancak

⁵¹ Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca'l) Anlamı”, 181; krş. “Risâle fî beyâni ma'ne'l-ca'l”, 6/313.

⁵² Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca'l) Anlamı”, 186 (tercüme kısmen revize edildi); krş. “Risâle fî beyâni ma'ne'l-ca'l”, 6/323.

⁵³ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 37.

⁵⁴ Necmüddîn Ali b. Ömer el-Kâtibî, *el-Münassas fî şerhi'l-Mülâhhas* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrây-i Millî, 3814), 298; Şimşat, *Kemalpaşazâde'nin Mahiyet Teorisi*, 186.

⁵⁵ Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca'l) Anlamı”, 187; krş. “Risâle fî beyâni ma'ne'l-ca'l”, 6/325.

müessirin tesirinden sonra gerçekleşir; tesirden önce mahiyet belirli bir şey (mümkün, mevcut, başkasına ihtiyaç duyan, vs.) değildir.

Aslında bahse konu olan düşünürler –bazı nüanslar olmakla birlikte– bu hususta hemfikirdir. Nitekim Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de (M3₂) failin (*câ'il*) tesirinin (*ca'l*), mahiyetin dışta gerçeklik kazanmasına taalluk ettiğini belirtmektedir. Ayrıca o, mezkur eserin bir başka bölümünde imkânın varlıksal bir duruma (*emr sübûtî*) işaret etmediğini;⁵⁶ *el-Metâlibü'l-âliye*'de ise imkânın hüviyete iliştiğini beyan etmektedir.⁵⁷ Bunun anlamı, tesirin taalluk ettiği mümkün mahiyetin varlık bakımından kılınmış olduğudur. Keza İcî de *el-Mevâkıf*'ta yer verdiği ilgili tartışmasının sonunda kılınmış olanın “özel varlık” (*el-vücûdü'l-hâss*), yani hüviyet olduğunu belirtmektedir.⁵⁸ *Şerhu'l-Makâsîd*'da, İcî'nin bu izahını “doğruya en yakın izah” olarak gören⁵⁹ Teftâzânî ise failin eserinin; “mahiyetin –mevcuda dönüşmesi (*sayrûra*) anlamında– kılınmışlığı (*mec'ûliyye*)” olduğunu ifade eder.⁶⁰ Son olarak Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta mahiyetin *sırf kendisi* itibarıyla kılınmış *olmadığını*; failin tesirinin, mahiyetin *varlıkla muttasıf* bir zat olarak tahakkukunda vuku bulduğunu belirtir.⁶¹ Şu hâlde açığa çıkmış oluyor ki mezkur düşünürlerin hiçbirisi, Hasan Çelebi'nin (M5₁)'de tasvir ettiği anlamda, mahiyetin kılınmışlığını savunmamaktadır. Hâl böyle olunca meseleye dair *hakikî* bir görüş ayrılığından söz edilemez. Peki o zaman görünürdeki bu ihtilafın kaynağı nedir?

Şerhu'l-Makâsîd'daki ilgili bahsinin girizgâhında meseleye dair temel yaklaşımları ekol merkezli tasvir eden Teftâzânî, tartışmasının sonlarına doğru bu konuda tezahür eden fikrî ihtilaf(lar)ın bütünüyle *lafzî* bir farklılığa dayandığını söyler:

