

Eskiyeni

ISSN 1306-6218 eISSN 2636-8536 **Başlangıç** 2006

**Yayıncı** Anadolu İlahiyat Akademisi

### **Makale Süreç Raporu**

**Makale Başlığı:** el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd- Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi

**Rapor Tarihi:** 20-03-2022

**Süreç ve Raporlama Sistemi:** DergiPark

<b>Makale Başığı(en)</b>	Examining The Proofs of Wujud-Wacib Identity In al-Muthul al- Aqliya al-Aflatuniya
<b>Makale Başığı(tr)</b>	el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi
<b>Gönderilme Tarihi</b>	09-01-2022

ESKİYE

## Öz (en)

The Sufis who accept Wahdat al-Wujud (Oneness of Being) consider Wujud (Being) to be identical with Wajib, and Wajib to be identical with Wujud due to their belief that the nature of Wujud and the nature of Wajib al-Wujud (Necessary Being) are the same. Therefore the Sufis who adopted this doctrine resorted to various theoretical and juridical evidences as well those based on unweiling (kashf). Because Being (Wujud) contradicts non-existence, non-existence cannot precede Being and neither can Being accept non-existence. Being also does not depend on anything else and it is not essence or accident. It is simple and good par excellence. It has no opposite or counterpart. The abovementioned characteristics of Being are the main elements that shape the general framework of the evidences which prove the necessity of Being. Wajib, on the other hand, is absolutely simple, good par excellence, limiteless, eternal and is the most general. It also has no opposite or counterpart. These characteristics are the main elements which form the general framework of the evidences that prove Wajib's existence. The founding texts of Wahdat al-Wujud, which pay attention to these abovementioned points, include rational (aqli) and textual (naqli) proofs as well as those based on unweiling (kashf) that not only prove the necessity of Wujud, but also prove that Wajib is nothing other than Wujud. On the other hand, these same evidences are used to criticize Wahdat al-Wujud. The opponents of Wahdat al-Wujud also occasionally use rational and textual proofs as well as those based on unweiling. As a consequence, polemics have emerged between those who defend Wahdat al-Wujud and those who reject it, eventually leading to a substantial literature which consists of independent studies, treatises and fatwas. The anonymous work entitled Al-Muthul al-aqliyya al-Aflâtûniyya, which probably dates back to the 19th century, is a rather valuable study in this respect, since it is likely to be the first and the only attempt to examine the question of the identity of Wujud and Wajib from an impartial point of view. In this article, we aimed to shed light on the debates concerning this identity by examining it within the context of Al-Muthul.

**Öz (tr)**

Vahdet-i vücûdu kabul eden sûfler vücûdu Vâcib'le, Vâcib'i de vücûdla özdeş ve aynı kabul ederler. Onları bu kabule götüren şey vücûdun doğası ile Vâcibu'l-vücûd'un/Zorunlu Varlık'ın doğasının aynı olduğuna inanmalarındır. Bu yüzden bu doktrini benimseyen sûfler bunu ispatlamak amacıyla birçok nazari, şer'î ve keşfi delile başvurmuşlardır. Vücûdun ademin nakîzı olması nedeniyle adem tarafından öncelenmemesi ve ademi asla kabul etmemesi, vücûdunda başkasına dayanmaması, basîtlîği, cevher ya da araz olmaması, hayr-ı mahz olması ve zıddı ve mislinin bulunmaması gibi vücûdun doğasının sahip olduğu temel özellikler vücûdun vücûbuna yönelik delillerin genel çerçevesini oluşturan ana esaslardır. Vâcib'in sırf ve mutlak basit olması, hayr-ı mahz olması, cevher ya da araz olmaması, zıddı ve mislinin bulunmaması, en genel şey olması, sınırsız ve sonsuz olması gibi Vâcib'in doğasına ait temel özellikler ise Vâcib'in vücûd olmasına dair getirilen kanıtların genel çerçevesini oluşturan ana esaslardır. Vahdet-i vücûdun kurucu metinlerinde bu ana esaslar dikkate alınarak vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûddan ibâret olmasına yönelik aklî, naklî ve keşfi kanıtlara yer verilir. Öte yandan vahdet-i vücûda yöneltilen eleştirilerde de bunların etkin olduğu görülür. Muarızlar vücûdun vücûbunu ve Vâcib'in vücûddan ibâret kabul edilmesini çürütmeye yönelik aklî ve naklî hatta zaman zaman keşfi kanıtlara başvururlar. Bu hususun ispat ve reddi bağlamında vahdet-i vücûdu kabul edenlerle reddedenler arasında bir polemik zemini oluşmuş ve bu zeminde lehte vealeyhte birtakım temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür doğmuştur. Muhtemelen bir XIV. yüzyıl metni olan el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye isimli anonim eser bu literatür içinde vücûd-Vâcib özdeşliği problemini tarafsız bir gözle incelemeye dönük belki ilk ve hatta tek teşebbüs olması nedeniyle oldukça kıymetlidir. Bu makalede bu özdeşliğe dair tartışmalara ışık tutulmaya çalışılmış ve özellikle el-Müsül dolayımında vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûd olması hakkında getirilen kanıtlar incelenmiştir.

**Anahtar  
Kelimeler  
(en)**

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

<b>Makale Türü (tr)</b>	Araştırma Makalesi
<b>Makale Türü (en)</b>	Research Article
<b>Konular (tr)</b>	Din Bilimi
<b>Konular (en)</b>	Religion
<b>Yazarlar</b>	<b>Muhammed BEDİRHAN</b> , muhammedbedirhan@yahoo.com, ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ESKİYE

**Ön Kontrol Formu***Article Preliminary Review Form***Makale Adı**  
*Title of the Article***el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib  
Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi****İncelenen Hususlar****Evet**  
*Yes***Kısmen**  
*PARTIALLY***Hayır**  
*No***Makale başlığı incelenen konuyu tam olarak yansıtıyor mu?**  
*Does the Article title reflect the subject matter studied accurately?***Makalede kullanılan başlıklandırma formatı İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun mu?**  
*Does the title format used in the article conform to the Isnad Citation Style?***Öz, yeterli ve uygun mu?**  
*Is the Turkish Abstract of the Article Adequate And Appropriate?***Anahtar Kelimeler makale içeriğini tam olarak yansıtıyor mu?**  
*Does the Turkish Keywords reflect the content of the article accurately?***Abstract yeterli ve uygun mu?**  
*Is the Abstract of the Article Adequate And Appropriate?***Keywords uygun olarak seçilmiş mi?**  
*Does the specified English Keywords reflect the content of the Article Accurately?***Arapça özel isimlerin imlasında İSNAD'a uyulmuş mu?**  
*Does the Author follow the Isnad Citation Style on writing the names of Arabic works?***Müracaat edilen âyetlerin kaynak gösterimi İSNAD'A uygun mu?**  
*Does the source presentation of the Applied verses conform to the Isnad Citation Style?***Müracaat edilen hadislerin kaynak gösterimi İSNAD'A uygun mu?**  
*Does the source presentation of the Applied Hadith conform to the Isnad Citation Style?***Çalışmada kullanılan Kısaltmalar, İsnad Atıf Sistemi'ne uygun mu?**  
*Abbreviations used in the study do they conform to the Isnad Citation Style?***Atıf ve alıntılar uygun mu?**  
*Is the footnotes of the Article prepared in Accordance with citation style?***Kaynakça İSNAD'A uygun olarak hazırlanmış mı?**  
*Is the bibliography of the Article prepared in Accordance with the Isnad Citation Style?*

Ek-1: Ön İnceleme Rapor Eki <i>Annex: 1 Pre-Review Form Attachment</i>	Eklendi <i>Attached</i> <input checked="" type="checkbox"/>	Eklenmedi <i>Not ATTACHED</i> <input type="checkbox"/>
Ek-2: İntihal Tarama Benzerlik Raporu <i>Annex-2: Originality Report - Similarity Index</i>		% 7
<p>* Benzerlik oranı %15'ten azdır. Bu açıdan dergi yayın ilkelerine uygundur . <i>The similarity rate is less THAN 15%. Therefore, the Article complies with the publication principles of the Journal.</i></p> <p>** Benzerlik oranı %15'ten fazladır, düşürülmelidir. Bu açıdan dergi yayın ilkelerine uygun değildir. <i>The similarity rate is more THAN 15%. Therefore, the Article does not comply with the publication principles of the Journal.</i></p>		
<b>Karar</b> <i>Decision</i>		
<input type="checkbox"/> <b>İncelenen makale, hakem değerlendirmesine gönderilebilir.</b> <i>The Article reviewed can be sent to the referees to EVALUATION.</i>		
<input type="checkbox"/> <b>Makale, Derginin yazım ilkeleri dikkate alınmadan hazırlandığı için yazara iade edilmelidir. Yazar, gerekli düzeltmeleri yaptıktan sonra isterse yeniden müraaat edebilir.</b> <i>The Article should be returned to the Author since it is prepared without complying with the Guidelines for Author. The Author, if s/he WANTS, MAY APPLY AGAIN AFTER the NECESSARY corrections ARE MADE.</i>		
<input checked="" type="checkbox"/> <b>YAZAR, belirtilen eksiklikleri düzelterek makale metnini editöre iletmelidir.</b> <i>The author should send the article to the editor with making specified corrections</i>		
<b>Tarih</b> <i>Date</i>	20.03.2022	
<b>İncelemeyi Yapan Editörün Ad ve Soyadı</b> <i>Title Name And SurName of the Editor</i>	Abdullah Demir	

**Editörün Ön İnceleme Notu:** Makale metni, Dergi Yazım İlkeleri ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından incelenmiştir. Eksik veya hatalar var ise metinde belirtilmiş ve her bir hata türünde hatalı yazım SARI ile doğrusu YEŞİL metin vurgu rengi ile işaretlenmiştir. Metinde olabilecek diğer hatalar veya eksikliklerin tarafınızdan tashih edilebilmesi metni güçlendirecektir.

**Not:**

- Açıklamalı [MOK1]:** 1- Metin: İSNAD Font (<https://www.isnadsistemi.org/indirmeler/>) ile 10 punto büyüklüğünde, üstten 0 nk alttan 6 nk olarak düzenlenmeli, 1.25 cm paragraf başı olacak şekilde ayarlanmalı ve her iki yana hizalanmalıdır.
- 2- Dipnot: 9 punto büyüklüğünde, üstten 0 nk alttan 0 nk olarak düzenlenmeli, 0.5 asıllı olacak şekilde ayarlanmalı ve her iki yana hizalanmalıdır.
- 3- Dipnotlarda ilk satırların aynı hizada olması Asılı; 0,5 şeklinde ayarlandıktan sonra aynı hizaya gelmesi Tab tuşu ile sağlanabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. <https://www.youtube.com/watch?v=U2b66YthYto>
- 4- Başlıklarda kelimelerin ilk harfinin büyük yapılması tavsiye edilmektedir.
- 5- Başlıkların dizaynı ve hizalamaları isnad atıf sistemine uygun hale getirilmesi önerilmektedir.
- 6- Metindeki paragrafların İSNAD sistemine göre düzenlenmesi önerilmektedir.
- 7- Metinde mevcut

## **el-Müsülü'l-Aklyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi**

**Muhammed Bedirhan**

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.

asst. prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Sufism  
[muhammedbedirhan@yahoo.com](mailto:muhammedbedirhan@yahoo.com) <https://orcid.org/0000-0003-0834-8733>

**Özet:**

**Öz**

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

Vahdet-i vücûdun kurucu metinlerinde bu ana esaslar dikkate alınarak vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûddan ibâret olmasına yönelik aklî, naklî ve keşfî kanıtlara yer verilir. Öte



yandan vahdet-i vücûda yöneltlen eleştirilerde de bunların etkin olduğu görölr. Muarızlar vücûdun vücûbunu ve Vâcib'in vücûddan ibâret kabul edilmesini çürütmeye yönelik akli ve nakli hatta zaman zaman keşfi kanıtlara başvururlar. Bu hususun ispat ve reddi bağlamında vahdet-i vücûdu kabul edenlerle reddedenler arasında bir polemik zemini oluşmuş ve bu zeminde lehte ve aleyhte birtakım temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür doğmuştur. Muhtemelen bir XIV. 19. yüzyıl metni olan *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli anonim eser bu literatür içinde vücûd-Vâcib özdeşliği problemini tarafsız bir gözle incelemeye dönük belki ilk ve hatta tek teşebbüs olması nedeniyle oldukça kıymetlidir. Bu makalede bu özdeşliğe dair tartışmalara ışık tutulmaya çalışılmış ve özellikle *el-Müsül* dolayımında vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûd olması hakkında getirilen kanıtlar incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Vücûdun vücûbu, Vahdet-i Vücûd, el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye,

**Abstract:**

The Sufis who accept *Wahdat al-Wujud* (Oneness of Being) consider *Wujud* (Being) to be identical with *Wajib*, and *Wajib* to be identical with *Wujud* due to their belief that the nature of *Wujud* and the nature of *Wajib al-Wujud* (Necessary Being) are the same. Therefore the Sufis who adopted this doctrine resorted to various theoretical and juridical evidences as well those based on unweiling (*kashf*). Because Being (*Wujud*) contradicts non-existence, non-existence cannot precede Being and neither can Being accept non-existence. Being also does not depend on anything else and it is not essence or accident. It is simple and good *par excellence*. It has no opposite or counterpart. The abovementioned characteristics of Being are the main elements that shape the general framework of the evidences which prove the necessity of Being. *Wajib*, on the other hand, is absolutely simple, good *par excellence*, limitless, eternal and is the most general. It also has no opposite or counterpart. These characteristics are the main elements which form the general framework of the evidences that prove *Wajib*'s existence.

The founding texts of *Wahdat al-Wujud*, which pay attention to these abovementioned points, include rational (*aqli*) and textual (*naqli*) proofs as well as those based on unweiling (*kashf*) that not only prove the necessity of *Wujud*, but also prove that *Wajib* is nothing other than

*Wujud*. On the other hand, these same evidences are used to criticize *Wahdat al-Wujud*. The opponents of *Wahdat al-Wujud* also occasionally use rational and textual proofs as well as those based on unweiling. As a consequence, polemics have emerged between those who defend *Wahdat al-Wujud* and those who reject it, eventually leading to a substantial literature which consists of independent studies, treatises and fatwas. The anonymous work entitled *Al- Muthul al-aqliyya al-Aflâtûniyya*, which probably dates back to the 19th century, is a rather valuable study in this respect, since it is likely to be the first and the only attempt to examine the question of the identity of *Wujud* and *Wajib* from an impartial point of view. In this article, we aimed to shed light on the debates concerning this identity by examining it within the context of *Al-Muthul*.

**Key Words:** Bilimdah, Necessity of Wujûd, Wahdat al-Wujûd, Al-Muthul al-aqliyya al-Aflâtûniyya

### Giris

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

Sûfiler tarafından vücûdun vücûbunun kabul edilmesi, çift kutuplu varlık anlayışına sahip Ehl-i nazar'la aralarında büyük bir çatışmayı alevlendirir. Taraflar karşılıklı olarak vücûdun vücûbu ve onun dolayımında vücûdun birliği ve hariçte mevcudiyeti gibi vahdet-i vücûd sisteminin ontolojisinin ana ilkeleri üzerinde tartışır. Taraflar arasındaki bu gerilim ve tartışmanın net bir resmini elde etmek genel olarak Ehl-i nazar'ın ana akımları olan Meşşâilik ve Kelâm ile vahdet-i vücûdu savunan Tasavvuf geleneklerinin Vâcibu'l-vücûd ile ilgili tanımlarının çok kısa bir incelemesini gerektirmektedir. Bu inceleme hem sûfilerin bu husustaki fikirlerinin tebellür etmesini ve hem de makalemize konu olan *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*'de yer alan kanıtların teorik arkaplanını anlamayı temin edecektir.

Ehl-i Nazar geleneği ontolojik vücûbu, bir şeyin varlığının zarûriliği veya iktizâsı ya da yokluğunun imkânsızlığı olarak anlarlar. Buna göre Vâcib, yokluğu imkânsız olan şey demektir. Tanrı, isbât-ı vâcib burhânları çerçevesinde yokluğunun aklen imkânsızlığı kanıtlandığı için varlığı zorunlu olan yani Vâcibu'l-vücûd'dur.<sup>1</sup> Sûfiler de vücûbu ve vücûb dolayımında Vâcibu'l-vücûd'u Ehl-i nazar'ın anladığı şekilde anlamaktadırlar. Nitekim onlara göre vücûb, bir zâtın kendi dış varlığını iktizâ etmesi ve hâriçte tahakkukunun zorunlu olmasıdır.<sup>2</sup> Vâcibu'l-vücûd ise kendisinden vücûdun asla ayrılmadığı ve ayrılması da imkânsız olan bir varlıktır. Dolayısıyla ona asla adem âriz olmaz ve âriz olması da imkânsızdır. Varlığını kendisinden alır. Yokluktan çıkmamıştır. Bundan dolayı adem tarafından asla öncelenmemektedir.<sup>3</sup>

Vücûb ve Vâcibu'l-vücûd konusunda Ehl-i nazar ile aynı görüşlere sahip olan sûfileri onlardan ayırtıran husus vücûdun doğası hakkındaki görüşlerinde kendisini gösterir. Onlara göre vücûb ve Vâcib ile ilgili tanımlar vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasında özdeşlik bulunduğuna işaret etmektedir. Zîrâ vücûb ve Vâcibu'l-vücûd'a dair yukarıda zikrolunan tanım ve özellikler ancak vücûdun hakikatinin sahip olabileceği özelliklerdir.<sup>4</sup> Dolayısıyla vücûb ve Vâcib hakkında felâsife ve mütekelimîn ile sûfiler arasında ortaya çıkan icmâ sûfilerin vücûdun vücûbunu kâil olmaları nedeniyle ortadan kalkar. Dolayısıyla bu durum taraflar arasında bir fay hattının ve çatışma odağının doğmasına neden olur. Çatışmanın bir

<sup>1</sup> Sa'deddin Ta'îfîzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/458. (müellif isimlerinde DIA'nın esas alınması önerilmektedir.)

<sup>2</sup> Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, thk. Turan Koç vd., (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997), 37.

<sup>3</sup> Sâinüddin b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, thk. Celâleddin Aştîyânî, (Tahran: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360), 63.

<sup>4</sup> Ebû'l-Hasen Alâüddin Ali b. Ahmed el-Mehâimî, *Meşrau'l-Husûs ilâ Me'âni en-Nusûs*, thk. Ahmed Ferid Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 46.

tarafında vahdet-i vücûdu benimseyen sûfiler vardır ve onlar bu ilkeyi savunmak ve tahkim etmek amacıyla akli, nakli ve keşfi kanıtlar ileri sürmektedir. Diğer tarafında ise Ehl-i nazar vardır ve onlar da bu ilkenin çürütülmesi için akli ve nakli hatta bazen keşfi kanıtlar ileri sürmektedirler. Dolayısıyla ispat ve ret bağlamında taraflar arasında bir polemik zemini oluşmuş ve bu alanda iki tarafta da temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür gelişmiştir.<sup>5</sup>

Ünlü Arap felsefe tarihçisi Abdurrahmân Bedevî tarafından neşredilen ve nâşiri tarafından müellifinin kimliği tespit olunamayan *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli eser işte bu polemik literatürünün gözden kaçan önemli bir halkasını teşkil etmektedir.<sup>6</sup> *el-Müsül*, ismi dolayısıyla her ne kadar Platonik idelerin dış dünyada mevcudiyetiyle ilgili bir eser olduğu zannına yol açsa da aslında üç temel felsefi-tasavvufi incelemeyi ihtivâ eder. Eserde öncelikle bu inceleme konularından Platonik idelerin dış dünyadaki mevcudiyeti ile ilgili olan tartışmalar ele alınır. Daha sonra misâl âleminin mevcudiyetine dair tartışmalar incelenir. Üçüncü inceleme konusu ise vücûdun Vâcibu'l-vücûd'a özdeş kılınması ile ilgili tartışmalardan meydana gelmiştir.

Eserin müellifi bu üç temel inceleme alanını bir mesele olarak görmekte birlikte incelemesinde kendi konumunu ve tarafını keskin hatlarla belli etmez. Çünkü müellif incelenen konuda leh ve aleyhteki kanıtlara birlikte yer verir ve onların taşıdığı sorunlara dikkat çekerek kanıtları kritik etmekten geri durmaz. İncelenen konularda inanan ve inkâr edenlerin argümanlarını bu şekilde birlikte ele alması nedeniyle akademik bir tarafsızlıkla konuyu değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan gerçekten dikkat çekici bir sunuma sahiptir.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Vahdet-i vücûd polemikleri ile ilgili literatürün geniş bir tahlili için bkz. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 121-298.

<sup>6</sup> Eserin A. Bedevî tarafından neşrinin ardından müellifinin kimliğini tespit konusunda şimdiye kadar yapılmış Dr. Hasan Ensâri'nin internet blogunda yazdığı makalesinin dışında bir çalışmaya rastlamadık. Ancak Molla Fenârî'nin Misbâhu'l-üns'te bu eserde yer alan bazı kanıtları aynen iktibas ederek görüşleri es-Selmîni (السلْمِينِي) isimli birine nisbet etmesinden hareketle eserin bu nisbeyle anılan birine ait olması muhtemeldir diyebiliriz. Dr. Ensâri eserin muhtemelen 14. yüzyılda kaleme alındığını düşünür. Bu sonuca da eserin ithaf edildiği kişi olan Melik-i Rey lakaplı bir devlet adamından hareketle ulaşır. (Hasan Ensâri, "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefi el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye ve Mülûk-i Rey", ansari.kateban (Erişim 10.11.2021), [web gösterimi için Isnad atf sisteminin esas alınması önerilmektedir.](https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/isnad-dipnotlu/25-internet-sitesi/)

<sup>7</sup> Müellifin üslubundan hareketle onun Platonik ideler kuramı, misâl âlemi doktrinini veya vücûdun vücûbu probleminin aklın ispat veya inkârının eşit düzeyde olduğunu ve bir tür tekâfü-i edille durumu ile karşı karşıya olduğumuzu göstermeyi istediği söylenebilir. Bununla beraber esere özellikle de vücûdun vücûbu cihetinden bir alt-metin okuması yaptığımızda müellifin aslında Vahdet-i vücûd'a ve bu çerçevede vücûdun vücûbunu kabule yakın durduğunu söylemek de mümkündür. Nitekim konu hakkında yazan sûfi müelliflere muvafakat ederek,

Bütün bu veriler ışığında eseri bu çalışma açısından önemli ve incelemeye değer kılan husus eserdeki üçüncü ana inceleme alanı olan vücûdun vücûbu problemidir. *El-Müsül*'ü esas alarak vücûdun vücûbu tartışmalarını incelediğimizde eserin bu hususta iki ana odağı olduğu görülür. Bunların ilki vücûdun doğasının neden vücûb ifade ettiğidir. Vücûdun doğasını vâcib bir doğa kabul etmediğimizde ne tür sorunlara yol açacağı ve vücûdun vücûbuna yöneltilen eleştirilerin geçersiz kılınması hususları bu odağın çerçevesinde konumlandırılır. İkinci odak ise bunun tam tersi biçimde vücûdun doğasının vücûb ifade etmemesidir ve vücûdun vücûbu kabul edildiğinde doğacak sorunlar ve vücûdun vücûb ifade etmemesine yapılan itirazların geçersiz kılınması da bu ana odak etrafında konumlanır. Müellif tarafsız bir bakışla her iki tarafın tez ve anti-tezini incelemiştir.

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

---

mutlak vücûdun cüz'iyeti itibariyle değil ama mâhiyeti bakımından Vâcibu'l-vücûd olmasının imkânını kabul ettiğini ve bazı süfîlerin örfünde bu duruma tevhid dendiğini belirtmesi kısmen bunu göstermektedir. (Detaylar için bkz. bkz. *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, 1947).

118 (bundan sonra eser *el-Müsül* şeklinde anılacaktır.)) Ayrıca müellifin vücûdun vücûbunun kanıtlarını ifade ederken kullandığı dil ve yöntemin tasavvuf içerisinde Sadreddin Konevi (ö. 673/1274) ile ivme kazanan Saîdüddin Fergânî (ö. 61. 699/1300), Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335) ve Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) gibi isimler vasıtasıyla zirveye ulaşan nazari yönelim ve skolastisizm diliyle benzerlik taşıdığı not etmekte fayda vardır. Nitekim eser bu bakımdan bu kuşağın ardından gelen ve Osmanlı düşünce tarihinin en dikkate değer isimleri arasında yer alan Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) dikkatini çekmiştir. Fenârî vücûdun vücûbu, birliği, mutlak vücûdun Hakk'ın zâtının aynı olması gibi temel problemlerde ve misâl âleminin kanıtlanması gibi meselelerde *el-Müsül*'den alıntı yapması veya müellifin kullandığı kanıtların benzerlerine eserinde yer vermesi bu iddiayı destekler mâhiyettir.

tarafından Vâcib'in vücûd olmasının nedeni hakkındaki zikredilen argümanlar ve bunlara yöneltilen itirazlar ele alınmıştır.

### 1. Vücûd Neden Vâcibdir?

Vücûd neden vâcibdir? Vücûdun vücûbunu kabul edenler bu soruyu vücûdun doğasının vücûbu zorunlu olarak gerektirdiğini söyleyerek cevaplarlar. Çünkü kendisi olmaklığı bakımından vücûdu incelediğimizde onun bir şeyin kendi zâtından nefyinin imkânsızlığı, hakikatlerin birbirine dönüşümünün imkânsızlığı, iki karşıtın aynı anda bir mahalde toplanmasının imkânsızlığı ve bir şeyin kendisine takaddüm etmesinin imkânsızlığı gibi temel mantıksal zorunluluklar dolayısıyla yokluğu kabul etmediği görürüz. Bu mantıksal zorunluluklardan hareketle min haysu huve huve vücûd, tasavvur edildiğinde zâtı gereği yokluktan en uzakta olan ve yokluk tarafından öncelenemeyen bir tabiat olarak karşımıza çıkar. Çünkü vücûdun hakikatinin yoklukla nitelenmesi durumunda bu, bir şeyin kendi karşıtı ile nitelenmesi anlamına gelir. Bunun mantıksal bir çelişki olduğu açıktır. Bu öncüller çerçevesinde zâtı gereği yokluğu kâbil olmaması ve yokluk tarafından öncelenmemesi nedeniyle vücûdun zâtı gereği vücûda sahip olduğu açığa çıkar. Vücûdun bu zâtı vücûdu, bir şeyin kendisinden selbinin imkânsızlığı nedeniyle kendi hakikatinden kesinlikle ayrılmaz. Bu yüzden vücûdun yok olması asla düşünülmaz. Bu durumda vücûd, kendi dış varlığını zâtı gereği iktizâ eder. Diğer bir ifadeyle vücûdun varlığı kendi zâtındandır. Bu ise vücûdun vâcib bir tabiata işaret etmesi anlamına gelir. Çünkü bu durumda vücûd, kendisine yokluk takaddüm etmeyen, kendisinde asla yokluk bulunmayan, varlığı kendi zâtından kaynaklanan ve ortadan kalkması çelişki doğuracağı için imkânsız olan bir tabiat olmaktadır. Bu ise onun kendiliğinden Vâcib olduğunu gösterir. Zîrâ yukarıda da zikrolunduğu üzere Vâcibu'l- vücûd'un, vücûdu zâtı gereği olan ve zâtı gereği asla yokluğu kabul etmeyen bir tabiat olduğu Ehl-i nazarın da ittifakla kabul ettiği bir ana esastır. Bu öncüllerden hareketle sūfîler vücûdun zâtı gereği Vâcibu'l- vücûd olduğu ve yokluğun da zâtı gereği mümteni'l- vücûd olduğunu ileri sürmüşlerdir. Vücûdun doğasının vücûbu bu şekilde iktizâ etmesi sūfîlerin vücûdu Vâcib'e eşitlemelerine neden olmuştur.<sup>8</sup>

*el-Müsül'*ün müellifinin vücûdun zâtı vücûbunu incelerken saydığı kanıtlar hemen hemen yukarıda zikrettiğimiz ana çerçeveye uyumluluk arz eder. Buna göre *el-Müsül'*de vücûbun

<sup>8</sup> Konunun detaylı bir incelemesi için bkz.: Sâinüddin b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 63-64; Molla Fenâri, *Misbâhu'l-Üns*, thk. Muhammed Hâcevî, (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374), 157.

**Açıklamalı [MOK2]:** Kelime yazım şekillerinde TDK'nin esas alınması önerilmektedir.

zâtîliğini göstermek için mutlak vücûdun ademi gayr-ı kâbil olması, mutlak mevcudun ademi gayr-ı kâbil olması, vücûdun mümkün olmaması, vücûdun asâleti, vücûdun varlığının kendisinden olması ve Platonik idealar gibi dış dünyada mevcut ve bir oluşu şeklinde gruplandırabileceğimiz altı ana argüman zikredilmiştir.

### 1. Argüman: Mutlak Vücûd Ademi Gayr-ı Kâbidir.

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

Mutlak vücûdun ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm bir vücûd olması gerektiği savı *el-Müsül'* de bu hususta ileri sürülen burhânların ilk örneği olarak zikredilebilir. Bu sava göre vücûdun ademi kabul ettiği takdirde mâdûm olması evvelî bir imkânsızlıktır. Müellif bu kanıtı ileri sürmekle bu imkânsızlığın gerekçesini açıklamaz. Bu durumda vücûdun mâdûm olması ne anlama gelmektedir? Bunun cevabını muhtemelen *el-Müsül'* müellifi ile çağdaş İbn Türke'den alabiliriz. İbn Türke vücûdun ademi kâbil olmamasının nedenini vücûdun zâtî gereği ademi kabul edebileceğini söylediğimizde doğacak olan ictimâ-ı nakızayn ve inkılâb-ı hakâyık gibi mantıksal problemlere bağlar. Binâenaleyh biz vücûdun zâtî gereği ademi kabul ettiğini varsaydığımız zaman vücûdun adem ile vasıflandığını söylemiş oluruz. Bu durumda vücûdun yokluğu farz olduğunda mantıksal olarak bir imkânsızlık doğmamalıdır. Çünkü vücûdun ademle mevsûf olması iki şeye yol açar: Ya vücûd bu vasıflanma sırasında kendi hakikatinin gereği olarak var olmaya devam edecektir. Bu durum bir şeyin varlık ve yoklukla aynı anda nitelenmesi anlamına gelir. Bu da iki nakızın cem'i demektir ki bu durum imkânsızdır. Veya vücûdun hakikati, adem ile vasıflandığında kendi hakikati üzere kalmaz. Bu ise vücûdun hakikatinin nakızı olan ademe inkılâbı demek olur. Bu durum da aklen imkânsızdır. Bu nedenle vücûdun zâtî gereği ademi kabul etmeyeceği ve mâdûm olmayacağı kanıtları.<sup>9</sup>

Müellif bu kanıtta vücûdun mâdûma dönüşmesinin imkânsız olmadığı savıyla itiraz edildiğini belirtir. Zeyd'in intifâsı durumunda varlığının da müntefi oluşunu vücûdun mâdûma

<sup>9</sup> İbn Türke, *Temhîdül-Kavâid*, 20.

**Açıklamalı [MOK3]:** Başlık sayılarının birbirine uyumlu olması ve

bu hususta Isnad atf sistemin esas alınması önerilmektedir.

**Ondalık Sistemde Başlıklandırma Örneği:**

1. \_\_\_\_\_

1.1. \_\_\_\_\_

1.1.1. \_\_\_\_\_

<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/2-yayinin-adi-ve-bastiklandirma/>

dönüşebildiğine örnek olarak gösterir. Bu itiraza göre Zeyd'in varlığı Zeyd müntefi olduğunda mâdûma dönüşmektedir.<sup>10</sup> Bununla beraber müellifin zikrettiği bu itiraz vücûdun ademle mevsûf olabileceğini kanıtlamaya yetecek derecede güçlü bir itiraz değildir. Çünkü vücûdun ademi kâbil olmadığını ve mâdûma dönüşmediğini savunan sûfiler vücûd ve ademi birer vasıf olarak görmedikleri için daha başlangıçta reddedilmiştir. Dolayısıyla bu itirazın Ehl-i nazar'ın kendi zihinsel alışkanlıklarından hareketle ileri sürüldüğünü söylemek mümkündür. Muhakkik sûfiler vücûdun mevcûdâta zâid oluşunu kabul etmemektedirler. Aksine onlara göre mevcûdât, vücûdun türsel cüz'ileridir. Vücûd onlara huve huve olarak söylenmektedir. Vücûdun birbirinden ayrılan türlerinin oluşumu sadece nisbetler ve idrâk ve duyu güçlerinde ortaya çıkan durumlar yoluyla oluşan şeylerdir. Dolayısıyla bu hakikatlerin aynları ile onların hüviyyet ve vücûdlarının aynından başkası kastedilmez. Nitekim İbnü'l- Arabî de *İnşâu'd-devâir* isimli eserinde buna dikkat çekerek şöyle demektedir:

“Vücûd ve adem mevcut ve mâdûma zâid bir şey değildir. Bilakis o mevcut ve mâdûmun aynıdır. Ancak vehim vücûd ve ademin mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olduğunu tahayyül etmektedir. Vehim, vücûd ve ademi âdetâ içine girilen bir ev gibi tahayyül eder. Bu yüzden de ‘Şu şey daha önce yokken vücûda dâhil oldu’ dersin. Muhakkikler katında budan murâd ancak bu şeyin kendi aynını bulması anlamıdır. Dolayısıyla vücûd ve adem bir şeyin aynının isbât ya da nefyidir. Bir şeyin aynı sâbit olduğu ya da nefyedildiğinde bazen onun varlık ve yoklukla aynı anda muttasıf olması câiz olur. Bu durum nisbet ve izafetlere göre ortaya çıkar. Söz gelimi kendi aynında mevcut olan Zeyd çarşıda mevcûd ve fakat evde mâdûm olabilir. Şu hâlde vücûd ve adem, beyazlık ve siyahlık gibi mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olsaydı o zaman Zeyd'in her ikisiyle birlikte aynı anda mevsûf olması imkânsız olurdu. Bilakis Zeyd mâdûm olduğunda mevcut değildir. Tıpkı siyah olduğunda beyaz olmadığı gibi... Böylece Zeyd'in adem ve vücûdla aynı anda vasıflanması tashih edilmiştir. Bu durum ayn sâbit olmakla birlikte izâfî vücûd ve izâfî adem demektir. Vücûdun izâfetsiz olarak tek başına mahsûs ya da mâkul herhangi bir mevsûfla kâim bir sıfat olmadığı netleştiğinde onun doğu ve batı, sağ ve sol, ön ve arka gibi mutlak anlamda izâfet ve nisbet olduğu da sâbit olur.”<sup>11</sup>

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

Vücûdun ademi gayr-ı kââbî olması hakkında *el-Müsül*'de zikredilen bir diğer kanıt da mutlak vücûdun ademi ya da mutlak adem vücûdu kabul ettiğinde bunun bir şeyin bilfiil varlığıyla beraber nakızı ile vasıflanması demek olacağı savıdır. Bu sav da önceki kanıttaki gibi gerekçelendirilmemektedir. Bununla beraber bu savın dayandığı mantıkî zemin bir önceki kanıtla aynıdır. Yani ictimâ-ı nakızaynın imkânsızlığı açısından vücûdun zâtı gereği ademi kabulünün imkânsız olmasıdır. Müellif bu kanıtın kaynağı olarak Abdürrezzâk Kâşânî'nin

<sup>10</sup> *el-Müsül*, 133.

<sup>11</sup> İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir*, thk. H. S. Nyberg, (Leiden: Brill, 1919), 6-7.



*Fusûs* şerhini gösterir. Öte yandan müellif bu kanıtta küllînin cüz'î bir kavrama mutlak anlamda yüklenmesi durumunda olduğu gibi iki karşı/nakızın birbirlerine muvâtaa veya iştikâk yoluyla yüklenemediği gerekçesiyle itiraz edildiğini nakleder.<sup>12</sup> Bunun anlamı “Vücûd ademdir” örneğinde görüldüğü üzere muvâtaa yoluyla veya “Vücûdun ademi vardır/adem sahibidir/mâdûmdur” örneğinde olduğu üzere iştikâk yoluyla yükleneneceğidir. Bu itiraz da İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntı çerçevesinde düşünüldüğünde yine Ehl-i nazar'ın zihni alışkanlığının bir sonucu olarak görülebilir. Zîrâ vücûdun ademi kabul etmeyeceğini savunanların hareket noktası onun bir sıfat olmadığı ve iştikâk ya da muvâtaa yoluyla onun nakızına yüklem olmayacağı iddiasıdır. Onlara göre vücûd, zât anlamına geldiği için eşyaya söylenmesi yukarıdaki örnekte de olduğu üzere ancak izâfet yoluyla olabilir.

*el-Müsül*'de zikredilen bir diğer kanıt da vücûd-i mutlakın tek bir hakikat olması ademi kabul eden şeyin ise tek olmaması savıdır. Vücûd bu nedenle ademi kâbil olamaz. Müellifin naklettiğine göre bu kanıt zayıf bulunmuştur. Bu zafiyetin gerekçesi ise bazen ademi kabul eden şeyin insan ve Zeyd örneğinde olduğu gibi tek bir hakikat olma ihtimalidir. Bu durumda bahsi geçen kıyasın büyük önermesi ancak cüz'iler için geçerli olabilir.<sup>13</sup> Müellifin naklettiği bu itiraz da önceki iki itirazda görüldüğü üzere vücûdu bir sıfat olarak kabul etmenin sorunlarını taşımaktadır. Zîrâ yukarıda İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntıda da görüldüğü üzere vücûd ve ademi kabul eden şey nesnenin sâbit aynıdır ve bu kabul ise vücûd ya da ademin bu ayna urûzu yoluyla değil ancak izafesi yoluyla olmaktadır.

Müellifin zikrettiği bir diğer kanıt da vücûd ademi kâbil olursa bu durumda adem, Vâcib varlığın lâzımı durumuna geleceği, adem-i lâzım, adem-i melzûmu, melzûmun vücûdunun imkânının da lâzımın vücûdunun imkânını gerektireceği, bu yüzden de Vâcib'in imkânı söz konusu olacağı savıdır. Vâcib'in imkânının muhâl olması açıktır. Bundan dolayı vücûdun doğası gereği vücûb sahibi olması gerekir. Müellif bu kanıtın tetkike ihtiyaç duyduğunu iddia eder. Çünkü ona göre mutlak vücûdun, Vâcibu'l-vücûd'un zâtı dışında kalan zâtlar dikkate alındığında bazen ademi kabul edebilmektedir.<sup>14</sup> Bununla beraber müellif bu kabulün nasıl olduğunu göstermez. Bununla birlikte mutlak vücûdun Vâcib dışında kalan mümkün fertlerinin ademi kabul etmesi de sâbit aynlarının bunu kabul etmesiyle ilgili olup onların

<sup>12</sup> *el-Müsül*, 133-134.

<sup>13</sup> *el-Müsül*, 133.

<sup>14</sup> *el-Müsül*, 134.

vücûdunun ademi kabul etmesi anlamı taşımamaktadır. Dolayısıyla müellifin zikretmiş olduğu diğer itirazlar gibi bu itirazın da geçerliliği zayıf görünmektedir.

Müellifin vücûdun ademi kabul etmeme konusunda zikretmiş olduğu bir diğer kanıt vücûd-mâhiyet ayrımından hareketle getirilen kanıttır. Bu kanıtta göre eğer vücûd ademi kabul ederse vücûd-mâhiyet ayrımı ortadan kalkar ve vücûd mâhiyete dönüşür. Müellifin naklettiği itiraza göre vücûd ve mâhiyet itibârî durumlar olmaları nedeniyle bu kanıt oldukça zayıftır. Bunlar itibari olmaları nedeniyle her birinin diğerine âriz olması ve muvataa yoluyla birbirlerine hamledilmeleri de mümkündür.<sup>15</sup> Ne var ki, vücûdun ademi kabul etmediğini savunanlar açısından bu itirazı değerlendirdiğimizde itirazın bizâtihi kendisi oldukça büyük zafiyetler içermektedir. Çünkü bu itiraz vücûd ve mâhiyetin her ikisini birden itibârî olarak görmekten kaynaklanmaktadır. Bu durum ise birçok açıdan problemlidir. Şöyle ki, Ehl-i nazar her bir şeyin iki kurucu unsurdan meydana geldiğini kabul etmektedir. Bu kurucu unsurlar vücûd ve mâhiyettir. Mâhiyetin dış dünyada tahakkukunu vücûdla irtibatı temin etmektedir. Bununla beraber Ehl-i nazar bunların her ikisini de itibârî ve dış dünyada bir karşılığı bulunmayan şeyler olarak kabul etmektedirler. Burada açıkça bir nesnenin iki kurucu unsurunun itibârî kabul edilmesi dolayısıyla iki itibârinin bileşiminden bir hakikî mevcut çıkarma gibi mantıksal çelişki ifade eden durum vardır. Mâhiyet dış dünyada vücûd ile varlık kazandığına göre mâhiyetin kendinde bir varlığı yok demektir. Onu dış dünyada var kılan vücûd olduğuna göre ve vücûd mevcut her şeyi dış dünyada mevcut hâle getiren şey olduğuna göre evleviyetle kendisinin dış dünyada mevcut olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu açıdan yöneltilen itirazın zayıflığı oldukça açıktır.<sup>16</sup>

Vücûdun adem-i kabul etmemesi konusunda *el-Müsül* müellifi tarafından zikredilen son kanıt ise “Mutlak vücûd ya da mutlak mevcut hakkında “mâdûmdur” demek doğru kabul edilir ve nefsü'l-emr düzeyinde de durum bu şekilde sayılırsa bu durumda o zaman Tanrı vücûd ya da mevcuttur dediğimizde Tanrı adem ya da mâdûmdur sözümüz de doğru olur.” kıyasıdır. Müellif bu kanıtta ilk şeklin bütünüyle büyük önmeyi intaç ettiği, bahsi geçen kıyasın ise büyük önmeyi bütünüyle yalanladığı ileri sürülerek itiraz edilebileceğini söyler.<sup>17</sup> Bu itiraz

<sup>15</sup> *el-Müsül*, 136.

<sup>16</sup> Konu hakkında etraflı bir okuma için bkz. İbn Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 55-58; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, 11-13; Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, 152, 156; Haydar Âmülî, *Nakdu'n-Nukûd*, thk. neşr. nsf. Osman İsmail Yahyâ, Henry Eugenie Corbié, (Tahran: Encümen-i İnan-ı Şinasi-yi Fransa, 1989), 622-630.

<sup>17</sup> *el-Müsül*, 141-142.

da yine yukarıda zikrolunduğu üzere vücûdun itibârliliğini kabule bağlı zihni alışkanlıkla mâlul görünmektedir.

## **2. Argüman: Mutlak Mevcut Ademi Gayr-i Kâbildir.**

Vücûdun ademi kabul etmemesi konusunda *el-Müsül'*de rastladığımız ikinci argüman mutlak mevcudun ademi kabul etmemesidir. Bu argümanda ilk argümanın ilk kanıtında yer alan mutlak vücûd kavramında gördüğümüze benzer bir biçimde mutlak mevcut kavramından hareketle vücûdun kanıtlanmasına gidilir. Müellif bu hususta tek bir kanıt zikreder. Bu kanıtın ana fikri inkılâb-ı hakâyıkın mantıksal olarak imkânsızlığıdır. Buna göre mutlak mevcut, tıpkı yukarıda mutlak vücûd hakkında zikrettiğimiz biçimde ademi kabul etmez. Çünkü mutlak mevcut ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm olması sorunu ortaya çıkar. Mevcudun mâdûm olması ise inkılâb-ı hakâyıkın mantıksal açıdan imkânsızlığı dolayısıyla açık bir şekilde muhâldir. Argümanda kullanılan bu kanıtta göre mutlak mevcûd, zorunlu olarak yokluktan uzak olduğundan dolayı vâcib olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda müellif vücûb, imkân ve imtinâ durumlarının ontolojik tahlilini yapar. Mutlak vücûdun vücûbunun mutlak ademin imtinâını doğruduğunu imâ ettikten sonra mutlak vücûdun vâcibe ait olduğu ve mutlak ademin ise mümteni olduğu sonucuna ulaşır. Bu çerçevede mümkün, mukayyed vücûd ve ademde münhasırdır, mutlak adem mümtenîdir ve mutlak vücûd ise Vâcib'de bulunmaktadır.<sup>18</sup>

## **3. Argüman: Mutlak Vücûd Mümkün Değildir.**

Vücûdun ademi kabul etmemesinin üçüncü argümanı mutlak vücûdun ontolojik açıdan mümkün kategorisinde olmamasıdır. Bu açıdan *el-Müsül'*de önceki argümanda olduğu gibi tek bir kanıt zikrolunur. Bu kanıt mümkünün doğası ile vücûdun doğası arasındaki çelişkiden hareketle getirilir. Bu bağlamda mümkün tabiatı incelediğimiz zaman sonradan varlık kazanmanın onun tabiatının kurucu unsuru olduğunu görürüz. Bu kanıt işte bu sonradan varlık kazanma durumunu esas alarak vücûdun sonradan varlık kazanması durumunun doğuracağı soruna dikkat çeker. Bu kanıtta göre vücûdu ele aldığımızda onun mümteni olamayacağı açıktır. Çünkü bu durumda her şeyin varlığı ortadan kalkmak durumunda olur ve bu duyusal tecrübe ve aklın açık ilkelerinin ortaya koyduğu realizmle çatışan bir nihilizm olduğu için

<sup>18</sup> *el-Müsül*, 141.

çelişkiye yol açar. Öte yandan kanıtla göre biz vücûdun mümkün olduğunu da kabul edemeyiz. Çünkü eğer vücûd mümkün olursa onu icâd edecek bir illete ihtiyaç duyması gerekir. Bu illet ya vücûdun mâhiyetidir. Ya kendisinin fertlerinden biridir. Ya da bu ikisi dışında bir şeydir. Bu üç durumun mantıksal açıdan butlanı açıktır. Çünkü ilkinin kabul edersek bu bir şeyin devir olmaksızın kendisinin illeti olması anlamına gelir. İkinciye kabul edersek bir şeyin devirli bir şekilde kendisinin illeti olması anlamına gelir. Üçüncü durum ise mâdûmun mevcut üzerinde müessir olması anlamına gelir. Buradan hareketle vücûd-i mutlakın vücûbu gerektirdiği ve bundan dolayı onun Vâcibu'l-vücûd olduğu ortaya çıkar.

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

illeti olurlardı. Dolayısıyla bu ihtimal bahsi geçen bu üç kısımdan çıkmayı temin etmemektedir.<sup>19</sup>

#### 4. Argüman: Vücûd Asıldır.

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

Müellif, Tûsî'nin vücûdun asâletini ihsas ettiren bu görüşünden hareketle vücûdun vücûbunun kanıtlanmasının tetkike muhtaç olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre yukarıda bahsi geçtiği üzere Tûsî'nin mâhiyetin vücûd itibariyle vücûda tâbî olduğu, akıl itibariyle ise onun metbû olduğunu kabul etmekteki kastı mâhiyetin vücûdunun fâilden bizzât ve kendilerinden ise bi'l-araz sâdır olmasıdır. Zîrâ Tûsî varlığı yokluğuna tercih edilen mevcudu değil yokluğa tercih edilen sudûr eden vücûdu kastetmektedir.<sup>20</sup> Bu nedenle müellif'e göre bu argüman tam olarak vücûdun vücûbunu kanıtlamaz. Bununla birlikte müellifin Tûsî'nin asâlet-i vücûdu benimsemediği savından hareketle vücûb-i vücûda yaptığı itiraz, Tûsî'den bağımsız bir biçimde asâlet-i vücûdu düşündüğümüzde geçersiz kalmaktadır. Nitekim Molla Sadrâ vücûdun dış dünyadaki nesnelere var kılan ve onların kurucu bir unsuru olan şey olması dolayısıyla kendisinin evleviyetle dış dünyada mevcut olması gerektiğinden hareketle asâlet-i vücûda dair çok sayıda kanıt ileri sürer.<sup>21</sup> Dolayısıyla Tûsî'den bağımsız olarak asâlet-i vücûdun, vücûb-i vücûd için kanıt sayılması mümkündür.

<sup>19</sup> *el-Müsül*, 134-136.

<sup>20</sup> *el-Müsül*, 139.

<sup>21</sup> Molla Sadrâ, *Kitâbu'l-Meşâ'ir*, thk. Halid Abdülkerim, (baskı yeri ve tarihi yok b.y.: y.y. t.s.), 105-110.

### 5. Argüman: Mutlak Vücûdun Varlığı Kendisindedir.

Vücûdun vücûbunun zâtîliğini kanıtlamak için *el-Müsül'* de zikredilen argümanlardan bir diğeri de mutlak vücûdun kâim bizzât olmasıdır. Bu argümanda vücûdun vâcibin temel özelliklerinden biri olan varlığını başka bir şeyden kazanmayıp bizzat zâtıyla kâim olmak ilkesinden yola çıkıldığı görülür. Bu açıdan müellifin zikrettiği kanıtta göre eğer vücûd, kendisi dışındaki bir şeyden varlığını alacak olsaydı bu şey vücûdu vücûd ile öncelemek durumunda olurdu. Bu ise bir şeyin kendisini incelemesi gibi mantıksal açıdan çelişkiye yol açar. Müellife göre bu kanıt da incelenmeye ihtiyaç duyar. Çünkü bir şeyin fâil illeti o şeyi mutlak vücûdla değil ancak kendi vücûd-i hâssî ile önceler. Bu durumda mutlak vücûdun bazı fertlerinin kendi vücûd-i hâsları ile mutlak vücûdu öncelemelerinde bir problem yoktur. Bahsi geçen vücûd-i hâs mutlak vücûdun ferdinin kendisidir ki, burada bahse konu olan fert ile kastedilen Vâcib Varlık'tır.<sup>22</sup>

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

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

*el-Müsül'*ün müellifi mutlak vücûdun vücûbuna getirilen kanıtlar arasında Platonik idelere dair ahkâm ile mutlak vücûdun benzerlik ilişkisini de zikretmektedir. Bu hususta onun saydığı üç ana burhândan söz edebiliriz. Bunların ilkinde *el-Müsül'*ün ilk bölümündeki tartışmalara referans verilerek Müsül-i Eflâtûniyye'nin dış dünyada bir gerçekliği bulunduğu postülasından hareket edilir. Buna göre mutlak vücûd, mukayyed vücûdlar için bir nev'-i hakîkî olabilir. Çünkü zâtının şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığını iddia etmek imkânsızdır. Bundan dolayı mutlak vücûdun hâriçte müşahhas olarak mevcut, bütün mahallerden, mâhiyetlerden ve vücûdlardan ayrık, mukayyed vücûdlardan her birine ve "o nedir"ın cevabına karşılık olacak her şeye muvâtaa yoluyla mahmul olması mümkündür. Böylece o zorunlu varlığın hakikatının tamamı olmuş olur. Bu da mutlak vücûdun vücûbunu kanıtlar.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> *el-Müsül*, 136.

<sup>23</sup> *el-Müsül*, 136-137.

Müellif bu kanıtın geçersiz olduğunu ileri sürer. Ona göre bu geçersizliğin nedeni zâtının şiddet ve zaafi kabulünün mümteni olduğunu ileri sürenlerin kanıtının son derece güçlü olmasıdır. Dolayısıyla bu kanıtın bütünüyle geçersiz olduğunu göstermek isteyen müellif bunun için zâtının şiddet ve zaafi kabul etmemesinin kanıtlarına başvurur. Bu bağlamda müellif öncelikle zâtının şiddet ve zaafi kabulünün imkânsızlığının kanıtını zikreder. Bu kanıtta göre bir şeyin kurucu unsuru yani zâti olan şeyin şiddet ve zaafi kabulü muhtemel değildir. Zirâ zâtın kuruluşunda bahsi geçen bu zâtiden dikkate alınan miktar zaafa uğradığında zâtın ortadan kalkması gerekir. Zaaf zâtı ortadan kaldırmakta olduğundan dolayı bu bir çelişkiye yol açar. Eğer zât ortadan kalkmıyor ise zâtın arazlarından bazıları ortadan kalkmaktadır. Durum böyle olduğunda zaaf şeyin zâtîlerinde değil arazi özelliklerinde ortaya çıkmaktadır demektir. Araştırılan da zâten budur.

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

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

Bu hususta miktar kavramından hareketle ileri sürülen bir diğer itirazı da zikreden müellif bu örnekte de görelilik nedeniyle itirazın geçersizliğini ileri sürer. İtiraza göre miktar eksiklik ve

artış kabul edebilir bir şeydir. Eksilme ve artma durumları ise bir şeyin kurucu unsurunda şiddet ve zaafın bulunduğu kanıtıdır. Miktar, ölçülenlerin kurucu unsurudur. Miktarda artma ve eksilme olduğuna göre kurucu unsur yani zâtî şiddet ve zaafî kabul edebilir demektir. Müellif buna karşı çıkar ve artış ve eksilmenin şiddet ve zaafî aynı şey olduğunu reddeder. Ona göre artma ve eksilme miktarın kendisinde ortaya çıkan bir durum değildir. Bilakis artış ve eksilme ölçülen şeyin birbiriyle mukayese edilmesinde ortaya çıkan bir göreliliktir. Yoksa miktarın mâhiyetinde artma ya da eksilmeden söz etmek mümkün değildir. Diğer bir ifade ile miktar bizzât miktar olması bakımından ele alınır. Bazen de bi'l-araz olmaklığı bakımından ele alınır. Ölçülenler miktar kendileri için arazî olduğu vakit artış ve eksilmeyi kabul ederler. Miktar kenendilerinin zâtî olduğu vakit ölçülenler artış ve eksilmeyi kabul etmezler.

Ayrıca bu hususta keyfin örnek getirilmesi, onun keyfiyetlerin kurucu unsuru olup şiddet ve zaafî kabul ettiğinin iddia edilmesi de sonuç vermez. Burada da müellif göreliliği ileri sürerek iddiayı geçersiz kılar. Buna göre keyfin kendisi bu ikisini kabul etmemektedir. Bilakis keyfin bazı türleri kendi fertlerine nisbetle şiddet ve zaafî kabul edebilmektedir. Bu durumda keyf onların kurucu unsuru değil arazî olmaktadır. Nitekim söz gelimi keyf beyaz ve siyah gibi onun kurucu unsuru olmuş olsa beyaz ve siyah gibi olur. Bu durumda keyf bu ikisinin kurucu unsuru durumuna gelir. İkisine eşit düzeyde vâkî olur. Onlar da fertleri için araz olur ve onlara teşkik üzere vâkî olurlar.

Müellif bir diğer itiraz noktası olan duygulanım ve iradeli hareket gibi durumların fasıl olmaları nedeniyle bir şeyin zâtî olmasıyla birlikte şiddet ve zaafa yüklem oldukları iddia edilerek zâtînin şiddet ve zaafî kabul ettiği savını bu ikisinin fasıl olmayıp fasılın "hayvânî nefis sahibi olma" durumu olduğunu söyleyerek geçersiz kabul eder.

Peki, zâtînin daha şiddetli olanın daha zayıf olanın idesini şâmil olması sebebiyle şiddet ve zaafî ihtimâlini engelleyen durum nedir? Ya da çok olanla kendisine artırılan şeyin mâhiyette eşit düzeyde olması ve mâhiyette bunların mecmuunun eşit düzeyde olması neden mümkün değildir? Müellif bu iki soruya şiddet ve zaafînin zâtî tarafından kabulü için getirilen burhânın buna engel teşkil ettiğini ifade ederek cevap verir. Çünkü ona göre fertlerinin taaddüdü nedeniyle şiddet ve zaafî bahsi geçen cihetten kabul eden bir mâhiyet onun maddesi olmak zorunda olur. Öte yandan artan ve artırılanın aynı mahalde aynıyla birlikte olmaları ictimâ-ı mislân nedeniyle muhâl olacaktır. Eğer ikisi de çoğalırsa bu durumda ikisi de iki ayrı şahıs



olacak tek şahıs olmayacaktır. Her biri diğerinden mâhiyetteki tekliği nedeniyle daha güçlü ya da diğerine göre daha zayıf olacaktır. Bu durumda da daha şiddetli olan daha zayıf olana tek başına sayı bakımından artmış olacaktır. Burada şiddet ve zaafın hamledilmesi gibi türün başka bir şeyle olabilmesinin mümkün olması nedeniyle tek bir türün fertlerinin taaddüdünün ancak kâbilin taaddüdü ile gerçekleştiğini kabul etmeme durumunu inceleyelim. Söz gelimi Zeyd ve Amr'ın vücûdu maddenin taaddüdü ile müteaddid olmaktadır. Birbirinden ayrılmış vücûdlar şiddet ve zaaf ile müteaddid olmaktadır. Öte yandan bütün mevcûdât vücûdun hakikatinin bütününde birleşirler. Nitekim Vâcib'in mâhiyeti üzerine ziyadesini geçerli görenler bu görüştedirler. Bu iddiaya müellif yine bahsi geçen delili ileri sürerek cevap verir. Buna göre türün şiddet ve zaafı kabulünün engeli bu delil ve türün şahıslarının onda birbirinden farklılaşmasıdır. Bundan dolayı şiddetli ve zayıf olanın mâhiyet bakımından zorunlu olarak birbirine mütehalif olması gerekir. Bu nedenle bahsi geçen itiraza dair bir yön bulmak mümkün görülmemektedir. Zâtının şiddet ve zaafı kabulünün imkânsızlığını kanıtlayan bütün bu burhânlar nedeniyle müellife göre vücûdun Platonik ideler gibi hem küllî hem de dış dünyada mevcut olup Vâcib olması iddiası bu açıdan imkânsızdır.<sup>24</sup>

Müellifin vücûdun Müsül-i Eflâtûniye gibi olduğu postülasına bağlı olarak ileri sürülen burhânlara verdiği ikinci örnek ise şöyledir: Vücûd ya da mevcut, Müsül-i Eflâtûniye gibi olduğundan dolayı dış dünyada müşahhas birlikle bir, maddeden soyut, her vücûd ya da mevcuda söylenebilen, ortadan kalkması durumunda her şeyin ortadan kalkmasına yol açacak olan bir anlamdır. Bu durumda o, doğası gereği kendisi dışındaki her mevcudu önceler. Bunun için de onun herhangi bir illeti yoktur. Bilakis o her şeyin illetidir. Dolayısıyla mutlak vücûd ya da mutlak mevcut vâcibdir. Bütün mevcutlar ise mâkûl tek bir şahıstır. Müellif bu burhânın vahdet-i vücûd ehlinden bazılarının ictimâ-ı zıddeyn ve nakîzeyn görüşünün benzeri olduğu kaydını düşer ve buna yöneltilmiş hiçbir itiraz nakletmez.<sup>25</sup>

Müellifin Platonik idelerden hareketle vücûdun vücûbuna dâir getirilen burhânların sonuncusu olarak zikrettiği örnekte bir türün mütekâbil taayyünleri kabul etmekle birlikte kendisini diğer türlerden ayıştıran bir taayyünü olduğu postülasından hareket edilir. Bu postülanın iktizâsına göre vücûd-i mutlak diğer mütekâbil teklikleri kabul edebilirliğiyle birlikte kendi tekliği ile hariçte diğer mâhiyetlerden ayrılan bir mâhiyettir. Bunu kabul eden kimse aynı zamanda

---

<sup>24</sup> *el-Müsül*, 136-139.

