



## TERCÜME MAKALE / TRANSLATION:

### ONBİRİNCİ VE ONİKİNCİ ASIR MÜSLÜMAN DOĞUDA VARLIK VE MÂHİYET: BİR TASLAK\*

“Robert Wisnovsky, ‘Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Maşriq): A Sketch’, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics* içinde, ed. D. N. Hasse – A. Bertolacci, (Berlin: De Gruyter, 2011), 27-50.”

Tercüme: Bilal TAŞKIN

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Çanakkale  
Assistant Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Çanakkale  
[m.taskinbilal@gmail.com](mailto:m.taskinbilal@gmail.com)  
[orcid.org/0000-0001-7253-0623](https://orcid.org/0000-0001-7253-0623)

**Atf:** Wisnovsky, Robert. “On birinci ve On ikinci Asır Müslüman Doğuda Varlık ve Mâhiyet Ayırımı: Bir Taslak”. Trc. Bilal Taşkın. *Kader* 16/2 (Aralık 2018): 504-524.

## Giriş

Şihabeddin Sühreverdî (Şeyh Maktul, ö. 587/1191) *Hikmetü'l-işrâk* (Aydınlatmanın Felsefesi) adlı eserinin meşhur bir bölümünde, Meşşâilerin takipçileri (*etbâ'u'l-meşşâîn*) olarak atıfta bulunduğu kişilere nispet ettiği, varlığın, somut ve hâricî dünyada (*fi'l-a'yân*) şeylerin özüne (substance) ya da mâhiyetine eklenen bir şey (*ma'nen zâidün 'alâ*) olduğu şeklindeki öğretiyi hücum eder.<sup>1</sup> Sühreverdî, bunun aksine, varlığın, bir şeye ilişkin sırf aklî olan tasavvurlar (*aspects-i'tibârât*) arasında yer aldığını iddia etmektedir.<sup>2</sup> Kısmen varlığın enfüsî tabîatında ısrarı nedeniyle

\* Bu makâlenin daha önceki versiyonu, New York'ta Amerika Felsefe Derneği (APA), Doğu Bölümü Toplantısında (Aralık, 2005); İtalya, Menaggio'da Italo-Tedesco Villa Vigoni Merkezi'nde düzenlenen “The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics” başlıklı konferansta (Temmuz, 2008); ve McGill’in Felsefe Departmanı’nun müzâkere dizisinin bir parçası olarak (Kasım, 2009) yayımlanmıştır. Bu üç ortamda aldığım geri dönüşümlerin yanı sıra, ilki 1998’de Harvard’da İslam Felsefesi’nde varlık konularına hasredilen; ikincisi ise 2009’da McGill’de özellikle Sühreverdî’ye hasredilen lisansüstü seminerlerine katılan öğrenci ve meslektaşlarıma müteşekkirim. Hususen Râzî yaklaşımını incelemem noktasında bana yardımcı olan ve edindiği yazmaların kopyalarını nezâketle benimle paylaşan Heidrun Eichner’e; ve her biri, büyük ölçüde tezimin nihâî şeklini belirleyen kritik uyarılarda bulunan Reza Pourjavady ve Stephen Menn’e teşekkür ederim. Elbette bütün hatalar tarafıma aittir.

<sup>1</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, trc. ve ed. J. Walbridge and H. Ziai, (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999), 1.3, 59. paragraf, 46, 8. satırdan sayfa sonuna kadar.

<sup>2</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 1.3, 56. paragraf, 45, 1. satırdan sayfa sonuna kadar ve 60. paragraf, 47, 1-13 satırları arası. İtibâr, İngilizceye çevirisi zor bir kavramdır. T. Izutsu bu konuyu geniş bir

Sühreverdî'nin yaklaşımı sonraki dönemde, Molla Sadrâ ve kendilerini varlığın asâletini (*asâletü'l-vücûd*) savunur olarak gören İslam metafizik ekolünün diğer mensuplarınca, mâhiyetçi cephe şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>3</sup>

Sühreverdî'nin bu bağlamda kullandığı “Meşşâî takipçileri” ifadesi, modern yorumcuların yanı sıra ortaçağ yorumcuları tarafından da, genellikle, Fârâbî'ye ve özellikle de İbn Sînâ'ya işaret etmektedir. Genel anlamda bu, gerçekten makuldür. Neticede Sühreverdî “bazı meşşâî takipçilerinin, bütün metafizik yaklaşımlarını varlık üzerine inşâ ettiklerini” (*enne ba'da etbâ'i'l-meşşâîn benav külle emrihim fi'l-ilâhiyyâti 'ale'l-vücûd*) dile getirdiği bağlamda, varlığın dış dünyada bizâtihi gerçekleşliğe sahip bir sıfat olduğu fikrine karşı çıkmaktadır. Bu ifade en azından, bir dereceye kadar, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (İşaretler ve Uyarılar) adlı eserinin dördüncü namatının (Varlık ve İletleri Hakkında) son bölümünde, yalnızca varlığa istinâd etmesi nedeniyle, hareket üzerinden Tanrı'nın varlığını ispat eden –örneğin Aristoteles'in, geriye doğru sonsuz hareket eden ve ettiren şeylerin imkânsızlığına dayanan Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin gerekliliği gibi- delillerden daha üstün yeni bir delil (yani *burhân-ı siddîkîn*) üreten İbn Sînâ'ya işaret ediyor olmalıdır. Varlığın bize zayıf bir temel sunması nedeniyle Sühreverdî, başka bir yöne yönelmemiz ve ışık (*nûr*) formülasyonuna dayanan alternatif bir metafizik temel oluşturmamız gerektiğini ileri sürmektedir.

Bununla beraber bir sorun kendini göstermektedir. Çünkü İbn Sînâ hiçbir şekilde, açıkça, varlığın, bir şeyin mâhiyetine eklenen (*zâidün 'alâ*) bir şey olduğu iddiasını üstlenmemiştir.<sup>4</sup> Evet, *Ta'likât'* taki bir pasajda İbn Sînâ şöyle demektedir: “Her bir kategorinin varlığı, onun mâhiyetinin dışındadır ve ona eklenmiştir (*fe-inne külle makûletin fe-vücûdühâ hâricün 'an mâhiyyetihâ ve zâidün 'aleyhâ*). Buna karşın,

şekilde incelerken İbn Sînâ'nın *Kitabü'ş-Şifâ'sının* (*Tedâvî*) *Mantık*'ının *Medhal* (*İsagoge*) bölümündeki meşhur pasajı alıntılar. Orada İbn Sînâ mâhiyetin, zihinde mevcut olan bir küllî; somut tekilde mevcut olan bir zât; kendisi kendi içinde nazara alınmış, yani zihni ya da hâricî varlık bakımından belirsiz, şeklinde üç itibâra sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu paragraf ve Sühreverdî'nin bu terimi *Hikmetü'l-işrâk*'ta kullanımı ışığında Izutsu itibâr kelimesine şu anlamı vermektedir: Akli tahlil yoluyla üretilen ya da belirlenen bir şeye ilişkin enfüsî bir tavidir (subjective manner). O, bir şey hakkında kişide ilk anda zâhir olan ve akabinde, bizzat o şeye ilişkin objektif tasavvurmuş gibi değerlendirilen bir tasavvurdur. Bk. T. Izutsu, “The Distinction between essentia and existentia”, *The Fundamental Structure of Sabzavari's Metaphysics*, (Sebzavârî'nin Şerh-i Manzûme'sinin girişinde), ed. M. Muhakkik ve T. Izutsu (Tahran: y.y.1969), 49 – 70. İbn Sînâ'nın pasajı *Kitabü'ş-Şifâ/Mantık* (1): *Medhal*'de yer almaktadır, İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ/Mantık* (1): *Medhal*, ed. G. Anawati, M. el-Hudayrî ve F. Ehvânî (Kahire: Matbaa-i Amirîyye, 1952), 1.2, 15, 1-7 satırları arası. Walbridge, *itibârât-i akliyye* kavramını, “yasal kurgular” (legal fictions) ifadesiyle mukâyese ederek “akli kurgular” (intellectual fictions) şeklinde çevirmektedir, J. Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992), 45-46.

<sup>3</sup> Sühreverdî'nin söz konusu olan pasajda, yalnızca varlığın değil aynı zamanda, mâhiyet (quiddity), şeylik (*şey'iyyet*) ve hakikat (inner-reality-*hakikat*) de dâhil olmak üzere, zâta (essence) ilgili farklı kavramların enfüsî tabiatlı olduklarını ifade ettiği göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir yaftalama muhtemelen onu şaşırtırdı. Nitekim o, Molla Sadrâ'nın İslam felsefesi tarihi yazımında Sühreverdî'nin yeri için bk. S. Rizvi, “An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardî's Visionary Hierarchy of Lights”, *Asian Philosophy*, 9/3 (1999): 219-227.

<sup>4</sup> Walbridge, bu sorunu gündeme taşımakta, ancak herhangi bir çözüm önermemektedir, *Science of Mystic Lights*, 47-48.

Zorunlu Varlık'ın mâhiyeti, O'nun varlığıdır [*inniyyet*] ve (O'nun varlığı [*inniyyet*], O'nun) mâhiyetine eklenmemiştir."<sup>5</sup> Fakat *Tâ'likât*'ın meydana getirildiği hâl ve şartlara ilişkin hâlen sürmekte olan belirsizlik göz önünde bulundurulduğunda, bu münferit örnekten hareketle mütekâmil bir teori çıkarımında bulunmak, dikkatsizce/ihtiyatsızca olabilir. *Kitabü'ş-Şifâ (İyileştirme)* adlı eserinin *İlâhiyât*'ının IV. Kitap, 3. Bölümünde İbn Sînâ, *el-vücûdü'z-zâid* ifadesini kullanmaktadır. Ancak, onun bu pasajda açık bir şekilde işaret ettiği husus, tâmlık-üstü olan (*fevka't-temâm*) Tanrı'nın kendi zâtı için ihtiyaç duymadığı ve bu sebeple daha aşağıdaki diğer mevcutlara (*beings*) verdiği [ihsân ettiği] ek/zâit varlıktır (*extra existence*).<sup>6</sup>

Genel anlamda, İbn Sînâ'nın ontolojisinin, varlığın, bir şeyin mâhiyetine eklenen bir şey olduğu düşüncesini îmâ ettiği, şeklinde yorumlanması şüphesiz mümkündür. Diğer çalışmalarımda daha geniş bir şekilde tartıştığım üzere İbn Sînâ'nın zât (ya da mâhiyet) ve varlığa ilişkin genel yaklaşımı, mâhiyetin ve varlığın kapsam yönünden (*extensionally*) aynı, içlem yönün (*intensionally*) farklı oldukları yönündedir. Başka bir ifadeyle; her bir mâhiyet, ya somut dış âlemde (*fi'l-a'yân*) mevcut olan bir fert ya da zihinde (*fi'z-zihn*) mevcut olan bir küllî olmalıdır. Bununla beraber mâhiyet ve varlık farklı anlamlara sahiptirler: Mâhiyet bir şeyin *ne* olduğuna işaret ederken, varlık bir şeyin gerçekte *olduğuna* işaret etmektedir. Buradaki incelemem açısından daha önemli olan husus, İbn Sînâ'nın, varlık ve mâhiyetin birbirini gerektirmelerine (*Kitabü'ş-Şifâ/İlâhiyat* I.5'te kullandığı terim *mütelâzimânîdir*) rağmen, mâhiyetin, mantıkî açıdan varlığa belli bir önceliğinin olduğuna dair ortaya koyduğu bir dizi işaretir. Mâhiyetin mantıkî açıdan varlığı öncelemesi fikri –diğer ipuçlarının yanı sıra- İbn Sînâ'nın, varlığın mâhiyet ile nasıl irtibat kurduğunu tasvîr etmek için sık sık kullandığı *lâzım* ([bir şey için] mantıken gerekli/zorunlu olan), *âriz* ([bir şeye] arazi olarak bağlanan), *lâhik* ([bir şeyin] beraberinde gelen) ve *muzâf* ([bir şeye] eklenen) terimlerini kullanmasıyla ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Bir yorumcu, makul olarak, şöyle bir çıkarımda bulunabilir: Varlığın *zâid* ([bir şeye] eklenen) şeklinde tasvîr edilmesi, varlığın mâhiyet ile nasıl irtibat kurduğuna ilişkin diğer tasvîrler ile son derece uyumludur. Ancak ne var ki, *Tâ'likât*'taki tek örnek dışında zâit terimi İbn Sînâ tarafından bu minvalde kullanılmamıştır.

