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

DOKTORA TEZİ

CÜRCÂNÎ'DE MÂHİYET SORUNU: ŞERHU'L-MEVÂKIF VE HÂŞİYELERİ BAĞLAMINDA

Rıdvan CİRU

2502160515

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER

İSTANBUL - 2024

Bu çalışmayı Gazze'deki şehitlerimize ve İsrail'in tarifi imkânsız katliam ve zulümlerine maruz kalmış bütün Filistinli kardeşlerimize ithaf ediyorum.

ÖZ

CÜRCÂNÎ'DE MÂHİYET SORUNU: *ŞERHU'L-MEVÂKIF* VE HÂŞİYELERİ BAĞLAMINDA

Rıdvan CİRU

Mâhiyet doktrini, müteahhir dönem İslam düşüncesindeki ontolojinin en aslî unsurlarından biridir. Müteahhir dönemin nesne teorisi olarak da görebileceğimiz bu doktrinin çok önemli unsurları İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) felsefesiyle vücûda gelmiş olmakla birlikte bu unsurların ciddi bir şekilde sistematize edilerek meseleleri somutlaşmış bir araştırma sahası kılınması büyük ölçüde Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından gerçekleştirilmiştir. Râzî'den sonraki düşünürlerse Râzî'nin kapsamlı ve ayrıntılı İbn Sînâ eleştirileriyle hesaplaşma üzerinden incelemelerini sürdürmüşlerdir. Bu incelemelerle birlikte mâhiyet doktrini çok ciddi bir gelişme kaydetmiş, gerek kavram dünyası gerekse mesâil ağı önemli dönüşümler geçirmiştir. Râzî sonrası dönemin belki de temsil gücü en yüksek ve en etkili düşünürü olarak Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) de bu bağlamda mâhiyet sorununa dair birikimi mufassal bir surette tahrir ve tahkik ederek onlarca mesele üzerinde kapsamlı bir soruşturma yürütmüştür. İşte bu çalışma Seyyid Şerif'in mâhiyet sorununa dair düşüncesini meselelerin nazarî yönüne ağırlık vererek ele almakta ve bunu Seyyid Şerif'in düşüncesini anlaşılır ve tartışılabilir kılan düşünsel bağlamı dikkate alarak yapmaya çalışmaktadır.

Bu çalışma mâhiyet kavramına dair ayrıntılı bir analiz sunmasının yanında mâhiyetlerin türlerini ve yapılarını incelemekte, ayrıca mâhiyetlerin hâriçte ve/veya zihindeki varlıklarını ve fâille olan irtibatlarını ele almaktadır. Bu bağlamda zihnî terkip, itibârî mâhiyet, soyut mâhiyet, tümeller, *mutlak ma'dûm* ve *mutlak meçhul* paradoksları, *nefsü'l-emr*, zihnî varlık ve mâhiyetlerin mec'ûliyeti gibi bir dizi problematik üzerinden Seyyid Şerif'in Fahreddin er-Râzî sonrasında gerek mâhiyet sorunu

karşısında gerekse İbn Sînâ mirası karşısında tam olarak nerede durduğunu tespit etmeye çalışmaktadır.

Seyyid Şerif'in mâhiyet sorununa dair düşüncesinin Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) ve Mir Zâhid (ö. 1101/1690) gibi *Şerhu'l-Mevâkıf* muhaşşîleri tarafından nasıl alımlandığını da belli bir ölçüde inceleyen bu çalışma ayrıca sonuç bölümünde hem tarihsel hem nazarî açıdan bazı çıkarımlarda bulunmakta ve mâhiyet düşüncesinin özünü ilgilendiren analizler yapmaktadır. Bu analizler bağlamında en son itibar kavramına ve esnek bir mâhiyet türü olarak itibârî mâhiyet olgusuna odaklanmakta ve mâhiyet doktrininin özcülük eleştirileri karşısındaki durumunu soruşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mâhiyet, İtibar, Ontoloji, Nesne Teorisi, Özcülük, Müteahhir Dönem, Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Siyâlkûtî, Mir Zâhid.

ABSTRACT

THE QUESTION OF QUIDDITY IN AL-JURJĀNĪ: "MĀHİYYA" IN THE CONTEXT OF *SHARḤ AL-MAWĀQIF* AND ITS GLOSSES

Rıdvan CİRU

The doctrine of quiddity (*māhiyya*) is one of the most essential elements of the ontology in the post-classical period of Islamic thought. It can be considered as the object theory of that period. Although the very important elements of this doctrine came into being with the philosophy of Avicenna (d. 428/1037), the significant systematization of these elements and turning them into a research field containing concrete problems is largely due to Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210). The thinkers after al-Rāzī maintained their investigations by settling accounts with al-Rāzī's comprehensive and detailed criticisms of Avicenna. With these investigations, the doctrine of quiddity has made an important development, and both the conceptual frame and the network of problems have undergone significant transformations. In this context, Sayyid Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413), perhaps the most representative and influential thinker of the period after al-Rāzī, carried out a comprehensive investigation on dozens of problems by a detailed examination of the intellectual heritage related with the question of quiddity.

This study deals with Sayyid Sharīf's thought on the question of quiddity by focusing on the theoretical aspects of the problems, and attempts to achieve this by taking into account the intellectual context that makes Sayyid Sharīf's thought understandable and discussable. In addition to providing a detailed analysis of the concept of quiddity (*māhiyya*), this study examines the types and structures of quiddities and also discusses the existence of quiddities in external world and/or in mind and their relations with the agent (*al-fāʿil*). In this context, through a series of problematics such as mental composition (*tarkīb dhihnī*), nominal quiddity (*māhiyya iʿtibāriyya*), abstract quiddity (*māhiyya mujarrada*), universals, the absolute non-existent paradox (*al-maʿdūm al-muṭlaq*), the absolute unknown paradox (*al-*

majhūl al-muṭlaq), *nafs al-amr*, mental existence and the causing of quiddities (*majʿūliyyat al-māhiyya*), the study attempts to determine exactly where Sayyid Sharīf stands after Fakhr al-Dīn al-Rāzī in relation to the question of quiddity and to the legacy of Avicenna.