<sup>25</sup> *el-Müsül*, 141.

vücûdun zâtı gereği zorunlu olduğunu da kabul etmiş olur. Bundan dolayı mutlak vücûd zâtı gereği Vâcib olur.

Müellif bu burhânda iddia olduğu üzere mutlak vücûdun dış dünyada kendi tekliğini gerektiren ve diğer mâhiyetlerden onu ayırıştıran bir birliğin bulunduğunu kabul etmenin her hâlükârda onun vücûbunu gerektirip gerektirmediği tartışma konusu olduğu görüşündedir. Nitekim müellif bu duruma bu cihetten bir itiraz getirilebileceğini ve Platonik ideaların dış dünyada mevcut olduğunu savunanların birinciyi kabul etmeleri nedeniyle ikinciyi de kabul etmelerinin gerekmediğinin ileri sürülebileceğini beyan eder. Müellif bu itirazı inceler. Buna göre birinci önermenin ikinci önermeye tâbî olması lüzûmî değildir. Ancak tümevarımsal kanıtların şâhitliği nedeniyle ittifâktir. Nitekim Platonik idelerin dış dünyada mevcudiyetini kabul eden filozoflar ilk önermeyi kabul etmemektedirler. Onlar ideler ile cinslerin dışında türleri bilhassa da müşekkek türleri kastetmektedirler.<sup>26</sup>

## 2. Vâcib Neden Vücûddur?

*el-Müsül* müellifinin vücûdun vücûbu hakkında zikrettiği argümanlarının ikinci ana grubunu Vâcib ile vücûd arasındaki özdeşlik ve vücûdun Vâcib'in zâtisi hatta bizzat zâtı olması odağı teşkil eder. Bu grupta yer alan argümanların ana fikri daha çok "Vâcib neden vücûd özellikle de mutlak vücûd olmalıdır?" sorusudur. Bu soru çerçevesinde getirilen argümanların ilki daha çok akli bir argümandır ve Vâcib'in mâhiyeti bulunmayan sırf vücûd olması ve bu vücûdun mutlaklığı ile ilgilidir. İkinci argüman ise dîni tecrübeden hareketle getirilir ve nakli ve irfânî bir asla dayanır. Bu argümanda Vâcib'in sınırsız ve sonsuz oluşundan hareketle her şeyi kuşatması ilkesinden hareketle bu açıdan vücûd ile arasında bir özdeşlik bağı kurulur.

### 1. Argüman: Vâcib Sırf ve Mutlak Vücûddur!

Vâcib'in zorunlu olarak mutlak vücûd olması konusunda müellifin zikrettiği ilk argümana örnek olarak Ehl-i nazar'ın büyük çoğunluğunun ontolojisinde karşımıza çıkan Vâcib'in mâhiyetinin olmaması ve bundan dolayı Onun sırf vücûddan ibâret olması ilkesini verebiliriz. Başta **Mmüslüman Meşşâî** filozoflar olmak üzere bazı düşünürlerin ontolojilerinde Tanrı'nın zâtı sırf vücûd kabul edilir. Bunun gerekçesi Tanrı'nın zâtının bir mâhiyeti bulunduğu

<sup>26</sup> *el-Müsül*, 140.

**Açıklamalı [MOK4]:** Başlıkları sıralamasına dikkat edilmesi önerilmektedir. Bu hususta İsnad atf sistemine bakmanız tavsiye edilmektedir.

takdirde ortaya çıkacak olan terki ve ihtiyaç gibi teolojik sorunlardır. Bu nedenle filozoflar ve bazı müteahhir dönem Kelâm âlimleri Tanrı'nın mâhiyetsiz sırf varlık olduğunu savunurlar.<sup>27</sup> Mutlak vücûdun vücûbunu benimseyen sûfiler ise bu sırf vücûdun mutlaklığını kanıtlamaya çalışarak mutlak vücûdu Vâcib'in sırf vücûddan ibâret olan zâtına eşitlerler.<sup>28</sup> *el- Mûsûl* müellifi de Vâcib ile vücûd arasında özdeşliği sırf vücûdun mutlak vücûd olmasına dair kanıt bağlamında ele alır. Bu kanıtlamada sırf vücûdun mutlaklığına dair klasik yöntemin izlendiği görülür. Buna göre Vâcib, sırf vücûddan ibârettir. Bu sırf vücûd ya mutlak vücûddur. Ya da mutlak vücûda ek olarak bir kayıt da bulunur. İkinci şık terki gerektirir. Buradan ilk şıkkın doğruluğu açığa çıkar. Bu da vücûd-i mutlakın vücûbudur. Müellif bu kanıtı tetkike muhtaç kabul eder. Zîrâ bu kanıt Vâcib'in mutlak vücûd ya da mutlak vücûdla beraber bir kayıttan ibâret olmayıp aksine mutlak vücûdun mârûzu olan başka bir basit vücûddan (Vâcib varlık) ibâret olduğu gerekçesiyle itiraz etmek mümkündür.<sup>29</sup>

Müellifin zikrettiği bu itiraz yine vücûdu itibârî görme eğiliminin bir ürünüdür. Yukarıda bahsi geçtiği üzere muhakkik sûfiler bu itirazın kaynağı olan vücûdun itibârliliğini daha baştan reddetmektedirler. Ayrıca itirazda geçen mutlak vücûdun kendisine ârız olduğu basit (sırf) vücûdun mutlak olduğunda ısrarcıdır. Bu bağlamda İbn Türke'nin açıklamaları itirazın neden geçersiz olduğuna ışık tutar mâhiyettir. İbn Türke'nin açıklamalarının daha net anlaşılması sûfilerin mutlaklık dediklerinde bununla iki farklı kategoride mutlaklıktan bahsettiklerinin bilinmesine bağlıdır. Bu bağlamda onların biri kavramsal, diğeri ise zâtî olmak üzere iki tür mutlaklık kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Kavramsal mutlaklık, zihinde bir tabîatın hiçbir şart olmaksızın kendisi olması bakımından ele alınması durumundaki mutlaklıktır. Bu tür bir mutlaklığın dış dünyada mutlaka bir karşılığının bulunmasına gerek yoktur. Bununla birlikte sûfiler, vücûdu bir tabîat olarak görüp onu bu şekilde mutlak olarak incelediklerinde onun, hâriçte tahakkuku olan fakat aynı zamanda mefhum düzeyinde zihinde de bir karşılığı bulunan bir mutlaklığa ait tabîat olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Dolayısıyla bu mutlak tabîatın hâriçte zât olarak bir karşılığı mevcuttur. Bu zâtî vücûb ya da imkân mertebelerine ait hiçbir sûret ve kayıt sınırlayamaz. Bununla beraber bu zât her türlü sûret ve kayıttan münezze olmakla birlikte her tür sûret ve kayıttan kayıtlanabilir. Dolayısıyla bu zât bütün vâcib ve mümkün hakikatlerin hakikatidir. Sınırsız ve sonsuz olan bu mutlak hakikat,

<sup>27</sup> Vâcib'in sırf vücûd olması hakkındaki tartışmalar hakkında etraflı bir değerlendirme için bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, trc. Ömer Türker, (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 504-532.

<sup>28</sup> Konunun etraflı bir incelemesi için bkz. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, 492-497.

<sup>29</sup> *el-Mûsûl*, 140-141

Vâcib/Tanrı'dır. Sûfiler Vâcib'in bu sınırsız ve sonsuzluğunu yani bütün sûretlerle sûretlenebilme özelliğini ifade etmek için Vâcib'e mutlak vücûd demişler bu mutlaklığı hakîkî-zâtî mutlaklık olarak tanımlamışlardır.<sup>30</sup>

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

Zâtî-hakîkî mutlaklığa dâir bu mukaddimenin ardından İbn Tûrke'nin, zâtî-hakîkî mutlaklığı vücûbu gerektiren hakîkatin yani vücûdun zâtının min haysu huve huve ademi kabul etmemesinden dolayı sırf vücûd olmasını nasıl temellendirdiğini görebiliriz. İbn Tûrke Vâcib'in sırf vücûd olması konusunda ileri sürülen delillerin aynı zamanda Vâcib'in gerçek mutlaklık ile mutlak olmasını da kanıtlayan deliller olduğunu düşünmektedir. Yine ona göre bu deliller Vâcib'in mutlak olmak bakımından mutlak tabîat olmasının da kanıtlarıdır. Çünkü bu deliller mutlak tabîatin mutlak olmak bakımından gerektirdiği hususlardır. İbn Tûrke'ye göre sırf vücûd olan Vâcib'in mutlaklığının anlamı kayıtsızlık kaydıdır. Dolayısıyla Vâcib'in kayıtsızlık dışında hiçbir kaydı yoktur. Vâcib'in bu şekilde kayıtlı olması bir kayıt da değildir. Çünkü kayıtsızlık kaydı her ne kadar hâricî kayıtlardan olsa bile onun vücûdun tabîatında herhangi bir etkisi yoktur. Dolayısıyla bu kayıt ademî itibârlardandır. Ademî itibârlar ile herhangi bir hakîkati ele aldığımızda hakîkate bir değişme olmayacağından vücûd ya da Vâcib, kayıtsızlık kaydı ile dikkate alındığında ondan herhangi bir değişme olmaz. Buna göre Vâcib hakkında filozoflar ve bazı kelâmcıların Vâcib hakkında kabul ettikleri vücûb yani sırf vücûd olma kaydı bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu kayıt kayıtsızlık anlamı taşıması

<sup>30</sup> Abdurrahman el-Ayderûsî, *Letâifu'l-Cûd*, thk. Said Abdülfettâh, (Kahire: Mektebetü's-sSekâti'd-dîni, 2006), 233-234.

nedeniyle Vâcib, sırf ve kayıtlardan münezze olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.<sup>31</sup>

## 2. Argüman: Vâcib ve Vücûd En Genel Şeylerdir ve İletleri Yoktur.

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

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

*el-Müsül* müellifi vücûdun kurucu unsur olmasına yönelik muhtemel bir diğer itirazı daha zikreder. Bu itiraza göre "İnsan mevcuttur" önermesi "İnsan gülerdir" önermesinde gördüğümüz gibidir. Bu bedihî olarak kavranılan bir durumdur. Öte yandan mevcutluk

<sup>31</sup> İbn Tûrke, *Temhîdu'l-Kavâid*, s. 68.

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

Müellif muvahhidler diye nitelediği muhakkik sûfilerin yalnızca mutlak vücûdu Vâcib’le özdeşleştirmeleri nedeniyle mutlak mevcut veya umûr-i âmmeden başka durumların da Vâcib’le özdeşliğini gerektirip gerektirmediği konusunu da araştırır. Burada araştırma konusu bu kabulün kudemânın çoğalmasına yol açma ihtimalidir. Müellif buna mutlak vücûd ile mutlak mevcut arasındaki ikiliğin itibârlığını ileri sürerek itiraz eder. Bu ikilik itibârî oluşu nedeniyle Vâcib’in çoğalmasını gerektirmemektedir. Hatta umûr-i Âmmeden her biri Vâcib kabul edilse bile yine Vâcib’in çoğalması söz konusu olmayacaktır. Zîrâ umûr-i âmme zât bakımından tek fakat itibâr bakımından farklılaşan ve çoğalan bir şeydir. Öte yandan onlardan vücûdun dışında kalan herhangi bir tür terkibe sahiptir ve ancak vücûd ile mevcudiyet kazanır. Bu yüzden vücûdun dışındaki umûr-i âmmeden hiçbiri bizâtihî Vâcib olmaz. Ancak mutlak vücûd Vâcib’dir. Çünkü mutlak vücûd mutlak basitlikle basit olması nedeniyle kendisinde hiçbir şekilde terkip yoktur. Bilakis ezeli ve ebedî olarak bizâtihî mevcuttur.<sup>32</sup>

### 3. Argüman: Vâcib Sonsuz ve Sınırsızdır.

Vâcibin vücûda özdeş olması ve ikisinin eşitlenmesi ve vücûdun Vâcib’in zâtı olması hususunda *el-Müstül* müellifinin saydığı argümanlarından bir diğeri ise Vâcib’in sonsuz ve sınırsız oluşudur. Müellifin zikrettiği kanıtların ilki Vâcib’in imkân mertebelerindeki tecellisi üzerinden Vâcib’in sınırsız ve sonsuz oluşunun kanıtıdır. İkinci kanıt ise bu kanıtı dayalı

<sup>32</sup> *el-Müstül*, 142-144.

olarak Vâcib'in sınırsız ve sonsuzluğu kabul edildiğinde bunun nasıl tahakkuk edeceğinin akli olarak tespitine dayanır.

Bu çerçevede müellif öncelikle Vâcib'e teşbih ifâde eden sıfatların ıtlakını değerlendirir. Buna göre peygamberler ve velilerden nakledilen mirasta Vâcib'e insanî özellikler ve organlar ıtlak olunduğu görülmektedir. Müellif bu hususta örnek olarak Hz. Peygamber'den naklolunan Allah'ın bir kulunu sevdiğinde o kulun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı vb. organları olması ile ilgili hadisi zikreder. Öte yandan bazı velilerin "Ene'l-Hakk" "Leyse fi cübbetî sivallah" gibi sözlerinin de teşbihî bir yönü vardır. Müellife göre bütün bu ifadeler Hakk'ın en genel şey olması dolayısıyladır. En genel şey de mutlak vücûddan başkası değildir. Bu durumda Vâcib Teâlâ'nın mutlak vücûd olması gerekir.

Bu hususta ileri sürülen bir diğer kanıt ise Vâcib'in her yerde zuhûr edebilme özelliğinin bulunmasıdır. Bu bağlamda müellif Vâcib'in her şeye ıtlakının sıhhatinin ancak üç cihetten olabileceği fikrindedir. Bu ıtlak ya hulûl yoluyla ya ittihâd yoluyla ya da Vâcib'in eşyanın en geneli olması yoluyla. Müellife göre bu ıtlakın hulûl yoluyla olması şıkkı geçersizdir. Zîrâ hulûl yoluyla ıtlak olursa bu durumda Vâcib eşyaya muhtaç olur, onların çoğalmasıyla O da çoğalır. Öte yandan bütün bu sorunlarla beraber hakîki olarak değil ancak mecâzî olarak hulûl yoluyla ıtlakının sıhhatini de kabul etmek gerekir. İttihâd yoluyla olan ıtlak şıkkı da imkânsızdır. Çünkü nesnelere arasında ittihâd imkânsızdır. Zîrâ ittihâdda şeylerden biri ya da her ikisi birden yok olduğunda ittihâd gerçekleşmez. Eğer her ikisi de varlığını sürdürürse bu durumda biri diğeri ile aynı şey olmaz. Her ikisi de kendileri olarak kalmayı sürdürürler, tekleşmezler. Böylece üçüncü şıkkın geçerliliği ortaya çıkar. Bu durumda da Vâcib'in mutlak vücûd olduğu ortaya çıkmış olur.<sup>33</sup>

Müellif son iki kanıt hakkında herhangi bir açıklama veya kanıtlara itiraz edilecek bir yön zikretmeye gerek görmez. Buradan bu iki kanıtın ona göre Vâcib'in mutlak vücûd ile ayniyetine dair en güçlü kanıt olarak bunları gördüğü söylenebilir.

## Sonuç

<sup>33</sup> el-Müsül, 145.

Mutlak vücûdun müşahhas birliği, dış dünyada bir hakikatinin olması ve bundan dolayı hariçte mevcudiyeti, Tanrı'nın zâtının sırf ve mutlak vücûd olması gibi prensipler vahdet-i vücûd ontolojisinin kurucu unsurlarıdır. Bütün bu unsurlar ise ancak vücûdun vücûbu kabul edildiğinde geçerlilik kazanmaktadır. Bu yüzden vücûdun vücûbu tezi s filer ile Ehl-i nazar arasında polemiklere konu olmuştur. Bu polemikler tarafların ontolojik tasavvur farkından kaynaklanır ve geniş bir literatürün ortaya çıkmasına yol açar. Müellifi hakkında kesin bir bilgi elde edemediğimiz *el-M s l 'l-akliyyetü'l-Efl t niyye* isimli eser bu polemik literatürü içerisinde çeşitli açılardan dikkat çekici yönlere sahip bir eserdir. Z r  polemik metinleri üzerinde yapmış olduğumuz çalışmalar çerçevesinde tespit ettiğimiz kadarıyla *el-M s l 'l-akliyyetü'l-Efl t niyye*, vücûdun vücûbu ve bu çerçevede V cib'in vüc da, vüc dun da V cib'e eşitlenmesi ile ilgili kanıtlar ve itirazları müstakil bir çerçevede ele alan ve tarafsız bir bakışla inceleyen ilk ve tek eserdir. Bu nedenle polemik literatürü içerisinde özgün bir yere sahiptir.

Çalışmamızda da görüleceği üzere *el-M s l 'n* meçhul müellifi vüc dun vüc bu ile ilgili kanıtlar ve itirazları özgün ve Ehl-i nazar'ın skolastik diline uygun biçimde incelemiştir. *el-M s l 'de* ele alınan kanıtlar ve itirazlardan yola çıkarak rahatlıkla ifade edebiliriz ki, s filer ile Ehl-i nazar arasında bu konuda cereyan eden tartışmaların bir taraftan tek f -i edille diğer taraftan da kavram karmaşası handikabından çıkması g c görünmektedir. Çünkü vüc dun vüc bu ile ilgili tartışmalar bağlamında Ehl-i nazar cihetinde zihni alışkanlıkların, s filer cihetinde ise vazolunan ıstılahın müphemliğinin yol açtığı sorunların etkili olduğu söylenebilir. Meçhul müellifimizin bu hususta kendi görüşünü açığa belirtmemesinin arka planında da bu handikapların bulunması muhtemeldir.

V c dun vüc bu problemi bağlamında yaptığımız bu çalışma çerçevesinde *el-M s l 'n* geçmişte ve günümüzde hak ettiği ilgiye mazhar olduğunu söylemek güçtür. Z r  Molla Fen ri'nin *Misb h*'ta yapmış olduğu bazı nakilleri ve Abdurrahman Bedev 'nin eseri neşrini saymazsak eserin sonraki dönemlerde mühmel kaldığını, kendisinden neredeyse hiç bahsedilmediğini söyleyebiliriz. Bu ihmalin neden kaynaklandığını bilmiyoruz. Belki bu ihmalin nedeni müellifin meseleyi tarafsız biçimde ele alırken her iki tarafın kanıtlarına eşit mesafede durması ve vahdet-i vüc du benimsediğini çok açık bir biçimde ifade etmemiş olmasıdır. Bununla birlikte eser geçmişte ihmale uğramış olsa da vüc dun vüc buna yönelik kanıt ve itirazları en kapsamlı şekilde ve nazari bir dille ele alıp kritik etmesi dolayısıyla



değeri inkâr edilemez. Bundan dolayı vahdet-i vücûd alanında yapılan yeni çalışmalar için konu olma önceliğine sahiptir diyebiliriz.

## Bibliyografya

### Kaynakça

- Amûli, Haydar. *Nakdu'n-Nukûd*. nşr. Osman İsmail Yahyâ - Henry Eugenie Corbin. Tahran: Encümen-i İrânî Şinasi-yi Fransa, 1989.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. tre. Ömer Türker. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-Ayderûsi, Abdurrahman. *Letâifu'l-Cûd*. thk. Said Abdülfettâh. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-İnî, 2006.
- el-Kayserî, Dâvûd. *Mukaddemâi*, thk. Turan Koç vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- el-Mehâimî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Ahmed. *Meşrau'l-Husus ilâ Me'âni en-Nusus*. thk. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1947.
- Ensârî, Hasan. "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefi el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye ve Mülûk-i Rey". ansari.kateban. Erişim 10.11.2021, <https://ansari.kateban.com/post/2571>
- İbn Türk. Sâinüddîn *Temhidü'l-Kavâid*, thk. Celâleddin Aştîyânî. Tahran: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360.
- İbnü'l-Arabî. *İnşâu'd-Devâir*. thk. H. S. Nyberg. Leiden: Brill, 1919.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-Üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.
- Molla Sadrâ. *Kütâbu'l-Meşâ'ir*. thk. Halid Abdülkerim. baskı yeri ve tarihi yok.
- Taftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

**Açıklamalı [MOKS]:** 1- "Kaynakçanın paragraf yapısı, tek satır aralığı ve asılı (ilk satırlar hariç girintili) olacak şekilde ayarlanmalıdır. Asılı metinde girinti ölçüsü, paragraf başı girintisi ile eşit olarak ayarlanmalı, paragraf başı girintisi yoksa sayfa boyutuna uygun bir değer belirlenmelidir. ör. A4 boyutunda bir sayfa için 1,25 cm girinti tercih edilebilir."  
<https://www.isnadsistemi.org/guide/isnad2/akademik-yazim/26-kaynakca-olusturmak/>  
birinci ve ikinci kaynaklar buna göre düzenlenmiştir.  
2-Dipnotlarda istenilen düzeltmeler İSNAD sistemine uygun olacak şekilde "kaynakçaya" uyarlanması önerilmektedir.

# -Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye Isimli Eser Bağlamında Vücûd-âcib Özdeçliğinin Kanıtlarının İncelenmesi

Ar : Muhammed BEDIRHAN Sayfa Sayısı : X6 Kelime Sayısı : 8404 Karakter Sayısı : 6X86X

## ÖZİMLİK RAPORU

BENZERLİK ENDEKSİ	İNTERNET KAYNAKLARI	YAYINLAR	ÖĞRENCİ ÖDEVLERİ
%7	-	-	-

## İNCEL KAYNAKLAR

1	Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi (Online) - 'ı'ı' şı'ı' / s÷ç ça »şâ' yş 'şı' Q;'ç'at' Sö'Nç	<%1
X	Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Kur'an'ın Mekke'de Yazılması ve Medine'de Çoğaltılması Üzerine Bazı Değerlendirmeler	<%1
3	null - The impact of organisational culture on organisational commitment	<%1
4	Peter Lang International Academic Publishing Group - E-Political Socialization, the Press and Politics	<%1
5	?? Richard Ellis-Braithwaite - Modelling the instrumental value of software requirements	<%1
6	Massachusetts Institute of Technology - The role of R&D in construction firms	<%1
7	University of Leicester - Rett syndrome : therapies and parents' views	<%1
8	Wikipedia EN - Historical monuments in Pristina	<%1
9	Innovation and Technology in Computer Science Education - A multi-national study of reading and tracing skills in novice programmers	<%1
10	Journal of Computer and Education Research (Dergipark) - Öğretmen Adaylarının Ölçüler Konusunda Öğrenci Hatalarını Tespit Etme Becerileri ve Hataların Giderilmesine İlişkin Önerileri	<%1
11	0 -	<%1

14	Islam Araştırmaları Dergisi - <b>Arapça Dil Kurallarından Kaynaklanan İhtilâfların Meâllere Aktarımı: Bayraktar Bayraklı ve Mustafa Öztürk Meâli Örneği = Transferring the Differences Coused from Arabic Grammar Rules to Translation of Qur'an: The Example of Bayraktar Bayraklı and Mustafa Ozturk's Translation</b>	<%1
15	Selçuk Üniversitesi - <b>Menâkıbnâmelere Göre XIII. Yüzyıl Selçuklu Anadolu'sunda tasavvufi zümreler</b>	<%1
16	www.zeytinburnu.istanbul - <b>Internet Source</b>	<%1
17	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi - <b>Müeyyed Cendî'ye göre varlık ve bilgi</b>	<%1
18	www.altayli.net - <b>Internet Source</b>	<%1
19	0 - <b>Comparison of Ibn Khaldun and Molla Fanari Concerning Debates on the Nature of Tafsir</b>	<%1
X0	- <b>Tijana Krstic Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları Kitabyayınevi</b>	<%1
X1	turk1399.com - <b>Internet Source</b>	<%1
XX	Gaziosmanpaça Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Dergipark) - <b>EBÜ CAFER ET-TÛSİ'NİN TEFSİRİNDE MECAZ</b>	<%1
X3	Marmara Üniversitesi - <b>İbn Arabî'nin Hal'u'n-Na'leyn Şerhi: Tahkik ve değerlendirme</b>	<%1
X4	Erciyes Üniversitesi - <b>Ebu'l-berekât El-Bağdadî'de metafizik</b>	<%1
X5	Türkiye Bilimler Akademisi - <b>2016 İsâgûcî Mantığa Giriş</b>	<%1
X6	Sakarya Üniversitesi - <b>Trabzonlu Mehmed Ma'rûf'un Şerh-i Kasîdetu't-Tâ'iyye'si (Metin-inceleme)</b>	<%1
X7	Marmara Üniversitesi - <b>Dijital çağda kimliğin kavramsallaştırması ve gerçeklik: Twitter parodi hesapları</b>	<%1
X8	Harp Akademileri Komutanlığı - <b>İkinci Körfez Harekatı sürecinde ABD-Barzani-Talabani yakınlaşmasının Türkiye'nin güvenliğine etkileri</b>	<%1
X9	Ankara Üniversitesi - <b>Zihin beden ilişkisi bağlamında William Hasker'ın zuhur teorisinin değerlendirilmesi</b>	<%1
30	Hacettepe Üniversitesi - <b>Bilimde tümevarım sorunu üzerine bir çalışma</b>	<%1
31	Marmara Üniversitesi -	<%1

35	Insan & Toplum - <b>Graham Harman, Nesne Yönelimli Ontoloji-Her Şeyin Yeni Bir Teorisi, İstanbul: Tellekt, 2020, 238 s.</b>	<%1
36	Marmara Üniversitesi - <b>Bir beçeri coğrafyacı olarak İbn Haldun</b>	<%1
37	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - <b>MEKÎ B. EBÎ TÂLIB (ö. 437/1045) "EL-İBÂNE 'AN ME'ÂNİ'L-KİRÂÂT"</b>	<%1
38	Marmara Üniversitesi - <b>Konut finansmanı sisteminde gayrimenkul değerlemesi</b>	<%1
39	Felsefe Dünyası - <b>RETORİKTE ETHOSUN YERİ</b>	<%1
40	Pamukkale Üniversitesi - <b>Refail Oğuztürk Dağlı'nın çir ve poemalarında yapı ve tema</b>	<%1
41	Ebook - <b>Max Weber - Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı</b>	<%1
4X	İlahiyat Tetkikleri Dergisi - <b>Tefsir'in Dini İlimler Arasındaki Konumuna Dair Bazı Envârü't-Tenzil Hâçiyelerinin İncelenmesi</b>	<%1
43	İslam Araştırmaları Dergisi - <b>Teftazânî'nin Umûr-i Âme İncelemesine Katkısı</b>	<%1
44	www.kitapistiyor.com - <b>İnternet Source</b>	<%1
45	İstanbul Üniversitesi - <b>Türk Ticaret Kanunu'na göre anonim ortaklık genel kurulunda yeter sayılar</b>	<%1
46	Sakarya Üniversitesi - <b>İmkân risaleleri bağlamında Kemalpaçazâde'nin imkân anlayışı</b>	<%1
47	http://arxiv.org - <b>İnternet Source</b>	<%1
48	- <b>Tarık Solmuş - Bağlanma , Evlilik ve Aile Psikolojisi</b>	<%1
49	dspace.ankara.edu.tr - <b>Aile hukukunda sadakat yükümlülüğü ve ihlalinden kaynaklanan manevi tazminat istemi</b>	<%1
50	İslam Araştırmaları Dergisi - <b>Mustafa Sabri Efendi'nin Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücûd Eleştirisi = Mustafa Sabri Efendi's Understanding of Existence and His Criticism on Wahdat al-Wujud</b>	<%1
51	İstanbul Üniversitesi - <b>Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i vücûd müdafaası</b>	<%1
5X	0 - <b>İnternetSource</b>	%X

## 2. YAZARIN EKLEDİĞİ MAKALE DOSYALARININ İLK HALİ

[TAM METİN](#)

**Başlık:** el mu'su'l.docx

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

**Muhammed Bedirhan**

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.

asst. prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Sufism

[muhammedbedirhan@yahoo.com](mailto:muhammedbedirhan@yahoo.com) <https://orcid.org/0000-0003-0834-8733>

**Özet:**

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

Vahdet-i vücûdun kurucu metinlerinde bu ana esaslar dikkate alınarak vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûddan ibâret olmasına yönelik aklî, naklî ve keşfî kanıtlara yer verilir. Öte yandan vahdet-i vücûda yöneltile eleştirilerde de bunların etkin olduğu görülür. Muarızlar vücûdun vücûbunu ve Vâcib'in vücûddan ibâret kabul edilmesini çürütmeye yönelik aklî ve naklî hatta zaman zaman keşfî kanıtlara başvururlar. Bu hususun ispat ve reddi bağlamında vahdet-i vücûdu kabul edenlerle reddedenler arasında bir polemik zemini oluşmuş ve bu zeminde lehte ve aleyhte birtakım temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür doğmuştur. Muhtemelen bir XIV. yüzyıl metni olan *el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli anonim eser bu literatür içinde vücûd-Vâcib özdeşliği

problemini tarafsız bir gözle incelemeye dönük belki ilk ve hatta tek teşebbüs olması nedeniyle oldukça kıymetlidir. Bu makalede bu özdeşliğe dair tartışmalara ışık tutulmaya çalışılmış ve özellikle *el-Müsül* dolayımında vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûd olması hakkında getirilen kanıtlar incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Vücûdun vücûbu, Vahdet-i Vücûd, el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye,

### **Abstract:**

The Sufis who accept *Wahdat al-Wujud* (Oneness of Being) consider *Wujud* (Being) to be identical with *Wajib*, and *Wajib* to be identical with *Wujud* due to their belief that the nature of *Wujud* and the nature of *Wajib al-Wujud* (Necessary Being) are the same. Therefore the Sufis who adopted this doctrine resorted to various theoretical and juridical evidences as well those based on unweiling (*kashf*). Because Being (*Wujud*) contradicts non-existence, non-existence cannot precede Being and neither can Being accept non-existence. Being also does not depend on anything else and it is not essence or accident. It is simple and good *par excellence*. It has no opposite or counterpart. The abovementioned characteristics of Being are the main elements that shape the general framework of the evidences which prove the necessity of Being. *Wajib*, on the other hand, is absolutely simple, good *par excellence*, limiteless, eternal and is the most general. It also has no opposite or counterpart. These characteristics are the main elements which form the general framework of the evidences that prove *Wajib*'s existence.

The founding texts of *Wahdat al-Wujud*, which pay attention to these abovementioned points, include rational (*aqli*) and textual (*naqli*) proofs as well as those based on unweiling (*kashf*) that not only prove the necessity of *Wujud*, but also prove that *Wajib* is nothing other than *Wujud*. On the other hand, these same evidences are used to criticize *Wahdat al-Wujud*. The opponents of *Wahdat al-Wujud* also occasionally use rational and textual proofs as well as those based on unweiling. As a consequence, polemics have emerged between those who defend *Wahdat al-Wujud* and those who reject it, eventually leading to a substantial literature which consists of independent studies, treatises and fatwas. The anonymous work entitled *Al-Muthul al-aqliyya al-Aflâtûniyya*, which probably dates back to the 19th century, is a rather valuable study in this respect, since it is likely to be the first and the only attempt to examine the question of the identity of *Wujud* and *Wajib* from an impartial point of view. In this article,

we aimed to shed light on the debates concerning this identity by examining it within the context of *Al-Muthul*.

**Key Words:** Necessity of Wujûd, Wahdat al-Wujûd, Al-Muthul al-aqliyya al-Aflâtûniyya

## Giriş

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

Sûfiler tarafından vücûdun vücûbunun kabul edilmesi, çift kutuplu varlık anlayışına sahip Ehl-i nazar'la aralarında büyük bir çatışmayı alevlendirir. Taraflar karşılıklı olarak vücûdun vücûbu ve onun dolayımında vücûdun birliği ve hâriçte mevcudiyeti gibi vahdet-i vücûd sisteminin ontolojisinin ana ilkeleri üzerinde tartışırlar. Taraflar arasındaki bu gerilim ve tartışmanın net bir resmini elde etmek genel olarak Ehl-i nazar'ın ana akımları olan Meşşâîlik ve Kelâm ile vahdet-i vücûdu savunan Tasavvuf geleneklerinin Vâcibu'l-vücûd ile ilgili tanımlarının çok kısa bir incelemesini gerektirmektedir. Bu inceleme hem sûfilerin bu husustaki fikirlerinin tebellür etmesini ve hem de makalemize konu olan *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*'de yer alan kanıtların teorik arkaplanını anlamayı temin edecektir.



Ehl-i Nazar geleneği ontolojik vücûbu, bir şeyin varlığının zarûrîliği veya iktizâsı ya da yokluğunun imkânsızlığı olarak anlarlar. Buna göre Vâcib, yokluğu imkânsız olan şey demektir. Tanrı, isbât-ı vâcib burhânları çerçevesinde yokluğunun aklen imkânsızlığı kanıtlandığı için varlığı zorunlu olan yani Vâcibu'l-vücûd'dur.<sup>1</sup> Sûfiler de vücûbu ve vücûb dolayımında Vâcibu'l-vücûd'u Ehl-i nazar'ın anladığı şekilde anlamaktadırlar. Nitekim onlara göre vücûb, bir zâtın kendi dış varlığını iktizâ etmesi ve hâriçte tahakkukunun zorunlu olmasıdır.<sup>2</sup> Vâcibu'l-vücûd ise kendisinden vücûdun asla ayrılmadığı ve ayrılması da imkânsız olan bir varlıktır. Dolayısıyla ona asla adem ârız olmaz ve ârız olması da imkânsızdır. Varlığını kendisinden alır. Yokluktan çıkmamıştır. Bundan dolayı adem tarafından asla öncelenmemektedir.<sup>3</sup>

Vücûb ve Vâcibu'l-vücûd konusunda Ehl-i nazar ile aynı görüşlere sahip olan sûfilere onlardan ayırtıran husus vücûdun doğası hakkındaki görüşlerinde kendisini gösterir. Onlara göre vücûb ve Vâcib ile ilgili tanımlar vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasında özdeşlik bulunduğu işaret etmektedir. Zîrâ vücûb ve Vâcibu'l-vücûd'a dair yukarıda zikrolunan tanım ve özellikler ancak vücûdun hakikatinin sahip olabileceği özelliklerdir.<sup>4</sup> Dolayısıyla vücûb ve Vâcib hakkında felâsife ve mütekellimîn ile sûfiler arasında ortaya çıkan icmâ sûfilerin vücûdun vücûbunu kâil olmaları nedeniyle ortadan kalkar. Dolayısıyla bu durum taraflar arasında bir fay hattının ve çatışma odağının doğmasına neden olur. Çatışmanın bir tarafında vahdet-i vücûdu benimseyen sûfiler vardır ve onlar bu ilkeyi savunmak ve tahkim etmek amacıyla aklî, naklî ve keşfi kanıtlar ileri sürmektedir. Diğer tarafında ise Ehl-i nazar vardır ve onlar da bu ilkenin çürütülmesi için aklî ve naklî hatta bazen keşfi kanıtlar ileri sürmektedirler. Dolayısıyla ispat ve ret bağlamında taraflar arasında bir polemik zemini oluşmuş ve bu alanda iki tarafta da temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür gelişmiştir.<sup>5</sup>

Ünlü Arap felsefe tarihçisi Abdurrahmân Bedevî tarafından neşredilen ve nâşiri tarafından müellifinin kimliği tespit olunamayan *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli eser işte bu

1 Sa'deddin Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/458.

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

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

4 Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed el-Mehâimî, *Meşrau'l-Husûs ilâ Me'ânî en-Nusûs*, thk. Ahmed Ferid Mezîdî, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 46.

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

polemik literatürünün gözden kaçan önemli bir halkasını teşkil etmektedir.<sup>6</sup> *el-Müsül*, ismi dolayısıyla her ne kadar Platonik idelerin dış dünyada mevcudiyetiyle ilgili bir eser olduğu zannına yol açsa da aslında üç temel felsefi-tasavvufî incelemeyi ihtivâ eder. Eserde öncelikle bu inceleme konularından Platonik idelerin dış dünyadaki mevcudiyeti ile ilgili olan tartışmalar ele alınır. Daha sonra misâl âleminin mevcudiyetine dair tartışmalar incelenir. Üçüncü inceleme konusu ise vücûdun Vâcibu'l-vücûd'a özdeş kılınması ile ilgili tartışmalardan meydana gelmiştir.

Eserin müellifi bu üç temel inceleme alanını bir mesele olarak görmeye birlikte incelemesinde kendi konumunu ve tarafını keskin hatlarla belli etmez. Çünkü müellif incelenen konuda leh ve aleyhteki kanıtlara birlikte yer verir ve onların taşıdığı sorunlara dikkat çekerek kanıtları kritik etmekten geri durmaz. İncelenen konularda inanan ve inkâr edenlerin argümanlarını bu şekilde birlikte ele alması nedeniyle akademik bir tarafsızlıkla konuyu değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan gerçekten dikkat çekici bir sunuma sahiptir.<sup>7</sup>

Bütün bu veriler ışığında eseri bu çalışma açısından önemli ve incelemeye değer kılan husus eserdeki üçüncü ana inceleme alanı olan vücûdun vücûbu problemidir. *El-Müsül*'ü esas alarak vücûdun vücûbu tartışmalarını incelediğimizde eserin bu hususta iki ana odağı olduğu

6 Eserin A. Bedevî tarafından neşrinin ardından müellifinin kimliğini tespit konusunda şimdiye kadar yapılmış Dr. Hasan Ensârî'nin internet bloğunda yazdığı makalesinin dışında bir çalışmaya rastlamadık. Ancak Molla Fenârî'nin Misbâhu'l-üns'te bu eserde yer alan bazı kanıtları aynen iktibas ederek görüşleri es-Selmîni (السالموني) isimli birine nisbet etmesinden hareketle eserin bu nişbeyle anılan birine ait olması muhtemeldir diyebiliriz. Dr. Ensârî eserin muhtemelen 14. yüzyılda kaleme alındığını düşünür. Bu sonuca da eserin ithaf edildiği kişi olan Melik-i Rey lâkaplı bir devlet adamından hareketle ulaşır. (Hasan Ensârî, "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefi el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye ve Mülûk-i Rey", ansari.kateban (Erişim 10.11.2021).)

7 Müellifin üslubundan hareketle onun Platonik ideler kuramı, misâl âlemi doktrinini veya vücûdun vücûbu probleminin aklen ispat veya inkârının eşit düzeyde olduğunu ve bir tür tekâfü-i edille durumu ile karşı karşıya olduğumuzu göstermeyi istediği söylenebilir. Bununla beraber esere özellikle de vücûdun vücûbu cihetinden bir alt-metin okuması yaptığımızda müellifin aslında Vahdet-i vücûd'a ve bu çerçevede vücûdun vücûbunu kabule yakın durduğunu söylemek de mümkündür. Nitekim konu hakkında yazan sûfi müelliflere muvafakat ederek, mutlak vücûdun cüz'iyeti itibarıyla değil ama mâhiyeti bakımından Vâcibu'l-vücûd olmasının imkânını kabul ettiğini ve bazı sûfilerin örfünde bu duruma tevhid dendiğini belirtmesi kısmen bunu göstermektedir. (Detaylar için bkz. *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1947),

118 (bundan sonra eser *el-Müsül* şeklinde anılacaktır.)) Ayrıca müellifin vücûdun vücûbunun kanıtlarını ifade ederken kullandığı dil ve yöntemin tasavvuf içerisinde Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ile ivme kazanan Saïdüddin Fergânî (ö. 699/1300), Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335) ve Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) gibi isimler vasıtasıyla zirveye ulaşan nazârî yönelim ve skolastisizm diliyle benzerlik taşıdığını not etmekte fayda vardır. Nitekim eser bu bakımdan bu kuşağın ardından gelen ve Osmanlı düşünce tarihinin en dikkate değer isimleri arasında yer alan Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) dikkatini çekmiştir. Fenârî vücûdun vücûbu, birliği, mutlak vücûdun Hakk'ın zâtının aynı olması gibi temel problemlerde ve misâl âleminin kanıtlanması gibi meselelerde *el-Müsül*'den alıntı yapması veya müellifin kullandığı kanıtların benzerlerine eserinde yer vermesi bu iddiayı destekler mâhiyettir.

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

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

### **1. Vücûd Neden Vâcibdir?**

Vücûd neden vâcibdir? Vücûdun vücûbunu kabul edenler bu soruyu vücûdun doğasının vücûbu zorunlu olarak gerektirdiğini söyleyerek cevaplarlar. Çünkü kendisi olmaklığı bakımından vücûdu incelediğimizde onun bir şeyin kendi zâtından nefyinin imkânsızlığı, hakikatlerin birbirine dönüşümünün imkânsızlığı, iki karşıtın aynı anda bir mahalde toplanmasının imkânsızlığı ve bir şeyin kendisine takaddüm etmesinin imkânsızlığı gibi temel mantıksal zorunluluklar dolayısıyla yokluğu kabul etmediği görürüz. Bu mantıksal zorunluluklardan hareketle min haysu huve huve vücûd, tasavvur edildiğinde zâtı gereği

yokluktan en uzakta olan ve yokluk tarafından öncelenemeyen bir tabîat olarak karşımıza çıkar. Çünkü vücûdun hakîkatinin yoklukla nitelenmesi durumunda bu, bir şeyin kendi karşıtı ile nitelenmesi anlamına gelir. Bunun mantıksal bir çelişki olduğu açıktır. Bu öncüller çerçevesinde zâtî gereği yokluğu kâbil olmaması ve yokluk tarafından öncelenmemesi nedeniyle vücûdun zâtî gereği vücûda sahip olduğu açığa çıkar. Vücûdun bu zâtî vücûdu, bir şeyin kendisinden selbinin imkânsızlığı nedeniyle kendi hakîkatinden kesinlikle ayrılmaz. Bu yüzden vücûdun yok olması asla düşünülmez. Bu durumda vücûd, kendi dış varlığını zâtî gereği iktizâ eder. Diğer bir ifadeyle vücûdun varlığı kendi zâtındandır. Bu ise vücûdun vâcib bir tabîata işaret etmesi anlamına gelir. Çünkü bu durumda vücûd, kendisine yokluk takaddüm etmeyen, kendisinde asla yokluk bulunmayan, varlığı kendi zâtından kaynaklanan ve ortadan kalkması çelişki doğuracağı için imkânsız olan bir tabîat olmaktadır. Bu ise onun kendiliğinden Vâcib olduğunu gösterir. Zirâ yukarıda da zikrolunduğu üzere Vâcibu'l- vücûd'un, vücûdu zâtî gereği olan ve zâtî gereği asla yokluğu kabul etmeyen bir tabîat olduğu Ehl-i nazarın da ittifakla kabul ettiği bir ana esastır. Bu öncüllerden hareketle sûfiler vücûdun zâtî gereği Vâcibu'l- vücûd olduğu ve yokluğun da zâtî gereği mümteni'u'l- vücûd olduğunu ileri sürmüşlerdir. Vücûdun doğasının vücûbu bu şekilde iktizâ etmesi sûfilerin vücûdu Vâcib'e eşitlemelerine neden olmuştur.<sup>8</sup>

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

### **1. Argüman: Mutlak Vücûd Ademi Gayr-ı Kâbildir.**

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

<sup>8</sup> Konunun detaylı bir incelemesi için bkz.: Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 63-64; Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, thk. Muhammed Hâcevî, (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374), 157.

Mutlak vücûdun ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm bir vücûd olması gerektiği savı *el-Müsül*'de bu hususta ileri sürülen burhânların ilk örneği olarak zikredilebilir. Bu sava göre vücûdun ademi kabul ettiği takdirde mâdum olması evvelî bir imkânsızlıktır. Müellif bu kanıtı ileri sürmekle bu imkânsızlığın gerekçesini açıklamaz. Bu durumda vücûdun mâdûm olması ne anlama gelmektedir? Bunun cevabını muhtemelen *el-Müsül* müellifi ile çağdaş İbn Türke'den alabiliriz. İbn Türke vücûdun ademi kâbil olmamasının nedenini vücûdun zâtı gereği ademi kabul edebileceğini söylediğimizde doğacak olan ictimâ-ı nakîzayn ve inkılâb-ı hakâyık gibi mantıksal problemlere bağlar. Binâenaleyh biz vücûdun zâtı gereği ademi kabul ettiğini varsaydığımız zaman vücûdun adem ile vasıflandığını söylemiş oluruz. Bu durumda vücûdun yokluğu farz olduğunda mantıksal olarak bir imkânsızlık doğmamalıdır. Çünkü vücûdun ademle mevsûf olması iki şeye yol açar: Ya vücûd bu vasıflanma sırasında kendi hakîkatinin gereği olarak var olmaya devam edecektir. Bu durum bir şeyin varlık ve yoklukla aynı anda nitelenmesi anlamına gelir. Bu da iki nakîzin cem'i demektir ki bu durum imkânsızdır. Veya vücûdun hakîkati, adem ile vasıflandığında kendi hakîkati üzere kalmaz. Bu ise vücûdun hakîkatinin nakîzı olan ademe inkılâbı demek olur. Bu durum da aklen imkânsızdır. Bu nedenle vücûdun zâtı gereği ademi kabul etmeyeceği ve mâdûm olmayacağı kanıtlanır.<sup>9</sup>

Müellif bu kanıtta vücûdun mâdûma dönüşmesinin imkânsız olmadığı savıyla itiraz edildiğini belirtir. Zeyd'in intifâsı durumunda varlığının da müntefî oluşunu vücûdun mâdûma dönüşebileceğine örnek olarak gösterir. Bu itiraza göre Zeyd'in varlığı Zeyd müntefî olduğunda mâdûma dönüşmektedir.<sup>10</sup> Bununla beraber müellifin zikrettiği bu itiraz vücûdun ademle mevsûf olabileceğini kanıtlamaya yetecek derecede güçlü bir itiraz değildir. Çünkü vücûdun ademi kâbil olmadığını ve mâdûma dönüşmediğini savunan sûfiler vücûd ve ademi birer vasıf olarak görmedikleri için daha başlangıçta reddedilmiştir. Dolayısıyla bu itirazın Ehl-i nazar'ın kendi zihinsel alışkanlıklarından hareketle ileri sürüldüğünü söylemek mümkündür. Muhakkik sûfiler vücûdun mevcûdâta zâid oluşunu kabul etmemektedirler. Aksine onlara göre mevcûdât, vücûdun türsel cüz'ileridir. Vücûd onlara huve huve olarak söylenmektedir. Vücûdun birbirinden ayrışan türlerinin oluşumu sadece nisbetler ve idrâk ve duyu güçlerinde ortaya çıkan durumlar yoluyla oluşan şeylerdir. Dolayısıyla bu hakîkatlerin aynları ile onların

9 İbn Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 20.

10 *el-Müsül*, 133.

hüviyyet ve vücûdlarının aynından başkası kastedilmez. Nitekim İbnü'l-Arabî de *İnşâu'd-devâir* isimli eserinde buna dikkat çekerek şöyle demektedir:

“Vücûd ve adem mevcut ve mâdûma zâid bir şey değildir. Bilakis o mevcut ve mâdûmun aynıdır. Ancak vehim vücûd ve ademin mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olduğunu tahayyül etmektedir. Vehim, vücûd ve ademi âdetâ içine girilen bir ev gibi tahayyül eder. Bu yüzden de ‘Şu şey daha önce yokken vücûda dâhil oldu’ dersin. Muhakkikler katında budan murâd ancak bu şeyin kendi aynını bulması anlamıdır. Dolayısıyla vücûd ve adem bir şeyin aynının isbât ya da nefyidir. Bir şeyin aynı sâbit olduğu ya da nefyedildiğinde bazen onun varlık ve yoklukla aynı anda muttasıf olması câiz olur. Bu durum nisbet ve izafetlere göre ortaya çıkar. Söz gelimi kendi aynında mevcut olan Zeyd çarşıda mevcûd ve fakat evde mâdûm olabilir. Şu hâlde vücûd ve adem, beyazlık ve siyahlık gibi mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olsaydı o zaman Zeyd’in her ikisiyle birlikte aynı anda mevsûf olması imkânsız olurdu. Bilakis Zeyd mâdûm olduğunda mevcut değildir. Tıpkı siyah olduğunda beyaz olmadığı gibi... Böylece Zeyd’in adem ve vücûdla aynı anda vasıflanması tashih edilmiştir. Bu durum ayn sâbit olmakla birlikte izâfî vücûd ve izâfî adem demektir. Vücûdun izâfetsiz olarak tek başına mahsûs ya da mâkul herhangi bir mevsûfla kâim bir sıfat olmadığı netleştiğinde onun doğu ve batı, sağ ve sol, ön ve arka gibi mutlak anlamda izâfet ve nisbet olduğu da sâbit olur.”<sup>11</sup>

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

Vücûdun ademi gayr-ı kâbil olması hakkında *el-Müsül'* de zikredilen bir diğer kanıt da mutlak vücûdun ademi ya da mutlak adem vücûdu kabul ettiğinde bunun bir şeyin bilfiil varlığıyla beraber nakîzî ile vasıflanması demek olacağı savıdır. Bu sav da önceki kanıttaki gibi gerekçelendirilmemektedir. Bununla beraber bu savın dayandığı mantikî zemin bir önceki kanıtla aynıdır. Yani ictimâ-ı nakîzaynın imkânsızlığı açısından vücûdun zâtı gereği ademi kabulünün imkânsız olmasıdır. Müellif bu kanıtın kaynağı olarak Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Fusûs* şerhini gösterir. Öte yandan müellif bu kanıtta küllînin cüz'î bir kavrama mutlak anlamda yüklenmesi durumunda olduğu gibi iki karşıt/nakîzın birbirlerine muvâtaa veya iştikâk yoluyla yüklenemediği gerekçesiyle itiraz edildiğini nakleder.<sup>12</sup> Bunun anlamı “Vücûd ademdir” örneğinde görüldüğü üzere muvâtaa yoluyla veya “Vücûdun ademi vardır/adem sahibidir/mâdûmdur” örneğinde olduğu üzere iştikâk yoluyla yükleneneceğidir. Bu itiraz da İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntı çerçevesinde düşünüldüğünde yine Ehl-i nazar'ın zihnî alışkanlığının bir sonucu olarak görülebilir. Zîrâ vücûdun ademi kabul etmeyeceğini savunanların hareket noktası onun bir sıfat olmadığı ve iştikâk ya da muvâtaa yoluyla onun nakîzına yüklem olmayacağı iddiasıdır. Onlara göre vücûd, zât anlamına geldiği için eşyaya söylenmesi yukarıdaki örnekte de olduğu üzere ancak izâfet yoluyla olabilir.

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

*el-Müsül*'de zikredilen bir diğer kanıt da vücûd-i mutlakın tek bir hakikat olması ademi kabul eden şeyin ise tek olmaması savıdır. Vücûd bu nedenle ademi kâbil olamaz. Müellifin naklettiğine göre bu kanıt zayıf bulunmuştur. Bu zafiyetin gerekçesi ise bazen ademi kabul eden şeyin insan ve Zeyd örneğinde olduğu gibi tek bir hakikat olma ihtimalidir. Bu durumda bahsi geçen kıyasın büyük önermesi ancak cüz'iler için geçerli olabilir.<sup>13</sup> Müellifin naklettiği bu itiraz da önceki iki itirazda görüldüğü üzere vücûdu bir sıfat olarak kabul etmenin sorunlarını taşımaktadır. Zîrâ yukarıda İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntıda da görüldüğü üzere vücûd ve ademi kabul eden şey nesnenin sâbit aynıdır ve bu kabul ise vücûd ya da ademin bu ayna urûzu yoluyla değil ancak izafesi yoluyla olmaktadır.

Müellifin zikrettiği bir diğer kanıt da vücûd ademi kâbil olursa bu durumda adem, Vâcib varlığın lâzımı durumuna geleceği, adem-i lâzım, adem-i melzûmu, melzûmun vücûdunun imkânının da lâzımın vücûdunun imkânını gerektireceği, bu yüzden de Vâcib'in imkânı söz konusu olacağı savıdır. Vâcib'in imkânının muhâl olması açıktır. Bundan dolayı vücûdun doğası gereği vücûb sahibi olması gerekir. Müellif bu kanıtın tetkike ihtiyaç duyduğunu iddia eder. Çünkü ona göre mutlak vücûdun, Vâcibu'l-vücûd'un zâtı dışında kalan zâtlar dikkate alındığında bazen ademi kabul edebilmektedir.<sup>14</sup> Bununla beraber müellif bu kabulün nasıl olduğunu göstermez. Bununla birlikte mutlak vücûdun Vâcib dışında kalan mümkün fertlerinin ademi kabul etmesi de sâbit aynlarının bunu kabul etmesiyle ilgili olup onların vücûdunun ademi kabul etmesi anlamı taşımamaktadır. Dolayısıyla müellifin zikretmiş olduğu diğer itirazlar gibi bu itirazın da geçerliliği zayıf görünmektedir.

Müellifin vücûdun ademi kabul etmeme konusunda zikretmiş olduğu bir diğer kanıt vücûd-mâhiyet ayrımından hareketle getirilen kanıttır. Bu kanıtta göre eğer vücûd ademi kabul ederse vücûd-mâhiyet ayrımı ortadan kalkar ve vücûd mâhiyete dönüşür. Müellifin naklettiği itiraza göre vücûd ve mâhiyet itibârî durumlar olmaları nedeniyle bu kanıt oldukça zayıftır. Bunlar itibari olmaları nedeniyle her birinin diğerine ârız olması ve muvataa yoluyla birbirlerine hamledilmeleri de mümkündür.<sup>15</sup> Ne var ki, vücûdun ademi kabul etmediğini savunanlar açısından bu itirazı değerlendirdiğimizde itirazın bizâtihî kendisi oldukça büyük zafiyetler içermektedir. Çünkü bu itiraz vücûd ve mâhiyetin her ikisini birden itibârî olarak görmekten kaynaklanmaktadır. Bu durum ise birçok açıdan problemlidir. Şöyle ki, Ehl-i nazar her bir

<sup>13</sup> *el-Müsül*, 133.

<sup>14</sup> *el-Müsül*, 134.

<sup>15</sup> *el-Müsül*, 136.

şeyin iki kurucu unsurdan meydana geldiğini kabul etmektedir. Bu kurucu unsurlar vücûd ve mâhiyettir. Mâhiyetin dış dünyada tahakkukunu vücûdla irtibatı temin etmektedir. bununla beraber Ehl-i nazar bunların her ikisini de itibârî ve dış dünyada bir karşılığı bulunmayan şeyler olarak kabul etmektedirler. Burada açıkça bir nesnenin iki kurucu unsurunun itibârî kabul edilmesi dolayısıyla iki itibârînin bileşiminden bir hakîkî mevcut çıkarma gibi mantıksal çelişki ifade eden durum vardır. Mâhiyet dış dünyada vücûd ile varlık kazandığına göre mâhiyetin kendinde bir varlığı yok demektir. Onu dış dünyada var kılan vücûd olduğuna göre ve vücûd mevcut her şeyi dış dünyada mevcut hâle getiren şey olduğuna göre evleviyetle kendisinin dış dünyada mevcut olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu açıdan yöneltilecek itirazın zayıflığı oldukça açıktır.<sup>16</sup>

Vücûdun adem-i kabul etmemesi konusunda *el-Müsül* müellifi tarafından zikredilen son kanıt ise “Mutlak vücûd ya da mutlak mevcut hakkında “mâdûmdur” demek doğru kabul edilir ve nefsü’l-emr düzeyinde de durum bu şekilde sayılırsa bu durumda o zaman Tanrı vücûd ya da mevcuttur dediğimizde Tanrı adem ya da mâdûmdur sözümüz de doğru olur.” kıyasıdır. Müellif bu kanıtı ilk şeklin bütünüyle büyük önermeyi intaç ettiği, bahsi geçen kıyasın ise büyük önermeyi bütünüyle yalanladığı ileri sürülerek itiraz edilebileceğini söyler.<sup>17</sup> Bu itiraz da yine yukarıda zikrolunduğu üzere vücûdun itibârîliğini kabule bağlı zihnî alışkanlıkla mâlul görünmektedir.