Sühreverdî'nin, varlığın mâhiyete eklenen bir şey olduğu tezine yönelik eleştirisinin şöhreti, ayrıca bu tezin İbn Sînâci silsileye aidiyetinin belirsizliği göz önünde bulundurulduğunda Sühreverdî'nin bu bağlamda “Meşşâilerin takipçileri” ifadesi ile kimleri hedeflediğini daha kesin bir biçimde tespit etmek için daha fazla gayret göstermeliyiz. Sühreverdî'nin hedefindeki kişi - genelde

<sup>5</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, ed. H. M. el-Ubeydî (Bağdad: y.y. 2002), 4.32, 164, 18. satırdan sayfa sonuna kadar.

<sup>6</sup> İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ/İlâhiyât* (1), ed. G. Anawati ve S. Zayid (Kahire: el-Hey'etü'l-âimme li-şu'ûni'l-metâbi'î'l-âmiriyye, 1960), 4.3, 188, 11-13 satırları arası.

<sup>7</sup> İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık arasındaki ilişkiye dair gelişim gösteren fikirlerini şu çalışmalarımda inceledim: “Notes on Avicenna's concept of thingness (*şay'iyya*)”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 10/2, (2000): 181-221; *Avicenna's Metaphysics in Context*, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2003): 143-180 ve “Avicenna and Avicennian Tradition”, ed. P. Adamson, R. Taylor, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 105-113.

zannedildiği üzere - pekâlâ İbn Sînâ olabilir. Ancak şu var ki, varlığın mâhiyete eklendiği tezinin en meşhur müdafii, Sühreverdî'nin çağdaşı ve Mecdüddin el-Cîlî'nin (ö.y.) Merâğa'daki halkasının diğer mezunlarından (fellow alumnus) olan Fahreddin er-Râzî'dir (ö. 606/1210). Benim varsayımına göre delillerin muvâzenesi bizi şöyle düşünmeye zorlamaktadır: Sühreverdî'nin hedef aldığı şey İbn Sînâ'nın *kendi* ontolojisi değil; Râzî'nin üstlenmekte olduğu, İbn Sînâ ontolojisinin yeniden sistematik inşası şeklinde ortaya çıkan bir tür *İbn Sînâcı* ontolojidir. Çünkü Râzî'nin 580/1184'te, varlığın mâhiyete zâit olduğunu iddia ettiği eserlerinin önemli bir kısmını telif ettiği Mâverâünnehr'e gitmek üzere Azerbeycan'dan ayrılmış olup Sühreverdî de *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserini 582/1186'da tamamlamış olduğundan Sühreverdî'nin hedefinde bizzat Râzî'nin olması muhtemel değildir. Ancak Sühreverdî'nin kendisine muhalif olarak değerlendirdiği kişinin kim olduğu (Râzî'nin babası ve onun Rey'de bulunan ilim halkasındaki Eş'arîler'in yanı sıra Cîlî de muhtemel isimler olarak gözüke de bu hususu tespit etmek daha ileri araştırmayı gerektirmektedir) göz ardı edilerek şu söylenebilir: Sühreverdî'nin, varlığın kavramsal yapısı lehine getirdiği argümanlar, İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi bazı Eş'arî kelâmcıların İbn Sînâ'nın varlık kavramını açıklamanın ve geliştirmenin en uygun yolu olması hasebiyle –Basra Mutezile okulu kelâmcısı Ebu Hâşim ve onun Bahşemîler olarak tanınan takipçileri ile ilişkilendirilen bir teori olan- hâller (*ahvâl*) teorisine başvurma yönündeki eğilimlerine karşı matematikçi şair Ömer Hayyam (ö. 517/1123) tarafından yöneltilen saldırının açık bir şekilde yeniden tekrarıdır.

### İbn Sînâ'nın İki Ayrımı

Bu hikâyeye başlamak için önce doğrudan İbn Sînâ'ya müracaat etmek zorundayım. İbn Sînâ'nın iki temel metafizik ayrımı mâhiyet (ya da daha doğru bir ifadeyle quiddity) ve varlık (*vücûd*) arasındaki ayrım ile varlığı özü gereği zorunlu olan (*vâcibü'l-vücûd bi-zâtihî*) ve varlığı başkası nedeniyle zorunlu olan (*vâcibü'l-vücûd bi-ğayrihî*) –ki görünüşe göre İbn Sînâ bu ifadeyle özü gereği varlığı mümkün (ya da olası-*contingent*) olan (*mümkinu'l-vudûd bi zâtihî*) ifadesini bir diğerinin yerine kullanabilmektedir- arasındaki ayrımdır. İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlık arasındaki ayrımı –*Şifâ/İlâhiyat* 1.5'te ve *İşârât* 4'te müttekâmil bir biçimde ortaya konulduğu haliyle- Mutezile ve Eş'arî *kelamcılarının* bakış açıları arasında Arapça-Aristotelyen terminolojiyle ifade edilen uzlaştırmacı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.<sup>8</sup> İbn Sînâ *Şifâ/İlâhiyat* 1.5'te Eş'arî gibi, şey ile mevcudun ve dolayısıyla mâhiyet ile varlığın kapsam olarak aynı olduklarını; yani her bir mevcudun aynı zamanda şey olduğunu –dolayısıyla tam tersinin de geçerli olduğunu- ifade etmektedir. Bu ifade şeyin, mevcuttan daha geniş bir kategoriye sahip olduğuna inanan ilk dönem Mutezilîlerin yaklaşımına aykırıdır; şu anlamda ki, şey hem mevcut olmayanı (*madûm*) hem de mevcut olanı kapsar. Mutezilîlere göre henüz var olmayan nesnelere ve zihindeki kavramlar mevcut olmayan şeyin örnekleridir; bu nedenle mevcut olanlar gibi, mevcut olmayanlar da şeylik (*şey'iyyet*) sahibidirler. Bunun aksine İbn Sînâ zihni kavramlar gibi şeylerin de bir

<sup>8</sup> Age.

tür varlık sahibi olduklarını ileri sürer. Zihnî kavramlar, fertlerde bulunan somut varlığın (*el-vücûdü'l-'aynî* ya da *el-vücûd fi'l-a'yân*) –ki buna [zihin] dışı varlık (*el-vücûdü'l-hâricî*) şeklinde de işaret edilmiştir- aksine, yalın bir şekilde zihnî varlığa (*el-vücûdü'z-zihnî* ya da *el-vücûd fi'l-ezhân*) sahiptirler. Ancak şeyin, mevcuttan –ve tam tersi- ne eksik ne de daha fazla bir şey ifade etmediği anlamında, şey ve mevcut kavramlarının ayrıca işlem yönünden (intensionally) de aynı olduklarını savunan Eş'arî'nin aksine, İbn Sînâ, mâhiyetin ya da (şeyden soyutlanan) şeyliğin belli bir açıdan ve (mevcuttan soyutlanan) varlığın ise başka bir açıdan işlem yönünden farklı olduklarını iddia eder. Yukarıda belirttiğim gibi İbn Sînâ'ya göre şeylik ve mâhiyet X'in *ne* olduğu ile (yani Y'den farklı olarak); buna karşın varlık X'in gerçekte *olduğu* ile (yani X'in yok olmasından farklı olarak) ilgilidir.

İbn Sînâ'nın, kariyeri boyunca titiz bir şekilde tekâmül ettiği gözlemlenen, mâhiyet ve varlık ayrımının aksine, özü gereği (intrinsically) ve hâricî bir sebebe bağlı olarak (extrinsically) zorunlu olan arasındaki ayrımı *el-Hikmetü'l-'Arûziyye'*deki (*Arûzî için Felsefe*) ilk ortaya çıkışından *İşârât'*taki son ortaya çıkışına kadarki süreçte bazı belirgin değişimlere maruz kalmıştır. Bu bahisle doğrudan ilgili olan husus, İbn Sînâ'nın, hayatının muhtelif dönemlerinde kaleme aldığı eserlerinde bu iki ayrımı kısmen farklı biçimlerde açık bir şekilde ifade etmiş olmasının yanı sıra-fikirlerinin zaman içinde gelişmesine bağlı olarak- iki ayrım arasında bir irtibat kurmuş olduğu gerçeğidir.<sup>9</sup> Bu nedenle oldukça erken dönem eserlerinden *el-Hikmetü'l-'Arûziyye'*de mâhiyet ve varlık arasındaki ayrım neredeyse belirsiz, özü gereği ve hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan arasındaki ayrım tam tasvîr edilmemiş ve bu iki ayrım birbiriyle ilişkilendirilmemiştir.<sup>10</sup> Görece geç dönem eserlerinden *el-Mebde' ve'l-Me'âd'*da (*Köken ve Varış Yeri*) zorunlu ve mümkün varlık arasındaki ayrım tam olarak açık bir şekilde ifade edilirken, mâhiyet ve varlık arasındaki ayrım hâlâ muğlak ve her iki konu hâlen birbiriyle bağlantılı değildir.<sup>11</sup> İbn Sînâ'nın orta dönem eserlerinden *Şifâ-İlâhiyât'*ın 1.5. ve 1.6. bölümlerinde her iki ayrım tam ifadesine ulaşmıştır.<sup>12</sup> Ayrıca bu bölümlerde her iki ayrım birbirine uygulanmazken, *İlâhiyat'*ın VIII. Bölümünde birbirine uygulanmıştır.<sup>13</sup> Bu bölümde İbn Sînâ, bizzat Zorunlu Varlık olan Tanrı ile başkası nedeniyle zorunlu varlık olan diğer varlıklar arasındaki ayrımı, Tanrı'da mâhiyet ve varlığın aynı, diğer bütün varlıklarda mâhiyet ve varlığın ayrı olduğu fikriyle desteklemektedir. Son büyük eseri *İşaretler ve Uyarılar'*da (*el-İşârât ve't-Tenbîhât*) iki ayrım beraber işlemektedir. Ayrıca mâhiyet ve varlık arasındaki ayrım özü gereği

<sup>9</sup> Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, 245-263.

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, MS Uppsala Or., vr. 2\*8-10 ve 3\*16-4\*12.

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd'*, ed. A. Nûrânî (Tahran: The Institute of Islamic Studies, McGill University, Tahran Branch, 1984), 2,4-3,15.

<sup>12</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ/İlâhiyât* (1), 1.5, 31, 5. satırdan 33, 18. satıra kadar ve 1.6, 37, 7. satırdan 38, 5. Satıra kadar.

<sup>13</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ/İlâhiyât* (2), ed. M.Y. Musa, S. Dünya, S. Zâyid (Kahire: el-Hey'etü'l-'âmme li-şu'ûni'l-metâbi'î'l-âmiriyye, 1960), 7,4, 343, 10. satırdan 347, 16. satıra kadar.

ve hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan varlık arasındaki ayrımın temellerini oluşturmakta ve doğrudan ona öncülük etmektedir.<sup>14</sup>

İbn Sînâ orta ve son dönem eserlerinde iki ayrımı birbiri ile irtibatlandırmaya neden karar vermiş olabilir? Bunu şöyle açıklayabilirim: Çünkü o, *Şifâ*'nın *İlâhiyat*'ını kaleme aldığı süreçte, mâhiyet ve varlığın içlem yönünden farklılığını, Tanrı'nın dışındaki varlıkların mürekkep, yani mâhiyet ve varlıktan oluştuğuların ortaya koyabilmek için kullanabileceğini fark etmiş olmalıdır. Tanrı ise aksine, kendisinde mâhiyet ve varlığın aynı olması dolayısıyla basit kabul edilmiştir. Bütün bileşiklerin, parçalarını bir araya getiren bir birleştiriciye (composer) muhtaç olmaları ve sonsuz geriye dönüşün (infinite regress) imkânsız olması sebebiyle bileşikler ve birleştirenler bir bileşik olmayana, yani Tanrı'ya dayanmalıdırlar. Kısmen İbn Sînâ'nın, mâhiyet-varlık arasındaki ayrımı, özü gereği zorunlu ve hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu arasındaki ayrımı desteklemek için kullanmasının en açık şekliyle *İşârât*'da yer alması nedeniyle, kısmen de şerh ve yorum gerektirecek biçimde muhtasar ve kapalı uslûbu nedeniyle *İşârât* –en azından şârihlerin ilgisinin *Şifâ*'ya yöneldiği 18. yy.'a kadar– sonraki Müslüman filozoflar tarafından (kelâmcılar da dâhil olmak üzere) İbn Sînâ'nın diğer bütün eserlerinden daha fazla ilgiye medâr olmuştur.

