



ŞERHU'L MEVÂKİFTA MÂHİYET

2022

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

Talha ŞAHİN

**Tez Danışmanı
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ**

ŞERHU'L MEVÂKIF'TA MÂHIYET

Talha ŞAHİN

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ

T.C.

Karabük Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında

Yüksek Lisans Tezi

Olarak Hazırlanmıştır

Karabük

Ocak 2022

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	3
DOĞRULUK BEYANI	4
ÖNSÖZ	5
ÖZ.....	6
ABSTRACT.....	7
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ.....	8
ARCHIVE RECORD INFORMATION	9
KISALTMALAR	10
ARAŞTIRMANIN KONUSU	11
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	11
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	12
GİRİŞ	13
1. SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ’NİN HAYATI.....	13
2. SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ’NİN ESERLERİ	15
2.1. Kelâm	15
2.2. Felsefe, Mantık ve Astronomi	16
2.3. Fıkıh.....	16
2.4. Tasavvuf.....	16
2.5. Tefsir.....	16
2.6. Hadis.....	16
2.7. Arap Dili ve Edebiyatı	17
3. SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ’NİN KELÂMİ GÖRÜŞLERİ	17
3.1. Bilgi Teorisi.....	17
3.2. Âlem ve Varlık.....	18
3.3. Allah’ın Varlığı ve Sıfatları.....	18
3.4. İnsan	19
3.5. Nübüvvet	19
3.6. Ahiret.....	20

3.7. İman-İslâm.....	20
3.8. İmamet	20
BİRİNCİ BÖLÜM	21
1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	21
1.1. Mâhiyet.....	21
1.1.1. Mâhiyetin Kısımları.....	25
1.2. Zihni Varlık	28
1.3. Varlık ve Mâhiyet Ayrımı	42
İKİNCİ BÖLÜM.....	50
1. ŞERHU'L MEVÂKIF	50
2. ŞERHU'L MEVÂKIF'TA MÂHIYET KAVRAMI	51
2.1. Mâhiyetin Kendisi Dışındakilerden Ayrışması	51
2.2. Mâhiyetin Arazlarına Kıyasla İtibarları.....	53
2.3. İdelerin Varlığı	55
2.4. Mâhiyetin Kısımları.....	55
2.5. Bileşik Mâhiyetin Parçalarının Taksimi	56
2.6. Mâhiyetin Yaratılmış Olup Olmaması (Mec'ûliyeti).....	59
2.7. Bileşik Mâhiyet.....	64
2.8. Mâhiyetin Bileşikliği Nasıl Bilinebilir?	65
2.9. Mâhiyetin Bileşiminde Parçaların Birbirine Muhtaç Olması.....	65
2.10. Mâhiyetin Parçaları Arasındaki İlişki	67
2.11. Taayyün.....	74
2.12. Taayyün Mâhiyetin Malûlü Olabilir mi?.....	80
SONUÇ	83
KAYNAKÇA.....	86
ÖZGEÇMİŞ	90

TEZ ONAY SAYFASI

Talha ŞAHİN tarafından hazırlanan “ŞERHU’L MEVÂKIF’TA MÂHİYET” başlıklı bu tezin Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ

Temel İslam Bilimleri ABD

Bu çalışma, jürimiz tarafından Oy Birliği ile Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir. 25/01/2022

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan: Prof. Dr. Hatice KELPETİN ARPAGUŞ (MÜ)

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ (KBÜ)

Üye: Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ (KBÜ)

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile, Yüksek Lisans Tezi derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Hasan SOLMAZ

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntıların intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden olduğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlaki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı:

İmza:

ÖNSÖZ

Seyyid Şerîf Cürçânî İslam âleminin bilinen en önemli kelâmcılarından biridir. Onun bu noktaya gelmesinde kuşkusuz en büyük pay sahibi olan eseri ise *Şerhu'l Mevâkıf*'tır. Adudüddin el-Îcî'nin *el-Mevâkıf*'ına yazılan bu eser, şerhi olduğu metnin önüne geçerek İslam düşünce tarihine adeta damgasını vurmuştur. Kelâm, felsefe ve mantıki terminolojinin ustalıkla kullanıldığı *Şerhu'l Mevâkıf* bu alanlarda araştırma yapan kişiler tarafından temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Bu çalışmanın temel kaynağı da "*Şerhu'l Mevâkıf*"tır.

Mâhiyet ile ilgili meselelere baktığımız da ortaya çıkan tartışmalar kelâm ve felsefe tarihinin üzerine inşa edildiği bir nüve konumundadır. Zira mâhiyet hem bir şeyin tanımına konu olarak epistemolojik alanda hem de varlığa konu olarak ontolojik alanda tartışılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın konusu da *Şerhu'l Mevâkıf*'ta Mâhiyet kavramıdır.

Çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin hayatı, eserleri ve ön plana çıkan kelâmi görüşleri kısaca aktarılacaktır. Birinci bölümde, mâhiyet kavramı ve mâhiyete bağlı olarak tartışılan zihni varlık düşüncesi, varlık mâhiyet ayrımı konuları ele alınarak fikri bir altyapı oluşturulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın asıl bölümü olan ikinci bölümde, *Şerhu'l Mevâkıf* medarında mâhiyet kavramının nasıl anlaşılması gerektiği ve Cürçânî'nin mâhiyet düşüncesi incelenecektir.

Tez konusunun belirlenme aşamasından tezin bitimine kadar bana her aşamada yol gösteren çok değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ hocama sonsuz şükranlarımı sunarım. Yakın ilgileriyle katkı sağlayan, teşvik ve yardımlarını esirgemeyen Harun APAYDIN ve Serkan ERGÜN'e, dualarını her zaman hissettiğim aile büyüklerime, arkadaşlarıma en içten minnet ve şükranlarımı sunarım.

Talha ŞAHİN

KARABÜK-2022

ÖZ

Seyyid Şerîf Cürçânî aklî ve naklî ilimlerde birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerden birisi de *Şerhu'l Mevâkıf*'tır. Kelâma ilişkin birçok meselenin incelendiği bu yapıt çalışmanın temel kaynağını oluşturmaktadır. Çalışmada “*Şerhu'l Mevâkıf*'ta Mâhiyet” konusu işlenecektir.

Genel bir perspektif sunmak açısından mâhiyet kavramıyla bağlantılı olan; zihni varlık düşüncesi ve varlık-mâhiyet ayrımı şeklinde gerçekleşen tartışmalar beyan edilmiştir.

Seyyid Şerif Cürçânî tarafından mâhiyet kavramının *Şerhu'l Mevâkıf*'ta nasıl ele alındığı, mâhiyetin kısımları, mâhiyetin basit mi bileşik mi olduğu, mahlûk olup olmadığı gibi meseleler incelenmiştir. Bu meselelerin anlaşılması noktasında Cürçânî kendisinden önceki görüşleri de ekleyerek eleştiri ve izahlar getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, Mâhiyet, Varlık, Zihni varlık.

ABSTRACT

Sayyid Sharif al-Jurjani wrote a great deal of works in rational and narrative sciences. One of these works is *Sharh al-Mawaqif*. This work, which examines many issues related to Kalam, constitutes the main source of our study. In our study, we will deal with the subject of “mahiyat (quiddity) in *Sharh al-Mawaqif*”.

In order to present a general perspective, a concept related to mahiyat: the idea of mental being and discussions in the form of the distinction between existence and mahiyat have been provided.

Issues such as how the concept of mahiyat is dealt with by Sayyid Sharif al-Jurjani in *Sharh al-Mawaqif*, kinds of mahiyat, whether it is simple or compound, and whether it is created or not have been examined.

At the point of understanding these issues, narrating the views of previous thinkers, al-Jurjani at times makes criticism and offers explanations.

Keywords: Kalam, al-Jurjani, *Sharh al-Mawaqif*, Quiddity, Being, Mental Being.

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	<i>Şerhu'l Mevâkıf</i> 'ta Mâhiyet
Tezin Yazarı	Talha ŞAHİN
Tezin Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ
Tezin Derecesi	Yüksek Lisans
Tezin Tarihi	25.01.2022
Tezin Alanı	Temel İslam Bilimleri
Tezin Yeri	KBÜ/LEE
Tezin Sayfa Sayısı	90
Anahtar Kelimeler	Kelâm, Seyyid Şerîf Cürcânî, <i>Şerhu'l Mevâkıf</i> , Mâhiyet, Varlık, Zihni varlık.

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	<i>Mahiyat</i> (Quiddity) in <i>Sharh al-Mawaqif</i>
Author of the Thesis	Talha ŞAHİN
Advisor of the Thesis	Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ
Status of the Thesis	Master's Degree
Date of the Thesis	January 25, 2022
Field of the Thesis	Basic Islamic Sciences
Place of the Thesis	KBÜ/LEE
Total Page Number	90
Keywords	Kalam, al-Jurjani, <i>Sharh al-Mawaqif</i> , Quiddity, Being, Mental Being

KISALTMALAR

AİBÜ. : Abant İzzet Baysal Üniversitesi

c. : Cilt

cc. : Celle Celâluhu

çev. : Çeviren

ed. : Editör

d. : Doğum

fak. : Fakülte

thk. : Tahkik

trc. : Tercüme

T.D.V. : Türkiye Diyanet Vakfı

DİB. : Diyanet İşleri Başkanlığı

Haz. : Hazırlayan

h. : Hicri

Hz. : Hazreti

m. : Miladi

nşr. : Neşr

ö. : Ölüm

s. : Sayfa

ünv. : Üniversite

yay. : Yayınları

y.y. : Yayın Yılı

ARAŞTIRMANIN KONUSU

İnsan düşünen bir varlık olması sebebiyle içerisinde yaşadığı tarih boyunca varlığı idrak etme çabası içerisinde bulunmuştur. Varlığın kaynağının ne olduğu, onun bir mâhiyetinin olup olmadığı gibi meseleler çeşitli alanlarda ele alınmış ve tartışılabilen problemler olarak görülmüştür.

İnsan zihnini meşgul eden ve tam anlamıyla kavranması mümkün olarak görülmeyen mâhiyet ve buna bağlı olarak ortaya çıkan bu tartışmaların İslâm düşünce geleneği içerisinde özellikle kelâm ilminde geniş yer tuttuğu görülmektedir. Çeşitli görüşlerin ortaya atıldığı bu konularda ayrışmanın kavramları algılamadaki farklılıktan kaynaklandığı söylenebilir. Bu bağlamda kelâm geleneği içerisinde mâhiyet konusu varlık başlığı altında birçok kelâmcı tarafından ele alınarak çok sayıda esere konu olmuştur. Bu noktada Seyyid Şerif Cürçânî ve onun kelâma ilişkin eseri *Şerhu'l Mevâkıf* kıymetli bir yer edinmiştir. Mâhiyet kavramını ele alırken kendinden önce söylenmiş birçok fikri de aktararak eleştiri ve izahlarda bulunması daha sonra kendi fikrini beyan etmesi onun mâhiyet kavramını nasıl anladığını ortaya koyması açısından bir anahtar işlevi görmektedir.

Çalışmanın ana konusu “*Şerhu'l Mevâkıf*’ta Mâhiyet” kavramıdır. Seyyid Şerif Cürçânî’nin *Şerhu'l Mevâkıf* adlı eserinden hareketle mâhiyet konusu incelenecektir.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Mâhiyet “onu o yapan şey” olarak ifade edilen hem bilgi hem de varlık düzleminde ele alınan bir kavram olarak dikkat çekmektedir. Cürçânî bu kavramı *Şerhu'l Mevâkıf*’ta ele almış, genel olarak bu konuda söylenen fikirleri de ortaya koyarak bu düşünceye bir bütün olarak bakma imkânı sağlamıştır. Mâhiyet kavramının kelâm geleneğinde önemli bir konumda olması esasında onun paradigmatik bir kavram olmasına da dayanmaktadır. Zira bu kavram hakkındaki düşünceler, diğer birçok düşünceyi de etkileyebilmektedir. Cürçânî’nin mâhiyet anlayışını fihmedebilmek onun düşünce yapısına ve varlık anlayışına dair birtakım bilgilere de kapı aralamış olacaktır. Dolayısıyla bu etki mâhiyet hakkında araştırma yapmayı önemli hale getirmektedir.

Çalışmanın amacı *Şerhu'l Mevâkif*'ta ele alındığı şekliyle mâhiyet kavramını inceleyerek Cürçânî'nin bu konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymaktır.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Mâhiyet kavramına dair hem klasik kaynaklarda hem de modern kaynaklarda birçok eser bulunmaktadır. Ancak bu çalışmada mâhiyet kavramı Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Şerhu'l Mevâkif* eseri bağlamında ele alınmıştır.

Çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Cürçânî'nin hayatı, çeşitli alanlarda yazmış olduğu eserleri ve ön plana çıkan bazı kelâmi görüşlerine kısaca değinilmiştir.

Birinci bölümde, mâhiyet kavramıyla ilgili genel bilgiler aktararak kelâmcı ve filozofların mâhiyeti nasıl anladığı, Allah'ın bir mâhiyeti olup olmadığı konusundaki düşünceler aktarılmıştır. Mâhiyete bağlı olarak ortaya çıkan zihni varlık, varlık mâhiyet ayrımı şeklinde gerçekleşen tartışmalar asıl konuya bir ön hazırlık niteliğinde ele alınarak zihinsel bir altyapının oluşturulması amaçlanmıştır. Özellikle kelâmcı ve filozofların bu konularda birbirlerinden ayrıştıkları gözlemlenmiştir. Çeşitli makale ve eserlerden faydalanılarak araştırma desteklenmiştir.

İkinci bölümde, *Şerhu'l Mevâkif*'ta mâhiyet kavramı ele alınmıştır. Esasında bu çalışma Cürçânî'nin *Şerhu'l Mevâkif*'ta ele aldığı şekliyle mâhiyet kavramını anlama çabasıdır. Müellif eserinde mâhiyet kavramını maksat olarak isim verdiği başlıklara ayırarak on iki maksatta ele almıştı. Bu çalışmada da akışa uyulmuş mâhiyet kavramı on iki başlıkta incelenmiştir. Bütünüyle esere bağlı olarak ele alınan mâhiyet kavramının açıklanması ve izah edilmesi noktasında tasviri bir yöntem kullanılmıştır. Eserin çevirisinin son yıllarda yapılmış olduğu ve bizim de temel kaynağımızın bu olmasına karşın kelâmi, felsefi ve mantıki terminolojiye ait kullanımlar eserin çevirisinin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bu ıstıhlara ait kelimelerin Türkçede tam olarak karşılıklarının bulunmaması ya da mefhum olarak tam manayı karşılayamamaları eserin Arapça metni üzerinden incelenmesi zaruretini doğurmuştur. Bu doğrultuda metin üzerinde tahlil de bulunularak konunun daha kolay anlaşılabilir olması noktasında yer yer örnekler verilmiş ve izahlar getirilmiştir.

GİRİŞ

Bu bölümde Seyyid Şerif Cürcânî'nin hayatına dair bilgiler sunulacaktır. Daha sonra onun çeşitli alanlarda yazmış olduğu eserleri zikredilip öne çıkan bazı kelâmi görüşleri kısaca açıklanacaktır.

1. SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'NİN HAYATI

Seyyid Şerif diye meşhur olan Cürcânî, Cürcân yakınlarındaki Takü'de (d. h. 740/m. 1340) dünyaya geldi.¹ Hz. Peygamber soyundan geldiği için Seyyid Şerif olarak isimlendirilen Cürcânî, Kelâm, Fıkıh ve Arap Dili alanlarında uzmanlaştı. Cürcân'da ilim eğitimi almaya başlayan Seyyid Şerif hocası Kutbüddin er-Râzî'den “Şerhu'ş Şemsiyye” ve “Şerhu'l-Metâli” isimli mantık eserlerini okumak için Herat'a gitti.²

Bir süre sonra hocasının ilerleyen yaşı ve gözlerinin zayıflaması dolayısıyla ilim faaliyetleri olumsuz etkilendi.³ Bu sebeple hocası onu mantık âlimi Mübârek Şah'dan ilim tahsil etmek için Mısır'a gitmesini tavsiye etti. Mısır yolculuğu sırasında Cemâleddin Aksarâyî'nin öğrencisi olma isteğiyle Anadolu'ya gitti. Aksaray'a ulaştığında ise Aksarâyî'nin vefat haberini alan Cürcânî burada Cemâleddin Aksarâyî'nin öğrencisi Molla Fenârî ile tanışıp onunla Mısır'a gitti ve burada on yıl kaldı.⁴

¹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Dârul-sâdir, Beyrût) I-5, c. II, 199.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *el-Bedrü't-tâli' bi-me'hâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*, Dâru'l Kitâbil-İslamiyye (I-II, Kahire 1348) c. I, 488.

³ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli'*, c. I, 488.

⁴ Sadreddin Gümüş, “Seyyid Şerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri”, İslami İlimler Araştırma Vakfı yay. 1984, 87.

Mısır'da bulunduğu sürede Hekim Hacı Paşa, Şeyh Bedreddin Simâvî ve Şair Ahmedî gibi arkadaşlarıyla birlikte naklî ilimleri Ekmeleddin el-Bâbertî'den, aklî ilimleri ise Mübârek Şah'tan okudu. Bu süreçte Kutbüddin er-Râzî'nin “*Şerhu'l Metâli'il-envâr*”ına bir hâşiye kaleme aldı. Eğitimi nihayete erdirmesinin akabinde Bursa'ya uğradı. Ardından ana vatanına geri döndü. Şîraz'da Sa'deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerif'i Şîraz'ın yöneticisi Şah Şücâ'a takdim etti. Ardından Şîraz'daki Dârüşşifâ Medresesinde tâlim vermek için buraya tayin edildi. Bu medresede on sene kaldı. Burada öğretim faaliyetleriyle beraber telif çalışmalarını da devam ettirdi.⁵

Timur'un Şîraz'ı ele geçirmesi üzerine kendisi istememesine rağmen Semerkant'a götürüldü. On sekiz yıl kaldığı bu şehirde baş müderris olarak öğretim faaliyetlerinde bulundu. Farklı alanlarda birçok eser yazdı. Teftâzânî ile ilmî münazaralar yaptı. Bu münazaralarda gösterdiği başarı ile ününü arttırdı. Semerkant'ta Hâce Alâeddin Attâr ile tanışması onun tasavvufa ilgi duyarak Nakşibendiyye tarikatına girmesinde etkili oldu. Mevlânâ Nizâmeddin Hâmûş'un tasavvufî sohbetlerine katıldı. Timur'un vefatının ardından Semerkant'tan ayrılarak Şîraz'a döndü. Ömrünün geri kalan süresinde burada ilmî faaliyetlere hız kesmeden devam etti.⁶

İbn Haldûn, Teftâzânî ve Şemseddin el-Fenârî gibi âlimlerle çağdaş olan Seyyid Şerif el-Cürcânî, başta Kelâm ve Arap Dili ve Edebiyatı olmak üzere Felsefe, Mantık, Astronomi, Matematik, Mezhepler Tarihi, Fıkıh, Hadis, Tefsir, Tasavvuf gibi dini ve aklî ilimlerin çoğuna dair derin bir bilgiye sahipti. Bununla birlikte telif, şerh, hâşiye türünde eserlerde vermiş ve “allâme” unvanı ile anılmıştır.⁷

Yaşadığı döneme damgasını vuran ve sonraki yüzyıllarda da kendisinin kaynaklarına başvurulanan Cürcânî'nin, güzel ve makul konuşan, derinlemesine anlayışlı, zeki ve çalışkan olduğu konusunda farklı düşünen olmamıştır. O, çocuk denilebilecek bir çağda eserler ortaya koymaya başlamıştır. Kısa sürede ünü İran ve

⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I-III, (Çev. Ömer Türker), T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015. c. I, 17.

⁶ Sadrettin Gümüş, “Cürcânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2007, c. 8, 134-136.

⁷ Gümüş, “Cürcânî”, *TDV*, c. 8, 135.

Anadolu'ya yayılan Cürçânî kendisinden sonra gelen ilim talebeleri üzerinde önemli bir etki bırakmıştır. Eserleri bugün hala medreselerde okutulmaktadır.⁸

Cürçânî ile yeni bir bilimsel anlayış gelişmiş ve böylece yeni bir çağ müjdelenmiştir. Bu yeni anlayış ile Sadeddin Teftâzânî, İslam'ın tüm öğretilerinde Müttekaddimûn âlimlerinin sonuncusu sayılırken, Seyyid Şerif tüm İslami öğretilerde⁹ Müttehahirûn âlimlerinin ilki olarak görülmüştür.¹⁰

Cürçânî, Şîraz'da (ö. 816/1413) yılında vefat etti. Atık Camii yakınındaki Vakıf Kabristanı'na defnedildi.¹¹

Hayatını ilmi yazılar yazarak ve öğrenci yetiştirerek geçiren Seyyid Şerif, İslam ilimlerinin hemen hemen bütün alanlarında eserler vermiştir. Özellikle *Şerhu'l Mevâkıf* ve *Ta'rifat* isimli eserleri ilim dünyasında büyük beğeni toplamıştır. Ayrıca Osmanlı uleması "Teftazânîci" ve "Cürçânîci" olarak iki gruba ayrılmıştır. Seyyid Şerif'in Maturidi mi yoksa Eşâri mi olduğu konusu açık olmamakla beraber o, *Şerh'u-l Mevâkıf*'ta sıklıkla Eşâri bilginlerinin fikirlerinden söz etmektedir.¹²

2. SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'NİN ESERLERİ

Cürçânî'nin Kelâm, Felsefe, Tasavvuf, Mantık, Astronomi, Münazara, Sarf-Nahiv, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Tasavvuf gibi pek çok ilim dalında sayılamayacak kadar eseri bulunmaktadır. Bu ilim alanlarında yazılmış şerh, hâşiye, ta'lik ve risalelerin yanı sıra müstakil kitap çalışmaları da bulunmaktadır. Bu eserlerin büyük bir kısmı günümüze kadar ulaşmış olmakla birlikte, çok az sayıda eseri basılabilmıştır. Bu eserlerin öne çıkanları şunlardır:

2.1. Kelâm

- *Şerhu'l Mevâkıf*
- *Şerhu'l Akaidi'l Adudiyye*
- *Şerh'u Esmâi'l- Hüsnâ*
- *Hâşiye alâ Şerhi't Tecrid*

⁸ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, İstanbul, Esra yay., 1998, 268.

⁹ Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerif Cürçânî*, İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1984, 161.

¹⁰ Gölcük, *Kelâm Tarih*, 269.

¹¹ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, c. I, 488.

¹² Gölcük, *Kelâm Tarih*, 270.

- *Hâşiye alâ Metâli'ul Enzâr Fi Şerhi Tavâli'ul Envâr*
- *Risâle fî Beyânil Firkati'n Nâciye*
- *Risâle fî Beyâni'l Merâtibi'l Mevcûdat*

2.2. Felsefe, Mantık ve Astronomi

- *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l Ayn*
- *Hâşiye alâ Şerhi Hidâyetil Hikme*
- *Hâşiye alâ Şerhi Metâli'ul Envâr*
- *Risâle fî'l – Mantık*
- *Şerhu'l Mûlahhas fî'l-Heve*
- *Hâşiye alâ Şerhi's Şemsiyye¹³*

2.3. Fıkıh

- *Hâşiye alâ Şerh'i Muhtasari'l Münteha*
- *Hâşiye ale't Telvih*
- *Şerhu'l Feraizis - Siraciyye*
- *Talika ala't - Tasdik*
- *Hâşiye ala'l- Hidaye*

2.4. Tasavvuf

- *Risâle-i Şevkiyye*
- *er-Risâletül Bahaiyye*
- *Talika alâ Avârifi'l Maârif*

2.5. Tefsir

- *Hâşiye ale'l Keşşâf*
- *Tercümânü'l Kuran*
- *Hâşiye ala Tefsiril Beyzâvi*

2.6. Hadis

- *ed-Dibâcül Müzheb*
- *Hâşiye alâ Hulasati't Tibî*

¹³ Eşref Şahin, *Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıfında Varlık Düşüncesi*, Ankara, 2018, 9-10.

- *Hâşiye alâ Mişkâti'l Beydavi*
- *El-Muhtasarul Cami li Marifeti'l Hadis*¹⁴

2.7. Arap Dili ve Edebiyatı

- *et- Tarifat*
- *Şerhu'l İzzî*
- *Hâşiye alâ Şerhi'l Kâfiye*
- *Şerhu'l Kâfiye*
- *Hâşiye ale'l- Mutavvel*¹⁵

3. SEYYİD ŞERİF CÜRCÂNÎ'NİN KELÂMİ GÖRÜŞLERİ

3.1. Bilgi Teorisi

Cürcânî, bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak iki kısımda incelemektedir. Olumlu veya olumsuz bir yargı belirtmeksizin, herhangi bir şeyin zihindeki idraki tasavvur olarak adlandırılırken, konu ve yüklem arasındaki yargının olumlu ya da olumsuzluğuna hükmedilmesi ise tasdik olarak isimlendirilir.¹⁶

Cürcânî, tamamen tasavvur olan şeyi ya da kendisiyle beraber tasdik bulduğu tasavvuru bilgi olarak tanımlamaktadır. Öz/hakikat nispetiyle tasdik ve tasavvur birbirinden ayrı olan iki kavramdır ve tasdik bilginin bir kısmı olarak değerlendirilmesi doğru bulunmamıştır.¹⁷

Ona göre bilgi ancak nesnesine olan uygunluğu ile doğru olarak isimlendirilebilir. Yani nesnenin iç dünyamızda bıraktığı izin dıştaki gerçekliğiyle mutabakat halinde olmasının yanı sıra onun hakkında geçmiş ve gelecekte verilen hükümler arasında da bir tutarsızlığın olmaması gerekir. Yine Cürcânî'ye göre bilgiler

¹⁴ Şahin, *Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıfında Varlık Düşüncesi*, 9-10.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*'tır. *Tabakâtü'n-nühâti's-suğrâ*, thk, Mustafa Abdulkadir Atâ, (Dârul'-Kütünil-ilmîyye Beyrût 2004) I-II, c. II, 211.

¹⁶ Cürcânî *et-Ta'rifat (Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü)*, trc. ve şerh: Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yay.,1. Baskı,1997), 15, 61.

¹⁷ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 272; Gümüş, "Cürcânî" *DİA*, 8, 135.

bize kendilerini zorla kabul ettirmez biz onları düşünce süzgecimizden geçirerek elde ederiz.¹⁸

3.2. Âlem ve Varlık

Varlığın tasavvuru apaçıktır. Çünkü varlık herhangi ispat ameliyesine ihtiyaç duyulmaksızın bir anda kavranan şeydir. Çocuklar bile kendi varoluşlarını kuşkuya ve duraksamaya yer bırakmayacak biçimde tasavvur edebilirler. Varlık, zorunlu-mümkün, cevher-araz, illet-malül gibi kısımlara ayrılır. Yokluktan varlık bulan tüm varlıklar, vacibul vücud olan zorunlu bir varlığa ihtiyaç duyarlar. İmkân ise vücuddan önce gelir ve mümkünler kümesindedir. Şeylerin var olmak için kendisini varlık sahasına getirebilecek bir müessire ihtiyacı vardır. Bu bakımdan da tüm hâdisler bir müessirin eseridir. Cisimler de basit ya da bileşik olur. Sonradan meydana gelen cisimler de birtakım parçalardan oluşur.¹⁹

3.3. Allah'ın Varlığı ve Sıfatları

Var olması da yok olması da imkân dâhilinde olan varlıklara mümkün varlıklar denilmektedir. Kendi başlarına varlık sahasına çıkamayan bu varlıklar başkalarını da çıkaramaz. Zira varlığın varlığa çıkarabilmesi ancak kendisinin var olmasından sonra gerçekleşebilir. O hâlde bir şey kendisi var olmadığı müddetçe bir başkasını var etmesi mümkün değildir. Eğer tüm varlıklar mümkün kategorisinde olsaydı o zaman da hiçbir varlığın mevcut olmaması gerekirdi ki bu da doğruluktan uzaktır. Öyleyse mümkünleri varlığa çıkararak bir varlık vardır ki o da zorunlu olan Allah'tır. Değişik şekillerde ifade edilen imkân delilinin *Şerhu'l Mevâkıf*'ta da ifade edildiği şekliyle en açık hali budur.²⁰

İmkân ve hudûs delilleriyle Allah'ın varlığına ulaşılabilmektedir. Allah'ın varlığı diğer varlıklara benzememektedir. Allah hakkında herhangi bir zaman mekân ya da bir yöne nispetle konuşamayız. Allah'ın sıfatları zatıyla kaim ezeli sıfatlardır. Allah ilmiyle alîm, kudretiyle kadirdir ve onun kudreti tüm varlıkları kuşatır. Allah'ın ilmi ise bütün mefhumları kapsayan en genel sıfattır. O ezeli bir iradenin sahibidir.