[M9] İster basit ister bileşik olsun, mahiyetin mutlak olarak kılınmış (*mec'ûl*) olduğunu ileri sürenler, “kılınmışlık”ın (*mec'ûliyye*) –her ne kadar ne ise o olmak bakımından mahiyete ilişmese de– genel olarak (*fî'l-cümle*) mahiyete, yani [eklentilerle] karışık (*mahlût*) mahiyete –ki bu bir şey olma şartıyla mahiyet (*el-mâhiyye bi-şartı şey*) olup hüviyete racidir– iliştiğini kastetmişlerdir. Ancak genel olarak “kılınmışlık”ın faile ihtiyaç duyma anlamında değil de başkasına ihtiyaç duyma anlamında ne ise o olmak bakımından mahiyete iliştiği de kastedilebilir. Mahiyetin asla kılınmamış olduğunu ileri sürenler, faile ihtiyacın mahiyetin arazlarından değil, hüviyetin arazlarından olduğunu kastetmişlerdir. [Mahiyetin kılınmışlığında] bileşik ve basit arasında fark gözetenler ise başkasına ihtiyaç duymanın –her ne kadar her iki [mahiyet] de hüviyete nazaran muhtaçlıkta ortak olsalar da– basit [mahiyetin] değil, bileşik mahiyetin gereklerinden olduğunu kastetmişlerdir. [Bu konuda] anlam bakımından (*fî'l-ma'nâ*) bir uyuşmazlık (*nizâ*) gerçekleşmemekle birlikte durum bundan ibarettir.⁶²

İcî ve Cürcânî'nin sırasıyla *el-Mevâkıf* ve şerhinde yer verdikleri ilgili bahisleri de Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'inde olduğu gibi zıt kutupların uzlaştırılmasıyla son bulur.⁶³ Bu bağlamda her iki düşünür de mahiyetin kılınmışlığına ilişkin ortaya çıkan ihtilafın büyük ölçüde

⁵⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/216.

⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987), 1/117. Ayrıca bkz. Şenel, *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî*, 246-247; İbrahim, “Causing an Essence”, 167.

⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/604. İcî ve Cürcânî gibi sonraki düşünürler, İbn Sînâ'dan farklı olarak “özel varlık” terimini ferdî varlık ya da hüviyet anlamında kullanırlar. Bu terim İbn Sînâ literatüründe “şahsî varlık” kavramına denk düşüyor gibi görünmektedir; bkz. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 173-174. Öte yandan İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât I.5*'te *el-vücûdü'l-hâss*ın mahiyete ve/veya hakikate karşılık geldiğini söyler (İbn Sînâ, *Metafizik I*, 29).

⁵⁹ *Şerhu'l-Makâsîd*'da ifade edildiği gibi, “[Doğruya] en yakını *el-Mevâkıf*'ın müellifi [İcî] tarafından yapılan şu izahtır: ‘Kılınmışlık’ (*mec'ûliyye*) ile parçayı da içine alacak şekilde ‘başkasına ihtiyaç duyma’ kastedilebilir ve her ikisi de [yani ‘kılınmışlık’ ve ‘ihtiyaç duyma’] mümkün nispetle arazlar (*avâriz*) grubunda yer alır. Bu arazlar ise ya dördün çift olması gibi mahiyetin gereklerindendir (*levâzim*), nitekim çift olmayan bir dört tasavvur edersek, o [tasavvur ettiğimiz şey] dört olmaz; ya da cismin sonluluğu ve hudûsu gibi hüviyetin gereklerindendir, nitekim sonlu ya da hâdis olmayan bir cisim tasavvur etsek bile o [yine de] bir cisim olur. Açık ki basit ve bileşiklerin tamamında mümkünün faile olan ihtiyacı, mahiyetin değil hüviyetin gereklerindendir.” (Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/432).

⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/431-432.

⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/612.

⁶² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1/432.

⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/610-614. Ayrıca bkz. Ciru, *Cürcânî'de Mâhiyet Sorunu*, 289 vd.; İbrahim, “Causing an Essence”, 181-184.

lafzî olduğunu ima etmektedir.⁶⁴ Şayet ihtilafın kökeninde lafzî bir farklılık yatıyorsa, o zaman *ca'l* kavramı etrafında gelişen felsefî tartışmaların –en azından varlık-mahiyet, zorunluluk-imkân, illet-malûl ilişkisi gibi daha köklü felsefî tartışmalara kıyasla– neredeyse hiçbir kıymetiharbiyesi kalmayacaktır. Doğal olarak bu konuyu eserlerinde ayrı bir başlık altında mütalaa eden, hatta meseleye dair müstakil risaleler kaleme alan düşünürler, ihtilafın lafzî olup olmadığı sorusuna bigâne kalamamışlardır. Örneğin Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657), Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ına yazdığı hâşiyede, İcî'ye cevaben ihtilafın lafzî bir farklılığa indirgenemeyeceğini ifade eder. Aksi takdirde, Siyâlkûtî'ye göre, seçkin düşünürlerin kahir ekseriyeti *haza lafzî* bir tartışma üzerine kalem oynatmış olacaklardır.⁶⁵ İhtilafın lafzîliği konusunda Cürçânî'nin de İcî ile aynı görüşte olduğunu belirten Siyâlkûtî, meseleye dair kendi yaklaşımını şöyle izhar eder:

[M10] Doğrusu, bizim araştırmanın başında ihtilafın anlamsal (*ma'nevî*) olduğuna dair resmettiğimizdir. İhtilaf, [i] mahiyetlerin kendilerinin bir failin eseri olup olmadığı ve mahiyetin salt soyutlanmış bir şey olarak var olup olmadığı ya da [ii] mahiyetlerin sırf kendileri [bakımından] mahiyet olup olmadığı ve mahiyetin varlıkla nitelenmesinde failin etkisinin olup olmadığı hakkındadır. Buna göre varlığın [mahiyetle] aynı olduğunu iddia edenler birinci [i] şıkkı, zait olduğunu iddia edenler de ikinci [ii] şıkkı savunurlar.⁶⁶

Siyâlkûtî'nin daha önce, yani “araştırmanın başında” ifade ettiği üzere (1) birinci grupta yer alan düşünürler, İşrâkîler ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) iken; (2) ikinci grupta yer alan düşünürler ise kelâmcıların büyük çoğunluğudur. (1) Mahiyetlerin bizatihi kendilerinin failin eseri olduğunu savunanlar, müessirin ortadan kalkması durumunda mahiyetlerin de *ortadan kalkacağını* öne sürmektedirler. Bu itibarla “tesir”in (*te'sîr* ya da *ca'l*) anlamı, “eserin müessire tâbi olmasıdır.” Eser ise mahiyettir, zira “varlık” (*vücûd*) –söz konusu düşünürlere göre– salt soyutlamaya dayalı (*intizâ'î*) bir şeydir. (2) Öte yandan varlığın mahiyete ilave/zait olduğunu savunanlar açısından fail ya da *câ'il*, mahiyeti *kendinde* mahiyet kılmaz; bilakis onu *zihinde* ya da *hariçte* varlıkla muttasıf kılar. Bu itibarla tesir (*ca'l*), “bir şeyi (=mahiyet) bir şey (=varlıkla muttasıf) kılma” anlamına gelir.⁶⁷ Acaba birinci grupta yer alan düşünürler, mahiyetin *sırf kendisi* itibarıyla mı, yoksa *zâtı* bakımından mı kılınmış olduğunu savunmaktadırlar? Söz konusu düşünürlere göre eser, hangi anlamda müessire tâbidir?

Kemalpaşazâde'nin ifade ettiği üzere varlığın mahiyete ilave olduğunu reddedenler, failin (*câ'il*) tesirinin (*ca'l*), mahiyetin kendisine (*nefsü'l-mâhiyye*) taalluk ettiğini öne sürmektedirler. Ancak bu tesir, mahiyetin *kendinde mahiyet* kılınması ya da mahiyetin *bir başka şey* kılınması manasında olmayıp mahiyetin kendisinin var edilmesi (*icâd*) ve yaratılması (*halk*) manasındadır.⁶⁸ Bu bağlamda fail, Celâleddin ed-Devvânî'nin (ö. 908/1502) belirttiği gibi, mahiyetin –*kendinde mahiyet* olmasına ya da *varlıkla nitelenmesine* değil– *zâtına* tesir eder.⁶⁹ Dolayısıyla bahse konu olan düşünürler nezdinde mahiyet, *kendinde mahiyet* olmak bakımından kılınmamıştır; ancak mahiyetin *kendisinin faile (câ'il) tâbi olması* anlamında, *zâtı* bakımından