İbn Sînâ'nın, mâhiyet-varlık arasındaki ayrımı, özü gereği zorunlu ve hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu arasındaki ayrımı yardımcı olmak için kullanmadaki ısrarı metafizik tarihinde önemli bir olaydır. Çünkü bu durum Tanrı'yı diğer ezeli olan ve olmayan varlıklardan ayırt etmek için bir yöntem sağlamaktadır ki bu, Tanrı'nın yalınlığı, diğer varlıkların ise mürekkep olmalarına dayanmaktadır. Diğer bir neden de şudur: İbn Sînâ'nın tanrısı, mâhiyeti varlığından kavramsal olarak farklı olmayan bizâtihi Zorunlu Varlık olarak anlaşılması nedeniyle, Yeni Eflatuncuların Tanrı'sından su götürmez biçimde daha fazla yalınlığa (simplicity) sahiptir. Şöyle ki, *Tek* olarak onun Tanrı'sının, onların *İyi* Tanrı'sından farklı olduğu savunulabilir.<sup>15</sup> Aşağıda açıklanacağı üzere Fahrettin er-Râzî'nin ontolojisi, İbn Sînâ'nın kendi düşüncesindeki bu eğilimin, yani mâhiyet varlık ayrımını, hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan varlıkların hepsinin mürekkep olduğunu açıklamak için kullanma yönündeki eğilimin bir devamı olarak görülebilir.

## Teolojik Sonuçlar

Şüphesiz İbn Sînâ'nın, bizâtihi Zorunlu Varlık'ın dışındaki varlıklarda bulunan mâhiyet varlık farklılığı (dolayısıyla mürekkepliği) üzerinden Tanrı'nın varlığına ilişkin delil getirmesi, İbn Sînâ metafiziğinin, onun ölümünü takip eden ilk iki ya da üç kuşaktaki kelâmcıları (özellikle de Eş'arî ve Maturîdî mezheplerini) etkileyen ilk konusu değildir. Aksine, onların, kendi teolojileri ile ilgili ayrıca Tanrı'nın

<sup>14</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, ed. J. Forget (Leiden: Brill, 1892), 138, 2. satırdan 139, 13. satıra kadar ve 140, 12. satırdan 141, 2. satıra kadar.

<sup>15</sup> Bu konuyla ilgili olarak şu çalışmalarıma bk. "Final and Efficient Causality in Avicenna's Cosmology and Theology", *Quaestio: The Yearbook of the History of Metaphysics*, 2 (2002): 97-123; *Avicenna's Metaphysics in Context*, 181-195.

sıfatlarının ilâhî zâtla ilişkisinin nasıl olduğu ile ilgili fikirlerine ilişkin bazı ciddi problemleri çözmek için İbn Sînâ'nın, özü gereği zorunlu olan varlık ve hâricî bir sebebe bağlı zorunlu olan varlık arasındaki ayrımını işletmeleri yararlı bir husustur. İbn Sînâ'nın m. 1037'de vefatını takip eden ilk kuşaklardan itibaren sünnî kelâmcılar, onun özü gereği zorunlu ve hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan varlık arasındaki ayrımını, sünnî kelâmın iki yüzyıldır süregelmekte olan zayıflığını telafi etmek amacıyla sahiplenmişlerdir. Daha belirgin bir şekilde ifade edecek olursak; Eş'arî olan Cüveynî –ve ondan daha az oranda, Mâturîdî olan Pezdevî (ö. 493/1099)- gibi sünnî kelâmcılar, İbn Küllâb'tan (ö. 241/855) tevârüs edilen ve kendi kelâm sistemlerinin, rakipleri olan Mutezile'nin kelâm sisteminden ayırt edilmesini sağlayan–diğer inanç ilkeleri arasından- ilâhî sıfatlar teorisini yeniden düzenlemek ve dolayısıyla takviye etmek amacıyla İbn Sînâ metafiziğinden alınan yeni kavramsal araçları kullanmaya çalışmışlardır.<sup>16</sup>

Cüveynî ve diğer sünnî kelâmcıların karşı karşıya kaldıkları teolojik problem, İbn Küllâb'ın, Tanrı'nın, ne aynısı ne de gayrısı olan (*lâ hüve ve-lâ gayruhû*) bir ilimle (*bi'l-ilmî*) âlim, ne aynısı ne de gayrısı olan bir kudretle kâdir ve kelâm ile mütekellim olduğu, dolayısıyla ne aynısı olan ne de gayrısı olan kıdem ile kadîm olduğu şeklindeki formülasyonundan edindikleri talihsiz mirastır. Sünnîlerin teolojik problemlerinin ilk kısmı Tanrı'nın kıdem sıfatının diğer sıfatlardan farklı değerlendirilmesi nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi, sünnîlerin yalnızca Tanrı'nın Zât'ını (God Himself) değil, aynı zamanda O'nun bilgisini, kudretini ve kelâmını da ezeli kabul etmeleridir.<sup>17</sup> Sünnî kelâmcılar ezeliği hem bir sıfat (ya da birinci dereceden yüklem) hem de sıfat-üstü (meta-attribute) bir şey (ya da ikinci dereceden yüklem) kabul ederler. Diğer bir ifadeyle ezeliyet yalnızca Tanrı'nın kendisine değil aynı zamanda O'nun niteliklerine de yüklem olan bir ilâhî sıfattır.

Buna karşın ilk dönem Mutezilîleri bütün ilâhî sıfatları Tanrı'nın zâtında içselleştirmeye meyilliydiler. Ebu Huzeyl'le (ö. 226/841) ilişkilendirilen formülasyona göre, örneğin, Tanrı kendisinin aynısı olan bilgi ile bilmektedir (*âlimun bi-ilmîn hüve hüve*).<sup>18</sup> Mutezileyi bu hususta yönlendiren şey, temel öğretileri olan *tevhîd* ve ilâhî tekliğin (*uniqueness*) sarsılma endişesidir. Eğer Tanrı'nın sıfatları bir anlam ifade edecek şekilde Tanrı'nın zatından ayrı iseler –ki bu durumda farklılık, her bir sıfatın “ezeliyet” yüklemine alabilen bir konu (subject) olarak değerlendirilmesi için yeterlidir- sıfatların ezeliyet niteliğini Tanrı ile paylaşmaları gerekir. Ayrıca bu durumda, ezeliğin yegâne sahipliği noktasında tek/yalnız olan yalın (single/basîd) Tanrı'dan ziyade, ezeli tâmlığı hâiz olan ve bu nedenle yarı bağımsız ilâhî varlıkların gerçekliği şeklinde bir tablo ortaya çıkar.

<sup>16</sup> Bu gelişmeyle ilişkili daha geniş bir inceleme şu çalışmamda yer almaktadır: One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology, *Arabic Sciences and Philosophy*, 14/1 (2004): 65-100.

<sup>17</sup> Bu durum, her halükarda, çift yönlü işlememektedir. Şöyle ki, Tanrı'nın kelâmının ezeli olması diğer taraftan Tanrı'nın ezeliğinin mütekellim olması anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde sıfatların hepsi de ezeli değildir: Tanrı'nın ihtiyaçları gidermesi (rızk, yani insanlar ve hayvanlar için yemek ve su tedarik etmek) gibi, kendisine yönelik fiilde bulunula yaratılmış bir nesneyi gerektiren sıfatları (*sıfatü'l-fil*) yaratılmış (Mâturîdîlerden farklı olarak Eş'arîler tarafından) kabul edilmiştir.

<sup>18</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. H. Ritter (İstanbul: Devlet, 1929-30), 165,5.

Erken dönemde Sünnîler, Mutezile'nin bu eleştirisinden kaçınmak için İbn Küllâb'ın "[sıfatlar] Tanrı'nın ne aynısı ne de Tanrı'dan ayrı oldukları" (*lâ hiye Allahu ve-lâ hiye ğayruhû*) yönündeki formülasyonuna beyhude bir şekilde sâdik kaldılar.<sup>19</sup>

Sünnî kelâmcıların karşı karşıya kaldıkları ilk problem, Tanrı'nın ezeliğinin, birinci dereceden Tanrı'nın zâtı için, ikinci dereceden Tanrı'nın diğer sıfatları için yüklem olacak şekilde çift katmanlı işlev görmesidir. Diğer sıfatlar "ezelî" kavramının yüklem yapıldığı önermelerin konusu/öznesi olunca, Tanrı daha önce sahip olduğu tam teklîğe/yalnızlığa (complete isolation) artık sahip olamaz hale gelmektedir. Zira bu durumda Tanrı'nın ezeli olan sıfatları yeterli derecede gerçek ve ayrı/bağımsız olmaktadır. Bu da Sünnî kelâmını çoktanrıcılık (politeizm) eleştirisine açık hale getirmektedir. Aynı derecede önemli bir diğer husus, 'ezeliğin sonsuza dek geriye doğru gitme sorunu'nun ortaya çıkma tehlikesidir. Eğer sıfatlar ezeli iseler; onlar kendi özleri gereği mi yoksa kendilerini aşan bir ezellik aracılığı ile mi ezeli olmaktadır. Eğer sünnî kelâmcı buna sıfatların kendi özleri gereği ezeli oldukları yönünde cevap verecek olursa; bu durumda o kesin bir biçimde sıfatların gerçekten kendi başlarına bağımsız şeyler olduklarını iddia etmiş olacaktır ki bu, dolaylı olarak Mutezilî hasımlarının çoktanrıcılık iddialarına açık delil sağlamaktadır. Eğer ezeli sıfat başka bir ezellik aracılığı ile ezeli oluyorsa; bu durumda ikinci dereceden ezellik üstü olan şeyler (mete-eternalities) üçüncü dereceden bir ezellik ile ezeli olurlar ve sonsuza dek geriye doğru gitme sorunu ortaya çıkar.<sup>20</sup>

Bu ilk meydan okuma bir baş ağrısı için yeterli olmamış gibi Cüveynî ve diğer Sünnî kelâmcılar başka bir zayıf noktaya temas etmişlerdir. Kelâmın Allah'ın varlığına ilişkin klasik delili, ezeli (*kadîm*) ve sonradan var olan şey (*muhdes*) arasındaki karşıtlığın birbiri ile çelişen yapısına dayanmaktadır. Sonradan var olan her şeyin, onu var eden bir var ediciye (*muhdis*) muhtaç olması nedeniyle, ayrıca sonsuz sayıda var edicinin ve var olan şeylerin imkânsız olması nedeniyle var edici ve var olan şeyler zincirinin sonradan var olmayan bir var ediciye dayanmaları gerekmektedir. Ve âlemdeki her şeyin ya ezeli ya da sonradan varlığa çıkmış olması nedeniyle bu sonradan var olmayan var edici ezeli olacaktır. İşte ezeli olarak var olan şey Tanrı'dır. Bu delil yukarıda da açıklandığı gibi Tanrı'nın sıfatlarının O'nun zâtında mündemiç olduğunu kabul eden Mutezile kelâmcıları için doğru bir biçimde işlev görmektedir.<sup>21</sup> Ancak Sünnîlik müntesiplerinin ilâhî sıfatların ezeliğine ilişkin fikirleri, onlara göre kâinatta ezeli olan şeyin yalnızca Tanrı değil, aynı zamanda ilâhî sıfatların da ezeli oldukları düşüncesine yol açmaktadır. Bu durumda Sünnîler, bir anlamda ezeli olan ancak bizâtihi var edici olmayan varlıklar (ilâhî sıfatlar) kategorisiyle karşı karşıya kalmaktadırlar. Muğlak

<sup>19</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 169,2. satırdan 170, 3. satıra kadar.

<sup>20</sup> Bu soruna örneğin Kuşeyrî (ö. 466/1072) gibi bazı isimler dikkat çekmiştir, *Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*, ed. T.A. Sa'd, S.H.M. Ali (Kahire: Dârü'l-Haram li't-türâs, 2001), 55, 8. satır ve 392 5-7. satırlar arası.

<sup>21</sup> Örneğin Basra Mutezilesinden Kadı Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* adlı eserinde, selefi Ebu Ali el-Cübbâi'nin yaklaşımı ile ilgili açıklamasına bk. Kadı Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, ed. M.M. Hilmi vd. (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyye, 1958), 5: 233, 5. satır.



bir şekilde ara kategori öneren bu yaklaşıma hızlıca göz atıldığında klasik delilin artık çalışmadığı görülecektir. Çünkü ezeli ve sonradan var olan arasındaki ayrım, artık çelişik şeyler (contraries) arasındaki ayrım değil birbirinden farklı şeyler (contradictory) arasındaki ayrımdır.<sup>22</sup> Delilin işlev görmesi için sonradan var olmanın var edici ile ezeli olanın aynı şeyler olmaları gerekir. Hâlbuki burada hem sonradan var olmayıp ezeli olan ancak var edici olmayan varlıklar (ilâhî sıfatlar) söz konusudur.