The study examines to a certain extent how Sayyid Sharīf's thought on the question of quiddity was received by *Sharḥ al-Mawāqif*'s glosses such as the gloss of ʿAbd al-Hakīm al-Siyālkūtī (d. 1067/1657) and of Mīr Zāhid al-Harawī (d. 1101/1690). In the conclusion section, it makes some inferences from both historical and theoretical perspectives and makes analyzes regarding the essence of the idea of quiddity. In the context of these analyses, it focuses on the concept of "consideration" (*iʿtibār*) and on the phenomenon of nominal quiddity (*māhiyya iʿtibāriyya*) as a flexible type of quiddity, and investigates the status of the doctrine of quiddity against the criticisms of essentialism.

Key Words: Quiddity, *Māhiyya*, Ontology, Object Theory, Essentialism, the Post-Classical Period of Islamic Thought, Sayyid Sharīf al-Jurjānī, *Sharḥ al-Mawāqif*, al-Siyālkūtī, Mīr Zāhid.

ÖNSÖZ

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا مُحَمَّد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أجمعين.

Allah Teâlâ'ya sonsuz hamdu senâlar olsun ki uzun bir müddettir üzerinde çalışmakta olduğum bu tezi bitirmeyi nasip etti. Müteahhir dönem İslam düşüncesindeki ontoloji büyük ölçüde *umûr-ı âmme* diye tabir edilen bahislerden oluşmaktadır. Umûr-ı âmme, müstakil bir disiplin olarak telakki edilebilecek kadar geniş bir dünyadır. Bu dünyanın merkezinde müteahhir dönem düşüncesinin nesne teorisi olarak da görülebilecek mâhiyet doktrini vardır. Mâhiyet doktrini, varlık düşüncesinden hemen sonra ve onunla irtibatlı olarak ele alınmakta ve sonraki diğer bütün sorunların anlaşılması ve temellendirilmesi için bir zemin teşkil etmektedir. Ayrıca bu doktrinle ilgili sorunsallar sadece ontolojiyi ilgilendirmemekte, zihindeki bütün anlam ve nesnelerin durumları ve hâriçle irtibatları bağlamında epistemoloji, mantık ve semantik gibi farklı disiplinleri de kapsamına almaktadır. Gerek mâhiyet doktrininin gerekse umûr-ı âmmenin en iyi çalışılabileceği isimse hiç şüphesiz müteahhir paradigmanın temsil gücü en yüksek ve en etkili düşünürü olarak Seyyid Şerif Cürcânî'dir (ö. 816/1413) (*rahimehullah*). İşte bu çalışma Seyyid Şerif'in mâhiyet sorununa dair düşüncesini ele almakta ve bu düşünceyi meselelerin nazarî yönüne ağırlık vererek incelemektedir. Anti-özcülük ve nominalizm gibi düşüncelerin çağdaş ontoloji, dil felsefesi, bilim felsefesi, sosyal bilimler vb. disiplinlerin en temel temalarından olması bu çalışmayı bugün için daha da anlamlı ve önemli kılmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın hem müteahhir dönem İslam düşüncesinin anlaşılmasında hem de çağdaş İslam düşüncesinin inşasına giden yolda mütevazı bir katkı sağlamasını ümit ediyorum.

Çalışmanın başlangıcından tamamlanmasına kadar katkıları ve yönlendirmeleriyle destek olan ve dipnotlardaki ayrıntıları dahi titizlikle inceleyen danışman hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e teşekkür ediyorum. Düşünce tarihini nasıl okuyabileceğimize dair tespit ve analizleri bana farklı ufuklar kazandırdı. Tez izleme komitesinde ve savunma jürisinde bulunarak önerilerini benimle paylaşan Prof. Dr. Ramazan Yıldırım ve Doç. Dr. Veysel Kaya hocalara da teşekkür ederim.

Tez savunma jürisine katılarak değerlendirmeleriyle katkıda bulunan Prof. Dr. Tahsin Görgün ve Prof. Dr. Eşref Altaş hocalara da teşekkür ederim. Tez süreci boyunca ilgi ve desteğiyle sürekli yanımda olan kıymetli arkadaşım Dr. Zeynelabidin Hüseyni hocayı unutamam. Gerek kaynak paylaşımlarından gerekse tavsiyelerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Yasin Apaydın ve Dr. Muhammet Ali Koca hocalara da bir teşekkür borçluyum. Tez süreci boyunca ilgi ve teşvikini esirgemeyen kıymetli dostum Dr. Fırat Korkmaz'ı da burada anmak ve teşekkürlerimi iletmek isterim. Ayrıca Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında bize muhtelif imkânlar sunan İslam Araştırmaları Merkezi'ne (İSAM), 2211-B Sosyal Bilimlere Geçiş Yurt İçi Doktora Burs Programı ve 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı ile destekte bulunan TÜBİTAK'a ve Indiana University Bloomington'da bir sene misafir araştırmacı olarak bulunduğum süre boyunca tecrübelerinden istifade ettiğim Prof. John Walbridge'e de teşekkür ederim.

Bu çalışmanın vücut bulmasında dolaylı yoldan da olsa çok mühim katkıları olan hocalarımı da burada minnetle yâd etmek isterim. Bu sadette beni medresesine kabul ederek ömr-i âhirinde yanı başında ilim tahsil etmekle şerefyâb kılan kıymetli üstadım, rabbânî âlim Üstad Şeyh İsmail Çetin (*kuddisesirruh*) ve rahle-i tedrîsinde dört sene boyunca aklî ilimler tahsil ettiğim kıymetli üstadım, zamanın mütekellimi Üstad Said Fûde başta olmak üzere bugüne kadar bana ilim okutan bütün hocalarımdan da Allah razı olsun, haklarını ödeyemem. Bunun dışında İstanbul İlim Halkası'nda birlikte yıllardır ilim tahsil ettiğimiz ilim talebesi arkadaşlarıma da bir teşekkür borçlu olduğum gibi onlardan bir hak helalliği de almam gerekir. Zira bu çalışmaya yoğunlaşmam sebebiyle uzun bir müddet derslere ara verdim. Onlar da bu müddeti sabırla bekleyip çalışmanın ilerleyişini ilgiyle takip ettiler.