¹⁸ Gümüş, "Cürcânî" *DİA*, 8, 135.

¹⁹ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 272.

²⁰ Gümüş, "Cürcânî" *DİA*, 8, 135.

Diri, semi ve basîr olan Allah, kelâm sıfatıyla da vasıflanmıştır. Bununla birlikte müminler ahirette Allah'ı görebileceklerdir.²¹

3.4. İnsan

İnsan özgür bir varlık olması hasebiyle birtakım fiillerini kendisi seçmektedir ve insanın bu tür fiilleri üzerinde Allah'ın kudreti olmaksızın herhangi bir tesiri yoktur. Bununla birlikte bu tür fiiller Allah (c.c.) nispetle yaratma olarak tahakkuk ederken, kula nispetle kesbi olarak meydana gelmektedir. Kısaca, insanın irade ve güç yetirebilme kudreti olmasına karşın sadece Allah'ın istediği fiilleri gerçekleştirebilirken, Allah'ın istemediği fiilleri ise gerçekleştirmesi mümkün değildir.²²

Hidayet ise imanın dışında ele alınabilecek bir konu değildir. Rızık ise canlının kendisinden gerek beslenme olarak gerek de başka şekillerde yararlandığı şeydir. Bu rızık helâl olabileceği gibi haram da olabilir. Ölüm Allah (c.c.) tarafından belirlenmiş olup öne alınması veya tehir edilmesi mümkün değildir. Çoğunluğa göre Allah'ın dilediği şey olur, dilemediği şey ise olmaz. Bununla birlikte Allah kendisine itaate yönelik fiillerini dilerken kendisine isyana yönelik fiilleri ise dilemez ve terk edilmesini ister. Allah'ın (c.c.) kâfirden küfrü dilemesi onun iman etmeyeceğini bilmesinden dolayıdır. Hüsün kübuh meselesi Allah'ın (c.c.) kanunu dolayısıyla ele alınmış olup onu aklî olarak değerlendirmek uygun değildir. Allah tek hüküm sahibidir. Eşya ve mevcudata dair dilediği hükmü vermektedir.²³

3.5. Nübüvvet

Nübüvvet kurumu Allah'ın insanlara bir rahmeti gereğidir. Bu nübüvvet kurumunun insanlar nezdinde kabul edilmesi için de mucizeler gerçekleşmektedir. Bununla birlikte peygamberler masum ve günahsızdırlar. Hz. Peygamber'e verilen Kur'an-ı Kerim diğer tüm peygamberlere verilen mucizelerin önüne geçmiştir. Onun peygamberliği tevatür olarak kabul edilmiştir. Kuran'ın meydan okuyarak muhatabını aciz bırakması Hz. Peygamber'in peygamberliğini tasdik etmektedir.²⁴

²¹ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 272.

²² Şahin, *Varlık Düşüncesi*, 12.

²³ Şahin, *Varlık Düşüncesi*, 12.

²⁴ Şahin, *Varlık Düşüncesi*, 12.

3.6. Ahiret

Adem olan varlıklar yeniden yaratılacaktır. Bu yeniden diriltirme (haşr) ise cismani olarak gerçekleşecektir. Bir şeyin ilk yaratılışı tekrar yaratılışından daha zor olduğuna göre var olanın yok olduktan sonra tekrar yaratılması Allah için daha kolay olmaktadır. Bununla birlikte varlığın parçaları birbirinden ayrılarak dağılmış olsa dahi Allah onları tekrar bir araya getirme kudretine sahiptir.²⁵

Cennet ve cehennem haktır. Zira bu Kuran'ın çeşitli ayetlerinde yer almaktadır. Buna delil olarak Hz. Âdem ve Hz. Havva olup cennetten çıkarıldıkları ayetle sabittir.²⁶ Ahirete dair durumlar olan hesap, amel defterleri, mizan, uzuvların şehadeti haktır ve bunların gerçekleşeceği hususunda herhangi bir şüphe yoktur.²⁷

3.7. İman-İslâm

İman kalbi bir tasdikten ibarettir. Ameller imanın bir parçası olarak kabul edilemez. İslam ise Allah'ın emrettiği farzların yerine getirilmesini emrettiği dindir. Bu açıdan Allah'ın emirlerini yerine getirmek imanın bir alâmetidir. Küfür ise kalpte imanın bulunmamasıdır. Mürtekibi kebîre işleyen kafir olmaz. Ehli kible küfürle itham edilemez.²⁸

3.8. İmamet

Ehli Sünnet'e göre imamet meselesi inanç meselelerinin temel konularından biri olarak ele alınmamıştır. Bu konunun önemi Şia'nın imam ve imamete yüklediği anlama bir karşıt tepki olarak geliştirilmiştir. *Şerhu'l Mevâkıf*'ta Ehli Sünnete göre imam tayin etmenin Allah'a naklen vacip olduğu²⁹ ve ümmete dinen düşen görevlerden birisi olduğu ifade edilir. İmamet İslam'ın uygulanmasında Hz. Peygamber'e halifelik yapmak anlamında olup imam olacak kişinin birtakım şartları haiz olması gerekmektedir.³⁰

²⁵ Şahin, *Varlık Düşüncesi*, 13.

²⁶ el- A'raf, 7/24-25.

²⁷ Şahin, *Varlık Düşüncesi*, 13.

²⁸ Şahin, *Varlık Düşüncesi*, 13.

²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, III, 666.

³⁰ Şahin, *Varlık Düşüncesi*, 13.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde mâhiyet, zihni varlık ve varlık mâhiyet ayrımı konuları ele alınacaktır. Mâhiyet kavramının kelâmcı ve filozoflar nazarında nasıl tanımlandığı, Allah'ın bir mâhiyetinin olup olmaması konularına kısaca değinilecektir. Zihni varlık düşüncesi ve bu düşüncede kelâmcı ve filozofların ayrışması, farklılaşmanın nedeni, varlık mâhiyet ayrımı ve bu ayrımın temel olarak neden yapıldığı açıklanarak asıl bölüme geçmeden önce fikri bir altyapı oluşturulacaktır.

1.1. Mâhiyet

Cürcânî Lügat olarak; mâhiyet kavramını *et-Ta'rifat* adlı eserinde, ما به الشيء هو "onu o yapan şey", "onun ne olduğunu haber veren", من حيث هي هي ".... gibi tariflerde bulunmuştur.³¹ Cürcânî mâhiyet için; "vardır-yoktur, cüzidir-küllidir, geneldir-özeldir gibi ifadeler kullanılamayacağını, onun ancak ve ancak "o olduğu şey" olarak tanımlanabileceğini ortaya koymuştur.³²

Terim olarak mâhiyet ise "bir nesnenin varlığını meydana getiren özü" şeklinde tanımlanır. Kavramlar zihinde ele alınması açısından mâhiyet, dış dünyada ele alınması açısından hakikat olarak da isimlendirilir.³³ Mâhiyet الماهية kelimesinde ما nın soru edatı, هي / هو zamirlerinin birleşmesi ile meydana geldiği belirtilmiştir.³⁴ Tehânevî bu görüşü zayıf bulmuştur. Ona göre mâhiyet kavramı "ma" edatına nispet edilen "ya" ile isim yapmak için kullanılan "ta" harfinin eklenmesiyle oluşan

³¹ Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali Zeyn eş-Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifat*, nşr. (Daru'l-Kütübi'l el-İlmiyye, Beyrut, Baskı, 1. y.y. 1983), 195.

³² Cürcânî, *et-Ta'rifat*, 195.

³³ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., Ankara, Baskı 5, yay. Y. 2017, 201.

³⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifat*, 195.

“mâiiyyet” kelimesinden gelmektedir.³⁵ Nitekim “mâiiyyet” de “mâhiyyet” eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.³⁶

İsamüddin İbn Arabşah da mâhiyet kelimesinin “ma” edatından türetildiğini kabul etmektedir. Ona göre mâhiyet kelimesi “keyfiyyet”, “kemmiyyet” ve “şahsiyyet” gibi kelimelerin “keyfe”, “kem” ve “şahs” köklerinden türetildiği gibi türetilmiştir.³⁷

Özel anlamda mâhiyet “o nedir” sorusuna verilen cevaptır.³⁸ Yani bir şeyin dışta var ya da yok oluşunu dikkate almaksızın, ona “o nedir” sorusunu sorduğumuzda cevap bize mâhiyeti verir.³⁹ Bu soru mantık ilminde bir şeyin zatını, mâhiyetini, aslında ve özünde ne olduğunu öğrenmek için sorulan bir sorudur ve verilen cevap da soruya mutabık olması halinde, o şeyin özünü yani mâhiyetini gösterir.⁴⁰ Sözelimi insan hakkında “o nedir”, şeklinde sorduğumuzda cevabımız o, “düşünendir” ifadesi onun mâhiyetidir. Dolayısıyla mâhiyet, varlığın aslını oluşturan ve bir şeyi o şey yapan temel özelliktir.⁴¹

Mâhiyet, daha geniş anlamda, bir şeyin ait olduğu cinsi belirtmek için kullanılmaktadır. “Bu nedir” sorusuyla aslında “Bunun cinsi nedir” denilmek istenmiştir. Bu soruya verilen cevaplar dildeki cins ile mantıktaki cins tanımlarına göre değişmektedir. Nitekim filozoflar ve sonraki dönem kelâmcılar mantıktaki cins kavramının kullanımını dikkate alarak Allah’ın mâhiyetinin konuşma konusu yapılamayacağını ve onun cinsi olmadığını söylemişlerdir. Zira mantıktaki kullanımına göre cinsin belirgin özelliği onun fasla muhtaç olmasıdır. Hâlbuki Allah hakkında muhtaçlık bildiren bir kullanım söz konusu dahi yapılamaz. Fakat cinsin dildeki kullanımına baktığımız zaman önceki dönem kelâmcıları ve *Şerhu’l Akaid*’e hâşiye yazan Osmanlı âlimleri cinsin mantıktaki kullanımının aksine Allah’ın mâhiyetinden sadece kendisiyle sınırlı bir cins olarak konuşulmasında bir sakınca görmemişlerdir. Filozoflar ve sonraki dönem kelâmcıları ise Allah’ın mâhiyetini konuşma konusu

³⁵ Görgün Tahsin, “Mâhiyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2003), 27, 336.

³⁶ Cürçâni, *et-Ta’rifat*, 195.

³⁷ Görgün, *Mâhiyet*, 27, 336.

³⁸ Cürçâni, *et-Ta’rifat*, 196.

³⁹ Cürçâni, *et-Ta’rifat* 196; Salih Aydın, *Molla Sadra’da Mâhiyet Felsefesi*, 1. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 49.

⁴⁰ Mevlüt Özler, *Allahın Zâtının Mâhiyeti ve Aklen İdrâki*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, 1997, 13 sayı, 92.

⁴¹ Cürçâni, *et-Ta’rifat*, 196.

yapmanın O'nun hakkında varlık-mâhiyet birlikteliğini akla getireceğinden dolayı bunu reddetmişlerdir.⁴² Bu konudaki görüşleri ifade etmek gerekirse;

Allah'ın mâhiyetinin olup olmaması konusunda Mutezili bazı düşünürler, Allah'ın sıfatları haricinde O'nun bir mâhiyetinden bahsedilemeyeceğini düşünmüşlerdir. Zira Allah'ın sıfatlarının dışında O'nun için bir mâhiyetin var olduğundan söz edilmesi mümkün değildir. Yani Allah'ın mâhiyetini O'nun sıfatları oluşturmaktadır. Bunun dışında ayrı bir mâhiyetin olduğu söylenemez. Çünkü bunun için herhangi bir karine olmadığı bizim O'nu ancak sıfatları ile bilebileceğimizi ifade ederler.⁴³

Ehli Sünnet âlimlerinden bazıları teşbih unsuru olmasından dolayı Allah'ın mâhiyetinden bahsetmenin doğru olamayacağı fikrini ileri sürerken, çoğunluğa göre Allah'ın mâhiyeti vardır. Bazı İslam filozofları da bu konuda Ehli Sünnet'le aynı görüşü savunmuşlardır. Konu hakkında farklı görüşler olmakla birlikte var olan bir şeyin mâhiyetinin olmaması mümkün değildir. Fakat Allah'ın zatı ve sıfatları başka varlıklara benzemediği gibi O'nun mâhiyetinin de diğer varlıkların mâhiyetlerine benzemeyeceğini söylemek aklen daha uygundur.⁴⁴

Felsefi bir terim olarak ise mâhiyetin belirli bir varlığı mevcut yapan şeyi ifade etmek için kullanıldığını görmekteyiz. Sözelimi somut bir varlık olan ağacın ne olduğunu sorduğumuzda onu ağaçlarda ortak olarak bulunan ve ağaç olmayanlardan ayıran ağacın mâhiyeti anlamında ağaçlık olarak cevaplandırırız. Yani somut varlıkların ortak olan özellikleri onların mâhiyetini oluşturmaktadır. Bu çerçevede Eflatun, somut varlıkların yanı sıra soyut varlıkların iyilik, güzellik, yardımseverlik gibi değerlerin özlerini de değişmeyen sabit müstakil varlıklar olarak görmüş ve bunları idealar olarak isimlendirmiştir. Somut olan varlıkların da bu ideaların bir yansıması olarak ortaya çıktıklarını düşünmüştür.⁴⁵

Aristo ise Eflatun'un mâhiyet anlamında kullandığı idelerin müstakil varlıklar olduğu fikrini kabul etmemektedir. Ona göre varlık, madde ve sûretten oluşmuştur. Bu ikisinin bir arada bulunmasından bağımsız ayrıca sûret anlamında bir mâhiyetin

⁴² Görgün, "Mâhiyet", 27, 337.

⁴³ Özler, "Allah'ın Zâtının Mâhiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi", Dergisi, say, 13, (1997), 93.

⁴⁴ Özler, "Allah'ın Zâtının Mâhiyeti ve Aklen İdrâki Meselesi", Dergisi, say, 13, (1997), 93.

⁴⁵ Görgün, "Mâhiyet", 336.

varlığının bulunmadığını düşünür. Aristo madde ve sûret teorisini dört illet teorisiyle birleştirerek herhangi bir şeyin varlık kazanmasını sağlayan dört illetle varlığı açıklama yoluna gitmiştir. Bununla birlikte Aristo mantık eserlerinde tanım teorisini anlatırken mâhiyetin ne olduğunu da açıklar. Bu açıklamaya göre bir şeyin tanımı onun cins ve faslıyla yapılır.⁴⁶

Cinsler, birden çok türü taşıyabilen kavramlardır. Yani “o nedir” sorusuna karşılık verilen cevap da birden çok türe yüklenebilen tümel bir anlam kastedilir. Mesela “insan, köpek, at nedir? diye sorduğumuzda bunları tek bir tür içerisinde toplayan canlıdır, deriz. Çünkü bunlar farklı türden olmalarına rağmen canlılık altında toplanmışlardır. Bir türü diğer bir türden ayırıştırana ise fasıl denir. Canlılık insan ve hayvanda cins olarak ortak bulunurken düşünme dediğimizde insanın hayvanlardan ayrışması sağlanarak onu tek bir türe yüklemiş oluruz.⁴⁷ “İnsan düşünendir”⁴⁸ dediğimizde ise onun cins ve faslını söylemiş ve dolayısıyla tanımlamış oluruz. O hâlde bir şeyin tanımı onun mâhiyetinin söylenmesiyle elde edilebilir.⁴⁹

Aristo varlıkların mâhiyetinin, onların zatı ya da doğasından kaynaklanan şey olduğunu düşünmektedir. Bunu ifade ederken şöyle örneklendirmiştir. Mesela sen olman demek, müzisyen olman demek değildir. Çünkü senin müzisyen olman senin özün itibariyle gerçekleştirmiş bir şey değildir. O hâlde senin özün itibariyle olduğun şey senin mâhiyetin olmaktadır. Ancak bir şeyin özü itibariyle olduğu her şey de onun mâhiyeti olarak ifade edilemez. Örneğin, beyazlığı kendi hakikati itibariyle bir yüzeye ait olması anlamında kullanırsak mâhiyete ulaşmış olamayız. Zira yüzeyin mâhiyeti, beyazın mâhiyeti olamaz. Bu ikisinin birleşimi olan beyaz bir yüzey olma da yüzeyin mâhiyetini ifade edemez. Çünkü yüzeyin kendisi tanıma eklenmek sûretiyle de onun mâhiyetini bize vermez. Bütün varlıkların mâhiyetini gösteren gerçek açıklama, tanımlanan varlığın özünü ifade eden, ancak bu varlığın kendisini de içinde barındırmayan açıklamadır. Bu sebeple beyaz bir yüzeyin mâhiyetiyle, düz bir yüzeyin

⁴⁶ Hüseyin Atay, *İbn Sîna'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001, 73-77; Görgün, “Mâhiyet”, 27, 336.

⁴⁷ Ömer Türker, *Varlık Nedir?, İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 3. Baskı, (İstanbul: Ketebe Yay., 2019) 80.

⁴⁸ Cürcâni, *et-Ta'rifat*, 196.

⁴⁹ Türker, *Varlık Nedir?, İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 80.

mâhiyeti aynı olarak ifade edilirse, beyazlığın mâhiyeti ile düzlüğün mâhiyeti de aynı olması durumu ortaya çıkacaktır.⁵⁰

1.1.1. Mâhiyetin Kısımları

Mâhiyet hakkında konuşurken genel anlamda üç itibari yönü olduğu dile getirilir. Bu konuya ilk dikkat çekenin İbn Sînâ olduğu söylenmektedir. Bu bağlamda biz de İbn Sînâ'nın görüşleri çerçevesinde mâhiyetin itibari yönlerini aktaracağız.

Öncelikle İbn Sînâ şeylerin mâhiyetlerinin dış dünyadaki varlıklarda ve zihinde olabileceğini ifade etmiştir. İbn Sînâ'ya göre dış dünyadaki varlık kendisi olarak bulunur. Zihin bu aynı varlıktan sûretini alır. Burada sûretten kastedilen şey mâhiyettir. Bu açıklamaya göre mâhiyetin bulunduğu iki yer ortaya çıkmaktadır. Onlar da dış dünya ve zihindir. İkinci ifadede, şey ile ifade edilen hakikatin bir anlamı olan mâhiyet veya kendisinde mâhiyettir. Bu ifadelere göre mâhiyet dış dünyada bulunabileceği gibi zihinde kavramsal olarak da bulunabilir.⁵¹

Bu iki varlık düzleminden hareketle İbn Sînâ mâhiyetin üç ayrı itibarla ele alınabileceğini ifade etmiştir. Bunlardan biri mâhiyetin tüm eklentilerden soyutlanmış bir şekilde mâhiyetin mâhiyet olarak bulunmasıdır. Yani ne dış dünyada ne de zihinde herhangi bir varlık sahasına izafetin söz konusu olmadığı mâhiyettir. Yani bu mâhiyetin en saf halidir. Mâhiyetin bu şekli tabii tümel olarak da adlandırılmıştır. Mâhiyetin ikinci itibarı ise dış dünyada gerçeklik kazanmış somut nesnelere yine somut nesnelere tahakkuk etmeleridir. Bu durumdaki mâhiyet, mâhiyetin birinci itibarında bahsettiğimiz aksine dışta kendisine ilişkin arazlarıyla birlikte bulunur. Son olarak üçüncü itibar ise mâhiyetin zihinde varlığının dikkate alınmasıyla ortaya çıkan itibardır. Bu mâhiyete zihni varlık da denmiştir.⁵² İleride ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

⁵⁰ Tuncay Akgün, *Meşâî Filozoflar ve Gazâlî'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları*, Çukurova Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, say, 16, 238-239.

⁵¹ Yakup Özkan, *İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mâhiyet İlişkisi*, (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya: 2019), 73-74.

⁵² Ahmet Pirinç, "Mâhiyetin İtibari Olması Bağlamında Üç İtibar Teorisi ve Tabîi Tümelin Ontolojik Konumu", *Ondokuz Mayıs Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, (Aralık 2019): 187

Cürcânî'nin *Şerhu'l Mevâkıf'ta* aktardığı mâhiyetin kısımlarını şöyle de ifade edebiliriz: Mutlak mâhiyet dış dünyadan ve zihinden bağımsız mutlak olarak vardır, mücerred mâhiyet sadece zihinde, mahlût mâhiyet ise gerek zihinde gerekse dış dünyada vardır.⁵³

- **Mahlût mâhiyet⁵⁴**

Mahlut yani karışık mâhiyet bir şey olma şartıyla mâhiyet olarak da adlandırılır. Dış dünyada gördüğümüz somut nesnelere bu mâhiyet şeklinin örnekleridir. Bu mâhiyet hem dış dünyada hem zihinde var olan mâhiyet şeklinde de ifade edilebilir.⁵⁵

- **Mücerred mâhiyet⁵⁶**

Mücerred mâhiyet ise dış dünyada karşılığını göremediğimiz mâhiyet olarak ifade edilir. Çünkü bu mâhiyet yalnızca zihinde mevcut olan mâhiyettir.

- **Mutlak Mâhiyet⁵⁷**

Üçüncü bir mâhiyet şeklide vardır ki onun ne zihinde olması ne de dış dünyada tahakkuk etmesi dikkate alınmaz. Bu mâhiyet şekli tüm araz ve eklentilerden arınmış saf bir şekilde bulunmaktadır. Bu mâhiyete kendinde mâhiyet adı da verebiliriz. Onun varlıkla mevcuda çıkmaya ihtiyacı yoktur. O mutlak mâhiyettir. Sözelimi bir canlılığın mâhiyetinden bahsederken onun ne dışarıda tahakkuk etmiş bir somut nesne olduğunu ne de zihinde var olduğunu dikkate almaz. Çünkü mutlak mâhiyet için aynı ve zihni varlık ifadesi geçerli değildir. Canlılık kavramı yalnızca canlılıktır. Onun dışında bir kayıt ya da şarta ihtiyacı yoktur. Bu mâhiyet türü tabii tümel olarak da adlandırılmıştır.⁵⁸

Tümel ise tekil olay ve nesnelere akılda sadece tek bir anlamla düşünülebilmesi ve tekilerin her birine yüklenebilmesi anlamında kullanılan onların

⁵³ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 1998, 27-32.

⁵⁴ Muhammed Taki Misbâh el-Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, trc. Muhammed Abdu'l-Mün'im el-Hâkânî (Beyrut: Dâru'l-Teârif li'lmatbûât, 1998) 1, 30.

⁵⁵ Pirinç, "Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîi Tümelin Ontolojik Konumu", 189.

⁵⁶ el-Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1, 30.

⁵⁷ Pirinç, "Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîi Tümelin Ontolojik Konumu", 189.

⁵⁸ Pirinç, "Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîi Tümelin Ontolojik Konumu", 189.

ortak anlamlarıdır. Mustafa, Talha, Ömer, Ali gibi birbirine benzeyen kişilerin kendilerine yüklenen arâzî sıfatlarla farklılaşması ancak aklın onlara yüklenen eklentileri çıkarıp onlardan tek bir anlam yani insan olmayı soyutlamasıyla gerçekleşir. İnsanın henüz bir işleme tabi tutulmamış bu hali onun kendinde anlamıdır yani tabii anlamdır. Gerek dış dünyada gerek iç duylarda gerek de akıldaki pek çok şeyde bulunması ya da onlara yüklem olması sebebiyle akıl ona tümel niteliğini eklemiştir. Sözelimi ay tutulması anlamına, gelmiş ve gelecekteki bütün ay tutulmalarına uygun düşecek şekilde tümellik kazandırılması aslında bu tümel anlam sayesinde tekil ay tutulmalarının ortak mâhiyetinin bilinmesini sağlamış olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁹

Tümel anlam düşüncede birçok şeyin katıldığı tek bir şeye karşılık gelen bir anlamdır. Yani Ali, Ahmet ve Ayşe'nin anlam bakımından ortak olan insan mefhumuna karşılık geldiği görülür. O hâlde tek bir kişiyle ele alınamayıp birçok kişiyi içine almak ya da birçok şeye söylenmeye uygun olmak tümel anlamın mâhiyetini oluşturan bir unsurdur.⁶⁰

Mâhiyetin itibari yönlerini ise onun herhangi bir nitelikle nitelenmesi veya nitelenmemesi olarak düşünebiliriz. Mesela bir şeyi bir kez belirli bir sıfatla niteleyerek ele alabiliriz. O şeyi herhangi bir sıfat olmadan da değerlendirebiliriz. Son olarak ise o şeyi ne belirli bir sıfatla ne de bir sıfatla nitelenmeksizin değerlendirmeyebiliriz.⁶¹

Mâhiyetin bu üç itibarını daha anlaşılır olması açısından örneklendirirsek; Ahmet adında bir arkadaşımızı eve davet etme gayesiyle öncelikle Ahmet'i bir kez Ali ile gelme şartıyla davet ederiz. Bir diğer seferinde Ahmet'i sadece kendi olarak davet ediyoruz. Bu iki davet şeklinden farklı olarak son olarak da Ahmet ile beraber Ali'nin varlığının şartı ya da Ahmet ile beraber Ali'nin yokluğunun şartı şeklinde gerçekleşebilecek üçüncü bir davet biçimi de ortaya çıkmış olur. Bunlardan birincisine 'bi şart-ı şey', ikincisi 'bi şart-ı lâ', üçüncüsü ise 'lâ bi-şart kısmî' ismi verilir.⁶²

⁵⁹ Hasan Akkanat, "Tümel Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker, c. 2, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Baskı), 720.

⁶⁰ Pirinç, "*Mâhiyetin İtibari Olması Bağlamında Üç İtibar Teorisi ve Tabî Tümelin Ontolojik Konumu*", 189.

⁶¹ Abdülcebbar Rufâî, *Mebâdü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007 1, 377.

⁶² Pirinç, "*Mâhiyetin İtibari Olması Bağlamında Üç İtibar Teorisi*", 190.

1.2. Zihni Varlık

Zihinde mevcut olan mâhiyetlerin varlığı şeklinde ifade edilen zihni varlık kavramı önemli görülmektedir. Zira zihni varlığın mâhiyet olduğunu düşünen filozoflar ve onlara karşı tepki geliştiren kelâmcılar arasında uzun süren tartışmalar yaşanmıştır. Bu bağlamda zihni varlık kavramının ele alınması konumuz açısından oldukça önem arz ettiğinden burada zihni varlık teorisi ele alınacaktır.

