T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MOLLA HÂDİ SEBZEVÂRÎ'NİN METAFİZİK GÖRÜŞLERİ

(DOKTORA TEZİ)

DANIŞMAN
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN

HAZIRLAYAN
Ahmet PİRİNÇ

ELAZIĞ–2015

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

MOLLA HÂDİ SEBZEVÂRÎ'NİN METAFİZİK GÖRÜŞLERİ

(DOKTORA TEZİ)

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN **Ahmet PİRİNÇ**

Jürimiz, ……tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

1. Prof. Dr. İSMAİL ERDOĞAN
2. Prof. Dr. ADEM TUTAR
3.Doç.Dr. CEVDET KILIÇ
4.Yrd. Doç. Dr. ENVER DEMİRPOLAT
5.Yrd. Doç. Dr. HAMDİ ONAY

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun …... tarih ve …….sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Zahir KIZMAZ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET

Doktora Tezi

Molla Hâdî Sebzevârî'nin Metafizik Görüşleri

Ahmet PİRİNÇ

Fırat Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
İslam Felsefesi Bilim Dalı
Elazığ-2015, Sayfa: X + 230

Molla Hâdî Sebzevârî, Aşkın Felsefe (Hikmet-i Müteâliye) ekolunün 19. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden biridir. Zira Sebzevârî arif, filozof bir şahsiyet olarak Molla Sadrâ Felsefesi'nin canlanmasına ve söz konusu düşünce sisteminin doğru bir şekilde anlaşılmasına önemli katkıları olmuştur. Bu anlamda Sebzevârî, Molla Sadrâ geleneğini, hem metodolojik açıdan hem de kullanılan terminoloji bakımından içselleştiren bir filozoftur. Nitekim Sebzevârî'nin felsefi yaklaşımlarını yakından incelediğimizde onun bu geleneğin bir müntesibi olarak ilk ele aldığı metafizik problemin mahiyet ve varlıktan hangisinin ontolojik önceliğe sahip olduğu meselesidir. Sebzevârî söz konusu bu önemli tartışmada varlığın asıl, mahiyetin ise itibâri olduğunu felsefi kanıtlarla ispat etmeye çalışırken bir bütün olarak tüm metafizik görüşünü 'varlığın ontolojik önceliğe sahip' olduğu tezi üzerine bina eder. Yine ayrıca Sebzevârî metafizik düşüncelerini temellendirmede "varlığın birliği" ve "varlığın dereceli (teşkiki) bir yapıya sahip olması" şeklinde ifade edilen iki temel esastan daha istifade eder. Sebzevârî söz konusu bu üç metafizik temel hakikat üzerine başta sebep (illet)-sebepli (malûl) olmak üzere yaratma/yapma (ca'l), kip konusu, meâd düşüncesi ve nefs teorisini bina eder.

Anahtar kelimeler: Molla Hadi Sebzevârî, varlık, mahiyet, vahdet, teşkik, metafizik

ABSTRACT

Doctorate Thesis

The Metaphysıcal Vıews of Mulla Hâdî Sabzawârî

Ahmet PİRİNÇ

Fırat University
The Institute of Social Sciences
Department Of Philosophy And Religion Sciences,
Islamic Philosophy Field
Elazig-2015, Page: X + 230

Mulla Hadi Sabzawari was one of the most important figures of the transcendent philosophy school in the 19th century. This is because, as a philosopher and intellectual person, Sebzevârî made important contributions for revival and comprehension of the Mulla Sadrâ's philosophy correctly. In this sense, we can say that Sebzevârî was a philosopher who could internalize the Mulla Sadrâ's ecole both methodologically and terminologically. Thus, when we examine the Sebzevârî's philosophy closely, as a follower of this ecole, the main issue is that which one has ontological priority in metaphysical problem quiddity or existence. Sebzevârî in this important discussion tries to prove with evidences that existence is basic and quiddity is consideration and also he constitutes all his metaphysic views on the thesis of 'existence has ontological priority' completely. Also apart from this Sebzevârî makes use of two more main ontological basis in forming his metaphysic opinions: 'unity of existence' and 'analogically of existence'. Sebzevârî forms cause-caused, making, model, eschatology nad soul theory on these three metaphysical basic truths.

Key Words: Mulla Hadi Sabzawari, Existence, analogıcally, quiddity, unity, metaphysic

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **II**
ABSTRACT ..... **III**
İÇİNDEKİLER ..... **IV**
ÖN SÖZ ..... **VIII**
KISALTMALAR ..... **X**
GİRİŞ **1**
I. MOLLA HADİ SEBZEVARİ'NİN HAYATI, FELSEFİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ **1**
I.1. Tezin Amacı, Önemi, Literatür Değerlendirmesi ve Sınırlılığı 1
II. SEBZEVÂRÎ'NİN HAYATI, FELSEFİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ **5**
II.1. Hayatı 5
II.2. Felsefi Kişiliği 8
II.3. Eserleri 10
BİRİNCİ BÖLÜM
1. SEBZEVÂRÎ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ **15**
1.1.Varlığın Apaçık Olması (Bedâhatu'l-Vücûd) 16
1.2. Varlığın Asaleti Meselesi 20
1.3. Varlığın Asıl Oluşunun Delilleri 21
1.3.1. Varlık Tüm İyilik ve Şerefin Kaynağıdır 21
1.3.2. Varoluşun Harici ve Zihni Oluş Şeklindeki Her İki Modalitesi Arasındaki Fark 23
1.3.3. Nedensel İlişkide Sebebin (İlletin) Sonuç (Ma'lûl) Üzerine Olan Önceliğinin Zorunluluğu ve Mahiyette Derecelenmenin (Teşkik) Olmaması 24
1.3.4. Bitişimli Olup Tedrici Bir Yükselme Özelliği Gösteren Hareket Kuramı (Hareket-i iştidâdi) 27
1.3.5. Mahiyetin Mümkün Varlık Olması 32
1.3.6. Ontolojik Birliği Sağlayan Yegâne Metafizik Unsur Varlıktır. 36
1.4. Varlığın Eşanlamlı Bir Kavram Olması (İştirâku'l-Vücûd) 38
1.4.1. Varlığın Eşanlamlı Olduğunun Delilleri 39
1.4.1.1. Varlık Taksimi Kabul Eder 39

1.4.1.2. Varlık Kavramı Yokluk Kavramının Çelişiğidir 40
1.4.1.3. Var Olanın Cevher Veya Araz Olması Var Olanın Varlığını Ortadan Kaldırmaz..... 41
1.4.1.4. Enfusi Ve Âfâkî Tüm Var Olanlar Allah'ın Apaçık Ayetlerindendir ... 42
1.4.1.5. İllet Ve Malûl Arasındaki Ontolojik İlişki İle "Vücûd" Kavramının Hem Allah Hem De Allah'ın Dışındaki Varlıklar İçin Ortak Bir Kavram Olarak Kullanılması..... 43
1.4.1.6. Şiirlerde Beyit Sonlarında "Varlık" Kavramının Kafiye Şeklinde Tekrar Edilmesi Edebiyatçılar Tarafından Tenkit Edilmesi..... 45
1.5. Zihni Bir Problem Olarak Vücûdun Mahiyet Üzerine Ekli (Zâid) Oluşu Meselesi 45
1.5.1. Varlığın Mahiyete Eklenmesiyle İlgili Deliller 48
1.5.1.1. Varlığın Mahiyetten Olumsuzlanabilir Olması..... 48
1.5.1.2. Varlığı mahiyete hamletmede vasıtaya ihtiyaç duyulması 49
1.5.1.3. İnfikâk Delili..... 49
1.5.1.4. İttihad ve Teselsül Delili..... 51
1.6. Hak Teâlâ (Vâcibu'l-Vücûd) Yalnızca Yine Kendisidir 60
1.6.1. Konunun Tarihsel Arka Planı 60
1.6.2. Sebzevârî'nin Görüşü 61
1.7. Varlığın Hakikati, Birliği Ve Çokluğu Meselesi 66
1.7.1. Konunun Tarihi Arka Planı..... 66
1.7.2. Konunun Kavramsal Çercevesi 68
1.7.2.1. Varlığın Hakikati 70
1.7.2.2. Vahdet Kavramı..... 70
1.7.2.3. Teşkik Kavramı..... 72
1.7.2.4. Teşkik Kavramının Bölümleri 72
1.7.2.5. Sebzevârî'nin Teşkik Kavramıyla İlgili Görüşleri..... 74
1.7.2.6. Meşşailerin Görüşü ve Delilleri..... 76
1.8. Zihni Varlık (Vücûd-i Zihni) 84
1.9. Ma'kûl-u Sânî (İkinci Düşünülür) Ve Bu Konudaki İki Kavramın Açıklanması 95
1.10. Mutlak ve Mukayyed Varlık..... 99
1.11. Mutlak ve Mukayyed Yokluk..... 101
1.12.Varlık İçin Söz Konusu Olan Selbi Hükümler 103

1.13. Yok Olan (Ma'dûm) Bir Şey Değildir Ve Adem-Ma'dûm Hükümlerinden Bazıları 108
1.14. Yok Olan (Ma'dûm) Aynıyla Geri Dönmez 119

İKİNCİ BÖLÜM

2. YARATMAK / VAR KILMAK (CA'L) MESELESİ 126
2.1. Üç Varlık Modalitesi ve Önermelerin Maddesi 134
2.2. Varlığın Kipleri Zihnidir (İtibârî) 140
2.3. Kiplerin Kısımları 146
2.4. İmkân Kavramıyla İlgili Konular 150
2.4.1. İsti'dâdî İmkân (İmkân-ı İsti'dâdî) İle Zâti İmkân (İmkân-ı Zâti) Arasındaki Fark 153

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. VARLIK VE DEĞERLERİ 157
3.1. Kıdem Ve Hudus 157
3.2. Önceliğin (Sebk) Kısımları 170
3.2.1. Ayrılmış Öncelik (Sebk-i İnfikâkî) veya Zamansal Öncelik (Sebk-i Zamânî) 170
3.2.2. Rütbesel Öncelik (Sebk-i Rütbe) 171
3.2.3. Üstünlük ve Onursal Öncelik (Sebk-i Şeref) 172
3.2.4. Tabîî Öncelik (Sebk-i Tab') 172
3.2.5. Nedensel Öncelik (Sebk-i İlliyet) 172
3.2.6. Mahiyetle Öncelik (Sebk-i bi'l-Mahiyet) veya Varlık Kazanmayla (Sebk-i Tecevhür) Olan Öncelik 173
3.2.7. Zâtî Öncelik (Sebk-i Bizzât) 173
3.2.8. Gerçek Öncelik (Sebk-i Hakiki) 173
3.3. Fiil ve Güç (Kuvvet) 174

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. NEDENSELLİK (İLLİYET) VE NEFS TEORİSİ 183
4.1. Sebep (İllet) Ve Sebepli (Malûl) Kavramlarının Tanımı 183
4.2. Sebebin (İllet) Kısımları 183
4.2.1. Etken (Fâil) Sebep 185
4.2.1.1. Fâilin Kısımları 185
4.3. Hangi Fâil Çeşidi Allah İçin Uygundur 192

4.4. Gaye/Erek Sebep Konusu 195
4.5. Şekli (Sûri) Sebep 197
4.6. Maddi (Unsuri) Sebep 198
4.7. Dört Sebep (İllet) Arasındaki Ortak Hükümler 201
4.8. Cevher ve Araz 204
4.8.1. Cevherin Tanımı ve Kısımları 204
4.8.2. Arazın Tanımı ve Kısımları 207
4.9. Nefs Görüşü 211
4.9.1. Hayvani Nefs 213
4.9.1.1. İç İdrak Güçleri (El-Havâssü'l-Bâtına) 213
4.9.2. Nefsin Nebâti Güçleri 215
4.9.3. Nefsin Hayvânî Güçleri 216
4.9.4. Nefs-i Nâtıka 217
SONUÇ 219
EKLER 223
KAYNAKÇA 224
ÖZGEÇMİŞ 230

ÖN SÖZ

İbn Rüşd'le beraber özgünlük anlamında İslam felsefesinin son bulduğu şeklindeki ön yargılı oryantalist bakış açısı maalesef çok dillendirilen bir konudur. Bu iddianın doğruluğunu savunanların temel özelliği Grek tarzı felsefi geleneğin dışındaki diğer düşünce haraketlerini felsefe olarak görmemelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bazı çevreler İbn Rüşd'ü hariç tutarak Gazzâlî sonrası İslam tefekkür geleneğini, ısrarla ve bilerek felsefi olmaktan uzak ya kelâm-felsefe ya da tasavvuf-felsefe karışımı bir hüviyete bürünmüş eklektik yapıya sahip düşünce sistemi olarak niteleme gayretine girmişlerdir. Ancak İbn Rüşd'ün vefatından günümüze yaklaşık dokuz asırlık gibi uzun bir dönemde İslam düşüncesi bağlamında ortaya çıkan düşünsel mirası ve birikimi görmemezlikten gelmek elbette hakkaniyetli bir bakış açısı değildir.

Nitekim Doğu İslam dünyasında hikmet merkezli felsefi ve irfani tefekkür geleneği kesintiye uğramaksızın bütün canlılığıyla süregelmiştir. Doğu dünyasındaki bu felsefi süreklilik hangi geleneğin devamı kabul edilirse edilsin yukarıda vurguladığımız gerçeği değiştirmeyecektir. Zira İslam düşünce tarihini bir bütün olarak ele aldığımızda İbn Rüşd sonrası Doğu dünyasındaki yaklaşık dokuz asırlık felsefi birikimin aslında birbirini tamamlayan düşünsel süreçler olduğunu söyleyebiliriz. Konuyu bu şekliyle değerlendirdiğimizde başta Osmanlı idaresindeki topraklar olmak üzere Arap coğrafyası ve İran ilim havzasında felsefe yapma faaliyeti anlamında İslam felsefesi devam etmiştir.

İslam düşünce tarihinin belli bir zaman kesitine ilişkin yapmış olduğumuz bu kısa değerlendirme bağlamında söz konusu doktora çalışmamızın 19. yüzyıl İran düşünce havzasının etkili şahsiyetlerinden biri olan Molla Hadi Sebzevârî'nin entelektüel ve irfani zihin dünyasını besleyen, varlığın ontolojik gerçekliği üzerine bina edilmiş metafizik düşüncesini analitik bir tarzda anlaşılır kılacağını umut ediyorum. Aynı zamanda bu çalışmamız bizlere Sebzevârî metafiziği üzerinden önemli ve büyük bir felsefi ekol olan 'varlığın asıl oluş' düşüncesini merkeze alan Molla Sadrâ geleneğini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirme imkânı da sunacağını düşünüyorum. Zira Sebzevârî, Molla Sadrâ ekolünün 19. yüzyıldaki önemli temsilcisi olup Sadrâ külliyatı üzerine yapmış olduğu değerli çalışmalarıyla hem büyük bir felsefi geleneğin

doğru ve kolay anlaşılmasına katkı sunmuş hem de özgünlük anlamında yeni felsefi düşünceler ortaya koymuştur.

Çalışmamızın her aşamasında yakın alaka ve yardımlarını esirgemeyen, tezin son şeklini almasında değerli fikir ve yol göstericiliğiyle sunmuş olduğu katkıdan dolayı başta değerli danışman hocam Prof. Dr. İsmail Erdoğan'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tez izleme komitesinde bulunan hocalarım Prof. Dr. Adem Tutar, Yrd. Doç. Dr. Enver Demirpolat'a, tezimi okuma zahmetinde bulunup dil ve noktalama işaretleri bakımından gerekli düzeltmeleri yapan Saim Yıldız kardeşime, özellikle Arapça kaynak temini noktasında kütüphanesini bizlere açan ve anlaşılması zor olan konu ve ibarelerde sunmuş olduğu ufuk açıcı katkılarından dolayı değerli dostum İsmail Avcı'ya ve Arş. Gör. Tuncay Karateke kardeşime teşekkür ederim.

ELAZIĞ – 2015 **Ahmet PİRİNÇ**

KISALTMALAR

bk. **:** Bakınız
bs. **:** Baskı
c. **:** Cilt
çev. **:** Çeviren
ed. **:** Editör
h. **:** Hicrî
haz. **:** Hazırlayan
hşy. **:** Hâşiye
İFAV **:** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
m. : Mîlâdî
MEB **:** Milli Eğitim Bakanlığı
neş. **:** Neşreden
s. **:** Sayfa
tak. **:** Takdim
TDV **:** Türkiye Diyanet Vakfı
thk. **:** Tahkîk
tlk. **:** Ta'likât
tsh. **:** Tashîh
vb. **:** Ve benzeri

GİRİŞ

I. MOLLA HADİ SEBZEVARİ'NİN HAYATI, FELSEFİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

I.1. Tezin Amacı, Önemi, Literatür Değerlendirmesi ve Sınırlılığı

Tezin Amacı

Türkiye'de akademik düzeyde yapılan felsefi çalışmaları dikkatle incelediğimizde özellikle Meşşai, İşraki gibi belli felsefi ekollerin daha çok ele alındığını görmekteyiz. Sebzevârî'nin de müntesibi bulunduğu ve Aşkın bilgelik/Hikmeti müteâli'ye olarak da isimlendirilen Molla Sadrâ geleneği ülkemizde üzerinde yeterince çalışılan bir ekol olma özelliğine haiz olamamıştır. Nitekim Yök tez merkezi kayıtlarını esas alarak yaptığımız araştırmada Molla Sadrâ ile ilgili toplam 3 adet yüksek lisans çalışmasından başka herhangi bir tez çalışmasına rastlayamadık.

Kendi çalışma konumuz olan Molla Hâdî Sebzevârî ile ilgili olarak da akademik sahada maalesef tez düzeyinde şu an itibariyle bir bilimsel çalışma mevcut değildir. Türkiye'de Sebzevârî ile ilgili müstakil tek çalışma olarak İbrahim Kalın'ın 'İslamda Varlık Düşüncesi' adıyla Türkçe'ye tercümesini yapmış olduğu Toshıhıko Izutsu'nun "The Fundamental Structure of Sabzawarı's Metaphysıcs" adlı kitabını zikredebiliriz.

Yukarıdaki değerlendirmeler çercevesinde çalışmamızın üç temel amaca matuf olduğunu söyleyebiliriz; bunların ilki, felsefe tarihinde sonuçları itibariyle önemli bir tartışma konusu olarak kabul edilen varlık-mahiyet ayrımı Sebzevârî metafiziğinin temel nirengi noktasını teşkil eder. Zira Sebzevârî, varlığın ontolojik önceliğini subjektif irfani bir iç bakışla keşfeden ancak bu keşfi objektif felsefi yaklaşımla aklileştirmeye çalışan bu geleneğin önemli temsilcilerinden biri kabul edilir. Nitekim bir varlık filozofu olarak düşüncelerini daha ziyade metafiziğin farklı yönleri üzerine yoğunlaşarak irfani ve felsefi bir perspektifte ele alıp varlık merkezli bir zeminde yorumlayan Sebzevârî bu anlamda müstakil olarak üzerinde çalışılmayı hak eden bir düşünür olarak değerlendirilebilinir.

Nitekim E.G. Browne'nin ifadesiyle Sebzevârî, İran'ın son büyük filozofudur. Zira Sebzevârî, kesintisiz bir şekilde süregelen ancak üzeri küllerle örtülmüş olan Molla

Sadrâ öğretisine 19.yüzyılda yeni bir nefes üfleyerek hikmet ateşini tekrar alevlendiren bir bilge kişidir. Sebzevârî kendine özgü uslup ve metodolojisiyle varlık merkezli metafizik düşüncesinin hikmet merkezli bir perspektifte anlaşılması ve tekrar yorumlanması felsefe yapma anlamda önemli bir amaç olarak karşımızda durmaktadır. Yine Sebzevârî'nin 19.yüzyıl İran'ında ve daha sonra genişleyen nufüzunu dikkate aldığımızda bu anlamda önemli bir şahsiyet olarak üzerinde durulmayı hak etmektedir.

İkinci olarak, 19.yüzyıl İslam dünyasının içinde bulunmuş olduğu siyasi, iktisadi ve düşünsel anlamdaki kaotik yapısı göz önünde bulundurulduğunda Sebzevârî'nin bir arif-filozof olarak temayüz etmesi düşünce tarihinin sürekliliği açısından dikkatle değerlendirilmesi gereken önemli bir özelliktir. Nitekim İslam düşünce tarihinin Gazzâli öncesi ve sonrası şeklindeki ayrımı üzerinden yapılan 'öncesi olumlu' 'sonrası olumsuz' tarzındaki spekülatif tartışmalar bağlamında ortaya koyulan yaklaşımları genel geçer doğrular şeklinde kabul etmek mümkün değildir. Zira Sebzevârî'nin ortaya koymuş olduğu felsefi performans güçlü ve otantik kavramsal çercevesiyle, Ortaçağ felsefe tartışmalarının geç dönem İslam düşüncesindeki devamı niteliğinde değerlendirilir. Aslında Sebzevârî metafiziği bu anlamda Gazzâli sonrası döneme ilişkin genel bir kabul şeklinde çokça dillendirilen ve ön yargı içeren 'felsefenin iflah olmaz çöküşü' iddiasına karşı bir reddiye şeklinde de kabul edilebilinir. Nitekim Sebzevârî'nin felsefesi Gazzâli'den sonra İbn Rüşd'ün yapmış olduğu felsefi çıkışı son bir hamle (!) olarak değerlendiren ve "İbn Rüşd'den sonra artık islam dünyasında özgün felsefi düşünce ortaya koyulmamıştır" ön yargısını boşa çıkaran bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı islam dünyasında felsefi düşüncenin bitmediği aksine makas değiştirerek farklı bir mecrada daha önceki düşünsel mirası da yüklenerek yeniden hayat bulan hikmetin Molla Sadrâ geleneği içerisinde bütün hızıyla devam ettiğini ve hatta 19.yüzyılda Sebzevârî'yle tekrar zirve yaptığını söyleyebiliriz.

Bir diğer amaç olarak Sebzevârî metafiziği üzerinden Molla Sadrâ felsefesini eleştirel bir okumayla bir bütün olarak değerlendirmektir. Zira S.Hüseyin Nasr'ın da ifade ettiği üzere içinden çıkılması zor olan girift ibarelerle yüksek bir hikmet denemesi olan Molla Sadrâ felsefesini anlamaya bir pencere açmak veya başka bir ifadeyle o büyük hikmet dünyasına Sebzevârî üzerinden bir kapı aralamaktır.

İşte söz konusu bu tespitler çerçevesinde çalışmamızda hedeflediğimiz amacın daha belirginleştiğini söyleyebiliriz. Zira İslam düşüncesinin sürekliliğini Sebzevârî felsefesinin ulaşmış olduğu o yüksek düşünsel düzeyle irtibatlandırarak söz konusu

felsefe yapma faaliyetinin kesintisiz bir şekilde devam ettiğini rahatlıkla ifade edebiliriz. Nitekim Molla Sadrâ düşüncesi kendi öğrencileri sayesinde kesintiye uğramaksızın süreklilik arzeden bir felsefi mektep olarak günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Tezin Önemi

Çalışmamızı önemli kılan temel birkaç nokta söz konusudur. Bunlardan biri bu çalışmamızın Sebzevârî üzerine doktora düzeyinde ülkemizde yapılan ilk akademik çalışma olmasıdır. Aslında bu ilk oluşun kendi içerisinde bir özgünlüğü de içerdiğini söyleyebiliriz. Nitekim tez konumuz yalnızca Sebzevârî'yi değerlendiren bir çalışma şeklinde ele alınmamalıdır. Zira bu çalışma bir felsefi sistemi yani Molla Sadrâ düşüncesini bir bütün olarak doğrudan metafizik temelde inceleyen bir niteliğe sahiptir diyebiliriz.

Literatür Değerlendirmesi

Akademik bir çalışma için literatür değerlendirmesi söz konusu olduğunda öncelikli olarak üzerinde çalışılacak olan konuya içerik anlamında yakın ve benzer olan bir çalışmanın olup olmadığını tespit etmek önemlidir. Ancak yapmış olduğumuz araştırmalar sonucunda kendi tez konumuzla doğrudan ilgili olabilecek akdemik nitelikli müstakil bir çalışmanın mevcut olmadığını gördük.

Tez çalışmamızla ilgili olarak literatür değerlendirmesini birincil kaynaklar ve ikincil kaynaklar olarak ikiye ayırmamız mümkündür. Birincil kaynaklar olarak doğrudan Sebzevârî'nin felsefi içerikli Arapça kaleme aldığı eserlerini ve bu eserler üzerine yapılan birtakım şerh ve haşiye çalışmaları ile genel anlamda Sadrâ geleneğine ait eserleri zikredebiliriz. İkincil kaynaklar olarak ise daha ziyade genel anlamda varlık-mahiyet ekseninde kaleme alınmış genel içerikli felsefe kitaplarını sayabiliriz.

Bu çalışmamızda genel anlamda Sebzevârî'nin felsefi bakış açısını özelde ise onun metafizik düşüncesini incelerken temel eser olarak Sebzevârî'nin 'Şerh-i Manzume' şeklinde meşhur olan 'Ğurerü'l-ferâ'id' adlı eserini temel kaynak olarak kullandık. Zira bu eser metafiziğin tüm temel problemlerini ele alan ve Sebzevârî'nin bu konuda söyleyeceği şeyleri özetleyen önemli bir çalışmadır. Nitekim Söz konusu eserin bu özelliğinden dolayı başta İran ilim havzası olmak üzere birçok ülkede hem

geleneksel hem de modern eğitim kurumlarında ders kitabı olarak okutulduğu görülmektedir.

Sebzevârî'nin metafizik görüşlerini içeren bu eser üzerine başta kendisi olmak üzere çok sayıda şerh ve haşiye çalışmaları mevcuttur. 'Şerh-i Manzume' üzerine yapılan şerh çalışmalarından azami istifade etmeye çalıştık. Zira tez çalışmamızın şekillenmesinde söz konusu bu şerh ve haşiyelerin yadsınamayacak ölçüde katkısı olmuştur. Nitekim üzerinde çalışmış olduğumuz konunun zorluk derecesi göz önünde bulundurulduğunda bahse konu olan şerh çalışmalarının, özellikle 'Şerh-i Manzume" de kapalı ve anlaşılması zor olan kısımların doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sunmuşlardır.

Özellikle konumuzla alakalı olarak istifade ettiğimiz şerh çalışmaları şunlardır; Başta Sebzevârî'nin kendi şerh ve haşiyesi olmak üzere Muhammed Tâki Amûli'nin ve Muhammed Hideci'nin şerhlerini zikredebiliriz. Yine bu bağlamda zikredebileceğimiz çok önemli olan bir diğer çalışma ise Murtaza Mutahhari'nin Şerh-i Manzume üzerine yapmış olduğu çok yönlü şerh çalışması olan dört ciltlik 'Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye' adlı eserini zikredebiliriz. Sebzevârî'nin metafizik görüşlerindeki felsefi incelikleri görebilmek için istifade etmiş olduğumuz bir diğer kaynak eser ise Molla Sadrâ'nın 'eş-Şevâhidu'r-rububiyye fi'l-menahici's-sulukiyye' adlı eserine Sebzevârî'nin yapmış olduğu şerh çalışmasıdır.

Sebzevârî bazı konularda özellikle İbn Sina ve Sühreverdi olmak üzere bazı düşünürlerden kısa alıntılar yapar. Biz bu çalışmamızda Sebzevârî'nin diğer filozoflardan yapmış olduğu alıntıların orijinal kaynaklarda yerlerini tespit etmeye çalıştık. Zira S. Hüseyin Nasr'ın da ifade etmiş olduğu gibi Sebzevârî daha önceki filozofların eserlerini bir bütün olarak okumaktan ziyade irfani bir bakış acısıyla metafizik konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Bundan dolayı Sebzevârî'nin bazen yanlış veya farklı bir şekilde alıntı yapması söz konusu olabileceği dikkate alınılarak bahse konu olan alıntılar esas kaynakla eşleştirilmiştir.

Son olarak bu kısımda zikredeceğimiz bir diğer husus ise Sebzevârî'nin bazı tartışmalarda kelamcılara nisbet etmiş olduğu kelâmi görüşler de imkân ölçüsünde birincil derece kaynaklardan incelenmeye çalışılmıştır. Özellikle bu anlamda Eşari'nin "Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l-Musallin" adlı eserini zikredebiliriz. Ayrıca Şehristânî'nin "Milel ve Nihal" yine Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin "el-Fark beyne'l-fırak" adlı eserleri de müracaat edilen kaynak kitaplar arasında yer almıştır.

Tezin Sınırlılığı

Tez çalışmamızı Sebzevârî'nin metafizik düşüncesiyle sınırlandırdık. Zira bir filozofun düşünce sistemini oluşturan temel eksen onun metafizik düşüncesidir. Nitekim metafizik düşünce temel alınılarak bir düşünürün felsefi sistemini bir bütün olarak değerlendirme imkânına sahip olabiliriz. Bundan dolayı söz konusu çalışmamız ülkemizde akademik anlamda Sebzevârî'yle ilgili ilk çalışma olduğundan özellikle daha sonra bu düşünürle ilgili yapılabilecek farklı çalışmalara bir zemin hazırlama imkanı da sunacaktır.

II. SEBZEVÂRÎ'NİN HAYATI, FELSEFİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

II.1. Hayatı

Molla Hâdî Sebzevârî (h.1212 / m.1797-1798)'de İran'ın kuzey doğusunda Horasan eyaletine bağlı, Şâhrud ile Nişâbur arasında bulunan küçük bir şehir olan Sebzevâr'da doğmuştur. Babası Muhammed Mehdi Sebzevârî tüccar olup bu şehrin ileri gelenlerinden biriydi. Molla Hâdî yedi veya sekiz yaşlarında sarf ve nahiv dersleri şeklinde Arapça grameri ve dili üzerindeki ilk eğitimini bu şehirde görmüştür. On yaşına kadar Sebzevar'da kalan Molla Hâdî daha sonra halasının oğlu ve uzun zaman Meşhed'de yaşamış bir zât olan Hacı Molla Hüseyin tarafından on yaşında iken teoloji ve fıkıh alanında eğitim görmek amacıyla Meşhed'e getirilir.[1]

Meşhed'de yaklaşık on yıl kalan Sebzevârî, Hacı Molla Hüseyin'den Arapça, fıkıh, usul, mantık ve matematik dersleri alarak geleneksel anlamdaki eğitimini tamamlar. Sebzevârî hocasının kendisine bu zaman zarfında hikmet ve kelam derslerini özellikle okutmadığını belirtmiş buna sebep olarak da; hocasının Sebzevârî'de bu dersleri anlama noktasında bir yetenek ve bu derslere karşı bir istek görmediği şeklinde yorumlar. Molla Hâdî Sebzevârî'nin Meşhed'deki bu eğitim dönemi, onun ruhî ve

---

[1] Molla Hâdi Sebzevârî'nin hayatı hakkında bizzat kendisinin Farsça kaleme almış olduğu bir metin söz konusudur. Şerh-i Manzume'yi neşr ve tahkik edenlerden biri olan Muhsin Bidârfer, Sebzevâri'nin Farsça kaleme almış olduğu hayatıyla ilgili bu metnin Arapçasını neşretmiş olduğu Şerh-i Manzume'nin sunuş (takdîm) kısmında yer vermiştir. Geniş bilgi İçin bk. Sebzevârî, Molla Hadi, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, neş. ve thk. Muhsin Bîdârfer, Matbaatu Şeriat, Kum, 2011, c.I, s. sunuş kısmı "ب"; Browne, Edward. G, A Year Amongst the Persians, Adam & Charles Black, London, 1893, s.131

entelektüel gelişiminde önemli bir yere sahip olup daha sonraki ilmi ve fikri çalışmalarına önemli bir etkisi olacaktır.[2]

Kendi ifadesiyle daha sonra kendisinde hikmet ve felsefeye karşı aşırı bir istek ve arzu oluştuğunu belirterek döneminin tanınmış felsefe hocalarından faydalanmak ve felsefi incelemelerini derinleştirmek amacıyla (h.1232 / m.1816-1817)'de İsfahan'a gider. Her ne kadar bu dönemde İsfâhân, ilmi faaliyetler anlamında bir gerileme sürecini yaşıyor olmuş olsa da hâlâ felsefi ve İslami ilimlerde söz sahibi olan büyük üstadların teveccüh ettikleri bir merkezdi. Sebzevârî geleneksel hikmet öğretilerinin canlandırılmasına esaslı katkılarda bulunan ve Molla Sadrâ'nın eserleri konusunda tanınmış otoritelerden biri olarak kabul edilen Molla İsmail İsfahânî'nin vermiş olduğu hikmet derslerine beş yıl devam eder. Bu zât vefat edince Sebzevârî yaklaşık üç yıl Molla Ali İbni Cemşid Nûrî'nin vermiş olduğu derslere devam ederek bu iki değerli âlimden özellikle hikmet ve felsefe konusunda dersler alarak burada yaklaşık sekiz yıl kalır. Bu dönemde tamamıyla kendisini felsefeye vererek özellikle hikmet-i işrak ile yoğun bir şekilde meşgul olmuştur. Küçük bir odada yere sermiş olduğu bir yaygının üzerinde taş bir yastık kullanarak günde yalnızca dört saat uyuyarak zamanının geri kalanını ilmi çalışmalarına ve ibadetlere ayırmıştır.[3]

Sebzevârî yaklaşık sekiz yılın sonunda resmi eğitimini tamamlayarak beş yıl süreyle ders vereceği Horasan'a geri döner. Sebzevârî bu beş yılın sonunda hacc farizasını yerine getirmek üzere Mekke'ye gider. Üç yıllık aradan sonra İran'a döner ve Kirman'da bir yıl kalarak orada evlenir. Sonunda kesin olarak yerleşmek üzere Sebzevâr'a geri döner. Yerleştiği Sebzevâr'da kendi ekolünü oluşturacağı bir okul kurar.[4]

Daha sonra ünü öylesine bir yaygınlaştı ki, başta İran'ın dört bir yanından olmak üzere Arap ülkelerinden, Hindistan'dan, Kafkaslar'dan ve Azerbaycan'dan birçok öğrenci hem şahsen onunla görüşmek hem de onun yanında hikmet ve felsefe okumak üzere bu kasabaya akın etmeye başladılar. Sebzevârî metafizik üzerine vermiş olduğu derslerde ya Molla Sadrâ'nın eserlerini ya da kendi notlarını okutmuştur. Sebzevâr

---

2 Sebzevârî, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, c.I, s. sunuş kısmı "د"; Şerif, M.M. İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, s.332

3 Sebzevârî, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, c.I, s. sunuş kısmı "د"; Browne, A Year Amongst the Persians, s.132; Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), çev. Ahmet Arslan, İletişim yayınları, c.II. İstanbul, 2010, s.165

4 Sebzevârî, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, c.I, s. sunuş kısmı "اه", "و"

kasabası, kırk yıl boyunca felsefi öğretimin ve irfani düşüncenin manevi hayat merkezi olacaktır.[5]

Sebzevârî bu sırada Mirza Muhammed Ali, Hâc Molla İsmail Vaiz Sebzevârî, Ahund Molla Gulâm-Hüseyin şeyhülislâm, Mirza şemseddin Hakîm-i İlâhîyi Sânî ve Hâc Mirza Hüseyin Sebzevârî gibi pek çok öğrenci yetiştirdi. Sade bir hayat süren, zamanını eğitim-öğretim, araştırma ve tefekkürle geçiren Hâdî Sebzevârî, bunun yanında önemli sayıda bir külliyatı da kaleme alacaktır. Ölümünden önce İran'ın seçkin entelektüel ve ruhanî şahsiyetlerinden biri haline gelen Sebzevârî bu sebeple İbn Sînâ'ya "şeyh" Molla Sadrâ'ya "ahund" denilmesi gibi ona da "hacı" unvanı verilmiştir.[6] Yine derin felsefi ve irfani birikiminden dolayı 'Hikmet sahiplerinin mührü' ve 'Zamanın Eflatunu' şeklinde övgülere de mazhar olmuştur.[7]

Hâdî Sebzevârî ömrünün sonuna kadar telif ve tedris ile meşgul oldu. Yalnızca hikmette değil zühd ve ahlak yücelikleri ile de yüzyılının önde gelen kişiliğidir.[8] Molla Hâdî Sebzevârî uzun boylu, zarif bir yapıya sahip olup esmer ve güzel yüzlü idi. Konuşması akıcı ve etkileyici olduğu gibi davranışlarında da gayet kibar olup mütevazı bir kişiliğe sahipti. Az yemek yer, fakir ve yoksulları gözetirdi.[9]

Molla Hâdî Sebzevârî ilerleyen yaşına ve hastalığına rağmen ders vermeye devam ediyordu. Öğrencilerinin halka yapmış olduğu bir ders seansında Varlık ve Allah'ın sıfatlarını anlatırken düşüp bayılır. İki gün boyunca kendinden geçmiş bir halde Allah, Allah lafzını sürekli tekrar eder. Dopdolu geçen bir ömürden sonra Molla Hâdî Sebzevârî h.1295 / m.1878 yılında (veya bazı kaynaklara göre h.1289-1290 / m.1872-1873'de) Sebzevâr kasabasında vefat eder. Vasiyeti üzerine buraya defnedilir.[10]

---

5 Browne, A Year Amongst the Persians, s.132; Corbin, İslam Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), c.II, s.165; Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, s.332; Sebzevârî, Molla Hadi, Şerhu Duâ'i sabah. thk. Necefkulî Habîbî, İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran, Tahran, 1993, s.2; Sebzevârî, Molla Hâdi, Resâilu Hakîm Sebzevârî, tlk ve tsh. Seyyid Celaleddin Aştiyani, İntişarat-ı Üsve, 1957, Tahran, s.117; Sebzevârî, Esrârü'l-hikem, hşy. Mirza Ebu'l Hasan Şa'rânî, Kitâbfurûşî İslâmiyye, Tahran, 1983, s.17; Browne, A Year Amongst the Persians, s.131-132; Izutsu, Toshıhıko, İslam'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İnsan yayınları, İstanbul, 1995, s.89

6 Browne, A Year Amongst the Persians, s.132-133; Corbin, İslam Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), c.II. s.165; Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, s.332

7 Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, s.332

8 Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne), çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s.451-452

9 Browne, A Year Amongst the Persians, s.132-133; Corbin, İslam Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), c.II. s.165; Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, s.332

10 Browne, A Year Amongst the Persians, s.133; Corbin, İslam Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), c.II. s.165; Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, s.332

II.2. Felsefi Kişiliği

Hâcı Molla Hâdî Sebzevârî, Sadrâ geleneğinin geç dönem otoritelerinden biri olarak ondokuzuncu yüzyıl İran'ının önde gelen büyük bir filozofudur.[11] Kaçar döneminin ünlü filozofu Hâdî Sebzevârî, yeni bir ekolün kurucusu olarak kabul edilmemekle beraber özgün oluşu da asla tartışılmayan bir filozoftur. Zira bu düşünürün felsefi anlamdaki orijinalliği özellikle farklı ekol ve düşünce okullarına mensup filozofların felsefi yaklaşımlarından elde etmiş olduğu düşünceleri belli bir felsefi sistematik ve düzen içerisinde tertip etmiş olmasında saklıdır.[12] Nitekim o Molla Sadrâ öğretilerinin sadık bir yorumcusu olarak felsefi düşüncesi daha ziyade İbn Arabî'nin irfânî düşünceleri, Masum İmamların görüşleri, İşrâk-i teosofi ve Meşşâî felsefe olmak üzere farklı felsefi yaklaşım ve düşüncelerin sentezine dayanmaktadır. Bu yönüyle eserleri incelendiğinde vahyin, irfanın ve felsefenin mükemmel bir uyumunu görürüz. Bundan dolayı Molla Sadrâ'nın Esfâr'ı, Mîr Dâmâd'ın Kabasât'ı, Abdürrezzâk el-Lâhîcî'nin Şevârık'ı, Kutbuddin Şirâzi'nin, Sühreverdî'nin Hikmet el-İşrâk'ına yazdığı şerhi ve Nâsıruddin Tûsi'nin Şerh el-İşârât'ı Sebzevârî'nin başlıca kaynak olarak kullandığı eserlerdir.[13]

Sebzevârî'nin felsefi görüşleri daha çok Molla Sadrâ çizgisinde olmuştur. Denilebilir ki o, Molla Sadrâ'nın öğretilerinin daha iyi anlaşılmasına, özgün görüşleriyle katkı sunmuştur. Sebzevârî Şerh-i Manzume'de farklı farklı kitaplarda dağınık ve düzensiz bir şekilde mevcut olan Molla Sadrâ'nın içinden çıkılması zor olan felsefi görüşlerini derli toplu bir şekilde kendine özgü uslup ve farklı bir bakış acısıyla sunmayı başaran nadir kişilerden biridir. Bu anlamda Sebzevârî bu geleneğin ondokuzuncu yüzyıldaki zirvesini temsil etmektedir. Zira söz konusu bu eseri nazım olup tüm felsefi görüşlerini özetleyen şiirsel bir formla yazılmıştır.[14]

Sebzevârî'nin müntesibi olduğu bu felsefi gelenek hoca talebe ilişkisi formunda şifahi bir tarzda oluşturulmuş eğitim modeliyle kesintisiz olarak birçok filozof yetiştirmiştir. Onyedinci yüzyılda Molla Sadrâ tarafından oluşturulan bu güçlü ekol

---

[11] Browne, A Year Amongst the Persians, s.133; İslam Felsefesi Tarihi, edt. Seyyid Hüseyin Nasr ve Olıver Leaman, çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, c.2, s.326

[12] Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), c.II. s.165

[13] Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, s.333; Nasr, Seyyid Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009, s.104; Nasr, Seyyid Hüseyin, Makaleler-1, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s.98

[14] Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, s.332-333; Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, çev. Kasım Turhan, Ayışığı Yayınları, İstanbul, 1998, s.313

adeta bir köprü görevi yapmıştır. Nitekim o kendinden önceki hemen hemen tüm düşünce mekteplerini özümseyerek özgün düşünce kalıpları oluşturmuş kendinden sonraki dönem için ise felsefi anlamda itici güç kaynağı olmuştur.[15] Safevi döneminde (XVI-XVIII. yüzyıl) genel anlamda ilme karşı bir kayıtsızlık olduğu gibi özelde ise Molla Sadrâ fikriyatı üzerinden felsefeye mesafeli bir duruşun sergilendiğini görmekteyiz. Ancak Safevilerden sonra İran çoğrafyasında hakim olan Kaçarlar (1779-1925) Safevilere oranla felsefi düşünceye daha yakın durmuşlardır. Özellikle Sebzevârî felsefi düşüncelerini daha ziyade irfani bir dil üzerinden oluşturmaya çalışmıştır. Onun bu tavrı özellikle devlet ricâlinin kendisine olan teveccühünü artırmıştır. Bu anlamda Sebzevârî bu mektebin ondokuzuncu yüzyıldaki zirvesini temsil eder.[16]

Sebzevârî'nin zirve kabul edilmesinin elbette İslam düşünce tarihinin sürekliliği anlamında tarihsel bir karşılığı da söz konusudur. Nitekim Ortaçağ felsefi düşünce, özellikle onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıllarda Batı dünyasında yerini modern döneme geçiş noktası kabul edebileceğimiz Yeniçağ felsefesine bırakmıştır. Ancak Doğu çoğrafyasında ise kesintiye uğramaksızın günümüze kadar tüm yaratılıcığıyla ve canlılığıyla süregelmiştir. Bu düşünce seyri, oluşturulan felsefi kavramlar üzerinden kendini yeniden üreterek hayatiyetini sürdürmüştür.[17]

İbn Sînâ sonrası düşünce tarihinin önemli felsefi problemlerinden biri olarak karşımıza çıkan "varlık ve mahiyetten hangisinin esas olduğuna" ilişkin tartışmada üç ana tez bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Sebzevârî'nin çağdaşı olan Şeyh Ahmed Ahsaî'nin savunduğu "hem vücud hem mahiyet asıldır." İkinci görüş Sühreverdî ve Mir Dâmâd gibi düşünürlerin kabul ettiği "mahiyet asıl, vücud itibarîdir." üçüncüsü ise Molla Sadrâ ile birlikte Sebzevârî'nin de savunduğu "vücud asıl, mahiyet itibarîdir.[18]

Kendi ifadesiyle varlığa hem akıl hem de kalp gözüyle bakabilen ender kişilerden biri olan Sebzevârî, bir yönüyle derin irfâni bir sezgiye öte yandan ise güçlü felsefi analitik düşünceye sahip bir kişilik olarak metafiziğini, varlığın ontolojik

---

[15] Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s.313; İslam Felsefesi Tarihi, edt. Seyyid Hüseyin Nasr ve Olıver Leaman, c.2, s.312

[16] Izutsu, Toshıhıko, İslam'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İnsan yayınları, İstanbul, 1995, s.92;
YILDIZ, Hakkı Dursun, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ Yayınları, c.9. İstanbul, 1986, s.537,550, 567; Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), c.II. s.164

[17] Izutsu, Toshıhıko, İslam'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İnsan yayınları, İstanbul, 1995, s.100; Nasr, Seyyid Hüseyin, Makaleler II, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan yayınları, İstanbul, 1997, s.48; Özden, H.Ömer, Elmalı, Osman, YeniÇağ Felsefesi Tarihi, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2014, s.22-23

[18] Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, s.148; Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, s.336

önceliği üzerine kurmuştur. Varlığı zihni bir tecrübeyle metafiziksel bir bütün olarak değerlendiren Sebzevârî aynı zamanda varlığı engin irfani tecrübesiyle de Tanrı'nın Tecelliyatının bir yansıması olarak görür. Onun her halükarda tecrübe ettiği yegâne hakikat, varlıktan başkası değildir. Zira Sebzevârî, metafiziğin iki önemli kavramlarından olan 'varlık' ve 'mahiyet' ayrımı şeklinde karşımıza çıkan bu metafiziksel problemin çözümünde felsefi tercihini, varlığın ontolojik önceliği yönünde yapmıştır. Sebzevârî kalbini irfani hakikatin incileriyle süslerken aklını da felsefenin gerçekliğiyle aydınlatmıştır. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Sebzevârî arif bir filozof olarak bizzât yaşadığı metafizik tecrübenin ışığında varlığın metafizik ve ontolojik gerçekliğine nüfuz etmiş ve kendi ifadesiyle "hem akıl hem de kalp ile yani iki gözüyle" varlığın sırlarını müşahede etmiştir.[19]

Şerh-i Manzume'de bütün yönleriyle değerlendirme imkanı bulduğumuz Sebzevârî metafiziği, irfani sezgi temelinde güçlü bir kavramsal yapıya sahip mantık esaslarına dayalı özel bir felsefe türüdür. Hikmet felsefesi şeklinde de tanımlayabileceğimiz bu düşünceyi; vücudun temel gerçekliğinin vurgulanması ve 'mahiyet' karşısında 'vücud'un asıl kabul edilmesi şeklinde değerlendirebiliriz. Zira bu konudaki tartışmanın can alıcı noktası; vücudun kavramsal gerçekliğiyle vücudun hakikati arasındaki açık ve kesin olan ayrımı görebilmektir. Sebzevârî metafiziği genel hatlarıyla modern varoluşçuluk ile kısmen örtüştüğünü de söyleyebiliriz.[20]

II.3. Eserleri

Molla Hadi Sebzevârî, başta felsefe olmak üzere mantık, kelâm, irfan ve fıkıh alanlarında eserler vucuda getirmiş velüd bir düşünürdür. Sebzevârî eserlerini hem Farsça hem de Arapça kaleme almıştır. 'Manzûme fi'l-mantık', 'Manzûme fi'l-hikme' ve 'Manzûmetun fıkhıyye' adlı manzum eserlerini Arapça olarak yazmıştır. İrfani içerikli şiirlerini ise daha ziyade Farsça olarak kaleme almıştır. İrfani ve tasavvufi şiirlerini Farsça bir Divân'da toplamıştır. Sebzevârî Farsça yazmış olduğu şiirlerinde mahlas olarak 'esrâr' müstear ismini kullanmıştır. Nitekim bu müstear isimle yazmış olduğu bir Divân'ı vardır. Sebzevârî'nin eserleri hem kendi döneminde hem de

---

[19] Sebzevârî, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, c.I, sunuş kısmı, s." ر "; Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, s.22

[20] Bu konuyla ilgili olarak geniş bilgi için bk. Sebzevârî, Molla Hadi, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme (Gureru'l-feraid ve Şerhuha), Şerh. Âyatullah Hasan Zâde Âmulî, tak. ve thk. Mesud Talibi, Müessesetü'l Tarihu'l Arab, c.II. Beyrut, 2011, s.64-76

kendinden sonraki dönemlerde ilim çevrelerinin yakın ilgi ve alakalarına mazhar olmuştur. Günümüzde de başta İran olmak üzere birçok ülkenin ilim havzalarında eserleri okutulmaktadır. Sebzevârî'nin şüphesiz en önemli eserlerinden biri 'Şerhu'l Manzûme' olarak bilinen felsefe ve mantığa ilişkin yazmış olduğu kitabıdır. Aşağıda bu kitap ile ilgili geniş bilgi verilecektir.[21] Sebzevârî'nin değişik konularda yazdığı eserler şunlardır[22];

1. Şerhu'l Manzûme. Bu çalışma Sebzevârî'nin kendisine ait olan 'Manzûme fi'l-mantık' ve 'Manzume fi'l-hikme' adlı manzum eserlerin şerhi olup müellifin en meşhur eseridir. Sebzevârî'nin ürcuze şeklinde kaleme almış olduğu 'Manzûme fi'l-mantık' adlı eserinin ismi 'el-Leâli'l-mantık / el-Leâli'l-manzûme fi'l-mantık'dır. Bu eser mantık ilmini özetleyen bir özellikte kaleme alınmıştır. Yine aynı şekilde Sebzevârî'nin kaleme almış olduğu ürcuze tarzı 'Manzume fi'l-hikme' adlı eserinin ismi ise 'Ğurerü'l-ferâid / Ğurerü'l-ferâid fi'l-hikme' dir. Bu eser ise felsefenin temel problemlerini ele alan ve onların özetini sunan bir çalışmadır. Bu kitap genel ilkeler (umûru âmme), cevher-araz, ilâhiyyât, tabîiyyât, nübüvvât-menâmât (rüya), meâd ve ahlâk ilmi olmak üzere yedi bölümden (maksad) oluşur. Söz konusu her bölüm de kendi altında çeşitli sayıda alt başlık konularını (ferîde) ihtiva eder.[23]

Sebzevârî'nin eserleri içerisinde en meşhuru olan Şerh-i manzume hikmet alanında kaleme alınan temel metinlerden biridir. Zira bu eser felsefi anlamda taşımış olduğu özgül ağırlığıyla başta Şifâ olmak üzere Esfâr ve Îşârât konumunda değerlendirilebilinir. Söz konusu bu kitap felsefe ve mantığa dair temel problemleri hikmet merkezli tartışıp eksiksiz bir şekilde hikmetin tam bir özetini bize sunar.[24]

---

[21] Sebzevârî, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, c.I, s. sunuş kısmı "ص"; Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, s.332

[22] Sebzevârî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Sebzevârî, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, c.I, s. sunuş kısmı "م, ن, س, ع, ف, ص"; Sebzevârî, Molla Hadi, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme (Gureru'l-feraid ve Şerhuha), Şerh. Âyatullah Hasan Zâde Âmulî, tak. ve thk. Mesud Talibi, Müessesetü'l Tarihu'l Arabi, c.II. Beyrut, 2011, s.18-22; Sebzevârî, Hâcı Molla Hadi, Şerhu Manzume (Ğureru'l-feraid fi fenni'l-hikme), thk. Fâdıl Hüseynî el-Meylânî, Menşûrâtu Zevil Kurbâ, Kum, 2008, s. 'ه, و, ز, ح '; Sebzevârî, Resailu Hakim Sebzevârî, talik ve tashih Seyyid Celaleddin Aştiyani, İntişarat-ı Üsve, Tahran, 1376/1956, s.105-114; Sabzavarı, The Metaphysıcs of Sabzavarı, Trans. Mehdı Mohaghegh and Toshıhıko Izutsu, Tehran University Press, Tehran 1991, s.25-28; Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, s.332-333

[23] Sebzevârî, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, c.II, s. Arka sayfada içindekiler kısmında "و, ز, ح, ط, ي, ك, ل, م" .ralafyas nelitrileb elyirelfrah

[24] Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), çev. Ahmet Arslan, İletişim yayınları, İstanbul,2010,s.166; Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, s.333

Sebzevârî'nin Şerh-i manzume'de sistemleştirdiği metafizik anlayış, onun ne denli güçlü bir akıl ve mantık yeteneğine sahip olduğunun bir delilidir. Sistemini o kadar rasyonel ve mantıksal bir örgüyle kurguladığından ilk bakışta bunun bir sufi/arif tarafından kaleme alındığına ihtimal verilmez.[25]

Sebzevârî'nin Şerhu'l Manzûme adlı eserine başta kendisi olmak üzere ilmi anlamda önemli sayılabilecek birden fazla şerh ve haşiye çalışması yapılmıştır. Söz konusu şerh çalışmasını yapan kişilerden bazıları şunlardır; Âyetullah Muhammed Takî Âmulî, Molla Muhammed Hîdecî, Mirzâ Mehdî Âştiyânî, Seyyid Esedullah b. Muhammed Kâzım Hânsârîi Kummî, Molla Abdülkerim Kûçanî, Şeyh Ali Fâzıl Tebbetî, Murtazâ Mutahharî ve Âyetullah Hasanzâde el-Âmulî. Bu şerh çalışmaları içerisinde en kapsamlı çalışma olarak Muhammed Takî Âmulî'nin 'Düreru'l-fevâid' isimli çalışmasıyla Murtaza Mutahharî'nin yapmış olduğu çalışmayı zikredebiliriz.[26] "Şerhu'l manzûme fi'l hikme" kitabının 'genel ilkeler' ile 'cevher-araz' bölümleri Mehdî Muhakkiki ve T. Izutsu tarafından İngilizce çevirisi de yapılmıştır. Söz konusu bu çeviri 'The Metaphysics of Sabzavari' ismiyle 1983 yılında neşredilmiştir.[27]

2. Esrârü'l-hikem. Sebzevârî bu eseri Kaçar sultanlarından Nâsıruddin Şah'ın isteği üzerine Farsça olarak kaleme almıştır. Söz konusu bu eser genel anlamda ilmi ve ameli hikmet konularını içerir. 'Mebde', 'meâd' ve 'ibadetlerin sırlarından' bahseder. Eser müellifin sağlığında basılmıştır. Daha sonra Ebü'l-Hasâni Şa'rânî'nin haşiyeleri ile beraber ikinci baskı olarak 1351/1932 yılında Tahran'da basılmıştır

3. Ta'lîkât ala eş-Şevâhidi Rubûbiyye. Molla Sadrâ'ya ait şevâhidü 'r-rubûbiyye adlı esere yazılan haşiyelerden ibarettir. Söz konusu bu eser 1268/1851 Tahran'da basılmıştır. Daha sonra Seyyid Celâleddin Âştiyânî'nin tashih ve ta'lîkâtıyla beraber 1346/1927 yılında Meşhed'de basılmıştır.

4. Ta'lîkât ala el-Mebde' ve'l-me'âd. Molla Sadrâ'nın el-Mebde' ve'1-me'âd adlı eserinin hâşiyesidir. 1314/1896 yılında Tahran'da basılmıştır.

5. Ta'lîkât ala Mefâtîhi'l-ğayb. Molla Sadrâ'nın Mefâtîhu'l-ğayb adlı eserinin hâşiyesidir. 1282/1866 yılında Tahran'da basılmıştır.

---

[25] Izutsu, Toshıhıko, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, trc. Ramazan Ertürk, Anka Yaınları, İstanbul,2001,s.200; Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, s.333

[26] Sebzevârî, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, c.I, s. sunuş kısmı "خ, ذ"; Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), çev. Ahmet Arslan, İletişim yayınları, İstanbul,2010,s.166-168; Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, s.333

[27] The Metaphysıcs of Sabzavarı, Trans. Mehdı Mohaghegh and Toshıhıko Izutsu, Tehran University Press, Tehran 1991

6. Ta'lîkât ala Hikmeti'l-Müteâliye. Molla Sadrâ'nın 'Hikmeti'l-Müteâliye' adlı eserine yapmış olduğu şerh çalışmasıdır.

7. Şerhu Du'â-'i'l-Cevşeni'l-kebîr (Şerhü'1-esmâü'l-hüsnâ). Her biri Allah'ın isim ve sıfatlarından on tanesini ihtiva eden 100 bölümden ibaret uzunca bir dua olan ve daha çok şiîler'ce ilgi gösterilen Cevşenü'l-Kebîr'e yazılan Arapça bir şerhtir. Bu eser 1282/1866 Tahran'da basılmıştır. Daha sonra Necefkulu Habîbî'nin tahkikiyle Tahran Üniversitesi Yayınlarından 1375/1955 yılında yayınlanmıştır.

8. Miftâhu'l-Felâh ve Misbâhu'n-Necâh / Şerhu Du'â'i's-sabâh. Hz. Ali'ye ait olduğu rivayet edilen "Duâ-i Sabâh" olarak meşhur olan bu dua üzerine yapmış olduğu Arapça bir şerhtir. Söz konusu bu eserin Necefkulu Habîbî tarafından tahkiki yapılmış baskısı mevcuttur.

9. Şerh-i Mesnevî. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin söz konusu eserinde özellikle anlaşılması zor ve müşkül olan bazı beyitlerine yazılan Farsça şerhtir. Bu eser müellifin sağlığında 1285/1868 yılında basılmıştır. Daha sonra bu eser Mustafa Burûcerdî'nin tashih çalışmasıyla birlikte üç cilt halinde Tahran'da basılmıştır.

10. Hâşiyetü'l-Esiâr. Müellifin, Molla Sadrâ'nın el-Esfârü'l-erbaa' adlı eserine yazdığı haşiyelerden meydana gelir.

11. Şerhu'n-Nebrâs fî esrâri'l-esâs. Sebzevârî'nin Caferi fıkhı üzerine kaleme almış olduğu 'Nebrâsü'l-hüdâ' adlı eserine yapmış olduğu bir şerhdir. 1371/1951 yılında Tahran'da basılmıştır.

12. Dîvâni'l-Eşâr / Dîvâni'l-Gazeliyyât. Sebzevâri'nin Farsça kaleme almış olduğu şiirlerini bir araya topladığı eseridir. Bir çok baskısı yapılmıştır.

13. Resâilu Hakîm Sebzevârî: Bu eser başta Sebzevârî'nin bazı öğrencileri olmak üzere o dönem yaşamış ulemadan bazılarının Sebzevârî'ye yönetmiş oldukları sorulara vermiş olduğu cevapları ihtiva eder. Sebzevârî'ye yöneltilen sorular daha çok felsefe, kelam ve irfani konular olduğundan haliyle bu eserin içeriğini de bu konular oluşturmaktadır. Sebzevârî bu eserde bazı cevaplarını Farsça bazı cevaplarını ise Arapça olarak kaleme almıştır. Bu eserde toplam ondokuz risale mevcuttur. Bu eser Seyyid Celâleddin Âştiyânî'nin yapmış olduğu tashih ve ta'lîkât çalışmasıyla beraber 1376/1957 yılında yayınlanmıştır.

14. Râhü'l-karâh / Râhü'l-efrâh. Bu eser 'Bedî' ilmi' yani Arap edebiyatı ve belağatı üzerine kaleme alınmış Arapça bir eserdir. Bu eserin son basımı Mecid Hâdî Zâde'nin tahkikiyle Tahran'da basılmıştır. [28]

15. Ta'lîkât ala Behçeti'l-Merdiyye. İbn Mâlik et-Tâî'nin Arap gramerine dair yazmış olduğu manzum eser 'elfiyye' üzerine yapılan bir şerh çalışmasıdır. Ancak bu söz konusu eser matbu olmayıp yazma eser şeklinde Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesinde (no:158. Kütüphane fihristi:374/2) bulunmaktadır.

[28] Sebzevârî'nin eserleri hakkında bkz: Sebzevârî, Resailu Hakim Sebzevârî, talik ve tashih Seyyid Celaleddin Aştiyani, İntişarat-ı Üsve, 1376, Tahran, s.105-114; Şerif, M.M., İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s.332-333

BİRİNCİ BÖLÜM

1. SEBZEVÂRÎ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ

Felsefi anlamda "varlık" kavramı metafizik ve aşkın bir temelde ontolojik ve kavramsal gerçeklik düzeyindeki anlamlı buluşmasını Sebzevârî'nin de mensubu bulunduğu Aşkın Felsefe (Hikmet-i Müteâliye) olarak isimlendirilen mektepte gerçekleştirmiştir. Ancak 'varlık/vucûd' kavramı yerine 'var olan/mevcud' anlamında meseleyi ele aldığımızda tartışma asli mecrasından çıkıp farklı bir zemine kaymış olur. Zira Sebzevârî ve müntesibi olduğu Sadrâ geleneği tam da burada kendi ontolojik farkındalığını oluşturur. Çünkü duyu organlarıyla algıladığımız bu nesnel dünyayı yani mevcudları kendine konu edinen ve söz konusu var olanları birincil nitelikler olarak kabul eden düşünce Aristocu ontolojik bakış açısıdır.[29] Bu bakış açısının Ortaçağ skolâstik düşünce üzerine de başat bir etkisi olmuştur.

Varlık filozofu olarak da niteleyebileceğimiz Sebzevârî'nin metafizik görüşü mevcutlara ilişkin olmayıp doğrudan varlık merkezli bir özelliğe sahiptir. Tüm görülenleri ve görülmeyenleri varlığın ontolojik hakikati içerisinde bir bütün olarak değerlendiren Sebzevârî bunu kendi dünya görüşü olarak da benimsemiştir. Derin bir mistik ve metafizik tecrübeyle elde edilen ve bilinen tüm genel geçer paradigmayı ters çeviren bir öznel tecrübedir. Ancak bu öznel mistik tecrübe kendi sahici doğasının bir özelliği olarak kendini objektif bir şekilde temellendirme imkânı da sunar.

Sebzevârî metafiziğini bir cümleyle özetlemek istersek; varlığın kavramı ile varlığın ontolojik gerçekliği arasındaki ayrıma dayalıdır şeklinde özetleyebiliriz. Söz konusu bu ayrım dikkate alınmadığında varlık ve mahiyet ayrımına ilişkin söylenilen tüm şeylerin bir anda anlamsızlaşması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim felsefi problemleri ele alış tarzına baktığımızda Sebzevârî'nin bu iki farklı varlık düzeyine devamlı dikkat çektiğini görürüz. Zira varlığın ontolojik gerçekliğini metafiziğinin merkezine alan Sebzevârî, tartıştığı tüm konuları varlığın esas olması düşüncesi üzerine bina eder.

---

[29] Aristoteles, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2010, s.192-193; Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, s.122

Sebzevârî aşağıda ele alacağımız üzere bu öznel tecrübeyi nesnel bir tarzda temellendirmeye yönelik olarak varlığı tahlil eder. Sebzevârî bu bölümde varlığın bedihi bir gerçeklik olmasını, "varlığın asaleti" meselesini, varlık kavramının gerçek tanımının söz konusu olmayacağı (et-tarifu'l hakiki) yine bununla ilişkili olarak 'varlık' kavramının 'eş anlamlı' olduğu şeklindeki görüşler üzerinden 'varlığın ontolojik gerçeklik düzeyindeki önceliğini ispatlamaya ve temellendirmeye çalışır.

1.1.Varlığın Apaçık Olması (Bedâhatu'l-Vücûd)

Sebzevârî metafiziğinin dayandığı temel tezlerin birincisi "varlıktan daha apaçık (bedihi) hiçbir gerçeklik yoktur." yargısıdır. Bu önermenin felsefi tahliline geçmeden önce "bedâhat" kavramının mantık ilmi açısından kısaca değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

İnsan zihninde bilginin oluşumu iki aşamalı bir süreci kapsar. Bunlardan biri tasavvur diğeri ise tasdiktir.[30] Herhangi bir şeyi tasavvur ettiğimizde, zihnimizde bu şey ile ilgili tasarım, "apaçık/bedihi" ve "nazari" olmak üzere iki şekilde oluşur. Apaçık bilgi herhangi bir açıklamaya, farklı delil ve ispata ihtiyaç duymaksızın, doğrudan doğruya aklın kabul ettiği şekliyle meydana gelen bilgiye denir. Nazari bilgi ise açıklanmaya muhtaç olan ve akli çıkarımlarla elde edilen bilgi şeklinde tanımlanır.[31]

Sebzevârî de yukarıdaki tasnife benzer bir şekilde, tasdik ve tasavvuru zaruri ve kesbi bilgi olmak üzere iki kısma ayırır. Zaruri bilgiyi düşünce ve nazara ihtiyaç duymayan, kesbi bilgiyi ise düşünce ve nazara ihtiyaç duyan şeklinde tanımlar. Zaruri bilgiyi "apaçık bilgi" anlamında, kesbi bilgiyi ise "nazari bilgi" karşılığında kullanır. Tasavvurda hükmün yani yanlışlık ve doğruluk değerlerinin bulunmayacağını, bunların ancak yargı bildiren önermeler için diğer bir ifadeyle tasdikat için geçerli olduğunu söyler.[32] Sebzevârî tasavvuratın ilkesini tanım (had) ve betimleme (resm), tasdikatın ilkesinin ise önermeler olduğunu belirtir.[33]

---

[30] Türker Küyel, Mübahat, "Fârâbî'nin "Şerâitü'l-Yakîn", Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı 32, Fârâbî Külliyatı-Sayı:2, Ankara, 1990, s. 63,72; Bolay, M.Naci, Fârâbî ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı, MEB. Yayınları, İstanbul, 1990, s.8-9

[31] Mutahharî, Murtaza, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, çev. Abdul Cebbâr er-Rufâî, (Farsçadan Arapçaya), Matbaatul Kalem, Bağdât, 2008, c.I, s. 27; Bingöl, Abdulkuddüs, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, MEB. Yay., İstanbul, 1993, s.16-17; Çüçen, A.Kadir, Klasik Mantık, Asa Kitabevi, Bursa, 2004, s.66

[32] Sebzevârî, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, c.I, s.13

[33] Sebzevârî, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, c.I, s.14

Aslında tanım lâfzî ve hakiki olmak üzere iki çeşittir. Bunlardan hakiki tanım da kendi arasında isim ve hakikat yönüyle tanım olmak üzere ikiye ayrılır. Hakikat yönüyle de tanım ya had ile ya da betimleme ile yapılır.[34]

Sebzevârî'ye göre varlık kavramı gerçek tanıma[35] (et-tarifu'l hakiki) ihtiyacı olmayan apaçık bir kavramdır. Zira tanım, bir şeyin özünü anlamaya ve bilmeye yönelik "o nedir" sorusuna verilen cevaptır.[36] Buna rağmen varlıkla ilgili yapılan birtakım tanımları sadece lâfzî tanım (et-tarifu'l lâfzî)[37] yani bir kavramı müteradifi olan bir başka kavramla açıklamak şeklinde değerlendirir. Örneğin varlığı "sabitul ayn" yani 'kendisi var olan' veya "muhberun anh" yani 'kendisinden bilgi verilen' şeklinde tanımlayan ifadeleri gerçek tanımdan uzak bulur. Zira bunları ancak varlık kavramına yönelik olarak "o nedir?" sorusuna öncelikli olarak verilen cevaptan ibaret birer açıklama olarak kabul eder.[38] Nitekim "subut" ve "kevn" kavramları varlığın müteradifidirler. Biz bu kavramlarla varlığı tanımlarken varlığı, varlıkla tanımlamış olmaktayız ki bu da aslında bir tanımdan öte bir kavramı diğer bir kavramla açıklamaktan başka bir şey değildir.[39] Zira varlığın gerçek bir tanımı yapılamadığından, varlık kavramının tanımı yerine geçebilecek şerh mahiyetindeki tüm açıklamalar birer kısır döngü (devir)[40] oluşturacaklardır.[41]

Varlık kavramı bütün açıklamaların ilk ve temel ilkesidir. Çünkü tasavvuratların tümünün kendisinde son bulduğu nihai bir kavram özelliği taşımaktadır. Böylece varlık, tasavvurat ve ilkelerin ilkesi konumundadır. Bu özelliklerinden dolayı Sebzevârî

---

34 Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.205

35 Gerçek Tanım (et-tarifu'l hakiki): "Bunun diğer bir ismi de içleme göre yapılan tanımdır. Bu tanım subjektif olmayıp nesnenin doğada gerçekten var olma özelliği doğrultusunda yapılır. Bir şeyin neden meydana geldiği söylenerek gerçek tanımı yapılır. Bu tanımda, tanımlayan değil tanımı yapılan tanımın ne olduğunu belirler. Bir şeyin ne olduğunu sorarsak bu nesne tanımını verir. Örneğin; "İnsan nedir?" sorusu "İnsan düşünen hayvandır." Tanımını verir. Bu bir nesne tanımıdır; çünkü insanı içlemi ile tanımlamaktadır." bk. Çüçen, Klasik Mantık, s.85

36 Muğnisi, Mahmut Hasan, Muğni Tullap Şerhu Metni İsağuci, thk. Isam bin Muhezzebus- Subui, Darul Beyruti, 1.bs, Dımeşk, 2009, s.39; Çüçen, Klasik Mantık, s.83

37 Lâfzî (Adsal) Tanım: Sadece sözcüğün açıklanmasının yapıldığı tanım şeklidir. Mesela, Arap dilinde şarap (hamr) anlamına gelen "ukar" sözcüğünü bilmeyen kimsenin "Ukar nedir?" demesi böyledir. Eğer bu şahıs "hamr" sözcüğünü biliyorsa ona "ukar, hamrdır" şeklinde cevap verilir, işte bu şekilde verilen cevap lâfzî tanımdır.

38 Sebzevârî, Molla Hadi, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme (Gureru'l-feraid ve Şerhuha), Şerh. Âyatullah Hasan Zâde Âmulî, tak. ve thk. Mesud Talibi, Müessesetü'l Tarihu'l Arab, c.II. Beyrut, 2011, s.60

39 Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, s.60

40 Yani bir şeyin kendisine bağlı olan bir şeye bağlı olması veya mümkün iki varlığın bir birini var etmesi. Delil olan şey, delil olunan şeyle ayakta duruyor, onunla sabit oluyor ise; buna mantıkta "devir" vey "kısır döngü" denilir ki ispatta değeri yoktur. Farklı bir tanım için bk. Bolay, Süleyman Hayri, Felsefe Sözlüğü, Nobel Yay. Ankara, 2013, s.206

41 Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-ferâid, s.207

varlığın insan zihninde hiçbir akli çıkarıma ihtiyaç duymaksızın ortaya çıktığını belirtir. Diğer bir ifadeyle varlık, insan aklının apaçık bir şekilde tasavvur ettiği en genel kavramdır. Varlık kavramı diğer bütün kavramlardan daha bilinendir. Böyle olunca da kendinden daha üstün cinsleri ve ayrımları yoktur. Cins ve faslın söz konusu olmadığı bir varlığı da, ne tam özsel bir tanım (hadd-ı tam) ile ne de betimleme (resm) ile belirlemek mümkündür. Zira betim şeklindeki tanımlama beş tümelden olan bir şeyin cinsi ve özelliği (hâssa) ile yapılan tanımdır. Mesela "insan iki ayağı üzerinde yürüyen bir canlıdır" şeklindeki bir tanım, betimleme türünden bir tanımdır. Burada bir şeye onun cinsini ifade eden "canlı" ve özelliğini ifade eden "iki ayak üzerinde yürümek" yüklemleri eklenerek betimleme türünden bir tanım meydana getirilmiştir. Bu da ilintisel özelliklerle (araz-i amm veya araz-i has) yapılan bir tanımdır. İlintisel olanlar ise o şey hakkında bizlere bazı bilgiler verebilir ama o şeyin gerçek mahiyetinin ne olduğunu tam ve açıkça belirtmez. Mantık açısından tanımlayan, tanımlanandan daha açık ve seçik olmak zorundadır. Fakat bu durum varlık için söz konusu değildir. Bundan dolayı varlık tanımlanamaz [42]

Sebzevârî geleneksel çizgiyi takip ederek varlık hakkındaki görüş ve araştırmalarını temellendirmek için her biri ontolojik bir mahiyete sahip olan temel sorularla (ûssu-l metâlib) işe başlar. Sebzavari bir şeyin hakikatini bilmeye yönelik olarak beş soru kipi (matlab ç.metâlib) kullanıldığını belirtir. Bunlar;

a) “Nedir?” (ما) : Kendisinden sorulan şeyin lafzını, beş tümelden biri olan cins kavramı açısından açıklayan soru kipidir.

b) “Var mı?” (هل البسيطة) : Bir şeyin doğrudan doğruya varlığıyla ilgili olup o şeyin var olup olmadığını öğrenmeye yönelik bir soru kipidir.

c) “Hakikati Nedir?” (ما الحقيقة) : Bir şeyin mahiyetini öğrenmeye yönelik olarak sorulan ve o şeyi aynı cinsteki varlıklardan ayıran ayrımı (fasl) tespite yönelik bir soru kipidir.

d) “Mürekkep midir?” (هل المركبة) : Bir şeyin kadim mi yoksa hâdis mi veya bir şey soyut mu yoksa somut mu vb. gibi durumlar hakkındaki soru kipi.

e) “Niçin ?” (لم) : Bu soru kipi de var olan bir şeyin illet ve burhanını bilmeye yöneliktir.

---

[42] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c. II, s.61; Mutahharî, Durus fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye, c. I, s. 32; Çüçen, Klasik Mantık, s.87; Bingöl, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, s.39

Sebzevârî bütün bu soru kiplerinden öncelikli olanın "nedir" sorusu olduğunu söyler. Nitekim biz öncelikli olarak ne olduğunu öğrenmek istediğimiz bir şeyi işaret ederek "o nedir? (ما هی / هو) diye sorarak o şeyin lâfzî tanımını öğrenmeye çalışırız.[43] Yukarıda saydığımız bu soru kipleri içerisinde, var olduğunu bildiğimiz bir şey hakkında belki de en anlamlı ve öncelikli sorumuz "o nedir?" soru kipi olacaktır. Zira önümüzde taayyün ve teşahhus etmiş bir nesnenin mahiyetini belirginleştirmeden o şey hakkında soracağımız diğer temel soruların hiçbir ontolojik geçerliliği olmayacaktır. Bundan dolayı öncelikli olarak bir şeyin kavramsal gerçekliğini yani mahiyetini zihnimizde oluşturacağımız tümel kavramlarla belirginleştirmek zorundayız. Bu işlemden sonra ancak diğer sorular bir anlam ve önem kazanacaktır.

Nitekim İbn Sina da benzer bir şekilde varlığın bilinmesi için başka kavramlara ihtiyaç olmadığını zira varlıktan daha bedihi bir kavramın bulunmadığını belirtir. O, varlıkla ilgili yapılan tanımların tümünün gerçek anlamda epistemolijik derinlikten yoksun yalnızca bir uyarı ve tenbih sadedinde olduğunu söyler.[44]

Izutsu varlığın bedihi bir kavram (mefhum) oluşuyla ilgili olarak iki farklı anlam düzeyi öngörür. Bunlardan birincisi, "bir şey" in ismini duyduğumuzda zihnimizde onun ne olduğu ile ilgili herhangi bir kavramsal analiz işlemi gerçekleştirmeksizin, onu "bir şey" olarak söz konusu diğer ilişkilendirilmiş ontik unsurlardan soyutlanmış gerçekliğiyle, bir başka ifadeyle en yalın haliyle idrak etme aşamasıdır. Özellikle günlük konuşmalarımızda sıklıkla kurmuş olduğumuz anlamsal derinlikten yoksun bulunan cümle yapılarını buna örnek olarak verebiliriz. Bu süreçte zihin kavramsallaştırma işlemini tamamlamadığından bu aşama zihinsel işlemin bir alt basamağına karşılık gelen "kavram-öncesi" düzey olarak tanımlanır. Izutsu bu aşamada "kavram/mefhum" kelimesinin kullanılmasının yanıltıcı olacağını; zira zihnin henüz kavramsallaştırma sürecini tamamlamadığını belirtir. İkinci düzey ise kavram öncesi aşamada idrak edilen "o şey" hakkında temel sorulardan (ûssu-l metâlib) herhangi birini yönelterek kavram öncesi düzeyde en temel gerçekliğiyle zihnimizde oluşan söz konusu mahiyeti zihni bir çözümlemeye tabi tutmaktır. Zira zihni faaliyetin ikinci aşaması

---

[43] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.61; Mantıkta bir şeyin bilgisi araştırılırken genel olarak üç temel soru sorulur. Bu üç soru edatına "Ussul Metalib" veya "Ümmühatü'l metalip" denir. Geniş bilgi için bk. Sebzevârî, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, c.I, s.42-44; Ayık, Hasan, Farabî'de Dil – Mantık İlişkisi, Karadeniz Basım Yayım, 1.bs. , Rize, 2007, s.107-149

[44] İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İlâhiyyât, I, Mektebetu Âyetullah el-Mara'şî, Kum, 1984, s.29; Durusoy, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İFAV Yay. , İstanbul, 2008, s.86-87

olarak niteleyebileceğimiz bu süreç, "o şey" in diğer ontik unsurlarla olan ilişkisi temelinde ne olduğu veya ne olmadığı şeklinde içeriğine ilişkin daha tanımlanabilir bir "kavrama/mefhuma" ulaşmamızı sağlar. İşte bu aşama kavram düzeyidir. Izutsu'nun varlığın "kavramsal gerçeklik" boyutuna ilişkin yapmış olduğu "kavram öncesi" ve "kavram düzeyi" şeklindeki bu detaylı ayrımı Hikmet filozoflarında göremeyiz. Zira onlar bu iki anlam düzey için de aynı "kavram/mefhum" kelimesini kullanırlar.[45]

İşte İslam filozofları felsefi düşüncelerini, bu metafizik perspektifi kaybetmeden "varlık" merkezli olmak üzere İslam ontoloji geleneği içerisinde sordukları sorular ve verdikleri cevaplar üzerine inşa etmişlerdir.[46] Sonuç itibariyle Sebzevârî de bu geleneğin bir mensubu olarak "varlık" merkezli felsefi yaklaşımlarını bu metafizik perspektif üzerine bina etmiştir.