Son olarak bu çalışmanın ecrine ortak olmasını ümit ettiğim kıymetli refîkam Ümmü Feyruz'a da çok teşekkür ediyorum. Teşvik ve desteğiyle hep yanımda durdu. Akşamları kütüphaneden dönene kadar anneleriyle birlikte beni sabırla bekleyen kızlarım Feyruz ve Şerife'ye de teşekkür ediyorum.

Hatalar nefsimden, tevfîk Cenâb-ı Hak'tandır.

Rıdvan Ciru / 1 Nisan 2024 / İstanbul

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**
ABSTRACT ..... **iv**
ÖNSÖZ ..... **vi**
ŞEKİLLER LİSTESİ ..... **x**
KISALTMALAR LİSTESİ ..... **xi**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM
MÂHİYETİN MÂHİYETİ: TARİF VE TASNİF

1.1. Mâhiyet Kavramı **28**
1.1.1. Mâhiyet Lafzının Menşei ve Kelime Yapısı 29
1.1.2. Mâhiyet Kavramının Tarifi 39
1.1.3. Mâhiyet Anlamında Kullanılabilen Diğer Kavramlar 47
1.1.4. Mâhiyet Kavramının Nitelikleri 51
1.1.4.1. Bir *Umûr-ı Âmme* Kavramı Olarak Mâhiyet 51
1.1.4.2. İkinci Akledilir Olarak Mâhiyet 56

1.2. Mâhiyetin Mâhiyet Olmayan Her Şeyden Ayrışması **61**
1.2.1. İlişmeyenlerden Ayrışma 63
1.2.2. Arazîlerden Ayrışma 64
1.2.3. Cüzlerden Ayrışma 88

1.3. Mâhiyetin Tasnifi **89**
1.3.1. Mâhiyetin Üç İtibarı: Mutlak, Mukayyet ve Soyut Mâhiyet 89
1.3.2. Basit ve Mürekkep Mâhiyet 97
1.3.3. Aklî ve Hâricî Mâhiyet 105
1.3.4. Hakikî ve İtibârî Mâhiyet 107
1.3.5. Türsel Mâhiyet ve Cinsin Mâhiyeti 109
1.3.6. Zat-Sıfat ve Cevher-Araz Olarak Mâhiyet 110
1.3.7. Mümkün Mâhiyet ve Zorunlunun Mâhiyeti 112

İKİNCİ BÖLÜM
MÂHİYETLERİN YAPISI

1.1. Mâhiyetlerin Parçaları 115

1.1.1. Hâricî ve Aklî Parçalar 117

1.1.2. Kaplamlarına Göre Parçalar 121

1.1.3. Vücûdî ve Ademî Parçalar 129

1.1.4. Duyulur ve Akledilir Parçalar 134

1.2. Mâhiyetlerin Terkibi 136

1.2.1. Hâricî ve Zihnî Terkip 136

1.2.2. Hakikî ve İtibârî Terkip 154

1.2.3. Zat ve Sıfatın Terkibi 174

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MÂHİYETLERİN VARLIĞI SORUNU

3.1. Mutlak ve Mukayyet Mâhiyetin Varlığı 180

3.2. Mâhiyet ve Küllî: Tümellerin Varlığı Problemi 191

3.3. Soyut Mâhiyetin Zihindeki Varlığı 201

3.4. Zihin, Hâriç ve *Nefsü'l-emr* 224

3.5. Mâhiyet ve Zihnî Varlık Sorunu 239

3.6. Mâhiyetlerin Mec'ûliyeti Sorunu 255

SONUÇ 303

KAYNAKÇA 316

ÖZGEÇMİŞ 332

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 3.1: *Nefsü'l-emr* ile hâriç arasındaki nispet…….....**230**

Şekil 3.2: *Nefsü'l-emr* ile zihin arasındaki nispet…….....**230**

Şekil 3.3: Zihin ile hâriç arasındaki nispet…….....**232**

Şekil 3.4: Zihin, hâriç ve *nefsü'l-emr* arasındaki muhtemel ilişkiler.....**232**

Şekil 3.5: Seyyid Şerif'e göre zihin, hâriç ve *nefsü'l-emr* arasındaki ilişkiler.....**233**

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. : Adı geçen eser

bk. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. : Editör

İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezî

nşr. : Neşreden

s. : Sayfa

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

sy. : Sayı

thk. : Tahkik eden

ts. : Tarihsiz

TYEKB : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

vr. : Varak

GİRİŞ

I. Çalışmanın Mâhiyeti ve Sınırları

İslam düşünce geleneği içerisinde ortaya konulmuş ontolojilerin en aslî unsurlarından birisi mâhiyet doktrinidir. Bu doktrinin müessisi olarak görebileceğimiz İbn Sînâ (ö. 428/1037), varlık-mâhiyet ayrımını ontolojinin esası hâline getirmiş ve böylece mâhiyet doktrini metafiziğin en kurucu unsurlarından biri hâline gelerek farklı düşünce ekollerinin varlık ve hakikat soruşturmalarının her tarafına nüfuz etmiştir. Bununla birlikte bu doktrin sadece metafiziği ve ontolojiyi ilgilendirmemekte, zihindeki bütün anlam ve nesnelerin durumları ve hâriçle irtibatları bağlamında mantık, semantik ve epistemolojiyi de kapsamına almaktadır. Nitekim *Ta'rîfât*'taki şu pasaj bu hususu çok vazıh bir şekilde ortaya koymaktadır:

> Akledilir olan, "O nedir?" sorusunun cevabı olması açısından **mâhiyet**; hâriçte var olması açısından **hakikat**; başka şeylerden ayrışması açısından **hüviyet**; kendisine lâzımların yüklenmesi açısından **zat**; lafız üzerinden ulaşılması açısından **medlûl**; hâdislere mahal olması açısından **cevher** vs. olarak isimlendirilir.[1]

Mâhiyet doktrini ayrıca Tanrı'nın varlığı, hakikati ve mümkün varlıklarla olan ilişkisi bağlamında ilâhiyatı da ilgilendirmektedir. Bu bağlamda mâhiyet doktrini bir nesne teorisi olmaktan fazlasını ifade etmekte, çok boyutlu bir paradigma olarak da görülebilecek bir hüviyete sahip olmaktadır. Bu doktrinle irtibatlı bir dizi problematiği "mâhiyet sorunu" şeklinde bir başlık altında toplayacak olursak bu sorun üzerinden ortaya konulmuş birikimin çağdaş ontoloji tartışmaları, nesne, bilgi ve anlam teorileri ile de yakından alakalı olduğunu söyleyebiliriz.

Ontolojik açıdan mâhiyet sorunu temelde nesneye dair bir araştırmaya işaret etmekle birlikte varlık, imkân ve nedensellik gibi mevzuları da doğrudan ilgilendirmektedir. Bu bağlamda başta nesnenin türlerini, yapısını ve onu oluşturan unsurları inceleyen mâhiyet sorunu, aynı zamanda onun hâriçte ve/veya zihindeki

[1] Seyyid Şerif Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, Mısır, el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1306, s. 84.

varlığını ve fâille olan irtibatını da ele almaktadır.[2] Sorun, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile birlikte metafizik ve kelâmın *umûr-ı âmme* başlığı altında müstakil bir bab olarak ele alınmaya başlanmış ve bu başlığın kapsadığı felsefî incelemelerin merkezinde yer almıştır.[3] Müteahhir dönem felsefe ve kelâmının temyiz edici bir unsuru olan umûr-ı âmme, çoğunlukla varlık, mâhiyet, zorunluluk-imkân-imkânsızlık, birlik-çokluk ve illet-ma'lul şeklinde bir tertibe sahiptir.[4] Burada mâhiyet, varlık düşüncesinden hemen sonra ve onunla irtibatlı olarak ele alınmakta ve sonraki diğer bütün sorunların anlaşılması ve temellendirilmesi için bir zemin teşkil etmektedir. Dolayısıyla Râzî ve Râzî sonrası için mâhiyet sorunu varlıkla beraber metafiziğin en temel mevzusu olmaktadır. Nitekim Râzî sonrası dönemin en önemli isimlerinden Sadettin et-Taftazânî (ö. 792/1390) *Makâsıd*'ta umûr-ı âmmeyi, varlık ve mâhiyet ekseninde organize ederek "varlık", "mâhiyet" ve "varlık ve mâhiyetin ilişenleri" şeklinde bir tasnife gitmiştir.[5]

Mâhiyet sorununun metafiziğe ait diğer aslî sorunlarla irtibatı bu şekilde tezâhür ederken sorunun kendi bağlamında ise zamanla muayyen isimlerle anılmaya başlanan çeşitli *mesâil* vücûda gelmiştir. Varlığın mâhiyete zâit olup olmaması, mâhiyetlerin zihnî varlığı, mutlak mâhiyetin hâriçteki varlığı, soyut mâhiyetin

---

2 Mâhiyet sorununun ana kavram ve önermelerine genel bir bakış için bk. Ömer Türker, "Mâhiyet Teorisi", **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, ed. Ömer Türker, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 677-686.

3 Mâhiyet babı gibi *umûr-ı âmme* başlığı da ilk defa Fahreddin er-Râzî tarafından müstakil bir araştırma alanı olarak ortaya konulmuştur (Bilal Taşkın, "Osmanlı Döneminde Yazılan Umûr-i Âmme Risâleleri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 14, sy. 27, 2016, s. 77; Yasin Apaydın, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019, s. 19; Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, thk. Muhammed el-Mutasım billah el-Bağdâdî, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, c. 1, s. 95; **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, thk. Abdullah Muhammed İsmail, Ahmed Sabir Mustafa ve Râci' Hilal, Kahire, Merkezü İhyâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2021, c. 2, s. 7-8). Umûr-ı âmme kavramına ve tarihsel seyrine dair kapsamlı bir inceleme için bk. Apaydın, **a.g.e.**, s. 137-308. Ayrıca kavramın Beyzâvî'ye kadarki gelişimi için bk. Eşref Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri", **İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017, s. 153-212. Gerek umûr-ı âmme kavramı gerekse umûr-ı âmme bahisleri üzerine Osmanlı döneminde yazılmış muhtelif risâleler ve içerikleri için bk. Taşkın, "Osmanlı Döneminde Yazılan Umûr-i Âmme Risâleleri", s. 75-99.

4 Farklı düşünürlerin umûr-ı âmme çatısı altında işledikleri kavramların tablo hâlinde bir dökümü için bk. Apaydın, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek**, s. 338-341.

5 Sadettin et-Taftazânî, **el-Makâsıd** (**Şerhu'l-Makâsıd**'ın hâmişinde), İstanbul, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1305, c. 1, s. 55, 96 ve 109; **Şerhu'l-Makâsıd**, İstanbul, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1305, c. 1, s. 55.

zihindeki varlığı, zihnî terkip ve mâhiyetlerin mec'ûliyeti gibi meseleler Râzî ile başlayan süreçte mâhiyet sorunu etrafında şekillenen önemli diyalektikler olmuştur. Bu diyalektikler diğer birçok meseleyle asıl-fer ilişkisine girerek girift bir ağ teşkil etmiş ve çetrefilli tasvir ve istidlâllere ihtiyaç duymuştur. Bu sebeple onlar, felâsife ve mütekellimînin farklı görüş ve tartışmalarına sahne olmuş ve bir kısmı hakkında zaman içinde müstakil risâleler telif edilmiştir.