Zihni varlık düşüncesi, dış dünyadaki varlıkların zihinde mâhiyetleriyle yer aldığı ancak hariçte onlar için geçerli olan hükümlerin zihinde geçerli olmadığı temeline dayanan düşüncedir. Bu düşünceye göre dışta mevcut olan varlıkların sûretleri soyutlanarak zihne alınmaktadır. Zihni varlık olarak adlandırılan bu teoride iki temel husus dikkat çekmektedir. Bunlardan biri dışta mevcut olan varlıkların zihinde de mâhiyetlerini korumaya devam ettiklerine ilişkindir. Yani harici varlıkların mâhiyetleriyle zihindeki varlığın mâhiyetlerinin aynı olduğuna dayanan mâhiyetlerin korunma ilkesi bu teoride önemli bir ilkedir. İkinci husus bazı hüküm ve niteliklerin harici varlıklar için geçerli olurken zihni varlık için geçerli olmamasına dayanan vücudun farklılaşması ilkesidir. Öyleyse dıştaki varlıklar zihinde mâhiyetlerini korumaya devam etmektedirler. Yani zihindeki mâhiyet ile dıştaki mâhiyet, mâhiyet olması bakımından aynıdır. Ancak harici eklentilerinden soyutlanarak mevcuda geldiğinde ise kendisi hakkında farklı hükümler geçerli olmaktadır. Dolayısıyla zihni varlık bir açıdan mâhiyetin aynısı olurken diğer bir açıdan birbirinden farklılaşmaktadır.⁶³

Zihni varlık İslam düşüncesinde çeşitli teorilerin ortaya çıkışına sebep olan mâhiyetle bağlantılı bir konudur. Nitekim zihni varlığın, zihinde mevcut olan mâhiyetlerin varlığı ya da mâhiyetin kendisi şeklinde tanımlayan bazı düşünürlerin olması da buna işarettir. Bu düşünceyi genel olarak İslam filozoflarının savunduğunu ifade edebiliriz. Bunun yanı sıra zihni varlığın zihinde olan mâhiyetlerinin aslı olmadıkları, bunun yerine onların bir tür gölgesi olduklarını ifade eden düşünürler de vardır. Bu yaklaşımı benimseyenler zihni varlık için bir mâhiyet ifadesi eklemedikleri

⁶³ Murat Kaş, “Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alınışları: Bilginin Mâhiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat*, 4/ 3 (Ekim 2018): 52-53.

gibi zihni varlığı bir şeyin zatı olarak da kabul etmemişler ve onu bir tür gölge ya da yansıma olarak ifade etmişlerdir.⁶⁴

Zihni varlığın kelâmcılar tarafından genel olarak kabul edilmediği görülmektedir. Özellikle ilk dönem kelâmcılarında mâhiyet fikri ve soyut nefis anlayışları yoktur. Dolayısıyla zihni varlıktan söz etmenin mümkün olmamasında bu etkili olmuştur. Zihni varlık düşüncesinin kabul edilmemesinin sebebi zihni varlık tartışmasının bilginin meydana geliş sürecinden kaynaklanmasıdır. Zira bilginin bilenle bilinen arasındaki bir izafetten kaynaklandığını dolayısıyla nesnenin mâhiyetine ilişkin birbirine benzer bir sûretin zihinde var olamayacağı bunun bir tür izafet ya da misal olduğunu düşünmeleridir.⁶⁵

Bilginin nesnelere mâhiyetinin ya da şeklinin zihne alınması şeklinde tanımlamasını kabul etmeyenler zihni varlık yaklaşımını da reddetmişlerdir. Bu konuda onlar ya misal teorisini ya da izafet teorisini kabul etmişlerdir. Misal teorisine göre nesnelere zihindeki sûretleri onların mâhiyetleri olamaz. Ancak onların bazı niteliklerini taşıyan misalleri olabilir. Bilgi ise zihindeki bu sûretlerin arasındaki ilişkiden kaynaklanır. Gerek zihni varlık düşüncesi gerek misal teorisi zihinde bir sûretin ortaya çıktığı konusunda ortak düşüncelerdir. Ancak zihni varlık düşüncesi bu sûretin zihindeki sûretle mâhiyet açısından aynı olduğunu düşünürken misal teorisini savunanlar bu görüşün aksini düşünmektedirler. İzafet teorisini savunanlar ise bilginin bilen ile bilinen arasındaki izafetten kaynaklandığını düşünerek zihni varlık düşüncesini ve misal teorisini savunanlardan ayırmaktadırlar.⁶⁶

Zihinde oluşan tasavvurun mâhiyetlerin kendi varlıkları olduğunu kabul eden filozoflar, kelâmcıların izafet teorisini reddederek onların karşısında bulunmuş oldular. Bilgiyi zihinde bilinen şeyin sûretinin ortaya çıkması olarak tanımlayan ve bunu mâhiyet teorisi olarak ifade eden felsefi bakış açısıyla bilgiyi bilenle bilinen arasındaki ilişkiden ibaret gören kelâmi perspektif birbirine zıt iki kutup olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁷

⁶⁴ Ahmet Pirinç, “İslam Düşüncesi’nde Zihni Varlık (Vucud-i Zihni) Anlayışının: Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2, 138-139.

⁶⁵ Murat Kaş, “Zihni Varlık Teorisi”, *Metafizik*, ed. Ömer Türker, c.2, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Baskı), 706-711; Pirinç, “İslam Düşüncesi’nde Zihni Varlık”, 139.

⁶⁶ Kaş, “Zihni Varlık Teorisi”, *Metafizik*, ed. Ömer Türker, c.2, 711.

⁶⁷ Pirinç, “İslam Düşüncesi’nde Zihni Varlık”, 139.-140.

Bilgiyi zihinde var olan bir sûret olarak tanımlayan ve zihindeki sûretin dış dünyadaki şeyin mâhiyetiyle aynı olduğu fikriyle ortaya çıkan zihni varlık tartışmasının bilginin tanımından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim bilgiyi sûretin zihinde meydana gelmesi olarak tanımlayan filozoflar zihni varlığı kabul ederken, bilen ile bilinen arasındaki ilişki olarak tanımlayan kelâmcılar ise reddetmişlerdi.⁶⁸ Ancak bilginin zihinde meydana gelen şey olarak tanımlanması, zihni varlığı kabul etmeyi gerektirdiği düşünülse de bilgiyi nispet veya sıfat olarak değerlendirmek, şüpheyi düşürmeyecek kesin bir anlamda zihni varlığın inkarını da gerektirmemektedir.⁶⁹

Nitekim Cürçânî *Hidâyetü'l Hikme*'ye yazdığı hâşiyede İbn Mübarekşâh'ın "kelâmcılar zihni varlığı reddetmişlerdir" ifadesini şöyle izah etmektedir: "Yani kelâmcılar zihni varlığı kabul etmek zorunda değildir. Çünkü yukarıda ifade edildiği üzere ilmin bir sıfat olarak kabul edilmesi zihni varlığı reddetmenin zorunlu bir nedeni olamaz. Zira İmam Râzî'nin de ilmin bir sıfat ya da nispet olduğunu ileri sürdüğünü görmekteyiz ancak zihni varlığı kabul etmektedir."⁷⁰

Seyyid Şerif ise filozofların ve kelâmcıların yaptıkları bilgi tanımı sebebiyle zihni varlığı kabul etme ya da etmemelerinin gerekçesi olarak bunu kullanmalarının yanlış olacağını da söylemektedir. Zira ona göre filozof ve kelâmcıların zihni varlığı kabul ya da red noktasında gerekçe olarak sundukları aslında görüşlerinin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Yani daha açık ifadeyle şöyle söyleyebiliriz: Zihni varlığı kabul edenler bu kabulün bir sonucu olarak bilgiyi sûretin zihinde meydana gelmesi olarak tanımlarken, reddedenler ise bu görüşlerinin sonucu olarak bilen ile bilinen arasındaki ilişki olarak tanımlamışlardır.⁷¹

Esasında mâhiyetin zihni bir kavrama dönüşmesi, dıştaki sûretin, nesneyi dışta ayırttığı gibi zihindeki sûretin de onu zihinde ayırtması ve bununla birlikte şeyin

⁶⁸ Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, nşr. Muhammed Can el-Kerîmî (Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319), 18-19.

⁶⁹ Bilal Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, İstanbul İz Yay. 2020, Baskı 1, 294.

⁷⁰ Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 19.

⁷¹ Cürçânî, *Hâşiyeye alâ Levâmii'l-esrâr* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), 27; Cürçânî, *Hâşiyeye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, nşr. Muhammed Can el-Kerîmî (Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319), 19; Kaş, *Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mâhiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme*, Nazariyat Dergisi, yıl, 2018 Ekim, say, 9 c. 4. 53.

özünü ve ayrıştırıcı niteliklerini ifade etmesiyle gerçekleşmiştir. Sûretin hem metafizik alanda hem de tabii ilimler alanında bütün kullanımları, hariçteki bir nesnenin maddesi ile sûretinin ayrılmasının imkânsız olduğuna dairdir. Buna göre madde ve sûret arasındaki ayırım yalnızca zihindedir.⁷²

Dışta bulunma ile zihinde bulunma arasındaki farklılığı şöyle açıklayabiliriz: İnsan dışta bir birey olarak sözgelimi Ali olarak bulunur. Burada canlı Ali'nin maddesine, düşünen de Ali'nin sûretine denk gelmektedir. Bu durumda Ali'nin madde ve sûreti Ali'nin kendisi olarak var olmuştur ve başka bireylerde ortaklık kabul etmeyen bir yapıdadır. Yani hiçbir insan Ali'nin canlılık ve düşünmekliğinden oluşan ve dış dünyada meydana gelmiş hali olan beden ve ruhta ona ortak olamaz. Bu sebeple dıştaki haline madde ve sûret denilmektedir. Fakat diğer açıdan ele aldığımızda aynı madde ve sûreti zihnimize alarak onu hem Ali hem de başka insan bireylerine eşit şekilde yükleyebildiğimiz bir mefhuma dönüştürürüz. Dolayısıyla ortaklıkla vasıflandırılmayan maddeyi bireysel özelliklerinden tecrid ederek cinse dönüştürebiliriz. Ya da ortaklıkla nitelenemeyen sûreti bireysel özelliklerinden tecrid ederek fasla dönüştürürüz. Dışta bir cevher olarak ele alındığında bu böyledir. Ancak tasavvur edilen şeyler dışta bir araz olarak bulunursa o arazın mukavvim unsurları olan cins ve fasıl da dışta araz olarak bulunmak durumundadır. Sözgelimi sayı, babalık gibi arazların kurucu unsurları da arazdır. Çünkü mâhiyetleri arazdır. Bir nesne kurulduktan sonra ona ilişen tüm eklentiler arazlar olarak değerlendirilir. Bu eklentilerin bazıları maddenin, bazıları sûretin bazısı da ikisinin ilişkisi sonucunda meydana gelebilir. Bu sebeple sonradan ilişen eklentiler arasında da ortaklık ve farklılık söz konusu olabilir. Bu durumda arazî özellikler de iki kısımda ele alınır. Bunların bir kısmı nesnenin başka nesnelere ortaklığını bir kısmı da ayrılığını ifade eder. Örneğin, insanın uyuyan olması onun birçok hayvanla ortaklığı anlamına gelirken gülen oluşu ise diğer hayvanlardan ayrılığını belirtir.⁷³

O hâlde gerek zati gerek arazî olsun ortak özellikleri söylediğimizde ya da zati olsun arazî olsun ayrıştırıcı nitelikleri söylediğimizde ya o nesnenin hakikatini ya da hakikatinin gereği olan bir durumu ifade etmiş oluruz. Zaten nesnenin hakikati zati sıfatların toplamıdır. Bu toplam dışta parçalanmış olarak değil bir bütün olarak

⁷² Türker, *Varlık Nedir?*, 79.

⁷³ Türker, *Varlık Nedir?* 82.

bulunmaktadır. İnsanın düşünce süzgecinden geçip de dışta bir bütün olarak bulunan zat, parçalanır, zatiler ile arazîler ayrıştırılır. Bu durumda cevher de olsa araz da olsa dış dünyada meydana gelmiş her şeyin zihinde bir sûreti bulunabilir. İşte filozofların zihni varlık olarak isimlendirdiği şey de zihinde var olan bu sûretlerdir.⁷⁴

İbn Sînâ ve öncesinde Kindî ve Fârâbi zihni varlık konusunda çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda görüşleri aktarılacaktır.

Kindî dıştaki sûret ile zihindeki sûretin birbirinin aynısı olduğunu kabul ederek zihni varlık düşüncesini savunurken, Fârâbi zihindeki sûretlerin varlık şeklini bir tür anlam teorisi olarak ele almıştır. İbn Sînâ ise zihindeki sûret ile mâhiyetin dışta ortaya çıkan sûret ve mâhiyetle aynı olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre tüm mâhiyetler kendileri olmaları açısından ne iseler odurlar. Bunların dışta ya da nefste bulunması onların tanımlarına herhangi bir şey katmaz. Dışta ya da nefste bulunma arasında tek bir fark varsa şayet o da mâhiyetin nefste iken akledilebilir olmasına rağmen dışta mevcuda çıktığında hükümlerini ortaya çıkarmasıdır. Bilgi tanımlamasında kullanılan husul kelimesi de zorunlu olarak zihni varlığı yani mâhiyetin nefiste var olmasını ifade etmektedir.⁷⁵

İbn Sînâ şöyle bir örnek vermektedir: Mıknatısın özü onun demiri çeken bir taş olmasıdır. Mıknatıs bir kimsenin avucuna yaklaştırıldığında onu çekmez ancak bir demire yaklaştırıldığında ise onu çeker. Ama bu sebeple mıknatısın özü avuçta farklıdır, demirde farklıdır denilmesi doğru değildir. Bilakis mıknatıs her iki durumda da aynı özellikte bulunur ki bu özellikte onun demiri çeken bir taş olmasıdır. Mıknatıs avuçtayken bu özelliği olduğu gibi demirde bulunurken de bu özelliktedir. İşte İbn Sînâ şeylerin mâhiyetlerinin akıldaki durumunun da bu şekilde olduğunu söylemiştir. Nitekim mıknatısın avuçta olmasıyla aslında mâhiyetin zihinde olması benzetilmiştir. Demiri çekecek biçimde onunla yakın olması ise mâhiyetin dışta bulunmasına benzetilmiştir. Bu bağlamda şöyle diyebiliriz: Avucun içindeki mıknatıs nasıl mıknatıs olmaklığundan bir şey kaybetmiyorsa ve hala mıknatıs ise nefsteki (akıldaki) mıknatıs da mıknatıs olmaktan çıkmaz. Bununla birlikte mıknatıs hariçte var olduğunda varlık onun tanımına dâhil olamaz veya tanımından bir parça olacak şekilde varlığın bir

⁷⁴ Türker, *Varlık Nedir?* 82.

⁷⁵ Türker, *Varlık Nedir?* 83-86.

parçası olamaz. İşte aynı bunun gibi nefste var olduğunda da nefis onun tanımına dahil olamaz veya onun nefsin tanımına dahil olacak biçimde bir parçası da olamaz. Bu durum mâhiyetlerin hepsi için geçerlidir. Yine İbn Sînâ dıştaki mâhiyet ile zihindeki mâhiyetin aslında özdeş olduğunu ifade etmektedir. Ancak aralarındaki farklılığın buldukları yerler itibariyle olduğunu söyleyerek bunu nefsin mâhiyetlerle ilişkisine benzetmiştir.⁷⁶

Nefste bulunan mâhiyetler bir araz olarak bulunmaktadır. Onun hariçte cevher veya araz olması nefste araz olmasını değiştirmez. Bununla birlikte dışta araz olarak bulunan şeyin zihinde araz olarak bulunması da birbirinden farklıdır. Sözgelimi aklık bulunduğu yerin ak olarak sıfatlandırılmasını sağlayan ve dışta bulunan bir araz olarak adlandırılabilir. Hâlbuki nefsteki aklık mâhiyeti, nefsin ak olarak sıfatlandırılmasını gerektirmez. Dolayısıyla mâhiyetin dışta veya nefste olması onun dıştaki hükümleriyle nefsteki hükümlerini etkilemektedir. Bu etkileme sonucu da nefsteki hükümler ile dıştaki hükümler birbirinden farklılaşmaktadır. Bu da aynı mâhiyetin dışarıda bir madde olarak bulunurken nefste bir sûret şeklinde bulunması demektir. İşte İbn Sînâ bu aklî sûretin dışta ortaya çıkan mâhiyetin gölgesi veya bir benzeri değil bizatihi mâhiyetin kendisi olduğu dışta bulunan kalemle zihnimizde bulunan kalemlik sûretinin aynı olduğunu ifade etmektedir.⁷⁷

İbn Sînâ'nın hariçteki mâhiyet ile zihindeki mâhiyetin aynı olduğunu ifade etmesi dışta bulunan varlık türlerinin zihinde de bulunması sorununu ortaya çıkarmıştır. Hariçte bulunan şeyler ya cevher ya da araz olduklarına göre dışarıda bulunan kalemin kendisine cevher rengine ise araz dememize rağmen kalemlik sûretini sadece kalem olarak zihinde cevher olarak isimlendiremeyişimiz sorun olarak ortaya çıkmıştır. Sözgelimi mıknatıs dışta cevher olarak bulunurken beyazlık bir araz olarak bulunur. Ancak biz bunların dışta bulunuşlarıyla zihinde bulunuşlarının aynı mâhiyete sahip olduğunu kabul edersek mıknatısın zihinde de cevher olması gerekirken beyazlığın zihinde de araz olması gerekir. Bu sorun tanımdan kaynaklanmaktadır. Tanım bakımından dışarıda cevher olan zihinde de cevher olur. Tanım bakımından araz olan dışarıda da araz olur. Cevherin tanımı dışarıda bulunduğu taşıyıcı olmaktır şeklinde tanımlanırken arazın tanımını dışarıda bulunduğu taşınan şeydir

⁷⁶ Türker, *Varlık Nedir?*, 87-88.

⁷⁷ Türker, *Varlık Nedir?*, 89.

olarak tanımlarız. Dolayısıyla zihindeki mâhiyetler tanım olarak cevhere de araza da uymuş olsalar da onlar araz kategorisinde değerlendirilir. Onlar varlık tarzı olarak zihinde araz olarak bulunmaktadır.⁷⁸

İbn Sînâ'nın zihni varlık görüşüne Râzî eleştirilerde bulunmuş ve şöyle bir örnek vermiştir: Şeyin bir şeyle nitelenmesinin anlamıyla sıcaklık, soğukluk, dairesellik gibi durumları düşündüğümüzde bunları düşünen kişi olarak bizim de öyle olmamız gerekir. Yani bunlardan daireyi düşündüğümüzü varsayalım zihnimizin de daire olması gerekirdi. Eğer zihnimizdekiyle dışakinin hakikatinin aynı olduğunu söylüyorsak böyle olmalı yok eğer hakikatler birbirinden farklı ise o zaman daireselliğin düşünülmesi daireselliği düşünen de meydana gelmez. Yine ateşin dışta meydana geldiğini düşünmemiz aslında yanmayı da düşünmüşüz demektir. Çünkü bir şeyin başka bir şeyi gerektirmesi onların özlerini bilmeye bağlıdır. Şayet biz yanmayı düşünürsek zihnimizde de yanma gerçekleşmiş yani zihin yanmış olmaktadır. Yani ateşin düşünülmesi ya onun özünü ya da onun özünün gereklerinden birini düşünmeyi gerektirir ki bu durumlar mümkün değildir. O hâlde şöyle de ifade edebiliriz: Zihni varlık aslında mevcuda çıktığında bir yönden aynı iken diğer bir yönden de farklı olmaktadır. Sözelimi dışta olan mâhiyetle zihinde olan mâhiyet mevcuda çıkma anlamında, anlam olarak aynı olmak zorunda ifade edilirken etki bakımından farklı olabilmektedir. Ateş dediğimizde zihnimizdeki ateşin dışta tahakkuk etmesi onun bizim zihnimizde düşündüğümüz şekliyle gerçekleşir. Anlam olarak ortak bir mefhum ifade ederler. Ancak dışarıda olan ateşi zihnimizde düşündüğümüzde bu bize herhangi bir sıcaklık ifade etmez. Yani zihnimizde bir ateşin varlığı ya da o ateşten kaynaklanan bir sıcaklık olmamaktadır. Söz konusu mâhiyetlerin zihinde olması gerektiği ifade edilir ancak bu imkânsızdır. Çünkü renkler, şekiller ya da miktarlarla düşündüğümüzde zihnimiz aynı anda farklı renk şekil ya da miktarlarla aynı anda nitelenmesi mümkün olmaktadır. Yani bir ton gibi bir ağırlık dediğimizde zihnimizde bu ağırlığın olması anlamında bir etki gözükmemektedir. Yine dışarıda olan insanla zihinde olan insan arasında mâhiyette ve varlıkta eşit oldukları için aralarında bir fark kalmadığı söylenir. Bu durum aklın zorunlu ilkelerine karşı direnmekten başka bir şey değildir.⁷⁹

⁷⁸ Türker, *Varlık Nedir?*, 90.

⁷⁹ Türker, *Varlık Nedir?*, 91-92.

Râzî'nin eleştirileri zihni varlığın yeniden ele alınarak bir değişime gitmesini gerektirmiştir. Bu noktada Nasiruddin Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî karşımıza çıkmaktadır. Bu iki düşünür zihindeki mâhiyet ile dıştaki mâhiyetin hakikat açısından aynı olmadığını zihindeki mâhiyetin dıştaki mâhiyetin bir gölgesi ya da benzeri olduğunu iddia etmişlerdir. Misal teorisi olarak yer bulan bu anlayışla şeylerin zihni varlığı olmadığı ve zihni varlıktan ancak mecazi olarak bahsedileceği ileri sürülmüştür. Yani dıştaki mâhiyet ile zihindeki mâhiyet aynı olmayıp bunlar hakkında yalnızca benzerlik mefhumunda bir birliktelikten bahsedilmiştir. Dolayısıyla ortaya konan bu teoriyle dıştaki mâhiyet ile zihindeki mâhiyetin aynı olmamakla birlikte zihindeki mâhiyetin dıştakinin bir misali yani benzeri olduğu ileri sürülmüştür.⁸⁰

Fahreddin er- Râzî'nin görüşlerine binaen Tûsî ve Kutbüddin er- Râzî'den gelen karşı cevaplar bu meselenin kelâmında sonraki dönemin en temel konularından biri olmasında büyük rol oynamıştır. Birçok filozof ve kelâmcının meseleye dahil olmasıyla tartışmada ince detaylara girilmiş öyle ki tartışmanın mahalli dahi hatırlatılarak mahallin belirsizliği giderilmek istenmiştir. Bu noktada Seyyid Şerif Cürçânî'nin tartışma mahallinin belirsizliği hakkında ifadeleri şöyledir:

*“Şüphe yok ki, mesela ateşin bir varlığı vardır ve bu varlık sayesinde ateşin hükümleri zuhur etmekte ve ondan ısıtma, ısıtma vb. eserleri çıkmaktadır. Bu varlık, aynı, harici ve asli varlık olarak adlandırılır. Bunda herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma şu husustadır: Acaba ateşin bu varlıktan başka, o hüküm ve eserlerin meydana gelmesine kaynaklık etmeyen başka bir varlığı var mıdır yok mudur? Bu başka varlık ise zihni, gölgesel ve gayr-i asli varlık olarak adlandırılır. Bu varlık kabulüne göre zihindeki mevcut, harici varlıkla nitelenen mâhiyetin kendisidir ve dıştaki mevcut ile zihindeki mevcut arasındaki farklılık, mâhiyette değil, varlıktadır. Bundan dolayı önde gelen düşünürlerden biri “dıştaki şeyler aynlardır, zihindikiler ise sûretlerdir” demiştir. Böylece tartışma mahalli hiçbir kuşku bulunmayacak şekilde belirginleşmiştir. Zihni varlığı kabul edenin de reddedenin de sözü, bu mahalle uygun düşmektedir”.*⁸¹

⁸⁰ Türker, *Varlık Nedir?*, 93.

⁸¹ Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, I, 532.

Sonraki dönemde yazılan metinlerde kelâmcıların çoğunun zihni varlığı reddettiği filozofların ise zihni varlığı kabul ettiği ifade edilir. Yani kelâmcıların çoğu zihindeki mâhiyetler ile hariçteki mâhiyetlerin özdeş olmadığını ifade ederler. Şayet özdeş olsalardı bu durumda onlardan çıkan hükümlerin de aynı olmaları gerekeceğini söyleyerek zihni varlığı reddetmişlerdir.⁸²

Bu durumda zihindeki mâhiyetler bu mâhiyetler ile bilinen şeylerin misalleri ve hayalinden ibarettir. Sözelimi “zihinde ateş vardır” dediğimizde aslında ateşin mâhiyetiyle onunla özel bir ilgi sebebiyle hayali söylenmek istenmiştir ki bu hayal ateşin bilgisidir. Bu bilgi neye nispet edersen onunla bilinir. Yani bilgi ya da bilinen nispet edilen zat ve itibara göre farklılık kazanmaktadır. Ancak filozoflara göre mâhiyetin sonuçları onun hariçte tahakkuk etmiş hüviyetinde ortaya çıkmaktadır. Yani onun sonuçlarının ortaya çıkmasının şartı mâhiyetin zihni varlığı değil onun dıştaki hüviyetidir. Böylece zihindeki mâhiyetler bilinen şeylerin mâhiyetleriyle bir olmakla birlikte sûretler şeylerin zihinde ortaya çıkmaları açısından mâhiyetleri olmaktadır. Yani bu görüşe göre bilgi ile bilinen özü itibariyle bir olmakla birlikte itibar açısından farklı olmaktadır.⁸³

Yukarıda ifade edildiği üzere zihni varlık tartışmaları zihindeki mefhum ile dıştaki nesne arasındaki örtüşmeyle alakalıdır. Bu konuda filozoflara atıf yapılan görüşler İbn Sînâ çerçevesinde oluşurken, Fahreddin Râzî'nin eleştirileri ve daha sonrasında sorun olarak görülen hususlarda Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin misal teorisini ortaya koyarak bir tür değişime gitmesiyle yeni bir hal almıştır. Ancak Seyyid Şerif Cürcânî'nin metninde kelâmcıların çoğu tarafından kabul edilen görüş yer bulmuştur.⁸⁴

Tartışmanın şekillenmesini sağlayan birkaç ilke vardır. İlk olarak mâhiyet kendi olması bakımından o olduğu şeydir ilkesidir. Sözelimi insanlık mâhiyetini ele almak gerekirse insanlık kendi olarak ne ise odur. İnsan nedir dediğimizde o tanıma giren veya girmesi gereken özelliklerden oluşur. Yalnızca kendisi olması bakımından insanlığı ele alırsak insan mâhiyeti ne vardır ne yoktur ne birdir ne çoktur ne dıştadır ne de zihindedir. Bunların hepsi insanlık mâhiyetinin dışında kalır ve dıştan eklenir.

⁸² Türker, *Varlık Nedir?*, 94.

⁸³ Türker, *Varlık Nedir?*, 94-95.

⁸⁴ Türker, *Varlık Nedir?*, 96.

İbn Sînâ bu konuda insanın tanımına bu ifadeler şayet girseydi bunlar insandan olumsuzlanamazdı demektedir. Yani insana tanımı gereği var deseydik o hâlde onun var olması mümkün değil zorunlu olurdu ki bu şekilde var olmayan bir insan düşünülemezdi. Bu durum diğer özellikler için de geçerli olduğu için insanın tanımına yalnızca canlılık ve düşünen olmak girer. Zira biz canlı ve düşünen olmayan bir insan göremeyiz. Dolayısıyla insan mâhiyeti canlı ve düşünen olmak dışındaki bütün özelliklerden bağımsız o her ne ise odur anlamında kullanılır. İşte konuya bu mefhumda bakılırsa bir bireyde bulunan insanlık ile diğer bireylerde bulunan insanlık ya da birçok bireyde bulunan ve mevcuda gelmiş insanlar nicelik olarak çok olsalar da kendi olmaları açısından aynıdırlar. Bu nedenle her bireyde mevcuda gelmiş insanlık o bireyin bir anlamda tikelleşmesini sağlar. Bu tikelleşme ise insanlığa ilişkinlerin eklenmesiyle gerçekleşir. Bununla beraber bütün tikellerde kendi olması bakımından insanlık vardır. Dolayısıyla insan mâhiyeti dışta bir birey olarak tahakkuk ettiğinde bireyleşmeyi sağlayan ilişenlere de sahip olacaktır. Bu durumda kendisi olması bakımından yalnızca insan, bireyleşmesini sağlayan arazlarla doğal insan olarak isimlendirilir.⁸⁵

İkinci ilke bir şey önce kendisi olarak bulunur. Kendisi olarak bulunmadan başkasıyla birlikte de olamaz. Ya da başka bir şey olmakla da nitelendirilemez. Örneğin, su önce sadece sudur. Sonradan bu su acı, tatlı, ekşi su olarak adlandırılabilir. Yine Ali, Ömer gibi insan bireyleri de önce yalnızca insandır, sonra bireydirler. Bu açıdan mevcuda gelmiş insan, dışta tahakkuk etmeden önce yalnızca insan dışta tahakkuk ettiğinde ise doğal insandır. Başka bir ifadeyle insan, doğal insanı öncelemektedir.⁸⁶

Üçüncü ilkeye göre ise hem zihindeki mâhiyet hem de dışta mevcuda gelmiş mâhiyet tekildir. Çünkü tekil bir zihinde tekil bir mefhum olmaktadır. Dolayısıyla kendi olması bakımından mâhiyet yalnızca dıştaki mâhiyetin bir parçası değil nefsteki mâhiyetin de bir parçasıdır ve onu da öncelemektedir.⁸⁷

İbn Sînâ ve sonraki düşünürler bu ilkeler konusunda ortak görüşte olsalar da bunların nasıl anlaşılması hususunda farklı görüşlere sahiptirler. Râzî tıp ki İbn Sînâ

⁸⁵ Türker, *Varlık Nedir?*, 96-97.