1.2. Varlığın Asaleti Meselesi

İslam düşünce tarihinin geç dönemine (müteahhir) ait önemli sayılabilecek felsefi tartışmalarından biri de hiç şüphesiz "varlığın asaleti" meselesidir. Bu meselenin aşağıda tartışacağımız şekliyle müstakil bir başlık altında ve müstakil bir konu olarak ilk kez "Mîr Dâmâd" olarak şöhret olan Seyyid Muhammed Bakır Esterâbâdî (h.1040/m.1631) ile Molla Sadrâ olarak tanınan Sadreddin Şirâzî (h.1050/m.1640) dönemlerinde ele alındığını söyleyebiliriz. Zira "varlığın asaleti" şeklinde karşımıza çıkan bu felsefi konu "mahiyet mi asıldır yoksa varlık mı?" şeklinde gündeme getirilen felsefi bir soruya yine felsefi olarak verilen cevaplar etrafında meydana gelen tartışma ve gelişen düşünceler sonucunda ortaya çıktığını ifade edebiliriz.[47]

Ancak konu yalnızca "varlık" ve "mahiyet" ayrımı şeklinde değerlendirildiğinde bu şekliyle şüphesiz Aristo'ya kadar uzanacak tarihi bir serüvene sahiptir. Diğer taraftan İslam düşüncesinde ise metafizik ve ontolojik boyutlarıyla derin izler bırakan varlık ve mahiyet şeklindeki bu önemli felsefi ayrımı ilk olarak ele alan kişi Farabidir.[48] Felsefe tarihindeki "varlık-mahiyet" ayrımı hem Doğu hem de Batı düşüncesinde önemli kırılmalara sebep olmuştur. Bu felsefi gerilimin en önemli yansıması yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bu iki unsurdan hangisinin ontolojik anlamda öncelik sahibi (asalet)

---

45 Izutsu, İslâm'da Varlık Düşüncesi, s.115-116
46 Kutluer, ilhan, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s.12-13
47 Mutahharî, Durus fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.56
48 Fârâbî, Fusûsü'l-hikem, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yasin, Menşûrât Bîdâr, 2.bs. Kum, 1985, s.47-50; Izutsu, İslâm'da Varlık Düşüncesi, s.132

olduğu şeklinde kendisini ortaya koymuştur. Nitekim varlık için söz konusu olan bu öncelikli olma durumu, Hikmet-i müteâliye olarak da isimlendirdiğimiz bu geleneğin dayandığı temel metafizik esaslardan birini oluşturur. Molla Sadrâ geleneğinden gelen Sebzevârî varlığın asıl oluşunu altı delille ispatlamaya çalışır:

1.3. Varlığın Asıl Oluşunun Delilleri

1.3.1. Varlık Tüm İyilik ve Şerefin Kaynağıdır

Sebzevârî birinci delilini ontolojik bir temele sahip olan iyilik (hayır) ve kötülük (şer) kavramı üzerine kurmaya çalışır. Ona göre tüm iyilik ve şerefin kaynağı olan varlık hiçbir zaman ne özsel nitelikleriyle (zâti) ne geçici (arazî) özellikleriyle ve ne de nispet yönüyle kötülük olarak adlandırılmamıştır.[49] Nitekim Müslüman filozoflara göre kötülük yokluktur (adem). İyilik ise varlıktır. Her ne kadar mutlak anlamda kötülük için yokluk denilmese de sonuç itibariyle yokluğa varacak bir süreci kendinde tazammun eder. Bundan dolayı filozoflar kötülüğü yokluk olarak ele almış ve zâtı olmadığı için kötülüğün gerçek ve hakiki bir tanımının bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.[50]

Yok olanın (ma'dum) nesnel gerçeklik düzeyinde bir varlığa sahip anlamında "şey" olarak nitelenip nitelendirilemeyeceği veya bilgiye konu olup olamayacağı kelami ve felsefi bir zeminde Mu'tezili ve Sünni kelamcılar tarafından da ciddi bir şekilde tartışılmıştır. Genel hatlarıyla Sünni kelam yok olanın 'şey' olarak nitelendirilemeyeceğini ancak imkân kavramı bağlamında bilgiye konu olabileceğini ifade etmişlerdir.[51]

Mahiyetin yoklukla ilişkilendirilmesi Hikmet-i Müteâliye metafiziğinin temel yaklaşımlarından biridir. Ancak buradaki bu ontolojik ilişkilendirilme sofistlerin görünen bu gerçekliği inkâr ettikleri bir anlamda değildir. Mahiyetin yoklukla ilişkilendirilmesi varlıkla kendi arasında mutlak anlamda benzer ontolojik bir kökeni paylaşmadığından (senhiyyet) dır.[52] Metafizik temeldeki bu ayrışma mahiyeti ontolojik

---

[49] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.68

[50] Geniş bilgi için bk. Munâ Ahmed Muhammed Ebû Zeyd, Mefhûmu'l-hayr ve'ş-şer fi'l-felsefeti'l İslâmiyye: Dirâse mukârene fî fikri İbn Sînâ el-Müessesetü'l-Camiiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr ve't-Tevzi, Beyrut 1991, s.11-16; Mutahharî, Durus fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.85

[51] Ma'dumun şeyliği ve bilgiye konu olması ile ilgili tartışmayı tezimizin ileriki bölümünde müstakil bir başlık altında ele alacağımızdan burada uzun bir değerlendirmeye girmedik. Mu'tezili ve Sünni Kelamcılar arasındaki tartışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.183; Kaya, M.Cüneyt, Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011, s. 133-149

[52] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.199

değer açısından itibari olmaya mahkûm etmiştir. Çünkü dış dünyada tahakkuk eden ve gerçek olan varlıktır. Mahiyet ise aklın bu var olan gerçeklikten soyutladığı zihinsel bir çıkarımdır. Bu anlamda mahiyet ontolojik gerçekliğini varlığa borçludur.[53]

Burada filozofların, kötülüklerin tümünün kaynağı yokluktur ifadelerini şöyle anlamamız gerekir; kötülük ya yokluğun bizâtîhi kendisinin olmasıdır ki bilgisizlik (cehalet) gibi, ya da depremin yokluğa kaynaklık yapması gibi. Birinci örnek epistemolojik çerçevede değerlendirilecek bir ilişki örüntüsü iken, ikinci örnek tabiatta cari olan bir olgusal durumu işaret etmektedir. Cehalet ile ilmi karşılaştırdığımızda cehaletin kötü, ilmin ise iyi olduğunu rahatlıkla söyleriz. Zira cehaletin bizâtîhi bir gerçekliği yoktur. O ancak gerçekliğin bir reddi olup ilmin yokluğudur. Diğer bir ifadeyle yokluk kemâlin eksikliğidir. Örneğin biz fakir dediğimizde serveti olmayanı ya da aciz dediğimizde kudreti (gücü) olmayan insanı kastederiz. Bu olumsuzlukların kötülük olarak nitelenmesi kendilerinde kemal vasfının bulunmamasındandır. Ancak bu varlıksal durumlar mutlak anlamda yokluk içerisindedir de diyemeyiz. Çünkü bunlar kendi zâtlarında kemâlı kabul edebilecek özelliklere sahiptirler. Zira hasta sıhhatini kazanabilir, cahil ilim sahibi olabilir. Fakat kemâlât olarak nitelendirilen bu özellikler, kemâlâtı kendi zâtında kabul etme özelliği bulunmayan cansız varlıklar için söz konusu değildir.[54]

Sonuç itibariyle bütün kötülükler yoklukla ilişkilidir. Kötülüğün gerçek kaynağı yokluktur. Yokluğun karşılığı ise varlıktır. Varlık var olma yönüyle hayırdır. Böylece varlık var olma yönüyle asla kötülük değildir. Son tahlilde iyilik ve kötülük varlık ve yokluğa döner.[55] Sebzevârî itibâri (izafi) kavramların ontolojik bir temelde değersel açıdan ele alındıklarında kıymetlerinin olmadığını belirtir. Yine ayrıca bu itibari kavramların iyilik olarak da betimlenemeyeceğini belirtir. Sebzevârî, yokluğun metafizik anlamdaki karşılığı olan varlığı apaçık bir iyilik olarak tanımlar.[56]

---

[53] Hayderî, Seyyid Kemal, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye, Daru Ferakat, Kum, 2005, c.I, s.186-187
[54] İbn Sina, Metafizik II, s.162; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.84-85
[55] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.85
[56] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.68

1.3.2. Varoluşun Harici ve Zihni Oluş Şeklindeki Her İki Modalitesi Arasındaki Fark

Sebzevârî ikinci delilini felsefenin önemli problemlerinden biri olan zihni ve harici varlık kavramları etrafında oluşturmaya çalışır. Sebzevârî tüm şeyler için "harici" ve "zihni" şeklinde iki farklı varlık düzeyinin olduğunu belirtir. Bu iki varlık düzeyi arasında söz konusu olan ontolojik farklılık bu delilin temelini oluşturur. Nitekim "şey"in etkileri yalnızca dış dünyada tikel/fert olarak bulunan harici varlığının üzerine terettüp eder. Diğer bir ifadeyle nesnel etkilerin kaynağı harici varlıktır. Zira zihni varlık için nesnel etkilerin kendi üzerine terettüp etmesi mümkün değildir. Çünkü zihni varlık için ontolojik bir gerçeklik söz konusu olmayıp yalnızca kavramsal bir gerçekliği vardır. Sebzevârî şayet varlık yerine mahiyet ontolojik gerçekliğe sahip olmuş olsaydı yani fiilen mevcut (tahakkuk) olmuş olsaydı o zaman bu "mahiyet oluş" hem harici varlıkta hem de zihni varlıkta bulunacaktı. Böylece aralarında herhangi bir farklılık bulunmadığından o zaman bu iki farklı varlık düzeyi arasında ontolojik ve metafiziksel farklılık ortadan kalkmış olacaktır.[57]

Sebzevârî'nin vücûdun asaleti görüşünü temellendirdiği bu delilin bir yönü ontolojik diğer yönü ise epistemolojiktir. Varlığın asaletini ispat konusunda burada vurguladığı boyut ontolojiktir. Zira Sebzevârî'nin harici ve zihni varlık şeklinde ontolojik bir varlıksal kategorik ayrımının temeli, yukarıda da vurguladığımız gibi varlık ve mahiyetten hangisinin dış dünyada öncelikli olarak ontolojik gerçeklik şeklinde karşılığı bulunan olduğu ile ilgilidir. Bu anlamda Sebzevârî mahiyet ve vücud şeklinde insan zihninin oluşturduğu terkipden, dış dünyada birincil olan ve bizâtîhi olarak bir gerçekliği bulunanın 'varlık'tan başkası olmadığını belirtir.[58] Burada şunu da ifade etmemiz gerekir ki zihni varlık her ne kadar soyut bir kavram olsa da onun da bir gerçekliği vardır. Fakat bu gerçekliğin harici varlıkta var olan etkilerinin aynısı şeklinde gerçekleştiği (terettüb) anlamında değildir.[59]

Bu delilin daha iyi anlaşılabilmesi için "ateş" kavramı üzerinden örnek verebiliriz. Zihnimizde "ateş" kavramını tasavvur ettiğimizde, bu ateş zihin-dışı dünyada var olan ateşten soyutlama yoluyla elde etmiş olduğumuz mahiyettir. Zira mahiyet, varlıktan elde etmiş olduğumuz tanım (had) ve belirlemeden (taayyün) başka

---

[57] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II; s.69; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.215
[58] Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, s.151
[59] Tabatabâî, Nuhammed Hüseyin, Nihayetü'l-Hikme, Müeessetün neşril İslami, Kum, 1997, s.45

bir şey değildir. Zihni olan "ateş" kavramı ile zihin-dışı olan ve nesnel gerçekliği bulunan "ateş" arasında etkileri bakımından ontolojik bir farklılık olduğunu görürüz. Nitekim zihni olan ateş, zihnimizde yanma fiilini gerçekleştirmediği halde dış dünyadaki ateşin nesneleri yakıcı etkisi olduğunu biliyoruz. Şayet mahiyet asıl olmuş olsaydı o zaman zihni olan ateşin tüm etkilerin kaynağı olması gerekirdi. Zira dış dünyadaki ateşin yakıcı, ısıtıcı, ışık verici gibi birtakım niteliklerinin bulunduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Şayet mahiyet asıl olmuş olsaydı zihin-dışı dünyada mahiyet için geçerli olan bu niteliklerin aynısının zihinde de mevcut olan mahiyet içinde olması gerekirdi. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi mahiyet zihinsel bir kavramdır. Zihinsel kavram oluşundan dolayı zihin-dışı dünyadaki etkilerin hiçbirini gösteremez. Yani dış dünyada öncelikli ve zâtî olarak bir gerçekliğinin bulunmadığıdır. Mahiyet bu yönüyle itibari (izafi) dir.[60]

Sebzevârî bu bağlamda fiilen var olanın (tahakkuk) varlık olduğunu belirtir. Şayet varlığın yerine mahiyet tahakkuk etmiş olsaydı o zaman bu söz konusu "mahiyet" hem zihni varlıkta hem de harici varlıkta hiçbir farklılık olmaksızın her ikisinde de aynı şekilde bulunacaktı. Hal böyle olunca zihni ve harici varlık arasında var olan ontolojik ve epistemik farklılık ortadan kalkmış olacaktır ki bu da mantıki olarak geçersiz ve batıldır.[61]

1.3.3. Nedensel İlişkide Sebebin (İlletin) Sonuç (Ma'lûl) Üzerine Olan Önceliğinin Zorunluluğu ve Mahiyette Derecelenmenin (Teşkik) Olmaması

Sebzevârî üçüncü delilini sebebin (illetin) sonuç (ma'lûl) üzerine olan önceliğinin gerekliliği ile mahiyette derecelenmenin (teşkik)[62] olamayacağı tezi üzerine kurar. Sebzevârî sebep (illet) ve sebeplinin (malûl) her ikisini bir ve aynı türe (nev') veya aynı cinse ait olarak kabul ettiğimizde zorunlu olarak varlığı itibari, mahiyeti ise asıl kabul etmiş olacağımızı belirtir. Çünkü burada illet ve malûl ortak bir mahiyeti paylaşmaktadır. Buna örnek olarak ateş için ateşin, cisim için heyula ve sûretin ve ikinci akıl için ise ilk aklın illet olmasını gösterir.[63]

---

60 Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.87
61 Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.69
62 Teşkik kavramı, Hikmet-i mütealiye felsefi geleneğinde anahtar bir kavramdır. Bu kavram güçlü-zayıf, önce-sonra, alt-üst, bilfiil-bilkuvve v.b. derece ve mertebeler için kullanılır. Bu kavram tezimizin daha sonraki ileri bölümünde genişce bir şekilde ele alınacaktır.
63 Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.69

Sebzevârî bu delilini temellendirme ve izahta varsayımsal olarak varlığı itibari, mahiyeti ise asıl kabul eder. Bu varsayımdan hareketle örnek olarak yukarıda işaret edilen "akıl" kavramını ele alır. Burada hem sebebin hem de sonucun aynı cins veya aynı türe sahip olduğu bir durumu göz önüne getirerek "İlk aklı" "İkinci akıl" için sebep kabul edelim. Bu "İlk akıl" ile "İkinci akıl" zihin dışı dünyada iki ayrı nesneye delalet etmekle beraber "akıl-lık / akıl olma" (akliyye) adı altında ortak bir mahiyeti paylaşmaktadır. İki ayrı akıl "akıl-lık / akıl olma" mahiyetini ortaklaşa taşıdıklarından bu mahiyetlerden birini sebep diğerini ise sonuç olarak kabul ettiğimizde bu aynı olan iki mahiyet arasında aslında ontolojik bir farklılık ve özel bir nitelik oluşturmuş oluruz. Fakat aşağıda da işaret edeceğimiz gibi bu farklılık mahiyetin kendisinden kaynaklanan bir durum değildir. Aksine varlığın kendi doğasında taşımış olduğu dereceli (teşkiki) yapının ontolojik bir yansımasıdır. Zira "akıl-lık" mahiyet olarak her yerde bir ve aynıdır. Güçlülük-zayıflık, alt-üst, öncelik-sonralık, kesafet-ğayri kesafet gibi birtakım mertebe ve dereceler mahiyetin sahip olacağı özellikler değildir. Nesnel dünyada farklı zâtî modaliteler şeklinde ortaya çıkan bu ontik mahiyetler, varlığın farklı tahakkuk derecelerinden başkası değildir. Saydığımız tüm bu özellikler varlığın sahip olduğu derece ve mertebelerdir. Zira bir mahiyet kendisinden başka bir şey olamaz. Mahiyetin taşımış olduğu bu ontolojik zorunluluk onda hiçbir farklılaşmayı mümkün kılmaz. Zihin dışı dünyada fiilen mahiyetin kendisinde olduğunu sandığımız birtakım dereceli tezahürler gerçekte varlığın derecelerinden başkası değildir. Nitekim sebep ve sonuç arasındaki ontolojik ilişkiyi nedensellik (illiyet) çercevesinde ele aldığımızda bu ikisi (sebep-sonuç) arasında oluşan öncelik ve sonralık farkı yukarıda da işaret ettiğimiz bu ortak mahiyetten dolayıdır. Zira bu ortak mahiyet sebep olduğunda önce gelmiş (mütekaddim) olur. Çünkü sebep her halükarda nedensel önceliğe sahiptir. Bu ortak mahiyet sonuç olduğunda ise sonra gelen (müteahhir) olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu durumda ise bahse konu olan "aklın mahiyeti" önce ve sonra şeklinde iki ayrı ontolojik dereceye sahip olmuş olur. Bu ise aklın mahiyetinde "derece/teşkik" olduğunu kabul etmektir. Sebzevârî varlığın asaletini savunduğundan teşkikin mahiyette olamayacağını bunun muhal bir durum olduğunu ve zâtîyatın derecelenmeyi kabul etmediğinin altını çizer. Bir şeyin mahiyeti ne ise "o" "o" dur. Farklılaşma ve

çeşitlenmeye müsait değildir. Örneğin bir "insan" insan olma bakımından az insan veya daha fazla insan olamaz.[64]

Sebzevârî sebep-sonuç ilişkisi açısından öncelik ve sonralık şeklinde temellendirdiği görüşünü, felsefenin önemli konularından biri olan heyula ve sûretin cisim için illet olma meselesi üzerinden de örneklendirir. Sebzevârî heyula ve sûretin cisim için illet oluşunu yukarıda da işaret ettiğimiz gibi mahiyette teşkikin olamayacağı yaklaşımı üzerine bina eder. Şayet mahiyette teşkik mümkün olmuş olsaydı ontik nesneler arasındaki farklılığı sağlayan teşkik için iki durumun söz konusu olurdu. Heyula ve sûreti cisim için illet olarak kabul ettiğimizde de aynı sorunla karşı karşıya kalırız. Zira cismi oluşturan heyula ve sûrettir. Bir cisim bunlardan mürekkeptir. Bu mürekkep varlık cüzlerinden dolayı yani heyula ve sûret nedeniyle malûl konumundadır. Nitekim heyula maddi illet, sûret ise suri illettir. Ancak bu üçü yani heyula, sûret ve cisim "cevherilik/cevher olma" adı altında kendi aralarında ortak bir mahiyeti paylaşmaktadırlar. Böylece hem illet hemde malûl aynı cinse sahip olmuş olurlar. Şimdi bizler mahiyeti asıl, varlığı itibari kabul edersek iki durum oluşur; bunlardan biri ya cüz'ün külli üzerine olan önceliğini yok sayarız ya da mahiyette teşkikin var olduğunu kabul ederiz. Bu her iki durumda aklen muhaldir.[65] Zira sebep ve sonuç ilişkisi açısından "ilk aklı" önce "ikinci aklı" sonra yapan, ilk aklın ve ikinci aklın "akıl olma" mahiyeti değildir. Yukarıda da işaret edildiği gibi aklın mahiyeti açısından önceliğini ve sonralığını doğuran bu ontolojik farklılık varlığın kendisidir. Varlık dereceli (teşkik) bir yapıya sahip olduğundan öncelik, sonralık, zayıflık, kuvvetlilik gibi derece ve mertebeleri kendinde barındırır.[66]

---

[64] "Sebzevârî, Şerh-i Manzumede "ateş" kavramını örnek verir. Hem illeti hem de malulu bir ne'v olduğunu söyleyerek X ateşini Y ateşi için sebep kabul eder. Bu X ateşi ile Y ateşinin "ateşlik" (nariyye) adı altında ortak bir mahiyeti paylaştıklarını belirtir. İki ayrı ateş "ateş-lik" mahiyetini ortaklaşa taşıdıklarından bu mahiyetlerden birini sebep diğerini ise sonuç olarak kabul ederek bu aynı olan iki mahiyetin "sebep" olduğunda önce (mutekaddim) sonuç olduğunda ise sonra (muahher) olduğunu kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Bu durumda ise ateşin mahiyeti önce ve sonra diye iki ayrı dereceye sahip olmuş olur. Bu ise ateşin mahiyetinde "teşkik" olduğunu kabul etmektir. Sebzevârî teşkikin mahiyette olamayacağını ve zatiyatın teşkiki kabul etmediğinin altını çizer. Sebep ve sonuç ilişkisi açısından X ateşini önce Y ateşini sonra yapan, X ve Y "ateşliliği" değildir. Ateşin mahiyeti açısından önceliğini ve sonralığını doğuran bu ontolojik farklılık varlığın kendisidir." bk. Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.69; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.217; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.156-157; Mutahharî, Felsefe Dersleri 1, çev. Ahmet Çelik, İnsan Yayınları, İstanbul, s.362

[65] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.216

[66] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.69; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.217; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.157; Mutahharî, Felsefe Dersleri 1, s.362

1.3.4. Bitişimli Olup Tedrici Bir Yükselme Özelliği Gösteren Hareket Kuramı (Hareket-i iştidâdi)

Sebzevârî dördüncü delilini "hareket-i iştidâdi" olarak isimlendirilen, zayıftan şiddete doğru tedrici olarak yükselen ve kendi cevherinde sonsuz derece ve mertebeleri bulunduran hareket kuramına dayandırır.[67] Sebzevârî "iştidâdı" zayıftan şiddete doğru yükselen ve kendisinde hareketin bitişimli (ittisali) bir şekilde meydana geldiği, bütünüyle tek bir süreçten oluşan bir olgu olarak tanımlar. Hareketin hiçbir şekilde kesintili olamayacağının altını çizer. "An"ların peş peşe gelerek aralarında oluşturdukları sükûnların toplamı şeklinde bir hareket tanımını da kabul etmez. Zâten "hareket-i iştidâdi" yaklaşımı bu 'an'ların ayrı (infisali) olup birbirine eklenmiş parçalardan oluştuğu fikrini reddeder. Aksine hareketin ittisali bir şekilde, kesintisiz ve tek parçalı olup vahdet içeren tek bir sürece işaret eden bir olgu olduğunu söyler.[68]

Genel anlamda Meşşailer, Aristocu tasnife uyarak hareketi cevher kategorisine dâhil etmemişlerdir. Özellikle İbn Sina bir nesnenin hareketten dolayı cevherindeki değişikliğin o nesneyi harekete konu olmaktan çıkaracağını belirtir. Hareketi ilinek (a'râz) olarak değerlendirmişlerdir.[69] Fasılasız oluşan yani bitişik olan her hareket kendisinde sonsuz sayıda sınırın varlığını mümkün kılar. Sebzevârî, Sühreverdi'nin aksine varlığın asaletini savunan ve mahiyette teşkiki kabul etmeyen Meşşailer ile Aşkın Felsefe'ye mensup olanların sonsuz sayıda oluşan bu sınırların her birinin bir diğerinden farklı türler olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Sühreverdi ise varlığı hariçte herhangi bir formu olmayıp zihni bir soyutlamadan ibaret olan bir kavram olarak nitelerken mahiyeti ise asıl bilir. Öncelik, sonralık, yoğunluk, kemal ve benzeri niteliklerin tümünün, mahiyetin kendisinde gerçekleştiğini savunmuştur. Sebzevârî bu görüşe itiraz ederek zihin dışı dünyada tüm nesnelerin ontolojik farklılığını sağlayan metafizik temelin varlık olduğunu söyler. Varlık hem birliğin hem de farklılığın kaynağıdır. Ancak Sebzevârî nesnel realiteyi inkâr etmeksizin dünyadaki bütün varlıkların mahiyet ve vücuddan ibaret bir "zevc-i terkîbi" olduğunu da belirtir. Fakat Sebzevârî bu ikisi arasındaki ontolojik düzey farkına da vurguda bulunarak kategorik bir ayrıma gider. Bu kategoriksel ontolojik yaklaşım Sebzevârî metafiziğinin temel

---

[67] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.69-70

[68] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.69-70; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.218; Surûş, AbdülKerim, Evrenin Yatışmaz Yapısı, çev. Hüseyin Hatemi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s.24-26

[69] İslam Felsefesi Tarihi, edt. S. Hüseyin Nasr, Olıver Leaman, c.II, s.317

karakteristik özelliklerinin en öne çıkanıdır. Nitekim bu türlerin tümü için meydana gelen mahiyetler söz konusudur.[70] Şayet harekette bitişikliği kabul etmeyip bunun doğal sonucu olarak da sonsuz sayıda sınırların mümkün olmadığı var sayılarak, kendisinden sonra artık her hangi bir sınır var olmadığı kabul edilen bir sınırda son bulmuş olsaydı bu sonluluk parçalanamayan parçacıklara (cüz'ü la yetecezza) kadar giderek orada nihayet bulması kaçınılmaz olurdu. Mahiyette teşkiki savunanlar hareketi muttasıl kabul etmeyip bir şeydeki bitişik olan hareketin kendi içerisinde sonsuz sayıda bir birinden farklı türlerin oluşması yaklaşımını reddetmiş olacaklardır. Bu yaklaşım Aşkın Felsefe (Hikmet-i Müteâliye) nin temel tezleri bakımından mantıksal olarak kabul edilir bir durum değildir.[71]

Hareket-i iştidâdiye farklı derece ve mertebelere sahip olup değişimi sağlayan harekettir. Bir şey kendi zâtında tedrici olarak bir mertebeden veya bir dereceden diğer mertebe veya dereceye doğru bir değişim ve dönüşüm halindedir. Bu mertebelerin her biri tek bir tür olmayıp hepsi değişik olmak üzere özel tür (nev'i hasse) olarak kabul edilirler.[72] Nasıl ki "İnsan" türü kendi altında başka bir türe sahip değilse bu derecelerin her biri de diğer derecelerden farklı olarak kendi başına bir özel türdür. Yani zâtî (özsel) tümelde var olan onun sonsuz/sayısız cüzlerinin hakikati, zâtî tümelin hakikatinin aynı olursa veya o cüzlerden birinin kendine has hakikati özsel tümelin hakikatinin aynı olursa, o takdirde bu sayısız ve bu tek cüz'e "nedir?" diye sorulduğunda verilen cevabın yüklemi olan tümele denir. Ya da ilintileri değişik, hakikatleri bir olan birçok şeye nedir? diye sorulduğunda verilen cevap gerçek "tür"dür. Başka bir ifadeyle hakikatleri bir, sayıları muhtelif birçok şey hakkında nedir? diye sorulduğunda verilen cevaptır.[73]

Yukarıda çerçevesini çizmeye çalıştığımız "iştidâdi hareketi" bir örnekle açıklamaya çalışalım: Isısı sıfır derece olan bir maddeyi düşünelim. Daha sonra bu maddenin ısısını tedrici olarak artıralım. Bu tedrici artış sonucu, ısının birinci dereceden ikinci dereceye intikal ettiğini görürüz. Burada şu soruların cevabını bulmamız gerekir; Acaba bu ısı derecelerinin tümü, ısıyı oluşturan belirli tür için tek midir? Yine zayıf derece, kuvvetli derece, birinci derece, ikinci derece, üçüncü derece, dördüncü derece… şeklinde sonsuz sayıdaki derecelerin her biri insan örneğinde olduğu gibi bir tür için tek

---

[70] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.69; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.218, Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.70

[71] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.69; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.217

[72] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.88

[73] Çüçen, Klasik Mantık, s.80, Bingöl, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, s.34

midir? Yoksa ısı cinsi ve faslı olan tek bir tür olarak tek bir tabiata mı sahiptir? Bu sorulara şöyle cevap verebiliriz; ısının bütün dereceleri tek bir tür olmayıp bir derece bir başka dereceden ayrı bir tür kabul edilir. Çünkü bir konudaki (mevzu') tek bir türün ferdleri eşitlik ve iştirak tarafından özgül kılınırlar.[74]

İştidadi hareketin en temel özelliği şudur; eğer hareket iştidadi bir hareket ise yani zayıflıktan güçlülüğe doğru tedrici bir geçiş ve yükseliş söz konusu ise muhakkak bu hareket için bir takım derecelerin varlığı zorunlu olur. Mevcut olan bu derecelerde türlerin bir başka türlere dönüşümünü ve değişimini gerekli kılar. Bu da ancak varlığı asıl kabul edip mahiyeti, itibari saymamızla mümkündür.[75]

Sebzevârî "tür" kavramını[76] varlığın dereceli (teşkik) olması şeklinde tanımlar. Zira hareketin kendi cevherinde oluştuğu bir cisim de, niteliksel türlerden olan beyazlık, sarılık, kırmızılık, siyahlık gibi niteliksel türlerdendir. Nitekim beyaz halde bulunan bir cisim tedrici olarak sarıya, sonra kırmızıya daha sonra da siyaha dönüşüyor. Cisimdeki bu niteliksel değişim bir harekettir. Örneğin cisim beyazlıkta şiddet/derece bakımından en üst merteben en zayıf beyazlık derecesine doğru bir değişim ve dönüşüm yaşar. Bu dönüşüm beyazlığın en zayıf olduğu ve ilk halini aldığı sınıra kadar devam eder. Bu sınırdan sonraki mertebe ise sarılığın derece bakımından en şiddetli olduğu bir noktadır. Sarılığın en yoğun olduğu bu mertebede tedrici olarak dönüşüm yaşayarak kırmızılığın ilk ve en zayıf sınırına kadar gider. Bu tedrici mertebelerin oluşu siyahlığa kadar bu şekilde devam eder. Zikretmiş olduğumuz bu dört türün her biri kendilerinde hareketin meydana geldiği mertebelerdir. Bu mertebelerin hepsi birbirlerinden farklı türlerdir. Zira beyazlık farklı bir niteliksel tür iken sarılık ondan farklı ve değişik bir başka türdür.[77]

Sebzevârî, hareketin bitişimli oluşu gereği sonsuz bir şekilde var olan mertebelerin aslında sonsuz bölünmeler olduğunu belirtir. Şayet biz varlığı itibari bilip mahiyeti asıl kabul edersek o zaman vahdet ve kesret mahiyete tabi olmuş olur. Yani söz konusu "birlik" ve "çokluğun" ontolojik gerçekliğini mahiyete borçlu olduğu görüşünü kabul etmiş oluruz. Zira bu bakış açısı mahiyetçi bir yaklaşım olup mesele bu

---

[74] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.91

[75] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.70; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.89

[76] Sebzevârî'nin Şerh-u Manzume'deki Beyiti; "İştidadta mertebelerin oluşu, denilmek isteneni aydınlatan türlerdir." Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.63

[77] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.218

şekliyle ele alındığında mahiyetin burada hem bitişik hem de sonsuz bir şekilde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bilfiil sonsuz olan ve buna bağlı olarak "an"ların peş peşe gelmesini gerekli kılan bu türler yani mahiyetler, başlangıcı ve bitişi olan iki sonlu nokta arasında gerçekleşmektedir. Fakat bu durum mahiyete uygun ontolojik bir konum değildir. Tek bir süreçte bitişimli olarak var olan söz konusu farklı dereceler ancak varlık için geçerli olabilir. Çünkü varlık birbirinden bağımsız ve farklı bir şekilde olan bu türleri yani mahiyetleri bir tespihin ipi gibi bir arada tutan ontolojik bağdır. Eğer bizler mahiyetin asaletini kabul edersek bu farklı türleri bir arada tutan ontolojik bağı tesis edemeyiz. Zira bu çokluğun ve farklılığın kaynağı ve ilkesi zâten mahiyettir. Kendi doğasında çokluğu barındıran bir ilke hiçbir zaman zihin dışı dünyada bilfiil birliğin temel ilkesi olamaz. Dış dünyada bilfiil birliği sağlayan tek bir hakikate sahip olan varlıktır. Onların dağınıklıklarını toplayan bir görevi vardır. Birbirinden farklı ve değişik olan türler, varlık sayesinde birbirlerinden ayrılıp dağılmazlar. Burada gerçek olan hakiki varlıktır (vücûd-i hakiki). Türler şeklinde ortaya çıkan bu mahiyetler vücudun hakikatinden soyutlamayla elde edilen külli ma'kûleden başka bir şey değildir.[78]

Sebzevârî hareketin içerisindeki bölünmelerin aslında bilfiil gerçekliklerinin söz konusu olmadığını söyler. Bu bölünmeler veya Sebzevârî'nin beyitte ifade ettiği şekliyle türler olarak isimlendirilen bu parçalar aslında çokluk görünümünde birlikten (vahdet) başka bir şey değildir. Zira hareketin neliği zorunlu olarak sürekliliği gerektiren bir niteliktir. Hadd-i zatında "tür" olarak ifade edilen olgu aslında "şiddet-zaaf" şeklinde ortaya çıkan tek bir hakikate sahip varlığın farklı mertebe ve yoğunlaşma derecelerinden başka bir şey değildir. Bütün bunlar bizlere bizâtîhi kendi başlarına var olan, bağımsız nesneler yani mahiyetler şeklinde görülebilir. Fakat mahiyetler denilen aynı ontolojik orjine sahip birbirinden farklı ve bağımsız bu nesneler aslında varlığın farklı tahakkuk ve taayyün dereceleridir. Varlık tüm varlık düzlemlerinde aynı ontolojik gerçekliğe sahiptir.[79]

Sebzevârî bu delilini, türlerden olan tüm mertebeleri müstakil türler şeklinde ön kabule dayandırır. Özellikle "nev'i hasse" olarak kabul edilen bu birbirinden ayrı türlerin veya parçaların ontolojik bir birliktelik şeklinde ortaya çıkabilecek bir cismi

---

[78] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.71

[79] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.71;Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, s.158; Surûş, Evrenin Yatışmaz Yapısı, s.25

veya hareketi bu şekliyle meydana getirmelerinin mümkün olamayacağını belirtir. Bir cismin veya bir olgunun kendi zâtında bilkuvve var olan bu türlerin çokluk şeklindeki dağınık görünümlerini bir araya toplayarak birliğe dönüştüren ve zihin dışı dünyada nesnel ve tikel bir varlık olarak mevcut olmalarını sağlayan ontolojik tek rabıta varlıktan başka bir şey değildir. Bu türlerin tümünün "mahiyet" olmaları dışında hiçbir ortak özellikleri yoktur. Dolayısıyla nesnel ontolojik bir gerçeklik olmaksızın bu mahiyetlerin birinin diğerine yüklem olması da imkânsızdır. Hamletmenin mümkün olmadığı bir yerde de yargı ve hükümden bahsetmek zorlaşacaktır. O hâlde metafizik düzlemde tek ve özgün bir gerçeklik gereklidir ki, mahiyetlerin birbirleri ile irtibatı sağlanabilsin. İşte bu "vücût" tur.[80]

Sebzevârî buradaki varlığı "vücûd-u hakîki" olarak tanımlar.[81] 'Vücûd-u hakîki' kemal, noksanlık, öncelik, sonralık, bir şeye ihtiyaç duyması veya duymaması yönleriyle bizâtîhi kendisiyle farklılık gösteren bir özelliğe sahiptir. Sebzevârî'nin varlığı 'hakiki' sıfatıyla nitelendirip mukayyet hale getirmesinin sebebi bu kavramın diğer kavramlar gibi külli bir kavram olması nedeniyledir. Çünkü bu kavramın nesnel dünyanın dışında ayrıca akılda fazladan bir varlığı söz konusudur.[82] Sebzevârî buna bağlı olarak mahiyette teşkikin olamayacağı tezini savunur. Çünkü mahiyetin zât veya araz olması eşittir. Bundan dolayı mahiyet ne farklılığı ne de teşkiki kabul etmez. Ancak mahiyet tüm bu derece ve farklılıkları kendine mahsus olan varlığı vasıtasıyla kabul edebilir. Bu delil mahiyette teşkiki reddetmekle birlikte aynı zamanda mahiyetin asaletini savunan görüşe de bir cevap niteliğindedir.[83]

Sebzevârî tek bir hakikatin yani varlığın farklı taayyünleri şeklinde tanımladığı derecelerin kendi aralarında yapmış oldukları bu dereceler arası geçişi, bir türden bir başka türe geçiş olarak ifade eder. Zira burada birden fazla türden veya bir başka ifadeyle türlerden bahsedilmektedir. Türler arasındaki bu geçişler kendi doğaları gereği aslında bir yönüyle de değişimdir. Bir türden diğer bir türe geçişte gözlemlenen bu değişim, türlerin tümünde meydana geldiğinden türsel değişim olarak adlandırılır. Derece içerisinde bulunan şey, bu doğaya uygun olarak özel bir tür olur. Derecedeki şey bulunduğu dereceden bir başka dereceye geçiş yaptığında aslında o şey bir türden bir

---

80 Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.218
81 Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.69
82 Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.217
83 Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.218

başka türe geçiş yapmış olur. Aynı şekilde bu dereceden daha yüksek bir dereceye intikal ettiğinde yine bir türden bir başka türe geçerek bir kez daha türsel bir değişim meydana gelmiş olur. Aralıksız bir şekilde bir dereceden diğer bir dereceye geçişte oluşan bu türsel değişim süreci sonsuz sayıda oluşarak devam eder.[84]

Sebzevârî işte tam bu noktada hasımlarına yani mahiyette teşkiki savunanlara karşı şu iki temel itirazı ileri sürerek şöyle der; siz bilfiil sonsuz olan bu türlerin, başlangıcı ve sonu olan iki sınır arasında gerçekleştiğini söylemektesiniz. Eğer bilfiil sonsuz olan türsel değişim iki sonlu nokta arasında gerçekleşiyorsa mantık açısından sonsuzluk nasıl olur da iki sonlu nokta arasında meydana gelebilir. Sebzevârî bunun aklen muhal bir durum olduğunu belirtir.

Sebzevârî diğer itirazını da şu şekilde temellendirir; birbirinden bağımsız ve farklı olarak meydana gelen bu özel türlerin (nev'i hasse) kendi başlarına ontolojik bütünlüklerini sağlamaları mümkün değildir. Kaldı ki sizler mahiyeti asıl kabul ederek çokluğun (kesret) ve farklılığın (tefâvut) ontolojik sebebi olan kaynağı yani mahiyeti ön plana çıkarmış oluyorsunuz. Mahiyet doğası gereği birbirinden bağımsız olan ve dağınıklık görüntüsü veren bu türleri ontolojik bütünlük içerisinde bir arada tutması mümkün değildir. Zira zihin dışı dünyada da varlığın farklı derecelerdeki belirlenmeleri olan bu çokluğu birbirine bağlayan ontolojik bağ varlıktan başkası değildir.[85]

1.3.5. Mahiyetin Mümkün Varlık Olması

Sebzevârî beşinci delilini mahiyetin mümkün varlık olması görüşü üzerine kurar. Bu delil bir yönüyle felsefi/metafizik bir nitelik arz ederken diğer yönüyle de mantık boyutuyla öne çıkmaktadır.

Sebzevârî mahiyetin zâtı itibariyle varlık ve yokluğa eşit mesafede bulunduğunu belirtir. Mahiyet bu yönüyle mümkün varlık kategorisi içerisinde değerlendirilir. Mahiyete ayniyet kazandıran varlıktan başkası değildir. Sebzevârî varoluşla yani varlıkla bütün şeylerin (mümkünlerin) varlık sahasına çıktıklarını belirtir. Şayet varlık asil olmamış olsaydı mahiyetin bizâtîhi varlığından söz etmemiz mümkün olmayacaktı. Şeyler yani mahiyetler ancak varlık aracılığıyla fiili ve gerçek hale gelmişlerdir. Mahiyet bu özelliğinden dolayı hem varlığın asaletini savunanlar, hem de mahiyetin asaletini savunanlar tarafından ittifakla "el-mâhiyyât min heysu hiye leyset illâ hiye"

---

[84] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.89
[85] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.71

şeklinde tanımlanır. Yani mahiyet bundan başka bir şey değildir. Mahiyet ancak yine kendisidir. Nitekim varlık, adem olmadığı gibi, adem de varlık değildir. Aynı şekilde varlık ve adem de mahiyet değildir. Çünkü mahiyet kendi zâtında ne varlığı ne de yokluğu kurucu bir nitelik ve özellik olarak bulundurmaz. Varlık ve yokluk mahiyetin içlemine dâhil değildir. Bundan dolayı varlık ve yokluk mahiyetin dışında iki harici unsur olarak değerlendirilir.[86]

Varlık, "haml-ı evveli"[87] şeklinde mahiyete hamledilmesi bakımından mahiyetin kendisi değildir. Örneğin "insan insandır" önermesinde olduğu gibi yüklem olan "insandır" kavramı, mahiyetin bir cüz'ü olmadığından mahiyetin zâtî bir özelliği şeklinde kabul edilmez. Zira burada yüklem olan "insandır" kavramı, insan mahiyetine nispet edilen "nâtık" veya "canlı" kavramları gibi bir zâta ilişkin zâtî bir özellik değildir. Aksine o yani "insandır" kavramı mahiyetin dışında olup mahiyete sonradan ilişmiştir. Burada akıl ileri derecede bir soyutlama yaparak, varlığı mahiyetten ayırır.[88]

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kavramsal tahlil düzeyinde varlıktan ayrı düşünülen mahiyetin aslında varlığın kendisine ilişmiş (arız) ontolojik konumuyla kendisinden başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle "Leyset illâ nefsuhâ" şeklinde de tanımlamak mümkündür. Zira kavramlar dünyasında mahiyetin varlığa önceliği söz konusu olduğundan, varlık mahiyete ilişmiş (ârız) şeklinde değerlendirilir. Nitekim mahiyet ne varlığın ne de yokluğun aynısı olmadığı gibi varlık ve yokluk da mahiyetin kendisinden alınmış ödünç kavramlar değildirler.[89]

Sebzevârî mahiyetin varlık sebebiyle varlık-yokluk eşitliğinden çıkıp imkânı elde etmesini varlığın asaletine uygun metafizik bir konum olduğunu belirtir. Zira mahiyet varlık sebebiyle varlık ve yokluktan her ikisine nisbeti zorunlu olmadığından mümkün varlık statüsünü elde etmesini, varlığın asaletine borçludur. Nitekim varlık asıl olmayıp yalnızca yalın metafizik konumuyla bulunmuş olsaydı mahiyetin eşitlikten çıkması mümkün olmazdı. Varlığa bu ontolojik üstünlüğü sağlayan onun asıl olmasıdır. Sebzevârî bu bağlamda varlık ve yokluğun ontolojik mertebelerinin mahiyetin mertebesinden farklı olduğunu söyler. Örneğin bir nesnedeki beyazlık mahiyetinin zâtî

---

[86] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.71-72; Sebzevârî, Molla Hâdi, Ta'lîkât ala eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye, Dâru ihyâu't-turâsü'l-arabî, s.385

[87] "Haml-ı evveli": kavramsal anlam açısından bir olan (ittihad) yani tek bir varlığa delalet eden iki şeyden birini diğerine haml etmek şeklinde tanımlanır. Bk. Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.235

[88] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.220

[89] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.220; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.72

mertebesi varlık ve yokluk mertebesinde olmadığı gibi varlık ve yokluk da beyazlığın mertebesinde değildir. Araz olan beyazlık bu yönüyle ne mevcuttur ne de ma'dûmdur.[90]

Sebzevârî bu üç kavramın ontolojik seviye farklılığına dikkat çeker. Zira varlık, yokluk ve mahiyet, ontolojik temelli bir farklılığa sahiptirler. Bu farklılığın doğası gereği bunların her biri değişik ontolojik bir yapıya sahiptirler. Burada varlık Sebzevârî tarafından ilk akledilen (ma'kul-u evvel) sınıfına dâhil edilmiştir.[91]

Mutahharî bu delilin diğer delillere nazaran daha önemli bir konumda olduğunu belirterek Manzume'nin şerhinde bu delil üzerinde geniş bir tahlilde bulunur.[92] O mahiyetin hem varlığının hem de yokluğunun mümkün olduğunu söyler. Bu görüşünü şu örnekle açıklamaya çalışır: İnsanın zâtını ve mahiyetini düşündüğümüzde birden fazla durumla karşılaşırız. Nitekim "insanlık" kavramını ele aldığımızda bu kavramın birçok cü'zlerinin olduğunu görürüz. Zira biz "İnsanın cevher olması da olmaması da mümkündür." şeklinde bir hüküm cümlesi kurduğumuzda bu önermenin hem mantıksal açıdan hem de ontolojik gerçeklik açısından doğru olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü insanı tanımlarken onun cevher, cisim ve canlı olduğunu belirtiriz. İnsan kavramı, bu kavramların tümünü kapsamaktadır. Fakat yokluk kavramı, insan kavramı içerisine dâhil değildir. Bundan dolayı "insan cevher, cisim, canlı ve yoktur." şeklinde bir hüküm cümlesi kuramayız. Zira varlık ve yokluk kavramı mahiyet kavramına dâhil olmadığı gibi onun cüzlerini oluşturan birer unsur da değildir. Bizler harici illetlerden varlığın ya da yokluğun mahiyetinin sebeplerinden sarf-ı nazar ettiğimizde varlığı veya yokluğu mahiyete hamletmemiz mümkün değildir. Bunun sonucu olarak mahiyet için o mevcut ta değildir ma'dûm da değildir diyemeyiz. Bu aklen muhaldir.[93]

Mahiyete ilişkin yapmış olduğumuz bu değerlendirmelerden "mahiyetin zihin dışı dünyada bir gerçekliği yoktur" şeklinde bir sonuç çıkartmamak gerekir. Çünkü algı sahamız olan nesnel dünyada mahiyet zaruri olarak bu iki konumdan biriyle karşımızda durmaktadır. Örneğin insanın mahiyetiyle ilgili olarak "insan düşünen bir canlıdır (hayvân-ı nâtık)" şeklindeki önermemiz ya mevcuttur ya da ma'dûmdur. Zira bu iki kavram ne bir yerde beraber bulunurlar (ictima) ne de ikisi aynı anda ortadan kalkarlar (irtifa). Bundan dolayı mahiyetin kendisi mahiyete "haml-ı evveli" olarak hamledilir.

---

90 Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.220
91 Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.72
92 Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.119
93 Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.122

Bu "haml-ı evveli" sebebiyle mahiyetten diğer hamletme çeşitleri olumsuzlanmıştır (selb).[94]

Meseleyi varlık açısından değerlendirdiğimizde ise varlığın itibari olmayışı; varlığın kendi özsel nitelikleriyle bilfiil gerçekleşip dış dünyada var olması (tahakkuk) şeklinde kendini gösterir. Zira varlığın dış dünyada ontolojik bir gerçeklik olarak fiilen var olabilmesi için kendi dışında bir başka vücûda/varlığa ihtiyacı yoktur. Nitekim varlık, varlık olması açısından bizâtîhi kendi ontolojik gerçekliğiyle vardır. Varlık için söz konusu olan bu metafizik konumu mahiyetin bizâtîhi var oluşunun (tahakkuk) nedeni olarakta kabul edebiliriz. Zira nesnel âlemde mahiyetler ontolojik gerçekliklerini varlığa borçludurlar.[95]

Sebzevârî bu argümanı bir başka açıdan ele alarak mantık ilmi açısından da değerlendirir. Sebzevârî, varlığın itibari, mahiyetin ise asıl kabul edilmesi halinde "mevcud" yükleminin isnat edilmesinin mümkün olamayacağını belirtir. Şayet bu şekliyle "mevcud" yüklemi isnat edilirse iki var olmayan şey birbirine isnat edilmiş olur. İki var olmayan şeyin birbirlerine hamledilmesi aklen muhaldır. Böyle bir yüklem epistemik açıdan da bir netice oluşturmaz.[96]

İki var olmayanı birbirine hamlettiğimiz zaman konu ve yüklem arasında nispete delalet edecek bir bağı (râbıta) oluşturmak mümkün olmayacaktır. Bir şey bir şeye haml edildiği zaman bir yönüyle "haml-ı tahliliyye" bir yönüyle de "haml-ı terkibiye" olur. Bu iki önerme türü arasında da bazı farklılıklar söz konusudur. Haml-ı tahliliyye, özne (konu) ve yüklemin hem zihinde hem de zihin dışında (hariçte) birbirlerine yüklenmesinin (haml) uygun olduğu önermelerdir. Diğer bir ifadeyle yüklemin (mahmulun), konudan (mev'zudan) elde edildiği önermelerdir. Bu önermede yüklemin çelişiğini konuya hamletmek mümkün değildir. Örneğin cisim kavramından soyutlamayla cevheriyeti elde ettiğimizde şöyle bir önerme kurabiliriz; "Cisim cevherdir." Biz bu önermede cevherin çelişiğini cisme yükleyemeyiz. 'Cisim cevher değildir' diyemeyiz. Çünkü biz biliyoruz ki cisim zaruri olarak cevherdir. Cisim siyah da olabilir beyaz da olabilir. Çünkü cisim kendi zâtında siyahlık veya beyazlığa nispetle bağımsız bir cevherdir. Her ne kadar cisim hariçte siyah veya beyaz olmuş olsa da ne siyahlık ne de beyazlık onun mahiyetinin bir cüz'ü değildir. Fakat cisim cevhere

---

94 Ali eş-Şirvani, et-Temhid fi'l-Hikmeti-l-İlahiyye, Müessetu Daru'l-İlim, Kum, 1996, s. 63
95 Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.167
96 Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.72

nispetle kendi başına bağımsız bir nesne olamaz. Çünkü cevher cismin kurucu/yapıcı (mukavvim) unsurudur. Biz cevheri cisimden olumsuzladığımızda (selb etmek), cismin varlığı mümkün olmaz. Fakat cisimden herhangi bir rengi olumsuzladığımızda onda herhangi bir değişiklik oluşmaz. "Haml-ı terkibiye" ise kendi zâtından elde edilmeksizin bir şeyi bir başka şeye hamletmektir. Bu önermede konunun haricinde bulunan şey konuya hamledilir. Yüklemin çelişiğinin konuya hamledilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.[97]

Yukarıdaki değerlendirme Sebzevârî'nin delilini temellendirmede bizim için önemli bir fikri zemin oluşturacaktır. Bu mülahaza çerçevesinde konunun daha net anlaşılması için şu soruyu sormak zorundayız. Acaba varlık ve yokluk her ikisi mahiyete nispetle terkibî mi yoksa tahlilî bir anlama mı sahiptir? Bu soruya şöyle cevap verebiliriz; varlık ve yokluk mahiyete nisbetle terkibî bir hamletmedir. Çünkü ne varlık ne de yokluk mahiyetin zâtına dâhil olan unsurlardan değildir. Mahiyetin zâtına dâhil olmadıklarından ve kurucu bir unsur özelliği taşımadıklarından bunlar mahiyet için terkibî bir hamletmedir.[98]

1.3.6. Ontolojik Birliği Sağlayan Yegâne Metafizik Unsur Varlıktır.

Sebzevârî altıncı ve son delilini şöyle izah eder; şayet varlık asıl olmamış olsaydı, birlik asla oluşmazdı. Çünkü mahiyet yapısı gereği birliğin aksine çokluğun temel nedenidir. Mahiyet kendi doğasında farklılığı ve çokluğu barındıran bir özelliğe sahiptir. Varlık ise birliğin oluşumunda merkezi bir öneme sahiptir. Varlık kendi zâtında birliği içerdiği (tazammun) gibi birlik de kendi zâtında varlığı içerir.[99] Sebzevârî metafiziğinde önemli bir kavram olan "birlik", varlığın asıl olması temel tezinden hareketle varlığın oluşturduğu ontolojik bir sonuç olduğu kadar günlük dilde de kuracağımız en basit önermeleri oluşturmada o denli önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim varlık asıl olmamış olsaydı zihin dışı dünyada ontolojik anlamda hiçbir birlikten söz etmek mümkün olmazdı.[100]

Sebzevârî, oluşturulan bir önermede özne (mevzû') ve yüklemi (mahmul) birbirlerine hamletmenin mümkün olabilmesi için bir yönüyle aralarında birliğin diğer

---

97 Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.126
98 Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.126
99 Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.74
100 Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.155

yönüyle de farklılığın bulunmasının gerekli olduğunu belirtir. Birliği sağlayan ontolojik etmen varlıktır, farklılığı oluşturan ise mahiyettir. Hamletme tekniği açısından meseleyi değerlendirdiğimizde yukarıda da işaret ettiğimiz gibi iki durum söz konusudur. Bunlardan biri farklılık diğeri ise birliktir (ittihad). İki farklı olandan birini özne diğerini de yüklem yapabilmemiz için aralarında bir farklılığın bulunması zorunludur. Şayet bu farklılık ve ikililik mevcut değilse özne ve yüklem arasında aklın herhangi bir şekilde ontolojik bir ilişki kurması mümkün olmaz. Aynı şekilde aralarında bir birlik de olmalıdır ki birini diğerinin üzerine hamledebilelim. Eğer bu farklı olan iki şeyden biri -özne ve yüklem- diğerinden bütün yönleriyle farklı ise birini diğerine hamletmek mümkün değildir. Zira aralarında metafizik anlamda hiçbir ilişki bulunmayan iki farklı şeyi ontolojik bağlamda bir araya getirip özne–yüklem birlikteliği şeklinde oluşturmak tasavvur edilemez.[101]

Nitekim hamletme çeşitlerinden biri olan "el-hamlu-ş şâi' sınâî" (genel teknik hamletme) de dayanak noktası olarak kabul edilen ittihad yani birlik yukarıda da belirttiğimiz gibi önermede bulunan kavramlardan birini diğerine yani özne ile yüklemin mahiyetini birbirine hamledebilme imkânı verir. Diğer taraftan bir önermede bulunan kavramlardan birini özne diğerini yüklem yaparak birbirlerine hamledebilmek için bu kavramların aynı zamanda birbirinden farklı da olmaları gerekir. Nitekim "el-hamlu-ş şâi' sınâî" (genel teknik hamletme) deki değişiklik/farklılık yönü zâtta olup mevzunun mahiyeti mahmulun mahiyetinden farklıdır. Örneğin "insan gülebilen bir varlıktır." şeklinde ifade edeceğimiz bir önermede birlik (ittihad) varlıkta olup bunu sağlayan ontolojik faktör varlıktır. Çünkü "insan" ve "gülmek" kavramları arasında tümüyle bir ilişkisizlik söz konusu değildir. Aksine metafizik açıdan nesnel dünyada "gülmek" yüklemi ile "insan" öznesi, mevcut olmalarını aynı ontolojik sebebe yani varlığa borçludurlar. Zira mahmul, mevzunun varlığının aynısıyla mevcuttur. Diğer bir ifadeyle kendi zâtında tek bir gerçekliğe sahip olan varlık, özne ve yüklem açısından iki farklı metafizik mertebeye sahiptir. Nitekim özne varlıkla mevcut olup varlığın sahip olmuş olduğu mertebeyle vardır. Aynı şekilde mahmulde varlıkla mevcut olup o da diğer mertebe ile mevcuttur. Diğer bir ifadeyle özne bu mertebelerin birinde var olurken yüklem de diğer mertebede var olur. Böylece mahiyetleri yönüyle birbirlerinden farklı olan iki ayrı kavram arasında özdeşliği ve birliği sağlayan yegâne metafizik gerçeklik

---

[101] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.224; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.74; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.155

varlıktan başka bir şey değildir. Hadd-ı zâtında iki değişik kavram arasında gerçek anlamda birlik yönünün bulunması mümkün değildir.[102]

1.4. Varlığın Eşanlamlı Bir Kavram Olması (İştirâku'l-Vücûd)

İştirâku'l-vücûd problemi hikmet-i müteâliye'nin en önemli konularından biridir. Zira Tanrı'nın vahdetini ve basit oluşunu ele alan "Tevhid ilmi" bu meseleyle yakından ilişkilidir. Sebzevârî varlık için ne cins ne de türün (nev') söz konusu olamayacağını zira bu ikisinin de mahiyetin kısımlarından olduğunu belirtir. Varlık mertebelerinde "ayrımın" (imtiyâz) onunla olduğu şey ile "katılımın" (iştirâk) olduğu şey aynıdır. Yani varlığın tek bir hakikat oluşu hem imtiyazın hem de iştirakin kaynağıdır.[103] Bu meselenin tafsilatına girmeden önce ön bilgi kabilinden eşanlamlılık (iştirâki manevi) ve eşseslilik (iştirâki lâfzî) kavramları hakkında kısa bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

Eşanlamlılık: Tek bir lafız olup çok sayıdaki ölçüte (misdâk)[104] sahip umumi bir anlam taşıyan kelimelerdir. Bu kelimeler bir tek şeye delalet eder ve bir anlamla ilişkilendirilirler. Hayvan, insan, masa, ağaç vb. mefhumlar iştiraki manevi olup farklı ölçütlere (misdak) şamil gelmektedirler. Örneğin insan kavramı (mefhûm) için beyaz insan, siyah insan, âlim insan, cahil insan şeklinde bir nitelendirme yaptığımızda, burada insan kavramı anlam bakımından tek olup siyahlık, beyazlık, cehalet, âlimlik gibi bütün bu sıfatlarda delalet ettiği anlamla aynıdır. Yani cahil insan nitelemesindeki "insan" kavramı ile âlim insan nitelemesindeki "insan" kavramı aynı anlama delalet etmektedir. Diğer bir ifadeyle âlimlik vasfındaki insan farklı, cahillik vasfındaki insan farklıdır şeklinde bir ayrım yapamayız. Farklı sıfatlar taşıyan bütün bireylere aynı anlamda nispet edilir. Bu farklı misdakların ortak yönleri insan anlamında birleşmeleridir. Bunlar isim olarak farklı ancak tanımları aynıdır. Çünkü bunların her birinin tanımında insan kavramını kullanırız.[105]

---

[102] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.224

[103] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.227

[104] "مفهوم الذي قصد عليه" mefhumun karşılık geldiği şey şeklinde tanımlayabiliriz. Örneğin zihnimizde oluşan ağaç mefhumunun (zihni suje), dış dünyadaki ağaç objesine delaleti misdakdır. Yani zihni sujenin nesnel objeye uygunluğudur.

[105] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, s.36; Türker, Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı, s.80; Çüçen, Klasik Mantık, s.75

Eşseslilik ise farklı ölçütleri (misdak) olmadığı gibi genel anlamı da olmayan yalnızca birkaç anlama gelen lafızlar için kullanılır. Örneğin Arapça "ayn" lafzı gibi. Bu kelime göz, pınar ve casus anlamlarına gelir.[106]

Varlığın eşanlamlı oluşu hususunda Aşkın Felsefe'ye mensup düşünürlerin ittifak ettiklerini söyleyebiliriz. Ancak Ebul Hasan el-Eşari ve Ebul Hüseyin el- Basri gibi bir kısım kelamcılar ise bu görüşe karşı çıkarak muhalif bir tutum sergilemişlerdir. Bu ikisine göre bütün şeylerin varlığı, kendi öznel mahiyetlerinin aynısıdır. Burada mahiyet ve varlık aynileştiğinden iştirakın anlamda olmayıp varlığın lafzında olduğunu söylemişlerdir. Taftâzânî de onları desteklemek babından insana nispet edilen varlık kavramının ata nispet edilen varlık kavramından farklı olduğunu söyler. Ona göre varlık kavramı hususunda insan ile at arasında hiçbir iştirak söz konusu değildir.[107]

Sebzevârî ise varlık kavramının tüm şeyler için müşterek olduğunu ısrarla belirtir. Müşterek olan yani tek bir anlama sahip olan bir kavram da birbirinden farklı olan hakikatlerden çıkarılmaz. O halde varlıklar birbirinden farklı ve zıt hakikatler değildirler. Aksine görmüş olduğumuz bu kesret, varlığın dereceli (teşkik) kategorik hakikat mertebelerinden başka bir şey değildir. Örneğin insan, masa, ağaç, taş, deniz, dağ vb. bütün bunlar tek bir hakikat olan varlığın farklı şekillerde bilfiil mevcut olan (taayyün) nesnel görünümlerinden başka bir şey değildir. Varlık bu yönüyle sonsuz sayıda nesneye uygulanır. Bundan dolayı manevi müştereğin birden fazla ölçütleri (misdâk) olabilir. Fakat birden fazla anlamı olamaz. Sebzevârî varlığın eşanlamlı olduğunu altı delil ile ispat etmeye çalışır.

1.4.1. Varlığın Eşanlamlı Olduğunun Delilleri

1.4.1.1. Varlık Taksimi Kabul Eder

1) Varlığın taksimi kabul etmesi. Sebzevârî varlığın taksimi kabul etmesini onun eşanlamlı olduğunun delili olarak ileri sürer. Ona göre varlık zorunlu (vacib) ve olurlu (mümkün) şeklinde bir taksime tabi tutulabilir. Yine bu bağlamda olmak üzere mümkün varlığın da cevher ve araz şeklinde bir taksimi söz konusu olabilir. İşte bu bölünen yani

---

[106] Mutahharî, Durusu fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.36; Türker, Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı, s.80; Çüçen, Klasik Mantık, s.75

[107] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.227; Lâhîcî, Abdurrezzak, Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi tecrîdi'l-kelâm, thk. Şeyh Ekber Esed Ali Zâde, Müessetü'l-İmam Sâdık, II. bs. , c.I, Kum, 2007 s.126-127

varlık bütün kısımlar arasında müşterektir. Şayet varlık eşanlamlı olmamış olsaydı bu şekliyle bir taksime tabi tutmak mümkün olmazdı.[108]

1.4.1.2. Varlık Kavramı Yokluk Kavramının Çelişiğidir

2) Varlığın yokluk kavramının çelişiği olması. Sebzevârî'ye göre varlık kavramı yokluk kavramının çelişiğidir. "Yokluk" kavramının birden fazla anlamının olmadığı hususunda hiçbir ihtilaf yoktur. Şayet varlığın iki anlamı olmuş olsaydı o zaman iki ayrı çelişiğinin de olması gerekirdi. Fakat yokluğun yalnızca bir anlamı varsa çelişiğinin de yani varlığın da tek bir anlamının olması gerekir. Bunun sonucu olarak da "Birin çelişiği birdir" diyebiliriz.[109] Yani çelişiğin iki tarafından biri tek bir kavram iken diğer tarafın ise birden fazla mefhumlar olması mümkün değildir. Zira durum böyle olursa o zaman; bu çok sayıdaki kavramların tümü birinci tarafın çelişiği olurlar. Böylece bu kavramlardan bir diğerinin olmasıyla konunun (mevzu) varlık ve yokluğun her ikisinden boş olmasına imkân vermiş olur. Konunun bu ikisinden hali olması da mümkün değildir.[110]

Yukarıda belirttiğimiz üzere "birin çelişiği birdir" ilkesinden hareketle, varlığın birden fazla anlamı olmuş olsaydı o zaman varlığın aynı şekilde birden fazla çelişiği de olmuş olacaktı. Örneğin "varlığın" x ve y şeklinde "yokluğun" çelişiği olan iki farklı anlamı olduğunu farzedelim. Birinci kuralımızı hatırlayalım; "İki çelişik aynı anda bir arada bulunamaz (ictima)". O zaman bu kural gereği, "x" in çelişiği olarak "yokluk" ve "y" nin aynı anda ortadan kalkması gerekir. Şimdi de ikinci kuralımızı hatırlayalım; "İki çelişik aynı anda ortadan kalkamaz (irtifa)." Bu kural da iki çelişiğin yani "yokluk" ve "y" nin aynı anda ortadan kalkmalarına imkân tanımamaktadır. O halde "yokluk" tek bir anlama sahip ise onun çelişiği olan "varlık" da birden fazla anlama sahip olamaz. Bu mantıki zorunluluk; iki çelişiğin aynı anda ortadan kalkması nasıl muhal ise, 'iki çelişiğin de aynı anda bir arada bulunmaları muhaldır' ilkesine dayanmaktadır.[111]

Mutahhari de "yokluk" kavramını kısımlara ayıramayacağımızı ifade eder. Yani "yokluk" kavramı iki kısımdır, üç kısımdır veya birçok kısımlara sahiptir şeklinde bir taksime tabi tutmak mümkün değildir. Bu nedenle "yokluk" mefhumu tüm yokluk

---

[108] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.80
[109] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.81
[110] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.229
[111] Gerviyani, Muhsin, İslam Felsefesine Giriş –Bilgi ve Varlık-, çev.Hasan Almas, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1998, s.93; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.81

anlamını tazammun eden ifadeler arasında müşterek bir kavramdır. Örneğin "insan yoktur" "güneş yoktur" veya "ağaç yoktur" dediğimizde bütün bu cümlelerdeki "yoktur" kavramı müşterektir. "Yoktur" dediğimizde bizler "yok olmanın" dışında başka bir manayı anlamayız. Yani tek bir anlama sahiptir. Yukarıdaki bu cümlelerin çelişiğini şu şekilde kurarız; "insan vardır" "güneş vardır" "ağaç vardır".[112]

Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Sebzevârî'ye göre varlığın çelişiği yokluksa iki çelişik bir arada bulunamaz: "varlık" varsa "yokluk" yoktur. Aynı zamanda iki çelişik bir anda beraberce yok olamazlar.[113] Sebzevârî yoklukta temayüzün (ayırt edilme) olamayacağını belirtir. Bir şey için temayüz, ancak herhangi bir sıfatın sübutu ile mümkündür. Onun dışında herhangi bir şey ile mümkün değildir. Herhangi bir sıfatın sabit oluşu konu (mevzu) ve niteleneni (mevsuf) gerektirir. Yoklukta ise herhangi bir sıfat mevcut olmadığından bir yokluğun bir başka yokluktan ayırt edilmesi mümkün değildir.[114]

1.4.1.3. Var Olanın Cevher Veya Araz Olması Var Olanın Varlığını Ortadan Kaldırmaz

3) Üçüncü delil varlığa olan inancımızın, onun cevheriyet veya araziyet olması şeklinde özellikleri konusundaki tereddütle ortadan kalkmayacağıdır. Sebzevârî bu delili şöyle izah eder: Âlemin bir müessiri (yaratıcısı) olduğu şeklinde bir inancımız var. Bizim bu müessirin var oluşuna olan inancımızla beraber o müessir hakkında vacip varlık mı yoksa mümkün varlık mı şeklinde bir takım tereddütlerimizin meydana geldiğini var sayalım. Bu var olan müessirin özellikleri hakkındaki tereddüdümüz bizim o müessirin varlığına olan inancımıza hiçbir şekilde bir zarar vermez. Diyelim ki biz onun vacip olduğuna inandık daha sonra onun vacip değil mümkün varlık olduğunu bilirsek bu vâcip olmayıp onun mümkün olduğuna ilişkin inancımızın değişmesi, o müessirin var oluşunu ortadan kaldırmaz. Yani sonuçta özellikleri hakkında ihtilaf ettiğimiz; ama var olduğuna inandığımız bir müessir söz konusudur. Şayet varlık eşanlamlı bir kavram olmamış olsaydı onun vacip olmasıyla ilgili inancımız ortadan

---

[112] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.39
[113] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.81
[114] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.81

kalktığında onun var olmasıyla ilgili inancımızın da ortadan kalkması gerekirdi. Sonuç (tâlî) batıl olunca öncülde (mukaddem) de batıl olur.[115]

Sebzevârî bu delili şu şekilde örneklendirir: Eğer biz eserden bahsediyorsak mutlak sûrette orada bir müessirde vardır. Örneğin bir suda ısı mevcutsa bu ısının bir illeti kesin şekilde mevcuttur. Bu illet ateş olabilir, güneş olabilir veya hareket olabilir. Bu saydığımız illete ilişkin özellikler hususundaki tereddüdümüz onun yani illetin varlığına olan inancımızı değiştirmez.[116]

Konunun anlaşılması amacıyla şu örneği de verebiliriz; kapısı kilitli olan bir evde bir takım canlıların mevcut olduğunu biliyoruz. Daha sonra bu evde herhangi bir insanın olmadığını öğreniyoruz. Bu mekânda insanın olmayışı orada herhangi bir canlının olmadığına delil olabilir mi? Şüphesiz biz bu soruya rahatlıkla hayır diyebiliriz. Çünkü canlı ifadesi eşanlamlı bir kavramdır. Ancak eşsesliliğin böyle olmadığını söyleyebiliriz. Örneğin "ayn" kelimesini ele aldığımızda bu kelimenin casus, pınar ve göz olmak üzere üç değişik anlamının olduğunu görürüz. Şimdi bir evde casus olabileceğini düşünürken daha sonra bu evde casusun olmadığını ancak o evde akan bir pınarın olduğunu öğreniyoruz. Acaba bizim o evde bir pınarın var olduğunu bilmemiz orada casusun olduğunun delili olabilir mi? Bu soruya hayır deriz. Çünkü eşseslilikte bir durumun bilgimizi nefyetmesi, önermenin aslını da nefyeder.[117]

1.4.1.4. Enfusi Ve Âfâkî Tüm Var Olanlar Allah'ın Apaçık Ayetlerindendir

4) Sebzevârî dördüncü delilinde bütün enfusi ve âfâkî mevcudatın Allah'ın apaçık ayetlerinden ve O'nun varlığının alametlerinden olduğunu söyler. Kur'an-ı Kerim'de " *Onlar için O'nun gerçek olduğu açıklansın diye nefislerindeki ve afaktaki ayetlerimiz onlara göstereceğiz.*" ayetini zikrederek bu delile refarans olarak gösterir.

Bir şeyin alameti o şeyden bütün yönleriyle ayrı ve farklı olamaz. Aksine "bir şey" ile onun "alameti" arasındaki ilişki "gölge" ve "şey" arasındaki benzerlik gibidir. Örneğin karanlık, nurun ayeti veya gölge sıcak esen rüzgârın ayeti olamaz. Şayet varlık, bütün mevcudat arasında eşanlamlı olmamış olsaydı mevcudat Yüce Allah'ın ayeti olamazdı. Fakat biz biliyoruz ki mevcudat Allah'ın varlığının ayetlerindendir. Bütün bu enfusi ve âfâkî deliller Kur'an-ı Kerim'deki yazılı olan ayetlerle tam bir uyum

---

[115] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.82
[116] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.229
[117] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.40

içerisindedirler. Nitekim kitabi ve lâfzî varlık, zihni ve ayni varlığa tüm yönleriyle bir uygunluk gösterir.[118]

1.4.1.5. İllet Ve Malûl Arasındaki Ontolojik İlişki İle "Vücûd" Kavramının Hem Allah Hem De Allah'ın Dışındaki Varlıklar İçin Ortak Bir Kavram Olarak Kullanılması

5) Beşinci delil, dördüncü delildeki argümanları da göz önünde bulundurarak izah edilmesi gereken önemli bir delildir. Nitekim bu delil iki önemli tartışma üzerinden oluşturulur. Bunlardan biri illet ve malûl arasındaki sınhıyyet[119] ilişkisi diğeri ise "vücûd" kavramının hem Allah için hem de Allah'ın dışındaki varlıklar için ortak bir kavram olarak kullanılmasına ilişkin kelamcıların itirazları ve onlara verilen cevaplar şeklindedir.[120]

Sebzevârî özellikle Ebu-l Hasan el-Eşari, Ebu-l Hüseyin el-Basri ile kendi çağında yaşamış olan bazı mütekellimleri hedef alarak onların, varlığı müştereki manevi yani eşanlamlı olarak kabul etmediklerini söyler. Bu kelamcıların itirazlarını yukarıda da belirttiğimiz gibi şöyle özetleyebiliriz; illet ile malûl arasındaki sınhıyyet ilişkisi ve buna bağlı olarak Allah ile yaratıklarının birbirlerine benzeşmesi meselesi.[121]

Bu hususta kelemcıların ve özellikle de Eşarilerin birtakım itirazları bulunmaktadır. Onların bu konudaki itirazlarını kısaca şöyle açıklayabiliriz; Sizin "varlığı" eşanlamlı kabul edip bütün varlıklar için bu anlamda yüklem olarak kullanmanız yanlıştır. Zira "ağaç vardır." "insan vardır." "taş vardır." ve "Tanrı vardır" dediğinizde bütün bu varlıklarla beraber Tanrıyı da aynı ontolojik seviyeye indirgemiş olursunuz. Bu da apaçık Tanrı ile yarattıklarının birbirlerine benzeşmesinden başka bir şey değildir. Aksine Tanrı bütün yönlerden mahlûktan farklı olmak zorundadır.[122]

Yukarıdaki mülahazalar çerçevesinde karşımıza iki önemli kavram çıkmaktadır. Bunlardan biri "tenzih" diğeri ise "teşbih"dir. Tenzih; noksan sıfatların nefyidir. Teşbih ise iki şey (fert) arasındaki benzerliğin ifadesidir. Teşbih aslında sıfatlar ve kavramlar arasında gerçekleşmez. Teşbih iki birey arasında söz konusu edilebilir. Örneğin "Ali'nin ilmiyle, Veli'nin ilmi" şeklindeki bir karşılaştırma mümkündür. Bu bağlamdan olmak

---

[118] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.82-83
[119] "Sınhıyyet" Ontolojik anlamda aynı varlıksal kökeni ve soyu paylaşmaktır.
[120] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.83
[121] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.83
[122] Lâhîcî, Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi tecrîdi'l-kelâm, s.126-127

üzere "Allah'ın ilmiyle" "Zeyd'in ilmi" şeklinde yapılan bir karşılaştırmada var sayılacak niteliğe yapılan vurgu teşbih, Allah'ı Zeyd'in ilmindeki noksanlıklardan beri bilmek ise tenzihtir. Bu teşbih ve tenzih arasındaki ince çizgi gözden kaçırıldığında, kelamcıların düştüğü hataya düşülebilinir. "İlim" kavramının kendinde tazammun ettiği kemal sıfatı, Allah'ın ilminin bir alt basamağı olarak Zeyd'de bulunabilir. Bu şekildeki bir teşbih, şirki gerektirecek bir durumu ortaya çıkarmaz.[123]

Sebzevârî, illiyet ve malûluyet şartlarından olan sınhıyyeti, bir nesne ile o nesnenin gölgesi arasındaki ilişki şeklinde değerlendirir. Zâten olması gereken de budur. Nitekim varlığın illeti varlık, yokluğun illeti yokluk ve mahiyetin illeti de mahiyettir. Eğer kelamcıların iddia ettikleri gibi illetle malûl arasında bir sınhıyyet ilişkisi yoksa bu gördüğümüz tüm mevcudat nasıl olur da Allah'ın varlığına ve birliğine delil olabilir (ayet). Sebzevârî kelamcıların bu yersiz yaklaşımlarının Allah'ın zâtını ve sıfatlarını bilme hususunda bir engel oluşturduklarının altını çizer. Sebzevârî, "Allah vardır" dediğimizde biz bu cümleden tüm ölçütlerde tek, bedihi bu mefhumu anlarız. Tüm ölçütlerde aynı manayı anladığımızdan dolayı varlık eşanlamlı bir kavramdır. Şayet varlık eşanlamlı olmamış olsaydı bizim tüm ölçütlerde aynı mefhumu/kavramı anlamamız mümkün olmazdı.[124]

Varlık kavramı felsefeciler açısından apaçık eşanlamlı bir kavramdır. Fakat kelamcıların tenzih meselesinde ifrata düşmeleri sonucu "varlık" kavramını ısrarla ve mesnetsiz bir şekilde eşsesli olarak kabul etmişlerdir. Sebzevârî mütekellimlerin bu tutumunu nezle olan bir insanın güzel kokudan kaçmasına benzetir. Çünkü ona göre hakikat mütekellimlerin zannettikleri gibi değildir. Eğer biz bütün varlıkları "vücûd" kavram üzerine hamletmeyip aksine bu tabiatın yani "varlığın" karşısında olan ve onun çelişiği durumunda olan ölçüte (mısdaka) yani "yokluğa" hamletmiş olsaydık, o zaman âlemi, mevcut ilkelerden soyutlayarak âlemin varoluşunu izahta agnostik bir yol tutmuş olurduk. Zira "varlığın" çelişiği "yokluktur." Şayet biz kelamcılar gibi düşünmüş olsaydık iki yanlış sonuçla karşı karşıya kalacaktık. Bunlardan biri ; "Tanrı vardır." önermesini kabul etmiyorsanız bu önermenin tek bir çelişiği vardır. O da "Tanrı yoktur." olacaktır. Bu da şüphesiz kabul edilir bir durum olamaz. Diğeri ise şudur; özellikle hadis ehli gibi biz bu konularda hiçbir şey anlamayıp susmayı tercih ederiz

---

[123] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.41
[124] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.83-84

derseniz, o zaman da Allah'ı tanıma ve bilme (marifet) hususunda aklımızın fonksiyonlarını reddederek onu atıl bir duruma getirmiş oluruz.[125]

1.4.1.6. Şiirlerde Beyit Sonlarında "Varlık" Kavramının Kafiye Şeklinde Tekrar Edilmesi Edebiyatçılar Tarafından Tenkit Edilmesi

6) Altıncı delil olarak şiirlerde, beyit sonlarında "varlık" kavramının kafiye şeklinde tekrar edilmesi edebiyatçılar tarafından ayıplanmış ve tenkit edilmiştir. Zira bütün beyitlerdeki "varlığın" tek bir anlamı vardır. Şayet şiirlerde beyit sonlarında "varlık" yerine örneğin bir eşsesli olan "ayn" kavramı kafiye olarak tekrar edilmiş olsaydı bu tarz bir uygulama kabul görecekti. Zira "ayn" kavramı eşsesli olduğundan birden fazla anlama sahiptir. Bu farklı anlamlara sahip oluşu şiire bir zenginlik katacaktır. Bu da edebiyatta tahsinattan kabul edilir.[126]

1.5. Zihni Bir Problem Olarak Vücûdun Mahiyet Üzerine Ekli (Zâid) Oluşu Meselesi

Varlığın mahiyet üzerine ekli (zâid) olması meselesinde Sebzevârî Eş'arilerin görüşünü eleştirerek konuya giriş yapar. Sebzevârî, varlık ve mahiyet özdeşliğinin zihin dışı dünyadaki halinin bir benzerinin zihinde de aynı şekilde var olduğunu ileri süren Eşari'yi hedef alır.[127] Eşarilere göre zihinde, varlık ve mahiyet şeklinde bir ayrım söz konusu değildir. Her iki kavram birbirlerinin aynısıdır. Bahse konu olan "aynılık" nedeniyle aralarında herhangi bir ontolojik farkın olmadığı söz konusu bu özdeş olan kavramı hem "varlık" hem de "mahiyet" olarak isimlendirmek mümkündür. Sonuç itibariyle bu ikisi hakkında yapacağımız her türlü tanım ve isimlendirme totolijiden ibaret olacaktır.[128]

Sebzevârî, Eşarilerin bu görüşüne itiraz eder. O, varlığın vücûd-i zihni ve vücûd-i harici şeklinde iki farklı ontolojik veçhesine vurgu yaparak, varlığın her halükarda bu iki vücûd modundan biriyle var olacağını söyler. Ancak aklın ontolojik konumu gereği mahiyeti tek olarak yani varlıktan bağımsız bir şekilde de dikkate alabileceğini

---

[125] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.82-86; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.41-43

[126] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.87

[127] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.89

[128] Geniş bilgi için bk.Lâhîcî, Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi tecrîdi'l-kelâm, s.141-144; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.89; İkbal, Muhammed, İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.56-75; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.189

belirtir.[129] Örneğin herhangi bir rengin mahiyetini ele aldığımızda aklın bu rengin mahiyetini varlık, yokluk (adem) ve ilineklerin tümünün kavramlarından o mahiyetin varlığıyla beraber birlik halinde soyutlar. Ancak zihinde ortaya çıkan bu mahiyetin varlığının nesnel bir gerçekliği söz konusu değildir. Zira bu mahiyetin varlığı ancak akli bir işaretle ona işaret edilenle mevcuttur. Diğer bir ifadeyle bu mahiyetin ontolojik gerçekliği söz konusu olmayıp varlığı i'tibâridir. Kavramsal gerçeklik boyutuyla var olan bu mahiyet, zihni bir delalet ile yani zihnin yüklemesiyle varlığı sabit olmuştur. Sebzevârî aklın soyutlamayla mahiyetten ayırmış olduğu vücûd/varlık kavramına gelince bunun söz konusu mahiyetin varlığı olmadığını belirtir. Zira bir şeyin varlığı demek onun varolması ve bilfiil mevcut olması demektir. Zihin dışı dünyada var olmayan ancak zihinde varlık bulan bu i'tibari oluş yani mahiyet bu konumda dahi tasavvurda "vücûd-i zihni" ile mevcuttur.[130]

Bu aşamada aklın ileri derecedeki analitik tahliliyle varlık mahiyetten ayrılır. Kavramsal tahlil düzeyinde gerçekleşen bu faaliyetle artık mahiyet zihinde yalın haldedir. Sebzevârî zihin-dışı dünyada yani ayanda varlık ve mahiyet şeklinde bir ayrımın söz konusu olamayacağını söyleyerek bu iki kavramın nesnel âlemde ontolojik bir birlik oluşturduklarını belirtir. Sebzevârî varlığın mahiyete ilişmesini (arız oluşu), tasavvuri yani zihni bir olay olarak kabul eder. Zira mahiyet, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi zihin hariç hiçbir zaman nesnel dünyada varlıktan bağımsız olarak var olması mümkün değildir. Sebzevârî, mahiyetin zihinde varlıktan ayrılmasını Tusi gibi iki aşamalı bir süreç şeklinde tasvir eder.[131]

Sebzevârî, varlığın mahiyet üzerine ekli olmasını (ziyade oluşu) zihin-dışı dünyada gerçekleşmediğinin altını çizmekle beraber bu eklenmenin (ziyade) veya diğer bir ifade ile mahiyet ve varlık ayrımının aslında zihinde de bir gerçekliğinin olmadığını söyler. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi bu birinci aşamada dahi mahiyet, diğer bir vücud türü olan "vücud-i zihni" ile zihinde mevcuttur.[132]

İkinci aşama olarak tanımladığımız süreçte ise mahiyet aklın yoğun bir faaliyeti ve çözümlemesi ile varlıktan bağımsız olarak tasavvur edilebilinir. Nitekim Sebzevârî zihindeki var oluşun zihni varlık, zihin dışı dünyadaki oluşun ise harici varlık olduğunu

---

[129] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.89-90
[130] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.89-90; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.233
[131] İbn Sina, el-İşârât ve't-tenbîhât (ma'a şerhi Nasîriddin et-Tûsî), thk. Süleyman Dünya, Daru'I- Maarif, Mısır, 1968, s.34-35; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.90-91
[132] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.89-90

belirterek aklın doğası gereği bu her iki varlık düzeyini değerlendirmeksizin/mülahaza etmeksizin yalnızca mahiyeti göz önüne alıp değerlendirebileceğini söyler. Akıl burada yoğun bir soyutlama yaparak mahiyetin i'tibari oluşunu dikkate almaksızın mutlak varlıktan yani varlığın her iki düzeyinden mahiyeti ayırır. Kavramsal tahlil düzeyinde varlıktan ayrıştırılan bu mahiyet "haml şai sınaî"[133] ile varlık olmasına karşın "haml evveli zâtî"[134] ile asla varlık değildir.[135]

Sebzevârî bu ikinci aşamayı Tusi'nin kullandığı cümlelerin benzerleriyle şöyle ifade eder; aslında burada akıl etkin ve en ileri derecede analitik bir çözümlemeyle varlıktan sarfı nazar edip varlık olmaksızın yalnızca mahiyeti tek olarak değerlendirmiştir. Aklın bu aşamada mahiyeti varlıktan ayrı bir şekilde dikkate alması mahiyetin i'tibari olma özelliğinin yok sayılması şeklinde gerçekleşmiştir.[136] Zira i'tibar, zihni bir çözümleme olup öznenin nesne hakkındaki subjektif değerlendirmesinin nesnenin değişmeyen ontik gerçekliğiymiş şeklinde nesneyi aynı şekilde bu öznellikle nitelemedir.[137]

Sebzevârî'nin bahsettiği "haml şai sınaî" şeklindeki bir önermede mahiyet "vücud-i zihni" olarak zihinde mevcut olup kendi başına varlığı söz konusudur. Fakat "haml evveli zâtî" ile mahiyetin ontolojik gerçekliğine takabül edecek bir varlığı söz konusu olmayıp bu ontolojik düzeyde varlığa ilişik olarak bulunur. Sonuç itibariyle Sebzevârî'deki "mahiyet" ve "varlık" şeklindeki ayrım, aklın analitik bir faaliyeti olarak zihinde gerçekleşir. Bir başka ifadeyle söz konusu bu zihni ayrım kavramsal çözümlemeden ibaret bir olgudur. Zihni bir varlık olarak "varlık" bu anlamda mahiyete ilişmiştir (urûz). Daha öncede belirttiğimiz gibi ontolojik gerçeklik boyutunda "varlık" ve "mahiyet" şeklinde bir ayrım söz konusu olmayıp zihin dışı dünyada varlık esas olup bir araz olarak mahiyet varlığa ilişmiştir. Bu iki varlık düzeyi zihin dışı dünyada tek bir bütünü oluşturarak aynı olan varlığa delalet ederler. Ancak "varlık" ve "mahiyet" ayrımının kavramsal tahlil düzeyinde gerçekleşen bir olgu olduğu gerçeğini göz önünde tutmamız gerekir. Bu zihinsel olgunun yani kavramsal anlamda "varlık" ve "mahiyet" şeklindeki ayrımın ilişme ve niteleme bağlamında dış dünyadaki hakikatine gelince; bir

---

[133] Varlık bakımından özne ile yüklemin bir olduğu, kavram ve mahiyet bakımından ise farklı olduğu önermelere denir. Örneğin : "Zeyd insandır."
[134] Kavram yönüyle bir olan bir şeyin başka bir şeye hamledilmesidir.
[135] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.90
[136] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.90
[137] Izutsu**,** İslam'da varlık Düşüncesi, s.145

araz olarak ilişenin (urûz edenin) mahiyet, kendisine ilişilenin ise (ma'rûz) varlık olduğunu söyleyebiliriz.[138] Tekrar şunun altını çizelim ki ontolojik gerçeklik düzeyinde esas ve asıl olan varlık olup Sebzevârî'nin ifadesiyle dış dünyadaki her şey "zevc-i terkibi" şeklinde olup ontolojik bütünlük içindedirler. Zira bizim burada yaptığımız yalnızca zihni bir tahlil olup meselenin kavramsal gerçeklik boyutuyla ele alınmasından ibarettir. Varlığın mahiyet üzerinde ziyadeleşerek ona ilişmesi (uruz etmesi) yalnızca tassavvuri yani zihinsel anlamda olup ontolojik gerçeklik boyutunda bunun tam aksi söz konusudur.[139]

Sebzevârî varlığın zihinde mahiyete eklenmesiyle varlığın zihinde mahiyetin aynısı olmadığını ve mahiyetten değişik olduğunu dört delil ileri sürerek ispatlamaya çalışır.

1.5.1. Varlığın Mahiyete Eklenmesiyle İlgili Deliller

1.5.1.1. Varlığın Mahiyetten Olumsuzlanabilir Olması

Sebzevârî'nin birinci delili; "Varlığın, mahiyetten selbinin (olumsuzlama) uygun olması.[140]" Ona göre varlık, mahiyetin ne aynıdır ne de onun bir cüz'ûdür. Eğer varlık mahiyetin aynısı veya onun bir parçası olmuş olsaydı varlığı mahiyetten selbetmek (olumsuzlama) mümkün olmazdı. Çünkü mahiyeti kendinden selbetmek veya zâtiyatından olan bir takım özellikleri mahiyetin zâtından selbetmek mümkün değildir. Örneğin "insan, insan değildir." dediğimizde bir mahiyeti kendinden yani mahiyetin kendisinden selbetmiş oluruz. Veya "insan, canlı veya konuşan değildir." dediğimizde ise insan mahiyetini oluşturan zâtî özelliklerinden birinin insanın zâtından selbetmiş oluruz ki bu da mümkün değildir. Çünkü "insan nedir?" diye sorduğumuzda "insan konuşan/düşünen bir canlıdır." şeklinde mahiyetine ilişkin bir tanım yapmış oluruz. Biz bu zâti özellikleri insandan selbettiğimizde bu mahiyetten geriye hiçbir şey kalmaz. Fakat "insan mevcut değildir." şeklinde bir önermede bulunabiliriz. Burada varlığı insanın mahiyetinden selbettik. Ancak bu "mevcut değildir" yüklemiyle, insanın mahiyetinden "varlığı" selbetmemiz, insan mahiyetine zarar veren bir durum oluşturmaz. Şayet varlık mahiyetin kendisi veya mahiyetin zâtî özelliklerinden olup

---

[138] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.89-90; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.233; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.182

[139] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.89-90; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.118

[140] Selbin uygun oluşuyla ilgili burhan, içinde yanlışlık ve doğruluk değerlerinin bulunduğu yargı bildiren önermelerle yani tasdikat yoluyla yapılır.

onun bir cüz'û olmuş olsaydı bu selbetme uygun olmazdı. Zira o zaman insan denilen mahiyetten bahsetmek mümkün olmayacaktır. Yine aynı şekilde "bir üçgen, üçgen değildir." veya "bir üçgen şekil değildir." şeklinde bir olumsuzlama yaptığımızda da yukarıdakine benzer mantıksal bir durumla karşılaşacaktık. Artık burada da üçgenin mahiyetinden bahsetmek olanaksız olacaktır. Sonuç itibariyle bir şeyi kendi zâtından veya bir takım zâtî özelliklerini, zâtın kendisinden selbetmek mümkün değildir. Çünkü bir şeyin subutu (varoluşu) zaruri olarak kendisiyle mümkündür.[141]

1.5.1.2. Varlığı mahiyete hamletmede vasıtaya ihtiyaç duyulması

İkinci delil; "Varlığı mahiyete hamletmek için delile (vasıtaya) ihtiyaç olması." Sebzevârîye göre mahiyeti mahiyete hamlettiğimizde veya mahiyetin zâtî yani kendisinden ayrılmayan bir özelliğini mahiyetin zâtına yani kendisine hamlettiğimizde herhangi bir vasıtaya veya delile ihtiyaç duymayız. Örneğin "konuşma" özelliğini insana hamlederken herhangi bir delile ihtiyaç duymayız. Çünkü biz insanı tanımlarken "insan konuşan canlıdır." şeklinde tanımlarız. Bundan dolayı tanımların elde edilmesinde burhana ihtiyaç yoktur. Fakat "akıl mevcuttur." veya "daire hariçte vardır / yoktur." şeklinde bir takım önermelerde bulunduğumuzda bu önermelerimiz bir delile (burhana) muhtaçtır. Zira bütün şeyleri konuya/özneye (mevzû') hamletmede burhana ihtiyaç duyarız. Burada da varlık zihinde mahiyetin aynısı olmadığından varlığı mahiyete hamlederken bir delile ihtiyaç vardır. Zira bir şeyin zâtı ve zâtî özellikleri, o şeyin sübutunun (varlığının) delilidir. Buradaki zât bir şeyin hakikatinin tamamı ve mahiyetidir. Zât tür (nev') dür. Zâtî özellikler ise o mahiyetin cüzleri olup cins ve ayrımı (fasl) dır. Sonuç itibariyle varlık mahiyetin ne özdeşi ve ne de onun zâti niteliği konumunda bulunmadığından hamletme eylemini gerçekleştirirken delile ihtiyaç duyarız.[142]

1.5.1.3. İnfikâk Delili

Üçüncü delil: Buna "infikâk delili" de diyebiliriz. İnfikâk, idrak ettiğimiz bir şeyin mahiyetini çözümleme, akli faaliyetle harici ve zihni varlığını dikkate almaksızın

---

[141] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.90-91; Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye, c.I, s.178-179; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II, s.46-47

[142] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.91; Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye, c.I, s.179; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.47

varlığından ayırmak demektir. Örneğin bir üçgenin harici ve zihni varlığını dikkate almaksızın o üçgenin mahiyetini akledebiliriz.[143] Zira her mahiyet "mahiyet" olması açısından değerlendirildiğinde kavramsal tahlil düzeyinde mutlak bir yalınlık içerisinde yalnız başına ele alınmaya imkân tanır. Bu işaret ettiğimiz pür mahiyet, nötr konumunda olup ne mevcut ne de ma'dûm olarak nitelendirilebilinir. Kavramsal tahlil düzeyinde ele aldığımız "mahiyet" için varlık ve yokluk onun yani mahiyetin ne aynısıdır (özdeş) ne de onun bir cüz'ûdür. Örneğin insan mahiyeti hakkında "insan konuşan, var olan bir canlıdır" şeklinde bir önermede bulunmamız nasıl ki uygun değilse "insan konuşan, yok olan (ma'dûm) bir canlıdır." şeklinde bir önerme de uygun değildir. Şayet varlık, mahiyetin aynısı veya onun bir parçası olmuş olsaydı soyutlama konumundaki akıl, mahiyeti varlıktan soyutlayamazdı. Tıpkı insanın mahiyetinden konuşan/düşünen (nâtık) oluşunu, canlı oluşunu veya cisim oluşunu ayırmamızın mümkün olmadığı gibi. Zira zâtî özellikler ne hariçte ne de zihinde zattan ayrılmazlar. Şayet biz bu üç zâtî yani ayrılmaz özelliği zâttan ayırmış olsaydık ortada insanın mahiyeti diyebileceğimiz bir şey kalmazdı. [144]

Sebzevârî'nin yukarıdaki temel yaklaşımını şu şekilde açıklıyabiliriz; akıl, insanı genel/bütünsel (icmâli) bir tarzda tasavvur eder. Söz konusu bu tasavvur, birleşik (mürekkep) bir tasavvur olup bahse konu olan cüzler yani konuşan/düşünen (nâtık), canlı ve cisim oluş zihinde birleşik (mürekkep) bir sûretle mevcuttur. Bu cüzler, insan mahiyetinde birbirlerinden ayrılmazlar. Bundan dolayı zihindeki insan tasavvuru, cisim, canlı ve natık olma tasavvurunun ta kendisidir. Bununla beraber insanın mahiyeti, zihinde varlığı dikkate alınmaksızın idrak edilebilir. Bu bağlamda zihindeki varlıkla mahiyet arasındaki kavramsal ve ontolojik ilişki bazı yönlerden insanın siyah veya beyaz oluşuyla olan ilişkisi gibidir. Nasıl ki insanın tasavvuru, onun siyah veya beyaz oluşunu gerektirmiyorsa aynı şekilde onun mahiyetinin tasavvuru da varlığını gerektirmemektedir. Her ne kadar varlık akılda kavramsal tahlil düzeyinde mahiyetten ayrılabilir olsada hariçte mahiyetten ayrılması mümkün değildir. Bundan dolayı her ne zaman herhangi bir mahiyeti akletsek, onun zihinde varlığının akledilmesi o mahiyetin akledilmesine engel teşkil etmez. Nitekim yukarıda da işaret ettiğimiz gibi zihindeki/akıldaki insanın varlığıyla mahiyeti arasındaki kavramsal ilişki, insanla

---

[143] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.91

[144] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.91; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.47

beyazlık ve siyahlık arasındaki ilişki ve bağıntı gibidir. Bundan dolayı nasıl ki insanın tasavvuru beyazlık ve siyahlık tasavvurunu gerekli kılmıyorsa aynı şekilde insanın mahiyetini ayrı bir şekilde tasavvuru da bunun gibi olup insanın varlığının tasavvurunu yani varlığını gerekli kılmaz.[145]

1.5.1.4. İttihad ve Teselsül Delili

Dördüncü delil ise ittihad ve teselsül delilidir. Sebzevârî, varlığın mahiyetin aynısı olduğu şeklinde bir faraziyeyi kabul etmemiz halinde, o zaman bütünüyle bu nesnel dünyayı birlik hali (ittihad) içerisinde kabul etmiş olacağımızı; yok şayet varlığı, mahiyetin bir cüz'û şeklinde kabul edersek o zaman da teselsül meydana geleceğini söyler. Her ne kadar Aşkın Felsefe bütün bu cüz'i varlıkları tek bir hakikat olan varlığın teşkiki yapısı gereği varlığın farklı taayyün ve belirlenmeleri şeklinde kabul etse de, sonuç itibariyle bu nesnel âleme bir gerçeklik atfetmektedir. Özellikle sufilerden bir gurubun dillendirdiği "vahdet-i vücûd" anlayışını Sebzevârî savunur bir noktada görünerek onların burada "birlikten" kastettiklerinin yalnızca "vücud-i hakiki" olduğunu söyler. Yoksa sufizmin aşırılıklarından biri kabul edilen kavram ve mahiyetlerin "şey" oldukları şeklinde ontolojik gerçeklikteki ittihadı savunmadıklarını belirtir.[146]

Sebzevârî, şayet varlık, mahiyetin aynısı olmuş olsaydı, o zaman varlığın mahiyete hamledilmesi veya mahiyetin bir kısmının bir kısmı üzerine hamledilmesinin ancak "haml-ı evveli" yani kavram yönüyle birlik halinde bulunan iki şeyden birini diğerine hamletme şekli[147] ile mümkün olabileceğini söyler. Artık bu aşamada bizim "haml-ı şai sınaî" yani varlık bakımından 'mevzu' ve 'mahmûl'un birlik halinde, 'kavram' ve 'mahiyet' bakımından ise birbirinden farklı oldukları bir hamletme türü[148] şeklinde önermeleri oluşturmamızın olanaksız olacağını ifade eden Sebzevârî bunun sebebini şöyle açıklar; daha öncede belirtildiği üzere varlık kavramı tek bir anlama sahiptir. Kelamcıların iddiaları doğrultusunda mahiyet ile varlığı da özdeş kabul ettiğimizde artık farklılığı sağlayacak ontolojik bir etmen bulunmayacaktır.[149] Zira

---

[145] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.91; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.47
[146] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.91-92
[147] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.235
[148] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.234
[149] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.91

”haml-ı şai sınaî” şeklindeki bu hamletme türünün[150] temel özelliği özne ve yüklem arasında hem birliğin hem de farklılığın bulunmasıdır. Çünkü birlik yani varlık ontolojik bağı sağlarken farklılık yani mahiyet ise önermeden faydayı ortaya çıkaracaktır / hâsıl edecektir.[151] Nitekim bu bağlamda “mahiyet vardır.” şeklindeki bir önermenin fayda vermeyen bir konumda olacağını zira bu önerme “mahiyet, mahiyettir.” önermesinden farksız olmayacağını söyleyebiliriz. Yukarıda da belirtildiği gibi bir şeyi kendine hamletmek, yeni bir bilgi vermediği gibi fayda da vermeyen bir önerme türüdür.[152]

Sebzevârî mahiyetin, farklılığın kaynağı olması gerçeğinden hareketle insanın mahiyeti ile ağacın mahiyetinin özdeş olmadığını söyler. İnsan, insandır. Ağaç, ağaçtır. Deniz, denizdir. Şayet biz yukarıdaki faraziyeyi doğru kabul edip kavramsal çerçevede varlık ve mahiyet ayrımını kabul etmeyip bu ikisinin özdeşliğini (ayni) savunmuş olsaydık bütün mahiyetleri, tek bir mahiyet olarak kabul etmiş olurduk.[153] Bunun sonucu olarak da dünyadaki tüm şeylerin birbirlerinden ayrıldığı mahiyetlerini yok sayarak bütün şeyleri isimleriyle telaffuz etmenin imkânsızlığıyla karşı karşıya kalırdık.[154] Sebzevârî “varlığın” birliğin ilkesi “mahiyetin” ise çokluğun ilkesi olduğunu söyleyerek, dış dünyadaki şeylerin farklılığının mahiyetle mümkün olduğunu belirtir. Bunu göz ardı edip “insanın varlığı, mahiyetinin aynısıdır.” şeklinde bir önermenin doğruluğunu kabul ettiğimizde doğal olarak “insan, taşın mahiyetinin aynısıdır.”, “insan, ağacın mahiyetinin aynısıdır.” veya “insan, dairenin mahiyetinin aynısıdır.” şeklinde bir sonuca varmamız kaçınılmaz olur. Böylece insan ile daire veya taş veya diğer nesneler birbirleriyle benzeşerek bütün nesneler hakkındaki tasavvurumuz özdeşleşmiş / aynileşmiş olur.[155]

Mutahhari de Manzume’nin şerhinde benzer bir yaklaşımla kavramsal çerçevede varlık ve mahiyetin özdeşliğini kabul etmenin, somut nesnelerden aklın soyutlayıp çıkarmış (intiza) olduğu mahiyetler arasındaki farklılığı ortadan kaldıracağını söyler. O, dış dünyadaki hiçbir şeyin bir başka şeyin aynısı olmadığının altını çizerek nesnel

---

[150] Haml çeşitleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Hayderi, Durûs fi’l-Hikmeti’l-Müteâliye, c.I, s.315-322; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.234
[151] Hayderi, Durûs fi’l-Hikmeti’l-Müteâliye, c.I, s.315-322
[152] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.91
[153] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.91
[154] Mutahharî, Durûs fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye, c.I, s.48
[155] Sebzevârî, Şerhu Manzume fi’l-Mantık ve’l-Hikme, c.II, s.187-188; Mutahharî, Durûs fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye, c.I, s.48

dünyada var olan şeylerin tümü, birbirinden kendilerine has olan nitelikleriyle (min heysu hiye hiye) ayrıldıklarını belirtir. İnsan, taş, masa, deniz, vb. tüm şeylerin, bir diğerinden değişik olmasının temel ontolojik nedeninin, mahiyetten başka bir şey olmadığını söyler.[156]

Yukarıda işaret ettiğimiz şekliyle zihinde, varlıkla mahiyetin özdeşliğini (ayni) kabul ettiğimizde karşılaşacağımız diğer bir problem ise "teselsüldür." Sebzevârî varlık, mahiyetin bir cüz'ü ise o zaman teselsülün kaçınılmaz olduğunu söyler. Ona göre eğer zihinde mahiyet ile varlığın özdeşliğini iddia ediyorsak, var olanın (mevcud) yok olanla (ma'dûm) kâim olması mümkün olmadığından, mahiyetin var olabilmesi için mevcut olan bir başka cüze ihtiyacı olacaktır. Bu takdirde de varlık, bir başka cüz'ün cüz'û şeklinde değerlendirilecektir. Böylece varlık ayrılmaz ve gerekli (lâzimi) bir unsur olduğundan mahiyetin cüz'ü olan varlık bir başka cüze o da bir başka cüze ve böylece her cüz bir başka cüze ihtiyaç duymuş olacaktır. Bir cüz'ûn bir başka cüz'û gerekli kılması şeklinde ortaya çıkan bu durum, mahiyetin cüzlerinin sonsuza kadar gitmesi anlamına gelecektir. Sebzevârî bu sonsuz sayıdaki mahiyetlerin bütün yönleriyle kavranmasının mümkün olamayacağını belirtir. Çünkü bizler bu mahiyetleri ya onların özsel niteliklerinden (zâtıyat-ı evveli) olan yakın cins (cins-i karib) ve yakın ayırımla (fasl-ı karib) ya da ilintisel niteliklerinden (zâtıyat-ı sanaviye) olan uzak cins (cins-i ba'id) ve uzak ayırım (fasl-ı ba'id) ile tasavvur ederiz. Özsel (zâti) tümellere, insan için söz konusu olan "bilme/nâtık" ve "canlılık" kavramlarını, ilintisel tümeller için ise insana nispetle "cisim olma" ve "büyüme" özelliklerini örnek olarak verebiliriz.[157] Yani bir mahiyetin tanımı yine kendisinden başkası değildir. Bundan dolayı tanım, beş tümelden yalnızca cins veya yalnızca fasılla yapılamaz. Aksine bir tanımda bu ikisini bir arada beraber kullanmamız gerekir. Çünkü türün özelliği ancak bu şekilde belirlenebilir. Böylece mantık ilminde ifade edilen gerçek bir tanımı elde etmiş oluruz.[158] Ancak teselsül söz konusu olduğunda yukarıda belirtilen şekliyle herhangi bir şeyin mahiyetini tanımlama mümkün olamayacağı gibi bu mahiyetin 'ne-liğinin' bilinmesi de söz konusu olmayacaktır.