Bu gibi meydan okumalarla karşılaşınca Bâkılânî ve Cüveynî gibi Sünnî kelâmcıların kendi teorik kabullerinin problemlili çıkarımlarının üstesinden gelebilmek, en azından onlardan kaçınabilmek için umutsuzca farklı vâsitalara başvurmaları şaşırtıcı değildir. Bu vâsitalardan biri İbn Sînâ'nın özü gereği ve hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan varlık arasındaki ayrımıdır. Zorunluluk (necessity-vücûb) ezeliyet gibi ikinci dereceden sıfat olarak işlev gören bir kavram değil, doğrudan yüklem kendisini tamamlayan bir kavram olarak inşâ edilebildiği için Sünnî kelâmcılar, birinci dereceden sıfatlara ikinci dereceden sıfatların yüklem olmadığı ve bu nedenle sıfatları hatalı bir şekilde konu (subject) ya da zât olarak varsayan yaklaşımdan daha az sakıncalı yeni bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Böylelikle Sünnî bir kelâmcı şu modal önermeleri ileri sürebilmektedir: “Tanrı zorunlu olarak mevcuttur” ve “Tanrı zorunlu olarak âlimdir.” Şu halde o “Tanrı zorunludur” ve “Tanrı'nın bilgisi zorunludur”, demekten kaçınmış olmaktadır ki, bu iki nitelime daha önce “Tanrı ezeldir” ve “Tanrı'nın bilgisi ezeldir” şeklinde ezeliyet kavramı ile ortaya çıkan sonsuza dek geriye dönüş probleminin aynısını zorunlu kavramı ile ortaya çıkarmaktadır.<sup>23</sup> Bütün bunlara rağmen yeni formülasyonlar daha fazla sorunlar üretmektedir. Bunlardan biri ilâhî sıfat olan varlığın, ilâhî öz (self) ya da zât ile ilişkisinin Mutezile'nin sıfat teorisine göre değil, Sünnî sıfat teorisine göre nasıl açıklanacağıdır.

### Hâllerin Durumu

Cüveynî, kısmen bu açmazlar nedeniyle, destek bulmak amacıyla yalnızca İbn Sînâ'nın metafiziğine müracaat etmekle yetinmemiştir. O ve görünüşe göre ondan önce Bâkılânî, Cüveynî ve Bâkılânî'nin kelâmî mezhebinin kurucusu olan Eş'arî'nin ezeli rakibi Ebu Hâşim el-Cübbâî tarafından ileri sürülen *hâller* ya da durumlar teorisini benimsemişlerdir. Hâller teorisi genel olarak, “Tanrı güçlüdür” (*Allah kâdirun*) ifadesinin, Tanrı *güçtür* (*Allahü kudretün*) ya da Tanrı'nın gücü *vardır* (*Allahu lehü kuvvetün*) anlamını imâ edecek şekilde yorumlanabilmesinin neden olduğu açmazın (dilemma) zorluklarını gidermek amacıyla tertip edilen kelâmî bir

<sup>22</sup> Bir Eş'arî kelâmcısı olarak Bâkılânî bu görüşü kabul etmiş gözükmektedir, bk. *Kitabü't-Temhîd*, ed. R.J. McCarthy (Beirut: el-Mektebetü's-şarkıyye, 1957), 29, 17. satırdan 30, 2. satıra kadar.

<sup>23</sup> Örnek olarak bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, ed. A.M.M. Ömer (Beirut: y.y. 1999) , 292, 19-20. satırları arası, 308, 9-10 satırları arası, 358, 11-13. satırlar arası, 365, 7-11. satırlar arası. (Cüveynî bu yaklaşımında Bâkılânî'ye dayanmaktadır); *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, ed. M.Z. Kevserî (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1948), 23, 4-5. satırları arası; *el-Luma' fi kavâidi Ehli's-Sünne ve'l-cemâ'a*, *Textes apologetiques de Guwaynî* içinde, ed. M. Allard (Beirut: Dârü'l-meşrik, 1968), 137, 9-10. satırları arası.

uzlaşması olarak değerlendirilmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Ebu'l-Allâf gibi ilk dönem Mutezilîleri ilk yolu benimsemişler ve sıfatları Allah'ın zâtında mündemiç kabul etmişlerdir. Buna karşın İbn Küllâb'dan itibaren ilk dönem Sünnîleri ikinci yolu benimsemişler ve sıfatları bir anlam ifade edecek şekilde hem Allah'ın zâtından hem de birbirlerinden farklı, yeterli gerçekliğe sahip varlıklar (entities) olarak değerlendirmişlerdir.

Görünüşe göre Ebu Hâşim'i –en azından kısmen- harekete geçiren şey, ilk dönem Mutezilîlerinin, “Allah güçtür” (God is power) gibi, sıfat bildiren bütün ifadelerin “Allah Allah'tır” ifadesine indirgenebileceğine ve böylece bütün bu ifadelerin anlamızlaşacağına neden olan görüşlerinden duyduğu endişe olmuştur. Bu nedenle o çözüm amacıyla Arapça gramerinin bir unsuruna başvurmuştur. Genellikle zarf belirteci ya da kipi formunda kendisini gösteren herhangi bir hâl, fiilin meydana gelişi anında özneyi ya da nesneyi betimleyen durum ya da koşula işaret etmektedir. İlâhî bir sıfatın hâl olarak, yani Tanrı'ya, gerçekleşmekte olan “eylemi” ile tanımlayan bir ifade şeklinde düşünülmesi, Ebu Hâşim'e (ilk Mutezilîlerin aksine) –tıpkı Smith binerek geldi (*câ'e Zeydün râkiben*) ifadesindeki binme hâlinin, Smith yürüyerek geldi (*câ'e Zeydün mâşiyen*) ifadesindeki yürüme hâlinin anlam bakımından farklı olması gibi- Tanrı'nın güçlü olmasının (*kevnühû kâdiren*) anlam açısından O'nun canlı olmasından (*kevnühû hayyen*) farklı olduğu görüşünü savunmasına imkân vermiştir. Ancak burada (Sünnîlerde olduğu gibi) sanki “güç”, “hayat”, “binmek” ve “yürümek” gibi birbirinden farklı somut ve gerçek nesnelere varlıklarına ilişkin bir imâ söz konusu değildir.

Son yıllarda ilim adamlarının ilgisi, hâl teorisinin kelâmî neden ve sonuçlarından, ontolojik neden ve sonuçlarına doğru gelişme göstermektedir.<sup>24</sup> Benzer şekilde Cüveynî'nin ilk dönemlerde Bahşemîler'in (örneğin Ebu Haşim'in) hâl teorisini benimseme yönündeki ilgisi, ontolojik olmaktan ziyade kelâmî bir yapıda olsa da, onun bu kabulü Tanrı'nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkinin incelenmesinin ötesinde sonuçlar içermektedir. Cüveynî hâlleri en kapsamlı bir şekilde tartıştığı eseri *Kitabü'l-İrşâd*'dir. Cüveynî orada açık bir şekilde şöyle demektedir: “Hâl, mevcut bir şeye ait olan ve [bizzat] ne varlık ne de yoklukla nitelenen bir sıfattır.”<sup>25</sup> Tam olarak ifade etmek gerekirse Cüveynî şu görüşü benimsemiştir: İlim, kudret ve kelâm –bir varlığın –Allah- sahip olduğu gerçek nesnelere (real objects-*me'ânî*) ve “âlim olmak”, “kâdir olmak” ve “mütakellim olmak” halleri onlar üzerinde temellendirilmiştir (*mu'allele*). *Ma'ânî* olarak değerlendirilen sıfatlar onlara sahip

<sup>24</sup> Bk. A. Alami, *L'ontologie modale; Étude De La Théorie Des Modes d'Abū Hāshim Al-Ğubbā'i* (Paris: Vrin, 2001). Klasik yorumlar R. Frank tarafından incelenmiştir, “Abu Hashim's Theory of 'States': Its Structure and Function”, *Actas do quarto congresso de estudos Arabes e islâmicos, Coimbra-Lisboa, 1 a 8 de setembro de 1968* (Leiden: Brill, 1971); onun daha genel bir incelemesi için bk. *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany, New York: State University of New York Press, 1978); en kapsamlı ve anlaşılabilir şekilde bir inceleme için bk. H. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1976), 167-234.

<sup>25</sup> Krş. *el-İrşâd fî usûlî'l-itikâd*, trc. ve ed. J. Luciani (Paris: Leroux, 1938), 80, 6-13. satırları arası ve 47, 11-13. satırları arası; Bu ifade M. Allard tarafından alıntılanmıştır, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arî et de ses premiers grands disciples* (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1965), 389.

olan varlıkta gerçekten mevcut iken, *hâller* olarak değerlendirilen sıfatlar ne mevcut ne de madûmdurlar.

Sühreverdî'nin, Meşşâîleri takip edenlerin varlık anlayışına yönelik saldırılarına imkân veren bir dizi mahzûrun temelinde yatan şey, ne mevcut ne de madûm olan hâllerin sahip oldukları bu ara ontolojik konumdur. Hâller, ara formu reddeden ilkeyi –ki bu ilkeye göre her hangi bir şey olan S, geçerli bir üçüncü seçenek olmaksızın, ya P'dir ya da P değildir- ihlal etmektedir. Hâl türü bir sıfat teorisini benimseyen bu kimseleri, söz konusu sıfatların varlığını ya da yokluğunu kabul etmeye zorlamak 11. ve 12. yüzyılın ontolojik tartışmaları arasında gündemde olan bir konuydu. Ayrıca örneğin varlık gibi sıfatların, gerçek varlıkları hakkındaki şüphecî tavır, kısa ancak güçlü bir risâle olan "*Varlık Üzerine Denemeler*"'in (*Risâle fi'l-vücûd*) yazarı matematikçi ve şair Ömer Hayyâm'ı etkilemiştir.<sup>26</sup> Bu çalışmanın ilk bölümünde Hayyâm, farklı sıfat türleri arasındaki farkları belirlemektedir. Bunlar, nitelenen şey için zâtî olan sıfatlar ve arazî olan sıfatlar; nitelenen şeyin zorunlu ayrılmazı (*lâzım*) olan sıfatlar ve olmayan sıfatlar; sonuncusu fakat en önemlisi, nitelenen şeyden yalnızca vehim kuvveti açısından farklı olan (*mufârik bi'l-vehm*) sıfatlar ve nitelenen şeyden hem vehim kuvveti hem de somut gerçeklik açısından farklı olan (*mufârik bi'l-vehm ve bi'l-vücûd*) sıfatlardır.<sup>27</sup>

Benim delilim daha çok bu son taksim ile ilgilidir. Zira Hayyâm'ın itibârî ve vücûdî sıfatlar arasında yaptığı ayırımın temelinde bu taksim yatmaktadır. Vücûdî sıfatlar, nitelenen şeyde somut olarak mevcut olmaları bakımından gerçeklerdir. Buna karşın itibârî sıfatlar nitelenen şeyde somut olarak mevcut olmadıkları için gerçek değildirler. Aksine onlar nitelenen şeye yalnızca zihnimizde eklenmektedirler. Hayyâm arazî-vücûdî sığata, "siyah beden"e nispetle siyahlık kavramını örnek vermektedir. Burada siyahlık (*sevâd*) sıfatı siyah olan şeyin kendisine eklenen [ve] somut gerçeklikte mevcut olan bir şeydir (*ma'nen zâidün 'alâ zâtî'l-esvedî mevcûdün fi'l-ayâni*). Daha doğru bir ifadeyle söylemek gerekirse Hayyâm, "siyah"ı (örneğin Cüveynî'nin *hâli* ile uyumlu bir şekilde) vücûdî bir sıfatlandırma (*attribution-vasf-ı vücûdî*) olarak değerlendirirken, "siyahlığı" (örneğin Cüveynî'nin *ma'nâsı* ile uyumlu bir şekilde) vücûdî bir sıfat (*attribute-sıfatün vücûdiyyetün*) olarak değerlendirmektedir. Hayyâm bu türden olan sıfatın gerçek varlığının akıl, vehim ve duyu düzeyinde aşikâr olduğunu kabul eder. Bu anlamda o (bilen olmak-*kevnulhû âlimen* gibi) hâllerin temellendirilme zemini olan (bilmek-*ilm* gibi) *ma'nâların* gerçekliği noktasında Cüveynî ile mutâbık kalmaktadır.

<sup>26</sup> Ömer Hayyâm, *Risâle fi'l-vücûd, Dânişnâme-i Hayyâmî* içinde, ed. Rızâzâde-i Malik (Tahran: y.y. 1377), 398, 9. satırdan 403, 10 satıra kadar. Bu baskı oldukça fazla yazım hatası içermekte ve şu eserin içeriğiyle karşılaştırılmalıdır: S. G. Tîrtha, *The Nectar of Grace: 'Omar Khayyâm's Life and Works*, (Haydarâbâd: Kitabistan, 1941). Hayyâm'ın bu *Risâle*'deki incelemesi onun *Darûratü't-tezâd fi'l-âlem ve'l-cebr ve'l-bekâ* adlı eserinde de yer almaktadır, S. G. Tîrtha, *The Nectar of Grace: 'Omar Khayyâm's Life and Works* içinde (Haydarâbâd: Kitabistan, 1941).

<sup>27</sup> Bu ve devamı Hayyâm'ın görüşünü özetlemektedir, *Risâle fi'l-vücûd*, 398, 13. satırdan 399, 16. satıra kadar.