⁸⁶ Türker, *Varlık Nedir?*, 98.

⁸⁷ Türker, *Varlık Nedir?*, 98.

gibi dış dünyada mevcuda gelmiş mâhiyetin kendinde durumunun, o mâhiyetin bireylerini birbirinden ayıran özelliklerden farklı olduğunu düşünür. O bileşik nesnenin hariçte var olduğunda onu oluşturan parçaların da var olduğunu ifade etmektedir. Yani Râzî'ye göre ilk ilke dış dünyada ortaya çıkmış mâhiyetin kendinde bütün ilişenlerinden soyut olmasını gerektirir. İkinci ilke de bu bağlamda anlaşılabilir. Örneğin, insan hariçte vardır ve kendinde bütün ilişenlerinden soyut olarak bireyleşmeyi sağlayan bütün özellikleri öncelemektedir. Bu soyut insanlık mâhiyetinin tümel ve soyut olduğu ifade edilir ancak bunun ayrıntılı anlamı bilginin kendisi değil bilmenin tümel ve soyut olduğuna dayalıdır. Zira Râzî'ye göre bilgi ortaya çıkma değil, (husul) izafetten ibarettir. Bu açıdan Fahreddin Râzî'nin tümel olarak ifade ettiği bilme tek bir mefhumun birden fazla ferde izafetle idrak edilebilmesinden ibarettir.⁸⁸

Yukarıda ismi geçen düşünürler açısından anlamın tek olduğunu, bu anlamın birçok fert arasında ortak mefhumda olması gerektiği konusunda bir sıkıntı yoktur. Yani kavramın mantıki açıdan tümel olduğuna dair bir fikir ayrılığı yoktur. Sıkıntı bu mefhumun dışta var olup olmadığında çıkmaktadır. Dışta var olduğunda mefhumun aynı türden diğer bireylerle aynı olmadığı konusunda da görüş birliği vardır. Sözelimi Ali'deki insanlıkla Ömer'deki insanlık birbirinin aynısı değildir. O hâlde sorun şu olmaktadır: Ali ve Ömer'in her ikisini de çevreleyen insanlık, ikisini de çevrelemesi bakımından o ikisinden herhangi birindeki insanlık mıdır?⁸⁹

Tûsî bu soruya olumsuz bir karşılık vermiştir. Ömer ve Ali bunlardan herhangi birisindeki insanlık kendisi olması bakımından insanlık olarak isimlendirilemez. Ancak onun bir parçası olarak kabul edilir. Bu sebeple insanlık yalnızca nefstedir ve tümel olarak insanlık şeklinde ifade edilir. Akıldaki bu sûret herhangi bir insanın zihninde olması açısından tikel olarak ifade edilirken her bir insan ferdiyle olan ilişkisi bağlamında tümel olarak ifade edilmektedir. Bunun soyutlanmasının mefhumu dıştaki ilişenlerinden yani ferdileşmesini sağlayan özelliklerinden arındırılmış olmasıdır. Bu takdirde Ömer'i diğer insan bireylerinden ayıran boyu, kilosunu gibi özelliklerinden arındırığımızda insanın mâhiyetine ulaşmış oluruz demiştir.⁹⁰

⁸⁸ Türker, *Varlık Nedir?*, 99.

⁸⁹ Türker, *Varlık Nedir?*, 99.

⁹⁰ Türker, *Varlık Nedir?*, 99.

O hâlde Fahreddin er- Râzî ve İbn Sînâ kendi olması açısından mâhiyetin dışta olduğunu söylerken Tûsî ve Kutbüddin er- Râzî mâhiyetin kendi olmaklığı açısından yalnızca zihinde bulunduğunu söyler. Ancak Fahreddin er-Râzî'nin kendinde mâhiyetin dışta olduğunu söylemesi bir mefhumun hem zihinde hem de dışta oluşunu sorunlu hale getirmektedir. Aslında sorun Seyyid Şerif Cürcânî'nin ifadesiyle “Zira o zihinde canlanan sûretler şeylerin mâhiyetleri midir? yoksa bu mâhiyetlerin hakikat açısından kendilerinden farklı olan bir sûret ya da bir gölgeleri mi vardır” düşüncesi sorunu içinden çıkılmaz bir hale getirmiştir.⁹¹

Zihinde bir mâhiyetin bulunduğunu söylememiz durumunda mâhiyetin hem hariçte bulunan asli varlığı hem de zihinde bir gölge olarak bir varlığının olduğunu söylemiş oluruz. Gölge olarak kabul edilirse de zihindeki mâhiyet ile hariçteki mâhiyet arasında fark olacaktır. O hâlde zihni varlık ancak mecazi olarak var olacaktır. Örneğin, ateşin zihinde bir sûreti bulunur ve hariçte tahakkuk etmiş bir arazdır. Hariçte tahakkuk eden bu araz ateşin mâhiyetine nispet edilerek sûretler ateşin mâhiyetinin nefste inkişafına sebep olmaktadır. Cürcânî'ye göre hariçte araz olarak bulunan şeyin zihindeki sûreti de araz olmaktadır. Yine aynı şekilde dışta cevher olarak bulunan şeyin sûreti zihinde de cevher olarak bulunması gerekir. Mesela canlı mefhumu hariçte var olduğunda kendi başına var olmaktadır. Cevherin anlamı da zaten dışta var olduğunda kendi başına var olmak demektir.⁹²

O hâlde bütün bu ihtilaflar zihindeki mâhiyet ile hariçteki mâhiyetin hakikat bakımından özdeş olup olmamalarından kaynaklanmaktadır. Eğer zihindeki insan mâhiyetiyle hariçteki insan mâhiyeti aynı hakikate sahipse her ikisinde de kendinde insan var demek anlamına gelir. Ancak zihindeki insan ile hariçteki insan farklı hakikate sahipse kendinde mâhiyetin sadece dışta olduğu ama bireyleştirici ilişenlerle çevrili olduğu ifade edilmelidir.⁹³

Zihni varlık düşüncesine sahip kişilere göre bilgi tanımlamasında sûret ve sûret aracılığıyla bilinen şey zat bakımından aynı şeylerdir. Ancak bunlar itibari yönden farklıdırlar. Bu itibarlardan biri sûretin nefste bulunmasıyken diğeri ise dışta nesnenin mâhiyetinin olmasıdır. Zihni varlık düşüncesini reddedenler ise zihindeki sûretin bir

⁹¹ Türker, *Varlık Nedir?*, 102.

⁹² Türker, *Varlık Nedir?*, 102.

⁹³ Türker, *Varlık Nedir?*, 102.

araz olduğunu düşünürler. Bununla birlikte onun varlığının harici olduğunu ifade ederler. Dolayısıyla nesnelere gerçek anlamda zihni varlıkları bulunmadığını düşünürler. Böylece sûret tümel olmamakta o sûret aracılığıyla bilinen anlam tümel olmaktadır.⁹⁴ Örneğin, insanlık sûreti dıştaki insandan mâhiyet bakımından farklıdır ve onun benzeri yani misalidir. İnsan zihinde mevcuttur denildiğinde insanın mâhiyetine ilişkin bir nispetten dolayı sözü edilen misal başka mâhiyetlerin değil insanın bilgisi olmaktadır. Yani yapılan nispetle birlikte sûret insanın mâhiyetinin zihinde açığa çıkmasına neden olmaktadır. Yani insanlık mefhumu bütün fertlerde var olan ve fertlerden tecrid ederek zihne aldığımızda onların mâhiyetine eşit olan bir zihni sûret olarak değil, zihindeki misalin dıştaki fertlere nispet edilmesiyle meydana gelen itibari fertlerdir. Bu ifadelerle göre tümel dıştaki nesnenin benzeri olan aklî sûretlere hakikatte ilişemez. Çünkü bu misal ve gölge (şebek) dıştaki fertlere yüklem olmaz. Dıştaki fertlere yüklem olan, bu misal ve gölge aracılığıyla bilinen şeyin mâhiyetidir.⁹⁵ Dolayısıyla aklî sûret tümel olamaz. Tümel olan onunla beraber bilinen mefhumdur.⁹⁶

Zihni varlık tartışmasını ayna metaforu bağlamında ele alalım. Bir kimse aynada var olan sûrete bakarak onu incelediğinde aynayı ya da onun temizliğini, parlak gözükmelerini ya da buna benzer birtakım özelliklerini dikkate almaz. Aynayı aslında bir alet olarak kullanmaktadır. O hâlde burada incelemeye söz konusu olan şey hakikatte ayna değildir aynada var olan sûrettir. Zira aynaya böyle bir amaç doğrultusunda yönelme gerçekleşmemiştir. Bu bakımdan aynaya bakan kişi ne aynanın durumunu bilebilir ne de onun hakkında herhangi bir hüküm verebilir. Ancak bazı durumlarda ise aynaya bakma eylemi bizatihi aynanın incelenmesi amacıyla gerçekleşir. Bu durumda da aynada var olan sûretleri gözden geçirir yani ona gereken yakınlığı göstermeyip sûretleri ihmal etmiş olur. Onun yerine aynaya dair özellikleri inceler. Buna benzer şekilde zihin de bazen bilinçli olarak bir mefhumun kendisine yönelerek yüklem olduğu şeylerin aksine kavramın kendisine dair düşünme olanağı elde eder. Bazen de zihin, kavramı yüklem olduğu somut nesnelere düşünme vasıtası yaparak ayna olarak kullanmaktadır. Böylece tikel varlıkların niteliklerini ve hükümlerini bilme imkânı oluşmaktadır. Sözelimi imkân zorunluluğun zıttıdır diye

⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 280.

⁹⁵ Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrâr*, 120; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 280.

⁹⁶ Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 55-56.

bir ifade de bulunan kişi imkân kavramının bizatihi kendisini ve mâhiyetini düşünme konusu haline getirmiş olur. Bu açıdan baktığımızda imkân kavramı fertleri olan mümkün varlıklar hususunda konuşurken herhangi bir hükme vasıta olarak kullanılamaz. Fakat mümkün yani imkân halinde olan varlıklar zorunlu olan bir varlığa ihtiyaç duyar dediğimiz zaman ise imkânla ilgili bir hükmü yani muhtaç olma ihtiyacı onun fertlerine yüklemiştir. Bu ikinci durumda mümkün varlıkları tasavvur etmek için ya da onlar hakkında bu açıdan hüküm verme gayesiyle bir ayna olarak kullanılması vardır.⁹⁷ Bu çıkartılan hükümlerden birincisi bir şeyin yönünü bilmek, ikincisi ise bir şeyi bir yönden bilmek şeklinde ifade edilir.⁹⁸ Yani birincisinde mümkün varlıkların imkân halinde olmaları herhangi bir şekilde fertlerini dikkate almaksızın konu olurken, ikincisinde ise mümkün varlıklar imkân halinde olmaları bakımından tasavvura konu olmaktadır.⁹⁹

Bu metafor kategori tartışmasına aktarılsa şayet şöyle örneklendirilebilir: Üç tarafında pencere olan bir ev düşünelim. Bu pencerelerin önünde dışarı bakan üç de ayna olduğunu varsayalım. Farklı biçimlerde dışarıda tahakkuk eden bu aynaların ayna olmak dışında herhangi bir ortak noktaları yok. Bu aynaların her birinin dışta tahakkuk etmiş çeşitli varlıklara dönük olduğunu sözgelimi birinci ayna insanlara ikinci ayna bitkilere üçüncü ayna da hayvanlara doğru bakmış olsun. Yansıyan tekil varlıkların her birinin aynaya nispeti söz konusu olup her ayna dönük olduğu varlıkları yansıtarak kendisinde çokluk barındırır. Fakat bu çokluk aynanın kendi birliğini korumaktadır. Bu durumda yansıttıkları tekil varlıklardan ayrı olarak evin içinde var olmaları bakımından bu aynalar tikel bir varlığa sahiptir. Bu durumda üç aynanın da birbirlerine olan nispeti, yansıttıkları tekil fertlerin birbirlerine nispeti gibidir. Tekil fertlerin birbirlerine yüklem olamaması gibi bunlar da birbirlerine yüklem olamayan tekil nesnelere hükmündedir. Dolayısıyla bu aynalar evin diğer eşyalarına kıyasla onlar gibi nesne olmaları bakımından tikel iken, bakmış oldukları dıştaki fertlere kıyasla çokluk kabul etmektedir. Nitekim bu metaforu insan, bitki, hayvan kavramlarına uygularsak buradaki ev insan zihnine, üç ayna ise zihinde var olan insan, bitki, hayvan mefhumlarına karşılık gelmektedir. Bu mefhumlar ise birer ayna olarak dışta bulunan

⁹⁷ Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrîd*, 69-70.

⁹⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Risâletü'l-mir'ât*, 43-43.

⁹⁹ Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 56-57.

fertleri yansıtarak onlara yüklem olmasıyla tümel olurlar. Ancak fertlerin kavramlara nispeti kavramı çoğaltmamakla birlikte onun kendinde birliğine de zarar vermez. Yüklem oldukları fertlerinden bağımsız zihinde bulunmaları açısından tikel olarak isimlendirilirler. Bu metafor zihindeki sûretin bir yönden tümel oluşunu açıklarken diğer bir yönden tikel oluşunu açıklamada kullanılabilir.¹⁰⁰

1.3. Varlık ve Mâhiyet Ayrımı

Varlık herhangi bir ispatlamaya gerek duyulmadan aklın kendisini bir anda kavradığı şey olarak tanımlanırken mâhiyet ise varlığın aslını ve onu, o yapan şeyi yani temel özelliğini ifade etmek için kullanılır. Bu kavramlar özellikle varlık-mâhiyet ayrımı adı altında İslam düşüncesinde kelâm ve felsefe bağlamında çeşitli yönleriyle tartışılan temel problemlerden biri olmuştur.¹⁰¹ Varlık mâhiyet ayrımı şeklinde ön plana çıkan bu tartışmalar aslında Tanrı ile âlem arasındaki farklılığı ortaya koyarak Tanrının birliği ve basitliğini göstermek üzere kullanılmıştır.¹⁰²

Varlık-mâhiyet ayrımına dair ilk örneklerin batıda Aristo tarafından kullanıldığı görülmüştür. Aristo eserlerinde varlık ve mâhiyetten bahsederken onu bilgi problemi olarak ele almıştır. Zira kitabında “İnsanın ne olduğu başka şey insanın var olması başka şey” diyerek insanın varlığıyla mâhiyetinin birbirinden farklı olduğunu ifade ederek bu ayrımı bilgi problemi olarak ele almıştır. İslam dünyasında ise bu ayrımın metafizik bir problem olarak Fârâbi’ de orta çıktığı söylenir. Fârâbi, Aristo da epistemolojik düzlemde olan bu ayrımı metafizik bir düzleme taşımıştır.¹⁰³ Ancak varlık mâhiyet ayrımını bir teori olarak sistemleştirip ortaya koyan ise İbn Sînâ’dır.¹⁰⁴

Fârâbi mâhiyet ile varlığı birbirinden ayıran ilk filozof olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁵ Somut nesnelere bir mâhiyeti bir de varlıkları olduğunu ifade eder. Mâhiyetin varlık için kurucu bir unsur olmadığını söyleyerek varlığın mâhiyete dışarıdan eklenen bir şey olması gerektiğini ifade etmiştir. Yine Fârâbi varlıkları

¹⁰⁰ Kaş, “Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı”, 57.

¹⁰¹ Kemal Göz, “İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mâhiyet Kavramları”, AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/12 (2018), 358.

¹⁰² Fadıl Aygün, “Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ’da Varlık Mâhiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye”, İslâmî İlimler Dergisi, 10/1 (2015), 112.

¹⁰³ Süleyman Tuğral, “Fahredden Râzî’de Varlık-Mâhiyet İlişkisi”, Marife,1/1 (Bahar 2001): 195-196.

¹⁰⁴ Yasin Apaydın, *Tabatabaî’ de Varlık Felsefesi*, Baskı I, İstanbul, 2019, (Önsöz yayıncılık), 93.

¹⁰⁵ Şamil Öçal, “Varlığın Halleri: Fârâbi’ye Göre ‘Varlık’ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları”, Felsefe Dünyası, 2013, cilt: 1, sayı: 57, 42.

mâhiyeti vücudundan ayrılabilen ve ayrılamayan olmak üzere iki kısma ayırmış bunlardan birincisine mümkün varlıklar derken ikincisine zorunlu varlık demiştir. Somut nesnelere var olabilmeleri için onlara dışarıdan bir varlık verilmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁰⁶

Fârâbi şeylerin özünü ifade eden mâhiyetleri kabul etmekle birlikte, şeylerin mâhiyetlerinin varlıklarından ayrı olduğunu ifade eder. Fârâbi mâhiyet için O nedir? sorusu için verilen cevabın o şeyin mâhiyetini bize verdiğini söyler. Sorulan soru müfred de olsa mürekkebe de olsa verilen cevap soruyu karşılar ve mâhiyeti bize verir. Sözelimi hurma ağacını göstererek o nedir? şeklinde sorduğumuzda “o hurma ağacıdır” şeklinde verilen müfred cevap da “bu yaş hurma veren bir ağaçtır” şeklinde cins ve fasıldan oluşmuş mürekkebe yapıdaki bir cevap da verilebilir. Nitekim Fârâbi’ye göre şeyleri ifade eden mürekkebe cevaplar da onların mâhiyetlerini oluşturmaktadır.¹⁰⁷

Fârâbi mâhiyetlerin varlıktan ayrı olduğunu düşünmekle birlikte bunu da mâhiyetlerin basit mürekkebe ya da bölünebilir bölünemez mâhiyetler ayrımı üzerinden temellendirir. Yani cins ve fasıldan oluşan mâhiyet bölünebilir ve mürekkebe mâhiyetlerdir. Tahakkuk etmeleri durumunda bu mâhiyetlerin hariçteki varlıkları mâhiyetlerin kendisinden farklıdır. Basit mâhiyetlerde ise mâhiyet ile varlık aynı olmaktadır. Fârâbi mutlak anlamda mâhiyete sahip olmayı hariçte bir mâhiyete sahip olmaktan daha genel olduğunu söylemektedir. Çünkü bir şeyin zihinde bir mâhiyeti olmasına karşın dışarıda bir mâhiyeti olmayabilir. Buna örnek olarak boşluk kavramını verebiliriz. Zira boşluk kavramının bir mâhiyeti elbette vardır lakin onun hariçte bir mâhiyeti bulunmamaktadır. Dolayısıyla mâhiyet ile varlığın ayrı şeyler olduğu ileri sürülür.¹⁰⁸

Bununla birlikte Fârâbi varlık ile külli mâhiyetleri birbirinden ayırmıştır. Bu ayırım da onun varlık mâhiyet ayrımını kabul ettiğini anlamamıza olanak sağlayan bir durumdur. Ona göre varlığı zorunlu olan için böyle bir ayırım mümkün değildir. Bununla birlikte Fârâbi, *Talîkât* adlı eserinde “varlığı mâhiyetlerin gerekli niteliklerinden olmakla birlikte onların kurucu unsuru da olmadığını” ifade etmiştir. Fakat inniyeti yani varlığı dışında bir mâhiyeti olmayan ilk varlıkta bir mâhiyet

¹⁰⁶ Görgün, “Mâhiyet”, 336.

¹⁰⁷ Taşkın, *Varlık Tartışmaları*, 228-229.

¹⁰⁸ Taşkın, *Varlık Tartışmaları*, 230.

yoktur. Bu sebeple ilk varlık için “o nedir” diye sorduğumuzda yalnızca “o vardır” ifadesini kullanırız. Mâhiyeti olmadığından dolayı cinsi ve faslı da bulunmaz. Dolayısıyla ilk varlık olan zorunlunun bir mâhiyeti bulunmamakla birlikte onun mâhiyeti varlığının aynısıdır. Buna göre ilk varlık dışındaki her şeyin varlığı mâhiyetinden ayrıdır. Mâhiyeti varlığından ayrı olanların ise varlık sebebi kendi mâhiyetleri olmamaktadır. İlk varlık tarafından kendilerine eklenen illet sebebiyle mevcut olurlar. O hâlde her şeyin illeti olan zorunlu varlık ilk ilke olmaktadır. Diğer bütün varlıklarda onun sonucu olmaktadır. Görüldüğü üzere Fârâbi varlık mâhiyet ayrımı konusunu Aristo’dan epistemolojik bir problem olarak almış ancak kendisi bunu metafizik sahada incelemiştir. İbn Sînâ’nın ise Fârâbi’nin görüşlerini izah edip, açıklayan, geliştiren ve metafizik sisteminin bir nüvesi konumuna getiren kişi olduğu söylenebilir.¹⁰⁹

Fârâbi, varlıkları; mâhiyetleri ve ferdi gerçeklikleri olan hüviyetleri açısından değerlendirir. Çünkü o gerçekliği mâhiyetinden ayrı olan mümkün varlıkların nedenlerinin başka bir varlığa bağlı olduğunu ileri sürer. Bu nedensel zincirin sonsuza kadar gitmesi de mümkün olamayacağına göre bu zinciri zorunlu varlık olan Tanrı’ da nihayete erdirmemiz gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla Fârâbi de iki varlık türünün dikkat çektiğini ifade etmiştik. Bunlardan ilki mâhiyetiyle varlığı birbirinden farklı olmayan Allah’tır. Diğeri ise mâhiyeti varlığından ayrı olan mümkün varlıktır. Fârâbi’nin nesnelere hem mâhiyet hem de varlıktan oluştuğunu düşünmesi zorunlu olan bir varlığın onları birleştirmesi gerektiğine olan inancından kaynaklanmaktadır. Zira mümkün kümesinde olan varlıklar noksan ve kusurludur. Ancak zorunlu olan Allah öyle değildir. Zorunlunun onlara varlık vermesiyle mümkünler varlık sahasına çıkmış olurlar.¹¹⁰

İbn Sînâ da felsefesinin temeline varlık ve mâhiyet ayrımını yerleştirerek bunlar arasındaki ayırmadan kaynaklanan meseleleri incelemiştir. Zorunlu varlık olan yaratıcıyı, yaratılandan ayırma ve bunlar arasındaki ilişkiyi açıklaması ona sağladığı en önemli faydalardan biridir. İbn Sînâ’nın ontolojisinde iki varlık alanını kullandığını görmekteyiz. Bunlardan bir tanesi mâhiyeti olmayan ve salt varlıktan oluşan zorunlu varlık diğeri ise varlık ve mâhiyetten oluşan mümkün varlıktır. Mümkün varlıklar çok

¹⁰⁹ Taşkın, *Varlık Tartışmaları*, 230-231.

¹¹⁰ Akgün, *Meşşâi Filozoflar ve Gazâli’nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları*, 241.

olabilirken zorunlu varlık tek olmak zorundadır. Tanrı ya da zorunlu varlık, mümkün imkânını vermemiştir, mümkün kendi olarak o olduğu yeredir ancak Tanrı ona varlık vererek mevcut olarak varlık sahasına çıkmasını sağlamıştır. Bu mevcuda çıkma ise onların mâhiyetlerine vücut sıfatının verilmesiyle tahakkuk etmiştir.¹¹¹

Mümkün varlıklarda varlık mâhiyete arız olarak bulunur. Ancak buradaki arazlıktan maksat onda ortaya çıkması anlamında kullanılmıştır. Yani ona göre varlık mâhiyetin lazım arazi olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ mâhiyetin varlıkla birleşmesinden sonra ortaya çıktığını söylemiştir. O hâlde varlığın mâhiyetten ayrılamayacağını ifade eder. Varlığın mâhiyetten ayrılabilceğini düşündüğümüz takdirde var olmaktan çıkacağını ancak varlığın mâhiyet için herhangi bir kurucu unsur da olmadığını belirtmiştir. Zorunlu varlığı ise varlık mâhiyet ayrımı bulunmayan bu ayırım bulunmaması sebebiyle herhangi bir illete de ihtiyaç duymayan ve kendisinde cins ve fasıl da olmayan varlığı kendinde olan şekilde ifade etmiştir.¹¹²

Her ne kadar varlık mâhiyet ayrımı konusunda Fârâbi bize ilk örnekleri sunmuş olsa İbn Sînâ'nın etkisinin daha fazla olduğunu görürüz. Nitekim onun zorunlu mümkün ayırımları hem metafizik bilimini hem de onun altındaki tikel bilimlere etkilemiştir.¹¹³ Yine eşya ve mevcudata ilişkin kelâmî tartışmalar ve Fârâbi'nin eşya ve varlık hakkındaki düşünceleri Aristo düşüncesi çerçevesinde meczetme çabaları İbn Sînâ'nın varlık mâhiyet konusundaki görüşlerinin temelini oluşturmuştur.¹¹⁴

İbn Sînâ'nın ayırımı varlığın mâhiyete sonradan eklenmek sûretiyle gerçekleştiği temeline dayanmaktadır. Yani ona göre, bir şey ne ise onu o yapan şey olarak ifade edilen mâhiyet esasında varlığı gerektirmez.¹¹⁵ İbn Sînâ bu ayırımı Allah ve mevcudat arasındaki farklılığı belirgin bir hale getirmek üzere kullanmıştır. Zorunlu varlık olan Allah ve onun birliğini göstermeyi düşüncesinin temeline yerleştirmiştir. Bu teori ona göre şöyle açıklanır: mümkün varlıklarda mâhiyet ile varlık ayrıdır yani varlık mâhiyete araz olur. Mâhiyet varlığı gerektirmez zira o kendindedir. O hâlde mümkün mâhiyetlere varlık verene ihtiyaç vardır. Mümkün mâhiyetlere varlık verenin

¹¹¹ Görgün, "Mâhiyet", 27, 336-337.

¹¹² Aygün, "İbn Sînâ'da Varlık Mâhiyet İlişkisi", 112.

¹¹³ Ömer Türker, "Mâhiyet Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker, c.2, 674.

¹¹⁴ Kemal Göz, "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mâhiyet Kavramları", 365.

¹¹⁵ Muhammet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2009, cilt: I, sayı: 2, 82.

de varlığı mâhiyetinde ayrı olursa bu durumda onun da bir varlık verene ihtiyacı olacağı için bu böyle sonsuza kadar devam etmiş olur. Bu sebeple hariçte var olan mevcudu açıklayabilmek için varlığı mâhiyetinden ayrı olmayan bir ilk gerekmektedir ki onun varlığından başka mâhiyeti yoktur. Bu ilk bizatihi zorunludur. Yani Allah'tır.¹¹⁶

Öyleyse varlık mâhiyet ayrımı hem Tanrı ile âlem arasındaki belirgin farklılıkları ortaya koyma noktasında hem de zorunlu varlığın ispatında önemli bir konumdadır. İbn Sînâ bu ayırımı nedenlilik kavramıyla açıklık getirmektedir. Zira zorunlu varlığı mümkün varlıktan ayıran asıl şey nedeninin olmamasıdır. Çünkü onun bir nedeni olursa varlığını nedenden almış olurdu ki bu mümkün değildir. Çünkü biz biliyoruz ki varlığı bir nedene bağlı olarak ortaya çıkan zatı itibariyle(zaten) zorunlu olamaz. Mümkün varlıklarda ise onların varlık ya da yokluğu bir illete bağlı olarak gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre mâhiyetin maddi ve suri sebepleri, varlığında fail ve gai sebepleri bulunur. Bu şekilde bir temellendirme yaparak da zorunlu mümkün şeklinde varlığı ikiye ayırarak bu ayırım üzerinden zorunlu varlığa ulaşır.¹¹⁷

Genel olarak İslam düşüncesinde varlık ve mâhiyet ilişkisi bağlamında üç görüşün dikkat çektiğini söyleyebiliriz. Bu görüşlerden ilki İmam Eş'ari'nin görüşüdür. Eş'ari, şeylerin varlıklarının zatlarının aynı olduğu ancak ortaklığın sadece lafızda bulunduğu varlık mefhumunun varlıklar arasında ortak olmadığını söylemiştir. Yani varlık sahasına çıkmış her varlığın mâhiyetiyle varlığının birbirinin aynısı olduğu görüşüdür. Filozoflara, Mutezile'ye bazı Eş'ari'lere göre ise varlık mevcutlar arasında ortak bir anlam olarak ele alınmıştır. Fakat bu ortaklığın ne şekilde olduğu konusunda farklı görüşler belirtilmiştir. Bu noktada kelâmcılar zorunlunun varlığını tıp ki insanın varlığı gibi ayanda oluştan ibaret görerek zorunlu ile mümkün arasındaki farklılığın varlıkta olmadığını mâhiyette olduğunu düşünmüşlerdir. Varlık gerek zorunlu da gerek de mümkün de mâhiyet üzerine zaittir. Filozoflara göre ise zorunlunun varlığı zatı bakımından mümkünlerin varlığından farklıdır. Mümkünlerde varlık mâhiyet üzerine aklen eklenirken, zorunlu da mâhiyetin bizatihi kendisidir. Yani zorunlu varlık olan Tanrı'nın mâhiyetin ilişenlerinden arındırılmış özel varlıktan başka bir mâhiyeti

¹¹⁶ Aygân, "İbn Sînâ'da Varlık Mâhiyet İlişkisi", 111.