⁶⁴ Bu noktada İbrahim, İcî ve Cürçânî açısından ihtilafın lafzî olduğunu belirtirken; Cürçânî ise söz konusu düşünürlerin –ki buna Teftâzânî de dahildir– lafzî ihtilaf anlayışlarının farklı olduğuna dikkat çeker (bkz. İbrahim, “Causing an Essence”, 184; Cürçânî'de *Mâhiyet Sorunu*, 293 vd.).

⁶⁵ Abdülhakîm b. Muhammed es-Siyâlkûtî, “Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf”, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1907), 3/52.

⁶⁶ Siyâlkûtî, “Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf”, 3/53. Pasajın devamında Siyâlkûtî, ilahî *noetik* bağlamında *ilmî ca'l* ile *haricî ca'l*i birbirinden ayırır: “Allah Teâlâ'nın ilmi mertebesi *ca'l*i önceler; öyle ki mahiyetler, ilim mertebesinde –kendilerine *ca'l* taalluk etmeksizin– belirlenmiş ve çoklu hâldedir.” Ancak bu durumda mahiyetlerin kendinde mahiyet olmak bakımından *ilmî ca'l* ile *mec'ûl* oldukları söylenemez. Çerkeşşeyhîzâde'nin (ö. 1901) belirttiği gibi, “İlim keşfedicidir, dolayısıyla malumda sabit olmayan bir şeyi sabit kılma ya da sabit olan bir şeyi olumsuz kılma (nefy) konusunda bir tesiri yoktur. [...] Zorunlu'nun bir şeyi bilmesi, zaten öyle olan bir şeyi olduğu hâl üzere bilmesidir. Mahiyetler, istidatları dikkate alındığında ezeldir.” (Mehmed Tevfik Çerkeşşeyhîzâde, “Mahiyetlerin Yaratılmış (Mec'ûl) Olup Olmadığına Dair”, çev. Yasin Apaydın, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Ömer M. Alper [İstanbul: Klasik Yayınları, 2015], 487; krş. Yasin Apaydın, “Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mahiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 [2019], 20).

⁶⁷ Siyâlkûtî, “Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf”, 3/40. Ayrıca bkz. Cürçânî'de *Mâhiyet Sorunu*, 298-300.

⁶⁸ Kemalpaşazâde, “Yaratmanın (Ca'l) Anlamı”, 172-173; “Risâle fî beyânî ma'ne'l-ca'l”, 6/297.

⁶⁹ Celâleddin ed-Devvânî, “Hâşiye 'alâ Şerhi Tecdîdî'l-akâid”, *Şerhu Tecdîdî'l-akâid* (Tahran: İntişârât-ı Râid, 1393), 1/371. Ayrıca bkz. Celâleddin ed-Devvânî, “Risâletü'z-Zevrâ”, *Seb'u Resâil*, thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî (Tahran: Mîrâs Mektûb, 2002), 174.

kılınmıştır. Sonuç olarak gerek Meşşâîler gerek İshrâkîler gerekse kelâmcılar açısından *ca'l*in medlulü, “mahiyeti kendinde mahiyet kılmak” değildir. Hâl böyle olunca meseleye dair görüş ayrılıklarının *lafzî* bir farklılıktan neşet ettiği söylenebilir.