Bununla beraber Hayyâm, “zâtî-itibârî” şeklinde adlandırdığı türden sıfatları değerlendirme noktasında Cüveynî’den ayrılmaktadır. Hayyâm buna “siyahlık” için söylenen “renk olmak” sıfatını örnek vermektedir. O bunu şöyle gerekçelendirmektedir: Renklik (*levniyyet*) somut gerçeklikte mevcut olan ve siyahlığa (*sevâdiyyet*) eklenen bir sıfat değildir. Çünkü somut gerçeklikte eklenen bir şey olmak, eklenen şeyin araz olmasını gerektirir. Ayrıca bir araz kendisine yüklem olan başka bir araz için nasıl konu (subject) olabilir?

Şu halde Hayyâm’ın şemasına göre siyahlık gibi varlık bildiren arazî sıfat, hakikatte somut gerçeklikteki siyah şeyin zâtına eklenen bir şeydir (*fe-emma'l-kismü'l-vücûdiyyü'l-'aradiyyü fe-hüve ke-vasfi'l-kısmi bi'l-esvedî izâ kâne esveda, fe-inne's-sevâde sıfetün vücûdiyyetün, ey hüve ma'nen zâidün 'alâ zâtî'l-esvedî mevcûdü'l fi'l-'ayâni*). Fakat “siyahlık bir renktir” örneğinde olduğu gibi itibârî-zâtî bir sıfat söz konusu olduğunda, renklik sıfatı somut gerçeklikte siyahlığın zâtına eklenen bir sıfat değildir. (*ve emma'l-kismü'l-i'tibâriyyü'z-zâtiyyü fe-hüve ke-vasfi's-sevâdi bi-ennehü levniün, ve'l-levniyyetü leysat bi-sıfatın zâidetin 'alâ zâtî's-sevâdiyyeti fi'l-'ayâni*). Hayyâm devamında, itibârî ve vücûdî sıfatlar arasındaki bu kritik ayrımı dikkate almayanları doğrudan eleştirmeyi sürdürmektedir:

İtibârî sıfatları (*el-evsâfî'l-i'tibâriyye*) dikkate almayan şu kimseler büyük bir hata işlemektedirler. Örneğin bazı geç dönem düşüncesizleri (*el-müte'assifin el-müteahhirîn*) böyledir. Nitekim onlar renklik, arazlık *ve varlık* [italikler bana ait R.W.] gibi hâlleri ne varlık ile yokluk ile nitelenen ikinci *hâller* olarak değerlendirmişlerdir. Onları, apaçık önermelerin en büyüğü ve belirgin olanını –ki bu, olumlu ile olumsuz arasında bir ara kategorinin olmamasıdır– ihlal eden bir hataya düşmeye sürükleyen şüphe açıktır. Bizim bunu zikretmemize, çelişkinsini ortaya koymamıza, çözümlememize ihtiyaç yoktur.<sup>28</sup>

Sünnîlerin yukarıda ele alınan *hâl* teorisini benimsemeleri; Hayyâm’ın, başka bir risâlesinde, “İbn Sînâ’nın çağdaş [filozofların] en üstünü (*efdalü'l-müteahhirîn*)”<sup>29</sup> olarak değerlendirilmesi yönündeki ısrarı; yine Hayyâm’ın (kuşkusuz, ifadelerini şüpheli alıntılarla süsleyen) bir bio-bibliyograf tarafından, Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî’ye (ö. 560/1165) karşı İbn Sînâ’yı savunmak uğruna kendisini sıkıntıya sokan bir kişi olarak tanımlanması;<sup>30</sup> ayrıca İbn Sînâ’nın, Mutezile’nin ara kategoriyi reddeden ilkeye zarar veren görüşüne itiraz etmesi;<sup>31</sup> ve Hayyâm’ın, yukarıdaki pasajda *ahvâl* (ve dolaylı olarak *ma’ânî*) kavramlarını kullanmış olması göz önünde bulundurulduğunda onun bu uzun itirazdaki hedefinin İbn Sînâ değil

<sup>28</sup> *Dânişnâme-i Hayyâmî*, 399, 18-24. satırları arası.

<sup>29</sup> Hayyâm, *Risâletü'l-kevn ve'l-teklîf*, trc. ve ed. S. G. Tırtha, *The Nectar of Grace: 'Omar Khayyâm's Life and Works* içinde (Haydarâbâd: Kitabistan, 1941), lxxxvii, 8-13. satırları arası.

<sup>30</sup> Beyhakî’nin *Tetimmetü Sivâni'l-hikme*’de Yezd Emiri ‘Alâüddeve Ferâmerz hakkındaki ifadelerine bakınız, Beyhakî, *Tetimmetü Sivâni'l-hikme*, ed. M. Sâfi (Lahor: L. Ishwar Das, Registrar, University of the Panjab, 1935), 110, 7. satırdan 111, 11. satıra kadar.

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, ed. M. Bidârfar (Qum: İntişârât-ı Bidâr, 1371 H.), paragraf 181–182, 94, 1-7. satırları arası.

de Bâkılânî ve Cüveynî gibi Bahşemî görüşü benimseyen (Bahşamizing) Sünnî kelâmcılar olması muhtemeldir.<sup>32</sup>

Onuncu yüzyılın sonlarında ve on birinci yüzyılda Eş'arî kelâmında ahvâl teorisinin kabul edilişi, on ikinci ve on üçüncü yüzyılın –Hayyâm'ın yönelttiği, yani ahvâlî, ara kategoriye reddeden ilkeye zarar verdiği şeklindeki suçlamanın hemen hemen aynısını yönelten- yazarları tarafından tam olarak doğrulanmıştır. Örneğin Cüveynî'nin Mağripli bir yakın çağdaşı olan (bu nedenle hemen hemen kesin bir şekilde Bâkılânî'yi de kast etmektedir) İbn Hazm (ö. 456/1064) *Fisal* adlı eserinde şöyle demektedir: “Eş'arîlerin anlamsızlıklarından biri de onların, insanların ne var ne de yok olan hâllerin ve şeylerin (*al-ma'ânî*) var olduklarına inanabileceklerini iddia etmeleridir.”<sup>33</sup> Ömer Hayyâm'dan bir nesil sonra Şehristânî *el-Milel* adlı eserinde Ebu Haşim'i “hâlleri ne var [ne de yok] olan ve ne bilinebilen ne de bilinmeyen sıfatları kabul eden” bir kişi olarak tanıtmaktadır. Hayyâm'ın itirazları ile *Hikmetü'l-işrâk*'ta Sühreverdî'nin itirazları arasında köprü vazifesi gören Şehristânî Ebu Haşim'in hâllerini şöyle anlatmaktadır: Onlar

... aklî yönler (*vücûh*) ve [enfüsî] itibarlardır. (*i'tibârât*). Yani onlar, bizim, şeylere ortak olmaları açısından (*iştirâk*) benzer olma, farklı olmaları açısından (*iftirâk*) ayrı olma hükmünü verdiğimizde [elde edilen] kavramlardır (*mefhûme*). Fakat bu yönler (*vücûh*), ittifakla, gerçek sıfat olarak değerlendirilmeyen nispetler (*en-niseb*), görecelikler (*el-izâfât*), yakınlık (*kurb*), uzaklık (*bu'd*) ve diğerleri gibidir.<sup>34</sup>

Şehristânî'nin eleştirisi onun *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinde de tekrar edilmiştir. O bu eserinde Ebu Haşim'in *ahvâlîni* aklî yönler (*el-vücûhü'l-'akliyye*), zihnî ve takdîrî itibarlar (*i'tibârâtü'z-zihniyye ve't-takdîriyye*) olarak nitelemektedir.<sup>35</sup> Şehristânî, *Musâra'a* adlı eserinde de Hayyâm gibi renkliği (colorness) zihnî itibarın (*i'tibâr-ı zihnî*) örneği olarak vermektedir.<sup>36</sup> Şehristânî ayrıca *Nihâye'*de Bâkılânî ve Cüveynî'nin Ebu Haşim'in hâl teorisini benimsediklerini dile getirmekte ve *Milel* adlı eserinde hâl teorisinin, Eş'arî'nin yönelttiği “*ahvâlîni*, ara kategoriye reddeden ilkeye zarar verdiği” yönündeki eleştirisi karşısında zayıf kaldığını iddia

<sup>32</sup> Şöyle bir tahminde bulunmak dikkat çekici olabilir: Burada diğer bir faktör de Cüveynî'nin öğrencilerinin, Selçuklu destek-fonu noktasında Hayyâm'ın rakipleri arasında yer almaları olabilir. Selçuklu Saray'ından belli bir miktar para (Cüveynî'nin görev yaptığı) yeni Nizamiye Medresesi'ne giderken, diğer bir miktar ise (Ömer Hayyâm'ın görev yaptığı) Melikşâh'ın İsfahân'daki yeni rasathanesine gitmekteydi.

<sup>33</sup> İbn Hazm, *Kitabü'l-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, ed. yok, (Kahire: 1317-1327 h.), 4: 208, 5-6. satırlar arası. Bu ifade Wolfson tarafından alıntılanmıştır, *Philosophy of the Kalâm*, 170.

<sup>34</sup> Şehristânî, *Kitabü'l-milel ve'n-nihal (Dinî ve Felsefî Mezhepler Kitabı)*, ed. W. Cureton (London: y.y. 1849, Yeni baskı Leipzig, 1923), 56, 3-4. satırları arası ve 56, 16. satırdan 57, 1. satıra kadar. Bu ifade Wolfson tarafından alıntılanmıştır, *Philosophy of the Kalâm*, 171-172 ve 198-199

<sup>35</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm (The Summa Philosophiae of al-Sahristani)*, ed. A. Guillaume (London: y.y. 1934), 135, 2-5. Satırları arası. Bu ifade Wolfson tarafından alıntılanmıştır, *Philosophy of the Kalâm*, 199. Şehristânî, İläkî ile yazışmasında da varlığın itibârî bir şey (*ma'nen i'tibârîyyün*) olduğunu imâ etmektedir: Şehristânî ve İläkî, “Guftû-yi Şehristânî ve İläkî”, ed. M.T. Dânişpezûh, *Nâma-yi Âstân-i Quds*, 3/9 (1348 H): 101, 21. satır.

<sup>36</sup> *Ve ente ta'rîfî enne'l-levniyyete ve'l-beyâdiyyete i'tibârîni 'akliyyâni fi'z-zihni lâ fi'l-hârici, ve enlâ fi'l-vücûdi levniyyete'l-beyâdi gayra beyâdiyyetihî.* Şehristânî, *Kitabü'l-Musâra'a*, trc. ve ed. W. Madelung, T. Mayer (London: Tauris, 2001), 36, 3-4. satırları arası (Arabic) ve 9-40 (English).

etmektedir.<sup>37</sup> On üçüncü yüzyılda Şehrezûrî (7. asır/13. asır) *İlâhî Ağaç* (*Şeceretü'l-İlâhiyye*) adlı eserinde Mutezile'den Ebu Haşim'i, Eş'arilerden Cüveynî ile Kadı Abdülcebbâr'ı (asıl metinde bu şekilde verilmiştir; genel olarak bu bağlamda Bâkılânî'yi ifade eden Kadı kelimesinden sonra yer alan "Abdülcebbâr", hemen hemen kesin bir şekilde müstensih ziyadesinden kaynaklanan bir yanlışlıktır) varlık ile yokluk arasında bir konuma denk gelen *ahvâl* fikrini kabul eden kelâmcılar olarak adlandırmaktadır.<sup>38</sup> Bu kanaat Kadı Ebu Bekir'in (yani Bâkılânî) ve Ebu'l-Me'âlf'nin (yani Cüveynî) *ahvâli* kabul eden Ebu Haşim ile mutabık olduklarını iddia eden Eş'arî kelâmcısı Seyfüddin el-Âmidî (ö. 631/1233) tarafından da tekrar edilmiştir.<sup>39</sup>

### Râzî ve Sühreverdî

Yukarıda da açıklandığı gibi Râzî (ve muhtemelen hocası Cîlî – ancak bu hususta emin olamıyoruz. Zira Cîlî'nin eserlerinden yalnızca kıyasın dördüncü şeklinde dair bir risâlesi elimize ulaşmıştır) İbn Sînâ metafiziğindeki mâhiyet-varlık ayrımını, özü gereği ya da hâricî bir sebebe bağlı olarak zorunlu olan ayrımına hizmet etmesi için kullanma yönündeki geç dönem eğilimini takip etmiştir. Râzî, mümkün varlıklarda mâhiyet ve varlık ayrımını pekiştirerek onların mürekkep oldukları görüşünü destekleme arzusundan ve Sünnî kelâmın, bir şeyin kendisi [*nefs-self*] (ya da mâhiyet) ile sıfatının ayrı olduğu düşüncesine sadakatinden ve varlığın tek anlamlılığı fikrine bağlılığından yola çıkarak, varlığın bir şeyin mâhiyetine eklendiğini savunarak İbn Sînâ'nın ontolojisini yeniden biçimlendirmiştir.