---

[156] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.45
[157] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.92; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.236
[158] Kutluer, ilhan, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s.120; Emiroğlu, Klasik Mantığa Giriş, s.83

Ancak mahiyetin asıl olduğuna kail olanlar yukarıdaki bu tespite madde-sûret teorisi temelinde şu itirazı yaparlar; sizin iddia etmiş olduğunuz şekliyle belli bir düzen içinde birbirini gerektiren bu cüzler şayet zihin dışı dünyada bulunmuş olsalardı haklı olarak teselsül kaçınılmaz olurdu.[159] Çünkü harici cüzler yani dış dünyadaki bütün şeyler madde ve form/şekil (sûret) olmak üzere "birleşik terkib" halinde bulunurlar. Madde ve formun dış dünyada birbirlerinden ayrı bir şekilde düşünülmesi söz konusu olamaz.[160] Bu cüzlerin yani mahiyetlerin varlıkları, sebep olmak (illiyet)–sebepli olmak (malûliyet), hal olmak (hâliyye)-mahal olmak (mahalliye) şeklinde birbirinden değişik kavramsal ve ontolojik konumda bulunurlar. Nitekim form için sebep (illet) olan herhangi bir şey madde söz konusu olunca sebep (illet) olamaz.[161] Ancak akli yani tasavvuri cüzler söz konusu olduğunda ise teselsül meydana gelmez. Çünkü bu akli cüzler kesin olarak yalnızca somut varlıkta birleşmiş olarak bulunurlar. Yoksa zâtlarının varlık kazanma/cevherleşmesi (tecevhür) aşamasında birlik halinde olmayıp aksine gerçekte (nefsu'l-emr) birbirlerinden ayrılabilir özelliktedirler. Kaldı ki zihin ve zihin dışı şeklinde kesin bir ontolojik ayrım ortada iken bu akli cüzlerin cevherleşmek sûretiyle öncelikli olmalarından daha doğal bir şeyin olamayacağını belirterek söz konusu cüzlerin, mahiyetlerini öncelemelerini ontolojik bir problem olarak görmezler.[162]

Sebzevârî, varlık kazanma (tecevhür) aşamasında akli cüzlerin kendi ayrılmazlarına olan öncelikleri konusunu mahiyetçi bakış açısından şöyle izah eder; beş tümelden olan cins ve ayırımın (fasl) mahiyetleri, kendi mahiyetlerinin şeyleşmeleri hususunda türün (nev') mahiyetinin şeyleşmesi üzerine olan bir önceliğe sahiptirler. Diğer bir ifadeyle zihinde bir şeyi tanımlarken öncelikli olarak o şeyle ilgili cins ve ayrım kavramlarını oluşturduktan sonra bu ikisiyle de türü (nev') belirleriz. Ancak Sebzevârî bunun yani cins ve ayırımın (fasl) önceliğinin, mahiyetin varlığını göz önünde bulundurmaksızın meseleyi ele aldığımız zaman söz konusu olacağını belirtir. Zira mahiyetler kendi varlıklarından ayrı olarak gerçekleşmeleri mümkün olsaydı bu iki mahiyet yani cins ve ayırım, tür mahiyetini öncelemiş olurlardı. Sebzevârî mahiyetin kendi ayrılmazlarına olan önceliğini (tekaddüm) bu türden olan bir öncelik olduğunu

---

[159] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.92
[160] Altıntaş, Hayrani, İbn Sînâ Metafiziği, Elis Yayınları, Ankara, 2008, s.122
[161] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.236
[162] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.92

belirtir. Sebzevârî, söz konusu akli cüzlerin gerek zâtlarının varlık kazanması (tecevhür) yönüyle ve gerekse her cüz kavramının farklı gerçeklikler olması bakımından olsun birbirlerinden ayrılabilir mevcutlar olduğunu söyler. Ayrıca buna ilave olarak mahiyetlerin şeyleşmelerinde yani varlık kazanmalarında ontolojik ortaklığı (iştirâk) sağlayan şeyin, farklılığı (imtiyaz) sağlayan şeyden başka (ğayr) olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle ontolojik birliğin kaynağı "varlık" iken ayrılığın kaynağı ise "mahiyet"tir. Sebzevârî bu genel çerceveyi verdikten sonra mahiyetin asaletini savunan görüşe göre; bu cüzler birbirlerinden ayrılabilir, sonsuzluğa kadar gitmeyen bir çoğalma özelliğine sahiptirler. Bu akli cüzler i'tibari yani aklın tasarımları olduklarından akıl bu konudaki zihinsel faaliyetini sonlandırdığında haliyle bu akli tasarımların varlıkları da sonlanacaktır. Böylece kavramsal boyutta bir teselsülden bahsetmek mümkün olmayacaktır.[163]

Sebzevârî, mahiyetin esas olduğunu savunanların bu konudaki temel görüşlerini yukarıdaki şekliyle aktardıktan sonra kendi itirazını şu şekilde yapar; söz konusu bu akli cüzlerin somut varlıkta birlik olmaları, nefs, akıl, araz gibi harici basit mahiyetlerle olan gerçek bir ilişkidir. Fakat cisimler gibi harici birleşik (mürekkep) mahiyetlerle olan ilişkilerine gelince bu akli cüzlerin maddelerden ve sûretlerden başka bir şey olmadığını diğer bir ifadeyle söz konusu cüzlerin bu her ikisinin özdeşi (aynı) olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim cisimsel bir şeyi tanımlarken; akli cüzlerden biri olan "cins" o cismin "madde"sini "ayrım/fasl" ise o cismin "sûret"ini içerir. Sebzevârî bu akli cüzler ile "maddeler" ve "sûretler" arasındaki farklılığın ise i'tibari olup zihinde kavramsal boyutta söz konusu olduğunu belirtir. Nitekim bu akli cüzler birbirlerinden farklı kavramlardır. Akli cüzlerin sonsuz olması doğal olarak teselsülü zorunlu kılacaktır. Sebzevârî teselsülün gerekliliğinin yalnızca herhangi bir yerde (mevzu') olması dahi bu görüşün yanlışlığını göstermesi açısından yeterli olacağını belirtir. Nitekim hatırlayalım mahiyetciler söz konusu cüzlerin dış dünyada olmayıp zihinde birbirinden ayrılmış halde bulunduklarından teselsülün vaki olmadığını ileri sürmüşlerdi. Ancak Sebzevârî bunun aksine özellikle teselsülün harici birleşik mahiyetlerde yani zihin-dışı dünyada gerçekleştiğinin altını çizerek mahiyetci görüşün bu konuda kendilerini dayandırmış oldukları argümanları boşa çıkartmıştır.[164]

---

[163] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.238
[164] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.93

Varlığın esas oluşu ön kabulüne dayalı olarak varlık ve mahiyetten hangisinin öncelikli olduğu konusundaki tercihimizin bir sonucu şeklinde karşımıza çıkan teselsül sorununu madde-sûret teorisi bağlamında varoluş türleri açısından da şöyle izah edebiliriz; öncelikli olarak "cüz" ve "şey" kavramlarını kendi aralarında bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda "cüz" kavramının daha genel (umumi) bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu cüz "lâ bi-şart" (kayıtsız oluş) ile beraber ele alındığında yani sınırlanmamış haliyle değerlendirilip bir başka şeyle ilişkilendirildiğinde bir birlik elde edilir. Elde edilen bu birliğe birçok şey hamledebiliriz. Bu birliği beş tümel açısından değerlendirdiğimizde bunun karşılığının "cins" olduğunu görürüz. Bu cüz "bi şart-ı lâ" (negatif olarak kayıtlı ve şartlı) itibariyle değerlendirildiğinde yani soyut olarak sınırlanmış şekliyle ele alındığında ise "madde" olur. Bir şey için söz konusu olan özel maddi cüz, "lâ bi-şart" itibari oluşuyla beraber değerlendirildiğinde ayrım (fasl) olur. Aynı cüz "bi şart-ı lâ" itibari oluşuyla değerlendirildiğinde form (sûret) olur. Sonuç itibariyle varlığı mahiyet için akli bir cüz kabul ettiğimizde, bu cüzler harici mürekkeb mahiyetlerde sonsuz bir şekilde meydana gelerek teselsül kaçınılmaz olur.[165]

Sebzevârî, kendi felsefi düşünce bütünlüğünü sağlamak ve varlığın hakikatini bir metafizik tecrübe olarak kendi felsefi sisteminde tam olarak yansıtmak adına varlık kavramını hem ontolojik hem de kavramsal gerçeklik boyutunda kendi içerisinde bir taksime tabi tutar. Filozofumuz bu taksim ve tahlil neticesinde varlıkla ilgili dört temel kavram elde eder. Nitekim Sebzevârî varlıkla ilgili bu dört ana terimi genel anlamda varlık-mahiyet ilişkisini özelde ise varlık ve mahiyetten hangisini birbirine eklendiği problemini temellendirdiği felsefi zeminin esasını oluşturur. Ayrıca varlıkla ilgili bu dört temel kavramın aynı zamanda diğer irfani ve felsefi ekollerdeki karşılıklarını da zikretmesi bizlere geniş bir perspektif sunması açısından önemlidir.[166]

Sebzevârî, öncelikli olarak yukarıda da işaret ettiğimiz gibi varlığı iki farklı varlık düzeyine ayırır; ı) varlığın mefhumu, ıı) varlığın hakikati. Filozofumuz daha sonra varlığın kavramsal gerçekliğini; a) "mutlak varlık" b) "varlıktan bir parça (hisse/hisas)" şeklinde ikiye ayırırken varlığın ontolojik gerçeklik düzeyindeki varlık

---

[165] Sebzevârî, Şerh-i ManzumeKısmul Hikme, c.II, s.93; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.239; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.205

[166] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.93-94; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.241; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.188

mertebelerini de; c) "genel birim (ferd-i 'am)" d) "özel (has) birim" şeklinde ikiye ayırarak toplamda dört farklı anlama sahip varlık kavramına ulaşır.[167]

Sebzevârî "mutlak varlığı" bu aşamada genel/umumi niteliğe sahip bir kavram olarak tanımlar. Bu şekliyle "mutlak varlık" bütün belirlenimlerden uzak, zihinde apriori bir tarzda var olur. "Mutlak varlık" tüm ontik ilişkilendirilmelerden yalıtılmış olduğundan dolayı mutlak bir yalınlık içerisinde pür varlık şeklinde tanımlar. Nitekim bu anlamda varlık mutlak olarak metafiziksel bir saflık halindedir. Söz konusu bu kavramın ontolojik anlamdaki yalınlığı bunun aynı zamanda tüm varlığı kapsayan bir özelliğe de sahip olması demektir. Zira varlık bu makamda zâtı yönüyle yokluğu da kabullenmekten uzaktır.[168] Bu mertebede varlık "bi-şart-ı lâ" ile değerlendirilip herhangi bir belirlilikle sınırlanmamış olup mutlak anlamda tüm kayıt ve şarttan uzak olarak metafiziksel bir yalınlık içerisinde kabul edilir. Sebzevârî 'mutlak varlık kavramı'nın mahiyet üzerine mutlak bir şekilde eklendiğini belirterek bu konumda varlığın kavramsal gerçekliğine dikkat çeker. Bu düzeyde varlık "o odur" konumunda olup mahiyetten farklıdır.[169]

Sebzevârî varlığın kavramsal gerçekliğine ait olan ikinci kategoriyi "varlıktan bir parça (hisse/hisas)" veya "mukayyed varlık" olarak isimlendirir. Sebzevârî bu mertebedeki varlığı ise farklı farklı mahiyetlere tamlanan/eklenen (muzâf) olacak şekilde bulunan kavramın kendisi olarak tanımlar. Söz konusu ilişkinin (izâfet) kendisi mahiyete dâhil olurken, tamlayan (muzâfun ileyh) ise mahiyetin dışındadır. Daha doğrusu ilişki (izâfet) dâhili bir mahiyetin, hârici bir mahiyete olan bağıntısı şeklinde gerçekleşir. Buna örnek olarak "hayvanu-n nâtık" terkibindeki "canlı olma/heyavan" kavramının bir tamlanan (muzâf) olarak "düşünen/nâtık" kavramına izafetini zikredebiliriz. Zira burada "canlı olma" kavramı tek birim (ferd) olarak "düşünen" kavramına eklenen ve katılan olup onu kapsayan bir konumda bulunmaktadır. Yani bir nevi içlem-kaplam şeklinde de ifade edebileceğimiz bir tarzda tamlanan (muzâf) ile tamlayan (muzâfun ileyh) beraber birlikte bulunurlar.[170] Bir başka ifadeyle söz konusu

---

[167] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.93,95; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.189
[168] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.240; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.189
[169] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.93; Izutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, s.47
[170] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.93; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.240

"mukayyed varlık" ister genel anlamda isterse özel anlamda olsun mutlak bir şekilde tüm cüzi varlıklar için kullanılan genel bir kavramdır.[171]

Sebzevârî "mukayyed varlığı" açıkladıktan sonra tekrar "mutlak varlık" kavramına dönerek bu kavramın ontolojik konumu üzerinden varlığa ilişkin diğer söz konusu olan iki kavramı tahlil eder. Sebzevârî mutlak bir tarzda kavramsal gerçeklik boyutuyla mahiyetlere eklenen bu söz konusu "mutlak varlığın" mutlak oluşluluğunun, tek birim (ferd) söz konusu olunca genelleştirme niteliğiyle öne çıktığını söyler. Bu aşamada "mutlak oluş" "genel ('am)" ve "özel (has)" olmak üzere iki farklı şekilde "mutlak"ın dışında bir başka anlama da delalet eder. Zira bu anlamıyla varlık için artık kavramsal bir gerçeklikten söz edemeyiz. Çünkü bir şeyin "tek birim/ferd" olmasındaki ölçüt; tabiatın/doğanın nesnel etkilerinin kendi üzerine gerçekleştiği yani terettüp ettiği varlıktır. Bir başka ifadeyle söz konusu bu varlık zihni bir kavram olmayıp dış dünyada ontolojik gerçekliğiyle mevcuttur. Burada zikredilen "genel" ve "özel" kavramları, birimliğe (ferdiyyet) zıt olmayan (münâfi) "vücûd-u ayni"ye göre "genişlik" ve "darlık" anlamında olup mantık ilmiyle ilgili kavramlar değillerdir.[172]

Nitekim Sebzevârî bizlerin "vücûd-u ayni" yönüyle "genel" ve "özel" kavramlar yerine "genişlik" ve "darlık" ifadelerini kullanmamızın zevk-i teellüh mektebiyle yani urâfanın kullanımıyla uygunluk gösterdiğini belirtir. Nitekim bunların yani âriflerin "el-külli" , "el-'amm" ve "el-mutlak" kavramlarını fertlere uygulanması (sıdk) mümteni olan "vücûd-u-hakiki" kavramı yerine kullandıklarını (ıtlâk) söyler. Sebzevârî âriflerin "vücûd-u-hakiki" şeklinde ifade etmiş oldukları bu varlık mertebesini, metafizik ve ontolojik anlamda en kuşatıcı ve kapsamının en geniş (el-muhit el-vasi) olduğu bir makam olarak gördüklerini ifade eder. Sebzevârî bu ekol mensuplarının "el-hass" "el-mukayyed" ve "el-cüz'î" kavramlarını da bu sefer "vücûd-u-hakiki" nin özel bir yönü itibariyle "vücûd-u-hakiki" için kullandıklarını belirtir. Sebzevârî bununla da ontolojik anlamda "sınırlı" (mahdûd) ve "kuşatılmış" (muhât) olan varlığı kastettiklerini söyler. Yani cüzi varlıkları ifade ettiğini söyler. Yine bu bağlamda olmak üzere Sebzevârî

---

[171] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.93; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.189

[172] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II,s.93-94; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.118, 189

İşrakilerin de "lafz-ı külli" kavramını "rabbun nev/türlerin efendisi"[173] kavramı üzerine ıtlak ettiklerini ifade eder.[174]

Sebzevârî "genel birim (ferd-i 'am)" şeklinde ifade edilen bir anlam içeriğine sahip bu aşamanın kavram dünyasından ontolojik gerçekliğe geçişin sınırı olduğunu belirterek varlığın bu aşamada her şeyi kapsadığını (el-muhit) ifade eder. Sebzevârî bu bağlamda varlığı ontolojik kapsam alanı açısından değerlendirdiğimizde onun bu söz konusu ontik genişliğiyle her şeyin kendisine dâhil olduğu (el-vâsi) bir metafizik hakikat olduğunu söyler.[175] Varlık bu mertebede ontolojik birliğini muhafaza etmektedir. Ancak çoğalmaya istidadı olan bir konumdadır. Nitekim Sebzevârî bu varlık düzeyini "vücud-u munbasitin hakikati" yani "sürekli yayılan" veya "genişleyen" varlığın gerçekliği şeklinde tanımlar. Sebzevârî "vücud-u munbasit" kavramının varlığın yaratıcı fiili anlamında "feyz-i mukaddes" olarakta isimlendirildiğini belirtir. Sebzevârî "varlığın genel fertleri/birimleri" şeklinde ifade edilen bu varlık düzeyinin bu mertebede kendi zâtında sonsuz mertebeleri içeren bir gerçeklik halindedir.[176]

Sebzevârî söz konusu "mutlak varlığın" tek birimle /ferdle olan metafizik ilişkisinin diğer bir ontolojik vechesi olarak d) "özel (has) birim" şeklinde ifade edilen varlık kategorisi olduğunu söyler. Bu aşamada varlık artık pür metafizik gerçekliğiyle doğrudan tecrübe edilemez. Zira varlık bu mertebede yani fenomenler dünyasında mahiyetler tarafından perdelenmiştir. Nitekim varlığın asli birliği kesret haline dönüşerek çeşitli sûretler şeklinde "cüzi varlıklar" diğer ifadeyle "tabii kül" olarak tecelli etmiştir. Sebzevârî'nin ifadesiyle ontolojik anlamda "sınırlı" (mahdûd) ve "kuşatılmış" (muhât) olan varlıklardır. Bunlar artık ontolojik bir gerçekliğe sahiptir. Sebzevârî varlığın bu cüzi vechelerini yani tikel formları varlığın farklı dereceleri şeklinde tanımlar. Zira zihin bu tikel formları birbirinden bağımsız mahiyetler şekinde değerlendirir. Ancak bu söz konusu mahiyetler varlık sayesinde gerçekleşip ma'dûm olmaktan kurtulmuşlardır.[177]

Sebzevârî ilk iki varlık kavramının yani "genel bedihi varlık" ile "varlığın hisseleri" şeklindeki varlığın kısımlarının kavramsal gerçeklik düzeyinde mahiyete

---

[173] Geniş bilgi için bk. Erdoğan, İsmail, Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı, İlâhiyât/Avrasya Yayıncılık, Ankara, 2004, s.31-72

[174] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.93-94

[175] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.93-94; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.190

[176] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.95; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.190

[177] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.93-95; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.241; Izutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, s.90; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.190

eklenen (zâid) bir konumda değerlendirildiğini belirtir. Sebzevârî bu iki varlık düzeyinin üçüncü varlık düzeyine yani "varlığın genel fertleri/birimler" şeklindeki varlığın üzerine eklenen olmalarını da aynı şekilde kavramsal gerçeklik boyutunda vuku bulduğunu söyler.[178] Ancak Sebzevârî bu iki varlık kavramının yani "genel bedihi varlık/mutlak varlık" ile "varlığın hisseleri"söz konusu "varlığın genel fertleri" şeklinde tanımladığımız varlık düzeyi için zati bir nitelik olmadıklarını belirtir. Çünkü "varlığın genel fertleri" anlamındaki varlık mertebesindeki varlığın hem fertleri hem de hakikati birleşik (terkib) olmayıp aksine basittir. Şayet "genel bedihi varlık", "varlığın genel fertleri" için zâti bir nitelik olarak cins olmuş olsaydı o zaman "Vâcibü'l-vücûd / Zorunlu Varlık" ın diğer varlıklardan temyizi ayrım (fasl) ile olurdu ki bu da Tanrı'nın birleşik (terkib) olduğu anlamına gelirdir. O halde bu varlık mertebeleri içerisinde, yalnızca "varlığın genel kavramı" yani "mutlak varlık" anlamındaki varlık, "varlığın hisseleri" yani "mukayyed varlık" için zâti nitelik olarak kabul edilir. Bu söz konusu zâti nitelik olma, dış dünyada olmayıp zihnin bir yüklemesi şeklinde i'tibari bir durumdur.[179]

Sebzevârî yukarıdaki yapmış olduğumuz değerlendirmeler çerçevesinde konuyu tekrar başa götürerek Eş'arilerin bu dört varlık mertebesinde ne kavramsal ne de ontolojik gerçeklik düzeyinde varlık ile mahiyet arasında hiçbir ayrımı kabul etmeyerek bu ikisinin yani varlıkla mahiyetin özdeş (ayni) olduğunu ısrarla iddia ettiklerini belirtir. Eş'arilere göre bu söz konusu varlık düzeylerinin tümü birbirinden farklı mahiyetlerden başka bir şey değildir. Bundan dolayı Eşarilere göre burada yapılan şey "tek olan bir şeyin" bazen varlık bazende mahiyet olarak ifade edilmesinden ibarettir.[180]

1.6. Hak Teâlâ (Vâcibu'l-Vücûd) Yalnızca Yine Kendisidir[181]

1.6.1. Konunun Tarihsel Arka Planı

Bu konu metafiziğin önemli problemlerinden biri olup aşağıda gündeme getireceğimiz boyutuyla yalnızca İslam felsefesine özgü bir tartışmadır. Ancak 'varlık' ve 'zat' ayrımı şeklinde temayüz eden bu meseleye ilişkin tartışmayı genel hatlarıyla İlkçağ Yunan düşüncesinde de görmekteyiz.[182] Bu mesele, Farabi ile başlayıp

---

[178] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.95; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.190
[179] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.95; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.241
[180] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.95; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.242
[181] Bu konuyla ilgili olarak geniş bilgi için bk. Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, s.113-119
[182] Ülken, Hilmi Ziya, Felsefeye Giriş-2, T.İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, s.277-278

geleneksel İslam düşüncesinde benzer başlıklar altında ele alınmıştır.[183] Hatta bu konuyu Fahreddin Razi, Celaleddin Devvani ve Gazzâli gibi kelamcılar da aynı başlık altında eserlerinde ele alıp incelemişlerdir. Ancak bunlar, filozofların bu problemle ilgili kullandıkları başlığı kullanmalarına rağmen, bu meselenin en temel kaziyelerinden biri olan "Mahiyet, Vâcibü'l-vücûd'dan nefyedilir." görüşüne muhalefet etmek sûretiyle bu meselede inhiraf etmişlerdir. Bu problemle ilgili tartışmalara baktığımızda bu meselenin iki farklı boyutta ele alındığı görülmektedir. Bunlardan biri, felsefi bir temelde ele alınan ve felsefi bir çizgide süregelen tartışmaların genel kabul gören görüş diğeri ise kelamcıların bazı hususlardaki itirazları ve bunlara verilen cevaplar şeklinde cereyan eden boyutudur.[184] Bu meselenin kısa tarihi çerçevesine dikkat çektikten sonra konumuza geçebiliriz.

1.6.2. Sebzevârî'nin Görüşü

Sebzevârî, konuya Farabi'nin "hak" kavramı hakkındaki üç değişik tanımını zikrederek giriş yapar. Farabi'nin "hak" kavramı ile ilgili birinci tanımı epistemolojik bir perspektife sahiptir. Buna göre "hak" kavramı gerçeğe uygun önerme veya "kavl" olarak tarif edilir. Zira "kendisinden haber verilen (muhberu anh) için önermenin doğru ve gerçeğe uygun olmasıdır. "Hak" kavramı ile ilgili olarak ikinci tanım daha çok ontolojik bir mahiyete sahiptir. Burada "hak" kavramı gerçekliği olan, tahakkuk bulmuş, bilfiil hâsıl olmuş olan şeydir. Yani ontolojik gerçekliği bulunan varlıktır. Üçüncü tanım ise "hak" kavramı ile ilgili olup kendisine "yokluk", "had/sınır" gibi hiçbir butlanın ilişmediği pür varlıktır.[185]

Sebzevârî "hak" kavramı ile ilgili olarak yapmış olduğu bu üç tanımdan sonra kendi tasavvurundaki "Allah" ile "hak" kavramı arasındaki metafizik ilişkiye dayalı açıklamalarına geçer. Sebzevârî biz "O, haktır." dediğimizde butlanın kendisine karışmadığı, varlığı kendisinden olmayıp bir başkasıyla olan varlıkların tümünün O'nunla var olduğu "kendisiyle zorunlu olan" varlık "el-Vâcib" i kastettiğini belirtir. O'nu en gerçek (hak) varlık olarak tanımlar. Zira Zorunlu Varlık'tan daha gerçek bir

---

[183] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, , c.I, s.149; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.97-98; Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, s.11-18

[184] Bu meselede özellikle Fahreddin Razi'nin itirazları ve ona verilen cevaplar muvacehesinde yapılan tartışmalar hakkında daha geniş bilgi için bk. Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.150-151; Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye, s.504-509

[185] Sebzevârî, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, c.I, s.200-201

şey yoktur. O'nun hakiki varlığından (el-vücûdi el-hakiki) ayrı bir mahiyetinin bulunmadığının altını çizer. Kendisiyle zorunlu varlık, mevcudiyetinin onunla olduğu yalnızca ona mahsus olan "vücûd-i has" ile varlığının aynısıdır. Kendisi dışındaki tüm varlığın, var olmak bakımından bütün mevcudatta müşterek bir gerçeklik olma hakikatini kendisinden kesbettikleri bu ortak varlık yani "müşterek mutlak varlık", Vacibul vücûd için söz konusu değildir. Zâten O'nun için öngörülen varlık, itibari bir durum olup zihinde mevcuttur. O'nun "ma bihi huve huve" (o şey ile kendisi olan şey) anlamındaki mahiyeti yine O'nun varlığından başka bir şey değildir. Yani O'nun "enniyesidir". Diğer bir ifadeyle O'nun varlığıdır.[186] Zira "mütehakkık" olan yani ontolojik gerçekliği bulunan tüm şeyler ya varlık ya da mahiyet olmak üzere iki ayrı varlık düzeyi şeklinde kabul edilir. Ancak mahiyet, yapısı gereği bizâtîhi var olmayıp, mevcudiyetini kendi dışında bir başka şeyle yani bir illetle (sebeple) elde etmektedir. Bu illet ise varlıktan başkası değildir. Mahiyetin bu malûl (sebepli) oluşu, kendisini metafizik bir fakirliğe mahkûm eder. Zira mahiyet için kullandığımız "ontolojik gerçeklik" ifadesi mecazi bir izafetten başka bir şey değildir. Bu da varlıkla mahiyetin aynı ontolojik kökeni paylaşmadığını göstermektedir. Bundan dolayı mahiyet, o şeyle (varlıkla) aynı ontolojik kökeni paylaşmamasından ötürü[187] o şeyin zâtına ilişen bir gerçeklik olmadığından, geriye yalnızca varlığı bir başkasından olmayıp bizâtîhi kendisinden olan Vâcibü'l-vücûd'un hakikati olan varlığından başka bir şey kalmaz. Netice itibariyle "Zorunlu varlık" için bir mahiyetin oluşu ve varlığının zorunluluğu da bu mahiyetle alakalı olmasının artık O'nun kendisiyle zorunlu varlık olmadığı anlamına gelecektir. Çünkü O'nun zorunluluğu, artık özü gereği (bizâtîhi) olmayıp O, denilemeyecek olan bir başka şey (bigayrihi) sebebiyle zorunlu olmuş olacaktır. Bu da O'nu "Kendisiyle Zorunlu Varlık" olmaktan çıkarıp mümkün varlık kılacaktır.[188] Zira bizâtîhi zorunlu varlığın aynı zamanda kendisi dışında bir başka illetle de zorunlu olması bir çelişkidir.[189]

---

[186] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.97-100; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.241; Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, s.116

[187] Çünkü bu mahiyetin ontolojik köken farklılığının sebebi onun yani mahiyetin bizatihi var olmadığı, mevcudiyetinin kendi dışında bir başka şeye yani bir sebebe muhtaç olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebep varlıktan başkası değildir. Bundan dolayı "ontolojik gerçeklik" kavramı varlık için kullanıldığında hakikattir, mahiyet için ise mecazdir bk. Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.240

[188] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.243; İbn Sînâ, Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II (el-İlâhiyyât), çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.89

[189] Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, s.88

Konunun girişinde kelamcıların bu problemle ilgili görüşlerine kısaca işaret etmiştik. Onlar "Vâcibü'l-vücûd" ile "Vâcibü'l-vücûd'un" dışındaki varlıklar arasında "var olmaya" özne olma açısından bir benzeşmenin tehlikesinden bahsederler. Kelamcılar yaratanla yaratılan arasındaki bu benzeşmeyi bertaraf etmek adına kendilerince bir ontolojik farklılık oluştururlar. Buna göre "zorunlu varlığın" dışındaki tüm varlığı "mahiyeti bilinen" olarak tanımlarlar. Veya en azından onların zâtlarına işaret etmek sûretiyle de olmuş olsa bir bilinmekten söz edilebilen varlıklar şeklinde bir ifade kullanırlar. Fakat söz konusu Tanrı olunca "O'nun mahiyeti, tam olarak bilinmeyendir. (Künhü meçhuldür)" şeklinde bir yaklaşım sergilerler.[190]

Sebzevârî, kelamcıların zorunlu varlık için içeriği tam olarak bilinmeyen (meçhul) bir mahiyeti ön görmelerini eleştirir. Bunun bir yanıltma ve bir abartı olduğunu belirtir. Zira zorunlu varlık için yalnızca tek bir ilke ve tek bir yön söz konusudur. İçeriği tam olarak bilinmeyen bu mahiyetin özü nedir? Bu mahiyetin özelliği nedir? Bu mahiyet, meleksel/meleki bir özellikte midir, feleksel/feleki mi, insâni mi yoksa bunların dışında başka bir özellik mi taşımaktadır? Bunun ne olduğunu belirlemek mümkün değildir. Sonuç itibariyle hangi özelliği taşırsa taşısın son tahlilde zorunlu varlık için ön görülen bu mahiyet, varlık açısından değerlendirildiğinde, yukarıda işaret ettiğimiz bu birbirlerinden farklı -meleki, feleki, insâni- mahiyetlerle aynı ontolojik kökeni paylaştığından, varlığın ne zâtı ne de zâtının bir cüz'û olması mümkün değildir. Bu mahiyet için ancak varlığı kabullenecek bir konumdadır şeklinde bir yargıda bulunabiliriz. Bunun ötesinde bu bağlamda, bu mahiyet hakkında ortaya koyacağımız tüm yaklaşımlar bizler için felsefi sonuçları olmayan, bilinmezlikle nitelenen bir durumu doğuracaktır. Bu mahiyet için öngördüğümüz bu temel yargının bir sonucu olarak, bu mahiyet varlık için bir fâil de değildir. Şayet bu öngörülen mahiyet, varlığın sınhıyyetinden yani varlıkla aynı ontolojik esası paylaşmış olsaydı zâten o zaman bu ön görülen şey mahiyet olmayacaktı.[191] Sebzevârî'nin bu tespitlerinden hareketle, kelamcıların "O'nun mahiyeti, varlığının aynısıdır." şeklinde ortaya koydukları bu önerme ile "O'nun mahiyeti, künhü bilinmeyendir." önermesiyle aynı anlamı tazammun ettiğini söyleyebiliriz. Zâten "O'nun mahiyeti, künhü bilinmeyendir" şeklindeki bu cümleyi dikkatli bir tahlile tabi tuttuğumuzda, bunların Tanrı için bir mahiyet öngörmediklerini söylememiz mümkün değildir. Kelamcıların

---

[190] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.150
[191] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.243

"Vâcibü'l-vücûd" dan mahiyeti selbetmeyip aksine O'nun için bir mahiyetten söz ettiklerini rahatlıkla ifade edebiliriz.[192]

Vâcibü'l-vücûd'un varlığından başka bir hakikatinin olmadığı hususundaki bu tartışmaya Hasan Zade Amuli farklı bir boyuttan katılır. Hasan Zade Amuli Manzume'nin şerhinde, "vücûd-i samedi" şeklinde ifade edilen bir başka kavram kullanır.[193] Aslında bu kavram Sebzevârî'nin hiç de uzak olmadığı tam aksine Sebzevârî metafiziğinin beslendiği en temel kaynaklardan olan irfani bir bakıştır. Amuli'nin bu irfani yorumu, Sebzevârî'nin irfani geleneğe yaslanan bir filozof olduğu gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda birbiriyle örtüşen bir sonuç ortaya çıkarmaktadır.[194]

Amuli bu konuda en uygun ve en gerçekçi burhan olarak "vücûd-i samedi" kavramını zikreder. O'nun için herhangi bir boşluk söz konusu değildir. O, vahdetinde "Küll" olduğundan hardal tanesi ağırlığında olan bir şey dahi onun varlığının kapsamı dışında düşünülemez. Yine aynı şekilde varlığının cinsinden olan hiçbir sıfat ve yetkinlik (kemâlat) O'nun mutlak varlığının dışında kalan (gayrı olan) mümkün varlıklar için var olamaz. O, vücûd-i hakiki olmak yönüyle her şeyi kuşatmıştır. Bundan dolayı O, sınırlandırılamaz. O, mücerreddir. O, "ferdi hakiki" olduğundan O'nun için bir mahiyet ön görülemez. Örneğin akıl, nefs gibi kavramlar için de mücerred lafzını kullanırız. Fakat bunlar için kullandığımız mücerret, maddeden uzak olmalarıdır. Yoksa mahiyetleri yoktur anlamında değildir. Mahiyetten mücerret olan varlık yalnızca "O"dur.[195]

Bu makam Tanrı'nın isimleri itibariyle değerlendirildiğinde ehadiyyet makamıdır. Bu metafizik mertebede 'O', bütün mümkün varlıkların, ontolojik boyutta ve metafizik gerçeklikte içerisinde bulundukları ontik fakirlik nedeniyle O'na muhtaç oldukları yegâne mutlak hükümrandır. Yalnızca metafizik zenginlik O'na mahsustur. Diğer tüm varlıklar O'na muhtaçtırlar.[196]

Sebzevârî bir yönüyle İşrakilik diğer yönüyle de irfan kokan bir ifadeyle "kendisiyle zorunlu olan varlığın" "sırf-ı nur" ve "baht-ı vücûd" olduğunu söyler. Nitekim Manzume'nin 3.beyitinde şöyle der; "Vechinin nuruyla her şey aydınlandı."

---

[192] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.150-151
[193] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.97
[194] Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, c.IV, s.334; Izutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, s.194; Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.89-90
[195] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.97-98
[196] Amuli, Haydar, Câmiu'l-Esrar ve Menbau'l-Envar, neş. Henry Corbin ve Osman İsmail Yahya, İlmi Ferhangi, Tahran, 1969, s.52

"Vechinin nuru karşısında her şey ancak bir gölgedir."[197] O, bütün nurların nurudur. Çünkü kendisiyle aydınlık olan kendi dışındaki tüm varlıkları da aydınlatan ve onları aydınlığa çıkarandır. Zira O, gerçek olan birin ve ferdi hüviyetin aynısıdır.[198]

Sebzevârî, mümkün varlıklar için söz konusu olan varlık ve mahiyet şeklindeki bir ayrımı, zorunlu varlık için de ön görülmesi halinde O'nun ma'lûliyetini (sebepliliğini) tazammun edeceğini söyler. Zira O'nun varlığı, bir şeyle veya varlık olmak sûretiyle mahiyeti için "arız" olduğunda zorunlu varlık sebepli (ma'lûl) olmuş olur. Çünkü bütün arazî olanlar sebepli (muallel) kabul edilirler. Zira bir sebep (illet) varlığı zorunlu olmayan bir şeyin var olmasının vasıtasıdır. Eğer biz bu anlamda bir illetten bahsedeceksek ve bu illet kendisiyle zorunlu olan varlığın var olma sebebi ise biz zorunlu varlıktan nasıl bahsedebiliriz. Bundan dolayı zâtî olan, illetlenmemiş olmakla tanımlanırken arazî olanlar ise illetlendikleri şeyle tanımlanırlar yani onlar bir illete ihtiyaç duyarlar.[199]

Sonuç itibariyle Zorunlu varlık hususunda mümkün varlıklar için kabul ettiğimiz biçimiyle varlık ve mahiyet şeklinde bir ayrım yaptığımızda, Vâcibü'l-vücûd'un varlığının mahiyetine arız olması kaçınılmaz olacaktır. Bu durumda da O'nun illeti ile ilgili olarak iki temel sorunla karşılaşırız; bunlardan biri devir, diğeri ise teselsüldür.[200]

Sebzevârî'ye göre Vâcibü'l-vücûd'un illeti, zâtının haricinde bir illet olursa bu O'nun zorunlu varlık olmasıyla çelişir. Zira yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bir illet ancak mümkün bir varlığın varlık sebebi olabilir. Biz bu illeti zâtının haricindeki bir illet şeklinde kabul ettiğimizde bir devir oluşacaktır. Çünkü Zorunlu varlığın illeti, harici olduğunda bu illet mümkün olacaktır. Böylece bir mümkün diğer bir mümkünü, o mümkünde bir başka mümkünü, bu mümkünde bir başka mümkünü…şeklinde birbirlerini gerektireceklerinden bir fasid daire (devir) oluşmuş olacaktır. Böylece devir butlanı gerektiren bir durum olduğundan bu önermemiz batıl olacaktır.[201]

Yok, eğer bu illet harici olmayıp da Vacibuz-zâtın bizâtîhi kendisi kendi zâtının illeti olmuş denilirse bu da muhaldir. Zira biz biliyoruz ki illetle malûl arasındaki ilişki (nisbet) öncelik ve sonralık şeklindedir. Yani malûl bulunduğu sürece illet öncelikli bir

---

[197] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.100
[198] Amuli, Camiu'l-Esrar ve Menbau'l-Envar, s.259
[199] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.100-101; Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, s.115
[200] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.103
[201] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.103

konumdadır. İllet ve malûl arasındaki bu metafizik ilişkiyi göz önünde bulundurduğumuzda, zâtın kendi zâtına illet olması, bir şeyin kendi varlığına tekaddüm etmesidir. Bir şeyin kendi zâtına takaddüm etmesi de teselsülü oluşturur. Zira kendi varlığında önce bir başka varlığı gerekli kılması şeklinde oluşan bu sonsuz varlıklar silsilesi de muhaldir. Bu zorunlu varlığın kendisi bir illet olarak kendi zâtına yani ikinci varlığa takaddüm etmesi için ancak üçüncü bir varlığa ihtiyaç duyar. İkinci varlığın bir illet olarak üçüncü varlığa takaddüm etmesi için dördüncü bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu varlıklar silsilesi sonsuza kadar gider. Ancak varlık silsilesi bir sınıra ulaşıp orada durmak zorundadır.[202]

Sonuç itibariyle Sebzevârî kelamcıların aksine mümkün varlıklar için söz konusu olan varlık-mahiyet ayrımı Tanrı için yani Vâcibü'l-vücûd için söz konusu olmayıp O'nda varlıkla mahiyet aynı olup varlığından ayrı bir mahiyeti olmadığını belirtir.

1.7. Varlığın Hakikati, Birliği Ve Çokluğu Meselesi

1.7.1. Konunun Tarihi Arka Planı

Sebzevârî'nin de mensubu olduğu Hikmet-i müteâliye'de "varlığın asaleti" konusundan sonraki en önemli konulardan biri de "varlığın birliği ve çokluğu" meselesidir. Zira genel hatlarıyla değerlendirdiğimizde bu felsefi ekolun bu iki temel esas üzerine bina edildiğini söylememiz bir abartı olmayacaktır.[203] Konunun önemine binaen meselenin felsefi tahliline girmeden önce tarihsel arka planla ilgili kısa bir değerlendirmede bulunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Düşünce tarihine baktığımızda "varlık" ve "birlik/vahdet" konusu her ne kadar farklı bağlamlarda ele alınmış olsa da bir şekilde kadim geleneklerde tartışıldığına şahit olmaktayız. Örneğin Hint düşüncesinde "Hakikatin birliği" veya "Âlemin birliği", Antik Yunan'da "Âlemin birliği"[204] yine Doğu'nun kadim geleneklerinden biri olan Budizm'de de varlığın birliği meselesi değişik şekillerde ele alınmıştır.[205] İslam Düşünce tarihine baktığımızda ise bu konunun oluşturulmuş bir nazariye şeklinde, aynı başlık altında ve müstakil bir konu olarak ele alınması ne Farabi ve öncesi için ne de

---

[202] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.103
[203] Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye, c.I, s.216
[204] Rufâî, Abdulcebbâr, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, el-Matbaatu Kalem, Merkezu Dırasetu Felsefeti'd-din, c.I, Bağdat, 2007, s.215-216; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.163
[205] Izutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, s.102

İbn-i Sina için söz konusu değildir. Bu meseleyi ilk defa bir kuram şeklinde ele alıp kristalize eden ve "Vahdet-i vücûd" (varlığın birliği) şeklinde kavramsallaştıran kişi Muhyiddin İbn-i Arabî (ö.h.638/m.1240) dir. Daha sonra bu nazariyeyi "varlığın asaleti" şeklinde olgunlaştıran ise Molla Sadrâ olacaktır.[206]

Her ne kadar İbn-i Arabî öncesi İrfani gelenekte bazı arifler "Allah" ve "Varlık" hakkında bazı mülahazalara dayalı olarak "Vahdet-i vücûd"u "Vahdet-i Hakiki" anlamında ele almışlarsa da tasavvufi ıstılahlar düzeyinden ileri gidememişlerdir. Yani konuyu felsefi bir zeminde, felsefi kavramlarla ele alamamışlardır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ilk defa bunu felsefi bir üslup ve sistemli bir şekilde ele alan İbn-i Arabî olmuştur. Nitekim ariflerin "vahdetle" ilgili mükaşefe yoluyla ulaştıkları mistik tecrübeyi, İbn-i Arabî zihni merkeze alarak, zihinsel bir faaliyetle idrak etmek, anlamak ve bilgi sahibi olmak şeklinde olayı aklileştirerek felsefi kavramlarla açıklayıp formüle etmeyi denemiştir. Daha sonra bu mesele "Varlığın asaleti" şeklinde Mollla Sadrâ tarafından geliştirilerek felsefi kaideler üzerine bina edilmiştir.[207] Zâten Molla Sadrâ'nın felsefi düşüncesini oluştururken metafiziğinin dayandığı temellerden biri de "vahdet-i vücûd" olmuştur.[208]

Sebzevârî "vahdet-i vücûd" meselesinin tarihçesinde, bu konuyu ilk gündeme getirip tartışanların "pehlevi filozoflar" yani kadim İran filozofları olduğunu söyler. Diğer bir ifadeyle "Vahdet-i vücûd" konusunun menşeinin tarihsel anlamda çok uzak bir geçmişe sahip olduğunu belirterek, kadim İran kültürüne isnat eder. Ancak Sebzevârî'nin bu tespiti doğru değildir. Zira bu konudaki tek dayanağı, Suhreverdi'nin " Nur" nazariyesinde gündeme getirmiş olduğu "Nur, mertebelere sahip tek olan gerçekliktir." yaklaşımıdır.[209] Muhtemelen Sebzevârî bu noktadan hareketle "Vahdet-i vücûd" meselesini "İşrak" ve "Nur" kavramları etrafında gelişen konularla alakalı görerek Suhreverdi ve Suhreverdi öncesi İran hikmetine[210] ait bir tartışma şeklinde

---

[206] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.215-216; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.163

[207] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.164-165; Kuşeyrî, Abdulkerim, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2003, s.26,48

[208] İslam Felsefesi Tarihi, edt. Seyyid Hüseyin Nasr ve Olıver Leaman, s.315

[209] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.171; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.217

[210] Özellikle Sühreverdî'nin İşraki felsefi geleneğin köklerini Hermes'e (İdrîs) kadar götürme düşüncesine ilişkin görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Nasr, Üç Müslüman Bilge, s.82-84; Kutluer, İlhan, İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.102-103; Corbin, İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne, s. 359; Bayrakdar, Mehmet, İslâm Felsefesine Giriş, TDV Yayınları, Ankara, 1998, s.97

gösterir. Bu konunun menşei ile ilgili olarak yapmış olduğu bu tespitler hiçbir şekilde kabul görmemiştir. Meseleyi Suhreverdi'nin şahsında "pehlevi filozoflara" dayandırmasının yanlışlığına yukarıda değinmiştik.[211] Zira başta Molla Sadrâ olmak üzere, Hikmet-i müteâliye takipçileri Sühreverdi'nin bu nazariyesini bir bütün olarak kabul etmedikleri gibi onu daha farklı bir felsefi gelenek içerisinde daha değişik bir şekilde ele almışlardır.[212] Kaldı ki Sühreverdi varlığın itibari olduğunu savunan bir filozoftur. Zâten o nur ile varlığı (vücûd) kastetmiştir dememiz de mümkün değildir. Zira o, nurun gerçeklik olduğunu, varlığın ise itibari olduğunu benimseyen bir filozoftur.[213]

Konunun tarihsel çerçevesine kısaca değindikten sonra meselenin felsefi tahliline geçebiliriz. Konuya bir temel oluşturmak adına gerek irfani gelenekte ve gerekse felsefi düşüncede "varlık" ve "vahdet" kavramları ile ilgili olarak dört temel görüşün mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar, "Vahdet-i vücûd", "Vahdet-i şuhûd", "Hakikat-i vücûd" ve "Kesretul vücûd" dur.[214]

1.7.2. Konunun Kavramsal Çercevesi

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve bu temel yaklaşımlar arasındaki farkları görmek için yukarıda işaret ettiğimiz varlıkla ilgili bu dört ontolojik değerlendirmenin kısaca izahını yapmakta fayda görmekteyiz. İrfani ve tasavvufi gelenekte önemli bir yer tutan "Vahdet-i vücûd"; "Allah'ın dışındaki hiçbir varlığa gerçeklik atfetmeyen, bütün cüzi varlıkları "Mutlak vücûd"un esma ve sıfatlarının bir cilvesi, tezahürü ve tecellisi kabul eden bir yaklaşımdır. Bununla beraber "Mutlak varlığ"ın yanında bütün cüzi varlıkları diğer bir ifadeyle kesret âleminin ezeli ve ebedi bir yokluğa mahkûm olduklarını yani yokluğu ifade ettiklerini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan bir anlayıştır.[215] "Vahdet-i şuhûd" ise "varlık âleminde Allah'tan başka müşahade edilen, görülen hiç bir şey yoktur, bütün görülen her şey O'dur. Ondan başkası değildir."

---

[211] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.17; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.217
[212] Nasr, Seyyid Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s.90
[213] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.17;Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.217
[214] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.216-217
[215] Erdem, Hüsameddin, Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları/1221 1000 temel Eser Dizisi/157, Ankara, 1990, s.38; er-Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.216; Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, Marifet yayınları, İstanbul, 1990, s.245-251

şeklinde tanımlamamız mümkündür.[216] Varlıkla ilgili diğer iki ontolojik değerlendirme olan "Hakîkat-i vücûd, dereceli tek bir gerçekliktir" ve "Kesretü'l-vücûd" ile ilgili açıklamayı da konu bütünlüğünü sağlamak amacıyla aşağıda "vahdet" kavramını izah ederken zikredeceğiz.

Varlığın birliği ve çokluğu meselesi Aşkın Felsefe'de iki önemli esas üzerine bina edilmiştir. Bunlardan ilki, "varlığın asaleti, mahiyetin itibari" oluşu, diğeri ise daha önce de vurguladığımız gibi "varlığın iki farklı varlık düzeyine sahip" olması. Bu iki varlık düzeyinden biri varlığın "kavramsal gerçekliği" diğeri ise "ontolojik gerçekliğidir". Burada "varlığın birliği ve çokluğu" meselesi kesinlikle kavramsal tahlil düzeyinde ele alınan ve zihni analitik faaliyet sonucu elde edilen bir değerlendirme değildir. Aksine varlığın ontolojik yani zihin dışı harici varlığıyla ilgili bir değerlendirmedir.[217]

Varlığın iki farklı varlık düzeyine sahip olması ve bu iki düzey arasındaki farkı göz önünde bulundurmak bu konunun anlaşılmasında çok önemlidir. Zira bu iki varlık düzeyi arasındaki söz konusu metafizik ayrım yapılmadığı takdirde yanlış felsefi sonuçlara varmak kaçınılmaz olacaktır. Bundan dolayı bu felsefi ayrım, konunun anlaşılmasında önemli bir noktadır.

Varlığı değerlendirme hususunda gözden kaçırılmaması gereken bu metafizik ayrıma yapmış olduğumuz vurgudan sonra meselenin tahlilinde kullanacağımız enstrümanlar yani kavramlar da önem arz etmektedir. Bu konunun dayandığı üç temel kavram söz konusudur. Bunlar da; "varlığın gerçekliği", "vahdet/birlik" ve "teşkik/dereceli olmak"dır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bu konuyu Hikmet-i müteâliye sisteminde önemli kılan bir takım özellikler söz konusudur. Zira bu konu kendinden sonraki bir takım önemli felsefi problemlerin tahlilinde ve anlaşılmasında merkezi bir konumda yer almaktadır. Nitekim bu konu çözümlenmeden diğer bir takım felsefi sorunları çözmek mümkün olmayacaktır. Örneğin tek olan Tanrı'dan çokluğun (kesret) suduru şeklinde ifade edilen sudur nazariyesinin keyfiyetini açıklama, "Hareket-i cevheri" konusu, "akıl" ve "ma'kûl" un birliği (ittihad) gibi önemli felsefi problemlerin tümü bu konuyla yakından ilgilidir.[218]

---

[216] Erdem, Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd, s.81; er-Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.216

[217] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.69; Sebzevârî, Hacı Molla Hadi, Şerhu Gureri'l-feraid, s.215

[218] Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye, s.217-218

Bu konuyla ilgili olan kavramların kısa tahliline gelince;

1.7.2.1. Varlığın Hakikati

a) Varlığın hakikati; Biz bu kavramı üç temel anlama ıtlak ederek üç farklı anlamda kullanırız; birincisi; "Vâcib-i Teâlâ" için öngördüğümüz ilahi makamlar için kullanırız. Bu kavramı bu bağlamda kullandığımızda dereceli (teşkiki) hiyerarşinin en yücesi olan "bi şart-ı la" makamındaki varlığın hakikati anlamındadır.[219] İkincisi, genişlemenin ve yayılmanın (inbisat) gerçekleştiği, varlığın her an yenilendiği dinamik yapısı içerisinde çokluk içeren bütün varlık mertebelerinin tamamı için kullanırız. Böylece bu aşamadaki "varlığın hakikati" kavramı "Vâcib-i Teâlâ" ile "mümkün" varlıklar olmak üzere bu varlıkların bütün mertebe ve menşeilerine şamil gelir.[220] Üçüncü anlam ise bazen varlığın özü (künhü) kavramının muradifi olarak kullanılır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi "varlığın hakikati meçhuldür." derken "varlığın künhü (özü) meçhuldür." anlamında kullanırız. Bu bahiste "varlığın hakikati" kavramı ikinci anlam bağlamında kullanılmıştır. Zira buradaki yayılma ve genişleme ilk maddeden başlayarak varlık hiyerarşisi (meratib) içerisinde "el-Vâcib'e" (Tanrı) kadar yükselerek devam eder. Böylece bütün mevcudat ikinci anlamdaki "varlığın hakikati" kapsamına dâhil olmuş olur.[221]

1.7.2.2. Vahdet Kavramı

Vahdet: Varlığın dereceli (teşkik) yapısı gereği tek bir hakikatin farklı mertebeleri şeklinde kendini gösteren ve varlığın çeşitli şekillerdeki tezahür ve belirginleşmesinden (taayyün ve teşahhus) başka bir şey olmayan tüm bu ontolojik farklılıkları ve çokluğu (kesreti) kendine mahsus doğasında eritip tek bir gerçekliğe dönüştüren metafizik bir hakikattir. Böylece "vahdetin" tüm kesret âleminin yegâne metafizik hakikati ve kökeni olduğunu söylememiz mümkündür[222] Bu kavramla ilgili olarak yapmış olduğumuz bu kısa açıklamayla yetinip herhangi bir etimolojik tahlil ve analize girmeksizin felsefi bir zeminde bu kavram etrafında teşekkül eden felsefi ekollere kısaca temas etmek, konunun anlaşılması açısından daha anlamlı olacaktır. Zira

---

[219] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.IIs.93
[220] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.IIs.95
[221] Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye, s.218; er-Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.218
[222] Izutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, s.32

düşünce tarihine baktığımızda nesnel dünyanın hakikatine ilişkin çeşitli görüş ve tartışmaların var olduğunu görmekteyiz. Bu tartışmalar daha ziyade varlığın "birliği/vahdet" ve "kesreti" ile bunların yani "vahdet" ve "kesret" kavramlarının gerçekliğine ilişkin ileri sürülen nazariyeler etrafında yapılmıştır.

Konunun önemine binaen yukarıda bu mesele etrafında oluşan nazariyeleri zikrederek irfani gelenekte önemli bir yer tutan "Vahdet-i vücûd" ve "Vahdet-i şuhûd" kavramlarının tanımını yapmıştık. Şimdi yukarıdaki değerlendirmeleri de göz önünde bulundurarak varlığın ontolojik gerçekliğine ilişkin yapılan tartışmalarda ortaya çıkan görüşleri kısaca üç sınıfa ayırmamız mümkündür;

1- Varlık, kendisinde çokluğun ve derecelerin/mertebenin olmadığı tek bir gerçekliktir. Çokluk olarak görülen bu mahiyetler kendi zâtlarında hiçbir gerçekliği olmayan (batıl), mevhumi (vehmi olan) varlıklardır. Bu yaklaşıma göre vahdet gerçekliktir. Kesret ise sırf zihnin bir kurgusu (itibari) dur. Sebzevârî bu nazariyeyi "varlığın (vücûd) ve var olanın (mevcud) birliği olarak tanımlar. Bu görüş yukarıda tanımı yaptığımız "Vahdet-i vücûd"dan yani diğer bir ifadeyle "Vahdet-i vücûd ve-l mevcûd" görüşünden başkası değildir.

2- Bütün bu şeylerin her biri özsel nitelikleri (zât) yönüyle ve tamamıyla birbirlerinden bağımsız ayrı (mütebayin) varlıklardır. Bu söz konusu varlıklar arasında ne bir katılım (iştirak) ne de ontolojik ortak bir kök (sınhıyyet) söz konusudur. Böyle olunca da çokluk olarak görülen ve aralarını birleştirici ontolojik bir bağ bulunmayan her bir varlık kendi özsel niteliklerinde (zât) bir gerçeklilik (hakîkat) tir. Kısaca izahını yaptığımız bu görüş meşşailere ait olup "kesretü'l-vücûd" yani "varlığın ve var olanın çokluğu" şeklinde özetlenebilinir.[223]

3- Her ne kadar tüm varlıklar birbirinden ayrı ve değişik olmuş olsalar da onların tümü yalnızca bir ontolojik yöne sahiplerdir. Böylece varlık çokluğun, çokluk da varlığın aynısı olup tek bir gerçekliktir. Görmüş olduğumuz bu kesret âlemi diğer bir ifadeyle nesnel dünya bir tek gerçekliğe sahip varlığın çeşitli belirlenimlerinden başka bir şey değildir.[224] Diğer bir ifadeyle ayrışmanın (imtiyazın) kendisiyle olduğu şey ne ise katılımın (iştirakın) olduğu şey de aynıdır. Veya katılımın (iştirak) onunla olduğu şey, ayrışmanın (imtiyaz) onunla olduğu şeye döner. Sonuç itibariyle hem ayrışmanın/farklılaşmanın/imtiyazın, hem de katılımın/karışımın/iştirakın olmasını

---

[223] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.217
[224] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.217

sağlayan yegâne ontolojik gerçeklik varlıktır. Böylece vahdet kesretin, kesret de vahdetin özdeşi/aynısı olmuş olur.[225] Bu yaklaşım Aşkın Felsefe'nin görüşü olup "Hakîkat-i vücûd" şeklinde ifade ederiz. Aşağıda bu konuyu geniş bir şekilde ele alacağız.

1.7.2.3. Teşkik Kavramı

Teşkik: Bu kavram, anlamı ve ölçütü (mısdak) açısından iki farklı yönü kendinde barındırır. Anlamı yönüyle ele alındığında bu kavramın ilk bakışta tek olduğunu kabul ederiz. Ancak ölçütü (mısdak) açısından baktığımızda ise bu kavramın çokluk içerdiğini görürüz. Böyle olunca da bu kavramın müşterek-i manevi mi yoksa lâfzî mi olduğu hususunda bir tereddüt oluşmaktadır.

Bu bağlamdan olmak üzere "müşekkek" kavramı üç anlamda kullanılır; 1- Lüğavi (sözlük) anlamı. Örneğin "er-Razi Şüphecilerin (müşekkikun) imamıdır." Burada "müşekkek" kavramı sözlük anlamıyla kullanılmıştır. 2- Birçok zıt anlama sahip olan anlamında kullanılması. Bu şekliyle olan kullanımı ise müşterek-i lâfzîdir. Bu kavramın siyah ve beyaz için uygulanabilir olmasını örnek olarak zikredebiliriz. 3- Burada da müşekkek kelimesi, külli kavramı için bir sıfat olarak kullanılır. Örneğin beyaz, müşekkek külli bir kavramdır. Zira bu beyazlık için birtakım mertebeler söz konusudur. Yine aynı şekilde 'varlık' da müşekkek bir kavramdır. Zira o da ölçütlerine/mısdaklarına uygunluğu konusunda farklı olan bir kavramdır. Burada bahse konu olan teşkik kavramı, kavramsal boyutla ilişkili olduğundan "teşkik" kavramını "mantıki teşkik" olarak isimlendiririz. Diğer taraftan varlığın gerçekliği için sıfat olabilme özelliğine de sahip olduğundan yani harici varlığın sıfatı olması yönüyle de bu teşkik, felsefi bir anlamda kullanıldığından buna da "felsefi teşkik" denir.[226]

1.7.2.4. Teşkik Kavramının Bölümleri

Teşkik ıstılahta iki kısma ayrılır;

1-Umumi anlamda teşkik (teşkik-i 'ammi) ve 2-Özel anlamda teşkik (teşkik-i hassi).

Umumi manadaki teşkik; farklılığın (ihtilaf) oluşmasını sağlayan şey, birliğin oluşmasını sağlayan şeyden başka yani değişik olursa buna "genel anlamda teşkik"

---

[225] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.217
[226] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.218-219

(teşkik-i ‘ammi) denir. Yani bir şeydeki farklılık (ihtilaf) yönü, diğer bir şeyde birleştirici (ittifak) yönü olabilmektedir. Örneğin varlığın “baba” ve “oğul” için her ikisine birden ölçüt (mısdak) olarak hamledilmesi, varlığın ontolojik gerçeklikte her ikisi içinde birleştirici (ittifak) olma yönüne işarettir. Bununla beraber bu ikisi arasında zamansal anlamda bir öncelik ve sonralık söz konusu olduğundan bu ikisi arasında bir farklılığın oluşması ontolojik bir zorunluluk olacaktır. Bunların arasındaki bu zamansal farklılık, varlıkta babayı öncelikli kılarken çocuğu ise sonralıklı kılmıştır. Bunların birliğini sağlayan varlıktır. Fakat farklılığı ve imtiyazı sağlayan ise zamandır. Çünkü babanın varlığının zamanı, çocuğun varlığının zamanından farklıdır. Böylece burada birlik ile farklılığı oluşturan şey bir diğerinin değişiği olup bir birlerinden farklıdırlar.[227]

Özel anlamda teşkike (teşkik-i hassi) gelince; ayrışmanın (imtiyaz) olmasını sağlayan şey yani kaynak ile birliğin (ittihad) olmasını sağlayan şeyin aynı (özdeş) olmasıdır. Konumuzla ilgili olan teşkik türü özel teşkik (teşkik-i hassi) dir. Bu teşkik türünün örneklerini ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan biri “örfi olan hissi örnek” diğeri ise “akli örnek”tir. Birincisi için farklı derecelere sahip olan “ışık” kavramını örnek verebiliriz. Zira mumun ışığıyla, güneşin ışığı “ışık olmak” bakımından tek bir ışıktır. Fakat güneş ışığı ile mum ışığı arasında birçok derece farkı söz konusudur. Böylece ışık bunların her birinde farklı derece ve oranlarda gerçekleşmiştir. Yani derecesi az olan mumun ışığıyla, derecesi yüksek olan güneşin ışığı veya bir lambanın ışığı arasında “ışık olmak” yönünden bir fark yoktur. Fark yalnızca şiddet-zayıflık yönüyledir. Burada farklı dereceler arasındaki birliği (ittihad) ve katılımı (iştirak) sağlayan ışığın kendisi olduğu gibi bu dereceler arasındaki farklılığı ve çeşitliliği oluşturan da yine ışığın kendisidir.[228]

Akli örnek için ise sayıları örnek olarak verebiliriz. 1,2,3,4...gibi sayıları ele alalım. 1 sayısı tek sayıdır. 4 sayısı ise çift sayıdır. Şimdi burada 1 ve 4 sayısını özdeş kılan bunların sayı olmasıdır. Fakat aynı zamanda bunların tek ve çift sayı olarak kendi aralarında farklı kılanda yine sayı olmalarıdır. Zira 1 sayısı 4 sayısı olmadığı gibi 4 sayısı da 1 sayısı değildir. Çünkü biri tek sayıdır diğeri ise çift sayıdır.[229]

Sebzevârî, bu kısımda şu temel kaziyeyi oluşturur. “Varlık sonsuz sayıda mertebe (hiyerarşi) ve derecelere sahip tek bir gerçekliktir.” Bu kaziyenin dayandığı

---

[227] Rufâî, Mebâdiü’l-felsefeti’l-İslamiyye, c.I, s.219; Hayderi, Durûs fi’l-Hikmeti’l-Müteâliye, s.222
[228] Rufâî, Mebâdiü’l-felsefeti’l-İslamiyye, c.I, s.220; Hayderi, Durûs fi’l-Hikmeti’l-Müteâliye, c.I, s.222
[229] Rufâî, Mebâdiü’l-felsefeti’l-İslamiyye, c.I, s.220; Hayderi, Durûs fi’l-Hikmeti’l-Müteâliye, c.I, s.222

temel anlayış, ontolojik gerçeklik noktasında tek bir esasın yani varlığın asaletinin referans noktası kabul edilmesidir. Bu bağlamdan olmak üzere genelde Aşkın Felsefe özelde ise Sebzevârî'nin varlığa ilişkin yeni ve özgün bir metafizik paradigma oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Bu metafizik özgünlüğün esasını yukarıda izahını yapmış olduğumuz "teşkik" teorisi oluşturmaktadır. Zira varlığın ontolojik gerçeklik düzeyinde hem "vahdet/bir" hem de "kesret/çok" olması şeklinde kendini izhar eden bu zıt yapısı ancak "teşkik" kavramıyla sağlam bir felsefi zemine oturtulmuştur.[230] Bundan dolayı Sebzevârî tek bir gerçeklik olan varlığın zâtî öz-belirlenimleri (teşahhus) ve taayünlerinden başka bir şey olmayan mahiyetleri "teşkik" kavramı çerçevesinde tek bir gerçekliğe sahip varlığın farklı dereceleri olarak kabul eder. Bu anlamıyla "teşkîk", Aşkın Felsefe metafiziğinin dayandığı temel kavramlardan biridir.

1.7.2.5. Sebzevârî'nin Teşkik Kavramıyla İlgili Görüşleri

Sebzevârî, Molla Sadrâ öğretilerine sadık biri olarak, bu konuda hem ibn-i Arabî çizgisinin irfani tecrübesini hem de Sühreverdi'nin işraki hikmetinin bir sentezini oluşturur.[231] Bu sentezci yaklaşım gereği "Mutlak hakikat" iki farklı irfani tecrübeye dayalı olarak tanımlanmıştır. Aslında burada Sebzevârî'nin de belirttiği gibi tek bir metafizik gerçeklik olan "varlığın hakikati" ile "gerçek (hakiki) nur" aynıdır. Nitekim Sebzevârî kendi tespitine bağlı kalarak İşraki düşüncenin temel kavramlarından olan "nur" kavramını ödünç alarak "nur" ile "varlığı "özdeşleştirir. Diğer bir ifadeyle Varlığın da "nur" gibi çeşitli derece ve mertebelere sahip tek bir gerçeklik olduğunu belirterek, metafizik gerçekliğe sahip nur ile varlığı benzer ontolojik bir temelde buluşturur. Aslında Sebzevârî'nin bu meselede "varlık" ve "nur" kavramlarını beraber kullanması; metafizik içerikli bir tartışmada hem sağlam kavramsal bir felsefi zemin oluşturmak hem de kavramsal bir çeşitlilik ve zenginlik elde etmeye matuf bir gayret olarak değerlendirmek gerekir.[232]

Sebzevârî "varlığın hakikati" olarak kabul ettiği "nur-i hakiki"yi dereceli (müşekkek) bir tabiatı olan, farklı mertebelere sahip "nûr-u hissi" (hissî ışık/ ârızî ışık) gibi olduğunu belirtir. Burada gözden kaçırmamamız gereken en önemli noktalardan

---

[230] Izutsu, İslam'da varlık Düşüncesi, s.194
[231] Nasr, Üç Müslüman Bilge, s.104
[232] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.105; Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, s.204

biri yapılan bu ontolojik benzetme ve analojide ifade edilen farklılığın, Meşşailerin itiraz ettiği gibi türsel bir farklılık değildir. Nitekim Sebzevârî varlığın hakikatinin hissî nur gibi farklılık gösterdiğini söylerken elbette burada hem varlığın, varlıkla farklılığının hem de hissî nurun, hissî nurla farklılığının türsel bir farklılık olmadığının altını çizer. Diğer bir ifadeyle bu varlık ve nur bir tür, şu varlık ve nur da diğer bir başka tür şeklinde ontolojik temelde türsel bir farklılık asla kastedilmemiştir. Aksine farklılıklar olarak kabul ettiğimiz bütün bu görüngüler bir tek hakikatin altına giren kategoriksel ve ortak bir ontolojik köken (sınhıyyet) paylaşan tek bir gerçekliktir. Daha doğrusu farklılık olarak ifade ettiğimiz şey, varlığın dereceli (teşkiki) yapısından yani varlığın derecelenmesinden başka bir şey değildir.[233] Zâten bu konu aşağıda bütün yönleriyle ele alınacaktır. Ancak burada dikkat edeceğimiz ikinci önemli nokta yukarıda da belirttiğimiz gibi bu konu, varlığın kavramsal düzeyiyle alakalı olmayıp doğrudan varlığın ontolojik gerçekliğiyle ilişkili bir özelliğe sahip olmasıdır.

Metafizik tecrübeye dayalı olan "nûr-u hakiki" kendisiyle aydınlık olan (zâhir), kendi dışındaki tüm varlıkları aydınlatan ve onları aydınlığa çıkaran (muzhîr) bir ontolojik yapıya sahiptir. Sebzevârî "gerçek nur" un bu ontolojik özelliğini birebir olduğu şekliyle "varlığın hakikati" ne uygulayarak, varlığın da benzer özelliklere sahip olduğunu söyler. Bu cümleden hareketle varlığın hakikatinin zâtıyla zâhir, kendi dışındaki gönderilmiş ve mukayyed olan semavi ruhların ve dünyevi cisimlerin (eşbah) mahiyetlerini aydınlatan (muzhir) olduğunu belirtir.[234]

Sebzevârî, dereceli (teşkiki) bir yapıya (tabiata) sahip olan nurlar arasında meydana gelen farklılıkların türsel bir farklılık olmadığını ısrarla belirtir. Meydana gelen farklılıkların tek bir gerçekliğe sahip ışığın (nurun) hiyerarşik ve dereceli yapısının bir sonucu olarak farklı tahakkuk derecelerinden başka bir şey değildir. Yani ışıklık olmak bakımından bütün ışıklar tek bir hakikati paylaşırlar. Fakat farklı dereceler şeklinde güçlü ışık veya zayıf ışık olarak tahakkuk eden ışığın bu dereceleri farklı mahiyetler şeklinde kabul edilemezler. Çünkü mahiyet kendi zâtında bu şekilde bir farklılaşmayı doğuracak ne ontolojik bir yapıya ve ne de metafiziksel bir temele sahiptir.

---

[233] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.247
[234] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.105-106

1.7.2.6. Meşşailerin Görüşü ve Delilleri

Özellikle Meşşai filozoflar, meydana gelen mertebeleri ve hiyerarşik derecelerin türsel bir farklılık olduğunu söylerler. Meşşailer'in bu konuda iki itiraz noktaları söz konusudur. Bu itirazların birincisi, şayet meydana gelen farklılıklar türsel değilse o zaman teşkikin mahiyette olması gerekir. Bunun sonucu olarak da şiddetli nurdaki nurun mahiyeti şiddetli olur, zayıf nurdaki nurun mahiyeti ise zayıf olur. Böylece aynı ontolojik temele sahip bir mahiyet bir derecede zayıf ışıklığa sahip iken diğer bir derecede şiddetli bir ışıklık şeklinde bir mahiyetsel farklılık gösterecektir. Bu yaklaşım ise tek olan mahiyetin az ışıklık ve çok ışıklık şeklinde iki farklı doğasının olması anlamına gelir ki bu kabul edilemez bir durumdur. Aslında Meşşailer'in bu noktadaki itirazları Aşkın Felsefe'nin bu konudaki temel tezlerinden biri olan "teşkik varlıkta olur." görüşüyle örtüşmektedir. Meşşailer bu noktada Aşkın Felsefe'ye yaklaşmış oldukları gibi Sühreverdi'nin de tam karşısında yer almışlardır. Nitekim Sühreverdi teşkikin mahiyette olduğunu savunan bir filozoftur. Bu görüş aynı şekilde Sebzevârî ile Sühreverdi'nin bu konudaki farklı düşünmelerinin bir yönüdür.[235] Zira Sühreverdi'nin "dereceli oluş (teşkik) mahiyetin kendi ontolojik doğasının bir gereği" şeklindeki görüşüne Sebzevârî şu itirazı yapar; "nûr-u hissi"nin mahiyetindeki farklılaşmanın arızî olduğunu oysa varlıktaki farklılığın özsel/zâtî bir farklılık olduğunu söyler. Yani "nûr-u hissi"deki meydana gelen teşkikin bizzât var olmadığını fakat arızi olarak yani varlığın ilişmesiyle meydana geldiği görüşündedir. Çünkü ona göre teşkik, mahiyetin kendisinde bizzât mevcut değildir. Diğer bir ifadeyle farklılığın oluştuğu mahal "nûr-u hissi"nin mahiyeti, farklılığın onunla olduğu şey ise yani farklılığı gerçekleştiren ise "nûr-u hissi"nin varlığıdır.[236]

Meşşailer'in ikinci delili ise şöyledir; eğer nurlar sizin iddia ettiğiniz gibi bir tek tür olmuş olsaydı, o nurlardan bazılarının diğer nurlar için illet olması mümkün olmazdı. Çünkü "ışıklık olmak" gerçekliğinde tüm nurlar eşit olduğundan, o nurun diğerleri için veya bunun tam zıttı diğerlerinin o nur için illet olması daha uygundur şeklinde bir önermede bulunmamızın çok da anlamlı olmayacağını söylerler. Zira bir tercih eden ya da tercih nedeni (müreccih) olmaksızın bir kısmının sebep (illet) bir

---

[235] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.247-248
[236] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.248; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.107

kısmının (sebepli) ma'lûl oluşu tercih edilmiş olur. Bir tercih eden olmadan bir tercihin oluşu muhaldir.[237]

Sühreverdî bu delillere karşılık şöyle cevap verir; sizin bu zikretmiş olduğunuz durum veya çekingeniz nurlar, türde ve varlık derecesinde birlik (ittifak) halinde oldukları zaman söz konusu olabilir. Zâten nurların birlik halinde bulunduğu durumdaki algılanan farklılık kemal ve noksanlıktan başka bir şey değildir. Ancak söz konusu ettiğiniz varlığın mertebelerinde oluşan farklılıklar ise bu durumda sizin ileri sürmüş olduğunuz delilin hiçbir geçerliliği yoktur. Zira bazı kemal derecesi illiyyeti gerektirdiği gibi bunun dışında kalan diğer noksanlık dereceleri de malûliyeti gerektirir. Böylece tam olan nur, aksi düşünülmeksizin nakıs varlığın illeti olmuş olur. Bu da sizin iddia ettiğiniz gibi müreccihsiz bir tercih değildir.[238]

Ancak Sühreverdî'nin bu cevabı tam olarak İşraki görüşü yansıtmadığını söyleyebiliriz. Zira bu şekliyle meseleyi değerlendirdiğimizde sanki bu ifadelerden teşkikin varlıkta söz konusu olduğu izlenimi doğmaktadır. Zira varlığın mertebelerinde meydana gelen farklılıklar doğrudan varlığın ontolojik doğasıyla ilgilidir.[239]

Sebzevârî metafizik gerçeklik olan nurun kendisindeki mertebeleri varlığa teşmil ederek varlığın teşkiki yapısının altı kısımdan oluştuğunu belirtir. Bunlar; kuvvet-zayıflık, öncelik-sonralık, zenginlik-fakirlik, fazlalık-noksanlık, çoğalma-azalma, ilk olma-son olma şeklindedir.[240]

Varlıkta, "nur" gibi çeşitli mertebelere sahip tek bir gerçekliktir. Sebzevârî metafizik gerçekliğe sahip nur ile varlığı benzer ontolojik bir temelde aynileştirir. Yani "varlığın hakikati olan "nur-i hakiki"yi kendi özsel yani zâtî niteliğiyle dereceli (müşekkek) bir tabiata sahip "nur" gibi olduğunu belirtir. Zira bu nur kendisiyle aydınlık olan, kendi dışındaki tüm varlıkları aydınlatan ve onları aydınlığa çıkaran bir ontolojik yapıya sahiptir. "Nûr-u hakiki"nin derecelerinin de farklılaşan bir yapıya sahip "hissi nur" gibi olduğunu söyler.[241] Bu duyulur, metafizik nurun (ışık) temel özelliği yukarıda da belirtildiği üzere "bizâtihi zâhir", "li ğayrihi muzhîr" şeklinde açıklanabilir

---

[237] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.248

[238] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.247-248; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.106; Benzer bir tartışma da Sühreverdî metafiziği bağlamında ele alınan nurların farklılaşma meselesi ve birinin diğeri için illet olma konusu, bk. Uluç, Tahir, Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi, İnsan Yayınları, İstanbul,2012, s.188-191

[239] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.248

[240] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.245; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.105

[241] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.105-106

bir ontolojik hüviyete sahiptir. Bu temel karakteristik özellik, her nur/ışık ve gölge derecesinde tahakkuk eder. Örneğin mum ışığıyla güneşin ışığını karşılaştırdığımızda mumdaki ışığın zayıf oluşu, zayıf bir derecenin "ışık" olmasına engel teşkil etmez. Nitekim bu örnekte de görüldüğü üzere ışığın yoğunluk ve normallik derecelerinin farklı olması bu iki ışığında ışık olmasına hiçbir şekilde zarar vermez. Bundan dolayı herhangi bir ışık "ışık" alanının dışında kalmadığı müddetçe yani ışık olarak var oldukça kendi zâtında taşımış olduğu yoğunluk veya normallik muayyen bir derecenin ne kurucu unsuru olur ne de bu derecenin ışık olmasına bir engel teşkil eder. Dolayısıyla güçlü bir ışık ışıktır, tıpkı normal bir "ışığın" yine bir "ışık" olması gibi. Aynı şekilde zayıf bir ışık da yine "ışıktır." Zira bir ışığın herbir üst derecesi kendi altında oluşan ışığın tüm gerçekliğini kendinde tazammun eder. Böylece "ışık" çeşitli derecelerine göre geniş bir yayılama sahiptir; keza bu derecelerin her biri de çeşitli alıcılarına göre geniş bir yayılma istidadı gösterir. Aynı şekilde "nur/ışık" gibi bir gerçeklik olarak "vücûd" da, kesafet-letafet, öncelik- sonralık, vs. anlamında çeşitli derecelere sahiptir. Ancak varlığın her bir derecesi gayri mürekkeptir. Yani kesif bir varlık derecesi; varlığın gerçekliği artı kesafetin kendisi olmak üzere iki şeyden oluşan bir terkip değildir. Aynı şekilde zayıf bir derece içinde benzer ontolojik yaklaşım söz konusudur. Zira zayıflık "yokluğun" tabiatına yakın olmakla birlikte sonuçta yine de varlıktır.[242]

Sebzevârî, özellikle burada oluşabilecek birtakım itirazlara cevap verir. Şöyle ki; zayıflık ve şiddet, kemal ve noksanlık şeklinde ortaya çıkan bu ontolojik mertebeler arasındaki bu farklılık söz konusu iken nasıl olur da varlık tek bir hakikat olarak kabul edilebilinir? Sebzevârî, temel bir yaklaşım olarak bu farklılıkların, varlığın gerçek yani asli birliğine zarar vermediklerinin altını çizer. Bu farklılıkların varlığın teşkiki özelliğinin bir gereği olduğunu söyler. Varlığın çeşitli şekildeki yansımaları olan bu farklılıklar aynı zamanda birbirleriyle de birleştikleri ontolojik şeydir. Sebzevârî bu temel görüşleri sıraladıktan sonra zayıflığın veya noksanlığın iki farklı anlama ıtlak edilebileceğini söyler. Bazen zayıflık veya noksanlık, kemal ve kuvvetle beraber ortak bir ontolojik temeli (sınhıyyet) paylaşırlar. Bu ontolojik ortak paylaşım gereği bu dört kavram arasında herhangi bir başkalık veya farklılık söz konusu olamaz. Böylece biz bu zayıflık derecesini veya noksanlık derecesini özel bir tanıma sahip olan zayıf veya noksan varlığın kendisi anlamında kullanırız. Bu iki kavramdan özellikle zayıflık bazen

---

[242] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.106-107

de âdemi olma anlamında kullanılır. Zira bu bağlamda bu kavram yani zayıflık kuvvet ve kemal kavramları arasında bir aynilikten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bu kullanımda artık zayıflık varlığa dâhil olan bir unsur değildir. Zira bu bağlamdaki zayıflık metafizik bir hiçliğe mahkûm sırf bir olumsuzluktan başka bir şey değildir.[243]

Varlığın birliği ve kesretiyle ilgili Sebzevârî'nin dikkat çekmiş olduğu görüşlerden biride, Celaleddin ed-Devvani (ö.1501/1503) tarafından "hikmet-i ilahi zevki" (zevk-i teellüh) mektebine isnat edilen "varlığın birliği", "mevcudun kesreti" ya da "ontolojik birlik, ontik çokluk" şeklinde özetleyebileceğimiz yaklaşımdır.[244]

Sebzevârî, "varlığın birliği ve çokluğu" meselesinin aşağıda ele alacağımız şekliyle Devvani tarafından kelamcıların görüşü olarak ifade edildiğini belirterek Devvani'nin kelamcıların bu görüşlerini sanki zevk-i teellüh mektebinden ödünç alıp benimsediklerini söylediğini belirtir.[245] Buna göre biz her ne kadar burada kelamcıların görüşü olarak telaffuz etsek de Devvani'ye göre bu görüşler aslında zevk-i teellüh ekolünün görüşleridir. Ancak Sebzevârî Devvani'nin bu iddiasına itiraz ederek aşağıda detaylarını vereceğimiz varlığa ilişkin yaklaşımların zevki teellüh mektebinin görüşü olamayacağını izah edecektir.[246] Bu konu aşağıda yerinde ele alınıp tartışılacaktır.

Sebzevârî kelamcıların mevcut olan cüzi varlıklara ontolojik bir gerçeklik atfetmediklerini belirtir. Diğer bir ifadeyle bunlar, varlığın itibari olduğu görüşündedirler. Zira mütekellimler ontolojik gerçeklik dünyasında varlık için temel olma anlamında özsel nitelikleriyle (bizzât) birbirlerinden farklı, gerçek olan hiçbir ferdin söz konusu olmadığını söyleyerek meşşailerle ters düşerken varlık için kemaliyet ve noksâniyet şeklinde farklı derecelerle de hiçbir çokluğun bulunmadığını söyleyerek de Pehlevi filozoflarıyla yani Molla Sadrâ ve takipcileriyle ters düşmüşlerdir. Kısaca bunlar zihin dışı dünyada varlığın, mutlak anlamda dereceli şeklindeki farklılaşmayla ve birbirinden farklı cüzi birimlerle hiçbir çokluk içermediğini ifade ederler. Zira bu anlamda varlığın farklılaşma ve başkalık göstermeyen kavramsal yönüyle tek bir "gerçekliğe" sahip bir doğası olduğunu söylerler.[247]

Sebzevârî kelamcıların dış dünyada varlığın ölçütü (mısdak) olarak yani varlığa karşılık (tekabül) gelebilecek şeyin yalnızca farklılık gösteren mutlak varlığın kavramı

---

[243]Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.249
[244] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.114
[245] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.114
[246] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.116; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.260
[247] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.114; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.261

şeklinde tanımladığımız "varlığın parçaları" yani hisseleri olduğunu söylediklerini belirtir. Sebzevârî "mutlak varlığın kavramı" şeklinde tanımlanan varlığın hisselerinin, onlara göre varlığın farklı mahiyetlere olan ârızi izafetinden soyutladığımız kavramsal gerçeklikten başka bir şey olmadığını söyler. Zira "varlık" bu salt ilişkinin kendi doğasının asli bir unsur olarak kabul edilir. Sebzevârî bu değerlendirmeler çercevesinde bunlara göre varlığın esas olmayıp itibari bir konumda olduğunu belirtir.[248]

Sebzevârî söz konusu bu 'zihni hisselerin/parçaların', dış dünyadaki nesnelerin bazı ortak ilinekler paydasında özdeş olmalarına benzer bir şekilde özdeş olduklarını belirtir. Örneğin dış dünyada 'kar" için söz konusu olan 'beyazlık' niteliğini ele aldığımızda 'kar'ın bu beyazlık ilineği tüm 'kar' parçaları için geçerli olduğundan, her bir kar parçası beyazlık anlamında özdeştir. Sebzevârî akıl yoluyla bilinen (ma'kul) bir konuyu anlaşılır kılmak için duyularla bilinen (mahsus) bir başka olaya benzeterek açıklar. Zira 'kar'ın beyazlığı zihin dışı dünyada mevcut bir durum iken 'zihni hisselerin' yani söz konusu 'mahiyetin varlığı' zihni bir durum olup itibari bir özelliğe sahiptir. Daha doğrusu 'zihni hisselerin/parçaların' birbirleriyle özdeş oluşları yalnızca kavramsal gerçeklik düzeyinde söz konusu olan bir durumdan ibarettir.[249]

Sebzevârî varlığa ilişkin olarak Meşşailerin özsel nitelikleriyle (bizzât) birbirinden farklı harici fertleri yani cüz'îleri, basit özsel nitelikleriyle farklılaşan yüksek cinslere benzettiklerini belirtir. Şüphesiz bu yaklaşım 'teşkik' teorisine zıt bir konumu ifade eder. Zira bunlar mevcudun çokluğu yanında 'varlığ'ın da dış dünyada çokluğunu savunurlar. Aşkın Felsefe mektebine yani Pehlevi filozoflara gelince bunlar ise; harici mertebeleri, noksanlık ve kemal dereceleri şeklinde farklılaşan özsel nitelikleriyle (bizzât) birleşik halde bulunan duyulur (hissi) nurlar mertebesine benzettiklerini söyler.[250]

Sebzevârî zevki teellüh ekolünü değerlendirirken 'varlığın birliği ve varlıkla ilişkili anlamıyla mevcudun çokluğu' şeklinde özetlenebileceğini söyler. Sebzevârî bunlara göre; 'varlığın hakikati', kendi özsel nitelikleriyle (bizzât) var olup (kâim) o, bu anlamda bir ve tektir. Onlara göre 'varlığın hakikati'nde gerek türler gerek fertler ve gerekse mertebeler olarak asla hiçbir şekilde bir çoğalma söz konusu değildir. Özellikle

---

[248] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.114; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.261
[249] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.114; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.261-262
[250] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.262; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.114-115; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.260-261

mertebeler şeklinde bir çoğalmayı kabul etmezler. Zira onlara göre çokluğun merteberle olduğunu söyleyen birisi 'nakıs mertebeleri' sebepli (ma'lûl) kılmış olur ki bu da mahiyetin sebepli olduğu anlamına gelir. Fakat mahiyet bunlara göre esas olduğundan bu durum kabul edilemez. Nitekim ontik çokluğun varlıkla ilişkili olan mahiyetlerde söz konusu olduğunu söylerler. Mahiyetlerin ilişkilendirildiği 'varlık' yukarıda da ifade edildiği gibi var oluşunu (kıyâm) mahiyetlere borçlu olmadığı gibi bu mahiyetlere de ilişmemiştir. Sebzevârî bunların "mevcûd" kavramını 'varlığın kendisi/nefsi' olması anlamında 'hakikat' şeklinde adlandırırlarken (ıtlâk), varlıkla ilişkili olması anlamıyla da 'mahiyetler' şeklinde isimlendirdiklerini (ıtlâk) belirtir. Nitekim 'mevcûd' kelimesinin iki farklı anlama ıtlâk edilmesini; 'güneş' kelimesinden 'güneşlik', 'süt' kelimesinden 'sütçü' veya 'meyve' kelimesinden 'manav' kelimelerinin türetilmesi şeklinde örneklendirdiklerini söyleyen Sebzevârî bu ekolün birçok kişi tarafından benimsenmiş olmasıyla birlikte kendilerinin bu ekolün görüşlerini metafizik temelde doğru bulmadıklarını ve bundan dolayı bunların görüşlerini kabul etmediklerini belirtir. Zira onlar bu şekliyle mahiyetin esas olduğunu, varlığın ise zihnin bir kurgusu (itibâri) olduğunu kabul etmişlerdir. Böylece bunlar ontolojik gerçeklik düzeyinde iki temel esas ve iki ontolojik kök (sinh) oluşturarak metafizik ve ontik hakikate ters düşmüşlerdir.[251]

Bunlar varlık için yukarıda da belirttiğimiz gibi ontolojik bir gerçeklik kabul etmediklerinden varlık için zihinsel anlamda yalnızca kavramsal tahlil düzeyinde bir gerçeklik atfederler. Yani onlara göre varlık yalnızca sırf külli bir kavramdır. Onlar hariçteki şeyler için varlık öngörmezler. Bizlerin "şeylerin varlığı" şeklinde ifade etmiş olduğumuz önermeler aslında bu külli kavramın, mahiyet üzerine hamledilmesinden başka bir şey değildir. Yani diğer bir ifadeyle biz bu külli mefhumu mahiyetlere isnat ederiz. Örneğin bizler "insan vardır", "ağaç vardır" önermelerini bu ekole göre daha açık ve net bir şekilde "insanın varlığı", "ağacın varlığı" şeklinde ifade ederiz. Bu yapmış olduğumuz soyutlama, külli mutlak varlık kavramının mahiyete izafetiyle mümkün olmuştur. Bizler bu izafetten dolayı külli mutlak varlık kavramını bir şekilde sınırlandırmış/mukayyet hale getirmiş olmaktayız. Onlara göre bu hisseler yani cüziler, mahiyetin mahiyete izafetinin arıziliğinden soyutlanmış mevcutlardır. Diğer bir ifadeyle bunlar varlıktan pay almış yani varlığın hissedarlarıdır (hisse/hısas).[252]

---

[251] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.115; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.264
[252] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.114

Bu varlığın hisseleri ile varlık arasındaki ilişki, zihinsel bir ilişkidir. Yani kavramsal tahlil düzeyinde gerçekleşen bir izafettir. Çünkü bu ekole mensup olanlara göre; tek gerçekliğe sahip olan varlığın, nesnel dünyada hamledilebileceği hiçbir gerçek nesne söz konusu olmadığı gibi varlığın etkilerinden de bahsedilemez. Zira bunlara göre zihin dışı dünyada varlık kavramından soyutlanan mahiyetler ile özü meçhul olan zorunlu mahiyet ancak esas olandır. Bu zorunlu mahiyet, kendisi dışında, kendisi olmayan diğer şeylere itibar etmeksizin bu zorunlu mahiyetin yine kendisinden soyutlanan varlık kavramıdır. Bunlara göre bu varlık kavramından kasıt, "Vacibu-l vücud"un varlığıdır. Nitekim bunlar "Allah vardır" derken bu önerme varlığın hakikatidir. Yani burada ontolojik gerçeklik söz konusudur. Fakat "insan vardır" veya "dünya vardır" derken bu önermelerdeki özneler varlığın hakikatine isnat veya diğer ifadeyle izafet edilmek sûretiyle varlıktan bir hisse almışlardır. Yani bunlar "dünya vardır" derken bu öznenin müstakil kendi zâtında bir hakikat olduğu anlamında değildir. Aksine mevcut oluşları varlığın gerçekliğine/hakikatine izafetle mümkün olmuştur. Kısacası "Allah vardır" derken buradaki varlık kavramı ontolojik gerçeklik boyutuyla ele alınmıştır. Allah'ın dışındaki diğer tüm şeyler için ifade edilen varlık kavramı kavramsal yani zihinsel bir boyutta zikredilmiştir. Bunlara göre varlığın hakikati ile diğer varlıklar arasındaki ilişki süt satan kişinin süt ile olan ilişkisi gibidir. Bu ilişki ve izafetten dolayı bizler bu iki farklı kelimeden yeni bir isim türeterek (iştikak) süt satan kişiye "sütçü" deriz. Nasıl ki burada iki farklı şey (süt ile süt satan kişi) arasındaki ilişki, derin ve köklü bir metafizik bağ şeklinde oluşmamışsa aynı şekilde varlığın hakikati ile diğer cüzi varlıklar bir başka ifadeyle varlıktan ontolojik bir pay alan varlıklar arasında da böyle yüzeysel bir ilişki söz konusudur. Buradaki ilişki harici ve geçici (ârızi) bir ilişkidir. [253]

Sebzevârî yukarıda ifade etmiş olduğumuz ve Devvani tarafından zevki teellüh mektebine nisbet edilen bu görüşün zevk-i teellüh ekolünün görüşü olamayacağını belirterek Devvani'nin yanıldığını söyler. Zira Sebzevârî yukarıdaki değerlendirmelerin aksine zevki teellüh mektebi varlığın esas olduğunu mahiyetin ise zihni bir kurgu yani itibari olduğu görüşünü savunduklarını söyleyerek bir tek ontik kök ve tek ve yegâne

---

[253] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.114-115; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.194-195; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.114-116; Misbâh Yezdi, Muhammed Taki, Menhecu'l-Cedid fi Ta'limi'l-Felsefe, çev. .Muhammed Abdul Muni'm el-Hâkânî (Farsça'dan Arapçaya), Daru'I- Teârif, Beyrut, 1998, c.I. s. 365-366

olan bir asıl kabul ettiklerini belirtir. Bu metafizik gerçekliğin doğal bir sonucu olarak ontolojik anlamda burada söz konusu olan ilişki (izafet) 'aydınlatıcı ilişki' (izafet-i işraki) olup tamlayan (muzafun ileyh) varlık yani varlığı kendinden olan "Hak" tealadır.[254]

Buradaki ilişki yani izafetin kendisi de varlıktır. Bu varlık da, yayılıp genişleyen varlıktır (vücûd-u munbasıt). Varoluşsal mertebeler açısından değerlendirdiğimizde vücûd-u munbasıtın bulunduğu bu ontolojik mertebe, vücûd-u munbasıtın zâtının tüm kayıt ve itibari durumlardan ari yani diğer bir ifadeyle sınırlanmamış (vücûd lâ bi-şart-ı kısmî) bir konumda bulunur. Bu makamda varlık, kendi zâtında tüm mümkün varlıkları bir potansiyel olarak barındırır. Bu yönüyle varlık her şeyi ihata etmiştir diyebiliriz. Zira bu yönüyle çokluğu ifade ederken, zâtında bir olması dolayısıyla da birliği ifade eder. Vücûd-u munbasıt Tanrı'nın fiilini, feyzini, nurunu ve vechini kapsar. İlişkilendirilene (mudaf/tamlanan) gelince o da aynı şekilde kendisiyle ilintili olan, zâtıyla ışıklığın şiddetindeki sonsuz mertebelere delalet eden varlıkların tümünü kapsar. Tamlanana (muzaf) gelince o da aynı şekilde kendi kendisiyle ilişkili, özsel niteliklerine (bizzâti) dayanan ve nurluğun/ışıklığın şiddetindeki sonsuz olmayan mertebelerle birbirlerinden ayrılan varlıkların kısımlarını içerir.[255]

Teşkik kavramını merkeze alarak varlığın birliği ve çokluğu meselesiyle ilgili olarak yapmış olduğumuz izahlar çerçevesinde, Sebzevârî metafiziğinin, Aşkın Felsefe'nin de temel esaslarından olan vahdet-i vücûd, teşkik-i vücûd ve asâletü'l-vücûd kavramları üzerine bina edildiğini söyleyebiliriz.[256] Bu üç ana kavramı esas alarak Sebzevârî'nin bu konudaki görüşünü şu şekilde özetleyebiliriz; Sebzevârî, bir yönüyle varlığın birliğini savunurken diğer taraftan nesnel olarak algıladığımız bu kesretler dünyasının varlığını da görmemezlikten gelinemeyeceği hakikatinden hareketle, birliğin çokluk, çokluğunda aynı zamanda birliğin özdeşi olduğunu belirtir. Görmüş olduğumuz cüzi varlıkların ise yani mahiyetlerin ise varlığın farklı derece ve mertebelerinden başka bir şey olmadığını söyleyerek, bunun varlığın teşkiki yapısının sonucu olduğunu ifade eder.