SONUÇ

İslam düşünce geleneğinde mahiyetlerin *kendinde mahiyet* olmak bakımından bir failin (*câ'il*) tesiri (*ca'l*) ile *kılınmamış* olduğu hususunda belirgin bir ittifak vardır. Nitekim varlığın mahiyetle bir/aynı olduğunu savunanlar, *ca'l* kavramını, “bir şeyi kılma” –bu durumda “mahiyetin kendisini/zatını (var) kılma” – manasında alırken, varlığın mahiyete ilave olduğunu savunanlar ise aynı kavramı “bir şeyi bir şey kılma” –bu durumda “mahiyeti *varlıkla muttasıf* kılma” ya da “mahiyeti *mevcut* kılma” – manasında almış; ancak hiçbirisi “bir şeyi o şey kılma” –bu durumda “mahiyeti *kendinde mahiyet* kılma” – anlamını ima eden bir görüş beyan etmemiştir. Eğer mahiyet *kendinde mahiyet* olmak bakımından bir failin (*câ'il*) tesiri (*ca'l*) ile kılınmış (*mec'ûl*) olsaydı o zaman tesirin yokluğu, mahiyetin *kendinde mahiyet olmamasını* gerektirirdi. Ne var ki bu, mantığın en temel ilkelerinden biri olan özdeşlik ilkesine (X, X'tir) aykırıdır. Ayrıca bu durum, teolojik açıdan da imkânsızdır. Nitekim İslam düşünce geleneğinde Tanrı'nın bilgisine dair bazı görüş ayrılıkları bulunsun da (bilhassa Tanrı'nın biliş tarzı ve ilahî bilginin ontolojik statüsü hakkında), O'nun bilgisinin kadîm ve sabit/değişmez olduğu konusunda neredeyse bir ittifak vardır. Bu bağlamda Tanrı'nın, mahiyetleri *kendinde mahiyet* kılan bir *câ'il* olduğu söylenemez. Aksi hâlde iki seçenek ortaya çıkar: Ya (a) Tanrı'nın mahiyetlere ilişkin bilgisi kadîm değildir; ya da (b) Tanrı, kadîm bilgisinde bazı değişikliklere gitmiştir. Birinci durumda Tanrı'nın, bilmediği şeyleri (*me'ânî*, *suver*, *ma'kûlât*, vs.) sonradan “keşfetmiş” olması gerekir. İkinci durumda ise kendinde mahiyetlerin *ne* olacağına dair “kararsız” bir Tanrı tasavvuruyla karşı karşıya kalırız. Her iki seçenek de ittifakla hultür. Sonuç olarak mahiyetin kılınmışlığı üzerine tebarüz eden görüş ayrılıkları *lafzî* bir farklılıktan kaynaklanmaktadır. Şayet meseleye ilişkin *hakikî* bir ihtilaftan söz edilecekse bu, mahiyetlerin kılınmış olup olmadığından ziyade ihtilafın *lafzî* olup olmadığı hususunda yaşanmıştır.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. “‘Mahiyetin Mec'ûliyeti’ Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürçânî Eleştirisi”. *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. 197-226. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Apaydın, Yasin. “Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi’nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (2019), 1-30.
- Bäck, Allan. “Avicenna on Existence”. *Journal of the History of Philosophy* 25/3 (1987), 351-367.
- Black, Deborah. “Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”. *Mediaeval Studies* 61/1 (1999), 45-79.
- Ciru, Rıdvan. *Cürçânî’de Mâhiyet Sorunu: Şerhu’l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi)*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2021.
- Çerkeşseyhîzâde, Mehmed Tevfik. “Mâhiyetlerin Yaratılmış (Mec'ûl) Olup Olmadığına Dair”. çev. Yasin Apaydın. *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*. ed. Ömer M. Alper. 485-491. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Dadikhuda, Davlat. “Rule of the One: Avicenna, Bahmanyâr, and al-Râzî on the Argument from the Mubâhathât”. *Nazariyat* 6/2 (2020), 69-97.