Başta *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye* ve *el-Mülahhas* olmak üzere Fahreddin er-Râzî'nin neredeyse bütün felsefî ve kelâmî eserlerinde kendisine geniş bir yer bulabilen mâhiyet sorunu, Râzî sonrasındaki çoğu düşünürün metafizik soruşturmalarında merkezî bir yer işgal etmiştir. Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265 [?]), Nasîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Kâtibî (ö. 675/1277), Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), İbn Kemmûne (ö. 683/1284), Beyzâvî (ö. 685/1286), Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303), Kutbüddin Şîrâzî (ö. 710/1311), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), Şemseddin İsfahânî (ö. 749/1348), Nasîrüddin el-Hillî el-Kâşî (ö. 755/1354), Îcî (ö. 756/1355), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382'den sonra) ve Taftazânî gibi düşünürler bu bağlamda Râzî sonrası ilk iki asırlık periyodun önemli isimleri olarak zikredilebilir. Özellikle üzerlerine yazılmış olan şerh ve haşiyeler vasıtasıyla her biri birer literatür oluşturmuş ders metinleri olarak Tûsî'nin *Tecrîd*'i, Kâtibî'nin *Hikmetü'l-'ayn*'ı, Beyzâvî'nin *Tavâli'*'si, Îcî'nin *Mefâkıf*'ı ve Taftazânî'nin *Makâsıd*'ı ile bunların oluşturdukları gelenekler, mâhiyet sorunuyla alakalı mevcut birçok meselenin derinleştirilmesinde ve yeni meselelerin zuhûr etmesinde ciddi bir rol oynamıştır. Bu sayılan isimlerden ve zikredilen metinlerden sonra gelen ve Râzî sonrasının belki de bugüne kadarki en etkili düşünürü olan isim ise Seyyid Şerif Cürcânî'dir (ö. 816/1413).

Seyyid Şerif Cürcânî kelâm, felsefe, mantık, usûl-i fıkıh, tefsir ve dil ilimlerinde telif etmiş olduğu eserlerle XIX. yüzyıla kadar Osmanlı, İran ve Hint coğrafyasında ilmî paradigmanın belirleyicisi olmuş âlimlerden biridir.[6] Bâhusus

[6] Mustakim Arıcı, "Bir 'Otorite' Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri", **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 61. Seyyid Şerif Cürcânî'nin hayatı, entelektüel ilişkileri ve eserleri için bk. Muhammet Ali Koca, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî: Hayatı, Entelektüel İlişkileri ve Eserleri", **Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid**, (Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i, *Minhüvât'*ı ve başka hâşiye notlarıyla

akliyât sahasında ilim mahfillerinde bir "otorite" (*es-sened*) olarak telakki edilmiş bir isim olan Seyyid Şerif,[7] mâhiyet sorununu kendisi üzerinden okuyabileceğimiz en kuvvetli isimlerden biridir. Zira zor meseleleri son derece isabetli bir şekilde tahkik etme kâbiliyetine işâret eden mezkûr otoritesinin dışında Seyyid Şerif açısından şu iki hususiyetin ön plana çıktığını görmekteyiz. Birincisi, Seyyid Şerif yukarıda adı geçen gelenek oluşturucu metinler silsilesinden sonra gelmektedir. O, bu metinleri ve onlar üzerine yazılmış birçok şerh ve hâşiyeyi mufassal bir surette tahrir ve tahkik ederek mâhiyet sorununa dair Râzî sonrası birikimi kuşatmış, geliştirmiş ve derinleştirmiştir. Bu bağlamda Seyyid Şerif üzerinden mâhiyet sorununu ele almak ona gelene kadarki iki asırlık düşünsel hâsılayı da bütüncül bir incelemeye konu kılmak demektir. Özellikle zikredilen metinler gibi ansiklopedik tarzda yazılmış ve gelenek oluşturmuş metinlerin Seyyid Şerif'ten sonra pek zuhura gelmediği hesaba katıldığında Seyyid Şerif'in ne kadar mühim bir yerde durduğu daha iyi anlaşılır. İkincisi, mezkûr metinlerin çoğu üzerinde Seyyid Şerif'in şerh veya hâşiye tarzında çalışmaları bulunmaktadır:

i. ***Hâşiye-i Tecrîd*:** Tûsî'nin *Tecrîd*'i üzerine Şemseddin İsfahânî'nin yazdığı şerh olan *Tesdîdü'l-kavâid*'in geniş hacimli bir hâşiyesi.

ii. ***Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*:** Kâtibî'nin *Hikmetü'l-'ayn*'ı üzerine İbn Mübârekşâh'ın yazdığı *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*'ın bir hâşiyesi.

iii. ***Hâşiye alâ Metâli'i'l-enzâr fî şerhi Tavâli'i'l-envâr*:** Beyzâvî'nin *Tavâli'*'i üzerine Şemseddin İsfahânî'nin yazdığı şerh olan *Metâli'u'l-enzâr*'ın küçük hacimli bir hâşiyesi.

iv. ***Şerhu'l-Mevâkıf*:** Îcî'nin *Mefâkıf*'ının kapsamlı ve mufassal bir şerhi.

Seyyid Şerif, Taftazânî'nin *Makâsıd*'ı üzerine bir eser kaleme almamış olmakla birlikte onun *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli şaheserini, gene Taftazânî'ye ait olan

---

birlikte), thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İSAM Yayınları, İstanbul 2020, c. 1, s. 35-95. Onun psikoloji, epistemoloji, ontoloji, kozmoloji, teorik fizik ve dil gibi farklı sahalarda ortaya koyduğu düşüncenin ana hatlarına genel bir bakış için bk. Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî", **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 11-59; "Giriş", **Şerhu'l-Mevâkıf** içinde, çev. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB, 2021, c. 1, s. 17-87.