## 2. Argüman: Mutlak Mevcut Ademi Gayr-i Kâbildir.

Vücûdun ademi kabul etmemesi konusunda *el-Müsül*'de rastladığımız ikinci argüman mutlak mevcudun ademi kabul etmemesidir. Bu argümanda ilk argümanın ilk kanıtında yer alan mutlak vücûd kavramında gördüğümüze benzer bir biçimde mutlak mevcut kavramından hareketle vücûdun kanıtlanmasına gidilir. Müellif bu hususta tek bir kanıt zikreder. Bu kanıtın ana fikri inkılâb-ı hakâyıkın mantıksal olarak imkânsızlığıdır. Buna göre mutlak mevcut, tıpkı yukarıda mutlak vücûd hakkında zikrettiğimiz biçimde ademi kabul etmez. Çünkü mutlak mevcut ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm olması sorunu ortaya çıkar. Mevcudun mâdûm olması ise inkılâb-ı hakâyıkın mantıksal açıdan imkânsızlığı dolayısıyla açık bir şekilde muhâldir. Argümanda kullanılan bu kanıtta göre mutlak mevcûd, zorunlu olarak

16 Konu hakkında etraflı bir okuma için bkz. İbn Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 55-58; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, 11-13; Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, 152, 156; Haydar Âmulî, *Nakdu'n-Nukûd*, thk. neşr. Osman İsmail Yahyâ, Henry Eugenie Corbin, (Tahran: Encümen-i İnan-ı Şinasi-yi Fransa, 1989), 622-630.

17 *el-Müsül*, 141-142.



yokluktan uzak olduğundan dolayı vâcib olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda müellif vücûb, imkân ve imtinâ durumlarının ontolojik tahlilini yapar. Mutlak vücûdun vücûbunun mutlak ademin imtinâını doğurduğunu îmâ ettikten sonra mutlak vücûdun vâcibe ait olduğu ve mutlak ademin ise mümteni olduğu sonucuna ulaşır. Bu çerçevede mümkün, mukayyed vücûd ve ademde münhasırdır, mutlak adem mümtenîdir ve mutlak vücûd ise Vâcib'de bulunmaktadır.<sup>18</sup>

### 3. Argüman: Mutlak Vücûd Mümkün Değildir.

Vücûdun ademi kabul etmemesinin üçüncü argümanı mutlak vücûdun ontolojik açıdan mümkün kategorisinde olmamasıdır. Bu açıdan *el-Müsül*'de önceki argümanda olduğu gibi tek bir kanıt zikrolunur. Bu kanıt mümkünün doğası ile vücûdun doğası arasındaki çelişkiden hareketle getirilir. Bu bağlamda mümkün tabîatı incelediğimiz zaman sonradan varlık kazanmanın onun tabîatının kurucu unsuru olduğunu görürüz. Bu kanıt işte bu sonradan varlık kazanma durumunu esas alarak vücûdun sonradan varlık kazanması durumunun doğuracağı soruna dikkat çeker. Bu kanıtta göre vücûdu ele aldığımızda onun mümteni olamayacağı açıktır. Çünkü bu durumda her şeyin varlığı ortadan kalkmak durumunda olur ve bu duyusal tecrübe ve aklın açık ilkelerinin ortaya koyduğu realizmle çatışan bir nihilizm olduğu için çelişkiye yol açar. Öte yandan kanıtta göre biz vücûdun mümkün olduğunu da kabul edemeyiz. Çünkü eğer vücûd mümkün olursa onu îcâd edecek bir illete ihtiyaç duyması gerekir. Bu illet ya vücûdun mâhiyetidir. Ya kendisinin fertlerinden biridir. Ya da bu ikisi dışında bir şeydir. Bu üç durumun mantıksal açıdan butlanı açıktır. Çünkü ilkini kabul edersek bu bir şeyin devir olmaksızın kendisinin illeti olması anlamına gelir. İkinciye kabul edersek bir şeyin devirli bir şekilde kendisinin illeti olması anlamına gelir. Üçüncü durum ise mâdûmun mevcut üzerinde müessir olması anlamına gelir. Buradan hareketle vücûd-i mutlakın vücûbu gerektirdiği ve bundan dolayı onun Vâcibu'l-vücûd olduğu ortaya çıkar.

Müellif bu kanıtı Şemsü'l-mille Muzaffer isimli hocasından nakleder ve bu kanıtın tetkike muhtaç olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda kanıtı ele alan müellif vücûdun illeti ile ilgili ileri sürülen üç durumun ancak vâhid-i şahsî için tahakkuk ettiğini öte yandan tabîi küllî dikkate alındığında böyle bir sorunun bulunmadığını iddia eder. Buradan hareketle bu kanıtta muhtemel bir itirazda bulunur. Bu itiraza göre tabîatın kendi zâtı itibariyle değil ama fertleri bakımından mütekâbillikle vasıflanabilmesi nedeniyle tabîi küllînin bazı fertleri vâcib, bazı

<sup>18</sup> *el-Müsül*, 141.

fertleri mümkün, bazıları da mümtenî olabilir. Bu küllî tabîatın fertlerinden bazıları mümkün olup yine bunun fertlerinden biri bunların illeti de olabilir. Söz gelimi küllî tabîatın mümkün fertlerinin illeti olan fert Vâcib Varlık'tır. Diğer fertler ise mümkün varlıklardır. Ayrıca müellif bu itirazdan hareketle vücûdun fertleri tarafından tab' ile öncelenmesi iddiasına da itiraz edilebileceğine işaret eder. Buna göre fertlerin onu tab'an öncelemesi ancak onun onların zâtîsi olması durumunda gerekir. Ehl-i nazar ise vücûdun müşekkek olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle böyle bir önceleme onlara göre geçersiz olmaktadır. Bunun için kendi zâtı ya da fertlerinden bir ferdin mutlak vücûdun fâil illeti olmasının câiz olmasına bir engel yoktur. Yani bu durum mümkündür. Vücûd ile nitelenebilen herhangi bir hakikat mutlak vücûdun fâil illeti olabilir. Bundan dolayı da mâdûmun vücûdda etkin olması sorunu ortaya çıkmaz. Müellif bu muhtemel itiraza ilk görüşten hareketle cevap vermenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Buna göre *el-Müsül*'de daha önce ideaların dış dünyada mevcut olmaları ile ilgili tartışmalarda işaret edildiği üzere dış dünyada tabîat tektir. Bir şeyin mutlaka yukarıda bahsi geçen üç durumdan biriyle muttasıf olup diğer ikisinin dışında kalması gerekir. Ayrıca müellife göre bu itiraza üçüncü görüşten hareketle de cevap verilebilir. Buna göre illetin hakîkati ancak illetin hakîkatinin var olması şartıyla mâlûlün hakîkatini var edebilir. Şayet vücûd ile nitelenen bazı hakikatler mutlak vücûdun fâil illeti olsalardı, mutlak vücûd onların hakîkatinin varlığı olmasına rağmen mutlak vücûdun fertlerinden bazıları onun illeti olurlardı. Dolayısıyla bu ihtimal bahsi geçen bu üç kısımdan çıkmayı temin etmemektedir.<sup>19</sup>

#### 4. Argüman: Vücûd Asıldır.

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

<sup>19</sup> *el-Müsül*, 134-136.

Müellif, Tûsî'nin vücûdun asaletini ihsas ettiren bu görüşünden hareketle vücûdun vücûbunun kanıtlanmasının tetkike muhtaç olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre yukarıda bahsi geçtiği üzere Tûsî'nin mâhiyetin vücûd itibariyle vücûda tâbî olduğu, akıl itibariyle ise onun metbûu olduğunu kabul etmekteki kastı mâhiyetin vücûdunun fâilden bizzât ve kendilerinden ise bi'l-araz sâdır olmasıdır. Zîrâ Tûsî varlığı yokluğuna tercih edilen mevcudu değil yokluğa tercih edilen sudûr eden vücûdu kastetmektedir.<sup>20</sup> Bu nedenle müellife göre bu argüman tam olarak vücûdun vücûbunu kanıtlamaz. Bununla birlikte müellifin Tûsî'nin asâlet-i vücûdu benimsemediği savından hareketle vücûb-i vücûda yaptığı itiraz, Tûsî'den bağımsız bir biçimde asâlet-i vücûdu düşündüğümüzde geçersiz kalmaktadır. Nitekim Molla Sadrâ vücûdun dış dünyadaki nesnelere var kılan ve onların kurucu bir unsuru olan şey olması dolayısıyla kendisinin evleviyetle dış dünyada mevcut olması gerektiğinden hareketle asâlet-i vücûda dair çok sayıda kanıt ileri sürer.<sup>21</sup> Dolayısıyla Tûsî'den bağımsız olarak asâlet-i vücûdun, vücûb-i vücûd için kanıt sayılması mümkündür.

##### **5. Argüman: Mutlak Vücûdun Varlığı Kendisindedir.**

Vücûdun vücûbunun zâtîliğini kanıtlamak için *el-Müsül*'de zikredilen argümanlardan bir diğeri de mutlak vücûdun kâim bizzât olmasıdır. Bu argümanda vücûdun vâcibin temel özelliklerinden biri olan varlığını başka bir şeyden kazanmayıp bizzat zâtıyla kâim olmak ilkesinden yola çıkıldığı görülür. Bu açıdan müellifin zikrettiği kanıtta göre eğer vücûd, kendisi dışındaki bir şeyden varlığını alacak olsaydı bu şey vücûdu vücûd ile öncelemek durumunda olurdu. Bu ise bir şeyin kendisini öncelemesi gibi mantıksal açıdan çelişkiye yol açar. Müellife göre bu kanıt da incelenmeye ihtiyaç duyar. Çünkü bir şeyin fâil illeti o şeyi mutlak vücûdla değil ancak kendi vücûd-i hâssı ile önceler. Bu durumda mutlak vücûdun bazı fertlerinin kendi vücûd-i hâsları ile mutlak vücûdu öncelemelerinde bir problem yoktur. Bahsi geçen vücûd-i hâs mutlak vücûdun ferdinin kendisidir ki, burada bahse konu olan fert ile kastedilen Vâcib Varlık'tır.<sup>22</sup>

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

<sup>20</sup> *el-Müsül*, 139.

<sup>21</sup> Molla Sadrâ, *Kitâbu'l-Meşâ'ir*, thk. Halid Abdülkerim, (baskı yeri ve tarihi yok), 105-110.

<sup>22</sup> *el-Müsül*, 136.

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

*el-Müsül*'ün müellifi mutlak vücûdun vücûbuna getirilen kanıtlar arasında Platonik idelere dair ahkâm ile mutlak vücûdun benzerlik ilişkisini de zikretmektedir. Bu hususta onun saydığı üç ana burhândan söz edebiliriz. Bunların ilkinde *el-Müsül*'ün ilk bölümündeki tartışmalara referans verilerek Müsül-i Eflâtûniyye'nin dış dünyada bir gerçekliği bulunduğu postülasından hareket edilir. Buna göre mutlak vücûd, mukayyed vücûdlar için bir nev'-i hakîkî olabilir. Çünkü zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığını iddia etmek imkânsızdır. Bundan dolayı mutlak vücûdun hâriçte müşahhas olarak mevcut, bütün mahallerden, mâhiyetlerden ve vücûdlardan ayrı, mukayyed vücûdlardan her birine ve "o nedir" in cevabına karşılık olacak her şeye muvâtaa yoluyla mahmul olması mümkündür. Böylece o zorunlu varlığın hakîkatinin tamamı olmuş olur. Bu da mutlak vücûdun vücûbunu kanıtlar.<sup>23</sup>

Müellif bu kanıtın geçersiz olduğunu ileri sürer. Ona göre bu geçersizliğin nedeni zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün mümtenî olduğunu ileri sürenlerin kanıtının son derece güçlü olmasıdır. Dolayısıyla bu kanıtın bütünüyle geçersiz olduğunu göstermek isteyen müellif bunun için zâtînin şiddet ve zaafî kabul etmemesinin kanıtlarına başvurur. Bu bağlamda müellif öncelikle zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığının kanıtını zikreder. Bu kanıtta göre bir şeyin kurucu unsuru yani zâtî olan şeyin şiddet ve zaafî kabulü muhtemel değildir. Zîrâ zâtın kuruluşunda bahsi geçen bu zâtîden dikkate alınan miktar zaafa uğradığında zâtın ortadan kalkması gerekir. Zaaf zâtî ortadan kaldırmakta olduğundan dolayı bu bir çelişkiye yol açar. Eğer zât ortadan kalkmıyor ise zâtın arazlarından bazıları ortadan kalkmaktadır. Durum böyle olduğunda zaaf şeyin zâtîlerinde değil arazî özelliklerinde ortaya çıkmaktadır demektir. Araştırılan da zâten budur.

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

<sup>23</sup> *el-Müsül*, 136-137.

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

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

Ayrıca bu hususta keyfin örnek getirilmesi, onun keyfiyetlerin kurucu unsuru olup şiddet ve zaafi kabul ettiğinin iddia edilmesi de sonuç vermez. Burada da müellif göreliliği ileri sürerek iddiayı geçersiz kılar. Buna göre keyfin kendisi bu ikisini kabul etmemektedir. Bilakis keyfin bazı türleri kendi fertlerine nisbetle şiddet ve zaafi kabul edebilmektedir. Bu durumda keyf onların kurucu unsuru değil arazîsi olmaktadır. Nitekim söz gelimi keyf beyaz ve siyah gibi onun kurucu unsuru olmuş olsa beyaz ve siyah gibi olur. Bu durumda keyf bu ikisinin kurucu

unsuru durumuna gelir. İkisine eşit düzeyde vâkî olur. Onlar da fertleri için araz olur ve onlara teşkîk üzere vâkî olurlar.

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

Peki, zâtînin daha şiddetli olanın daha zayıf olanın idesini şâmil olması sebebiyle şiddet ve zaafî ihtimâlini engelleyen durum nedir? Ya da çok olanla kendisine artırılan şeyin mâhiyette eşit düzeyde olması ve mâhiyette bunların mecmuunun eşit düzeyde olması neden mümkün değildir? Müellif bu iki soruya şiddet ve zaafînin zâtî tarafından kabulü için getirilen burhânın buna engel teşkil ettiğini ifade ederek cevap verir. Çünkü ona göre fertlerinin taaddüdü nedeniyle şiddet ve zaafî bahsi geçen cihetten kabul eden bir mâhiyet onun maddesi olmak zorunda olur. Öte yandan artan ve artırılanın aynı mahalde aynıyla birlikte olmaları ictimâ-ı mislân nedeniyle muhâl olacaktır. Eğer ikisi de çoğalır ise bu durumda ikisi de iki ayrı şahıs olacak tek şahıs olmayacaktır. Her biri diğerinden mâhiyetteki tekliği nedeniyle daha güçlü ya da diğerine göre daha zayıf olacaktır. Bu durumda da daha şiddetli olan daha zayıf olana tek başına sayı bakımından artmış olacaktır. Burada şiddet ve zaafînin hamledilmesi gibi türün başka bir şeyle olabilmesinin mümkün olması nedeniyle tek bir türün fertlerinin taaddüdünün ancak kâbilin taaddüdü ile gerçekleştiğini kabul etmeme durumunu inceleyelim. Söz gelimi Zeyd ve Amr'ın vücûdu maddenin taaddüdü ile müteaddid olmaktadır. Birbirinden ayrılmış vücûdlar şiddet ve zaafî ile müteaddid olmaktadır. Öte yandan bütün mevcûdât vücûdun hakîkatinin bütününde birleşirler. Nitekim Vâcib'in mâhiyeti üzerine ziyadesini geçerli görenler bu görüştedirler. Bu iddiaya müellif yine bahsi geçen delili ileri sürerek cevap verir. Buna göre türün şiddet ve zaafî kabulünün engeli bu delil ve türün şahıslarının onda birbirinden farklılaşmasıdır. Bundan dolayı şiddetli ve zayıf olanın mâhiyet bakımından zorunlu olarak birbirine mütehalif olması gerekir. Bu nedenle bahsi geçen itiraza dair bir yön bulmak mümkün görülmemektedir. Zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığını kanıtlayan bütün bu burhânlar nedeniyle müellife göre vücûdun Platonik ideler gibi hem küllî hem de dış dünyada mevcut olup Vâcib olması iddiası bu açıdan imkânsızdır.<sup>24</sup>

24 *el-Müsül*, 136-139.

Müellifin vücûdun Müsül-i Eflâtûniyye gibi olduğu postülasına bağlı olarak ileri sürülen burhânlara verdiği ikinci örnek ise şöyledir: Vücûd ya da mevcut, Müsül-i Eflâtûniyye gibi olduğundan dolayı dış dünyada müşahhas birlikle bir, maddeden soyut, her vücûd ya da mevcuda söylenebilen, ortadan kalkması durumunda her şeyin ortadan kalkmasına yol açacak olan bir anlamdır. Bu durumda o, doğası gereği kendisi dışındaki her mevcudu önceler. Bunun için de onun herhangi bir illeti yoktur. Bilakis o her şeyin illetidir. Dolayısıyla mutlak vücûd ya da mutlak mevcut vâcibdir. Bütün mevcutlar ise mâkûl tek bir şahıstır. Müellif bu burhânın vahdet-i vücûd ehlinden bazılarının ictimâ-ı zıddeyn ve nakîzeyn görüşünün benzeri olduğu kaydını düşer ve buna yöneltilmiş hiçbir itiraz nakletmez.<sup>25</sup>

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

Müellif bu burhânda iddia olduğu üzere mutlak vücûdun dış dünyada kendi tekliğini gerektiren ve diğer mâhiyetlerden onu ayırtıran bir birliğin bulunduğunu kabul etmenin her hâlükârda onun vücûbunu gerektirip gerektirmediği tartışma konusu olduğu görüşündedir. Nitekim müellif bu duruma bu cihetten bir itiraz getirilebileceğini ve Platonik ideaların dış dünyada mevcut olduğunu savunanların birinciyi kabul etmeleri nedeniyle ikinciyi de kabul etmelerinin gerekmediğinin ileri sürülebileceğini beyan eder. Müellif bu itirazı inceler. Buna göre birinci önermenin ikinci önermeye tâbî olması lüzûmî değildir. Ancak tümevarımsal kanıtların şahitliği nedeniyle ittifâkîdir. Nitekim Platonik idelerin dış dünyada mevcudiyetini kabul eden filozoflar ilk önermeyi kabul etmemektedirler. Onlar ideler ile cinslerin dışında türleri bilhassa da müşekkek türleri kastetmektedirler.<sup>26</sup>

## 2. Vâcib Neden Vücûddur?

---

<sup>25</sup> *el-Müsül*, 141.

<sup>26</sup> *el-Müsül*, 140.

*el-Müsül* müellifinin vücûdun vücûbu hakkında zikrettiği argümanlarının ikinci ana grubunu Vâcib ile vücûd arasındaki özdeşlik ve vücûdun Vâcib'in zâtîsi hatta bizzat zâtı olması odağı teşkil eder. Bu grupta yer alan argümanların ana fikri daha çok "Vâcib neden vücûd özellikle de mutlak vücûd olmalıdır?" sorusudur. Bu soru çerçevesinde getirilen argümanların ilki daha çok aklî bir argümandır ve Vâcib'in mâhiyeti bulunmayan sırf vücûd olması ve bu vücûdun mutlaklığı ile ilgilidir. İkinci argüman ise dînî tecrübeden hareketle getirilir ve naklî ve irfânî bir asla dayanır. Bu argümanda Vâcib'in sınırsız ve sonsuz oluşundan hareketle her şeyi kuşatması ilkesinden hareketle bu açıdan vücûd ile arasında bir özdeşlik bağı kurulur.

### 1. Argüman: Vâcib Sırf ve Mutlak Vücûddur.

Vâcib'in zorunlu olarak mutlak vücûd olması konusunda müellifin zikrettiği ilk argümana örnek olarak Ehl-i nazar'ın büyük çoğunluğunun ontolojisinde karşımıza çıkan Vâcib'in mâhiyetinin olmaması ve bundan dolayı Onun sırf vücûddan ibâret olması ilkesini verebiliriz. Başta Müslüman Meşşâi filozoflar olmak üzere bazı düşünürlerin ontolojilerinde Tanrı'nın zâtî sırf vücûd kabul edilir. Bunun gerekçesi Tanrı'nın zâtının bir mâhiyeti bulunduğu takdirde ortaya çıkacak olan terkib ve ihtiyaç gibi teolojik sorunlardır. Bu nedenle filozoflar ve bazı müteahhir dönem Kelâm âlimleri Tanrı'nın mâhiyetsiz sırf varlık olduğunu savunurlar.<sup>27</sup> Mutlak vücûdun vücûbunu benimseyen sûfiler ise bu sırf vücûdun mutlaklığını kanıtlamaya çalışarak mutlak vücûdu Vâcib'in sırf vücûddan ibâret olan zâtına eşitlerler.<sup>28</sup> *el-Müsül* müellifi de Vâcib ile vücûd arasında özdeşliği sırf vücûdun mutlak vücûd olmasına dair kanıt bağlamında ele alır. Bu kanıtlamada sırf vücûdun mutlaklığına dair klasik yöntemin izlendiği görülür. Buna göre Vâcib, sırf vücûddan ibârettir. Bu sırf vücûd ya mutlak vücûddur. Ya da mutlak vücûda ek olarak bir kayıt da bulunur. İkinci şık terkibi gerektirir. Buradan ilk şıkkın doğruluğu açığa çıkar. Bu da vücûd-i mutlakın vücûbudur. Müellif bu kanıtı tetkike muhtaç kabul eder. Zîrâ bu kanıtta Vâcib'in mutlak vücûd ya da mutlak vücûdla beraber bir kayıttan ibâret olmayıp aksine mutlak vücûdun mârûzu olan başka bir basit vücûddan (Vâcib varlık) ibâret olduğu gerekçesiyle itiraz etmek mümkündür.<sup>29</sup>

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

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

29 *el-Müsül*, 140-141



Müellifin zikrettiği bu itiraz yine vücûdu itibârî görme eğiliminin bir ürünüdür. Yukarıda bahsi geçtiği üzere muhakkik sûfiler bu itirazın kaynağı olan vücûdun itibârîliğini daha baştan reddetmektedirler. Ayrıca itirazda geçen mutlak vücûdun kendisine ârız olduğu basit (sırf) vücûdun mutlak olduğunda ısrarcıdırlar. Bu bağlamda İbn Türke'nin açıklamaları itirazın neden geçersiz olduğuna ışık tutar mâhiyettedir. İbn Türke'nin açıklamalarının daha net anlaşılması sûfilerin mutlaklık dediklerinde bununla iki farklı kategoride mutlaklıktan bahsettiklerinin bilinmesine bağlıdır. Bu bağlamda onların biri kavramsal, diğeri ise zâtî olmak üzere iki tür mutlaklık kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Kavramsal mutlaklık, zihinde bir tabîatın hiçbir şart olmaksızın kendisi olması bakımından ele alınması durumundaki mutlaklıktır. Bu tür bir mutlaklığın dış dünyada mutlaka bir karşılığının bulunmasına gerek yoktur. Bununla birlikte sûfiler, vücûdu bir tabîat olarak görüp onu bu şekilde mutlak olarak incelediklerinde onun, hâriçte tahakkuku olan fakat aynı zamanda mefhum düzeyinde zihinde de bir karşılığı bulunan bir mutlaklığa ait tabîat olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Dolayısıyla bu mutlak tabîatın hâriçte zât olarak bir karşılığı mevcuttur. Bu zâtî vücûb ya da imkân mertebelerine ait hiçbir sûret ve kayıt sınırlayamaz. Bununla beraber bu zât her türlü sûret ve kayıttan münezze olmakla birlikte her tür sûret ve kayıtlı kayıtlanabilir. Dolayısıyla bu zât bütün vâcib ve mümkün hakikatlerin hakikatidir. Sınırsız ve sonsuz olan bu mutlak hakikat, Vâcib/Tanrı'dır. Sûfiler Vâcib'in bu sınırsız ve sonsuzluğunu yani bütün sûretlerle sûretlenebilme özelliğini ifade etmek için Vâcib'e mutlak vücûd demişler bu mutlaklığı hakîkî-zâtî mutlaklık olarak tanımlamışlardır.<sup>30</sup>

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

<sup>30</sup> Abdurrahman el-Ayderûsî, *Letâifu'l-Cûd*, thk. Said Abdülfettâh, (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dînî, 2006), 233-234.

Zâtî-hakîkî mutlaklığa dâir bu mukaddimenin ardından İbn Türke'nin, zâtî-hakîkî mutlaklığı vücûbu gerektiren hakîkatin yani vücûdun zâtının min haysu huve huve ademi kabul etmemesinden dolayı sırf vücûd olmasını nasıl temellendirdiğini görebiliriz. İbn Türke Vâcib'in sırf vücûd olması konusunda ileri sürülen delillerin aynı zamanda Vâcib'in gerçek mutlaklık ile mutlak olmasını da kanıtlayan deliller olduğunu düşünmektedir. Yine ona göre bu deliller Vâcib'in mutlak olmak bakımından mutlak tabîat olmasının da kanıtlıdır. Çünkü bu deliller mutlak tabîatın mutlak olmak bakımından gerektirdiği hususlardır. İbn Türke'ye göre sırf vücûd olan Vâcib'in mutlaklığının anlamı kayıtsızlık kaydıdır. Dolayısıyla Vâcib'in kayıtsızlık dışında hiçbir kaydı yoktur. Vâcib'in bu şekilde kayıtlı olması bir kayıt da değildir. Çünkü kayıtsızlık kaydı her ne kadar hârîcî kayıtlardan olsa bile onun vücûdun tabîatında herhangi bir etkisi yoktur. Dolayısıyla bu kayıt ademî itibârlardandır. Ademî itibârlar ile herhangi bir hakîkati ele aldığımızda hakîkatte bir değişme olmayacağından vücûd ya da Vâcib, kayıtsızlık kaydı ile dikkate alındığında ondan herhangi bir değişme olmaz. Buna göre Vâcib hakkında filozoflar ve bazı kelâmcıların Vâcib hakkında kabul ettikleri vücûb yani sırf vücûd olma kaydı bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu kayıt kayıtsızlık anlamı taşıması nedeniyle Vâcib, sırf ve kayıtlardan münezze olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.<sup>31</sup>

## 2 Argüman: Vâcib ve Vücûd En Genel Şeylerdir ve İletleri Yoktur.

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

Müellif bu hususta muhtemel bir itiraza dikkatleri çeker. Bu itiraza göre mutlak vücûdun tasavvurunun eşyanın tasavvuruna takaddümü tab'an değil zaman bakımından sebkat olabilir. Bu durumda mutlak vücûd ya da mevcut eşyanın kurucu unsuru olmak durumunda

<sup>31</sup> İbn Türke, *Temhîdu'l-Kavâid*, s. 68.

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

*el-Müsül* müellifi vücûdun kurucu unsur olmasına yönelik muhtemel bir diğer itirazı daha zikreder. Bu itiraza göre "İnsan mevcuttur" önermesi "İnsan gülerdir" önermesinde gördüğümüz gibidir. Bu bedihî olarak kavranılan bir durumdur. Öte yandan mevcutluk yukarıda zikredilen "Beyaz mahal sahibidir" önermesinde olduğu şekilde kullanılmamaktadır. Müellif bu itirazı da değerlendirir. Bu bağlamda öncelikle mâhiyetin vücûdât-ı hâssanın kendisi olmasına, böylece vücûdât-ı hâssanın mâhiyetlere mütehâlif ve mâhiyet dolayısıyla mutlak vücûda muhâlif olması ve bundan hareketle de vücûdun bunlara kendisinde ittifâk ettikleri hususta vâkî olması, mâhiyetin de bunlara ihtilâf ettikleri husus itibariyle vâkî olmasına ne tür bir engel olabileceğini sorar. Bu çerçevede gayr-i müştak mahmûl olan şeye arazînin hamlinin, mahmûlün mevzûa ihtiyacını gerektirmeyeceğini iddia eder. Bu nedenle mutlak vücûd kendi zâtında mevcut, kendisiyle kâim, dış dünyada müşahhas bir tekil bir, bütün mahal ve mâhiyetlerden bağımsız, hâriçte bütün vücûdlar ve mevcutlar arasında müşterek olabilir. Bu mutlak vücûd, mevcûdât ya da vücûdattan hiçbirinin mâlulü olmayıp bunlar onun mâlulü olabilirler. Müellif bu durumun Platonik idelerin dış dünyada küllî olarak mevcut olmaları ile benzerliğini de ayrıca hatırlatır.

Müellif muvahhidler diye nitelediği muhakkik sûfilerin yalnızca mutlak vücûdu Vâcib'le özdeşleştirmeleri nedeniyle mutlak mevcut veya umûr-i âmmeden başka durumların da Vâcib'le özdeşliğini gerektirip gerektirmediği konusunu da araştırır. Burada araştırma konusu bu kabulün kudemânın çoğalmasına yol açma ihtimâlidir. Müellif buna mutlak vücûd ile mutlak mevcut arasındaki ikiliğin itibârîliğini ileri sürerek itiraz eder. Bu ikilik itibârî oluşu nedeniyle Vâcib'in çoğalmasını gerektirmemektedir. Hatta umûr-i Âmmeden her biri Vâcib kabul edilse bile yine Vâcib'in çoğalması söz konusu olmayacaktır. Zîrâ umûr-i âmme zât

bakımından tek fakat itibâr bakımından farklılaşan ve çoğalan bir şeydir. Öte yandan onlardan vücûdun dışında kalan herhangi bir tür terkibe sahiptir ve ancak vücûd ile mevcudiyet kazanır. Bu yüzden vücûdun dışındaki umûr-i âmmeden hiçbiri bizâtihi Vâcib olmaz. Ancak mutlak vücûd Vâcib'dir. Çünkü mutlak vücûd mutlak basitlikle basit olması nedeniyle kendisinde hiçbir şekilde terkip yoktur. Bilakis ezeli ve ebedi olarak bizâtihi mevcuttur.<sup>32</sup>

### 3. Argüman: Vâcib Sonsuz ve Sınırsızdır.

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

Bu çerçevede müellif öncelikle Vâcib'e teşbîh ifade eden sıfatların ıtlakını değerlendirir. Buna göre peygamberler ve velîlerden nakledilen mirasta Vâcib'e insanî özellikler ve organlar ıtlâk olduğu görülmektedir. Müellif bu hususta örnek olarak Hz. Peygamber'den naklolunan Allah'ın bir kulunu sevdiğinde o kulun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı vb. organları olması ile ilgili hadisi zikreder. Öte yandan bazı velîlerin "Ene'l-Hakk" "Leyse fi cübbeti sivallah" gibi sözlerinin de teşbîhî bir yönü vardır. Müellife göre bütün bu ifadeler Hakk'ın en genel şey olması dolayısıyladır. En genel şey de mutlak vücûddan başkası değildir. Bu durumda Vâcib Teâlâ'nın mutlak vücûd olması gerekir.

Bu hususta ileri sürülen bir diğerkanıt ise Vâcib'in her yerde zuhûr edebilme özelliğinin bulunmasıdır. Bu bağlamda müellif Vâcib'in her şeye ıtlakının sıhhatinin ancak üç cihetten olabileceği fikrindedir. Bu ıtlak ya hulûl yoluyla ya ittihâd yoluyla ya da Vâcib'in eşyanın en geneli olması yoluyla. Müellife göre bu ıtlakın hulûl yoluyla olması şıkkı geçersizdir. Zîrâ hulûl yoluyla ıtlak olursa bu durumda Vâcib eşyaya muhtaç olur, onların çoğalmasıyla O da çoğalır. Öte yandan bütün bu sorunlarla beraber hakîkî olarak değil ancak mecâzî olarak hulûl yoluyla ıtlakının sıhhatini de kabul etmek gerekir. İttihâd yoluyla olan ıtlak şıkkı da imkânsızdır. Çünkü nesnelere arasında ittihâd imkânsızdır. Zîrâ ittihâdda şeylerden biri ya da her ikisi birden yok olduğunda ittihâd gerçekleşmez. Eğer her ikisi de

<sup>32</sup> *el-Müsül*, 142-144.

varlığını sürdürürse bu durumda biri diğeri ile aynı şey olmaz. Her ikisi de kendileri olarak kalmayı sürdürürler, tekleşmezler. Böylece üçüncü şıkkın geçerliliği ortaya çıkar. Bu durumda da Vâcib'in mutlak vücûd olduğu ortaya çıkmış olur.<sup>33</sup>

Müellif son iki kanıt hakkında herhangi bir açıklama veya kanıtlara itiraz edilecek bir yön zikretmeye gerek görmez. Buradan bu iki kanıtın ona göre Vâcib'in mutlak vücûd ile ayniyetine dair en güçlü kanıt olarak bunları gördüğü söylenebilir.

### Sonuç

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

Çalışmamızda da görüleceği üzere *el-Müsül*'ün meçhul müellifi vücûdun vücûbu ile ilgili kanıtlar ve itirazları özgün ve Ehl-i nazar'ın skolastik diline uygun biçimde incelemiştir. *el-Müsül*'de ele alınan kanıtlar ve itirazlardan yola çıkarak rahatlıkla ifade edebiliriz ki, sûfiler ile Ehl-i nazar arasında bu konuda cereyan eden tartışmaların bir taraftan tekâfü-i edille diğer taraftan da kavram karmaşası handikabından çıkması güç görünmektedir. Çünkü vücûdun vücûbu ile ilgili tartışmalar bağlamında Ehl-i nazar cihetinde zihni alışkanlıkların, sûfiler cihetinde ise vazolunan ıstılahın müphemliğinin yol açtığı sorunların etkili olduğu söylenebilir. Meçhul müellifimizin bu hususta kendi görüşünü açıkça belirtmemesinin arka planında da bu handikapların bulunması muhtemeldir.

---

33 *el-Müsül*, 145.

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

## Bibliyografya

- Âmülî, Haydar. *Nakdu'n-Nukûd*. nşr. Osman İsmail Yahyâ - Henry Eugenie Corbin. Tahran: Encümen-i İran-ı Şinasi-yi Fransa, 1989.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trc. Ömer Türker. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-Ayderûsî, Abdurrahman. *Letâifu'l-Cûd*. thk. Said Abdülfetâh. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dînî, 2006.
- el-Kayserî, Dâvûd. *Mukaddemât*. thk. Turan Koç vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- el-Mehâimî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed. *Meşrau'l-Husûs ilâ Me'ânî en-Nusûs*. thk. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtüniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1947.
- Ensârî, Hasan. "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefî el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtüniyye ve Mülûk-i Rey". ansari.kateban. Erişim 10.11.2021. <https://ansari.kateban.com/post/2571>
- İbn Türke. Sâinüddîn *Temhîdü'l-Kavâid*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Tahran: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360.
- İbnü'l-Arabî. *İnşâu'd-Devâir*. thk. H. S. Nyberg. Leiden: Brill, 1919.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-Üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.
- Molla Sadrâ. *Kitâbu'l-Meşâ'ir*. thk. Halid Abdülkerim. baskı yeri ve tarihi yok.
- Taftâzânî, Sa'eddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

### 3. DEĞERLENDİRME SÜRECİ

#### 1. Değerlendirme

## Hakem Değerlendirmesi-1

Değerlendirme Tarihi: 26-01-2022

Değerlendirdiği Dosya: Makale İlk Hali

Form Cevabı:

Tarih / Date: 26-01-2022 (Yazara Açık)

Makalenin Ağırlıklı Sınıfı / Submission Category:: Araştırma / Research

(Yazara Açık)

Başlıklar yazının konusunu kısa açık ve yeterli ölçüde yansıtıyor mu? / Does the title reflect the subject matter of the article clearly and exactly?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Özet yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the Turkish abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Abstract yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Makale dilbilgisi kurallarına uygun açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmiş mi? / Is the text of the article clear and flawless as per the grammar rules?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Çalışmanın konusu yeterli ölçüde ele alınabilmiş mi? / Has the author presented the subject of the article in a proper methodological perspective?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Çalışmanın amacı yeterli ölçüde belirtilmiş mi? / Has the author presented the aim of the article?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Araştırmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the research appropriate?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Çalışma neticesinde ulaşılan sonuçlar yeterli mi? / Has the author presented the result of the article sufficiently?: Evet / Yes (Yazara Açık)

Yazarın ele aldığı konu hakkındaki yorum ve analizleri yeterli mi? / Are the comments and analysis of the subject covered by the author sufficient?: Kısmen / Partially (Yazara Açık)

Makalede kullanılan kaynaklar makale yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown in accordance with the rules of the Journal?: Evet / Yes (Yazara Açık)



**Kullanılan eserlere kaynakça kısmında yer verilmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown properly in the bibliography?:** *Evet / Yes* (Yazara Açık)

**Çalışma bilimsel yayın etiğine uygun hazırlanmış mı? /Is the study prepared in accordance with scientific publication ethics?:** *Evet / Yes* (Yazara Açık)

**İncelediğiniz makale bilime katkısı olan özgün bir çalışma mıdır? /Does the article have an original contribution to knowledge and the field?:** *Evet / Yes* (Yazara Açık)

**Görüş ve önerilerinizi belirttiğiniz makale metnini WORD veya PDF formatında Dosya olarak eklediniz mi? / Have you attached the article text containing your comments and suggestions to your report in MS Word or Pdf format?:** *Hayır / No* (Yazara Açık)

**Düzeltilmeler yapıldıktan sonra tekrar incelenmesi gerekir mi? / Should it be reviewed again after revisions:** *Hayır / No* (Yazara Açık)

**Yazara Not:** (Yazara Açık)

**Editöre Not:** *Dilin biraz,daha sadeleşmesi uygun olur.*

**Öneri:** *Kabul* (Yazara Açık)

**Yazarın Cevabı:** kıymetli hocam değerlendirmeniz için teşekkürlerimi arz ediyorum.

**Hakemin yüklediği değerlendirme dosyası bulunmamaktadır.**

## Hakem Değerlendirmesi-2

Değerlendirme Tarihi: 13-03-2022

Değerlendirdiği Dosya: Makale İlk Hali

Form Cevabı:

Makalenin Ağırlıklı Sınıfı / Submission Category:: *Araştırma / Research*

(Yazara Açık)

Başlıklar yazının konusunu kısa açık ve yeterli ölçüde yansıtıyor mu? / Does the title reflect the subject matter of the article clearly and exactly?: *Kısmen, düzeltilmelidir / Partially, should be revised* (Yazara Açık)

Özet yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the Turkish abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: *Kısmen, düzeltilmelidir / Partially, should be revised* (Yazara Açık)

Abstract yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Makale dilbilgisi kurallarına uygun açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmiş mi? / Is the text of the article clear and flawless as per the grammar rules?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Çalışmanın konusu yeterli ölçüde ele alınabilmiş mi? / Has the author presented the subject of the article in a proper methodological perspective?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Çalışmanın amacı yeterli ölçüde belirtilmiş mi? / Has the author presented the aim of the article?: *Kısmen / Partially* (Yazara Açık) Araştırmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the research appropriate?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Çalışma neticesinde ulaşılan sonuçlar yeterli mi? / Has the author presented the result of the article sufficiently?: *Evet / Yes* (Yazara Açık) Yazarın ele aldığı konu hakkındaki yorum ve analizleri yeterli mi? / Are the comments and analysis of the subject covered by the author sufficient?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Makalede kullanılan kaynaklar makale yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown in accordance with the rules of the Journal?: *Evet / Yes* (Yazara Açık) Kullanılan eserlere kaynakça kısmında yer verilmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown properly in the bibliography?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Çalışma bilimsel yayın etiğine uygun hazırlanmış mı? / Is the study prepared in accordance with scientific publication ethics?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

İncelediğiniz makale bilime katkısı olan özgün bir çalışma mıdır? / Does the article have an original contribution to knowledge and the field?: *Evet / Yes* (Yazara Açık)

Görüş ve önerilerinizi belirttiğiniz makale metnini WORD veya PDF formatında Dosya olarak eklediniz mi? / Have you attached the article text containing your comments and

**suggestions to your report in MS Word or Pdf format?:** *Evet / Yes* (Yazara Açık)

**Düzeltilmeler yapıldıktan sonra tarafınızdan tekrar incelenmesi gerekir mi?:** *Hayır / No*

(Yazara Açık)

**Yazara Not:** *Türkçe ifade yönünden metnin dikkatlice gözden geçirilmesi lazım. Ayrıca yazar, yazının büyük bir kısmını vücudun vacipliğine, az bir kısmını da vacibin vücud olduğuna ayırmış. ve bu iki hususun vahdet-i vücudun iki prensibi olduğunun altını çizmiş. öyle anlaşılıyor ki, metnin yazarı da böyle kurgulamış.*

*Burada problem yok. Ancak başlangıçta vacip ve vücud arasındaki ilişki bütün gelenekler dikkate alınarak anlaşılır bir şekilde özetlenmeliydi. Genel olarak felsefe, kelam ve tasavvufta vücudun vacipliği konusunda bir ihtilaf yok. buradaki esas ayırım, bu geleneklerin vücud ile yeni ifade ettiği. Vücud genel bir kavram mı, tümel mi, müşekkek mi? Yazar, bu noktayı tahlil etmeliydi. böylece sufilerin ayırım noktası vuzuha kavuşur. kanımca vahdet-i vücudun vücud konusunda ayırıcı yönlerinin başında, vücudun hakiki ve harici bir varlık yani mutlak vücud olarak Hak şeklinde anlaşılmasıdır. gerçi yazar ikinci bölümde buna değinmiş ama başlangıç bölümü yeniden kurgulanmalıdır. (Yazara Açık)*

**Hakemin Yükleği Değerlendirme Dosyaları**

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

### **Öz**

Vahdet-i vücûdu kabul eden sûfiler vücûdu Vâcib'le, Vâcib'i de vücûdla özdeş ve aynı kabul ederler. Onları bu kabule götüren şey vücûdun doğası ile Vâcibu'l-vücûd'un/Zorunlu Varlık'ın doğasının aynı olduğuna inanmalarıdır (vücudun doğasından bahsedilebilir mi?). Bu yüzden bu doktrini benimseyen sûfiler bunu ispatlamak amacıyla birçok nazârî, şer'î ve keşfî delile başvurmuşlardır. Vücûdun ademin nakîzı olması nedeniyle adem tarafından öncelenmemesi ve ademi asla kabul etmemesi, vücûdunda başkasına dayanmaması, basîtlîği, cevher ya da araz olmaması, hayr-ı mahz olması ve zıddı ve mislinin bulunmaması gibi vücûdun doğasının sahip olduğu temel özellikler vücûdun vücûbuna yönelik delillerin genel çerçevesini oluşturan ana esaslardır. Vâcib'in sırf ve mutlak basit olması, hayr-ı mahz olması, cevher ya da araz olmaması, zıddı ve mislinin bulunmaması, en genel şey olması, sınırsız ve sonsuz olması gibi Vâcib'in doğasına ait temel özellikler ise Vâcib'in vücûd olmasına dair getirilen kanıtların genel çerçevesini oluşturan ana esaslardır. Vahdet-i vücûdun kurucu metinlerinde bu ana esaslar dikkate alınarak vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûddan ibâret olmasına yönelik aklî, naklî ve keşfî kanıtlara yer verilir. Öte yandan vahdet-i vücûda yöneltilen eleştirilerde de bunların etkin olduğu görülür. Muarızlar vücûdun vücûbunu ve Vâcib'in vücûddan ibâret kabul edilmesini çürütmeye yönelik aklî ve naklî hatta zaman zaman keşfî kanıtlara başvururlar Bilmiyorum ama muarızlar vücudun vücubuna niçin itiraz etsinler ki! Öyleyse şayet kim bu muarızlar, kelamcılar mı 7lozo8ar mı). Bu hususun ispat ve reddi bağlamında vahdet-i vücûdu kabul edenlerle reddedenler arasında bir polemik zemini oluşmuş ve bu zeminde lehte ve aleyhte birtakım temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür doğmuştur. Muhtemelen bir 19. yüzyıl metni olan *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli anonim eser bu literatür içinde vücûd-Vâcib özdeşliği problemini tarafsız bir gözle incelemeye dönük belki ilk ve hatta tek teşebbüs olması nedeniyle oldukça kıymetlidir. Bu makalede bu özdeşliğe dair tartışmalara ışık tutulmaya çalışılmış ve özellikle *el-Müsül* dolayımında vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûd olması hakkında getirilen kanıtlar incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Vücûdun vücûbu, Vahdet-i Vücûd, el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye,

### **Examining The Proofs of Wujud-Wacib Identity In *al-Muthul al-Aqliya al-Aflatuniya***

#### **Abstract**

The Su7s who accept *Wahdat al-Wujud* (Oneness of Being) consider *Wujud* (Being) to be identical with *Wajib*, and *Wajib* to be identical with *Wujud* due to their belief that the nature of *Wujud* and the nature of *Wajib al-Wujud* (Necessary Being) are the same. Therefore the Su7s who adopted this doctrine resorted to various theoretical and juridical evidences as well those based on unweiling (*kashf*). Because Being (*Wujud*) contradicts non-existence, non-existence cannot precede Being and neither can Being accept non-existence. Being also does not depend on anything else and it is not essence or accident. It is simple and good *par excellence*. It has no opposite or counterpart. The abovementioned characteristics of Being

are the main elements that shape the general framework of the evidences which prove the necessity of Being. Wajib, on the other hand, is absolutely simple, good *par excellence*, limitless, eternal and is the most

ESKIYENI

general. It also has no opposite or counterpart. These characteristics are the main elements which form the general framework of the evidences that prove *Wajib's* existence. The founding texts of *Wahdat al-Wujud*, which pay attention to these abovementioned points, include rational (*aqli*) and textual (*naqli*) proofs as well as those based on unweiling (*kashf*) that not only prove the necessity of *Wujud*, but also prove that *Wajib* is nothing other than *Wujud*. On the other hand, these same evidences are used to criticize *Wahdat al-Wujud*. The opponents of *Wahdat al-Wujud* also occasionally use rational and textual proofs as well as those based on unweiling. As a consequence, polemics have emerged between those who defend *Wahdat al-Wujud* and those who reject it, eventually leading to a substantial literature which consists of independent studies, treatises and fatwas. The anonymous work entitled *Al-Muthul al-aqliyya al-Aflâtûniyya*, which probably dates back to the 19th century, is a rather valuable study in this respect, since it is likely to be the 7rst and the only attempt to examine the question of the identity of *Wujud* and *Wajib* from an impartial point of view. In this article, we aimed to shed light on the debates concerning this identity by examining it within the context of *Al-Muthul*.

**Keywords:** Su7sm, Necessity of Wujûd, Wahdat al-Wujûd, Al-Muthul al-aqliyya al- A8âtûniyya

## Giriş

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

Sûfîler tarafından vücûdun vücûbunun kabul edilmesi, çift kutuplu varlık anlayışına sahip Ehl-i nazar'la aralarında büyük bir çatışmayı alevlendirir. Tara8ar karşılıklı olarak vücûdun vücûbu ve onun dolayımında vücûdun birliği ve hâriçte mevcudiyeti gibi vahdet-i vücûd sisteminin ontolojisinin ana ilkeleri üzerinde tartışılır (vücudun vücubu dediğimiz şeyi kelamcılar kabul etmiyor mu? Vacibu'l-vücud). Tara8ar arasındaki bu gerilim ve tartışmanın net bir resmini elde etmek genel olarak Ehl-i nazar'ın ana akımları olan Meşşâîlik ve Kelâm ile vahdet-i vücûdu savunan Tasavvuf geleneklerinin Vâcibu'l-vücûd ile ilgili tanımlarının çok kısa bir incelemesini gerektirmektedir. Bu inceleme hem sûfîlerin bu husustaki 7kirlerinin

tebellür etmesini ve hem de makalemize konu olan *el-Müsülü'l- akliyyetü'l- Eflâtûniyye*'de yer alan kanıtların teorik arkaplanını anlamayı temin edecektir.

ESKİYENİ



Ehl-i Nazar geleneği ontolojik vücûbu, bir şeyin varlığının zarûrîliği veya iktizâsı ya da yokluğunun imkânsızlığı olarak anlarlar. Buna göre Vâcib, yokluğu imkânsız olan şey demektir. Tanrı, isbât-ı vâcib burhânları çerçevesinde yokluğunun aklen imkânsızlığı kanıtlandığı için varlığı zorunlu olan yani Vâcibu'l- vücûd'dur.<sup>1</sup> Sûfiler de vücûbu ve vücûb dolayımında Vâcibu'l-vücûd'u Ehl-i nazar'ın anladığı şekilde anlamaktadırlar. Nitekim onlara göre vücûb, bir zâtın kendi dış varlığını iktizâ etmesi ve hâriçte tahakkukunun zorunlu olmasıdır.<sup>2</sup> Vâcibu'l-vücûd ise kendisinden vücûdun asla ayrılmadığı ve ayrılması da imkânsız olan bir varlıktır. Dolayısıyla ona asla adem âriz olmaz ve âriz olması da imkânsızdır. Varlığını kendisinden alır. Yokluktan çıkmamıştır. Bundan dolayı adem tarafından asla öncelenmemektedir.<sup>3</sup>

Vücûb ve Vâcibu'l-vücûd konusunda Ehl-i nazar ile aynı görüşlere sahip olan sûfileri onlardan ayırtıran husus vücûdun doğası hakkındaki görüşlerinde kendisini gösterir. Onlara göre vücûb ve Vâcib ile ilgili tanımlar vücûd ile Vâcibu'l- vücûd arasında özdeşlik bulunduğuna işaret etmektedir. Zîrâ vücûb ve Vâcibu'l- vücûd'a dair yukarıda zikrolunan tanım ve özellikler ancak vücûdun hakîkatinin sahip olabileceği özelliklerdir.<sup>4</sup> Dolayısıyla vücûb ve Vâcib hakkında felâsife ve mütekellimîn ile sûfiler arasında ortaya çıkan icmâ sûfilerin vücûdun vücûbunu (anlayamadım, diğerleri de vücudun vücubuna kail değil mi? Bu hususta icma nedendene ve nasıl ortadan kalkıyor? Vücudun vücubu ayrı bir şey, su7lerin bundan anladığıyla diğerlerinin anladığının ne olduğu ayrı bir şey burada ne tartışılıyor, anlamadım)) kâil olmaları nedeniyle ortadan kalkar. Dolayısıyla bu durum tara8ar arasında bir fay hattının ve çatışma odağının doğmasına neden olur. Çatışmanın bir tarafında vahdet-i vücûdu benimseyen sûfiler vardır ve onlar bu ilkeyi savunmak ve tahkim etmek amacıyla aklî, naklî ve keşfî kanıtlar ileri sürmektedir. Diğer tarafında ise Ehl-i nazar vardır ve onlar da bu ilkenin çürütülmesi için aklî ve naklî hatta bazen keşfî kanıtlar ileri sürmektedirler. Dolayısıyla ispat ve ret bağlamında tara8ar arasında bir polemik zemini oluşmuş ve bu alanda iki tarafta da temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür gelişmiştir.<sup>5</sup>

Ünlü Arap felsefe tarihçisi Abdurrahmân Bedevî tarafından neşredilen ve nâşiri tarafından müellînin kimliği tespit olunamayan *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli eser işte bu polemik literatürünün gözden kaçan önemli bir halkasını teşkil etmektedir.<sup>6</sup> *el-Müsül*, ismi dolayısıyla her ne kadar Platonik idelerin dış dünyada mevcudiyetiyle ilgili bir eser olduğu zannına yol açsa da aslında üç temel felsefî-tasavvufî incelemeyi ihtivâ eder. Eserde öncelikle bu inceleme konularından Platonik idelerin dış dünyadaki mevcudiyeti ile ilgili olan

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

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

3 Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Tahrân: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360), 63.

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

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

6 Eserin A. Bedevî tarafından neşrinin ardından müellînin kimliğini tespit konusunda şimdiye kadar yapılmış Dr. Hasan Ensârî'nin internet bloğunda yazdığı makalesinin dışında bir çalışmaya rastlamadık. Ancak Molla Fenârî'nin *Misbâhu'l-üns*'te bu eserde yer alan bazı kanıtları aynen iktibas ederek görüşleri es-Selmîni (السرلميني) isimli birine nisbet etmesinden hareketle eserin bu nisbeyle anılan birine ait olması muhtemeldir diyebiliriz. Dr. Ensârî eserin muhtemelen 14. yüzyılda

kaleme alındığını düşünür. Bu sonuca da eserin ithaf edildiği kişi olan Melik-i Rey lâkaplı bir devlet adamından hareketle ulaşır. Hasan Ensârî, "Hüviyyet-i Nüvîsende-i Risâle-yi Felsefî el- Müsülü'l-akliyyetü'l-E8âtûniyye ve Mülûk-i Rey", (Erişim 10 Kasım 2021).

ESKİYENİ

tartışmalar ele alınır. Daha sonra misâl âleminin mevcudiyetine dair tartışmalar incelenir. Üçüncü inceleme konusu ise vücûdun Vâcibu'l-vücûd'a özdeş kılınması ile ilgili tartışmalardan meydana gelmiştir.

Eserin müelli7 bu üç temel inceleme alanını bir mesele olarak görmekte birlikte incelemesinde kendi konumunu ve tarafını keskin hatlarla belli etmez. Çünkü müellif incelenen konuda leh ve aleyhteki kanıtlara birlikte yer verir ve onların taşıdığı sorunlara dikkat çekerek kanıtları kritik etmekten geri durmaz. İncelenen konularda inanan ve inkâr edenlerin argümanlarını bu şekilde birlikte ele alması nedeniyle akademik bir tarafsızlıkla konuyu değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan gerçekten dikkat çekici bir sunuma sahiptir.<sup>7</sup>

Bütün bu veriler ışığında eseri bu çalışma açısından önemli ve incelemeye değer kılan husus eserdeki üçüncü ana inceleme alanı olan vücûdun vücûbu problemi. *el-Müsül'*ü esas alarak vücûdun vücûbu tartışmalarını incelediğimizde eserin bu hususta iki ana odağı olduğu görülür. Bunların ilki vücûdun doğasının neden vücûb ifade ettiğidir. Vücûdun doğasını vâcib bir doğa kabul etmediğimizde ne tür sorunlara yol açacağı ve vücûdun vücûbuna yöneltilen eleştirilerin geçersiz kılınması hususları bu odağın çerçevesinde konumlandırılır. İkinci odak ise bunun tam tersi biçimde vücûdun doğasının vücûb ifâde etmemesidir ve vücûdun vücûbu kabul edildiğinde doğacak sorunlar ve vücûdun vücûb ifâde etmemesine yapılan itirazların geçersiz kılınması da bu ana odak etrafında konumlanır. Müellif tarafsız bir bakışla her iki tarafın tez ve anti-tezini incelemiştir.

Bu makaledeki hede7miz vahdet-i vücûd polemik metinleri içerisinde böyle mühim bir yer tutan *el-Müsül'*de vücûdun vücûbu problemini vücûbun kanıtlanması cihetinden incelemek ve eser bağlamında vahdet-i vücûd tartışmalarının izini sürmektir. Bununla beraber bu makale kapsamında incelememiz yalnızca vücûbu kabul edenlerin görüşleri ile sınırlı tutulmuş olup vücûba yöneltilen itirazlar ve karşıt argümanlar bu makalede incelenmeyecektir. Vücûdun vücûbunun *el-Müsül'*de zikredilen kanıtları, vücûbun zâtîliği ile vücûdun zâtîliği odakları ekseninde kümelenirler. Vücûbun zâtîliği odağında daha çok vücûdun doğasının neden bizâtihi vücûbu gerektirdiği sorusu ön plana çıkar. Burada mutlak vücûdun ademi kabul etmemesi, mutlak mevcûdun ademi kabul etmemesi ve vücûdun mümkün olmaması önermeleri getirilen kanıtların ana 7krini oluşturur. Vücûdun zâtîliği odağında ise Vâcib'in sırf vücûd olması ve en genel şey olması önermeleri getirilen kanıtların ana 7kridir. Bu bağlamda makalemiz de eserdeki bu genel çerçeveye uygun olarak iki ana kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda *el-Müsül'*de vücûdun vücûbunun nedeni hakkında ileri sürülen kanıtlar ve bunlara yöneltilen

itirazlar incelenmiştir. İkinci kısımda ise *el-*

7 Müelli7n üslubundan hareketle onun Platonik ideler kuramı, misâl âlemi doktrinini veya vücûdun vücûbu probleminin aklen ispat veya inkârının eşit düzeyde olduğunu ve bir tür tekâfü-i edille durumu ile karşı karşıya olduğumuzu göstermeyi istediği söylenebilir. Bununla beraber esere özellikle de vücûdun vücûbu cihetinden bir alt-metin okuması yaptığımızda müelli7n aslında Vahdet-i vücûd'a ve bu çerçevede vücûdun vücûbunu kabule yakın durduğunu söylemek de mümkündür. Nitekim konu hakkında yazan sûfi müelli8ere muvafakat ederek, mutlak vücûdun cüz'iyeti itibariyle değil ama mâhiyeti bakımından Vâcibu'l-vücûd olmasının imkânını kabul ettiğini ve bazı sûfilerin örfünde bu duruma tevhi'd dendiğini belirtmesi kısmen bunu göstermektedir. (Detaylar için bk. *el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1947), 118 (bundan sonra eser *el-Müsül'* şeklinde anılacaktır) Ayrıca müelli7n vücûdun vücûbunun kanıtlarını ifade ederken kullandığı dil ve yöntemin tasavvuf içerisinde Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) ile ivme kazanan Saîdüddin Fergânî (öl. 699/1300), Abdürrezzâk Kâşânî (öl. 736/1335) ve Dâvûd-i Kayserî (öl. 751/1350) gibi isimler vasıtasıyla zirveye ulaşan nazârî yönelim ve skolastisizm diliyle benzerlik taşıdığını not etmekte fayda vardır. Nitekim eser bu bakımdan bu kuşağın ardından gelen ve Osmanlı düşünce tarihinin en dikkate değer isimleri

arasında yer alan Molla Fenârî'nin (öl. 834/1431) dikkatini çekmiştir. Fenârî vücûdun vücûbu, birliği, mutlak vücûdun Hakk'ın zâtının aynı olması gibi temel problemlerde ve misâl âleminin kanıtlanması gibi meselelerde *el-Müsûl'*den alıntı yapması veya müelli7n kullandığı kanıtların benzerlerine eserinde yer vermesi bu iddiayı destekler mâhiyettedir.