---

[254] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.116; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.260
[255] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.95,116; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.266
[256] İslam Felsefesi Tarihi edt. Nasr, Seyyid Hüseyin ve Leaman, Olıver, s.316

1.8. Zihni Varlık (Vücûd-i Zihni)

İslam düşüncesinde ‘zihni varlık’ konusu ancak XIII. asırda diğer konulardan ayrı olarak bağımsız bir şekilde felsefe kitaplarında kendisine yer bulabilmiştir. Fakat bazı düşünürlerin söz konusu bu kavrama anlamsal bakımdan yakın olabilecek bazı ifadelerine de rastlamak mümkündür. Bu konuda Farabi (ö.950), İbn Sina (ö.428/1037), Sühreverdi (ö.587/1191) gibi düşünürleri zikredebiliriz.[257]

Varlık kavramı, nasıl ki diğer düşünce sistemlerinde metafizik ve ontoloji bağlamında en önemli kavramlardan biri ise aynı şekilde İslam felsefesinde de en temel kavramlardan biridir. Söz konusu bu kavram İslam felsefesinde hem ontik ve hem de metafiziksel açıdan ele alınmıştır. Varlık bu iki temel disiplin yönüyle; “vacip varlık – mümkün varlık” ve “ayni varlık-zihni varlık” olarak iki kısma ayrılır. Varlığın her bir modalitesi bir diğeriyle tanımlama niteliğine sahiptir. Bir başka ifadeyle bir modalite bir diğer modalitenin zıddıyla tanımlanır. Bu anlamda bizler vacip varlığı tanımlarken; varlığı kendinden olan şeklinde tanımlarız. Zira bu varlığın yokluğu düşünülemez. Yine ayrıca bu söz konusu varlık için var oluşunu gerekli kılacak bir sebeb de (illet) mevcut değildir. Mümkün varlık ise var oluşu bir sebebe bağlı olan varlıktır. Çünkü bu varlığın var olup varlığa çıkması veya yokluğa mahkûm olup varlığa çıkmaması bu varlık modalitesi için eşit bir metafizik konum olup ontolojik gerçekliğini bir başka varlığa borçludur.[258] Buraya kadar varlığın modaliteleriyle ilgili yapmış olduğumuz bu değerlendirmeler aynı şekilde “ayni ve zihni varlık” için de söz konusudur.

Bu değerlendirmelerden sonra “ayni ve zihni varlık” nedir? sorusunun cevabını arayalım. Ayni varlık; nesnel gerçekliği söz konusu olan varlıktır. Diğer bir ifadeyle zihin dışı dünyada mevcut olup zaman ve mekânla sınırlanan varlıktır. Söz konusu bu dışsal varlık kendi doğasında değişim ve varoluş olgusunu da barındırır. Söz konusu bu

---

[257] Fârâbî, et-Ta’likât, Erbau Resâili Felsefiyye içinde thk. Cafer Âl-i Yasin, İntişarat-ı Hikmet, 1.bs. İran, 1991, s.136; Fârâbî, Fusûsü’l-hikem, çev. ve şerh. Ali Nerîmânî (Fusûsü’l-hikem’in metni Arapça, çeviri ve şerhi ise Farsça), Darul-Huda, Kum, 2001, s.85; Yaşar Aydınlı, Fârâbî, İSAM Yay., İstanbul, 2008, s.55-59; İbn Sina, Kitabuş-Şifâ, Metafizik I, çev.Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2004, s.126-129; Şihâbüddîn Sühreverdî, İşrak Felsefesi (Hikmetü’l-İşrâk), çev.Tahir Uluç, İz Yay. İstanbul, 2009, s.34; Seyyid Hüseyin Nasr, Olıver Leaman, İslam Felsefesi Tarihi, çev. Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, c.II, s.99-107; Muhammed Taki Misbah Yezdi, Ta’likat ala Nihayeti’l Hikme, Müessesetü fi Tarikı’l Hak, 1.bs., Kum, 1985, s.65

[258] Geniş bilgi İçin bk. Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, 11.basım, İstanbul, 2008, s.127-128; Ajdukıewıcz, Kazımıerz, Felsefeye Giriş, çev. Ahmet Cevizci, Say Yayınları, İstanbul 20210, s.87, Alper, Ömer Mahir, İbn Sina, İsam Yayınları, İstanbul, 2010 s.91, Kutluer, İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık, s.88, Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, s.88-89

varlık, zihin dışı dünyada bilfiil var olup insanın bu varlığı zihninde tasavvur edip etmemesi onun ontolojik doğasının gerçekliğini değiştirmez. Çünkü bu varlık, insan zihninden bağımsız olarak zihin dışı dünyada mevcuttur. Aynı zamanda bu varlık, ilk ve ikinci yetkinliklerin[259] ontolojik anlamda neşet ettiği gerçekliğin kendisidir. Zihni varlığa gelince; bu varlık modalitesi harici varlığın karşıtı konumundadır. Bu varlığın ontolojik gerçekliği söz konusu değildir. Zira bu varlık modalitesi insan zihninde idrak edilmekle var olur. Bu varlığın var oluşu zihinsel bir özellik taşıdığından artık bu varlık için zamansal ve mekânsal ilişkilerden bahsedilemez. Ayrıca bu varlık için ontolojik anlamda bir değişim ve var oluştan da söz edilemez. Bu varlık üzerine somut etkiler gerçekleşmez. [260]

Sebzevârî de yukarıdaki geleneksel taksim anlayışına uygun olarak varlığın "ayanda" ve "zihinde" olmak üzere iki farklı metafizik yönünün olduğunu belirtir.[261] Sebzevârî zihinde meydana gelen tasavvurun yani mahiyetin kendisinin "suduri" bir tarzda oluştuğunun altını çizer. Zira Sebzevârî metafiziğinde bilginin "hululi" bir tarzda olmayıp "suduri" bir tarzda olduğu anlayışı önemli bir ayrımdır.[262]

Konuyu epistemolojik temelde ele alıp zihni varlığı bu anlamda daha anlaşılır kılmak için gözlerimizi zihin dışı dünyaya çevirmemiz gerekir. Çünkü bu nesnel dünya bilginin imkânı meselesiyle doğrudan ilgili olan bir sahadır. Dış dünyadaki nesnel varlık; "*mutlak harici*" ve "*harici bil Kıyas*" şeklinde ikiye ayrılır. Mutlak harici, hem zihin dışı dünyayı hem de kavramsal gerçeklik düzeyini içeren bir özelliğe sahiptir. Daha doğrusu her iki varlık alanını da kapsayandır. Böylece bu kavram için dış dünyada bulunması bakımından nesnel, zihinde bulunması bakımından ise kavram düzeyinde olan bir etkisi mevcuttur.[263] "Harici bil kıyas" kavramı ise ontolojik gerçeklik düzeyinde tahakkuk etmiş tüm nesnel varlıklar için söz konusudur.[264]

---

[259] "Felsefede ilk yetkinlik (el-kemâlü'l-evvel) bir şeyin dikey hiyerarşide ontolojik gerçekliğini onunla tamamladığı şeyin kendi varlığıdır. Örneğin insan için "canlılık" ve "düşünebilme" birer ilk yetkinliktir. İkinci yetkinlik (el-kemâlü's sânî**)** ise bir şeyin gerçekleşmesinden ve varlığından sonra o şey üzerine terettüb eden ve şeyin tabiatının ve türünün gerektirdiği "güç ve fiillere denir.. Örneğin insan için "gülmek" "şaşkınlık" vb. nitelikler ikinci yetkinliktir." Geniş bilgi için bk. Durusoy, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, s.44-46, 222; Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Muteâliyye, c.I, s.349

[260] Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, s.127-128; Bolay, Süleyman Hayri, Felsefeye Giriş, Akçağ Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 2004, s.119

[261] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.122-123,133

[262] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.124

[263] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.277

[264] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.278

Sebzevârî zihni varlığı; dış dünyadaki nesnel varlıklar için geçerli olan nesnel etkilerin kendisi için söz konusu olmadığı ancak onun için soyut bir takım etkilerin mevcut olduğu varlık olarak tanımlar. Bu varlık için ilk ve ikinci yetkinliklerin hiç biri söz konusu olamaz. Zira bu varlık için öngörülen varlık düzeyi kavramsal gerçeklikten ibarettir.[265] Nitekim dış dünyadaki cüzi varlıkların ontolojik gerçekliklerinin bir gereği olarak düşünülen tüm yetkinlikleriyle mevcut oldukları dış varlıklarından başka, itibari yani zihnin bir kurgusu olarak da ifade edebileceğimiz bir varlıkları daha mevcuttur. İş te bu söz konusu olan itibari varlık 'zihni varlık' dır.[266]

Zihni varlığı bilgi aktları açısından da değerlendirebiliriz. Zira bizler bir şeyi tasavvur ettiğimizde o şeyin 'sûreti' zihnimizde oluşur. Zihnimizde oluşan bu 'sûret' bizler için ayrıca yeni bir bilginin kaynağıda olmuş olur. Ancak burada sözü edilen 'sûret' ve bu sûretin bize sağlamış olduğu 'bilgi' derin ve karmaşık olmayan bir bilgi aktı şeklinde değerlendirilir.[267]

"Zihni varlık" konusunu diğer konulardan bağımsız olarak ele alıp değerlendiren ilk kişi Fahreddin Râzî'(ö.606/1209) dir.[268] Nitekim Râzi "el-Mebahisu'l Meşrıkiyye" de bu meseleyi ayrı bir başlık altında işlemiştir. Ancak "zihni varlık" konusunu "Tecrid-ül-akâid" de[269] felsefi bir problem olarak ele alan ve onu felsefi bir temelde delillendiren ilk filozof ise Nasıruddin et-Tusi (ö.672/1274) kabul edilir.[270]

Zihni varlığa ilişkin yapılan tüm değerlendirmeler bir şekilde bilginin mahiyetiyle ilintilidir. Nitekim bu bağlamda olmak üzere zihni varlıkla ilgili olarak; a- bilginin teşekkülü esnasında zihni varlığı reddedenler. b- zihni varlığı kabul edenler. şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Bilginin teşekkülü esnasında zihni varlığı kabul edenler de kendi aralarında zihni varlığa ilişkin iki farklı yaklaşıma sahiptirler. a- "zihni

---

[265] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.122-123

[266] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.122-123; Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, Nihâyetü'l-Hikme, s.45

[267] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.278

[268] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.216

[269] Tusi, "Tecrid-ül-akâid" adlı eserinde zihni varlık meselesini müstakil bir başlık altında ele alarak inceler. Öncelikli olarak zihni varlığın ispatını yapar. Daha sonra zihni varlığın sübutunun delillerini ortaya koyduktan sonra, zihni varlığı inkâr eden kelamcıların argümanlarını zikrederek, onların eleştirilerine cevap verir. Geniş Bilgi İçin bk. Lâhîcî, Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi tecrîdi'l-kelâm, c.I, s.192-218

[270] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.215-217;Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.279

varlık, tasavvur edilen varlıkların zihindeki mahiyetidir." b-"zihni varlık, mahiyetin silüetinin varlığıdır.[271]

Yukarıdaki değerlendirmeler esas alındığında zihni varlığa ilişkin olarak üç temel yaklaşım oluğunu görürüz; 1- Felsefecilerin görüşü: Zihni varlık mahiyetin bizzat kendisidir. 2-Kadim İran filozofların görüşü: Zihinde var olanın mahiyetin kendisi olmayıp bu mahiyetlerin siluetidir. Bu yaklaşım "*şebeh teorisi*" olarak nitelendirilir.[272] 3-Kelamcıların görüşü: Bilginin teşekkülü esnasında hiçbir şekilde zihinde bir sûret oluşmaz. Bunlar bilgiyi bilen özneyle bilinen obje arasındaki nisbet/izafet şeklinde değerlendirirler. Kelamcıların bu yaklaşımı "*izafet teorisi*" olarak bilinir.[273]

Sebzevârî şebehi, şeylerin kendileri olmayıp bu şeylerin yani mahiyetlerin zihinde iz bırakmaları yani bir tür imgelerinin oluşması şeklinde değerlendirir.[274] Şebeh kavramını, zihin dışı dünya ile zihindeki tasavvurun birbirlerine uygunluğu temelinde ele aldığımızda zihin ile dış dünya arasındaki epistemolojik ilişkiyi bir nesneyle gölgesi arasındaki ontolojik ilişkiye benzetebiliriz.[275] Zira zihinde söz konusu edilen şeyin imgesi ile dış dünyadaki mahiyetler arasında hem zati hem de zati olmayan yani ilineksel nitelikleri bakımından ontolojik anlamda tam bir örtüşme söz konusu değildir. Bundan dolayı zihindeki mahiyetin imgesinin dış dünyaya ilişkin bizlere sağlamış olduğu bilgi, bir nesnenin gölgesinin bizlere o nesne hakkında verbileceği bilgi kadardır. Diğer bir ifadeyle zihindeki imge bizlere o şeyin zati ve ilineksel niteliklerini detaylı bir şekilde sunamadığından o şey ile ilgili olarak tam bir bilgi oluşturmamış olur.[276] Şebeh teorisiyle ilgili olarak son bir ara cümle, Batı düşüncesindeki epistemik yaklaşımlarla şebeh kavramı arasında bir benzerlikten bahsetmek mümkündür.[277]

---

[271] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.128; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.279

[272] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.131

[273] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.128;Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.280

[274] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.131; Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Muteâliyye, s.360

[275] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.283

[276] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.283; Açıkgenç, Alparslan, Bilgi Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007, s.92

[277] "Sebzevârî'nin tanımladığı şekliyle şebeh teorisinin Batı felsefesinde var olan epistemoloji kuramlarına çok da uzak olmadığını söyleyebiliriz. Özellikle Yeniçağ felsefesinde Rene Descartes'den (1596-1650) itibaren genel hatlarıyla meseleyi değerlendirdiğimizde bilginin oluş süreci; zihinde "bir şeyin" mevcut olması şeklinde tanımlanmıştır. Bu görüşe göre tasavvur edilen 'şeyin' bedihi olması veya nesnel bir tecrübeye dayanmış olması arasında epistemolojik ilkeler açısından her hangi bir farkı yoktur. Zira bilgi felsefesi bağlamında değerlendirebileceğimiz bir tasavvurun varlığı yeterlidir. Ancak epistemoloji açısından şebehin zihin dışı bir nesnenin

Sebzevârî zihni varlığı mutlak anlamda bir grup kelamcının inkar ettiğini belirtir. Kelamcıların zihni varlığa ilişkin yapmış oldukları bu değerlendirme izafet teorisi olarak ifade edilebilinir. Genel de bu yaklaşım Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö.324/936) görüşü şeklinde onunla ilişkilendirilir. Nitekim o, bilgiyi suje ile obje arasındaki izafet şeklinde nitelendirir. Daha doğru bir ifadeyle bilen ile bilinen arasında gerçekleşen bir ilişkidir.[278] Aynı şekilde Fahreddin Râzî'de (ö.606/1209) zihni varlık hususunda izafet yaklaşımını benimsemiştir. Ancak izafet görüşünü benimseyen kelamcılar kendi aralarında zihni varlıkla ilgili olarak iki farklı tutum sergilemişlerdir. Bu kelamcıların bir kısmı, zihinde bir şeye ilişkin meydana gelen tasavvurun tabi bir sonucu olarak oluşan sûretin bilgi olmadığını ileri sürerler. Diğer bir ifadeyle bu grup kelamcılar mahiyetlerin zihinde oluşan sûretlerini redederler. Eş'ari ve Fahreddin Râzî bu gruba dâhildir.[279] Diğer kısım kelamcılar ise yukarıda belirtmiş olduğumuz kelamcıların aksine bilginin teşekkülünde mahiyetlere ilişkin zihinde sûretin mevcudiyetini reddetmezler. Fakat oluşan bu sûreti bilgi olarak kabul etmezler. Çünkü bunlara göre bilgi, bilenle söz konusu sûret arasında var olan bağıntıdır. Bu yaklaşımı benimseyenlerin önde gelen düşünürü Ali Kuşçu (ö.879/1474) dur.[280]

Felsefecilerin zihni varlıkla ilgili görüşlerine geçmeden önce onların bilgiyi tanımlarken bu konuda merkezi bir önem atfettikleri 'sûret' kavramının epistemolojik temelde hangi anlam örgüsü içerisinde kullandıklarını belirlemek önemlidir. Zira onlar bu 'sûret' kavramını bir nesnenin akıldaki mahiyetinin varlığının bu söz konusu mahiyetin kendisiyle olduğu anlamıyla mı kullanmışlardır yoksa bir nesnenin kendisinin aynada belirdiği şekliyle aynadaki şeye işaret ederek bu şu nesnenin sûretidir anlamında mı kullanmışlardır.

Başta Kutbeddîn eş-Şîrâzî (ö.710/1310) olmak üzere Tusi ve bazı düşünürler bilginin teşekkülünü, dış dünyadaki bir nesnenin şeklini bir tuval üzerine olduğu gibi resmedilmesi şeklinde izah ederler. Bunlara göre idrak edilen şey ne şekilde ise aynı

---

tasavvurunun onu akletme aşamasında oluşması ve zihindeki bu tasavvurun dış dünyaya ölçütü bakımından uygunluk göstermemesi gerekir. Kant'ın fenomen ve numen ayrımı tam da buna benzer. Şebeh teorisi bu değerlendirmeler çercevesinde Batı düşüncesi bilgi teorileri bağlamında en öne çıkan kuramdır." Geniş bilgi için bk. Cihan, A.Kamil, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, İnsan yayınları, İstanbul, 1998 s.25-35; Erişirgil, Mehmet Emin, Kant ve Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s.96-101; Özden, H.Ömer, Elmalı, Osman, YeniÇağ Felsefesi Tarihi, s.129-131

[278]Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.217

[279] Fahredddin Razi'nin bilgi kuramı konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Bozkurt, Mustafa, "Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi", Basılmamış Doktora Tezi, s.53-54, 68-93

[280]Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.128; er-Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.284

şekilde zihinde resmedilir. Diğer bir ifadeyle de yukarıda işaret ettiğimiz üzere 'zihinde nesnenin sûreti oluşur.' şeklindeki bilgi tanımını benimsediklerini söyleyebiliriz.[281]

Genel anlamda felsefeciler bilgiyi "*zihinde, şeyin mahiyetinin aynısıyla meydana gelmesi*." şeklinde tanımlamışlardır.[282] Zira idrak etmiş olduğumuz bir nesnenin sûreti, nesnenin mahiyetinin kendisidir. Diğer bir ifadeyle söz konusu nesnenin varlığından başkası değildir. Burada mahiyet için iki farklı durum söz konusudur. Bunlardan biri tikel varlıklar olarak dış dünyada tahakkuk etmiş şekliyle var olan mahiyet diğeri ise zihinde kavramsal gerçeklik düzeyinde zihni varlıkla var olan mahiyet.[283] Ancak burada zihin dışı dünyadaki mahiyet ifadesini aklın bir çıkarımı şeklinde değerlendirmek gerekir. Zira dış dünyada varlık-mahiyet şeklin ikili ontolojik bir yapı sözkonusu olmayıp yalnızca varlık bir gerçeklik olarak mevcuttur.[284] O halde felsefecilere göre bilgi; "*Bilen için, bilinenin mahiyetinin huzurî bir şekilde var olmasıdır.*" [285]

Yukarıda konuya giriş şeklinde yapmış olduğumuz değerlendirmeden sonra Sebzevârî'nin zihni varlığa ilişkin görüşlerine geçebiliriz. Sebzevârî zihni varlığın isbatı noktasında üç delil ileri sürer. Bu delillerin ikisi tasdikatı, diğer ise tasavvuratı içerir.[286] Bu konudaki birinci delil:

1- "*Yok olana (ma'dûm) ilişkin, olumlu hükümde*[287] *bulunmak.*"[288]

Sebzevârî dış dünyada ma'dûm olan yani varlıkları olmayan şeyler hakkında da olumlu bir yargıda bulunabileceğimiz ifade eder. Zira zihnin kendi ontolojik doğası gereği dış dünyada bulunmayan şeyleri de bir şekilde tasavvur edebilmesi apaçık olan bir şeydir. Nitekim zihin dışı dünyada var olmayan ancak zihnimizde bir şekilde beliren varlıkları akli bir işaretle onayladığımızı belirtir. Sebzevârî örnek olarak "*iki çelişiğin bir arada bulunması (içtima) muhaldir*", "*cıva denizi sıcaktır*." veya "*Tanrı'nın ortağının ve benzerinin bulunması düşünülemez.*" şeklindeki önermeleri zikreder.[289] Görüldüğü üzere bu önermelerin hiç biri dış dünyada mevcut değildir. Ancak buna

---

[281] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.224-225
[282] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.280
[283] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.280
[284] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.280-281
[285] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.206
[286] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.125
[287] "Olumlu önermeler, yüklemde belirtilen özelliğin yani sıfatın, konuda (mevzuda) bulunduğunun onaylandığı önermelerdir. Yani bir şeye başka bir şey yüklenebiliyorsa diğer bir ifadeyle bir şey evetleniyorsa bu tür bir önerme olumlu önermedir. Örneğin 'Ağaç yeşildir.' veya 'Ateş yakıcıdır.' " bk. İbrahim Emiroğlu, Klasîk Mantığa Giriş, Elis Yayınları, Ankara 2011 s.109
[288] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.124
[289] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.124

rağmen gerçekleşmesi asla söz konusu olamayacak bu önermelerle ilgili olarak olumlu bir hüküm verebilmekteyiz.[290] Sebzevârî söz konusu önermelerin mantık ilmi açısından gerçek bir önerme şeklinde olmasının yüklemin gerçekleşmesinin, konunun asli bir unsur olmamasını gerektirdiğini söyler. Sebzevârî "*bir şey için bir şeyin sübutu, o şey için sübut bulunanın sübutunun fer'idir"* şeklindeki temel kaideyi hatırlatır. Sebzevârî burada tahakkuk edip ortaya çıkanın ontolojik bir gerçekliği olmadığını belirterek bunun zihinde zihni varlıkla subut bulduğunu söyler. Zira dış dünyada mevcut olmayan bir şeyi varlıksal niteliklerle nitelemek mümkün değildir.[291] Ancak burada hemen şunu ifade edelim ki bu tür önermeler olgusal gerçeklik içermediğinden mantıksal doğrular olarak tanımlanırlar.[292]

2- "*Zihin, tümel (külli) şeyleri soyutlama (intiza) özelliğine sahiptir"*[293]

Sebzevârî bu delilin tasavvurat yoluyla sabit olduğunu belirtir. Zira bu söz konusu delili varlığı "tümel" formda tasavvur edebilme imkânı şeklinde de ifade edebiliriz. Sebzevârî hariçte mevcut olan tüm cüz'î varlıkların zihni soyutlamayla tümek (külli) bir formda tasavvur edildiğini söyler. Sebzevârî zihnin ontolojik yapısı gereği bizlerin 'tümel' ve 'genel' nitelikle nitelenmiş bütün kavramları birbirlerinden ayrılan özelliklerini de yok sayarak kolaylıkla tasavvur edebildiğimizi belirtir. Sebzevârî tasavvuru akli işaret olarak tanımlayarak 'mutlak yokluğa' mutlak anlamda işaret edilmediğini söyleyerek söz konusu olan bu akli işaretin tümel yönüyle mevcut olduğunu belirtir. Bir başka ifadeyle 'kendisine işaret edilen şey', söz konusu bu işaretin bizatihi kendisinde bulunur. Burada bahse konu olan 'kendisine işaret edilen' ile 'işaret' arasında "*işraki izafet*"[294] şeklinde bir ilişkiden bahsedebiliriz. Sebzevârî söz

---

[290] "Yüklemli önermeler, konunun varlık sahası itibariyle üçe ayrılır;1- Kaziyye-i hariciye: Yüklemli olan önermelerde hüküm, konunun hariçte gerçekten var olan fertleri üzerine verilmesidir. 2-kaziyye-i hakikiye: Hüküm konunun fertlerinin hariçteki varlığının imkânı takdir edilerek bu fertler üzerine verilmesidir. 3-kaziyye-i zihniye: Hüküm, eğer konunun zihinde varlığı itibar edilen fertlerine yine zihne ait olan yüklemin vukuu veya vukubulmaması ile hükmolunan önermelerdir." Geniş bilgi için bk. Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, s.51-56; er-Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.281

[291] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II s.124; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s. 227

[292] Emiroğlu, Klasîk Mantığa Giriş, s.105

[293] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.124

[294] " '*işraki izafet*' Kavramı 'aydınlatıcı ilişki' anlamında olup, tek taraflı bir izafet türüdür. Örneğin illet ve ma'lul ilişkisinde, sebep varlık Tanrı olup sebepli varlık ise mümkün varlıklardır. Ancak burada mümkün varlıklar Tanrı açısından itibari olduklarından bu izafette gerçek bir taraf olarak kabul edilmezler. Aksine gerçek taraf Tanrıdır. Zira mümkün varlıklar O'ndan sudur etmiş ve O'nunla aydınlanmışlardır. Diğer bir ifadeyle duyulur dünyanın varlıkları ancak bir mutlak Hakikat olan Vâcibu'l Vucudûn aydınlatıcı iradesiyle cüzi gerçeklikler olarak ortaya çıkmışlardır." bk. Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.300; Izutsu, İslâm'da Varlık Düşüncesi, s.71

konusu bu tümel formun dış dünyada mevcut olmadığını söyleyerek dış dünyadaki bütün şeylerin tikel bir formda bulunduklarını belirtir.[295]

Sebzevârî 'mutlak yokluğu' diğer bir ifadeyle 'el-akl-î küllî' nin dört kısımda değerlendirilebileceğini belirterek bunları şu şekilde açıklar; bu tür külliler a-ya madumdur. Bunlar madum kabul edildiklerinden dolayı kendi varlıklarına her hangi bir şekilde akli bir işaretle işaret edilmezler. b-ya da madum olmayıp mahiyetin şeyliği şeklinde mevcutturlar. Bu durumda da varlıkların bütününden ayrı olarak yalnızca mahiyetin varlığı söz konusudur. Bu görüş mutezileye ait olup Sebzevârî tarafından bâtıl bir yaklaşım olarak kabul edilir. c-ya da dış dünyada mevcuttur. O zamanda külli bir formda bulunamaz. Zira dış dünyadaki tüm şeyler cüzi şekilde bulunurlar. d-ya da bu mutlak yokluk bir kavramsal gerçeklik olarak zihin de mevcuttur. Sebzevârî bu görüşün doğru bir görüş olduğunu belirtir.[296]

3- "*Zihin, yalın/saf (sırf) hakikatlerin idrak edilmesine muktedir bir özelliktedir."*[297]

Sebzevârî'nin zikretmiş olduğu üçüncü delil de tasavvur yoluyla ulaşılan bir delil niteliğindedir. Zihnin buradaki işlevi tamamen soyutlama şeklindedir. Zira zihin işlevsel anlamda ya genelleştirir ya da soyutlar. Nitekim zihnin cüz'i varlıkları yalın bir gerçeklik formunda tasavvur etmesi bunun en güzel örneğidir. Haddızatında zihin, dış dünyada bulunan cüzi bir varlığı kendi ilineksel niteliklerinden soyutlayarak onu idrak edebilir. Zihnin soyutlama işleviyle ulaşmış olduğu bu yalın gerçekliğin var olduğu yer zihin olup bu varlık için zihin dışında ontolojik bir hakikat öngörmemiz mümkün değildir.[298]

Sebzevârî zihnin soyutlamayla elde etmiş olduğu bu zihni varlığın bir benzerinin bulunmadığını belirterek bu yalın gerçekliğin ne tekrarı ne de ikiliğinin mümkün olmadığını söyler. Örneğin kar, fildişi veya pamuk gibi farklı nesnelerde mahmul olan 'beyazlık' kavramından bulunduğu mevzular soyutlandığında geriye bir tek şey olarak sırf 'beyazlık' kavramı kalır. Ancak bu beyazlık kavramı dış dünyada olduğu gibi bu beyaz, şu beyaz veya öteki beyaz şeklinde ne tekrarı söz konusudur ne de ikiliği söz konusudur. Sebzevârî yalın bir şekilde zihin tarafından tasavvur edilen tüm hakikatin bir

---

[295] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.124-125
[296] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.271
[297] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II s.125
[298] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II s.125

olduğunu belirtir. Zira zihnin ulaşmış olduğu bu sırf gerçeklik, bir şeyin kendi varlığı dışında hârici ve yabancı bir takım şeylerin o varlıktan düşürülmesiyle (iskât) bu sonuca ulaşıldığını belirtir.[299] Yine bu bağlamdan olmak üzere Sebzevârî zaman, mekan, yön ve diğer ekleme ve ilavelerin (levâhık) yanı sıra söz konusu varlığa eklenen şeyin zâti veya araz olması arasında bir fark olmayıp onların hepsinin bir olarak değerlendirildiğini belirtir. Sebzevârî zihnin sırf gerçeklik olarak tasavvur etmiş olduğu o zihni varlıkta nesnel varlıkta olduğu gibi bir ayrımın söz konusu olamayacağını söyler. Bu zihindeki varlık bu yönüyle kendisiyle benzer ontolojik orjini paylaşan tüm şeyleri kapsayıcı ve kuşatıcı bir birliktir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi bu varlıktan soyutlama yoluyla hazf etmiş olduğumuz şeyler o varlık için yabancı olan nitelikleridir. Bu zihni varlık geniş ve engin (vasî) bir varlıkla mevcuttur. Sebzevârî bu varlığın mutlak bir madumla varlığı söz konusu olmadığını söyleyerek birliğin (vahdet) varlığın ontolojik karşılığı olduğunu hatta onun özdeşi olduğunu belirtir. Çünkü bu varlık dış dünyada mevcut değilki çokluk ve bir takım eklemelerle nitelenebilsin aksine bu varlık hissi, mutahayile ve vehim kuvvetinin mertebelerinin üstünde olan daha yüce olan akıl kuvveti mertebesindeki yüksek olan sahasındadır.[300]

Sebzevârî zihinde mevcut olan ‘yalın gerçeklik’ ile hariçte var olan ‘tabi külli’yi birbirine karıştırmamamız için dikkatimizi çeker. Sebzevârî tabi külli nin zihin dışında mevcut olduğunu zihni varlığın ise bu varlıkla sabit olmadığını belirtir. Vucudu tabii dış dünyadaki şahısların varlığının özdeş olup çokluk ve bir takım eklemelerle karışan bir özelliğe sahiptir. Ancak zihindeki o varlığa gelince tüm ilineklerden soyutlanmış şekilde akıl bu varlığı tek bir yalınlık olarak idrak eder.[301]

Sebzevârî mahiyetin mahiyet olması yönüyle ve mahiyetin zati nitelikleriyle yani cins ve faslıyla hem zihni hem de harici varlıklarda herhangi bir farklılık ve değişime uğramaksızın korunduğunu belirtir.[302] Ancak burada bahse konu olan mahiyet, dış dünyada mevcut olan mahiyetler değildir. Zira dış dünyadaki mahiyetler için bu anlamda değişim ve farklılaşım mümkün olabilmektedir.[303] Fakat semavi nefisler ve külli akıllar şeklinde de tanımlanan bu mahiyetler yani zihni varlık ister kaza alemi olarakta ifade edilen akıllar alemi olan yüce (âli) isterse bizim nefislerimizin alemi olan

---

[299]Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.125; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.271
[300] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.125; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.271-272
[301] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.272; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.125
[302] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.126
[303] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.273

düşük (sâfil) mahiyet şeklinde olsun bunlar için değişim ve başkalaşım söz konusu olamaz. Nitekim Sebzevârî ontolojik varlık yayının iniş ucunda bulunan bu mahiyetler için öncelikli bir varoluştan ve ayni olan ortaya çıkışta da bariz bir görünümden söz edebileceğimizi söyler. Sebzevârî değişimin ve farklılaşımın olmadığı bu külli ve birlik olan mahiyetleri henüz kâğıda yazılmayan yazarın kaleminin ucundaki mürekkepte saklı olan harflere benzetir. Böylece bu mahiyetler için iki metafizik konumdan bahsedebiliriz; bunlardan biri birlik hali diğeri ise tafsil hali. Sebzevârî bir olma (cem') ve birlik (vahdet) yönüyle yüce kalemdeki tekvini harflerin tümü yazarın kaleminin ucundaki mürekkepte bilkuvve var olan harflere benzetir. Tafsil yönüyle de mücerred külli nefisler alemi olarakta ifade edilen levh-imahfuza benzetir. İlahi takdir yönüyle de feleksel iz bırakan nefisler şeklinde de ifade edilen levh-i mahv ve isbata benzetir. Sebzevârî bu deeğrlendirmeleri esas alarak mahiyetin ortaya çıkış (neşet) anında aynıyla korunmuş olduğunu söyler. Buna örnek olarak tüm hal ve süreçlerde değişmeyen 'kalıcı heyulayı' örnek verir.[304] Sebzevârî yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirmeyi aklın doğrulayıp onayladığı hükümler şeklinde kabul ederek aşağıda ele alacağımız üzere felesefecilere zihni varlıkla ilgili yönltilecek eleştirilere bir zemin hazırlamak için yukarıdaki değerlendirmeyi yapar.

Sebzevârî öz ve özsel niteliklerinin korunmuş olduğu mahiyetlerden olan iki zıt şeyin bir arada bulunmasının aklen muhal olacağını belirterek kendilerini yöneltilen *'cevher ve araz nasıl olurda ikisi bir arada bulunurlar' itirazını ele alır.*

Sebzevârî de bu bağlamda kelamcıların felsefecilere yöneltmiş olduğu eleştirileri zikrederek onların bu itirazlarına cevap verir.[305]

Birinci Eleştiri: *"Bir şey aynı anda hem cevher hem de araz olamaz. Zira bir şeyin aynı anda iki farklı kategori altında yer alması muhaldir.* "[306]

Felsefecilerin zihni varlığı tanımlarken, "*zihinde mahiyetin kendisinin meydana gelmesidir.*" şeklindeki ifadeleri itiraz konusu edilmiştir. Buna itiraz edenlerin temel argümanı şudur;

Felsefecilere yöneltilen bu itirazı Sebzevârî şöyle özetler; zihni varlığı, mahiyetin aynısı olarak tanımladığınıza göre bir şeyi tasavvur ettiğimizde o şey zihinde

---

[304] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.126; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.273
[305] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.126; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.224
[306] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II s.126-127

cevherin mahiyeti olarak var olacaktır. Nitekim bir cevher nerede bulunursa bulunsun o yine bir cevherdir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi cevher öz ve özsel nitelikleriyle tüm varlıkta korunmuş olduğundan ister zihin dışı dünyada isterse zihinde bulunsun onun cevhersel gerçekliği değişmez. Ancak söz konusu bu zihni sûret yani cevherin mahiyeti zihinde kendi özsel niteliğiyle var olmadığından aynı zamanda araz olarak ta değerlendirilir.[307] Böylece bu idrak edilen sûret aynı anda hem cevher hem de araz olacaktır.[308] Felsefecilere yapılan bir başka itiraz ise şudur; idrak edilen bu sûret, zihin dışı varlığıyla cevher olurken kavramsal düzeyde ise malumat olup nitelik konumundadır. Böylece bir şey aynı zaman diliminde iki değişik kategoriye dahil olamaz. Zira her bir kategori bir diğerinden farklıdır.[309]

Hem Sebzevârî'nin hem de Meşşailerin cevherin tanımında yer verdikleri "bir konuda bulunmama" ifadesini; "hal"e ihtiyacı olmayan (müstağni) bir mahalde bulunmama şeklinde anlamamız gerekir. Şayet bir varlık "hal" olarak kendisine ihtiyacı olan bir mahalde bulunursa burada o cevher kabul edilir.

Sebzevârî kendilerine yöneltilen ilk eleştiriyi şu şekilde cevaplar; bilindiği üzere özsel (zâtî) farklılık, on kategorinin kendi aralarında söz konusudur. Cevher ve diğer dokuz kategorinin tümü, üstün cinsler (ecnasul aliye) olup tamamıyla özsel olarak birbirlerinden farklıdırlar. Ancak kategori olmayan ve genel anlamda kullanılan "araz" kavramı ise, yukarıdaki dokuz araz kategorisinin altında gerçekleşir. Bu genel anlamdaki araz kavramı, dokuz kategori için külli bir isimlendirme olarak kullanılır. Cevhere gelince nesnel gerçeklik olarak hariçteki cevher ve kavramsal gerçeklik olarak zihindeki cevherin sûreti ve kavramı olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir konuda olmayan, cevheri etkilerin terettübüne kaynaklık eden ve cevher kategorisinin altında sınıflanan harici cevher, zihinde bulunduğu zaman bir konuda olmasının mantıksal bir sakıncası yoktur. Bundan dolayı zihindeki bir nesnenin sûretinin zihni cevher olarak genel araz anlamındaki kavramın altında bulunması ve onun araz olarak isimlendirilmesi nesnel gerçekliği olan cevherin karşıtı olan araz olarak düşünülmemelidir. Zira buradaki araz

---

[307]Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II s.127; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.285

[308]Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II s.126; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.286

[309]Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II s.127; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.286-287

genel bir araz olup bir isimlendirmeden başka bir şey olmayıp zihni cevhere şamil gelir.[310]

Sebzevârî ikinci eleştiriye ise şöyle itiraz eder; hariçte bulunmak, etkilerin terettübüne kaynaklık eden ayni varlıklarıyla, zihinde bulunmayan anlamındadır. Harici varlıklar zihinde sûretleri ve mahiyetleriyle bulunurlar. Örneğin "zihni ateş" hamli evveli ile ateştir. O zihinde "ayni ateş" olarak değil, ateşin sûreti ve kavramı olarak var olur. Zira zihinde var olan için dış dünyadaki mahiyet söz konusu olamaz. Ancak o mahiyetin sûreti ve kavramı ile bulunur. Bundan dolayı sıcaklıkla veya soğuklukla nitelendirilmesi gerekli olan şeyler, harici varlıklarıyla var olan varlıklar için söz konusu olur. Kavramsal bir gerçekliğe sahip olan zihni varlık için, böyle bir nitelendirme söz konusu olamaz.[311]

1.9. Ma'kûl-u Sânî (İkinci Düşünülür) Ve Bu Konudaki İki Kavramın Açıklanması

Ma'kûlât "*zihindeki mevcut olan külli anlamlar*" şeklinde tanımlanabilir.[312] Ma'kulat ikiye ayrılır; "ma'kul-u evvel" ve "ma'kul-u sâni." Ma'kul-u sâni'de kendi arasında ikiye ayrılır; "mantıkî ma'kul-u sâni" ve "felsefi ma'kul-u sâni."[313] "Ma'kulat" ile ilgili bu taksimat İslam filozoflarına ait olup batı düşüncesinde bu tür bir sınıflandırma söz konusu değildir.[314]

"*Ma'kul-u evvel*" şeylerin zihindeki doğrudan algılanan külli sûretlerine denir. Diğer bir ifadeyle şeylerin mahiyetidir. Konu bu açıdan değerlendirildiğinde "ma'kul-u evvel" öznenin iç duyu bilgi yetileriyle (kuvve)[315] alakalı olduğunu söyleyebiliriz.[316] Zira "ma'kul-u evvel"de öncelikli olarak kendisinden önce bir duyunun olması zorunludur. Yani bir duyu organıyla duyumsanmış olmalıdır.[317] Bu yetiler; hissi, hayali, vehmi ve akli idrak olmak üzere dört tanedir. Nitekim bir soyutlama işlemi olan idrak

---

[310] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.126-127; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.287
[311] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.305
[312] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II, s.35
[313] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.164-165
[314] Gerviyani, İslam Felsefesine Giriş, s.73
[315] Bilgi aktları vasıtasıyla öznenin edinmiş olduğu bilginin niteliğiyle ilgili olan ve nefsin idrak güçleri olarak isimlendirdiğimiz bu yetilerle ilgili olarak daha geniş bilgi için bk. İbn Sina, Kitabu'n-Necat, neş. Macit Fahri, Dârül-âfâk-ı Cedîde, Beyrut, 1985, s.200-215; Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, s.131-157
[316] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II, s.36
[317] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.366

veya bilme, duyu idrakiyle başlayıp akli idrakte son bulan bir dört aşamalı süreci kapsar.[318] Sebzevârî hem ilişmenin (uruzun) hem nitelemenin (ittisafın) bilfiil zihin dışı dünyada gerçekleştiği bu tür önermeleri "ma'kul-u evvel" olarak isimlendirir. Zira "çiçek sarıdır" dediğimizde bu önermede yüklemin yani "sarılığın" delalet ettiği nitelik iliştiği (urûz) "çiçek" öznesinden farklı ve bağımsız bir nesnel gerçekliği söz konusu olduğu gibi aynı zamanda da dış dünyada bu vasıfla ile nitelenmiş somut olarak "bir sarı çiçeğin" varlığı da söz konusudur.[319]

"*Ma'kul-u sâni*" ise o da külli anlamında olup ancak makul-u evvel ile aynı metafizik kaynaktan neşet etmez.[320] Zira "ma'kul-u sâni" duyumsama yoluyla zihne gelen zihin dışı varlıkların sûretleri olmadığından kendisinden önce bir duyunun var olması söz konusu değildir. Bundan dolayı "*ma'kul-u evvel*" de olduğu gibi "ma'kul-u sâni" için ne hayali ne de hissi bir sûret söz konusu değildir.[321] Ayrıca "ma'kul-u sâni" "ma'kul-u evvelin" aksine her hangi bir şeye de özgü (mahsus) değildir. Zira "ma'kul-u evvel" her hangi bir kategorinin altında gerçekleşerek ya cevher ya da arazlardan birine özgü olabilir.[322] Örneğin cevher kategorisine dâhil olan "kitabı", araz kategorisine dâhil olan "beyazı" zikredebiliriz.[323] Ancak bu konum ma'kul-u sâni için söz konusu değildir. Çünkü ma'kul-u sâni bu kategorilerden daha genel bir kavramsal çerçeveye sahip olduğundan bu kategorilerden birine dâhil olması mümkün değildir.[324] "Ma'kul-u sâni" de kendi arasında "ma'kul-u sâni mantıkî" ve "ma'kul-u sâni felsefi" olmak üzere ikiye ayrılır.

a-"Ma'kul-u sâni mantıkî" sırf zihni bir durum olup harici varlıklara yani bilgiye konu olan nesnelere uygunlukları (sıdk etmek) söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle dış dünyada bunların ölçütleri (mısdâk) yoktur. Ma'kul-u sâni mantıkı'nin ölçütü yani mısdakı yalnızca zihindedir. Her ne kadar bir şekilde harici varlıklarla bir ilişki söz konusu olsa da onun gerçekleştiği ve varlık bulduğu yer zihin olup harici varlıklarla ilgili bir durum değildir. Nitekim külli, cüz'i, mevzû, mahmul, tür, cins, haml, tahlil vb. mantıksal kavram ve anlamların tümü "ma'kulat-ı sâni mantıkî"dir. Örneğin "insan gülendir" önermesinde her iki kavram harici olmakla birlikte ancak "insan" kavramının

---

[318] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.36
[319] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.165
[320] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.39
[321] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.366
[322] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.39
[323] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.366
[324] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II, s.39

"konu" (mevzû') "gülen" kavramının da "yüklem/nitelik" olarak nitelendirilmesi aklın bir kurgusu olup yalnızca zihni bir duruma işaret eder. Çünkü dış dünyada ne insan "mevzû'" dur ne de gülen "yüklem"dir. Ancak zihin birini "mevzû'" diğerini ise "yüklem" yapmak sûretiyle bir önerme oluşturmuştur. O halde "ma'kul-u sâni mantıkı" tümel olup zihne doğrudan duyular yoluyla gelmez.[325] Zira bu tür önermelerde yüklemin/niteliğin dış dünyada nesnel hiçbir karşılığı olmadığı gibi özne/nitelenen nesnede dış dünyada mevcut değildir.

Sebzevârî de hem "nitelemenin" (ittisâf) ve hem de "ilişmenin" (urûz) zihinde gerçekleştiği bu tür önermeleri "ma'kul-u sâni mantıkî" olarak isimlendirir. Zira "insan kavramı külli/tümel bir kavramdır." önermesinde "İnsan" kavramının "tümel" olarak nitelendirilmesini buna örnek olarak zikreder.[326] Bu önermede insan kavramının "tümel" kavramıyla nitelenmesini zikretmesi "tümel" kavramının akledilir (ma'kul) bir ölçüt (misdak) olmasından dolayıdır.[327] "İnsan kavramı tümel bir kavramdır." önermesini tahlil ettiğimizde özne-yüklem arasında kavramsal bir ilişkinin varlığından söz edebiliriz. Zira "ma'kulat" içerik olarak hamletme sûretiyle özne-yüklem arasında oluşan bütünlüğün felsefi ve mantıksal çözümlemesinden ibarettir. Zira yüklem özneye ilişir (urûz eder). Özne ise yüklemle nitelenmiş (ittisâf) olur.[328] Nitekim "külli" kavramının zihin dışında ontolojik bir gerçekliği söz konusu olmadığı gibi bu kavramın dış dünyada bir cisimde de yer etmesi (irtisam) mümkün değildir.[329]

Örneğin biz "ma'kul-u sâni mantıkı" yönüyle insanı tüm niteliklerinden soyutlayarak "tür/nev"[330] kavramını elde eder ve insana yükleriz. "insan bir türdür" önermesinde insan kavramı "tür" sıfatıyla nitelenmiş olup zihin dışında bir gerçekliği yoktur. Çünkü "tür" olmanın dış dünyada insan ile kaim olan bir formu söz konusu değildir.

---

[325] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II, s.39-40
[326] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.164
[327] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.303
[328] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.164; Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, s.123
[329] Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, s.74
[330] Sebzevârî örnek olarak "tür" kavramını zikreder. Zira "tür" kavramı dördüncü ma'kul olmakla beraber, hamletmek sûretiyle insanı bu kavramla nitelendirdiğimizde "tür" kavramı "ikinci ma'kul /ma'kul-u sani" olur. Fakat insanın temel özellikleri, aklı dikkate almak sûretiyle insandan izale edildiğinde "ma'kul-u evvel" kabul edilirken "külli" kavramı yönüyle de insana uruzu ile "ma'kul-u sani" kabul edilir. Sonra akıl insanı fertlerine kıyas eder ve fertlerin haricindekilerden başkasına onu gizler böylece onun için bir zatıyat söz konusu olur. Bu da "ma'kul-u salis" kabul edilir. Sonra akıl onun gerçek müttefik çokluk üzerine hamlini mülahaza ettiğinde o tür olmuş olur. Bu da "ma'kul-u Rabia" olur. Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.303-304

2- “Ma’kul-u sâni felsefi” ise felsefe ve bilimde kullanılan kavramları içermektedir. “Ma’kul-u sâni felsefi”nin bir ayağı zihinde bir diğer ayağı ise zihin dışı dünyadadır. Çünkü o, “ma’kul-u evvel”de olduğu gibi nesnel şeylerin sûretleri ve tanımları yani mahiyetleri değildir. Zira ”ma’kul-u sâni felsefi”de “ma’kul-u evvel”de olduğu gibi “kitabın mahiyeti” “insanın mahiyeti” şeklindeki soyutlamaları, zihin nesnelerin ontolojik gerçekliklerinden doğrudan duyular yoluyla elde etmez. “Ma’kul-u sâni felsefi”yi bu şekliyle değerlendirdiğimizde ilişmenin zihinde gerçekleştiği yönüyle zihni bir boyuta sahip olduğu söylenilebilinir. Ancak “Ma’kul-u sâni felsefi” diğer bir yönden de ölçütü zihin olan “ma’kul-u sâni mantıkı” gibi de değildir. Zira bu tür önermelerde yani “ma’kul-u sâni mantıkı” de hem ilişme hem de niteleme zihindedir. Fakat “ma’kul-u sâni felsefi”, “mantıkı” olanın aksi yönüyle ele alındığında yani nitelemenin dış dünyada olması bakımından değerlendirildiğinde bu tür önermelerin zihin dışı bir gerçekliğe sahip olduklarını söyleyebiliriz. Netice itibariyle “ma’kul-u sâni felsefi”de ilişme zihinde olup niteleme bütünüyle dış dünyada gerçekleşir. Çünkü “ma’kul-u sâni felsefi”nin ölçütü zihin dışı dünyadadır.[331]

“Zaruret”, “kesinlik”, “gereklilik”, “illet” ayrıca “imkan”, “imtina”, “vahdet”, “kesret”, “kuvve”, “fiil” gibi tüm bu kavramlar “ma’kul-u sâni felsefi” kavramlardandırlar. Zira bütün bu kavramlarla dış dünyadaki şeyleri nitelendirebiliriz. Örneğin “İnsan mümkün bir varlıktır.” önermesinde “mümkün” kavramı zihnimizde olmayıp hariçte olan bir durumu nitelemektedir.[332] Nitekim tüm bu kavramlar nesnel varlıkların zâtî gerçekliklerinden soyutlanmış “genel/umum” ifade eden kavramlardır.[333] Yukarıda da belirttiğimiz üzere Sebzevârî “ma’kul-u sâni felsefi” şeklindeki önermelerde “ilişmenin” zihinde “nitelemenin” ise dış dünyada bilfiil gerçekleştiğini söyler. Zira burada söz konusu olan nitelik dış dünyada bizzâtîhi var olan bir şey olmadığından bu niteliğin nesneye dış dünyada ilişmesini mümkün görmez. Ancak bu niteliğin soyutlandığı kaynak, gerçekliği olan bir varlıktır. Sebzevârî buna en güzel örnek olarak “babalık” kavramını zikreder.[334] Zira “babalık” kavramı zihin dışı dünyada bizatihi mevcut olan bir nitelik olmayıp “baba Ahmet” ile “oğul Mehmet” arasındaki ilişkiden aklın soyutladığı bir özelliktir. Ancak “Ahmet’in” bu özellikle yani “baba

---

[331]Rufâî, Mebâdiü’l-felsefeti’l-İslamiyye, c.I, s.368; Mutahharî, Durûs fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye, c.II, s.41
[332] Rufâî, Mebâdiü’l-felsefeti’l-İslamiyye, c.I, s.368
[333] Bu konuda Mutaharri’nin geniş bir değerlendirmesi vardır. Daha geniş bilgi için bk. Mutahharî, Durûs fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye, c.II, s.82-85
[334] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.166

olarak" nitelenmesi bilfiil dış dünyada gerçekleşen bir durumdur. Çünkü 'Ahmet' dış dünyada şüphe götürmeyen bir gerçeklikle mevcuttur.[335]

1.10. Mutlak ve Mukayyed Varlık

Sebzevârî "varlığı" mutlak ve mukayyet olarak ikiye ayırdığı gibi "yokluk" kavramını da aynı şekilde mutlak ve mukayyet olarak ikiye ayırır.[336] Burada varlık kavramı, varlık asıldır ön kabulüne dayalı olarak varlık bizâtîhi gerçektir önermesinden hareketle hem nesnel ve hem de kavramsal gerçeklik boyutuyla bir taksime tabi tutulur. Ancak yokluk söz konusu olduğunda yalnızca kavramsal gerçeklik boyutuyla bir mutlak ve mukayyet şeklinde bir taksim söz konusu olabilir. Çünkü yokluğun nesnel/ontolojik gerçekliği yoktur.[337]

Nitekim Sebzevârî'de yukarıda işaret ettiğimiz metafiziksel temelden hareketle; varlığın hem nesnel ve hem de kavramsal gerçeklik boyutuyla daha genel (umûmi) bir anlam ifade ettiğine işaretle genel olan bir kavramın tahsisi anlamına gelecek olan isim tamlaması (izafet) şeklinde yani "mefhûmu'l-vücûd" yerine doğrudan izafetsiz olarak "vücûd" kavramını kullanmıştır. Ancak "yokluk/adem" söz konusu olduğunda Sebzevârî "adem" kavramının nesnel bir gerçekliğinin olmadığı ve yalnızca kavramsal boyutuyla var olduğuna atfen "adem" kavramını "mefhûmu'l-adem" şeklinde izafetle kullanır. Bu şekildeki bir kullanım "adem/yokluk" kavramıyla ilgili taksimin yalnızca kavramsal gerçeklik boyutuyla olduğuna bir işarettir.[338]

Varlık kavramı bazen bir başka şeye nisbet edilmeksizin yani her hangi bir muteallakla ilişkilendirmeksizin yalnız olarak kullanılır.[339] Bir başka ifadeyle özel bir tanımla sınırlanmamış olan, harici etkilerin kaynağı ve yokluktan uzak olma yönüyle gerçek olan varlığın hakikatidir. Sebzevârî bu şekliyle "mutlak varlığın" en yüksek ve en basit olma bakımından tüm varlığı kapsadığını ifade eder.[340] Bu şekliyle varlık kavramının tek ve yalın olarak kullanılması "mutlak varlık" olarak isimlendirilir. Zira burada varlık ontolojik ve metafiziksel bir takım sınırlamalardan bir nevi uzak

---

[335] Izutsu**,** İslam'da Varlık Düşüncesi**,** s.124
[336] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.171
[337] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II, s.87-88
[338]Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.171; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II, s.88
[339] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II, s.89
[340] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.171

tutulmuştur.[341] Sebzevârî mutlak varlığı "hel-i basite"deki yüklem/nitelik olduğunu söyler. "insan mevcuttur" önermesini bu konuda örnek olarak zikreder.[342] Bazen de varlık bir başka şeye nispet edilerek tamlama şeklinde kullanılır. Bu tür kullanıma da "mukayyet varlık" denilir. Örneğin "insanın varlığı" "ağacın varlığı" gibi.[343] Sebzevârî "mukayyet varlığı" "hel-i mürekkebe" de ki yüklem/nitelik olduğunu belirterek "insan kâtiptir/yazandır" önermesini örnek olarak zikreder.[344]

Bu bağlamdan varlık için söylediğimiz tüm şeyler "yokluk/adem" kavramı içinde geçerlidir. Nitekim "adem" kavramını bazen mutlak olarak yalnızca "adem" şeklinde kullanırız. Bazen de bu kavramı tamlama şeklinde kullanırız. Örneğin "Anka kuşunun yokluğu" veya "insanın yokluğu" şeklinde.[345]

Her ne kadar Sebzevârî açık bir şekilde ifade etmemiş olsa da burada "varlık" ve "yokluk" için söz konusu olan "mutlak" ve "mukayyet" ifadeleri yalnızca kavramsal gerçeklik düzeyiyle ilgili bir nitelemedir. "Varlık" ve "yokluğun" kavramsal yönüyle ilgili bu nitelemeler, tasavvur alanına özgü olup tasdikat kısmına ilişkin değildir. Ancak varlık ve yokluk kavramlarının mutlak ve mukayyet şeklinde nitelenmelerinin tasdikat alanıyla da ilgili olan yönü vardır. Nitekim tasdikat kısmında yüklemle kayıtlanmış "yüklem varlık" iki durumda bulunur; a) varlık, mutlak şekilde özneye/mevzuya yüklem olur. Burada muayyen bir özneye yalın halde bulunan varlığı hamlederiz. "İnsan mevcuttur." şeklindeki bir önerme buna örnek olarak verilebilir. Burada insana hamledilen varlık, mutlak varlık olup özel insan varlığı değildir.[346] b) bu tür önermelerde ise varlığın aslı, yukarıda olduğu gibi açık bir şekilde özneye hamledilmez. Nitekim böyle bir önermede varlık, özne ile yüklem arasındaki mantıki ilişkiyi gösterir. Örneğin "Zeyd âlimdir." önermesi aslında iki temel önermeyi tazammun eder. Zira tek olan bu önermeyi tahlil ettiğimizde "varlık" kavramı yüklem ile öznenin işaret ettiği nesnel varlık arasındaki mantıksal ilişkiyi gösterir. O halde buna göre yukarıdaki önermemiz şöyledir; "Zeyd vardır" ve "Zeyd âlimdir". Burada üçüncü bir varlık şekli

---

[341] "Burada bahse konu olan varlığın taksimi meselesindeki "mutlak varlık" kavramı vahdet-i vücûd türü metafiziğinin temel yapısını oluşturan; a) 'Lâ bi-şart-ı Maksamî' b) 'Bi-şart-ı lâ' c) 'Bi-şart-ı şey' d) 'Lâ bi-şart-ı kısmî' şeklinde tasnifliğimiz bu dört irfani ontolojik varoluş türüyle doğrudan alakalı olup bu dört ontolojik varoluşsal türlerden "Lâ bi-şart-ı kısmî"ye dâhil edilebilecek bir özellik arz eder." Daha geniş bilgi için bk. Izutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, s.95-112

[342] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.171

[343] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.89

[344] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.171

[345]Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.90

[346]Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.90

ortaya çıkmaktadır. O da "rabıta/bağ/copule varlık" tır. Bu "bağ varlık" "mukayyet varlık" anlamında (ıtlâk) kullanılmıştır.[347]

1.11. Mutlak ve Mukayyed Yokluk

"Mutlak yokluk" ve "mukayyet yokluk" kavramlarına gelince benzer bir değerlendirme de bunlar için söz konusudur. Zira "mutlak yokluk/genel (umûmi) yokluk" ve "mukayyet yokluk/özel (has) yokluk" her ikisi de birer yüklemdir. Nasıl ki "insan mevcuttur" önermesinde "varlık" "mutlak/genel varlık" olarak yüklem ise "insan ma'dumdur (mevcut değildir.)" önermesinde de "yokluk/adem" "mutlak/genel yokluk" olarak bir nitelik yani yüklemdir. Aynı şekilde "has/özel yokluk" da yüklem olduğu zaman bu yüklemin çelişiği olan "mukayet varlık" mantıksal olarak bulunamayacağından "yokluk" mukayyet bir tarzda yüklem olur. Örneğin "زيد ليس بكاتب" "Zeyd yazan/katip değildir." dediğimizde bu önermede hüküm, "katip olma"nın "zeyd" ile birleşmesiyle tamamlanmıştır. Ancak bu önerme olumsuz bir önerme olup olumsuzluk takısı "kâtip olma"yı "Zeyd" den kaldırmıştır. Böylece "Zeyd yazabilendir" olumlu önermesinde "yazabilir olmanın mevcudiyeti" ortadan kalkarak "Zeyd" e has olan bir yokluk söz konusu olmuştur[348]

Yokluk/adem kavramıyla ilgili diğer bir önemli konu ise "mukayyedin yokluğu" ve "mukayyet yokluk" olarak ifade edilen iki farklı önerme türüdür. Bu ikisi arasındaki fark iyice belirginleştirilip anlaşılmadığında büyük bir zihni kaymaya ve düşüncede kargaşaya yol açacaktır. Özellikle bu iki önerme türü arasındaki farkın bilinmesi mantık da, düşüncede ve zihni intikallerde önemlidir.[349]

Birincisinde yani "mukayyedin yokluğu" dediğimizde "adem" kavramı mukayyet bir şeye nispet edilmiştir. İkincisinde ise yani "mukayyet yokluk" dediğimizde ise kayıtlanma doğrudan "adem" kavramıyla ilişkilidir. Elbette bu ikisi arasında farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin "Zeyd katip/yazabilen değildir" dediğimizde burada mukayyet bir adem söz konusu değildir. Aksine burada mukayyet olan bir şeyin yokluğu söz konusudur. Yani burada olumsuzlama (nefyetmek) mukayyet

---

[347] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.91
[348] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.91
[349] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.92

varlığın üzerine gerçekleşmiş ve "yazabilir olmanın varlığı"nı "Zeyd" den olumsuzlayarak (selbetmek) ortadan kaldırmıştır.[350]

Ancak yoklukla ilgili ikinci konum olan "mukayyet yokluk" meselesine gelince burada "adem" kavramının bizâtîhi kendisinin mukayyet olmasıdır. Bu tür önermeler ancak "madul önerme"[351] türünde doğrulanan hükümleri içermektedirler. Örneğin "دمحا ".rıdnayamlo pitâk temhA" inisemrenö " كاتب لا şeklinde anlam vererek burada mevzuya/özneye hamlettiğimiz "adem/yokluk" kavramının kendisi "has/özel adem/yokluk"tur. Bu önermede "Ahmet"e hamledilen "yazma eyleminin yokluğu" mukayyet bir yokluktur.[352]

O halde "mukayyedin yokluğu" ve "mukayyet yokluk" şeklinde ifade ettiğimiz bu iki önerme arasındaki farkı şöyle özetleyebiliriz; "Zeyd katip/yazabilen değildir." dediğimizde "Zeyd" için herhangi bir şey sabit olmaz. Aksine "Zeyd" den bir şey kaldırılmış olur. Bu tür önermedeki tüm kayıtlamalar, selbetme olmaksızın gerçekleştirilen kayıtlamalardır. Ancak "mukayyet yokluk" kavramına gelince bizler bazen varlıksal durumlar için ademi durumlar sabit kılarız. Ayrıca bu tür önermelerde mevcut olan bir şeyi de ortadan kaldırmadığımız gibi herhangi bir ademi durumu da ortadan kaldırmayız. Aksine "yokluğu/ademi" bu tür önermelerde sabit kılarız. Örneğin "Zeyd katip olmayandır." önermesinde her ne kadar "yokluk/adem" itibari olmuş olsa da biz burada "yokluk" kavramını varlıksal bir durum varsayarak mevzu/özne için onu sabit kıldık.[353]

---

[350] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.92

[351] "Yüklemli önermenin konusu ile yüklemi lafız ve anlam yönünden mevcut olmaz ise bu tür önermelere "Madule Önerme" denir. Bu önerme üçe ayrılır; 1- Maduletü'l-Mevzu 2- Maduletü'l-Mahmul 3-Maduletü'l-Tarefeyn. Gelenbevi "Maduletü'l-mahmul" önermi ile "basite" olan önermeler arsında hem lafzi hem de anlam yönünde farklar bulunduğunu söyler. Lafzi farklar olarak Maduletü'l-mahmul önermelerde (ريغ ve ال) olumsuz edatları kullanılırken "basite" önermelerde ise (سيل) ve benzerleri kullanılır. Örneğin " بتاكب سيل ديز " dediğimizde bu cümlenin anlamı "Zeyd kâtip değildir." şeklinde olurken "بتاك ال ديز" önermesinde ise "Zeyd kâtip olmayandır" şeklinde mana veririz. Gelenbevi bu iki önerme arasında anlam yönünden de olan farkları şöyle izah eder; Maduletü'l-mahmul" önerme, anlam yönünden varlığı olmayan yüklemin konu için gerçekleşmesinin subutuyla hükmedilimiştir. Bu sûretle önerme olumsuz olur. Örneğin "Zeyd ayakta değildir." önermesinde hüküm, "ayakta olma"nın "Zeyd" ile birleşmesiyledir. Bu "selb-i rabt"tır. Zira burada olumsuzluk takısının vazifesi "ayakta olma"yı "Zeyd"den kaldırmaktadır. Bu nedenle önerme olumsuzdur." Daha geniş bilgi için bk. Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, s.53-56

[352] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.92

[353] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.92-93

1.12.Varlık İçin Söz Konusu Olan Selbi Hükümler

Bu bölümde üzerinde konuşacağımız "varlık" ifadesi, varlığın hakikati olup onun kavramsal gerçekliği değildir. Diğer bir ifadeyle burada bahse konu olan "varlık" kavramı "mutlak varlık" anlamındadır. "Mutlak varlık" ontolojik varoluşsal türlerin "la bi şart-ı mutlak" türü olup "bi şart-ı la" mertebesiyle ilişkili değildir. Yine burada bahse konu olacak selbi hükümlerin tümü varlık için söz konusudur.[354] Sebzevârî varlık için ön gördüğü bu selbi hükümleri üç başlık altında toplayarak ele alır. Bunlar;

1- "*Varlık ne cevherdir ne de arazdır.*" Sebzevârî varlıktan, hem cevheriyeti hem de araziyyeti olumsuzlamıştır (selbetmek). O, cevheri dış dünyada bulunduğunda bir konu (mevzû') da var olmayan bir mahiyet şeklinde tanımlar. Ancak varlığın gerçekliği söz konusu olduğunda varlığın bir mahiyet olmadığını ifade eder. Bu anlamda varlıktan, cevheri olumsuzlar.[355]

Burada konunun daha iyi anlaşılabilmesi ve bir kavram kargaşası yaşanmaması için cevher lafzına yüklenilen üç farklı anlamı bilmek faydalı olacaktır. Bu anlamlar şunlardır; a-Zâtî nitelikleriyle kâim olan mevcut anlamındaki cevher. Varlık bu anlam ile cevherdir. Çünkü varlığın asaletine binaen burada varlık, kendisiyle kâim olan mevcuttur. b- Bir konuda var olmayan mevcut anlamındaki cevher. Bu anlam ile de varlık aynı şekilde cevherdir. Çünkü burada da varlığın asaleti ön kabulünden hareketle varlık, bir konuda bulunmayan mevcut şeklinde tanımlanır. c- Dış dünyada bulunduğunda, bir konuda var olmayan mahiyet anlamındaki cevher. Bu üçüncü anlam ile varlık, bir cevher olarak kabul edilmez. Çünkü bu anlamıyla cevher bir mahiyettir. Varlık ise mahiyet değildir.[356]

Cevher ile ilgili bu üç farklı anlamı göz önünde bulundurduğumuzda Sebzevârî'nin cevher ile ilgili değerlendirmesini şöyle özetlemek mümkündür; Sebzevârî, özsel (zâtî) nitelikleriyle kâim olup bir konuda bulunmayan mevcut anlamındaki cevher ile aynı şekilde mahiyetle değil bizâtîhi kendisiyle kâim olan gerçek varlık (vücûd-u hakiki) anlamındaki cevherin özdeş olduğunu söyler. Hatta Sebzevârî bir konuda bulunmayan mevcut anlamındaki cevheri de, gerçek varlık anlamındaki cevhere benzeterek üç farklı cevher arasında ontolojik özdeşlik kurarak varlığı, bu üç farklı cevher tanımı bağlamında cevher kabul eder. Ancak Sebzevârî'nin varlıktan

---

[354] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.99-100
[355] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II,, s.173
[356] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.309-310

olumsuzladığı cevhere gelince bu varlıktan olumsuzlanan cevher yukarıda yapmış olduğumuz sınıflandırmanın "c" şıkkındaki mahiyet anlamındaki cevherdir.[357]

Bu bağlamdan olmak üzere Sebzevârî varlığın bir araz da olmadığını söyleyerek varlıktan arazı da olumsuzlar. Nitekim o, arazın geleneksel tanımından yola çıkarak cevherin aksine dış dünyada bir konuda bulunan şey olarak tanımlamıştır. Bu tanım temelinde varlığın bir külli olmadığını bundan dolayı varlığın herhangi bir külli kavramı altında cins, fasl veya bir tanım şeklinde değerlendirilmesinin söz konusu olamayacağını belirtmiştir.[358] Sebzevârî varlığın hakikatinin, mevcut mahiyetlerle kâim varlık anlamında bir araz olmadığını söyler. Zira varlıklar için söz konusu olan kapsayıcı kavramlar ve genel arazlar, varlıktan soyutlanmış akli kalıplardır. Bir başka ifadeyle bahse konu olan bu şey mahiyet olup itibari olma özelliğiyle mevcut varlıklardan aklın soyutladığı kavramdır. Bu itibari olan şey varlık için kurucu bir unsur olamaz.[359] Çünkü burada bahse konu olan varlığın hakikati olduğundan bu anlamda varlık bizâtîhi kendisiyle kâimdir. Söz konusu olan cevher ve araz yalnızca mahiyet için geçerli olan bir taksimdir. Arazı kendisinden olumsuzladığımız varlığın mahiyetle olan ontolojik ilişkisi yalnızca bu varlığın bazı mertebeleri için söz konusu olup bu varlığın bütün ontolojik mertebeleri için geçerli değildir.[360] Zira burada kendisinden hem cevheriyeti hem de araziyyeti selbettiğimiz "varlık" mutlak oluşuyla varlığın hakikati olup yukarıda da belirttiğimiz gibi ontolojik türün bir mertebesi olan "mutlak varlıktır." Bu ontolojik mertebedeki "mutlak varlık" kendi zâtında mukayyet varlık olmadan önceki ontolojik konumuyla ne cevherdir ne de arazdır. Söz konusu olan cevheriyet ve araziyat "mutlak varlığın" kayıtlanmasından sonraki ontolojik aşamada yani harici varlık olduğu aşamada söz konusu olur.[361] Bir başka ifadeyle "cevheriyet" ve "arazıyet" mümkün varlıkların taksiminde kullanılan ontolojik kavramlardır.

Yukarıdaki tartışmanın devamı sayılabilecek ve varlıktan arazlığı olumsuzlamanın diğer bir delili olarak da kabul edebileceğimiz bir başka tartışma da; arazın, konu (mevzû') şeklinde varlığın kurucu (mutekavvim) unsuru olduğu ve harici varlıklar için bu arazın bir ontolojik dayanak olduğuna ilişkin yaklaşımdır. Sebzevârî,

---

[357] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.173
[358] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.173
[359] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.173
[360] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.174; Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Muteâliyye, c.I, 261-262
[361] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.101

bu tartışmayı varlığın kavramsal ve ontolojik gerçeklik şeklindeki iki farklı düzeyini göz önünde bulundurarak ele alır. Zira Sebzevârî konunun/öznenin bir araz olarak varlık için kurucu bir unsuru olmasının ancak kavramsal gerçeklik düzeyinde söz konusu olduğunu söyler. Çünkü varlığın kavramsal gerçekliği, harici bir nitelik/yüklem olması anlamında arîzıdır.[362] Ancak burada altını çizmemiz gereken ayrıntı, varlığın araz oluşunu sıradan bir araz cevherinden yani bir nitelikten farklı olduğunu bilmemiz gerekir. Zira bu niteliğin varlığı, onun kendi cevherinde varolmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla varlık ile cevher arasındaki ilişki dışsal (arızî) bir ilişkidir.[363] Burada varlığın Sebzevârî'nin ifadesiyle araz kabul edilmesi kavramsal tahlil düzeyinde gerçekleşen bir faaliyettir. Nitekim kavram düzeyinde mahiyet varlıktan önce gelir ve varlık mahiyete ilişir/uruz eder. Ancak bu hamletme, varlığın zâtına itibarla değerlendirildiğinde iltihak yoluyla gerçekleşen (mahmul bi'd-damime)[364] bir hamletme olmayıp harici bir hamletme şeklidir. Zira "vücûdu'l-has" yani zihin dışı dünyadaki şeyler "varlık" ve "mahiyet" ten mürekkep ontolojik bir bütünlük içerisinde bulunduklarından biri için geçerli olan hüküm diğeri içinde geçerlidir. Böylece "vücûdu-l has" bir başka cevheriyetle değil mahiyetin cevheriyetinin aynısıyla cevher olur. Aynı şekilde bir başka arazıyetle değil mahiyetin arazıyyetiyle araz olur. Hatta mahiyetler için söz konusu olan diğer hükümler de has olan varlıklar yani harici varlıklar için bir araz olarak söz konusu olabilir.[365]

2-"*Varlığın ne zıddı ne de benzeri mevcuttur.*" Çünkü iki zıt, tek bir mevzuda/öznede bir biri ardına gelen iki varlıksal durumdur. Böylece o iki zıt şey "yakın cinsin" (cins-i karîb) altına dâhil olurlar. Mutlak varlık ise bu anlamda varlıksal değildir. Aksine varlığın kendisi olup onun için ne bir mevzû ne de bir cins söz konusu olamaz.[366] "Mutlak varlık" varlıktan öte bir şey olmadığından bu varlığın herhangi bir zıddı olması mümkün değildir. Zira varlık için zıddının varsayılması gerçekte müşterek olmayan, biri diğerinin karşıtı olan iki tahakkuk etmiş şeyin varlığını gerektirir. Ancak

---

[362]Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.311; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.174; Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Muteâliyye, c.I, 262

[363]Izutsu**,** İslam'da Varlık Düşüncesi**,** s.181; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.174

[364] "Mahmul bi'd damime: 'Yüklemin delalet ettiği nitelik, uruz ettiği özneden farklı ve dış dünyada bağımsız bir varlığa sahip olup aynı zamanda dış dünyada bu nitelikle nitelenen somut şeylerde mevcut olup "ma'kul-u evvel" kabul edilen bu tür niteliklerin mantıksal bir yüklem yapılıp bir nesneye hamledilmesine denir. Örneğin "Bu çicek sarıdır" gibi." Geniş bilgi için bk. Izutsu**,** İslam'da varlık Düşüncesi**,** s.123

[365]Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid s.311; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.174; Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Muteâliyye, c.I 262

[366] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.174

bizler "varlık" dediğimizde kendisinin zıddı bulunmayan, kendisi dışında hiçbir hakikatin mevcut olmadığı "tek olan hakikatı" kastederiz. Yine ayrıca bu "varlık"tan zıddını olumsuzladığımız gibi bu varlığın bir benzerini veya mislini varsaymakta mümkün değildir.[367] Zira Sebzevârî, iki benzer şeyin, mahiyetsel özelliklerinin ortak olacağını söyler. Ancak söz konusu varlık olunca onun için ne bir mahiyet ne bir türsellik ve ne de bunların dışında herhangi bir şey söz konusu değildir. Aksine onun bir ikinci benzeri yoktur. Şayet varlık için bir ikinci benzeri söz konusu olmuş olsaydı bu ikinci benzeri diğer birincinin aynısı olacaktır ki bu da bizi ister istemez totolojiye (eşsöz) götürmüş olacaktır.[368] Burada varlık için özdeşlik (hüve hüve) söz konusu olup varlık ne ise o olup kendisinin aynısıdır.

3-"*Varlık ne bir şeyin cüz'üdür ne de iki farklı unsurdan meydana gelen bütün (küll) dür."* Sebzevârî varlığı, bir terkibi hakiki olarak kendi ve kendisi dışında bir başka şeyle oluşmuş herhangi bir şeyin cüz'ü olarak kabul etmez. Zira Sebzevârî varlığın tek bir hakikat olduğunun altını önemle çizer. Sebzevârî varlığın hakiki bir birleşik (mürekkeb) olamayacağını çünkü böyle birleşik bir yapıda birleşiğin parçalarının bir kısmının diğer parçaların yerine geçeceği gibi hatta karışımlarda olduğu gibi bir kısım unsurlar diğer bir kısım unsurlardan etkilenmesi kaçınılmaz olacaktır. Ancak hakiki birleşikte söz konusu olan bu "hulul" ve "infial" varlığın hakikati söz konusu olduğunda mümkün değildir.[369]

Sebzevârî varlıktan bir şeyin cüz'ü olmayı olumsuzladığı gibi bir takım şeylerin varlık için cüz olmasını da aynı şekilde varlıktan olumsuzlamıştır. Zira varlığın, varlığın dışında bir parçası olmadığı gibi varlık, varlıktan başka bir şey de değildir. Sebzevârî varlıktan cins ve fasl gibi akli cüzleri, madde ve sûret gibi harici cüzleri ve nicelik içeren nicel cüzleri olumsuzlamıştır / selbetmiştir. Nitekim bütün, kendi içinde parçalar barındıran ve bu parçalarla var olandır. Her parçası bütünün varlığının paydaşı olup ontolojik anlamda bütünün var oluşuna katkı sunar. Diğer bir ifadeyle bütün, kendi parçalarını oluşturmaz, aksine parçalardan oluşur. [370]

Sebzevârî varlıktan cinsi ve faslı olumsuzlamamış olsaydık iki temel problemle karşılaşacağımızı ifade eder. Bu iki temel problemi şöyle izah eder; şayet bizler varlığın

---

[367] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.102-103
[368] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.175
[369] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II,, s.175
[370]Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II,, s.176; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.243

hakikati için cins ve faslı ön görmüş olsaydık varlığın cinsi ya varlık olacaktı ki o zaman mukassim olan fasl, varlık için bir dayanağa (mukavvim) dönüşmüş olur. Çünkü cins ve fasıldan her biri bir diğerine ârız olur. Zira bu bağlamda cinsin fasla ihtiyacı söz konusudur. Ancak bu ihtiyacı faslın, cinsin mahiyetinin ve zâtının temel unsuruymuş gibi anlamamak gerekir. Aksine cinsin oluşumunda etkisi söz konusudur. Bundan dolayı faslın cinsle olan ilişkisi ayıran/bölen (mukassim) düzeyinde olup mukavvim şeklinde değildir. Ya da varlığın cinsi varlıktan başkası olmuş olacaktır ki o da yokluktan veya mahiyetten başkası olmayacaktır. O zaman da tam tersi olarak dayanak olan (kıvam) ayırana (mukassim) dönüşmüş olurdu.[371]

Varlık için asla "cüz" ön görülemediği gibi onun için "bütün" olmak da söz konusu değildir. Çünkü "bütün" iki farklı unsurdan oluşur. Böylece bu her iki şeyin her biri söz konusu "bütün"ün parçası olmuş olur ki o zaman da bu iki parçadan bir üçüncü şey meydana gelmiş olur. Kavramsal gerçeklik açısından insanı "nâtık" ve "canlılık" şeklinde iki farklı ilkenin söz konusu olduğu "bütün" şeklinde tanımlamamız buna verilebilecek bir örnektir. Varlığın ontolojik gerçeklik düzeyi açısından bu meseleyi örneklendirmek istediğimizde ise buna en güzel örnek "su" dur. Çünkü su iki hidrojen bir oksijenden meydana gelmiş bir bütündür.[372] Ancak varlığın hakikatini ele aldığımızda varlığın ötesinde hiçbir şeyin olmadığını söyleyebiliriz. Varlığın ötesi ya sırf yokluk veya sırf itibari bir konum olan mahiyettir.[373]

Yukarıda bahsedilen terkip "gerçek birleşik" (mürekkeb-i hakiki) bir terkipdir. "Gerçek terkip" cüzlerin ictimasıyla oluşur. Bu cüzlerin bazıları "sûret" ve "heyule" den oluşan cismin terkibinde olduğu gibi ya mahal olurlar. Zira "heyule" "sûret" için bir mahal iken "sûret" ise "heyule" de bir durumdur. Ya cins ve fasıldan oluşan mahiyetin terkibinde olduğu gibi o cüzlerin bir kısmı "illet" diğer bir kısmı ise "malûl" olur. Zira "fasl" "cins" için illettir. Ya da o cüzlerin bazısı "fâil/etkileyen" diğer bazısı ise "münfâil/etkilenen" olur. Zikretmiş olduğumuz bu örneklerin her birinde bazı cüzlerin diğer bazı cüzler de bir durum şeklinde var olduklarını söyleyebiliriz. Hatta bir karışımda olduğu gibi bazısı bazısından etkilenen (münfa'il) bir konumda bulunabilirler. Ancak gerçek bir terkip için söz konusu olabilecek bu cüzler arası ontolojik ilişki, tek bir gerçeklik olan varlığın hakikati için söz konusu olamaz. Zira

---

[371] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II,, s.176-177
[372] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.103
[373] Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Muteâliyye, c.I, 259

"varlığın hakikati"nde hulul ve tepki (infi'âl) şeklinde bir etkileşimden bahsetmek mümkün değildir.[374]

Burada "varlığın hakikati"nin cüzlerden müellef bir yapıda olmaması öncülüne doğrudan mümkün varlıklar bağlamında karşı bir itirazda bulunulur. Zira mümkün varlıklar için bir "zevc-i terkîbi" olarak varlık ve mahiyet şeklinde ikili bir tabiat öngörülmesi söz konusudur. İşte bu ön görülen çift tabiat, varlığın cüzleri olarak kabul edilemez mi? şeklinde karşı bir soru yöneltilmiştir. Ancak bu, Aşkın Felsefe açısından cevaplanması kolay bir sorudur. Zira Aşkın Felsefe mümkün varlıkların iki temel cüzden müteşekkil olduğunu söylemez. Aksine varlığın esas olduğunu mahiyetin ise itibari bir durum olduğunu söyleyerek varlığın tek bir tabiatı olduğunu kabul eder.[375]

Sonuç itibariyle "varlığın gerçekliği" için ne cevher olmak ne araz olmak söz konusu olmadığı gibi varlığın ne zıddı ne benzeri ne parçası ne de cüz'û söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle bir şeyin ne cüz'ûdür ne de bir şey onun cüz'ûdür.