¹¹⁷ Aygân, "İbn Sînâ'da Varlık Mâhiyet İlişkisi", 118-119.

yoktur. Hâlbuki insanın için bu geçerli değildir. Hem düşünen canlı olmak yönüyle bir mâhiyeti hem de ayanda oluş yönüyle bir varlığı vardır.¹¹⁸

Varlığın mâhiyetin aynısı olduğunu düşünenler, varlığın dış dünyada mevcut olmayan mâhiyetlere ilişerek veya ona eklenerek varlığa çıktıkları fikrini oluşturan mâhiyet teorisinin yanlış olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşü savunanlara göre zorunlu ya da mümkün varlıklarda varlık ve mâhiyet farklılığından söz edilemez. Mevcut olan şeylerin dıştaki varlıkları onların mâhiyetlerini de oluşturur. Hariçte ortaya çıkmış çeşitli mâhiyetlerin sayısı kadar bir o kadar da çeşitli varlık vardır. Dolayısıyla varlık ortak anlamlı manevi müşterek bir kavram değil çok anlamlı lafzi müşterek bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu görüşün sonraki dönem kelâmcıları tarafından İmam Eş'ari,'ye nispet edildiğini görürüz.¹¹⁹

Kelâmcılar, varlık mâhiyet ilişkisi açısından her iki kavramın birbirinden ayrı şeyler olduğunu ifade etmişlerdir. Vacib-mümkün ayrımında her iki varlık kategorisinin de varlık ve mâhiyetinden bahsetmiş olsalar dahi Allah için mâhiyet kavramını kullanmayarak onun yerine Allah'ın hakikatı ya da hakikat-i mahsusa terimlerini kullanmayı tercih etmişlerdir.¹²⁰ Zira Allah'ın akıl tarafından idrak edilemeyen bir hakikati vardır. Bu hakikat zatı gereği onun kendi özel varlığını oluşturur. Vacipte yani Tanrıda bir varlık mâhiyet ayrımı yaptığımızda mâhiyetin varlıktan önce gelmesi durumuyla karşılaşmış oluruz. Dolayısıyla mâhiyetin varlıktan önce gelmesi demek, mâhiyetin yok iken bir varlığı var kılması demek olur ki bu yanlıştır. Bir şey kendisi yok iken varlığı var kılması mümkün değildir. Zira zorunlu varlık bir başkasına muhtaç olmuş olur. Kelâmcılar illetin malûlden önce gelmesinin izahını yaparak sorunu çözmektedirler.¹²¹

Filozoflar Tanrının hakikatinin hem zihinde hem de dışta kendi başına var olan özel bir varlık olduğu düşünmektedir. Bu varlık gerek dışta var olmak gerek de zihinde var olmak bakımından herhangi bir mahalle ihtiyaç duymamaktadır. Zorunlu varlık ile mümkün varlık arasında her ikisine de mutlak varlığın ilişmesi açısından ortaklık

¹¹⁸ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, 36.

¹¹⁹ Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, 193-196.

¹²⁰ Mustafa Selim Yılmaz, *Kavram Atlası Kelam II*, Gazi Kitabevi, Bas. I, 87.

¹²¹ Türker, *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, 36.

vardır. Fakat zorunlu varlık yalnız varlık olma özelliğine sahip olmasıyla mümkün varlıklardan hakikat bakımından farklıdır. Yani zorunlu varlık bir şey olmamak şartıyla varlık, saf varlık olarak ifade edilir. Dolayısıyla Tanrının bir mâhiyetle var olmadığı söylenmek istenir. Bu şekilde düşünülmesinin temel sebebi ise akılda bile olsa zorunlu varlık olan Tanrının muhtaç olmasının önüne geçmektir. Çünkü zihinde bile olsa varlık mâhiyete muhtaç olacaktır.¹²²

Teftâzânî'nin bu konuda görüşleri dikkat çekmektedir. Mantıklı düşünüldüğü zaman varlık zihinde mâhiyete zaittir. Çünkü akıl mâhiyete itibar etmeden varlığı ya da varlığa itibar etmeden mâhiyeti düşünebilmektedir. Ancak varlık dış dünyada yani zatı ve hüviyeti bakımından mâhiyete zait değildir. Yani bunların iki ayrı hüviyeti olup da biri diğeriyle varlığa çıkıyor değildir. Teftâzânî bu şekilde varlık mâhiyet ayrımı hakkındaki görüş farklılıklarını uzlaştırmaktadır. Sonuç olarak meseleyi zihin ve hariç ayrımını göz önünde bulundurarak ele almaktadır.¹²³

Bununla birlikte *Mevâkif* yazarı Îcî varlık mâhiyet ayrımı konusunun zihni varlık meselesine dayandığını söylemektedir. Teftâzânî ise bu konuda *Mevâkif* yazarı Îcî'yi eleştirmektedir. Îcî'ye göre varlığın mümkün mevcutların özüne zait olduğunu düşünenlerin dayanakları, varlık ve karalık gibi iki anlamın ayrılığını göstermekle birlikte varlığın zatı ile karalığın zatının ayrılığını göstermemektedir. Hâlbuki bu mesele zatın ayrılığı hakkında yapılmıştır. Hiçbir idrak sahibi varlık ve karalık gibi iki anlamın aynılığını söyleyemez bilakis karalık ile varlığın birinin diğeriyle kaim olmadığını söyleyebilir. Dolayısıyla cisim ve onunla kaim olan karalığın dışta ayrı ayrı hüviyetleri var da karalık cisimle kaim oluyor değildir. Îcî'ye göre “varlık mâhiyet hakkında asıl olan bunların anlam olarak ayrıştıkları ancak dışta ayrı ayrı hüviyetleri bulunmadığı” şeklindedir.¹²⁴

Îcî ile Teftâzânî bu konuda birbirine benzer uzlaştırma yoluna gitmiştir. Ancak Îcî sorunun çıkış noktasını zihni varlık tartışmalarına görmüştür. Buna göre zihni varlık düşüncesini kabul edenler varlığın mâhiyete zait olduğunu yani akılda varlık ve

¹²² Türker, *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantuki ve Dilbilimsel Temelleri*, 37.

¹²³ Türker, *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantuki ve Dilbilimsel Temelleri*, 40.

¹²⁴ Türker, *Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantuki ve Dilbilimsel Temelleri*, 41.

mâhiyetin birbirinden ayrı şeyler olduğunu ifade etmişlerdir. Zihni varlığı reddedenler ise varlığın mâhiyetin aynı olduğunu çünkü bunlar arasında dışta bir ayrışma olmadığını söylemişlerdir.

Şerhu'l Mevâkıf müellifi Seyyid Şerif bu meselede gerek Teftâzânî gerek de İcî den farklı düşünmektedir. Ona göre varlık, siyahlık ile hariçte hakikat bakımından bir olması durumunda varlık siyahlığa tam ve eşit bir örtüşmeyle yüklenmesi gerekirdi. Bu durumda nasıl ki siyahlığın mevcut olmasından kimsenin kuşkusu olmayacaksa varlığın mevcut olmasından da hiç kimsenin kuşkusu olmazdı. Kısacası dıştaki hüviyet, siyahlığın hüviyeti olup varlık ona ilişmektedir. Varlığın bu siyahlıktan ayrışması ise sadece zihindedir. Bununla birlikte Seyyid Şerif dıştaki bu hüviyetin, siyahın zatı ve muayyen bir mâhiyeti olduğu gibi varlığın da zatı ve muayyen bir mâhiyeti olmasını kabul etmemektedir.¹²⁵

Cürcânî, İcî tarafından tartışmanın zihni varlık meselesine dönmesinden hareketle şerhinde şöyle demektedir: Eş'ari gibi zihni varlığı kabul etmeyenler dıştaki varlığın mutlak olarak mâhiyetin aynısı olduğunu iddia etmişlerdir. Zihni varlığı kabul edenler ise varlığın akılda mâhiyete zait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Cürcânî dıştaki mâhiyetin aynı olması ifadesiyle dışta mâhiyet ile varlık arasında bir ayrımın olmadığını söylemek istemiştir. Yine Cürcânî'ye göre zihni varlığı kabul etmediği hâlde varlığın mâhiyete eklendiğini söyleyen kimse söylediklerinin farkında değildir. Bu sebeple zihni varlığı kabul etmek esasında mâhiyetlerin varlığa zait olduğu görüşünün temelini oluşturmaktadır. Ya da durumu tersten ifade edersek; varlığın mâhiyete eklendiği görüşüne sahip olanlar zihni varlığı da kabul etmek zorunda olacaktır.¹²⁶

İcî ve Cürcânî'nin zihni varlığı kabul ile varlığın mâhiyete eklenmesi arasında kurduğu bu irtibat mâhiyetlerin hariçte ve zihinde aynı olmasına dayanmaktadır. Şayet mâhiyetler her iki varlık kategorisinde de aynı ise varlık mâhiyete ekleniyor demek olur. Bu da varlık ile mâhiyet arasında aklî düzeyde bir ayrım meydana geldiğini göstermektedir.

¹²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, II, 133-134.

¹²⁶ Türker, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, 44.

İKİNCİ BÖLÜM

Bu bölümde çalışmanın asıl konusu olan *Şerh 'ul Mevâkîf* ta mâhiyet kavramı, kısımları, basit ve bileşik mâhiyetler ve mâhiyetin yaratılıp yaratılmadığı gibi konular ele alınacaktır. Ancak bu konulara giriş yapmadan önce önemine binaen Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Şerhu 'l-Mevâkîf* adlı eseri hakkında kısa bir bilgi verilecektir.

1. ŞERHU'L MEVÂKİF

Adudüddin el- İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkîf* adlı eseri üzerine Seyyid Şerîf Cürçânî tarafından kaleme alınan şerhtir.¹²⁷

Şerhu 'l Mevâkîf, yazıldığı andan itibaren büyük bir ilgi görerek Seyyid Şerîf'e daha önce benzeri görülmemiş bir şöret kazandırmış nadide bir eserdir. Kelâm ve felsefe ilmine ilişkin meselelerin ayrıntılı olarak incelendiği bu eser uzun yıllar Osmanlı medreselerinde de ders kitabı olarak okutulmuş ve bir kelâm klasiği haline gelmiştir.¹²⁸

Cürçânî'nin *Şerhu 'l Mevâkîf* adlı eseri ile ön plana çıkması onun tahkikteki başarısından kaynaklanmaktadır. Zira Fahreddin er-Râzî'ye kadar olan zaman sürecinde şerh literatürünün nasıl ve hangi ölçütlere göre değerlendirileceği hususunda kapalılık hâkimdi. Ancak Râzî sonrası kelâm ve felsefeye dair meselelerin aynı düzlemde tartışılmaya başlanmasıyla tahkik kavramı öne çıkmıştır. Tahkik, bir düşünceye ulaşma noktasında kullanılan yolları izleyerek o düşüncenin doğru ya da yanlışlığını ortaya çıkarma çabası olarak adlandırılır. İşte *Şerhu 'l Mevâkîf* ı bu derece önemli kılan özelliği de Cürçânî'nin tahkikteki başarısıdır.¹²⁹

¹²⁷ Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkîf", *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV,2004), 29, 422.

¹²⁸ Ömer Faruk Çalmlı, *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Hayatı, Eserleri, Tarikatı ve Tasavvufî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van: 2018), 50.

¹²⁹ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkîf*, c.1, 14.

Şerhu'l Mevâkif yazıldığı dönem öncesi için bir kılavuz, kendisinden sonraki döneme de bir anahtardır. Nitekim hem kelâmın erken döneminde görülen Mutezile'ye hem de İbn Sînâ üzerinden felsefe geleneklerine atıf yapması onun önceki dönemle bağlantısını göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte *Şerhu'l Mevâkif* üzerine gerek bir bütün olarak gerek de muhtelif konuları üzerine çeşitli hâşiyeler yazılması da onun sonraki dönemle bağlantısını göstermektedir. Özellikle sonraki dönemdeki etkisini göstermek açısından Cürçânî'den sonra yazılan ve Fahreddin Râzî geleneğiyle ilişkilendirilen kelâm kitaplarının *Şerhu'l Mevâkif*'i görmezden gelerek yazılması kelâmın tarihi teşekkülü bağlamında neredeyse imkânsızdır.¹³⁰

2. ŞERHU'L MEVÂKIF'TA MÂHİYET KAVRAMI

Bu başlık altında çalışmanın temel konusu olan mâhiyet kavramı işlenecektir. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerh 'ul Mevâkif*'ta bu kavramı ikinci mevkıfta, varlık ve yokluk bahislerinden sonra adını maksat olarak verdiği on iki başlıkta incelemiştir. Bu çalışmada eserin orjinaline bağlı kalınarak ele alınacaktır.

2.1. Mâhiyetin Kendisi Dışındakilerden Ayrışması

Tümel veya tikel her şeyin kendisini o yapan bir hakikati vardır. İşte bu hakikat mâhiyet olarak adlandırılır. Bu sebeple bir şeyin hakikati dediğimizde kastedilen aslında onun mâhiyetidir. Tikel hakikate hüviyet denir. Hüviyet, nesnenin zihin dışındaki anlamını ifade ederek onun diğerlerinden ayrılmasını sağlayan özellikler anlamında kullanılır. Yani onun varlık alanında bir birim ya da şahsiyet olarak görünüp diğerlerinden ayrılmasıdır. Mesela bir sınıfta Ali isimli öğrenciyi fert olarak sınıftaki diğer kişilerden ayırarak ona işaret etmeyi mümkün kılan özelliği onun hüviyetini oluşturur. Tümel hakikate ise mâhiyet denir.¹³¹

Cürçânî tümel ile tikelin bütün şeylerin bir hakikati olduğunu ifade etmektedir. Bu hakikatlerden tikel olanlarını hüviyet olarak isimlendirirken tümel olan hakikatleri ise mâhiyet olarak isimlendirmiştir.

¹³⁰ Türker Ömer, *Şerhu'l Mevâkif: Kelam İlminin Son Büyük Klasığı*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 14, Sayı, 28, 2016, 379.

¹³¹ Seyyid Şerif Cürçânî *Şerhu'l-Mevâkif*, c.1, 586.

Mâhiyet kendisi olarak düşünölen ona ek başka bir şey düşünölmediğinde orada düşünölen şeydir. Talha, Mustafa, Ali kişilerine arazî vasıflar yüklemeyen kendilerini aynı tür içerisine dâhil eden şey insanlık mâhiyetidir. Bunları dışta birbirlerinden ayıran temel özellikleri ise hüviyettir. Yani ferdin fert olarak kendisi, onun mâhiyeti değil, ona işaret etme imkânı sağlayan hüviyetidir. İnsanlık mâhiyeti ise varlıkla var, çoklukla çok olur. Yoksa insanlık mâhiyeti bir veya çok, var veya yok değildir. İnsanlık mâhiyeti neyse o olan şeydir. Ona yüklenen sıfatlar, insanlık mâhiyetinin kendisi veya bir parçası olmamaktadır. Ona yüklenen tüm nitelikler mâhiyetle irtibat sağlandıktan sonra ona ilişkin şeylerdir. Çünkü biz bunları düşünöbilmemiz için önce mâhiyetin kendisini düşünüp sonra ona ilişkin şeyleri düşünürüz. Eğer ona yüklenen sıfatlar insanlık mâhiyetinin kendisi ya da bir parçası olsaydı ilave bir düşünmeye gerek kalmaz ve zıttıyla nitelenmesi de mümkün olmazdı.¹³²

Mâhiyet kendisine dâhil olan şeylere kıyaslandığında, bu kıyaslanan şeyler mâhiyetin kendisi olmaması anlamında ondan olumsuzlanabilir. Çünkü mâhiyete dâhil olan şeyler mutlak mâhiyetin aynısı değildir. Yüklem olan parçalar ise dışta gerçekleşmesi yönünden mâhiyetin aynısı lakin zihinde ayrışması yönünden mâhiyetten başkadırlar. Ancak bu da başka bir sorunu ortaya çıkarır. İnsanlık mâhiyeti insan fertlerinin her birinde nasıl bulunmaktadır? Şayet bütün insan fertlerinde bulunan mâhiyet birbirinin aynısıysa, aynı şeyin aynı anda birden çok mekânda bulunması gerekir. Yok, eğer birbirlerinden farklı dersek de insanlık mâhiyeti, insan fertleri arasında ortak olmayacaktır.¹³³

Seyyid Şerif bu sorunu şöyle açıklamıştır: Birinci cevap da insanlık mâhiyeti kendi olmaklığı bakımından fertleri arasında ortak olan tek bir şeydir, ikinci cevap da ise fertleri arasında birbirinden farklı farklı olan birçok şeydir şeklinde söylerseniz bu iki cevapta da sıkıntı ortaya çıkar. Bu sebeple cevap vermememiz daha isabetlidir. Şayet bir cevap verilecekse şöyle olmalıdır: İnsanlık kendisi olması bakımından bu söylenenlerden hiçbiri değildir. İnsanlık kendisi olması bakımından ne Zeyd'dekidir ne de ondan başkadır ne Amr'dakidir ne de ondan başkadır. Çünkü onun birliği ya da

¹³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.1, 586.

¹³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.1, 588.

başkalığı, Zeyd'de veya Amr'da oluşu, hesaba katılmayan arazlar olup birlik ve çokluğa nispetten sonra mâhiyete eklenirler.¹³⁴

Öyle ise mâhiyet ne vardır ne yoktur ne birdir ne çoktur ne de zıtlıklardan herhangi biridir. İnsanlık, insanlık olması bakımından ne varoluşla ne de yok oluşla nitelenemez. Zira onun için vardır ya da yoktur ifadelerini kullanamayız. Mâhiyet hem varlıktan hem de yokluktan olumsuzlanmıştır. Çünkü mâhiyet mümkün kümesindedir. O, o olduğu yerdedir. Mâhiyete zait şeyler de insanlığa eklenerek varlıkla beraber var yoklukla beraber de yok olur.¹³⁵

2.2. Mâhiyetin Arazlarına Kıyasla İtibarları

Şerhu'l Mevâkıf'ta mâhiyetin arazlara kıyasla itibarları üç şekilde ifade edilmiştir.

Birinci itibar; mâhiyetin varlıkla kayıtlanması,

İkinci itibar yokluğuyla kayıtlanması,

Üçüncü itibar ise herhangi bir kayıtlama olmaksızın mutlak olarak mâhiyetin dikkate alınmasıdır.¹³⁶

Mâhiyet kendisine bir şey eklendiğinde ve bu eklenen şeyle birlikte dikkate alındığında karışık mâhiyet veya bir şey olma şartıyla mâhiyet adlarını alır. Buna mahlûta da denilebilir. Yani bu itibarda bir şey olma şartı vardır. Dolayısıyla dışarıda var olabilmek için mecburen işlenleri ve eklentileriyle birlikte bulunmak zorundadır. Bu mâhiyetin dışta var olduğuna herhangi bir şüphe yoktur. Çünkü fertlerin dıştaki varlığı bedihîdir ve herhangi bir ispatlamaya ihtiyaç duymaz. Karışık mâhiyet tümel mâhiyet ve bireysellikten oluşmaktadır ve kesinlikle mevcuttur. Ancak burada tartışma konusu olan şey mâhiyet ferdinin dışarıda mâhiyet ve bireysellikten mi bileşik olduğu yoksa bu mâhiyet ve bireyselliğin birlikteliğinin zihinde mi olduğu konusudur. Seyyid Şerif bu tartışmayı ileride mâhiyetin parçaları bölümünde ele alacağını ifade eder.¹³⁷

Mâhiyet kendisine eklenen şeylerden soyutlanmış olarak ele alındığında soyut mâhiyet veya bir şey olmama şartıyla mâhiyet adını alır. Bu mâhiyet bir önceki

¹³⁴ Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.1, 590.

¹³⁵ Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.1, 590.

¹³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 590.

¹³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 590.

mâhiyetin aksine (karışık mâhiyet) dışta bulunmaz. Şayet dışta bulunsa ona varlık ekleneceğinden dolayı soyut olamaz.¹³⁸

Soyut mâhiyetin zihinde olup olmadığı tartışılmıştır. Soyut mâhiyetin zihinde olmadığını savunanlar onun zihindeki varlığının araz ve eklentilerden yoksun olmadığını dile getirmişlerdir. Yani dış varlıkta bulunan mâhiyet gibi zihinde bulunan mâhiyet de araz ve eklentilerden soyut olamayacağı için soyut mâhiyet zihinde de bulunmaz.¹³⁹

Ancak başkaları soyut mâhiyetin zihinde bulunabileceğini iddia etmişlerdir. Soyut mâhiyetin zihinde bulunabileceğini iddia edenler zihnin soyut mâhiyeti bütün araz ve eklentilerden bağımsız bir şekilde tasavvur edilebileceğini söylemişlerdir. Ayrıca mutlak olarak hem dışta hem de zihinde bulunmayan ma'dûm bir şey tasavvur edilebilir. Nasıl ki ma'dûm herhangi bir arazı ve eklentisi bulunmadan zihinde tasavvur edilebiliyorsa soyut mâhiyette zihinde tasavvur edilebilir.¹⁴⁰

Mâhiyetler arazlardan ayrı olarak kendi olmaları bakımından dikkate alındığında mutlak veya herhangi bir şart olmaksızın mutlak mâhiyet ya da herhangi bir şart olmaksızın mâhiyet adını alır. Bu üçüncü mâhiyet türü daha önceki iki mâhiyet türünden yani karışık ve zihni mâhiyet türlerinden daha geneldir. Mâhiyetin türlerinden birincisi yani karışık olan dışta mevcut olmasından dolayı daha genel olan mutlak mâhiyetin de dışta var olması gerekir. Çünkü daha özeline dışta varlığı daha genelin dışta varlığını gerektirir. O hâlde mutlak mâhiyetin de dışta mevcut olduğunu söyleriz.¹⁴¹

Seyyid Şerif dışta mevcut olanların sadece fertlerden ibaret olduğunu mâhiyet ve varlık ayrışmasının zihinde gerçekleştiğini ifade eder. Zira tümelin dışta bulunan mevcutların parçası olması dışta değil zihinde gerçekleşir. Yani fertlerdeki birleşme dış dünyada değil zihinde gerçekleşmektedir.

¹³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 592.

¹³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 592.

¹⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 592.

¹⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 594.

2.3. İdelerin Varlığı

Seyyid Şerif, Eflatun'un soyut mâhiyetin varlığını kabul ettiğini aktarır. Eflatun'a göre her türün bütün arazlardan soyutlanmış ezeli ve ebedi olan bir ferdi vardır. Bu fert hiçbir şekilde oluş bozuluşa konu olmaz. Ancak bu fert mütekailleri kendisinde kabul eder. Platon bu düşüncesini, mâhiyetin bireylerinin mütekailleri kabul etmesiyle delillendirmiştir. Örneğin, ona göre insan mütekailleri kabul eder. Hâlbuki insanın soyut mâhiyeti mütekailleri taşıyor olsaydı kendisinde bulunan mütekailler başka mukabilini kabul etmesi imkânsız olurdu. Mesela, eğer soyut insan uzun olsaydı mukabili olan kısalık ona ilişmezdi. Hâlbuki insan bireylerine bu iki zıt şey ilişmektedir. Yani birine uzunluk başka birine kısalık ilişmektedir. Bu demektir ki soyut insan mütekailleri kabul edendir. Ancak soyut olma halinde bunların hiçbiri ona ilişmez.¹⁴²

Seyyid Şerif Platon'un bu iddiasını kabul etmez. Çünkü soyut mâhiyetin dıştaki varlığını kabul ederse Platon'un idelerinin de dışta kendi varlıkları olduğunu kabul etmesi gerekir. Ona göre mütekailleri kabul eden şey türlerin harici soyut şahsı değil kendinde mutlak mâhiyettir. Bu sebeple mutlak insan mâhiyeti, biri diğerinin mukabili olan somutluklarla birlikte var olur. Dışta ise yalnızca tikel hüviyetler bulunmaktadır. Dolayısıyla Seyyid Şerif soyut mâhiyetin zihnin dışında mevcut olmadığını düşünerek Platon'un idelerini kabul etmemektedir. Dışarıda bulunan her şeyde bir taayyünleşme gerçekleşeceğinden soyut mâhiyetin dışta olduğunu söylememiz mümkün değildir. Zira bir şeyin dışta olması onun soyut olmasına aykırı olmaktadır. Öyleyse Eflatun'un delili iddiasını ispat için yeterli değildir.¹⁴³

2.4. Mâhiyetin Kısımları

Cürcânî mâhiyetleri en başında dört tür olarak incelemiştir.

- Birinci tür aklî basit
- İkinci tür dışsal basit
- Üçüncü tür aklî bileşik
- Dördüncü tür dışsal bileşik

¹⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 594.

¹⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 596.

Aklî basitler zihinde olan basitlerdir. Dışsal basitler de dış dünyada gerçekleşmiş ya da tahakkuk etmiş harici basitlerdir. Bunun örneği ayrık akıllardır. Buna daha anlaşılır bir örnek vermek gerekirse melekleri harici basite örnek verebiliriz. Zira dış dünyada olduğunu biliriz ancak onların mâhiyetlerini oluşturan şey insanınki gibi beden ve ruhtan oluşan iki parça değildir. Onlar sadece tek parça olan nurdan oluşmuşlardır. Saf nurdur.

Bileşik mâhiyetlerde kendi aralarında aklî bileşik ve dışsal bileşik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Aklî bileşikler dışarda birbirinden ayrılamadığı, ayrılması mümkün olmadığı hâlde zihinde birbirinden ayırabildiğimiz parçalardan oluşan mâhiyettir. Renk ve siyah olmayı dışarıda birbirinden ayıramayız ancak zihinde ayırabiliriz. Dördüncüsü dışsal bileşik mâhiyettir. Bu türün birinci özelliği dışarıda tahakkuk eden birden fazla parçadan oluşmuş olmasıdır. İkinci özelliği bu parçaların dışarıda birbirinden ayrılabilir olmasıdır. Örnek olarak vermek gerekirse insan dışarıda tahakkuk eden ruh ve beden gibi birden fazla parçadan oluşmuştur. Aynı zamanda bu parçalar birbirinden ayrılabilir. Ancak sadece zihinde bunların birbirinden ayrı olduklarını düşünürüz.¹⁴⁴

2.5. Bileşik Mâhiyetin Parçalarının Taksimi

Bileşik mâhiyetleri daha önce bulunduğu yer itibariyle Seyyid Şerif iki kısma ayırmıştı. Bu ayrıma göre eğer bileşiklik sadece zihinde gerçekleşiyorsa aklî bileşik mâhiyet iken eğer bu parçalar dışarıda birbirinden ayrılabiliriyorsa bu harici(dışsal) bileşik mâhiyet olarak tanımlanmıştı.¹⁴⁵

Şimdi ise bileşik mâhiyetleri parçalarının iç içe geçip geçmemesine göre iki kısma ayırmaktadır;

- Mütedahil bileşikler
- Mübayin bileşikler¹⁴⁶

Mütedahil bileşikler iç içe geçen parçalardan oluşan mâhiyettir. Bu da kendi arasında üç türe ayrılır.