ESKİYENİ

*Müsül* müelli7 tarafından Vâcib'in vücûd olmasının nedeni hakkındaki zikredilen argümanlar ve bunlara yöneltilen itirazlar ele alınmıştır.

### 1. Vücûd Neden Vâcibtir?

Vücûd neden vâcibtir? Vücûdun vücûbunu kabul edenler bu soruyu vücûdun doğasının vücûbu zorunlu olarak gerektirdiğini söyleyerek cevaplarlar. Çünkü kendisi olmaklığı bakımından vücûdu incelediğimizde onun bir şeyin kendi zâtından nefyinin imkânsızlığı, hakikatlerin birbirine dönüşümünün imkânsızlığı, iki karşıtın aynı anda bir mahalde toplanmasının imkânsızlığı ve bir şeyin kendisine takaddüm etmesinin imkânsızlığı gibi temel mantıksal zorunluluklar dolayısıyla yokluğu kabul etmediğini görürüz. Bu mantıksal zorunluluklardan hareketle min haysu huve huve vücûd, tasavvur edildiğinde zâtı gereği yokluktan en uzakta olan ve yokluk tarafından öncelenemeyen bir tabîat olarak karşımıza çıkar. Çünkü vücûdun hakikatinin yoklukla nitelenmesi durumunda bu, bir şeyin kendi karşıtı ile nitelenmesi anlamına gelir. Bunun mantıksal bir çelişki olduğu açıktır. Bu öncüller çerçevesinde zâtı gereği yokluğu kâbil olmaması ve yokluk tarafından öncelenmemesi nedeniyle vücûdun zâtı gereği vücûda sahip olduğu açığa çıkar. Vücûdun bu zâtî vücûdu, bir şeyin kendisinden selbinin imkânsızlığı nedeniyle kendi hakikatinden kesinlikle ayrılmaz. Bu yüzden vücûdun yok olması asla düşünülmez. Bu durumda vücûd, kendi dış varlığını zâtı gereği iktizâ eder. Diğer bir ifadeyle vücûdun varlığı kendi zâtındandır. Bu ise vücûdun vâcib bir tabîata işaret etmesi anlamına gelir. Çünkü bu durumda vücûd, kendisine yokluk takaddüm etmeyen, kendisinde asla yokluk bulunmayan, varlığı kendi zâtından kaynaklanan ve ortadan kalkması çelişki doğuracağı için imkânsız olan bir tabîat olmaktadır. Bu ise onun kendiliğinden Vâcib olduğunu gösterir. Zîrâ yukarıda da zikrolunduğu üzere Vâcibu'l-vücûd'un, vücûdu zâtı gereği olan ve zâtı gereği asla yokluğu kabul etmeyen bir tabîat olduğu Ehl-i nazarın da ittifakla kabul ettiği bir ana esastır. Bu öncüllerden hareketle sûfiler vücûdun zâtı gereği Vâcibu'l-vücûd olduğu ve yokluğun da zâtı gereği mümteni'u'l-vücûd olduğunu ileri sürmüşlerdir. Vücûdun doğasının vücûbu bu şekilde iktizâ etmesi sûfilerin vücûdu Vâcib'e eşitlemelerine neden olmuştur.<sup>8</sup>

*el-Müsül*'ün müelli7nin vücûdun zâtî vücûbunu incelerken saydığı kanıtlar hemen hemen yukarıda zikrettiğimiz ana çerçeveye uyumluluk arz eder. Buna göre *el-Müsül*'de vücûbun zâtîliğini göstermek için mutlak vücûdun ademi gayr-ı kâbil olması, mutlak mevcudun ademi gayr-ı kâbil olması, vücûdun mümkün olmaması, vücûdun asâleti, vücûdun varlığının kendisinden olması ve Platonik idealar gibi dış dünyada mevcut ve bir oluşu şeklinde gruplandırabileceğimiz altı ana argüman zikredilmiştir.

#### 1.1. Argüman: Mutlak Vücûd Ademi Gayr-ı Kâbildir

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

Mutlak vücûdun ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm bir vücûd olması gerektiği savı *el-Müsül*'de bu hususta ileri sürülen burhânların ilk örneği olarak zikredilebilir. Bu sava göre vücûdun ademi kabul ettiği takdirde mâdum olması evvelî bir imkânsızlıktır. Müellif bu kanıtı ileri sürmekle bu imkânsızlığın gerekçesini açıklamaz. Bu durumda vücûdun mâdûm olması ne anlama

---

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

ESKİYENİ

gelmektedir? Bunun cevabını muhtemelen *el-Müsül* müelli7 ile çağdaş İbn Türke'den alabiliriz. İbn Türke vücûdun ademi kâbil olmamasının nedenini vücûdun zâtı gereği ademi kabul edebileceğini söylediğimizde doğacak olan ictimâ-ı nakîzayn ve inkılâb-ı hakâyık gibi mantıksal problemlere bağlar. Binâenaleyh biz vücûdun zâtı gereği ademi kabul ettiğini varsaydığımız zaman vücûdun adem ile vası8andığını söylemiş oluruz. Bu durumda vücûdun yokluğu farz olduğunda mantıksal olarak bir imkânsızlık doğmamalıdır. Çünkü vücûdun ademle mevsûf olması iki şeye yol açar: Ya vücûd bu vası8anma sırasında kendi hakîkatinin gereği olarak var olmaya devam edecektir. Bu durum bir şeyin varlık ve yoklukla aynı anda nitelenmesi anlamına gelir. Bu da iki nakîzin cem'i demektir ki bu durum imkânsızdır. Veya vücûdun hakîkati, adem ile vası8andığında kendi hakîkati üzere kalmaz. Bu ise vücûdun hakîkatinin nakîzi olan ademe inkılâbı demek olur. Bu durum da aklen imkânsızdır. Bu nedenle vücûdun zâtı gereği ademi kabul etmeyeceği ve mâdûm olmayacağı kanıtlanır.<sup>9</sup>

Müellif bu kanıtta vücûdun mâdûma dönüşmesinin imkânsız olmadığı savıyla itiraz edildiğini belirtir. Zeyd'in intifâsı durumunda varlığının da müntefî oluşunu vücûdun mâdûma dönüşebildiğine örnek olarak gösterir. Bu itiraza göre Zeyd'in varlığı Zeyd müntefî olduğunda mâdûma dönüşmektedir.<sup>10</sup> Bununla beraber müelli7n zikrettiği bu itiraz vücûdun ademle mevsûf olabileceğini kanıtlamaya yetecek derecede güçlü bir itiraz değildir. Çünkü vücûdun ademi kâbil olmadığını ve mâdûma dönüşmediğini savunan sûfiler vücûd ve ademi birer vasıf olarak görmedikleri için daha başlangıçta reddedilmiştir (kim neyi reddetmiş). Dolayısıyla bu itirazın Ehl-i nazar'ın kendi zihinsel alışkanlıklarından hareketle ileri sürüldüğünü söylemek mümkündür. Muhakkik sûfiler vücûdun mevcûdâta zâid oluşunu kabul etmemektedirler (ne demek mevcudata zaid olduğunu kabul etmek? Kim bu muhakkik su7ler, benim bildiğim muhakkik su7ler, vucud mahiyete zaidir derler, mümkün varlıklardan bahsediyorsak mevcudat vücudun türsel cüzileri ne demek? bu durumda vucud, bir cins demektir ki bu vahdet-i vücudu ortadan kaldırır. Buradaki kurgu tamamen yanlış. Ya da müellif ne anlatmak istiyor, anlayılmıyor). Aksine onlara göre mevcûdât, vücûdun türsel cüzîleridir. Vücûd onlara huve huve olarak söylenmektedir. Vücûdun birbirinden ayrışan türlerinin oluşumu sadece nisbetler ve idrâk ve duyu güçlerinde ortaya çıkan durumlar yoluyla oluşan şeylerdir. Dolayısıyla bu hakîkatlerin aynları ile onların hüviyyet ve vücûdlarının aynından başkası kastedilmez. Nitekim İbnü'l- Arabî de *İnşâu'd-devâir* isimli eserinde buna dikkat çekerek şöyle demektedir:

"Vücûd ve adem mevcut ve mâdûma zâid bir şey değildir. Bilakis o mevcut ve mâdûmun aynıdır. Ancak vehim vücûd ve ademin mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olduğunu tahayyül etmektedir. Vehim, vücûd ve ademi âdetâ içine girilen bir ev gibi tahayyül eder. Bu yüzden de 'Şu şey daha önce yokken vücûda dâhil oldu' dersin. Muhakkikler katında budan murâd ancak bu şeyin kendi aynını bulması anlamıdır. Dolayısıyla vücûd ve adem bir şeyin aynının isbât ya da nefyidir. Bir şeyin aynı sâbit olduğu ya da nefyedildiğinde bazen onun varlık ve yoklukla aynı anda muttasıf olması câiz olur. Bu durum nisbet ve izafetlere göre ortaya çıkar. Söz gelimi kendi aynında mevcut olan Zeyd çarşıda mevcûd ve fakat evde mâdûm olabilir. Şu hâlde vücûd ve adem, beyazlık ve siyahlık gibi mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olsaydı o zaman Zeyd'in her ikisiyle birlikte aynı anda mevsûf olması imkânsız olurdu. Bilakis Zeyd mâdûm olduğunda mevcut değildir. Tıpkı siyah olduğunda beyaz olmadığı gibi... Böylece Zeyd'in adem ve vücûdla aynı anda vası8anması tashih edilmiştir. Bu durum ayn sâbit olmakla birlikte izâfi

vücûd ve izâfî adem demektir. Vücûdun izâfetsiz

9 Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 20.

10 *el-Müsül*, 133.

ESKİYENİ



olarak tek başına mahsûs ya da mâkul herhangi bir mevsû8a kâim bir sıfat olmadığı netleştiğinde onun doğu ve batı, sağ ve sol, ön ve arka gibi mutlak anlamda izâfet ve nisbet olduğu da sâbit olur.”<sup>11</sup>

İbnü'l-Arabî'den naklettiğimiz bu pasajdan hareketle vücûdun ademi vası8anmasının ancak ayn sâbit olduğunda ve ancak izâfî olarak gerçekleşebileceği vuzûh bulunduğundan dolayı müelli7n zikrettiği itirazın geçerliliği kalmamaktadır.

Vücûdun ademi gayr-ı kâbil olması hakkında *el-Müsül'*de zikredilen bir diğer kanıt da mutlak vücûdun ademi ya da mutlak adem vücûdu kabul ettiğinde bunun bir şeyin bil7il varlığıyla beraber nakızı ile vası8anması demek olacağı savıdır. Bu sav da önceki kanıttaki gibi gerekçelendirilmemektedir. Bununla beraber bu savın dayandığı mantıkî zemin bir önceki kanıtlarla aynıdır. Yani ictimâ-ı nakızaynın imkânsızlığı açısından vücûdun zâtı gereği ademi kabulünün imkânsız olmasıdır. Müellif bu kanıtın kaynağı olarak Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Fusûs* şerhini gösterir. Öte yandan müellif bu kanıtı küllînin cüz'î bir kavrama mutlak anlamda yüklemesi durumunda olduğu gibi iki karşıt/nakızın birbirlerine muvâtaa veya ıstikâk yoluyla yüklemenebildiği gerekçesiyle itiraz edildiğini nakleder.<sup>12</sup> Bunun anlamı "Vücûd ademdir" örneğinde görüldüğü üzere muvâtaa yoluyla veya "Vücûdun ademi vardır/adem sahibidir/mâdûmdur" örneğinde olduğu üzere ıstikâk yoluyla yüklemeneceğidir. Bu itiraz da İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntı çerçevesinde düşünüldüğünde yine Ehl-i nazar'ın zihnî alışkanlığının bir sonucu olarak görülebilir. Zîrâ vücûdun ademi kabul etmeyeceğini savunanların hareket noktası onun bir sıfat olmadığı ve ıstikâk ya da muvâtaa yoluyla onun nakızına yüklem olmayacağı iddiasıdır. Onlara göre vücûd, zât anlamına geldiği için eşyaya söylenmesi (esyaya söylenmek?) yukarıdaki örnekte de olduğu üzere ancak izâfet yoluyla olabilir.

*el-Müsül'*de zikredilen bir diğer kanıt da vücûd-i mutlakın tek bir hakikat olması ademi kabul eden şeyin ise tek olmaması savıdır. Vücûd bu nedenle ademi kâbil olamaz. Müelli7n naklettiğine göre bu kanıt zayıf bulunmuştur. Bu za7yetin gerekçesi ise bazen ademi kabul eden şeyin insan ve Zeyd örneğinde olduğu gibi tek bir hakikat olma ihtimalidir. Bu durumda bahsi geçen kıyasın büyük önermesi ancak cüz'îler için geçerli olabilir.<sup>13</sup> Müelli7n naklettiği bu itiraz da önceki iki itirazda görüldüğü üzere vücûdu bir sıfat olarak kabul etmenin sorunlarını taşımaktadır. Zîrâ yukarıda İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntıda da görüldüğü üzere vücûd ve ademi kabul eden şey nesnenin sâbit aynıdır ve bu kabul ise vücûd ya da ademin bu ayna urûzu yoluyla değil ancak izafesi yoluyla olmaktadır.

Müelli7n zikrettiği bir diğer kanıt da vücûd ademi kâbil olursa bu durumda adem, Vâcib varlığın lâzımı durumuna geleceği, adem-i lâzım, adem-i melzûmu, melzûmun vücûdunun imkânının da lâzımın vücûdunun imkânını gerektireceği, bu yüzden de Vâcib'in imkânı söz konusu olacağı savıdır. Vâcib'in imkânının muhâl olması açıktır. Bundan dolayı vücûdun doğası gereği vücûb sahibi (vücub sahibi) olması gerekir. Müellif bu kanıtın tetkike ihtiyaç duyduğunu iddia eder. Çünkü ona göre mutlak vücûdun, Vâcibu'l-vücûd'un zâtı dışında kalan zâtlar dikkate alındığında bazen ademi kabul edebilmektedir (kim, özne yüklem).<sup>14</sup> Bununla beraber müellif bu kabulün nasıl olduğunu göstermez. Bununla birlikte mutlak vücûdun Vâcib dışında kalan mümkün fertlerinin ademi kabul etmesi de sâbit aynlarının bunu kabul etmesiyle ilgili olup onların vücûdunun ademi kabul etmesi

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

12 *el-Müsül*, 133-134.

13 *el-Müsül*, 133.

anlamı taşımamaktadır. Dolayısıyla müelli7n zikretmiş olduğu diğer itirazlar gibi bu itirazın da geçerliliği zayıf görünmektedir.

Müelli7n vücûdun ademi kabul etmeme konusunda zikretmiş olduğu bir diğer kanıt vücûd-mâhiyet ayrımından hareketle getirilen kanıttır. Bu kanıtı göre eğer vücûd ademi kabul ederse vücûd-mâhiyet ayrımı ortadan kalkar ve vücûd mâhiyete dönüşür. Müelli7n naklettiği itiraza göre vücûd ve mâhiyet itibârî durumlar olmaları nedeniyle bu kanıt oldukça zayıftır. Bunlar itibari olmaları nedeniyle her birinin diğerine âriz olması ve muvataa yoluyla birbirlerine hamledilmeleri de mümkündür (muhakkik su7lerde de böyle mi? Mutlak varlık hakkında vücud ve mahiyet birbirine arız olur mu? Vücud itibârî bir şey olur mu? Eğer birbirine arız olursa, vahdet-i vücud çöker diye düşünüyorum. Zira Hak hakkında vücud mahiyetin aynıdır).<sup>15</sup> Ne var ki, vücûdun ademi kabul etmediğini savunanlar açısından bu itirazı değerlendirdiğimizde itirazın bizâtihi kendisi oldukça büyük za7yetler içermektedir. Çünkü bu itiraz vücûd ve mâhiyetin her ikisini birden itibârî olarak görmekten kaynaklanmaktadır. Bu durum ise birçok açıdan problemlidir. Şöyle ki, Ehl-i nazar her bir şeyin iki kurucu unsurdan meydana geldiğini kabul etmektedir. Bu kurucu unsurlar vücûd ve mâhiyettir. Mâhiyetin dış dünyada tahakkukunu vücûdla irtibatı temin etmektedir. Bununla beraber Ehl-i nazar bunların her ikisini de itibârî ve dış dünyada bir karşılığı bulunmayan şeyler olarak kabul etmektedirler. Burada açıkça bir nesnenin iki kurucu unsurunun itibârî kabul edilmesi dolayısıyla iki itibârînin bileşiminden bir hakîkî mevcut çıkarma gibi mantıksal çelişki ifade eden durum vardır. Mâhiyet dış dünyada vücûd ile varlık kazandığına göre mâhiyetin kendinde bir varlığı yok demektir. Onu dış dünyada var kılan vücûd olduğuna göre ve vücûd mevcut her şeyi dış dünyada mevcut hâle getiren şey olduğuna göre evleviyetle kendisinin dış dünyada mevcut olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu açıdan yöneltilen itirazın zayıf olduğu oldukça açıktır.<sup>16</sup>

Vücûdun adem-i kabul etmemesi konusunda *el-Müsül* müelli7 tarafından zikredilen son kanıt ise "Mutlak vücûd ya da mutlak mevcut hakkında "mâdûmdur" demek doğru kabul edilir ve nefsü'l-emr düzeyinde de durum bu şekilde sayılırsa bu durumda o zaman Tanrı vücûd ya da mevcuttur dediğimizde Tanrı adem ya da mâdûmdur sözümüz de doğru olur." kıyasıdır. Müellif bu kanıtı ilk şeklin bütünüyle büyük önermeyi intaç ettiği, bahsi geçen kıyasın ise büyük önermeyi bütünüyle yalanladığı ileri sürülerek itiraz edilebileceğini söyler.<sup>17</sup> Bu itiraz da yine yukarıda zikrolunduğu üzere vücûdun itibârîliğini kabule bağlı zihnî alışkanlıkla mâlul görünmektedir.

### 1.1. Argüman: Mutlak Mevcut Ademi Gayr-i Kâbildir

Vücûdun ademi kabul etmemesi konusunda *el-Müsül*'de rastladığımız ikinci argüman mutlak mevcudun ademi kabul etmemesidir. Bu argümanda ilk argümanın ilk kanıtında yer alan mutlak vücûd kavramında gördüğümüze benzer bir biçimde mutlak mevcut kavramından hareketle vücûdun kanıtlanmasına gidilir. Müellif bu hususta tek bir kanıt zikreder. Bu kanıtın ana 7kri inkilâb-ı hakâyıkın mantıksal olarak imkânsızlığıdır. Buna göre mutlak mevcut, tıpkı yukarıda mutlak vücûd hakkında zikrettiğimiz biçimde ademi kabul etmez. Çünkü mutlak mevcut ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm olması sorunu ortaya çıkar. Mevcudun mâdûm olması ise inkilâb-ı hakâyıkın mantıksal açıdan imkânsızlığı dolayısıyla açık

bir şekilde muhâldir. Argümanda kullanılan bu kanıtı

<sup>15</sup> *el-Müsül*, 136.

<sup>16</sup> Konu hakkında etra8ı bir okuma için bk. Sâinüddin b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 55-58; Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, 11-13; Molla Fenârî, *Misbâhu'l-Üns*, 152, 156; Haydar Âmülî, *Nakdu'n-*

göre mutlak mevcûd, zorunlu olarak yokluktan uzak olduğundan dolayı vâcib olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda müellif vücûb, imkân ve imtinâ durumlarının ontolojik tahlilini yapar. Mutlak vücûdun vücûbunun mutlak ademin imtinânını doğurduğunu îmâ ettikten sonra mutlak vücûdun vâcibe ait olduğu ve mutlak ademin ise mümteni olduğu sonucuna ulaşır. Bu çerçevede mümkün, mukayyed vücûd ve ademde münhasırdır, mutlak adem mümtenîdir ve mutlak vücûd ise Vâcib'de bulunmaktadır (mutlak mevcut ne demek?).<sup>18</sup>

## 1.2. Argüman: Mutlak Vücûd Mümkün Değildir

Vücûdun ademi kabul etmemesinin üçüncü argümanı mutlak vücûdun ontolojik açıdan mümkün kategorisinde olmamasıdır. Bu açıdan *el-Müsül'*de önceki argümanda olduğu gibi tek bir kanıt zikrolunur. Bu kanıt mümkünün doğası ile vücûdun doğası arasındaki çelişkiden hareketle getirilir. Bu bağlamda mümkün tabîatı incelediğimiz zaman sonradan varlık kazanmanın onun tabîatının kurucu unsuru olduğunu görürüz. Bu kanıt işte bu sonradan varlık kazanma durumunu esas alarak vücûdun sonradan varlık kazanması durumunun doğuracağı soruna dikkat çeker. Bu kanıtta göre vücûdu ele aldığımızda onun mümteni olamayacağı açıktır. Çünkü bu durumda her şeyin varlığı ortadan kalkmak durumunda olur ve bu duyusal tecrübe ve aklın açık ilkelerinin ortaya koyduğu realizmle çatışan bir nihilizm olduğu için çelişkiye yol açar. Öte yandan kanıtta göre biz vücûdun mümkün olduğunu da kabul edemeyiz. Çünkü eğer vücûd mümkün olursa onu îcâd edecek bir illete ihtiyaç duyması gerekir. Bu illet ya vücûdun mâhiyetidir. Ya kendisinin fertlerinden biridir. Ya da bu ikisi dışında bir şeydir. Bu üç durumun mantıksal açıdan butlanı açıktır. Çünkü ilkini kabul edersek bu bir şeyin devir olmaksızın kendisinin illeti olması anlamına gelir. İkinciye kabul edersek bir şeyin devirli bir şekilde kendisinin illeti olması anlamına gelir. Üçüncü durum ise mâdûmun mevcut üzerinde müessir olması anlamına gelir. Buradan hareketle vücûd-i mutlakın vücûbu gerektirdiği ve bundan dolayı onun Vâcibu'l-vücûd olduğu ortaya çıkar.

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

müellife göre bu itiraza üçüncü görüşten hareketle de cevap verilebilir. Buna göre illetin hakîkati ancak illetin hakikatının var olması şartıyla mâlûlün hakikatini var edebilir. Şayet vücûd ile nitelenen bazı hakikatler mutlak vücûdun fâil illeti olsalardı, mutlak vücûd onların hakikatının varlığı olmasına rağmen mutlak vücûdun fertlerinden bazıları onun illeti olurlardı. Dolayısıyla bu ihtimal bahsi geçen bu üç kısımdan çıkmayı temin etmemektedir.<sup>19</sup>

### 1.3. Argüman: Vücûd Asıldır

BURADA

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

Müellif, Tûsî'nin vücûdun asâletini ihsas ettiren bu görüşünden hareketle vücûdun vücûbunun kanıtlanmasının tetkike muhtaç olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre yukarıda bahsi geçtiği üzere Tûsî'nin mâhiyetin vücûd itibariyle vücûda tâbî olduğu, akıl itibariyle ise onun metbû olduğunu kabul etmekteki kasti mâhiyetin vücûdunun fâilden bizzât ve kendilerinden ise bi'l-araz sâdir olmasıdır. Zîrâ Tûsî varlığı yokluğuna tercih edilen mevcudu değil yokluğa tercih edilen sudûr eden vücûdu kastetmektedir.<sup>20</sup> Bu nedenle müellife göre bu argüman tam olarak vücûdun vücûbunu kanıtlamaz. Bununla birlikte müellifin Tûsî'nin asâlet-i vücûdu benimsemediği savından hareketle vücûb-i vücûda yaptığı itiraz, Tûsî'den bağımsız bir biçimde asâlet-i vücûdu düşündüğümüzde geçersiz kalmaktadır. Nitekim Molla Sadrâ vücûdun dış dünyadaki nesnelere var kılan ve onların kurucu bir unsuru olan şey olması dolayısıyla kendisinin evleviyetle dış dünyada mevcut olması gerektiğinden hareketle asâlet-i vücûda dair çok sayıda kanıt ileri sürer.<sup>21</sup> Dolayısıyla Tûsî'den bağımsız olarak asâlet-i vücûdun, vücûb-i vücûd için kanıt sayılması mümkündür.

### 1.4. Argüman: Mutlak Vücûdun Varlığı Kendisindedir

Vücûdun vücûbunun zâtîliğini kanıtlamak için *el-Müsül*'de zikredilen argümanlardan bir diğeri de mutlak vücûdun kâim bizzât olmasıdır. Bu argümanda vücûdun vâcibin temel özelliklerinden biri olan varlığını başka bir şeyden kazanmayıp bizzât zâtıyla kâim olmak ilkesinden yola çıkıldığı görülür. Bu açıdan müellifin zikrettiği kanıtla göre eğer vücûd, kendisi dışındaki bir şeyden varlığını alacak olsaydı bu şey vücûdu vücûd ile incelemek durumunda olurdu. Bu ise bir şeyin kendisini incelemesi gibi mantıksal açıdan çelişkiye yol açar. Müellife göre bu kanıt da incelenmeye ihtiyaç duyar. Çünkü bir şeyin fâil illeti o şeyi mutlak vücûdla değil ancak kendi vücûd-i hâssı ile önceler. Bu durumda mutlak vücûdun bazı fertlerinin kendi vücûd-i hâsları ile mutlak vücûdu

öncelemelerinde bir problem yoktur. Bahsi geçen vücûd-i hâs mutlak vücûdun ferdinin kendisidir ki, burada bahse konu olan fert ile kastedilen Vâcib Varlık'tır.<sup>22</sup>

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

### **1.5. Argüman: Mutlak Vücûd, Platonik İdeler Gibi Dış Dünyada Mevcut ve Birdir**

*el-Müsül'*ün müellif mutlak vücûdun vücûbuna getirilen kanıtlar arasında Platonik idelere dair ahkâm ile mutlak vücûdun benzerlik ilişkisini de zikretmektedir. Bu hususta onun saydığı üç ana burhândan söz edebiliriz. Bunların ilkinde *el-Müsül'*ün ilk bölümündeki tartışmalara referans verilerek Müsül-i E8âtûniyye'nin dış dünyada bir gerçekliği bulunduğu postülasından hareket edilir. Buna göre mutlak vücûd, mukayyed vücûdlar için bir nev'-i hakîkî olabilir. Çünkü zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığını iddia etmek imkânsızdır. Bundan dolayı mutlak vücûdun hâriçte müşahhas olarak mevcut, bütün mahallerden, mâhiyetlerden ve vücûdlardan ayırık, mukayyed vücûdlardan her birine ve "o nedir"ın cevabına karşılık olacak her şeye muvâtaa yoluyla mahmul olması mümkündür. Böylece o zorunlu varlığın hakîkatinin tamamı olmuş olur. Bu da mutlak vücûdun vücûbunu kanıtlar.<sup>23</sup>

Müellif bu kanıtın geçersiz olduğunu ileri sürer. Ona göre bu geçersizliğin nedeni zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün mümtenî olduğunu ileri sürenlerin kanıtının son derece güçlü olmasıdır. Dolayısıyla bu kanıtın bütünüyle geçersiz olduğunu göstermek isteyen müellif bunun için zâtînin şiddet ve zaafî kabul etmemesinin kanıtlarına başvurur. Bu bağlamda müellif öncelikle zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığının kanıtını zikreder. Bu kanıtta göre bir şeyin kurucu unsuru yani zâtî olan şeyin şiddet ve zaafî kabulü muhtemel değildir. Zîrâ zâtın kuruluşunda bahsi geçen bu zâtîden dikkate alınan miktar zaafa uğradığında zâtın ortadan kalkması gerekir. Zaaf zâtı ortadan kaldırmakta olduğundan dolayı bu bir çelişkiye yol açar. Eğer zât ortadan kalkmıyor ise zâtın arazlarından bazıları ortadan kalkmaktadır. Durum böyle olduğunda zaaf şeyin zâtîlerinde değil arazî özelliklerinde ortaya çıkmaktadır demektir. Araştırılan da zâten budur.

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

Müellif bu itiraza karşılık mutlak sıcaklığın, sıcaklığın arazîsi olmasından hareketle cevap verilebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla bu durumda bahsi geçen genel anlamdaki tenakuz ancak mutlak sıcaklık, sıcaklığın zâtîsi olması durumunda geçerli olabilir. Bu durumda bir diğer örnek akla gelebilir. Buna göre söz gelimi şöyle bir kıyastan hareketle yine şiddet ve zaafın zâtî tarafından kabul edilebileceği kanıtlanmaya çalışılabilir: Çizgi uzunluğun kendisidir. Uzunluk ise şiddet ve zaafî kabul etmektedir. Bu durumda çizgi de şiddet ve zaafî kabul eder. Zîrâ uzunluk çizginin kurucu unsurudur. Kurucu unsur hem şiddeti (şiddeti yüklem olmak?) hem de zaafa yüklem olabilmektedir. Müellif zâtînin şiddet ve zaafî kabulü konusunda ileri sürülen bu kanıtı yeterli görmez. Bunun nedeni verilen



örnekteki unsurlar arasında kategorik farklılık bulunmasıdır. Uzunluk ve kısalık gibi durumlar görelilik kategorisinde yer alan şeylerdir. Çizgi ise kemiyet kategorisinde yer alan şeylerdendir. Bu nedenle zâtînin şiddet ve zaafî kabulü iddiası geçersiz kalmaktadır.

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

Ayrıca bu hususta keyfî örnek getirilmesi, onun keyfîyetlerin kurucu unsuru olup şiddet ve zaafî kabul ettiğinin iddia edilmesi de sonuç vermez. Burada da müellif göreliliği ileri sürerek iddiayı geçersiz kılar. Buna göre keyfî kendisi bu ikisini kabul etmemektedir. Bilakis keyfî bazı türleri kendi fertlerine nisbetle şiddet ve zaafî kabul edilmektedir. Bu durumda keyfî onların kurucu unsuru değil arazîsi olmaktadır. Nitekim söz gelimi keyfî beyaz ve siyah gibi onun kurucu unsuru olmuş olsa beyaz ve siyah gibi olur. Bu durumda keyfî bu ikisinin kurucu unsuru durumuna gelir. İkisine eşit düzeyde vâkî olur. Onlar da fertleri için arazî olur ve onlara teşkîk üzere vâkî olurlar.

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

Peki, zâtînin daha şiddetli olanın daha zayıf olanın idesini şâmil olması sebebiyle şiddet ve zaafî ihtimâlini engelleyen durum nedir? Ya da çok olanla kendisine artırılan şeyin mâhiyette eşit düzeyde olması ve mâhiyette bunların mecmuunun eşit düzeyde olması neden mümkün değildir? Müellif bu iki soruya şiddet ve zaafînin zâtî tarafından kabulü için getirilen burhânın buna engel teşkil ettiğini ifade ederek cevap verir. Çünkü ona göre fertlerinin taaddüdü nedeniyle şiddet ve zaafî bahsi geçen cihetten kabul eden bir mâhiyet onun maddesi olmak zorunda olur. Öte yandan artan ve artırılanın aynı mahalde aynıyla birlikte olmaları ictimâ-ı mislân nedeniyle muhâl olacaktır. Eğer ikisi de çoğalırsa bu durumda ikisi de iki ayrı şahıs olacak tek şahıs olmayacaktır. Her biri diğerinden mâhiyetteki tekliği nedeniyle daha güçlü ya da diğerine göre daha zayıf olacaktır. Bu durumda da daha şiddetli olan daha zayıf olana tek başına sayı bakımından artmış olacaktır. Burada şiddet ve zaafînin hamledilmesi gibi türün başka bir şeyle olabilmesinin mümkün olması nedeniyle tek bir türün fertlerinin taaddüdünün ancak kâbilin taaddüdü ile gerçekleştiğini kabul etmeme durumunu inceleyelim. Söz gelimi Zeyd ve Amr'ın vücûdu maddenin taaddüdü ile müteaddid olmaktadır. Birbirinden ayrılmış vücûdlar şiddet ve zaafî ile müteaddid olmaktadır. Öte yandan bütün mevcûdât vücûdun hakîkatinin bütününde birleşirler. Nitekim Vâcib'in mâhiyeti

zaafî kabulünün engeli bu delil ve türün şahıslarının onda birbirinden farklılaşmasıdır. Bundan dolayı şiddetli ve zayıf olanın mâhiyet bakımından zorunlu olarak birbirine mütehalif olması gerekir. Bu nedenle bahsi geçen itiraza dair bir yön bulmak mümkün görülmemektedir. Zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığını kanıtlayan bütün bu burhânlar nedeniyle müellife göre vücûdun Platonik ideler gibi hem küllî hem de dış dünyada mevcut olup Vâcib olması iddiası bu açıdan imkânsızdır.<sup>24</sup>

Müellî'nin vücûdun Müsül-i E8âtûniyye gibi olduğu postülasına bağlı olarak ileri sürülen burhânlara verdiği ikinci örnek ise şöyledir: Vücûd ya da mevcut, Müsül-i E8âtûniyye gibi olduğundan dolayı dış dünyada müşahhas birlikle bir, maddeden soyut, her vücûd ya da mevcuda söylenebilen, ortadan kalkması durumunda her şeyin ortadan kalkmasına yol açacak olan bir anlamdır. Bu durumda o, doğası gereği kendisi dışındaki her mevcudu önceler. Bunun için de onun herhangi bir illeti yoktur. Bilakis o her şeyin illetidir. Dolayısıyla mutlak vücûd ya da mutlak mevcut vâcibdir. Bütün mevcutlar ise mâkûl tek bir şahıstır. Müellif bu burhânın vahdet-i vücûd ehlinden bazılarının ictimâ-ı zıddeyn ve nakîzeyn görüşünün benzeri olduğu kaydını düşer ve buna yöneltmiş hiçbir itiraz nakletmez.<sup>25</sup>

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

Müellif bu burhânda iddia olunduğu üzere mutlak vücûdun dış dünyada kendi tekliğini gerektiren ve diğer mâhiyetlerden onu ayırtıran bir birliğinin bulunduğunu kabul etmenin her hâlükârda onun vücûbunu gerektirip gerektirmediği tartışma konusu olduğu görüşündedir. Nitekim müellif bu duruma bu cihetten bir itiraz getirilebileceğini ve Platonik ideaların dış dünyada mevcut olduğunu savunanların birinciyi kabul etmeleri nedeniyle ikinciyi de kabul etmelerinin gerekmediğinin ileri sürülebileceğini beyan eder. Müellif bu itirazı inceler. Buna göre birinci önermenin ikinci önermeye tâbî olması lüzûmî değildir. Ancak tümevarımsal kanıtların şahitliği nedeniyle ittifâkidir. Nitekim Platonik idelerin dış dünyada mevcudiyetini kabul eden 7lozo8ar ilk önermeyi kabul etmemektedirler. Onlar ideler ile cinslerin dışında türleri bilhassa da müşekkek türleri kastetmektedirler.<sup>26</sup>

## 2. Vâcib Neden Vücûddur?

*el-Müsül* müellî'nin vücûdun vücûbu hakkında zikrettiği argümanlarının ikinci ana grubunu Vâcib ile vücûd arasındaki özdeşlik ve vücûdun Vâcib'in zâtîsi hatta bizzat zâtî olması odağı teşkil eder. Bu grupta yer alan argümanların ana 7kri daha çok "Vâcib neden vücûd özellikle de mutlak vücûd olmalıdır?" sorusudur. Bu soru çerçevesinde getirilen argümanların ilki daha çok aklî bir argümandır ve Vâcib'in mâhiyeti bulunmayan sırf vücûd olması ve bu vücûdun mutlaklığı ile ilgilidir. İkinci argüman ise dînî tecrübeden hareketle getirilir ve naklî ve irfânî bir asla dayanır. Bu argümanda Vâcib'in sınırsız ve sonsuz oluşundan hareketle (haretekle?) her şeyi kuşatması ilkesinden hareketle (yine haretekle) bu açıdan

## 2.1. Argüman: Vâcib Sıf ve Mutlak Vücûddur

Vâcib'in zorunlu olarak mutlak vücûd olması konusunda müellifin zikrettiği ilk argümana örnek olarak Ehl-i nazar'ın büyük çoğunluğunun ontolojisinde karşımıza çıkan Vâcib'in mâhiyetinin olmaması ve bundan dolayı Onun sıf vücûddan ibâret olması ilkesini verebiliriz. Başta müslüman Meşhûr 7lozo8ar olmak üzere bazı düşünürlerin ontolojilerinde Tanrı'nın zâtı sıf vücûd kabul edilir. Bunun gerekçesi Tanrı'nın zâtının bir mâhiyeti bulunduğu takdirde ortaya çıkacak olan terki ve ihtiyaç gibi teolojik sorunlardır. Bu nedenle 7lozo8ar ve bazı müteahhir dönem Kelâm âlimleri Tanrı'nın mâhiyetsiz sıf varlık olduğunu savunurlar.<sup>27</sup> Mutlak vücûdun vücûbunu benimseyen sûfîler ise bu sıf vücûdun mutlaklığını kanıtlamaya çalışarak mutlak vücûdu Vâcib'in sıf vücûddan ibâret olan zâtına eşitlerler.<sup>28</sup> *el-Müsül* müellif de Vâcib ile vücûd arasında özdeşliği sıf vücûdun mutlak vücûd olmasına dair kanıt bağlamında ele alır. Bu kanıtlamada sıf vücûdun mutlaklığına dair klasik yöntemin izlendiği görülür. Buna göre Vâcib, sıf vücûddan ibârettir. Bu sıf vücûd ya mutlak vücûddur. Ya da mutlak vücûda ek olarak bir kayıt (bitişik mi ayrı mı?) da bulunur. İkinci şık terki gerektirir. Buradan ilk şıkkın doğruluğu açığa çıkar. Bu da vücûd-i mutlakın vücûbudur. Müellif bu kanıtı tetkike muhtaç kabul eder. Zîrâ bu kanıt Vâcib'in mutlak vücûd ya da mutlak vücûdla beraber bir kayıttan ibâret olmayıp aksine mutlak vücûdun mârûzu olan başka bir basit vücûddan (Vâcib varlık) ibâret olduğu gerekçesiyle itiraz etmek mümkündür.<sup>29</sup>

Müellifin zikrettiği bu itiraz yine vücûdu itibârî görme eğiliminin bir ürünüdür. Yukarıda bahsi geçtiği üzere muhakkik sûfîler bu itirazın kaynağı olan vücûdun itibârîliğini daha baştan reddetmektedirler. Ayrıca itirazda geçen mutlak vücûdun kendisine âriz olduğu basit (sıf) vücûdun mutlak olduğunda ısrarcıdırlar. Bu bağlamda İbn Tûrke'nin açıklamaları itirazın neden geçersiz olduğuna ışık tutar mâhiyettir. İbn Tûrke'nin açıklamalarının daha net anlaşılması sûfîlerin mutlaklık dediklerinde bununla iki farklı kategoride mutlaklıktan bahsettiklerinin bilinmesine bağlıdır. Bu bağlamda onların biri kavramsal, diğeri ise zâtî olmak üzere iki tür mutlaklık kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Kavramsal mutlaklık, zihinde bir tabîatın hiçbir şart olmaksızın kendisi olması bakımından ele alınması durumundaki mutlaklıktır. Bu tür bir mutlaklığın dış dünyada mutlaka bir karşılığının bulunmasına gerek yoktur. Bununla birlikte sûfîler, vücûdu bir tabiat olarak görüp onu bu şekilde mutlak olarak incelediklerinde onun, hâricte tahakkuku olan fakat aynı zamanda mefhum düzeyinde zihinde de bir karşılığı bulunan bir mutlaklığa ait tabîat olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Dolayısıyla bu mutlak tabîatın hâricte zât olarak bir karşılığı mevcuttur. Bu zâtı vücûb ya da imkân mertebelerine ait hiçbir sûret ve kayıt sınırlayamaz. Bununla beraber bu zât her türlü sûret ve kayıttan münezze olmakla birlikte her tür sûret ve kayıttan kayıtlanabilir. Dolayısıyla bu zât bütün vâcib ve mümkün hakikatlerin hakikatidir. Sınırsız ve sonsuz olan bu mutlak hakikat, Vâcib/Tanrı'dır. Sûfîler Vâcib'in bu sınırsız ve sonsuzluğunu yani bütün sûretlerle sûretlenebilme özelliğini ifade etmek için Vâcib'e mutlak vücûd demişler bu mutlaklığı hakîkî-zâtî mutlaklık olarak tanımlamışlardır.<sup>30</sup>

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

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

29 *el-Müsül*, 140-141

30 Abdurrahman el-Ayderûsî, *Letâifu'l-cûd*, thk. Said Abdülfettâh (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-



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

Zâtî-hakîkî mutlaklığa dâir bu mukaddimenin ardından İbn Türke'nin, zâtî-hakîkî mutlaklığı vücûbu gerektiren hakîkatin yani vücûdun zâtının min haysu huve huve ademi kabul etmemesinden dolayı sırf vücûd olmasını nasıl temellendirdiğini görebiliriz. İbn Türke Vâcib'in sırf vücûd olması konusunda ileri sürülen delillerin aynı zamanda Vâcib'in gerçek mutlaklık ile mutlak olmasını da kanıtlayan deliller olduğunu düşünmektedir. Yine ona göre bu deliller Vâcib'in mutlak olmak bakımından mutlak tabîat olmasının da kanıtlar ([?](#)). Çünkü bu deliller mutlak tabîatin mutlak olmak bakımından gerektirdiği hususlardır. İbn Türke'ye göre sırf vücûd olan Vâcib'in mutlaklığının anlamı kayıtsızlık kayıdır. Dolayısıyla Vâcib'in kayıtsızlık dışında hiçbir kaydı yoktur. Vâcib'in bu şekilde kayıtlı olması bir kayıt da değildir. Çünkü kayıtsızlık kaydı her ne kadar hâricî kayıtlardan olsa bile onun vücûdun tabîatında herhangi bir etkisi yoktur. Dolayısıyla bu kayıt ademî itibârlardandır. Ademî itibârlar ile herhangi bir hakîkati ele aldığımızda hakîkatte bir değişme olmayacağından vücûd ya da Vâcib, kayıtsızlık kaydı ile dikkate alındığında ondan herhangi bir değişme olmaz. Buna göre **Vâcib hakkında** 7lozo8ar ve bazı kelâmcıların **Vâcib hakkında** kabul ettikleri vücûb yani sırf vücûd olma kaydı bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu kayıt kayıtsızlık anlamı taşıması nedeniyle Vâcib, sırf ve kayıtlardan münezze olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.<sup>31</sup>

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

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

Müellif bu hususta muhtemel bir itiraza dikkatleri çeker. Bu itiraza göre mutlak vücûdun tasavvurunun eşyanın tasavvuruna takaddümü tab'an değil zaman bakımından sebkat olabilir. Bu durumda mutlak vücûd ya da mevcut eşyanın kurucu unsuru olmak durumunda olmayacaktır. Dolayısıyla bir şey mutlak vücûdun ya da mevcudun fâili olabilir. Ayrıca vücûd eşyanın imtinâ-ı ref', vücûb-i isbât ve zihinde ve hâricte var veya yok olmaktan ibaret üç arazîsinden daha genel olmakla beraber nasıl arazî olmayıp kurucu unsur olmaktadır? Müellif bu muhtemel itirazı değerlendirerek cevaplar. Buna göre mutlak vücûd veya

mevcudun tasavvuru eşyanın tasavvurunu zamansal değil tab'an önceler. Çünkü eşya mâhiyeti bakımından değil varlığı bakımından mevcuttur. Zîrâ mâhiyet itibârî bir durum olup gerçek olan vücûddur. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: "Mâhiyet zât, vücûd da ona ait bir sıfat iken durum nasıl böyle olabilir?" Bu muhtemel soruyu müellif "Mâhiyet mevcuttur" denildiğinde bununla "Beyaz, mahal sahibidir" denildiğinde anlaşılan durum arasındaki benzerlikten hareketle cevaplar (cümle daha düzgün kurulmalı). Yani burada mâhiyetin gerçekten bir asliyeti yoktur.

*el-Müsül* müelli7 vücûdun kurucu unsur olmasına yönelik muhtemel bir diğer itirazı daha zikreder. Bu itiraza göre "İnsan mevcuttur" önermesi "İnsan gülerdir" önermesinde gördüğümüz gibidir. Bu bedihî olarak kavranılan bir durumdur. Öte yandan mevcudluk yukarıda zikredilen "Beyaz mahal sahibidir" önermesinde olduğu şekilde kullanılmamaktadır. Müellif bu itirazı da değerlendirir. Bu bağlamda öncelikle mâhiyetin vücûdât-ı hâssanın kendisi olmasına, böylece vücûdât-ı hâssanın mâhiyetlere mütehâlif ve mâhiyet dolayısıyla mutlak vücûda muhâlif olması ve bundan hareketle de vücûdun bunlara kendisinde ittifâk ettikleri hususta vâkî olması, mâhiyetin de bunlara ihtilâf ettikleri husus itibariyle vâkî olmasına ne tür bir engel olabileceğini sorar. Bu çerçevede gayr-i müştak mahmûl olan şeye arâzinin hamlinin, mahmûlün mevzûa ihtiyacını gerektirmeyeceğini iddia eder. Bu nedenle mutlak vücûd kendi zâtında mevcut, kendisiyle kâim, dış dünyada müşahhas bir tekillik bir, bütün mahal ve mâhiyetlerden bağımsız, hâriçte bütün vücûdlar ve mevcudlar arasında müşterek olabilir. Bu mutlak vücûd, mevcûdât ya da vücûdattan hiçbirinin mâlulü olmayıp bunlar onun mâlulü olabilirler. Müellif bu durumun Platonik idelerin dış dünyada küllî olarak mevcut olmaları ile benzerliğini de ayrıca hatırlatır.

Müellif muvahhidler diye nitelediği muhakkik sûfîlerin yalnızca mutlak vücûdu Vâcib'le özdeşleştirmeleri nedeniyle mutlak mevcut veya umûr-i âmmeden başka durumların da Vâcib'le özdeşliğini gerektirip gerektirmediği konusunu da araştırır. Burada araştırma konusu bu kabulün kudemânın çoğalmasına yol açma ihtimâlidir. Müellif buna mutlak vücûd ile mutlak mevcut arasındaki ikiliğin itibârîliğini ileri sürerek itiraz eder. Bu ikilik itibârî oluşu nedeniyle Vâcib'in çoğalmasını gerektirmemektedir. Hatta umûr-i Âmmeden her biri Vâcib kabul edilse bile yine Vâcib'in çoğalması söz konusu olmayacaktır. Zîrâ umûr-i âmme zât bakımından tek fakat itibâr bakımından farklılaşan ve çoğalan bir şeydir. Öte yandan onlardan vücûdun dışında kalan herhangi bir tür terkibe sahiptir ve ancak vücûd ile mevcudiyet kazanır. Bu yüzden vücûdun dışındaki umûr-i âmmeden hiçbirisi bizâtihi Vâcib olmaz. Ancak mutlak vücûd Vâcib'dir. Çünkü mutlak vücûd mutlak basitlikle basit olması nedeniyle kendisinde hiçbir şekilde terkip yoktur. Bilakis ezeli ve ebedî olarak bizâtihi mevcuttur.<sup>32</sup>

### 2.3. Argüman: Vâcib Sonsuz ve Sınırsızdır

Vâcibin vücûda özdeş olması ve ikisinin eşitlenmesi ve vücûdun Vâcib'in zâtı olması hususunda *el-Müsül* müelli7nin saydığı argümanlarından bir diğeri ise Vâcib'in sonsuz ve sınırsız oluşudur. Müelli7n zikrettiği kanıtların ilki Vâcib'in imkân mertebelerindeki tecellîsi üzerinden Vâcib'in sınırsız ve sonsuz oluşunun kanıtıdır. İkinci kanıt ise bu kanıtı dayalı olarak Vâcib'in sınırsız ve sonsuzluğu kabul edildiğinde bunun nasıl tahakkuk edeceğinin akli olarak tespitine dayanır.

Bu çerçevede müellif öncelikle Vâcib'e teşbîh ifâde eden sıfatların itlakını değerlendirir. Buna göre peygamberler ve velîlerden nakledilen mirasta Vâcib'e insanî özellikler ve organlar itlâk olduğu görülmektedir. Müellif bu hususta örnek olarak Hz. Peygamber'den naklolunan Allah'ın bir kulunu sevdiğinde o

<sup>32</sup> *el-Müsül*, 142-144.

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

Bu hususta ileri sürülen bir diğer kanıt ise Vâcib’in her yerde zuhûr edebilme özelliğinin bulunmasıdır. Bu bağlamda müellif Vâcib’in her şeye itlakının sıhhatinin ancak üç cihetten olabileceği 7krindedir. Bu itlak ya hulûl yoluyla ya ittihâd yoluyla ya da Vâcib’in eşyanın en geneli olması yoluyla. Müellife göre bu itlakın hulûl yoluyla olması şıkkı geçersizdir. Zîrâ hulûl yoluyla itlak olursa bu durumda Vâcib eşyaya muhtaç olur, onların çoğalmasıyla O da çoğalır. Öte yandan bütün bu sorunlarla beraber hakîkî olarak değil ancak mecâzî olarak hulûl yoluyla itlakının sıhhatini de kabul etmek gerekir. İttihâd yoluyla olan itlak şıkkı da imkânsızdır. Çünkü nesnelere arasında ittihâd imkânsızdır. Zîrâ ittihâdda şeylerden biri ya da her ikisi birden yok olduğunda ittihâd gerçekleşmez. Eğer her ikisi de varlığını sürdürürse bu durumda biri diğeri ile aynı şey olmaz. Her ikisi de kendileri olarak kalmayı sürdürürler, teklesmezler. Böylece üçüncü şıkkın geçerliliği ortaya çıkar. Bu durumda da Vâcib’in mutlak vücûd olduğu ortaya çıkmış olur.<sup>33</sup>

Müellif son iki kanıt hakkında herhangi bir açıklama veya kanıtlara itiraz edilecek bir yön zikretmeye gerek görmez. Buradan bu iki kanıtın ona göre Vâcib’in mutlak vücûd ile ayniyetine dair en güçlü kanıt olarak bunları gördüğü söylenebilir.

### Sonuç

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

Çalışmamızda da görüleceği üzere *el-Müsül’ün* meçhul müellif vücûdun vücûbu ile ilgili kanıtlar ve itirazları özgün ve Ehl-i nazar’ın skolastik diline uygun biçimde incelemiştir. *el-Müsül’de* ele alınan kanıtlar ve itirazlardan yola çıkarak rahatlıkla ifade edebiliriz ki, sûfiler ile Ehl-i nazar arasında bu konuda cereyan eden tartışmaların bir taraftan tekâfü-i edille diğer taraftan da kavram karmaşası handikabından çıkması güç görünmektedir. Çünkü vücûdun vücûbu ile ilgili tartışmalar bağlamında Ehl-i nazar cihetinde zihnî alışkanlıkların, sûfiler cihetinde ise vazolunan istilahın müphemliğinin yol açtığı sorunların etkili olduğu söylenebilir. Meçhul müellifimizin bu hususta kendi görüşünü açıkça belirtmemesinin arka planında da bu handikapların bulunması muhtemeldir.

Vücûdun vücûbu problemi bağlamında yaptığımız bu çalışma çerçevesinde *el-Müsül’ün* geçmişte ve günümüzde hak ettiği ilgiye mazhar olduğunu söylemek

güçtür. Zîrâ Molla Fenârî'nin *Misbâh*'ta yapmış olduğu bazı nakilleri ve Abdurrahman Bedevî'nin eseri neşrini saymazsak eserin sonraki dönemlerde mühmel kaldığını, kendisinden neredeyse hiç bahsedilmediğini söyleyebiliriz (sanki yazar bu metnin muhtemelen 19. Yüzyıl metni olabileceğini söyledi. Burada da misbah'ta yapmış olduğu bazı nakiller ifadesini kullandı. Molla Fenari misbah'ta müsül'den alıntı yapmış şeklinde anlaşılıyor. Burayı anlamadım, yazar ne demek istiyor). Bu ihmalin neden kaynaklandığını bilmiyoruz. Belki bu ihmalin nedeni müelli7n meseleyi tarafsız biçimde ele alırken her iki tarafın kanıtlarına eşit mesafede durması ve vahdet-i vücûdu benimsediğini çok açık bir biçimde ifade etmemiş olmasıdır. Bununla birlikte eser geçmişte ihmale uğramış olsa da vücûdun vücûbuna yönelik kanıt ve itirazları en kapsamlı şekilde ve nazârî bir dille ele alıp kritik etmesi dolayısıyla değeri inkâr edilemez. Bundan dolayı vahdet-i vücûd alanında yapılan yeni çalışmalar için konu olma önceliğine sahiptir diyebiliriz.

### Kaynakça

- Âmülî, Haydar. *Nakdu'n-nukûd*. nşr. Osman İsmail Yahyâ - Henry Eugenie Corbin. Tahran: Encümen-i İnan Şinasi-yi Fransa, 1989.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkîf*. trc. Ömer Türker. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Ayderûsî, Abdurrahman. *Letâifu'l-cûd*. thk. Said Abdülfettâh. Kahire: Mektebetü's- Sekâfeti'd-Dînî, 2006.
- Kayserî, Dâvûd. *Mukaddemât*. thk. Turan Koç vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Mehâimî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed. *Meşrau'l-husûs ilâ me'ânî en-Nusûs*. thk. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1947.
- Ensârî, Hasan. "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefî el-Müsülü'l-akliyyetü'l-E8âtûniyye ve Mülûk-i Rey". Erişim 10 Kasım 2021. <https://ansari.kateban.com/post/2571>
- İbn Türke, Sâinüddîn *Temhîdü'l-Kavâid*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Tahran: Encümen- i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360.
- İbnü'l-Arabî. *İnşâu'd-devâir*. thk. H. S. Nyberg. Leiden: Brill, 1919.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.
- Molla Sadrâ. *Kitâbu'l-Meşâ'ir*. thk. Halid Abdülkerim. b.y.: y.y. t.s.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

## Hakem Değerlendirmesi-3

Değerlendirme Tarihi: 28-02-2022

Değerlendirdiği Dosya: Makale İlk Hali

Form Cevabı:

Makalenin Ağırlıklı Sınıfı / Submission Category:: *Araştırma / Research*

(Yazara Açık)

Başlıklar yazının konusunu kısa açık ve yeterli ölçüde yansıtıyor mu? / Does the title reflect the subject matter of the article clearly and exactly?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Özet yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the Turkish abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Abstract yazının amacını kapsamını ve sonuçlarını yansıtıyor mu? / Does the abstract reflect the aim scope and conclusions of the article?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Makale dilbilgisi kurallarına uygun açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmiş mi? / Is the text of the article clear and flawless as per the grammar rules?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışmanın konusu yeterli ölçüde ele alınabilmiş mi? / Has the author presented the subject of the article in a proper methodological perspective?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışmanın amacı yeterli ölçüde belirtilmiş mi? / Has the author presented the aim of the article?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Araştırmada kullanılan yöntem uygun mu? / Is the method used in the research appropriate?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

Çalışma neticesinde ulaşılan sonuçlar yeterli mi? / Has the author presented the result of the article sufficiently?: *Kısmen / Partially (Yazara Açık)*

Yazarın ele aldığı konu hakkındaki yorum ve analizleri yeterli mi? / Are the comments and analysis of the subject covered by the author sufficient?: *Kısmen / Partially (Yazara Açık)*

Makalede kullanılan kaynaklar makale yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown in accordance with the rules of the Journal?: *Evet / Yes (Yazara Açık)*

**Kullanılan esere kaynakça kısmında yer verilmiş mi? / Are the resources which are referred in the article shown properly in the bibliography?:** *Evet / Yes* (Yazara Açık)

**Çalışma bilimsel yayın etiğine uygun hazırlanmış mı? /Is the study prepared in accordance with scientific publication ethics?:** *Evet / Yes* (Yazara Açık)

**İncelediğiniz makale bilime katkısı olan özgün bir çalışma mıdır? /Does the article have an original contribution to knowledge and the field?:** *Evet / Yes* (Yazara Açık)

**Görüş ve önerilerinizi belirttiğiniz makale metnini WORD veya PDF formatında Dosya olarak eklediniz mi? / Have you attached the article text containing your comments and suggestions to your report in MS Word or Pdf format?:** *Hayır / No* (Yazara Açık)

**Düzeltilmeler yapıldıktan sonra tarafınızdan tekrar incelenmesi gerekir mi?:** *Hayır / No* (Yazara Açık)

**Yazara Not:** *Makalede konu edilen inceleme ve değerlendirmelerde el- Müsül'ün yazarının ifadelerini örneklendirmeniz alan ve okuyucu için daha açıklayıcı olurdu. Aynı zamanda örneklendirmeler ileri sürdüğünüz argümanları ve sizin değerlendirmenizi desteklerdi.* (Yazara Açık)



## Editörlük Kararı

**Ad Soyad:** Büşra Betül PUNAR

**Rol:** Alan Editörü

**E-posta:** busrabetulpunar@gmail.com

**Kurum:** ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER

FAKÜLTESİ

**Karar Tarihi:** 13-03-2022

**Yazara Not:** Sn. Hocam, Makaleniz hakemlere sunulmuş ve gelen raporlar online olarak karar metninde tarafınıza açılmıştır. Hakemlerin sisteme yükledikleri ek değerlendirme metinleri varsa bunları DOSYALAR sekmesinde görebilirsiniz. Sürecin ilerlemesi için çalışmanızı hakem raporları çerçevesinde tashih ederek en kısa sürede dergi sistemine yüklemenizi bekleyeceğiz. Hakemlerin yaptığınız tashihleri kolayca fark edebilmesi için tashihe başlamadan önce Word'ün "Gözden Geçir/İzleme/Değişiklikleri İzle" özelliğini aktif edebilirsiniz. Bunu kullanmak istemiyorsanız tashihlerinizi KIRMIZI yazı tipi rengi ile belirtebilirsiniz. Metinde yaptığınız değişikliklerin fark edilmesi önemlidir. Hakem görüşlerinden katılmadıklarınız varsa "Hakem A/B/C'ye Bilgi Notu" şeklinde ek bir dosyada gerekçenizi belirtebilirsiniz. Bilgilerinize sunarım.