1.13. Yok Olan (Ma'dûm) Bir Şey Değildir Ve Adem-Ma'dûm Hükümlerinden Bazıları

İslam düşünce tarihinde felsefe, Sünni kelam ve Mutezili kelam arasındaki önemli tartışmalardan biri de yok olanın (ma'dûm) "şey"[376] ya da "cevher" olarak nitelenip nitelenemeyeceği meselesidir.[377] Bu tartışmada başta filozoflar olmak üzere Eş'ari, Maturidi ve Şii kelamcılar düşünce anlamında bir blok oluştururken bunların karşısında ise Mutezili kelamcıların çoğunluğu karşı bloku oluştururlar.[378]

Bu tartışmanın ağırlık merkezini Mu'tezili kelamcıların; "her ne kadar mahiyet hiçbir şekilde mevcut olmamış olsa da ancak bu söz konusu mahiyet yokluk halinde sabittir." şeklinde ifade ettikleri yaklaşımın oluşturduğunu söyleyebiliriz.[379]

Sebzevârî, mevcut olmayan mahiyetin sırf yokluk olduğunu ve varlığından öncede sabit olmadığını belirterek varlığın bulunmayışını aynı şekilde subutun da bulunmayışı şeklinde anlamamız gerektiğini söyler. Ancak Sebzevârî, Mutezile'nin bunun aksini savunduğunu, yokluk halinde bulunan mümkün mahiyetlerin varlığı

---

[374] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II,, s.175
[375] Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Muteâliyye, c.I, 262-263
[376] Şey kavramı üzerine bir değerlendirme bk. Wisnovsky, Robert, İbn Sina Metafiziği, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, s.191-208
[377] Kaya, Varlık ve İmkân, s.134
[378] Wisnovsky, İbn Sina Metafiziği, s.195
[379] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II,, s.183

olmamış olsa da bu durum onların sabit olmadığı anlamına gelmeyeceğini söylediklerini belirtir.[380]

Nitekim onlar subutu mutlak olarak varlıktan daha genel bir ontolojik konum olarak kabul ederler. Zira Mutezile kendi tezine bir meşruiyet alanı oluşturmak için 'ma'dûm' kavramı üzerinden sabit olmayı konumlandırmaya çalışır. Bundan ötürü Mutezile ma'dûmu; "mümkün ma'dûm" ve "muhal ma'dûm" şeklinde iki kısma ayırmıştır. Mutezile "mümkün ma'dûm"un sabit olduğunu ileri sürerek 'sabit' kavramının ontolojik içerik anlamında daha genel ve daha kuşatıcı bir niteliğe sahip olduğunu ileri sürerler. Bu geniş anlam içeriğiyle söz konusu bu kavram yani sabit oluş, tüm varlığa ve mümkün ma'dûma şamil gelir. Mutezile sabit olma kavramı dışında kalan şeyi de 'menfi' kavramıyla ifade ederler. Onlara göre bu 'menfi oluş' kavramı 'ma'dûm' kavramından daha özel bir ontolojik anlama sahiptir. Çünkü 'menfi' kavramı yalnızca 'mümkün olmayan ma'dûm' yani muhal için söz konusudur. Nitekim Mutezili kelamcılardan bazıları 'varlığın' 'şey oluş' (şeyyiyye) kavramına, ölçüte uygunluk yönü (misdâk) anlamında ontolojik dengi olmadığını ileri sürerek şöyle derler;[381] "varlık, sabit olmanın ontolojik dengi (musavık) değildir. Şüphesiz sabit oluş varlıktan daha genel bir anlama sahiptir." Zira yukarıda da işaret ettiğimiz gibi "mümkün ma'dûm" un varlığından ve tahakkukundan önce sâbit oluşu söz konusu olduğundan bu sâbit olan "mümkün", "şey" olarak kabul edilir.[382]

Nitekim Sebzevârî yukarıda ele aldığımız şekliyle "sâbit olma" kavramını Mutezile'nin sıkı bir şekilde savunmasının iki temel nedeni olduğunu söyler. Bunlardan biri imkân kavramının mahiyetler açısından ontolojik bir değer olması diğeri ise Tanrı'nın ezeli ilim sahibi olma niteliğidir.[383]

Her ne kadar bu konu bazıları tarafından lâfzî bir tartışma olarak görülse de aksine bu mesele önemli felsefi sonuçları olan bir tartışmadır.[384] Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi bu mesele imkân kavramı, Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti, ilmi ezeli konusu ve meâd öğretisiyle yakından ilişkilidir.[385]

---

[380] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II,, s.183; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.322
[381] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.253
[382] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.254
[383] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II,, s.183; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraids.322
[384] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.135
[385] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.183; Kaya, Varlık ve İmkân, s.133

Sebzevârî Mutezile'nin iki temel nedenden dolayı mahiyetlerin ezelde varlıklarından önce sabit oldukları şeklindeki görüşü ileri sürdüklerini söyler; bunlardan biri imkanın mahiyetler için mümkün olması diğeri ise ezeli ilim konusudur. Nitekim Mutezile imkânın mahiyetler için geçerli olduğunu, varlık halinde bulunan mahiyetten varlık ve yokluk şeklinde bu iki ontolojik zorunluluğun olumsuzlanmasını (selb) veya bu ikisinin mahiyetler için eşit bir konum olduğunu kabul etmenin mümkün olmadığını söylerler. Çünkü varlık halinde mahiyetler bu iki zaruri ontolojik durumla iç içedirler. Böylece imkânın geçerli olabilmesi için mahiyetin varlıktan önce sabit olması gerekir.[386]

Mutezile'nin yok olanın (ma'dûm) sabit olduğu görüşünü benimsemesinin diğer bir nedeni ise Tanrı'nın ilminin ezeli oluşunun bu konuyla ilişkilendirilmesidir. Zira onlar şeylerin varlığı ve mahiyeti ezelde olmamış olsaydı Tanrı için ilim sıfatından bahsetmenin mümkün olmayacağını ileri sürerler.[387]

Sebzevârî Mutezile'nin ileri sürmüş olduğu bu iki temel yaklaşımı ele alarak bu argümanları tartışmaya açar. Öncelikli olarak Sebzevârî, Mutezile'nin imkân ile ilgili ileri sürmüş olduğu görüşü değerlendirerek bunun bir yanılgıdan ibaret olduğunu söyler. Zira Sebzevârî varlık durumunda akıl, mahiyetin zâtı mertebesinden varlık ve yokluğun olumsuzlanmasını (selb) yeterli görür. Yine ayrıca akıl, mahiyetin varlıktan ayrılmasını bir mertebe olarak değerlendirir. Sebzevârî mahiyetin zihni ve harici varlığın tümünden ayrılmasını şöyle izah eder; tüm fertlerine haml-i şai şeklinde yüklem olan mahiyetler, varlıkların sınırlarından soyutlanarak elde edilmişlerdir. Durum böyle olunca bir şeyin tanımı o şeyin varlığından sonra söz konusu olabilir. Yani bir şey yok iken o yok olanın tanımı yapılamaz. Sebzevârî varlığın nerede olursa olsun metafizik ve ontolojik bir gerçeklik olarak mahiyete olan önceliğinin tartışılamayacağını söyleyerek meseleyi tekrar varlığın asaleti, mahiyetin ise itibari oluşuna getirir.[388]

Sebzevârî, ikinci olarak Mutezile'nin yok olanın (ma'dûm) sabitliği bağlamında gündeme getirmiş olduğu "Tanrı ezeli ilim sahibidir." önermesidir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi onlara göre şayet şeylerin varlığı ve mahiyetleri ezelde mevcut

---

[386] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.322
[387] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.322
[388] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.322

değilse o zaman Tanrı'nın ilmi neye taalluk edecektir sorusunu temel alarak meseleyi tartışmaya açarlar.[389]

Onlara göre Allah, eşyayı icadından önce ezeli, tafsili bir bilgiyle bilmektedir. Zira Tanrı'nın ilim sıfatı zâti bir izafetle gerçek olan bir sıfattır. Genel anlamda ilim doğası gereği ilişkileneceği bir şeye (muteallak) ihtiyaç duyar. Örneğin "filan kişi Arapça biliyor" veya "filan işi biliyor" dediğimizde bu bilinen işin sabit olması gerekir ki ilim onunla ilgili olabilsin. Zira eşyanın yokluk halinde yani 'mümkün ma'dûm' konumunda 'sabit olma' ve 'şey olma' (şeyyiye) bakımından var olması gereklidir ki Allah'ın ilminin ilişkileneceği bir şeyin (muteallak) varlığı söz konusu olsun. Çünkü onlara göre sabit olma; kendisinden haber verilmesi mümkün olan veya bilinmesi mümkün olan şeyle aynı anlamı içerir. Yine aynı şekilde 'şey olma' (şeyyiye) mevcud olmadan daha genel bir anlam örgüsüne sahiptir. Nitekim bu özelliği sebebiyle 'şey olma' mevcut olmadığı halde sabit olmuş olur. Bundan dolayı her ne zaman Allah, varlığından önce mümkünleri bilir dediğimizde, bu bilinen mümkünlerin ma'dûm olmadığı zira ma'dûm mutlak anlamda sırf bir yokluktur (adem). Bu anlamda ma'dûm sabit değildir. Haliyle sabit olmayan bir şeyle de ilmin ilişkilenmesi (muteallak) söz konusu olamaz.[390]

Ancak Sebzevârî bu tartışmada Mutezile'nin "Tanrı'nın ezeli bilgisi" temelinde ortaya koydukları bu tezin Mutezile açısından bir argüman olma özelliğinden uzak olduğunu belirtir. Zira Mutezile'nin anladığı şekliyle "ilm-i ezeli" meselesini değerlendirmeye çalıştığımızda Tanrıdan başka bir takım kadim varlıklar ihdas etmiş oluruz. Sebzavari her ne kadar Mutezile kendi tezini 'mevcut'-'sâbit', 'varlık'-'mahiyet' kavramları arasındaki metafiziksel farklılığa dayandırmış olsa da bu farkındalığın bizim açımızdan sonucu değiştirmeyeceğini söyler.[391]

Sebzevârî Mutezile'nin ezelde mevcut olanın, şeylerin varlığı olmayıp onların mahiyetleri olduğu ancak bu mahiyetlerin kadim olması 'Tanrı'nın kıdem sıfatı' açısından bir mahzur oluşturmayacağını zira bu meselede mümteni olanın Tanrıdan başka mevcut kadimler için söz konusu olup sabit kadimler için bu anlamda bir mümteni oluştan söz edilemeyeceğini ifade ettiklerini söyler. Sebzevârî Tanrı'nın diğer

---

[389] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.322; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.183
[390] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.254
[391] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.322; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.183

sıfatları gibi ilim sıfatının da kadim olması zorunlu olduğundan onun ilmi de ezel de sabittir.[392]

Sebzevârî ontolojik anlamda yani zihin dışı dünyada "şey"in yani mahiyetin "eys" yani varlığın ardı sıra ona eşdeğer olarak (musavakat)[393] kabul edildiğini belirtir. "Varlık" ve "şeyyiye" bu anlamda iki eş değer kavram olarak değerlendirilir. Her ne kadar "varlık" kavramı zihinde "şeyyiye" kavramından başkası olmuş olsa da dış dünyada bu ikisinin ölçütleri (mısdak) ve ölçüte uygunluk yönleri (sıdk) birdir. Böylece varlık "şey olma" açısından "varlık", "şey" ise "varlık olma" açısından "şey"dir. O zaman bu ikisi arasında bir eş değerlilik söz konusudur; zira "şey" olduğunda varlığa uygunluk yönü olan her şey, varlık olduğunda da bu sefer şeye uygunluk yönü söz konusu olur. Böylece şeyyiye varlığın dengi olmayıp aksine varlığın eş değeri olup varlık şeydir, şeyde varlıktır şeklinde ifade edebiliriz. Zira varlığın haricinde yokluktan başka bir şey söz konusu değildir. Yokluk ise mutlak anlamda geçersiz olup onun subutu söz konusu değildir. Varlık ise harici etkilerin ortaya çıkışının kaynağı olan asıldır.[394] Ancak Sebzevârî Mutezili kelamcıların "subutu" "varlıktan", "yokluğu" ise

---

[392] Bu konuyla ilgili Mutezile'nin görüşlerini daha geniş bir şekilde incelemek için bk. el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn, neş. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980 s. 157-165; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.322

[393] Bu konuyla ilgili Mutezile'nin görüşlerini daha geniş bir şekilde incelemek için bk. el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn, neş. Helmut Ritter, Wiesbaden, 1980 s. 157-165; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.322

[393] Musavakat, eşitlik (musavât) anlamına gelmez. Aksine musavakat eşitlikten daha özel bir anlama sahiptir. Bu iki kavram arasındaki farkı şöyle izah edebiliriz; kullandığımız herhangi bir kavram ile ilgili iki yön söz konusudur; bunlardan bir ölçüt (misdak) bir diğeri de bu kavramın ölçüte uygunluğu yani sıdk yönü. Zikrettiğimiz ölçüte uygunluk yönünün kendisi, kavram ile ölçüt arasında müşterek ise o zaman bu ikisi arasında bir musavakat söz konusudur. Yok eğer uygunluk yönü bu ikisi arasında müşterek değilse o zamanda bu ikisi arasında artık bir musavakattan bahsedemeyiz zira burada eşitlik söz konusudur. Böylece eşitlikte ölçütün tek, kavramın çok sayıda olması şarttır. Ölçüte uygunluk yönüne gelince tek de olabilir farklıda olabilir. Ancak musavakatta ölçüte uygunluk yönü tekdir. Diğer bir ifadeyle bu iki kavram arasındaki farkı şöyle de izah etmek mümkündür; ölçütlerinin bütününde iki anlamın birliği şeklinde kast ettiğimiz eşitlik kavramında farklı anlamların bu kavram için ölçüte uygunluk yönü tekte olabilir farklı da olabilir. Bu iki farklı ölçüte uygunluk yönü eşitlik kavramı için söz konusu olabilir. Ancak musavakata gelince, hem ölçüte uygunluk açısının hem de ölçüte uygunluk yönünün birliği şarttır.

Görüldüğü üzere eşitlik musavakattan daha geneldir. Bundan dolayı varlığın anlamı şeyyiye için eşit olur. Bütün mevcutlar, mevcut olmaları açısından değerlendirildiklerinde şey olduğu gibi tüm şeylerde, şey olma açısından ele alındıklarında mevcutturlar. Bazen musavakat olmaksızında eşitlik (tesavi) gerçekleşir. Örneğin "insan" ve "gülen" kavramlarını ele aldığımızda her ne kadar "insan" kavramı "gülen" kavramının ölçüte uygunluğunun (sıdk) söz konusu olduğu tüm o şeylere uygun gelmiş olsada bunun aksi de söz konusudur. Ancak ölçüte uygunluk açısı farklıdır. Ölçütlerin cevherleri ve zatları yönünden olan bu ölçütler "insan"dır, ölçütlerin arazlarının bazısı yönünden "gülen"dir. Böylece insan, "insan" olma açısından değerlendirildiğinde "gülen" olmaz, "gülen"de "gülen" olma açısından ele alındığında insan olmaz. Daha geniş bilgi için bk. Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.253

[394] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.253

“nefyetmekten” daha genel bir kavram olarak kabul ettiklerinden dolayı yok olanı yani mümkün mahiyetleri “var olmadıkları” ve “menfi olmadıkları“ halde hariçte sabit olduğuna inandıklarını belirtir.[395] ‘Mümteni yok olan’a (ma’dûm mümteni) gelince onun sabit olmadığı halde olumsuz olduğunu kabul ettiklerini söyler.[396] Diğer bir ifadeyle Mutezile açısından olumsuzluk yani menfi olma yok olandan daha özel bir anlam taşır. Böyle olunca da bütün olumsuzlar yok olan (ma’dûm) şeklinde kabul edilirken ancak bütün yok olanların (ma’dûm) ise olumsuz (menfi) olarak kabul edilmez. Aksine mümkün ma’dûm gibi sabit olması da mümkündür.[397] Özetle Mutezili kelamcıların bazıları; ‘sabit olma’yı ‘menfi’ kavramının çelişiği (nakız) olarak kabul ederlerken ‘menfi’ kavramını ise ‘mümteni ma’dûm’ olarak değerlendirmişlerdir. Ancak ‘sabit olma’ kavramına sıra gelince onu ‘mevcut’ ve ‘mümkün ma’dûm’ olarak kabul ettiler.[398]

Yukarıda da görüldüğü gibi Mutezile yok olanı (ma’dûm) “mümkün ma’dûm” ve “mümteni ma’dûm” şeklinde ikiye ayırarak aralarındaki farka dikkat çekmişlerdir. Nitekim onların “ma’dûm sabittir” veya “ma’dûm bir şeydir” şeklinde ifade ettikleri bu önermelerde “şey” ve “sabit” kavramlarını ‘sırf yokluk’ anlamındaki ma’dûm üzerine hamletmeleri veya varlığın şeyliğinin olmaması mahiyetin de şeyliğinin olmaması anlamına geleceği şeklindeki görüşlerindeki izah edilemez tuhaflığı gidermek ve bir tutarlılık adına böyle bir izah yoluna başvurmuşlardır. Ancak Sebzevârî Mutezile’nin mümkün mahiyetlerle ilgili bu yaklaşımının yanlış olduğunu ve kabul edilemez olduğunu söyler. Zira Sebzevârî mahiyet anlamındaki ma’dûmu kastettiğimizde bu yokluk içeren (ademi) durum zâten mahiyet için söz konusu olup varlıkla hiçbir ilgisi olmadığını söyler. Nitekim biz “ma’dûm insan” veya “ma’dûm ağaç” dediğimizde buradaki ma’dûmluk doğrudan mahiyetsel bir duruma işaret eder. Yine varlığın şeyliğinin olmaması anlamındaki ma’dûmun, mahiyetin de şeyliğinin olmaması anlamına gelmeyeceğini ifade eder.[399]

---

[395] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, , s.184
[396] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, , s.184
[397] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.324
[398] Rufâî, Mebâdiü’l-felsefeti’l-İslamiyye, c.I, s.255
[399] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.324

Sebzevârî, Basra Mutezilesi'nin önemli isimlerinden biri olan Ebû Hâşim el-Cübbâî'(ö.933)[400] tarafından 'bir öznenin, belli bir sıfatla nitelendiği durumu' ifade etmek üzere gündeme getirmiş olduğu "hâl" teorisine dikkat çeker. Zira bu teoriye göre mevcutla yok olan (ma'dûm) arasında bir vasıtanın gerçekleştiği idda edilir. Bu varolan vasıta "hal" olarak isimlendirilir.[401]

İbn Arabi de "hal" kavramının dış dünyada müstakil, mevcut bir somut varlığının söz konusu olmadığı ancak hüküm yönüyle nesnel (aynî) varlıktan ayrılmayan ve kendisine tabi olan bir varlığının sözkonusu olduğunu belirtir.[402]

Bu teoriyi savunanlar bilinenin (ma'lûm) hariçte subutu söz konusu değilse onu yok olan (ma'dûm) olarak tanımlarlar. Şayet bilinenin (ma'lûm) hariçte subutu söz konusu ise bu durumda bunun için iki ontolojik konumdan biri geçerlidir; ya kendi zâtına ve kendi başına var olmasına itibar edilerek o mevcuttur veya kendisinden başkasına tabi olduğu yönüyle değerlendirildiğinde 'hal' dir. Hal mevcut varlıklar için bir nitelik olduğundan onu ne bir mevcut ne de ma'dûm olarak kabul etmemiz mümkün değildir. Nitekim hal için "bilginlik" ve "muktedir olmaklık" gibi sıfatları örnek olarak verebiliriz. Burada halin bir nitelik olarak kabul edilmesindeki amaç onun bilinmeyen, kendi başına yüklem alamayan ancak bir başkasına tabii olmak sûretiyle yüklem alabilen bir özelliğe sahip olması anlamındadır.[403]

Sebzevârî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve ona tabi olanların itlak yoluyla 'hal' için sabit kavramını kullandıklarını fakat bununla beraber sabit ve menfi arasında ise vasıta kavramını kabul etmediklerini söyler. Ancak onların bu yaklaşımlarının aşağıda ele alacağımız değerlendirmeler çercevesinde ne kadar tutarsız ve kabul edilemez olduğu ortaya koyulacaktır. Zira mümkün varlık dış dünyada yok olan (ma'dum) olduğunda acaba bu mümkünün varlığı sabit midir yoksa menfi midir? şeklinde onlara yönelteceğimiz bir soruya kendi sistematikleri açısından tutarlılık adına verebilecekleri tüm cevaplar onların bu konudaki yanlışlıklarını ortaya çıkaracaktır. Zira onlar bu bağlamda olmak üzere bir ön kabul olarak şeyin nefiy ve isbatın dışında bir başka konumda bulunamayacağını benimsediklerini biliyoruz. Şayet onlar yukarıdaki soruya

---

[400] Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin hayatı hakkında özet bilgi için bk. Şehristânî, Milel ve Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi) çev. Mustafa Öz, Litera yayıncılık, İstanbul, 2008, s.484

[401] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.184; Eş'arî, Makâlât, s.161; el-Bağdâdî, Abdulkâhir, Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak), çev. Ethem Ruhi Fığlalı, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2008, s.142-143; Şehristânî, Milel ve Nihal, s.80

[402] Muhyiddini Arabî, Fusûs ül-Hikem, çev. Nuri Gençosman, MEB yayınları, İstanbul, 1992, s.259

[403] Lahîcî, Şevâriku'l-İlhâm, s.245-246

mümkün ma'dûmun varlığı menfidir şeklinde bir cevap verdiklerinde bunun onlar açısından kabul edilemez olduğunu söyleriz. Zira onlara göre bütün menfiler mümteni olduğundan o zaman mümkün varlık mümteni olmuş olur ki bu da muhaldir. Şayet onlar varlığın sabit olduğunu ve şey için söz konusu olan tüm sabit sıfatlar şeyin bu sıfatlarla nitelenmesini mümkün kılacağını söylerlerse o zaman da ma'dûmun yokluk halinde varlıkla nitelenmesi mümkün olacaktır. Bu da mevcutla ma'dûmun aynı anda beraber bulunacakları anlamına gelir ki bu durum ise apaçık muhal olarak kabul edilir. Şayet onlar şeyin sabit sıfatıyla nitelenmesini kabul etmezlerse o zamanda ma'dûm mahiyet için o şeydir demek uygun olmaz. Kaldı ki şeylik ma'dûm mahiyetler için ön görülen bir ontolojik nitelemedir. Eğer bir kimse yukarıdaki değerlendirmeler çercevesinde şeyin sabit kavramıyla nitelenmesinin uygunluğunun gerekli olduğunu ileri sürerse o zaman onun şey olduğunu söyledikleri halde o şey şey olmayacaktır. Bu şekilde yapılan bu felsefi analiz imkan kavramı için de söz konusudur.[404]

Mevcut için söz konusu olan sıfat yani hal ne mevcuttur ne de ma'dûmdur. Mutezililere göre hal kavramı belirli sıfatlarla sınırlanan ve tanımlanan bir özelliğe sahiptir. Onlar "sıfat" kavramıyla başkasıyla kaim olan ve soyutlamayla elde edilen bir anlam kastederler. Buna örnek olarak "alimlik" "kudretlik" veya "babalık" şeklinde izafet ve soyutlamayla elde edilen sıfatları verebiliriz.[405]

Sebzevârî, Mutezile'nin bu sıfatı yani "hal"i var olana izafe etmekle yok olanın sıfatlarından olamayacağını beyan ettiklerini söyler. Zira onlar bu sıfatın yalnızca sabit olan ma'dûm için söz konusu olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Nitekim Mutezile'nin bu sıfatı yani "hal"i mevcut değildir şeklinde nitelemeleri aslında bu sıfatın var için söz konusu olan siyahlık, beyazlık gibi araz olan varlıksal (vücûdi) sıfatlardan ayrı olduğunu belirtmek içindir. Yine bu bağlamda olmak üzere "hal" ma'dûm da değildir demeleri ise "hal"in varlığın selbi sıfatlarından uzak olduğunu beyan etmektir.[406]

Hal teorisi bağlamında "zeyd alimdir" önermesini tahlil ettiğimizde Zeyd'in zâtı ve ilim kavramı olmak üzere iki kavramın var olduğunu görürüz. İlim kavramı, bir şahıs için sıfat olacak şekilde 'âlim' kavramının soyutlanıp çıkarıldığı bir kaynak konumundadır. Ancak 'âlim olmaklığın' (alimiyyet) kavramına gelince bu söz konusu

---

[404] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II,, s.186; Şehristânî, Milel ve Nihal, s.80; el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, s.142-143
[405] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.186
[406] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.187

kavram, Zeyd kişisiyle ilim kavramı arasındaki izafet ve rabıtayı gösterir. Bu kavramın yani 'âlim olmaklığın' dış dünyada ontolojik karşılığı yoktur. Bu kavram nesnel dünyada ancak alim söz konusu olduğunda o alimin şahsında bir nitelik olarak mevcut olur. Nitekim yukarıda örnek olarak zikredilen bu önermede 'âlim olmaklık' (alimiyyet) ancak zeyd için bir nitelik olduğundan dış dünyada Zeyde nisbetle mevcudiyeti söz konusudur. Bir nitelik olarak mevcut olan bu kavram o zaman ma'dûm değildir. Fakat buna rağmen bu kavram hariçte kendisinin ölçütü (misdâk) olmaması anlamında ise mevcut değildir. Bundan dolayı bu sıfat yani 'alimiyyet' ne mevcuttur ne de ma'dûmdur o zaman bu sıfat varlık ve adem arasında vasati bir durumdur (hal). Mutezile bu ontolojik konumu bir teoriye dönüştürerek bunu 'hal' teorisi olarak tanımladılar. Onlara göre 'hal' yalnızca varlıkla yokluk arasında bir konum olup sabitle menfi arasında söz konusu bir durum değildir.[407]

Sebzevârî aslında "subut" ve "nefy" kavramlarının her ikisinin "varlık" ve "yokluk" kavramlarıyla beraber hem aklen hem teknik kullanım (ıstılah) açısından hem de lugat ve örf bakımından eşanlamlı olduğunu belirtir. Sebzevârî menfi ve sabit arasında vasıtanın oluşu tasavvur edilemez olduğu gibi varlık ve yokluk arasında da bir eşanlamlılık olduğunun kabul edilemez olduğunu söyler.[408]

Sebzevârî Mutezile'nin ortaya atmış olduğu "ma'dûmun subutu" ve bununla ilişkili olan "hal teorisinin" kabul edilemez bir safsata niteliğinde olduğunu söyleyerek onların bu konudaki görüşlerini dört maddede şu şekilde eleştirir;

1-Sebzevârî Mutezile'nin temelsiz görüşlerinden birinin ma'dûmun subutu anlayışı olduğunu söyleyerek onların kıyas yoluyla görüşlerini şöyle ifade ettiklerini belirtir;

Bütün kendisinden bahsedilen şeydir. (Büyük Önerme)

O.T. B.T.

Ma'dûmun subutu da kendisinden bahsedilendir. (Küçük Önerme)

O.T.

O halde ma'dûmun subutu da şeydir.

K.T. B.T.

Sebzevârî bu görüşe şöyle itiraz eder; küçük önermedeki konu (mevzû/özne) şayet mutlak ma'dûm ise kendisinden bahsedilen bir konumda olamaz. Yok eğer bahse

---

[407] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.255
[408] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.188

konu olan ma'dûm, hariçte yani zihin dışında ise ondan bahsetmek yalnızca zihindeki ma'dûmun varlığı için söz konusu olan bir kavramsallaştırmaktan başka bir şey değildir.

2-Sebzevârî'nin eleştirdiği bir diğer konu ise "hal"in isbatı meselesinde sergiledikleri yaklaşımdır. Sebzevârî onların varlığı mevcut kabul etmediklerini aksine varlık mevcut olmuş olsaydı varlıktan başka bir başka varlık onu paylaşmış olacaktır ki bu da teselsülü oluşturacağını ileri sürdüklerini belirtir. Yani varlığın üzerine diğer bir varlık eklenerek bu eklenme işlemi sürekli tekrarlanarak teselsülü oluşturacaktır. Onların aynı zamanda varlığın ma'dûm da olmadığını söylediklerini belirterek aksine varlık ma'dûm olmuş olsaydı kendi çelişiğiyle nitelenirdi.[409]

Sebzevârî zikredilen bu ikinci maddede bahse konu olan 'hal' ve 'varlık' kavramlarına ilişkin cevaplanmasının elzem olduğu birkaç temel izah noktasının olduğunu belirterek bu konudaki temel görüşlerini şu şekilde sıralar;

a- Varlık mevcuttur fakat zâtının kendisiyle mevcuttur.

b- Varlık, kendisine dışarıdan bir başka varlığın eklenmemesi yani kendisi dışında bir başka varlığı içermemesi anlamında ma'dûmdur. Bundan dolayı çelişiğiyle nitelenmez. Çünkü varlığın çelişiği yok olan değil aksine yokluktur.

c- Bu "hal teorisi" Tanrı'nın "Vâcibü'l-vücûd" oluşu gerçekliğiyle çelişmektedir. Zira bu teoriyle Kendisiyle Zorunlu Varlığın ne var ne de yok olduğu söylenemeyeceğinden Tanrı'nın hal olduğu sonuçuna bizi götürür ki Allah bundan münezzehtir.

d- Şayet varlık "hal" olmuş olsaydı ve bu 'hal' de mevcut için sıfat olmuş olsaydı mahiyetin varlıktan önce var olmasını gerektirirdi ki bu da teselsülü oluştururdu. Ancak "hal"in bu varoluş şekliyle yani soyutlanmış haliyle mevcut için sıfat olduğu söylenilirse veya onlara göre zâten varlık soyutlanmış olup "hal"de soyutlanmış bir sıfat konumundadır böylece bu nitelemenin de soyut bir sıfatla gerçekleştiği söylenirse o zaman yukarıda işaret edilen teselsül oluşmaz. Zira artık burada bu "hal" ile nitelenenin yani mahiyetin varlığa önceliliğinin gerekli oluşu düşünülemez.[410]

3-Sebzevârî'nin bu konuda Mutezileye yönelik yapmış olduğu diğer bir eleştirisi de; dış dünyada ontolojik gerçekliğe sahip tekilleri (cüziyyât) bulunan tümel (külli) kavramına ilişkin Mutezile'nin sergilemiş olduğu tutuma ilişkindir. Zira Sebzevârî, onların bu konuda "insan" kavramı örneğinde olduğu gibi tümel kavramının mevcud

---

[409] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.188
[410] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II,, s.189

olmadığı aksi takdirde var olmuş olsaydı tekil yani muşahhas olup tümel bir nitelikte olmayacağını yine onun yani tümelin yok olan (ma'dûm) da olmadığı aksi takdirde "Zeyd" örneğinde olduğu gibi bir mevcudun parçası (cüz) da olmamış olacaktı şeklinde bir görüşe sahip olduklarını ifade eder.

Sebzevârî Mutezilenin bu görüşüne 'tümel/külli' kavramını iki farklı boyutta ele alarak cevep verebileceğimizi ifade eder. Bunlardan biri; 'tümel mevcuttur.' görüşüne binaen söyleyebileceklerimiz diğeri ise 'tümel yoktur.' anlayışına binaen söyleyebileceklerimiz şeklindedir.

Sebzevârî öncelikli olarak tümel (külli) kavramının mevcut olduğunu ifade eder. Zira yukarıda Mutezile'nin "tümel müşahhas olur" sözü bunun en açık ifadesi olduğunu belirtir. Nitekim tümel olarak nitelendirdiğimiz "insan" kavramını akıl tasavvur ettiğinde bu kavramın zihin dışında çok sayıda ferde uygulanır olabilme (sıdk) özelliğini dikkate alarak bu kavramın dış dünyada ontolojik bir gerçekliğe tekabül ettiği hükmüne aklın rahatlıkla ulaşa bildiğini söyleyebiliriz. Nitekim 'insan'ın dış dünyada mevcut olduğu bilinen bir gerçektir. Zaten 'insan' kavramının tümel oluşunu yukarıda da belirttiğimiz üzere aklın dış dünya gerçekliğinden çıkarmış olduğu bir akli değerlendirme şeklinde kabul etmemiz gerekir. Nitekim Sebzevârî'de bir yönüyle ontolojik diğer bir yönüyle de mantıksal olan bu olguya işaret ederek 'tabii külli' olanın doğası gereği zihin dışı dünyadaki tekil varlıkları kabul eden bir konumda bulunduğunu belirtir. Zira o yani 'tabii külli' zihni boyutta diğer bir ifadeyle kavramsal tahlil düzeyinde külli olanların ona iliştiği tabiatın kendisidir. Mitekim "insan tümeldir." şeklindeki bir önermede konu/özne (mevzû') olan 'insan' kavramı 'tabii külli'dir. Aynı önermede yüklem (mahmul) olan 'tümeldir.' kavramı ise 'mantıkî külli'dir. Önermenin bütünü yani konu/özne ve yüklem ise beraberce 'aklî külli'dir.

Sebzevârî özellikle 'tabii külli' nin mutlak yani 'la bi şart-ı kısmî', mücerret yani 'bi şart-ı la' ve mücerret olmayan yani bi şart-ı şey' için maksam olan mutlak bir biçimde kayıtsız ve şartsız metafizik konumda bulunan 'Lâ bi-şart-ı' varoluş türü olduğunu belirtir. Sebzevârî 'tabii külli'nin metafiziksel temelde ontolojik ve kavramsal gerçekliğini varlığın esas olduğu ön kabulu çercevesinde değerlendirdikten sonra Mutezileye cevap niteliğinde 'tabii külli' için ikinci bir değerlendirmeye geçer.

Sebzevârî burada 'tabii külli'nin dış dünyada varlığının bulunmadığı şeklindeki görüşe binaen 'tabii külli'nin yok olan (ma'dûm) olduğunu söyleyebileceğimizi belirterek mevcut olanın yok olanla var oluşunun söz konusu olamayacağını söyler.

Çünkü ‘külli/tümel’ dış dünyada varlığın bir parçası olmadığından var olanın ontolojik gerçeklik boyutunda yok ile var olması veya onun sayesinde varlığını sürdürmesi (tekavvum) fiili bir gereklilik değildir. Nitekim ‘tümel’ ve ‘teşahhus’ her ikisi tek bir varlıkla mevcutturlar. Bunların birbirlerinden ayrı varlıklarının söz konusu oluşları yalnızca akli çözümleme faaliyetinde görebileceğimiz kavramsal bir tahlildir. Diğer bir ifadeyle o akli bir parçadır (cüzdür). Zira ifade ettiğimiz gibi tümel, zihin dışı dünyada varlığın bir parçası olmadığından bu tümelin var için zâtî bir kurucu unsur (mukavvim) olmasını gerektirmez. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi tümel kavramı ile var olanın ilişkisi zihinsel bir çözümlemeden ibarettir.[411]

4-Son olarak Sebzevârî Mutezile’nin ilintisel (arazî) gerçek mahiyetlerin cinsinin “siyah renklilik” örneğinde olduğu gibi yok olmadığını söyleyerek aksi takdirde var olanın yokla var olacağını ileri sürdüklerini belirtir. Yine bu mahiyetlerin cinsinin mevcutta olmadığını aksi takdirde arazın arazla var olmasının (kayım) gerekli olacağını zira madde ve sûret şeklinde cüzlerin varlığı (kıyam) üzerine bina olunan gerçek terkibin (terkib-i hakiki) bazı cüzlerinin diğer bazı cüzleriyle var olduğunu yani aralarında bir sebep-sebeplilik ilişkisi olduğunu söylediklerini belirtir.

Sebzevârî Mutezilenin bu yaklaşımına şöyle cevap verir; arazlar, harici birleşik olmayan (basit) bir özelliğe sahiptirler. Bundan dolayı arazlar dış dünyada gerçek terkipler (terkib-i hakiki) için kurucu unsur olamazlar. Zira harici varlıklar için kurucu unsur olarak madde ve sûreti zikredebiliriz. Bunun sonucu olarak bir ilinek olan renk şayet dış dünyada ma’dûm olmuş olsaydı mevcudun ma’dûmla var olması zorunlu olduğu gibi arazın da arazla var olması ve varlığını sürdürmesi (kıyam) de mümkün olmuş olurdu.[412]

1.14. Yok Olan (Ma’dûm) Aynıyla Geri Dönmez

Burada ele alacağımız ‘yok olanın aynıyla iadesi’ konusunun temel özellikleri bakımından doğrudan ‘meâd/eskatoloji’ öğretisiyle[413] ilişkili olduğunu söyleyebiliriz.

---

[411] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.190; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.331

[412] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.190

[413] Meâd problemi din-felsefe ilişkileri bağlamında ele alınan önemli bir konudur. Her nekadar ‘meâd’ doğrudan sem’iyyattan bir konu olmuş olsada felsefeciler bu önemli meseleye rasyonel izahlar getirmeye çalışmışlardır. Filozoflar ‘meâd’ konusunu daha ziyade ruhun ölüm sonrası metafiziksel konumuna ve serüvenine ilişkin değerlendirmeler üzerinden izah etmişlerdir. Filozofların ‘meâd’ konusundaki görüşleriyle ilgili daha geniş bilgi için bk. Aydın, Mehmet S. , Din Felsefesi, Selçuk

Zira bu konu, ‘meâd’ düşüncesi temelinde felsefe ve kelam arasında farklı bakış açılarıyla ele alınıp değerlendirilmiştir. Nitekim bu tartışmada kelamcıların çoğunluğu, filozof ve az sayıdaki kelamcılara muhalefet ederek farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Sebzevârî konuyu tartışmaya açmadan önce tartışma konusunun sınırlılığı ve ihtilaf noktasını oluşturan temel ayrıntıya dikkat çeker. Sebzevârî burada tartışılan konunun temel ayrım noktasının; ‘yok olanın daha önceden var olan tüm temel özellikleri ve daha önceki sahip tüm ilinekleriyle beraber aynısıyla iade edilmesi’ şeklinde olduğunu söyler.[414]

Sebzevârî kelamcıların yok olanın (ma’dûm) aynı şekliyle iade olunacakları fikrini benimsediklerini ancak filozof ve çok az sayıda kelamcının ise yok olanın aynı şekliyle iade olunmayacağı görüşünü kabul ettiklerini söyler.[415] Burada kelamcıların yok olanın aynıyla iade olunacağı görüşünü tercih etmelerinin nedenlerinden biri cisimlerin haşr edilmesi görüşüyle uygunluk gösterdiğinden dolayıdır.[416] Ancak Sebzevârî bu konuda doğru olan görüşün kendi yani filozofların görüşü olduğunu belirterek; yok olanın daha önceki tüm özellikleri ve ilinekleriyle beraber aynı şekilde tekrar iadesinin mümteni olduğunu belirtir.[417] Felsefeciler her ne kadar temel bir kaziye olarak ‘yok olan için cismânî bir haşr mümkündür.’[418] görüşünü benimsemiş olsalar da onların bu konudaki genel yaklaşımı; ‘vücudların tamamıyla yokluk halinde bulunmaları’ şeklindedir. Felsefecilerin vücudlar için ön görmüş oldukları bu ‘yok olma hali’; ya bu söz konusu vücudların formlarının (suver) bozulup yok olması (fesâd) buna karşın vücudların maddelerinin bozulmayıp geriye kalması şeklinde ya da vücudların parçaları dağılıp vücudun bütünlüğünün bozulması ve elverişli bir konumdan çıkması şeklinde olduğunu söyleyebiliriz.[419]

Yayınları, Ankara, 1992, s.228-259; Taylan, Necip, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İFAV Yayınları, İstanbul, 1994, s.49-51, 99-104, 150-158

[414] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, , s.195

[415] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, , s.195; Gazzâli, Ebu Hâmid, Tehâfütü’l-felâsife, neş. Şemsi Tebrîzî, tah. Süleyman Dünya, Tahran, 2004, s.268-270; İbn Rüşd, Tehâfut et-Tehâfut, tak. ve tlk. Muhammed el-Arîbî, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1993, s.324-325

[416] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.335

[417] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, , s.195;

[418] Gazzâli’nin felsefecileri itikadi temelde eleştirmiş olduğu üç temel konudan biri de ‘haşr’ olgusuna ilişkin olarak dirilişin cisimsel mi yoksa ruhsal mı şeklindeki tartışmada felsefecilerin genel hatlarıyla cismani haşrı kabul etmemeleri şeklinde olduğudur. bk. Gazzâli, Tehâfütü’l-felâsife, s.281-289; İbn Rüşd, Tehâfut et-Tehâfut, s.329; İzmirli, İsmail Hakkı, İslamda Felsefe Akımları, haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995, s.194

[419] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.336

Sebzevârî yok olanın aynı şekliyle tekrar yaratılmasının düşünülemeyeceğini zira Allah Teala nın tecelliyatında tekrarın söz konusu olamayacağını söyler. Sebzevârî bu noktada kendi görüşünü "O, her gün yeni bir iştedir."[420] ayetine dayandırır. Diğer bir ifadeyle Sebzevârî Allah Teala nın her an ayrı bir tecelli, her an yeni bir oluş ve yaratma şekliyle eşyaya tasarruf ettiğini belirtir.[421]

Sebzevârî yukarıdaki ayetten mülhem 'ilahi tecelliyatın tekrarının söz konusu olmayışının' bir metafiziksel hakikat olarak kabul edilmesinde, kelamcılar hariç tutulmak kaydıyla tam bir görüş birliğinin olduğunu söyler. Sebzevârî 'tekrarın olmayışı' ifadesini; çok yönlü meydana gelen metafiziksel değişiklik ve başkalaşımın ancak fiili tecelliyat için söz konusu olabilir şeklinde anlamamız gerektiğini belirtir. Bu fiili tecelliyattaki değişim ve başkalaşım tartıştığımız bu meselenin içeriğini oluşturmaktadır. Zira Sebzevârî nasıl ki düzenli aralıklarla var olan mekânsal mertebelerde bütün yönleriyle birbirine benzeyen iki form/şekil (sûret), iki ses hatta iki benzer hareket veya bunların dışında iki benzer başka şey bulunmuyorsa aynı şekilde yok olanın da bir benzerinin birbirini takip eden 'an'ların oluşturmuş olduğu zamansal mertebelerde tekrar yaratılmasının uygun olamayacağını belirtir. Diğer bir ifadeyle daha önceki yaratılışın bir benzeri olan yaratılışın tekrarının söz konusu olamayacağını söyler. Sebzevârî fiili tecelliyatın âyânında mevcut olan tüm varlıkların, tecelliyatın ta kendisi olduğunu ifade eder.[422]

Sebzevârî İbn Sina gibi bazı filozofların 'yok olanın' tüm kalıcı nitelikleri (levâzım) ve ilinekleriyle (avârız) hatta zaman ve aşamalarıyla beraber aynı şekliyle tekrar yaratılmasının mümteni olmasının bir zorunluluk (zarûri) ve apaçık bir gerçeklik olduğu şeklinde meseleyi biraz daha ileri götürdüklerini söyler.[423] 'Yok olanın' aynı şekliyle tekrar iadesinin olamayacağı hususundaki İbn Sina'nın zorunluluk ve bedihi oluşu görüşünü bir kelamcı olarak Fahreddin Râzî'nın da paylaştığını belirtir.[424]

Sebzevârî mutlak anlamda 'yok olanın' aynısıyla iadesini mümkün görenlerin bu konuda ileri sürmüş oldukları delilleri tartışmaya açarak bu delillerin tutarsızlığını izah eder. Sebzevârî, aynıyla iadeyi mümkün kabul ettiğimizde karşılaşacağımız birinci

---

[420] Rahman 55/29
[421] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.195-196
[422] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.336
[423] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II,, s.197; İbn Sina, eş-Şifâ' el-İlâhiyyât, Mektebetu Âyetullah el-Mara'şî, Kum, 1984, s.36
[424] Râzî, Fahreddin, el-Mebâhîsu'l-Meşrikıyye fi ilmi'l ilahiyyât ve't-Tabi'îyyât, c.I, 2. bs, Menşûrât-ı Beydâr, Kum, 1991, s. 48

problemin; tekrar yaratılan bir başka ifadeyle tekrar iade olunan (muâ'd) bir şahısta 'yokluğun' zaman içerisinde var olup tekrar zaman içerisinde geri gelmesinin mümkün oluşunun kesin bir gereklilik olması olduğunu belirtir. Sebzevârî bu yaklaşımın kabul edilemeyeceğini zira bunun apaçık bir saçmalık (absürd) olduğunu söyler. Zira bunu bu şekliyle kabul etmek, bir şeyin zaman bakımından kendinden önce var olması (tekaddüm) anlamına gelecektir. Bu da bir şeyin, 'kendisiyle' (bizzât) ve 'kalıcı nitelikleriyle' (lâzım) kendi varlığını öncelemesi (tekaddüm) demektir. Bu durum da bir kısır döngüden (devir) başka bir şey değildir.[425]

Nitekim birinci ve üçüncü zaman diliminde mevcut olduğu varsayılan şahsın ontolojik konum açısından her iki zaman diliminde de tamamen birbirinin aynısı olan tek bir şeydir. Daha doğru bir ifadeyle birinci zamanda var olan şahıs ile üçüncü zamanda var olan şahıs aynı şahıstır. Bu şeyin yani şahsın ikinci zaman diliminde ondan asla hiçbir şeyin olmaması göz önünde bulundurularak onun bu zaman diliminde varlığının ve mahiyetinin şeyliği geçersiz bir konumda kabul edilir. Bu şey ikinci zaman diliminde bulunmadığından doğal olarak birinci zaman ile üçüncü zaman arasında bulunmaktadır. Böylece ikinci zaman dilimindeki yokluk, birinci ile üçüncü zaman dilimlerinde mevcut olanın arasında var olmuş olur. Bunun ontolojik sonucu da; ikinci zamanda var olan yokluk, birinci zamanda var olan şahısla üçüncü zamanda var olan şahsın varlığı (nefs) arasında var olmuş olur. Bu durum da apaçık bir geçersiz hükümdür. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir şey zaman bakımında kendi nefsini öncelemesi aklen mümkün olmayan muhal bir durumdur.[426]

Sebzevârî yok olanın aynıyla iadesini mümkün gördüğümüzde karşılaşacağımız ikinci problemi de şöyle açıklar; bu durumda bütün yönleriyle iade olunana benzeyen bir şeyin yeni baştan var olmasını (icâd) mümkün görmek olarak açıklar. Zira benzer ve özdeş olan tüm şeylerde biri için söz konusu olan bir yargı diğer benzeri içinde aynı şekilde geçerli olacağını belirten Sebzevârî birbirinin benzeri olan şeyler için söz konusu olan yargılar ister onlar için mümkün olan şeyde isterse onlar için mümkün olmayan şeyde olsun bir olduğunu söyler.[427]

Sebzevârî benzer ve özdeş olan şeylerdeki yargının yani hükmün tüm benzerler için aynı şekilde uygulanır kabul edildiğinden dolayı bu benzer ve özdeş olan şeyler

---

[425] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.197-198
[426] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.338
[427] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.198

arasında ontolojik bir ayrımın bize sağladığı farkındalık olmayacağından iki benzer olan şeyden birinin ontolojik hakikatini geçersiz kılacaktır. Nitekim iade olunanın bir benzerinin yeni baştan yaratılmasının geçersizliğinin temel sebebi ifade ettiğimiz gibi iki benzer olan şeyin aynı şekilde metafiziksel ve ontik hükümler açısından tek bir şey olarak kabul edilmesidir.[428]

Sebzevârî iade olunan ile iade olunanın benzeri arasındaki farklılığın (imtiyâz) yani ikisini birbirinden ayıran ontik ayrımın var olmama yönü tüm ilineklerde ve mahiyette bu ikisinin ortaklaşa (iştirâk) bulundukları varsayımına dayandırılır. Böylece o ikisinden biri iade olunması varsayılan bir şey olmayı hak etmez. Diğeri ise sonradan var olan (Hâdîs) yeni bir şey olmuş olur. Ancak Sebzevârî bu iki benzer şey için yapılan bu değerlendirmenin kabul edilemez olduğunu söyler. Zira Sebzevârîye göre bu her ikisi ya iade olunan bir şey olmalı ya da her ikisi yeni bir şey olmalıdır.[429] Sebzevârî iki benzer şeyin tabi olmuş oldukları hüküm açısından bu iki benzer şeyin farklılığının mümkün olabilmesi için ancak mahiyetin varlıktan ayrı ve bağımsız olarak ontolojik bir gerçekliğe sahip olmasının mümkün olması durumunda söz konusu olabileceğini söyleyerek bunun da muhal olduğunu belirtir.[430]

Sebzevârî yok olanın aynıyla iadesinin mümkün görülmesi halinde karşılaşacağımız diğer problemin ise; "iade olunma" yani "geri gelme" tamamen ilk başlangıç zamanındaki şeyin aynısı olmuş olur. Zira buna göre, aynıyla iade olunan varlık (hüviyyet), ilk başlangıç olmuş olur. Çünkü Sebzevârî zamanın da somut unsurlardan biri olduğunu belirterek zaman için yokluğun da geri dönmenin de mümkün olduğunu söyler. Sebzevârî bundan dolayı 'başlangıçtaki zaman' geri döndüğünde, üç temel mantıksal olumsuzlukla karşılaşacağımızı ifade eder. Sebzevârî bunları; inkılâp, hulf[431] ve tek bir varlıkta birbirinin karşılığı olan iki şeyin bir arada bulunması şeklinde açıklar.[432]

---

[428] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.198
[429] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.199
[430] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.199-200
[431] Hulf: "çelişiğinin yalanlanmasıyla sonuca açıklık kazandırılan kıyastır. Sözgelimi eğer "Bir kısım insan zencidir." önermesi doğru değilse, bunun çelişiği olan "Her insan zencidir." önermesi doğru olur. Aynca bir doğru öncül olan "Her zenci siyahtır." önermesine göre -her ne kadar bir kısım insan zenci olmasa da- "O halde her insan siyahtır." sonucu çıkar. Hâlbuki ikinci öncül yanlış olduğu gibi ilk öncül de yanlıştır." bk. el-Ebherî, Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî, Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi, çev. Hüseyin Sarıoğlu, İlmî Araştırmalar, 2001, sayı:11, s.165;Bingöl, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, s.93
[432] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.200

Sebzevârî ‘gerekli ve ayrılmaz başlangıç’ şeklinde bir ifade inkılâbı, ‘başlangıcın’ olup ‘dönmenin’ olmadığı şeklinde bir ifade hulfu, tek bir varlıkta ‘başlangıcın’ ve ‘iadenin’ aynı anda beraberce var olmaları ise iki zıttın bir arada bulunmasını (içtimâ’) gerektirdiğini ifade eder.[433]

Nitekim, madûmun zamanının iadesi için madûm iade olunursa ve buna bağlı olarakta madûmun zamanı iade olursa, o zaman iade olunan ile başlangıç arasında bir fark kalmaz. Çünkü fark, birinci zamandaki başlangıç ile üçüncü zamandaki iade olunanın varlığıyla ortaya çıkan ontolojik bir konumdur. Böylece özsel ilinekleri için söz konusu olan öncelikli olma niteliğiyle birlikte birinci zaman iade olunduğunda, aynı şekilde birinci zamandaki iade olunan da hatta üçüncü zamandaki başlangıçta iade olunduğunda, söz konusu ‘başlangıç’ ‘iade olunan olur’, ‘iade olunan’ da ‘başlangıç’ olmuş olur. Bu durum da zıt ve karşıt olan iki şey tek bir varlıkta aynı anda beraber bulunmuş olurlar.[434]

Sebzevârî yok olanın aynıyla iadesinin mümkün görülmesi halinde karşılaşacağımız diğer problemin; geri dönme fiilinin sayısal anlamda bir noktaya ulaşıp orada sonlanmayıp sonsuz bir şekilde devam edeceğini belirtir. Sebzevârî bu durumda birinci geri dönüş ile ikinci, üçüncü, dördüncü… ve diğer geri dönüşler arasında her hangi bir ontolojik farkın bulunmayacağını belirtir. Sebzevârî bu şekliyle ‘geri dönme’ fiilinin tanımlanmış ve belirlenmiş bir duraklama noktasına ve aşamasına ulaşamayacağını ifade eder. Nitekim Sebzevârî birinci geri dönüş için varsayılan metafiziksel konum ve durum ne ise aynı şekilde ikinci, üçüncü, dördüncü… ve diğer geri dönüşler için varsayılan metafiziksel konumun da tamamıyla aynısı olacağını söyler. Aynı şekilde ‘başlangıç’ haliyle ‘geri dönme’nin hali arasında da ontolojik bir fark olmayacaktır.[435]

Sebzevârî yukarıda ifade edilenlere istinaden ‘iade olunanın’ (muâd) da ‘geri dönme’ fiili gibi sayısal anlamda bir noktaya ulaşıp orada sonlanmayacağını belirtir. Sebzevârî ‘iade olunan’ın belirlenmiş bir duraklama yerine ulaşamamasının iki temel nedeni olduğunu söyler; ı- ontolojik gerçekliğe sahip bir birey iade edildiği zaman bu bireyin kendi varlıksal gerçekliği üzerinde söz konusu olan bir başka ifadeyle varlığıyla ilgili olan tüm ontolojik şeylerinde aynı şekilde iade edilmesi gerekli olur. Sebzevârî

---

[433] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.341-342
[434] Lâhîcî, Şevariku’l-İlham, c.I, s.500-501; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.200
[435] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.201

bireyin ontolojik hakikatiyle ilgili olan tüm bu şeylerin; sebep' (illet), 'şart', 'hazırlayıcı sebepler', 'sebebin sebebi', 'şartın şartı', hazırlayıcı sebebin hazırlayıcı sebebi' ve diğer şeyler şeklinde zikredilebileceğini söyler. Hatta Sebzevârî birey için söz konusu olan tüm yetenek ve hazırlayıcı unsurların aynı şekilde bütünüyle iade olunması yanında tüm göksel dairesel küreler, var olan gezegenler de aynı şekilde bütünüyle iade olunmalıdır. Sebzevârî haklı olarak dikey (tûli) ve yatay (arazi) varlık hiyerarşisinde daha önceden var olan tüm şeylerinde aynı şekilde bütünüyle iade olunması gerektiğini belirtir. Sebzevârî gerekçelerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra ulaşılan sonucun apaçık bir saçmalıktan (absürd) başka bir şey olamayacağını belirtir.[436] Sebzevârî ikinci neden olarak şunu zikreder; şayet yok olanın iadesi mümkün olursa, zamanın iadesi de aynı şekilde mümkün olur. Ancak zaman iade olunduğunda ise bunun doğal sonucu olarak teselsülün kaçınılmaz olacağını belirtir. Sebzevârî bunun nedenini; 'başlangıçtaki zaman' ile 'iade olunan zaman' arasında metafiziksel anlamda bir farkın olmayacağını söyler. Ancak bu iki zaman arasında metafiziksel bir farkın var olabilmesi için 'iade olunan zaman'ın daha sonraki (lâhik) zamanda, 'başlangıçtaki zaman'ın ise daha önceki geçen (sâbık) zamanda olması gerekir. Bir başka ifadeyle iki zaman arasında bir farkın olabilmesi için önce geçen – sonra gelen ilişkisinin olması gerekir. Böylece bu durumda zaman bir başka zaman olmuş olurdu ki ikinci zaman da geri dönmek zorunda kalmış olacaktı. Böylece teselsül kaçınılmaz olacaktır.[437]

Sebzevârî'nin iade olunanın bütün nitelik ve ontolojik bağıntılarıyla iade olunmasının gerekliliğiyle ilgili yukarıda yapmış olduğu değerlendirmeyi yakın planda tahlil ettiğimizde kelamcıların yokluğun aynısıyla iadesinin mümkün olduğu şeklindeki tezlerinin doğruluğu ancak bu şekliyle mümkün olacaktır. Zira söz konusu iade işleminde şahsa ait 'yetenek' ile şahsın ontolojik ilişki içerisinde bulunduğu 'sebep' aynısıyla iade olunmayacaksa kelamcıların öngörmüş olduğu şekliyle bir iade olunmadan bahsetmemiz mümkün olmayacaktır. Aksine bu şekliyle bir iade önceden geçen (sâbık) ilk orjine benzerlik gösteren bir başlangıçtan başka bir şey olamaz. Bu şekliyle bir iadeye iade demek ancak bir kuruntudan başka bir şey değildir. Yok bu şekliyle yani bütünüyle bir iadeden bahsediyorsak o zamanda teselsülle karşılaşacağız.[438]

---

[436] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.201
[437] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.201; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid s.343
[438] Hasan Zâde Âmuli'nin bu konuyla ilgili dipnot bölümünde yapmış olduğu bir değerlendirmesidir. bk. Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, dipnot no. 25, c.II, s.201

İKİNCİ BÖLÜM

2. YARATMAK / VAR KILMAK (CA'L) MESELESİ

Yaratma / var kılma (ca'l) konusu İbn Sina'dan itibaren müteahhir dönem olarak tanımladığımız zaman dilimine kadar uzanan bir felsefi tartışmadır. Bu konuda hem Meşşailere hem de İşrakilere nisbet edilen birtakım ifadeler nakledilmiş olsa da başta Aristo olmak üzere ne Farabi ne de İbn Sina hiç biri bu konuyu aşağıda ele alacağımız boyutlarıyla tartışmamışlardır. Ancak İbn Sina'nın bu konuya işaret edecek bazı ifadelerine rastladığımız gibi benzer bir şekilde Meşşai geleneğe mensup bazı kişilerin Sühreverdi'ye cevaben yapmış oldukları eleştirilerde de bu konuya temas ettiklerini söyleyebiliriz.[439]

Var kılma (ca'l) konusu ontolojik boyutuyla değerlendirildiğinde metafiziğin iki temel konusuyla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan biri "varlık-mahiyet" diğeri ise "illet (sebep) ve ma'lûl (sebepli)" konusudur. Nedensellik (illiyet) sebeple sebepli arasındaki bir tür bağıntıdan (rabıta) ibarettir. Sebepli kendi varlığını (hüviyet) sebepten elde eder. Diğer bir ifadeyle sebeple sebepli arasındaki ontolojik bağıntı sebebin sebepliyi var etmesidir. Bu bağlamda var kılma (ca'l) konusunun anlaşılması açısından bizlere metafizik bir temel oluşturabilecek en anlamlı soru şu olacaktır; Sebeplinin sebepten elde ettiği şey nedir? Veya bir başka ifadeyle sebebin sebepliye verdiği şey nedir? Veya nesnel dünyada var kılınan gerçeklik varlık mıdır yoksa mahiyet midir? Bu sorulara vereceğimiz herhangi bir cevap aynı zamanda bizim ontolojik değerler sistematiğimizin (paradigma) esasını da oluşturacaktır. Zira sebep aynı anda sebepliye hem varlığı hem de mahiyeti vermez. Zira dış dünyadaki tüm şeyler için tek bir ontolojik gerçeklik söz konusudur. Bu gerçeklik ya varlıktır ya da mahiyettir. Ancak varlığın asaletini savunan Sebzevârî zihin dışı dünyada varlık ve mahiyet şeklinde bir ayrımın söz konusu olmadığı, dış dünyada tek bir gerçeklik olarak varlığın önceliği esas olduğundan nedensellik ilkesi açısından sebebin (illet) sebepliye (ma'lûl) bahşettiği tek şey ve tek gerçeklik varlık olduğunu belirtir.[440]

---

[439] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.283
[440] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.284-285

Sebzevârî var kılma (ca'l) konusunda mutlak varlığı "râbıt varlık" (vücûd-u râbıt/copula varlık) ve "nefsi varlık" (vücûd-u nefsi) şeklinde ikiye ayırır. Varlık bu şekliyle taksim olunduğunda "yaratma / var kılma" kavramı da genel bir özellik kazanarak kendi arasında "bileşik kılma" (ca'l-i telîfi) ve basit kılma (ca'l-i basit) şeklinde ikiye ayrılır.[441]

Basit kılma, nefsi varlık ile ilişkili olup bileşik kılma ise rabıt varlık ile ilişkilidir. Basit kılma "şey" in var kılınması ve "şey" in kendisinin varlık haline gelmesidir. Basit kılma Arapça grameri açısından değerlendirildiğinde tek nesne (meful) alan geçişli bir fiildir. Bileşik kılmaya gelince "şey"in "bir şey" olarak var kılınmasıdır. Bu ise iki nesne alan geçişli bir fiildir. Sebzevârî varlığın kılınmışlığıyla ilgili ileri süreceğimiz tüm şeylerin "yaratma / kılma" konusuyla ilişikili olduğunu belirtir. Zira "kılmanın" tüm kısımları ile ilgili tartışmalar varlık merkezli olup varlığın kısımları ekseninde döner.[442]

Var kılma ve varlık kavramlarını mantık ilmi açısından değerlendirdiğimizde önermelerin yapısı ve taksimi bakımından ikiye ayırırız; a- Sülasiyye önerme b- Sünaiyye önerme

A- Sülasiyye önerme: Önerme hariçte bir rabıtaya sahiptir. Örneğin "İnsan vardır, kâtiptir."

B- Sünaiyye önerme: Hariçte önermenin bir rabıtasının olmamasıdır. "Zeyd cisimdir."

Burada bazen zihin rabıtanın anlamını idrak ettiği için "vardır" ifadesi önermeden kaldırılır, bu takdirde önerme Sünaiyye adını alır.[443]

Bileşik kılmanın yalnızca ayrılabilir ilintilerle (araz-i mufârık) ilişkili olma açısından bir özgünlüğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü şeyin özü (zât) bu ayrılabilen ilineklerden uzak olup öz için ayrılabilir ilineklerden söz edilemez. Zira bir hakikatin kendi ontolojik doğasının bir zorunluluğu olarak hakikatin zâtına ilişen tüm ilinekler bu hakikatin metafiziksel bir gereği olduğundan bu ilineklerin özden ayrılması düşünülemez. Yina ayrıca "bileşik kılma"; a) "insan insandır" önermesinde olduğu gibi şey ile şeyin kendisi arasında, b) "insan canlıdır" önermesindeki gibi şeyin kendisiyle özü arasında c) "dört rakamı çift sayıdır" önermesindeki şekliyle de şey ile şeyin

---

[441]Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.222
[442] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.222
[443] Bingöl, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, s.47

ayrılamayan ilinekleri arasında da düşünülemez. Zira bu önermelerdeki özne ile yüklem arasındaki ilişki (nisbet) zorunlu bir bağıntıdır. Bir şeyin kendisi (nefs) ve özü açısından var olması o şey için zorunlu olup onu varlıktan olumsuzlamak mümkün değildir.[444]

Sebzevârî ontolojik imkân kavramının, ihtiyacın dayanağı ve konusu olduğunu belirtir. Zira mümkün varlık metafizik bir fakirlik içerisinde bulunur. Var olabilmesi ve varlığını devam ettirebilmesi için kendi özünde hiçbir metafizik temele sahip değildir. Aksine bir başkasına bağımlı ve muhtaç bir konumdadır. Nitekim varlığı mümkün tüm şeyler varoluşsal orjinlerinde bir sebebe ihtiyaç duyarlar. Ontolojik imkânın zıddı olan ontolojik zorunluluk (vücûb) ve ontolojik imkânsızlığın (imtinâ) ise zenginliğin dayanağı olduğunu söyler. Zira bunlar var olmada herhangi bir sebebe ihtiyaç duymazlar.[445]

İbn Sina'nın: "Allah kayısıyı kayısı olarak var kılmadı." ancak "kayısıyı basit olarak var etti." şeklindeki önermesi "kayısının" basit kılma şeklinde var olduğu, ayrılabilir ilineklere sahip "bileşik kılma" anlamında var olmadığını belirtir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi gerek insan kavramı örneğinde olduğu gibi insanın özünün insan olarak veya düşünen olarak var olması gerekse de dört rakamı örneğinde olduğu gibi dört rakamının çift sayı olması şeklindeki ayrılamayan özsel nitelikler ontolojik açıdan bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Ancak burada özsel nitelikler bağlamında ifade etmiş olduğumuz zorunluluk kavramı ile insanın veya dört rakamının var olmak anlamında bir kılıcıya/yapıcıya ihtiyaç duyması şeklinde ifade edeceğimiz mümkünlük modalitesinin bir çelişkiymiş gibi düşünülmesi doğru değildir. Nitekim insanın basit bir kılma şeklinde var kılınmasından sonra insanın insan olarak veya düşünen olarak var oluşunda onu insan veya canlı kılacak olan "bileşik kılma"ya ihtiyaç duymaz. İnsanın basit kılma şeklinde var olması bağlamında mutlak anlamda bir kılma edimine ve bir yapıcıya muhtaçtır. Varlığın özsel nitelikleri anlamında var olması basit bir kılma şeklinde var olup bileşik kılmaya muhtaç değildir. İbn Sina'nın "kayısının kayısı olarak kılınmaması" ifadesini bu şekilde anlamamız gerekir.[446]

Mümkün, mahiyet ve varlık şeklinde ikili bir bileşim (zevc-i terkîbi) olup bu ikisi arasında da bir niteleme yani var kılınan (mec'ul) söz konusu olduğunda

---

[444] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.223
[445] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.223; İbn Sinâ, İşaretler ve Tembihler, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 144
[446] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.358

“niteleyen”, “nitelenen” ve aradaki ilişki olan “niteleme” mümkünün var kılınmışlığı içerisinde “basit kılma” şeklinde birbirlerinden ayrılırlar. Zira kavramsal tahlil düzeyinde bu mümkün varlığın var kılınmışlığı içerisinde bir “basit kılma” olarak ya “mahiyetin” ya “varlığın” ya da “oluşun” varlığı olmak üzere üç ayrı var oluştan bahsedebiliriz. Diğer bir ifadeyle kavramsal tahlil düzeyinde mümkün varlık için söz konusu olan bu üç kavramdan hangisinin öncelikli olarak var kılınmış olup bu kavramlardan hangisinin mümkün varlığın ontolojik gerçekliğine dayanak (mukavvim) olduğudur. Ancak burada mümkün varlık için söz konusu edilen bu ayrışma ve bölünme kavramsal tahlil düzeyinde aklın analitik faaliyetinin sonucudur. Nitekim zihinde gerçekleşen bu bölme ve ayrıştırma işlemi mümkünün dış dünyadaki ontolojik gerçekliğinin doğası gereği tek bir metafiziksel hakikat olma bütünlüğüne her hangi bir zarar vermesi söz konusu değildir.[447]

Sebzevârî, mümkün varlık için kavramsal açıdan söz konusu olan bu üç ayrı var oluşsal tabiattan öncelikli olarak mahiyetin var kılınmışlığı ile ilgili İşraki düşünceye yer verir. Zira Sühreverdi varlığın itibâri, mahiyetin ise dış dünyada tahakkuk eden yani ontolojik gerçekliğe sahip olduğu görüşünü benimseyen bir filozoftur. Nitekim bir şeyin taşan illetinden ortaya çıkan şeyin varlık olmayıp o şeyin zâtı (hüviyeti) yani mahiyeti olduğunu belirtir.[448]

İşrakiler kılıcının / yapıcının (ca’il) etkisinin öncelikli ve bizzât olarak mahiyetin kendisine yönelik olduğunu belirterek söz konusu var kılma (ca’l) eyleminin Yapıcı’nın ihsanı, bağışı olmaksızın mahiyetin mevcudiyetini gerekli kıldığını söylerler. Burada ne varlık ne de niteleme (ittisâf) söz konusudur. Çünkü bu iki kavram onlara göre itibari yani akli kavramlar olup bu ikisinin nesnel gerçekliği söz konusu değildir. Bu iki zihni kavramın dış dünyadaki ölçütü mahiyetin kendisidir. Nitekim zât yani mahiyet kılıcıdan/yapıcıdan sudur ettikten sonra bu özün yani mahiyetin var olması ve varlığını sürdürmesi için artık bir var kılma fiiline muhtaç değildir. Zira var kılınan mahiyet olup mahiyetin varlığı değildir.[449]

---

[447] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, , s.224

[448] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, , s.224; Sühreverdî, Şihâbüddîn, İşrak Felsefesi, çev. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 176

[449] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.225; Sühreverdî, İşrak Felsefesi, s. 176; Molla Sadrâ, el-Hikmetü'l-müte’âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa, Dâru İhyâu’t-Turâsü’l-Arabiyyi, Beyrut, 1999, s. 398

Sebzevârî, yukarıda ifade etmiş olduğu bu yaklaşımın hem Sühreverdi ve hem de ona tâbi olan İşrakilerin döneminde en yaygın temel ontolojik görüş olduğunu belirtir. Sebzevârî "mahiyetin varlıktan ayrı ve bağımsız olarak ontolojik gerçekliğe sahip olduğu" şeklindeki İşraki felsefi görüşün özellikle Sühreverdi'nin yaşadığı çağda en öne çıkan anlayış olduğunu söyler.[450]

Sebzevârî İşrakilerin "varlığın kılınmışlığına" karşı çıkmalarının nedeni olarak; mahiyetlerin var olma sürecinde Yaratıcıya / Kılıcıya ihtiyaç duymaksızın kendi kendilerine yeterli metafiziksel zenginliğe sahip olacakları düşüncesine kapı aralayacağı korkusundan dolayı olduğunu belirterek onların metafizik temelde mahiyeti bütün yönleriyle varlıktan farklı ve bütünüyle değişik bir ontolojik konumda değerlendirdiklerini ifade eder. Zira var kılınanın "varlık" olduğunun kabul edilmesi halinde yukarıdaki değerlendirmeler çerçevesinde zorunlu olarak "ezeli sâbitelerin" var kılındığı görüşünü kabul etmek zorunda kalacaklarını ileri sürerler.[451]

Ancak İşrakiler ezeli var oluştaki "mahiyetlerin" var kılınmışlıktan uzak olduklarını (ğayri mec'ul) belirtirler. Çünkü onlara göre sonsuzluk (ezeliyet) bir şeye muhtaç olmama konumudur. Bir başka ifadeyle sonsuzluk metafiziksel zenginliktir. Hudûsun ise muhtaçlık konumu olduğunu belirterek onun metafiziksel anlamda "var kılıcıya" (câ'il) ihtiyaçı olan fakirlik şeklinde değerlendirirler.[452]

Sonuç itibariyle İşrakilere göre varlığın kılınmışlığını ileri sürmenin, varlığı ısrarla "kılma"nın bir nesnesi olarak kabul etmenin kendi ontolojik kuramlarının tutarlılığına halel getireceği zannına kapıldıklarını söyleyebiliriz. Nitekim bu ısrarcı tutumlarının altında yatan temel neden kendi ontolojik kuramlarını temellendirecekleri bir metafizik zemin oluşturma geyretidir. Sebzevârî, İşrakilerin "varlığın kılınmışlığını reddetip mahiyetin kılınmışlığını" kabul eden bu görüşü bir kuruntu olarak değerlendirir. Zira İşrakilerin ileri sürmüş oldukları "varlığın kılınmışlığını kabul etmenin 'ezeli sâbitelerin' varlığını gerekli kılar görüşünün yanılgıdan ibaret olduğunu belirtir.[453]

Sebzevârî İşrakilerin bu söz konusu vehmi gidermek adına; kendi zâtî varlığındaki mahiyetin yani ontolojik gerçekliğe sahip mümkün varlık anlamındaki

---

[450] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.226; Sühreverdî, İşrak Felsefesi, s. 176
[451] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.226; Sühreverdî, İşrak Felsefesi, s. 82-83
[452] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.226
[453] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.226; Sühreverdî, İşrak Felsefesi, s. 82

mahiyetin bizzâtihi var kılınan (mecû'l) olduğunu ve bu mahiyetin Yaratıcıya muhtaç ontolojik fakirlik içerisinde bulunduğunu ileri sürdüklerini söyler. Sebzevârî böylece "varlığın kılınmışlığı ezeli sabitelerin kılınmışlığını gerektirir" görüşünün İşrakiler tarafından bu şekilde bertaraf edildiğini ifade eder.[454]

Sebzevârî, İşrakiler açısından varlığın kılınmışlığını kabul etmenin kendilerince doğuracağı sakıncanın bir benzerinin aynı şekilde Lâhîcî'de de söz konusu olduğunu söyleyerek bunun yersizliğine dikkat çeker. Sebzevârî, Lâhîcî'nin mahiyetin asaletini savunan biri olarak mahiyetin kılınmışlığını kabul ettiğini belirtir. Lâhîcî mahiyetin var kılındığı ve özü gereği hâdis olduğu şeklindeki İşraki yaklaşımın, mahiyetlerin kılma ve varlık olmaksızın yoklukta (adem) sâbit oldukları şeklindeki görüşü tümüyle geçersiz kıldığını söyler. Lâhîcî aynı şekilde yukarıda zikredilen İşraki görüşün; daha sonra varlığın Yaratıcıdan sudur ettiği veya mahiyetin varlıkla nitelendiği (ittisâf) şeklindeki yaklaşımları da hükümsüz kıldığını belirtir. Nitekim Lâhîcî kendi tezlerinin tutarlılığı açısından iki temel noktanın altını çizer. Bunlardan biri söz konusu kuruntunun ortadan kalkması diğeri ise var kılma eyleminden önce hiçbir mahiyetin mevcut olmadığı şeklindeki görüşü kabul etmektir. Lâhîcî bu iki ontik temel öncülü kabul ettikten sonra varlığın veya nitelemenin var kılındığını kabul etmenin hem felsefi anlamda hem de İşraki ontolojik bakış açısından hiçbir sıkıntı doğurmayacağını ifade eder.[455] Aslında Lâhîcî'nin bu yaklaşımını Sühreverdi'nin aksine kılınanın varlıktan başkası olmadığı şeklinde de yorumlayabiliriz. Zira mahiyetin asaleti görüşünü benimseyip varlığın kılınmışlığından önce kılma eylemi olmaksızın mahiyetlerin var olamayacağını kabul etmenin tek bir izahı vardır; o da var kılınanın "varlık" tan başkası olmadığıdır.[456] Lâhîcî Molla Sadrâ'nın varlığın kılınmışlığını, "varlık bizzât var kılınandır. mahiyet ise arazla var kılınandır." şeklinde tevil ettiğini söyler. Sebzevârî Lahici'nin görüşlerini ifade ettikten sonra bu konuda aşağıda ele alacağımız kendi görüşlerine yer verir.[457]

Sebzevârî mahiyetin bizzât kılıcıdan müstağni olduğu yaklaşımının temelinde mahiyetin var oluşsal anlamda nesnel bir gerçekliğinin olmayışı sebebiyle olduğunu belirtir. Zira mahiyet gerçekliği olmayan bir serap şeklinde zihni bir kavram olarak kabul edilir. Mahiyeti bu anlamıyla ele aldığımızda onun ontolojik değersizlik içerisinde

---

[454] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.226-227; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.361
[455] Lâhîcî, Şevâriku'l-İlhâm, c.I, s.458; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.226-227
[456] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.361
[457] Lâhîcî, Şevâriku'l-İlhâm, c.I, s.458; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.226; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.359

olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim Sebzevârî mahiyetin metafizik zayıflığını ve ontolojik yetersizliğini ayetten mülhem "örümceğin evi"[458] teşbihi üzerinden anlatır. Bu ontolojik konum onu mümkün bir varlık olmaktan yani diğer bir ifadeyle onu imkan dairesinin dışına çıkarmaz. Zira "Vâcip varlık" metafizik gerçeklikte kılmaklığın üstünde bulunması bakımından var kılınmaktan müstağnidir. Bundan dolayı "Vâcip varlık" ın kılınmışlığı olmaksızın mevcut olduğunu söyler. Sebzevârî mahiyete gelince onun da kılmaklığın altında bulunması bakımından var kılınmaktan müstağni olduğunu ifade ederek mahiyetin kendi kendine yeterli olması anlamında herhangi bir ontolojik zenginliğin ona eklenmeyeceğini belirtir. Bu ontolojik zenginlik veya diğer bir ifadeyle kendi kendine yeterli olma, kılmanın üstünde bir ontolojik mertebedir. Yine ayrıca bu bağlamda olmak üzere Sebzevârî mahiyetin ne varlığı ve ne de yokluğu söz konusu olmadığından mahiyetin mevcudiyetinin kendisi, varlığın yüklem oluşunun doğrulayıcısı konumunda olamayacağını söyler. Sebzevârî şayet mahiyet, varlığın yüklemliliğinin doğrulayıcısı olmuş olsaydı ontolojik bir dönüşüm yaşanıp tüm paradigmanın tersine dönüşerek "imkanı zâtînin" "vucubu zâtîye" dönüşmesinin (inkilap) söz konusu olacağını belirtir.[459]

Sebzevârî daha sonra ca'l konusunda Meşşailerin görüşlerini ele alır. Sebzevârî bu konuda Meşşailerin iki gruba ayrıldıklarını söyler. Bunlardan birinci grup varlığın kılınmışlığını kabul ederken diğer grup ise ittisafın kılınmışlığını ve diğer var olanlar gibi mahiyetin oluşunu kabul ederler. Meşşailer kılıcının etkisini bileşik olmayan basit bir keyfiyet olarak değerlendirirler. Ancak bu basit keyfiyet kavramsal tahlil boyutunda akıl tarafından zihinsel bir çözümlemeyle "nitelenen" ve "nitelik" şeklinde iki parçaya ayrıştırılır. Aslında bu basit keyfiyet varlıktan başkası değildir. Aksi takdirde bu iddia saçma olmuş olurdu. Çünkü niteleme bu iki kavramın gerçekleşmesini öngörmektir. Zira niteleme zihinsel bir soyutlama olup aklın bir çıkarımıdır.[460]

Sebzevârî son olarak ca'l ve kılınmışlığın kısımlarını zikreder. Ontolojik temelde kılınanın varlık mı yoksa mahiyet mi olduğu şeklindeki tartışmaya değinerek hangi kılınma şekliyle kılındığını belirterek bunlardan yanlış olanı ile doğru olanı belirtir. Buna göre ; ca'l dört çeşittir:

---

[458] Ankebût Sûresi 29/41
[459] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.228-229; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.362
[460] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.228-229

1- Ca'l i murekkep bizzât 2- Ca'l i murekkep bil araz 3-Cali basit bizzât 4- Cali basit bil araz.

Kılınmışlığın kısımları ise üç tanedir;

1-Varlığın kılınmışlığı 2- mahiyetin kılınmışlığı 3- oluşun kılınmışlığı

Yukarıda zikretmiş olduğumuz dört cal ve 3 kılınmışlık çarpılarak toplamda on iki ontolojik konum elde etmiş oluruz.

Sebzevârî bunlardan doğru olanın; varlığın bizzât basit bir kılmayla kılınmış olması, varlığın bileşik olarak kılınmış olması, mahiyet ve ittisafın arazla basit ve mürekkep olarak kılınmasıdır.

Sebzevârî daha sonra doğru olmayanları zikreder; varlığın bizzât mürekkep olarak kılınması, varlığın arazla basit olarak kılınması, mahiyet ve ittisafın bizzât basit ve mürekkep olarak kılnması.[461]

Ca'l konusunun tümünün özeti şeklinde değerlendirebileceğimiz bu tablo konun anlaşılması açısından önemlidir.[462]

SEBZEVARİ'NİN GÖRÜŞÜ (VARLIĞIN KILINMASI)		**İŞRAKİLERİN GÖRÜŞÜ (MAHİYETİN KILINMASI)**		**BAZI MEŞŞAİLERİN GÖRÜŞÜ (İTTİSAFIN KILINMASI)**	
Varlık bizzât basit olarak kılınmıştır	Mahiyet bizzât basit olarak kılınmıştır	Mahiyet bizzât basit olarak kılınmıştır	Varlık bizzât basit olarak kılınmıştır	İttisaf bizzât basit olarak kılınmıştır	İttisaf bilaraz basit olarak kılınmıştır
Mahiyet bilaraz basit olarak kılınmıştır	Varlık bilaraz Basit olarak kılınmıştır	Varlık bilaraz Basit olarak kılınmıştır	Mahiyet bilaraz basit olarak kılınmıştır	Varlık bilaraz Basit olarak kılınmıştır	Varlık bizzât basit olarak kılınmıştır
İttisaf bilaraz basit olarak kılınmıştır	İttisaf bizzât basit olarak kılınmıştır	İttisaf bilaraz basit olarak kılınmıştır	İttisaf bizzât basit olarak kılınmıştır	Mahiyet bilaraz basit olarak kılınmıştır	Mahiyet bizzât basit olarak kılınmıştır
Varlık bilaraz Mürekkep olarak	Mahiyet bizzât Mürekkep	Varlık bilaraz Mürekkep olarak	Mahiyet bizzât Mürekkep	İttisaf bilaraz Mürekkep olarak	Varlık bizzât Mürekkep olarak

[461] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.229
[462] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.230

kılınmıştır	olarak kılınmıştır	kılınmıştır	olarak kılınmıştır	kılınmıştır	kılınmıştır
Mahiyet bilaraz Mürekkep olarak kılınmıştır	Varlık bizzât Mürekkep olarak kılınmıştır	Mahiyet bilaraz Mürekkep olarak kılınmıştır	Varlık bizzât Mürekkep olarak kılınmıştır	Varlık bilaraz Mürekkep olarak kılınmıştır	Mahiyet bizzât Mürekkep olarak kılınmıştır
İttisaf bilaraz Mürekkep olarak kılınmıştır	İttisaf bilzât Mürekkep olarak kılınmıştır	İttisaf bilaraz Mürekkep olarak kılınmıştır	İttisaf bizzât Mürekkep olarak kılınmıştır	Mahiyet bilaraz Mürekkep olarak kılınmıştır	İttisaf bizzât Mürekkep olarak kılınmıştır
DOĞRU	**YANLIŞ**	**DOĞRU**	**YANLIŞ**	**DOĞRU**	**YANLIŞ**

2.1. Üç Varlık Modalitesi ve Önermelerin Maddesi

Düşünce tarihine baktığımızda önermelerin kipliği meselesi Aristoteles'ten itibaren hem felsefenin hem de mantığın yakından ilgilendiği konulardan biridir. Ancak bu önemli mesele zikredilen iki disiplinde de farklı bağlamlarda ele alınmıştır. Nitekim İslam filozofları kipli önermenin işaret etmiş olduğu içeriği yani yüklemin konuya yüklenme keyfiyetini göz önünde bulundurarak her biri varlığın farklı var oluş tarzını ifade eden zorunlu (vacip), mümkün ve imkânsız (mümteni) şeklindeki modalitelere merkezi bir önem atfetmişlerdir. Zira genel anlamda metafizik düşüncelerini oluşturmada özelde ise ontolojik kuramlarını temellendirmede bu kavramların önemli bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz. Mantıkçılar ise bu söz konusu kavramları özellikle kipli önermeler konusunda ele alarak bunları kip/modal (cihet) olarak isimlendirmişlerdir.[463]

Kipli bir önermede yüklem ile konu arasındaki bağıntı (nisbet) "zaruri" "mümkün" ve "mümteni" olmak üzere bu üç mantıksal ve ontolojik konumdan biriyle vardır. Şayet önermedeki yargı (hüküm), konunun dış dünyadaki gerçek fertleri üzerine verilip bu üç varoluşsal durumdan biriyle nitelendiğinde biz bu üç varoluş biçiminden her birini önermenin "maddesi" olarak ifade ederiz. Aksi halde ise yani hüküm konunun

[463] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III, s.9-10; Kaya, Varlık ve İmkân, s.16

zihindeki var olan sûreti üzerine verildiğinde ise o zaman biz bu üç mantıksal konumu "kip" (modal/cihet) olarak ifade ederiz.[464]

Sebzevârî varlığı, metafizik bilginin imkânı problemi temelinde ele alıp sınıflandırırken mantık ve metafizik arasında var kabul ettiğimiz kavramsal ve ontik ilişkiyi de göz ardı etmediğini görmekteyiz. Nitekim Sebzevârî'nin sahip olduğu ontolojik perspektifin bu denli tutarlı ve güçlü oluşunu buna borçlu olduğunu söylememiz her halde yanlış bir tespit olmayacaktır. Zira Sebzevârî varlık modaliteleri bağlamında ele almış olduğu felsefi konulardan bazılarını özellikle de varlık-mahiyet ayrımı meselesi, illet-malûl konusu ve Tanrı-âlem ilişkisi probleminde bahse konu olan bu ontolojik perspektife dayanarak metafiziğini temellendirmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Nitekim Sebzevârî varlığı kategoriksel anlamda sınıflandırırken varlık modaliteleriyle ilgili yapılan geleneksel tasniften işe başlamaz. Aksine Sebzevârî her biri varlığın farklı bir oluş tarzına işaret eden ve farklı kavramlarla ifade edilen varlık kategorileriyle başlamayı tercih eder. Zira aşağıda ele alacağımız üzere bu üç kipin varlığının metafizik ve mantıksal gerçekliğinin ne olduğuna dair yapacağımız tespit ancak aşağıdaki varlık kategorilerinden işe başlamamızı zorunlu kılmaktadır. Sebzevârî varlık modalitelerini tahlil ederken yalnızca felsefi bağlama dikkat çekmeyip bu kiplerin mantık ve Arap diliyle olan semantik ve ontik ilişkilerine de vurguda bulunur. Aşağıda da göreceğimiz üzere Sebzevârî'nin bu tutumu bizlere hem kavramsal anlamda geniş bir içerik sunmakta hem de bu önemli konuya temel oluşturacak geniş bir bakış açısı kazandırmaktadır. Zira Sebzevârî konuyu basit tanımlarla geçiştirmek yerine her biri farklı ontik aşamaları içeren metafiziksel süreçlere vurgu yapar. Sebzevârî bu bağlamda varlığın çeşitli varoluşsal ilişkileriyle ilgili farklı kavramlar kullanmaya itina gösterir. Böylece konunun hem kavramsal çercevesini oluşturma imkanı elde etmiştir hem de bu söz konusu kavramlarla tanımlamalar yaparak konunun metafizik boyutunu genişletmiştir.

Sebzevârî varlığı genel anlamda; 1-Bağ varlık/râbıt varlık (vücûd-u râbıt), 2-Bağsal varlık/râbıtî varlık (vücûd-u râbıtî) ve 3-Nefs-i varlık (vücûd-u nefsi) olmak üzere üçe ayırır. Bağ varlığı "şey" in bir "şey" olarak subutu anlamında kullanır. "Bağsal varlığı" ve "nefs-i varlığı" ise "şey" in var kılınması ve "şey" in kendisinin

---

[464] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.243; İbn Sina, el-İşârât ve't-tenbîhât, s.306; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III, s.9; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.325; Bingöl, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, s.56

varlık haline gelmesi şeklinde tanımlar. Bu iki varlık kavramının yani bağsal varlık ile nefs-i varlığın ortak bir anlama sahip olduğunu belirtir.[465]

Sebzevârî varlıkla ilgili yukarıdaki genel sınıflandırmayı yaptıktan sonra varlığı ikinci bir sınıflandırmaya daha tabi tutar. Zira varlıkla ilgili yukarıda yapılan genel sınıflandırma kendi içerisinde birtakım kapalılık ve açıklanması zorunlu olan noktalar barındırmaktadır. Bundan dolayı Sebzevârî varlıkla ilgili bu ikinci gruplandırmasında varlığı mutlak olarak ele alarak; 1-"Kendi özünde/nefsinde varlık" (fi nefsihi) 2-"Kendi özünde/nefsinde olmayan varlık" (la fi nefsihi) şeklinde iki farklı bölüme ayırır. Sebzevârî "kendi özünde/nefsinde varlığın" aynı zamanda "yüklemli varlık" (mahmul-i varlık) olarak da isimlendirildiğini belirterek yüklemli varlığın "kane-i taamme" nin konusu olduğunu ve bir şeyin var olup olmadığını öğrenmeye yönelik soru kipinde (hel-i basite) yüklem olarak gerçekleşen şeklinde tanımlar.[466]

Bu bölümde varlıkla ilgili yapılan taksimatın kavram ve anlam yönüyle daha iyi anlaşılabilmesi için felsefeciler/mantıkçılar dil bilgisi kavramlarından olan "isimsel/ismî anlam" ve "harfsel/harfî anlam" kavramlarını ödünç olarak kullanmışlardır.[467]

A- "Kendi özünde/nefsinde varlığı" isimsel anlama sahip olduğu şeklinde de tanımlayabiliriz. Zira "isimsel anlam" özü ve yapısı (bi nefsihi) itibariyle yalnız başına anlaşılması mümkün olduğundan "kendi özünde/nefsinde varlığın"da benzer bir şekilde zihinde kendi dışında bir başka kavrama ihtiyaç duymaksızın bağımsız olarak bulunduğundan, özü ve yapısı itibariyle kendi başına anlaşılması ve tasavvuru mümkündür. Örneğin "Zeyd" lafzını işittiğimizde bir başka kavrama ihtiyaç duymaksızın hemen zihnimizde müstakil bir sûret şeklinde kavramsallığıyla hazır bulunur.[468]

Yine bu bağlamdan olmak üzere "insan var mıdır? sorusuna "insan mevcuttur." önermesi şeklinde verilen cevapta gerek konu olan "insan" kavramı gerekse yüklem olan "mevcuttur" kavramı "kendi özünde/nefsinde varlığa" örnek olarak verebiliriz. Zira bu iki kavram zihinde tasavvur edildiğinde bir başka kavrama ihtiyaç duymaksızın müstakil olarak zihnimizde belirginleşir.