- Birincisi parçaların eşit olması,

¹⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 596-598.

¹⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 596-598.

¹⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 598.

- İkincisi bir parçanın diğer parçayı kapsıyor olması,
- Üçüncüsü bir parçanın diğer parçanın bir kısmını kapsıyor olması anlamına gelir.¹⁴⁷

Bu parçaların birbirine eşit olup olmaması önemli değildir. Eğer iki parçanın da yüklendiği fertler birbirinin aynısıysa bu parçaların eşit olduğu anlamına gelir. Eğer parçalar eşit değilse parçalarının arasında eksik veya tam girişimlilik vardır. Yani biri diğerini ya tam olarak kapsar ya da elemanlarının bir kısmını kapsar. Ancak bir parçanın diğer parçayı kapsamamasına göre farklı kısımlarda ele alınabilir.¹⁴⁸

Mübayin bileşikler ise parçalarının birbirinden ayrı olduğu mâhiyettir. Bu da Cürcânî'ye göre üç şekilde gerçekleşir. Buna göre, bir şey ya dört illetinden biriyle birlikte dikkate alınabilir ya kendi ma'lûlünden biriyle birlikte dikkate alınabilir ya da ne illeti ne de ma'lûlü olmayan bir şeyle dikkate alınabilir.¹⁴⁹

Birincisi illetine nispetle mübayin olan mâhiyete örnek olarak bağış fiili verilebilir. Nitekim bağış fiili failine izafetle anlaşılabilen bir fiildir. Yüzük örneği de verilebilir. Çünkü yüzük onu takanın süslenme amacına binaen dikkate alınır.¹⁵⁰

İkinci olarak ma'lûlüne nispetle mübayin olan mâhiyetler vardır. Ona örnek olarak rızık veren örneği verilebilir. Tanrı illettir ma'lûl sonuçtur. Yani şayet Allah herhangi bir şey yaratmış olsun ama bununla beslenecek herhangi biri olmadığında bu rızık olarak isimlendirilemez. Rızık olarak isimlendirilmesi için onun ma'lûlüne nispetle olması gerekir. Rızık veren ve yaratan örnekleriyle bunu ifade edebiliriz. Yani bu rızıktan istifade eden canlıların olması gerekir.¹⁵¹

Üçüncüsü ise ne illet ne de ma'lûlüne nispetle olmayan mübayin mâhiyettir. Bu mübayin mâhiyetler de ya parçaları birbirleriyle uyuşan birbirine benzeyen hakikatlerden meydana gelirler ya da parçaları birbirinden farklı olan hakikatlerden meydana gelirler. Parçaları birbirine benzeyen mâhiyetin örneği on sayısını oluşturan

¹⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 598.

¹⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 598.

¹⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 600.

¹⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 600.

¹⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 600.

parçalardır. Parçaları birbirinden farklı olan mâhiyetlerin de parçaları aklen birbirinden ayırt edilenler ve hariçte birbirinden ayırt edilebilenler olarak iki kısma ayrılır.¹⁵²

Parçaları birbirinden farklı olup ayrışmanın sadece akılda gerçekleştiği mübayin mâhiyete örnek madde ve sûretten oluşan cisimdir. Bu örnekte madde ve sûret tamamen birbirlerinden farklıdır ancak dış dünyada bizim onları ayrı görebilmemiz mümkün değildir. Onların birbirinden ayrı hallerini ancak zihinde idrak edebiliriz. Dışta birbirinden ayrı olan mübayin mâhiyetin örneği ise bedenin organlarıdır.¹⁵³

İkinci bir ayırım olarak; mâhiyetin parçaları, anlamında olumsuzlamanın bulunup bulunmamasına göre vücûdî ve ademî olmak üzere iki kısma ayrılır. Parçalarının anlamı düşünüldüğünde parçaların olumlanması yani onların vücûdî olması ya hakiki olur ya görelî olur ya da bir kısmı hakiki bir kısmı görelî olur. Yani olumlamanın üç kısmı vardır.¹⁵⁴

Bunlardan birincisi hakiki olandır. Yani olumlanan parçaların ikisinin de hakiki olmasıdır. Bunun örneği cismin madde ve sûretten oluşması, insanın ruh ve bedenden oluşmasıdır. İkincisi vücûdînin görelî olan kısmına gelince ise bunun örneği daha yakın kavramıdır. Bu kavram yakınlık ile yakınlıkta fazla olmanın birleşmesidir. Buradaki her iki parçada olumlandığı yani vücûdî olduğu hâlde bir şeye nispetle ancak anlaşıldığı için izafidir yani görelîdir. Üçüncüsü ise bir kısmı görelî bir kısmı hakikidir. Bunun örneği ise ahşap masadır. Ahşap masanın bir kısmı olan ahşap parçaları vücûdî hakikiyken parçaların birbirlerine irtibatla oluşturduğu düzen ise görelîdir. Çünkü bu düzen kendi başına var olmayan bir şeydir.¹⁵⁵

İkincisi olumsuzlama olan ademî ise bu bütün parçaları vücûdî olmayandır. Yani parçalarından en az bir tanesinin ademî olduğu kısımdır. Bunun örneği kadimdir. Çünkü kadim olmak başlangıcı olmamak demektir. Yani kıdemi ancak ondan başlangıcı olmayı olumsuzlayarak anlayabiliyoruz. O hâlde kıdemin anlamı bir vücûdî bir de ademî olan şeyden oluşur. Bir şeyin kadim olması için bir varlığının olması

¹⁵² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 600.

¹⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 600.

¹⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 602.

¹⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 602.

gerekir bu onu oluşturan vücûdî parçadır yani olumlanan parçadır. Ancak onun bir başlangıcının olmaması ise onun ademî yani olumsuzlanan parçasıdır.¹⁵⁶

Yukarıda yapılan olumlama ve olumsuzlama yani vücûdî ve ademî taksimi mutlak mâhiyet dikkate alındığında ancak mümkün olabilir. Hakiki mâhiyeti dikkate aldığımızda onun parçalarının tamamının mevcut olması gerekir. Bu nedenle hakiki mâhiyet kesinlikle vücûdîdir.¹⁵⁷

2.6. Mâhiyetin Yaratılmış Olup Olmaması (Mec'ûliyeti)

Bu başlık mâhiyetlerin varlık kazanmadan önceki durumları üzerinedir. Mâhiyetlerin yaratılmış olup olmaması bağlamında konu ele alınmıştır.

Mâhiyetlerin yaratılmış ya da yaratılmamış oldukları konusunda üç temel görüş ileri sürülmüştür: Mâhiyetlerin yaratılmamış olduğu, mâhiyetlerin yaratılmış olduğu ve son olarak da basit mâhiyetlerin yaratılmamış ancak bileşik mâhiyetlerin yaratılmış olduğu görüşleri bulunmaktadır.

a) Birinci görüş mâhiyetlerin yaratılmadığı görüşüdür. Basit de olsa bileşik de olsa mâhiyetlerin yaratılmadığı görüşünü savunurlar. Çünkü insan olmaklık insan varlığa gelmeden ya da yaratılmadan önce de insan olmaklıktır. Eğer bu insan olmaklık yaratmanın sonucu olsaydı o yaratılmadan önce onun olmaması gerekirdi. Yani yaratılmadan önce insan olmaklığın insan olmaklık olmaması gerekirdi. Bu ise bir şeyin kendisinin kendisinden olumsuzlanması anlamı taşıyacağı için apaçık olarak aklen imkânsızdır.¹⁵⁸ Birinci görüşün itirazı olarak;

Seyyid Şerif Cürcânî yukarıda mâhiyetlerin yaratılmamış olduğuyla ilgili ortaya konulan delilin yetersiz olduğunu söylemektedir. Ona göre mâhiyetlerin kendinden olumsuzlanmaları apaçık olarak (aklen) imkânsız değildir. Çünkü sürekli yok olan şey sürekli kendinden olumsuzlanabilir. Yani bir şeyin mâhiyeti ancak Tanrının onu yaratmasıyla ortaya çıkabilir. Tanrı onu yaratmadan önce onun bir mâhiyetinden bahsedemeyiz. Dolayısıyla yaratmanın olmadığı zamanda insanlık diye bir şeyden bahsetmek mümkün olmaz. İnsanlık mâhiyeti ancak bir yaratmanın yaratmasıyla mümkün olabilir. Yoksa insanlık tamamen ortadan kalkar. Bu durumda o

¹⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 602.

¹⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 602.

¹⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 602-604

mâhiyet hakkında olumlu bir hüküm doğru olmaz. Şu hâlde yaratılmamış bir mâhiyete bütün her şeyi olumsuzladığımız gibi kendi kendisini de olumsuzlayabiliriz. Dışarıda insan diye bir mâhiyet yoktur ki ona insanlık, insanlık olmayandır dediğim zaman çelişkiye düşeyim. Mâhiyet yaratılmadan önce adeta belirsizdir dolayısıyla kendisine olumlu bir hüküm verilemez. Olumsuzluğun ise her türlü kendisine yüklenebilir.¹⁵⁹

b) İkinci görüş mâhiyetlerin mutlak olarak yaratıldığı görüşüdür. Bu görüşe göre mâhiyetler yaratılmamış olsaydı mâhiyetlerin bütünüyle ortadan kalkmış olması gerekirdi. Eğer mâhiyetler yaratılmamış ise mümkünün bir yaratıcıya ihtiyacı kalmaz. Âlemin tamamı da mümkün olduğuna göre o zaman âlemin bir yaratıcıya ihtiyacı olmaz. Hâlbuki tarihte bu düşüncüyü savunan hiçbir akıl sahibi olmamıştır. Cürcânî bu meselenin anlatımının daha yaygın ifadesi olarak şöyle söyler: Mâhiyetlerin tamamı yaratılmıştır. Basit mâhiyetlerin yaratılmışlığı onların mümkün olmalarından dolayıdır. Mümkün ise zati gereği bir yaratıcıya ihtiyaç duyar. Bileşik mâhiyetlerde aynı şekilde yaratılmışlardır. Bileşik mâhiyetlerin yaratılmış olduğunun sebebi ise onların yaratılmış basit parçalardan oluşmuş olmasıdır. Yani parçalar yaratılmışsa onların meydana getirdiği bütünün de yaratılmış olması daha elzemdir.¹⁶⁰

Seyyid Şerif bu yapılan itiraza şöyle cevap verilebileceğini söyler: Ona göre yaratılan şey özel varlıktır. Yani onu başkalarından ayıran hüviyetidir. Dolayısıyla yaratılmışlığın bütün mâhiyetlerden kaldırılması, bütün yaratılmışlardan da kaldırılmasını gerektirmez. Ta ki mümkünün yaratıcıdan ihtiyacını tamamen ortadan kaldırsın.¹⁶¹

c) Üçüncü görüşe göre basit mâhiyetler yaratılmamıştır. Bileşik mâhiyetler ise yaratılmıştır. Bunlara göre yaratılmış olmak bir yaratıcıya ihtiyaç duymaktır. Yaratıcıya ihtiyaç duymak ise mümkün olmak demektir. Hâlbuki basit olan şey mümkün değildir. Bunlara göre imkân ancak iki şey arasında düşünülebilecek bir nispettir. Basit de ise iki şey olmadığı için onun mümkün olması düşünülemez. Dolayısıyla basit mâhiyetler mümkün değildir. Mümkün olmadığı için de zaten yaratılmamıştır.¹⁶²

¹⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 604.

¹⁶⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 604

¹⁶¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 604.

¹⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 606.

Seyyid Şerif'e göre bu görüşe şöyle itiraz edilmiştir: Eğer basit mâhiyetler yaratılmamış olursa bileşik mâhiyetler de yaratılmamış olur. Çünkü nihayetinde bileşik mâhiyetler basitlerin bir araya gelmesinden oluşur. Yaratılmamış bir araya gelen şeylerin toplamı da yaratılmamış olur.¹⁶³

Bu itiraza cevap olarak şöyle denemez: Yaratılmış olan şey bileşik mâhiyeti oluşturan basitlerin birbirlerine eklenmek sûretiyle yeni bileşik bir mâhiyetin yaratılmasıdır. Dolayısıyla yukarıda söylenenden yaratılmışlığın tamamıyla nefyedilmesi söz konusu değildir.¹⁶⁴

Yukarıdaki itiraza verilen cevabın şu gerekçelerden dolayı olamayacağını ifade etmektedir. Bileşik mâhiyetler söz konusu olduğunda basitlerin birbirlerine eklenmesi de bir mâhiyeti gerektirir. Bu durumda eklenme fiilinin gerektirdiği mâhiyetin basit veya bileşik olduğu sorulur. Böylece yaratılmışlığın bütünüyle ortadan kalktığı söylenebilir.¹⁶⁵

Seyyid Şerif'e göre, yukarıda yapılan itiraz ve cevaplar karşılıklı tartışma sonucunda ortaya çıkan şeylerdir. Tartışmadan bağımsız aslında meselenin durumunun şöyle olduğunu ifade eder: Aslında basitin bir mâhiyeti bir de varlığı olmak üzere iki durumu vardır. Basite imkânın ilişmesi onun en az iki parçadan oluşmasını gerektirmez. İmkânın şartı olan mâhiyet ve varlık birlikteliği iki parça anlamında değildir. Dolayısıyla basite imkânın ilişmesi imkânsız değildir. Yani daha önce ifade edildiği gibi imkânın ancak iki şey arasında bir bağıntı olduğu ve basitin de tek parçadan oluşmasından dolayı bir bağıntı barındırmadığı ve dolayısıyla imkânı ve yaratılmayı kendisinde taşımadığı söylenmişti.¹⁶⁶

Seyyid Şerif'e göre imkânın iki şey arasında bir bağıntı olarak tanımlanması hatalı bir tanımlamadır. Ona göre bu karışıklığın sebebi imkânın varlık ve mâhiyet gibi iki durumdan oluşmuş olmasıdır. Ona göre varlık ve mâhiyet durumları iki parçalı olmak şeklinde yanlış bir anlaşılmaya sebep olmuştur. Dolayısıyla basit de mümkün ve yaratılmış olmak durumundadır.¹⁶⁷

¹⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 606.

¹⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 606.

¹⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 606.

¹⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 606.

¹⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 606.

Seyyid Şerif bu meselenin tartışılan karmaşık bir mesele olduğunu ifade eder. Ancak ona göre bu meselenin ortaya çıktığı yer filozofların varlığı zihni ve harici olarak ikiye ayırdıktan sonra mümkün mâhiyeti bu iki şıktan ayrı düşünebilmeleridir. Yani filozoflara göre varlık zihni ve harici olmak üzere iki kısma ayrılır ancak mümkün mâhiyet bu iki kısımdan da değildir. Hatta zihni ve harici olmaklık mümkün mâhiyetlere eklenen şeylerdir. Seyyid Şerif, filozofların bu taksime göre mâhiyete eklenen şeylerin üç kısım olduğunu gördüklerini söyler.¹⁶⁸

Birincisi kendisi olması bakımından kendisine eklenen şeyler yani mümkün mâhiyete harici ve zihni varlık olmadan önce kendisine ilişkin sıfatlardır. Bu aşamada mümkün mâhiyet mutlak bir varlıktır. Bunun örneği dört sayısı için çift olma özelliğidir. Çünkü dört sayısının çift olma özelliği onun mâhiyetinin gereğidir. Dört sayısı dış dünyada ya da zihinde mevcut olsun veya olmasın fark etmez. Onun çift olma özelliği dış dünyada veya zihinde bulunmaya bağlı değildir. Başka bir örnek ise üçgenin iç açılarının toplamının iki dik kenara eşit olmasıdır. Çünkü buradaki eşitliğin sebebi üçgenin mâhiyeti gereğidir. Dolayısıyla bu niteliği taşımayan bir şeyin üçgen olması düşünülemez.¹⁶⁹

İkinci tür özellikler ise mümkün mâhiyet ancak dışarıda bir hüviyet olarak tahakkuk ettiğinde ona ilişirler. Mesela cismin sonlu ve hâdis olması buna örnektir. Yani cismin sonlu ve hâdis olma özelliği cismin mâhiyetinin değil onun dışarıda meydana gelmiş olma halinin özelliğidir.¹⁷⁰

Üçüncü kısım, mâhiyete zihinde bulunuyor olmaktan dolayı eklenen niteliklerdir. Bunlar bir şeyin zihinde varlık kazanmasıyla kendisine ilişkin nitelikler olduğundan dolayı dış dünyada onlara karşılık gelen bir şey bulunmamaktadır. Yani mâhiyete zihinde eklenen nitelikler dış dünyada bulunmazlar. Bunun örneği ise, ikinci makullerdir. Dış dünyadan zihne aldığımız şeylere iliştiğimiz zati olmaklık, arızı olmaklık, tümel olmaklık, tikel olmaklıkların hepsi zihni varlıklardır. Yani dış dünyada bulunmayıp varlığın zihindeki haline ilişkin niteliklerdir. Varlığın dışarıda tahakkuk eden olmasıyla zihinde bulunması arasında kazandığı nitelikler bakımından farklar bulunmaktadır. Örneğin, dışarıda tahakkuk etmiş olmaktan dolayı kalem olmaklık dışarıda

¹⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 606.

¹⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 608.

¹⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 608.

tahakkuk ettiğinde yer kaplama özelliğini kazanır. Kalemliği zihnimizde çeşitli bakımlardan tasnif ve tahlile tabi tuttuğumuzda yeni niteliklerinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Örneğin, kalem olmaklığın niteliklerini tahlil ettiğimizde bir kısmının arızı bir kısmının zati olduğunu görürüz. Kalemin niceliğine göre sınıflandırdığımızda ise tümellik ve tikellik kavramlarının ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ya da kalemi varlık hiyerarşisinde bir yere konumlandığımızda kalemin cinsi ve faslı ortaya çıkmış olur. Yani onun diğer varlıklarla ortaklığını ve farklılığını ortaya koyduğumuzda cins ve fasıl özellikleri ortaya çıkar. Yine bunlar da zihni varlıklardır. Yani varlığın zihinde bulunmasından dolayı kendisinde ortaya çıkan niteliklerdir. Bu nitelikler dışarıda yoktur ancak ne zaman zihne alınırsa o zaman ortaya çıkar diyebiliriz.¹⁷¹

Filozoflar mâhiyetler yaratılmamış dedikleri zaman işte onlar mâhiyetin henüz dış dünyada bir hüviyet olarak mevcuda gelmemiş halinin kendisi olması bakımından sahip olduğu niteliklerin taşıyıcısını kastederler. Yani filozoflara göre bir şeyin mâhiyet olarak sahip olduğu niteliklerin bir yaratıcıya veya yaratılmışlığa ihtiyacı yoktur. Çünkü yaratılmışlığa ihtiyaç duyma mâhiyetin değil dış dünyada veya zihinde bulunmanın bir gereğidir.¹⁷²

Seyyid Şerif yaratılmışlık olmakla iki anlamın kastedilebileceğini ifade eder: Yaratılmış olmakla birincisi onu var kılan bir failin olması anlamına gelir ikincisi onu kaim kılan bir parçanın olması anlamına gelir. Her iki anlamda da yaratılmış olmaktan kastın muhtaç olma olduğu da söylenebilir. Muhtaç olma bileşik mâhiyetler söz konusu olduğunda onların muhtaç olması mefhumlarının bir gereğidir. Yani muhtaçlıkları yaratılmış olmalarına bağlı değildir. Çünkü onlar parçalardan oluştukları için yaratılmadan önce de parçaların bir araya gelmesine muhtaçtırlar. Örneğin, üçgen yaratılış da var kılınmaya yaratılmadan önce ise üç parçasının bir araya getirilmesine muhtaçtır. Bileşik mâhiyetin yaratılmadan önce bileşik olmasından kaynaklı bir muhtaçlıktan bahsedilir. Bileşik mâhiyetlerin yaratıcıya ihtiyacı mefhumlarının gereğidir. Buradaki ihtiyaçlık onun bizzat bileşik olma anlamının bir gereğidir. Çünkü bir şeyin bileşik olması muhakkak parçalarının ve bu parçaların bir arada bulunmalarını gerektirir. Bu da ister yaratılmış olsun ister olmasın onun parçalarının

¹⁷¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 608.

¹⁷² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 608.

bir bütün olmasına ihtiyaç gösterir. Hâlbuki basit mâhiyet, mâhiyeti gereği böyle bir ihtiyacı duymaz. Ancak her iki mâhiyet de varlığın gereği olan ihtiyaç da ortaklırlar. İşte bazılarının imkân basite erişmez çünkü basit de iki şey yoktur dedikleri budur.¹⁷³

Seyyid Şerif'e göre mâhiyetin yaratılmışlığı, onun basit veya bileşik olmasının ya da muhtaç ya da muhtaç olmamasından bağımsız olarak daha genel bir şekildedir. Yani bütün mâhiyetler mutlak olarak yaratılmıştır. Bu durum ne onu var kılan faile ne onu kaim kılan parçaya muhtaç olmasından kaynaklanmaz.

Mâhiyetin yaratılmamışlığını onun dışta karar kılması ve sabit olması şeklinde anlayan Mutezili âlimler olmuştur. Seyyid Şerif'e göre Mutezili âlimlerin mümkün ma'dûmlar hakkındaki görüşü ise şöyledir:

Mutezili âlimlere göre mümkün ma'dûmların yani mâhiyetin sabit olmaklığı failden müstağnidir. Mutezili âlimlerin sabit kavramını kullanımı mevcut kavramından daha geniş kapsamlıdır. Sabit mevcuda gelen, mevcuda gelecek olan, mevcuda gelmemiş olan, bunların tamamı da sabittedir. Mümkün ma'dûmlar(ma'dûmun şeyiyyeti) failin herhangi bir etkisine uğramaksızın kendiliklerinden sabit zatlardan oluşmaktadır. Failin tesiri ise ancak bunların varlıkla nitelenmesidir.¹⁷⁴

2.7. Bileşik Mâhiyet

Bileşik mâhiyet ya kendi başına kaim olur ya da başkasıyla kaim olur. Kendi başına kaim olan mâhiyet zattır. Başkasıyla kaim olan ise sıfattır. Bileşik mâhiyetin zatını oluşturan parçaların bir kısmının diğerleriyle kaim olması gerekir. Aksi takdirde her bir parça diğerinden müstağni olursa gerçek anlamda birlik sahibi bir mâhiyet meydana gelmiş olmaz. Dolayısıyla parçaların birbirine muhtaç olması gerekir. Ancak parçaların birbirine muhtaç olması onların birbirleriyle kaim olmalarını gerektirmez. Parçalarının birbirine muhtaçlığının kaim olmaktan öte başka bir yönden olması gerekir. Bileşik mâhiyetin parçalarının diğer bir kısmı ise kendi başlarına kaim olmaları gerekir. Aksi hâlde bileşik kendi başına kaim olamaz.¹⁷⁵

¹⁷³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 610.

¹⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 610.

¹⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 614.

İkincisi yani sıfat olan bileşik, bileşiğin kendisinden ve parçalarından olmayan başka bir şeydir. Dolayısıyla sıfat olan bileşiğin bütün parçaları bu üçüncü şeyle kaimdir.¹⁷⁶

2.8. Mâhiyetin Bileşikliği Nasıl Bilinebilir?

Bir mâhiyetin bileşik olduğunu onun parçalarını oluşturan ve kendisinin dışında olmayan bir şeyde ortak olduğu başka bir zatide ise farklı olduğunu gördüğümüzde bu mâhiyetin bileşik olduğunu söyleriz. Çünkü ortaklığın olduğu şey ayrışmanın olduğu şeyden farklıdır. Bu iki şey mâhiyetin dışında olmayacağına göre demek ki mâhiyet bunların birleşmesiyle meydana gelmiştir. Yani bir mâhiyet başka bir mâhiyet ile bir zatide ortak olduğu ve başka bir zatide ondan farklılaştığında onun bileşik olduğu söyleriz. İki mâhiyet bir zatide ortak olduğunda ve bunlara ilişkin arazların olumlanması ve olumsuzlanmasıyla bu iki mâhiyet farklılaştığında bu mâhiyetlerin bileşik olduğu söylenemez. Basit mâhiyetlerin ilişkin şeylerle farklılaşan fertleri olmakla beraber onlar yine de basit mâhiyet olarak kalırlar. Benzer bir şekilde varlığın mâhiyete eklenmesi de mâhiyeti bileşik yapmaz.¹⁷⁷

2.9. Mâhiyetin Bileşiminde Parçaların Birbirine Muhtaç Olması

Gerçek bir mâhiyetin bileşiminde parçalar birbirine muhtaç olmalıdır. Parçalardan her biri diğerinden bağımsız olursa gerçek birlik sahibi mâhiyet meydana gelmiş olmaz. Buna örnek olarak insanın yanına konulan taş verilmiştir. Denilmiştir ki; bunlar arasında muhtaçlık olmadığı için ikisinin beraber bulunması insan ve taşın oluşturucusu olduğu bir mâhiyet meydana getirmemektedir.¹⁷⁸

Bu açıklamaya ordu ve macun örnekleriyle itiraz edilmiştir. İtiraza göre macunun oluşturucusu olan parçaları birbirinden bağımsızdırlar. Bununla beraber bir araya geldiklerinde ayrıca bir mâhiyet oluşturabilmektedirler. Benzer şekilde ordu örneğinde de ordunun mâhiyeti onu oluşturan fertlerinin her birine ihtiyaç duymaz. Çünkü her biri birbirinden bağımsız askerlerden oluşmaktadır.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 614.

¹⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 614-616.

¹⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 616.

¹⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 618.

Seyyid Şerif bu itiraza zayıf olduğunu düşündüğü şöyle bir cevabın verildiğini aktarmaktadır: Bu cevaba göre ordudaki bütün fertlere ve macunun tekilerinin tamamına ilişkin bir birleşme heyeti bulunmaktadır. Bu durumda ordu ve macun mâhiyetlerin maddi parçaları fertlerin ve tekilerin suri parçasıysa onların bir arada olmasıdır.¹⁸⁰

Seyyid Şerif bu cevabın zayıf olduğunu söyler. Çünkü ona göre bir arada bulunma sûreti yan yana konulmuş taş ve insan içinde söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla ona göre bir arada bulunmak muhtaçlık için yeterli değildir.¹⁸¹

Seyyid Şerif'e göre bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Macunda macunu oluşturan fertlerin bir araya gelmeleriyle kazanmış oldukları yeni nitelik ve etkiler bu mizacın farklı türsel bir sûret kazanmasına sebep olur. Bu karışımın yani mizacın yeni sûreti macunun bir parçasıdır ve bu sûret oluşmak için macunun bütün parçalarına muhtaçtır. Yeni nitelik ve etkiler gösteren bu sûret kendisinden beklenen özelliği göstermek için birbirine muhtaçtır.¹⁸²

Seyyid Şerif bu görüşü Fahreddin Râzî'nin de *Mebâhisü'l Meşrikiyye* adlı eserinde savunduğunu aktarmaktadır:

Şu hâlde macun birbirine muhtaç iki parçadan oluşuyor. Birinci parça macunu oluşturan tikellerin toplamıdır. İkinci parça macunu oluşturan tikellerin bir araya geldikten sonra meydana gelmiş olan sûrettir. Ordu örneğinde ise ordu yalnızca fertlerin toplamından ibarettir. Ancak orduyu oluşturan fertlerin birliği gerçek bir birlik olmayıp itibari bir birliktir. Dolayısıyla ordu gerçek bir birliği olmayan itibari bir mâhiyettir. Bu anlamıyla ordu mâhiyetiyle insan ve taşın bir arada bulunmaktan dolayı ortaya çıkan birliktelik arasında bir fark bulunmamaktadır. Her ikisinde de bütün de meydana gelen şeyin parçalardan her biri üzerinde yeni bir nitelik ve etkinin meydana gelmesini sağlamaz.¹⁸³

Parçalar arasındaki muhtaçlık ya sadece bir yönden ya da her parçanın ayrı yönden birbirine muhtaç olması gerekir. Her parçanın farklı yönden muhtaç olması kısır döngünün oluşmaması içindir. Çünkü her parça aynı yönden birbirine muhtaç

¹⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 618.