**Karar:** Minör Revizyon

**Yazardan Gelen Revizyon Dosyaları**

**Tam Metin**

**Başlık:** son revizyon.docx

**Tarih:**19-03-2022



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

**Muhammed Bedirhan**

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim  
Dalı.

Asst. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Divinity, Department of  
Su)sm  
Çanakkale, Türkiye

[muhammedbedirhan@yahoo.com](mailto:muhammedbedirhan@yahoo.com)

[https://orcid.org/0000-0003-0834-  
8733](https://orcid.org/0000-0003-0834-8733)

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

**Abstract**

The Su)s who accept *Wahdat al-Wujūd* (Unity of Being) consider *Wujūd* (being) to be identical with *Wājib*, and *Wājib* to be identical with *Wujūd* due to their belief that the nature of *Wujūd* and the nature of *Wājib al-wujūd* (Necessary Being) are the same. Therefore, the Su)s who adopted this doctrine resorted to various theoretical and juridical evidences as well those based on unweiling (*kashf*). Fundamental features of the nature of existence as follows: being not prioritized by non-existence because it is the opposite of non-existence, and never accepting non-existence, not relying on anything else for its existence, being simple, not having a substance or accident, being absolutely good (*khayr al-mahz*), not having the opposite or the same, are the main features that shape the general framework of the proofs for the which the necessity of Being. *Wājib*, on the other hand, is absolutely simple, good *par excellence*, limitless, eternal and is the most general. It also has no opposite or counterpart. These characteristics are the main elements which form the general framework of the evidences that prove *Wajib's* existence.

The founding texts of *Wahdat al- Wujūd*, which pay attention to these abovementioned points, include rational (*aqlī*) and textual (*naqlī*) proofs as well as those based on unweiling (*kashf*) that not only prove the necessity of *Wujūd*, but also prove that *Wājib* is nothing other than *Wujūd*. On the other hand, these same evidences are used to criticize *Wahdat al- Wujūd*. The opponents of *Wahdat al-Wujūd* also occasionally use rational and textual proofs as well as those based on unweiling. As a consequence, polemics have emerged between those who defend *Wahdat al-Wujūd* and those who reject it, eventually leading to a substantial literature which consists of independent studies, treatises and fatwas. The anonymous work entitled *Al-Muthul al-aqliyya al- Afātūniyya*, which probably dates back to the 14th century, is a rather valuable study in this respect, since it is likely to be the )rst and the only attempt to examine the question of the identity of *Wujūd* and *Wājib* from an impartial point of view. In this article, we aimed to shed light on the debates concerning this identity by examining it within the context of *Al-Muthul*.

The proofs of the necessity of existence mentioned in *al-Muthul* are founded on the essentiality (*dhātiyya*) of being necessary (*wujūb*) and the essentiality of existence (*Wujūd*). The article is divided into two main parts in this regard, in accordance with this general framework on which the work is based. The )rst part examines the evidences presented in *al-Muthul* about the reason for the necessity of existence and the objections to them. The second part discusses the arguments mentioned by *al-Muthul's* author about

objections raised against them. On the other hand, the impartial viewpoint of al-Muthul's author necessarily generates counter-evidences about the necessity of existence, but the scope of the article is limited to the opinions of those who accept it. For this reason, the objections and counter-arguments to the necessity of existence discussed in al-Muthul have been excluded.

**Keywords:** Su)sm, Necessity of Wujūd, Wahdat al-Wujūd, Al-Muthul al-aqliyya al-Afâtûniyya

## Öz

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

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

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

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Vücûdun vücûbu, Vahdet-i Vücûd, el-Müsülü'l- akliyyetü'l-Efâtûniyye,

## Giriş

Vücûdun vücûbu önermesi ve bu bağlamda oluşturulan Vâcib-vücûd özdeşliği ilkesi varlığı tek kutuplu kabul eden vahdet-i vücûd anlayışının dayandığı en temel ontolojik ilkedir. Zira vücûdun müşahhas birliği, hâricte bir hakîkatinin bulunması, Tanrı'nın zâtının

mutlak ve sırf vücûd olması gibi vahdet-i vücûdca monizmin ana esaslarının temelini bu ilke olmaksızın inşa etmek imkânsızdır. Aynı zamanda vahdet-i vücûd çerçevesinde gelişen kozmoloji ve antropoloji doktrinleri, hatta etik ve estetik kuramları ve din felsefesi de bu ana ilkenin güçlü vurgusu altında gelişmiştir. Vahdet-i vücûdu kabul eden sûfîleri vücûdun vücûbunu kabule yönelten sâik, vücûdun doğası ile Mutlak Hakikat'ın diğer bir ifade ile Vâcibu'l-vücûd'un/Zorunlu Varlık'ın doğası arasında bir özdeşlik görmeleridir. Bu yüzden vücûdun vücûbu, bu doktrini benimseyenler tarafından çeşitli nazarî, şer'î ve keşfî deliller çerçevesinde kanıtlanmaya çalışılır. Onlara göre vücûdun ademin nakîzi olması, adem tarafından öncelenmemesi ve ademi asla kabul etmemesi, vücûdunda başkasına dayanmaması, basîtlîği, cevher ya da araz olmaması, hayr-ı mahz olması ve zıddı ve mislinin bulunmaması gibi vücûdun doğasının sahip olduğu temel özellikler, Vâcib'in doğasının temel özellikleriyle özdeş yönlerde sahiptir. Vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasındaki bu özdeşlik, Vahdet-i vücûd'u benimseyenleri vücûdun vücûbunu kabule ve Vâcib'i vücûdla özdeş kılmaya yönlendirmiştir.

Sûfîler tarafından vücûdun vücûbunun kabul edilmesi, çift kutuplu varlık anlayışına sahip Ehl-i nazar'la aralarında büyük bir çatışmayı alevlendirir. Tarafar karşılıklı olarak vücûdun vücûbu ve onun dolayımında vücûdun birliği ve hariçte mevcudiyeti gibi vahdet-i vücûd sisteminin ontolojisinin ana ilkeleri üzerinde tartışılır.<sup>1</sup> Tarafar arasındaki bu gerilim ve tartışmanın net bir resmini elde etmek genel olarak Ehl-i nazar'ın ana akımları olan Meşşâîlik ve Kelâm ile vahdet-i vücûdu savunan Tasavvuf geleneklerinin Vâcibu'l-vücûd ile ilgili tanımlarının çok kısa bir incelemesini gerektirmektedir. Bu inceleme hem sûfîlerin bu husustaki )kirlerinin tebellür etmesini ve hem de makalemize konu olan *e/-Müsülü'l-akliyyetü'l-Efâtûniyye*'de yer alan kanıtların teorik arkaplanını anlamayı temin edecektir.

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

Vücûb ve Vâcibu'l-vücûd konusunda Ehl-i nazar ile aynı görüşlere sahip olan sûfîleri onlardan ayırtıran husus vücûdun doğası hakkındaki görüşlerinde kendisini gösterir. Onlara göre vücûb ve Vâcib ile ilgili tanımlar vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasında özdeşlik bulunduğu işaret etmektedir. Zira vücûb ve Vâcibu'l-vücûd'a dair yukarıda zikrolunan tanım ve özellikler ancak vücûdun hakikatinin sahip olabileceği özelliklerdir.<sup>5</sup> Dolayısıyla vücûb ve Vâcib hakkında felâsife ve mütekellimîn ile sûfîler arasında ortaya çıkan icmâ sûfîlerin vücûdun vücûbunu kâil olmaları nedeniyle ortadan kalkar. Dolayısıyla bu durum tarafar arasında bir fay hattının ve çatışma odağının doğmasına neden olur. Çatışmanın bir tarafında vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîler vardır ve onlar bu ilkeyi savunmak ve tahkim etmek amacıyla aklî, naklî ve keşfî kanıtlar ileri sürmektedir. Diğer tarafında ise Ehl-i nazar vardır ve onlar da bu ilkenin çürütülmesi için aklî ve naklî hatta bazen keşfî kanıtlar ileri sürmektedirler. Dolayısıyla ispat ve ret bağlamında tarafar arasında bir

1 İslâm düşünce geleneğinin ana akımlarında Vâcib ile vücûd arasındaki ilişkinin kurgulanışı ve genel olarak ehl-i tasavvufun vücûdu Vâcib'e eşitlemesi ve Ehl-i nazar tarafından buna yöneltilen itirazların detaylı bir tahlili için bk. Muhammed Bedirhan, "Vücûdun Vücûbu, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahir]* 9 (Eylül 2016), 63-80.

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

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

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

polemik zemini oluşmuş ve bu alanda iki tarafta da temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür gelişmiştir.<sup>6</sup>

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

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

Bütün bu veriler ışığında eseri bu çalışma açısından önemli ve incelemeye değer kılan husus eserdeki üçüncü ana inceleme alanı olan vücûdun vücûbu problemi. *el-Müsülü*'ü esas alarak vücûdun vücûbu tartışmalarını incelediğimizde eserin bu hususta iki ana odağı olduğu görülür. Bunların ilki vücûdun doğasının neden vücûb ifade ettiğidir. Vücûdun doğasını vâcib bir doğa kabul etmediğimizde ne tür sorunlara yol açacağı ve vücûdun vücûbuna yöneltilen eleştirilerin geçersiz kılınması hususları bu odağın çerçevesinde konumlandırılır. İkinci odak ise bunun tam tersi biçimde vücûdun doğasının vücûb ifade etmemesidir ve vücûdun vücûbu kabul edildiğinde doğacak sorunlar ve vücûdun vücûb ifade etmemesine yapılan itirazların geçersiz kılınması da bu ana odak etrafında konumlanır. Müellif tarafsız bir bakışla her iki tarafın tez ve anti-tezini incelemiştir.

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

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

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

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

### 1. Vücûd Neden Vâcibtir?

Vücûd neden vâcibtir? Vücûdun vücûbunu kabul edenler bu soruyu vücûdun doğasının vücûbu zorunlu olarak gerektirdiğini söyleyerek cevaplarlar. Çünkü kendisi olmaklığı bakımından vücûdu incelediğimizde onun bir şeyin kendi zâtından nefyinin imkânsızlığı, hakikatlerin birbirine dönüşümünün imkânsızlığı, iki karşıtın aynı anda bir mahalde toplanmasının imkânsızlığı ve bir şeyin kendisine takaddüm etmesinin imkânsızlığı gibi temel mantıksal zorunluluklar dolayısıyla yokluğu kabul etmediğini görürüz. Bu mantıksal zorunluluklardan hareketle min haysu huve huve vücûd, tasavvur edildiğinde zâtı gereği yokluktan en uzakta olan ve yokluk tarafından öncelenemeyen bir tabiat olarak karşımıza çıkar. Çünkü vücûdun hakikatinin yoklukla nitelenmesi durumunda bu, bir şeyin kendi karşıtı ile nitelenmesi anlamına gelir. Bunun mantıksal bir çelişki olduğu açıktır. Bu öncüller çerçevesinde zâtı gereği yokluğu kâbil olmaması ve yokluk tarafından öncelenmemesi nedeniyle vücûdun zâtı gereği vücûda sahip olduğu açığa çıkar. Vücûdun bu zâtî vücûdu, bir şeyin kendisinden selbinin imkânsızlığı nedeniyle kendi hakikatinden kesinlikle ayrılmaz. Bu yüzden vücûdun yok olması asla düşünülmez. Bu durumda vücûd, kendi dış varlığını zâtı gereği iktizâ eder. Diğer bir ifadeyle vücûdun varlığı kendi zâtındandır. Bu ise vücûdun vâcib bir tabiata işaret etmesi anlamına gelir. Çünkü bu durumda vücûd, kendisine yokluk takaddüm etmeyen, kendisinde asla yokluk bulunmayan, varlığı kendi zâtından kaynaklanan ve ortadan kalkması çelişki doğuracağı için imkânsız olan bir tabiat olmaktadır. Bu ise onun kendiliğinden Vâcib olduğunu gösterir. Zira yukarıda da zikrolunduğu üzere Vâcibu'l-vücûd'un, vücûdu zâtı gereği olan ve zâtı gereği asla yokluğu kabul etmeyen bir tabiat olduğu Ehl-i nazarın da ittifakla kabul ettiği bir ana esastır. Bu öncüllerden hareketle sûfiler vücûdun zâtı gereği Vâcibu'l-vücûd olduğu ve yokluğun da zâtı gereği mümteni'l-vücûd olduğunu ileri sürmüşlerdir. Vücûdun doğasının vücûbu bu şekilde iktizâ etmesi sûfilerin vücûdu Vâcib'e eşitlemelerine neden olmuştur.<sup>9</sup>

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

#### 1.1. Argüman: Mutlak Vücûd Ademi Gayr-ı Kâbildir

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

9 Konunun detaylı bir incelemesi için bk. Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 63-64; Molla

Mutlak vücûdun ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm bir vücûd olması gerektiği savı *el-Müsül*'de bu hususta ileri sürülen burhânların ilk örneği olarak zikredilebilir. Bu sava göre vücûdun ademi kabul ettiği takdirde mâdûm olması evvelî bir imkânsızlıktır. Müellif bu kanıtı ileri sürmekle bu imkânsızlığın gerekçesini açıklamaz. Bu durumda vücûdun mâdûm olması ne anlama gelmektedir? Bunun cevabını muhtemelen *el-Müsül* müelli) ile çağdaş İbn Türke'den alabiliriz. İbn Türke vücûdun ademi kâbil olmamasının nedenini vücûdun zâtı gereği ademi kabul edebileceğini söylediğimizde doğacak olan ictimâ-ı nakîzayn ve inkılâb-ı hakâyık gibi mantıksal problemlere bağlar. Binâenaleyh biz vücûdun zâtı gereği ademi kabul ettiğini varsaydığımız zaman vücûdun adem ile vasıfandığını söylemiş oluruz. Bu durumda vücûdun yokluğu farz olduğunda mantıksal olarak bir imkânsızlık doğmamalıdır. Çünkü vücûdun ademle mevsûf olması iki şeye yol açar: Ya vücûd bu vasıfanma sırasında kendi hakîkatinin gereği olarak var olmaya devam edecektir. Bu durum bir şeyin varlık ve yoklukla aynı anda nitelenmesi anlamına gelir. Bu da iki nakîzin cem'i demektir ki bu durum imkânsızdır. Veya vücûdun hakîkati, adem ile vasıfandığında kendi hakîkati üzere kalmaz. Bu ise vücûdun hakîkatinin nakîzi olan ademe inkılâbı demek olur. Bu durum da aklen imkânsızdır. Bu nedenle vücûdun zâtı gereği ademi kabul etmeyeceği ve mâdûm olmayacağı kanıtlanır.<sup>10</sup>

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

"Vücûd ve adem mevcut ve mâdûma zâid bir şey değildir. Bilakis o mevcut ve mâdûmun aynıdır. Ancak vehim vücûd ve ademin mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olduğunu tahayyül etmektedir. Vehim, vücûd ve ademi âdetâ içine girilen bir ev gibi tahayyül eder. Bu yüzden de 'Şu şey daha önce yokken vücûda dâhil oldu' dersin. Muhakkikler katında budan murâd ancak bu şeyin kendi aynını bulması anlamıdır. Dolayısıyla vücûd ve adem bir şeyin aynının isbât ya da nefyidir. Bir şeyin aynı sâbit olduğu ya da nefyedildiğinde bazen onun varlık ve yoklukla aynı anda muttasıf olması câiz olur. Bu durum nisbet ve izafetlere göre ortaya çıkar. Söz gelimi kendi aynında mevcut olan Zeyd çarşıda mevcûd ve fakat evde mâdûm olabilir. Şu hâlde vücûd ve adem, beyazlık ve siyahlık gibi mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olsaydı o zaman Zeyd'in her ikisiyle birlikte aynı anda mevsûf olması imkânsız olurdu. Bilakis Zeyd mâdûm olduğunda mevcut değildir. Tıpkı siyah olduğunda beyaz olmadığı gibi... Böylece Zeyd'in adem ve vücûdla aynı anda vasıfanması tashih edilmiştir. Bu durum ayn sâbit olmakla birlikte izâfî vücûd ve izâfî adem demektir. Vücûdun izâfetsiz olarak tek başına mahsûs ya da mâkul herhangi bir mevsûfa kâim bir sıfat olmadığı netleştiğinde onun doğu ve batı, sağ ve sol, ön ve arka gibi mutlak anlamda izâfet ve nisbet olduğu da sâbit olur."<sup>12</sup>

İbnü'l-Arabî'den naklettiğimiz bu pasajdan hareketle vücûdun ademle vasıfanmasının ancak ayn sâbit olduğunda ve ancak izâfî olarak gerçekleşebileceği vuzûh bulunduğundan dolayı müelli)n zikrettiği itirazın geçerliliği kalmamaktadır.

Vücûdun ademi gayr-ı kâbil olması hakkında *el-Müsül*'de zikredilen bir diğer kanıt da mutlak vücûdun ademi ya da mutlak adem vücûdu kabul ettiğinde bunun bir şeyin bil)il varlığıyla beraber nakîzi ile vasıfanması demek olacağı savıdır. Bu sav da önceki kanıttaki gibi gerekçelendirilmemektedir. Bununla beraber bu savın dayandığı mantıkî zemin bir önceki kanıtla aynıdır. Yani ictimâ-ı nakîzayn'ın imkânsızlığı açısından vücûdun

10 Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 20.

11 *el-Müsül*, 133.

zâtı gereği ademi kabulünün imkânsız olmasıdır. Müellif bu kanıtın kaynağı olarak Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Fusûs* şerhini gösterir. Öte yandan müellif bu kanıtı küllînin cüz'î bir kavrama mutlak anlamda yüklememesi durumunda olduğu gibi iki karşıt/nakîzin birbirlerine muvâtaa veya iştikâk yoluyla yüklemenebildiği gerekçesiyle itiraz edildiğini nakleder.<sup>13</sup> Bunun anlamı "Vücûd ademdir" örneğinde görüldüğü üzere muvâtaa yoluyla veya "Vücûdun ademi vardır/adem sahibidir/mâdûmdur" örneğinde olduğu üzere iştikâk yoluyla yüklemeneceğidir. Bu itiraz da İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntı çerçevesinde düşünüldüğünde yine Ehl-i nazar'ın zihnî alışkanlığının bir sonucu olarak görülebilir. Zira vücûdun ademi kabul etmeyeceğini savunanların hareket noktası onun bir sıfat olmadığı ve iştikâk ya da muvâtaa yoluyla onun nakîzına yüklem olmayacağı iddiasıdır. Onlara göre vücûd, zât anlamına geldiği için eşyaya söylenmesi yukarıdaki örnekte de olduğu üzere ancak izâfet yoluyla olabilir.

*el-Müsül*'de zikredilen bir diğer kanıt da vücûd-i mutlakın tek bir hakikat olması ademi kabul eden şeyin ise tek olmaması savıdır. Vücûd bu nedenle ademi kâbil olamaz. Müelli'n naklettiğine göre bu kanıt zayıf bulunmuştur. Bu za)yetin gerekçesi ise bazen ademi kabul eden şeyin insan ve Zeyd örneğinde olduğu gibi tek bir hakikat olma ihtimalidir. Bu durumda bahsi geçen kıyasın büyük önermesi ancak cüz'îler için geçerli olabilir.<sup>14</sup> Müelli'n naklettiği bu itiraz da önceki iki itirazda görüldüğü üzere vücûdu bir sıfat olarak kabul etmenin sorunlarını taşımaktadır. Zira yukarıda İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntıda da görüldüğü üzere vücûd ve ademi kabul eden şey nesnenin sâbit aynıdır ve bu kabul ise vücûd ya da ademin bu ayna urûzu yoluyla değil ancak izafesi yoluyla olmaktadır.

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

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

13 *el-Müsül*, 133-134.

14 *el-Müsül*, 133.

15 *el-Müsül*, 134.

16 *el-Müsül*, 136.

dünyada mevcut olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu açıdan yöneltilecek itirazın zayıf olduğu oldukça açıktır.<sup>17</sup>

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

### 1.1. Argüman: Mutlak Mevcut Ademi Gayr-i Kâbildir

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

### 1.2. Argüman: Mutlak Vücûd Mümkün Değildir

Vücûdun ademi kabul etmemesinin üçüncü argümanı mutlak vücûdun ontolojik açıdan mümkün kategorisinde olmamasıdır. Bu açıdan *el-Müsül*'de önceki argümanda olduğu gibi tek bir kanıt zikrolunur. Bu kanıt mümkünün doğası ile vücûdun doğası arasındaki çelişkiden hareketle getirilir. Bu bağlamda mümkün tabiatı incelediğimiz zaman sonradan varlık kazanmanın onun tabiatının kurucu unsuru olduğunu görürüz. Bu kanıt işte bu sonradan varlık kazanma durumunu esas alarak vücûdun sonradan varlık kazanması durumunun doğuracağı soruna dikkat çeker. Bu kanıtı göre vücûdu ele aldığımızda onun mümteni olamayacağı açıktır. Çünkü bu durumda her şeyin varlığı ortadan kalkmak durumunda olur ve bu duyusal tecrübe ve aklın açık ilkelerinin ortaya koyduğu realizmle çatışan bir nihilizm olduğu için çelişkiye yol açar. Öte yandan kanıtı göre biz vücûdun mümkün olduğunu da kabul edemeyiz. Çünkü eğer vücûd mümkün olursa onu icâd edecek bir illete ihtiyaç duyması gerekir. Bu illet ya vücûdun mâhiyetidir. Ya kendisinin fertlerinden biridir. Ya da bu ikisi dışında bir şeydir. Bu üç durumun mantıksal açıdan butlanı açıktır. Çünkü ilkinin kabul edersek bu bir şeyin devir olmaksızın kendisinin illeti olması anlamına gelir. İkinciyi kabul edersek bir şeyin devirli bir şekilde kendisinin illeti olması anlamına gelir. Üçüncü durum ise mâdûmun mevcut üzerinde müessir olması anlamına gelir. Buradan hareketle vücûd-i mutlakın vücûbu gerektirdiği ve bundan dolayı onun Vâcibu'l-vücûd olduğu ortaya çıkar.

Müellif bu kanıtı Şemsü'l-mille Muzaeer isimli hocasından nakleder ve bu kanıtın tetkike muhtaç olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda kanıtı ele alan müellif vücûdun illeti ile ilgili ileri sürülen üç durumun ancak vâhid-i şahsî için tahakkuk ettiğini öte yandan tabii küllî dikkate alındığında böyle bir sorunun bulunmadığını iddia eder. Buradan hareketle bu kanıtı muhtemel bir itirazda bulunur. Bu itiraza göre tabiatın kendi zâtı itibariyle değil

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



ama fertleri bakımından mütekâbillikle vasıfanabilmesi nedeniyle tabîi küllînin bazı fertleri vâcib, bazı fertleri mümkün, bazıları da mümtenî olabilir. Bu küllî tabiatın fertlerinden bazıları mümkün olup yine bunun fertlerinden biri bunların illeti de olabilir. Söz gelimi küllî tabiatın mümkün fertlerinin illeti olan fert Vâcib Varlık'tır. Diğer fertler ise mümkün varlıklardır. Ayrıca müellif bu itirazdan hareketle vücûdun fertleri tarafından tab' ile öncelenmesi iddiasına da itiraz edilebileceğine işaret eder. Buna göre fertlerin onu tab'an öncelenmesi ancak onun onların zâtîsi olması durumunda gerekir. Ehl-i nazar ise vücûdun müşekkek olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle böyle bir önceleme onlara göre geçersiz olmaktadır. Bunun için kendi zâtı ya da fertlerinden bir ferdin mutlak vücûdun fâil illeti olmasının câiz olmasına bir engel yoktur. Yani bu durum mümkündür. Vücûd ile nitelenebilen herhangi bir hakikat mutlak vücûdun fâil illeti olabilir. Bundan dolayı da mâdûmun vücûdda etkin olması sorunu ortaya çıkmaz. Müellif bu muhtemel itiraza ilk görüşten hareketle cevap vermenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Buna göre *el-Müsül*'de daha önce ideaların dış dünyada mevcut olmaları ile ilgili tartışmalarda işaret edildiği üzere dış dünyada tabiat tektir. Bir şeyin mutlaka yukarıda bahsi geçen üç durumdan biriyle muttasıf olup diğer ikisinin dışında kalması gerekir. Ayrıca müellife göre bu itiraza üçüncü görüşten hareketle de cevap verilebilir. Buna göre illetin hakikati ancak illetin hakikatının var olması şartıyla mâlûlün hakikatini var edebilir. Şayet vücûd ile nitelenen bazı hakikatler mutlak vücûdun fâil illeti olsalardı, mutlak vücûd onların hakikatının varlığı olmasına rağmen mutlak vücûdun fertlerinden bazıları onun illeti olurlardı. Dolayısıyla bu ihtimal bahsi geçen bu üç kısımdan çıkmayı temin etmemektedir.<sup>20</sup>

### 1.3. Argüman: Vücûd Asıldır

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

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

### 1.4. Argüman: Mutlak Vücûdun Varlığı Kendisindedir

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

<sup>20</sup> *el-Müsül*, 134-136.

<sup>21</sup> *el-Müsül*, 139.

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

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

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

### **1.5. Argüman: Mutlak Vücûd, Platonik İdeler Gibi Dış Dünyada Mevcut ve Birdir**

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

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

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

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

<sup>23</sup> *el-Müsül*, 136.

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

Ayrıca bu hususta key)n örnek getirilmesi, onun key)yetlerin kurucu unsuru olup şiddet ve zaafı kabul ettiğinin iddia edilmesi de sonuç vermez. Burada da müellif göreliliği ileri sürerek iddiayı geçersiz kılar. Buna göre key)n kendisi bu ikisini kabul etmemektedir. Bilakis key)n bazı türleri kendi fertlerine nisbetle şiddet ve zaafı kabul edebilmektedir. Bu durumda keyf onların kurucu unsuru değil arazîsi olmaktadır. Nitekim söz gelimi keyf beyaz ve siyah gibi onun kurucu unsuru olmuş olsa beyaz ve siyah gibi olur. Bu durumda keyf bu ikisinin kurucu unsuru durumuna gelir. İkisine eşit düzeyde vâkî olur. Onlar da fertleri için araz olur ve onlara teşkîk üzere vâkî olurlar.

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

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

Müelli)n vücûdun Müsül-i Efâtûniyye gibi olduğu postülasına bağlı olarak ileri sürülen burhânlara verdiği ikinci örnek ise şöyledir: Vücûd ya da mevcut, Müsül-i Efâtûniyye gibi olduğundan dolayı dış dünyada müşahhas birlikle bir, maddeden soyut, her vücûd ya da mevcuda söylenebilen, ortadan kalkması durumunda her şeyin ortadan kalkmasına yol açacak olan bir anlamdır. Bu durumda o, doğası gereği kendisi dışındaki her mevcudu önceler. Bunun için de onun herhangi bir illeti yoktur. Bilakis o her şeyin

illetidir. Dolayısıyla mutlak vücûd ya da mutlak mevcut vâcibdir. Bütün mevcutlar ise mâkûl tek bir şahıstır. Müellif bu burhânın vahdet-i vücûd ehlinde bazılarının ictimâ-ı zıddeyn ve nakîzeyn görüşünün benzeri olduğu kaydını düşer ve buna yöneltmiş hiçbir itiraz nakletmez.<sup>26</sup>

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

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

## 2. Vâcib Neden Vücûddur?

*el-Müsül* müelli'nin vücûdun vücûbu hakkında zikrettiği argümanlarının ikinci ana grubunu Vâcib ile vücûd arasındaki özdeşlik ve vücûdun Vâcib'in zâtisi hatta bizzat zâtı olması odağı teşkil eder. Bu grupta yer alan argümanların ana )kri daha çok "Vâcib neden vücûd özellikle de mutlak vücûd olmalıdır?" sorusudur. Bu soru çerçevesinde getirilen argümanların ilki daha çok akli bir argümandır ve Vâcib'in mâhiyeti bulunmayan sırf vücûd olması ve bu vücûdun mutlaklığı ile ilgilidir. İkinci argüman ise dîni tecrübeden hareketle getirilir ve nakli ve irfânî bir asla dayanır. Bu argümanda Vâcib'in sınırsız ve sonsuz oluşundan hareketle her şeyi kuşatması ilkesinden yola çıkılarak bu açıdan vücûd ile arasında bir özdeşlik bağı kurulur.

### 2.1. Argüman: Vâcib Sırf ve Mutlak Vücûddur

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

<sup>26</sup> *el-Müsül*, 141.

<sup>27</sup> *el-Müsül*, 140.

<sup>28</sup> Vâcib'in sırf vücûd olması hakkındaki tartışmalar hakkında etrafı bir değerlendirme için bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 504-532.

<sup>29</sup> Konunun etrafı bir incelemesi için bk. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, 492-

mârûzu olan başka bir basit vücûddan (Vâcib varlık) ibâret olduğu gerekçesiyle itiraz etmek mümkündür.<sup>30</sup>

Müelli'n zikrettiği bu itiraz yine vücûdu itibârî görme eğiliminin bir ürünüdür. Yukarıda bahsi geçtiği üzere muhakkik sûfler bu itirazın kaynağı olan vücûdun itibârîliğini daha baştan reddetmektedirler. Ayrıca itirazda geçen mutlak vücûdun kendisine ârız olduğu basit (sırf) vücûdun mutlak olduğunda ısrarcıdır. Bu bağlamda İbn Türke'nin açıklamaları itirazın neden geçersiz olduğuna ışık tutar mâhiyettedir. İbn Türke'nin açıklamalarının daha net anlaşılması sûflerinin mutlaklık dediklerinde bununla iki farklı kategoride mutlaklıktan bahsettiklerinin bilinmesine bağlıdır. Bu bağlamda onların biri kavramsal, diğeri ise zâtî olmak üzere iki tür mutlaklık kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Kavramsal mutlaklık, zihinde bir tabiatın hiçbir şart olmaksızın kendisi olması bakımından ele alınması durumundaki mutlaklıktır. Bu tür bir mutlaklığın dış dünyada mutlaka bir karşılığının bulunmasına gerek yoktur. Bununla birlikte sûfler, vücûdu bir tabiat olarak görüp onu bu şekilde mutlak olarak incelediklerinde onun, hâriçte tahakkuku olan fakat aynı zamanda mefhum düzeyinde zihinde de bir karşılığı bulunan bir mutlaklığa ait tabiat olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Dolayısıyla bu mutlak tabiatın hâriçte zât olarak bir karşılığı mevcuttur. Bu zâtı vücûb ya da imkân mertebelerine ait hiçbir sûret ve kayıt sınırlayamaz. Bununla beraber bu zât her türlü sûret ve kayıttan münezze olmakla birlikte her tür sûret ve kayıtlarla kayıtlanabilir. Dolayısıyla bu zât bütün vâcib ve mümkün hakikatlerin hakikatidir. Sınırsız ve sonsuz olan bu mutlak hakikat, Vâcib/Tanrı'dır. Sûfler Vâcib'in bu sınırsız ve sonsuzluğunu yani bütün sûretlerle sûretlenebilme özelliğini ifade etmek için Vâcib'e mutlak vücûd demişler bu mutlaklığı hakîkî-zâtî mutlaklık olarak tanımlamışlardır.<sup>31</sup>

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

Zâtî-hakîkî mutlaklığa dâir bu mukaddimenin ardından İbn Türke'nin, zâtî-hakîkî mutlaklığı vücûbu gerektiren hakikatin yani vücûdun zâtının min haysu huve huve ademi kabul etmemesinden dolayı sırf vücûd olmasını nasıl temellendirdiğini görebiliriz. İbn Türke Vâcib'in sırf vücûd olması konusunda ileri sürülen delillerin aynı zamanda Vâcib'in gerçek mutlaklık ile mutlak olmasını da kanıtlayan deliller olduğunu düşünmektedir. Yine ona göre bu deliller Vâcib'in mutlak olmak bakımından mutlak tabiat olmasının da kanıtıdır. Çünkü bu deliller mutlak tabiatın mutlak olmak bakımından gerektirdiği hususlardır. İbn Türke'ye göre sırf vücûd olan Vâcib'in mutlaklığının anlamı kayıtsızlık kayıdır. Dolayısıyla Vâcib'in kayıtsızlık dışında hiçbir kaydı yoktur. Vâcib'in bu şekilde kayıtlı olması bir kayıt da değildir. Çünkü kayıtsızlık kaydı her ne kadar hâricî kayıtlardan olsa bile onun vücûdun tabiatında herhangi bir etkisi yoktur. Dolayısıyla bu kayıt ademî itibârlardandır. Ademî itibârlar ile herhangi bir hakikati ele aldığımızda hakikatte bir değişme olmayacağından vücûd ya da Vâcib, kayıtsızlık kaydı ile dikkate alındığında ondan herhangi bir değişme olmaz. Buna göre Vâcib hakkında İlozofar ve bazı kelâmcıların Vâcib hakkında kabul ettikleri vücûb yani sırf vücûd olma kaydı bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu kayıt kayıtsızlık anlamı taşıması nedeniyle Vâcib, sırf ve kayıtlardan münezze olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.<sup>32</sup>

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

30 *el-Müsül*, 140-141.

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

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

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

*el-Müsül* müelli) vücûdun kurucu unsur olmasına yönelik muhtemel bir diğer itirazı daha zikreder. Bu itiraza göre "İnsan mevcuttur" önermesi "İnsan gülendir" önermesinde gördüğümüz gibidir. Bu bedihî olarak kavranılan bir durumdur. Öte yandan mevcudluk yukarıda zikredilen "Beyaz mahal sahibidir" önermesinde olduğu şekilde kullanılmamaktadır. Müellif bu itirazı da değerlendirir. Bu bağlamda öncelikle mâhiyetin vücûdât-ı hâssanın kendisi olmasına, böylece vücûdât-ı hâssanın mâhiyetlere mütehâlif ve mâhiyet dolayısıyla mutlak vücûda muhâlif olması ve bundan hareketle de vücûdun bunlara kendisinde ittifâk ettikleri hususta vâkî olması, mâhiyetin de bunlara ihtilâf ettikleri husus itibarıyla vâkî olmasına ne tür bir engel olabileceğini sorar. Bu çerçevede gayr-i müştak mahmûl olan şeye arazînin hamlinin, mahmûlün mevzûa ihtiyacını gerektirmeyeceğini iddia eder. Bu nedenle mutlak vücûd kendi zâtında mevcut, kendisiyle kâim, dış dünyada müşahhas bir tekillik bir, bütün mahal ve mâhiyetlerden bağımsız, hâriçte bütün vücûdlar ve mevcudlar arasında müşterek olabilir. Bu mutlak vücûd, mevcûdât ya da vücûdattan hiçbirinin mâlulü olmayıp bunlar onun mâlulü olabilirler. Müellif bu durumun Platonik idelerin dış dünyada küllî olarak mevcut olmaları ile benzerliğini de ayrıca hatırlatır.

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

### 2.3. Argüman: Vâcib Sonsuz ve Sınırsızdır

33 *el-Müsül*, 142-144.

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

Bu çerçevede müellif öncelikle Vâcib'e teşbîh ifade eden sıfatların itlakını değerlendirir. Buna göre peygamberler ve velîlerden nakledilen mirasta Vâcib'e insanî özellikler ve organlar itlâk olunduğu görülmektedir. Müellif bu hususta örnek olarak Hz. Peygamber'den naklolunan Allah'ın bir kulunu sevdiğinde o kulun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı vb. organları olması ile ilgili hadisi zikreder. Öte yandan bazı velîlerin "Ene'l-Hakk" "Leyse fî cübbetî sivallah" gibi sözlerinin de teşbîhî bir yönü vardır. Müellife göre bütün bu ifadeler Hakk'ın en genel şey olması dolayısıyla. En genel şey de mutlak vücûddan başkası değildir. Bu durumda Vâcib Teâlâ'nın mutlak vücûd olması gerekir.

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

## Sonuç

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

Çalışmamızda da görüleceği üzere *el-Müsül*'ün meçhul müelli) vücûdun vücûbu ile ilgili kanıtlar ve itirazları özgün ve Ehl-i nazar'ın skolastik diline uygun biçimde incelemiştir. *el-Müsül*'de ele alınan kanıtlar ve itirazlardan yola çıkarak rahatlıkla ifade edebiliriz ki, sûfler ile Ehl-i nazar arasında bu konuda cereyan eden tartışmaların bir taraftan tekâfü-i edille diğerkaraftan da kavram karmaşası handikabından çıkması güç görünmektedir. Çünkü vücûdun vücûbu ile ilgili tartışmalar bağlamında Ehl-i nazar cihetinde zihnî alışkanlıkların, sûfler cihetinde ise vazolunan ıstılahın müphemliğinin yol açtığı sorunların etkili olduğu söylenebilir. Meçhul müelli)mizin bu hususta kendi görüşünü açıkça belirtmemesinin arka planında da bu handikapların bulunması muhtemeldir.

Vücûdun vücûbu problemi bağlamında yaptığımız bu çalışma çerçevesinde *el-Müsül*'ün geçmişte ve günümüzde hak ettiği ilgiye mazhar olduğunu söylemek güçtür.

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

### Kaynakça

- Âmülî, Haydar. *Nakdu'n-nukûd*. nşr. Osman İsmail Yahyâ - Henry Eugenie Corbin. Tahran: Encümen-i İnan Şinasi-yi Fransa, 1989.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Bedirhan, Muhammed. "Vücûdun Vücûbu". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kültübahir]* 9 (Eylül 2016), 63-80.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Ayderûsî, Abdurrahman. *Letâifu'l-cûd*. thk. Said Abdülfettâh. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 2006.
- Kayserî, Dâvûd. *Mukaddemât*. thk. Turan Koç vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Mehâimî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed. *Meşrau'l-husûs ilâ me'ânî en-Nusûs*. thk. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Efâtûniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1947.
- Ensârî, Hasan. "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefî el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Efâtûniyye ve Mülûk-i Rey". Erişim 10 Kasım 2021. <https://ansari.kateban.com/post/2571>
- İbn Türke, Sâinüddîn. *Temhîdü'l-Kavâid*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Tahran: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360.
- İbnü'l-Arabî. *İnşâu'd-devâir*. thk. H. S. Nyberg. Leiden: Brill, 1919.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.
- Molla Sadrâ. *Kitâbu'l-Meşâ'ir*. thk. Halid Abdülkerim. b.y.: y.y. t.s.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsıd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.



### 3. DEĞERLENDİRME SÜRECİ

#### 2. Değerlendirme

## **Yazardan Gelen Revizyon Dosyaları**

**Tam Metin**

**Başlık:** son revizyon.docx

**Tarih:**19-03-2022

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

**Muhammed Bedirhan**

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim  
Dalı.

Asst. Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Divinity, Department of  
Su)sm  
Çanakkale, Türkiye

[muhammedbedirhan@yahoo.com](mailto:muhammedbedirhan@yahoo.com)

[https://orcid.org/0000-0003-0834-  
8733](https://orcid.org/0000-0003-0834-8733)

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

**Abstract**

The Su)s who accept *Wahdat al-Wujūd* (Unity of Being) consider *Wujūd* (being) to be identical with *Wājib*, and *Wājib* to be identical with *Wujūd* due to their belief that the nature of *Wujūd* and the nature of *Wājib al-wujūd* (Necessary Being) are the same. Therefore, the Su)s who adopted this doctrine resorted to various theoretical and juridical evidences as well those based on unweiling (*kashf*). Fundamental features of the nature of existence as follows: being not prioritized by non-existence because it is the opposite of non-existence, and never accepting non-existence, not relying on anything else for its existence, being simple, not having a substance or accident, being absolutely good (*khayr al-mahz*), not having the opposite or the same, are the main features that shape the general framework of the proofs for the which the necessity of Being. *Wājib*, on the other hand, is absolutely simple, good *par excellence*, limitless, eternal and is the most general. It also has no opposite or counterpart. These characteristics are the main elements which form the general framework of the evidences that prove *Wajib's* existence.

The founding texts of *Wahdat al- Wujūd*, which pay attention to these abovementioned points, include rational (*aqlī*) and textual (*naqlī*) proofs as well as those based on unweiling (*kashf*) that not only prove the necessity of *Wujūd*, but also prove that *Wājib* is nothing other than *Wujūd*. On the other hand, these same evidences are used to criticize *Wahdat al- Wujūd*. The opponents of *Wahdat al-Wujūd* also occasionally use rational and textual proofs as well as those based on unweiling. As a consequence, polemics have emerged between those who defend *Wahdat al-Wujūd* and those who reject it, eventually leading to a substantial literature which consists of independent studies, treatises and fatwas. The anonymous work entitled *Al-Muthul al-aqliyya al- Afātūniyya*, which probably dates back to the 14th century, is a rather valuable study in this respect, since it is likely to be the )rst and the only attempt to examine the question of the identity of *Wujūd* and *Wājib* from an impartial point of view. In this article, we aimed to shed light on the debates concerning this identity by examining it within the context of *Al-Muthul*.

The proofs of the necessity of existence mentioned in *al-Muthul* are founded on the essentiality (*dhātiyya*) of being necessary (*wujūb*) and the essentiality of existence (*Wujūd*). The article is divided into two main parts in this regard, in accordance with this general framework on which the work is based. The )rst part examines the evidences presented in *al-Muthul* about the reason for the necessity of existence and the objections to them. The second part discusses the arguments mentioned by *al-Muthul's* author about

objections raised against them. On the other hand, the impartial viewpoint of al-Muthul's author necessarily generates counter-evidences about the necessity of existence, but the scope of the article is limited to the opinions of those who accept it. For this reason, the objections and counter-arguments to the necessity of existence discussed in al-Muthul have been excluded.

**Keywords:** Su)sm, Necessity of Wujūd, Wahdat al-Wujūd, Al-Muthul al-aqliyya al-Afâtûniyya

## Öz

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

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

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

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Vücûdun vücûbu, Vahdet-i Vücûd, el-Müsülü'l- akliyyetü'l-Efâtûniyye,

## Giriş

Vücûdun vücûbu önermesi ve bu bağlamda oluşturulan Vâcib-vücûd özdeşliği ilkesi varlığı tek kutuplu kabul eden vahdet-i vücûd anlayışının dayandığı en temel ontolojik ilkedir. Zira vücûdun müşahhas birliği, hâricte bir hakîkatinin bulunması, Tanrı'nın zâtının

mutlak ve sırf vücûd olması gibi vahdet-i vücûdca monizmin ana esaslarının temelini bu ilke olmaksızın inşa etmek imkânsızdır. Aynı zamanda vahdet-i vücûd çerçevesinde gelişen kozmoloji ve antropoloji doktrinleri, hatta etik ve estetik kuramları ve din felsefesi de bu ana ilkenin güçlü vurgusu altında gelişmiştir. Vahdet-i vücûdu kabul eden sûfîleri vücûdun vücûbunu kabule yönelten sâik, vücûdun doğası ile Mutlak Hakikat'ın diğer bir ifade ile Vâcibu'l-vücûd'un/Zorunlu Varlık'ın doğası arasında bir özdeşlik görmeleridir. Bu yüzden vücûdun vücûbu, bu doktrini benimseyenler tarafından çeşitli nazarî, şer'î ve keşfî deliller çerçevesinde kanıtlanmaya çalışılır. Onlara göre vücûdun ademin nakîzi olması, adem tarafından öncelenmemesi ve ademi asla kabul etmemesi, vücûdunda başkasına dayanmaması, basîtlîği, cevher ya da araz olmaması, hayr-ı mahz olması ve zıddı ve mislinin bulunmaması gibi vücûdun doğasının sahip olduğu temel özellikler, Vâcib'in doğasının temel özellikleriyle özdeş yönlerde sahiptir. Vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasındaki bu özdeşlik, Vahdet-i vücûd'u benimseyenleri vücûdun vücûbunu kabule ve Vâcib'i vücûdla özdeş kılmaya yönlendirmiştir.

Sûfîler tarafından vücûdun vücûbunun kabul edilmesi, çift kutuplu varlık anlayışına sahip Ehl-i nazar'la aralarında büyük bir çatışmayı alevlendirir. Tarafar karşılıklı olarak vücûdun vücûbu ve onun dolayımında vücûdun birliği ve hariçte mevcudiyeti gibi vahdet-i vücûd sisteminin ontolojisinin ana ilkeleri üzerinde tartışılır.<sup>1</sup> Tarafar arasındaki bu gerilim ve tartışmanın net bir resmini elde etmek genel olarak Ehl-i nazar'ın ana akımları olan Meşşâîlik ve Kelâm ile vahdet-i vücûdu savunan Tasavvuf geleneklerinin Vâcibu'l-vücûd ile ilgili tanımlarının çok kısa bir incelemesini gerektirmektedir. Bu inceleme hem sûfîlerin bu husustaki )kirlerinin tebellür etmesini ve hem de makalemize konu olan *e/-Müsülü'l-akliyyetü'l-Efâtûniyye*'de yer alan kanıtların teorik arkaplanını anlamayı temin edecektir.

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

Vücûb ve Vâcibu'l-vücûd konusunda Ehl-i nazar ile aynı görüşlere sahip olan sûfîleri onlardan ayırtıran husus vücûdun doğası hakkındaki görüşlerinde kendisini gösterir. Onlara göre vücûb ve Vâcib ile ilgili tanımlar vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasında özdeşlik bulunduğu işaret etmektedir. Zira vücûb ve Vâcibu'l-vücûd'a dair yukarıda zikrolunan tanım ve özellikler ancak vücûdun hakikatının sahip olabileceği özelliklerdir.<sup>5</sup> Dolayısıyla vücûb ve Vâcib hakkında felâsife ve mütekellimîn ile sûfîler arasında ortaya çıkan icmâ sûfîlerin vücûdun vücûbunu kâil olmaları nedeniyle ortadan kalkar. Dolayısıyla bu durum tarafar arasında bir fay hattının ve çatışma odağının doğmasına neden olur. Çatışmanın bir tarafında vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîler vardır ve onlar bu ilkeyi savunmak ve tahkim etmek amacıyla aklî, naklî ve keşfî kanıtlar ileri sürmektedir. Diğer tarafında ise Ehl-i nazar vardır ve onlar da bu ilkenin çürütülmesi için aklî ve naklî hatta bazen keşfî kanıtlar ileri sürmektedirler. Dolayısıyla ispat ve ret bağlamında tarafar arasında bir

1 İslâm düşünce geleneğinin ana akımlarında Vâcib ile vücûd arasındaki ilişkinin kurgulanışı ve genel olarak ehl-i tasavvufun vücûdu Vâcib'e eşitlemesi ve Ehl-i nazar tarafından buna yöneltilen itirazların detaylı bir tahlili için bk. Muhammed Bedirhan, "Vücûdun Vücûbu, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahir]* 9 (Eylül 2016), 63-80.

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

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

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

polemik zemini oluşmuş ve bu alanda iki tarafta da temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür gelişmiştir.<sup>6</sup>

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

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

Bütün bu veriler ışığında eseri bu çalışma açısından önemli ve incelemeye değer kılan husus eserdeki üçüncü ana inceleme alanı olan vücûdun vücûbu problemi. *el-Müsülü*'ü esas alarak vücûdun vücûbu tartışmalarını incelediğimizde eserin bu hususta iki ana odağı olduğu görülür. Bunların ilki vücûdun doğasının neden vücûb ifade ettiğidir. Vücûdun doğasını vâcib bir doğa kabul etmediğimizde ne tür sorunlara yol açacağı ve vücûdun vücûbuna yöneltilen eleştirilerin geçersiz kılınması hususları bu odağın çerçevesinde konumlandırılır. İkinci odak ise bunun tam tersi biçimde vücûdun doğasının vücûb ifade etmemesidir ve vücûdun vücûbu kabul edildiğinde doğacak sorunlar ve vücûdun vücûb ifade etmemesine yapılan itirazların geçersiz kılınması da bu ana odak etrafında konumlanır. Müellif tarafsız bir bakışla her iki tarafın tez ve anti-tezini incelemiştir.

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

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

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

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

### 1. Vücûd Neden Vâcibtir?

Vücûd neden vâcibtir? Vücûdun vücûbunu kabul edenler bu soruyu vücûdun doğasının vücûbu zorunlu olarak gerektirdiğini söyleyerek cevaplarlar. Çünkü kendisi olmaklığı bakımından vücûdu incelediğimizde onun bir şeyin kendi zâtından nefyinin imkânsızlığı, hakikatlerin birbirine dönüşümünün imkânsızlığı, iki karşıtın aynı anda bir mahalde toplanmasının imkânsızlığı ve bir şeyin kendisine takaddüm etmesinin imkânsızlığı gibi temel mantıksal zorunluluklar dolayısıyla yokluğu kabul etmediğini görürüz. Bu mantıksal zorunluluklardan hareketle min haysu huve huve vücûd, tasavvur edildiğinde zâtı gereği yokluktan en uzakta olan ve yokluk tarafından öncelenemeyen bir tabiat olarak karşımıza çıkar. Çünkü vücûdun hakikatinin yoklukla nitelenmesi durumunda bu, bir şeyin kendi karşıtı ile nitelenmesi anlamına gelir. Bunun mantıksal bir çelişki olduğu açıktır. Bu öncüller çerçevesinde zâtı gereği yokluğu kâbil olmaması ve yokluk tarafından öncelenmemesi nedeniyle vücûdun zâtı gereği vücûda sahip olduğu açığa çıkar. Vücûdun bu zâtî vücûdu, bir şeyin kendisinden selbinin imkânsızlığı nedeniyle kendi hakikatinden kesinlikle ayrılmaz. Bu yüzden vücûdun yok olması asla düşünülmez. Bu durumda vücûd, kendi dış varlığını zâtı gereği iktizâ eder. Diğer bir ifadeyle vücûdun varlığı kendi zâtındandır. Bu ise vücûdun vâcib bir tabiata işaret etmesi anlamına gelir. Çünkü bu durumda vücûd, kendisine yokluk takaddüm etmeyen, kendisinde asla yokluk bulunmayan, varlığı kendi zâtından kaynaklanan ve ortadan kalkması çelişki doğuracağı için imkânsız olan bir tabiat olmaktadır. Bu ise onun kendiliğinden Vâcib olduğunu gösterir. Zira yukarıda da zikrolunduğu üzere Vâcibu'l-vücûd'un, vücûdu zâtı gereği olan ve zâtı gereği asla yokluğu kabul etmeyen bir tabiat olduğu Ehl-i nazarın da ittifakla kabul ettiği bir ana esastır. Bu öncüllerden hareketle sûfiler vücûdun zâtı gereği Vâcibu'l-vücûd olduğu ve yokluğun da zâtı gereği mümteni'l-vücûd olduğunu ileri sürmüşlerdir. Vücûdun doğasının vücûbu bu şekilde iktizâ etmesi sûfilerin vücûdu Vâcib'e eşitlemelerine neden olmuştur.<sup>9</sup>

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

#### 1.1. Argüman: Mutlak Vücûd Ademi Gayr-ı Kâbildir

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

9 Konunun detaylı bir incelemesi için bk. Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 63-64; Molla

Mutlak vücûdun ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm bir vücûd olması gerektiği savı *el-Müsül*'de bu hususta ileri sürülen burhânların ilk örneği olarak zikredilebilir. Bu sava göre vücûdun ademi kabul ettiği takdirde mâdum olması evvelî bir imkânsızlıktır. Müellif bu kanıtı ileri sürmekle bu imkânsızlığın gerekçesini açıklamaz. Bu durumda vücûdun mâdûm olması ne anlama gelmektedir? Bunun cevabını muhtemelen *el-Müsül* müelli) ile çağdaş İbn Türke'den alabiliriz. İbn Türke vücûdun ademi kâbil olmamasının nedenini vücûdun zâtı gereği ademi kabul edebileceğini söylediğimizde doğacak olan ictimâ-ı nakîzayn ve inkılâb-ı hakâyık gibi mantıksal problemlere bağlar. Binâenaleyh biz vücûdun zâtı gereği ademi kabul ettiğini varsaydığımız zaman vücûdun adem ile vasıfandığını söylemiş oluruz. Bu durumda vücûdun yokluğu farz olduğunda mantıksal olarak bir imkânsızlık doğmamalıdır. Çünkü vücûdun ademle mevsûf olması iki şeye yol açar: Ya vücûd bu vasıfanma sırasında kendi hakîkatinin gereği olarak var olmaya devam edecektir. Bu durum bir şeyin varlık ve yoklukla aynı anda nitelenmesi anlamına gelir. Bu da iki nakîzin cem'i demektir ki bu durum imkânsızdır. Veya vücûdun hakîkati, adem ile vasıfandığında kendi hakîkati üzere kalmaz. Bu ise vücûdun hakîkatinin nakîzı olan ademe inkılâbı demek olur. Bu durum da aklen imkânsızdır. Bu nedenle vücûdun zâtı gereği ademi kabul etmeyeceği ve mâdûm olmayacağı kanıtlanır.<sup>10</sup>

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

"Vücûd ve adem mevcut ve mâdûma zâid bir şey değildir. Bilakis o mevcut ve mâdûmun aynıdır. Ancak vehim vücûd ve ademin mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olduğunu tahayyül etmektedir. Vehim, vücûd ve ademi âdetâ içine girilen bir ev gibi tahayyül eder. Bu yüzden de 'Şu şey daha önce yokken vücûda dâhil oldu' dersin. Muhakkikler katında budan murâd ancak bu şeyin kendi aynını bulması anlamıdır. Dolayısıyla vücûd ve adem bir şeyin aynının isbât ya da nefyidir. Bir şeyin aynı sâbit olduğu ya da nefyedildiğinde bazen onun varlık ve yoklukla aynı anda muttasıf olması câiz olur. Bu durum nisbet ve izafetlere göre ortaya çıkar. Söz gelimi kendi aynında mevcut olan Zeyd çarşıda mevcûd ve fakat evde mâdûm olabilir. Şu hâlde vücûd ve adem, beyazlık ve siyahlık gibi mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olsaydı o zaman Zeyd'in her ikisiyle birlikte aynı anda mevsûf olması imkânsız olurdu. Bilakis Zeyd mâdûm olduğunda mevcut değildir. Tıpkı siyah olduğunda beyaz olmadığı gibi... Böylece Zeyd'in adem ve vücûdla aynı anda vasıfanması tashih edilmiştir. Bu durum ayn sâbit olmakla birlikte izâfî vücûd ve izâfî adem demektir. Vücûdun izâfetsiz olarak tek başına mahsûs ya da mâkul herhangi bir mevsûfa kâim bir sıfat olmadığı netleştiğinde onun doğu ve batı, sağ ve sol, ön ve arka gibi mutlak anlamda izâfet ve nisbet olduğu da sâbit olur."<sup>12</sup>

İbnü'l-Arabî'den naklettiğimiz bu pasajdan hareketle vücûdun ademle vasıfanmasının ancak ayn sâbit olduğunda ve ancak izâfî olarak gerçekleşebileceği vuzûh bulunduğundan dolayı müelli)n zikrettiği itirazın geçerliliği kalmamaktadır.

Vücûdun ademi gayr-ı kâbil olması hakkında *el-Müsül*'de zikredilen bir diğer kanıt da mutlak vücûdun ademi ya da mutlak adem vücûdu kabul ettiğinde bunun bir şeyin bil)il varlığıyla beraber nakîzı ile vasıfanması demek olacağı savıdır. Bu sav da önceki kanıttaki gibi gerekçelendirilmemektedir. Bununla beraber bu savın dayandığı mantıkî zemin bir önceki kanıtla aynıdır. Yani ictimâ-ı nakîzayn'ın imkânsızlığı açısından vücûdun

10 Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 20.

11 *el-Müsül*, 133.



zâtı gereği ademi kabulünün imkânsız olmasıdır. Müellif bu kanıtın kaynağı olarak Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Fusûs* şerhini gösterir. Öte yandan müellif bu kanıtı küllînin cüz'î bir kavrama mutlak anlamda yüklenmesi durumunda olduğu gibi iki karşıt/nakîzin birbirlerine muvâtaa veya iştikâk yoluyla yüklenemediği gerekçesiyle itiraz edildiğini nakleder.<sup>13</sup> Bunun anlamı "Vücûd ademdir" örneğinde görüldüğü üzere muvâtaa yoluyla veya "Vücûdun ademi vardır/adem sahibidir/mâdûmdur" örneğinde olduğu üzere iştikâk yoluyla yükleneneceğidir. Bu itiraz da İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntı çerçevesinde düşünüldüğünde yine Ehl-i nazar'ın zihnî alışkanlığının bir sonucu olarak görülebilir. Zira vücûdun ademi kabul etmeyeceğini savunanların hareket noktası onun bir sıfat olmadığı ve iştikâk ya da muvâtaa yoluyla onun nakîzına yüklem olmayacağı iddiasıdır. Onlara göre vücûd, zât anlamına geldiği için eşyaya söylenmesi yukarıdaki örnekte de olduğu üzere ancak izâfet yoluyla olabilir.