---

[465] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.238-239; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III, s.14-15

[466] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.239-240

[467] Türker Küyel, "Farabî'nin " Peri Hermeneias Muhtasarı", Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı 33, Fârâbî Külliyatı-Sayı:3, Ankara 1990, s. 73; Bolay, Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı, s.20; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.11

[468] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.11

B-"Kendi özünde/nefsinde olmayan varlığa" gelince Sebzevârî bu varlığın "bağ" veya "bağsal varlık"[469] olarak isimlendirildiğini belirtir. Yine bu varlığın "kane-i nakısa"nın konusu olduğu ve bir şeyin bir şey için subutu anlamında kullanıldığını söyleyerek bu "bağ varlığın" "hel-i mürekkebe" soru kipinde gerçekleştiğini ifade eder.[470]

"Kendi özünde olmayan varlık" zihinde müstakil bir sûrete sahip olmayıp bir başka kavramla var olduğundan bu varlık "harfsel/harfi anlama" sahiptir. Türkçede "dır" İngilizcede "am-is-are" ve Farsçada "est" şeklinde "olmak" fiiline karşılık gelir. Zira bir önermede konu ve yüklem birbirinden farklı kavramlar ise bu iki farklı kavramı yani konu ve yüklemi bir önermede birbirine bağlayan bir bağa ihtiyaç vardır. Bu bağ (copula) da "bağ varlıktır."[471]

Konunun anlaşılması açısından "Zeyd ayaktadır" önermesini tahlil ettiğimizde "Zeyd" konu olup dış dünyada mevcut olduğu gibi "ayaktadır" kavramı ise yüklem olup o da dış dünyada bir nitelik olarak mevcuttur. Bu önermede konu ve yüklemin dışında bir başka üçüncü "varlık" daha söz konusudur. İşte bu üçüncü varlık "bağ varlık" olup konuyla yüklemi birbirine bağlayıp (rabt) onların arasında mantıksal ve ontolojik birliği (ittihad) gerçekleştirir. Hadd-ı zâtında bu "bağ varlık" için müstakil bir oluştan söz etmek mümkün değildir. Zira bu "bağ varlığın" var oluşu ancak bu iki kavramın yani konu ve yüklemin varlığına borçludur. Kendi varlığı dışında başka kavramlar yoksa bu "bağ varlıktan" da bahsedilemez. Nitekim bu bağ varlığı önermenin iki tarafından ayrı düşünmek mümkün değildir.[472]

Daha sonra Sebzevârî "özünde olan varlığı" tekrar kendi içerisinde bir taksime tabi tutar. Sebzevârî "kendi özünde olan varlığı" ikiye ayırır; 1- cevherin varlığı örneğinde olduğu gibi "özü sebebiyle olan varlık" 2-arazın cevheri örneğinde olduğu gibi "kendi varlığının dışında bir başka şey sebebiyle olan varlık." Sebzevârî "özünde olan arazın varlığının" "başkası sebebiyle olan arazın varlığının" aynısı olduğunu

---

[469] Sebzevârî "bağsal varlık" kavramı yerine hem Mir Damad ve hem de Molla Sadra'nın "bağ varlık" (rabıt varlık) kavramını kullanmayı tercih ettiklerini belirtir. Zira bunlardan önceki filozofların bu iki kavram arasındaki farkı önemsemeyip daha ziyade "bağsal varlık" (rabıtı varlık) kavramını kullandıklarını söyler. Sebzevârî bu iki kavram arasında önemli bir anlam farklılığının söz konusu olduğunun altını çizer. Daha geniş bilgi için bk. Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.240; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.15-16

[470] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.240

[471] İbn Sînâ, İşaretler ve Tembihler, s.26; er-Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.314; Emiroğlu, Klasîk Mantığa Giriş, s.103; Mutahharî, Felsefe Dersleri 1, s.246

[472] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.14; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I. s.313

belirtir. Böylece özünde olan arazın varlığıyla, başkası sebebiyle olan arazın varlığının özdeş olduğunu söyleyebiliriz. Sebzevârî arazın varlığının yüklem olabilmesi için kendi nefsinde varlığının olması gerekli olduğu gibi aynı şekilde zihinde tasavvur edilecek tam bir mahiyetinin de olmasının şart olduğunu söyler. Ancak bu varlık var oluşunu kendi dışında bir başkasına borçludur. Çünkü söz konusu varlık dış dünyada özne için bir nitelik konumundadır.[473]

Sebzevârî daha sonra nefs-i varlığı iki kısma ayırır. Buna göre "kendi özünde kendi özü için olan varlığın (nefsi varlık)" ; ya cevherin varlığında olduğu gibi "bir başka şey sebebiyle olan varlık (bi ğayrihi)" Nitekim bu durumda bu varlık mümkün varlık olup var olması bir sebebe bağlı olduğundan sebepli (malûl) varlıktır. Ya da Hak Teâlâ'nın varlığı gibi "özü itibariyle zorunlu olan varlık." O'nun varlığı kendisiyle, kendinden ve kendisi için olup O, Vâcibu Teâlâ'dır. Ancak Sebzevârî burada Vâcibu Teâlâ'nın haricindeki diğer varlıklar için yapmış olduğu sınıflandırmada "özünde (fi nefsihi)", "özü sebebiyle (li nefsihi)" ve "özü itibariyle (bi nefsihi)" şeklinde diğer varlık kipleri için de kullanmış olduğu bu ontolojik tanımlamaların farklılığına dikkat çeker. Vâcibu'l-Hakk'ın varlığı kendindendir. Ancak "bağ varlık" gibi değildir. Zira "bağ varlık" kendinden olmayan bir varlık moduna sahiptir. O kendisi içindir. Ancak O'nun varlığı "bağsal varlık" gibi değildir. Zira bağsal varlık kendinden olup bir başkası içindir. O'nun varlığı kendiyledir. Ancak bu kendinden oluş cevherin varlığı gibi değildir. Zira cevherin varlığı her ne kadar kendisi için olmuş olsa da fakat kendisiyle değildir.[474]

Sebzevârî gerek arazın bir başkası sebebiyle mevcut kılınmışlığı olsun ve gerekse cevherin özünde özü sebebiyle bir başkasıyla mevcut kılınmışlığı olsun "Tek" ve "Bir" olanın haricindeki varlığın sırf rabıt olarak kendi konumunda ve yerinde gerçekleşmiş olmasıyla bir çelişki oluşturmayacağını söyler. Çünkü burada bahsedilen şey bizzât kendileri mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyle ilgili ontolojik bir durumdur. Şayet böyle olmamış olsaydı tüm mümkün varlıklar O'na olan nisbetlerinde kendi varlıkları söz konusu olmayan sırf bağ varlıklar olurlardı. Böylece onlar bizzât birer hiç olup hiçbir ontolojik gerçeklikleri olmayan birer hayal ve imajdan ibaret olurlardı.[475] Diğer bir ifadeyle yukarıda bahse konu olan varlıkla ilgili tüm kip ve

---

[473] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.240-241
[474] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.241
[475] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.241-242

taksimin müstakil bir varlığından söz etmek ancak varlıkların birbirlerine olan kıyasları bağlamında mümkündür. Fakat bu varlığa ilişkin sınıflamalar metafiziksel bağlamda Tanrı'ya olan bağıntıları açısından ele alındıklarında ise tüm yukarıdaki varlık çeşitleri "bağ varlık" olarak kabul edilirler.[476]

Sebzevârî yukarıda varlığı genel ontolojik bir perspektifle ele alıp ontolojik sınıflandırmayı yaptıktan sonra kiplik kategorileri dediğimiz kavramların kısa tanımını verir. Sebzevârî zihindeki cihetleri; "vücûp", "imtina" ve "imkân" şeklinde üç tane olduğunu belirterek varlığın mutlak anlamda zihinde bu kiplerden biriyle bulunduğunu söyler. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Sebzevârî bu üç kavramın zihindeki bulunuşunu "kiplik" olarak adlandırırken dış dünyada oluşlarını da "maddeler" olarak isimlendirir. Sebzevârî kiplerin tanımdan müstağni olduğunu çünkü bunların apaçık olduğunu belirtir. Zira bunlar insan aklında (nefs) önsel olarak (evveli/a priori) şekillenirler. Bundan dolayı bu cihetler için ancak lâfzî tanımlamalar yapmak söz konusu olabilir. Şayet bu cihetlerin gerçek tanımlarını bilmek istediğimizde devir olayıyla karşılaşırız. Örneğin "vâcip; yokluğu farz edildiğinde imkânsızlığı gerektiren şeydir." "Mümkün; varlığı ve yokluğu farz edildiğinde imkânsızlığı gerektirmeyen şeydir." "Mümteni ise; mümkün olmayan veya var olmaması zorunlu olan şey" şeklinde tanımlar.[477]

Bütün bu değerlendirmelerden sonra şu soru ve cevabı bizim için bir anlam ifade edecektir. Acaba bu üç kipin varlığını hangi varlık kategorisi içinde değerlendirebiliriz? Yukarıdaki değerlendirmeleri bir bütün olarak göz önünde bulundurduğumuzda bu üç kipin varlığı için iki ihtimalden söz edebiliriz; Ancak bu iki ihtimal bu kiplerin farklı iki kavramsal gerçekliğe sahip oldukları anlamına gelmez. Aksine bir tek olan kavramsal gerçekliğin iki farklı ifadesidir diyebiliriz. 1- Onların varlığı harfsel anlam cinsinden olup "rabıt varlıktır" 2-Onların varlığı arazın varlığı cinsinden olup "yüklemsel bağsal" varlıktır.[478]

Her ne kadar Molla Sadrâ bu konuda farklı bir değerlendirmeye girmiş olsa da aslında bu ikisi arasında bir farklılık yoktur. Bu kipler bağsal varlık yönüyle ma'dûmdur. Bağ varlık yönüyle de mevcuttur. Buna göre bu kiplerin varlığı hariçtedir

---

[476] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.23-24
[477] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.243
[478] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.35

diyen Meşşailerle bunların itibari olduğunu söyleyen Staocular arasında aslında bir çelişki yoktur.[479]

2.2. Varlığın Kipleri Zihnidir (İtibârî)

Sebzevârî üç varlık modalitesinin itibari olduğunu yani zihnin zorunlu bir soyutlaması olduğunu belirtir.[480] Buradaki itibari oluş bir konuda insanlığın ortak aklının ittifakla kabul etmiş olduğu anlamda toplumsal bir itibarilik değildir. Aksine akıl analitik faaliyeti sonucunda zorunlu olarak bu modalitelerin varlığına hükmeder. Örneğin aklın dört rakamının çift bir sayı olduğuna hükmetmesi veya mahiyet kavramını somut gerçeklikten soyutlayarak varlığına hükmetmesi bu türden bir soyutlamadır.[481] Nitekim Sebzevârî konuyla yüklem arasındaki bağıntının keyfiyeti olan kiplerin dış dünyada bizzât varlıklarının mevcut olmadığını belirtir. Zira bu modaliteler konuyla yüklem arasındaki bağıntının durumu ile ilgili var oluş tarzlarından birine işaret eder ki bu da ancak bir nitelikten ibarettir. Nitekim bizler nesnel gerçekliği olan varlıkları bu üç soyut var oluş tarzlarından biriyle niteleriz.[482]

Bu üç kipin varlığı zihinde yüklemsel ve müstakil bir özelliğe sahip olup zihin dışında kipler için bu özellikten bahsetmek mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle bu kiplerin müstakil varlıkları zihinde varlık için yüklem olma niteliğine sahiptirler. Ancak bu kiplerin zihin dışında yüklemsel bir niteliğe sahip olduğu söylenemez.[483]

Sebzevârî bu kiplerin itibâri oluşlarının iki temel nedeni olduğunu söyler. Bunlardan biri bu kiplerin "yok olana (ma'dum)" uygulanabilir olması diğeri ise itibari olmadıkları takdirde teselsülün meydana geleceğidir. Sebzevârî kiplerin itibari oluşlarının nedenlerinden biri olarak kabul etmiş olduğu "yoklukluk için doğrulayıcı bir ölçüte (sıdk etmeleri) sahiptirler." yaklaşımından hareketle "mümteni ma'dûm" un varlığı mümteni olup yokluğunun da zorunlu olduğunu belirtir. Mümkün olan ma'dûm ise hem varlığı hem de yokluğu mümkündür. Yoklukla ilgili bu değerlendirmenin

---

[479] Molla Sadra'nın 'bağ ve bağsal varlık' hakkındaki görüşünün geniş bir şekilde değerlendirilmesi için bk. Molla Sadrâ, el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa, Dâru İhyâu't-Turâsü'l-Arabiyyi, Beyrut, 1999, s.78-82

[480] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.245

[481] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.33-34

[482] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.245

[483] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.28

mantıksal sonucu ma'dûmun, nesnel gerçekliği söz konusu olan her hangi bir sıfatla nitelenmesinin mümkün olmamasıdır diyebiliriz.[484]

İmkân ve imtina kavramlarını göz önünde bulundurduğumuzda bunların hem yokluk hem de varlıksal (vücûdi) durumlar için doğrulayıcı bir ölçüte (sıdk etmek) sahip olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin yalnızca yokluğa ilişkin durumlara özgü olan imtina kavramını ele aldığımızda ancak bu kavramla ifade edebileceğimiz bazı önermeler söz konusudur. "İki çelişiğin bir arada bulunması mümtenidir." veya "iki zıttın bir arada bulunması mümtenidir." veya "bir şeklin aynı anda hem daire hem de kare olması mümkün değildir (muhal)." şeklindeki tüm bu önermeler mümteni durumları ifade eder. Yukarıdaki önermelerde ifade edilen mümtenilik hiçbir şekilde hariçte mevcut olmadığından imtina, varlıksal (vücûdi) bir durumu ifade eder dememiz uygun değildir. Diğer bir ifadeyle nitelenen yani mümteni hariçte mevcut olmamakla beraber niteleyen yani imtinanın hariçte bulunması asla mümkün değildir. Zira mümteninin özelliği hiçbir şekilde var olmamaktır.[485]

İmkân kavramına gelince bu hem var olanlar hem de yok olanlar için doğrulayıcı bir ölçüte sahiptir. Örneğin "insan yüz parmağa sahiptir." şeklindeki bir önermenin her ne kadar gerçek hayatta bir karşılığı olmamış olsa da mümkün olan bir önermedir. Burada imkân kavramı var olanlar için sıfat olduğu gibi yok olan durumlar için de bir sıfattır. O halde nitelenen (mevsuf) mevcut olmayıp yok olduğu halde onu niteleyen niteliğin (sıfat) hariçte mevcut olması mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle yok olanın, gerçek var olan bir sıfatla nitelenmesi muhaldır. Şayet bunun mümkün olduğunu var sayarsak o zaman "arazın mevzû'" olmaksızın bizzât varlığı gerekli olmuş olur ki bir "arazın mevzû'" olmadan bizzât var olması mümkün değildir.[486] O zaman bütün bunlar aklın bir kurgusu olup ontolojik gerçeklikten uzak itibâri durumlardır.

Sebzevârî, bu kiplerin dış dünyada nesnel gerçeklikleri söz konusu olmuş olsaydı bu kipler diğerleriyle var olma özelliğinden dolayı varlığı paylaşmış olacağı gibi kendilerine özgü niteliklerle de diğerlerinden ayırtedilen olmuş olacaklardı. Bu durumda da kiplerin varlıkları mahiyetlerinden farklı olmuş olacaktır. Böylece bu kiplerin mahiyetleri, bu üç kipten birinden ayrı düşünülemeyecek, varlıklarıyla da

---

[484] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.245-246
[485] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.42
[486] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.42-43

nitelenmiş olacaklardır. Bu niteleme kesintisiz bir şekilde zorunlu olarak devam edeceğinden teselsül oluşmuş olacaktır.[487]

Bilindiği üzere varlık için yalnızca üç var oluş tarzı söz konusudur. Bizler bir varlığı özne yüklem bağıntısı açısından değerlendirdiğimizde o varlık için; a) varlığı zorunludur b) yokluğu zorunludur c) ne varlıkları ne de yoklukları zorunlu değildir. şeklinde bu üç kipten biriyle niteleriz.[488]

Bu kiplerin zihin dışı dünyada somut varlıklarının söz konusu olduğunu kabul etmemiz halinde karşılaşacağımız en temel problem teselsül olacaktır. Zira bu üç kipin dış dünyada kendi varlıkları söz konusu olacağı gibi ayrıca her kipin de tekrar bu var oluş tarzlarından yani kiplerden her biriyle var olması gerekecektir. Nitekim yukarıda da değindiğimiz gibi varsayılan tüm mevcutlar bu üç kipten biriyle nitelenmek zorundadırlar. Bu konudaki temel yaklaşımı bu şekliyle özetledikten sonra teselsül konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için bunu örnekler üzerinden izah etmeye çalışalım.

Bu üç kipin dış dünyada mevcut olduğunu kabul ettiğimizde bu kiplerin yukarıda da ifade ettiğimiz gibi üç var oluş tarzından her biriyle dönüşümlü olarak var olacaktır. Örneğin imkân kavramını ele aldığımızda onun yani imkânın ya vacip ya mümkün ya da mümteni şeklinde var oluşsal bir özelliğe sahip olması gerekir. Zira " imkân mümkündür." dediğimizde hem bir kip olarak "imkânın" varlığı söz konusudur hem de "mümkün" oluşun bir varlığı söz konusudur. Yani "imkânın imkânının bir varlığı vardır." Biz bu "imkânın imkânının varlığını" tekrar üç kipten biriyle nitelemek zorundayız. Tekrar "imkânın imkânının imkânı" şeklinde nitelediğimizde "imkânın imkânının imkanı"için bir varlık söz konusu olacaktır. Bu söz konusu varlığı da tekrar bu kiplerden biriyle nitelemek zorundayız. Zira hatırlayalım bu kiplerin ayni varlıkları söz konusu olduğundan "imkânın imkânının imkânının imkânı" şeklinde sonsuz bir şekilde devam eder.

Ya da "imkân zorunludur." şeklinde bir önerme oluşturduk. Bu önermede hem kip olarak "imkânın" gerçek bir varlığı söz konusudur hem de bu "imkân" kavramını niteleyen "zorunluluğun" varlığı söz konusudur. "imkânın zorunluluğu" somut bir gerçeklik olduğundan bunu tekrar bir kiple nitelemek zorundayız. "imkanın zorunluluğu mümkündür." veya "imkânının zorunluluğu zorunludur." dediğimizde "imkânın zorunluluğunun mümkün oluşunun bir varlığı söz konusu olacaktır." Yani "bu

---

[487] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.246
[488] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.243

imkanın zorunluluğunun imkanı şeklinde bir başka varlığı bulunmuş olacaktır. Tekrar "bu imkanın zorunluluğunun imkanının imkanı" şeklinde nitelenerek böylece her varlığı tekrar bu üç kipten biriyle sonsuz bir şekilde nitelemek zorunda kalacağız.

Örneğin (a) nın hariçte varolduğunu varsaydığımızda aynı şekilde (a) nın imkanının da dış dünyada mevcut olması gerekir. " (a) nın imkanı" dış dünyada mevcut olduğundan "(a) nın imkanı" için aynı şekilde dış dünyada da bir "imkanın" mevcut olması gerekir. "(a) nın imkanının imkanı" dış dünyada mevcut olduğundan "(a) nın imkanının imkanı" içinde dış dünyada "imkanın" var olması gerekir. Bu kiplerin birbirlerini gerektirmeleri sonsuz bir şekilde devam eder. Zira bu kiplerin mahiyetleri, bu üç kipten birinden ayrı düşünülemeyecek varlıklarıyla nitelenmiş olacaklarından böylece teselsül meydana gelecektir. Ancak gerçek olan şudur ki hariçte (a) nın varlığından başka bir şey yoktur. Diğer var sayılan durumlara gelince onlar yalnızca insan zihnindeki idrak ve akletmedir (taakkulat).[489]

Sebzevârî kiplerin zihin dışı dünyada nesnel gerçekliğini savunan görüşe itiraz eder. Onların "eğer kiplerin zihin dışı gerçeklikleri olmamış olsaydı kiplerin tümünün yokluğu gerekli olurdu." görüşlerini temellendirmeye çalıştıkları üç noktaya itiraz eder.

a) Bunlar bu kiplerin dış dünyadaki tüm şeyler için doğrulayıcı bir ölçüte sahip olduklarını söylerler. Şayet bu kipler için bu durum söz konusu olmamış olsaydı örneğin elimizde tuttuğumuz bir kitab için "bu kitap mümkündür" veya Tanrı için "O varlığı zorunlu olandır." şeklinde bir önerme oluşturmamız mümkün olmazdı. İmkân kavramının harici nesnelere hamledilmesinin mümkün olabilmesi için bu imkân kipinin nesnel bir varlığı olmalıdır. Şayet bu kipler için nesnel bir gerçeklikten bahsedemiyorsak imkân kipinin tüm nesnelere hamletmek mümkün olamazdı. Örneğin "cisim beyazdır." Zeyd ayaktadır." önermelerinde "beyazın" ve "ayakta olmanın" nasıl ayni bir gerçekliği söz konusu ise "mümkündür." kavramınında bir gerçekliği olmalıdır ki yukarıda işaret ettiğimiz gibi hamletmek mümkün olabilsin.[490]

Kiplerin itibari olmasına yapılan itirazın yanında bir diğer itirazları ise bu kiplerin yoklukla ilişkili (ademi) olduklarına dair görüşe de itirazda bulunurlar. Onlar örneğin mümkün kavramı yokluğa ilişkin bir durum olmuş olsaydı konunun (mevzû')

---

[489] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.43; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.246

[490] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.37; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.246

onunla nitelenip nitelenmemesi arasında herhangi bir farkın bulunmayacağını ifade ederler. Zira onlar yüklemi olumsuz olan bir önerme ile bu kiplerin itibari ve yokluk özelliğine sahip olduğunu kabul etme arasında bir fark görmezler. Nitekim onlar "Zeyd mal sahibidir." önermesiyle "Zeyd mal sahibi değildir." önermesi arasında herhangi bir farkın bulunmadığını ifade ederler. Zira sonuç itibariyle "Zeydin mal sahibi olması" önermesinde konu ile yüklem arasındaki keyfiyetin niteliği itibari ve yokluk ifade ettiğinden bu iki önerme arasında anlamsal açıdan hiçbir fark yoktur.[491]

Sebzevârî bunların bu konudaki temel yanılgılarının sebebi olarak "kipin imkânlığı sabit değildir" ifadesiyle "kip için imkân yani subut yoktur" ifadesini aynı anlam bağlamından kabul etmeleri olarak ifade eder. Zira onlar bu iki ifade arasında herhangi bir fark görmediklerinden bu iki önermede de kiplerin yokluklarına ilişkin (ademi) bir anlam olduğunu ve yokluklar arasında da herhangi bir ayrımın söz konusu olamayacağını sonuç olarak da "mümkünün mümkün olmaması" gerekli olur şeklinde bir anlayışa vardıklarını belirtir. Sebzevârî bu argümanın geçersizliğini şöyle açıklar; yukarıda ifade edilen "kipin imkanlığı sabit değildir" cümlesi, imkanın nesnel gerçekliğinin olmaması anlamında ademi bir duruma işaret eder. Hâlbuki imkânın olumsuzluğu (nefy) ifadesi ise bu yok olan şeyin hiçbir şekilde bulunmaması yani var olmaması anlamındadır. Sebzevârî bu iki ifade arasındaki farkı görmediğimizde mutlak anlamda şeyin hem var olması ve hem de var olmaması şeklinde bir çelişkiyle karşı karşıya kalacağımızı söyler. Ayrıca Sebzevârî mutlak anlamda yokluğu ifade eden kavramlar arasında her ne kadar herhangi bir ayrım söz konusu olmamış olsa da ancak burada bahse konu olan "yokluk" kavramı kendisine izafe edilen şeyler açısından bir ayrıma tabi tutulması mümkündür.[492]

b) Sebzevârî bunların ikinci itiraz noktaları olarak "şayet bu kiplerin nesnel gerçeklikleri söz konusu olmamış olsaydı iki çelişiğin aynı anda beraberce bulunmaması kaçınılmaz olacaktır" şeklinde mümkün olmayan (muhal) bir durumla karşı karşıya kalınacağı iddiasını zikreder. Zira onlar zorunluluk (vucup) ve imkânın nesnel gerçeklikleri kabul edilmediğinden dolayı aynı şekilde zorunluluk olmayan (la vucup) ve imkan olmayan (la imkan) da yok kabul edilmiş olur. Burada iki çelişiğin yokluğu o ikisinin aynı anda beraberce yok olması anlamındadır. Bu da mümkün olmayan bir durum olup ancak bir saçmalıktır. Örneğin "bu şey mümkün değildir."

---

[491] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.38
[492] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.246-247

dediğimizde bu önerme olumsuzluk içerdiğinden yok konumundadır. Aynı zamanda imkân da yok konumunda olduğundan böylece iki çelişik aynı anda beraberce bulunmadığından bu bir çelişkidir.[493]

Sebzevârî bunların yapmış oldukları bu itirazın birinci kısmını yıkıcı bir cevap olarak niteler. Zira "körlük gözün görmemesinin olması" anlamında olumsuz bir anlama sahip olduğu gibi "körlüğün olmaması" da olumsuz bir anlam içermektedir. Zira "görmemenin olması" ile "olmaması" ifadesi olumsuzluk içermektedir. Ancak bu iki durumun kavramsal açıdan olumsuz olması bu iki durumun gerçekte de böyle olduğu anlamına gelmez. Zira körlük ve kör olmama iki farklı duruma işaret edip bu iki kavramın gerçekte bir şey için aynı anda doğrulayıcı bir ölçüt olması mümkün değildir.[494] Sebzevârî vermiş olduğu bu örnek ile onların yukarıda ifade etmiş oldukları saçmadır iddalarını bertaraf ettiğini belirtir. İkinci kısmını ise yapıcı bir cevap olarak niteleyerek burada onların "iki çelişiğin beraberce bulunmamasını" önerme olmayan basit bir kavramda bu ikisinin doğrulayıcı ölçütünün (sıdk) bir tek şey üzerine olmaması anlamındadır. Örneğin bir şey hem taştır hem de taş değildir şeklindeki bir ifade doğru kabul edilemez. Bundan dolayı yukarıda ifade edilen "zorunluluk" ve "zorunluluk olmayan" bu iki çelişik durum bir kavram için söz konusu olduğunda aynı anda bir tek şey için doğrulayıcı bir ölçüt olamazlar. Ancak bir önerme söz konusu olduğunda ise "iki çelişiğin beraberce bulunmamasını" kendi özlerinde/kendilerinde (nefis) bu iki çelişiğin doğrulayıcı bir ölçütlerinin olmaması anlamında olduğu ifade edilir.[495]

c) Bunların üçüncü itirazları eğer bu kiplerin nesnel gerçeklikleri söz konusu değilse o zaman Tanrı'nın varlığının da zorunlu oluşu zorunluluktan çıkarak sona erip sürekli olmamış olacaktır. Diğer bir ifadeyle eğer bu kipler itibari ise o zaman Tanrı'nın varlığının zorunlu oluşu da itibari olmuş olur görüşünü ileri sürerler. Zira Tanrı için söz konusu olan bu zorunluluk aklımızın itibâriliğiyle ilişkili olacaktır. Nitekim biz O'nun zorunluluğunu aklettiğimizde "O" zorunlu olacak, O'nun zorunluluğunu akletmediğimizde ise "O" zorunlu olmamış olacaktır. Böylece bu durumda "O" zorunlu varlık olmaktan çıkmış olacaktır. Diğer bir ifadeyle O'nun zorunluluğu bizim O'na bu zorunluluğu vermemizle ilişkili olduğundan O'na bu zorunluluğu bahşettiğimizde (!)

---

493 Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.38

494 Sabzavarı, The Metaphysıcs of Sabzavarı, Trans. Mehdı Mohaghegh and Toshıhıko Izutsu, Tehran University Press, Tehran 1991, s.230

495 Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.247; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.376

yani zihnimizde O'nun zorunluluğunu tasavvur ettiğimizde bu söz konusu itibari oluş O'nun için olduğundan böylece "O" zorunlu olmuş olur. Yok, şayet O'nun zorunluluğuyla ilgili bu zihni kurguyu yani itibar oluşu zihnimizde sonlandırdığımızda ise "O" zorunlu olmaktan çıkacaktır.[496]

Sebzevârî bunun geçersiz olduğunu şöyle açıklar; birincisi imtina ve şeylik kavramları herkesce itibari kabul edilir. Şayet mümteninin imtinaı veya şeyin şeyliği itibari ise o zaman mümteninin mümteni ve şeyinde şey olması ancak aklın itibariyle söz konusu olması gerekir. Ancak bu gereklilik batıldır. Zira mümteninin mümteni olması ve şeyin şey olması kesin bir biçimde sabittir. İster akıl bunu böyle bilsin veya bilmesin isterse bu ikisi itibari olsun veya olmasın birdir.[497] Zira burada bunlar "akıl sahiplerinin ortaya koydukları itibar" ile "soyutlama sonucu elde edilen itibarı" birbirine karıştırmışlardır. Zira birincisi kendisinin dış dünyada soyutlanacağı bir kaynağa sahip olmayan yalnızca toplumsal hayatı düzenleyen bir takım temel ilkeler şeklinde kabul ettiğimiz "mülkiyet" "evlilik" vb. durumlar için söz konusu olan bir yaklaşımdır. Ancak "intizai itibar" ise dış dünyada (ayan) kendisinin soyutlandığı bir kaynağın var olduğu durumu ifade eder. Zira zikretmiş olduğumuz bu kipler kendi zâtî tanımları içerisinde soyutlanmış oldukları kaynağa göre yüklem kabul eden bir özelliğe sahiptirler. Nitekim bir konumda zâtın bir sıfatla nitelenmesi bu sıfatın o zâtta var olmasını gerektirmez.[498]

2.3. Kiplerin Kısımları

Sebzevârî kiplerden her biri için "bi'z-zât", "bi'l-ğayr" ve "bi'l-kıyas" olmak üzere üç farklı ilişki biçimi olduğunu belirtir. Bu üç kip için üç farklı ilişki biçimi toplamda dokuz adet eder. Ancak Sebzevârî "imkân bi'l-ğayr" ı bu dokuz kısımdan ayrı tutarak bunların toplamda sekiz adet olduğunu söyler. Sebzevârî "imkân bi'l-ğayr" ın mümteni olduğunu belirterek şayet bir şey "mümkün bi'l-ğayr" olarak kabul edilirse bu şey kendi zâtında ya "vâcip" ya "mümteni" ya da "mümkün" olması gerekir. Şayet bu şey için ilk ikisi yani vâcip ya da mümteni söz konusu ise burada inkılâp meydana gelir. Yok, eğer mümkün olacaksa o zaman da burada bir başkasıyla olması anlamsız ve gereksiz bir durumu oluşturacaktır.[499]

---

[496] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.248; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.38
[497] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.377; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, 247-248
[498] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.39
[499] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 250-251

Kipin Kısımları;

1-Vücûb bi'z-zât: Bu kavram mantık ilmi bağlamında değerlendirildiğinde yüklemin konuya olan bağıntısının zorunluluğu şeklinde tanımlanır. Buradaki zorunluluk konunun zâtından kaynaklanan bir durumdur. Diğer ifadeyle konu zâtı bakımından yüklemi gerektirmektedir. Burada konuyla yüklem arasını birbirlerinden ayırmak mümkün değildir. Felsefi açıdan ise varlığın bir şey için mümkün olmayıp aksine o şey için zorunlu olmasıdır. Herhangi bir şekilde varlığı konudan olumsuzlamak mümkün değildir. Yine aynı şekilde "vâcip" ile "vücûd" un arasını ve yüklemle konu arasını ayırmak mümkün değildir. Burada bahse konu olan "zât" kavramı "Vâcibü'l - vücûd" isminin yerine kullanılmıştır.[500]

2-Vücûb bi'l-ğayr: Zâtı gereği mümkün olan şeyi göz önünde bulundurduğumuzda bu mümkünün ya bir başkasıyla mevcut olduğunu veya ma'dûm olduğunu görürüz. Eğer bu "şey" için tam bir illet bulunursa bu şeyin varlığı zaruri olur. Şayet bu şey için tam bir illet söz konusu değilse bu sefer de bu şeyin yokluğu zorunlu olur. Örneğin bir yerde "kaynama" varsa bu, orada "ateşin" varlığını gerektirir. Diğer bir ifadeyle zorunluluk konunun özünden gelmemektedir. İlleti varsa o da vardır yani "vücûb bi'l-ğayr" dır. İlleti yoksa o da yoktur yani "mümteni bi'l-ğayr" dır.[501]

3-Vücûb bi'l-kıyas: Bu birbirleriyle bağıntılı iki şeyin varlığıyla ilgili bir konum olup her ikisinin de varlığını gerektirmektedir. Zira bu iki şeyden birinin varlığının olması diğerinin ise yokluğunun olması "mümteni bi'l-kıyas" olarak tanımlanır.[502] Konunun anlaşılması açısından şu örneği zikredebiliriz; (a) nın (b) için ve (c) için illet olduğunu varsayalım. İki malûl yani (b) ve (c) arasındaki bağlantı ve bu ikisinin illeti (a) dır. (b) ve (c) her ikisi "vücûb bi'l-ğayr"dır. Çünkü (b) zorunlu oluşu (vücûb), illeti olan (a)'dan elde etmektedir. (c) de aynı şekilde zorunlu oluşu (a)'dan elde etmektedir. Fakat bu iki malûlun kendileri arasındaki ilişkiye gelince bunların arasındaki ilişki zorunlu olup "vücûb bi'l-kıyas" olarak isimlendirilir. Zira bu iki malûl birbirlerinin

---

[500] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.378; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.47-48; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.330; Bingöl, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, s59

[501] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.378; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.49; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.330; Bingöl, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, s.60

[502] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 251; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.379-380

gerekliliği olup bir diğeri diğerinden ayrılmaz. Bu iki malûlun varlık oluşu tek bir illet sebebiyledir.[503]

4-İmtina bi'z-zât: "Mümteni bi'z-zât" "vâcip bi'z-zât" ın karşılığı olup zâtı gereği varlığı mümtenidir. Onun varlığı imkânsız olup yokluk onun için zorunludur. Örneğin "iki çelişiğin bir arada bulunması" "mümteni bi'z-zât" tır. Tüm muhal olanlar aynı şekilde "mümteni bi'z-zât" olarak kabul edilirler.[504]

5-İmtina bi'l-ğayr: "Mümkün bi'z-zât" nasıl ki bir başkasıyla zorunlu oluyorsa aynı şekilde "mümkün bi'z-zât" ın "mümteni bi'l-ğayr" da olması mümkündür. Zira mümkün illetinin vasıtasıyla zorunlu olmaktadır. Aynı şekilde bu mümkünün mümteni olması da söz konusudur. Zira bu mümkünün varlığı, illetinin sebebiyle yani illetinin olmaması nedeniyle varlığı mümteni olur. Yani diğer bir ifadeyle bu mümkün için tam bir illeti mevcut olduğunda "vâcibü'l-vücûd bi'l-ğayr" olur, illeti bulunmadığında ise "mümteni'l-vücûd bi'l-ğayr" olur.[505]

6-İmtina bi'l-kıyas: Aralarında "vücûb bi'l-kıyas" ın olduğu tüm şeylerde, birinin yokluğu diğerinin varlığı söz konusu ise bu "imtina bi'l-kıyas" tır.[506] Örneğin (a)'nın varlığıyla (b)'nin varlığı arasında "vücûb bi'l-kıyas" olduğunda (b)'nin yokluğuyla (a)'nın varlığı arasındaki ilişki "imtina bi'l-kıyas" olur. Diğer bir ifadeyle illetin varlığıyla malûlun yokluğu arasındaki ilişki "imtina bi'l-kıyas" tır.[507] Zira burada illetin yokluğuna nisbetle malûlun varlığı söz konusudur. Veya tersi olup illetin varlığına nisbetle malûlun yokluğu söz konusudur.[508]

7-İmkan bi'z-zât: Kendisi için ne varlığın ne de yokluğun zorunlu olmadığı mümkün varlıktır. Şayet "imkan bi'z-zât" mevcut olursa kesinlikle bir başkası sebebiyledir. Bu "bir başkası", "imkan bi'z-zât" ın varlığının sebebi (illet) olan varlıktır. Şayet "imkan bi'z-zât" ma'dûm ise bu sefer onun yokluğu yine bir başkası sebebiyledir. Bu "bir başkası", "imkan bi'z-zât" ın varlığını sağlayan sebebin (illet) yokluğudur. Zira onun yokluğunun sebebinin varlığı söz konusu değildir. Çünkü yokluk mevcut olan bir

---

[503] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 251-252; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s. 52-53; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.330-331;

[504] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.378; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s. 48; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.329; Bingöl, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, s.60

[505] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.378; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.331; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.50

[506] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 251; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.331

[507] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.58

[508] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 253; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.382

sebebe isnat edilmez. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için "imkân bi'z-zât" a binlerce kenarının olduğunu varsaydığımız bir şekli örnek olarak verebiliriz. Ancak bu şeklin bir benzerinin dış dünyada bilfiil mevcut olup olmadığını bilmediğimizden bu şeklin var olması da yok olması da mümkündür. Bundan dolayı bu şeklin ne varlığı ne de yokluğu muhaldır dememiz mümkün değildir.[509]

8-İmkan bi'l-ğayr: Varsayımsal ve soyut bir durum şeklinde kabul edilir. "İmkân bi'l-ğayr" aklen mümkün olmayan bir özelliğe sahiptir. Çünkü bir imkan için hem zâtı hem de bir başkasını birlikte dayanak noktası kılmak aklen mümkün değildir. Nitekim dış dünyada "imkan bi'l-ğayr" olan bir şeyin varlığı söz konusu değildir. Zira zâtıyla zorunlu olan bir şeyin bir başkasıyla zorunlu olması değişimi (inkılâp) gerektirir. Çünkü bizzât olan bir şeyi olumsuzlama ancak zâtı olumsuzlamakla mümkündür. Nitekim imkan için varlığın ve yokluğun zorunluluğunu olumsuzlama aslında zâtı zâttan olumsuzlamaktan başka bir şey değildir. Bu olumsuzlamanın kendi doğasında bir değişimi içerdiğini biliyoruz. Ancak zât için bir dönüşüm ve değişimden bahsetmek aklen mümkün değildir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir şeyi kendi özünden (nefs) olumsuzlama onu bir başka şeye dönüştürmektir. Bundan dolayı "imkân bi'l-ğayr", ğayr-ı ma'kul olarak kabul edilmiştir.[510]

9-İmkân bi'l-kıyas: Sebzevârî "imkân bi'l-kıyas" ı şeyin yani öznenin başkasına nazaran ne varlığının ne de yokluğunun zorunlu olmadığı şeklinde tanımlamaktadır.[511] "İmkân bi'l-kıyas" zihni bir varsayımdan ibarettir. Zira iki zorunlu arasındaki ilişkiyi "imkân bi'l-kıyas" olarak varsaymamız bu iki zorunlu arasında bağ (râbıta) olan illiyetin yokluğu anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle varsayılan bu iki zorunlu arasında illiyet ve malûliyet yönünden doğal bir ilişki söz konusu değildir. Aksi halde o ikisi veya o ikisinden biri zorunlu olmamış olacaktı. Bu da bir çelişkidir.[512] O halde "imkân bi'l-kıyas" ın fiilen var olduğunu söylememiz mümkün değildir. Zira dış dünyada eşyanın kendi arasındaki ilişki ya "vücûb bi'l-kıyas" şeklinde veya "imtina bi'l-kıyas" şeklindedir.[513]

---

[509] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.378; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.48
[510] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.251; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III, s.51; Hayderi, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Muteâliyye, c.I, s. 482-483
[511] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 253
[512] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 253; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III, s.59; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.331
[513] Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III, s.59

2.4. İmkân Kavramıyla İlgili Konular

Bu bölümde imkân kavramının farklı bağlamlarda kullanılan anlamları üzerinde duracağız. Aslında imkân kavramı müstakil bir çalışma konusunu hak edebilecek bir özelliktedir.[514] Ancak biz bu bölümde Sebzevârî'nin imkân kavramıyla ilgili görüşlerine kısaca değineceğiz. Sebzevârî imkân kavramının hem metafizik hem de mantık bağlamında farklı anlamlara sahip olduğunu söyler. Bu tanımların neler olduğunu açıklar. Aslında Sebzevârî bu tanımları İbn Sina'nın "el-İşârât ve't-tenbîhât" adlı kitabındaki tanıma göre yapmıştır.

1-Genel İmkân (imkân el-âmm): İmkân kavramı hakkında kullanabileceğimiz en genel ve en bilinen anlamlardan biridir. Zira bu anlamdaki imkân kavramı mantık ve felsefeden ziyade daha çok halk arasında yaygın (örfi) bir şekilde kullanılmaktadır. Nitekim kişilerin günlük konuşmalarında "bir şey için bu mümkün değildir." ifadesi o şeyin imkânsız olduğu anlamına gelir.[515] Bu şekliyle genel imkânı, zıt olan taraftan yani yokluktan zorunluluğun olumsuzlanması şeklinde tanımlamamız mümkündür. Bu anlamıyla imkân kavramı bir şeyin mümteni olmadığı anlamını içermektedir. Nitekim biz "şu şey mümkündür" dediğimizde aslında o şeyin mümteni olmadığını ifade etmiş olmaktayız. İmkânın bu anlamına göre şeyler ya mümkün ya da mümtenidir.[516]

2-Özel İmkân (imkân has): Genel imkân kavramı tanımı içerisinde değerlendirebileceğimiz imkân için bir diğer anlam ise biraz daha özel bir niteliğe sahiptir. Zira bu anlamdaki imkân kavramı örfi anlamdan daha özel bir anlama kaydırılarak hem mantık hem de metafizikte kullanabileceğimiz bir özelliğe dönüştürülerek daha teknik ve daha ilmi bir kavram niteliğine bürünmüştür.[517] Özel imkânı, hem varlıktan ve hem de yokluktan olmak üzere her iki taraftan zorunluluğun olumsuzlanması şeklinde tanımlayabiliriz. Özel imkân bakımından şeyler ele alıp değerlendirildiğinde, ya mümkün ya vâcip ya da mümteni olmak üzere bu üç kipten biriyle nitelenirler. Zâten bizler imkân kavramını bu temel özelliklerle tanımlayıp onu yani imkânı bunlarla anlaşılır kılmaktayız.[518]

---

[514] İmkân kavramıyla ilgili geniş bilgi için bk. Kaya, Varlık ve İmkân.

[515] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 256; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.85

[516] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s. 256; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.345

[517] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s. 256; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III, s.86

[518] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s. 256; İbn Sînâ, İşaretler ve Tembihler, s.32

3-En Özel İmkan (İmkan âhas): Bu imkanın yukarıda zikretmiş olduğumuz iki imkan türünden daha özel bir anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz.[519] Sebzevârî bu imkân türünü zamansal, niteliksel ve özsel zorunlulukların olumsuzlanması şeklinde tanımlar. Sebzevârî'nin bu tanımı İbn Sina'nın "el-İşârât ve't-tenbîhât" adlı eserinde yapmış olduğu tanımla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Zâten Sebzevârî de bu eserden yapmış olduğu alıntıyı zikreder.[520]

"*Bazen mümkün denilir ve bundan sanki önceki iki anlamdan daha özel olan üçüncü bir mana anlaşılır. Bu ise, ne güneş tutulmasında olduğu gibi bir vakitte ne de hareket edenin değişmesi gibi bir durumda hiçbir zorunluluğun bulunmadığı yargıdır. Aksine bu (anlamda imkân), insan için yazı yazma gibidir*."[521]

Sebzevârî, yazmaya karar vermiş olduğu bir durumda yazı yazmak insan için zorunlu olduğunu belirtir. Ancak bu yazma eyleminin insanlığın tabii doğasıyla bağıntısı düşünüldüğünde insan için özsel (zâtî) bir zorunluluk olmadığı görülecektir. Zira bu zorunluluk hem yazmaya hem de yazmamaya eşit bir konumda bulunup var oluşu ve var olmayışı zorunlu olmayan şeydir. Nitekim yazmak insan için ne niteliksel ne de zamansal bir zorunluluk değildir. Çünkü özne için ne bu niteliğin ne de yazma eyleminin şart koşulduğu o zaman diliminde bu nitelikle nitelenmesi şeklinde bir zorunluluk söz konusu değildir.[522]

4-Gelecek İmkân (imkân-ı istakbâli): Sebzevârî "gelecek imkân" kavramını yüklem şartının zorunluluğu dâhil olmak üzere tüm zorunlulukların olumsuzlanması şeklinde tanımlar. Çünkü ona göre gelecek imkânın var oluşu ancak bir şeyin gelecekteki niteliğiyle ilişkili olabileceği ön kabulune dayanır. Zira bu anlamda öznenin herhangi bir şekilde bir şeyle nitelenmesi söz konusu değildir. Nitekim bir şeyle nitelenme öznenin şuan ki durumuyla ilgili olmayıp gelecekteki durumuyla ilgilidir. Bundan dolayı gelecekte var sayılan bir zaman diliminde bir şeyin varlığı ve yokluğu zorunlu değilse bu mümkün olarak tanımlanır. Sebzevârî bu görüşünü doğrudan Tusi'den alıntı yaparak temellendirmeye çalışır.[523] Sebzevârî, Tusi'nin mantıkçılardan bir grubun gelecek imkan kavramını göz önünde bulundurarak böyle bir tanım yaptıklarını söyler. Çünkü geçmiş ve şuanla ilişkilendirilen bu mümkün şeyler ya

---

[519] İbn Sînâ, İşaretler ve Tembihler, s.32
[520] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 256; İbn Sina, İşaretler ve Tembihler, s.33
[521] İşaretler ve tembihler, s.32-33; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 256
[522] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s. 257
[523] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s. 257-258; İbn Sina, İşaretler ve tembihler, s.33

mevcuttur ya da mevcut değildir. Böylece bir çeşit zorunluluk onları yani mümkün şeyleri ontolojik eşitlik konumundan (hakku-l vasat) çıkararak iki taraftan biri olan yani varlığa doğru yönlendirerek onları var kılar. Mevcut olan bu imkanın anlamı dışında yalın imkan (sırf/pür) hali üzere geriye kalan diğer imkanın anlamına gelince bu imkan "gelecek imkan" dır. Bu "sırf imkanın", "gelecek imkan" olması ancak gelecekte varsayılan mümkünlerin zamanı geldiğinde ister gerçekleşsin ister gerçekleşmesin şu an durumunu bilmediğimiz gelecekteki mümkünlerle ilişkilendirilmesiyle bu anlamı kazanır. Gelecek kaydıyla sınırlandırılmış olmasıyla beraber işte bu mümkün en özel imkan olarak adlandırılır. Çünkü gelecekte bir çeşit zorunluluktan dolayı gerçekleşmesi varsayılan şeyler zamanı geldiğinde gerçekleşmeleri kuvvetle muhtemeldir. Buna örnek olarak zamanı geldiğinde güneşin tutulma olgusunu zikredebiliriz. Artık bu imkan "sırf imkan" olmaktan çıkmıştır.[524]

5-İmkân-ı İsti'dâdî: Sebzevârî imkân kavramının yukarıdaki dört farklı anlamının dışında "imkân-ı isti'dâdi" şeklinde imkân kavramının bir başka anlamından daha bahseder. Her ne kadar bu konu müstakil bir başlık altında ele alınmayı hak edecek bir nitelikte olup ve Sebzevârî de bu konuyu ayrı bir başlık altında ele almış olsa da biz konu bütünlüğü açısından bu meseleyi burada tartışmayı daha uygun gördük.

Sebzevârî, şeyin bir başka şeye dönüşmesi için şeyin hazır olmasını iki temel konumla ilişkilendirir. Bunlardan biri bu şeyin hazır olan şeyle ilişkisi diğeri ise yalnızca bu şey için hazır olan şeyle ilişkisidir. Sebzevârî birinci ilişki biçimine itibarla buna yetenek / hazır olma (isti'dât) denildiğini söyler. Örneğin "nutfe insan olma yeteneğine sahip bir niteliktedir." veya "çocuk yazabilir yeteneğine sahiptir." şeklindeki yargı cümlelerinde bilkuvve olan niteliğe dikkat çekilmiştir.

İkincisine itibarla ona "imkânı isti'dâdî" denilir. Örneğin "insanın nutfede varolması mümkündür." Bu ifadeyi biraz daha açarak ifade etmeye çalışırsak bunu şöyle ifade edebiliriz; "nutfenin insana dönüşmesi mümkündür." Sebzevârî bu ifadenin aslında tam da kendi meramını anlattığını söyler.[525] Zira Sebzevârî felsefecilerin "isti'dât" ile "isti'dâdî" kavramlarının aynı şey olmadıklarını söylediklerini belirtir.[526]

Sebzevârî "imkânı isti'dâdî" nin "imkânı vuku'yye" şeklinde de isimlendirildiğini söyler. Ancak "isti'dâdî" nin mürâdifi olan "imkânı vuku'",

---

[524] Tusi, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât, Neşru'l-Belâğe, Kum, 1996, c.I, s.156-157
[525] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 279
[526] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 278

gerçekleşmesi varsayıldığında muhalı gerektirmeme bakımıyla şeyin oluşunu açıklayan "imkânı vuku'" den farklı olduğunu belirtir. Çünkü "imkânı vuku'" maddeyle yani somut şeylerle ilgili iken ikinci "imkânı vuku'" bundan daha geniş bir anlama sahip olup hem maddi hem de maddi olmayan yani mücerret şeylerle de ilişkilidir.[527]

2.4.1. İsti'dâdî İmkân (İmkân-ı İsti'dâdî) İle Zâti İmkân (İmkân-ı Zâti) Arasındaki Fark

Bu iki imkân kavramı arasındaki birinci fark "İsti'dâdî imkân" ın bilfiil mevcut olup dış dünyada gerçekleşen bir özelliğe sahip olmasıdır. Çünkü "İsti'dâdî imkân" maddede meydana gelen bir nitelik olduğu gibi aynı zamanda maddeye bir hazırlanma şeklinde de tanımlamak mümkündür. Zira bu maddeye hazırlanmışlık konumunu Sebzevârî'nin ifadesiyle "Cömert Kaynaktan" taşmak sûretiyle sonradan meydana gelen (Hâdîs) varlıkların mümkünsel ontolojik zeminleri şeklinde anlamak gerekir. Nitekim madde-sûret teorisi bağlamında madde için söz konusu olan sûreti, varlığa eklenti olan ilinekleri (araz) veya bunlarla beraber sonradan var oluşu (hudûs) bakımından somut (cismâni) olan fakat bekası bakımından soyut (ruhani) olan mücerret nefsi örnek olarak saymak mümkündür. "İsti'dâdî imkân" bu özellikleri açısından değerlendirildiğinde tam olarak zâtî imkânın karşıtı olup onun zıttı bir konumda değerlendirmek mümkündür.[528] Böylece bu "hazır olma" genel anlamıyla madde için özel bir isti'dâdi nitelik olması bakımından bilfiil bir durum iken imkân açısından ve onun yani "hazır olma" için söz konusu olan hazır olunmayı kabul etmesi bakımından ise bilkuvve bir durumdur.[529]

Sebzevârî bu konuyu biraz daha detaylandırmak düşüncesiyle Molla Sadrâ'dan aşağıdaki alıntıyı yapar;[530] "*Hazır olma bir yönden bilfiil diğer bir yönden ise bir şey için bilkuvve ve imkândır. Örneğin meni her ne kadar insan sûretinin meydana gelmesine kıyasla bilkuvve olmuş olsa da Fakat kendi nefsine ve sûret sahibi menilik oluşuna kıyasla bilfiildir. O bu haliyle insanlık özelliği eksik olan ve menilik özelliği tam olandır. O bu haliyle sırf olumsuzluk olan ve diğer taraftanda kendisi için meydana*

---

[527] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 279
[528] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 280; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.351
[529] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 280; Mutahharî, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, c.III. s.172-173
[530] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 280

geliş anlamının olmadığı imkânı zâtîden farklıdır."[531] Sebzevârî Molla Sadrâ'nın burada muhtemelen ilinek (araz) ile dayanak (mukavvim) arasındaki benzerliğe veya yalnızca ilineğe özellikle de "isti'dâdî niteliğe" dikkat çektiğini ifade eder. Nitekim Sebzevârî "isti'dâdî imkân", konuya (mevzu') tabi olduğunda fiiliyyet ve kuvvede de konuya tabi olacağını söyler. Böylece "isti'dâdî imkân" ın konusu fiil ve kuvveden birleşik (mürekkep) olacağından o, bir yönden fiil olurken diğer bir yönden de kuvve olmuş olacaktır. Ancak yukarıda da işaret ettiğimiz gibi zâtî imkân, konusu bakımından bilfiil olmadığından ne yokluk için ne de varlık için söz konusu edilemez. Bu değerlendirmeler ışığında zâtî imkânın sırf bir kuvve olup bilfiil özelliğine sahip olmadığını söyleyebiliriz. Zâten "zâtî imkân" ın bilfiil özelliği olmuş olsaydı tartışma "imkân-ı isti'dâdi" ile ilişkilendirilirdi. Aksine buradaki tartışma "isti'dâtın konusu (mevzu')" etrafında yapılan bir tartışma özelliğine sahiptir.[532]

Bu iki imkân türü arasındaki ikinci fark olarak zâtî imkânın varlığı iki yönden imkanı isti'dâdî için sanki esasmış (asıl) gibi değerlendirilmesini zikredebiliriz. "İmkân-ı zâtî" nin "isti'dâdî" için esas şeklinde kabul edilmesinden biri; imkân-ı isti'dâdî dış dünyada varlığı söz konusu olmasına rağmen varlığı itibari kabul edilen yani zihni bir gerçekliği söz konusu olan zâtî imkân gibi kabul edilmesi. İkinci yön olarak zâtînin, isti'dâdî için kaynak niteliğinde kabul edilmesini sayabiliriz. Çünkü heyûlâ var oluşunu Faal Akıldaki zâtî imkân özelliğine borçludur. Zira heyûlâ söz konusu bu imkân vasıtasıyla Faal akıldan neşet etmiştir. Şayet Faal Akıldaki zâtî imkânın varlığı söz konusu olmamış olsaydı heyûlânın ondan çıkması söz konusu olmayacaktı.[533]

Zira ilk sadır olan akılda altı yön söz konusudur. Bu yönlerin bazısı diğer bazısından daha değerli olduğu gibi bazısı da bazısından daha değersiz bir ontolojik konuma sahiptirler. Bunların en şereflileri; "varlık", "vücûb bi'l-ğayr" ve "bu vâcip varlığın kendi ilkesiyle olan ilişkisi", diğer düşük olanlar ise; "mahiyet", "imkan-ı zâtî" ve "bu imkan-ı zâtînin kendisiyle olan ilişkisidir." Bu ontolojik değerler hiyerarşisi göz önünde bulundurulduğunda "imkân-ı zâtî", maddi âlemin ilk maddesi (heyûlâ) olan "imkânı isti'dâdî"nin sudurunun kaynağı olarak kabul edilir. Böylece daha değersiz olan cihet diğer değersiz olan cihet için kaynaklık konumunda değerlendirilir. Nitekim akıl için söz konusu olan "imkân-ı zâtî" maddeler âlemindeki "imkân-ı isti'dâdî" için

---

[531] Molla Sadra, el-Esfâr, c.I, s.234
[532] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 281
[533] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 281

kaynak olmuştur. İşte bu anlamıyla meseleyi ele aldığımızda "imkan-ı zâtî" nin, "imkan-ı isti'dâdî" için ontolojik asıl olduğunu söyleyebiliriz.[534]

Üçüncü olarak "kuvve" ve "isti'dât" ın kendisine yöneldiği bir başka ifadeyle kendisine izafe edildiği başat/baskın şey, imkân-ı isti'dâdîde cebren belirlenmiş (determine edilmiş) bir niteliğe sahip olmasıdır. Nutfenin isti'dâtının bir başka şey olmaksızın yalnızca insan olma özelliğine sahip oluşunu buna örnek olarak verebiliriz. Zira insan nutfesinde bilkuvve şeklinde bulunan o egemen özellik yani "insan olmaklık" imkânı isti'dâdîde insan olmaklıktan başka herhangi bir şey olması mümkün olmayan bir niteliktedir. İmkani isti'dâdîdeki bu karar kılınmışlık veya belirlenmişlik mahiyetin onu kabullenmesi olmaksızın sebepten önce yani fâilden önce gelir. Nitekim nutfedeki imkânı isti'dâdînin bu niteliği özel bir yolda özel kılınmış bir yetkinliğe yönelmeden başka bir şey değildir. Ancak imkânı isti'dâdî için söz konusu olan bu nitelik, imkânı zâtî için söz konusu edilemez. Çünkü imkânı zâtîye varlık ve yokluğun her ikisinin beraberce izafe edilmesi dışında herhangi bir niteliği izafe etmek mümkün değildir.[535]

Dördüncü olarak imkânı isti'dâdîden kendisi için hazırlanmış olanın meydana gelmesinden dolayı istidadtan bilkuvve bulunan mümkünlük özelliğini ayırabiliriz. Çünkü istidat fiiliyetin gerçekleşmesiyle ortadan kalkar. Artık burada bilkuvve bir istidattan bahsetmek mümkün değildir. Çünkü istidat yerini fiile bırakmıştır. Ancak zâtî imkanda bu mümkün değildir. Zira zâtî imkan sürekli olarak mahiyetin ayrılmazı durumundadır. İmkanı zâtî ancak "başkası sebebiyle zorunlu olan" ile "başkası sebebiyle mümteni olanı" kabullenen bir ontolojik özelliğe sahiptir.[536]

Beşinci olarak isti'dâdî, mümkün kavramının yerinde (mahal) bulunur. Yani genel anlamıyla "isti'dât" kavramını ele aldığımızda imkanın maddesi içinde olduğunu söyleyebiliriz.[537] Zira insan sûreti için söz konusu olan imkanı isti'dâdî insanlık özelliğiyle kaim olmayıp aksine nutfe ile kaim olduğu gibi yazmanın imkanı da yazmakla kaim olmayıp cenin ile kaimdir. Ancak imkanı zâtî için ise yalnızca mümkünün mahiyetiyle kaim olma özelliği söz konusudur.[538] Yine ayrıca bu genel anlamıyla ilişkili olması bakımından istidadın konunun, türselliğin ve ilişkili olanın

---

[534] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.415
[535] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.416; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 281
[536] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 282
[537] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 282; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I. s.352
[538] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.416

(müteallak) sûretlerinin yerini de içerdiğini söylemek mümkündür. Şüphesiz mümkün kendi mahalliyle mevcut olma (kaim) özelliğine sahiptir. Çünkü mümkün kavramını gerçekte istidat, yakınlık, uzaklık vb. niteliklerle nitelememiz mümkündür. Zira mümkünün mahalle nitelenmesi, onun yani mümkünün mahalle olan ilişkisi ve bağlantısı sebebiyledir.[539] Buradaki bu felsefi tartışmanın içeriğiyle yakın bir benzerlik taşıması açısından Arapça gramer kaidelerinden biri olan "ilişkili olanın (müteallak) durumu (hali) ile nitelemek"[540] kuralını hatırlatmak konunun anlaşılması açısından faydalı görünmektedir. Ancak zâtî söz konusu olunca bu zâtî kendi durumu (hal) ve ontolojik konumu gereği doğrudan mümkünün niteliği şeklinde bir değerlendirmeyi hak eder. Ancak sıra isti'dâdîye geldiğinde doğrudan mümkünün niteliği olmayıp mümkünün ilişkili olmuş olduğu durum ile nitelenme özelliğine sahiptir.[541]

Altıncı olarak imkan-ı isti'dâdîde şiddet ve zayıflık şeklinde farklı ontolojik derecelerden bahsetmek mümkündür. Nitekim "insan sûreti için söz konusu olan spermanın (nutfe/meni) isti'dâtı insan sûreti için söz konusu olan zigotun (alak) isti'dâtından daha zayıf bir ontolojik konumdadır. Aynı şekilde zigotun isti'dâtı da embriyonun (mudga) isti'dâtından daha zayıftır. Bu spermada söz konusu edilen tüm isti'dâdî dereceler, yetkin beden isti'dâtına ulaşıncaya kadar bu ontolojik derecelendirme esası üzeri devam eder. Bazı sebep ve şartların meydana gelmesi ve bazı engellerin ortadan kalkmasıyla zâtî isti'dâtın tahakkukundan sonra tam olan "isti'dât" meydana gelir. İmkanı isti'dâdîdeki bu derecelerin ontolojik yolculuklarının sona ermesi yani sürekliliklerinin kesilip son bulması iki şekilde mümkündür; ya bir şeyin bilfiil meydana gelmesiyle ya da bazı ontolojik engellerin oluşmasıyladır. Nitekim bir yerde fiili durumdan bahsetmek orada isti'dâtın söz konusu edilemeyeceği anlamına gelir.[542]

---

[539] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 282

[540] Bu gramer kuralıyla ilgili olarak verebileceğimiz şu cümle konuyu daha anlaşılır kılmaktadır. "Zeydun kâtibun ebu-hu" anlamı "Zeyd babası yazar olandır." Molla Camii, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, s.208-209

[541] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 282

[542] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 282

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. VARLIK VE DEĞERLERİ

3.1. Kıdem Ve Hudus

Sebzevârî kıdemi; varlığı yokluktan veya yokluğun dışında bir başka şeyden sonra meydana gelmeyen şeklinde tanımlar. Sebzevârî'nin bu tanımını "varlığı yoklukla öncelenmemiş/yoklukla geçilmemiş olan" şeklinde de ifade edebiliriz. Sebzevârî hudusu ise kıdemin zıddı olarak yani yokluktan veya bir başka şeyden sonra meydana gelen (mesbuk bil adem/ yoklukla geçilmiş olan) şeklinde tanımlar. Sebzevârî'nin hem kıdemin hem de hudusun tanımında kullanmış olduğu "yokluk" (adem) kavramıyla ne "adem-i mukâbil"i (önceki yokluk) ne de "adem-i mucâmi" yi kastetmiştir.[543]

Sebzevârî "adem-i mukâbil"i zamana göre olan yokluk şeklinde tanımlanır. Diğer bir ifadeyle zamanda bir şeyin varlığının karşılığının bulunmamasıdır. Zira mahiyetin yokluğu varlıktan öncedir. Çünkü yokluk (leys) zâtıyla bizzât var olan bir özelliğe sahip değildir. Ancak bu varlık için (eys) söz konusu değildir. Zira varlık zâtıyla bizzât var olan olup bir başkasına ihtiyacı yoktur. Durum bu minval üzere olunca zâtıyla bizzât var olan, kendi özüyle var olmayanın üzerine ontolojik bir önceliği söz konusudur. İfade edilen bu "öncelenmişlik" ve "önceliklik" Tanrı dışındaki tüm varlık için "zât-ı hudus"un ölçüsüdür. "Adem-i mucâmi" ise gerek yokluk için gerekse varlık için imkanın/mümkünün gerekli olmadığı yokluk için kullanılır. Bu gerekli olmayış özünde (fi nefsi) mümkün olan şey için bir negatif nitelemedir.[544] Burada yaptığımız tanım aslında İbn Sina'nın özünde "mümkün olan şeyin" yokluk olduğu ancak bu mümkünün var olabilmesi için bir sebebinin olması gerekir ifadesiyle örtüşmektedir.[545]

Sebzevârî kıdem ve hudusu, a) kıdem-i hakiki, b) hudusu hakiki, c) kıdem-i izafi, d) hudusu izafi şeklinde ikiye ayırır.[546] Sebzevârî hakiki kıdem ve hudusun bilinen olduğunu belirterek doğrudan izafi kıdem ve izafi hudusun tanımına geçer. Sebzevârî izafi kıdemi ve izafi hudusu tanımlarken iki mevcut arasındaki göreceli zamansal ve

---

[543] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 286
[544] Sabzavarı, The Metaphysıcs of Sabzavarı, Trans. Mehdı Mohaghegh and Toshıhıko Izutsu, Tehran University Press, Tehran 1991, s.232
[545] İbn Sînâ, eş-Şifâ, s.266
[546] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 286

ontolojik öncelik–sonralık bağıntısını esas alır. Sebzevârî bir şeyin varoluşundan itibaren geçen zaman süresi bir başka şeyin oluşundan itibaren geçen zaman süresinden daha fazla ise bu durumun izafi kıdemi oluşturduğunu belirtir. Burada Sebzevârî iki var olan şey arasındaki göreceli önceliğe göre bir tanımlama yaparak daha önce var olanın daha sonra var olan üzerinde sağlamış olduğu zamansal (temporal) önceliği temel almıştır. Hudusu izafiyi ise bir şeyin varlığının zamanından geçen süre bir başka şeyin varlığının zamanından geçen süreden daha az olması şeklinde tanımlamıştır.[547]

Sebzevârî hudusun, zâtî olarak da nitelendirildiğini ifade ederek zâtî olarak nitelendirilen hudusun, zâtın yokluğunun (leys) önceliği şeklinde bir tanımının söz konusu olduğunu belirtir.[548] Sebzevârî mahiyetin olmayışının varlıktan önce olduğunu söyler. Çünkü yokluk zâtıyla (bizzât) yoktur. Ancak varlık söz konusu olunca var oluş bir başkası sebebiyle (bil ğayr) mümkündür. Zira bizzât olan bir şey, bizzâtîhi olarak bir başkası sebebiyle olan şeyden daha öncelikli olup "önce gelen" özelliğine sahiptir. Sebzevârî'ye göre bu "önüne geçilenlilik" yani varlığın mahiyetten sonra oluşu ve bu önceliklilik yani mahiyetin yokluğunun bizzât olarak önceliği, Tanrı dışındaki tüm varlıklar için zât-i hudusun bir ölçüsüdür.[549]

Sebzevârî bu bağlamda "zâtın yokluğu" ifadesi yerine "adem-i mucâmi" ifadesini de kullanabileceğimizi söyler. Bir başka ifadeyle Sebzevârî zât-i hudusu, şeyin varlığının zâtî yokluktan sonra meydana gelmesi (mesbukiyye vücûdu-ş şeyi billeysiyyetiz zâtîyyi) veya adem-i mucâmiden sonra meydana gelmesi şeklinde açıklar.[550] Sebzevârî "adem-i mucâmi" kavramının filozoflar tarafından alemin bütünü (alemi külli) ve ilk akıl (aklı evvel) için söz konusu olan bir meydana gelme (hudûs) olduğunu belirterek bu kavramın daha ziyade sonradan olanın (hâdis) varlığından önce yokluğun süresi (müddet) ile ilgili olarak gündeme gelen spekülatif sorular ve bu sorulara verilen cevaplar etrafında oluşturulan bir kavram olarak niteler. Zira Sebzevârî'ye göre sonradan olanın (hâdis) varlığından önceki sürenin miktarı ne olursa olsun bizim için önemli olan varlığın oluşunda (hudûs) bir geride bırakmanın yani bir geçmenin (sebk) söz konusu olması ve böylece süre içerisinde yokluğun (adem) varlık üzerine önceliğinin olmasıdır. Nitekim o varsayılan zaman kavramının ister yıl, ister ay,

---

[547] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 286-287
[548] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 287
[549] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.417
[550] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 287

ister gün, ister saat, ister dakika olsun bu zaman birimlerinden hiç birinin ontik anlamda bu konu hakkındaki yargımızı değiştirecek bir nitelikte olmadığını belirtir. Sebzevârî varlık ve yokluk ile ilgili olarak "adem-i mucâmi" kavramı bağlamında öncelik ve sonralık konusunda mutlak anlamda zaman kavramının bulunmaması hudus kavramının da bulunmayacağı anlamına gelmeyeceğini belirtir. Zira zaman kavramının olmaması hudus olgusunu ortadan kaldırmayacağını söyler. Çünkü zaman kavramının hudus kavramı üzerinde doğrudan ontolojik anlamda bir etkisinin olmadığını ifade eder.[551] Sebzevârî "varlık" ve "yokluk" kavramlarının her ikisinin mahiyet için gerekli olan imkâna işaret ettiğini söyler. Diğer bir ifadeyle burada Sebzevârî mahiyetin zâtından olan varlık ve yokluğun gerçekleşmesinin söz konusu olmadığını ancak varlığın ontolojik bir gerçekliğe bürünebilmesi için bir sebebe (illet) ihtiyaç duyduğunu belirtir. Zira yukarıda da işaret ettiğimiz gibi İbn Sina'da imkan bağlamında varlığın bu ontolojik gerçekliğine dikkat çekmiştir.[552]

Sebzevârî'nin yukarıda zaman-hudus kavramlarıyla ilgili olarak ifade etmiş olduğu yaklaşımın aksine benzer bir şekilde gerçekleşmiş ve kesilmiş yokluğun yani bir başka ifadeyle "hudusu zamani" kavramının önceliğinin zaman kavramıyla nitelenebileceğini yani zamansal anlamda bir öncelikliğin söz konusu olacağını söyler. Burada söz konusu olan "yokluk" kavramı yukarıda da değinmiş olduğumuz kendisine "zamansal yokluk" (adem-i zamani) da denilen "adem-i mukâbil" dir. Sebzevârî adem-i mukâbilin bu şekilde zaman kavramıyla nitelenmesini ontolojik bir hak ediş olarak belirtir. Sebzevârî aynı şekilde hudus kavramının "tabiat" kavramıyla da nitelendirileceğini belirtir. Sebzevârî bu hudusu "hudus-u tabii" olarak isimlendirir. Nitekim bu hudus, "hareket-i cevheri" nin bir gereği olarak her an yenilenen ve yenilenme özelliği taşıyan tabii âlemde gerçekleşir. Zira bu âlemin tümü hudus-i zamani ile hâdistir. Sonuç olarak kendisine "adem-i zamani" de denilen ve "adem-i mukabil" olarak da bilinen bu hudusun diğer bir ismi ise "hudus-u tabii"dir.[553]

Sebzevârî Mîr Dâmâd'ın âlemin varoluşunun sonralığını yani hudusunu açıklarken "zamani hudus" kavramının bir benzeri olarak "dehri hudus" kavramını da kullandığını belirtir. Nitekim Mîr Dâmâd Kabasat adlı eserinde âlemin, dehri bir yokluktan sonra var olduğunu söyler. Sebzevârî Mîr Dâmâd'ın kullanmış olduğu "dehri

---

[551] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.417-418
[552] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 287-288; İbn Sînâ, eş-Şifâ, s.266
[553] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 288; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.418

hudus" kavramının içeriğini de göz önünde bulundurarak "zamani hudusu" bir şeyin varlığı üzerinde yokluğun ayrılabilir önceliğiyle ademi mukabilin önce gelmesi şeklinde açıklar. Ancak bu iki kavram arasında çok az da olsa bir fark söz konusudur. Nitekim "hudusu zamani" deki öne geçen yokluk dikey (tuli) boyutta zamansal ve gerçek iken "hudusu dehri" deki öne geçen yokluk ise yatay (arazi) boyutta dehri ve gerçektir.[554]

Sebzevârî hudusu dehri nazaryesini üç öncülle açıklar;

1- Dehri hudus tüm mevcudatın varlığı için bir zarf ve kap niteliğindedir. Böylece hareket ve hareket eden şey gibi bu akışkanlıkların kabı da "zaman"dır. Zamanın bir kap/zarf oluşu ister kendisiyle (binefsihi) olsun isterse uçlarıyla olsun bu noktada herhangi bir farklılık arz etmez. Zamanın uçlarıyla kap/zarf oluşu mesafelerin sınırlarına ulaşmalar gibi "an"ların kapları olarak varsayılan "an"lar şeklinde gerçekleşir. Zira zamanın ucunda gerçekleşen şey "an" dır. Örneğin mesafenin sonuna varmak zamanın içinde gerçekleşen bir olgu değildir. Şayet bu varma zamanın içinde gerçekleşmiş olsaydı o zaman hareket ulaşmamak olurdu. Bundan dolayı "ulaşmak/varmak" zamanın ucunda yani 'an'larda gerçekleşir.[555]

Sebzevârî zamanın kendisiyle bir kap oluşuna örnek olarak kesik olan hereketi (hareket-i kat'ıyya) zikreder. Hareket eden bir cisim kendi hedefine ulaştığında orada durur. Burada hareket mesafenin başlangıcından sonuna kadar uzayan bir şey olup mesafenin sonunda hareket biter. Ortada var olan harekete (hareket-i tavassutiyât) gelince bu, hareket eden bir cismin her bir "an" da mesafenin kesin bir ucuna ulaşmasından ibaret olduğunu belirtir.[556]

Sebzevârî cisim olmayan, duyularla idrak edilemeyen yalnızca akılla kavranabilen (mufârakât) nurlar diğer bir ifadeyle iniş ve yükselişteki külli akıllar söz konusu olduğunda bunlar için geçerli olan zamansal kavramın "dehr" olduğunu söyler. Sebzevârî "dehr" kavramının bu mufârak nurların yani külli akılların kendileri gibi akışkanlıktan (seyelan) bitişiklikten (ittisal) ve nicelikten (kemmiyyet) soyut (mücerred), basit bir konumda olduğunu belirtir. Dehrin, zamana olan nisbetini ruhun cesede olan nisbetine benzetir. Sebzevârî Hak, Hakkın sıfatı ve isimleri söz konusu olduğunda "sermed" (ezeli ve ebedi varoluş) kavramını kullanmamızın daha uygun

---

[554] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 289

[555] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 289-290; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.420

[556] Sabzavarı, The Metaphysıcs of Sabzavarı, Trans. Mehdı Mohaghegh and Toshıhıko Izutsu, Tehran University Press, Tehran 1991, s.232; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 290; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.419

olacağını belirtir. Zira "sermed", varlığı için bir başlangıcın ve nihayetin bulunmadığı diğer bir ifadeyle ezeli ve ebedi kavramlarının her ikisinin anlamlarını kendisinde topladığını söyler.[557]

2-Genel anlamda Sebzevârî varlık için iki ontolojik hiyerarşiden/sıradüzenden (silsile) bahseder. Aslında bu ontolojik hiyerarşi/sıradüzen etrafında ele alınan konular aynı zamanda Sebzevârî'nin kozmolojik anlayışını da yansıtmaktadır. Nitekim o ontolojik sıradüzenli varlık aşamalarından (mertebe) bahsederken bu varlık aşamalarından her birinin bulunmuş olduğu âleme de işaret eder. Sebzevârî iki ontolojik hiyerarşiden birini "dikey" (tûli) diğerini ise "yatay" (arzi) olduğunu belirtir. Dikey ontolojik hiyerarşi "ilkelerin İlkesi" ve "ğayelerin Ğayesi" olan ilk ilkeden başlayarak "lahuti" sonra "ceberut" sonra "melekût" ve en son olarakta "nasut" âleminde son bulur. Yatay ontolojik hiyerarşiye gelince burasıyla kastedilen doğal cisimler âlemidir.[558]

Sebzevârî lâhut âlemini "Esmaü'l Hüsna'nın", âyân-ı sabiteler için zorunlu olan, sıfat ve esmanın altında saklı bulunan yüce sıfatların tümünü kapsayan, kuşatan varlık şeklinde tanımlar. Ceberrut âlemini ise külli akıllar âlemi olarak tanımlar. Melekût âlemini ise ikiye ayırır; yüce (ala) ve aşağı (esfel). Melekûtu a'lâ külli nefstir. Melekûtu esfel ise misal âlemi (müsülül muallâk) olarak isimlendirir. Nasut âlem ise şehadet alemi olup bu alemin hem yücesini hem de aşağısını kapsadığını belirtir.[559]

3-Sebzevârî yokluğun, hükümleri açısından varlığa tabi olduğunu belirtir. Bu yargıya göre varlık için söz konusu olan vahdet, kesret, durağanlık, hareketlilik ve kap/zarf oluş şeklindeki tüm hükümler yokluk için de geçerli olduğunu ifade eder. Sebzevârî varlık ve yokluk arasında kavramsal tahlil boyutunda söz konusu olan bu mantıksal beraberliğin aynı şekilde varlık için söz konusu olan "zamansal", "dehri" ve "sermedi" kavramları açısından da geçerli olduğunu belirterek "zamansal yokluk", "dehri yokluk" ve "sermedi yokluk" şeklinde bir sınıflandırma yapmamızın mümkün olacağını ifade eder.[560]

Yokluğun, hükümleri açısından varlığa tabi oluşunu Sebzevârî yatay ve dikey varlık hiyerarşisi açısından da ele alır. Sebzevârî yatay (arzî) hiyerarşide, varlığın her

---

[557] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.421-422; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 290; İbn Sînâ, Fizik, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, c.I, s.220

[558] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s. 290

[559] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.422

[560] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s. 290-291

aşaması diğer varlık aşamasının özelliklerinden yoksun bulunduğu gibi dikey (tûlî) varlık hiyerarşisinde de her aşağı/düşük varlık bir yüce/yüksek varlığın özelliklerinden yoksun olduğunu belirtir. Doğal olarak zihinlerde oluşan yoksunluğun veya var olmayışın etkilerinin gerçek olarak hem yatay hem de dikey varlık hiyerarşisi için geçerli bir durum olduğunu ifade eder.[561] Nitekim varlığı, yatay hiyerarşide bulunma yönüyle ontolojik bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda bir varlıkla diğer bir varlık arasında sebep (illet) ve sebepli (malûl) ilişkisinin bulunmadığını söyleyebiliriz. Ancak dikey varlık hiyerarşisinde ise her aşağı/düşük varlık bir yüce/yüksek varlığın özelliklerinden yoksun olmakla beraber aralarında sebep ve sebepli ilişkisinin var olduğunu söyleyebiliriz. Zira dikey varlık hiyerarşisi bağlamında varlığı "aşağı/düşük" ve "yüce/yüksek" şeklinde ontolojik boyutta kategorize ettiğimizde bu iki varlık düzeyi arasında içlem ve kaplam şeklinde bir ilişki biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim daha düşük olan varlık, daha yüce olan varlığın mertebesinden yoksun bulunur. Çünkü düşük olan varlık yüce olan varlık tarafından sebepli (malûl) kılnmıştır. Bilindiği üzere sebepli (malûl) sebebin (illetin) varlığının mertebelerini kendinde bulundurmaz. Zira sebepli, sebebin bir gölgesi ve onun yansımasından başka bir şey değildir. Ancak mesele "yüce" varlık açısından ele alındığında ise dikey hiyerarşide yüce olan varlık düşük olan varlığın mertebelerinden yoksun bulunmaz. Çünkü sebep asla sebeplinin varlığından yoksun değildir.[562]

Sebzevârî bu üç öncülü zikrettikten sonra Mîr Dâmâd'ın kozmik ve ontik bakış açısı üzerinden kendi görüşlerini temellendirmeye çalışır. Ancak Sebzevârî her ne kadar bu konuda genel anlamda Mîr Dâmâd ve Molla Sadrâ'yı takip etmiş olsa da daha sonra üzerinde duracağımız gibi bizâtîhi kendisinin kavramsallaştırdığı ve diğer iki düşünürün bu konudaki yaklaşımlarından farklı olarak "adsal hâdis" (hâdisi ismî) kavramını kullanır.[563]

Sebzevârî Mîr Dâmâd'ın "alem, dehri hâdistir" görüşünün ne anlama geldiğinin izahatını yaparken kendi alem tasavvurunu da çok net bir şekilde açıklar. Sebzevârî öncelikli olarak "mülk âleminden" başlar. O mülk âlemini, varlığı "dehri yoklukla" öncelenmiş (mesbûk) olan şeklinde tanımlar. Diğer bir ifadeyle mülk âleminin dehri yokluktan sonra var olduğunu belirtir. Sebzevârî mülk âleminin dehri yokluktan sonra

---

[561]Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s. 291
[562] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.424
[563] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 294-295

var olmasının nedeni olarak melekût âleminin mülk âlemine olan önceliğini zikreder. Zira Ona göre mülk âleminin varlığı, mekânı/zarfı/kabı dehr olan melekût âleminin varlığıyla dehri bir öncelikle öncelenmiştir.[564] Sebzevârî aynı şekilde bu ontolojik öncelik ve sonralığın bir benzerinin varoluşsal gerçekliğin ve varlık düzeninin hem yatay hem de dikey hiyerarşisinde de görmemizin mümkün olduğunu belirtir. Nitekim o, yatay hiyerarşide bulunan her bir varlıksal sınırı ve yine bu yatay hiyerarşideki her bir zaman dilimini, yatay hiyerarşinin diğer her bir sınırı ve diğer her bir zaman dilimi için her biri ayrı ayrı yokluk veya yokluğun zihindeki izleyicisi anlamına geldiğini söyler.[565] Zira bu yatay hiyerarşideki zikredilen sınırların tümünden kasıt, zaman kavramı içerisinde nesnel gerçekliğe sahip olan tüm varlığın kendisidir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için şu örneği verebiliriz. Nesnel gerçekliğe sahip olan Zeyd ve Amr adında iki kişiyi ele alalım. Bu iki kişiyi birbirleriyle olan ontolojik sınırları açısından değerlendirdiğimizde Zeyd'in varlığının Amr için bir yokluk olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu anlamda Amr, Zeyd'in varlığından yoksun bulunmaktadır. Böylece Amr kendi varlığıyla mevcut olma durumunda kabul edilirken Zeyd'in varlığıyla yok olan (ma'dum) konumunda değerlendirilir. Bu ontolojik değerlendirme aynı şekilde Amr için de geçerlidir. Zira bu sefer de Amr'ın varlığı Zeyd için bir yokluktur. Çünkü aynı şekilde Zeyd kendi varlığıyla mevcut iken Amr'ın varlığıyla yok olan (ma'dum) konumunda kabul edilir.[566]

Aslında bu varlıksal sınırlar konusunu, imkân-ı isti'dâdî meselesi bağlamında da değerlendirebiliriz. Örneğin sperma (nutfe) kendi ontolojik sınırları içerisinde varlığı ele alındığında zigot (alak) için bir yokluk söz konusudur. Aynı şekilde zigotun varlığı söz konusu olduğunda ise bu sefer de embriyonun (mudga) yokluğu söz konusu olacaktır. Zira buradaki her bir ontoljik sınır, varlık alanına çıkmazdan önce yokluk durumundadır.[567]

Sebzevârî dikey hiyerarşide bulunan her aşamanın (mertebe) yatay hiyerarşide olduğu gibi bu aşamada da yani dikey hiyerarşinin diğer aşamaları için yokluk veya yokluğun zihindeki izleyicisi konumunda olduğunu belirtir. Zira Sebzevârî yokluğun "burada" yani yatay varlık hiyerarşisinde gerçek olduğu gibi "orada" yani dikey varlık

---

[564] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 291
[565] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 292
[566] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.426
[567] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 282

hiyerarşisinde de gerçek olduğunu söyler. Çünkü varlıklar gerçek olup varlığın her bir aşamasında diğer aşama için bir yokluk söz konusudur. Diğer bir ifadeyle her bir aşama diğer aşama için bir yokluktur. Aynı şekilde varlığın her bir mekanı/kabı kendisiyle (bizâtîhi) dikey varlık sıradüzeninde bir öncekinin yokluğu için ve yatay varlık sıradüzeninde ise varlığın mekanıyla/kabıyla ilişkilendirilmiş yokluk için bir zarftır/kaptır.[568]

Sebzevârî bu iki farklı varlık düzlemini döngüsel hareketlerle olan ilişkileri açısından da karşılaştırır. O, "burada" yani yatay varlık hiyerarşisinde döngüsel hareketlerin ölçüsünün "an"lar olduğunu belirterek benzer bir şekilde dikey varlık hiyerarşisindeki döngüsel hareketlerinde zaman kavramıyla ilişkili olduğuna dikkat çeker. Nitekim Sebzevârî dikey varlık hiyerarşisindeki döngüsel hareketle zaman arasındaki ölçütsel bağıntıyı "onlara Allah'ın günlerini hatırlat"[569] şeklindeki Kur'an'ın işaret etmiş olduğu kozmolojik perspektife dayandırır. Sebzevârî Kur'an'da "eyyamullah" olarak ifade edilen dikey hiyerarşideki döngüsel hareketin oluşturduğu zamansal içerikli bu kavram yerine "Rabbani günler" kavramını tercih eder. Sebzevârî "Rabbani günler"in varoluşunu "Gerçek Nur"un sahip olmuş olduğu "Aydınlığı"nın yayılmasına ve genişlemesine bağlar. Zira Sebzevârî döngüsel bir niteliğe sahip olan bu "Nur"un genişlemesini dikey varlık hiyerarşisindeki âlemlere ait olan varlıkların göksel küresinin (felek) eksenindeki/döngüsündeki "yükseliş" ve "iniş" eğrilerinde (kavs) zamansal bir boyutta gerçekleştiğini belirtir.[570] Sebzevârî "yükseliş" ve "iniş" eğrisinin her ikisinde bulunan varlık tabakalarını on iki burçta olduğu gibi altı kısma ayırarak toplam on iki varlık aşaması elde eder. Bunlar; lâhût, vücûd-u münbasıt, akıllar (ukûl), külli nefisler (nüfûs-u külli), misâl âlemi (müsülül muallak) ve tabiattır.[571]

Sebzevârî "Rabbani günler" kavramının "O (Allah) yeri ve gökleri altı günde yarattı"[572] ayetinin teviline bir ima olduğunu belirtir. Sebzevârî gerçeklik (hakikat) yönüyle "yükselişteki" altı aşamanın aynısının bir benzerinin "inişte" de olduğunu söyler. Ayrıca Sebzevârî bu altı aşamayı insanın ontolojik değeri açısından da ele alarak irfani gelenekte anlamını bulan "büyük âlem" ve "küçük âlem" tasavvurundaki ontolojik birliğe dikkat çeker. Sebzevârî insan açısından bu altı mertebeyi şöyle sıralar;

---

[568] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 292
[569] İbrahim Suresi 14/5
[570] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 292
[571] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.427
[572] Hud Suresi 11/7

tabiat, nefs, kalp, ruh, sır ve hafî (gizli). Sebzevârî bu altı aşamaya ek olarak "en gizli" olarak isimlendirlen bir yedinci aşamadan daha bahseder ki bu da bedenden ayrılma aşaması olup "fena makamı" olarak isimlendirilir. Sebzevârî herhangi bir isim vermeden bazı otoritelerin bu aşamaları tevil ederek; melek cinsi, cin cinsi, maden cinsi, nebat cinsi, hayvan cinsi ve insan cinsi şeklinde açıkladıklarını söyler. Sebzevârî yine isim vermeden otorite sahibi bazı düşünürlerin ise bu aşamaları "beş var olma" şeklinde tevil edip altıncısını ise kapsayıcı var oluş (Kevn-i câmi) şeklinde tanımlanan "İsm-i Âzam"'ın görüntüsü (mazhar) ve "el-Câmî"'nin tezahürü olan "insan-ı kâmil" olduğunu söylediklerini belirtir.[573]

Sebzevârî konunun özeti sadedinde Mîr Dâmâd'a göre âlemin yani zaman ve zamansal âlemin diğer bir ifadeyle nâsût, mülk ve şehâdet âleminin varlığının, dehri ve gerçek olan bir yoklukla öncelendiğini belirtir. Ancak Sebzevârî burada bahse konu olan zaman kavramının kelamcıların iddia ettiği gibi vehim ve gerçeklikten uzak hayali bir kavram olmadığını ifade eder. Nitekim kelamcılar âlemin varoluşunu, nesnel gerçeklikten uzak, belirsizlik içeren ve "zamânî mevhûmi/mevhûmi zaman" şeklinde ifade edilen bir zamanla öncelendiğini iddia ettiklerini belirtir.[574] Konunun anlaşılması açısından kelamcıların bu konudaki görüşlerine biraz yakından bakmak gerekir. Kelamcılar âlemin Tanrı'dan ayrılmasının zamanla olduğunu söylerler. Kelamcılar bu görüşlerine dayanak olarak şu hadisi zikrederler; "Allah vardı ve O'nunla beraber hiçbir şey yoktu."[575] Bu hadise göre Allah vardı fakat âlemden hiçbir şey yoktu. Sonra Allah âlemin varlığını tedrici olarak yarattı (inşa etti). Bu yaratmadan sonra ne zaman ki âlemin Allah'tan ayrılması için bir fâsıla (ayırıcıya) ihtiyaç duyuldu işte bu fâsıl kelamcılar için "mevhûmi zaman" veya "mütevehhem zaman" kavramı olacaktı. Zira onlara göre tahakkuk edip gerçekleşen zamanı ayırıcı kılmak mümkün değildir. Çünkü gerçekleşen zamanın kendisi âlemin bir parçası olduğundan böyle bir zaman kavramının ayırıcı olması uygun değildir. Böylece kelamcılar "mevhûmi zamanı" veya "mütevehhem zamanı" âlemin yokluğu için bir mekan/kap/zarf kabul ettiler. Sonuç olarak âlem onlara göre "mevhûmi" veya "mütevehhem zaman" bir hudus ile hâdistir. Böylece âlemin varlığı gerçek olan yoklukla (ademi vâkî') öncelenmiştir.[576]

---

[573] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.428
[574] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 293-294; Lâhîcî, Şevâriku'l-İlhâm, c.I, s.385-386
[575] Buhârî, Bed'ül-halk, 2
[576] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.429

Kelamcıların bu konudaki görüşlerini kısaca aktardıktan sonra tekrar konuya kaldığımız yerden devam edelim. Sebzevârî kelemcıların bu yaklaşımlarının kabul edilemez olduğu gibi bazı felsefecilerin de iddia ettiği gibi yalnızca mahiyetin mertebesinde bulunan hem yokluk hem de varlık için imkanın gerekli olmadığı yokluk olan "adem-i mucâmi'" şeklinde ifade edilen bir önceliğin de söz konusu olamayacağını belirtir.[577]

Sebzevârî yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kelamcıların "mevhûmi zaman" kavramıyla beraber bazen "mütevehhem zaman" (zamani'l-mütevehhem) şeklinde bir başka kavramda da kullandıklarını ifade eder. Sebzevârî bu iki kavramın aynı anlama gelmediklerini aslında aralarında önemli bir fark bulunduğunu belirtir. Sebzevârî bu zaman kavramının yani "mütevehhem zaman" için ontolojik anlamda onun parelelinde mevcut olan hiçbir fertten söz etmenin mümkün olmadığı gibi bu kavramın soyutlandığı nesnel gerçekliğe sahip bir kaynaktan da söz etmenin mümkün olmadığını belirtir. Sebzevârî "zamani'l-mütevehhemin", "mevhûmi zaman" kavramının aksine sırf bir vehimden ibaret olduğunu söyler. Ancak "mevhûmi zaman" kavramına gelince her ne kadar "zamani'l-mütevehhem" gibi hiçbir şey ontololojik anlamda onun paralelinde mevcut olmamış olsa da ancak "mevhumi zaman" ın soyutlandığı bir nesnel gerçekliğe sahip bir başlangıç veya bir kaynağın söz konusu olduğunu belirtir. Sebzevârî bu kaynağın kelamcılara göre "Vâcibü'l-bi'z-zât" ın bekasından soyutlandığını ileri sürdüklerini söyler. Sebzevârî kelamcıların bu şekildeki bir izahının kabul edilebilir makuliyyetten uzak olduğunu ifade eder. Zira ona göre kelamcıların bu yaklaşımı tam bir ham hayelden başka bir şey olmadığı gibi ayrıca bu anlayışın çarpık bir görüş olduğunu belirtir. Zira Sebzevârî'ye göre tek bir konum ve durum (hâlet) üzere bulunan "Varlığın bekası"ndan nasıl olurda yayılan ve akışkan bir özelliğe sahip olan bir şeyin soyutlanması mümkün olabilir. Hiçbir şekilde "varlığın bekası"nda bunu soyutlamak mümkün değildir. Zira burada bahse konu olan "varlığın bekası" asla tabii var olanların (mevcut) bekası gibi düşünülemez. Sebzevârî "varlığın bekası" için hiçbir şekilde bir nisbetten bahsetmenin mümkün olmadığı gibi herhangi bir şekilde ceberrut âleminin sakinlerinin de "Vâcibü'l-bi'z-zât" ın bekasıyla da asla bir ilişkilerinin söz konusu olamayacağını belirtir. Sebzevârî kelamcıların bu yanlış ve tutarsız yaklaşımları sebebiyle bu konuda onlarla ilmi bir tartışmanın münkün olamayacağını belirtir.