[7] M. Cüneyt Kaya, "Önsöz", **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 6; Arıcı, "Bir 'Otorite' Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri", s. 61-62.

Şerhu'l-Makâsıd'ın birçok incelemesini dikkate alarak vücûda getirdiğini biliyoruz. Bu bağlamda *Şerhu'l-Mevâkıf* isimli eserin, *Makâsıd* metninin yahut *Şerhu'l-Makâsıd*'ın dolaylı bir hâşiyesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim *Şerhu'l-Makâsıd* da Îcî'nin *Mevâkıf*'ının dolaylı bir şerhidir. Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta kendisinden önce Seyfeddin el-Ebherî'nin (ö. 800/1398) yazdığı *Mevâkıf* şerhini dikkate aldığı gibi bu dolaylı şerhi de dikkate almıştır.

Seyyid Şerif'in söz konusu bu hususiyetlerine binaen bizim bu çalışmamız mâhiyet sorununu Seyyid Şerif üzerinden ele alacaktır. Ancak böyle istisnâî bir şahsiyetin bu derece kapsamlı bir mevzuya dair düşüncesini bütün eserleri üzerinden kuşatıp tahlil etmek hakkı verilmiş bir tezin sınırlarını aşmaktadır. Bahusus onun birçok eserinin kendisinden sonra neredeyse başlı başına birer hâşiye-talik literatürünün doğuşuna kaynaklık ettiği göz önünde bulundurulduğunda bütün eserlerini aynı seviyede dikkate almanın ne derece geniş bir çalışmayı gerektireceği daha iyi anlaşılır. Dolayısıyla biz de bu çalışmada Seyyid Şerif'in mâhiyet sorununa dair düşüncesini onun *magnum opus*u olan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı merkeze alarak inceleyeceğiz. Bununla birlikte Seyyid Şerif'in diğer eserlerinden de ciddi bir seviyede yararlanacağız. Gerek konuları tasvir ve tahlil ederken gerekse istidlâlleri takip ve tedkik ederken başta *Hâşiye-i Tecrîd* olmak üzere *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn* ve *Hâşiyetü'l-Metâli'*'ye sıklıkla müracaat edeceğiz. Özellikle *Hâşiye-i Tecrîd*'i neredeyse *Şerhu'l-Mevâkıf* seviyesinde aslî bir kaynak olarak değerlendirdik. Zira *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki birçok anlatım hemen hemen aynı ibarelerle *Hâşiye-i Tecrîd*'te de geçmektedir. İbareler aynı olsa dahi *Mevâkıf*'ın bağlamı dışında bir de *Tecrîd* bağlamı içerisinde aynı anlatımla karşılaşmak, meseleleri bağlamsal perspektifler vasıtasıyla daha iyi kavramayı sağlamaktadır. Ayrıca birçok yerde *Hâşiye-i Tecrîd*, meseleleri *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan daha ayrıntılı bir surette ele almakta yahut *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta geçmeyen önemli açılımlara yer vermektedir.[8] Biz *Şerhu'l-Mevâkıf* dışında adı geçen bu üç esere de müracaat ederek

[8] Semerkant'ta 807/1404 yılında tamamlanan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın *Hâşiye-i Tecrîd*'ten sonra telif edilmiş olduğuna meylediyoruz. Bu meylimizin bir gerekçesi yukarıda temas ettiğimiz hususla bağlantılıdır: *Hâşiye-i Tecrîd*'teki birçok mufassal anlatım *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta daha muhtasar bir biçimde *Mevâkıf* metninin memzuç bir şerhi olarak ortaya çıkmaktadır. *Hâşiye-i Tecrîd*'in memzuç bir şerhe nazaran daha serbest bir anlatım yapısına elverişli olması ve mezkur ihtisar, Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı telif ederken *Hâşiye-i Tecrîd*'teki tahlil ve anlatımlarından

hem meseleleri farklı açılardan kavramaya hem de aynılık ve farklılıkları takip etmeye çalışacağız. Ayrıca bu eserler dışında yer yer Seyyid Şerif'in *Hâşiye alâ Metâli'i'l-enzâr*, *Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye*, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* ve *Ta'rîfât* isimli eserlerinden ve bazı risâlelerinden de yararlanacağız.

İncelemelerimizin merkezinde yer alacak olan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın düşünce tarihindeki konumunu ve ne yaptığını bir nebze tasvir edebilmek için öncelikle