*el-Müsül*'de zikredilen bir diğer kanıt da vücûd-i mutlakın tek bir hakikat olması ademi kabul eden şeyin ise tek olmaması savıdır. Vücûd bu nedenle ademi kâbil olamaz. Müelli'n naklettiğine göre bu kanıt zayıf bulunmuştur. Bu za)yetin gerekçesi ise bazen ademi kabul eden şeyin insan ve Zeyd örneğinde olduğu gibi tek bir hakikat olma ihtimalidir. Bu durumda bahsi geçen kıyasın büyük önermesi ancak cüz'iler için geçerli olabilir.<sup>14</sup> Müelli'n naklettiği bu itiraz da önceki iki itirazda görüldüğü üzere vücûdu bir sıfat olarak kabul etmenin sorunlarını taşımaktadır. Zira yukarıda İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntıda da görüldüğü üzere vücûd ve ademi kabul eden şey nesnenin sâbit aynıdır ve bu kabul ise vücûd ya da ademin bu ayna urûzu yoluyla değil ancak izafesi yoluyla olmaktadır.

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

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

13 *el-Müsül*, 133-134.

14 *el-Müsül*, 133.

15 *el-Müsül*, 134.

16 *el-Müsül*, 136.

dünyada mevcut olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu açıdan yöneltilen itirazın zayıfı olduğu oldukça açıktır.<sup>17</sup>

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

### 1.1. Argüman: Mutlak Mevcut Ademi Gayr-i Kâbildir

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

### 1.2. Argüman: Mutlak Vücûd Mümkün Değildir

Vücûdun ademi kabul etmemesinin üçüncü argümanı mutlak vücûdun ontolojik açıdan mümkün kategorisinde olmamasıdır. Bu açıdan *el-Müsül*'de önceki argümanda olduğu gibi tek bir kanıt zikrolunur. Bu kanıt mümkünün doğası ile vücûdun doğası arasındaki çelişkiden hareketle getirilir. Bu bağlamda mümkün tabiatı incelediğimiz zaman sonradan varlık kazanmanın onun tabiatının kurucu unsuru olduğunu görürüz. Bu kanıt işte bu sonradan varlık kazanma durumunu esas alarak vücûdun sonradan varlık kazanması durumunun doğuracağı soruna dikkat çeker. Bu kanıtı göre vücûdu ele aldığımızda onun mümteni olamayacağı açıktır. Çünkü bu durumda her şeyin varlığı ortadan kalkmak durumunda olur ve bu duyusal tecrübe ve aklın açık ilkelerinin ortaya koyduğu realizmle çatışan bir nihilizm olduğu için çelişkiye yol açar. Öte yandan kanıtı göre biz vücûdun mümkün olduğunu da kabul edemeyiz. Çünkü eğer vücûd mümkün olursa onu icâd edecek bir illete ihtiyaç duyması gerekir. Bu illet ya vücûdun mâhiyetidir. Ya kendisinin fertlerinden biridir. Ya da bu ikisi dışında bir şeydir. Bu üç durumun mantıksal açıdan butlanı açıktır. Çünkü ilkinin kabul edersek bu bir şeyin devir olmaksızın kendisinin illeti olması anlamına gelir. İkinciyi kabul edersek bir şeyin devirli bir şekilde kendisinin illeti olması anlamına gelir. Üçüncü durum ise mâdûmun mevcut üzerinde müessir olması anlamına gelir. Buradan hareketle vücûd-i mutlakın vücûbu gerektirdiği ve bundan dolayı onun Vâcibu'l-vücûd olduğu ortaya çıkar.

Müellif bu kanıtı Şemsü'l-mille Muzaeer isimli hocasından nakleder ve bu kanıtın tetkike muhtaç olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda kanıtı ele alan müellif vücûdun illeti ile ilgili ileri sürülen üç durumun ancak vâhid-i şahsî için tahakkuk ettiğini öte yandan tabii küllî dikkate alındığında böyle bir sorunun bulunmadığını iddia eder. Buradan hareketle bu kanıtı muhtemel bir itirazda bulunur. Bu itiraza göre tabiatın kendi zâtı itibariyle değil

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

ama fertleri bakımından mütekâbillikle vasıfanabilmesi nedeniyle tabîi küllînin bazı fertleri vâcib, bazı fertleri mümkün, bazıları da mümtenî olabilir. Bu küllî tabiatın fertlerinden bazıları mümkün olup yine bunun fertlerinden biri bunların illeti de olabilir. Söz gelimi küllî tabiatın mümkün fertlerinin illeti olan fert Vâcib Varlık'tır. Diğer fertler ise mümkün varlıklardır. Ayrıca müellif bu itirazdan hareketle vücûdun fertleri tarafından tab' ile öncelenmesi iddiasına da itiraz edilebileceğine işaret eder. Buna göre fertlerin onu tab'an öncelenmesi ancak onun onların zâtîsi olması durumunda gerekir. Ehl-i nazar ise vücûdun müşekkek olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle böyle bir önceleme onlara göre geçersiz olmaktadır. Bunun için kendi zâtı ya da fertlerinden bir ferdin mutlak vücûdun fâil illeti olmasının câiz olmasına bir engel yoktur. Yani bu durum mümkündür. Vücûd ile nitelenebilen herhangi bir hakikat mutlak vücûdun fâil illeti olabilir. Bundan dolayı da mâdûmun vücûdda etkin olması sorunu ortaya çıkmaz. Müellif bu muhtemel itiraza ilk görüşten hareketle cevap vermenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Buna göre *el-Müsül'*de daha önce ideaların dış dünyada mevcut olmaları ile ilgili tartışmalarda işaret edildiği üzere dış dünyada tabiat tektir. Bir şeyin mutlaka yukarıda bahsi geçen üç durumdan biriyle muttasıf olup diğer ikisinin dışında kalması gerekir. Ayrıca müellife göre bu itiraza üçüncü görüşten hareketle de cevap verilebilir. Buna göre illetin hakikatini ancak illetin hakikatinin var olması şartıyla mâlûlün hakikatini var edebilir. Şayet vücûd ile nitelenen bazı hakikatler mutlak vücûdun fâil illeti olsalardı, mutlak vücûd onların hakikatinin varlığı olmasına rağmen mutlak vücûdun fertlerinden bazıları onun illeti olurlardı. Dolayısıyla bu ihtimal bahsi geçen bu üç kısımdan çıkmayı temin etmemektedir.<sup>20</sup>

### 1.3. Argüman: Vücûd Asıldır

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

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

### 1.4. Argüman: Mutlak Vücûdun Varlığı Kendisindedir

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

<sup>20</sup> *el-Müsül*, 134-136.

<sup>21</sup> *el-Müsül*, 139.

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

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

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

### **1.5. Argüman: Mutlak Vücûd, Platonik İdeler Gibi Dış Dünyada Mevcut ve Birdir**

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

Müellif bu kanıtın geçersiz olduğunu ileri sürer. Ona göre bu geçersizliğin nedeni zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün mümtenî olduğunu ileri sürenlerin kanıtının son derece güçlü olmasıdır. Dolayısıyla bu kanıtın bütünüyle geçersiz olduğunu göstermek isteyen müellif bunun için zâtînin şiddet ve zaafî kabul etmemesinin kanıtlarına başvurur. Bu bağlamda müellif öncelikle zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığının kanıtını zikreder. Bu kanıtla göre bir şeyin kurucu unsuru yani zâtî olan şeyin şiddet ve zaafî kabulü muhtemel değildir. Zira zâtînin kuruluşunda bahsi geçen bu zâtîden dikkate alınan miktar zaafa uğradığında zâtînin ortadan kalkması gerekir. Zaaf zâtî ortadan kaldırmakta olduğundan dolayı bu bir çelişkiye yol açar. Eğer zâtî ortadan kalkmıyor ise zâtînin arazlarından bazıları ortadan kalkmaktadır. Durum böyle olduğunda zaaf şeyin zâtîlerinde değil arazî özelliklerinde ortaya çıkmaktadır demektir. Araştırılan da zâten budur.

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

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

<sup>23</sup> *el-Müsül*, 136.

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

Ayrıca bu hususta key)n örnek getirilmesi, onun key)yetlerin kurucu unsuru olup şiddet ve zaafı kabul ettiğinin iddia edilmesi de sonuç vermez. Burada da müellif göreliliği ileri sürerek iddiayı geçersiz kılar. Buna göre key)n kendisi bu ikisini kabul etmemektedir. Bilakis key)n bazı türleri kendi fertlerine nisbetle şiddet ve zaafı kabul edebilmektedir. Bu durumda keyf onların kurucu unsuru değil arazîsi olmaktadır. Nitekim söz gelimi keyf beyaz ve siyah gibi onun kurucu unsuru olmuş olsa beyaz ve siyah gibi olur. Bu durumda keyf bu ikisinin kurucu unsuru durumuna gelir. İkisine eşit düzeyde vâkî olur. Onlar da fertleri için araz olur ve onlara teşkîk üzere vâkî olurlar.

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

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

Müelli)n vücûdun Müsül-i Efâtûniyye gibi olduğu postülasına bağlı olarak ileri sürülen burhânlara verdiği ikinci örnek ise şöyledir: Vücûd ya da mevcut, Müsül-i Efâtûniyye gibi olduğundan dolayı dış dünyada müşahhas birlikle bir, maddeden soyut, her vücûd ya da mevcuda söylenebilen, ortadan kalkması durumunda her şeyin ortadan kalkmasına yol açacak olan bir anlamdır. Bu durumda o, doğası gereği kendisi dışındaki her mevcudu önceler. Bunun için de onun herhangi bir illeti yoktur. Bilakis o her şeyin

illetidir. Dolayısıyla mutlak vücûd ya da mutlak mevcut vâcibdir. Bütün mevcutlar ise mâkûl tek bir şahıstır. Müellif bu burhânın vahdet-i vücûd ehlinde bazılarının ictimâ-ı zıddeyn ve nakîzeyn görüşünün benzeri olduğu kaydını düşer ve buna yöneltmiş hiçbir itiraz nakletmez.<sup>26</sup>

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

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

## 2. Vâcib Neden Vücûddur?

*el-Müsül* müelli'nin vücûdun vücûbu hakkında zikrettiği argümanlarının ikinci ana grubunu Vâcib ile vücûd arasındaki özdeşlik ve vücûdun Vâcib'in zâtisi hatta bizzat zâtı olması odağı teşkil eder. Bu grupta yer alan argümanların ana )kri daha çok "Vâcib neden vücûd özellikle de mutlak vücûd olmalıdır?" sorusudur. Bu soru çerçevesinde getirilen argümanların ilki daha çok akli bir argümandır ve Vâcib'in mâhiyeti bulunmayan sırf vücûd olması ve bu vücûdun mutlaklığı ile ilgilidir. İkinci argüman ise dîni tecrübeden hareketle getirilir ve nakli ve irfânî bir asla dayanır. Bu argümanda Vâcib'in sınırsız ve sonsuz oluşundan hareketle her şeyi kuşatması ilkesinden yola çıkılarak bu açıdan vücûd ile arasında bir özdeşlik bağı kurulur.

### 2.1. Argüman: Vâcib Sırf ve Mutlak Vücûddur

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

<sup>26</sup> *el-Müsül*, 141.

<sup>27</sup> *el-Müsül*, 140.

<sup>28</sup> Vâcib'in sırf vücûd olması hakkındaki tartışmalar hakkında etrafı bir değerlendirme için bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 504-532.

<sup>29</sup> Konunun etrafı bir incelemesi için bk. Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*, 492-

mârûzu olan başka bir basit vücûddan (Vâcib varlık) ibâret olduğu gerekçesiyle itiraz etmek mümkündür.<sup>30</sup>

Müelli'n zikrettiği bu itiraz yine vücûdu itibârî görme eğiliminin bir ürünüdür. Yukarıda bahsi geçtiği üzere muhakkik sûfler bu itirazın kaynağı olan vücûdun itibârîliğini daha baştan reddetmektedirler. Ayrıca itirazda geçen mutlak vücûdun kendisine ârız olduğu basit (sırf) vücûdun mutlak olduğunda ısrarcıdır. Bu bağlamda İbn Türke'nin açıklamaları itirazın neden geçersiz olduğuna ışık tutar mâhiyettedir. İbn Türke'nin açıklamalarının daha net anlaşılması sûflerinin mutlaklık dediklerinde bununla iki farklı kategoride mutlaklıktan bahsettiklerinin bilinmesine bağlıdır. Bu bağlamda onların biri kavramsal, diğeri ise zâtî olmak üzere iki tür mutlaklık kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Kavramsal mutlaklık, zihinde bir tabiatın hiçbir şart olmaksızın kendisi olması bakımından ele alınması durumundaki mutlaklıktır. Bu tür bir mutlaklığın dış dünyada mutlaka bir karşılığının bulunmasına gerek yoktur. Bununla birlikte sûfler, vücûdu bir tabiat olarak görüp onu bu şekilde mutlak olarak incelediklerinde onun, hâriçte tahakkuku olan fakat aynı zamanda mefhum düzeyinde zihinde de bir karşılığı bulunan bir mutlaklığa ait tabiat olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Dolayısıyla bu mutlak tabiatın hâriçte zât olarak bir karşılığı mevcuttur. Bu zâtı vücûb ya da imkân mertebelerine ait hiçbir sûret ve kayıt sınırlayamaz. Bununla beraber bu zât her türlü sûret ve kayıttan münezze olmakla birlikte her tür sûret ve kayıtlarla kayıtlanabilir. Dolayısıyla bu zât bütün vâcib ve mümkün hakikatlerin hakikatidir. Sınırsız ve sonsuz olan bu mutlak hakikat, Vâcib/Tanrı'dır. Sûfler Vâcib'in bu sınırsız ve sonsuzluğunu yani bütün sûretlerle sûretlenebilme özelliğini ifade etmek için Vâcib'e mutlak vücûd demişler bu mutlaklığı hakîkî-zâtî mutlaklık olarak tanımlamışlardır.<sup>31</sup>

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

Zâtî-hakîkî mutlaklığa dâir bu mukaddimenin ardından İbn Türke'nin, zâtî-hakîkî mutlaklığı vücûbu gerektiren hakikatini yani vücûdun zâtının min haysu huve huve ademi kabul etmemesinden dolayı sırf vücûd olmasını nasıl temellendirdiğini görebiliriz. İbn Türke Vâcib'in sırf vücûd olması konusunda ileri sürülen delillerin aynı zamanda Vâcib'in gerçek mutlaklık ile mutlak olmasını da kanıtlayan deliller olduğunu düşünmektedir. Yine ona göre bu deliller Vâcib'in mutlak olmak bakımından mutlak tabiat olmasının da kanıtıdır. Çünkü bu deliller mutlak tabiatın mutlak olmak bakımından gerektirdiği hususlardır. İbn Türke'ye göre sırf vücûd olan Vâcib'in mutlaklığının anlamı kayıtsızlık kayıdır. Dolayısıyla Vâcib'in kayıtsızlık dışında hiçbir kaydı yoktur. Vâcib'in bu şekilde kayıtlı olması bir kayıt da değildir. Çünkü kayıtsızlık kaydı her ne kadar hâricî kayıtlardan olsa bile onun vücûdun tabiatında herhangi bir etkisi yoktur. Dolayısıyla bu kayıt ademî itibârlardandır. Ademî itibârlar ile herhangi bir hakikati ele aldığımızda hakikatte bir değişme olmayacağından vücûd ya da Vâcib, kayıtsızlık kaydı ile dikkate alındığında ondan herhangi bir değişme olmaz. Buna göre Vâcib hakkında İlozofar ve bazı kelâmcıların Vâcib hakkında kabul ettikleri vücûb yani sırf vücûd olma kaydı bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu kayıt kayıtsızlık anlamı taşıması nedeniyle Vâcib, sırf ve kayıtlardan münezze olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.<sup>32</sup>

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

30 *el-Müsül*, 140-141.

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

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

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

*el-Müsül* müelli) vücûdun kurucu unsur olmasına yönelik muhtemel bir diğer itirazı daha zikreder. Bu itiraza göre "İnsan mevcuttur" önermesi "İnsan gülendir" önermesinde gördüğümüz gibidir. Bu bedihî olarak kavranılan bir durumdur. Öte yandan mevcudluk yukarıda zikredilen "Beyaz mahal sahibidir" önermesinde olduğu şekilde kullanılmamaktadır. Müellif bu itirazı da değerlendirir. Bu bağlamda öncelikle mâhiyetin vücûdât-ı hâssanın kendisi olmasına, böylece vücûdât-ı hâssanın mâhiyetlere mütehâlif ve mâhiyet dolayısıyla mutlak vücûda muhâlif olması ve bundan hareketle de vücûdun bunlara kendisinde ittifâk ettikleri hususta vâkî olması, mâhiyetin de bunlara ihtilâf ettikleri husus itibarıyla vâkî olmasına ne tür bir engel olabileceğini sorar. Bu çerçevede gayr-i müştak mahmûl olan şeye arazînin hamlinin, mahmûlün mevzûa ihtiyacını gerektirmeyeceğini iddia eder. Bu nedenle mutlak vücûd kendi zâtında mevcut, kendisiyle kâim, dış dünyada müşahhas bir tekillik bir, bütün mahal ve mâhiyetlerden bağımsız, hâriçte bütün vücûdlar ve mevcutlar arasında müşterek olabilir. Bu mutlak vücûd, mevcûdât ya da vücûdattan hiçbirinin mâlulü olmayıp bunlar onun mâlulü olabilirler. Müellif bu durumun Platonik idelerin dış dünyada küllî olarak mevcut olmaları ile benzerliğini de ayrıca hatırlatır.

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

### 2.3. Argüman: Vâcib Sonsuz ve Sınırsızdır

33 *el-Müsül*, 142-144.



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

Bu çerçevede müellif öncelikle Vâcib'e teşbîh ifade eden sıfatların itlakını değerlendirir. Buna göre peygamberler ve velîlerden nakledilen mirasta Vâcib'e insanî özellikler ve organlar itlâk olunduğu görülmektedir. Müellif bu hususta örnek olarak Hz. Peygamber'den naklolunan Allah'ın bir kulunu sevdiğinde o kulun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı vb. organları olması ile ilgili hadisi zikreder. Öte yandan bazı velîlerin "Ene'l-Hakk" "Leyse fî cübbetî sivallah" gibi sözlerinin de teşbîhî bir yönü vardır. Müellife göre bütün bu ifadeler Hakk'ın en genel şey olması dolayısıyla. En genel şey de mutlak vücûddan başkası değildir. Bu durumda Vâcib Teâlâ'nın mutlak vücûd olması gerekir.

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

## Sonuç

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

Çalışmamızda da görüleceği üzere *el-Müsül*'ün meçhul müelli) vücûdun vücûbu ile ilgili kanıtlar ve itirazları özgün ve Ehl-i nazar'ın skolastik diline uygun biçimde incelemiştir. *el-Müsül*'de ele alınan kanıtlar ve itirazlardan yola çıkarak rahatlıkla ifade edebiliriz ki, sûfler ile Ehl-i nazar arasında bu konuda cereyan eden tartışmaların bir taraftan tekâfü-i edille diğerkaraftan da kavram karmaşası handikabından çıkması güç görünmektedir. Çünkü vücûdun vücûbu ile ilgili tartışmalar bağlamında Ehl-i nazar cihetinde zihnî alışkanlıkların, sûfler cihetinde ise vazolunan ıstılahın müphemliğinin yol açtığı sorunların etkili olduğu söylenebilir. Meçhul müelli)mizin bu hususta kendi görüşünü açıkça belirtmemesinin arka planında da bu handikapların bulunması muhtemeldir.

Vücûdun vücûbu problemi bağlamında yaptığımız bu çalışma çerçevesinde *el-Müsül*'ün geçmişte ve günümüzde hak ettiği ilgiye mazhar olduğunu söylemek güçtür.

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

### Kaynakça

- Âmülî, Haydar. *Nakdu'n-nukûd*. nşr. Osman İsmail Yahyâ - Henry Eugenie Corbin. Tahran: Encümen-i İnan Şinasi-yi Fransa, 1989.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Bedirhan, Muhammed. "Vücûdun Vücûbu". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kültübahir]* 9 (Eylül 2016), 63-80.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Ayderûsî, Abdurrahman. *Letâifu'l-cûd*. thk. Said Abdülfettâh. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 2006.
- Kayserî, Dâvûd. *Mukaddemât*. thk. Turan Koç vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Mehâimî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed. *Meşrau'l-husûs ilâ me'ânî en-Nusûs*. thk. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Efâtûniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1947.
- Ensârî, Hasan. "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefî el-Müsülû'l-akliyyetü'l-Efâtûniyye ve Mülûk-i Rey". Erişim 10 Kasım 2021. <https://ansari.kateban.com/post/2571>
- İbn Türke, Sâinüddîn. *Temhîdü'l-Kavâid*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Tahran: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360.
- İbnü'l-Arabî. *İnşâu'd-devâir*. thk. H. S. Nyberg. Leiden: Brill, 1919.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.
- Molla Sadrâ. *Kitâbu'l-Meşâ'ir*. thk. Halid Abdülkerim. b.y.: y.y. t.s.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsıd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

ESKİYERİ

#### 4. EDİTÖR SON KARARI

## Editörlük Kararı

**Ad Soyad:** Abdullah Demir

**Rol:** Editör

**E-posta:** abdillahdemir@hotmail.com

**Kurum:** ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ, KELAM VE İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ ANABİLİM DALI

**Karar Tarihi:** 14-03-2022

**Yazara Not:** Sn. Yazar, Çalışmanızın 150 kelimelik "Öz" ile 150 kelimelik "Abstract" kısmını, her biri 350-400 kelime olacak şekilde genişleterek Dosyalar sekmesinden sisteme eklemenizi rica ederim. Öz/Abstract genişletileceği için ayrıca Summary ve Özet eklenmesine gerek yoktur. Word içeriğinin şu şekilde olması beklenmektedir: Başlık \*Tezden, tebliğden vb. üretilmiş ise Türkçe ve İngilizce Etik Beyan (Bk. İSNAD) Yazar Adı Kurum Bilgisi Türkçe-İngilizce (Bk.

İSNAD) ORCID İngilizce Başlık Abstract Keywords Öz Anahtar Kelimeler Metin Ek Kaynakça • Metinlerde yer alan Arapça özel isimler (din, mezhep, şahıs, sûre vb), kitap adları ve kavramların yazımında Encyclopaedia of Islam'ın 3. baskısının kullanımına uyulmalıdır:

<https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3> • Tercüme metni bir dil uzmanına kontrol ettirmeniz de önem taşımaktadır. • Kullanılan eserlerin DOI numaraları bulunup kaynakçaya eklenmelidir: <https://search.crossref.org/references> • Sayı Yayın Tarihi: 20 Mart 2022 • Son Metin Son Gönderim Tarihi: 16 Mart 2022 Bilgilerinize sunarım. Abdullah Demir Eskiye Editörü 0 539 249 77 18

**Karar:** Kabul Edildi

# Eskiyeni

## İngilizce Dil Editörü Makale İnceleme Formu

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

Dil Editörü 18

Mart 2022

**Makalenin başlığı İngilizce açısından uygun mu?**

- *Uygundur.*

**Makalenin özeti İngilizce açısından uygun mu?**

- *Uygun değildir, tashih edilmelidir.*

**Makalenin anahtar kelimeleri, İngilizce imla açısından doğru yazılmış mı?**

- *Uygundur, bu şekli ile yayımlanabilir.*

**Dil editörü olarak üzerinde düzeltme yaptığınız makale metnini, ek dosya olarak DergiPark sistemine eklediniz mi?**

- *Evet*

**İngilizce metin tashih mi edilmeli, baştan mı çevrilmelidir?**

- *Çeviri, sıfırdan uzman bir çevirmen tarafından yeniden yapılmalıdır.*

**Diğer**

- *Metnin abstract kısmının profesyonel ve kavramlara aşina olan biri tarafından yeniden tercüme edilmesi gerekir. Maalesef felsefe ve tasavvufla ilgili temel kavramlar doğru tercüme edilmemiş. Türkçe cümleler İngilizce'ye tercüme edilirken cümleler kısaltılarak metnin anlam bütünlüğü bozulmuş.*

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

**Muhammed Bedirhan**

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.

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

Çanakkale, Türkiye

[muhammedbedirhan@yahoo.com](mailto:muhammedbedirhan@yahoo.com)

<https://orcid.org/0000-0003-0834-8733>

**Açıklamalı [A1]:**

**Açıklamalı [A2R1]:** Fakülte kendi sayfasında Divinity olarak tercüme etmiş...

**Sildi:** Asst. Prof.

**Sildi:** Theology

**Sildi:** u

**Sildi:** I

**Sildi:** u

**Sildi:** Oneness

**Sildi:** u

**Sildi:** u

**Sildi:** u

**Sildi:** u

**Sildi:** Because Being (*wujūd*) contradicts non-existence, non-existence cannot precede Being and neither can Being accept non-existence. Being also does not depend on anything else and it is not essence or accident. It is simple and good *PAR excellence*. It has no opposite or counterpart. The abovementioned characteristics of Being are the main elements that shape the general framework of the evidences which prove the necessity of Being.

**Sildi:** ¶

**Examining The Proofs of Wujūd-Wacib Identity in *al-Muthul al-Aqliya al-Aflātuniya***

**Abstract**

The Sufis who accept *Wahdat al-Wujūd* (Unity of Being) consider *wujūd* (being) to be identical with *Wajib*, and *Wajib* to be identical with *wujūd* due to their belief that the nature of *wujūd* and the nature of *Wajib al-wujūd* (Necessary Being) are the same. Therefore, the Sufis who adopted this doctrine resorted to various theoretical and juridical evidences as well those based on unweiling (*Kashf*). Fundamental features of the nature of existence, such as being not prioritized by non-existence because it is the opposite of non-existence, and never accepting non-existence, not relying on anything else for its existence, being simple, not having a substance or accident, being absolutely good (*HAYR al-MAHZ*), not having the opposite or the same, are the main features that shape the general framework of the proofs for the which the necessity of Being. *Wajib*, on the other hand, is absolutely simple, good *PAR excellence*, limitless, eternal and is the most general. It also has no opposite or counterpart. These characteristics are the main elements which form the general framework of the evidences that prove *Wajib*'s existence.

The founding texts of *Wahdat al-Wujūd*, which pay attention to these abovementioned points, include rational (*Aqli*) and textual (*Naqli*) proofs as well as those based on unweiling (*Kashf*) that not only prove the necessity of *Wujud*, but also prove that *Wajib* is nothing other than *Wujud*. On the other hand, these same evidences are used to criticize *Wahdat al-Wujūd*. The opponents of *Wahdat al-Wujūd* also occasionally use rational and textual proofs as well as those based on unweiling. As a consequence, polemics have emerged between those who defend *Wahdat al-Wujūd* and those who reject it, eventually leading to a substantial literature which consists of independent studies, treatises and fatwas. The anonymous work entitled *al-Muthul al-Aqliyya al-Aflātuniyya*, which probably dates back to the 19th century, is a rather valuable study in this respect, since it is likely to be the first and the only attempt to examine the question of the identity of *Wujud* and *Wajib* from an impartial point of view. In this article, we aimed to shed light on the debates concerning this identity by examining it within the context of *al-Muthul*.

The proofs of the necessity of existence mentioned in *al-Muthul* are founded on the essentiality (*dhātiyya*) of being necessary (*wujūb*) and the essentiality of existence (*wujūd*). The article is divided into two main parts in this regard, in accordance with this general framework on which the work is based. The first part examines the evidences presented in *al-Muthul* about the reason for the necessity of existence and the objections to them. The second part discusses the arguments mentioned by *al-Muthul*'s author about why the Necessary One (*al-Wājib*) is also Existence (*wujūd*), as well as, again, the objections raised against them. On the other hand, the impartial viewpoint of *al-Muthul*'s author necessarily generates counter-evidences about the necessity of existence, but the scope of the article is limited to the opinions of those who accept it. For this reason, the objections and counter-arguments to the necessity of existence discussed in *al-Muthul* have been excluded.

**Keywords:** Sufism, Necessity of Wujūd, Wahdat al-Wujūd, Al-Muthul al-aqliyya al-Aflātuniyya

## Öz

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

Vahdet-i vücûdun kurucu metinlerinde bu ana esaslar dikkate alınarak vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûddan ibâret olmasına yönelik aklî, naklî ve keşfi kanıtlara yer verilir. Öte yandan vahdet-i vücûda yöneltilen eleştirilerde de bunların etkin olduğu görülür. Muarızlar vücûdun vücûbunu ve Vâcib'in vücûddan ibâret kabul edilmesini çürütmeye yönelik aklî ve naklî hatta zaman zaman keşfi kanıtlara başvururlar. Bu hususun ispat ve reddi bağlamında vahdet-i vücûdu kabul edenlerle reddedenler arasında bir polemik zemini oluşmuş ve bu zeminde lehte ve aleyhte birtakım temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür doğmuştur. Muhtemelen bir 19. yüzyıl metni olan *el-Müsülü'l-Aklyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli anonim eser bu literatür içinde vücûd-Vâcib özdeşliği problemini tarafsız bir gözle incelemeye dönük belki ilk ve hatta tek teşebbüs olması nedeniyle oldukça kıymetlidir. Bu makalede bu özdeşliğe dair tartışmalara ışık tutulmaya çalışılmış ve özellikle *el-Müsül* dolayımında vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûd olması hakkında getirilen kanıtlar incelenmiştir.

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

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Vücûdun vücûbu, Vahdet-i Vücûd, el-Müsülü'l-Aklyyetü'l-Eflâtûniyye,

## Giriş

Vücûdun vücûbu önermesi ve bu bağlamda oluşturulan Vâcib-vücûd özdeşliği ilkesi varlığı tek kutuplu kabul eden vahdet-i vücûd anlayışının dayandığı en temel ontolojik ilkedir. Zira vücûdun müşahhas birliği, hâricte bir hakikatinin bulunması, Tanrı'nın zâtının mutlak ve sırf vücûd olması gibi vahdet-i vücûdca monizmin ana esaslarının temelini bu ilke olmaksızın inşa etmek imkânsızdır. Aynı zamanda vahdet-i vücûd çerçevesinde gelişen kozmoloji ve antropoloji doktrinleri, hatta etik ve estetik kuramları ve din felsefesi de bu ana ilkenin güçlü vurgusu altında gelişmiştir. Vahdet-i vücûdu kabul eden sûfleri vücûdun vücûbunu kabule yönelten sâik, vücûdun doğası ile Mutlak Hakikat'in diğer bir ifade ile Vâcibu'l-vücûd'un/Zorunlu Varlık'ın doğası arasında bir özdeşlik görmeleridir. Bu yüzden vücûdun vücûbu, bu doktrini benimseyenler tarafından çeşitli nazarı, şer'î ve keşfi deliller çerçevesinde kanıtlanmaya çalışılır. Onlara göre vücûdun ademin nakızı olması, adem tarafından öncelenmemesi ve ademi asla kabul etmemesi, vücûdunda başkasına dayanmaması,

basitliği, cevher ya da araz olmaması, hayr-ı mahz olması ve zıddı ve mislinin bulunmaması gibi vücûdun doğasının sahip olduğu temel özellikler, Vâcib'in doğasının temel özellikleriyle özdeş yönlere sahiptir. Vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasındaki bu özdeşlik, Vahdet-i vücûd'u benimseyenleri vücûdun vücûbunu kabule ve Vâcib'i vücûdla özdeş kılmaya yönlendirmiştir.

Sûfiler tarafından vücûdun vücûbunun kabul edilmesi, çift kutuplu varlık anlayışına sahip Ehl-i nazar'la aralarında büyük bir çatışmayı alevlendirir. Taraflar karşılıklı olarak vücûdun vücûbu ve onun dolayımında vücûdun birliği ve hariçte mevcudiyeti gibi vahdet-i vücûd sisteminin ontolojisinin ana ilkeleri üzerinde tartışılır.<sup>1</sup> Taraflar arasındaki bu gerilim ve tartışmanın net bir resmini elde etmek genel olarak Ehl-i nazar'ın ana akımları olan Meşşâlik ve Kelâm ile vahdet-i vücûd'u savunan Tasavvuf geleneklerinin Vâcibu'l-vücûd ile ilgili tanımlarının çok kısa bir incelemesini gerektirmektedir. Bu inceleme hem sûfilerin bu husustaki fikirlerinin tebellür etmesini ve hem de makalemize konu olan *el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâriüniyye*'de yer alan kanıtların teorik arkaplanını anlamayı temin edecektir.

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

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

Ünlü Arap felsefe tarihçisi Abdurrahmân Bedevî tarafından neşredilen ve nâşiri tarafından müellifinin kimliği tespit olunamayan *el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâriüniyye* isimli eser işte bu polemik literatürünün gözden

<sup>1</sup> İslâm düşünce geleneğinin ana akımlarında Vâcib ile vücûd arasındaki ilişkinin kurgulanışı ve genel olarak ehl-i tasavvufun vücûdu Vâcib'e eşitlemesi ve Ehl-i nazar tarafından buna yöneltilen itirazların detaylı bir tahlili için bk. Muhammed Bedirhan, "Vücûdun Vücûbu, *ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ [KİLİTBÂHİR]* 9 (Eylül 2016), 63-80.

<sup>2</sup> Sa'düddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-MAKÂSİD*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/458.

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

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

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed el-Mehâimî, *Meşrau'l-husus ilâ me'âni en-Nusus*, thk. Ahmed Ferid Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 46.

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



kaçan önemli bir halkasını teşkil etmektedir.<sup>7</sup> *el-Müsül*, ismi dolayısıyla her ne kadar Platonik idelerin dış dünyada mevcudiyetiyle ilgili bir eser olduğu zannına yol açsa da aslında üç temel felsefi-tasavvufi incelemeyi ihtivâ eder. Eserde öncelikle bu inceleme konularından Platonik idelerin dış dünyadaki mevcudiyeti ile ilgili olan tartışmalar ele alınır. Daha sonra misâl âleminin mevcudiyetine dair tartışmalar incelenir. Üçüncü inceleme konusu ise vücûdun Vâcibu'l-vücûd'a özdeş kılınması ile ilgili tartışmalardan meydana gelmiştir.

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

Bütün bu veriler ışığında eseri bu çalışma açısından önemli ve incelemeye değer kılan husus eserdeki üçüncü ana inceleme alanı olan vücûdun vücûbu problemidir. *el-Müsül*'ü esas alarak vücûdun vücûbu tartışmalarını incelediğimizde eserin bu hususta iki ana odağı olduğu görülür. Bunların ilki vücûdun doğasının neden vücûb ifade ettiği. Vücûdun doğasını vâcib bir doğa kabul etmediğimizde ne tür sorunlara yol açacağı ve vücûdun vücûbuna yöneltilen eleştirilerin geçersiz kılınması hususları bu odağın çerçevesinde konumlandırılır. İkinci odak ise bunun tam tersi biçimde vücûdun doğasının vücûb ifade etmemesidir ve vücûdun vücûbu kabul edildiğinde doğacak sorunlar ve vücûdun vücûb ifade etmemesine yapılan itirazların geçersiz kılınması da bu ana odak etrafında konumlanır. Müellif tarafsız bir bakışla her iki tarafın tez ve anti-tezini incelemiştir.

Bu makaledeki hedefimiz vahdet-i vücûd polemik metinleri içerisinde böyle mühim bir yer tutan *el-Müsül*'de vücûdun vücûbu problemini vücûbun kanıtlanması cihetinden incelemek ve eser bağlamında vahdet-i vücûd tartışmalarının izini sürmektir. Bununla beraber bu makale kapsamında incelememiz yalnızca vücûbu kabul edenlerin görüşleri ile sınırlı tutulmuş olup vücûba yöneltilen itirazlar ve karşı argümanlar bu makalede

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

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

incelenmeyecektir. Vücûdun vücûbunun *el-Müsül'*de zikredilen kanıtları, vücûbun zâtîliği ile vücûdun zâtîliği odakları ekseninde kümelenirler. Vücûbun zâtîliği odağında daha çok vücûdun doğasının neden bizâtihi vücûbu gerektirdiği sorusu ön plana çıkar. Burada mutlak vücûdun ademi kabul etmemesi, mutlak mevcûdun ademi kabul etmemesi ve vücûdun mümkün olmaması önermeleri getirilen kanıtların ana fikrini oluşturur. Vücûdun zâtîliği odağında ise Vâcib'in sırf vücûd olması ve en genel şey olması önermeleri getirilen kanıtların ana fikridir. Bu bağlamda makalemiz de eserdeki bu genel çerçeveye uygun olarak iki ana kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda *el-Müsül'*de vücûdun vücûbunun nedeni hakkında ileri sürülen kanıtlar ve bunlara yöneltilen itirazlar incelenmiştir. İkinci kısımda ise *el-Müsül'* müellifi tarafından Vâcib'in vücûd olmasının nedeni hakkındaki zikredilen argümanlar ve bunlara yöneltilen itirazlar ele alınmıştır.

### 1. Vücûd Neden Vâcibtir?

Vücûd neden vâcibtir? Vücûdun vücûbunu kabul edenler bu soruyu vücûdun doğasının vücûbu zorunlu olarak gerektirdiğini söyleyerek cevaplarlar. Çünkü kendisi olmaklığı bakımından vücûdu incelediğimizde onun bir şeyin kendi zâtından nefyinin imkânsızlığı, hakikatlerin birbirine dönüşümünün imkânsızlığı, iki karşıtın aynı anda bir mahalde toplanmasının imkânsızlığı ve bir şeyin kendisine takaddüm etmesinin imkânsızlığı gibi temel mantıksal zorunluluklar dolayısıyla yokluğu kabul etmediğini görürüz. Bu mantıksal zorunluluklardan hareketle min haysu huve huve vücûd, tasavvur edildiğinde zâtî gereği yokluktan en uzakta olan ve yokluk tarafından öncelenemeyen bir tabiat olarak karşımıza çıkar. Çünkü vücûdun hakikatinin yoklukla nitelenmesi durumunda bu, bir şeyin kendi karşıtı ile nitelenmesi anlamına gelir. Bunun mantıksal bir çelişki olduğu açıktır. Bu öncüller çerçevesinde zâtî gereği yokluğu kâbil olmaması ve yokluk tarafından öncelenmemesi nedeniyle vücûdun zâtî gereği vücûda sahip olduğu açığa çıkar. Vücûdun bu zâtî vücûdu, bir şeyin kendisinden selbinin imkânsızlığı nedeniyle kendi hakikatinden kesinlikle ayrılmaz. Bu yüzden vücûdun yok olması asla düşünülmez. Bu durumda vücûd, kendi dış varlığını zâtî gereği iktizâ eder. Diğer bir ifadeyle vücûdun varlığı kendi zâtındandır. Bu ise vücûdun vâcib bir tabiata işaret etmesi anlamına gelir. Çünkü bu durumda vücûd, kendisine yokluk takaddüm etmeyen, kendisinde asla yokluk bulunmayan, varlığı kendi zâtından kaynaklanan ve ortadan kalkması çelişki doğuracağı için imkânsız olan bir tabiat olmaktadır. Bu ise onun kendiliğinden Vâcib olduğunu gösterir. Zira yukarıda da zikrolunduğu üzere Vâcibu'l-vücûd'un, vücûdu zâtî gereği olan ve zâtî gereği asla yokluğu kabul etmeyen bir tabiat olduğu Ehl-i nazarın da ittifakla kabul ettiği bir ana esastır. Bu öncüllerden hareketle sūfiler vücûdun zâtî gereği Vâcibu'l-vücûd olduğu ve yokluğun da zâtî gereği mümteni'l-vücûd olduğunu ileri sürmüşlerdir. Vücûdun doğasının vücûbu bu şekilde iktizâ etmesi sūfilerin vücûdu Vâcib'e eşitlemelerine neden olmuştur.<sup>9</sup>

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

#### 1.1. Argüman: Mutlak Vücûd Ademi Gayr-ı Kâbildir

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

<sup>9</sup> Konunun detaylı bir incelemesi için bk. Sâinüddin b. Türke, *Temhidü'l-Kavâid*, 63-64; Molla Fenârî, *Misbihu'l-üns*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahrân: İntişârât-ı Mevlâ, 1374), 157.

Mutlak vücûdun ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm bir vücûd olması gerektiği savı *el-Müsül*'de bu hususta ileri sürülen burhânların ilk örneği olarak zikredilebilir. Bu sava göre vücûdun ademi kabul ettiği takdirde mâdûm olması evvelî bir imkânsızlıktır. Müellif bu kanıtı ileri sürmekle bu imkânsızlığın gerekçesini açıklamaz. Bu durumda vücûdun mâdûm olması ne anlama gelmektedir? Bunun cevabını muhtemelen *el-Müsül* müellifi ile çağdaş İbn Tûrke'den alabiliriz. İbn Tûrke vücûdun ademi kâbil olmamasının nedenini vücûdun zâtı gereği ademi kabul edebileceğini söylediğimizde doğacak olan ictimâ-ı nakîzayn ve inkilâb-ı hakâyık gibi mantıksal problemlere bağlar. Binâenaleyh biz vücûdun zâtı gereği ademi kabul ettiğini varsaydığımız zaman vücûdun adem ile vasıflandığını söylemiş oluruz. Bu durumda vücûdun yokluğu farz olduğunda mantıksal olarak bir imkânsızlık doğmamalıdır. Çünkü vücûdun ademle mevsûf olması iki şeye yol açar: Ya vücûd bu vasıflanma sırasında kendi hakikatinin gereği olarak var olmaya devam edecektir. Bu durum bir şeyin varlık ve yoklukla aynı anda nitelenmesi anlamına gelir. Bu da iki nakîzin cem'i demektir ki bu durum imkânsızdır. Veya vücûdun hakîkatî, adem ile vasıflandığında kendi hakîkatî üzere kalmaz. Bu ise vücûdun hakikatinin nakîzi olan ademe inkilâbı demek olur. Bu durum da aklen imkânsızdır. Bu nedenle vücûdun zâtı gereği ademi kabul etmeyeceği ve mâdûm olmayacağı kanıtların.<sup>10</sup>

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

"Vücûd ve adem mevcut ve mâdûma zâid bir şey değildir. Bilakis o mevcut ve mâdûmun aynıdır. Ancak vehim vücûd ve ademin mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olduğunu tahayyül etmektedir. Vehim, vücûd ve ademi âdetâ içine girilen bir ev gibi tahayyül eder. Bu yüzden de 'Şu şey daha önce yokken vücûda dâhil oldu' dersin. Muhakkikler katında budan murâd ancak bu şeyin kendi aynını bulması anlamıdır. Dolayısıyla vücûd ve adem bir şeyin aynının isbât ya da nefyidir. Bir şeyin aynı sâbit olduğu ya da nefyedildiğinde bazen onun varlık ve yoklukla aynı anda muttasıf olması câiz olur. Bu durum nisbet ve izafetlere göre ortaya çıkar. Söz gelimi kendi aynında mevcut olan Zeyd çarşıda mevcut ve fakat evde mâdûm olabilir. Şu hâlde vücûd ve adem, beyazlık ve siyahlık gibi mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olsaydı o zaman Zeyd'in her ikisiyle birlikte aynı anda mevsûf olması imkânsız olurdu. Bilakis Zeyd mâdûm olduğunda mevcut değildir. Tıpkı siyah olduğunda beyaz olmadığı gibi... Böylece Zeyd'in adem ve vücûdla aynı anda vasıflanması tashih edilmiştir. Bu durum aynı sâbit olmakla birlikte izâfî vücûd ve izâfî adem demektir. Vücûdun izâfetsiz olarak tek başına mahsûs ya da mâkul herhangi bir mevsûfla kâim bir sıfat olmadığı netleştiğinde onun doğu ve batı, sağ ve sol, ön ve arka gibi mutlak anlamda izâfet ve nisbet olduğu da sâbit olur."<sup>12</sup>

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

<sup>10</sup> Sâinüddîn b. Tûrke, *Temhidü'l-Kavâid*, 20.

<sup>11</sup> *el-Müsül*, 133.

<sup>12</sup> İbnü'l-Arabî, *İnşâ'u'd-devâir*, thk. H. S. Nyberg (Leiden: Brill, 1919), 6-7.

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

*el-Müsül*'de zikredilen bir diğer kanıt da vücûd-i mutlakın tek bir hakikat olması ademi kabul eden şeyin ise tek olmaması savıdır. Vücûd bu nedenle ademi kâbil olamaz. Müellifin naklettiğine göre bu kanıt zayıf bulunmuştur. Bu zafiyetin gerekçesi ise bazen ademi kabul eden şeyin insan ve Zeyd örneğinde olduğu gibitek bir hakikat olma ihtimalidir. Bu durumda bahsi geçen kıyasın büyük önermesi ancak cüz'iler için geçerli olabilir.<sup>14</sup> Müellifin naklettiği bu itiraz da önceki iki itirazda görüldüğü üzere vücûdu bir sıfat olarak kabul etmenin sorunlarını taşımaktadır. Zira yukarıda İbnü'l-Arabî'den yaptığımız alıntıda da görüldüğü üzere vücûd ve ademi kabul eden şey nesnenin sâbit aynıdır ve bu kabul ise vücûd ya da ademin bu ayna uruzu yoluyla değil ancak izafesi yoluyla olmaktadır.

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

Müellifin vücûdun ademi kabul etmeme konusunda zikretmiş olduğu bir diğer kanıt vücûd-mâhiyet ayrımından hareketle getirilen kanıttır. Bu kanıtta göre eğer vücûd ademi kabul ederse vücûd-mâhiyet ayrımı ortadan kalkar ve vücûd mâhiyete dönüşür. Müellifin naklettiği itiraza göre vücûd ve mâhiyet itibârî durumlar olmaları nedeniyle bu kanıt oldukça zayıftır. Bunlar itibari olmaları nedeniyle her birinin diğerine âruz olması ve muvâtaa yoluyla birbirlerine hamledilmeleri de mümkündür.<sup>16</sup> Ne var ki, vücûdun ademi kabul etmediğini savunanlar açısından bu itirazı değerlendirdiğimizde itirazın bizâtihi kendisi oldukça büyük zafiyetler içermektedir. Çünkü bu itiraz vücûd ve mâhiyetin her ikisini birden itibârî olarak görmekten kaynaklanmaktadır. Bu durum ise birçok açıdan problemlidir. Şöyle ki, Ehl-i nazar her bir şeyin iki kurucu unsurdan meydana geldiğini kabul etmektedir. Bu kurucu unsurlar vücûd ve mâhiyettir. Mâhiyetin dış dünyada tahakkukunu vücûdla irtibatı temin etmektedir. Bununla beraber Ehl-i nazar bunların her ikisini de itibârî ve dış dünyada bir karşılığı bulunmayan şeyler olarak kabul etmektedirler. Burada açıkça bir nesnenin iki kurucu

<sup>13</sup> *el-Müsül*, 133-134.

<sup>14</sup> *el-Müsül*, 133.

<sup>15</sup> *el-Müsül*, 134.

<sup>16</sup> *el-Müsül*, 136.

unsurunun itibârî kabul edilmesi dolayısıyla iki itibârînin bileşiminden bir hakikî mevcut çıkarma gibi mantıksal çelişki ifade eden durum vardır. Mâhiyet dış dünyada vücûd ile varlık kazandığına göre mâhiyetin kendinde bir varlığı yok demektir. Onu dış dünyada var kılan vücûd olduğuna göre ve vücûd mevcut her şeyi dış dünyada mevcut hâle getiren şey olduğuna göre evleviyetle kendisinin dış dünyada mevcut olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu açıdan yöneltilen itirazın zayıflığı oldukça açıktır.<sup>17</sup>

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

### 1.2. Argüman: Mutlak Mevcut Ademi Gayr-i Kâbidir

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

### 1.3. Argüman: Mutlak Vücûd Mümkün Değildir

Vücûdun ademi kabul etmemesinin üçüncü argümanı mutlak vücûdun ontolojik açıdan mümkün kategorisinde olmamasıdır. Bu açıdan *el-Müsül*'de önceki argümanda olduğu gibi tek bir kanıt zikrolunur. Bu kanıt mümkünün doğası ile vücûdun doğası arasındaki çelişkiden hareketle getirilir. Bu bağlamda mümkün tabiatı incelediğimiz zaman sonradan varlık kazanmanın onun tabiatının kurucu unsuru olduğunu görürüz. Bu kanıt işte bu sonradan varlık kazanma durumunu esas alarak vücûdun sonradan varlık kazanması durumunun doğuracağı soruna dikkat çeker. Bu kanıtı göre vücûdu ele aldığımızda onun mümteni olamayacağı açıktır. Çünkü bu durumda her şeyin varlığı ortadan kalkmak durumunda olur ve bu duyusal tecrübe ve aklın açık ilkelerinin ortaya koyduğu realizmle çatışan bir nihilizm olduğu için çelişkiye yol açar. Öte yandan kanıtı göre biz vücûdun mümkün olduğunu da kabul edemeyiz. Çünkü eğer vücûd mümkün olursa onu icâd edecek bir illete ihtiyaç duyması gerekir. Bu illet ya vücûdun mâhiyetidir. Ya kendisinin fertlerinden biridir. Ya da bu ikisi dışında bir şeydir. Bu üç durumun mantıksal açıdan butlanı açıktır. Çünkü ilkinin kabul ederse bu bir şeyin devir olmaksızın kendisinin illeti olması anlamına gelir. İkinciyi kabul ederse bir şeyin devirli bir şekilde kendisinin illeti olması anlamına gelir. Üçüncü durum ise mâdûmun mevcut üzerinde müessir olması anlamına gelir.

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

<sup>18</sup> *el-Müsül*, 141-142.

<sup>19</sup> *el-Müsül*, 141.

Buradan hareketle vücûd-i mutlakın vücûbu gerektirdiği ve bundan dolayı onun Vâcibu'l-vücûd olduğu ortaya çıkar.

Müellif bu kanıtı Şemsü'l-mille Muzaffer isimli hocasından nakleder ve bu kanıtın tetkike muhtaç olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda kanıtı ele alan müellif vücûdun illeti ile ilgili ileri sürülen üç durumun ancak vâhid-i şahsî için tahakkuk ettiğini öte yandan tabîi küllî dikkate alındığında böyle bir sorunun bulunmadığını iddia eder. Buradan hareketle bu kanıtı muhtemel bir itirazda bulunur. Bu itiraza göre tabiatın kendi zâtı itibariyle değil ama fertleri bakımından mütekâbillikle vasıflanabilmesi nedeniyle tabîi küllînin bazı fertleri vâcib, bazı fertleri mümkün, bazıları da mümteni olabilir. Bu küllî tabiatın fertlerinden bazıları mümkün olup yine bunun fertlerinden biri bunların illeti de olabilir. Söz gelimi küllî tabiatın mümkün fertlerinin illeti olan fert Vâcib Varlık'tır. Diğer fertler ise mümkün varlıklardır. Ayrıca müellif bu itirazdan hareketle vücûdun fertleri tarafından tab' ile öncelenmesi iddiasına da itiraz edilebileceğine işaret eder. Buna göre fertlerin onu tab'an öncelenmesi ancak onun onların zâtîsi olması durumunda gerekir. Ehl-i nazar ise vücûdun müşekkek olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle böyle bir önceleme onlara göre geçersiz olmaktadır. Bunun için kendi zâtı ya da fertlerinden bir ferdin mutlak vücûdun fâil illeti olmasının câiz olmasına bir engel yoktur. Yani bu durum mümkündür. Vücûd ile nitelenebilen herhangi bir hakikat mutlak vücûdun fâil illeti olabilir. Bundan dolayı da mâdûmun vücûdda etkin olması sorunu ortaya çıkmaz. Müellif bu muhtemel itiraza ilk görüşten hareketle cevap vermenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Buna göre *el-Müsül*'de daha önce idiaların dış dünyada mevcut olmaları ile ilgili tartışmalarda işaret edildiği üzere dış dünyada tabiat tektir. Bir şeyin mutlaka yukarıda bahsi geçen üç durumdan biriyle muttasıf olup diğer ikisinin dışında kalması gerekir. Ayrıca müellife göre bu itiraza üçüncü görüşten hareketle de cevap verilebilir. Buna göre illetin hakikati ancak illetin hakikatının var olması şartıyla mâlûlün hakikatını var edebilir. Şayet vücûd ile nitelenen bazı hakikatler mutlak vücûdun fâil illeti olsalardı, mutlak vücûd onların hakikatının varlığı olmasına rağmen mutlak vücûdun fertlerinden bazıları onun illeti olurlardı. Dolayısıyla bu ihtimal bahsi geçen bu üç kısımdan çıkmayı temin etmemektedir.<sup>20</sup>

#### 1.4. Argüman: Vücûd Asıldır

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

Müellif, Tûsî'nin vücûdun asaletini ihsas ettiren bu görüşünden hareketle vücûdun vücûbunun kanıtlanmasının tetkike muhtaç olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre yukarıda bahsi geçtiği üzere Tûsî'nin mâhiyetin vücûd itibariyle vücûda tâbî olduğu, akıl itibariyle ise onun metbû olduğunu kabul etmekteki kastı mâhiyetin vücûdunun fâilden bizzât ve kendilerinden ise bi'l-araz sâdir olmasıdır. Zira Tûsî varlığı yokluğuna tercih edilen mevcudu değil yokluğa tercih edilen sudür eden vücûdu kastetmektedir.<sup>21</sup> Bu nedenle müellife göre bu argüman tam olarak vücûdun vücûbunu kanıtlamaz. Bununla birlikte müellifin Tûsî'nin asâlet-i vücûdu benimsemediği savından hareketle vücûb-i vücûda yaptığı itiraz, Tûsî'den bağımsız bir biçimde asâlet-i vücûdu düşündüğümüzde geçersiz kalmaktadır. Nitekim Molla Sadrâ vücûdun dış dünyadaki nesnelere var kılan ve

<sup>20</sup> *el-Müsül*, 134-136.

<sup>21</sup> *el-Müsül*, 139.

onların kurucu bir unsuru olan şey olması dolayısıyla kendisinin evleviyette dış dünyada mevcut olması gerektiğinden hareketle asâlet-i vücûda dair çok sayıda kanıtları sürer.<sup>22</sup> Dolayısıyla Tûsî'den bağımsız olarak asâlet-i vücûdun, vücûb-i vücûd için kanıt sayılması mümkündür.

#### 1.5. Argüman: Mutlak Vücûdun Varlığı Kendisindedir

Vücûdun vücûbunun zâtîliğini kanıtlamak için *el-Müsül*'de zikredilen argümanlardan bir diğeri de mutlak vücûdun kâim bizzât olmasıdır. Bu argümanda vücûdun vâcibin temel özelliklerinden biri olan varlığını başka bir şeyden kazanmayıp bizzat zâtıyla kâim olmak ilkesinden yola çıkıldığı görülür. Bu açıdan müellifin zikrettiği kanıta göre eğer vücûd, kendisi dışındaki bir şeyden varlığını alacak olsaydı bu şey vücûdu vücûd ile öncелеmek durumunda olurdu. Bu ise bir şeyin kendisini öncelemesi gibi mantıksal açıdan çelişkiye yol açar. Müellife göre bu kanıt da incelenmeye ihtiyaç duyar. Çünkü bir şeyin fâil illeti o şeyi mutlak vücûdla değil ancak kendi vücûd-i hâssı ile önceler. Bu durumda mutlak vücûdun bazı fertlerinin kendi vücûd-i hâssarı ile mutlak vücûdu öncelemelerinde bir problem yoktur. Bahsi geçen vücûd-i hâs mutlak vücûdun ferдинin kendisidir ki, burada bahse konu olan fert ile kastedilen Vâcib Varlık'tır.<sup>23</sup>

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

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

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

Müellif bu kanıtın geçersiz olduğunu ileri sürer. Ona göre bu geçersizliğin nedeni zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün mümtenî olduğunu ileri sürenlerin kanıtının son derece güçlü olmasıdır. Dolayısıyla bu kanıtın bütünüyle geçersiz olduğunu göstermek isteyen müellif bunun için zâtînin şiddet ve zaafî kabul etmemesinin kanıtlarına başvurur. Bu bağlamda müellif öncelikle zâtînin şiddet ve zaafî kabulünün imkânsızlığının kanıtını zikreder. Bu kanıta göre bir şeyin kurucu unsuru yani zâtî olan şeyin şiddet ve zaafî kabulü muhtemel değildir. Zira zâtînin kuruluşunda bahsi geçen bu zâtîden dikkate alınan miktar zaafa uğradığında zâtînin ortadan kalkması gerekir. Zaafî zâtî ortadan kaldırmakta olduğundan dolayı bu bir çelişkiye yol açar. Eğer zâtî ortadan kalkmıyor ise zâtînin arazlarından bazıları ortadan kalkmaktadır. Durum böyle olduğunda zaafî şeyin zâtîlerinde değil arazî özelliklerinde ortaya çıkmaktadır demektir. Araştırılan da zâten budur.

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

<sup>22</sup> Molla Sadrâ, *Kitâbu'l-Meşî'r*, thk. Halid Abdülkerim (b.y.: y.y. t.s.), 105-110.

<sup>23</sup> *el-Müsül*, 136.

<sup>24</sup> *el-Müsül*, 136-137.



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

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

Ayrıca bu hususta keyfin örnek getirilmesi, onun keyfiyetlerin kurucu unsuru olup şiddet ve zaafı kabul ettiğinin iddia edilmesi de sonuç vermez. Burada da müellif görelliği ileri sürerek iddiayı geçersiz kılar. Buna göre keyfin kendisi bu ikisini kabul etmemektedir. Bilakis keyfin bazı türleri kendi fertlerine nisbetle şiddet ve zaafı kabul edebilmektedir. Bu durumda keyf onların kurucu unsuru değil arazisi olmaktadır. Nitekim söz gelimi keyf beyaz ve siyah gibi onun kurucu unsuru olmuş olsa beyaz ve siyah gibi olur. Bu durumda keyf bu ikisinin kurucu unsuru durumuna gelir. İkisine eşit düzeyde vâkî olur. Onlar da fertleri için araz olur ve onlara teşkîk üzere vâkî olurlar.