---

[577] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 293-294; Lâhîcî, Şevâriku'l-İlhâm, c.I, s.385-386

Nitekim Sebzevârî kelamcıların bu çıkarımdaki yanlışlıklarını, aydınlıktan karanlığı, yaşlıktan kuruluğu veya görmeyen bir gözden görme işlevini elde etme çabasına benzetir. Ancak bu zikredilen şeylerin kendi zıtlarından soyutlanarak elde edilmesi nasıl mümkün değilse "Vâcibü'l-bi'z-zât" ın bekasından soyutlayarak elde edilen "mevhûmi zaman" ile de öncelenmiş bir âlem tasavvuru oluşturmanın kelamcılar için mümkün olamayacağının altını çizer.[578]

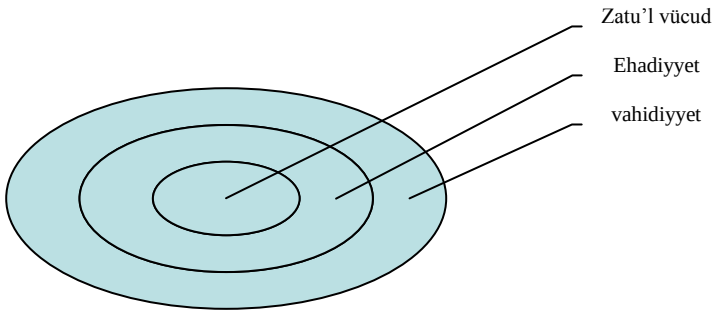
Sebzevârî kendisinin kavramsallaştırdığı bir başka "hudus" kavramına işaret eder. Sebzevârî "adsal hâdis" (hâdisu'l-ismî) şeklinde ifade etmiş olduğu bu hudus şeklini Kur'an-ı Kerim'deki bir ayeti kerimeden mülhem oluşturduğunu söyler.[579] "Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar ancak zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Hâlbuki kendilerine Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir."[580]

Sebzevârî adsal hudusu Tanrı'nın haricindeki tüm betimleme ve isimlerin hâdis olması şeklinde tanımlar. Çünkü ""Allah vardı ve O'nunla beraber hiçbir şey yoktu." Bu metafizik makam hiçbir ismin hiçbir betimlemenin hiçbir niteliğin ve hiçbir belirlenmenin olmadığı bir mertebedir. Yani bu makam "Zâtü'l-vücüd" makamıdır. Daha sonraki aşama "Ehâdiyyet" mertebesi olup isimlerin ve betimlemelerin oluştuğu ve yenilendiği makamdır. Nitekim nasıl ki isim ve betimlemeden olan tüm şeyler, hâdis iseler zira yoklardı sonra var oldular aynı şekilde ters bir metafizik süreç işleyerek tüm işler tek olan Allah'a döndüğünde de silinip yok olurlar. Bu mertebe Hz. Ali'nin ifadesiyle tüm sıfatları Allah'tan olumsuzlamadır. Nitekim o şöyle buyurur; "ihlâsın kemâli, Allah'tan sıfatları nefyetmektir." Burada Tanrı ile varlığın farklılığı niteliksel bir ayrılık olup tam bir ayrışma şeklinde bir ayrılık değildir. Zira münbasit varlığın mertebeleri varlıkların kendileri olmakla beraber Hak ile ilişkili olup onları icad eden "Hak" tır. Böylece gerçek icad "münbasit varlığın" ve "feyzu'l-mukaddesin" aynısıdır. Varlık, Hakk'ın vechi olup sırf mümkünler ise sıfatın mevsuftan ayrılmasıyla varlıktan ayrı olan mahiyetlerdir. Ancak buradaki ayrım dış dünyada mahiyetin ilişmesi olan halet niteliği değildir. Zira o yalnızca dış dünyada gerçekleşen bir nitelemeden (ittisâf) başka bir şey değildir.[581]

---

[578] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.429
[579] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 296
[580] Necm Suresi 53/23
[581] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 294-297; Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, s.89

Aslında hem "vahidiyyet" hem de "ehâdiyyet" kavramları etimolojik bağlamda değerlendirildiğinde ortak bir anlama sahip olduklarını görürüz. "Birlik" şeklinde bir anlam örgüsüne sahip olmakla bereber bu iki benzer anlamlı kavram, iki farklı metafizik aşamaya da işaret ederler. Bu iki kavram arasında var olan metafizik farklılığı göz önünde bulundurmadığımızda ciddi bir anlam kaymasıyla karşı karşıya kalırız. Zira söz konusu bu iki metafizik kavram, irfani istılahla "gaybu'l-guyub" şeklinde ifade edilen ve daha sonra felsefi kavramsallaştırma sürecinde "la bi-şart-ı maksami" yani "mutlak anlamda sınırsız vücud" olarak ifade edilen metafizik mertebenin bir alt konumundadırlar. Zira bu mertebe tasvir ve tarif edilemez. Yani ehadiyyet mertebesi "bi-şart-ı la" yani "negatiflikle kayıtlı ve sınırlı varoluş" dur. Bu metafizik aşama "vahidiyyet" mertebesinin batını yönünü içerirken "vahdaniyet" ise "ehadiyyetin" zahiri yönünü içerir. Bu bağlamda ehadiyyet Zâtu'l vücudla vahidiyyet arasında metafizik bir geçiş özeliğine sahip olup tüm nesnel varlıkların kaynağı konumundadır. Zira "feyz-i akdes" olarak ifade edilen saf varoluşun tecellisinin gerçekleştiği en kutsal taşmadır.[582]



Şekil 1

Sebzevârî "adsal hudus" (hâdisu'l-ismî) şeklinde kendisinin kavramsallaştırdığı söz konusu bu hudus anlayışı bağlamında da alemin hâdis oluşunu ele alıp değerlendirir. Sebzevârî sürekli yayılıp genişleyen varlığın (vücûd-u munbasit) kendisinden soyutlayarak (intiza) elde edilen "sıfatlar" ve "isimler" şeklinde de ifade edilen mahiyetler ve kavramlar anlamındaki âlemin, bütünüyle ehadiyyet mertebesinde yoklukla öncelendiğini (mesbukun bil adem) söyler. Sebzevârî tümüyle akıllardan, nefislerden, sûret ve cisimlerden oluşan bu alemin var oluşunu Allah'ın "Mübdi'"

---

[582] Izutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, s.104-105, Izutsu, İslâm'da Varlık Düşüncesi, s.78-79; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 290

isminin bir görünümü (tecelli) olarak değerlendirir. Nitekim nasıl ki mümkün alemler Tanrı'nın zâtı tecellisinden sonra meydana gelmiş isimler ise aynı şekilde Tanrı'nın "Kahhar" isminin tecellisiylede alemler yok olup giderler.[583]

Hudusla ilgili Sebzevârî'nin kendi değerlendirmesini ifade ettikten sonra şu soru anlam kazanmaktadır; Peki Mîr Dâmâd'ın ifade ettiği "hudusu dehri", Molla Sadrâ'nın gündeme getirdiği "hudusu tabii" ile Sebzevârînin ifade ettiği "hudusu ismî" arasındaki fark nedir? Sebzevârîye göre "adsal hâdis" de ontolojik anlamda daha sonra var olan (müteahhir) şeyin, mahiyetin kendisi olduğunu belirtir. Nitekim yukarıda da işaret ettiğimiz gibi ontolojik önceliğe sahip olmayan bu şeyi biz yayılıp genişleyen varlığın sınırlarından ve belirlenmesinden soyutlayarak elde ederiz. Sebzevârî sonradan var olanın yani müteahhir olanın akıllardan, nefislerden, cisimlerden, göksel kürelerden (felekler) unsurlardan ve bunların arazlarından oluşan mahiyetler olduğunu söyler. Yine bu bağlamdan olmak üzere Sebzevârî zaman ve mekan üstü metafizik bir boyutta gerçeklik kazanan varlıkların da birer mahiyet olduğunu belirtir. Ancak henüz dış dünyada gerçeklik kazanmamış bu varlıklar yani bir başka ifadeyle "âyân-ı sâbite" olarak ifade etmiş olduğumuz bu ontolojik modellerin ehadiyyet mertebesinin zahir yönünü yani nesneler dünyasına bakan tarafını oluşturduğunu söyler. Sebzevârî vahdaniyyet mertebesinde metafiziksel boyutta varoluşlarını tamamlayan bu varlıkların yani arke tiplerin metafizik anlamda Rabbani alanın yani ehadiyyet makamının dışında olmadıklarının altını çizer. Zira bu varlıklar için ontolojik bir bağımsızlıktan bahsetmenin mümkün olmadığını ifade eder. Çünkü Sebzevârî vâhidiyyetten bir sonraki mertebe olan fenomenler dünyasında bu arke tipler, cüz'i varlıklar şeklinde gerçekleşirler. Sebzevârî bilfiil tahakkuk eden bu varoluşsal süreçin son halkasını, Hakk'ın varlığının dikey varlık hiyerarşisindeki ontolojik "inişleri" (tenazzulat) olarak tasvir eder. Yine bu bağlamdan olmak üzere Sebzevârî irfani bir yaklaşımla bu son ontolojik süreci Hakk'ın tecellisi, Hakk'ın huzmelerinin sızıntısı, O'nun yansıması ve O'nun gölgesi şeklinde tanımlar. Sebzevârî varlıktan soyutladığımız mahiyet ile vâhidiyyet mertebesindeki potansiyel varlıklar arasındaki farkın teşkiki yani varlığın dereceli olma özelliğinden kaynaklanan bir farklılık olduğunu belirtir.[584]

Yukarıda izahını yapmaya çalıştığımız Sebzevârî'nin Hâdîs ve hudus kavramı ile ilgili yaklaşımı hem Mîr Dâmâd'ın "hudus-u dehri" görüşünden hem de Molla

---

[583] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.430
[584] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.430; Izutsu, İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler, s.108-109

Sadrâ'nın "hudusu tabii" görüşünden farklıdır. Zira hem Mîr Dâmâd hem de Molla Sadrâ müteahhir yani sonradan var olanın "varlık" olduğu görüşünü savunurlar. Mîr Dâmâd "zamansal alemin" sonradan olma ve dehri olma bakımından dehri varlıkdan sonra var olduğunu ifade eder. Mîr Dâmâd "dehri alemi" ise sonradan var olma ve ezeli (sermed) olma bakımından sermed aleminden sonra var olan şeklinde tanımlar. Molla Sadrâ ise mufarık akılları hudus olmanın hükmünden ayrı tutar. Çünkü Molla Sadrâ'ya göre cisim olmayan (mufârak) bu akıllar, metafizik anlamda Rabbani alana dahil varlıklar olduklarından bu varlıklar için ancak "varlığın" hükümleri geçerlidir. Zira Sadrâ'ya göre sanki bu varlıklar Tanrı'nın varlığıyla mevcut olmuşlardır. Yoksa Tanrı'nın bir icadıyla var olmuş değillerdir. Sadrâ cisim olmayan akıllar dışındaki nefislerin, cisimlerin ve bu cisimlere ilişen tüm şeylerin "hudus-u tabî" şeklinde hâdis varlıklar olduğunu söyler.[585]

Sonuç olarak Sebzevârî akıllardan, nefislerden, cisim ve arazlardan oluşan âlemin bütünüyle tek bir ontolojik süreçte ortaya çıktığını (hudus) ifade eder. Ona göre tüm âlem farklılık olmaksızın "hudus-u ismî" ile sonradan meydana gelmiştir.[586]

3.2. Önceliğin (Sebk) Kısımları

Sebzevârî önceliğin kısımlarının sekiz tane olduğunu belirtir. "Öncelik" (tekaddüm) ile ilgili olarak zikretmiş olduğu bu kısımların bir benzerinin aynı şekilde "sonralık" (teahhür) için de geçerli olduğunu belirtir. Ancak o burada yalnızca önceliğin kısımlarını sayarak, sonralığın kısımlarının buna kıyas yapılabileceğini belirtir.[587]

3.2.1. Ayrılmış Öncelik (Sebk-i İnfikâkî) veya Zamansal Öncelik (Sebk-i Zamânî)

Sebzevârî bunu zamanda veya zaman aralıklarında meydana gelen öncelik şeklinde tanımlar.[588] Sebzevârî bu öncelikteki ontolojik bağıntının (nisbet) zaman kavramıyla ilişkili olmasından dolayı önce gelenin (sâbık) kendisinden sonra gelenle (lâhık) aynı zaman diliminde bir arada beraberce bulunamayacaklarını ifade eder.[589]

---

[585] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.430; Bu konuda Mir Dâmâd'ın görüşleri için bk. ed-Dâmâd, Mir Muhammed Bâkır, el-Kabasât, Menşûrât Câmia'tu Tahran, Tahran, 1989, s. 87-95
[586] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.430;
[587] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 306-307
[588] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 307
[589] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 307, 316

Nitekim zamanın içerisinde meydana gelen olayların tümünde bunu görmek mümkündür. Zira bir saat veya bir ‘an’ bir ikinci saat veya ikinci bir ‘an‘la beraber bulunmazlar. Çünkü birinci zaman dilimi ikinci zaman dilimiyle beraber aynı anda gerçekleşmez. Birinci zaman diliminin ikinci zaman dilimine bir önceliği vardır.[590]

3.2.2. Rütbesel Öncelik (Sebk-i Rütbe)

Sebzevârî bu önceliğin dereceli bir özellik taşıdığını ifade eder. Bu öncelikteki bağıntı, belirlenmiş ve tanımlanmış bir ilkeyle ilişkilidir.[591] Bu ontolojik temel ilke diğer tüm geriye kalan varlıkların kendisiyle ilişkilendirildiği bir özelliğe sahip olup kendisinden sonra gelen varlığa karşın ontolojik bir önceliğe sahiptir.[592] Bu konuda cevher kavramını örnek verebiliriz. Nitekim cevher tanımlanmış bir ilke olarak ontolojik sıralamada en üst tabakada bulunup diğer varlıklar cevherin altında yer alırlar. Bu sıralamayı; cevher, mutlak cisim, gelişen cisim, iradesiyle hareket eden, hisseden, ve insan şeklinde oluşturabiliriz. Biz bu sıralamada cinslerin cinsi olan (cinsu’l-ecnâs) cevherden başladığımızda cevher, ontolojik sıralamada kendisini takip eden yani kendisinden sonra gelenlere karşın ontolojik bir önceliği ve önceden var olma özelliğine sahiptir. Yine buna benzer bir başka sıralamayı da varlık hiyerarşisi arasında da yapmak mümkündür. Nitekim var oluş gaye ve hikmeti açısından da insanın hayvan üzerine, hayvanın bitki üzerine, bitkinin cisim üzerine bir önceliği vardır.[593] Sebzevârî bu örneklerdeki bahse konu olan rütbesel önceliğin tabii bakımından bir öncelik olup akli bir tertibin söz konusu olduğunu belirtir. Sebzevârî aynı şekilde rütbesel önceliğin konumsal (vad’) bakımından da bir önceliğe sahip olduğunu belirterek buradaki önceliğin ise duyusal (hissi) bir tertiple olduğunu söyler. Sebzevârî bu tür önceliğe örnek olarak mekândaki sıralamayı zikreder.[594] Örnek olarak da mihraba göre imamın kendisine uyan kişiler (memum) üzerine olan önceliğini zikreder.[595]

---

[590] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s. 307; Rufâî, Mebâdiü’l-felsefeti’l-İslamiyye, c.II. s.182
[591] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s. 307, 316-317; Rufâî, Mebâdiü’l-felsefeti’l-İslamiyye, c.II. s.185
[592] Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, s.101
[593] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s.307, 316-317; Rufâî, Mebâdiü’l-felsefeti’l-İslamiyye, c.II. s.185
[594] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s. 307, 316-317
[595] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme, c.II, s. 313-314

3.2.3. Üstünlük ve Onursal Öncelik (Sebk-i Şeref)

Sebzevârî bu önceliği seçkin ve mümtaz olanın daha düşük derecedeki bir başka insana olan üstünlüğü şeklinde tanımlar. Müctehid vasfını haiz bir insanın taklit seviyesinde bulunan bir başka kişiye olan önceliğini bu kısımda örnek olarak verebiliriz. Zira burada öne çıkan meziyet ilim olup müctehid ilmi formasyonu nedeniyle bir önceliğe ve öne geçme özelliğine sahiptir.[596]

3.2.4. Tabîî Öncelik (Sebk-i Tab')

Bu önceleyişte ontolojik bağıntının varlıkla ilişkili olmasıyla meydana gelir.[597] Zira bir şeyin varlığı diğer şeyin varlığının önüne geçmiş ise doğal olarak bu öne geçişte bir öncelikli olan vardır bir de bu öne geçenden sonra gelen bir şey vardır. Sebzevârî buna örnek olarak eksik sebebin (illet-i nâkısa) sebeplinin (malûl) üzerine olan önceliğini zikreder. Yine bu bağlamda olmak üzere çizginin üçgene olan önceliğini zikreder. Zira sonradan olan üçgenin ortadan kalkması, çizgileri ortadan kaldırmaz. Ancak önceliğe sahip olan çizgileri kaldırdığımızda daha sonradan olan üçgen de ortadan kalkar.[598]

3.2.5. Nedensel Öncelik (Sebk-i İlliyet)

Bu öncelikli oluşta bağıntı, zorunlulukla (vucup) ilişkilidir. Burada artık varlıkla ilgili bir bağıntıdan söz edemeyiz.[599] Sebzevârî bu öncelikte tam illetin (illet-i taamme) sebepli (malûl) üzerine olan önceliğini zikreder. Burada söz konusu olan sebep, sebepliden ayrılmaz. Ancak akıl, varlığın sebepten dolayı sebepli için meydana geldiğine hükmederek böyle bir çıkarımda bulunur. Nitekim elin hareketiyle anahtarın da hareket etmesini gözlemleyen bir kişi bu hükmü kolaylıkla verebilir. Bir şeyin zorunluluğu ontolojik bir öncelikliliği gerektiriyorsa bunu önce gelen veya öne geçen olarak kabul ederiz şayet bir şeyin zorunluluğu daha sonra olmayı gerektiriyorsa bunu

---

[596] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 307, 317; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.185

[597] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, , s.317

[598] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 308; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.182;

[599] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.317

da daha sonraki şeklinde tanımlarız. Nitekim illetin, malûl üzerine ontolojik bir zorunlu önceliği söz konusudur.[600]

3.2.6. Mahiyetle Öncelik (Sebk-i bi'l-Mahiyet) veya Varlık Kazanmayla (Sebk-i Tecevhür) Olan Öncelik

Bu önceliklilik mahiyetin asaleti görüşü ön kabulüne dayanır. Şayet bu önceliklilik mahiyetin değil de varlığın asaleti ön kabulune dayanmış olsaydı bu önceleyiş gerçek olmayıp itibari yani zihinsel bir öncelik olmuş olurdu. Burada söz konusu olan öncelik varlık kazanmanın diğer bir ifadeyle varolmanın nedenlerinin hem cevherin kendisinde yani zâtında hem de mahiyetin şeyliği hususunda sebeplinin (ma'lûl) üzerine olan önceliğidir. Yine ayrıca bu bağlamda olmak üzere mahiyetin kendi ayrılmazlarına (lazime) olan önceliğini de bu kısımda zikredebiliriz. Bu öncelik yukarıda ifade ettiğimiz gibi bazen varlık kazanma (tecevhür) sûretiyle öne geçen şeklinde de adlandırılır. Bu konuda cins ve ayırımın (fasl) tür (nev'î) üzerine olan önceliğini zikredebiliriz.[601] Burada bahse konu olan önceliğin tamamen kavram düzeyinde zihinde gerçekleşen bir öncelik olduğunu söyleyebiliriz.[602]

3.2.7. Zâtî Öncelik (Sebk-i Bizzât)

Sebzevârî genel bir kanaat olarak zâtî önceliğin aslında doğrudan önceliğin (sebk) müstakil bir türü olduğunu söylemenin pek de mümkün olmadığını belirtir. Sebzevârî zâtî önceliğin genel bir kavram olduğunu belirterek bu önceliğin hem tabîî hem nedensel hem de mahiyetle öncelikte ortak bir ölçü ve değer olduğunu söyler.[603]

3.2.8. Gerçek Öncelik (Sebk-i Hakiki)

Sebzevârî "gerçek öncelik" şeklinde isimlendirilen bu kavramın Molla Sadrâ tarafından öncelik çeşitlerine eklendiğini belirtir.[604] Sebzevârî iki şeyden birinin zâtî yani özsel olması hususundaki yargı belirgin ve apaçık olduğunda doğal olarak diğerinin de ilineksel (arazi) olmasını gerektirdiğini belirtir. Bu konuda örnek olarak

---

[600] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 308; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.183

[601] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.308-309, 317; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.183

[602] Kutluer, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, s.101

[603] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 309

[604] Molla Sadra, el-Esfâr, c.III, s.257

hareketin gemi ile gemide bulunanlara olan bağıntısını zikreder.[605] Yine ayrıca bu öncelikle ilgili olarak tahakkukun mahiyet ve varlığa olan bağıntısını veya beyazlığın beyaz ve cisme olan bağıntısını da zikredebilirz.[606]

Sebzevârî genel görüşe uyarak "öncelikle" (sebk) ilgili bu sekiz kısmı açıkladıktan sonra, bu sekiz önceliğin dışında Mîr Dâmâd'ın zikretmiş olduğu iki zamansal öncelikten de bahsederek bunların; "dehrî" ve "sermedî" öncelik şeklinde isimlendirildiklerini söyler.[607] Sebzevârî bu iki önceliğin zamanla bağıntısı olduğunu diğer zikredilen sekiz önceliğin ise varlıkla ilişkili bir boyut arzettiğini belirtir.[608]

3.3. Fiil ve Güç (Kuvvet)

"Fiil ve güç (kuvve)" her ikisi metafiziğin başlıca kavramlarından kabul edilir. Zira bu iki kavram ekseninde ele alınan konular, hem kavramsal ve hem de ontolojik gerçeklik düzleminde aklın varlığa ilişkin yapmış olduğu birtakım değerlendirmeleri içermektedir. Bu her iki kavramın bir yönüyle psikolojiyle (nefs teorisi) ve diğer bir yönüyle de madde-sûret teorisi bağlamında imkân konusuyla ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Sebzevârî fiil ve güç (kuvve) konusunu düşünce tarihi içerisinde filozoflar arasında yaygın olarak kullanılan anlamları açısından değerlendirerek tartışmayı daha ziyade nefsin güçleri, imkan ve varlık-mahiyet ekseninde devam ettirmeye çalışır. Ayrıca bu iki kavram arasındaki öncelik-sonralık tartışmasını da ontolojik ve mantıksal bakış açısıyla değerlendirerek konuyu tamamlar.

Sebzevârî'nin bu konudaki görüş ve değerlendirmesine geçmeden önce genel anlamda güç (kuvve) kavramı için sıklıkla kullanılan altı farklı anlam içeriğine kısaca değinmemiz yerinde olacaktır. 1) Gücün şiddet anlamında zayıfın karşıtı şeklindeki kullanımı. 2) Gücün yapabilme gücü (kudret) anlamında acizliğin karşıtı şeklindeki kullanımı. 3) Gücün tepkisizlik (lâ infiâl) anlamında tepkinin (infiâl) karşıtı şeklindeki kullanımı. 4) Gücün etkinin ilkesi (mebde' tesîr) anlamında etkinin ilkesi olmayanın karşıtı şeklindeki kullanımı. 5) Gücün imkân anlamında fiilin karşıtı şeklindeki kullanımı 6) Gücün mühendislere göre bir kare için kenar olma işlevselliğine sahip olan çizgi anlamındaki kullanımı.[609]

---

[605] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 309, 317
[606] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 309
[607] ed-Dâmâd, Kabasât, s.90-91
[608] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 310-311
[609] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.449-450

Sebzevârî güç (kuvve) kavramını yukarıda zikretmiş olduğumuz anlamları açısından en son zikretmiş olduğumuz anlamı hariç, diğer beş anlam örgüsüne sahip olduğunu belirterek konuyu gücün ilk beş anlamı çerçevesinde ele alarak tartışır.

1-Güç kavramının fiil kavramının anlamının karşıtı şeklindeki kullanımı. Sebzevârî buna örnek olarak "heyulâ"nın güç halinde (bilkuvve) bulunan bir kavramsal gerçeklik (emr) olmasını zikreder.[610] Zira "heyulâ" kavramsal gerçeklik bağlamında ontolojik konum itibariyle yatay varlık hiyerarşisinde mümkün varlıkların en alt basamağında, hiçbir şekilde belirleme ve etkinin söz konusu olmadığı sırf güç halinde bulunan ilk maddedir.[611]

2-Gücün zayıf kavramı anlamının karşıtı şeklinde kullanımı. Buna örnek olarak Sebzevârî "Kendisiyle Zorunlu Varlığın" yani Vâcibu Teala'nın güç ve kuvvet bakımından sonsuz ve sınırsız olmasını işaret eder. Yine ayrıca bu anlam örgüsü bağlamında Sebzevârî "güç" ve "olmayan güç" kavramlarının isti'dâdın bir cinsi olan niteliksel kapasite/yetenek (keyfiyyâti isti'dâdiyye) anlamında da kullanıldığını ifade eder.[612]

3-Gücün bir başka şeyde o şeyin bir başka şey olması yönüyle değişikliğin ilkesi olması anlamında da kullanılır. O şeyin "bir başka şey olması yönüyle" şeklindeki bir kayıtlama ifadesi bir şeyin aynı ontolojik konumda hem etken (fâil) hem de etkilenen (münfâil) olamayacağını belirtmek için Sebzevârî tarafından özellikle kullanılmıştır. Sebzevârî güç kavramının değişikliğin ilkesi anlamında "etkilerin ilkesi" (mebâdi âsâr) şeklinde bir anlam örgüsüne de sahip olduğunu söyleyerek buna örnek olarak nefsin güçlerini zikreder.[613]

Ancak güç kavramı farklı ontolojik konumlarda değişikliğin ilkesi olması anlamında iki temel ontolojik konumda bulunabilir. Bunlardan biri gücün etkilenen (münfâil) bir durumda bulunması, diğer ikinci temel konum ise etki eden/etkileyen/etken (fâ'ile) bir özelliğinin bulunmasıdır.[614]

Sebzevârî gücün edilgen bir konumda bulunmasını üç farklı ontolojik var olanla ilişkilendirir. Bunlardan biri ya a) gücün bir şey ile etkilenmiş olmasıdır. Sebzevârî bu etkilenmiş olma durumuna örnek olarak göksel kürelerin (felek) maddesini zikreder.

---

[610] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 322
[611] Bolay, Felsefe Doktirinleri ve Terimleri Sözlüğü, s.227
[612] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 322; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.450
[613] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 322; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.451
[614] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 323; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.451

Çünkü Sebzevârî bu göksel küreler için tek bir kozmik konum ve durumun söz konusu olduğunu ifade eder. Zira bu göksel küreler için yalnızca konumsal bir hareketten (el-hareket-i vadîyye) bahsedebileceğimizi belirtir. Veya b) güç sınırlı şeylerle etkilenmiştir. Sebzevârî buna örnek olarak hayvanlardaki tepkisel gücü (kuvvetü'l infi'âl) verir. Ya da c) sınırsız şeylerden etkilenmiştir. Sebzevârî buna örnek olarak "ilk heyulânın gücünü" zikreder.[615]

Sebzevârî güç için ikinci temel konum olarak etki eden/etkileyen/etken (fâ'ile) bir özelliğinin bulunmasını zikreder. Sebzevârî etkileyen bir konumdaki güç için yukarıda olduğu gibi üç farklı ontolojik var olanla ilişkilendirir. O'na göre bu güç ya a) tek bir şeyde var olan etkidir. Buna göksel kürede bulunan "etkileyen kuvveti" örnek olarak verir. Ya b) sınırlı ve sonlu şeylerde söz konusu olan etki. Sebzevârî buna örnek olarak hayvanlardaki "etkileyen kuvveti" zikreder. Ya da c) sınırlı ve sonlu olmayan etken. Buna örnek olarak da her şeye Güç Yetiren (Kadir) Zorunlu (Vâcip) fâil kuvveti zikreder.[616]

Sebzevârî göksel kürede bulunan "etkileyen kuvvetin" sonucu olarak göksel küreleri, kozmik konumları açısından hareket ettikleri yön ve hız bakımından kendilerinde herhangi bir değişikliğin olmadığı tek bir ontolojik konuma sahip varlıklar şeklinde tanımlar. Sebzevârî göksel kürelerin bu değişmeyen ve tek bir süreç içeren kozmik ve ontik durumlarını metafizik konum itibariyle meleklere benzetir.[617]

Sebzevârî etki eden/etkileyen gücü de (el-kuvvetü'l-fâ'ile) ikiye ayırır. Buna göre etkileyen güç ya a) fiillerin ilkesidir. Ya da b) tek bir fiilin ilkesidir. Sebzevârî bu gücün tek bir fiilin ilkesi veya fiilerin ilkesi olması durumunda da ya bilinçli (şuur) ya da bilinçsiz (şuursuz) olabileceklerini belirterek etki eden gücü dört kısma ayırır.[618]

Daha sonra Sebzevârî tek bir fiilin ilkesinden olan gücün bilinçsiz olanını da kendi arasında ikiye ayırarak ya a) kendi ontolojik konumu ve yeriyle (mahal) varlığını devam ettiren (mutekavvim) bir özelliktedir ya da o b) ontolojik yer ve konum için bir dayanaktır (mukavvim). Sebzevârî yer (mahal) için dayanak olan bilinçsiz gücün basit ve mürekkep olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Bundan dolayı Sebzevârî "etki eden gücün" bir çeşidi olan "fiillerin ilkesi" nin son tahlilde bir güç olduğunu belirtir.

---

[615] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 323; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.451-452
[616] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 323
[617] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.452
[618] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 323

Sebzevârî "fiilerin ilkesi" konumundaki bu etki eden gücün fiillerinin biribirinden farklı ve değişik olmaları ve ayrıca "fiillerin ilkesi" nin bilinçsiz olmasının bunun bir güç olmasına metafizik anlamda bir engel teşkil etmeyeceğini ifade eder. Sebzevârî bunun sebebi olarak bahse konu olan "fiillerin ilkesi" nin bitkisel bir güç/yeti olma özelliği taşımasını gösterir.[619]

Sebzevârî "fiillerin ilkesi"nin yukarıdakinin aksine bilinçli olduklarında bu sefer bu ilkenin (mebde) "hayvani güç/yeti" olarak isimlendirildiğini söyler. Sebzevârî bahse konu olan bu gücün nefse ait bir nitelik olup fiili kabullenen ve bu fiilden kaçınan şeklinde iki farklı konumla nitelendiğini belirtir.[620]

Sebzevârî tek bir fiilin ilkesi şayet kendi fiilinin bilincinden yoksun değilse bunun bir göksel/gök kürenin (felek) nefsi olduğunu söyler. Çünkü gök kürenin nefsinin değişmeden ve sabit olarak bir tek konumda bulunan fiilin kaynağı olduğunu belirtir. Zira gök kürenin fiili sonsuz ve sınırsız olmakla beraber bitişik (muttasıl) ve bir tek olma özelliği taşır. Nitekim göksel nefisler için bir oluş ve bozuluştan (kevn-fesat) söz etmek mümkün değildir.[621]

Sebzevârî bilinçten yoksun tek fiilin ilkesi durumundaki gücü ikiye ayırır; 1- Bulunduğu yer/mahal için dayanak (mukavvim) olan bir form (sûret) olması. Sebzevârî bunu da kendi arasında ikiye ayırır; a- Bu güç (kuvve) şayet basit cisimlerde olupta bulunduğu yere varlık vermişse yani o yer için dayanaksa (mukavvim) bu güç (kuvve) "tabiat" olarak isimlendirilir. Sebzevârî buna örnek olarak "su oluşun" (mâiyye) formunu (sûret) verir. Zira fiilin ilkesi basit bir mahalde gerçekleşip fiilen var olmasını sağlamıştır. b- Şayet bahse konu olan bu ilke birleşik (mürekkeb) cisimlerde veya bir başka ifadeyle bu ilkenin gerçekleştiği yer (mahal) birleşik varsayıldığında bu ilke, özel ve özgün olan "tür (nev') sûret (form)" kabul edilir. Birleşik (mürekkeb) cisimde gerçekleşen bu ilke, kurucu unsur (mukavvim) olma özelliğinden yoksun olup aksine varlığını bu yere borçlu olup zâtıyla değil ancak var oluşu bu yer/mahal ile mümkün olmuştur. Buna örnek olarak afyon (haşhaş) bitkisinde bulunan sakinleştirici ve uyuşturucu olma özelliğini zikredebiliriz.[622]

---

[619] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 323
[620] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 323; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.452
[621] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 324
[622] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 324; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.452

2- Gücün bulunduğu yerde/mahalde ilinek (araz) olmasıdır. Sebzevârî buna örnek olarak suyun soğukluğunu ve ateşin ısısını zikreder. Zira gerek soğukluk gerekse ısı başka bir şeyde bulunma yönüyle birisi soğukluğun diğeri ise sıcaklığın ilkesi konumunda olup bu iki niteliksel ilineği güç (kuvve) olarak niteler.[623]

Sebzevârî gerek maddeyle beraber (mûkarenet) bulunan ilkeleri gerekse maddeden ayrı (mufârak) olan ilkelerin tümünü, ilkelerin İlkesi olan şanı yüce Allah'ın orduları şeklinde tanımlar.[624]

Sebzevârî'nin Allah'ın orduları şeklinde tanımladığı bu varlık alanı ceberruti mahiyetlerdir. Zira Sebzevârî metafizik kutsallığa bürüdüğü bu mekânı yani ceberruti mahiyetleri, mahiyetin şeyliğinin soyut oluşu itibariyle Allah'ın kudreti önünde sıra sıra dizilmiş (saf olmuş) olan Allah'ın bilgin (allâme) orduları tarafından doldurulan tertemiz, pırıl pırıl parlayan, beyaz bir mekân şeklinde tasvir eder. Sebzevârî ayrıca "bi şart-ı la" yani "ehadiyet" safhasında ele alınan cismi sûretleri de ceberruti mahiyetler şeklinde değerlendirir. Sebzevârî akıl, bu "ehadiyet" makamındaki cismi sûretlere yöneldiğinde onları sanki saf saf olmuş ve merkezden çevreye doğru yayılan düz ovalarmış gibi görür. Aklın orada bir eğrilik ve sapma bulamayacağını belirten Sebzevârî bu cismani sûretleri Allah'ın ordusunun işçi askerleri şeklinde tanımlar. Sebzevârî hem ceberruti mahiyetlerin hem de Allah'ın ordusunun bilgin ve işçi askerlerinin nurani yönleri göz önünde bulundurulduğunda bunların Allah'ın ilminin arşıyla ilişkili olduklarının görüleceğini belirtir. Hatta Sebzevârî bir adım daha ileri giderek tüm bu metafizik varlıkların, Allah'ın kudretinin fiili derecelerinden başka bir şey olmadığını belirtir.[625]

Sebzevârî bu dereceleri veya bir başka ifadeyle bu makamları şöyle açıklar;

- Ölüm meleğinin bulunduğu konum."De ki: Size vekil kılınan ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz."[626]
- Tevhid makamının konumu.[627] "Allah ölümü esnasında nefisleri vefat ettirir, ölmeyen- nefsin vefatı uykudadır. Ölümüne hükmettiği nefsi tutar, ötekini belli bir vakte kadar salıverir."[628]

---

[623] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 324; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.453
[624] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 324-325
[625] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.453
[626] Secde Sûresi 32/11
[627] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.453
[628] Zümer Sûresi 39/42

- İsrafil meleği ve yardımcılarının konumu.[629] "Rahimlerde dilediği gibi sizi şekillendiren O'dur. Ondan başka bir ilâh yoktur. O, mülkünde gâliptir, işlerinde hikmet sahibidir."[630]

Sebzevârî "hayvani güç/meleke" ile ilgili olarak yukarıda yapmış olduğu değerlendirmede "bu gücün hem fiili kabullenen hem de fiili kabullenmeyen" şeklindeki ifadesi, kullanmış olduğu "güç/yeti (kudret)" kavramının "mutlak" bir anlam içerdiğini belirtmek için olduğunu söyler. Nitekim Sebzevârî burada "güç" (kudret) kavramının mutlak bir anlamda kullanılmasının temel sebebi olarak bu kavramın aynı zamanda tüm yönlerden kendisiyle Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-vücûd) olan Zorunlunun bizzât olan Kudretini de kapsayacak bir şekilde olmasından dolayı olduğunu belirtir.[631] Sebzevârî şayet "kudret" kavramını "mutlak" anlamda kullanmamış olsaydık tüm yönlerden yani diğer bir ifadeyle tüm sıfatlarında Kendisiyle Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-vücûd) olan Zorunlunun kudretini imkân dâhilinde kabul etmiş olacağımızı söyler.[632]

Sebzevârî güç (kudret) kavramının mutlak anlamda kullanılmasının daha iyi anlaşılabilmesi için gücün (kudret) aktif (fi'ili) bir kuvve yani etkileyen (müessir) bir kuvvet olduğunu tasavvur etmemiz gerektiğinin altını çizer. Sebzevârî etkileyen kuvvete şayet bilgi (ilim) ve irade/dileme (meşiyyet) eşlik ediyorsa güç/kudret kavramını mutlak bir anlam örgüsü içerisinde kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Zira mutlak anlamında güç, bilgi ve iradeden fiilin sadır olmasıdır. Nitekim Sebzevârî filozofların Kadir-i Mutlak için şöyle söylediklerini belirtir; "eğer O, dilerse olur, O, dilemezse olmaz." Sebzevârî mutlak anlamdaki güç/kudret için uygunluk, imkân ve fiilden kaçınma yani kabullenmeme şeklindeki ontik bir takım kavramların söz konusu olamayacağını belirtir.[633]

Güç ile fiil arasında var kabul edilen metafiziksel ilişkinin bir anlamda ontolojik niteliğini belirleyen temel unsurlardan biri de öncelik-sonralık şeklinde aklın varlığa ilişkin yapmış olduğu değerlendirmesidir. Öncelik-sonralık şeklinde kendini açığa çıkaran varlığa ilişkin bu çözümleme bize güç ile fiil arasında üç ontolojik ilişki biçimi sunar. Sebzevârî bu üç varlıksal ilişki biçimini şöyle açıklar; ı) mutlak anlamda fiilin

---

[629] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.453-454
[630] Âl-i İmrân Sûresi 3/6
[631] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 325-326
[632] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.454
[633] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 326

güce karşı önceliği. ıı) yalnızca gücün zaman ile fiile olan önceliği. ııı) güç ile fiilin eşzamanlı olması.

Sebzevârî öncelikli olarak güç ile fiilin eşzamanlı oluştuğunu ileri süren Eşari'yi hedef alır. Zira Sebzevârî özellikle Eşari'nin gücün fiil ile eşzamanlı olduğunu yani kesbin, insan gücünün güç yetirilen şeyle (makdûrun aleyh) birlikte olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduğunu belirtir.[634] Fakat Sebzevârî bu görüşün itibar edilecek bir yönünün olmadığını söyler. Nitekim Sebzevârî, Eşari'nin inanmayanların yani kâfirlerin ahlaki olarak sorumlu olduklarını ve iman etmekle mükellef oldukları gibi ibâdet etmekle de mükellef olduklarını bundan dolayı ibâdet etmedikleri için de ayrıca ceza görecekleri şeklindeki yaklaşımının güç ve fiilin beraberce bulunması şeklinde ileri sürülen bu görüş bağlamında yanlış sonuçlar doğuracağını belirtir. Sebzevârî Eşari'nin ileri sürmüş olduğu güç ve fiilin eşzamanlı olduğu tezini doğru kabul etmemiz halinde iki saçma (muhal) sonuçtan biriyle karşı karşıya kalacağımızı söyler. Sebzevârî bu sonuçlardan birinin âlemin kıdemini yani âlemin ezeli oluşunu gerektirdiğini diğer sonuç ise Allah'ın kudretinin hâdis olduğunu yani sonradan var olduğunu gerektirmesidir.[635]

Daha sonra Sebzevârî mutlak anlamda fiilin, üstünlük (şeref) bakımından, zamansal bakımdan, özsel (zâtî) olma bakımından ve önceliğin diğer bütün yönlerini kapsayacak şekilde gücün/kuvvenin üzerine bir önceliği olduğunun altını özellikle çizer.[636] Fiilin üstünlük bakımından olan önceliğini onun fiil oluşu bakımından fiil olması yönüyle kuvveden daha değerli ve üstün olması şeklinde açıklar. Fiilin zamansal bakımdan önceliğini ise oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) aleminden olan cüz'i durumlara özgü olan kuvvenin, cüz'i fiil üzerine önceliği olduğu gibi aynı şekilde bu kuvve üzerine de başka bir cüz'i fiilin önceliğinin söz konusu olması şeklinde açıklar.[637]

Sebzevârî fiilin karşıtı anlamındaki gücün/kuvvenin yalnızca zaman ile fiil üzerine bir önceliğinin olduğunu söyler. Ancak gerçekte ise bunun, güçten/kuvveden olan tekilin/ferdin, fiilden olan tekil/ferd üzerine olan bir öncelik olduğunu belirtir.

---

[634] Eş'arî'nin Allah'ın kudreti, yaratması ve kesb konusuyla ilgili görüşlerini ve bu konular etrafında yapılan kelami tartışmalar ile irade konusu ve kulların fiileriyle ilgili geniş bilgi için bk. el-Eş'arî, Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l-Musallin, tas. Hellmut Ritter, Franz Steıner Verlag GMBH, Wıesbaden, 1980, s.538-542; el-Eş'arî el- İbâne an usûlu'd-diyâne, tah. ve tlk.Beşîr Muhammed Uyûn, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Beyrut, 2010, s.122-131, 132-154

[635] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 326; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.455

[636] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 326

[637] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.457

Sebzevârî bu önceliğin ardışık ve dönüşümlü bir şekilde gerçekleştiğini ifade eder. Fakat Sebzevârî burada söz konusu edilen fiilin karşıtı anlamındaki gücün/kuvvenin, fiile olan zamansal önceliğinin metafizik anlamda kabul edilen bir öncelik olmadığını önemle belirtir.[638] Zira gücün kendi özsel (zâtî) niteliğiyle öncelikli olarak var olması mümkün değildir. Bundan dolayı güç, kendisiyle varlık kazanacağı ve bilfiil var olması gerekli olan bir cevhere muhtaçtır. Nitekim bu anlamıyla gücün ontolojik bir fakirlik içerisinde olduğu kabul edilir. Çünkü bilfiil var olmayan bir şey bir başka şey için ontolojik anlamda ve imkan bağlamında varlık kazanmaya hazır durumda bulunamaz. Zira mutlak anlamda var olmayan bir şey, başka bir şeyi yani formu (sûret) kabul etmesi de mümkün değildir. Nitekim varlık kazanmış tüm şeyler bilfiil var olan şeylerdir. Şayet tüm şeyler bilfiil olmamış olsalardı asla bilkuvve de olamazlardı.[639]

Nitekim Sebzevârî fiilin özsel anlamda ontolojik önceliğinin altını çizer. Zira var olanların yani mevcut olanlar hepsi varlık kavramı içerisinde değerlendirildiğini ifade eden Sebzevârî mevcut olanların yani dış gerçeklik kazanmış olan tüm varlığın fiili bir konumda olup onların ontolojik doğalarının bilkuvve ile bozulmadığını belirtir. Çünkü Sebzevârî fiil halinde bulunanların var oluşun sebebi olduğunu söyler. Bundan dolayı fiil durumunda bulunan varlığın hem "sermedi" hem de "dehri" olarak kuvve üzerine bir önceliğinin söz konusu olduğunu belirtir. Sebzevârî ontolojik gerçekliğin saf halinin bozuluşunun kuvve ile olacağından bizim kuvvenin önceliği şeklinde kabul ettiğimiz olgunun gerçekte kuvvenin kuvveye olan önceliğinden başka bir şey olmadığını ifade eder.[640]

Fiilin özsel yani zâtî önceliği hem doğal (tab') hem nedensellik (illiyet) ve hem de mahiyet ile olan öncelik konusunda ortak bir ölçüdür. Nitekim fiilin kuvveye olan nedensellik şeklindeki önceliği, tüm yönlerden bilfiil olan Kendisiyle Zorunlu Varlığın (Vâcibü'l-vücûd) kendi sebeplilerine (ma'lûl) olan önceliği gibidir. Aynı şekilde doğal önceliği de "bir" rakamının "iki" rakamına olan önceliği şeklindeki ardışıklık ilkesi çercevesinde değerlendirebiliriz. Zira "bir" rakamı bilfiil iken "iki" rakamı bilkuvve durumundadır. Mahiyet ile olan önceliği ise bir şeyin cüzlerinin yine o cüzlerden oluşan birleşik (mürekkep) şeye olan önceliği şeklinde açıklıyabiliriz.[641]

---

[638] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 326
[639] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.456
[640] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.457; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 326
[641] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.457

Sebzevârî'nin yukarıda zikretmiş olduğu gücün zaman ile fiile olan önceliği meselesinin daha iyi anlaşılabilmesi için şu örneği zikredebiliriz. Kendisinde zigotu (alak) kuvve olarak barındıran spermanın (nutfe) zaman bakımından zigot üzerine bir önceliği söz konusudur. Yine kendisinde embriyonu (mudga) kuvve olarak bulunduran zigotun kendisinde "insan oluşu" kuvve olarak barındıran embriyona karşı bir önceliği söz konusudur. Bu anlamda embriyonun da "insan oluşa" bir önceliği söz konusudur. Burada da görüldüğü üzere kuvvede bulunan bir tekilin fiilde bulunan bir tekile olan önceliği söz konusudur. Yoksa buradaki öncelik mutlak anlamıyla kuvvetin mutlak anlamıyla fiilin üzerine olan bir önceliği değildir. Nitekim "insan oluş" gücü olan embriyo, spermaya nisbetle fiil olan zigottan sonra gelmiştir.[642]

Sonuç olarak varlığın esas oluşunu benimseyen ve tüm felsefi görüşünü bu teze dayandıran Sebzevârî mutlak anlamda ve tüm yönlerden fiilin güce karşı metafizik ve ontolojik temelde tartışmasız bir önceliği olduğunu kabul eder.

---

[642] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.456

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. NEDENSELLİK (İLLİYET) VE NEFS TEORİSİ

4.1. Sebep (İllet) Ve Sebepli (Malûl) Kavramlarının Tanımı

Sebzevârî sebebi (illet) bir şeyin mutlak anlamda, sudur etmesi veya varlık (kıvâm) kazanması bakımından ister eksik olsun isterse tam olsun kendisine muhtaç olduğu ve ihtiyaç duyduğu şey şeklinde tanımlar. Sebepliyi (malûl) ise muhtaç olan şey şeklinde niteler.[643] Sebep (illet) kavramı iki anlam içerir. Bunlardan biri; bir şeyin varlığı için kendi varlığı gerekli/zorunlu olan ve bir şeyin yokluğu için kendi yokluğu gerekli/zorunlu olan şey anlamındadır. Diğer anlamı ise; bir şeyin varlığının kendisine dayandığı ve onunla var olduğu (tevekkaf) şey anlamındadır.[644] Sebep ve sebepli kavramlarıyla ilgili olarak yapmış olduğumuz bu kısa tanımlamadan sonra konuyu biraz daha geniş tutarak açıklamaya çalışalım. Zira felsefi tartışmalarda nedensellik konusu metafizik anlamda önemli bir yer tutar.

4.2. Sebebin (İllet) Kısımları

Sebzevârî sebebi (illet) eksik, tam, hariç ve dâhil olmak üzere dört kısma ayırır.

1) Tam sebep (illet-u tââmme): Bir şeyin ontolojik anlamda ihtiyaç duyduğu şeylerin tamamına denir.

2) Eksik sebep (illet-u nâkısa): Bir şeyin varlık kazanma sürecinde ihtiyaç duymuş olduğu bazı şeylere denir.[645] Eksik sebep için varlık ve yoklukla ilişkilendirilmesi bakımından üç ontolojik durum söz konusudur.

- ***i.*** bir şey yokluk bakımından bir sebebe dayanıyorsa onu engelleyen (el-mânı') olarak isimlendiririz. Çünkü bu sebep o şeyin var olmamasının nedenidir.
- ***ii.*** bir şey hem yokluk hem de varlık bakımından bir sebebe dayanıyorsa biz bunu madde olarak isimlendiririz. Zira burada varlık ve yokluk eşit olup imkân olgusu bağlamında mümkün varlıktan bahsetmekteyiz.

---

[643] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.406
[644] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.521
[645] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.521; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.406

iii. bir şey yalnızca varlık bakımından bir sebebe dayanıyorsa o zaman burada o sebep için iki durum söz konusudur; a) ya bu sebep sebeplinin mahiyetinin var oluşuna dâhildir ya da bu sebep sebeplinin mahiyetinin dışındadır (haric).[646]

Dâhil olan sebep için iki durum söz konusudur; 1- sebep güç (kuvve) halindeki sebepli ile bulunuyorsa bu maddedir. 2- sebep fiil halindeki sebepli ile bulunuyorsa o zaman bu da sûrettir.

Hariç olan sebep için ise üç durum söz konusudur; 1-sebep sebeplinin dışında olup varlık onun nedeniyle var olmuştur. Bunu "fâil" olarak isimlendiririz. 2- sebep sebepli için dışarıda olup varlık onun için meydana gelmiştir. Bu da "amaç/gâye" olarak isimlendirilir. 3- sebep sebepli için ne fâildir ne de gâye ise o zaman "şart" olarak isimlendirilir.[647]

Sebzevârî maddi (unsurî) ve şekli (sûri) sebebin her ikisinin varoluşla (kıvâm) ilişkili olduğunu belirterek mümkün varlıkların yani cisimlerin varoluş süreçinde (kıvam) maddi ve şekli sebebe muhtaç olduğunu söyler. Zira bir şeyi o şey kılan ve varlığa ilişkin en temel hakikati oluşturan "genel anlamdaki" mahiyet bu iki sebeple doğrudan ilişkilidir. Ancak Gök Akılları (el-'ukûlü'l-mücerred) gibi cisim olmayan soyut varlıklar (el-mufârak li'l-madde) için "maddi" ve "şekli" sebep söz konusu değildir. Bu maddeden soyut varlıklar için yalnızca "fâil" ve "gâi" sebep söz konusudur. Sebzevârî "madde" ve "sûret" kavramları için cins ve fasl kavramlarını da kullanabileceğimiz ifade eder. Nitekim duyulur maddi (cismani) birleşik (mürekkep) varlıklar "cins" denilen "madde"yi ve "tür" denilen "şekli/sûreti" içerirler. Fâil sebep ve gâye sebebin ise varlıkla (vücûd) ilişkili olduğunu ifade eden Sebzevârî bir şeyin varlık içinde sâdır olması diğer ifadeyle var olması için "fâil" ve "amaç/gâye" sebebe muhtaç olduğunu belirtir. Yine ayrıca Sebzevârî "maddi" ve "şekli" sebebin her ikisinin dâhili sebep, "fâil" ve "gâye" sebebin ise harici sebep olduklarını belirtir.[648]

Sebzevârî bu konudaki genel anlayışı benimseyerek "maddi/unsuri" "şekli/sûri" "fâil/etken" ve "amaç/gâye" olmak üzere dört sebebi kabul eder. Ancak yukarıda bahsetmiş olduğumuz üzere Sebzevârî "şart", "madde" ve "engelin (mâni') bulunmaması" şeklinde sebep ve sebepli bağlamında kullanmış olduğu kavramları bu

---

[646] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.521
[647] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.406; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.521
[648] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.406

dört sebebin dışında tutarak bunları fâilin etkisinin tamamlayıcı unsurları şeklinde tanımlayabileceğimiz gibi bu kavramları maddeyi kabul etmedeki kararlılığın bir parçası şeklinde de nitelendirebileceğimizi ifade eder. Sebzevârî sebepliliğin (ille) bundan başka kısımlarının olmadığının da altını çizer.[649]

4.2.1. Etken (Fâil) Sebep

4.2.1.1. Fâilin Kısımları

Sebzevârî fâili, bit tab, bil kasr, bil kasd, bilcebr, bit teshir, bit tecelli, bil inayet, bir rıza olmak üzere sekiz kısma ayırır.[650]

1. Doğal/Tabiî Fâil (Fâil bi't-tab'): Bu konumda fâil kendi eyleminin (fiil) bilgisine sahip değildir. Ancak fâilin eylemi (fiil) kendi ontolojik konumu ve doğasıyla (tabiat) uyumludur. Sebzevârî'nin bu tanımı iki temel sınırlamayı içerir; bunlardan biri I- fâilin kendi eyleminin bilgisine sahip olmaması diğeri ise II-fâilin eylemiyle ontolojik konumunun uygunluğudur.[651] Buna örnek olarak havaya atılan bir taşın yukarıdan aşağıya düşmesini verebileceğimiz gibi kalbin kanı bedenin diğer bölgelerine pompalamasını da örnek olarak zikredebiliriz.[652]

2. Zorlama Fâil (Fâil bi'l-kasr): Bu şekliyle fâil kendi eyleminin bilgisine sahip olmadığı gibi fâilin eylemi kendi ontolojik konumuyla da uyumlu değildir. Zorlama fâil, doğal (tabiî) fâile eyleminin bilgisine sahip olmama yönüyle benzerlik gösterirken kendi ontolojik doğasıyla uygunluk içermemesi yönüyle de ayrılır.[653] Buna örnek olarak havaya fırlatılan bir taşın yukarıya doğru olan hareketi taşın doğasına uygun değildir. Zira taşın kendi ontolojik gerçekliğinde var kabul edilen güç (kuvve) nedeniyle taşın doğal olarak aşağıya doğru hareket etmesi gerekir. Ancak burada taşın doğasını etkileyen ve zorlayan bir etken söz konusudur.[654]

3. Cebri Fâil (Fâil bi'l-cebr): Burada fâil kendi eylemi (fiil) hakkında bilgi sahibidir. Ancak fâilin eylemi (fiil) kendi iradesi ve isteğiyle değildir. Bu durumdaki fâil cebri yani dışarıdan zorlanmış şeklinde nitelenir. Cebri fâil, bu anlamıyla hem doğal fâilden hem de zorlama fâilden farklıdır. Zira cebri fâil kendi eylemini (fiil) bilirken bu

---

[649] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.521
[650] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 406-407
[651] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 407;409; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.522
[652] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.102
[653] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 407;409
[654] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.102

her iki fâil kendi eylemlerinin (fiil) bilgisine sahip değillerdir. Yine ayrıca cebri fâilin eyleminde kendi iradesi söz konusu değildir.[655] Buna örnek olarak oruç tutan bir kişinin yemeye zorlanmasını verebiliriz. Zira burada kişi dışarıdan kendisine yapılan baskı sonucu istemediği bir işi yapmak zorunda kalmıştır. Burada fâil tercihini (muhtar) kullanamayacak kadar istemediği bir işi yapmaya zorlanmış olup fâil zorunlu (mecbur) bırakılmıştır.[656]

4. Uygunluk Şeklinde Olan Fâil (Fâil bi'r-rıza): Sebzevârî bu kısım fâili hem kendi eylemi (fiil) hakkında bilgi sahibi hem de eylemi kendi irade ve isteğine bağlı şeklinde tanımlar. Sebzevârî fâilin eylemi hakkındaki detaylı (tafsîli) bilgisinin, eyleminin (fiil) özdeşi/aynısı olduğunu belirtir. Diğer bir ifadeyle fâil, bir nesneyi tasavvur ettiğinde zihinde bu nesneye ait oluşan form (sûret) söz konusu fâil için hem kendi bilgisidir hem de onun eylemidir. Ancak fâilin kendi eylemi hakkında ulaşmış olduğu bu detaylı bilgiden önce fâil için aslında genel (icmâli) bir bilgi söz konusudur. Sebzevârî'nin bu kısım fâil ile ilgili olarak yapmış olduğu bu epistemolojik süreci biraz daha yakından tahlil ettiğimizde bu fâilin eylemi (fiil) hakkında söz konusu olan önceki bilgisi detaylı olmayan (icmâli) bir niteliğe sahiptir. Yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi Sebzevârî eylemden önce fâil için yalnızca eylemi ile ilgili olarak detaylı olmayan (icmâli) bir bilginin söz konusu olduğunu söyler. Ancak ne zaman fâil bir konuda kendi iradesiyle bu konu ile ilgili olarak bir eylem gerçekleştirdiğinde artık burada fâil için detaylı (tafsîli) bir bilgi söz konusudur. Fâilin bu konuda gerçekleştirmiş olduğu eylem ile bu eylemin bilgisi özdeş (ayni) konumdadır.[657] Sebzevârî bu fâilin eyleminin bilgisinin eylemiyle beraber bulunmasını, yani beraberliği (ma'iyye) kavramsal açıdan değerlendirirken fâilin eyleminin bilgisinin fâilin bilgisiyle olan özdeşliğini ise ölçüt (misdak) yönüyle değerlendirir. Sebzevârî tanımlama açısından bu ikisinin farklı kavramlar olup birbirleriyle kavramsal gerçeklikte uyum içinde olduklarını ifade eder. Ancak ontolojik gerçeklik yönüyle bu iki kavramı değerlendirdiğimizde ise bu iki farklı anlama sahip kavramların tek bir ontolojik gerçekliğe işaret ettiklerini yani ölçüt olduklarını söyler.[658]

---

[655] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 407;409; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.522
[656] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.102
[657] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s. 407;409
[658] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.522

Burada fâil bir şeyi kendi zâtıyla bildiğinden dolayı fâilin zâtı doğrudan eylemi (fiil) için bir sebep (illet) kabul edilir. Sebep (illet) ise kendi sebeplisini (ma'lûl), kendi bilgisini ve kendi zâtını bilen bir konumdadır. Konuyu biraz daha somutlaştırmak adına insan için "yazar" olabilme niteliğini örnek olarak zikredebiliriz. Bir kişi herhangi bir konuda bir makale kaleme almak istediğinde bu makale ile ilgili olarak yazacağı şeyler o kişinin zihninde genel hatlarıyla ve genel kalıplarıyla mevcuttur. Yani makalenin konusuyla ilgili bilgisi genel düzeydedir. Ancak kişinin sahip olmuş olduğu bu genel bilgiler makaleyi yazma esnasında çoğalmaya ve genişlemeye başlar. Nitekim bu kişi makaleyi yazmadan önce bu konuda sahip olmuş olduğu bilgisi genel (icmâli) ve belirginleşmemiş (müphem) bir özelliktedir. Ancak yazma esnasında konuyla ilgili olarak zihninde var olan genel içerikli birçok formu (sûret) düzenleyerek ve genişleterek daha çok bilgi sahibi olur. Böylece eyleminden önce ele alacağı konu hakkında genel bilgi sahibi olarak nitelediğimiz fâil eyleminden sonra daha geniş ve daha detaylı bilgi sahibi olmuş şeklinde nitelenir.[659]

5. Amaç/Kasti Fâil (Fâil bi'l-kasd): Sebzevârî bu fâilin kendi eyleminin bilgisine önceden sahip olduğunu belirtir. Yani eyleminden önce fâil bu eylemle ilgili bir bilgiye sahip olup eyleminin bilgisi onun eylemini önceler bir konumdadır. Zira fâilin eylemi hakkındaki bilgisi detaylı olup bu bilfiil detaylı bilgi, fâilin özsel (zâti) bilgisinden çıkarılmıştır. Sebzevârî aynı zamanda bu fâilin eyleminin de iradeli olduğunu söyler. Ancak Sebzevârî bu iradenin fâilin kendisinde yani fâilin zâtında ilave (zâid) bir etkenle (âmil/faktör) gerçekleştiğini ifade eder. Zira bu ilave etken bir amaca yönelik olup fâili eylemi konusunda motive eder. Nitekim bu etken/sebep gerçekleştiğinde irade de eylemi (fiil) ortaya çıkararak eylemi gerçekleştirir. Bir başka ifadeyle fâilin eyleminden (fiil) önce sebepli (ma'lûl) bilinir ve fâilin bilgisi bu ilave etkenle ilişkilidir. Ancak aksi söz konusu olduğunda yani bahse konu olan fazladan var olan etken bulunmadığında ise irade de bu eylemi gerçekleştirmez. Örneğin insanın kendi tercihine bağlı olan eylemlerinde (fiil) herhangi bir şekilde tasarrufta bulunduğunda söz konusu olan ilave etkenin/sebebin var olması kaçınılmaz olur. Yani söz konusu olan ilave etken nedeniyle irade eylem (fiil) için gerçekleştiğinde fâil de bu eylemi kaçınılmaz olarak yapar. Sebzevârî buna örnek olarak yukarıda ki gibi "yazar" olabilmeyi verir. Sebzevârî bu kişinin teknik anlamda yazma eylemiyle ilgili olarak yazmadan önce geniş bir şekilde

---

[659] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.103; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.522-523

bilgisinin söz konusu olduğunu söyler. Ancak bu yazmayla ilgili bilgisi eylem halinde değildir. Sebzevârî fâilin sahip olmuş olduğu yazmayla ilgili bu bilgisi bir amaç ve faydaya yönelik olarak yazma eylemi gerekli olduğunda bu bilginin yazma eyleminin kaynağı konumunda olduğunu belirtir.[660]

6. Önbilgi sahibi olan Fâil (Fâil bi'l-inâyet): Sebzevârî inâyet fâili eyleminin (fiil) bilgisine sahip olduğu gibi aynı zamanda eylemini gerçekleştirmede de irade sahibi olduğunu belirtir. Sebzevârî'nin bu tanımından hareketle inâyet fâilin bu iki temel özelliği bakımından hem "amaç/kasti fâil" ile hem de "uygunluk şeklinde olan /rıza fâille" ortak bir özelliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ancak inâyet fâil için özsel (zâti) konumunda detaylı (tafsîli) bilgiye sahip olması söz konusu olduğunda bu özelliğiyle de "uygunluk şeklinde olan /rıza fâilden ayrılır. Zira inâyet fâilin özsel (zâti) konumunda önceki detaylı (tafsîli) bilgiye sahip olması söz konusu iken "uygunluk şeklinde olan /rıza fâilin ise özsel konumunda detaylı olmayan (icmâli) bir bilgiye, eylemi (fiil) halinde ise detaylı (tafsîli) bilgiye sahiptir. Sebzevârî burada inâyet fâil için söz konusu olan bu eylemini (fiil) önceleyen yani eyleminden önce gelen detaylı (tafsîli) bilginin, bu fâilin özsel (zâti) niteliğinin özdeşi yani aynısı olmayıp aksine bu fâilin özsel niteliğine yani zâtına ilave (zâid) olduğunu belirtir. Sebzevârî yukarıda da değindiğimiz gibi eyleminden önce gelen bu detaylı bilginin kendisinin aktif olarak eylem (fiili) halinde oluştuğunu söyler. Nitekim Sebzevârî detaylı eylem halindeki (fiili) bu bilgiyi, sebeplinin (ma'lûl) yani bilinenin (ma'lûm) varlığının çıkış kaynağı (menşei) şeklinde tanımlar. Bir başka ifadeyle bilginin nesnesine yani fiiline kaynaklık edip onu üreten olarak ifade eder.[661]

7. Tecelli Fâil (Fâil bi't-tecelli): Sebzevârî bu fâili, eyleminin (fiil) bilgisi kendi varlığının bilgisiyle özdeş yani kendisiyle aynı olup kendini bilmesi şeklinde tanımlar. Sebzevârî söz konusu olan bu özdeşliği eylemin ayrıntılı olmayan yani genel (icmâli) bilgisinin detaylı (tafsîli) bir şekilde ortaya çıkan (keşf) bilgisiyle aynı olduğu şeklinde değerlendirir. Sebzevârî detaylı bilginin aynısı olan bu genel bilgiye sahip olan fâili tecelliyle fâil şeklinde tanımlar. Tecelliyle olan fâilin bu bilgisi detaylı (tafsîli) olup eyleminden (fiil) önce kendisinde mevcuttur. Sebzevârî bu eylemin aktif (fi'lî) önceden

---

[660] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.407, 409; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.523; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.104

[661] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.407, 409; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.105

var olan ve detaylı bilgisinin söz konusu fâilin özdeşi (aynısı) olduğunu belirtir. Sebzevârî bu özdeşliği söz konusu fâilden ortaya çıkan (sudur) eyleminin detaylı ve öncelikli bilgisinin yine bu fâilin özü itibariyle (bizâtîhi) var olan bilgisi dâhilinde olduğunu söyler.[662]

Sebzevârî içlem-kaplam bağlamında ifade etmiş olduğu bu ontolojik konumlandırmayı detaylı akılların yani detaylı akledilenlerin (ma'kûlât) genel ve basit akıl yani detaylı bilgiyi oluşturan alışkanlık/yetenek (meleke) içinde var olduğu şeklinde izah eder. Diğer bir ifadeyle bu detaylı akledilenler ile basit akıl arasında ontolojik bir gereklilik söz konusudur. Zira detaylı akledilenlerin var olmaları basit aklın varlığıyla mümkün olduğu gibi basit aklın var oluşu da bu detaylı akledilenlerle mümkündür. Sebzevârî'nin burada bahse konu etmiş olduğu "detaylı akledilenler" den (el-ma'kûlâtu'l-mufassala) kastının "kalb/kalp" olduğu şeklindedir. Zira detaylı akledilenlerin ontolojik mertebesinde bulunan nefs "kalb" olarak isimlendirilir. Yine Sebzevârî'nin burada ifade etmiş olduğu detaylı sûretleri var eden yetenek diğer ifadeyle basit akıldan kastının ise "ruh" olduğunu söyleyebiliriz. Zira basit aklın ontolojik mertebesinde bulunan nefs "ruh" olarak isimlendirilir. Ancak bu iki kavramla ilgili olarak iki farklı görüş daha mevcuttur. Bunlardan biri; tafsili akıllardan murat bilfiil akıl mertebesinde bulunan nefsi nâtıkadır. Diğeri ise tafsili akıllardan kastın mufarak akıllar, basit akıldan kastın ise aklı evvel olduğu şeklindedir.[663]

Yukarıda da belirttiğimiz gibi fâil için söz konusu olan bu detaylı bilgi, bu fâilin özü itibariyle (bizâtihi) sahip olmuş olduğu genel (icmâli) bilginin özdeşidir. Ancak burada tecelli fâil için söz konusu olan detaylı (tafsîli) bilgi ne inâyet fâil için söz konusu edilen detaylı (tafsîli) bilginin benzeridir ne de bahse konu olan genel (icmâli) bilgi uygunluk şeklinde kabul edilen fâilde (fâil bi-r rıza) söz konusu edilen genel (icmâli) bilginin kendisidir. Zira inâyet fâilde söz konusu edilen detaylı bilgi fâilin özü itibariyle olmayıp kendisine eklenmiştir. Genel bilgiye gelince uygunluk şeklinde kabul edilen fâilde belirsizlik anlamını içerir. Zira "icmâl" kavramı iki temel anlam içerir. Bunlardan biri "belirsizlik" ve "karmaşıklık" (ibhâm) şeklindeki anlamı diğeri ise birleşiğin (terkib) karşıtı olan" basit" şeklindeki anlam örgüsüdür. Nitekim burada tecelli fâil için söz konusu edilen "icmâl" kavramı "basit" anlamında olup belirsizlik

---

662 Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.408-409

663 Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.526; Sebzevârî, Molla Hâdi, Ta'lîkât ala eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye, tlk ve tsh. Seyyid Celâleddin Aştiyânî, Dâru ihyâu't-turâsü'l-arabî, Beyrut, 1981, s.697

anlamını içermez. Zira Vâcibü'l-vücûd icmâli bilgi sahibidir dediğimizde buradaki kastımız Tanrı'nın bilgisinin basit olmasıdır. Tanrı için söz konus edilen bu basit bilgi, tüm tafsîli bilgileri kapsayan ve kuşatandır. Diğer bir ifadeyle Tanrı için söz konusu olan bu icmâli bilgi tüm tafsîli bilgileri içine alarak onları kapsar.[664]

Sebzevârî burada ifade etmiş olduğu "icmâl" kavramından bu varlığın basit oluşunu kastettiğini söyler. Zira varlığın bu aşamada basit oluşundan dolayı hala kendi ontolojik birliğini koruduğunu belirtir. Ancak bu basit varlığın kendi özünde (zât) her yöne yayılıp genişleme (inbisât) özelliğine de ayrıca sahip olduğunu söyler. Sebzevârî bu fâilin aynı zamanda detaylı (tafsîli) bilgi sahibi de olduğunu belirtir. Sebzevârî burada zikretmiş olduğu "tafsîli" kavramından kastının bu varlığın tüm varlığı kapsadığı şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Nitekim Sebzevârî bu fâilin detaylı bilgisinin söz konusu fâilin kendi ilahi ilminde belirginleşip var olan "ebedi arketipler" yani "a'yan-ı sâbite" nin tümünü kapsadığını söyler. Zira bu detaylı bilginin kapsayıcılığı, ilahi "esma" ve "sıfatların" yalnızca bu arketipler için bir gereklilik olduğu yönüyledir.[665]

Sebzevârî varlık için söz konusu olan bu ontolojik gerekliliğin sonradan olan bir gereklilik olmadığının altını çizer. Sebzevârî bu metafizik zorunluluğu isimlendirilen (musemma) kişiler için isim kavramının gerekliliği nasıl ise ilahi esmanında bu ontolojik modeller için gerekliliğinin aynı şekilde olduğunu söyler. Sebzevârî tecelli fâil için söz konusu olan bu detaylı bilgiyi, metafizik bir çercevede izah ettikten sonra haklı olarak şu soruyu sorar; hangi detaylı bilgi bu zikretmiş olduğumuz bilgiden daha fazla bir ayrıntı ve bilgi içerebilir? Sebzevârî tecelli fâilin eylemini (fiilini) yukarıda zikretmiş olduğu diğer tüm fâillerin eylemlerinden ayrı tutar. Nitekim Sebzevârî tecelli fâilin sahip olmuş olduğu bu ontolojik ve metafiziksel üstünlüğü "nur" kavramı üzerinden örneklendirmeye çalışır. Sebzevârî nurun aydınlığı güçlü ve şiddetli olduğunda ayırt edilmenin de o denli daha açık ve belirgin olacağını söyleyerek tecelli fâil ile diğer fâiller arasındaki metafiziksel farka dikkat çeker. Ancak Sebzevârî bu fâiller arasında var olan bu ontolojik farklılığı metafizik temelde birbirlerinden ayrı, aralarında hiçbir ontolojik ve metafiksel bağın mevcut olmadığı şeklinde bir ayrımı (beynune) da kabul

---

[664] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.409-410; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.106

[665] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.408-409; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.524; Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, s.82

etmez. Zira varlık öncelikli yani asil olduğundan tüm bu failler arasında ontolojik birliği sağlayan "varlık" söz konusudur. Varlık tek bir ontolojik köken olduğundan İlahi Varlık varlığıyla tüm "isim" ve "sıfatları" kuşattığı gibi bütün mahiyetleri de içerir.[666]

Zira Sebzevârî Tanrı'nın "basîtu-l hakikat" olarak varlığın ve fiilerin tümünü kuşattığını belirtir. O "basitul hakikat" olduğundan hiçbir eylem onun sonsuz ve sınırsız fiilinin genişliğinden ve hiçbir varlık da onun varlığının dışında düşünülemez. Sebzevârî belirginleşmeyi (inkişâf) sağlayan külli kavramlar (es-suveru'l-ilmiyye) nasıl ki kavramların kendileri için söz konusu ise aynı şekilde belirginleşmenin onunla gerçekleştiği Tanrı'nın kuşatıcı varlığı da tüm varlık için geçerlidir. Çünkü O, varlığın tümü olduğu gibi O'nun zâti bütünlüğü de varlıktır. Zira bir şeyin şey oluşu yani var olması O'nun kemaliyledir. Sebzevârî Tanrı'nın varlık, nur ve gerçek olması sebebiyle O'nun zâtının sanki tüm varlığın tezahürü olduğunu söyler. Sebzevârî Tanrı'nın bilgisi, kendi zâtının hariçinde olanın bilgisini zorunlu kıldığı yönüyle kendi zâtını da bildiğini ifade eder. Sebzevârî O'nun eyleminin bilgisi, eyleminden önce detaylı bir bilgi şeklinde olduğunu belirterek Fâil'in yani Tanrı'nın bilgisi özü gereği olup (bizâtîhi) eyleminin (fiil) bilgisinin de kendi zâtından olduğunu söyler. Tanrı'nın ilmi huzûri, fiili ve tek olduğundan tüm ilimler O'nun zâtında mündemiçtir. Aynı şekilde tüm fiiller de O'nun tek olan fiili içinde kabul edilir. Sebzevârî Tanrı'nın fiilinin "Kün" emriyle gerçekleştiğini söyler.[667]

8. Teshir ile Fâil (Fâil bi't-teshîr): Bu fâil her ne kadar diğer fâillerden bağımsızmış gibi ayrı olarak zikredilmiş olsa da aslında diğer bahse konu olan fâillerden farklı olmayıp her bir fâille ilişkilendirilebilecek ontolojik ve mantıksal bir uygunluk içerdiğini söyleyebiliriz.[668]

Sebzevârî "irade" ve "tabiat" her ikisi bir başka şeyin içten gelen güdüleyici (zorlayıcı) etkisi altında meydana geliyorsa bu içten gelen zorlayıcı etki "teshîr fâil" olarak isimlendirilir. Sebzevârî "tabiatın" her ne kadar çekmek (cezb), itmek/atmak (def') ve dönüştürmek (ihâle) vb. birtakım eylemler için doğal fâil olmuş olsa da insan nefsi için musahhar kılındığını belirtir. Sebzevârî insan nefsini irade ve yönelime (kasd) sahip olan bir fâil şeklinde nitelendirir. Sebzevârî "nefs" ve "tabiat"ın her ikisinin birlikte Allah'ın emriyle ve ayrıca -tek gerçek Fâilin Allah olduğu gerçeği kabul

---

[666] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.524
[667] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.524; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.408
[668] Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.106

edilmek şartıyla- "tabiatın" da nefsin emriyle musahhar kılındığı yönüyle değerlendirildiklerinde "nefs" ve "tabiat" her ikisinin teshir fâil olarak nitelenebileceğini söyler.[669]

Teshir fâil kısmında ele alınan fâil ve fiili için bir başka fâil daha söz konusudur. Nitekim bu fâil yalnızca tek bir fiil icra eden bir özelliğe sahiptir. Örneğin insan ve insana musahhar kılınan organların eylemleri kendi ontolojik sınırları içerisinde bir sıra düzeni şeklinde gerçekleşir. Nitekim mide örneğinde olduğu gibi insana musahhar kılınan bu organ kendi fiili doğrultusunda yiyecekleri öğüten bir özelliğe sahiptir. Gerek bizim ve gerekse bize musahhar kılınanların eylemleri olsun tüm bu eylemler için bir başka fâilden daha söz ederiz. İşte biz ve bize musahhar kılınanların hatta tüm mümkün varlıklar ve onların tüm eylemleri için olan fâil Allah Teâlâ'dır. Zira O tüm bu fâillerin ve onların eylemlerinin tek gerçek fâilidir.[670]

Bundan dolayı eğer bir fâil için onun üzerinde bir başka fâilden söz ediyorsak bu fâil "fâil bi't-teshir" olarak isimlendirilir. Allah'a nisbetle insan "fâil bi't-teshir" dir. İnsana nisbetle mide fâil bit teshirdir. Nitekim Allah Teala insan için ve imkan dünyasındaki tüm failler ve eylemleri için "musahhar fâil" dir. Musahhar Fâil hiçbir şeyin veya kişinin kendisine teshir edemediği Fâil'dir. Aslında bu şekliyle teshir fâil sekizinci kısım şeklinde ayrı bir müstakil kısım değildir. Çünkü bu fâil tüm diğer yedi fâile uygunluk sağlayan ve hepsine şamil gelen bir fâil olduğundan ayrı bir kısım olarak değerlendirilmeyebilinir.[671] Fâil ile ilgili yapmış olduğumuz bu sınıflandırmadan sonra metafizik açıdan önemli sonuçları olan şu soru önem kazanmaktadır. Acaba bu zikredilen fâiller içerisinde hangisi Tanrı için söz konusu olabilir?

4.3. Hangi Fâil Çeşidi Allah İçin Uygundur

Sebzevârî yukarıda zikredilen fâiller arasında hangisinin "İlk" (el-Evvel) için uygun olabileceği tartışmasında irfani gelenek, Meşşailer, İşrakiler ve kelamcılar olmak üzere dört farklı görüşe yer verir. Sebzevârî irfani gelenekte İlk için uygun görülen fâil, tecelli şeklindeki fâil olduğunu söyler.[672]

---

[669] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.410
[670] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.527; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.106;
[671] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.410; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.527
[672] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.412

Sebzevârî akledilir formlar (es-suver'ul ilmiye) aracılığıyla bilinen varolanlara yani dış dünyadaki varlıklara olan nisbetle Meşşailerin fâilin kısımlarından İlk için kabul ettikleri fâil çeşitinin "inayet fâil" olduğunu söyler.[673]

Sebzevârî Meşşailerin inayet fâili Tanrı için uygun görmelerinin sebebi olarak İlk'in eylemini (fiil) önceleyen yani yaratma (îcâd) eyleminden önce gelen detaylı (tafsîli) bir bilginin söz konusu olduğunu kabul etmelerinden dolayı olduğunu belirtir. Nitekim Sebzevârî Meşşailerin fiilinden önce gelen bu bilginin aktif (fi'lî) halde bulunduğunu ve bu aktif (fi'lî) bilgiyi, yaratmanın yani îcâdın çıkış kaynağı (menşei) olduğunu kabul ettiklerini söyler. Diğer bir ifadeyle İlk'in idrak etmiş olduğu şey, İlk'in fiilinin ilkesi olup bu İlk'in fiili ise her şeyi yaratması anlamında olmasıdır. Sebzevârî İlk için söz konusu olan bu bilgiyi, Meşşailerin sadece akledilir olmaları bakımından Tanrı'nın zâtına izafe edebileceğimiz "yer etmiş/resmolan formlar" (es-suver'ul mürtesime) şeklinde kabul ettiklerini belirtir.[674]

Sebzevârî Meşşailerin İlk'in bilgisinin (ilim) zikredilen bu formlarla (sûret) olan temel metafizik ilişkisinin esasını bu formların fazladan (zâid) bir sebep (illet) olmaksızın Rububiyet âleminde yer etmeleri şeklinde kabul ettiklerini belirtir. Böylece Tanrı'nın öncelikli bilgisi (ilmi) hiçbir sebep olmaksızın bilen Tanrı'nın (âlim) zâtı için fazladan (zâid) ve detaylı (tafsîli) bir bilgi (ilim) olmuştur. Bu söz konusu olan metafizik konum ise özel anlamıyla "inâyet fâilin" esasını oluşturur.[675]

Ancak Sebzevârî Meşşailerin Rububiyet âleminde var olan "yer etmiş akledilir formlara" (es-suveru'l-ilmiyyeti'l-murtesime) nisbetle Tanrı için "rıza fâili" kabul ettiklerini söyler. Zira Tanrı bu formları (suver) bir başka formlar vasıtasıyla bilmez. Aksine bu formlar Tanrı için hem bir bilgidir (ilim) hem de bilinen (ma'lûm) yani Tanrı'nın eylemi (fiil) dir. Zira bu eylemin (fiil) bilgisi diğer bir ifadeyle sûretler bu eylemin özdeşi konumundadır. Böylece Tanrı'nın bu formlar hakkındaki öncelikli bilgisinin genel (icmâli) bir bilgi (ilim) şeklinde olduğu kabul edilir. Tanrı için söz konusu olan bu genel bilgi zâtı gereği olup bu bilgi Tanrı'nın zâtıyla özdeştir.[676]

Sebzevârî daha sonra İşrakilerin bu konudaki görüşlerini ele alır. Sebzevârî işrakilerin Tanrı için kabul etmiş olduğu fâil çeşitinin "rıza fâil" olduğunu ifade ederek

---

[673] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.412
[674] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.413
[675] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.409-410; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.527
[676] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.413; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.527-528

İşrakilerin Tanrı'nın rıza fâil oluşunu iki ontolojik alanla ilişkilendirerek temellendirdiklerini söyler. Sebzevârî işrakilerin Tanrı'nın "rıza fâil" oluşunu hem dış dünyadaki varlıkların eylemlerinin (fiil) tümü için ve hem de cüz'i/hususi varlıklar şeklinde gerçekleşmeden önce Tanrı'nın eşya hakkındaki ilminin metafiziksel esasını teşkil eden kendi özsel nitelikleriyle (bizzevâti) var olan akledilir formlar (sûretler) açısından değerlendirdiklerini belirtir. Sebzevârî burada zikretmiş olduğumuz Tanrı'nın ilminde var olan "akledilir formların" İşraki literatürde "nûrâni idelere" (el-müsülül nuriyye) karşılık geldiğini ifade eder. Platonun "ideler teorisinden" ödünç alınan bu kavramın Farabi tarafından "ilahi niteliğe sahip yer etmiş (mürtesim) formlar" şeklinde tevil edildiğini söyleyen Sebzevârî İşrakilerin özellikle "Tanrı'nın zâtında yer etmiş (mürtesim) formlar (sûretler)" şeklindeki Meşşailerin kullanmış olduğu bu ifadeden kaçındıklarını belirtir. Zira İşrakilere göre henüz varlığın kokusunu almamış olan bu "akledilir sûretler" ontolojik anlamda ve metafiziksel temelde Meşşailerin kullana geldiği "yer etmiş sûretler" den farklıdır. Zira İşrakiler, Meşşailerin aksine bu sûretleri kendi özsel nitelikleriyle (bizzevâti) varolan soyut cevherler şeklinde kabul ederler.[677]

Sebzevârî daha sonra kelamcıların bu konudaki görüşlerini ele alıp değerlendirir. Kelamcıların özellikle de Mutezilenin Tanrı'nın eylemleri (fiil) açısından Tanrı için "Kastı Fâil" görüşünü benimsediklerini belirtir. Zira Mutezile bir faydanın veya bir iyiliğin başkalarına ulaştırma örneğinde olduğu gibi Tanrı'nın eylemi için bir amaça yönelik olarak fazladan bir sebebin varlığını kabul ederler. Burada bahse konu olan bu "fazladan amaçlar" Tanrı'nın eyleminin sebebi (illet) olup "bu amaçlarla" Tanrı'nın eyleminin sebeplenmiş (mua'llel) olduğu görüşüne kail olduklarını söyleyebiliriz. Eşarilerin bu konudaki görüşlerine gelince onların da Mutezile gibi Tanrı için "Kastı Fâil" tanımını uygun gördüklerini ifade edebiliriz. Ancak Eşariler "kast" kavramını genel anlamı bağlamında kullanmayıp bu kavramı daha ziyade özel anlamıyla kullanmayı tercih ettiklerini görmekteyiz. Eşarilerin Tanrı'nın fiilinin bir amaca yönelik yani kasti olmasının fazladan bir sebeple olmayıp Tanrı'nın doğrudan amaca yönelik eyleminin kesin bir iradeyle gerçekleştiği şeklinde meseleyi ele aldıklarını söyleyebiliriz. Tabiatcı filozoflara gelince bunlarda Tanrı'nın fâil oluşunu "Tabi' Fâil" olarak kabul ederler.[678]

---

[677] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.413; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.528
[678] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.413; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.528-529

4.4. Gaye/Erek Sebep Konusu

Sebzevârî "gaye/erek" konusunun genelde felsefenin/hikmetin özelde ise metafiziğin önemli konularından biri olduğunu belirtir. Nitekim dört sebepten biri olan gaye/erek sebep bu anlamıyla Sebzevârî metafiziğinde nedensellik bağlamında öne çıkan bir kavram olmuştur.[679]

Gaye/erek, fâilin kendi eyleminde/fiilinde yönelmiş olduğu son yetkinlik (kemâl) noktasına denildiği gibi yetkinleşme sürecinde (tekâmül) şeylerin mevcut olan eksik (nâkıs) sûretinin en yetkin sûrete dönüşmesiyle tüm şeylerin varlığı için söz konusu olan en yetkin (ekmel) forma (sûret) denir. Diğer bir ifadeyle gaye formların formudur. Nitekim Sebzevârî bu en yetkin forma ulaşmayı yani gayenin gerçekleşmesinin değişim ve dönüşüm yoluyla gerçekleştiğini belirtir. Sebzevârî değişim şeklinde ortaya çıkan gayenin ise ontolojik sıradüzeni açısından dikey (tûli) varlık sıradüzeninin (hiyerarşi) kendisi olduğunu belirtir.[680]

Sebzevârî her fâilin kendi fiilinde nihai bir amaca/ereğe ulaşmak için bir çaba ve gayret içerisinde olduğunu belirtir. Sebzevârî bu anlamda fiilin başlangıç (mukaddime) olduğu ve araçsal (tevassüli) bir iyilik (hayr) özelliği taşıdığını söyler. Gayeyi ise başlangıcın kendisi (zâtı) olduğunu belirterek gayenin iyilik (hayır), yetkinlik (kemâl) ve kavuşma olduğunu ifade eder. Sebzevârî bilinçten (şuûr) yoksun olan tabiatın dahi nihai bir amaca yönelik olarak bir çaba içerisinde bulunduğunu söyler. Filozofumuz bilinçsiz varlıklar için bir gayeden bahsederken "Yüce İlkeler" (mebâdî âliye) olan Tanrı ve Gök Akılları (el-mufârakâtü'l akliye) için böyle bir gayeden söz etmemenin mümkün olmadığını belirtir. Aksine bu "Yüce İlkeler" için ontolojik bütünlük ve kozmolojik düzen açısından bir gayeden bahsetmek metafizik bağlamda daha anlamlı olduğunu söyler. Nitekim bilinç (şuûr) sahibi olmayan tabiatın dahi elde edeceği ontik içerikli bir amaç söz konusu iken bu "Yüce İlkeler" için bir amaçsızlıktan bahsetmek hem ontolojik hem de kavramsal gerçeklik açısından mümkün değildir. Zira bilinç (şuûr), varlık veya mahiyet bakımından bu "Yüce İlkelerin" zâtının özdeşi durumundadır. Nitekim Tanrı açısından mahiyet söz konusu olmadığından O'nun sıfatları Zâtının özdeşi olduğu gibi aynı şekilde Gök Akılları (mufârak akıllar) açısından da bilinç bu akılların varlıklarıyla özdeştir. Ancak bazı filozof ve kelamcılar bu yüce ilkeler için bir mahiyet ön gördüklerinden onlar açısından da bilinç bu yüce ilkelerin

---

[679] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.536
[680] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.536; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.II. s.112

mahiyetiyle özdeş kabul edilir. Netice itibariyle sahip oldukları bilinç (şuûr) ile kendi varlıkları özdeş olan fâilden yani yüce ilkelerden bir amaçtan yoksunluk içerisinde bulunduklarını söylememiz nasıl mümkün olabilir?[681]

Sebzevârî gaye/erek sebep bağlamında tabiatta işleyen ve geçerli olan bir bilinçten bahsederken aynı şekilde Tanrı'nın fiili bilgisi gereği tüm şeyler için en iyi sistemi (nizâm) var ederek her şeyi yerli yerinde yaratması olan inâyet kavramı temelinde ise bir düzenden söz eder. Ancak zorlama fâilin (fâil bi'l-kasr) eylemi şeklinde gerçekleşen yani fâilin kendi eyleminin bilgisinden yoksun olduğu ve fâilin eylemi kendi ontolojik konumuyla da uyumlu olmadığı birtakım olayların ise sürekli ve yaygın bir şekilde vuku bulmadığını aksine bunların çok kısa bir zaman diliminde gerçekleşip sonlandığını belirtir. Buna örnek olarak "bir taşın yukarıya doğru fırlatılmasını" verebiliriz.[682]

Zira Sebzevârî gaye konusunu inâyet ve ilâhi hikmet kavramıyla beraber değerlendirmek zorunda olduğumuzu belirtir. Aksi takdirde âlemi kör ve bilinçsiz bir tesadüfler yumağına teslim etmiş olacağımızı söyler. Hâlbuki âlemde geçerli olan inayetin metafizik yansımalarından olan kozmolojik düzeni ve ontolojik bütünlüğü göz ardı edemeyeceğimizi ifade eder. Nitekim Sebzevârî İlahi hikmetin ve Rabbani inayetin gereği, her mümkün şeyi kendi amacına ulaştırmak olduğunu belirtir. Sebzevârî "devamlı olan zorlama eylem" ile "yaygın olan zorlama eylemin" metafizik temelde İlahi hikmetin ve Rabbani inayetin gereğiyle bir çelişki oluşturacağını belirtir. Sebzevârî gaye kavramı için iki farklı varlık düzeyinden bahseder. Sebzevârî gayenin fâil olma bakımından kendi mahiyetiyle bir fâilin sebebi (illet) dir. Ancak varlığı bakımından ise gaye, söz konusu fâil sebebiyle sebepli (ma'lûl) olmuştur. Zira fâil ve gayenin her biri, bir diğeri için bir yönden sebeptir (illet). Bundan dolayı fâil dış dünyada gayenin mahiyetinin varlığı için bir sebeptir (illet). Ancak bu fâil ne gayenin gaye oluşunun sebebidir ne de gayenin var oluşunun sebebidir. Aynı şekilde gaye de fâilin fâil oluşunun sebebidir (illet). Fâil ve gayenin birbirlerinin sebebi olmalarını şu örnek üzerinden açıklayalım. Size şöyle denilse; "Niçin ilaç içtiniz?" Siz de cevap olarak; "iyileşmek için" dediniz. Tekrar size şöyle söylenilse: "Niçin iyileştiniz ?" Siz de cevap

---

[681] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.420; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.536

[682] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.420; 407; 409; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.538

olarak söyle dediniz; "Çünkü ben ilaç içtim". Bu diyaloğu tahlil ettiğimizde "ilacın içilmesi" sıhhat için "fâil sebep" olurken "sıhhat" ise ilacın içilmesi için "gaî sebep" olmuştur.[683]

Sonuç itibariyle gaye sebep, kavramsal gerçeklik düzeyinde yani zihinde fiilden önce mevcut iken ontolojik gerçeklik açısından ise yani dış dünyada fiilden sonra gelir. Nitekim önce düşünce oluşur daha sonra eylem (fiil) gerçekleşir.[684]

4.5. Şekli (Sûri) Sebep

Sebzevârî şekli sebebi "bir şeyin var oluşunu ve fiil halinde bulunuşunu onunla kazandığı şey" şeklinde tanımlar. Bu tanım aynı zamanda maddenin güç halinde (bilkuvve) bulunduğu yalnızca dışarıdan gelecek olan şeyi yani şekli kabule hazır ve yatkın olduğu anlamını da içerir. Nitekim bu tanımla ilişkili olarak bir nesnenin hem ontolojik hem de kavramsal gerçeklikte ortak özelliği olan "şeyliği"de bu şekli sebeple elde ettiğini belirtir. Zira bir şeyin şeyliği maddesiyle olmayıp aksine onun yani şeyin şekliyle (sûret) mümkündür.[685] Nitekim bir sandalye tahtasıyla değil varoluş şekliyle (hey'et) sandalyedir. Yine bu bağlamda bir canlı nefsiyle canlıdır yoksa bedeniyle değildir.[686] Sebzevârî yapmış olduğu bu tanım çercevesinde şekli sebep (sûri illet) için iki durumun söz konusu olduğunu söyler. Bunlardan biri; "madde" ve "şekil/form" den oluşmuş bir birleşik (mürekkep) varlığın cüz'ü olduğu yönüyle şekil (sûret), bu birleşik (mürekkep) varlık için "şekli sebeptir". Diğeri ise söz konusu şeklin kendisi için bir yer (mahal) olan ve güç halinde bulunan o yere biçim vermesi yani diğer bir ifadeyle maddeyi şekillendirmesi ve var kılması yönüyle de söz konusu bu yer (mahal) için bir "şekil" ve "etken (fâil) sebep"tir. Şekli sebep (sûri illet) ve şekil (sûret) özsel (zât bakımından) tek şey olarak kabul edilirken kavramsal anlamda iki farklı şey kabul edilirler.[687]

Sebzevârî şekil/sûret kavramının beş farklı anlam bağlamında kullanıldığını belirterek bunların sırasıyla; 1-cismî şekil 2-türsel şekil 3-şekli/yapı 4-hey'et 5-akledilebilir (ilmi) şekil olduğunu belirtir. Burada bahse konu olan cismi şekille, türsel şekil arasındaki fark "cins" ve "tür" arasındaki farktır. Nitekim duyulur maddi (cismani)

---

[683] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.421; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.538
[684] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.420-421; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.539
[685] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.433
[686] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.549
[687] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.433

birleşik (mürekkep) varlıklar "cins" denilen "madde"yi ve "tür" denilen "şekli/sûreti" içerirler. [688]

Sebzevârî şekille (sûret) ilgili zikretmiş olduğu bu beş farklı anlam örgüsünden hiçbirini açıklamadan doğrudan İbn-i Sina'dan alıntı yaparak İbn Sina'nın bu kavramla ilgili yapmış olduğu açıklamayla yetinir. Bizde Sebzevârî'nin Şifa'nın metafizik bölümünde aktarmış olduğu pasajı olduğu gibi aşağıya aldık.