---

hareket ettiğine dair bize bir zan vermektedir. *Hâşiye-i Tecrîd*'in telif tarihine dair bir değerlendirme yapan Murat Kaş ve mevzuya dair daha geniş bir incelemede bulunan Salih Günaydın da *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın *Hâşiye-i Tecrîd*'ten sonra telif edilmiş olduğuna yakın durmuşlardır. Ancak Kaş ve Günaydın, bu duruşları için bizim gerekçemizden farklı gerekçeler göstermişlerdir. Kaş, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın mâhiyet bahsinde zihnî terkiple ilgili bir anlatımda *Hâşiye-i Tecrîd*'e örtük bir atfın var olduğuna kanaat getirmiş ve bunu temellendirmeye çalışmıştır. Günaydın ise *Hâşiye-i Tecrîd*'in içerisinde *Mevâkıf*'a atıflar bulunmasına rağmen *Şerhu'l-Mevâkıf*'a hiçbir atfın bulunmamasını *Hâşiye-i Tecrîd*'in daha önce telif edildiğine bir işaret olarak görmüş ve Kaş'a tebaan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta *Hâşiye-i Tecrîd*'e örtük bir atfın var olduğunu düşünmüştür (Murat Kaş, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık", **Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2017, s. 19; Salih Günaydın, "Eserlerin Tanıtımı ve *Tecrîd* Literatürü", **Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid**, (Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i, *Minhüvât'*ı ve başka hâşiye notlarıyla birlikte), thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İSAM Yayınları, İstanbul 2020, c. 1, s. 112-113). Kanaatimizce *Hâşiye-i Tecrîd*'te *Şerhu'l-Mevâkıf*'a hiçbir atfın bulunmaması, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta da *Hâşiye-i Tecrîd*'e hiçbir atfın bulunmaması durumunda *Hâşiye-i Tecrîd*'in daha önce telif edildiğine bir işaret olmaz. Kaş ve Günaydın'ın bahsettikleri örtük atıf kanaatimizce isabetli değildir. Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın ilgili yerinde "el-kitâb" diyerek *Hâşiye-i Tecrîd*'i değil, büyük ihtimalle *Mevâkıf* metnini kastetmektedir. Zira *Mevâkıf*'ın müellifi Îcî, Seyyid Şerif'in "Bu, "el-kitâb"ta da açıklandığı üzere muhakkiklerin tercih ettiği görüştür" diyerek bahsettiği görüşü tercih etmiş ve Seyyid Şerif'in "el-kitâb" ibaresinin geçtiği bağlamın ta kendisinde bu görüşü ayrıntılı bir surette takrir etmiştir. Ayrıca meseleyi daha da açık kılan husus, "el-kitâb" ibaresinden hemen sonra Seyyid Şerif'in bu görüşle ilgili bir işkâlden bahsetmesi ve bu işkâlin daha önce geçtiğini ve cevabının da orada verildiğini söylemesidir. Söz konusu işkâl daha önce gene Îcî'nin *Mevâkıf* metninde *hâl* bahsinde geçmekte ve gene Îcî tarafından Seyyid Şerif'in de benimsediği bir surette cevaplanmaktadır (*Şerhu'l-Mevâkıf* muhaşşîlerinden Mesud Şirvânî (ö. 905/1499) de ilgili ibarede mezkur işkâlin geçtiği yeri *hâl* bahsi olarak tespit etmiştir. Bk. Kemaleddin Mesud b. Hüseyin eş-Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, Ragıp Paşa 760, vr. 106b). Zihnî terkiple ilgili mezkur görüşü, söz konusu işkâli ve verilen cevabı bu çalışmanın ikinci bölümünde "Hâricî ve Zihnî Terkip" başlığında ele alacağımız için burada daha fazla ayrıntıya girmek istemiyoruz. Ancak söz konusu örtük atıf iddiasının izah ettiğimiz sebepten dolayı doğru olmadığını ve mezkur görüşün *Hâşiye-i Tecrîd*'te de işleniyor olmasının örtük atıf iddiasını doğrulayamayacağını belirtmek isteriz. Ayrıca şunu da söylemeliyiz ki şârihler genelde metne "el-metn" yahut "el-kitâb" ifadesiyle, metin sahibine de "el-musannif" gibi ifadelerle işaret etmektedirler. Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'e atıf yapmak isteseydi büyük ihtimalle bunu "el-kitâb" gibi *Hâşiye-i Tecrîd* ile hiçbir anlam münâsebeti olmayan bir ifadeyle değil, "Tecrîd hâşiyemizde" gibi bir anlamı verecek bir ifadeyle yapardı. Bütün bunların yanında Seyyid Şerif'in başka eserlerindeki anlatımlarına birçok yerde atıf yapan *Şerhu'l-Mevâkıf* muhaşşîleri de ilgili ibaredeki "el-kitâb"ın *Hâşiye-i Tecrîd* olduğunu söylememişlerdir. Özellikle kapalı her ifadeyi şerh etmeye çalışan Mesud Şirvânî'nin de burada *Hâşiye-i Tecrîd*'ten bahsetmeyip aksine *Mevâkıf*'ın *hâl* bahsine referans vermesi dediklerimizi daha da güçlendirmektedir.

Mevâkıf metniyle ilgili birkaç hususa tembihte bulunabiliriz.[9] Îcî'nin *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*'ı Fahreddin er-Râzî'nin bıraktığı devasa külliyâtın sofistike bir telhis ve tahriri olmasının yanı sıra yaklaşık bir buçuk asırlık Râzî sonrası birikimin de aynası ve eleştirisidir. O, *Tecrîd*, *Hikmetü'l-'ayn*, *Tavâli'* ve *Sahâif* gibi önemli metinlerden sonra telif edilmiş ve *tahkik* geleneğinin en kapsamlı ve en yetkin metinlerinden birini teşkil etmiştir. Seyyid Şerif'in bu metin üzerine yazdığı şerh ise başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere İslam âleminin hemen her yerinde günümüze değin kelâm tahsilinin en üst seviye ders kitaplarından biri olarak tedâvül etmiştir. Bu kitabı İslam düşünce tarihinin en önemli ve en etkili kitabı olarak görmenin abartı olmayacağı kanaatindeyiz. Seyyid Şerif bu muhalled eserinde başta Fahreddin er-Râzî'nin *Mebâhis*, *Mülahhas* ve *Muhassal* gibi eserleri olmak üzere Râzî sonrasında vücûda gelmiş *Tecrîd*, *Hikmetü'l-'ayn*, *Tavâli'*, *Sahâif*, *Mevâkıf* ve *Makâsıd* gibi önemli metinleri ve bunlar üzerine yazılmış muhtelif şerh ve hâşiyeleri dikkate alarak yüzlerce mesele üzerinde kapsamlı bir soruşturma yürütmüştür. O, Râzî ve Râzî sonrasının metafizik ve kelâmî hâsılasını son derece dakik ve mantıkî bir dille tasnif, tasvir, tahrir, tahlil, tahkik ve tedkik etmekle yetinmemiş, aynı zamanda sonraki düşünürleri bir hayli meşgul edecek mesele ve bahisler de açmıştır. Bundan dolayı *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine sadece ilk üç asırda yüze yakın hâşiye ve talik yazılmıştır.[10] Bu açıdan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın büyük bir teveccühe mazhar olduğunu ve köklü bir gelenek oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu gelenek doğrudan *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazılan teliflerden ibaret değildir. Aklî ilimlerde kaleme alınmış eserlerin neredeyse hepsi bir şekilde *Şerhu'l-Mevâkıf*'a atıfta bulunmuş, ibâreleriyle istidlâlde bulunup

---

[9] *Mevâkıf* metninin içeriğine dair genel bir anlatım için bk. Mustafa Sinanoğlu, "El-Mevâkıf", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mevakif (22.09.2023). *Şerhu'l-Mevâkıf*'a dair genel bir değerlendirme için bk. Ömer Türker, "*Şerhu'l-Mevâkıf*: Kelam İlminin Son Büyük Klasiği", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, c. 14, sy. 28, 2016, s. 377-381.