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

Peki, zâtînin daha şiddetli olanın daha zayıf olanın idesini şâmil olması sebebiyle şiddet ve zaafı ihtimâlini engelleyen durum nedir? Ya da çok olanın kendisine artırılan şeyin mâhiyette eşit düzeyde olması ve mâhiyette bunların mecmuunun eşit düzeyde olması neden mümkün değildir? Müellif bu iki soruya şiddet ve zaafın zâtî tarafından kabulü için getirilen burhânın buna engel teşkil ettiğini ifade ederek cevap verir. Çünkü ona göre fertlerinin taaddüdü nedeniyle şiddet ve zaafı bahsi geçen cihetten kabul eden bir mâhiyet onun maddesi olmak zorunda olur. Öte yandan artan ve artırılanın aynı mahalde aynıyla birlikte olmaları ictimâ-ı mislân nedeniyle muhâl olacaktır. Eğer ikisi de çoğalırsa bu durumda ikisi de iki ayrı şahıs olacak tek şahıs olmayacaktır. Her biri diğerinden mâhiyetteki teklifi nedeniyle daha güçlü ya da diğerine göre daha zayıf olacaktır. Bu durumda da daha şiddetli olan daha zayıf olana tek başına sayı bakımından artmış olacaktır. Burada şiddet ve zaafın hamledilmesi gibi türün başka bir şeyle olabilmesinin mümkün olması nedeniyle tek bir türün fertlerinin taaddüdünün ancak kâbilin taaddüdü ile gerçekleştiğini kabul etmeme durumunu inceleyelim. Söz gelimi Zeyd ve Amr'ın vücudu maddenin taaddüdü ile müteaddid olmaktadır. Birbirinden ayrılmış vücudlar şiddet ve zaaf ile müteaddid olmaktadır. Öte yandan bütün mevcûdât vücûdun hakikatinin bütününde birleşirler. Nitekim Vâcib'in mâhiyeti üzerine ziyadesini geçerli görenler bu görüştedirler. Bu iddiaya müellif



yine bahsi geçen delili ileri sürerek cevap verir. Buna göre türün şiddet ve zaafi kabulünün engeli bu delil ve türün şahıslarının onda birbirinden farklılaşmasıdır. Bundan dolayı şiddetli ve zayıf olanın mâhiyet bakımından zorunlu olarak birbirine mütehalif olması gerekir. Bu nedenle bahsi geçen itiraza dair bir yön bulmak mümkün görülmemektedir. Zâtînin şiddet ve zaafi kabulünün imkânsızlığını kanıtlayan bütün bu burhânlar nedeniyle müellife göre vücûdun Platonik ideler gibi hem küllî hem de dış dünyada mevcut olup Vâcib olması iddiası bu açıdan imkânsızdır.<sup>25</sup>

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

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

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

## 2. Vâcib Neden Vücûddur?

*el-Müsül* müellifinin vücûdun vücûbu hakkında zikrettiği argümanlarının ikinci ana grubunu Vâcib ile vücûd arasındaki özdeşlik ve vücûdun Vâcib'in zâtîsi hatta bizzat zâtî olması odağı teşkil eder. Bu grupta yer alan argümanların ana fikri daha çok "Vâcib neden vücûd özellikle de mutlak vücûd olmalıdır?" sorusudur. Bu soru çerçevesinde getirilen argümanların ilki daha çok aklî bir argümandır ve Vâcib'in mâhiyeti bulunmayan sırf vücûd olması ve bu vücûdun mutlaklığı ile ilgilidir. İkinci argüman ise dînî tecrûbeden hareketle getirilir ve naklî ve irfânî bir asla dayanır. Bu argümanda Vâcib'in sınırsız ve sonsuz oluşundan hareketle her şeyi kuşatması ilkesinden yola çıkılarak bu açıdan vücûd ile arasında bir özdeşlik bağı kurulur.

### 2.1. Argüman: Vâcib Sırf ve Mutlak Vücûddur

Vâcib'in zorunlu olarak mutlak vücûd olması konusunda müellifin zikrettiği ilk argümana örnek olarak Ehl-i nazar'ın büyük çoğunluğunun ontolojisinde karşımıza çıkan Vâcib'in mâhiyetinin olmaması ve bundan dolayı Onun sırf vücûddan ibâret olması ilkesini verebiliriz. Başta müslüman Meşşâî filozoflar olmak üzere bazı

<sup>25</sup> *el-Müsül*, 136-139.

<sup>26</sup> *el-Müsül*, 141.

<sup>27</sup> *el-Müsül*, 140.

düşünürlerin ontolojilerinde Tanrı'nın zâtı sırf vücûd kabul edilir. Bunun gerekçesi Tanrı'nın zâtının bir mâhiyeti bulunduğu takdirde ortaya çıkacak olan terki ve ihtiyaç gibi teolojik sorunlardır. Bu nedenle filozoflar ve bazı müteahhir dönem Kelâm âlimleri Tanrı'nın mâhiyetsiz sırf varlık olduğunu savunurlar.<sup>28</sup> Mutlak vücûdun vücûdunu benimseyen sûfiler ise bu sırf vücûdun mutlaklığını kanıtlamaya çalışarak mutlak vücûdu Vâcib'in sırf vücûddan ibâret olan zâtına eşitler.<sup>29</sup> *el-Müsül* müellifi de Vâcib ile vücûd arasında özdeşliği sırf vücûdun mutlak vücûd olmasına dair kanıt bağlamında ele alır. Bu kanıtlamada sırf vücûdun mutlaklığına dair klasik yöntemin izlendiği görülür. Buna göre Vâcib, sırf vücûddan ibârettir. Bu sırf vücûd ya mutlak vücûddur. Ya da mutlak vücûda ek olarak bir kayıt da bulunur. İkinci şık terki gerektirir. Buradan ilk şıkın doğruluğu açığa çıkar. Bu da vücûd-i mutlakın vücûbudur. Müellif bu kanıtı tetkike muhtaç kabul eder. Zira bu kanıt Vâcib'in mutlak vücûd ya da mutlak vücûdla beraber bir kayıttan ibâret olmayıp aksine mutlak vücûdun mârûzu olan başka bir basit vücûddan (Vâcib varlık) ibâret olduğu gerekçesiyle itiraz etmek mümkündür.<sup>30</sup>

Müellifin zikrettiği bu itiraz yine vücûdu itibârî görme eğiliminin bir ürünüdür. Yukarıda bahsi geçtiği üzere muhakkik sûfiler bu itirazın kaynağı olan vücûdun itibârîliğini daha baştan reddetmektedirler. Ayrıca itirazda geçen mutlak vücûdun kendisine âriz olduğu basit (sırf) vücûdun mutlak olduğunda ısrarcıdır. Bu bağlamda İbn Tûrke'nin açıklamaları itirazın neden geçersiz olduğuna ışık tutar mâhiyettedir. İbn Tûrke'nin açıklamalarının daha net anlaşılması sûfilerin mutlaklık dediklerinde bununla iki farklı kategoride mutlaklıktan bahsettiklerinin bilinmesine bağlıdır. Bu bağlamda onların biri kavramsal, diğeri ise zâfî olmak üzere iki tür mutlaklık kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Kavramsal mutlaklık, zihinde bir tabiatın hiçbir şart olmaksızın kendisi olması bakımından ele alınması durumundaki mutlaklıktır. Bu tür bir mutlaklığın dış dünyada mutlaka bir karşılığının bulunmasına gerek yoktur. Bununla birlikte sûfiler, vücûdu bir tabiat olarak görüp onu bu şekilde mutlak olarak incelediklerinde onun, hâricte tahakkuku olan fakat aynı zamanda mefhum düzeyinde zihinde de bir karşılığı bulunan bir mutlaklığa ait tabiat olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Dolayısıyla bu mutlak tabiatın hâricte zât olarak bir karşılığı mevcuttur. Bu zâtı vücûb ya da imkân mertebelerine ait hiçbir sûret ve kayıt sınırlayamaz. Bununla beraber bu zât her türlü sûret ve kayıttan münezze olmakla birlikte her tür sûret ve kayıtlı kayıtlanabilir. Dolayısıyla bu zât bütün vâcib ve mümkün hakikatlerin hakikatidir. Sınırsız ve sonsuz olan bu mutlak hakikat, Vâcib/Tanrı'dır. Sûfiler Vâcib'in bu sınırsız ve sonsuzluğunu yani bütün sûretlerle sûretlenebilme özelliğini ifade etmek için Vâcib'e mutlak vücûd demişler bu mutlaklığı hakikî-zâfî mutlaklık olarak tanımlamışlardır.<sup>31</sup>

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

Zâfî-hakikî mutlaklığa dâir bu mukaddimenin ardından İbn Tûrke'nin, zâfî-hakikî mutlaklığı vücûbu gerektiren hakikatın yani vücûdun zâtının min haysu huve huve ademi kabul etmemesinden dolayı sırf vücûd olmasını nasıl temellendirdiğini görebiliriz. İbn Tûrke Vâcib'in sırf vücûd olması konusunda ileri sürülen delillerin aynı zamanda Vâcib'in gerçek mutlaklık ile mutlak olmasını da kanıtlayan deliller olduğunu düşünmektedir. Yine ona göre bu deliller Vâcib'in mutlak olmak bakımından mutlak tabiat olmasının da

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

<sup>29</sup> Konunun etraflı bir incelemesi için bk. Muhammed Bedirhan, *Vâhdet-i Vücûdu Savunmak*, 492-497.

<sup>30</sup> *el-Müsül*, 140-141.

<sup>31</sup> Abdurrahman el-Ayderûsî, *Letâifu'l-cüd*, thk. Said Abdülfettâh (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 2006), 233-234.

kanıtıdır. Çünkü bu deliller mutlak tabiatın mutlak olmak bakımından gerektirdiği hususlardır. İbn Türke'ye göre sırf vücûd olan Vâcib'in mutlaklığının anlamı kayıtsızlık kayıdır. Dolayısıyla Vâcib'in kayıtsızlık dışında hiçbir kaydı yoktur. Vâcib'in bu şekilde kayıtlı olması bir kayıt da değildir. Çünkü kayıtsızlık kaydı her ne kadar hâricî kayıtlardan olsa bile onun vücûdun tabiatında herhangi bir etkisi yoktur. Dolayısıyla bu kayıt ademî itibârlardandır. Ademî itibârlar ile herhangi bir hakikatı ele aldığımızda hakikatte bir değişme olmayacağından vücûd ya da Vâcib, kayıtsızlık kaydı ile dikkate alındığında ondan herhangi bir değişme olmaz. Buna göre Vâcib hakkında filozoflar ve bazı kelâmcıların Vâcib hakkında kabul ettikleri vücûb yani sırf vücûd olma kaydı bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu kayıt kayıtsızlık anlamı taşıması nedeniyle Vâcib, sırf ve kayıtlardan münezzeh olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.<sup>32</sup>

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

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

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

*el-Müstül* müellifi vücûdun kurucu unsur olmasına yönelik muhtemel bir diğer itirazı daha zikreder. Bu itiraza göre "İnsan mevcuttur" önermesi "İnsan gülerdir" önermesinde gördüğümüz gibidir. Bu bedihî olarak kavranılan bir durumdur. Öte yandan mevcudluk yukarıda zikredilen "Beyaz mahal sahibidir" önermesinde olduğu şekilde kullanılmamaktadır. Müellif bu itirazı da değerlendirir. Bu bağlamda öncelikle mâhiyetin vücûdât-ı hâssanın kendisi olmasına, böylece vücûdât-ı hâssanın mâhiyetlere mütehâlif ve mâhiyet dolayısıyla mutlak vücûda muhâlif olması ve bundan hareketle de vücûdun bunlara kendisinde ittifâk ettikleri hususta vâkî olması, mâhiyetin de bunlara ihtilâf ettikleri husus itibarıyla vâkî olmasına ne tür bir engel olabileceğini sorar. Bu çerçevede gayr-i müştak mahmûl olan şeye arazinin hamlinin, mahmûlün mevzûa ihtiyacını gerektirmeyeceğini iddia eder. Bu nedenle mutlak vücûd kendi zâtında mevcut, kendisiyle kâim, dış dünyada müşahhas bir tekil bir, bütün mahal ve mâhiyetlerden bağımsız, hâricte bütün vücûdlar ve mevcudlar arasında müşterek olabilir. Bu mutlak vücûd, mevcûdât ya da vücûdattan hiçbirinin mâlulü olmayıp bunların mâlulü olabilirler. Müellif bu durumun Platonik idelerin dış dünyada küllî olarak mevcut olmaları ile benzerliğini de ayrıca hatırlatır.

<sup>32</sup> Sâinüddin b. Türke, *Temhidü'l-Kavâid*, 68.

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

### 2.3. Argüman: Vâcib Sonsuz ve Sınırsızdır

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

Bu çerçevede müellif öncelikle Vâcib'e teşbîh ifade eden sıfatların itlakını değerlendirir. Buna göre peygamberler ve velilerden nakledilen mirasta Vâcib'e insanî özellikler ve organlar itlak olunduğu görülmektedir. Müellif bu hususta örnek olarak Hz. Peygamber'den naklolunan Allah'ın bir kulunu sevdiğinde o kulun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayağı vb. organları olması ile ilgili hadisi zikreder. Öte yandan bazı velilerin "Ene'l-Hakk" "Leyse fi cübbetî sivallah" gibi sözlerinin de teşbîhî bir yönü vardır. Müellife göre bütün bu ifadeler Hakk'ın en genel şey olması dolayısıyladır. En genel şey de mutlak vücûddan başkası değildir. Bu durumda Vâcib Teâlâ'nın mutlak vücûd olması gerekir.

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

### Sonuç

Mutlak vücûdun müşahhas birliği, dış dünyada bir hakikatinin olması ve bundan dolayı hariçte mevcudiyeti, Tanrı'nın zâtının sırf ve mutlak vücûd olması gibi prensipler vahdet-i vücûd ontolojisinin kurucu unsurlarıdır. Bütün bu unsurlar ise ancak vücûdun vücûbu kabul edildiğinde geçerlilik kazanmaktadır. Bu yüzden vücûdun vücûbu tezi sūfler ile Ehl-i nazar arasında polemiklere konu olmuştur. Bu polemikler tarafların ontolojik tasavvur farkından kaynaklanır ve geniş bir literatürün ortaya çıkmasına yol açar. Müellifi hakkında

<sup>33</sup> *el-Müsül*, 142-144.

<sup>34</sup> *el-Müsül*, 145.

kesin bir bilgi elde edemediğimiz *el-Müsülü'l-Aklyyetü'l-Eflâtüniyye* isimli eser bu polemik literatürü içerisinde çeşitli açılardan dikkat çekici yönleri sahip bir eserdir. Zira polemik metinleri üzerinde yapmış olduğumuz çalışmalar çerçevesinde tespit ettiğimiz kadarıyla *el-Müsülü'l-Aklyyetü'l-Eflâtüniyye*, vücûdun vücûbu ve bu çerçevede Vâcib'in vücûda, vücûdun da Vâcib'e eşitlenmesi ile ilgili kanıtlar ve itirazları müstakil bir çerçevede ele alan ve tarafsız bir bakışla inceleyen ilk ve tek eserdir. Bu nedenle polemik literatürü içerisinde özgün bir yere sahiptir.

Çalışmamızda da görüleceği üzere *el-Müsül*'ün meçhul müellifi vücûdun vücûbu ile ilgili kanıtlar ve itirazları özgün ve Ehl-i nazar'ın skolastik diline uygun biçimde incelemiştir. *el-Müsül*'de ele alınan kanıtlar ve itirazlardan yola çıkarak rahatlıkla ifade edebiliriz ki, sûfler ile Ehl-i nazar arasında bu konuda cereyan eden tartışmaların bir taraftan tekâfü-i edille diğer taraftan da kavram karmaşası handikabından çıkması güç görünmektedir. Çünkü vücûdun vücûbu ile ilgili tartışmalar bağlamında Ehl-i nazar cihetinde zihni alışkanlıkların, sûfler cihetinde ise vazolunan ıstılahın müphemliğinin yol açtığı sorunların etkili olduğu söylenebilir. Meçhul müellifimizin bu hususta kendi görüşünü açıkça belirtmemesinin arka planında da bu handikapların bulunması muhtemeldir.

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

#### Kaynakça

- Âmülî, Haydar. *Nakdu'n-nukûd*. nşr. Osman İsmail Yahyâ - Henry Eugénie Corbin. Tahran: Encümen-i İrân Şinasi-yi Fransa, 1989.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu SAVUNMAK*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Bedirhan, Muhammed. "Vücûdun Vücûbu". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahir]* 9 (Eylül 2016), 63-80.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Ayderûsî, Abdurrahman. *Letâifu'l-cüd*. thk. Said Abdülfettâh. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîni, 2006.
- Kayserî, Dâvûd. *Mukaddemât*. thk. Turan Koç vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Mehâimî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed. *MeşRAU'l-husûs ilâ me'ÂNİ en-Nusûs*. thk. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- el-Müsülü'l-Aklyyetü'l-Eflâtüniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1947.
- Ensârî, Hasan. "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefi el-Müsülü'l-aklyyetü'l-Eflâtüniyye ve Mülük-i Rey". Erişim 10 Kasım 2021. <https://ansari.kateban.com/post/2571>
- İbn Türk, Sâinüddîn. *Temhîdü'l-KAVâid*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Tahran: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360.
- İbnü'l-Arabî. *İnşâ'u'd-devâir*. thk. H. S. Nyberg. Leiden: Brill, 1919.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.
- Molla Sadrâ. *Kitâbu'l-Meşâ'ir*. thk. Halid Abdülkerim. b.y.: y.y. t.s.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.



19/03/2022

### YAYIN KURULU KARARLARI

#### Karar-1

*Eskiyeeni* (1306-6218) dergisinin 20 Mart 2022 tarihli 46'ıncı sayısında hakem değerlendirmesinde geçen aşağıda belirtilen makalelerin yayımlanmasına karar verilmiştir.

Üniversitelerdeki Bilimsel Yayıncılığın Kalite Süreçlerindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme	Araştırma Makalesi	Rifat TÜRKEL
Oryantalistlerin Mâtürîdîlik Algısı: Ulrich Rudolph ve Angelika Brodersen Örneği	Araştırma Makalesi	Mehmet Akif CEYHAN
Nidâ'dan Takiyye'ye: Nusayrî-Alevî İnançında Nidâ ve Takiyye Uygulaması	Araştırma Makalesi	Reyhan ERDOĞDU BAŞARAN
Şintoizm'deki Tanrı İnançının Japon Sosyal Yaşamına Etkisi	Araştırma Makalesi	Halil İbrahim ŞENAVCU
Değerlerin Doğasına Dair Üç Mesele: Güç, İrade Eylem	Araştırma Makalesi	Emrullah KILIÇ
Plotinos Felsefesinde Sudur ve Hipostaz Sisteminin Düzeni Üzerine	Araştırma Makalesi	Hüseyin AYDOĞAN
ELEŞTİRİNİN ELEŞTİRİSİ: BİLGİ TANIMI BAĞLAMINDA HÜSÂM ÇELEBİ'NİN HATİBZÂDE TENKİDİ	Araştırma Makalesi	Mustafa Bilal ÖZTÜRK
İBN KEMÂL'İN VÜCÛD RİSÂLESİ'NİN ALİ NİHAD TARLAN TARAFINDAN YAPILAN OSMANLICA TERCÜME EŞLİĞİNDE İNCELENMESİ	Araştırma Makalesi	Mustafa Salim GUVEN
el-Müsülû'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye İsimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Özdeşliğinin Kanıtlarının İncelenmesi	Araştırma Makalesi	Muhammed BEDİRHAN
Mûsikî Nazariyatı Tarihinin Keşfedilmemiş Bir Siması: Allâme Kutbuddîn Şîrâzî	Araştırma Makalesi	Sema DİNÇ, Ahmet ÇAKIR

Siyasî İkbâl Uğruna Hadis Uydurma Teşebbüsü: Halife el-Mu‘tazid-Billâh Örneği	Araştırma Makalesi	Mustafa TANRIVERDİ
Kur’ân’ın Müheyminliğinde İlâhî Vahiilerin Korunmuşluğu Üzerine	Araştırma Makalesi	Aslan ÇITIR
Besmelenin Sûre Muhtevasıyla Yorumu: Ömer Nesefî ve Bikâî’nin Yaklaşımı	Araştırma Makalesi	Ali KAYA
Âhirete Ait Ödül ve Cezanın Kur’ân’da İsim ve Fiil Cümlesiyle İfade Edilmesi	Araştırma Makalesi	Bekir YILDIRIM
Şeyh Hâmid-i Velî’ye (Somuncu Baba) Atfedilen ve Ondan Bahseden Eserlerdeki Tasavvufî Kavramlar	Araştırma Makalesi	Mahmut ULU
Religion in the Age of Digitalization: From New Media to Spiritual Machines	Kitap İncelemesi	Hesna Serra AKSEL

#### **Karar-2**

Hakem değerlendirmesinden geçen aşağıdaki belirtilen makalelerin ise 20 Eylül 2022 tarihli 47'nci sayıda yayımlanmasına karar verilmiştir.

Immanuel Kant Bir Faydacı Olabilir mi?: Kant’ın, Deneyci Ahlâk Teorilerine Yönelik Eleştirileri	Araştırma Makalesi	Hümeyra ÖZTURAN, Fatıma GÜNER
Muhammed Âbid el-Câbirî’nin ‘Üç Bilgi Sistemi Teorisi’ Üzerine Eğitimsel Bir Analiz	Araştırma Makalesi	Fatih İPEK
Ayrık Beyin Vakalarından Teslise Yol Çıkar mı?	Araştırma Makalesi	Aykut Alper YILMAZ
Osmanlı Hukukunun Afgan Hukukuna Etkisi: Ceza ve Medeni Kanunları Örneği	Araştırma Makalesi	Mehterhan FURKANI
The Meanings of the Preposition "Bel" in the Qur’ân and the Problem of Its Translation into Turkish	Araştırma Makalesi	Servet DEMİRBAŞ



## el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtüniyye isimli Eser Baglamında Vücüd-Vâcib Ö2deşliginin Uanıtlarının İncelenmesi

**Muhammed Bedirhan** † Sorumlu Ya2arfCorresponding Author

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onseki2 Mart Üniversitesi (ROR ID: 05rsv8p09)

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.

Asst. 9rof. Dr., CANAβAfe Onseβis MART University, FASufty of Divinity, Department of Sufism

Çanakkale, Türkiye

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

### Examining The troofs of Wujud-Wâjib Identity in *al-Muthul al-Aqliya* *al-Aflâtuniyya*

#### Abstract

The Sufis who accept *WAhdAt Af-Wujud* (Unity of Being) consider *Wujud* (being) to be identical with *Wâjib*, and *Wâjib* to be identical with *Wujud* due to their belief that the nature of *Wujud* and the nature of *Wâjib Af-wujud* (Necessary Being) are the same. Therefore, the Sufis who adopted this doctrine resorted to various theoretical and juridical evidences as well those based on unweiling (*βAshf*). Fundamental features of the nature of existence as follows: being not prioritized by non-existence because it is the opposite of non-existence, and never accepting non-existence, not relying on anything else for its existence, being simple, not having a substance or accident, being absolutely good (*βhAyr Af-MAhs*), not having the opposite or the same, are the main features that shape the general framework of the proofs for the which the necessity of Being. *Wâjib*, on the other hand, is absolutely simple, good *PAR exseffense*, limiteless, eternal and is the most general. It also has no opposite or counterpart. These characteristics are the main elements which form the general framework of the evidences that prove *Wajib's* existence. The founding texts of *WAhdAt Af- Wujud*, which pay attention to these abovementioned points, include rational (*AQfi*) and textual (*NAqfi*) proofs as well as those based on unweiling (*βAshf*) that not only prove the necessity of *Wujud*, but also prove that *Wâjib* is nothing other than *Wujud*. On the other hand, these same evidences are used to criticize *WAhdAt Af- Wujud*. The opponents of *WAhdAt Af-Wujud* also occasionally use rational and textual proofs as well as those based on unweiling. As a consequence, polemics have emerged between those who defend *WAhdAt Af-Wujud* and those who reject it, eventually leading to a substantial literature which consists of independent studies, treatises and fatwas. The anonymous work entitled *Af-Muthul Af-AQfiyya Af-Aflâtuniyya*, which probably dates back to the fi4th century,

Yayın † published: 20 Mart/March 2022

Uabul † Accepted: 14 Mart/March 2022

Geliş † Received: 06 Ocak/January 2022

Degerlendirme † teer Review: Diş Bagimsi2 † Externally teer-reviewed.

Hakem Raporları † teer Review Reports: ...

Atıf † Citation: Muhammed Bedirhan, "el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtüniyye isimli Eser Baglamında Vücüd-Vâcib Ö2deşliginin Uanıtlarının İncelenmesi = Examining The 9roofs of Wujud-Wâjib Identity in *Af-Muthul Af-Aqfiya Af-Aflâtuniyya*", Eskiyei 46 (Mart/March 2022), 195-218. <https://doi.org/10.37697/feskiyei.1054084>

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



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

#### Ueywords

Sufism, Necessity of Wuĵud, Wahdat al-Wuĵud, Al-Muthul al-aqliyya al- Aflâtuniyya

### el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye isimli Eser Bağlamında Vücûd-Vâcib Ö2deşliğinin Uanıtlarının İncelenmesi

#### Öz

Vahdet-i vücûdu kabul eden sûfîler vücûdu Vâcib'le, Vâcib'i de vücûdla ö2deş ve aynı kabul ederler. Onları bu kabule götüren şey vücûdun doğası ile Vâcibu'l-vücûd'un fLorunlu Varlık'ın doğasının aynı olduğuna inanmalarıdır. Bu yü2den bu doktrini benimseyen sûfîler bunu ispatlamak amacıyla birçok na2arî, şer'î ve keşfi delile başvurmuşlardır. Vücûdun ademin nakî2ı olması nedeniyle adem tarafından öncelenmemesi ve ademi asla kabul etmemesi, vücûdunda başkasına dayanmaması, basitliği, cevher ya da ara2 olmaması, hayr-ı mah2 olması ve 2iddi ve mislinin bulunmaması gibi vücûdun doğasının sahip olduğu temel ö2ellikler vücûdun vücûbuna yönelik delillerin genel çerçevesini oluşturan ana esaslardır. Vâcib'in sırf ve mutlak basit olması, hayr-ı mah2 olması, cevher ya da ara2 olmaması, 2iddi ve mislinin bulunmaması, en genel şey olması, sınırsı2 ve sonsu2 olması gibi Vâcib'in doğasına ait temel ö2ellikler ise Vâcib'in vücûd olmasına dair getirilen kanıtların genel çerçevesini oluşturan ana esaslardır.

Vahdet-i vücûdun kurucu metinlerinde bu ana esaslar dikkate alınarak vücûdun vücûbu ve Vâcib'in vücûddan ibâret olmasına yönelik aklî, naklî ve keşfi kanıtlara yer verilir. Öte yandan vahdet-i vücûda yöneltilen eleştirilerde de bunların etkin olduğu görülür. Muarı2lar vücûdun vücûbunu ve Vâcib'in vücûddan ibâret kabul edilmesini çürütmeye yönelik aklî ve naklî hatta 2aman 2aman keşfi kanıtlara başvururlar. Bu hususun ispat ve reddi bağlamında vahdet-i vücûdu kabul edenlerle reddedenler arasında bir polemik 2emini oluşmuş ve bu 2eminde lehte ve aleyhte birtakım temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür doğmuştur. Muhtemelen bir fi4. yü2yıl metni olan *el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye* isimli anonim eser bu literatür içinde vücûd-Vâcib ö2deşliği problemini tarafsı2 bir gö2le incelemeye dönük belki ilk ve hatta tek teşebbüs olması nedeniyle oldukça kıymetlidir. Bu makalede bu ö2deşliğe dair tartışmalara

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

Vücûdun vücûbunun *ef-Müsüf*'de 2ikredilen kanıtları, vücûbun 2âtîliği ile vücûdun 2âtîliği odakları ekseninde teşekkül etmiştir. Bu bağlamda makale eserdeki bu genel çerçeveye uygun olarak iki ana kısma ayrılmaktadır. İlk kısımda *ef-Müsüf*'de vücûdun vücûbunun nedeni hakkında ileri sürülen kanıtlar ve bunlara yöneltilen itirazlar incelenmiştir. İkinci kısımda ise *ef-Müsüf* müellifi tarafından Vâcib'in vücûd olmasının nedeni hakkındaki 2ikredilen argümanlar ve bunlara yöneltilen itirazlar ele alınmıştır. Öte yandan *ef-Müsüf* müellifinin tafası2 bakış açısının bir sonucu olarak eserde vücûdun vücûbu aleyhindeki kanıtlar da mevcut olmakla birlikte makalenin kapsamı yalnızca vücûbu kabul edenlerin görüşleri ile sınırlı tutulmuştur. Bu nedenle *ef-Müsüf*'de incelenen vücûb-i vücûda yönelik itirazlar ve karşıt argümanlar makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır.

### Anahtar Uelimeler

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

### Giriş

Vücûdun vücûbu önermesi ve bu bağlamda oluşturulan Vâcib-vücûd ö2deşliği ilkesi varlığı tek kutuplu kabul eden vahdet-i vücûd anlayışının dayandığı en temel ontolojik ilkedir. İira vücûdun müşahhas birliği, hâriçte bir hakîkatinin bulunması, Tanrı'nın 2âtının mutlak ve sırf vücûd olması gibi vahdet-i vücûdçu moni2min ana esaslarının temelini bu ilke olmaksı2ın inşa etmek imkânsı2dır. Aynı 2amanda vahdet-i vücûd çerçevesinde gelişen ko2moloji ve antropoloji doktrinleri, hatta etik ve estetik kuramları ve din felsefesi de bu ana ilkenin güçlü vurgusu altında gelişmiştir. Vahdet-i vücûdu kabul eden sûfîleri vücûdun vücûbunu kabule yönelten sâik, vücûdun doğası ile Mutlak Hakîkat'in diğer bir ifade ile Vâcibu'l-vücûd'un f2orunlu Varlık'ın doğası arasında bir ö2deşlik görmeleridir. Bu yü2den vücûdun vücûbu, bu doktrini benimseyenler tarafından çeşitli na2arî, şer'î ve keşfî deliller çerçevesinde kanıtlanmaya çalışılır. Onlara göre vücûdun ademin nakî2ı olması, adem tarafından öncelenmemesi ve ademi asla kabul etmemesi, vücûdunda başkasına dayanmaması, basîtligi, cevher ya da ara2 olmaması, hayri mah2 olması ve 2iddi ve mislinin bulunmaması gibi vücûdun doğasının sahip olduğu temel özellikler, Vâcib'in doğasının temel özellikleriyle ö2deş yönlere sahiptir. Vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasındaki bu ö2deşlik, Vahdet-i vücûd'u benimseyenleri vücûdun vücûbunu kabule ve Vâcib'i vücûdla ö2deş kılmaya yönlendirmiştir.

Sûfîler tarafından vücûdun vücûbunun kabul edilmesi, çift kutuplu varlık anlayışına sahip Ehl-i na2ar'la aralarında büyük bir çatışmayı alevlendirir. Taraflar karşılıklı olarak vücûdun vücûbu ve onun dolayımında vücûdun birliği ve hâriçte mevcudiyeti gibi vahdet-i vücûd sisteminin ontolojisinin ana ilkeleri ü2erinde tartışılırlar.<sup>1</sup> Taraflar arasındaki bu gerilim ve tartışmanın net bir resmini elde etmek

<sup>1</sup> İslâm düşünce geleneginin ana akımlarında Vâcib ile vücûd arasındaki ilişkinin kurgulanışı ve genel olarak ehl-i tasavvufun vücûdu Vâcib'e eşitlemesi ve Ehl-i na2ar tarafından buna yöneltilen itirazların

genel olarak Ehl-i na2ar'ın ana akımları olan Meşşâlik ve Uelâm ile vahdet-i vücûdu savunan Tasavvuf geleneklerinin Vâcibu'l-vücûd ile ilgili tanımlarının çok kısa bir incelemesini gerektirmektedir. Bu inceleme hem sûflerin bu husustaki fikirlerinin tebellür etmesini ve hem de makalemize konu olan *ef-Müsülû'f-Akfiyyetü'f-Kffâtûniyye*'de yer alan kanıtların teorik arkaplanını anlamayı temin edecektir.

Ehl-i Na2ar geleneği ontolojik vücûbu, bir şeyin varlığının 2arûlîği veya ikti2âsı ya da yoklugunun imkânsı2lığı olarak anlarlar. Buna göre Vâcib, yokluğu imkânsı2 olan şey demektir. Tanrı, isbât-ı vâcib burhânları çerçevesinde yoklugunun aklen imkânsı2lığı kanıtlandığı için varlığı 2orunlu olan yani Vâcibu'l-vücûd'dur.<sup>2</sup> Sûfler de vücûbu ve vücûb dolayımında Vâcibu'l-vücûd'u Ehl-i na2ar'ın anladığı şekilde anlamaktadırlar. Nitekim onlara göre vücûb, bir 2âtın kendi dış varlığını ikti2â etmesi ve hâriçte tahakkukunun 2orunlu olmasıdır.<sup>3</sup> Vâcibu'l-vücûd ise kendisinden vücûdun asla ayrılmadığı ve ayrılması da imkânsı2 olan bir varlıktır. Dolayısıyla ona asla adem ârı2 olma2 ve ârı2 olması da imkânsı2dır. Varlığını kendisinden alır. Yokluktan çıkmamıştır. Bundan dolayı adem tarafından asla öncelenmemektedir.<sup>4</sup>

Vücûb ve Vâcibu'l-vücûd konusunda Ehl-i na2ar ile aynı görüşlere sahip olan sûfleri onlardan ayırıştıran husus vücûdun doğası hakkındaki görüşlerinde kendisini gösterir. Onlara göre vücûb ve Vâcib ile ilgili tanımlar vücûd ile Vâcibu'l-vücûd arasında ö2deşlik bulduğuna işaret etmektedir. İra vücûb ve Vâcibu'l-vücûd'a dair yukarıda 2ikrolunan tanım ve özellikler ancak vücûdun hakîkatinin sahip olabileceği özelliklerdir.<sup>5</sup> Dolayısıyla vücûb ve Vâcib hakkında felâsife ve mütekellimîn ile sûfler arasında ortaya çıkan icmâ sûflerin vücûdun vücûbunu kâil olmaları nedeniyle ortadan kalkar. Dolayısıyla bu durum taraflar arasında bir fay hattının ve çatışma odasının doğmasına neden olur. Çatışmanın bir tarafında vahdet-i vücûdu benimseyen sûfler vardır ve onlar bu ilkeyi savunmak ve tahkim etmek amacıyla aklî, naklî ve keşfi kanıtlar ileri sürmektedir. Diğer tarafında ise Ehl-i na2ar vardır ve onlar da bu ilkenin çürütülmesi için aklî ve naklî hatta ba2en keşfi kanıtlar ileri sürmektedirler. Dolayısıyla ispat ve ret bağlamında taraflar arasında bir polemik 2emini oluşmuş ve bu alanda iki tarafta da temel eserler, müstakil çalışmalar, risâleler ve fetvâlardan teşekkül eden bir literatür gelişmiştir.<sup>6</sup>

detaylı bir tahlili için bk. Muhammed Bedirhan, "Vücûdun Vücûbu, *ÇAnAŞŞAfe Onseşis Mart Üniversitesi İfAhıyat FAŞŞüftesi Dergisi [UifitbAhir]* 9 (Eylül 2016), 63-80.

<sup>2</sup> Sa'düddîn Teftâzânî, (*erhu'f-MAŞŞAstD*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Uütübi'l-İlmiyye, 200fi), 1/458.

<sup>3</sup> Dâvûd el-Uayserî, *MuŞAddemÂt*, thk. Turan Uoç vd. (Uayseri: Uayseri Büyükşehir Belediyesi, fi997), 37.

<sup>4</sup> Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'f-UAVÂid*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Tahran: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i Irân, fi360), 63.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alf b. Ahmed el-Mehâimî, *Meçrau'f-husûs ifÂ me'Âni en-Nusûs*, thk. Ahmed Ferid Me2îdî (Beyrut: Dârü'l-Uütübi'l-İlmiyye, 2008), 46.

<sup>6</sup> Vahdet-i vücûd polemikleri ile ilgili literatürün geniş bir tahlili için bk. Muhammed Bedirhan, *YAHdet-i Yûsûdu SAVunMAŞŞ* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 20fi9), fi2fi-298.

Ünlü Arap felsefe tarihçisi Abdurrahmân Bedevî tarafından neşredilen ve nâşiri tarafından müellifinin kimliği tespit olunamayan *ef-Müsüfû'f-Abfiyyetü'f-Kffâtûniyye* isimli eser işte bu polemik literatürünün gö2den kaçan önemli bir halkasını teşkil etmektedir.<sup>7</sup> *ef-Müsüf*, ismi dolayısıyla her ne kadar tlatonik idelerin dış dünyada mevcudiyetiyle ilgili bir eser olduğu 2annına yol açsa da aslında üç temel felsefi-tasavvufî inceleme ihtivâ eder. Eserde öncelikle bu inceleme konularından tlatonik idelerin dış dünyadaki mevcudiyeti ile ilgili olan tartışmalar ele alınır. Daha sonra misâl âleminin mevcudiyetine dair tartışmalar incelenir. Üçüncü inceleme konusu ise vücûdun Vâcibu'l-vücûd'a ö2deş kılınması ile ilgili tartışmalardan meydana gelmiştir.

Eserin müellifi bu üç temel inceleme alanını bir mesele olarak görmekle birlikte incelemesinde kendi konumunu ve tarafını keskin hatlarla belli etme2. Çünkü müellif incelenen konuda leh vealeyhteki kanıtlara birlikte yer verir ve onların taşıdığı sorunlara dikkat çekerek kanıtları kritik etmekten geri durma2. Incelenen konulardainanan ve inkâr edenlerin argümanlarını bu şekilde birlikte ele alması nedeniyle akademik bir tarafsızlıkla konuyu değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan gerçekten dikkat çekici bir sunuma sahiptir.<sup>8</sup>

Bütün bu veriler ışığında eseri bu çalışma açısından önemli ve incelemeye değer kılan husus eserdeki üçüncü ana inceleme alanı olan vücûdun vücûbu problemi2. *ef-Müsüf*'ü esas alarak vücûdun vücûbu tartışmalarını incelediği-

<sup>7</sup> Eserin A. Bedevî tarafından neşrinin ardından müellifinin kimliğini tespit konusunda şimdye kadar yapılmış Dr. Hasan Ensârî'nin internet blogunda ya2dığı makalesinin dışında bir çalışmaya rastlamadık. Ancak Molla Fenârî'nin *Misbâhu'f-üns*'te bu eserde yer alan ba2ı kanıtları aynen iktibas ederek görüşleri es-Selmînî (سالمينى) isimli birine nisbet etmesinden hareketle eserin bu nisbeyle anılan birine ait olması muhtemeldir diyebiliriz. Dr. Ensârî eserin muhtemelen fi4. yüzyılda kaleme alındığını düşünür. Bu sonuçta da eserin ithaf edildiği kişi olan Melik-i Rey lâkaplı bir devlet adamından hareketle ulaşır. Hasan Ensârî, "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefi el-Müsü'lü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye ve Mülûk-i Rey", (Erişim fi0 Uasım 202fi).

<sup>8</sup> Müellifin üslubundan hareketle onun tlatonik ideler kuramı, misâl âlemi doktrinini veya vücûdun vücûbu probleminin aken ispat veya inkârının eşit dü2eyde olduğunu ve bir tür tekâfû-i edille durumu ile karşı karşıya olduğunu2u göstermeyi istediği söylenebilir. Bununla beraber esere özellikle de vücûdun vücûbu cihetinden bir alt-metin okuması yaptığımızda müellifin aslında Vahdet-i vücûd'a ve bu çerçevede vücûdun vücûbunu kabule yakın durduğunu söylemek de mümkündür. Nitekim konu hakkında ya2an sūfî müelliflere muvafakat ederek, mutlak vücûdun cü2'iyyeti itibariyle değil ama mâhiyeti bakımından Vâcibu'l-vücûd olmasının imkânını kabul ettiğini ve ba2ı sūfilere örfünde bu duruma tevhi2 dendığını belirtmesi kısmen bunu göstermektedir. (Detaylar için bk. *ef-Müsüfû'f-Abfiyyetü'f-Kffâtûniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Uahire: Dârü'l-Uütübi'l-Misriyye, fi947), fiifi8 (bundan sonra eser *ef-Müsüf* şeklinde anılacaktır) Ayrıca müellifin vücûdun vücûbunun kanıtlarını ifade ederken kullandığı dil ve yöntemin tasavvuf içerisinde Sadreddin Uonevî (öl. 673fffi274) ile ivme ka2anan Saîdüddin Fergânî (öl. 699fffi300), Abdürre22âk Uaşânî (öl. 736fffi335) ve Dâvûd-i Uayserî (öl. 75fffi350) gibi isimler vastasıyla Zirveye ulaşan na2arî yönelim ve skolastisi2m diliyle ben2erlik taşıdığını not etmekte fayda vardır. Nitekim eser bu bakımdan bu kuşağın ardından gelen ve Osmanlı düşünce tarihinin en dikkate değer isimleri arasında yer alan Molla Fenârî'nin (öl. 834fffi43fi) dikkatini çekmiştir. Fenârî vücûdun vücûbu, birliği, mutlak vücûdun Hakk'ın 2âtının aynı olması gibi temel problemlerde ve misâl âleminin kanıtlanması gibi meselelerde *ef-Müsüf*'den alıntı yapması veya müellifin kullandığı kanıtların ben2erlerine eserinde yer vermesi bu iddiayı destekler mâhiyettedir.

mi2de eserin bu hususta iki ana odak olduğu görülür. Bunların ilki vücûdun dogasının neden vücûb ifade ettigidir. Vücûdun dogasını vâcib bir doga kabul etmedigimi2de ne tür sorunlara yol açacağı ve vücûdun vücûbuna yöneltilen eleştirilerin geçersi2 kılınması hususları bu odanın çerçevesinde konumlandırılır. İkinci odak ise bunun tam tersi biçimde vücûdun dogasının vücûb ifade etmemesidir ve vücûdun vücûbu kabul edildiğinde dogacak sorunlar ve vücûdun vücûb ifade etmemesine yapılan itira2ların geçersi2 kılınması da bu ana odak etrafında konumlanır. Müellif tarafsı2 bir bakışla her iki tarafın te2 ve anti-tezini incelemiştir.

Bu makaledeki hedefimi2 vahdet-i vücûd polemik metinleri içerisinde böyle mühim bir yer tutan *ef-Müsüf* de vücûdun vücûbu problemini vücûbun kanıtlanması cihetinden incelemek ve eser bağlamında vahdet-i vücûd tartışmalarının i2ini sürmektir. Bununla beraber bu makale kapsamında incelememi2 yalnızca vücûbu kabul edenlerin görüşleri ile sınırlı tutulmuş olup vücûba yöneltilen itira2lar ve karşıt argümanlar bu makalede incelenmeyecektir. Vücûdun vücûbunun *ef-Müsüf* de 2ikredilen kanıtları, vücûbun 2âtîliği ile vücûdun 2âtîliği odakları ekseninde kümelenirler. Vücûbun 2âtîliği odasında daha çok vücûdun dogasının neden bi2âtihî vücûbu gerektirdiği sorusu ön plana çıkar. Burada mutlak vücûdun ademi kabul etmemesi, mutlak mevcûdun ademi kabul etmemesi ve vücûdun mümkün olmaması önermeleri getirilen kanıtların ana fikrini oluşturur. Vücûdun 2âtîliği odasında ise Vâcib'in sırf vücûd olması ve en genel şey olması önermeleri getirilen kanıtların ana fikridir. Bu bağlamda makalemi2 de eserdeki bu genel çerçeveye uygun olarak iki ana kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda *ef-Müsüf* de vücûdun vücûbunun nedeni hakkında ileri sürülen kanıtlar ve bunlara yöneltilen itira2lar incelenmiştir. İkinci kısımda ise *ef-Müsüf* müellifi tarafından Vâcib'in vücûd olmasının nedeni hakkındaki 2ikredilen argümanlar ve bunlara yöneltilen itira2lar ele alınmıştır.

#### fi. Vücûd Neden Vâcibtir?

Vücûd neden vâcibtir? Vücûdun vücûbunu kabul edenler bu soruyu vücûdun dogasının vücûbu 2orunlu olarak gerektirdiğini söyleyerek cevaplarlar. Çünkü kendisi olmaklığı bakımından vücûdu inceledigimi2de onun bir şeyin kendi 2âtından nefyinin imkânsı2lığı, hakikatlerin birbirine dönüşümünün imkânsı2lığı, iki karşıtın aynı anda bir mahalde toplanmasının imkânsı2lığı ve bir şeyin kendisine takaddüm etmesinin imkânsı2lığı gibi temel mantıksal 2orunluluklar dolayısıyla yokluğu kabul etmediğini görürü2. Bu mantıksal 2orunluluklardan hareketle min haysu huve huve vücûd, tasavvur edildiğinde 2âtî gereği yokluktan en u2akta olan ve yokluk tarafından öncelenemeyen bir tabiat olarak karşımi2a çıkar. Çünkü vücûdun hakikatinin yoklukla nitelenmesi durumunda bu, bir şeyin kendi karşıtı ile nitelenmesi anlamına gelir. Bunun mantıksal bir çelişki ol-

dugu açıktır. Bu öncüller çerçevesinde 2âti gereği yokluğu kâbil olmaması ve yokluk tarafından öncelenmemesi nedeniyle vücûdun 2âti gereği vücûda sahip olduğu açığa çıkar. Vücûdun bu 2âti vücûdu, bir şeyin kendisinden selbinin imkânsızlığı nedeniyle kendi hakikatinden kesinlikle ayrılma2. Bu yüzden vücûdun yok olması asla düşünülme2. Bu durumda vücûd, kendi dış varlığını 2âti gereği iktisâ eder. Diğer bir ifadeyle vücûdun varlığı kendi 2âtındandır. Bu ise vücûdun vâcib bir tabiata işaret etmesi anlamına gelir. Çünkü bu durumda vücûd, kendisine yokluk takaddüm etmeyen, kendisinde asla yokluk bulunmayan, varlığı kendi 2âtından kaynaklanan ve ortadan kalkması çelişki doğuracağı için imkânsız olan bir tabiat olmaktadır. Bu ise onun kendiliğinden Vâcib olduğunu gösterir. İra yukarıda da 2ikrolunduğu üzere Vâcibu'l-vücûd'un, vücûdu 2âti gereği olan ve 2âti gereği asla yokluğu kabul etmeyen bir tabiat olduğu Ehl-i na2arın da ittifakla kabul ettiği bir ana esastır. Bu öncüllerden hareketle sūfilere vücûdun 2âti gereği Vâcibu'l-vücûd olduğu ve yokluğun da 2âti gereği mümteni'u'l-vücûd olduğunu ileri sürmüşlerdir. Vücûdun doğasının vücûbu bu şekilde iktisâ etmesi sūfilere vücûdu Vâcib'e eşitlemelerine neden olmuştur.<sup>9</sup>

*ef-Müsüf*'ün müellifinin vücûdun 2âti vücûbunu incelerken saydığı kanıtlar hemen hemen yukarıda 2ikrettiğimi2 ana çerçeveye uyumluluk arz eder. Buna göre *ef-Müsüf*'de vücûbun 2âtiliğini göstermek için mutlak vücûdun ademi gayrı kâbil olması, mutlak mevcudun ademi gayrı kâbil olması, vücûdun mümkün olmaması, vücûdun asâleti, vücûdun varlığının kendisinden olması ve tlatonik idealar gibi dış dünyada mevcut ve bir oluşu şeklinde gruplandırabileceğimi2 altı ana argüman 2ikredilmiştir.

#### **fi.fi. Argüman: Mutlak Vücûd Ademi Gayrı Uâbildir**

*ef-Müsüf*'de 2ikredilen mutlak vücûdun ademi gayrı kâbil olması altı temel burhâna dayanır. Bunlara göre vücûd inkılâb-ı hakâyık, bir şeyin kendisinden nefyi ve karşıtını2 ile ictimâi gibi mantıksal, Vâcib'in imkânı, mâhiyet-vücûd ayrımının ortadan kalkması, vücûdun tek bir hakikat olmasına karşı mâdûmun doğasında çokluk barındırması gibi ontolojik sakıncalar nedeniyle ademi kabul etme2. Dolayısıyla vücûd, vâcib bir tabiata sahiptir.

Mutlak vücûdun ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm bir vücûd olması gerektiği savı *ef-Müsüf*'de bu hususta ileri sürülen burhânların ilk örneği olarak 2ikredilebilir. Bu sava göre vücûdun ademi kabul ettiği takdirde mâdûm olması evvelî bir imkânsızlıktır. Müellif bu kanıtı ileri sürmekle bu imkânsızlığın gerekçesini açıklama2. Bu durumda vücûdun mâdûm olması ne anlama gelmektedir? Bunun cevabını muhtemelen *ef-Müsüf* müellifi ile çağdaş İbn Türke'den alabiliriz. İbn Türke vücûdun ademi kâbil olmamasının nedenini vücûdun 2âti gereği ade-

<sup>9</sup> Uonunun detaylı bir incelemesi için bk. Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'f-UAVâid*, 63-64; Molla Fenârî, *Misbâhu'f-üns*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: Intişârât-ı Mevlâ, fi374), fi57.

mi kabul edebileceğini söylediğini2de dogacak olan ictimâ-ı nakî2ayn ve inkılâb-ı hakâyık gibi mantıksal problemlere bağlar. Binâenaleyh bi2 vücûdun 2âtı gereği ademi kabul ettiğini varsaydığını2 zaman vücûdun adem ile vasıflandığını söylemiş olur2. Bu durumda vücûdun yokluğu far2 olduğunda mantıksal olarak bir imkânsı2lık dogmamalıdır. Çünkü vücûdun ademle mevsûf olması iki şeye yol açar: Ya vücûd bu vasıflanma sırasında kendi hakîkatinin gereği olarak var olmaya devam edecektir. Bu durum bir şeyin varlık ve yoklukla aynı anda nitelenmesi anlamına gelir. Bu da iki nakî2ın cem'i demektir ki bu durum imkânsızdır. Veya vücûdun hakîkati, adem ile vasıflandığında kendi hakîkati ü2ere kalma2. Bu ise vücûdun hakîkatinin nakî2ı olan ademe inkılâbı demek olur. Bu durum da aklen imkânsı2dır. Bu nedenle vücûdun 2âtı gereği ademi kabul etmeyeceği ve mâdûm olmayacağı kanıtlanır.<sup>10</sup>

Müellif bu kanıtta vücûdun mâdûma dönüşmesinin imkânsı2 olmadığı savıyla itira2 edildiğini belirtir. Leyd'in intifâsı durumunda varlığının da müntefi oluşunu vücûdun mâdûma dönüşebildiğine örnek olarak gösterir. Bu itira2a göre Leyd'in varlığı Leyd müntefi olduğunda mâdûma dönüşmektedir.<sup>11</sup> Bununla beraber müellifin 2ikrettiği bu itira2 vücûdun ademle mevsûf olabileceğini kanıtlamaya yetecek derecede güçlü bir itira2 değildir. Çünkü vücûdun ademi kâbil olmadığını ve mâdûma dönüşmediğini savunan sûfiler vücûd ve ademi birer vasıf olarak görmedikleri için daha başlangıçta reddedilmiştir. Dolayısıyla bu itira2ın Ehl-i na2ar'ın kendi 2ihinsel alışkanlıklarından hareketle ileri sürüldüğünü söylemek mümkündür. Muhakkik sûfiler vücûdun mevcûdâta 2âid oluşunu kabul etmemektedirler. Aksine onlara göre mevcûdât, vücûdun türsel cü2'ileridir. Vücûd onlara huve huve olarak söylenmektedir. Vücûdun birbirinden ayrışan türlerinin oluşumu sadece nisbetler ve idrâk ve duyu güçlerinde ortaya çıkan durumlar yoluyla oluşan şeylerdir. Dolayısıyla bu hakîkatlerin aynları ile onların hüviyyet ve vücûdlarının aynından başkası kastedilme2. Nitekim İbnü'l-Arabî de *Inçâu'd-devâir* isimli eserinde buna dikkat çekerek şöyle demektedir:

"Vücûd ve adem mevcut ve mâdûma 2âid bir şey değildir. Bilakis o mevcut ve mâdûmun aynıdır. Ancak vehim vücûd ve ademin mevcut ve mâdûma râcî iki sıfat olduğunu tahayyül etmektedir. Vehim, vücûd ve ademi âdetâ içine girilen bir ev gibi tahayyül eder. Bu yü2den de 'Şu şey daha önce yokken vücûda dâhil oldu' dersin. Muhakkikler katında budan murâd ancak bu şeyin kendi aynını bulması anlamıdır. Dolayısıyla vücûd ve adem bir şeyin aynının isbât ya da nefyidir. Bir şeyin aynı sâbit olduğu ya da nefyedildiğinde ba2en onun varlık ve yoklukla aynı anda muttasıf olması câi2 olur. Bu durum nisbet ve i2afetlere göre ortaya çıkar. Sö2 gelimi kendi aynında mevcut olan Leyd çarşıda mevcûd ve fakat evde mâdûm olabilir. Şu hâlde vücûd ve adem, beya2lık ve siyahlık gibi mevcut ve mâdûma râcî

<sup>10</sup> Sâinüddîn b. Türke, *Temhîdü'l-UAVâid*, 20.

<sup>11</sup> *ef-Müsûf*, 133.

iki sıfat olsaydı o zaman Leyd'in her ikisiyle birlikte aynı anda mevsûf olması imkânsı2 olurdu. Bilakis Leyd mâdûm olduğunda mevcut degildir. Tıpkı siyah olduğunda beya2 olmadığı gibi... Böylece Leyd'in adem ve vücûdla aynı anda vasıflanması tashih edilmiştir. Bu durum ayn sâbit olmakla birlikte i2âfi vücûd ve i2âfi adem demektir. Vücûdun i2âfetsi2 olarak tek başına mahsûs ya da mâkul herhangi bir mevsûfla kâim bir sıfat olmadığı netleştiğinde onun dogu ve batı, sağ ve sol, ön ve arka gibi mutlak anlamda i2âfet ve nisbet olduğu da sâbit olur.<sup>12</sup>

Ibnü'l-Arabî'den naklettigimi2 bu pasajdan hareketle vücûdun ademle vasıflanmasının ancak ayn sâbit olduğunda ve ancak i2âfi olarak gerçekleşebileceği vu2ûh bulduğundan dolayı müellifin 2ikrettiği itira2ın geçerliliği kalmamaktadır.

Vücûdun ademi gayr-ı kâbil olması hakkında *ef-Müsûf* de 2ikredilen bir diğer kanıt da mutlak vücûdun ademi ya da mutlak adem vücûdu kabul ettiğinde bunun bir şeyin bilfiil varlığıyla beraber nakî2i ile vasıflanması demek olacağı savıdır. Bu sav da önceki kanıttaki gibi gerekçelendirilmemektedir. Bununla beraber bu savın dayandığı mantikî 2emin bir önceki kanıtlarla aynıdır. Yani ictimâ-i nakî2aynın imkânsı2lığı açısından vücûdun 2âtı gereği ademi kabulünün imkânsı2 olmasıdır. Müellif bu kanıtın kaynağı olarak Abdürre22âk Uâşânî'nin *Fusûs* şerhini gösterir. Öte yandan müellif bu kanıtı küllînin cü2'î bir kavrama mutlak anlamda yüklenmesi durumunda olduğu gibi iki karşıt nakî2in birbirlerine muvâtaa veya iştikâk yoluyla yüklenenebildiği gerekçesiyle itira2 edildiğini nakleder.<sup>13</sup> Bunun anlamı "Vücûd ademdir" örneğinde görüldüğü üzere muvâtaa yoluyla veya "Vücûdun ademi vardır fadem sahibidir f mâdûmdur" örneğinde olduğu üzere iştikâk yoluyla yükleneneceğidir. Bu itira2 da Ibnü'l-Arabî'den yaptığımızı2 alıntı çerçevesinde düşünüldüğünde yine Ehl-i na2ar'ın 2ihnî alışkanlığının bir sonucu olarak görülebilir. İira vücûdun ademi kabul etmeyeceğini savunanların hareket noktası onun bir sıfat olmadığı ve iştikâk ya da muvâtaa yoluyla onun nakî2ına yüklem olmayacağı iddiasıdır. Onlara göre vücûd, 2ât anlamına geldiği için eşyaya söylenmesi yukarıdaki örnekte de olduğu üzere ancak i2âfet yoluyla olabilir.

*ef-Müsûf* de 2ikredilen bir diğer kanıt da vücûd-i mutlakın tek bir hakikat olması ademi kabul eden şeyin ise tek olmaması savıdır. Vücûd bu nedenle ademi kâbil olama2. Müellifin naklettigine göre bu kanıt 2ayıf bulunmuştur. Bu 2afiyetin gerekçesi ise ba2en ademi kabul eden şeyin insan ve Leyd örneğinde olduğu gibi tek bir hakikat olma ihtimalidir. Bu durumda bahsi geçen kıyasın büyük önermesi ancak cü2'iler için geçerli olabilir.<sup>14</sup> Müellifin naklettigi bu itira2 da önceki iki itira2da görüldüğü üzere vücûdu bir sıfat olarak kabul etmenin sorunlarını taşımaktadır. İira yukarıda Ibnü'l-Arabî'den yaptığımızı2 alıntıda da görüldüğü üzere

<sup>12</sup> Ibnü'l-Arabî, *Inçâu'd-devâir*, thk. H. S. Nyberg (Leiden: Brill, f19f19), 6-7.

<sup>13</sup> *ef-Müsûf*, 133-134.

<sup>14</sup> *ef-Müsûf*, 133.



vücûd ve ademi kabul eden şey nesnenin sâbit aynıdır ve bu kabul ise vücûd ya da ademin bu ayna urû2u yoluyla değil ancak i2afesi yoluyla olmaktadır.