Bu, Râzî'nin yaklaşımına göre –Hayyâm'ın ifadesiyle– varlığın gerçek bir sıfat mı yoksa sırf itibârî bir sıfat mı olduğu sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Mâhiyetlere eklenen varlığın, özünde ne mevcut ne de madûm olduğunu savunmak, Râzî'nin ara kategoriye reddeden ilkeye zarar verdiği şeklinde bir suçlamaya maruz kalmasına neden olur. Açık bir şekilde, varlığın gerçek bir sıfat olduğunu, yani mâhiyete eklenen sıfatın bizzat mevcut olduğunu kabul etmek ise Râzî'yi hatalı bir şekilde –daha önce Sühreverdî'nin yönelttiği ve sıfatların ezeliğine ilişkin Sünnî

<sup>37</sup> Şehristânî, *Nihâye*, 131, 5-9. satırları arası; *Milel*, 57, 5-6. satırları arası ve 67, 2-8. satırlar. Bu ifade Wolfson tarafından alıntılanmıştır, *Philosophy of the Kalâm*, 175-1766 ve 199-200.

<sup>38</sup> Şehrezûrî, *Resâilü's-şeceret' il-ilâhiyye*, ed. N. Habîbî (Tahran: Müessesesi-i Pejûhşî-i İrân, 1385 H.), 31, 6. satırdan 35, 18. satıra kadar.

<sup>39</sup> Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, ed. A.F. el-Mezîdî (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 29,11-13; *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, ed. A.F. al-Mazîdî (Beirut: y.y. 2004), 2: 458, 19. satırdan 459, 1. satıra kadar; Âmidî *Ebkârü'l-efkâr*, 2: 604, 6-9. satırları arasında Bâkılânî'nin *ahvâl* konusunda iki farklı tavır sergilediğini ileri sürmektedir; o bazen hâlleri kabul etmekte bazen de reddetmektedir. Âmidî, Hayyâm'ın incelemesine yönelik açık referansında *vücûd ve levniyyeti*, her ikisinin de zâta zâit olmalarına dayanarak bir arada değerlendirmektedir: *Gâyetü'l-merâm*, 32, 4-6. satırları arası ve *Ebkârü'l-efkâr*, 2: 607, 5-8. satırları arası. Râzî ve Sühreverdî'nin Mağripli çağdaşı İbn Rüşd (ö. 595/1198) *Tehâfütü't-tehâfüt*'de şöyle demektedir: Hâlleri (*ahvâl*) reddedenler genel varlığa ve genel renge inanmayı reddetmektedirler. Bununla beraber hâlleri kabul edenlerin genel varlık ve genel rengin ne var ne de yok olduklarını ileri sürmektedirler. *Tehâfütü't-tehâfüt*, ed. M. Bouyges, Beirut, 1930, 258, 10-11. satırları arası. Bu ifade Wolfson tarafından alıntılanmıştır, *Philosophy of the Kalâm*, 170-171.

teorinin maruz kaldığı- sonsuz varlıklar silsilesi kabul etmek şeklindeki eleştiriyi açık hale getirir.

Râzî'nin eserlerinin kronolojisiyle ilgili belirsizlik ve kararsızlığa takılmadan, genel olarak onun orta dönem eserlerinden olduğu kabul eden kitaplarından önemli örnekler seçmiş bulunmaktayım: *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* ([İbn Sînâ'nın] *İşâretler ve Uyarılar'ı Üzerine Şerh*), *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye* (*Doğuya İlişkin İncelemeler*), *Lübâbü'l-İşârât* (*İşâretler'in Özü*), *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* (*Felsefe ve Mantık Özeti*), *el-Erba'în fi usûli'd-dîn* (*Dinin Temelleri Hakkında Kırk [Bölüm]*), *Risâletü'l-kemâliyye fi'l-hakâiki'l-ilâhiyye* (*İlâhî Gerçeklikler Hakkında Tam Risâle*).<sup>40</sup> Bu kitaplar kendi içlerinde büyük oranda tutarlıdır.<sup>41</sup>

Bu eserlerinde Râzî ontolojik incelemelerine genel olarak, varlığın müşterek olduğunu, yani Tanrı ve âleme ortak anlamlılık ile (*iştirâk-ı ma'nevî*) söylendiğini belirterek başlamaktadır.<sup>42</sup> Râzî, İbn Sînâ ve Mutezile'ya karşı Tanrı'nın varlığının diğer ilâhî sıfatlar gibi Tanrı'nın zâtında mündemiç olamayacağı yönündeki Küllâbî çizgiyi devam ettirmektedir. Ancak bu durumda Râzî, her şeyin varlığının mahiyetlerinden ayrı olması noktasında açıkça Eş'arî'nin karşısında yer almaktadır. Râzî varlık ve mâhiyet ilişkisine dair üç muhtemel görüş ortaya koyar ki, o bunları etraflı bir şekilde incelemektedir. İlk muhtemel görüş (a) varlığın, mâhiyetin aynısı olmasıdır (*el-vücûd nefsi'l-mâhiyye* ya da *el-vücûd zâtü'l-mâhiyye*); ikinci (b) varlığın mâhiyetten hâriç olmasıdır (*el-vücûdu hâricün 'ani'l-mâhiyye*); üçüncüsü (c) varlığın mâhiyete dâhil olmasıdır (*el-vücûdu dâhilun fi'l-mâhiyyeti*).

Râzî (a) görüşünü Eş'arî'ye (aynı zamanda *-Erba'în* adlı eserinde geçtiği üzere- geç dönem Mutezile'sinden Ebu Hasan el-Basrî'ye); (b) görüşünü İbn Sînâ ve

<sup>40</sup> Râzî'nin eserlerinin ve entelektüel gelişiminin bir incelemesi için bk. A. Shihadeh, *From al-Ghazâlî to al-Râzî*, 141-79; Shihadeh *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî* adlı eserinde de bir kronoloji önermektedir, 4-11. Shihadeh'nin de itiraf ettiği gibi, onun kronolojisi, büyük oranda Râzî'nin eserlerindeki iç çapraz-referanslara dayanması nedeniyle, deneme amaçlıdır. Bunlar, belli bir kitabın gerçek anlamda oluşturulma süreci boyunca dile getirilen referanslar olmayıp, Râzî'nin o eseri yeniden gözden geçirdiği geç bir tarihte derç edilen referanslardır. Râzî'nin ahlak anlayışındaki gelişmeler, Shihadeh'nin kitabının pek çok yerinde ele alınmıştır.

<sup>41</sup> Bildiğim kadarıyla, Râzî'nin ontolojisinin gelişimiyle ilgili tek geniş inceleme M. A. Zerrukân'ın *Fahreddin ar-Râzî ve ârâühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefe* adlı eseridir, Kahire, 1963, 170-74; Râzî'nin iki eserinin editörleri tarafından bu esere atıfta bulunulmuştur: *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, ed. Necefzâde (Tehran: y.y. 1384 H.), 47-57 ve *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, ed. M. M. el-Bağdâdî, (Beirut: Dârü'l-Kitâb al-Arabî, 1990), 114, n. 1. Benim özetlediğim pasajlar şunlardır: *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, ed. yok, [4. Namat, *Fi'l-vücûd ve 'ilelîhî*], 190, 7. satırdan 192, 13. satıra kadar ve 199, 4. satırdan 204, 7. satıra kadar; *Lübâbü'l-İşârât*, 79, 7. satırdan sayfanın sonuna kadar; *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*, I.1.2-5, 106-130, 10. satıra kadar; *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, Berlin Staatbibliothek Ms. or. oct. 629, I. 2-3, (bu eserde H. Eichner'in "Essence and Existence, 13th-century perspectives in Arabic-Islamic philosophy"); *el-Erba'în fi usûli'd-dîn* (Haydarâbâd: Dârü'l-me'ârifî'l-Osmâniyye, ) 53, 22. satırdan 58, 20. satıra kadar ve *Risâletü'l-kemâliyye fi'l-hakâiki'l-ilâhiyye*, 33, 5. satırdan 34, 19. satıra kadar.

<sup>42</sup> Bununla birlikte onun, Kerrâmiyye'nin görülebilir (visible) ve görülemez (invisible) olan arasındaki güçlü birlikteliğin iddiasına karşı itirazı için bk. *Esâsü't-takdîs* ([*Tanrı'yu*] *Yüceltmenin Esasları*), 89, 8-17. satırları arası. Manevî iştirâk ile lafzî iştirâk arasındaki ayrımın tek anlamlılık ile çok anlamlılık arasındaki ayrımına nasıl tekâbüllü ettiğine ilişkin kısa ancak yararlı bir açıklama için bk. T. Mayer, *Fakhr ad-Din ar-Râzî's Critique*, nr. 48.

*felsefecilerin çoğunluğuna nispet etmekte;*<sup>43</sup> (c) görüşünü ise kimseye nispet etmemektedir ki, bu yalnızca aklî bir ihtimaldir.<sup>44</sup> Daha sonra Râzî, (b) görüşü lehine meseleyi aşağıda verildiği şekilde tartışmaktadır:

i. mâhiyet farklılığın temelidir;

ii. varlık aynılığın temelidir; bu, bütün mevcutların varlığı paylaşmaları ya da ortak varlığa (*müşâreketü'l-vücûd*) sahip olmaları yönündeki İbn Sînâci teoriye – Râzî de bu teoriyi benimsemiş ve desteklemiştir- dayanmaktadır;

iii. i ve ii göz önünde bulundurulduğunda varlık mâhiyetin aynısı olamaz. Bu nedenle (a) görüşü yanlıştır;

iv. i ve ii göz önünde bulundurulduğunda varlık mâhiyetin bir parçası da olamaz. Bu nedenle (c) görüşü de yanlıştır;

v. yalnızca (a), (b) ve (c) görüşlerinin muhtemel olduğu ve (a) ve (c) görüşlerinin yanlış olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu durum (b) görüşünün doğru ve varlığın mâhiyetten hâriç/ayrı olduğu sonucu verecektir.

Râzî daha sonra, (b) ihtimalini –varlığın mahiyetten hâriç olduğu görüşünü- ifade etmenin doğru yolunun, varlığın mâhiyete zâit olması (*zâidün 'ale'l-mâhiyyeti*) şeklinde olduğunu belirtir. Râzî açıkça kendisini İbn Sînâ'nın ontolojisinden etkilenmiş ve bir bakıma onu sistematize eden bir durumda görmektedir. *İşaretler Şerhi* I. 11'de Râzî, İbn Sînâ'nın varlığın mâhiyetle nasıl bağlantı kurduğunu açıkladığı pasajda kullandığı *muzâf* (ilintili) kavramını, daha güçlü ve daha az belirsiz bir anlamda “eklenmiş” şeklinde yorumlamaktadır:

“Onun [İbn Sînâ'nın] “Örneğin insanlık gibi; çünkü o bir mahiyettir ...” sözü ... bölümün sonuna kadar: O zâti olanın tanımında mâhiyetin kurucu unsurları ile varlığın kurucu unsurlarını temyîz etmeye ihtiyaç duydu ki böylece onlardan biri diğeri ile karışmasın. Bu ancak varlığın mahiyetten farklı olduğunu ve *ona eklendiğini* [italikler bana ait R.W.] açıklamakla mümkün olur. (*enne'l-vücûd muğâyirun li'l-mâhiyyeti ve ennehû zâidun 'aleyhâ*). O buna şöyle [alıntı yaparak] delil

<sup>43</sup> Râzî, (b) ihtimalini *el-vücûdu hâricün 'ani'l-mâhiyyeti* şeklinde ifade ederek, klasik İbn Sînâci bir formüle intikal etmeyi düşünmüş olabilir. Çünkü aynı ifade, daha önce *Ta'likât*'tan alıntılanan pasajda yer almasının yanı sıra İbn Sînâ'nın meşhur öğrencisi Behmenyâr tarafından *Tahsîl* adlı eserinde –en azından yazma nüshalardan birine göre- kullanılmıştır (örneğin. *fe-inne kevine'l-vücûdi ma'nen hâricen 'ani'l-mâhiyyeti 'arafnâhü bi-beyânin ve burhânin*), *Kitabü't-Tahsîl*, 285, n. 3 sona kadar.