¹⁸¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 618.

¹⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 618.

¹⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 618.

olursa kısır döngü oluşur. Örneğin, heyûla ve sûret birbirine iki farklı yönden ihtiyaç duyarlar. Heyûla sûrete bir yönden muhtaç olur ki bu yön heyûlanın varlığını ancak sûretle sürdürebilmesidir. Sûret ise heyûlaya başka bir açıdan muhtaç olur ki bu yönde onun somutlaşmak için heyûlaya muhtaç olmasıdır. Yani heyûla hiçbir şekilde formsuz mevcuda gelemez. Mevcuda her geldiğinde muhakkak bir şekilde bulunmak durumundadır. Dolayısıyla heyûlanın forma ihtiyacı varlığa gelebilmesindeki zorunluluktur. Sûret ise dış dünyada gerçekleşebilmek için yani somut bir varlığa sahip olmak için heyûlaya yani maddesine ihtiyaç duyar.¹⁸⁴

2.10. Mâhiyetin Parçaları Arasındaki İlişki

Bileşik mâhiyetin parçaları arasındaki nedensellik ilişkisinde cins, faslın illeti değil ancak fasıl cinsin illetidir. Aksi takdirde cins faslı gerektirmiş olsaydı cins tek bir türle sınırlı olmak zorunda kalırdı. Aradaki nedensellik ilişkisi faslın cinsin illeti olmasıdır. Buna örnek vermek gerekirse, insanın cinsi olan canlı olmaklık insanın faslı olan düşünüyor olmaklığı gerektirmez. Eğer öyle olsaydı bütün canlıların düşünen olması gerekirdi ki bu bütün canlıların insan olması anlamına gelir. Hâlbuki aralarındaki nedensellik ilişkisi faslın yani düşünüyor olmanın canlı olmaklığı yani cinsi gerektiriyor olmasıdır. Şu hâlde özetle fasıl cinsin illetidir demek gerekir. Düşünmek canlı olmanın illetidir dediğimiz gibi.¹⁸⁵

Fasıl cinsin zihinde meydana gelmesinin ve belirginleşmesinin illetidir. Fasıl cinsin dışta varlık kazanmasının illeti değildir. Çünkü cins faslın dıştaki varlığından ayrı bir varlığa sahip değildir.

Yani genel ile özel arasındaki farklılık dışta değil sadece zihindedir. Ancak genelin anlamı özelin anlamından başka bir şeydir. Bununla beraber bu ayrılık dışta değil yalnızca zihindedir. Örneğin, Zeyd hem insan hem canlı hem de düşünenidir. Bununla beraber dışta bulunuşunda bir çokluk söz konusu değildir. Yani canlı dışta mevcut olup ona düşünen diye bir şey eklenip bu ikisi beraber insan mâhiyetini meydana getirip sonra bu mâhiyet özel bir kişi olarak dışarıda Zeyd'i meydana

¹⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 620.

¹⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 620.

getiriyor değildir. Eğer böyle olsaydı bunların birbirlerine tam örtüşmeyle yüklenmeleri mümkün olmazdı.¹⁸⁶

İnsanı oluşturan parçalar dışta değil sadece akılda ayrışan parçalardır. Bu parçaların aklî sûret olarak bazen bir şey olma şartıyla yani başka bir sûretin ona eklenerek beraberce tek bir şeye örtüşmeleri bakımından ele alınır. Bazen de bir şey şartı olmaksızın ele alınırlar. Tek bir şeyle örtüşme bakımından ele alındığında o iki sûretin başkalığı değil bir olduğu düşünülür. Bu durumda cins türün ta kendisi fasıl da türün ta kendisi olur. Eğer aklî sûretin parçaları bir şey olmama şartı ile dikkate alınırlarsa bu durumda başka bir sûret onlara eklense de bunlar birbirinden başka olacakları için kendi başlarına yine bir sûret olarak kalırlar.¹⁸⁷

Konu ve yüklem arasında bağ kurmanın yani yüklemi konuya yüklemenin iki önemli sıkıntısı bulunmaktadır:

Bunlardan birincisi eğer yüklem konudan ayrı bir şey olarak kabul edilirse ikisinin mutabakatında örtüşme problemini meydana getirir. Eğer ikisi birbirinin aynı olursa yani yüklem yüklendiği konunun aynısı olursa aynısını tekrarlamaktan dolayı bir şey söylenmemiş olma sakıncası ortaya çıkmış olur. Örneğin; insan konusuna düşünendir veya canlıdır yüklemine yüklediğimizde düşünen ve canlı yüklemeleri insan konusunun ya aynısıdır ya da ondan ayrı şeylerdir. Eğer farklı şeyler ise bunların birbirine mutabık olarak örtüşmeleri problem olur. Eğer düşünen ve canlıdır yüklemeleri insan konusunun aynısı iseler bu durumda insan insandır demiş olmak gibi bir sorun ortaya çıkmış olmaktadır.¹⁸⁸

Şu hâlde canlının insana yüklenmesinin anlamı iki şekilde gerçekleşebilir: Birincisi canlı ve insan olma anlamlarının birbirinden farklı anlamlar olduğu ve dışarıda aynı hüviyet olmaları durumudur. Bu durumda ne iki şey tek olmuş olur ne de bir şey kendi kendine yüklenmiş olur. Eğer yüklem konudan başka birşey olsaydı o zaman iki şeyin tek bir şey olması durumu tam örtüşme problemini meydana getirirdi. Eğer yüklem konunun ta kendisi olsaydı bu seferde bir şeyin kendi kendine yüklenmesi anlamında herhangi bir anlam ifade etmezdi. Hâlbuki burada yüklem ile konu bir yönden aynı bir yönden farklı olmuş olmaktadır. Dolayısıyla aynı olma

¹⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 624.

¹⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 624-626.

¹⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 626.

yönüyle örtüşme sağlanırken farklı olma yönüyle de bir şeyin kendi kendine yüklem olmasının tekrarının önüne geçilmiştir. ¹⁸⁹ Bu konuda üç ihtimal olduğu ifade edilmiştir:

Birinci ihtimale göre; mâhiyetin parçalarının sûretleri zat ve varlık bakımından dışarıda tahakkuk eden tek ve basit bir şey olduğu hâlde ancak akıl o şeylerden çeşitli itibarlarla bu farklı sûretleri soyutlar. Bu durumda dışarıda tahakkuk eden müşahhas mâhiyete yüklem olarak yüklenen mâhiyetin parçaları arasında bir aynılık vardır. Burada zihni olanla harici olan arasında bir örtüşmenin olup olmadığı meselesi tartışılır. Zihni olanın birden fazla parçalardan oluşması onun harici varlıkta tek olan bir şeyle aynı olması bir ve çok olan şeylerin aynı olmasını gerektirir. Bu açıklama modelinde mâhiyetin parçaları dıştaki varlığın ta kendisi yapılıdır. Ancak dıştaki varlık tek olduğu hâlde zihinde parçalara ayrıştırılır. Bu ayrışmanın sadece zihinde ve çeşitli itibarlarla yapıldığını ve dolayısıyla zihni mâhiyet ile dışta tahakkuk eden mâhiyet arasında örtüşme bakımından herhangi bir sıkıntının olmadığı söylenir. Aslında aynılar ama zihnin onları soyutlaştırarak bir itibarla, bir amaçla bunu yaptığı söylenir. Zihni mâhiyet dışta tahakkuk eden mâhiyetle her ne kadar ayrıştırılmış olsa da aynıdır. Çünkü bu ayrıştırmayı zihin soyutlamak ve çeşitli itibarlarla onun üzerinden çeşitli tahlil ve onun parçalarını başka terkiplerde kullanmak üzere bu ayrıştırmayı yapar. Yani bu açıklamada zihni mâhiyet parçalara ayrıştırılırsa da dıştaki tahakkuk eden şeyler aynıdır görüşü savunulur. Dolayısıyla örtüşme problemi ikisi arasında yani zihni mâhiyet ile tahakkuk eden mâhiyet arasında aynı olmakla çözümlenmiş olur. Dolayısıyla bu açıklama modelinde birbirinden farklı aklî sûretlerin dışta basit olan tek bir şeyle örtüşmesinin olmayacağı problemi ortadan kalkmış olur. ¹⁹⁰

İkinci ihtimale göre; zihni mâhiyetin parçaları olan ve dış dünyada tahakkuk eden mâhiyetin yani bir anlamda konunun yüklemi olan parçalar varlık bakımından değil mâhiyet bakımından bileşikden farklıdır. Yani burada bir anlamda tartışma konusu yapılan şey konu ile yüklem arasındaki örtüşme problemidir. Problemin ortaya çıkmasının sebebi konunun tek yüklem ise birden fazla parçadan oluşuyor olmasıdır. Ancak daha önceki seçenekte bu problem yüklem gerçekte değil de zihni bir itibarla birden fazla parçasının olduğu söylenerek çözümlenmişti. Ancak bu ikinci seçenek de

¹⁸⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 626-628.

¹⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 628.

yüklemin her parçasının sadece itibari farklılığa sahip olmadığı onların mâhiyetçe birbirlerinden farklı olduğu savunulmuş oldu. Bu durum da mâhiyetçe farklı parçalardan oluşan yüklem tek olan bir konuya nasıl olur da tam örtüştüğü sorunu ortaya çıkardı. Bu ihtimal örtüşmeyi dışarıda bir olmakla aşmaya çalıştı. Yani her ne kadar konu olan insana, canlı ve düşünen yüklemeleri yüklendiğinde bir konuya iki yüklem yüklendiği şeklinde örtüşme problemini ortaya çıkaran bir sorun olarak gözükse de bu gruptaki düşünürler bunların dışta tek bir şey olarak varlık bakımından aynı olmalarını örtüşme problemine çözüm olarak önermektedir.¹⁹¹

İkinci görüşe yapılan iki eleştiri bulunmaktadır: Birinci eleştiriye göre dış dünyada tahakkuk eden varlığın zihindeki mâhiyetin parçalarından her biriyle kaim ise tek bir şeyin birden çok mahalle yerleşmesinin gerektireceği için mümkün değildir. Yani bir şey aynı anda iki mekânda bulunamaz. Eleştirinin ikincisi eğer dışta tahakkuk eden şey zihni mâhiyetin parçalarının ayrı ayrı her birisiyle değil de onların toplamıyla kaim ise bu durumda bir şeyin parçaları var olmadan bütününün var olması gerektiği için problem çıkar.¹⁹²

Üçüncü ihtimale göre, zihni mâhiyeti oluşturan parçaların farklı varlıklarla mevcut olmasıdır. Yani konuya yüklenen yüklem parçalarının mâhiyeti ne itibari ne de varlık bakımından aynıdırlar. Bunlar hem mâhiyet hem de varlık bakımından bileşikten başkadırlar. Buna yapılacak en önemli itiraz mâhiyet ve varlık bakımından farklı olan parçaların bu parçalardan oluşan bir şeye yüklem olarak yüklenmeleri imkânsızdır. Aynı zamanda parçaların da birbirine yüklenmeleri imkânsızdır. Bunlar arasında hangi irtibat kurulursa kurulsun her ikisi arasında mâhiyet ve varlık bakımından bir farklılık bulunmaktadır.¹⁹³

Seyyid Şerif bu üçüncü ihtimalin imkânsızlığının bedihî akılla anlaşıldığını ifade eder. Ancak yine de bununla beraber bu grubun şöyle zayıf bir cevap verdiğini ileri sürer: Örtüşme problemi gerçek bir birliğe sahip olduktan sonra ortadan kalkar. Yani parçalar tek bir varlığı meydana getirdikten sonra hem o parçaların zata yüklenmesi hem de birbirlerine yüklenmeleri önünde bir imkânsızlık kalmaz. Yani

¹⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 628.

¹⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 628-630.

¹⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 630.

düşünme ve canlı olma bir kere bir olup insan olduktan sonra kimi neye yüklersen yükle fark etmez.¹⁹⁴

Seyyid Şerif yüklemle konu arasındaki örtüşme problemini mefhumda farklılık hüviyette birlik şeklindeki bir açıklamanın zatiler hakkında doğru olabileceğini ancak “insan kördür” sözündeki gibi dış mevcutlara yüklenen ademî yüklem için geçerli olmadığını söyler. Çünkü bu itiraza göre kör mefhumunun dış dünyada tahakkuk eden insan hüviyetiyle beraber olan bir hüviyeti yoktur. Çünkü o ademî bir durumdur. Ona göre bu problem yüklemle daha geniş bir açıklamasının yapılmasıyla aşılar. Bu durumda yüklemenin daha kuşatıcı açıklaması şöyle olur: Mefhumları farklı iki şeyin yüklem olarak kullanılabilmelerinin sebebi onların tek bir zata yüklem olmalarıdır. Dolayısıyla hem vücûdî hem de ademî olan farklı mefhumlar dıştaki mevcutlara farklı oldukları hâlde doğru bir şekilde yüklenebilirler.¹⁹⁵

Dışsal parçaların toplamı dıştaki bileşiğin hakikatinin tamamı olduğu gibi akıldaki bileşiğin de hakikatinin tamamıdır. Şayet dışsal parçaların toplamı olan bileşiğin mâhiyetinin akılda farklı parçaları olsaydı bu akıldaki farklı parçalar da aklî mâhiyetin tamamı olurdu. Bu durumda akılda ve dışarıda birbirinden farklı iki hakikat meydana gelmiş olurdu. Ancak bu imkânsızdır.¹⁹⁶

Seyyid Şerif faslın illet olmasının birbirinden farklı dört şeklinin olduğunu söyler:

Birincisine göre, cinsin faslı iki tür açısından faslın cinsi olamaz. Yani bir mâhiyetin iki parçasından tür arasında ortak olanının cins, türden ayrıştırmanın ise fasıl olmasının durumunun tam tersine dönüp faslın o mâhiyetin cinsi, cinsinde o mâhiyetin faslı olmasıdır. Bu durum da her iki parçada birbirinin illeti olur. Hâlbuki bu mümkün değildir. Yani faslın bir şeye itibarla fasıl başka bir şeye itibarla aynı zamanda cins olması mümkün değildir.¹⁹⁷

Bu görüşe şöyle bir örnekle eleştiri getirilmiştir: Düşünen canlı örneğinde ata nispetle canlı insanın cinsidir çünkü ikisi arasında ortaktır. Düşünen ise insanın faslı olup onu attan ayrıştırır. Düşünen faslı aynı zamanda başka bir şeye nispetle cins de

¹⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 630.

¹⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 630.

¹⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 632.

¹⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 632.

olabilir. Nitekim meleğe itibarla insanda düşünen cinse dönüşmektedir. Çünkü melek ile insan arasında düşünme ortaktır. Ancak insanda daha önce ata nispetle cins olarak bulunan canlılık, meleğe nispetle fasla dönüşmektedir. Çünkü insanı melekten ayırt edici olan şey onun canlılığı olmaktadır.¹⁹⁸

Bu eleştiriye şöyle cevap verilmiştir: Düşünme melek ile insan arasında ortak değildir. Düşünme ile kastedilen iki şey olabilir. Ya akledilenleri bilen kişi ya da akledilenleri bilme gücüne sahip olan anlamı kastedilmiş olabilir. Çünkü melek ile insan arasında cins olarak kabul edilen, düşünen ile kastedilen şey aslında aynı değildir. Eğer düşünen ile kastedilen makullerin idrak sahibi ise bu birinde insan iken diğerinde melektir. Yani düşünmenin melek ile insandaki mâhiyeti birbirinden farklıdır. Dolayısıyla düşünme bunların cinsi olamaz. İdrak gücüne sahip olan melek ve insan da farklı olduğu gibi idrak gücüne sahip olan mefhumda ikisinin cinsi olamaz. Çünkü bu insan da fasıl olarak bulunan düşüncenin bir sonucudur.¹⁹⁹

Melek ile insan arasında düşünmenin cins olup olmadığını tartıştığımızda düşünmenin bu ikisinin cinsi olmadığını söyleriz. Çünkü düşünen ile ya düşünümleri (makulleri) ya düşünümlerin sahibi ya da düşünümlerin idrak gücü kastedilebilir. Birincisinde düşünümlerin sahipleri birinde melek birinde insan olmasından dolayı ortak bir durum bulunmamakta, ikincisinde ise idrak gücüne sahip olmak düşünen olmanın bir sonucudur. Dolayısıyla her iki anlamda da düşünenin cins olması mümkün değildir.²⁰⁰

İkincisi bir mâhiyetin iki yakın faslı olamaz. Bir mâhiyetin yakın faslı ister bu şey son tür olsun ister olmasın tek olmak durumundadır. Aksi hâlde zat bakımından bir olan malûlün iki müstakil illeti olmuş olur. Ancak bir şeyin tek illeti olur. İletti tam hep tektir.²⁰¹

Yukarıda yapılan açıklama da yakın fasıl sadece bir olmakla sınırlandırıldı. Çünkü uzak fasıl ve mutlak fasıl birden çok olabilir. Örneğin; insan mâhiyetinin faslı

¹⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 634.

¹⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 634.

²⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 634.

²⁰¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 634.

düşünendir. Ancak canlı kısmının faslı duyumsayan ve büyüyen cisim olmaktır. Cismin ise faslı, boyutları kabul eden olmaktır.²⁰²

Yukarıda yapılan açıklamada yine malûlün zat bakımından birliği ifade edildi. Çünkü malûlün zatı birden çok olduğu zaman birden fazla illeti de olabilir. Buradaki zat bakımından birlik, cinsin fertlerinin çoğalmasını dikkate almadan önceki tek zat olup cinsin türdeki doğasıdır. Bu açıdan kendisinde herhangi bir çoğalma bulunmamaktadır.²⁰³

Yine yukarıda müstakil illetin tek olması gerektiği ifade edildi. Burada müstakil illetten kasıt tam illettir. Çünkü eksik illetlerin birden fazla olması mümkündür. Ancak yine yukarıda hayvanı bitkiden ayıran müstakil fasıl olarak peş peşe duyumsayan ve irade ile hareket eden fasıllar sayıldı. Hâlbuki aynı zamanda yakın faslın tek olması gerektiği ifade edildi. Daha sonra bu iki fasıldan hangi birinin yakın fasıl olduğu dile getirilmedi. Yazar bunun sebebinin yakın faslın hakikatinin aslında bilinmediğini ancak onun eserlerinin en yakınıyla ifade edildiği için müstakil fasıl yerine birden çok faslın eserlerinin sıralanmış olduğunu ifade eder.²⁰⁴

Seyyid Şerif özetle yakın faslın bir veya birden çok olmasının iki ihtimalinin olduğunu söyler. Ona göre yakın fasıl eğer ayrıştıran parçanın sıfatıysa tek olmak zorundadır. Eğer yakın fasıl ayrışmanın sıfatı yapılırsa cinsi bulunmayan bir mâhiyette birden çok olması imkânsız değildir. Ancak cinsi bulunan mâhiyette imkânsızdır.²⁰⁵

Üçüncüsü; Filozofların birden ancak bir çıkar ilkeleri gereği yakın fasıl sadece bir tür meydana getirir. Eğer böyle olmasaydı yakın fasıl iki türü meydana getirebilseydi o zaman birin iki malûlü olurdu. Yalnız bu yakın fasıl basit olduğunda böyle olur. Birden bir çıkar ilkesi, yani bir bardakta su varsa o bardaktan çay çıkmaz ya da birden iki çıkmaz o mutlak olarak birdir ondan yine bir çıkar gibi örneğiyle kolay anlayabiliriz.²⁰⁶

Dördüncüsü; bu dördüncü açıklama filozofların tam illet malûlünü araya fasıla girmeksizin gerektirir ilkesine dayanmaktadır. Dolayısıyla yakın fasıl bir mertebede iki

²⁰² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 634.

²⁰³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 636.

²⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 634-636.

²⁰⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 634-636.

²⁰⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 636.

cinsle birlikte olamaz. Çünkü bu illet olduğu hâlde malûlün olmamasını gerektirir. İlet ile malûl arasındaki ilişkinin zorunluluğunun bir yönü de her illeti tam var olduğunda onun malûlü de araya fasıla girmeksizin var olmak zorundadır. Örneğin, ısınmanın ve aydınlanmanın illeti olan ateş her var olduğunda ateşin malûlü olan ısınma veya ışık da olmak zorundadır.²⁰⁷

Seyyid Şerif cins ile faslın birer anlam olmaları sebebiyle her birinin diğer birinin belirsizliğini giderip belirginleştirmesi anlamında birbirlerine illet olabileceğini ancak hakiki mâhiyetlerde bunun olmasının mümkün olmadığını söyler. Sebep olarak da mâhiyetin parçaları arasında eksik girişimliliğin olamayacağını söyler. Örneğin, insan mâhiyetinin iki parçası olan canlı ve düşünen kavramları arasında eksik girişimlilik yani kesişim kümesi olması mümkün değildir. Çünkü düşünme kavramının elemanlarından hiçbirisi yoktur ki canlı kümesinin elemanı olmasın. Bu açıdan bakıldığında canlı kümesi ile düşünen kümesi arasında eksik girişimlilik değil, tam girişimlilik bulunmaktadır. Dolayısıyla düşünen illet iken canlının düşünmenin illeti olması mümkün değildir. Çünkü canlı olduğu hâlde düşünen olmayan şeyler vardır.²⁰⁸

Seyyid Şerif yukarıda söylenen yakın fasılların birden fazla olamayacağı düşüncesine de katılır. Ona göre yakın faslın birden çok olması mümkün değildir. Çünkü eğer cins bu fasıllardan biriyle tür haline geliyorsa bu türün meydana gelişinde diğer faslın bir etkisi yoktur demektir. Eğer cins iki yakın fasıldan biriyle değil de ikisiyle birlikte meydana geliyorsa o hâlde bu iki fasıl bir araya gelip bir birlik oluşturmuşlardır. Bu durumda da yakın fasıl birden çok olmamıştır.²⁰⁹

Seyyid Şerif daha önce de ifade edildiği gibi yakın faslın aynı mertebede iki türü meydana getirmesinin mümkün olmadığını söyler. Eğer böyle olsaydı cins ile fasıl arasında eksik girişimlilik olurdu.²¹⁰

2.11. Taayyün

Mâhiyet ortaklığı kabul eden bir şey iken taayyün ortaklığı kabul etmez. Çünkü taayyün bir şeyin kendine özel olan yönüne denk geldiği hâlde mâhiyet birçok şeye

²⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 636.

²⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 636-638.

²⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 638.

²¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 638.

yüklem olan ortak kısmına denk gelir. Örneğin, insan mâhiyeti birçok insan ferdine yüklem olarak yüklenebiliyorken özel bir belirlenme ile meydana gelen her ferdin belirlenmişliği kendine özeldir. Dolayısıyla Zeyd diye belirlenmiş olan birinin Zeyd olarak belirlenmişliğinin kendine özel ve başkasıyla ortak olmaması gerekir. Taayyünün gerçekleşene özel olduğu ve başkasıyla ortak olmadığı hususu apaçık bir şekilde bilinir. Mâhiyetin ortak olduğu taayyün ise ortaklığı kabul etmeyen özel bir şey olduğu ortaya çıkınca bunların birbirinden de farklı şeyler oldukları ortaya çıkmış olur. Mâhiyet ve taayyünün birbirinden farklı olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Ancak taayyünün vücûdî olup olmadığı ihtilaf konusu olmuştur. Muhakkik âlimler taayyünün vücûdî olduğunu söylemişlerdir. Çünkü onlara göre taayyün dış dünyada var olan belli bir şeyin parçası olmaktadır. Dış dünyada var olanın parçası da dışta zorunlu olarak mevcut olmak durumundadır.²¹¹

Seyyid Şerif, Kâtibî'nin taayyünün vücûdî olmadığını söylediğini aktarır. Kâtibi muayyenle üç şeyin kastedilmiş olabileceğini söyler:

Ya muayyen ile dışta vücut bulmuş şeyin parçası kastedilir ya dışta taayyün edenin ilişeni yani sıfatı ya da muayyen ile ilişen ve ilişilenden (sıfat ve mevsuf) birleşen şey kastedilir. Kâtibî, muayyen ile dışta taayyün edenin parçası olmayı kabul etmez. Ona göre muayyen dışta gerçekleşen şeyin bir sıfatıdır. Sıfat ise dışta var olanın varlığıyla, varlığı zorunlu olarak gerekmez. Yani mevsuf dışta var olduğu hâlde sıfat dışta var olmayabilir. Nitekim dış varlıklara ilişen ademî sıfatlar örneğin, körlük gibi dışarıda mevcut değildir. Kâtibî üçüncü seçenek anlamındaki muayyenin de mevcut olduğunu kabul etmez. Çünkü Kâtibî'ye göre mevcut olan yalnızca ilişilen şeydir.²¹²

Seyyid Şerif Cürcânî yukarıda Kâtibî tarafından dile getirilen taayyünün vücûdî olmadığı görüşüne karşı çıkar. Ona göre taayyün vücûdî bir şeydir. Çünkü dışta varlığını iddia ettiğimiz belirli ve özel olan ferdin varlığından şüphe etmek mümkün değildir. Bu muayyen ferdin anlamının sadece insan olmak olmadığını aynı zamanda onun her kim ise örneğin Zeyd, o olduğunu söylemek gerekir. Çünkü ona insandır demek nasıl ki doğru ise eğer o Zeyd ise ona Zeyd demek de doğrudur. Şu hâlde demek ki Zeyd insan olmakla beraber aynı zamanda ona Zeyd dememizi mümkün

²¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 640.

²¹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 640.

kılan bir şeyle birliktedir. İşte bu insan olmakla beraber ona Zeyd dememizi mümkün kılan şey onun taayyünüdür. Şu hâlde taayyün Zeyd'in insan olması ile beraber Zeyd'in Zeyd olmasını sağlayan bir parçası gibidir. Şu durumda taayyünün Zeyd'le beraber var olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Seyyid Şerif'e göre Zeyd'in bir mâhiyet ve bir taayyünden oluşması dış bakımından değil zihin bakımındandır.²¹³

Seyyid Şerif Cürçânî mâhiyet ile taayyün arasındaki ilişkiyi cins ile fasıl arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Ona göre nasıl ki fasıl cinsi belirginleştiriyor ise taayyünde mâhiyeti belirginleştirir. Yine benzer bir şekilde cins ile fasıl arasındaki ilişkinin dışsal değil zihni olma durumunun aynısının mâhiyet ile taayyün için de geçerli olduğunu ifade eder. Yani cins ve fasıl nasıl ki makulatı saniye (ikinci akledilebilirler) ise mâhiyet ve taayyün de ikinci akledilebilirler grubundandır. Nitekim bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Bil ki mâhiyetin fertlere nispeti, cinsin fasıllara nispeti gibidir. Buna göre cins, akılda belirsiz olup birçok mâhiyete muhtemeldir; bu mâhiyetlerden hiçbirisi, cinsle bir fasıl eklenmedikçe, herhangi bir taayyüne sahip değildir. Bununla birlikte cins ile fasıl, zât, yaratılma ve varlık bakımından birdirler ve o ikisi arasındaki ayrışma yalnızca zihindedir. Aynen bunun gibi türsel mâhiyet de pek çok hüviyete muhtemeldir ve bu hüviyetlerden hiçbirisi, mâhiyete bir müşahhas eklenmedikçe, herhangi bir taayyüne sahip değildir. Bununla birlikte türsel mâhiyet ve müşahhas, dışta zât, yaratılma ve varlık bakımından birdirler ve yalnızca zihinde ayrışırlar. Dolayısıyla dışta mesela insanlık mâhiyeti olan bir mevcut ve de teşahhus olan başka bir mevcut yoktur ki bu ikisinden bir fert oluşsun. Aksi hâlde mâhiyetin fertlerine yüklenmesi mümkün olmazdı. Aksine orada yalnızca bir mevcut yani şahsî hüviyet vardır. Fakat akıl, tıpkı türsel mâhiyeti cins ve fasıla ayırdığı gibi o hüviyeti de türsel mâhiyet ve teşahhusa ayırmaktadır.”²¹⁴

Her müşahhas farklı olmakla beraber akılda meydana gelen sûreti aynıdır. Müşahhaslık tikel bir şey olduğu için onun bir sûretinin akılda olması mümkün değildir. Muayyen bireyler aklî seviyede tümel bir sûrete ulaşınca kadar duyularda

²¹³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 640.