"*Sûrete gelince, onun hakkında şöyle deriz; bazen fiil yapmaya elverişli olan her bilfiil anlama sûret denir. Bu anlamda ayrık cevherler sûrettirler. Bazen de tek veya bileşik bir kabul edende gerçekleşen her heyet ve fiile sûret denir. Bu anlamda hareketler ve arazlar sûrettir. Maddenin bilfiil kendisiyle varolduğu şeye de sûret denir. Bu takdirde akli cevherler ve arazlar sûret değildir. Her ne kadar bilfiil varolmasa da maddenin kendisiyle yetkinleştiği şeye de sûret denir. Örneğin, sûret ve onunla doğa gereği ona doğru hareket eden şey gibi. Özellikle maddelerde sanatla meydana gelen şekillere ve başkalarına da bazen sûret denir. Bir şeyin türüne, cinsine, faslına ve bütün bunlara sûret denir. Tümelin tümelliği, parçaların da sûreti olmaktadır.*"[689]

4.6. Maddi (Unsuri) Sebep

Sebzevârî maddeyi diğer ifadeyle unsuru "bir şeyin güç (kuvve) halini taşıyan şeklinde tanımlar." Burada "unsur" kavramından kastedilen mutlak anlamdaki "madde" kavramıdır. Nitekim Sebzevârî bu konu bağlamında ifade edilen "madde" kavramının genel anlamıyla kullanıldığını belirtir. Zira genel anlamıyla kullanılan "madde" kavramı hem ilineğin (araz) konusunu (mevzû') hem nefsin ilişkili olduğu bedeni hem de özel anlamıyla madde kabul edilen "ilk maddeyi" (heyûlâ) kapsadığını belirtir. Bu kısa değerlendirmeden sonra Sebzevârî "unsur" şeklinde de ifade edilen maddenin kısımlarını ele alır.[690]

Sebzevârî ilk olarak "madde/unsur" için iki ontolojik konumun bulunduğunu belirtir; Madde (a) ya tek olarak hiçbir ekleme olmaksızın yalnız başına bir şeyin unsurudur.

---

[688] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.433; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.549

[689] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.433-434; İbn Sînâ, Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II (el-İlâhiyyât), s.28

[690] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.436; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.552

(b) ya da bu madde kendisi dışında kendisinden farklı bir şeyin eklenmesiyle bir şeyin unsurudur. Sebzevârî daha sonra "madde" kavramı için söz konusu olan bu her iki durumun her biri için de yine ayrıca iki farklı konumun bulunduğunu belirtir. (i) ya özü (zât) veya niteliği (sıfat) bakımından değişime (tağyîr) uğramış olarak bulunur. (ii) ya da tüm kısımlarında yani özünde ve niteliğinde değişim olmaksızın bulunur. Sebzevârî yukarıda zikretmiş olduğu "değişim" kavramı için de ayrıca iki farklı durumun söz konusu olduğunu belirtir; (a) ya bu "değişim" bir fazlalık şeklinde gerçekleşir. (b) ya da "değişim" eksiklik şeklinde vuku bulur.[691]

Sebzevârî "madde" ile ilgili yapmış olduğu bu sınıflandırmadan sonra bu söz konusu kısımlarla ilgili örneklere geçerek konuyu biraz daha anlaşılır kılmaya çalışır.

Sebzevârî (1) maddenin tek başına herhangi bir değişim olmaksızın "unsur" olmasına örnek olarak "üzerine yazı yazmayı kabul etme yeteneğine sahip olan tahtayı (levh)" verir. (2) maddenin özünde (zâtihî) "cevheri fazlalık" şeklinde gerçekleşen değişimle beraber bulunmasına da örnek olarak "canlı" olmayı kabule hazır olan "sperm" i (meni) zikreder. Zira "sperm" in kendi zâtı üzerine hem "cevherlik" ve hem de "yetkinlik" (kemâlât) niteliği ontolojik bir fazlalık şeklinde eklenmiştir. Nitekim "sperm" fazlalık olan bu nitelikle canlı olma aşamasına ulaşır. Ancak "sperm", "cevherlik" ve "yetkinlik" şeklindeki nitelikleri kendinde barındırmakla birlikte şekli nitelikten soyutlanmış durumda bulunur. "Sperm"in şekli nitelikten yoksun oluşu doğadan kaynaklanan kasıtlı bir fiille olmayıp dolaylı olarak (bi'l-araz) gerçekleşen bir durumdur. (3) Maddenin özünde "cevheri noksanlık" şeklinde gerçekleşen değişimle bulunmasına örnek olarak sandalye olmayı kabule hazır olan "tahta"yı verir. Zira bu tahta, sandalye şeklini alıncaya kadar ustanın elinde işlenerek fazlalıkları yontularak eksiltme yoluyla sandalye şeklini almıştır.[692] (4) Maddenin niteliğinde fazlalık şeklinde gerçekleşen değişimle bulunmasına örnek olarak Sebzevârî "biblo" olmayı kabule yatkın olan "mumu" zikreder. Zira bu mum "biblo" olarak şekillendiğinde onun maddesi "mekan" da (eyne) hareket etmiş olur. Ya da yetişkin adam olmayı kabule hazır olan çocuğu örnek olarak verir. Burada da çocuk yetişkin bir adam olduğunda niceliksel (kem) bir hareket oluşmuştur. Nitekim bu her iki örnekte de "madde unsuru" daha önceden bulunduğu halden hareketin kendisine ilişmesiyle (urûz) değişikliğe uğrayarak niteliksel bir dönüşüm yaşar.

---

[691] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.436
[692] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.436; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.552

(5) Maddenin niteliğinde noksanlık şeklinde gerçekleşen değişimle bulunmasına siyahlığı kabule hazır olan bir nesnenin "beyazlığını" örnek olarak zikreder. Nitekim bu iki rengin yer değiştirmesiyle beyaz nesne, siyaha dönüşerek kendisinden bir eksiklik olarak beyazlık niteliği kaybolmuş olacaktır. (6) Maddenin özünde ve niteliğinde değişim olmaksızın bir başka şeyin kendisine eklenmesi hali. Sebzevârî buna örnek olarak bir "evi" oluşturmayı kabule hazır olan "tahta" ve "taşı" zikreder. Zira her bir taş kendi zât ve niteliğinde değişikliğe uğramadan kendisine eklenen bir başka taş ile veya tahta ile evi oluşturmaktadır. Sebzevârî tüm rakamlar için söz konusu olan sayısal tekliği de bu tarz için bir örnek olarak verir. Yine mantıkta da bir kıyası oluşturmaya uygun olan öncüllerin tümünün bu kabil örnekten olduğunu söyleyerek her bir öncülün değişmeden diğer öncüle eklenerek kıyasın şeklini ortaya çıkardığını belirtir. (7) Maddenin değişim halinde bulunması. Buna örnek olarak krem haline gelmeyi kabule hazır olan şifalı bitkileri zikreder. Nitekim bu çeşitli şifalı maddeler krem oluncaya kadar değişime uğrarlar.[693]

Sebzevârî daha sonra hiçbir eklemenin söz konusu olmadığı tek bir şey olan maddeyi ele alır. Sebzevârî bunun gök kürelerine özgü olan şekil (sûret) olduğunu belirtir. Filozofumuz bu şeklin (sûret), gök kürelerinin unsuru üzerine nakşolduğunu ve bu unsurun doğası olduğunu söyler. Nitekim Sebzevârî gök cisimlerine özgü olan bu şekli (sûret), bir şeyin yalnızca tek bir şey için unsur olması şeklinde tanımlar. Zira Sebzevârî tek bir şey için söz konusu olan şeklin (sûret) bilinç (şuûr) sahibi olan tek bir fiilin ilkesi konumunda bulunan tüm gök kürelerin her biri için farklı olan ilk madde (heyûlâ) olduğunu belirtir.[694] Fakat Sebzevârî bu anlamda tüm gök kürelerinin sahip olmuş olduğu ilk maddenin diğer gök kürelerin ilk maddesinden türsel sûretle farklılık gösterdiği yaklaşımını kabul etmez. Ona göre âlemin tümü için yalnızca bir ilk madde söz konusudur.[695] Ancak gerek Molla Sadrâ gerekse Meşşailer türsel sûret bakımından her gök küresinin ilk maddesinin diğer gök kürenin ilk maddesinden farklı olduğunu kabul ederler. Onlara göre bu gök kürelerin ilk maddesinin farklılığı özsel anlamda olmayıp yalnızca tür (nev') bakımından bir farklılık içermektedirler. Bundan dolayı kürelerin her biri için farklı bir şekil (sûret) söz konusu olduğunu söylerler. Zira bir unsurun diğer bir unsura dönüşmesi şeklinde unsurlardan oluşan maddi cisimler madde

---

[693] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.436
[694] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.436-437
[695] Sebzevârî, Ta'lîkât ala eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye, s.602

olma bakımından ortak özelliğe sahiplerdir. Ancak feleksel cisimler söz konusu olunca bu gök cisimlerinin maddeleri tür (nev') bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Bundan dolayı her gök küre kendine özgü olan ve kendisi için oluşmuş şekil (sûret) dışında bir başka şekli kabul etmez.[696]

Sebzevârî yukarıda zikretmiş olduğumuz madde ile ilgili bu sınıflandırmaya ek olarak yalnızca bir tek şey için olmamakla birlikte yine de sayı anlamında bir sınırlılığın söz konusu olduğu ve maddenin bütününde gerçekleşen değişimi zikreder. Sebzevârî bu değişime örnek olarak üzüm suyunun şarap, sirke ya da şurup olmak üzere yalnızca bu üç şeyden birini kabul edebilme doğasını verir. Zira burada "üzüm suyu" bir tek şey için olmamakla birlikte ancak bu üç maddeden birine dönüşebilir. Sebzevârî son olarak sayısal anlamda da bir sınırlamanın olmadığı ve maddenin bütününde gerçekleşen değişimi zikreder. Buna da örnek olarak tüm varlıklar için söz konusu olan ilk maddeyi (heyûlâ) örnek verir.[697]

4.7. Dört Sebep (İllet) Arasındaki Ortak Hükümler

Sebzevârî söz konusu olan bu dört sebep için altı temel değerlendirme yönünün bulunduğunu söyleyerek bu değerlendirme yönlerinin bu dört sebep (illet) arasında ortak olduğunu belirtir.[698] Sebzevârî bu altı temel değerlendirme yönünü aşağıdaki şekliyle açıklar.

1. Basit – Birleşik (Mürekkep)

a-Basit Fâil. Bu özünde zorunlu olan "İlk İlke" (el-mebde'ül-evvel) yani Tanrı'dır.[699] b-Birleşik (mürekkep) fâil. Bir şeyi beraberce hareket ettiren birçok kişi birleşik fâil olarak nitelendirilir.[700]

a-Basit madde. Şekilsiz ilk madde olan "Heyûla". b-Birleşik madde. Çeşitli şifalı bitkilerden elde edilen karışım.

a-Basit şekil (sûret). Suyun şekli. b-Birleşik şekil. Bir bahçenin şekli.

a-Basit gaye. Yeme için olan tokluk. b-Birleşik gaye. Kişinin kendini süsleyip bezemesi ve ipek elbiseye zarar vermemesi için bitleri öldürmesi.[701]

---

[696] Sebzevârî, Ta'lîkât ala eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye, s.152; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.436-437; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.552-553
[697] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.437
[698] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.439
[699] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.439; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.553
[700] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.439

2-Yakın (Karîb) - Uzak (Baîd)

a-Yakın fâil. Kendisiyle eylemi arasında bir vasıtanın bulunmadığı kişidir. Organlarını hareket ettirmek için kişinin gerilme hareketinde bulunmasını buna örnek olarak verebiliriz. b-Uzak fâil. Nefs ve nefsten önce var olan şeyler uzak fâil kabul edilir. c-Orta fâil. Germe eylemi için söz konusu olan hareket ettirici güç.

a-Yakın madde. Bir başka şeyin ona katılması şeklinde veya kendisinde bir başka durumun sonradan var olması şeklinde sûreti kabule uygun olmayan maddedir. Yakın maddeye bedenin şekli için söz konusu olan organları örnek olarak verebiliriz. Ya da insan şekli için cenini örnek olarak verebiliriz.

b-Uzak madde. Yakın madde gibi değildir. Çünkü o ya tek başına bulunup kabul edici olmayıp aksine kabul edenin bir parçasıdır. Ya da kabul edici olursa o zaman bazı durumlarda onlardan yararlanmak için bu sûretlerin kabul edilmesi gerekli olur. Birinci durum için yani kabul edici olmamasına örnek olarak organın şekli için söz konusu olan "kan, balgam, safra ve sevdâ" denilen dört sıvıdan (hılt) yalnızca bir tek sıvının olmasını verebiliriz. İkinci duruma yani kabul edici olmasına örnek olarak dört sıvının (hılt) şekli (sûret) için gerekli olan besini verebileceğimiz gibi canlı sûreti için nutfeyi de örnek verebiliriz. Zira nutfe birçok aşamadan sonra canlı sûretini elde eder.

a-Yakın şekil (sûret). Kare için dört kenarının bulunmasını örnek verebiliriz.

b-Uzak şekil. Buna da örnek olarak karenin açılarını verebiliriz. a- Yakın gaye. Sağlıklı olmak için ilaç kullanmak. b- Uzak gaye. Mutlu olmak için ilaç kullanmak.[702]

3-Genel (umumi)- Özel (hususi)

a-Genel fâil. Birçok şeyin kendisinden etkilendiği fâildir. Nesneleri yakan ateşi buna örnek olarak verebiliriz. b- Özel fâil. Bir tek şeyin etkilendiği fâildir. Tek bir şeyi yakan ateşi örnek verebiliriz. Genel fâil bazen tüm şeyler için Fâil kabul edilir. Bu da Kendisiyle Zorunlu Varlık olan Tanrı'dır. Genel fâil bazende Tanrı'nın Zâtı hariç yalnızca bazı şeyler için fâil kabul edilir.

a-Genel madde. Buna örnek olarak kapı, yatak v.b.şeylerin şekli için söz konusu olan tahtayı örnek verebiliriz. b- Özel madde. Buna da örnek olarak Zeyd'in şekli (sûret) için gerekli olan Zeyd'in cismini örnek olarak verebiliriz.

a- Genel şekil (sûret). Mutlak anlamda sandalyenin şeklini örnek verebiliriz. b-Özel şekil (sûret) için ise bu söz konusu olan sandalyenin şeklini zikredebiliriz.

---

[701] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.439
[702] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.439; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.553

a- Genel gaye. Safrayı sökmek için safra sökücü ilaçı içmek. b- Özel gaye ye örnek olarak da Zeyd'in kendi arkadaşıyla buluşmasını verebiliriz.[703]

4-Tümel (Külli) – Tikel (cüzi)

a-Tümel (küllî) fâil, kendisiyle aynı ve eşit ontolojik düzeyde bulunan malûla karşılık gelmeyen ve ona uygunluk göstermeyen şeklinde tanımlanır. Aksine tümel fâil daha genel ve kapsayıcıdır. Külli fâile örnek olarak bu tedaviyi uygulayan doktorun durumunu zikredebiliriz. b- Cüz'i fâil ise fâil ile malûlun birbirlerine eşit olup uygunluk gösteren şeklinde tanımlanır. Cüz'i fâile "bu tedaviyi" uygulayan "bu doktoru" örnek olarak verebiliriz. a- Külli şekil (sûret) ile b- Tikel şekil arasında bir fark yoktur. Sebzevârî diğer sebeplerin de buna kıyas yapılmasını söyleyerek diğer değerlendirme yönüne geçer. Cüz'i fâil şahsi, cinsi veya nevi malûl için şahsi, cinsi veya nevi illettir. Bu saydıklarımızın tümü o fâilin benzerlerinin mukabilindedir. Külli ise aynısıyla şeye denk değildir. Örneğin ilaç için onu yapanın konumu buna örnektir. Külli madde de aynısıyla şeye denk olmayan maddedir. Cüzi madde kendi benzerinin karşılığında cins kabul edilirken şahıs ve tür (nev') için ise illet olarak değerlendirilir.[704]

5-Zâtî -Arazi.

"Fâil bi'z-zât" lizâtîhi olup fiil için ilke (mebde) dir. "Fâil bi'l-araz" ise doğal olarak kendisi sıcak olmasına rağmen serinlemek amaçlı kullanılan bitkisel ilaçı örnek verebiliriz. Bu fâilin bizzât olan fiili safrayı izale eder. Safra izale olduğunda ise serinlik oluşur. "Madde bi'z-zât" ise bizâtîhi bir şeyi kabul edendir. "Madde bi'l-araz" a gelince bu da kabul edilenin zıddıyla beraber kabul edenin bir arada bulunup maddeyi kendisi için kılan bir özelliğe sahiptir. Örneğin hava için olan suyu veya insan için olan nutfeyi örnek verebiliriz. Zira su oluş sûreti veya nutfe oluş sûreti, kabul edilenin zıddı konumundadır. "Sûret bi'z-zât" a örnek sandalyenin şekli verilebilir. "Sûret bi'l-araz" a ise sandalye için söz konusu olan siyahlık ve beyazlık niteliğini zikredebiliriz. Zira tahtanın zâtı sandelye için zâtî illettir. Sandalyenin şekli ise tahta için zâtî, suri illettir. Böylece tahta beyazlık niteliğiyle beraber ele alındığında arazi bir maddedir. Beyazlık ise arazi sûrettir. "Gaye bi'z-zât" a örnek olarak ilaç için sıhhat örneğini verebiliriz.[705]

6- Bilfiil - Bilkuvve

---

[703] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.439-440; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.553
[704] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.440; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.553-554
[705] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.440-441; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.554

a- Fâil bilkuvve. Buna örnek olarak yanmaya elverişli olduğu halde henüz ateşin yakmadığı şeye nisbetle ateşin durumunu buna örnek olarak verebiliriz. b-Fâil bilfiil. Ateşin yaktığı şeye nisbetle ateşin konumu fâil bilfiil olarak tanımlanır.

a-Madde bilkuvve. Buna örnek olarak cenin için olan nutfeyi verebiliriz. b-Madde bilfiil. Maddenin şekli için söz konusu olan insan bedenini madde bilfiil için örnek verebiliriz.

a- Şekil (sûret) bilkuvve. Ceninin bedeni için olan nutfenin şeklini (sûret) örnek olarak zikredebiliriz. b- Şekil (sûret) bilfiil. İnsan bedeni için söz konusu olan insanın şeklini (sûret) örnek olarak verebiliriz. a- Gaye bilkuvve. Ona doğru hareket eden sevgiliyi karşılamak için hareket eden kişinin bu davranışı bilkuvve olan amaç şeklinde tanımlanır. b- Gaye bilfiil. Hareketin bitmesinden sonra olan şey gaye bilfiildir.[706]

4.8. Cevher ve Araz

4.8.1. Cevherin Tanımı ve Kısımları

Sebzevârî konunun başlığını oluştururken cevherin tanımı (had) yerine cevherin betimlemesi (resm) ifadesini tercih etmiştir. Zira tanım (had) demiş olsaydı bu doğru olmayacaktı. Çünkü cevher, üstün cins (ecnâsu'l-âliye) olup içleme dayalı bir tanımı mümkün olamayacağından, tanımlanamazlar grubuna dâhildir. Nitekim tanım bir şeyin cinsini ve ayırımını (fasl) kapsar. Ancak "üstün cins" için bir cins olmadığı gibi cinsi söz konusu olmayan için de bir ayırımdan (fasl) söz etmek mümkün değildir. Cevher bu anlamıyla en genel olan, daha üstünde içlemi bulunmayandır.[707]

Sebzevârî varlığa ilişkin yapılan ontolojik değerlendirmelerden biri olan "cevher-araz" tartışmasını burada ele alırken bu söz konusu kavramların bir yönüyle fizik ilminin (tabiat) diğer bir yönüyle de özellikle "akıl" ve "nefs" ile ilgili tartışmalarda dolaylı olarak metafiziğin konusuna dâhil olduğunu belirtir. Nitekim Sebzevârî burada konuyu "nefs" teorisine bir ön hazırlık anlamında metafizik boyutuyla tartışmaya açar.[708]

Sebzevârî "cevher-araz" konusunu daha ziyade Meşşai geleneğin klasik tanımları çerçevesinde ele alır ancak birtakım temel yaklaşımlarda itirazda bulunarak kendine özgü görüşleriyle konuyu tartışmaya çalışır.

---

[706] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.441; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.554
[707] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.567; Emiroğlu, Klasik Mantığa Giriş, s.82, 91
[708] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.463

Sebzevârî cevheri gerçekleşen ve oluşan (muhassala) mahiyet olarak tanımlar. Diğer bir ifadeyle cevher, i'tibâri olmayandır. Zira i'tibâri olmak yalnızca kavramsal gerçeklik düzeyine sahip olup zihni bir varlık şeklinde dış dünyada kendisine karşılık gelecek bir şeyden yoksun anlamındadır. Aksine cevher ontolojik gerçeklik düzeyine sahip olup gerçekleşen (tahakkuk) ve dış dünyada karşılığı olan şeydir. Bundan dolayı cevher felsefe ve mantıkta "ma'kul-u evvel" kavramıyla da ifade edilir. Bu anlamda cevher varlık bakımından dış dünyada var olduğunda asla bir konuda (mevzû') var olmayan, bir konuya dayanmayan şey şeklinde de tanımlanır (resm).[709]

Sebzevârî yukarıda cevher ile ilgili yapılan tanımın Meşşailerin tanımının bir benzeri olduğunu söyleyerek onların da cevheri; "cevher mahiyet olup dış dünyada var olduğunda bir konuda (mevzû') olmayan/bulunmayan varlık"[710] şeklinde tanımladıklarını belirtir.[711]

Hem Sebzevârî'nin hem de Meşşailerin cevherin tanımında yer verdikleri "bir konuda bulunmama" ifadesini; "hal"e ihtiyacı olmayan (müstağni) bir mahalde bulunmama şeklinde anlamamız gerekir. Şayet bir varlık "hal" olarak kendisine ihtiyacı olan bir mahalde bulunursa burada o cevher kabul edilir. Buna örnek olarak "Heyûla"da hal olan sûreti verebiliriz. Çünkü burada sûret kendisine ihtiyacı olmayan bir mahalde bir hal olmayıp aksine bu sûrete ihtiyacı olan bir mahaldedir. Zira burada sûret yani cevher heyûlanın dayanağıdır (mukavvim).[712]

Sebzevârî yapılan bu tanımlar çerçevesinde cevher için iki ontolojik konumun bulunduğunu belirtir. Bunlardan biri; bir cevherin bir başka cevherin mahallinde bulunması şeklinde var olan cevher. Bu cevher şekilsiz ilk madde olan "heyûla"dır. Diğeri ise bir cevherin bir başka cevherde bu sefer "hal" olarak bulunmasıdır. Bu cevher ise türsel (nevı'yye) ve cisimsel (cismiyye) olan sûretlerdir.[713] Sebzevârî bu ikisinin, hal ile var olan (mutakavvim) mahalde bir hal olduğunu belirtir. Ancak aralarında bir farkında olduğunu söyler. Sebzevârî cismi sûretin, tahakkukta hal ile mutakavvim mahalde bir hal olurken; türsel sûret ise türleşmede hal ile mutakavvim mahalde bir hal

---

[709] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.462; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.567
[710] İbn Sina, İşaretler ve Tembihler, s.132
[711] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.462; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.567
[712] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.567; Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.462
[713] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.462

olduğunu söyler. Diğer bir ifadeyle cismi sûret "ilk heyula" da bir haldir. Türsel sûret ise "ikinci heyula"da ve "mücessem heyula" da bir haldir.[714]

Burada bir cevher bir başka cevher için "mahal" olurken bir başka yönden ise bir cevher bir başka cevherde "hal" olmuştur.[715]

Sebzevârî cevher için yapılan bu iki farklı ontolojik konumlandırmayı yani bir yönden cevherden konuyu olumsuzlarken bir başka yönden ise cevher için bir mahal belirlemeye çalışıyoruz olmamızın bu iki konum arasındaki genel (umûm) ve özel (husûs) ilişki bağlamında bir çelişki oluşturmayacağını belirtir. Zira konu (mevzu') "hale" ihtiyacı olmayan (müstağni) bir "mahal" iken "mahal" ise hem "hale" ihtiyacı olmayan hem de "hale" muhtaç olan "mahali"de kapsayan daha genel bir konumda bulunduğundan içlem ve kaplam bağlamında burada bir çelişki oluşturmaz.[716]

Sebzevârî şuana kadar cevherle ilgili yapılan tüm bu çerçeve tanımların arasını uzlaştırarak (cem') "cevherin neliği" ile ilgili olarak orta bir yol oluşturmak ister. Bundan dolayı Sebzevârî ne cevherin bir cevher için mahal olacağını ne de bir cevherin bir başka cevherde hal olacağını kabul etmez. Zira o cevherle ilgili bu betimlemelerin cevherin tanımı olmadığı aksine bu tanımın bize verdiği kavramın "cisim" den başkası olmadığını belirtir. Çünkü Sebzevârî "hal" ve "mahal" olan bu iki cevher "madde" ve "sûret"ten birleşik (terkip) olan cisimdir, der. [717]

Sebzevârî cevher için öngörülen bu iki farklı cevher oluşu reddettikten sonra cevherin bunlarsız ve bu ikisinden birleşik olmaksızın cisim olmayan, cisimden ayrı "mufarâk" varlık olduğunu belirtir. Sebzevârî terkip olmayan yani madde ve sûretten oluşmayan cevher şayet cisimle ilişkili ise bu "nefs" olarak isimlendirilir. Yok, eğer bu cevher cisimle ilişkili değilse o zaman bu "mufarak akıl" olarak isimlendirilir. [718] Sebzevârî'nin yapmış olduğu tespitten hareketle "nefs" ve "akıl" her ikisi gayri cismani yani mufarak varlıklardır. Ancak "nefis" özsel nitelikleri (zâtında) bakımından maddeden ayrık bir cevher iken fiil yönüyle maddeyle ilintili olabilmektedir. Zira biz nefsi, cisimlerde görülen fiillerinden hareketle bilmekteyiz. Ancak "nefs" kavramı bazen soyut olmayan şeyler içinde kullanılabilmektedir. Nitekim nebati ve hayvani nefs bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Ancak Sebzevârî'nin burada ifade etmiş olduğu

---

[714] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.568
[715] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.462
[716] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.567-568
[717] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.462
[718] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.462-463

nefis, "insâni nefis" ve "göksel nefisler"dir. Diğer taraftan "akıl" asla cisimle ilişkili değildir.[719]

Konu bütünlüğü açısından cevherin kısımlarını ve çeşitlerini şöyle özetleyebiliriz;

1-Cevher bir başka cevher için mahaldir. Bu heyuladır. 2- Cevher bir başka cevherde "hal" dir. Bu mutlak anlamda sûrettir. Bu sûret cisimlikten ve türsellikten daha geneldir. 3-Cevher hal ve mahalden birleşik yapılıdır (mürekkep). Bu cisimdir. 4-Cevher ne hal ne mahal ve ne de bu ikisinden mürekkeptir. Bu cevher zâtî yönden maddeden ayrık ancak sûret âlemiyle istikmali, tedbiri, bir ilişkisi vardır; bu ise "nefis" dir. 5- Zât ve fiil yönüyle beraberce maddeden ayrık olan cevher. Bu ise akıldır. Bu cevherin yani aklın her ne kadar tekmili anlamda sûrete bir yönelimi var olmuş olsa da bu cevherin sûret âlemiyle tedbiri anlamda bir ilişkisi söz konusu değildir. Ancak sûret âleminin kemali ve bu sûret âlemindeki tüm mevcutların kemali olan gayesine ulaşması ancak akıl ile mümkündür.[720]

4.8.2. Arazın Tanımı ve Kısımları

Sebzevârî araz kavramını; kendi özündeki varlığı (fi nefsihi) ile bir konuda (mevzû') bulunan varlığı aynı olan mümkün şey olarak tanımlar. Diğer bir ifadeyle arazın kendi varlığı ölçüt (misdâk) ve mahiyet bakımından kendi özünde (fi nefsihi) bir başkası için (li ğayrihi) ve bir başkasıyla (bi ğayrihi) var olan yani bağsal/râbıtî varlığının (vücûd-u râbıtî) aynısıdır. Araz için söz konusu olan bu iki varlık düzeyi arasında itibari olma yönü hariç tutulursa aralarında herhangi bir aykırılık söz konusu değildir. Arazın bir konuda olan varlığı, onun o konuya girmesi, o konuda bulunmasıdır. Yani bu arazın varlığı bir şeye özel kılınmış bir nitelik konumundadır. Diğer bir ifadeyle bu iki şeyden birinin varlığının bir diğerine özgü/mahsus olmasıdır. Böylece bu özel kılınmışlık, birincinin varlığı için bir kaynak (menşe) olurken ikinci için de bir nitelik olur. Bunun sonucu olarak da ikinci olan da birinci için nitelenen olmuş olur.[721]

Sebzevârî arazın kendi özündeki varlığına gelince onun mahiyetinin yani kavramsal gerçekliğinin akılda/zihinde bağımsız bir varlığa sahip olduğunu belirtir. Ancak dış dünyada bu arazın kendi özüyle bağımsız bir varlığı söz konusu değildir.

---

[719] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.569
[720] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.570
[721] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.468; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.570

Örneğin siyah olan bir nesnedeki "siyahlık" kavramsal gerçeklik düzeyinde zihinde mahiyet olarak tahlil edilir ve bu "mahiyet" görmeyi sağlayan toplayıcı renk olarak tanımlanır. Böylece dış dünyada tek bir ontolojik gerçekliğe sahip olan "siyah nesne" zihinde "varlık" ve "mahiyet" şeklinde iki varlık düzeyine ayrılmıştır. Aklın analitik çözümlemesinin bir sonucu olarak "siyahlık" zihinde varlıktan ayrıştırılarak bağımsız bir varlığa kavuşmuştur. Zira "siyahlığın" dış dünyada bir araz olarak bağımsız ve müstakil bir varlığı söz konusu değildir. Bu akli faaliyetin mantıksal sonucunu şöyle değerlendiririz; varlık, zihinde söz konusu bu mahiyete ilişmiştir. Fakat zihin dışı dünya açısından ise durum böyle olmayıp tam tersi söz konusudur. Zira mahiyet olma bakımından bu arazı değerlendirdiğimizde onun dış dünyada ancak konusunun varlığıyla var olabileceğini görürüz. Çünkü o dış dünyada bir başka şeyi niteleyen bir niteliktir. Bir nitelikte ancak kendisinin nitelediği (menût) şeyin varlığıyla var olabilir.[722]

Ancak bir başka şeydeki varlığın aynısı olan bu varlığın yani arazın "varlığına" ve varlığı râbıtî olan "varlığa" gelince bu varlık (araz) dış dünyadaki konumu ve durumu (hâl) göz önünde bulundurularak değerlendirilir. Zira arazla ilgili buradaki değerlendirme artık ontolojik gerçeklik düzeyinde yapılan bir değerlendirmedir. Diğer bir ifadeyle "araz" dış dünyada bir konuda olma yönüyle ele alındığında onun bir şeyi niteleyen, bir şeye işaret eden bir durum olduğunu söyleyebiliriz. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi "araz" bu yönüyle ele alındığında onun için ontolojik gerçeklik düzeyinde kendi özünde müstakil bir varlığı söz konusu değildir.[723]

Sebzevârî dış dünyadaki konumu itibariyle arazın ayrıca "konuya izafeti" şeklinde konuyu bu bağlamda da ele alarak değerlendirir. Sebzevârî araz için söz konusu olan izafetin, arazın varlığının aynısı olduğunu belirtir. Bu izafet her ne kadar arazın mahiyetinin aynısı olmamış olsa da son tahlilde bu ilişki biçimini "izâfet-i makûliye" olarak isimlendiririz. Zira "izâfet-i makûliye" dokuz araz kategorilerinden biriyle oluşur. Bu izafet türünde iki taraf vardır ve bu iki taraf arasında da bir ilişki (nisbet) ve bir yinelenme/tekrarlanma söz konusudur. Buna örnek olarak "Ahmet" ile "Mehmet" arasında varsayılan "kardeşlik" ilişkisini gösterebiliriz. Burada bahse konu olan "kardeşlik ilişkisi" tek taraflı bir ilişki değildir. Zira yalnızca tek taraflı olarak "Ahmet", "Mehmet" için kardeş konumunda olmadığı gibi aynı şekilde "Mehmet" de

[722] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.468; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.570
[723] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.468

tek taraflı olarak "Ahmet" için kardeş konumunda değildir. Aksine buradaki "kardeşlik ilişkisi" iki kişinin birbirleriyle olan karşılıklı ilişkisiyle oluşmaktadır.[724]

Sebzevârî yukarıda da değindiğimiz gibi burada her ne kadar ilişki arazın varlığının aynısı olmuş olsa da bu izafetin "izâfet-i makûliye" den olmadığını belirtir. Zira tüm ilişki ve izafet biçimlerinin "izâfet-i makûliye" olması bir zorunluluk değildir. Kaldı ki burada bahse konu olan kategoriksel izafet mahiyetlerde geçerli olan bir ilişkidir. Çünkü Sebzevârî "izâfet-i makûliye" ve diğer izafetlerin mümkün olan kategorilerden ve mahiyetin kısımlarından olduğunu belirtir. Nitekim "izâfet-i makûliye"nin cinsler ve cinse özgü araz olunan (ma'rûz) mahiyet olduğunu söyler. Aynı şekilde kategorinin (makûle) anlamının yüklem (mahmûl) olduğu, yüklemin ise bir kavram olduğu ve gerçek bir varlığa sahip olmadığını belirtir.[725]

Sebzevârî tüm varlığın söz konusu İlke (mebde) ile olan metafiziksel ilişkisinin aynı şekilde olduğunu belirterek bu izafetinde kategoriksel bir izafet (izâfet-i makûliye) olmadığını söyler. Bu İlke (mebde) kendisi dışında tüm varlıkla aydınlatıcı bir ilişkiye sahiptir. Zira "işraki izafet" kavramı "aydınlatıcı ilişki" anlamında olup, tek taraflı bir izafet türüdür. Örneğin sebep (illet) ve sebepli (malûl) ilişkisinde, sebep varlık Tanrı olup sebepli varlık ise mümkün varlıklardır. Ancak burada mümkün varlıklar Tanrı açısından itibari olduklarından bu izafette gerçek bir taraf olarak kabul edilmezler. Aksine gerçek taraf Tanrı'dır. Zira mümkün varlıklar O'ndan sudur etmiş ve O'nunla aydınlanmışlardır. Diğer bir ifadeyle duyulur dünyanın varlıkları ancak bir mutlak Hakikat olan "Vâcibü'l-vücûd" un aydınlatıcı iradesiyel cüzi gerçeklikler olarak ortaya çıkmışlardır.[726]

Sebzevârî işraki izafeti; şanı yüce "Nurların Nuru" olan yüce Allah'ın aydınlatması (işrak) olduğunu ve bu aydınlatmanında mâhiyetlerin kaynağı olan münbasıt hakiki varlık olduğunu söyler. Sebzevârî bu aydınlatmanın kategori (makûle) olmadığını çünkü kategorinin son tahlilde mahiyetin şeyliği olduğunu belirtir. Yerin ve göklerin nuru olan Allah'ın aydınlığı (işrak) serap olan mahiyetlerden daha parlak ve daha görkemlidir. Sebzevârî Bu ilişkinin iki taraf arasında var olan izafete benzetilmek sûretiyle "işrâki izafet" olarak isimlendirildiğini ifade eder. Bu iki taraf ise; Sırların sırrı

---

[724] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.468; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.300

[725] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.468; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.570

[726] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.468; Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.571; Rufâî, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, c.I, s.300; Izutsu İslâm'da Varlık Düşüncesi, s.71

(Gaybü'l-guyûp) olan "ehadiyet" mertebesiyle berzahul berâzih olan mümkün mahiyetlerdir.[727]

Burada yeri gelmişken cevher ve arazın cins olarak kabul edilip edilmemesi yönüyle ilişkili olarak kategorilerin sayısının da buna bağlı olarak değişiklik gösterdiğini söyleyebiliriz. Cevher ve araza ilişkin bu konudaki görüşleri genel anlamda üçe ayırabiliriz; 1- Cevher ve araz her ikisinin varlığı kendi altındakiler için cinstir. Bu durumda kategoriler ikiye ayrılır; cevher ve araz kategorisi. Böylece akıl, nefs, heyula, sûret, heyula ve sûretten mürekkep cisim, cevheri türler olarak cevher kategorisine dahil olur. Nicelik (kemmiyet), nitelik (keyfiyet), durum (va'z), mekan (eyne), sahip olma (iyelik), zaman (metâ), etki (fiil), görelik (izâfet), edilgi (İnfiâl) şeklindeki bu dokuz araz ise arazi türler olarak araz kategorisine dahil olurlar. 2- Cevher ve araz her ikisinin varlığı altındakiler için cins olmaması. Bu durumda kategoriler dokuz araz beş cevher olmak üzere toplam on dört tane olur. 3- Cevher kendi altındaki cevherler için cins olup arazın ise kendi altındakiler için cins olmaması. Buna göre kategoriler on tanedir. Bu kategorilerden biri cevher diğer geri kalan dokuz tanesi ise arazdır. Kategorilere ilişkin bu görüş Aristo ve Meşşailerin görüşüdür.[728]

Sebzevârî daha sonra arazın kısımlarının Aristo'ya göre dokuz tane olduğunu söyleyerek bunların; Nicelik (Kemmiyet), Nitelik (Keyfiyet), Durum (Va'z), Mekan (Eyne), Sahip Olma (İyelik), Zaman (Metâ), Etki (Fiil), Görelik (İzâfet) ve Edilgi (İnfiâl) olduğunu belirtir. Ayrıca Sebzevârî bazılarının bu kategorileri; nicelik (kemmiyet), nitelik (keyfiyet) ve görelik (izâfet) şeklinde üçe indirdiklerini ifade eder. Sühreverdi gibi bazılarının ise bu üçüne ilave olarak hareketi de dahil ederek kategorilerin sayısını dörde çıkardıklarını söyler. Sebzevârî kategorileri aşağıdaki şekliyle zikreder;[729]

1-Nicelik (Kemmiyet): "Ne kadar, kaç, nice?" sorularının cevabını verir. Nicelik sürekli (muttasıl) ve süreksiz (munfasıl) olmak üzere ikiye ayrılır. Çizgi ve zaman sürekliye, sayılar ve sözler de süreksize örnek verilebilir.[730]

2-Nitelik (Keyfiyet): Bir şeyin nasıl olduğunu veya bir şey hakkında "nasıl" sorusuna verilen cevaptır. Nitelik dört kısma ayrılır; a- Nefse özgü olanlar: Bilgi, irade,

---

[727] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.571
[728] Sebzevârî, Şerhu Gureri'l-feraid, s.275
[729] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.468-469
[730] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.474; Emiroğlu, Klasik Mantığa Giriş, s.76

kudret, korkalık, cesaret vb. b- Niceliğe özgü olanlar: şekil, bir nesnenin doğruluğu, yönler vb. c- Kuvvet olan ve kuvvet olmayan: yumuşaklık, sertlik veya hastalıklı olma, sağlıklı olmak. d-beş duyu organına özgü olanlar.[731]

3-Mekan (Eyne): "Nerede" sorusunun cevabı olan şeklinde tanımlayabiliriz. Diğer bir ifadeyle bir şeyin varlığının bir mekânda bulunmasından oluşan duruma denir.[732]

4- Zaman (Metâ): Zamanda bulunan bir şeyin varlığından dolayı meydana gelen duruma denir. "Ne zaman?" sorusunun cevabı olan kategoridir.[733]

5-Durum (Va'z):Bir şeyin parçalarının (cü'z) içinde bulunduğu mekânın parçalarıyla (cü'z) uyuşma hali şeklinde tanımlanır. Örnek olarak; ayakta durma, oturma, vb.[734]

6-Etki (Fiil): Tesir eden bir şeyin başka bir şeyi tedrici bir şekilde etkilediğinde, etki edende meydana gelen durumdur. Örnek olarak; Isıtıcın ısıtması verilebilir.[735]

7-Edilgi (İnfiâl): Bir şeyin, başka bir şeyle etkilenmesi nedeniyle meydana gelen durumdur. Örnek olarak: Isıtılanın yavaş yavaş ısıtılması verilebilir.[736]

8-Görelik (İzâfet): Varlığı başka şeye bağlı olana denir. Diğer bir ifadeyle tekrarlanan bağıntıdır. Tavanın duvara olan nisbeti örnek olarak zikredilir.[737]

9-Sahip Olma (İyelik): Bir şeyin başka bir şeye sahip olmasıyla oluşan durumdur. Diğer bir ifadeyle bir şeyin kendisini ihata eden şeye olan bağıntısı şeklinde de tanımlanır. Örneğin insan için elbiseli olma durumu.[738]

4.9. Nefs Görüşü

Sebzevârî nefsi yetkinlik (kemâl) olarak tanımlar. Zira yetkinliğin bir şeyin kuvveden fiile ve noksanlıktan tamlığa onunla çıktığı ilke olduğunu belirtir. Bu genel tanımla beraber nefsi farklı işlevlerinden dolayı değişik isimlerle de adlandırmamızın mümkün olduğunu söyler. Nitekim Sebzevârî, nefis "sûret" olma bakımından değerlendirildiğinde maddenin kuvveden fiile onunla çıktığı ilke şeklinde

---

[731] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.480-481; Emiroğlu, Klasik Mantığa Giriş, s.76
[732] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.491; Emiroğlu, Klasik Mantığa Giriş, s.77
[733] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.491; Emiroğlu, Klasik Mantığa Giriş, s.77
[734] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.492; Emiroğlu, Klasik Mantığa Giriş, s.77
[735] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.493; Emiroğlu, Klasik Mantığa Giriş, s.78
[736] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.493; Emiroğlu, Klasik Mantığa Giriş, s.78
[737] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.493; Emiroğlu, Klasik Mantığa Giriş, s.77
[738] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II, s.491-492; Emiroğlu, Klasik Mantığa Giriş, s.78

tanımlanacağını belirtirken aynı nefis "gerçek ayrım" (faslu hakiki) şeklinde ele alındığında ise "müphem nakıs cinsin" onunla noksanlıktan çıktığı nitelik olarak tanımlanabileceğini söyler. Zira nefs için söz konusu edilen "yetkinlik" kavramı kapsam olarak daha geniş olup hem "sûret" hem de "güç" anlamlarını da içeren bir özelliğe sahiptir. Nitekim Sebzevârî nefs ile ilgili yapmış olduğu bu tanımlarda yer alan "yetkinlik" "sûret" ve "güç" kavramlarını fiillerin ilkesi olması bakımından nefsin kendi varlığı açısından "ilk yetkinlik" (el-kemâlü'l-evvel) olarak tanımlar. Zira yetkinlik iki çeşit olup bunlardan biri "ilk yetkinlik" diğeri ise "ikinci yetkinlik" tir.[739]

Sebzevârî 'ilk yetkinliği'; türün (nev') kendi özsel niteliğinde yani zâtında onunla yetkinleştiği şey şeklinde tanımlar. Diğer bir ifadeyle nefs ilk yetkinlik olarak kabul edildiğinden söz konusu nefs kuvveden fiile çıkıp ontolojik gerçekliğini kazandığında bu var oluşa bağlı olarak insan nefsinin belirlemiş olduğu tür (nev') de yetkinleşerek ontolojik gerçeklik alanına çıkmış olur. Zira birleşik (mürekkep) yani "güç" ve "fiil" den oluşan bir varlık, noksanlıktan yetkinliğe onunla çıkar. Burada nefs bu birleşik varlığın ilkesi olup onun tür olmasını sağlamıştır. Böylece bir şeyin türleşmesi yani türün varlık kazanması ilk yetkinlik sayesinde gerçekleşmiştir. Burada söz konusu edilen ilk yetkinlik "türsel sûret" anlamında nefsin kendisidir. Zira madde "türsel sûret" ile güçten (kuvve) fiile çıkar. Nitekim nefsin ilke oluşu cismin "sûret"i olmasındadır. Zira "sûret" bir şeyin onunla bilfiil hale geldiği şey şeklinde tanımlanır.[740]

Sebzevârî "ikinci yetkinliği" (el-kemâlü's-sânî) ise ilk yetkinliğin ardı sıra var olan nitelik ve fiiller şeklinde tanımlar. Örneğin insanın bilmesi, düşünmesi, görmesi şeklindeki fiilleri ikinci yetkinlik olarak isimlendirir.[741]

Sebzevârî yukarıdaki değerlendirmeler çercevesinde nefsin, canlı olmanın bir gereği olarak fiilleri yapabilecek alete sahip "tabiî cismin" ilk yetkinliği olduğunu belirtir. Ancak kendi türsel ayrımları bakımından soyut olan yetkinlikler için ise nefsin ilk yetkinlik olmadığını söyler. Sebzevârî tabiî cismin sahip olmuş olduğu aletten kastın "güçler" (el-kuvâ) kavramı olduğunu belirterek bunu "organ" (uzuv) şeklinde anlamamamız gerektiğini ifade eder. Zira Sebzevârî tabiî cisim için söz konusu olan bu "güç" kavramının organlara sahip olmayan basit varlıklar olan göksel nefisler için de

---

[739] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.17

[740] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.17; Durusoy, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, s.46

[741] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.17

geçerli olduğunu söyler. Bu göksel nefisler hayâl, hissi ve idrak gücüyle beraber hareket etme gücüne de (el-kuvvetü'l-muharrike) sahiplerdir. Sebzevârî bir konuda (mevzû) bulunan göksel nefislerin sahip olmuş olduğu bu güçlerin, göksel nefsin varlığının tümü olduğunu belirtir. Zira bu bu nefisler yukarıda da işaret ettiğimiz gibi basit varlıklardır.[742]

4.9.1. Hayvani Nefs

Sebzevârî hayvani nefs için beş duyu veya dış idrak güçlerinden (el-havâssü'l-hamse, el-kuvâ'l-müdriketü'z-zâhire) söz eder. Bunlar; Dokunma, tatma, görme, işitme ve koklama duyusudur.

1-Dokunma Duyusu; Bu dokunmaları idrak eden bir güçtür. Dokunma duyusu bedenin tümünü kaplayan deri ve ette bulunan sinirler yardımıyla duyumsanır.[743]

2-Tad Alma Duyusu: Dilin yüzeyini kaplayan sinirlerde bulunan yayılmış bir güçtür. Dilin herhangi bir tadı duyumsaması tükrük bezinin salgılamış olduğu tükrük maddesiyle mümkündür.[744]

3-Koku Alma Duyusu: Beyindeki kokuları duyumsayan merkez, beynin ön kısmında meme uçlarına benzeyen iki çıkıntı şeklindeki sinirlerde bulunan bir güçtür. Havadaki moleküller vasıtasıyla oraya ulaşan kokuları duyumsar.[745]

4-İşitme Duyusu: İşitme kanalının iç yüzeyini kaplamış sinirlerde bulunan bir güçtür. Sert cisimlerin birbirlerine çarpması ve parçalanmasıyla oluşan hava dalgası sebebiyle sesleri idrak eder.[746]

5-Görme Duyusu: Beynin iki ön kısmının iki iç derinliğinde var olan iki iç sinirin birleştiği yerde mevcut olan bir güçtür.[747]

4.9.1.1. İç İdrak Güçleri (El-Havâssü'l-Bâtına)

Sebzevârî iç idrak güçlerinin de aynı şekilde beş tane olduğunu belirtir. Sebzevârî idrak ettiğimiz şeylerin ya "anlamlar" olduğunu veya sûretler" olduğunu söyler. Bu anlamda idrak edilenleri, varlığın değerleri açısından ele aldığımızda aklın

---

[742] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.17
[743] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c. 5. s.29-30
[744] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.30-31
[745] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.32
[746] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.34-35
[747] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.36

varlık hakkındaki değerlendirmelerinden biri olan "küll" ve "cüz" şeklindeki ayrımla karşılaşırız. Sebzevârî idrak edilenleri ilk ve ikinci idrak edilenler şeklinde ayrıma tabi tutarak; ilk idrak edilen şeylerin, "külli" ve "cüz'i"ler olduğunu belirtir. İkinci idrak edilenleri ise; bulunduğu durum itibariyle dış idrak güçlerinden biriyle idrak edilebilen ve külli bir tarzda idrak edilmesi mümkün olmayanlar şeklinde tasnif eder.[748]

Sebzevârî beynin ön boşluğunda bulunan ve duyulardan gelen sûretleri idrak eden merkezin "ortak duyu gücü" (el-hissü'l-müşterek) olduğunu belirtir. Sebzevârî beş duyunun edindiği duyuların toplandığı yer olan "ortak duyu gücünü" havuz metaforuyla açıklar. Nitekim Sebzevârî bu idrak gücünü beş nehrin sularının ona döküldüğü havuz şeklinde betimler.[749]

Sebzevârî ortak duyunun hemen yanında "hayâl ve musavvire", "hayâl kurma ve düşünme" gücünün bulunduğunu belirtir. Sebzevârî bu idrak gücünün beynin ön boşluğunun arkasında yer aldığını ve ortak duyunun beş dış duyudan aldığı sûretleri koruduğunu söyler. Daha sonra Sebzevârî özellikle İbn Sina'nın aksine hayal gücünün maddi bir nitelikten uzak tamamen soyut bir niteliğe sahip olduğunu belirtir. Sebzevârî hayal gücünün soyut bir nitelikte oluşunu "cismâni meâd" ı temellendirme açısından önemli görür. Zira söz konusu idrak gücünün soyut olması ile meâd olgusu arasında var kabul edilen metafiziksel ilişki ortaya konulmaksızın meâd meselesini tartışmak tutarlılık anlamında birtakım problemlerin ortaya çıkmasına neden olacaktır.[750]

Sebzevârî daha sonra "hayâl kurma ve düşünme" gücünü ele alır. Bu idrak gücü hayâl gücündeki bazı sûretler ile belleme gücünde bulunan bazı anlamları birbirleriyle birleştirerek (vasl) ve ayırarak (fasl) sûret ve anlamlardan bir terkip (birleşik) oluşturur. Örneğin "iki başlı insan" şeklini tasavvur etmek bir birleştirme (terkip) olurken "başsız bir insan" tasavvuru ise bir ayırma (tafsîl) dır. Sebzevârî birleştirmenin (terkip) olumlu önermelerde (mucibe), ayırımın (tafsîl) ise olumsuz önermelerde (sâlibe) söz konusu olduğunu belirtir.[751] Sebzevârî beynin orta boşluğunun ön kısmında bulunan ve sûret ile anlamları birbirleriyle birleştiren ve ayıran bu idrak gücünü şayet "akıl gücü" kullanırsa buna düşünme (müfekkire) deriz yok eğer bu idrak gücünü "vehim" gücü kullanırsa o zaman bu gücün "mütehayyile" olarak isimlendirileceğini söyler.[752]

---

[748] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.54-56
[749] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.57
[750] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.57-61
[751] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.70-71
[752] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.72

Sebzevârî dördüncü idrak gücü olarak "belleme/hafıza ve hatırlama" gücünü ele alır. Sebzevârî bu iki idrak gücünü İbn Sina'dan mülhem cisim olmadığını belirterek bu ikisinin nefisde bulunduğunu ifade eder. Ancak Sebzevârî konuyu bu şekliyle ele aldığımızda hayali silüetlerin nefisde nasıl yer edindiği (irtisâm) problemiyle karşılaşılacağını belirtir. Sebzevârî bu bağlamda Meşşailerin söz konusu problemi çözme noktasında ortaya koydukları argümanların yetersiz olduğunu söyler. Bu konudaki kendi çözümünü ise Sebzevârî iki temel görüşe dayandırır; bunlardan biri "cevher-i-hareket" diğeri ise "nefsin sonradan yaratılması (hudûs) yönüyle cismani, bekâsı yönüyle ise ruhânî" olması görüşüdür.[753]

Sebzevârî son olarak "vehim" gücünü ele alır. Bu idrak gücünün diğer güçlere nazaran daha bir üstünlüğü söz konusu olup mutlak bir yönetici (reis) konumunda olduğunu belirtir. Beynin tamamında bulunmakla beraber beyinde bu idrak gücüne özgü olan yer, beynin orta boşluğudur. Bu idrak gücü tüm canlılarda (hayavân) bulunup cismani sûretlerde var olan ancak beş duyunun idrak edemediği "cüz'i manalar"ı idrak eder. Bu idrak gücü beş duyunun elde ettiği cismani sûretlere eklenerek bir çıkarımda bulunur. Örneğin "Zeyd'in düşmanlığı", "Amr'ın dostluğu" gibi. Sebzevârî "külli manaları" ise idrak eden gücün "akıl" olduğunu belirtir.[754]

4.9.2. Nefsin Nebâti Güçleri

Sebzevârî nefsin "nebâti" güçlerinin aynı zamanda "tabıı'yye" güçleri şeklinde de isimlendirildiğini belirtir. Sebzevârî nebâti güçlerin üç tane olduğunu söyler;

A-Beslenme Gücü (el-kuvvetü'l-gâziye): Gıdaları değiştiren ve dönüştüren bir güçtür. Bu gücün fiili, canlının varlığını sürdürmesini sağlar. Bedende çözülen şeye benzeyip o çözülenin yerine geçen onu dolduran bir güç şeklinde de tanımlanmıştır.[755]

B-Büyüme Gücü (el-kuvvetü'n-nâmiyye): Her organa uygun olan gıdayı ayarlayan güçtür. Sebzevârî bu gücü cesetle nefs arasındaki bağlantı ve ilişkinin (ittisâl) yetkinliğine işaret eden bir güç olduğunu söyler.[756]

C-Üreme Gücü (el-kuvvetü'l-müvellide): Türü koruyan bir kuvvettir. Bu güç meniyi üretir. Bu gücün altında muğayyire gücü şeklinde bir başka güç de vardır. Bu

---

[753] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.60-61
[754] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.63-64
[755] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.81
[756] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.81-82

söz konusu güç, rahimde meninin tüm parçacıklarını onlara mahsus olan organlar için hazırlar.[757]

Sebzevârî beslenme gücüne yardım eden diğer yardımcı güçlerin de var olduğunu belirterek bunları da şu şekilde açıklar; **ı**-Her organın tabiatına göre ona uygun olan besini çeken (el-kuvvetü'l-câzibe) güç. **ıı**-Besinleri sindiren (el-kuvvetü'l-hâzıma) güç. **ıı**ı- Besinlerin yararlı kısımlarını tutarak onların belirli bir zaman diliminde sindirimlerini sağlayan (el-kuvvetü'l-mâsika) güç. **ıv**-Besinlerden işe yaramayanları dışarı atan ve böylece bedende ağırlık ve bozulmayı önleyen (el-kuvvetü'l-dâfia) güç.[758]

4.9.3. Nefsin Hayvânî Güçleri

Sebzevârî hayvani gücü, kalbin ve atardamarların genişlemesini ve daralmasını gerçekleştirmek sûretiyle bedeni canlandıran bir güç olarak tanımlar. Sebzevârî bu gücün hem "beyinsel nefsâni" güç hem de "tabîıyyi nebati" güç kavramlarının karşılığında da kullanıldığını belirtir. Sebzevârî hayvâni gücün, "tabîıyyi nebati" güç kavramı karşılığında kullanımının daha çok doktorlar/hekimler arasında yaygın bir anlayış olduğunu ancak bu "hayvâni gücün" canlılara özgü olması (ihtisâs) nedeniyle filozoflarca bazen "beyinsel nefsâni" güç anlamında da kullandıklarını ifade eder.[759]

Sebzevârî bu kısa girişten sonra konuyu mutlak anlamda biraz daha genişleterek ele almaya çalışır. Sebzevârî nasıl ki organlar "kan, balgam, safrâ ve sevdâ" denilen dört sıvının (hılt) yoğunluğundan (kesâfet) meydana gelmişse buharımsı olan ruhun da bu dört sıvının (hılt) inceliğinden (letâfet) ortaya çıktığını söyler. Bu "buharımsı ruh" kalbin boşluğunun solundan taşarak akar. Bu ruhun oradan taşıp akmasını şöyle açıklayabiliriz; kan karaciğerden kalbin sağ boşluğuna çekildiğinde bu kanın ısısı, kalbin sağ boşluğunda bir üretim gerçekleştirir. Bu faaliyetin bir sonucu olarak kalbin sağ boşluğundan, sol boşluğa nüfuz edecek bir nitelikte olan bir buhar gönderilir. Sol boşluğun ısısı ve kendine has olan nitelikleri o sol boşlukta bir faaliyette bulunduklarından semavi cisimlere (ecrâm) benzeyen, canlılık özelliği bulunan ruh oluşur. Sebzevârî bunu "kandil ruh" (er-ruhu's-sirâç) olarak isimlendirir. Zira Sebzevârî bu söz konusu boşluğu bir kandile benzeterek karaciğerden kalbin sağ boşluğuna

---

[757] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.91-92
[758] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.85-86
[759] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.98-99

çekilen kanın ısısıyla ortaya çıkıp daha sonra sol boşluğa sirayet eden buharımsı maddeyi kandil için gerekli olan yağa benzetir. Nitekim Sebzevârî bu kandilin nurunun duyu (hiss) ve hareket olmak üzere ikiye ayrıldığını belirterek bu söz konusu kandilin ısısının şehvet, dumanının öfke (gazab) ve yağının ise saf kan olduğunu ifade eder.[760]

Sebzevârî yukarıda bahsedilen ruhu yani "buharımsı ruhu" üçe ayırır; 1- Nefsâni rûh: Bu ruhun kaynağı beyin olup bulunduğu mecra ise sinirlerdir. 2- Tabiî ruh: Bu ruhun kaynağı karaciğerdir. Bulunduğu yer ise toplardamarlardır. 3- Hayvâni rûh: Bu ruhun kaynağı kalb olup bulunduğu yer ise atardamarlardır.[761]

Sebzevârî bunların dışında Sühreverdi'den ödünç alınan ve "nûr-u isfehbed" şeklinde ifade edilen "emredici ışık" anlamında bir başka nurdan daha bahseder. "İsfehbed" kelimesi terkip olup "askerin veya ordunun komutanı, reisi, önderi" anlamlarına gelir. Söz konusu olan bu nur, nefs-i nâtıka olup ona nisbet edilen ordu/asker ise nefsi nâtıkanın güçleri şeklinde kabul edilir. Böylece nefs, isfehbedi bir nur iken nefsin güçleri de bu nurun askerleridir. Beden ise bu nefsin kalesidir. Sebzevârî söz konusu bu ruhu, isfehbed nurun askerlerinin ona bindiği bir binek şeklinde tanımlar.[762]

4.9.4. Nefs-i Nâtıka

Sebzevârî'nin nefs ile ilgili en temel görüşünü şöyle özetleyebiliriz; nefs sonradan var olması (hudûs) yönüyle cismanidir. Bekası yönüyle de ruhâni ve soyuttur. Sebzevârî nefsin başlangıcında yani ilk yaratılış aşamasında madde için söz konusu olan tabii niteliklerin hükümlerinin aynısının nefs için de geçerli olduğunu belirtir. Hatta bundan da öte nefsin maddeden inzal olduğunu söyler. Nitekim Allah-u Teâlâ "o zikre değer bir şey değildi" buyurarak nefsin ilk metafizik vechesine atıfta bulunmuştur. Öncelikli olarak nefsin maddeye olan izafeti nefsin varlığına dâhil olup müstakil zâtlar yani bağımsız varlıklar şeklinde değildir. Aksine hariçten izafet-i makuliyenin kendisine uygulandığı mücerret bir konumdadır. Zira nefs zâtî ve niteliksel yetkinleşme isteğinden ve cevher-i hareketten sonra tamamlama aşamasında mücerrede dönüşür.[763]

---

[760] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.99-101
[761] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.102
[762] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.102; Sühreverdî, İşrak Felsefesi s.189-191; Uluç, Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi, s.154, 229
[763] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.115-117

Sebzevârî nefs ile ilgili yapılan birçok tanımı reddeder. Zira o, bu tanımların çoğunun nefsi cisimleştirdiğini söyleyerek; "nefs bedende nüfuz eden latif bir cisimdir.", "nefs bedenin asli parçalarındandır.", "nefs kalbte parçalanmayan bir parçadır." şeklindeki nefs ile ilgili tanımları zikreder. Nitekim o nefsi cisim ekseninde tanımlayan tüm kişi ve görüşleri "göz" metaforu üzerinden eleştirir. Sebzevârî nefsi cisim olarak tanımlayanları sağ gözü kör olan kişiye benzetir. Zira kişi sol gözüyle tabiata yönelir, sağ gözü ile de metafizik alana yönelir. Sebzevârî gerçek bir filozofu/arifi iki sağlam göze sahip bir kişi olarak tanımlar.[764]

Sebzevârî nefs ile ilgili bir diğer görüş olan nefsin bedenden tenzih edilmesi şeklindeki yaklaşımı da eleştirir. Bu görüşü savunanlar; nefsi bir kralın ülkesiyle olan ilişkisi şeklinde tanımlarlar. Sebzevârî sonuç itibariyle bu yaklaşımın da bir şekilde nefsi cisimleştirdiğini belirtir. Ayrıca Sebzevârî bu görüşte olan kişilerin nefs için sayısal anlamda bir teklik de (vahdet) ön gördüklerini belirtir.[765]

Sebzevârî nefsin birliğinin gölgemsi gerçek bir birlik olduğunu belirterek sayısal anlamda bir birliğin söz konusu olmadığını söyler. Sebzevârî nefsin içinin cisimden boş olmadığını zira bu şekliyle nefsin mücerret olduğunu belirtir. Aynı zamanda ruhtan da boş olmayıp zira bu yönüylede cesetleştiğini ifade eder. Nefs bu şekliyle korunmuş bir asıldır. Zira bu her iki durumda da nefs baki kalan aynı ontolojik kökeni paylaşan bir özelliğe sahiptir. Nitekim nefsin bu alemdeki durumu ele alındığında onu bir kere Allah ve mukarrebun meleklerle beraber olduğunu görürüz, bir keresinde de nefsin hayvani şehvet ve parçalayıcı öfkeyle beraber olduğunu görürüz. Bu her iki durumda da nefs aynı nefs olup tektir.[766]

---

[764] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.117-118
[765] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.120
[766] Sebzevârî, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme, c.II. c.5. s.121-122

SONUÇ

Sebzevârî'nin metafizik tasavvurunun geriye doğru izlerini sürdüğümüzde söz konusu izlerin genel hatlarıyla bizleri Ortaçağ felsefesinin tartıştığı ve daha sonraki dönemlere miras bıraktığı konulara götürdüğünü görürüz. Nitekim çalışmamızın temel nirengi noktası olan varlık ve mahiyet meselesini ilk defa ele alıp tartışan ve kavramsal çercevesini oluşturan filozoflar Farabi ve İbn Sina'dır. Bu önemli felsefi mesele daha sonraki zamanlarda da tartışmaya değer bir nitelik arzettiğinden önemini kaybetmeksizin ele alınmış ve bu mesele etrafında ciddi anlamda felsefi tartışmalar cereyan etmiştir.

Özellikle İbn Sina'nın varlık-mahiyet ekseninde spekülatif bir tarzda ele aldığı "varlığın bir ilinek olarak mahiyete ilişmesi" görüşü daha sonraki zaman dilimlerinde üzerinde en çok durulacak bir konu olma özelliği arzedecektir. Hatta bu söz konusu problematik etrafında yapılan tartışmalar sonuçları itibariyle önemli felsefi gelişmelere de kapı aralayacaktır. Nitekim İbn Sina'nın kendinden sonraki dönemlere miras bıraktığı bu söz konusu tartışmada 'varlık' ve 'mahiyet' kavramları hakkında takınacağınız fikri tutum sizin felsefi düşünce olarak nerede durduğunuzun bir tespiti de olacaktır. Zira düşünce tarihini yakından incelediğimizde bu iki kavram hakkındaki felsefi tavır ciddi anlamda birtakım felsefi sonuçlarda doğurmuştur.

Felsefi ekollerin varlık-mahiyet kavramları ekseninde bu şekilde nitelenmesi belki ilk bakışta sonuçları itibariyle çok önemli olmadığı izlenimi verebilir. Ancak hakikat böyle değildir. Zira bu şekildeki bir ayrım ve niteleme doğrudan felsefe yapmanın özüne ilişkin olup bütünüyle bir felsefi sistemin başta metafizik olmak üzere ontolojik ve epistemolojik bakış açılarını değiştiren ve bu değişikliğe bağlı olarak söz konusu felsefi paradigmayı tümüyle tersyüz eden bir niteliktir.

Bu değerlendirmeler çerçevesinde varlık ve mahiyetin ontolojik önceliğine ilişkin üç temel yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar; a-"varlık ontolojik gerçekliğe sahip olup mahiyet itibaridir." Bu görüş Aşkın Felsefe metafiziğinin ve ontolojisinin dayandığı temel ekseni oluşturur. b-"mahiyet asıl olup varlık itibaridir." Bu yaklaşımı benimseyenler ise Sühreverdî ve onu takip eden İşrakilerdir. c-"hem varlık hem de mahiyet her ikisi asıldır." Bu yaklaşımın daha farklı bir karşılık gördüğünü

söyleyebiliriz. Ancak bu görüşün bu şekliyle ele alınması halinde daha zor ve içinden çıkılamaz felsefi problemlere yol açacağı ifade edilmiştir.

İbn Sina'nın kendisinden sonraki dönemlere miras bıraktığı önemli tartışma konulardan biri olan "varlığın mahiyete ilişmesi (arız oluşu)" meselesinde Sebzevârî İbn Sina'nın yanlış anlaşıldığını ileri sürerek bu önemli konuda kendi metafizik görüşüne bir meşruiyet sahası oluşturmaya çalışmıştır. Sebzevârî İbn Sina'nın varlığın asıl olduğuna inandığını belirterek burada İbn Sina'nın varlığı sıradan bir ilinek gibi değerlendirmediğini ve zikretmiş olduğu ilişmenin tasavvuri yani zihni bir olay olduğunu söyler. Söz konusu bu eklenmenin kavramsal gerçeklik düzeyinde vuku bulduğunu belirtir. Zira mahiyet zihin hariç hiçbir zaman nesnel dünyada varlıktan bağımsız olarak var olması mümkün değildir. Hatta Sebzevârî bu konuda biraz daha ileri giderek mahiyetin zihinde dahi bir şekilde varlıkla kaim olduğunu söyler.

Sebzevârî'nin düşünce dünyasını besleyen en temel hakikat olarak İslam vahyini zikredebiliriz. Zira Sebzevârî metafizik düşüncelerini temellendirmede ya doğrudan vahye yönelmiştir ya da telmih yoluyla vahye işaret etmiştir. Nitekim Sebzevârî felsefesini yalnızca aklın bir takım kuru çıkarımlarına teslim etmemiş, zihni ve kalbi dünyasını irfânın hikmet hüzmeleriyle aydınlatmaya çalışmıştır. Sebzevârî aklı mutlaklaştıran tüm yaklaşımları eleştirerek bu olguyu, tek gözüyle gören kişiye benzetmiştir. Sebzevârî vahyi ve irfani hakikati aklın önünü aydınlatan ışığa benzeterek bu üç metafizik değeri çatıştırmak yerine birbirini tamamlayan hakikatler olarak değerlendirmiştir. Sebzevârî'yi bu tutumuyla, bir yönüyle felsefeyle vahyi uzlaştıran Kindi'ye diğer yönüyle de akılla vahyi uzlaştıran İbn Rüşd'e benzetebiliriz.

Sebzevârî felsefesi ilk tahlilde ekletik bir düşünce sistemi olarak nitelenmeye müsait bir özelliktedir. Ancak bu yüzeysel bakış açısından kurtulup Sebzevârî'nin yapmış olduğu metafizik tartışmaları yakından inceleme ve tahlil yapma imkânı elde ettiğimizde söz konusu eklektik yapının yumuşak geçişlerle kaybolup özgün bir felsefi sisteme evrildiğini görürüz. Elbette Sebzevârî'nin kendinden önceki düşünsel birikime arka dönmesi düşünülemez. Zira bir hakikat eri olarak "hikmet" in peşinde koşan Sebzevârî kendinden önceki düşünce mirasından oldukça istifade etmiştir. Nitekim metafiziğini incelediğimizde İbn Arabi'nin "vahdet-i vücûd" kavramını, Sühreverdi'nin "nurlar" nazaryesini, ariflerin başvurduğu metafor ve kavramları sıklıkla kullandığını görürüz.

Sebzevârî'nin metafiziğini yukarıdaki değerlendirmeler bağlamında ele aldığımızda onun bu konudaki temel görüşünü; "Varlık ontolojik gerçekliğe sahip yegane hakikattir." şeklinde özetleyebiliriz. Zira Sebzevârî varlığın ontolojik gerçekliğini bir bütün halinde irfani bakış açısıyla tecrübe eden arif bir filozoftur. Aynı zamanda Sebzevârî söz konusu bu öznel metafizik tecrübesini analitik düşünme tarzıyla ve güçlü felsefi kavramlarla da nesnelleştirmeyi başaran bir düşünürdür.

Sebzevârî'nin de mensubu bulunduğu Aşkın Felsefe'nin "varlık / vücûd" görüşü, varlığın kavramsal gerçekliğiyle ontolojik gerçekliği arasındaki metafizik ayrıma dayanır. Söz konusu bu iki düzey arasındaki ayrıma dikkat edilmediğinde Sebzevârî metafiziğini gerçek boyutuyla anlamamız mümkün değildir. Nitekim Sebzevârî, felsefi meseleleri ele alırken bu iki farklı atıf düzeyi arasındaki ayrıma dikkat etmiştir. Zira o bir bütün olarak metafizik görüşlerini, varlığın ontolojik gerçekliğine dayandırarak felsefi sistematiğini bu iki farklı varlık düzeyi arasındaki ayrım üzerine bina etmiştir.

Sebzevârî, metafiziğin önemli konularından biri kabul edilen varlık-mahiyet ayrımı şeklinde temayüz eden felsefi tartışmada tercihini varlığın ontolojik gerçekliği yönünde kullanmıştır. Sebzevârî tüm metafizik ve ontolojik paradigmasını bu temel düşünce üzerinden oluşturur. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi o, varlığın ontolojik önceliğini irfani ve içsel bakışıyla tecrübe eden ve bu mistik tecrübeyi aklileştirmeyi başaran bir geleneğin 19.yüzyıldaki en önemli temsilcilerinden biridir. Varlıkçı filozof olarak Sebzevârî mahiyetin öncelikli olma fikrine şiddetle karşı çıkmış ve bu önceliğin ancak kavramsal gerçeklik düzeyinde söz konusu olabileceğini belirtmiştir.

Sebzevârî'nin metafizik düşüncesinin üç ontolojik hakikat üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz. Bunlar sırasıyla varlığın öncelikli (asıl) olması, varlığın birliği ve varlığın dereceli (teşkiki) bir hakikate sahip olmasıdır. Nitekim Sebzevârî bu noktada metafiziğini temellendirirken varlığın ontolojik gerçeklik düzeyindeki önceliğini yani asıl oluşunu felsefe ve mantık bağlamında güçlü argümanlarla ispatlamaya çalışmıştır. Sebzevârî'nin bu konuda başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Zira Sebzevârî söz konusu delillere karşı yapılabilecek tüm felsefi ve mantıksal içerikli itirazları karşılayabilecek ve bu itirazları boşa çıkaracak bir tarzda meseleyi tartıştığını görmekteyiz.

Sebzevârî metafiziği açısından bir diğer önemli kavram "teşkik / derece" dir. Zira Sebzevârî "varlığın birliği" görüşünü metafiziğinin temel kavramlarından biri olarak kabul eder. Ancak bu "birlik" kavramı ile nesnel dünyanın "kesretli" doğası arasındaki ontolojik çelişkiyi Sebzevârî "teşkik" kavramıyla gidermeye çalışır.

Sebzevârî söz konusu "çoklu görünümü" aslında birliğin farklı var oluş derecelerinden başkası olmadığını belirtir.

Sebzevârî ontolojik birliği sağlayan metafizik unsurun yalnızca varlık olduğunu söyler. Zira o mahiyetin itibari olduğunu belirterek onu aklın bir kurgusu şeklinde değerlendirir. Sebzevârî dış dünyada gerçekliği olmayan mahiyetin ontolojik birliği sağlamaktan çok uzak olduğunu söyler. O, mahiyeti çokluğun, varlığı ise birliğin ilkesi olarak tanımlar. Sebzevârî varlık asıl olmamış olsaydı, ontolojik birliğin asla oluşamayacağının altını çizer.

Sebzevârî varlığın ontolojik önceliğe sahip olduğu iddiası bağlamında ele aldığı bir diğer önemli konu ise 'varlık' kavramının eşanlamlı bir niteliğe sahip olduğu görüşüdür. 'iştirâku'l-vücûd' olarak da isimlendirilen bu mesele Aşkın felsefesinin en önemli konularından biridir. Sebzevârî bu tartışmayı doğrudan Tanrı'nın vahdeti ve basit oluşu gerçeğinden hareketle "Tevhid ilmi"yle ilişkilendirir.

Sebzevârî Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti tartışmasında kelamcıların aksine özellikle İbn Sina gibi mümkün varlıklar için söz konusu olan varlık-mahiyet ayrımının Tanrı için yani Vâcibü'l-vücûd için söz konusu olamayacağını ifade ederek O'nda varlıkla mahiyet aynı olup varlığından ayrı bir mahiyeti olmadığını söyler. Sebzevârî "Zorunlu Varlık" için mümkün varlıklarda olduğu biçimiyle varlık ve mahiyet şeklinde bir ayrımın söz konusu edilemeyeceğini belirtir.

Felsefi açıdan önemli sonuçlar doğuran 'meâd' tartışmasında Sebzevârî, kelamcıların yok olanın (ma'dûm) aynı şekliyle iade olunacakları fikrini benimsediklerini ancak filozof ve çok az sayıda kelamcının ise yok olanın aynı şekliyle iade olunmayacağı görüşünü kabul ettiklerini söyler. Sebzevârî yok olanın daha önceki tüm özellikleri ve ilinekleriyle beraber aynı şekilde tekrar iadesinin mümkün olamayacağını belirtir. Bu bağlamda Sebzevârî nefs kavramını Meşşailerin tanımına benzer bir şekilde değerlendirerek nefsin yetkinlik (kemâl) olduğunu ifade eder. Zira yetkinliğin bir şeyin kuvveden fiile ve noksanlıktan tamlığa onunla çıktığı ilke olduğunu söyler. Bu bağlamda Sebzevârî'nin nefs teorisini; "sonradan var olması (hudûs) yönüyle cismânî bekası yönüyle de ruhâni ve soyuttur." şeklinde özetleyebiliriz.

EKLER

Ek 1. Orjinallik Raporu

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Ahmet PİRİNÇ
Öğrenci Numarası	101205202
Enstitü Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	İslam Felsefesi
Danışmanının Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN
Tez Başlığı (Türkçe)	Molla Hâdi Sebzevari'nin Metafizik Görüşleri

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplan 249 sayfalık kısmına ilişkin, 20/05/2015 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
2- Kaynakça hariç
3- Alıntılar hariç/dâhil
4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin doktora tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azam benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN
Danışmanın Adı-Soyadı
(İmzası)

Prof. Dr. İskender OYMAK
Anabilim Dalı Başkanı
(İmzası)

F.Ü.LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

Madde 41- Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde **intihal program raporu** ve ilgili makale şartını sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
b) İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla **%10**, "alıntılar dâhil" **% 30'u** geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

KAYNAKÇA

Açıkgenç, Alparslan, Bilgi Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007

Ajdukıewıcz, Kazımıerz, Felsefeye Giriş, çev. Ahmet Cevizci, Say Yayınları, İstanbul 20210

Ali eş-Şirvani, et-Temhid fi'l-Hikmeti-l-İlahiyye, Müessetu Daru'l-İlim, Kum, 1996

Alper, Ömer Mahir, İbn Sina, İsam Yayınları, İstanbul, 2010

Altıntaş, Hayrani, İbn Sînâ Metafiziği, Elis Yayınları, Ankara, 2008

Amuli, Haydar, Câmiu'l-Esrar ve Menbau'l-Envar, neş. Henry Corbin ve Osman İsmail Yahya, İlmi Ferhangi, Tahran, 1969

Aristoteles, Metafizik, çev.Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2010

Aydın, Mehmet S. , Din Felsefesi, Selçuk Yayınları, Ankara, 1992

Ayık, Hasan, Farabî'de Dil – Mantık İlişkisi, Karadeniz Basım Yayım, 1.bs. , Rize, 2007,

Bayrakdar, Mehmet, İslâm Felsefesine Giriş, TDV Yayınları, Ankara, 1998

Bingöl, Abdulkuddüs, Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı, MEB. Yay., İstanbul, 1993

Bolay, M.Naci, Fârâbî ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı, MEB. Yayınları, İstanbul, 1990,

Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yayınları, İstanbul, 1993

Bolay, Süleyman Hayri, Felsefe Sözlüğü, Nobel Yay. Ankara, 2013

Bolay, Süleyman Hayri, Felsefeye Giriş, Akçağ Yayınları, 1.Baskı, Ankara, 2004

Bozkurt, Mustafa, "Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi", Basılmamış Doktora Tezi

Browne, Edward. G, A Year Amongst the Persians, Adam & Charles Black, London, 1893

Cihan, A.Kamil, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, İnsan yayınları, İstanbul, 1998

Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi (Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne), çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994

Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi (İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze), çev. Ahmet Arslan, İletişim yayınları, c.II. İstanbul, 2010

Çüçen, A.Kadir, Klasik Mantık, Asa Kitabevi, Bursa, 2004

Durusoy, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İFAV Yay. , İstanbul, 2008,

ed-Dâmâd, Mir Muhammed Bâkır, el-Kabasât, Menşûrât Câmia'tu Tahran, Tahran, 1989

el-Bağdâdî, Abdulkâhir, Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-fırak), çev. Ethem Ruhi Fığlalı, T.D.V. Yayınları, Ankara, 2008

el-Ebherî, Esîrüddîn Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî, Ünlü Türk Mantıkçısı Ebherî ve Mantık Kuralları Risâlesi, çev. Hüseyin Sarıoğlu, İlmî Araştırmalar, 2001, sayı:11

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, el- İbâne an usûlu'd-diyâne, tah. ve tlk.Beşîr Muhammed Uyûn, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Beyrut, 2010

el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l-Musallin, tas. Hellmut Ritter, Franz Steıner Verlag GMBH, Wıesbaden, 1980

Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, Marifet yayınları, İstanbul, 1990

Erdem, Hüsameddin, Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları/1221 1000 temel Eser Dizisi/157, Ankara, 1990

Erdoğan, İsmail, Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı, İlâhiyât/Avrasya Yayıncılık, Ankara, 2004

Erişirgil, Mehmet Emin, Kant ve Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997

Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, çev. Kasım Turhan, Ayışığı Yayınları, İstanbul, 1998

Fârâbî, et-Ta'likât, Erbau Resâili Felsefiyye içinde thk. Cafer Âl-i Yasin, İntişarat-ı Hikmet, 1.bs. İran, 1991

Fârâbî, Fusûsü'l-hikem, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yasin, Menşûrât Bîdâr, 2.bs. Kum, 1985,

Fârâbî, Fusûsü'l-hikem, çev. ve şerh. Ali Nerîmânî (Fusûsü'l-hikem'in metni Arapça, çeviri ve şerhi ise Farsça), Darul-Huda, Kum, 2001, s.85;

Gazzâli, Ebu Hâmid, Tehâfütü'l-felâsife, nşr. Şemsi Tebrîzî, tah. Süleyman Dünya, Tahran, 2004

Gerviyani, Muhsin, İslam Felsefesine Giriş –Bilgi ve Varlık-, çev.Hasan Almas, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1998

Hayderî, Seyyid Kemal, Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye, Daru Ferakat, Kum, 2005

Izutsu, Toshıhıko, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, trc. Ramazan Ertürk, Anka Yaınları, İstanbul,2001,

Izutsu, Toshıhıko, İslam'da Varlık Düşüncesi, çev. İbrahim Kalın, İnsan yayınları, İstanbul, 1995

İbn Rüşd, Tehâfut et-Tehâfut, tak. ve tlk. Muhammed el-Arîbî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993

İbn Sina, el-İşârât ve't-tenbîhât (ma'a şerhi Nasîriddin et-Tûsî), thk. Süleyman Dünya, Daru'I- Maarif, Mısır, 1968,

İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-İlâhiyyât, I, Mektebetu Âyetullah el-Mara'şî, Kum, 1984

İbn Sina, eş-Şifâ' el-İlâhiyyât, Mektebetu Âyetullah el-Mara'şî, Kum, 1984[1]

İbn Sinâ, İşaretler ve Tembihler, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005

İbn Sina, Kitabu'n-Necat, nşr. Macit Fahri, Dârül-âfâk-ı Cedîde, Beyrut, 1985

İbn Sînâ, Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II (el-İlâhiyyât), çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005

İbn Sina, Kitabuş-Şifâ, Metafizik I, çev.Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2004

İbrahim Emiroğlu, Klasîk Mantığa Giriş, Elis Yayınları, Ankara 2011

İkbal, Muhammed, İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul 1995

İslam Felsefesi Tarihi, ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Olıver Leaman, çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007

İzmirli, İsmail Hakkı, İslamda Felsefe Akımları, haz. N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995

Kaya, M.Cüneyt, Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi, Klasik Yayınları, İstanbul, 2011

Kuşeyrî, Abdulkerim, Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul, 2003, s.26

Kutluer, ilhan, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002

Kutluer, İlhan, İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013

Lâhîcî, Abdurrezzak, Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi tecrîdi'l-kelâm, thk. Şeyh Ekber Esed Ali Zâde, Müessetü'l-İmam Sâdık, II. bs. , c.I, Kum, 2007

Mengüşoğlu, Takiyettin, Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, 11.basım, İstanbul, 2008

Misbâh Yezdi, Muhammed Taki, Menhecu'l-Cedid fi Ta'limi'l-Felsefe, çev. Muhammed Abdul Muni'm el-Hâkânî (Farsça'dan Arapçaya), Daru'I-Teârif, Beyrut, 1998

Molla Sadrâ, el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa, Dâru İhyâu't-Turâsü'l-Arabiyyi, Beyrut, 1999

Muğnisi, Mahmut Hasan, Muğni Tullap Şerhu Metni İsağuci, thk. Isam bin Muhezzebus- Subui, Darul Beyruti, 1.bs, Dımeşk, 2009,

Muhammed Taki Misbah Yezdi, Ta'likat ala Nihayeti'l Hikme, Müessesetü fi Tarikı'l Hak, 1.bs., Kum, 1985

Muhyiddini Arabî, Fusûs ül-Hikem, çev. Nuri Gençosman, MEB yayınları, İstanbul, 1992,

Munâ Ahmed Muhammed Ebû Zeyd, Mefhûmu'l-hayr ve'ş-şer fi'l-felsefeti'l İslâmiyye: Dirâse mukârene fî fikri İbn Sînâ el-Müessesetü'l-Camiiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr ve't-Tevzi, Beyrut 1991

Mutahharî, Felsefe Dersleri 1, çev. Ahmet Çelik, İnsan Yayınları, İstanbul

Mutahharî, Murtaza, Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, çev. Abdul Cebbâr er-Rufâî, (Farsçadan Arapçaya), Matbaatul Kalem, Bağdât, 2008

Nasr, Seyyid Hüseyin, Makaleler II, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan yayınları, İstanbul, 1997

Nasr, Seyyid Hüseyin, Makaleler-1, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul, 2007

Nasr, Seyyid Hüseyin, Üç Müslüman Bilge, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2009

Özden, H.Ömer, Elmalı, Osman, YeniÇağ Felsefesi Tarihi, Arı Sanat Yayınları, İstanbul, 2014

Râzî, Fahreddin, el-Mebâhîsu'l-Meşrikıyye fi ilmi'l ilahiyyât ve't-Tabi'îyyât, c.I, 2. bs, Menşûrât-ı Beydâr, Kum, 1991

Rufâî, Abdulcebbâr, Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye, el-Matbaatu Kalem, Merkezu Dırasetu Felsefeti'd-din, c.I, Bağdat, 2007

Sabzavarı, The Metaphysıcs of Sabzavarı, Trans. Mehdı Mohaghegh and Toshıhıko Izutsu, Tehran University Press, Tehran 1991

Sebzevârî, Esrârü'l-hikem, hşy. Mirza Ebu'l Hasan Şa'rânî, Kitâbfurûşî İslâmiyye, Tahran, 1983

Sebzevârî, Hâcı Molla Hadi, Şerhu Manzume (Ğureru'l-feraid fi fenni'l-hikme), thk. Fâdıl Hüseynî el-Meylânî, Menşûrâtu Zevil Kurbâ, Kum, 2008

Sebzevârî, Molla Hâdî, Resâilu Hakîm Sebzevârî, tlk ve tsh. Seyyid Celaleddin Aştiyani, İntişarat-ı Üsve, 1957, Tahran

Sebzevârî, Molla Hadi, Şerhu Duâ'i sabah. thk. Necefkulî Habîbî, İntişarat-ı Danişgah-ı Tahran, Tahran, 1993

Sebzevârî, Molla Hadi, Şerhu Manzume fi'l-Mantık ve'l-Hikme, neş. ve thk. Muhsin Bîdârfer, Matbaatu Şeriat, Kum, 2011

Sebzevârî, Molla Hadi, Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme (Gureru'l-feraid ve Şerhuha), Şerh. Âyatullah Hasan Zâde Âmulî, tak. ve thk. Mesud Talibi, Müessesetü'l Tarihu'l Arabi, c.II. Beyrut, 2011

Sebzevârî, Molla Hâdî, Ta'lîkât ala eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye, tlk ve tsh. Seyyid Celâleddin Aştiyânî, Dâru ihyâu't-turâsü'l-arabî, Beyrut, 1981

Surûş, AbdülKerim, Evrenin Yatışmaz Yapısı, çev. Hüseyin Hatemi, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995

Sühreverdî, Şihâbüddîn, İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk), çev. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009

Şehristânî, Milel ve Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi) çev. Mustafa Öz, Litera yayıncılık, İstanbul, 2008

Şerif, M.M. İslam Düşüncesi Tarihi, c.4, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991

Tabatabâî, Nuhammed Hüseyin, Nihayetü'l-Hikme, Müeessetün neşril İslami, Kum, 1997,

Taylan, Necip, İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, İFAV Yayınları, İstanbul, 1994

The Metaphysıcs of Sabzavarı, Trans. Mehdı Mohaghegh and Toshıhıko Izutsu, Tehran University Press, Tehran 1991

Türker Küyel, Mübahat, "Farabî'nin " Peri Hermeneias Muhtasarı", Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı 33, Fârâbî Külliyatı-Sayı:3, Ankara 1990

Türker Küyel, Mübahat, "Fârâbî'nin "Şerâitü'l-Yakîn", Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı 32, Fârâbî Külliyatı-Sayı:2, Ankara, 1990

Uluç, Tahir, Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi, İnsan Yayınları, İstanbul,2012

Ülken, Hilmi Ziya, Felsefeye Giriş-2, T.İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009

Wisnovsky, Robert, İbn Sina Metafiziği, çev. İbrahim Halil Üçer, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010

Yaşar Aydınlı, Fârâbî, İSAM Yay., İstanbul, 2008

Yildiz, Hakkı Dursun, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, Çağ Yayınları, c.9. İstanbul, 1986

ÖZGEÇMİŞ

Elazığ'da doğdum. İlk, orta ve lise öğrenimimi Elazığ'da tamamladım. 1993 yılında M.Ü. İlahiyat Fakültesinden mezun oldum. Halen öğretmen olarak Elazığ'da görev yapmaktayım. F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D'da 2009 yılında 'Osmanlı Bilginlerinden Muhyiddin el-Kafiyeci'nin Felsefi Görüşleri' adıyla Yüksek Lisans tezini tamamladım.