Müellifin 2ikrettiği bir diğer kanıt da vücûd ademi kâbil olursa bu durumda adem, Vâcib varlığın lâ2ımı durumuna geleceği, adem-i lâ2ım, adem-i mel2ümü, mel2ûmun vücûdunun imkânının da lâ2ımın vücûdunun imkânını gerektireceği, bu yüzden de Vâcib'in imkânı sö2 konusu olacaktır. Vâcib'in imkânının muhâl olması açıktır. Bundan dolayı vücûdun doğası gereği vücûb sahibi olması gerekir. Müellif bu kanıtın tetkike ihtiyaç duyduğunu iddia eder. Çünkü ona göre mutlak vücûd, Vâcibu'l-vücûd'un 2âtı dışında kalan 2âtlar dikkate alındığında ba2en ademi kabul edebilmektedir.<sup>15</sup> Bununla beraber müellif bu kabulün nasıl olduğunu göstermez. Bununla birlikte mutlak vücûdun Vâcib dışında kalan mümkün fertlerinin ademi kabul etmesi de sâbit aynlarının bunu kabul etmesiyle ilgili olup onların vücûdunun ademi kabul etmesi anlamı taşımamaktadır. Dolayısıyla müellifin zikretmiş olduğu diğer itira2lar gibi bu itira2ın da geçerliliği 2ayıf görünmektedir.

Müellifin vücûdun ademi kabul etmeme konusunda 2ikretmiş olduğu bir diğer kanıt vücûd-mâhiyet ayrımından hareketle getirilen kanıttır. Bu kanıtta göre eğer vücûd ademi kabul ederse vücûd-mâhiyet ayrımı ortadan kalkar ve vücûd mâhiyete dönüşür. Müellifin naklettiği itira2a göre vücûd ve mâhiyet itibârî durumlar olmaları nedeniyle bu kanıt oldukça 2ayıftır. Bunlar itibari olmaları nedeniyle her birinin diğerine âri2 olması ve muvataa yoluyla birbirlerine hamledilmeleri de mümkündür.<sup>16</sup> Ne var ki, vücûdun ademi kabul etmediğini savunanlar açısından bu itira2ı değerlendirdiğimizde itira2ın bi2âtihi kendisi oldukça büyük 2afiyetler içermektedir. Çünkü bu itira2 vücûd ve mâhiyetin her ikisini birden itibârî olarak görmekten kaynaklanmaktadır. Bu durum ise birçok açıdan problemlidir. Şöyle ki, Ehl-i nazar her bir şeyin iki kurucu unsurdan meydana geldiğini kabul etmektedir. Bu kurucu unsurlar vücûd ve mâhiyettir. Mâhiyetin dış dünyada tahakkukunu vücûdla irtibatı temin etmektedir. Bununla beraber Ehl-i nazar bunların her ikisini de itibârî ve dış dünyada bir karşılığı bulunmayan şeyler olarak kabul etmektedirler. Burada açıkça bir nesnenin iki kurucu unsurunun itibârî kabul edilmesi dolayısıyla iki itibârînin bileşiminden bir hakîkî mevcut çıkarma gibi mantıksal çelişki ifade eden durum vardır. Mâhiyet dış dünyada vücûd ile varlık ka2andığına göre mâhiyetin kendinde bir varlığı yok demektir. Onu dış dünyada var kılan vücûd olduğuna göre ve vücûd mevcut her şeyi dış dünyada mevcut hâle getiren şey olduğuna göre evleviyetle kendisinin dış dünyada mevcut olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu açıdan yöneltilen itira2ın 2ayıflığı oldukça açıktır.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> *ef-Müsüf*, 134.

<sup>16</sup> *ef-Müsüf*, 136.

<sup>17</sup> Uonu hakkında etraflı bir okuma için bk. Sâinüddin b. Türke, *Temhidü'f-UAvâid*, 55-58; Dâvûd el-Uayserî, *Mu2addemât*, 11-fi3; Molla Fenârî, *Misbâhu'f-Üns*, fi52, fi56; Haydar Âmulî, *NA2du'n-nu2ûd*, thk. Osman İsmail Yahyâ, Henry Eugenie Corbin (Tahran: Encümen-i İran-ı Şinasi-yi Fransa, fi989), 622-630.

Vücûdun adem-i kabul etmemesi konusunda *ef-Müsüf* müellifi tarafından zikredilen son kanıt ise “Mutlak vücûd ya da mutlak mevcud hakkında “mâdûmdur” demek dogru kabul edilir ve nefsü'l-emr dü2eyinde de durum bu şekilde sayılırsa bu durumda o 2aman Tanrı vücûd ya da mevcuttur dedigimi2de Tanrı adem ya da mâdûmdur sö2ümü2 de dogru olur.” kıyasıdır. Müellif bu kanıtı ilk şeklin bütünüyle büyük önermeyi intaç ettiği, bahsi geçen kıyasın ise büyük önermeyi bütünüyle yalanladığı ileri sürülerek itira2 edilebileceğini söyler.<sup>18</sup> Bu itira2 da yine yukarıda zikrolundugu üzere vücûdun itibârligini kabule baglı zihni alışkanlıkla mâlul görünmektedir.

### fi.2. Argüman: Mutlak Mevcut Ademi Gayr-i Uâbildir

Vücûdun ademi kabul etmemesi konusunda *ef-Müsüf* de rastladığımızı2 ikinci argüman mutlak mevcudun ademi kabul etmemesidir. Bu argümanda ilk argümanın ilk kanıtında yer alan mutlak vücûd kavramında gördüğümü2e ben2er bir biçimde mutlak mevcud kavramından hareketle vücûbun kanıtlanmasına gidilir. Müellif bu hususta tek bir kanıt zikreder. Bu kanıtın ana fikri inkılâb-ı hakâyıkın mantıksal olarak imkânsı2lığıdır. Buna göre mutlak mevcud, tıpkı yukarıda mutlak vücûd hakkında zikrettiğimi2 biçimde ademi kabul etme2. Çünkü mutlak mevcud ademi kabul ettiği takdirde onun mâdûm olması sorunu ortaya çıkar. Mevcudun mâdûm olması ise inkılâb-ı hakâyıkın mantıksal açıdan imkânsı2lığı dolayısıyla açık bir şekilde muhâldir. Argümanda kullanılan bu kanıtta göre mutlak mevcûd, zorunlu olarak yokluktan uzak olduğundan dolayı vâcib olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda müellif vücûb, imkân ve imtinâ durumlarının ontolojik tahlilini yapar. Mutlak vücûdun vücûbunun mutlak ademin imtinâını dogurdugunu îmâ ettikten sonra mutlak vücûdun vâcibe ait olduğu ve mutlak ademin ise mümteni olduğu sonucuna ulaşır. Bu çerçevede mümkün, mukayyed vücûd ve ademde münhasırdır, mutlak adem mümtenidir ve mutlak vücûd ise Vâcib’de bulunmaktadır.<sup>19</sup>

### fi.3. Argüman: Mutlak Vücûd Mümkün Degildir

Vücûdun ademi kabul etmemesinin üçüncü argümanı mutlak vücûdun ontolojik açıdan mümkün kategorisinde olmamasıdır. Bu açıdan *ef-Müsüf* de önceki argümanda olduğu gibi tek bir kanıt zikrolunur. Bu kanıt mümkünün dogası ile vücûdun dogası arasındaki çelişkiden hareketle getirilir. Bu bağlamda mümkün tabiatı incelediğimi2 2aman sonradan varlık ka2anmanın onun tabiatının kurucu unsuru olduğunu görürü2. Bu kanıt işte bu sonradan varlık ka2anma durumunu esas alarak vücûdun sonradan varlık ka2anması durumunun doguracağı soruna dikkat çeker. Bu kanıtta göre vücûdu ele aldığımızı2da onun mümteni olamayacağı

<sup>18</sup> *ef-Müsüf*, 141-142.

<sup>19</sup> *ef-Müsüf*, 141.

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

Müellif bu kanıtı Şemsü'l-mille Muaffer isimli hocasından nakleder ve bu kanıtın tetkike muhtaç olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda kanıtı ele alan müellif vücûdun illeti ile ilgili ileri sürülen üç durumun ancak vâhid-i şahsî için tahakkuk ettiğini öte yandan tabîi küllî dikkate alındığında böyle bir sorunun bulunmadığını iddia eder. Buradan hareketle bu kanıtla muhtemel bir itira2da bulunur. Bu itira2a göre tabiatın kendi 2âtı itibariyle değil ama fertleri bakımından mütekâbillikle vasıflanabilmesi nedeniyle tabîi küllînin ba2ı fertleri vâcib, ba2ı fertleri mümkün, ba2ıları da mümtenî olabilir. Bu küllî tabiatın fertlerinden ba2ıları mümkün olup yine bunun fertlerinden biri bunların illeti de olabilir. Söz gelimi küllî tabiatın mümkün fertlerinin illeti olan fert Vâcib Varlık'tır. Diğer fertler ise mümkün varlıklardır. Ayrıca müellif bu itira2dan hareketle vücûdun fertleri tarafından tab' ile öncelenmesi iddiasına da itira2 edilebileceğine işaret eder. Buna göre fertlerin onu tab'an öncelenmesi ancak onun onların 2âtîsi olması durumunda gerekir. Ehl-i nazar ise vücûdun müşekkek olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle böyle bir önceleme onlara göre geçersizdir. Bunun için kendi 2âtı ya da fertlerinden bir ferdin mutlak vücûdun fâil illeti olmasının câi2 olmasına bir engel yoktur. Yani bu durum mümkündür. Vücûd ile nitelenebilen herhangi bir hakikat mutlak vücûdun fâil illeti olabilir. Bundan dolayı da mâdûmun vücûdda etkin olması sorunu ortaya çıkmaz. Müellif bu muhtemel itira2a ilk görüşten hareketle cevap vermenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Buna göre *ef-Müsül*'de daha önce ideaların dış dünyada mevcut olmaları ile ilgili tartışmalarda işaret edildiği üzere dış dünyada tabiat tektir. Bir şeyin mutlaka yukarıda bahsi geçen üç durumdan biriyle muttasıf olup diğer ikisinin dışında kalması gerekir. Ayrıca müellife göre bu itira2a üçüncü görüşten hareketle de cevap verilebilir. Buna göre illetin hakikati ancak illetin hakikatının var olması şartıyla mâlûlün hakikatini var edebilir. Şayet vücûd ile nitelenen ba2ı hakikatler mutlak vücûdun fâil illeti olsalardı, mutlak vücûd onların hakikatının varlığı olmasına rağmen mutlak vücûdun fertlerinden ba2ıları

onun illeti olurlardı. Dolayısıyla bu ihtimal bahsi geçen bu üç kısımdan çıkmayı temin etmemektedir.<sup>20</sup>

#### fi.4. Argüman: Vücûd Asıldır

Vücûdun vücûbuna dâir *ef-Müsüf* de ele alınan bir diğer argüman ise Nâsireddin Tûsî'nin (öl. 672 fî 274) bir tür asâlet-i vücûdu ihsâs eden görüşüdür. Bu bağlamda vücûdun vücûbunu kabul edenlerden bazıları bu asâlet-i vücûdu vücûdun vücûbuna ve birliğine kanıt olarak ileri sürerler. Tûsî'ye göre fâilden sâdır olan vücûddur. Mâhiyet ise bu fâilden sâdır olan vücûdun lâzımıdır. Hâriçte ona tâbî, akılda ise ona metbûdur. Tûsî'nin bu görüşünden yola çıkılarak vücûdun hakîkî bir durum ve mâhiyetin de aklî bir itibar olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu görüşten hareketle mevcûdât-ı hâricî tahkîk edildiğinde bunların aslında tek bir şey olduğu açığa çıkar. Bu tek şey vücûd-i mutlaktır. Mâhiyetler de bu vücûdun taayyünleridir. Vücûd, akılda bunlardan farklılaşır. Özel vücûdlar diye nitelenen varlık payları ise hâricî aynlardır. Böylece varlıkta karşımı2a çıkan en temel problem olan çokluga vücûdun tekliği ve çoklugun o tek vücûdun hâricî ya da 2ihni taayyünleri olması iddiasıyla çö2üm getirilir.

Müellif, Tûsî'nin vücûdun asaletini ihsas ettiren bu görüşünden hareketle vücûdun vücûbunun kanıtlanmasının tetkike muhtaç olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre yukarıda bahsi geçtiği üzere Tûsî'nin mâhiyetin vücûd itibariyle vücûda tâbî olduğu, akıl itibariyle ise onun metbû olduğunu kabul etmekteki kastı mâhiyetin vücûdunun fâilden bi22ât ve kendilerinden ise bi'l-ara2 sâdır olmasıdır. Lira Tûsî varlığı yokluguna tercih edilen mevcudu değil yokluga tercih edilen sudûr eden vücûdu kastetmektedir.<sup>21</sup> Bu nedenle müellife göre bu argüman tam olarak vücûdun vücûbunu kanıtlama2. Bununla birlikte müellifin Tûsî'nin asâlet-i vücûdu benimsemediği savından hareketle vücûb-i vücûda yaptığı itira2, Tûsî'den bağımsı2 bir biçimde asâlet-i vücûdu düşündüğümü2de geçersi2 kalmaktadır. Nitekim Molla Sadrâ vücûdun dış dünyadaki nesnelere var kılan ve onların kurucu bir unsuru olan şey olması dolayısıyla kendisinin evleviyetle dış dünyada mevcut olması gerektiğinden hareketle asâlet-i vücûda dair çok sayıda kanıt ileri sürer.<sup>22</sup> Dolayısıyla Tûsî'den bağımsı2 olarak asâlet-i vücûdun, vücûb-i vücûd için kanıt sayılması mümkündür.

#### fi.5. Argüman: Mutlak Vücûdun Varlığı Uendisindedir

Vücûdun vücûbunun 2âtîliğini kanıtlamak için *ef-Müsüf* de 2ikredilen argümanlardan bir diğeri de mutlak vücûdun kâim bi22ât olmasıdır. Bu argümanda vücûdun vâcibin temel özelliklerinden biri olan varlığını başka bir şeyden ka-

<sup>20</sup> *ef-Müsüf*, 134-136.

<sup>21</sup> *ef-Müsüf*, 139.

<sup>22</sup> Molla Sadrâ, *UitÂbu'f-MeçÂ'ir*, thk. Halid Abdülkerim (b.y.: y.y. t.s.), fi05-110.

Zanmayıp bi22at 2âtıyla kâim olmak ilkesinden yola çıkıldığı görülür. Bu açıdan müellifin 2ikrettiği kanıtı göre eger vücûd, kendisi dışındaki bir şeyden varlığını alacak olsaydı bu şey vücûdu vücûd ile öncelemek durumunda olurdu. Bu ise bir şeyin kendisini öncelemesi gibi mantıksal açıdan çelişkiye yol açar. Müellife göre bu kanıt da incelenmeye ihtiyaç duyar. Çünkü bir şeyin fâil illeti o şeyi mutlak vücûdla değil ancak kendi vücûd-i hâssı ile önceler. Bu durumda mutlak vücûdun ba2ı fertlerinin kendi vücûd-i hâsları ile mutlak vücûdu öncelemelerinde bir problem yoktur. Bahsi geçen vücûd-i hâs mutlak vücûdun ferdinin kendisidir ki, burada bahse konu olan fert ile kastedilen Vâcib Varlık'tır.<sup>23</sup>

Müellifin 2ikrettiği bu itira2 da Ehl-i na2ar'ın vücûdun itibariligine bağlı genel teorisinin i2lerini taşımaktadır ve vahdet-i vücûdu kabul edenlerin vücûdu itibârî kabul etmemeleri ve dış dünyada tahakkukunu savunmaları dolayısıyla geçersi2 kalmaktadır.

### fi.6. Argüman: Mutlak Vücûd, tlatonik Ideler Gibi Dış Dünyada Mevcut ve Birdir

*ef-Müsüf*'ün müellifi mutlak vücûdun vücûbuna getirilen kanıtlar arasında tlatonik idelere dair ahkâm ile mutlak vücûdun ben2erlik ilişkisini de 2ikretmektedir. Bu hususta onun saydığı üç ana burhândan sö2 edebiliriz. Bunların ilkinde *ef-Müsüf*'ün ilk bölümündeki tartışmalara referans verilerek Müsül-i Eflâtûniyye'nin dış dünyada bir gerçekliği bulunduğu postülasından hareket edilir. Buna göre mutlak vücûd, mukayyed vücûdlar için bir nev'-i hakîki olabilir. Çünkü 2âtînin şiddet ve 2aafı kabulünün imkânsı2lığını iddia etmek imkânsı2dır. Bundan dolayı mutlak vücûdun hâriçte müşahhas olarak mevcut, bütün mahallerden, mâhiyetlerden ve vücûdlardan ayırık, mukayyed vücûdlardan her birine ve "o nedir"ın cevabına karşılık olacak her şeye muvâtaa yoluyla mahmul olması mümkündür. Böylece o zorunlu varlığın hakîkatinin tamamı olmuş olur. Bu da mutlak vücûdun vücûbunu kanıtlar.<sup>24</sup>

Müellif bu kanıtın geçersi2 olduğunu ileri sürer. Ona göre bu geçersi2liğin nedeni 2âtînin şiddet ve 2aafı kabulünün mümtenî olduğunu ileri sürenlerin kanıtının son derece güçlü olmasıdır. Dolayısıyla bu kanıtın bütünüyle geçersi2 olduğunu göstermek isteyen müellif bunun için 2âtînin şiddet ve 2afı kabul etmesinin kanıtlarına başvurur. Bu bağlamda müellif öncelikle 2âtînin şiddet ve 2aafı kabulünün imkânsı2lığının kanıtını 2ikreder. Bu kanıtı göre bir şeyin kurucu unsuru yani 2âtî olan şeyin şiddet ve 2aafı kabulü muhtemel değildir. Lira 2âtî kuruluşunda bahsi geçen bu 2âtîden dikkate alınan miktar 2aafa ugradığında 2âtînin ortadan kalkması gerekir. Lâaf 2âtî ortadan kaldırmakta olduğundan dolayı bu bir çelişkiye yol açar. Eger 2âtî ortadan kalkmıyor ise 2âtînin ara2larından

<sup>23</sup> *ef-Müsüf*, 136.

<sup>24</sup> *ef-Müsüf*, 136-137.

ba2ıları ortadan kalkmaktadır. Durum böyle olduğunda 2aaf şeyin 2âtîlerinde de-  
gil ara2î ö2elliklerinde ortaya çıkmaktadır demektir. Araştırılan da 2âten budur.

Müellif 2âtînin şiddet ve 2aafı kabul etmemesine bu durum doğru kabul edil-  
diğinde bahsi geçen öncüllerden yola çıkılarak keyfiyetin de şiddet ve 2aafı kabu-  
lünün imkânsı2 olması gerekeceği iddiası ü2erinden yöneltilen itira2ı 2ikreder.  
Bu itira2a göre sö2 gelimi sıcaklığın kurucu unsuru olan sıcaklık miktarını düşü-  
nelim. Burada sıcaklık, 2aaf durumunda ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla 2aaf  
keyfiyeti de ortadan kaldırmaktadır. Aksi durumda bu 2aaf sıcaklığın ba2ı  
ara2îlerinde tahakkuk etmiş olup 2âtîlerinde tahakkuk etmemiş olur.

Müellif bu itira2a karşılık mutlak sıcaklığın, sıcaklığın ara2îsi olmasından ha-  
reketle cevap verilebileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla bu durumda bahsi ge-  
çen genel anlamdaki tenaku2 ancak mutlak sıcaklık, sıcaklığın 2âtîsi olması du-  
rumunda geçerli olabilir. Bu durumda bir diğer örnek akla gelebilir. Buna göre  
sö2 gelimi şöyle bir kıyastan hareketle yine şiddet ve 2aafın 2âtî tarafından kabul  
edilebileceği kanıtlanmaya çalışılabilir: Çi2gi u2unlugun kendisidir. U2unluk ise  
şiddet ve 2aafı kabul etmektedir. Bu durumda çi2gi de şiddet ve 2aafı kabul eder.  
Lıra u2unluk çi2ginin kurucu unsurudur. Uurucu unsur hem şiddet hem de 2aafa  
yüklem olabilmektedir. Müellif 2âtînin şiddet ve 2aafı kabulü konusunda ileri sü-  
rülen bu kanıtı yeterli görme2. Bunun nedeni verilen örnekteki unsurlar arasın-  
da kategorik farklılık bulunmasıdır. U2unluk ve kısalık gibi durumlar görelilik  
kategorisinde yer alan şeylerdir. Çi2gi ise kemiyet kategorisinde yer alan şeyler-  
dendir. Bu nedenle 2âtînin şiddet ve 2aafı kabulü iddiası geçersı2 kalmaktadır.

Bu hususta miktar kavramından hareketle ileri sürülen bir diğer itira2ı da  
2ikreden müellif bu örnekte de görelilik nedeniyle itira2ın geçersı2liğini ileri sü-  
rer. Itira2a göre miktar eksiklik ve artış kabul edebilir bir şeydir. Eksilme ve art-  
ma durumları ise bir şeyin kurucu unsurunda şiddet ve 2aafın bulunduğu  
kanıttır. Miktar, ölçülenlerin kurucu unsurudur. Miktarda artma ve eksilme ol-  
duğuna göre kurucu unsur yani 2âtî şiddet ve 2aafı kabul edebilir demektir. Mü-  
ellif buna karşı çıkar ve artış ve eksilmenin şiddet ve 2aafı aynı şey olduğunu  
reddeder. Ona göre artma ve eksilme miktarın kendisinde ortaya çıkan bir du-  
rum değildir. Bilakis artış ve eksilme ölçülen şeyin birbiriyle mukayese edilme-  
sinde ortaya çıkan bir göreliliktir. Yoksa miktarın mâhiyetinde artma ya da ek-  
silmeden sö2 etmek mümkün değildir. Diğer bir ifade ile miktar bi22ât miktar  
olması bakımından ele alınır. Ba2en de bi'l-ara2 olması bakımından ele alınır. Öl-  
çülenler miktar kendileri için ara2î olduğu vakit artış ve eksilmeyi kabul ederler.  
Miktar kendilerinin 2âtîsi olduğu vakit ölçülenler artış ve eksilmeyi kabul etmez-  
ler.

Ayrıca bu hususta keyfin örnek getirilmesi, onun keyfiyetlerin kurucu unsuru  
olup şiddet ve 2aafı kabul ettiginin iddia edilmesi de sonuç verme2. Burada da  
müellif göreliliği ileri sürerek iddiayı geçersı2 kılar. Buna göre keyfin kendisi bu

ikisini kabul etmemektedir. Bilakis keyfin ba2ı türleri kendi fertlerine nisbette şiddet ve 2aafı kabul edebilmektedir. Bu durumda keyf onların kurucu unsuru değil ara2isi olmaktadır. Nitekim sö2 gelimi keyf beya2 ve siyah gibi onun kurucu unsuru olmuş olsa beya2 ve siyah gibi olur. Bu durumda keyf bu ikisinin kurucu unsuru durumuna gelir. İkisine eşit dü2eyde vâkî olur. Onlar da fertleri için ara2 olur ve onlara teşkîk ü2ere vâkî olurlar.

Müellif bir diğer itira2 noktası olan duygulanım ve iradeli hareket gibi durumların fasıl olmaları nedeniyle bir şeyin 2âtfisi olmakla birlikte şiddet ve 2aafa yüklem oldukları iddia edilerek 2âtfinin şiddet ve 2aafı kabul ettiği savını bu ikisinin fasıl olmayıp fasılın “hayvânî nefis sahibi olma” durumu olduğunu söyleyerek geçersi2 kabul eder.

teki, 2âtfinin daha şiddetli olanın daha 2ayıf olanın idesini şâmil olması sebebiyle şiddet ve 2aafı ihtimâlini engelleyen durum nedir? Ya da çok olanla kendisine artırılan şeyin mâhiyette eşit dü2eyde olması ve mâhiyette bunların mecmuunun eşit dü2eyde olması neden mümkün değildir? Müellif bu iki soruya şiddet ve 2aafın 2âtfi tarafından kabulü için getirilen burhânın buna engel teşkil ettiğini ifade ederek cevap verir. Çünkü ona göre fertlerinin taaddüdü nedeniyle şiddet ve 2aafı bahsi geçen cihetten kabul eden bir mâhiyet onun maddesi olmak zorunda olur. Öte yandan artan ve artırılanın aynı mahalde aynıyla birlikte olmaları ictimâ-ı mislân nedeniyle muhâl olacaktır. Eger ikisi de çoğalır ise bu durumda ikisi de iki ayrı şahıs olacak tek şahıs olmayacaktır. Her biri diğerinden mâhiyetteki teklifi nedeniyle daha güçlü ya da diğerine göre daha 2ayıf olacaktır. Bu durumda da daha şiddetli olan daha 2ayıf olana tek başına sayı bakımından artmış olacaktır. Burada şiddet ve 2aafın hamledilmesi gibi türün başka bir şeyle olabilmesinin mümkün olması nedeniyle tek bir türün fertlerinin taaddüdünün ancak kâbilin taaddüdü ile gerçekleştiğini kabul etmeme durumunu inceleyelim. Sö2 gelimi Leyd ve Amr'ın vücûdu maddenin taaddüdü ile müteaddid olmaktadır. Birbirinden ayrışmış vücûdlar şiddet ve 2aaf ile müteaddid olmaktadır. Öte yandan bütün mevcûdât vücûdun hakîkatinin bütününde birleşirler. Nitekim Vâcib'in mâhiyeti ü2erine 2iyadesini geçerli görenler bu görüştedirler. Bu iddiaya müellif yine bahsi geçen delili ileri sürerek cevap verir. Buna göre türün şiddet ve 2aafı kabulünün engeli bu delil ve türün şahıslarının onda birbirinden farklılaşmasıdır. Bundan dolayı şiddetli ve 2ayıf olanın mâhiyet bakımından zorunlu olarak birbirine mütehalif olması gerekir. Bu nedenle bahsi geçen itiraza dair bir yön bulmak mümkün görülmemektedir. 2âtfinin şiddet ve 2aafı kabulünün imkânsızlığını kanıtlayan bütün bu burhânlar nedeniyle müellife göre vücûdun tlatonik ideler gibi hem küllî hem de dış dünyada mevcut olup Vâcib olması iddiası bu açıdan imkânsı2dır.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> ef-Müsüf, 136-139.

Müellifin vücûdun Müsül-i Eflâtûniyye gibi olduğu postûlasına bağlı olarak ileri sürülen burhânlara verdiği ikinci örnek ise şöyledir: Vücûd ya da mevcut, Müsül-i Eflâtûniyye gibi olduğundan dolayı dış dünyada müşahhas birlikle bir, maddeden soyut, her vücûd ya da mevcuda söylenebilen, ortadan kalkması durumunda her şeyin ortadan kalkmasına yol açacak olan bir anlamdır. Bu durumda o, dogası gereği kendisi dışındaki her mevcudu önceler. Bunun için de onun herhangi bir illeti yoktur. Bilakis o her şeyin illetidir. Dolayısıyla mutlak vücûd ya da mutlak mevcut vâcibdir. Bütün mevcutlar ise mâkûl tek bir şahıstır. Müellif bu burhânın vahdet-i vücûd ehlinde ba2ıların ictimâ-ı 2iddeyn ve nakî2eyn görüşünün ben2eri olduğu kaydını düşer ve buna yöneltilmiş hiçbir itira2 nakletme2.<sup>26</sup>

Müellifin tlatonik idelerden hareketle vücûdun vücûbuna dâir getirilen burhânların sonuncusu olarak 2ikrettiği örnekte bir türün mütekâbil taayyünleri kabul etmekle birlikte kendisini diğer türlerden ayırtıran bir taayyünü olduğu postûlasından hareket edilir. Bu postûlanın iktî2âsına göre vücûd-i mutlak diğer mütekâbil teklikleri kabul edebilirliğiyle birlikte kendi tekligi ile hariçte diğer mâhiyetlerden ayrılan bir mâhiyettir. Bunu kabul eden kimse aynı 2amanda vücûdun 2âtî gereği 2orunlu olduğunu da kabul etmiş olur. Bundan dolayı mutlak vücûd 2âtî gereği Vâcib olur.

Müellif bu burhânda iddia olunduğu üzere mutlak vücûdun dış dünyada kendi tekligini gerektiren ve diğer mâhiyetlerden onu ayırtıran bir birliğin bulunduğunu kabul etmenin her hâlükârda onun vücûbunu gerektirip gerektirmediği tartışma konusu olduğu görüşündedir. Nitekim müellif bu duruma bu cihetten bir itira2 getirilebileceğini ve tlatonik ideaların dış dünyada mevcut olduğunu savunanların birinciyi kabul etmeleri nedeniyle ikinciyi de kabul etmelerinin gerekmediginin ileri sürülebileceğini beyan eder. Müellif bu itira2ı inceler. Buna göre birinci önermenin ikinci önermeye tâbî olması lü2ûmî değildir. Ancak tümevarımsal kanıtların şâhitliği nedeniyle ittifâkidir. Nitekim tlatonik idelerin dış dünyada mevcudiyetini kabul eden filo2oflar ilk önermeyi kabul etmemektedirler. Onlar ideler ile cinslerin dışında türleri bilhassa da müşekkek türleri kastetmektedirler.<sup>27</sup>

## 2. Vâcib Neden Vücûddur?

*ef-Müsûf* müellifinin vücûdun vücûbu hakkında 2ikrettiği argümanlarının ikinci ana grubunu Vâcib ile vücûd arasındaki ö2deşlik ve vücûdun Vâcib'in 2âtîsi hatta bi22at 2âtî olması odagı teşkil eder. Bu grupta yer alan argümanların ana fikri daha çok "Vâcib neden vücûd ö2ellikle de mutlak vücûd olmalıdır?" sorusudur. Bu soru çerçevesinde getirilen argümanların ilki daha çok aklî bir ar-

<sup>26</sup> *ef-Müsûf*, 141.

<sup>27</sup> *ef-Müsûf*, 140.



gümandır ve Vâcib'in mâhiyeti bulunmayan sırf vücûd olması ve bu vücûdun mutlaklığı ile ilgilidir. İkinci argüman ise dînî tecrübeden hareketle getirilir ve naklî ve irfânî bir asla dayanır. Bu argümanda Vâcib'in sınırı2 ve sonu2 oluşundan hareketle her şeyi kuşatması ilkesinden yola çıkılarak bu açıdan vücûd ile arasında bir ö2deşlik bağı kurulur.

## 2.fi. Argüman: Vâcib Sırf ve Mutlak Vücûddur

Vâcib'in zorunlu olarak mutlak vücûd olması konusunda müellifin 2ikrettiği ilk argümana örnek olarak Ehl-i na2ar'ın büyük çoğunluğunun ontolojisinde karşımı2a çıkan Vâcib'in mâhiyetinin olmaması ve bundan dolayı Onun sırf vücûddan ibâret olması ilkesini verebiliriz. Başta müslüman Meşşâî filo2oflar olmak üzere ba2ı düşünürlerin ontolojilerinde Tanrı'nın 2âtı sırf vücûd kabul edilir. Bunun gerekçesi Tanrı'nın 2âtının bir mâhiyeti bulunduğu takdirde ortaya çıkacak olan terki2 ve ihtiyaç gibi teolojik sorunlardır. Bu nedenle filo2oflar ve ba2ı müteahhir dönem Uelâm âlimleri Tanrı'nın mâhiyetsiz sırf varlık olduğunu savunurlar.<sup>28</sup> Mutlak vücûdun vücûbunu benimseyen sûfîler ise bu sırf vücûdun mutlaklığını kanıtlamaya çalışarak mutlak vücûdu Vâcib'in sırf vücûddan ibâret olan 2âtına eşitleler.<sup>29</sup> *ef-Müsüf* müellifi de Vâcib ile vücûd arasında ö2deşliği sırf vücûdun mutlak vücûd olmasına dair kanıt bağlamında ele alır. Bu kanıtlamada sırf vücûdun mutlaklığına dair klasik yöntemin izlendiği görülür. Buna göre Vâcib, sırf vücûddan ibârettir. Bu sırf vücûd ya mutlak vücûddur. Ya da mutlak vücûda ek olarak bir kayıt da bulunur. İkinci şık terki2i gerektirir. Buradan ilk şıkkın doğruluğu açığa çıkar. Bu da vücûd-i mutlakın vücûbudur. Müellif bu kanıtı tetkike muhtaç kabul eder. İ2ira bu kanıtı Vâcib'in mutlak vücûd ya da mutlak vücûdla beraber bir kayıttan ibâret olmayıp aksine mutlak vücûdun mârû2u olan başka bir basit vücûddan (Vâcib varlık) ibâret olduğu gerekçesiyle itira2 etmek mümkündür.<sup>30</sup>

Müellifin 2ikrettiği bu itira2 yine vücûdu itibârî görme eğiliminin bir ürünüdür. Yukarıda bahsi geçtiği üzere muhakkik sûfîler bu itira2ın kaynağı olan vücûdun itibârligini daha baştan reddetmektedirler. Ayrıca itira2da geçen mutlak vücûdun kendisine âri2 olduğu basit (sırf) vücûdun mutlak olduğunda ısrarcıdırlar. Bu bağlamda İbn Tūrke'nin açıklamaları itira2ın neden geçersiz olduğunu ışık tutar mâhiyettedir. İbn Tūrke'nin açıklamalarının daha net anlaşılması sûfîlerin mutlaklık dediklerinde bununla iki farklı kategoride mutlaklıktan bahsettiklerinin bilinmesine bağlıdır. Bu bağlamda onların biri kavramsal, diğeri ise

<sup>28</sup> Vâcib'in sırf vücûd olması hakkındaki tartışmalar hakkında etraflı bir değerlendirme için bk. Seyyid Şerîf Cürçânî, (*erhu'f-Mevââbf*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Uültür Bakanlığı Ya2ma Eserler Uurumu Başkanlığı, 20fi5), 504-532.

<sup>29</sup> Uonunun etraflı bir incelemesi için bk. Muhammed Bedirhan, *YAhdet-i Yüşüdu SAVunmââ*, 492-497.

<sup>30</sup> *ef-Müsüf*, 140-141.

2âtî olmak üzere iki tür mutlaklık kabul ettiklerini söyleyebiliriz. Uavramsal mutlaklık, 2ihinde bir tabiatın hiçbir şart olmaksızın kendisi olması bakımından ele alınması durumundaki mutlaklıktır. Bu tür bir mutlaklığın dış dünyada mutlaka bir karşılığının bulunmasına gerek yoktur. Bununla birlikte sūfîler, vücûdu bir tabiat olarak görüp onu bu şekilde mutlak olarak incelediklerinde onun, hâricte tahakkuku olan fakat aynı zamanda mefhum düzeyinde 2ihinde de bir karşılığı bulunan bir mutlaklığa ait tabiat olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Dolayısıyla bu mutlak tabiatın hâricte 2ât olarak bir karşılığı mevcuttur. Bu 2âtı vücûb ya da imkân mertebelerine ait hiçbir sūret ve kayıt sınırlayamaz. Bununla beraber bu 2ât her türlü sūret ve kayıttan münezzeh olmakla birlikte her tür sūret ve kayıtlı kayıtlanabilir. Dolayısıyla bu 2ât bütün vâcib ve mümkün hakikatlerin hakikatidir. Sınırsız ve sonsuz olan bu mutlak hakikat, Vâcibî Tanrı'dır. Sūfîler Vâcib'in bu sınırsız ve sonsuzlugunu yani bütün sūretlerle sūretlenebilme özelliğini ifade etmek için Vâcib'e mutlak vücûd demişler bu mutlaklığı hakîkî-2âtî mutlaklık olarak tanımlamışlardır.<sup>31</sup>

Sūfîlerin Vâcib'i 2âtî mutlak vücûd kabul etmelerinin birtakım gerekçeleri vardır. Sonsuzluk ve sınırsızlık bu gerekçelerin en başında yer almaktadır. Bunun anlamı Vâcib'in hiçbir şekilde vücûb ve imkân kayıtları tarafından engellenmemesidir. Bu husustaki en önde gelen kanıt daha sonra da değinileceği üzere naklî ve keşfî kanıtlardır. Dolayısıyla Vâcib 2âtî mutlaklıkla mutlak olan müşahhas bir varlıktır ve 2âtına yaraşır bir biçimde 2ihinde ve dış dünyada hem vücûba ait hükümlerle hem de imkâna ait hükümlerle 2uhûr etmektedir. Bu 2uhûr dolayısıyla Vâcib'in müşahhaslığına herhangi bir zarar da gelmez. Ayrıca Vâcib sınırsız ve sonsuz olması dolayısıyla min haysu huve huve hiçbir şeyin illeti ve mâlülü değildir. Bundan dolayı sūfîler bu illet ve mâlül olmamayı mutlaklık olarak nitelemişler ve Vâcib'e mutlak, yani illet ve mâlül olmayan vücûd demişlerdir.

2âtî-hakîkî mutlaklığa dâir bu mukaddimenin ardından Ibn Tūrke'nin, 2âtî-hakîkî mutlaklığı vücûbu gerektiren hakîkatin yani vücûdun 2âtının min haysu huve huve ademi kabul etmemesinden dolayı sırf vücûd olmasını nasıl temellendirdiğini görebiliriz. Ibn Tūrke Vâcib'in sırf vücûd olması konusunda ileri sürülen delillerin aynı zamanda Vâcib'in gerçek mutlaklık ile mutlak olmasını da kanıtlayan deliller olduğunu düşünmektedir. Yine ona göre bu deliller Vâcib'in mutlak olmak bakımından mutlak tabiat olmasının da kanıtıdır. Çünkü bu deliller mutlak tabiatın mutlak olmak bakımından gerektirdiği hususlardır. Ibn Tūrke'ye göre sırf vücûd olan Vâcib'in mutlaklığının anlamı kayıtsızlık kayıtdır. Dolayısıyla Vâcib'in kayıtsızlık dışında hiçbir kaydı yoktur. Vâcib'in bu şekilde kayıtlı olması bir kayıt da değildir. Çünkü kayıtsızlık kaydı her ne kadar hâricî

<sup>31</sup> Abdurrahman el-Ayderûsî, *Letâifü'l-Sûd*, thk. Said Abdülfettâh (Uahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 2006), 233-234.

kayıtlardan olsa bile onun vücûdun tabiatında herhangi bir etkisi yoktur. Dolayısıyla bu kayıt ademî itibârlardandır. Ademî itibârlar ile herhangi bir hakîkati ele aldığımızda hakîkate bir değişme olmayacağından vücûd ya da Vâcib, kayıtsızlık kaydı ile dikkate alındığında ondan herhangi bir değişme olmaz. Buna göre Vâcib hakkında filozoflar ve bazı kelâmcıların Vâcib hakkında kabul ettikleri vücûbyani sırf vücûd olma kaydı bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu kayıt kayıtsızlık anlamı taşıması nedeniyle Vâcib, sırf ve kayıtlardan münezzeh olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.<sup>32</sup>

## 2.2. Argüman: Vâcib ve Vücûd En Genel Şeylerdir ve illetleri Yoktur

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

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

*ef-Müsüf* müellifi vücûdun kurucu unsur olmasına yönelik muhtemel bir diğer itiraza daha zikreder. Bu itiraza göre "İnsan mevcuttur" önermesi "İnsan gülen-

<sup>32</sup> Sâinüddin b. Türke, *Temhîdu'l-UAVâid*, 68.

dir“ önermesinde gördüğümü2 gibidir. Bu bedihî olarak kavranılan bir durumdur. Öte yandan mevcudluk yukarıda Zikredilen “Beya2 mahal sahibidir“ önermesinde olduğu şekilde kullanılmamaktadır. Müellif bu itira2ı da değerlendirir. Bu bağlamda öncelikle mâhiyetin vücûdât-ı hâssanın kendisi olmasına, böylece vücûdât-ı hâssanın mâhiyetlere mütehâlif ve mâhiyet dolayısıyla mutlak vücûda muhâlif olması ve bundan hareketle de vücûdun bunlara kendisinde ittifâk ettikleri hususta vâkî olması, mâhiyetin de bunlara ihtilâf ettikleri husus itibariyle vâkî olmasına ne tür bir engel olabileceğini sorar. Bu çerçevede gayr-i müştak mahmûl olan şeye ara2ının hamlinin, mahmûlün mev2ûa ihtiyacını gerektirmeyeceğini iddia eder. Bu nedenle mutlak vücûd kendi 2âtında mevcut, kendisiyle kâim, dış dünyada müşahhas bir tekil bir, bütün mahal ve mâhiyetlerden bağımsız, hâricte bütün vücûdlar ve mevcutlar arasında müşterek olabilir. Bu mutlak vücûd, mevcûdât ya da vücûdattan hiçbirinin mâlulü olmayıp bunlar onun mâlulü olabilirler. Müellif bu durumun tlatonik idelerin dış dünyada küllî olarak mevcut olmaları ile ben2erliğini de ayrıca hatırlatır.

Müellif muvahhidler diye nitelediği muhakkik sûfilerin yalnızca mutlak vücûdu Vâcib’le ö2deleştirmeleri nedeniyle mutlak mevcut veya umûr-i âmmeden başka durumların da Vâcib’le ö2deleştirmesini gerektirip gerektirmediği konusunu da araştırır. Burada araştırma konusu bu kabulün kudemânın çoğalmasına yol açma ihtimâlidir. Müellif buna mutlak vücûd ile mutlak mevcut arasındaki ikiligin itibârîliğini ileri sürerek itira2 eder. Bu ikilik itibârî oluşu nedeniyle Vâcib’in çoğalmasını gerektirmemektedir. Hatta umûr-i Âmmeden her biri Vâcib kabul edilse bile yine Vâcib’in çoğalması sö2 konusu olmayacaktır. İira umûr-i âmme 2ât bakımından tek fakat itibâr bakımından farklılaşan ve çoğalan bir şeydir. Öte yandan onlardan vücûdun dışında kalan herhangi bir tür terkibe sahiptir ve ancak vücûd ile mevcudiyet ka2anır. Bu yü2den vücûdun dışındaki umûr-i âmmeden hiçbiri bi2âtihi Vâcib olma2. Ancak mutlak vücûd Vâcib’dir. Çünkü mutlak vücûd mutlak basitlikle basit olması nedeniyle kendisinde hiçbir şekilde terkîp yoktur. Bilakis e2elî ve ebedî olarak bi2âtihi mevcuttur.<sup>33</sup>

### 2.3. Argüman: Vâcib Sonsu2 ve Sınırsızdır

Vâcibin vücûda ö2deş olması ve ikisinin eşitlenmesi ve vücûdun Vâcib’in 2âtı olması hususunda *ef-Müsûf* müellifinin saydığı argümanlarından bir diğeri ise Vâcib’in sonsu2 ve sınırsız oluşudur. Müellifin 2ikrettiği kanıtların ilki Vâcib’in imkân mertebelerindeki tecellîsi ü2erinden Vâcib’in sınırsız ve sonsu2 oluşunun kanıtıdır. İkinci kanıt ise bu kanıtı dayalı olarak Vâcib’in sınırsız ve sonsu2luğu kabul edildiğinde bunun nasıl tahakkuk edeceğinin aklî olarak tespitine dayanır.

Bu çerçevede müellif öncelikle Vâcib’e teşbîh ifade eden sıfatların itlakını değerlendirir. Buna göre peygamberler ve velîlerden nakledilen mirasta Vâcib’e in-

<sup>33</sup> *ef-Müsûf*, 142-144.

sanî özellikler ve organlar itlak olunduğu görülmektedir. Müellif bu hususta örnek olarak H2. teygamber'den naklolunan Allah'ın bir kulunu sevdiğinde o kulun gören gözü, işiten kulağı, yürüyen ayacı vb. organları olması ile ilgili hadisi zikreder. Öte yandan ba2ı velîlerin "Ene'l-Hakk" "Leysel fi cübbeti sivallah" gibi sözlerinin de teşbîhî bir yönü vardır. Müellife göre bütün bu ifadeler Hakk'ın en genel şey olması dolayısıyladır. En genel şey de mutlak vücûddan başkası değildir. Bu durumda Vâcib Teâlâ'nın mutlak vücûd olması gerekir.

Bu hususta ileri sürülen bir diğer kanıt ise Vâcib'in her yerde Zuhûr edebilme özelliğinin bulunmasıdır. Bu bağlamda müellif Vâcib'in her şeye itlakının sıhhatinin ancak üç cihetten olabileceği fikrindedir. Bu itlak ya hulûl yoluyla ya ittihâd yoluyla ya da Vâcib'in eşyanın en geneli olması yoluyla. Müellife göre bu itlakın hulûl yoluyla olması şıkkı geçersizdir. İra hulûl yoluyla itlak olursa bu durumda Vâcib eşyaya muhtaç olur, onların çoğalmasıyla O da çoğalır. Öte yandan bütün bu sorunlarla beraber hakîkî olarak değil ancak mecâzî olarak hulûl yoluyla itlakının sıhhatini de kabul etmek gerekir. Ittihâd yoluyla olan itlak şıkkı da imkânsıdır. Çünkü nesnelere arasında ittihâd imkânsıdır. İra ittihâdda şeylerden biri ya da her ikisi birden yok olduğunda ittihâd gerçekleşmez. Eger her ikisi de varlığını sürdürürse bu durumda biri diğeri ile aynı şey olma2. Her ikisi de kendileri olarak kalmayı sürdürürler, tekleşmezler. Böylece üçüncü şıkkın geçerliliği ortaya çıkar. Bu durumda da Vâcib'in mutlak vücûd olduğu ortaya çıkmış olur.<sup>34</sup> Müellif son iki kanıt hakkında herhangi bir açıklama veya kanıtlara itira2 edilecek bir yön zikretmeye gerek görmez. Buradan bu iki kanıtın ona göre Vâcib'in mutlak vücûd ile ayniyetine dair en güçlü kanıt olarak bunları gördüğü söylenebilir.

### Sonuç

Mutlak vücûdun müşahhas birliği, dış dünyada bir hakîkatinin olması ve bundan dolayı hâricte mevcudiyeti, Tanrı'nın Zâtının sırf ve mutlak vücûd olması gibi prensipler vahdet-i vücûd ontolojisinin kurucu unsurlarıdır. Bütün bu unsurlar ise ancak vücûdun vücûbu kabul edildiğinde geçerlilik kazanmaktadır. Bu yüzden vücûdun vücûbu te2i sûfiler ile Ehl-i na2ar arasında polemiklere konu olmuştur. Bu polemikler tarafların ontolojik tasavvur farkından kaynaklanır ve geniş bir literatürün ortaya çıkmasına yol açar. Müellifi hakkında kesin bir bilgi elde edemediğimi2 *ef-Müsüfü'l-Akfiyyetü'l-Kffâtûniyye* isimli eser bu polemik literatürü içerisinde çeşitli açılardan dikkat çekici yönleri sahip bir eserdir. İra polemik metinleri üzerinde yapmış olduğumu2 çalışmalar çerçevesinde tespit ettiğimi2 kadarıyla *ef-Müsüfü'l-Akfiyyetü'l-Kffâtûniyye*, vücûdun vücûbu ve bu çerçevede Vâcib'in vücûda, vücûdun da Vâcib'e eşitlenmesi ile ilgili kanıtlar ve itira2ları müstakil bir çerçevede ele alan ve tarafsız bir bakışla inceleyen ilk ve tek eserdir. Bu nedenle polemik literatürü içerisinde ö2gün bir yere sahiptir.

<sup>34</sup> *ef-Müsüf*, 145.

Çalışmamı2da da görüleceği üzere *ef-Müsüf*'ün meçhul müellifi vücûdun vücûbu ile ilgili kanıtlar ve itira2ları özgün ve Ehl-i na2ar'ın skolastik diline uygun biçimde incelemiştir. *ef-Müsüf* de ele alınan kanıtlar ve itira2lardan yola çıkarak rahatlıkla ifade edebilir ki, sûfiler ile Ehl-i na2ar arasında bu konuda cereyan eden tartışmaların bir taraftan tekâfû-i edille diğer taraftan da kavram karmaşası handikapından çıkması güç görünmektedir. Çünkü vücûdun vücûbu ile ilgili tartışmalar bağlamında Ehl-i na2ar cihetinde 2ihnî alışkanlıkların, sûfiler cihetinde ise va2olunan ıstılahın müphemliğinin yol açtığı sorunların etkili olduğu söylenebilir. Meçhul müellifimi2in bu hususta kendi görüşünü açıkça belirtmemesinin arka planında da bu handikapların bulunması muhtemeldir.

Vücûdun vücûbu problemi bağlamında yaptığım2 bu çalışma çerçevesinde *ef-Müsül*'ün geçmişte ve günümü2de hak ettiği ilgiye ma2har olduğunu söylemek güçtür. İira Molla Fenârî'nin *Misbâh*'ta yapmış olduğu ba2ı nakilleri ve Abdurrahman Bedevî'nin eseri neşrini sayma2sak eserin sonraki dönemlerde mühmel kaldığını, kendisinden neredeyse hiç bahsedilmediğini söyleyebiliriz. Bu ihmalin neden kaynaklandığını bilmiyoruz. Belki bu ihmalin nedeni müellifin meseleyi tarafsız biçimde ele alırken her iki tarafın kanıtlarına eşit mesafede durması ve vahdet-i vücûdu benimsediğini çok açık bir biçimde ifade etmemiş olmasıdır. Bununla birlikte eser geçmişte ihmale ugramış olsa da vücûdun vücûbuna yönelik kanıt ve itira2ları en kapsamlı şekilde ve na2arî bir dille ele alıp kritik etmesi dolayısıyla değeri inkâr edilemez. Bundan dolayı vahdet-i vücûd alanında yapılan yeni çalışmalar için konu olma önceliğine sahiptir diyebiliriz.

#### İntihal Taraması Plagiarism Detection

Bu makale intihal taramasından geçirildiğ This paper was checked for plagiarism

#### Etik Beyan Ethical Statement

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

#### Finansman Grant Support

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

#### Açık Erişim Lisansı Open Access License

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

#### Telif Hakkı Copyright

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

#### Uaynakça

Âmülî, Haydar. *Naβdu'n-nuβûd*. nşr. Osman İsmail Yahyâ - Henry Eugenie Corbin. Tahran: Encümen-i İran İinasi-yi Fransa, fi989.  
Bedirhan, Muhammed. *Yahdet-i Yüsûdu SAVunmaβ*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 20fi9.

- Bedirhan, Muhammed. "Vücûdun Vücûbu". *ÇanaBİafe OnseBis Mart Üniversitesi İfahiyat FABüftesi Dergisi [Uifitbahir]* 9 (Eylül 2016), 63-80.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. (*erhu'f-MevâBif*. trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Uültür Bakanlığı Ya2ma Eserler Uurumu Başkanlığı, 20fi5.
- Ayderûsî, Abdurrahman. *Letâifu'f-sûd*. thk. Said Abdülfettâh. Uahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 2006.
- Uayserî, Dâvûd. *MuBaddemÂt*. thk. Turan Uoç vd. Uayseri: Uayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Mehâimî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed. *Meçrau'f-husûs ifâ me'Ânî en-Nusûs*. thk. Ahmed Ferid Me2îdî. Beyrut: Dârü'l-Uütübi'l-İlmiyye, 2008.
- ef-Müsüfü'f-Asfiyyetü'f-Kffâtûniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Uahire: Dârü'l-Uütübi'l-Misriyye, fi947.
- Ensârî, Hasan. "Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefî el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflâtûniyye ve Mülûk-i Rey". Erişim fi0 Uasım 202fi. <https://fansari.kateban.com/fpostf257fi>
- Ibn Türke, Sâinüddîn. *Temhîdü'f-Uavâid*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Tahran: Encümen-i Islâmî-yi Hikmet u Felsefe-i Irân, fi360.
- Ibnü'l-Arabî. *İnçâu'd-devâir*. thk. H. S. Nyberg. Leiden: Brill, fi9fi9.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'f-üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, fi374.
- Molla Sadrâ. *Uitâbu'f-Meçâ'ir*. thk. Halid Abdülkerim. b.y.: y.y. t.s.
- Teftâ2ânî, Sa'düddîn. (*erhu'f-MABâstd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Uütübi'l-İlmiyye, 200fi.

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

Muhammed Bedirhan | Sorumlu Yazar/Corresponding Author

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

İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Ana Bilim Dalı.

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

Çanakkale/Türkiye

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

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

#### Abstract

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

Yayın | Published: 20 Mart/March 2022

Kabul | Accepted: 14 Mart/March 2022

Geliş | Received: 06 Ocak/January 2022

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

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

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

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



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

### Keywords

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

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

### Öz

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

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

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

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

### Anahtar Kelimeler

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

### Giriş

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 1. Vücûd Neden Vâcibtir?

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

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

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

### 1.1. Argüman: Mutlak Vücûd Ademi Gayr-ı Kâbildir

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

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

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

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

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

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

<sup>10</sup> Sâimüddîn b. Türke, *Temhidü'l-Kavâid*, 20.

<sup>11</sup> *el-Müsül*, 133.

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

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

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

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

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

<sup>13</sup> *el-Müsül*, 133-134.

<sup>14</sup> *el-Müsül*, 133.



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

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

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

<sup>15</sup> el-Müsül, 134.

<sup>16</sup> el-Müsül, 136.

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

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

### 1.2. Argüman: Mutlak Mevcut Ademi Gayr-i Kâbildir

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

### 1.3. Argüman: Mutlak Vücûd Mümkün Değildir

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

<sup>18</sup> *el-Müsül*, 141-142.

<sup>19</sup> *el-Müsül*, 141.

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

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

onun illeti olurlardı. Dolayısıyla bu ihtimal bahsi geçen bu üç kısımdan çıkmayı temin etmemektedir.<sup>20</sup>

#### 1.4. Argüman: Vücûd Asıldır

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

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

#### 1.5. Argüman: Mutlak Vücûdun Varlığı Kendisindedir

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

<sup>20</sup> *el-Müsül*, 134-136.

<sup>21</sup> *el-Müsül*, 139.

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

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

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

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

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

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

<sup>23</sup> *el-Müsül*, 136.

<sup>24</sup> *el-Müsül*, 136-137.

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>25</sup> el-Müsül, 136-139.

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

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

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

## 2. Vâcib Neden Vücûddur?

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

<sup>26</sup> *el-Müsül*, 141.

<sup>27</sup> *el-Müsül*, 140.



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

### 2.1. Argüman: Vâcib Sırf ve Mutlak Vücûddur

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

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

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

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

<sup>30</sup> *el-Müsül*, 140-141.

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

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

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

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

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

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

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

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

*el-Müsül* müellifi vücûdun kurucu unsur olmasına yönelik muhtemel bir diğer itirazı daha zikreder. Bu itiraza göre "İnsan mevcuttur" önermesi "İnsan gülen-

<sup>32</sup> Sâinüddin b. Türke, *Temhidü'l-Kavâid*, 68.

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

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

### 2.3. Argüman: Vâcib Sonsuz ve Sınırsızdır

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

Bu çerçevede müellif öncelikle Vâcib’e teşbîh ifade eden sıfatların itlakını değerlendirir. Buna göre peygamberler ve velîlerden nakledilen mirasta Vâcib’e in-

<sup>33</sup> *el-Müsül*, 142-144.

sanî özellikler ve organlar ıtlâk olunduğu görülmektedir. Müellif bu hususta örnek olarak Hz. Peygamber'den naklolunan Allah'ın bir kulunu sevdiğinde o kulun gören gözü, işiten kulağı, yürüten ayağı vb. organları olması ile ilgili hadisi zikreder. Öte yandan bazı velîlerin “Ene'l-Hakk” “Leyse fi cübbetî sivallah” gibi sözlerinin de teşbîhî bir yönü vardır. Müellife göre bütün bu ifadeler Hakk'ın en genel şey olması dolayısıyladır. En genel şey de mutlak vücûddan başkası değildir. Bu durumda Vâcib Teâlâ'nın mutlak vücûd olması gerekir.

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

### Sonuç

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

<sup>34</sup> *el-Müsül*, 145.

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

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

#### İntihal Taraması

##### Plagiarism Detection

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

##### Etik Beyan

#### Ethical Statement

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

##### Finansman

#### Grant Support

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

#### Acık Erisim Lisansı Open Access License

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

##### Telif Hakkı

#### Copyright

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

#### Kaynakça

- Âmülî, Haydar. *Nakdu'n-nukûd*. nşr. Osman İsmail Yahyâ - Henry Eugenie Corbin. Tahran: Encümen-i İrân Şinasi-yi Fransa, 1989.
- Bedirhan, Muhammed. *Vahdet-i Vücûdu Savunmak*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

- Bedirhan, Muhammed. “Vücûdun Vücûbu”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahir]* 9 (Eylül 2016), 63-80.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Ayderûsî, Abdurrahman. *Letâifu'l-cûd*. thk. Said Abdülfettâh. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 2006.
- Kaysereî, Dâvûd. *Mukaddemât*. thk. Turan Koç vd. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi, 1997.
- Mehâimî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed. *Meşrau'l-husûs ilâ me'ânî en-Nusûs*. thk. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1947.
- Ensârî, Hasan. “Hüviyyet-i Nüvisende-i Risâle-yi Felsefî el-Müsülü'l-akliyyetü'l-Eflâtûniyye ve Mülûk-i Rey”. Erişim 10 Kasım 2021. <https://ansari.kateban.com/post/2571>
- İbn Türke, Sâinüddîn. *Temhîdü'l-Kavâid*. thk. Celâleddin Aştîyânî. Tahran: Encümen-i İslâmî-yi Hikmet u Felsefe-i İrân, 1360.
- İbnü'l-Arabî. *İnşâu'd-devâir*. thk. H. S. Nyberg. Leiden: Brill, 1919.
- Molla Fenârî. *Misbâhu'l-üns*. thk. Muhammed Hâcevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.
- Molla Sadrâ. *Kitâbu'l-Meşâ'ir*. thk. Halid Abdülkerim. b.y.: y.y. t.s.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. İbrahim Şemseddin. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.