<sup>44</sup> Râzî burada muhtemelen, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife*'sinin V. 16. Tartışmasını (151, 7. satırdan 152, 10. satıra kadar) göz önünde bulundurmaktadır. Gazzâlî bu bölümde varlığın mâhiyetin kurucu bir unsuru (*mukavvîm bi-*) olamayacağını aktarır. Mâhiyetin bir şeyin türü olduğu göz önünde bulundurulduğunda, cins ve fasıl bir bakıma mâhiyetin parçaları olmaktadır. Râzî, muhtemelen, “nedenli [bir şey]” olan mâhiyetin ya da türün *vücûd* (“varlık”, örneğin cins olarak) ve *mümkün* (mümkün, örneğin fasıl olarak) parçalarını içermesini saçma bulmaktadır. Bu hususa onun *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* adlı eserinde temas edilmiştir, 80,1-82,12; bu pasajdan hemen önce (77, 21-22. satırlar arası) Râzî, İbn Sînâ'nın, varlığın mâhiyete dâhil olmasını (*dâhil fi*) reddettiğini alıntılanmaktadır, 80, 1. satırdan 82, 12. satıra kadar. *Metafizik'in Özeti* adlı eserinde İbn Rüşd, Aristó'nun, *Metafizik* 3, varlık ve birliğin bir şeyin parçası olmasını reddettiğini aktarır, 1: 34-43 ve 3: 34, 48.



getirmektedir: Varlığında şüphe edildiği halde mâhiyet bilinebilir. Bilinen şüphe edilenden farklıdır. O halde varlık mâhiyete eklenen bir şeydir.”<sup>45</sup>

Râzî'nin, varlığın müşterekliğine kuvvetli bir şekilde vurgu yapması ve ilâhî sıfatların anlam bakımından bir şekilde ilâhî zâttan ayrı olduğunu savunan Küllâbî geleneğe bağlı kalarak Mutezilî kelâm anlayışını reddetmeye yönelik açık arzusu göz önünde bulundurulduğunda, onun Tanrı özelinde de varlığın mahiyetten ayrı ve mâhiyete eklendiği yönündeki iddiası karşısında şaşırılmamız gerekir. Ancak mâhiyeti varlıkla bir araya getiren bir nedene ihtiyaç duyan mürekkep varlığın (contingent being) aksine Tanrı'nın zâtı kendi varlığı için yeterli nedendir.<sup>46</sup>

Belirtmekte yarar var ki, Râzî'nin yaklaşımı, kendi mezhebinin kurucusu Eş'arî'nin teorisinin tam olarak karşısındadır. Eş'arî yaratılmış varlıklarda mâhiyet ve varlığın kapsam ve işlem açısından özdeş olduklarını savunur. Aynı şekilde bazı değerlendirmeleri bağlamında Eş'arî varlık sıfatını Küllâbî sıfat teorisinin dışında ele almaktadır. Şöyle ki o, Tanrı özelinde mâhiyet ve varlığın işlem ve kapsam açısından aynı olduklarını savunmaktadır. Râzî'nin Eş'arî'den ayrılması, ilk defa – Râzî'nin de etkin olduğu- 12. yüzyıldan itibaren gündeme gelen mâhiyet ile varlığın güçlü bir şekilde aynı oldukları fikrinin Eş'arî'nin yanı sıra yeni kurulan Mutezilî fraksiyonla ilişkilendirilmesinden muhtemelen daha az şaşırtıcıdır. Bunlar Ebbü'l-Hüsyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) takipçileri olan Mutezilîlerdir ki, onların en önde geleni Harezmi kelâmcı İbnü'l-Melâhimî'dir (ö. 532/1144). Bu Mutezilîler Ebu Haşim'in *hâl* teorisine –en azından bu teorisinin en meşhur taraftarı Kadı Abdülcebbar'ın yorumladığı şekline- açıkça karşı çıkmışlar ve Hayyâm, Şehristânî ve diğerlerinin Cüveynî ve Bâkîllânî gibi Bahşemîliği benimseyen Sünnîlere yönelttikleri eleştirilerin çoğunu bu teoriye yöneltmişlerdir.<sup>47</sup>

Râzî'yi, mürekkep varlıklar hakkında İbn Sînâ'nın ontolojisini benimseyip Tanrı hakkında bu ontolojiyi reddetme yönünde motive eden şeyler nelerdi? Muhtemelen Râzî, İbn Sînâ'nın, mâhiyet ve varlığı Tanrı'da tam anlamıyla özdeş kılarak garanti altına aldığı ilâhî yalınlıkla (divine simplicity) ilgili temel yaklaşımına ikna olmamıştı. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın yalınlığı, dolayısıyla mürekkep olmayışı (non-compositeness) -mâhiyet ve varlıktan oluşmaları nedeniyle bir birleştiriciye ve bu nedenle bir nedene ihtiyaç duyan diğer bütün varlıkların aksine- O'nun nedensiz tek varlık olmasını garanti etmektedir. Başka

<sup>45</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, ed. Necefzâde, I. 11, 53, 7-11. satırları arası.

<sup>46</sup> Muhtemelen Râzî burada, İbn Sînâ'nın *Şifâ'İlâhiyât*'ta (I. 6, 38, 17. satırdan 34, 4. satıra kadar) yapmış olduğu, bir şeyi var etmek için yeterli olan mâhiyet ile bir şeyi var etmek için yeterli olmayan mâhiyet arasındaki ayrımı benimsemiş olmalıdır (bunlardan ilki nedensiz, diğeri ise nedensizdir). Her hâlükârda Râzî tutarlı değildir; *Şerhu Uyûni'l-hikme*'de (76,14-17. Satırları arası) o şöyle demektedir: “Biz diğer kitaplarımızda Tanrı'nın mâhiyetinin (*hakikat*) onun varlığı (*vücûd*) ile aynı olduğunun kesin delillerini açıklamış bulunmaktayız.”

<sup>47</sup> Bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitabü'l-fâik fi usûli'd-din*, 46, 3. satırdan 48. sayfa sonuna kadar (*fi enne vücûde's-şeyi hel hüve zâtühû ev hâletün zâidetün 'alâ zâtihî*) ve 68, 10. satırdan 76, 15. satıra kadar (*fi emnehû Te'âlâ kâdirun 'âlimun hayyun li-zâtihî lâ li-me'ânin ve lâ ahvâlin*); *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-reddi 'ale'l-felâsife*, 61, 19. satırdan 62, 19. satıra kadar. Semerkandî de Eş'arî'nin, Tanrı'nın mâhiyeti ile varlığının aynı olduğu görüşünü savunduğunu aktarmaktadır, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 298, 5-6. satırları arası.

bir ifadeyle İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın yalınlığı O'nun neden yönünden öz-yeterliliğini (self-sufficiency) ve O'nun nedenlilikten münezzehe olmasını açıklamaktadır. Ancak Tanrı'nın neden yönünden üretkenliği ve O'nun diğer varlıkların nedeni olması diğer bir konudur. İbn Sînâ adına en fazla şu söylenebilir: Tanrı'nın Vâcibü'l-Vücûd olması, etken bir sıfat-fiil olan *vâcibin* (zorunlu) zımında geçişliliğin/etkenliğin (transitivity) zayıf bir formunu içermektedir. Ancak her ne kadar biz vâcibi, daha bariz bir şekilde geçişli dördüncü-form aktif bir sıfat-fiil olan *mûcib* (necessitating) ile eşanlamlı olarak değerlendiresek de, *v-c-b* kökünün içerdiği geçişlilik, irâdî fâillik şöyle dursun, neden teşkil eden üretkenlikten ziyade mantikî zorunluluk olma özelliğini taşımaktadır. Râzî'ye göre Tanrı'nın, tıpkı bir öncülün sonuç verdiği önermeyi gerektirmesi gibi âlemi gerektirmesi, ilâhî nedenlilik açısından yeterli güce sahip bir fikir değildir. İbn Sînâ'nın teolojisi oldukça ikna edici bir şekilde Tanrı'yı nedenlilikten (causedness) münezzehe kılmaktadır. Fakat bu teoloji Tanrı'nın âleme neden olmasını otomatik ve mekanik yapmaktadır. Bunun aksine Râzî'nin yaptığı gibi Tanrı'nın zâtının O'nun varlığı için yeterli neden olduğunu savunmak Tanrı'nın irâde sıfatına sahip olmasına ve dolayısıyla makul bir biçimde Tanrı'nın zorunlu kılan değil, irâde sahibi bir fâil olarak görülmesine imkân tanımaktadır. Neticede Râzî bir taraftan İbn Sînâ'nın ontolojisi savunurken, diğer taraftan Tanrı'nın mâhiyetinin, varlığının aynısı olmadığını savunarak İbn Sînâ'nın teolojisini reddetmektedir.

Zihnimizdeki bu Râzîci arka plandan hareketle artık başladığımız yer olan Sühreverdî'ye geri dönebilir ve yeni bir gözle onun, "Meşşâî" takipçileri tarafından ileri sürülen varlık fikrini eleştirisini inceleyebiliriz. Tekrar edecek olursak: İbn Sînâ'nın, varlığın bir şeyin mâhiyetine eklendiğine (*zâidün 'alâ*) dair iddiaya sarîh bir şekilde katılmadığı (her ne kadar İbn Sînâ, makul bir biçimde, bunu imâ ettiği şeklinde yorumlanabilse de) göz önünde bulundurulduğunda, Sühreverdî bu bağlamda kimin teorisine işaret etmektedir?

Sühreverdî, hem *Telvîhât*'ta (en azından şârihi İbn Kemmûne'nin [ö. 676/1277] yorumladığı şekliyle) hem de *Hikmetü'l-işrâk*'ta (en azından şârihleri Şehrezûrî ve Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 710/1310) anladıklarına göre) Eş'arî'nin klasik görüşünün yani varlığın mâhiyetten ya da zâttan *hem* somut gerçeklikte (yani kapsam olarak) *hem de* zihinde (yani işlem olarak) ayrılamayacağı düşüncesinin yanlılığını kabul etmektedir. Bununla beraber Sühreverdî, "Meşşâîlerin takipçilerinin" görüşünü de yani varlığın mâhiyetten ya da zâttan somut gerçeklikte ve zihinde ayrıldığı düşüncesinin de yanlı olduğunda ısrar etmektedir. Sühreverdî'nin tahminine göre mâhiyet ve varlık zihinde birbirinden ayrılabilirler *ancak* somut gerçeklikte birbirlerinden ayrılamazlar. Bu, İbn Sînâ'nın mâhiyet ve varlığın işlem olarak farklı, kapsam olarak aynı oldukları, yani mâhiyet ve varlığın kavram olarak ayrıştıkları, somut gerçeklikte ise birbirlerine kenetlendikleri şeklindeki görüşü ile büyük oranda benzerlik göstermektedir. Bundan yapılacak çıkarsamaya göre Sühreverdî'nin İbn Sînâ'dan ayrıştığı husus, mâhiyetler gibi varlığın da *sırf i'tibârât-ı 'akliyye*, "zihnî kurgular" ya da "aklî ifadeler" türünden olmasıdır.

Sühreverdî'ye göre Meşşâilerin takipçilerinin görüşü, teselsül probleminde neden olmaktadır. Şöyle ki; eğer varlık gerçekten somut olarak mevcut ise onun bizzat somut bir şey olarak mevcut olması gerekir; aksi takdirde varlık madûm olur ki, bu bir çelişkiye yol açar. Ancak varlık bizzat somut bir mevcut şey ise onun başka bir varlıkla mevcut olması gerekir ki, bu da varlıkların teselsülüne yol açmaktadır. Sühreverdî ve onun şârihleri bu ve diğer sakıncaları göz önünde bulundurarak, varlığın somut şeylerin gerçek bir sıfatı olamayacağını, bilakis, zihnî bir kurgu olarak anlaşılması gerektiği sonucuna ulaştılar. Bu nedenle varlık, mâhiyeti somut olarak mevcut varlık haline getirmek için gerçekten ona eklenen bir şey değildir.