- Daşdemir, Yusuf. "Ma'dûle Önergelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması". *Nazariyat* 5/2 (2019), 77-111.
- Demirkol, Murat. "Kemalpaşazâde'ye Göre Mahiyetin Mec'uliyeti". *Eskiye* 43 (2021), 183-211.
- ed-Devvânî, Celâleddin. "Hâşiye 'alâ Şerhi Tecrîdî'l-akâid". *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*. Tahran: İntişârât-ı Râid, 1393.
- ed-Devvânî, Celâleddin. "Risâletü'z-Zevrâ". *Seb'u Resâil*. thk. Seyyid Ahmed Toyserkânî. 171-184. Tahran: Mîrâs Mektûb, 2002.
- Erdem, Engin - Pehlivan, Necmettin. "Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle'si". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 27 (2012), 87-116.
- el-Fenârî, Hasan Çelebi b. Muhammed Şâh. "Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf". *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1907.
- Ferruh Özpilavcı. *Ebherî İşâgûcî ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- el-Gelenbevî, İsmâil b. Mustafa. *Risâletü'l-imkân*. Matbaatü'l-Âmire, 1263.
- Ibrahim, Bilal. "Causing an Essence: Notes on the Concept of Ja'l al-Mâhiyya, from Fakhr al-Dîn al-Râzî to Mullâ Sadrâ". *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*. ed. Ayman Shihadeh, Jan Thiele. 156-194. Leiden; Boston: Brill, 2020.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Kategoriler (Mekûlât)*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş (Medhal)*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. thk. Seyyid Hüseyin Musaviyan. Tahran, 1391.
- Janos, Damien. *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2020.
- el-Kâtibî, Necmüddîn Ali b. Ömer. *el-Münassas fî şerhi'l-Mülahas*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrây-i Millî, 3814.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. "Risâle fî beyânî ma'ne'l-ca'l ve tahkiki enne'l-mâhiyyete mec'ûletün". *Mecmû'u Resâilî'l'allâmeti İbn Kemalpaşa*. thk. Hamza el-Bekrî. 6/289-342. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. "Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mâhiyetin Yaratılmış (Mec'ûl) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair". çev. Ömer M. Alper. *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler*. ed. Ömer M. Alper. 169-197. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*. thk. Hüseyin ez-Zârî er-Rızâî. Tahran: İntişârât-ı Râid, 1393.
- Mousavian, Seyed N. "Avicenna on Talking about Nothing". *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume Three: Concept Formation*. ed. Christina T. Thörnqvist, Juhana Toivanen. 141-177. Leiden; Boston: Brill, 2022.
- Öz, Abdülvahit. "İbn Sînâ'ı İlahî İnâyete Kötülük Problemi Çerçevesinde Eleştirel Bir Yaklaşım". *İslâmî Araştırmalar* 31/3 (2020), 638-652.
- Öz, Abdülvahit. *İbn Sînâ ve el-İşârât Şârihlerinde Varlık-Mahiyet İlişkisi: er-Râzî ve et-Tûsî Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.

- Özturan, Mehmet. "Burhan Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1/315-329. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhîyyât ve't-tabî'yyât*. thk. Muhammed Mutasım el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- er-Râzî, Fahreddin. *Sistematik Ontoloji (Kitâbu'l-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme: el-Kitâbu'l-Evvel fî'l-Umûri'l-Âmme)*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- es-Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Muhammed. "Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf". *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Muhammed Bedreddîn en-Na'sânî. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1907.
- Strobino, Riccardo. "Per se, Inseparability, Containment and Implication: Bridging the Gap between Avicenna's Theory of Demonstration and Logic of the Predicables". *Oriens* 44 (2026), 181-266.
- Şenel, Kübra. *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mahiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Şımşat, Mahmut. *Kemalpaşazâde'nin Mahiyet Teorisi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsıd*. thk. 'Abdurrahmân 'Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Türker, Ömer. "Burhan Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 1/329-343. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Türker, Ömer. *Seyyid Şerif Cürcanî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Anlayışı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2024.
- Wisnovsky, Robert. "Notes on Avicenna's Concept of Thingness (şay'ıyya)". *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2000), 181-221.