²¹⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 640-642.

örneğin, vehm ve mütehayyile de resmolunan hüviyetleri meydana getirirler. Müşahhaslar tikel olmakla birlikte mâhiyetleri meydana getiren fasıllar tümeldir.²¹⁵

Tümel tabiatlar ve anlamlar dışta şahıs olarak bulunurlar. Akıl tümel tabiatları ve mefhumları şahıslardan soyutlayarak elde eder. Dışta yalnızca şahıslar vardır. Tabiatların dışta var olduğunu söyleyen kişi eğer bununla tabiatın bizatihi kendisini söylemiş olursa hata etmiş olur. Çünkü tabiatların kendileri değil o tabiatları taşıyan bireylerin varlığı ancak dışarıda mevcuttur. Örneğin, insanlık tabiatının dışta teşahhus etmesi söz konusu olursa bu belirli olan şeyin yani dışarıda taayyün olan insanlık tabiatını kendinde taşıyan bireyler arasında ortak olması imkânsızdır. Çünkü bu taayyün olmuş yani belirlenmiş insan tabiatının birçok mekânda bulunması ve zıt sıfatlarla nitelenmesini gerektirir. Hâlbuki dışarıda tahakkuk eden her bir şahıs sadece kendisi olabilir. Bu kendin olarak var olmak da bedihî olarak ortaklığı kabul etmez. Eğer dışta bir mevcut vardır ve bu mevcut zihinde somutluklarından arındırılıp akılda onun tümel bir sûreti elde edilir denirse bu dışta tümel tabiatların bulunmadığını yalnızca şahısların bulunduğunu tümel tabiatların ise bu şahıslardan soyutlanarak elde edildiği görüşünü dile getirmiş olur.²¹⁶

Seyyid Şerif, Fahreddin Râzî'nin taayyünün vücûdî bir durum olarak kabul ettiğini aktarır. Râzî'ye göre eğer taayyün ademî olsaydı bu ya mutlak yokluk olurdu ya da görelî yokluk olurdu. Mutlak yokluk olması imkânsızdır. Çünkü mutlak yoklukta ayrışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla kendisiyle ayrışmanın gerçekleşeceği taayyün mutlak yokluk olamaz. Yani vücûdî olmak zorundadır. Görelî yokluk da başka bir taayyünün yokluğu olurdu. Bu takdirde taayyünün yokluğu, yokluğun yokluğu olurdu. Bu da taayyünün vücûdî olduğunu gösterir.²¹⁷

Seyyid Şerif, taayyünün ademî olması durumunda bile yokluğunun kabul edilmeyeceğini ifade eder. Ona göre bu durum ademînin yokluk anlamını taşıması veya yokluğu gereken olması durumunda ancak söz konusu olabilir. Hâlbuki ademî ne yokluk anlamına gelir ne de yokluğu gerektiren anlamına gelir. Bu durumun anlaşılmasına örnek olarak vücûdî kelimesi verilebilir. Çünkü ademî vücûdînin mukabilidir. Vücûdî kelimesi ne varlık anlamındadır ne de varlığı gerektiren

²¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 642.

²¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 642-644.

²¹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 644.

anlamındadır. Aksine vücûdî kelimesi var olanda bulunan ve ancak var olanla gerçekleşen şeydir. Vücûdînin kendisi müstakil bir varlığa sahip değildir. Aksine başkasıyla varlığa gelendir. Örneğin, bir cisimde siyahlık onun vücûdî sıfatıdır. Ancak siyahlık cismin var olmasıyla cisimde bulunabilir. Benzer bir şekilde cisimle kaim olan cinslik de böyledir. Yani cinslik vücûdî bir sıfattır. Ancak cinsin cisimlikle nitelenmesi yalnızca zihnidir. Bu son örnekten ortaya çıkmaktadır ki vücûdî kavramı bir anlamda mevcuttan daha geneldir. Çünkü hiçbir şekilde mevcuda gelmemiş bir şeye ilişecek olan vücûdîyi düşünmemiz mümkündür. Vücûdî bir mevcutla var olduğu durumda varlık kendisine ilişir. Yine daha önce verilen siyahlık örneğinde herhangi bir mevcut ister siyah olsun ister olmasın siyahlığın vücûdî bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Fakat mevcudun kapsamına giren vücûdîler kendi başlarına var olan mevcutlarla var olurlar. Buradan anlaşılmalıdır ki vücûdî mevcutla varlığa gelen ve mevcutla varlığa gelmesi muhtemel olan olmak üzere iki türe sahiptir. Bu iki tür de bir şeyin mevcudiyetini gerektirmez. Ademî de aynı şekilde bir şeyin yokluğunu gerektirmez. Yine benzer bir şekilde vücûdî nasıl ki mevcut olmak değil ise ademî de yokluk olmak değildir. Dolayısıyla taayyünün mevcut kategorisinde olmaması onun yokluk kategorisinde olmamasını gerektirmez.²¹⁸

Kelâmcılar taayyünün iki sebepten dolayı ademî olduğunu söylemişlerdir:

Birincisi; eğer taayyün vücûdî olsaydı, taayyünün mâhiyete eklenmesi mâhiyetin ayrışmasına bağlı olurdu. Mâhiyetin ayrışması ise taayyünün kendisine eklenmesine bağlıdır. Bu ise kısır döngüdür. Dolayısıyla taayyün vücûdî bir şey olamaz.²¹⁹

Seyyid Şerif, kelâmcıların bu itirazına şöyle bir cevap aktarmaktadır. Mâhiyet diğer mâhiyetlerden taayyünün eklenmesiyle değil kendiliğinden ayrışmaktadır. Yani ayrışma taayyün ile değil mâhiyetin kendisinde zaten bulunmaktadır.²²⁰

Seyyid Şerif, kelâmcıların yukarıdaki itirazlarına verilen bu cevabın zayıf olduğunu söyler. Çünkü kelâmcıların mâhiyetin ayrışmasıyla kastettikleri şey mâhiyetlerin birbirinden ayrışması değildir. Yani mâhiyetin ayrışmasıyla mâhiyetlerin birbirinden ayrışması aynı şey değildir. Mâhiyetin ayrışması fertlerinin taayyünü ile

²¹⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 644-646.

²¹⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 648.

²²⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 648.

gerçekleşirken, mâhiyetlerin birbirinden ayrışması fertlerinin taayyününe bağlı değildir. Örneğin, insan mâhiyetinin Talha ve Mustafa olarak bireyselleştiğinde bu bireylerin birbirinden ayrışması taayyün ile gerçekleşmektedir. Yani aynı mâhiyetten pay alan her bir ferdin birbirinden ayrışmasıdır. Ancak bir mâhiyetler kümesini düşündüğümüzde her bir mâhiyetin diğer mâhiyetlerden ayrışması için fertlerinin taayyününe ihtiyacı yoktur. Örneğin, mâhiyetler kümesinde insan, ceylan, reyhan mâhiyetleri birbirinden ayrılmışlardır. Kelâmcıların itirazı, insanlık mâhiyetinin payları olan Talha ve Mustafa bireylerinde taayyünün meydana gelmesi için bunlardan her birinin diğerinden ayrı olmasını gerektirir. Aksi takdirde taayyünün bunlardan herhangi birine eklenmesini gerektirecek bir durum olmazdı. Örneğin, insanlık mâhiyetinin bireyselleşmesini dikkate aldığımızda imkân olarak bu bireylerin sonsuz olduğundan bahsedebiliriz. Taayyünün bu bireylerden hangi birine ekleneceği de belirsizdir. Eğer taayyün bu bireylere ilişmeden önce taayyünün kendisine işieceği birey diğer mümkün olanlardan ayrışabiliyorsa bu taayyün kendisine ilişmeden önce o şeyin taayyün ettiği anlamına gelir. Eğer taayyünden önce ayrılmamış ise taayyünün kendisine işieceği sonsuz bireylerden hiçbirine eklenmesi diğerinden daha evla olmazdı.²²¹

Seyyid Şerif, kelâmcıların itirazlarına verilen cevabın zayıf olduğunu ancak bunun daha doğru cevabının şu şekilde olmasını ifade eder. Seyyid Şerif'e göre, taayyünün bireylere eklenmesi zat bakımından önce olsa da zaman bakımından ayrışmayla birlikte meydana gelir. Bu durum tıp ki fasılların cinslerin paylarına özgü olması gibidir. Yani taayyün veya fasıl mâhiyete eklendiği esnada bireyselleşme meydana gelir. Yoksa taayyün eklenmeden önce mâhiyetten ayrılmış bir şey bulunmamaktadır. Ayrışma ile taayyün zat bakımından farklı olsalar da zaman bakımından birlikte meydana gelirler.²²²

Kelâmcıların taayyünün vücûdî olduğuna dair ikinci itirazları şudur: Onlara göre eğer taayyün dışta mevcut olsaydı dıştaki her mevcut gibi o da kendinde belirlenmiş olurdu. Dolayısıyla onun belirlenmiş olması içinde bir taayyün gerekirdi. Aynı şey bu yeni taayyün içinde gerekmiş olur. Yani her taayyünü belirleyen başka bir

²²¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 648.

²²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 648.

taayyünün olması gerektiği sonsuza kadar sürer giderdi. Dolayısıyla taayyünün vücûdî değil ademî olması gerekirdi.²²³

Kelâmcıların bu ikinci itirazına şöyle cevap verilmiştir: Taayyünler özel zatlarıyla birbirinden ayrılmaktadır. Yani ayrıca bir taayyünle ayrışmasına sebep olan şey arazlardaki ortaklık değil mâhiyetteki ortaklıktır.²²⁴

Seyyid Şerif ise bu cevabın sorunlu olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre her taayyün akılda zorunlu olarak bir mâhiyete sahiptir. Dıştaki her mevcut da akılda zorunlu olarak tümel bir mâhiyete sahiptir. Dıştaki her mevcudun taayyünü mâhiyetinden başkadır. Çünkü taayyün mâhiyetin aksine ortaklığı kabul etmez.²²⁵

Kelâmcıların taayyünün ademî olduğuna dair öne sürdükleri iki delil de taayyünün dışta mâhiyete eklenen ve dışta mâhiyetten ayrılan bir şey olduğuna dayalıdır. Yani kelâmcılar taayyün ademîdir derken dışta mâhiyetten başka ayrıca bir taayyünün bulunmadığını söylemişlerdir. Hâlbuki daha önce taayyünün dışarıda gerçekleşen hüviyetin kendisi olduğunu söylemiştik. Dışarıda taayyünün mâhiyetten ayrı bir şey olarak ona eklenmiş olduğu görüşü kelâmcıların reddettiği görüştür. Oysaki savunulan şey taayyünün dışarıda hüviyetin kendisi olarak bulunduğudır. Çünkü filozoflar taayyünün dışarıda mâhiyetin aynısı olduğunu ancak zihinde ayrıştığını ifade ederler. Dolayısıyla Seyyid Şerif burada lafzi bir tartışma olduğunu aslında kelâmcılar ve filozoflar arasında bir çelişki bulunmadığını söyler.²²⁶

2.12. Taayyün Mâhiyetin Malûlü Olabilir mi?

Taayyün mâhiyete zait olduğunda ve mâhiyet taayyünü tam bir şekilde gerektirdiğinde taayyünden meydana gelenin tek bir fertle sınırlı olması gerekir. Yani eğer taayyün doğrudan doğruya ya da mâhiyetin gereği vasıtasıyla mâhiyetin malûlü yapılırsa taayyünün tek bir şeyle sınırlı olması gerekir. Mâhiyet kendiliğinden belirginleştğinde ve onda ortaklık varsaymanın olmadığı durumlarda mâhiyetde kesinlikle bir çoğalma düşünülemez. Nitekim filozoflara göre, Tanrının durumu bunun

²²³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 648.

²²⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 648.

²²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 648.

²²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 650.

gibidir. Hatta Tanrının durumu tek bir fertle sınırlı olan ve çoğalmasa düşünülemeyen mâhiyetten daha güçlü bir şekilde çoğalmayı kabul etmez.²²⁷

Eğer taayyün mâhiyetin malûlü olmazsa mâhiyete yerleşen bir şeyin malûlü de yapılamaz. Çünkü mâhiyete bir şeyin yerleşmesi mâhiyetin taayyününden sonra ortaya çıkan bir şeydir. Çünkü mâhiyet taayyün etmediği sürece herhangi bir şeyin ona yerleşmesi mümkün değildir. Dolayısıyla taayyün, taayyünden sonra mâhiyette bulunabilecek bir şeyin malûlü yapılamaz. Benzer bir şekilde taayyün mâhiyete yerleşmemiş ve onun mahalli olmayan şeyin de malûlü olamaz. Çünkü mâhiyette bulunmayan şey mâhiyetten ayrı bir şeydir. Bu mâhiyetten ayrı olan şeylere taayyünün nispeti eşittir. Dolayısıyla bu belirsizlik şu şahsın değil de başka bir şahsın veya şu mâhiyetin değil de başka bir mâhiyetin taayyününün illeti olamazlar.²²⁸

Yani taayyünün illeti ne mâhiyete hulûl eden bir şey ne de mâhiyete yerleşmemiş olan bir şey olabilir. Mâhiyete yerleşmemiş olan taayyünden sonra ortaya çıkan bir şey olduğu için taayyünün illeti olamaz. Mâhiyete yerleşmemiş bir şeyin ise taayyüne nispeti aynı olacağı için illet olamaz.²²⁹

Taayyün mâhiyetin mahallinin malûlü yapılabilir. Çünkü mâhiyeti kabul eden fertlerin mahallerinin çoğalmasıyla fertlerinin çoğalması mümkündür. Bu çoğalma ya feleklerin sûretlerini kabul eden heyûlalar ve insan sûretini kabul eden nutfe gibi doğrudan bir kabuldür ya da dört unsurun heyûlası gibi kendisini çevreleyen arazlar aracılığıyla çoğalma gerçekleşir. Çünkü dört unsurun heyûlası tek bir şey olup bu unsurlar arasında ortaktır. Bu unsurlar feleğe yakınlık ve uzaklık açısından farklı istidatlar elde ederler. Bu sebeple de fertleri çoğalmış olur. Mâhiyeti kabul eden zat bakımından tek olduğunda ve farklı istidatlarda olmadığında çoğalma gerçekleşmez. Mâhiyet tek bir şahısla taayyün etmiş olur. Bu son söylediğimize örnek, her feleğin türsel sûretine kıyasla heyûlasıdır. Böylece filozoflar tek bir mâhiyetin iki yoldan biriyle ancak çoğalabileceğini söylemiş oldular. Filozoflara göre mâhiyetin fertlerinin çoğalması onların maddelerinin ya doğrudan ya da arazlar aracılığıyla feleklerin cisimsel sûretlerini kabul etmeleriyle gerçekleşir. Ancak maddi olmayan soyutlar tek bir fertle sınırlıdır. Çünkü bunların taayyününün illeti mahalli değildir. Zira soyut ve

²²⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 650.

²²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 652.

²²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 652.

ayrık olan şeylerin mahalli yoktur. Dolayısıyla soyut ve ayrık olanların taayyünü ya mâhiyetin kendisiyle ya da mâhiyetin gereğiyle gerçekleşmiş olur.²³⁰

Seyyid Şerif bir kimsenin filozoflara şöyle bir itirazda bulunabileceğini aktarır. Bu itiraza göre düşünen nefisler soyut olmalarına rağmen çokturlar. Hâlbuki yukarıda maddi olmayan (mahalli) şeylerin tek fertle sınırlı olması gerektiği ifade edilmişti. Bu soruya şöyle cevap verilebileceğini söyler: Düşünen nefisler maddeye yerleşmemiş olsalar da maddeyi yönetme ve onda tasarrufta bulunma ilişkisine sahip olması dolayısıyla çoğalmışlardır. Bu sebeple zat ve ilişki bakımından maddeden tamamen soyut olan akılların tersine düşünen nefisler ilişkili oldukları maddenin çoğalmasıyla çoğalırlar.²³¹

²³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 652.

²³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. I, 652-654.

SONUÇ

Seyyid Şerif Cürçânî, Gazzâlî sonrası dönemin mihenk taşlarından sayılan şahsiyetlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerek aklî gerek de naklî ilimler de son derece donanımlı olan Cürçânî özellikle kelâm ve felsefe ekseninde yazmış olduğu *Şerhu'l Mevâkıf*'la dikkat çekmektedir. Zira kelâm ve felsefeye dair konuşmak isteyen birisinin *Şerhu'l Mevâkıf*'ı göz önünde bulundurmadan bir değerlendirme yapması pek mümkün değildir.

Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*'ta kavramları ele alırken kelâmcıların, filozofların ve *Mevâkıf* yazarı İcî'nin görüşlerini ve bu görüşlerin dayanak noktalarını aktardıktan sonra kendi görüşlerine yer vermiştir. Okuyucusuna çeşitli görüşlere bir bütün olarak bakma noktasında kolaylık sağlayan bu metod tahkik olarak isimlendirilmiştir. Nitekim *Şerhu'l Mevâkıf*'ı uzun yıllar etkili kılan da tahkikteki bu başarısıdır.

Mâhiyet kavramı, “bir şey ne ise onu o yapan şey” olarak ifade edilir. Bir şeyin cinsini belirtmek anlamında da kullanılan mâhiyet “Bu nedir” sorusuna karşılık verilen cevap ile ulaşılan tanımdır. Mâhiyet çeşitli kısımlara ayrılmıştır. Mahlût mâhiyet hem dış dünyada hem de zihinde var olan mâhiyet olarak tanımlanırken, mücerred mâhiyet ise yalnızca zihinde var olan mâhiyettir. Üçüncü bir mâhiyet şeklinden bahsetmek gerekirse o da mutlak mâhiyettir. Yani zihinde ya da dışta olması dikkate alınmaksızın tüm araz ve eklentilerden soyutlanmış mâhiyettir. Buna kendinde mâhiyet adı da verilir.

Zihinde mevcut olan mâhiyetlerin varlığı şeklinde ifade edilen zihni varlık kavramı da mâhiyet kavramıyla birebir ilişkili hale gelmektedir. Bu bağlamda kelâmcılar ve filozoflar zihni varlık düşüncesinde farklı iki kutup olarak karşımıza çıkmaktadır. Zihni varlığı kabul edip etmemeleri onların bilgiyi tanımlamalarındaki farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Nitekim bilgiyi sûretin zihinde meydana gelmesi şeklinde tanımlayan filozoflar zihni varlığı kabul ederken, bilen ile bilinen arasındaki ilişki olarak tanımlayan kelâmcılar ise zihni varlığı reddetmişlerdir.

“Varlığın mâhiyetinin kaynağı nedir?” ya da “mâhiyeti nasıl tanımlarız” şeklindeki sorular mâhiyeti hem ontolojik hem de epistemolojik düzlemde tartışma konusu haline getirmiştir. Buna bağlı olarak ortaya çıkan varlık ve mâhiyet ayrımı İslam düşüncesinde çeşitli yönleriyle tartışılan temel problemlerden birisi haline gelmiştir. Bu tartışmalar, hem Allah ile âlem arasındaki belirgin farklılığı ortaya koyma noktasında hem de zorunlu varlığı ispat bağlamında bir nüve konumundadır. Kelâmcılar varlık mâhiyet ilişkisi bağlamında her iki kavramın birbirinden farklı olduğunu düşünerek zorunlu-mümkün ayırımında her iki varlık kategorisinin de varlık ve mâhiyetinden bahsetmiş olsalar dahi Allah için mâhiyet kavramını kullanmamışlardır. *Şerhu'l Mevâkıf* yazarı Cürçânî varlık mâhiyet tartışmalarının zihni varlık meselesine döndüğünü dolayısıyla varlığın mâhiyete eklendiği görüşüne sahip olanların zihni varlığı da kabul etmek zorunda olacaklarını ifade etmektedir.

Cürçânî'nin zihni varlığı kabul ile varlığın mâhiyete eklenmesi arasında kurduğu ilişki mâhiyetlerin dışta ve zihinde aynı olmasına dayanmaktadır. Bu durumda mâhiyetler her iki varlık kategorisinde de aynı ise varlık mâhiyete ekleniyor demek olur yani varlık ile mâhiyet arasında aklî düzeyde bir ayırım meydana gelmektedir.

Cürçânî tümel ya da tikel her şeyin bir hakikati olduğunu bu hakikatin tümel olanına mâhiyet tikel olanına ise hüviyet adı verildiğini ifade eder. Cürçânî'ye göre mâhiyet için vardır, yoktur gibi ifadeler kullanılamaz. Zira mâhiyet varlıktan da yokluktan olumsuzlanmıştır. Mâhiyet ancak o olduğu şeydir ve mümkün kümesindedir. Dışta mevcut olanlar sadece fertlerden ibarettir. Mâhiyet ve varlık ayrışması ya da fertlerdeki birleşme dış dünyada değil zihinde gerçekleşmektedir. Cürçânî, soyut mâhiyetin zihnin dışında mevcut olmadığını düşünerek Platon'un idelerini kabul etmez. Zira ona göre dışta olan her şeyde bir taayyünleşme gerçekleşeceğinden soyut mâhiyetin dışta olduğunu söylememiz mümkün değildir.

Cürçânî'ye göre mâhiyetin yaratılmışlığı onun basit veya bileşik olmasının ya da muhtaç ya da muhtaç olmamasından bağımsız olarak daha genel bir şekilde gerçekleşir. Yani bütün mâhiyetler mutlak olarak yaratılmıştır. Bu durum ne onu var kılan bir faile ne de onu kaim kılan parçaya muhtaç olmasından kaynaklanmaz.

Cürçânî taayyünün vücûdî bir şey olduğunu düşünmüştür. Zira Kâtibî tarafından dile getirilen taayyünün vücûdî olmadığı görüşüne karşı çıkmıştır. Aynı

zamanda Cürcânî mâhiyet ile taayyün arasındaki ilişkiyi cins ile fasıl arasındaki ilişkiye benzetir. Nasıl ki fasıl cinsi belirginleştirir ise taayyünde mâhiyeti belirginleştirmektedir.

Seyyid Şerif Cürcânî konuyla alakalı kendi yaşadığı zaman dilimine kadar gelen düşünceleri aktararak, içerisinde bulunduğu ekol çerçevesinde etkin donanım ve bilgi birikimini de kullanarak izahlar getirmiştir. İzahların yanı sıra beğenmediği fikirlerin eleştirilecek noktalarını belirtmiş ve kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Tüm bunları bir bütünlük içerisinde aktarması okuyucusuna kavramsal tahlil yapması açısından büyük bir kolaylık sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Aydın, Salih, *Molla Sadra'da Mâhiyet Felsefesi*, 1. Baskı İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

Apaydın, Yasin, *Tabatabâi' de Varlık Felsefesi*, Baskı I, İstanbul, 2019, Önsöz yayıncılık.

Akkanat, Hasan, “*Tümeller Teorisi*”, *Metafizik*, ed. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Baskı.

Ayğın Fadıl, “*Zorunlu Varlığı İspat Bağlamında İbn Sînâ'da Varlık Mâhiyet İlişkisi: Ontolojiden Teolojiye*”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 10/1, 2015.

Akgün, Tuncay, *Meşşâi Filozoflar ve Gazâli'nin Ontolojisinde Varlık-Mâhiyet Tartışmaları*, Çukurova Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016, say, 16.

Atay Hüseyin, *İbn Sîna'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001.

Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-III, Dârut'-Tibâati'l-Âmire, İstanbul 1311/1894.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.

Cürcânî, *et-Ta'rifat (Arapça Türkçe Terimler Sözlüğü)*, trc. ve şerh: Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yay.,1. Baskı,1997.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c.1, (Çev. Ömer Türker), T. C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrâr* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.

Çalılı, Ömer, Faruk, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Hayatı, Eserleri, Tarikatı ve Tasavvufî Görüşleri*, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Van, 2018.

Çelebi İlyas, Topaloğlu Bekir, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., Ankra, Baskı 5, 2017.

el-Yezdî, Muhammed Taki Misbâh, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, trc. Muhammed Abdu'l-Mün'im el- Hâkânî Beyrut: Dâru'l-Teârif li'lmatbûât, 1998.

GümüŖ, Sadreddin, “*Seyyid Ŗerîf Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*”, İslami İlimler AraŖtırma Vakfı yay. 1984.

GümüŖ, Sadrettin, “Cürcânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2007.

GümüŖ, Sadreddin, *Seyyid Ŗerîf Cürcânî*, İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası.

Gölcük, Ŗerafeddin, *Kelâm Tarihi*, İstanbul: Esra Yayınları, 1998.

Görgün, Tahsin, Mâhiyet, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yay., 2003.

Göz, Kemal, “*İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mâhiyet Kavramları*”, AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6/12, 2018.

Hamevî, Ebû Abdillâh Ŗihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân*, Dârul-sâdır, Beyrût, I-5.

KaŖ, Murat, “*Zihnî Varlık TartıŖmalarının Klasik Sonrası Dönemde AlımlanıŖı: Bilginin Mâhiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme*”, *Nazariyat*, 4/ 3, Ekim 2018.

KaŖ, Murat, “*Zihni Varlık Teorisi*”, *Metafizik*, ed. Ömer Türker, c.2, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Baskı.

Kılıç, Muhammet Fatih, “*İbn Sînâ'da Varlığın İlkesi*”, *Ŗarkiyat İلمي AraŖtırmalar Dergisi*, 2009, cilt: I, sayı: 2.

MübârekŖâh, Mîrek Ŗemsüddîn Muhammed b. MübârekŖâh el-Buhârî, *Ŗerhu Hikmeti'l-ayn*, nŖr. Muhammed Can el-Kerîmî Kazan: Ŗerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319.

Öçal, Ŗamil , “*Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre 'Varlık'ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları*”, *Felsefe Dünyası*, 2013, cilt: 1, sayı: 57.

Özler, Mevlüt, *Allahın Zatının Mâhiyeti ve Aklen İdrâki*, Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, 1997, 13. sayı.

Özkan Yakup, *İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mâhiyet İlişkisi*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya: 2019.

Pirinç Ahmet, “*Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu*”, Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 47, Aralık 2019.

Pirinç Ahmet, “*İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vucud-i Zihni) Anlayışının: Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi*”, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2.

Rufâî, Abdülcebbar. *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*. Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*'tır. *Tabakâtü'n-nühâti's-şuğrâ*, thk, Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütünil-ilmîyye Beyrût 2004, I-II.

Sinanoğlu, Mustafa, “*el-Mevâkıf*”, *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV, 2004.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *el-Bedrü't-tâli' bi-meḥâsini men ba'de'l-ḳarni's-sâbi'*, Dâru'l Kitâbil-İslamiyye, I-II, Kahire 1348.

Şahin Eşref, *Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıfında Varlık Düşüncesi*, Ankara, 2018.

Taşkın, Bilal, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, İstanbul İz Yay. 2020, Baskı 1.

Türker Ömer, *Şerhu'l Mevâkıf: Kelâm İlminin Son Büyük Klasığı*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 14, Sayı, 28, 2016.

Türker Ömer, *Varlık Nedir?, İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 3. Baskı, İstanbul: Ketebe Yay., 2019.

Türker, Ömer, “*Mâhiyet Teorisi*”, *Metafizik*, ed. Ömer Türker, c. 2, İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Baskı.

Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Tuğral Süleyman, “*Fahreddin Râzî’de Varlık-Mâhiyet İlişkisi*”, *Marife*,1/1 Bahar 2001, 195-196.

Topaloğlu Bekir, Çelebi İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., Ankara, Baskı 5, 2017.

Yılmaz Mustafa Selim, *Kavram Atlası / Kelâm II*, Gazi Kitabevi, Ankara, 2020.

ÖZGEÇMİŞ

1995 yılında İstanbul'un Fatih ilçesinde doğdu. İlköğrenimini Üsküdar'da lise eğitimini Kadıköy Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde tamamladı. Buradan mezun olduktan sonra 2013 yılında Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne girmeye hak kazandı. 2018 yılında lisans eğitimini tamamlayıp, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda İmam-Hatip olarak göreve başladı. Bu tarihten itibaren İmam-Hatip olarak görevine devam etmektedir.