Açıktır görülmektedir ki, Sühreverdî ve Hayyâm, Cüveynî ve Râzî gibi Sünnî kelâmcılar tarafından ileri sürülen *İbn Sînâcî* varlık teorisini eleştirenlerle aynı safta yer almaktadırlar. Sühreverdî, Hayyâm'da olduğu gibi, yalnızca, varlığın somut gerçeklikte mâhiyete eklenen bir şey olduğunu reddetmemektedir; o aynı zamanda Hayyâm'ın sırf kavramsal olan sıfatlar ile kavramsal olmakla birlikte gerçek olan sıfatlar arasında yaptığı ayrımı yinelemektedir.<sup>48</sup> *Telvîhât'*teki kısa bir pasajda Sühreverdî, ara kategoriyi reddeden ilkeye zarar vermesine istinâden hâller teorisine karşı çıkmaktadır. Ayrıca onun bu tuzağa düşen zihnî kurguya (*i'tibâr-ı zihnî*) verdiği "renklik" (*levniyye*) örneği, kendisinden önce Hayyâm'ın verdiği örneğin aynısıdır. Son olarak Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*'in safsata ve mantıkî hatalara ayrılan bölümünde, "Meşşâî takipçilerinin" öne sürdükleri varlık kavramına ilişkin temel eleştirisine yer vermektedir. Hayyâm'ın konuya ilişkin incelemesinde Arapça safsatayı ifade eden bir terim olan *hezeyân* (boşboğazlık) kavramının belirgin bir şekilde öne çıkması göz önünde bulundurulduğunda, bu yaklaşımın Hayyâm tarafından da önceden tahmin edilmiş olması muhtemeldir.<sup>49</sup> İbn Sînâ *h-z-y* kökünü ayrıca, *Şifâ* adlı eserinin *İlâhiyât* I.5'teki meşhur pasajında, Mutezilîlerin madûmun şey olup olmadığını meselesindeki tutarsızlıklarına işaret etmek amacıyla da kullanmıştır (tam olarak şöyle: *mâ hezev bihî min akvâlihîm*).<sup>50</sup>

H-z-y kökünün bu İbn Sînâcî kullanımları ve özellikle *İlâhiyât* I.5'te yer alan pasaj, Hayyâm'ın *Risâletü'l-vücûd*'da *hezeyân* kavramını kullanmasının öncülleri olması muhtemeldir. Görünüşe göre Hayyâm ve İbn Sînâ'nın ortak bir hedefi vardır: Bu, ara kategoriyi reddeden ilkeye zarar vererek belli bir sofist anlayışı benimseyen kimselerdir. İbn Sînâ'ya göre bu hedef ilk dönem Mutezilîleridir, yani onların madûm olan şey ne *vardır* ne de *yoktur*, şeklindeki tutumlarıdır. Hayyâm'a göre bu

<sup>48</sup> *fe izen es-sıfâtü küllühâ tenkasimü ilâ-kısmeyni sıfâtin 'ayniyyetin ve lehâ sûretün fi'l-'akli ve sıfâtin vücûduhâ fi'l-'ayni leyse illâ nefsi vücûdihâ fi'z-zihni ve leyse lehâ fi ğayri'z-zihni vücudun, Hikmetü'l-işrâk, I. 3.68, 50, 5. satırdan 51, 5. satıra kadar.*

<sup>49</sup> *Risâle fi'l-vücûd*, 401, 11. satır. H-z-y, Aristoteles'in ἄδολεσχεῖν terimini karşılamak için kullanılan bir grup kök kelimedenden birisidir (diğerleri şunlardır: *h-d-r*, *h-t-r*, *h-c-r*, *h-m-z* ve *h-m-r*). Örneğin Yahya b. Adî'nin Aristoteles'in *Sofistik Deliller* (SE 3: 165b 15) çevirisinde olduğu gibi; bk. aynı bölüm, *Mantıkî Aristô*, c. 3, ed. A. Bedevî. İbn Sînâ, *Şifâ*'nın aynı konuya tekabül eden *Safsata* (*Sofistics*) bölümünde (I.1, 7, 5) Aristoteles'i yorumlamakta, ancak o *hezeyân ve't-tekrîr* terimini kullanmaktadır; *Kitabü'ş-Şifâ/Mantık* (6): *es-Safsata*, ed. A. F. el-Ahvânî; ayrıca bk. SE 13: 173a 31-173b16 ve İbn Sînâ, *Safsata*, II.2, 67, 12. satırdan 69, 5. satıra kadar; bu eserde *hezeyân* ve *hezâ* kelimeleri şuralarda yer alır: 68,1.2 *tris*, 3.7.9 *bis*. 10; karşılaştır *Kitabü'ş-Şifâ/Tabî'iyât* (6): *en-Nefs*, I.1, 9,1.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *Kitabü'ş-Şifâ/ilâhiyât* (1), 33, 16-18 satırları arası.

hedef Bahşemîliği benimseyen Eş'arîlerdir, yani onların varlığın mâhiyete eklenen bir şey olduğu şeklindeki görüşleridir. Bu görüş varlığın *varlık* ve yokluk arasında bir konuma denk düşen bir durum (*hâl*) olarak (ya da daha doğru bir ifadeyle bir durumun (*hâlin*) dayandığı [*sıfat-ma'nâ*] zemini şeklinde) değerlendirilmesine yol açmaktadır. Hedefler farklı ancak onların benimsedikleri sofist tavrı aynıdır. İbn Sînâ ile Hayyâm arasındaki bu aşikâr bağ; Hayyâm ile Sühreverdî arasında yukarıda ele alınan aşikâr bağ ve İbn Sînâ ile Sühreverdî arasındaki mâhiyet ve varlık ayırımına ilişkin temel benzerlik, işte bütün bunlar -bölümün başında varsayımda bulunduğum gibi- göstermektedir ki, Sühreverdî doğrudan *İbn Sînâ'nın* ontolojisini değil, Râzî gibi kelâmcıların *İbn Sînâcı* ontolojisini hedeflemektedir. Ayrıca o, varlığın mâhiyete eklenen bir şey olduğunu (*ma'nen zâidün âle'l-mâhiyyeti*) savunmaları nedeniyle, doğrudan Meşşâileri değil de Meşşâî takipçilerini (*etbâ'u'l-meşşâîn*) eleştirdiğinde bunlar arasında bir ayırım yapmaya eğilimli durmaktadır. İlginç bir şekilde Râzî, görünüşe göre, geç eserlerinden *Nihâyetü'l-'ukûl'*de buna karşılık vermektedir. Bunu yaparken o, Sühreverdî'nin varlığın mâhiyete eklenen bir şey olduğu iddiasına karşı ileri sürdüğü teselsül argümanını yeniden dile getirerek Hayyâm ve Sühreverdî'yi hedefe alır ve bu argümanı varlığı inkâr eden aşırı şüpheler tarafından kullanılan bir çeşit sofist yaklaşım olarak kategorize eder ayrıca bu şüphelerini düşüncesiz olmakla (*te'assüf*) itham eder ki bu, Hayyâm'ın Bahşemîliği benimseyen Sünnî kelâmcılarda gördüğü kusurun/hatanın aynısıdır.<sup>51</sup>

## Sonuç

Bu meseledeki iki karşıt yaklaşım sonraki yüzyılın metafizik kabullerini büyük ölçüde etkilemiştir. Râzî'nin, mâhiyete eklenen bir şey olarak kabul ettiği İbn Sînâcı varlık anlayışı, hem ontolojide hem de teolojide Râzî'yi takip eden Semerkandî (ö. 690/1291) ve Beyzâvî (ö. 716/1312) tarafından *bütünüyle* kabul edilmiştir. Ayrıca Râzî'nin ontolojisi (teolojisi değil) Ebherî'nin (ö. 663/1264) yanı sıra Kazvî'nin el-Kâtibî (ö. 675/1276) tarafından da -en azından kariyerinin bir evresinde- benimsenmiştir.<sup>52</sup> Yukarıda da görüldüğü üzere Sühreverdî'nin yaklaşımı şarihleri İbn Kemmûne, Şehrezûrî ve Kutbüddin eş-Şîrâzî tarafından da desteklenmiştir. Ancak Hayyâm ve Şehristânî'nin bu görüşü ittifakla ileri sürmeleri ve bunun yanı sıra İsrâkî olamayan önemli bazı kişilerin de varlığın mâhiyete eklendiği görüşünü reddetmeleri gerçeği göz önünde

<sup>51</sup> *Nihâyetü'l-'ukûl ve dirâyetü'l-usûl*, İstanbul, Ayasofya Yazma Eserler, nr. 2376, vr. 22a,9-24b.

<sup>52</sup> Bk. Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, I.1.1.2 (*Fî enne'l-vücûd zâidün 'ale'l-mâhiyyeti*); Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, I.1.2.2 (*Fî kevnihî (yani, vücûd) müşterek*) ve I.1.2.3 (*Fî kevnihî (yani vücûd) zâiden hılâfen li's-Şeyh (yani Eş'arî) mutlak ve'l-hukemâi fi'l-vâcib*); I.1.4.1 (*Fî enneâ (yani vücûb, imkân, kîdem, hudûs) umurun 'akliyyetün lâ-vücûde lehâ fi'l-hârici*). Kazvî'nin el-Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, I.1.1.2 (*Fî enne'l-vücûde müşterek*); I.1.1.3 (*Fî enne'l-vücûde zâidün 'ale'l-mâhiyyât el-mümkinât*) ve I.1.1.2 (*Fî enne'l-vücûd nefsi hakikati vâcibi'l-vücûd*). Ebherî, *Keşfu'l-hakâik 1 (Fî kevnihî (yani vücûd) müşterekün beyne'l-mevcûdât)* ve 2 (*Fî enne vücûde'l-mümkinâti zâidün 'alâ mâhiyyâtihâ*), onun karşıt görüşü ile ilgili olarak bk. *Münteha'l-efkâr fi ibâneti'l-efkâr*, I.1.1.1 (*el-meşhûr enne'l-vücûde emrûn müşterekün min cemî'i'l-mevcûdât ... ve'l-kiüllü za'îfün*) ve I.1.1.2 (*el-meşhûr enne vücûde'l-mümkinât fi'l-a'yâni zâidün 'alâ mâhiyyâtihâ ... ve hüve za'îfün*). 13. yy.da İbn Sînâ ontolojisindeki temel gelişmelerin önemli pasajların çevirileriyle birlikte kısa bir incelemesi için bk. Eichner, *Essence and existence 13. Century perspectives in Arabic-Islamic Philosophy*.

bulundurulduğunda bu yaklaşımı doğudan İshrâkî bakış açısı şeklinde etiketlemek doğru olmayacaktır. Bunlar [İshrâkî olmayan kişiler] yukarıda temas edildiği gibi, İbnü'l-Melâhimî gibi, Ebu'l-Hüsyin el-Basrî'nin takipçilerini kapsamaktadır. Onlar ayrıca Râzî ve Sühreverdî'nin Mağripli çağdaşı olan İbn Rüşd'ü de kapsamaktadır.<sup>53</sup> Sühreverdî ile İbn Rüşd arasındaki tek fark şudur: İbn Rüşd bu görüşü doğrudan İbn Sînâ'ya nispet ederken Sühreverdî bunu tam tespit edilemeyen "Meşşâî takipçileri" ile ilişkilendirmektedir. Benzer şekilde filozof sûfî İbn Arabî (ö. 638/1240) de varlığın eklenen bir şey olarak yorumlanmasını eleştirmektedir. Ancak şu husus kesindir ki, İbn Arabî'nin karşı çıktığı şey varlığın mâhiyete eklenmesi değil varlığın var olana eklenmesidir.<sup>54</sup>

İbn Sînâcı ontoloji olarak etiketlediğim şeyi eleştirenlerin, İbn Sînâ'nın *kendi* varlık teorisinin farklı bir şekilde yorumlanarak sorunsuz hale geleceğini düşünüp düşünmedikleri açık bir soru olarak ortada durmaktadır. Şüphesiz sonraki Müslüman düşünürler için verimli olsa da İbn Sînâ'nın varlık ve mâhiyet ayrımı ile ilgili birbirinden farklı söylemleri ve bu ayrımı özü gereği varlığı zorunlu ile başka bir şey nedeni ile varlığı zorunlu olan arasındaki ayrıma yardımcı olmaya zorlamasındaki ısrarı muhtemelen deneme amaçlı ve sistematize edilmeye direnecek düzeyde düzensiz/tutarsızdır. Sühreverdî'nin yeni bir ışık metafiziği geliştirmesi, muhtemelen, kısmen hâlihazırda mevcut olan ve devam etmekte olan İbn Sînâcı ontolojiyi sistematize etme girişimlerinin ortaya çıkardığı hatalar nedeniyle yaşanan hayal kırıklığının sonucudur.

<sup>53</sup> *Fe-inne-mâ büniye el-kavlü fihâ 'alâ mezhebi İbn Sînâ ve-hüve mezhebün hata'ün, ve-zâlike ennehû ya'tekidü enne'l-enniyyete ve-hüve kevnü's-şey'i mevcûden şey'ün zâidün âle'l-mâhiyyeti hâricü'n-nefsi ... emmâ kavlü'l-kâili inne'l-vücûde emrun zâidün 'ale'l-mâhiyyeti ... fe-kaolün muşâlatatün cidden ... ve-hüve mezhebü İbn Sînâ. İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt, 302, 13. satırdan 304, 14. satıra kadar; karşılaştırmaya bk. S. Menn, "Fârâbî in the Reception of Avicenna's Metaphysics: Averroes against Avicenna on Being and Unity", bu çalışmanın içinde.*

<sup>54</sup> *fa-'alem enne'l-vücûde ve'l-'ademe leysâ bi-şey'in zâidün 'ale'l-mevcûdi ve'l-ma'dûmi, lâkinne hüve nefsi'l-mevcûdi ve'l-ma'dûmi, lâkinne'l-vehm yetehayyelü enne'l-vücûde ve'l-'ademe sifetâni râci'atâni ile'l-mevcûdi ve'l-ma'dûmi, İbn Arabî, Kitabu İnşâü'd-devâir, 6, 14-17. satırları arası.*