STRUCTURED ABSTRACT

The madeness of quiddity is one of the most important issues debated in the tradition of Islamic thought. Although it is possible to find its origins in Avicenna's thought, we learn about it, or at least the debates it informs us of, from Fakhr al-Dīn al-Rāzī's al-Mabāḥith al-mashriqiyya. However, it would be more appropriate to attribute the revelation of the problematic structure of the issue in such a way as to be the subject of heated debates to 'Aḡud al-Dīn al-Ījī's al-Mawāqif along with the commentaries written on it.

Within the framework of the aforementioned works, the focal point of the issue is (a) whether there is a cause/principle that makes (ja'l) quiddity quiddity in itself, and if so, what it is, (b) what 'madeness' (maj'ūliyya) means for quiddity, (c) whether the effect of the agent pertains to the existence of the quiddity in the mind or in the external world, or rather to the quiddity being quiddity in itself, and (d) whether quiddities need the effect of an agent to be quiddities 'in the fact of the matter' (fī nafs al-amr).

In modern literature, studies on the madeness of quiddity are generally descriptive and do not approach the issue from a critical or problematic perspective. These studies do not touch upon the Avicennan background of the issue and mostly focus on a few thinkers. The aim of this article is to examine the various arguments on the madeness of quiddity in the tradition of Islamic thought since Fakhr al-Dīn al-Rāzī, together with its Avicennian background, and to seek an answer to the question of whether the disagreement on this issue is based on a literal difference.

Avicenna reconstructed the division of causes that he inherited from the Neoplatonic philosophical tradition, which focused on the immanence-transcendence distinction, within the framework of the quiddity-existence distinction and made a sharp distinction between the causes of quiddity and the causes of existence. This approach, which implies that quiddities do not need the effect of an agent to be quiddities in themselves, was the subject of heated debates in the later tradition of thought. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, who initiated the debate, pointed out that there is a widespread belief that simple quiddities are unmade and raised various objections against this view.

Following al-Rāzī, Muslim thinkers such as al-Ījī, Sa'd al-Dīn al-Taftāzānī, al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, and Shams al-Dīn Aḡmad Kemālpāshāzāde expanded the scope of the debate to include composite quiddities. Moreover, unlike al-Rāzī, these thinkers portrayed various views on the madeness of quiddity in a school-centered manner. Al-Ījī and al-Jurjānī state that there are three different claims in this regard: (a) quiddities, whether simple or composite, are unmade in the absolute sense; (b) composite quiddities are made, while simple quiddities are not; (c) both simple and composite quiddities are made in the absolute sense.

According to al-Taftāzānī's assessment, the majority of the philosophers and Mu'tazilites held the first (a) view; the minority of them held the second (b) view; and the mutakallimūn held the third (c) view. While thinkers such as al-Ījī, al-Taftāzānī, and al-Jurjānī claimed that the disagreement on this issue was based on a literal difference, thinkers such as Abd al-Ḥakīm al-Siyāl-kūtī and Ḥasan Çelebī al-Fanārī argued that there was a real disagreement.

In the tradition of Islamic thought, there is a clear consensus that quiddities are unmade (ghayr maj'ūla) in terms of being quiddities in themselves. If quiddity were made (maj'ūl) by the effect of an agent (bi-ja'l al-jā'il) in terms of being quiddity in itself, then the absence of effect would entail that quiddity would not be quiddity in itself. However, this is contrary to the principle of identity, one of the most fundamental principles of logic.

Therefore, it can be said that the disagreement over the madeness of quiddity stems from a literal difference. If there is a real disagreement on the issue, it is not over whether quiddities in themselves are made or not, but whether the disagreement is merely literal/terminological or not.