[10] *Şerhu'l-Mevâkıf* etrafında oluşan literatür için bk. Arıcı, "Bir 'Otorite' Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri", s. 82-89; İsrafil Şen, "*Şerhu'l-Mevâkıf* ve Hâşiyeleri Bağlamında Naklî Delilin Kesinliği Problemi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2020, s. 6-27. Arıcı ilgili makalesinde *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazılmış 89 tane hâşiye, talik, risâle ve benzeri çalışmayı künyeleriyle birlikte bir liste halinde sunmuş ancak iki çalışma hâricinde içerik bilgilerine temas etmemiştir. Arıcı'nın çalışmasını da dikkate alan ve Türkiye kütüphanelerinde yer alıp da müellif ve nüsha bilgileri mevcut olan 52 adet çalışmayı titizlikle inceleyen Şen ise araştırmasında sistematik ve ayrıntılı bir içerik bilgisi de sunmuştur. Bu içerik bilgileri üzerinden söz konusu çalışmaların *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın hangi bölümü veya bahsi üzerine yazıldığı kolaylıkla öğrenilebilmektedir. Bu açıdan Şen'in bu titiz çalışması son derece istifadeye medardır.

şerh etmiş, açtığı problemlere çözümler bulmaya çalışmış veya içerdiği görüşlere eleştiriler getirmiştir. Söz gelimi Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *Tecrîd* şerhi paragraf paragraf *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan alıntılarla doludur. Benzer bir şekilde Devvânî'nin (ö. 908/1502) bu şerhe yazdığı hâşiyeler aslında *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın da dolaylı hâşiyeleridir. Bu nazarla bakılacak olursa küçük risâlelerden, gelenek oluşturmuş büyük hacimli şerh ve hâşiyelere kadar *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan etkilenerek oluşmuş dolaylı literatürün bir dökümünü yapmak neredeyse imkânsızdır.

Şerhu'l-Mevâkıf hâşiyeleri arasında kitabın umûr-ı âmme bölümüne hususi bir ilgi gösterilmiştir.[11] Bu durum çalışmamıza konu olan mâhiyet sorunu açısından *Şerhu'l-Mevâkıf*'a ayrı bir ehemmiyet kazandırmaktadır. Zira umûr-ı âmme başlığı altında müstakil bir mevzu olarak ele alınan mâhiyet sorunu, müteahhir dönem mirasının bu başlık özelinde de temsil gücü en yüksek şerh ve hâşiye geleneklerinden biri üzerinden takip edilebilecektir. Bu bağlamda çalışmamız *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın hâşiyelerini de belli bir ölçüde incelemeye alacaktır. Seyyid Şerif gibi bir otoritenin *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi bir eserini iyi bir şekilde anlamak ve tahlil etmek zaten bu eserin hâşiyelerine müracaat etmeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü bu hâşiyeler, şerhin kapalı yerlerini açma, inceliklerini keşfetme, örtük referanslarını tespit etme, problemlerini çözme, itirazlarına cevap verme ve ortaya koyduğu görüş ve delilleri eleştirme gibi birçok vazifeyi üstlenebilmektedir. Bununla birlikte *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazılan hâşiyeler az önce de temas edildiği üzere büyük bir literatür oluşturduğu, hatta bir kısmı müstakil çalışmalara konu olabilecek seviyede felsefî açıdan zengin imkânlar barındırdığı için belli bir sınırlandırmaya gitmek gerekmektedir. Bu bağlamda biz de çalışmamızı şu beş müellifin hâşiyeleri ile sınırlandırdık:

1. Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486)
2. Kemaleddin Mesud Şirvânî (ö. 905/1499)
3. Mirzacan el-Bağnevî (ö. 994/1586)
4. Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657)
5. Mir Zâhid el-Herevî (ö. 1101/1690)

[11] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın umûr-ı âmme bölümü üzerine yazılan hâşiyeler için bk. Şen, "*Şerhu'l-Mevâkıf* ve Hâşiyeleri Bağlamında Naklî Delilin Kesinliği Problemi", s. 13-20 ve 23-24.

Sınırlandırmayı bu hâşiyeler üzerinden yapmamızın birçok sebebi bulunmakla birlikte biz öncelikle bu beş hâşiyeyi bir bütün olarak ilgilendiren genel sebeplere temas edecek, hususi sebeplere ise az sonra hâşiyelere ve müelliflerine dair bazı bilgiler verirken değinmiş olacağız. Genel sebeplerden biri, hâşiyelerin farklı coğrafyalarda telif edilmiş olması. İkincisi, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın telifinden sonra yaklaşık üç asırlık uzun bir zaman dilimini kapsaması. Üçüncüsü, müelliflerinin akliyât sahasındaki diğer çalışmalarıyla da ön plana çıkması.[12] Dördüncüsü, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın umûr-ı âmme bölümünü kapsayan hâşiyelerden olmaları. Beşincisi, diğer hâşiyelere nazaran matbu ve mahtût nüshalarının daha yaygın olması.

Bizim bu çalışmamız mezkûr hâşiyeler arasında en çok Siyâlkûtî hâşiyesini incelemeye almıştır. Hint coğrafyasında yaşamış olan ve müteahhir dönemin en meşhur muhakkik ve muhaşşîlerinden biri olan Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, Seyyid Şerif'i anlamak açısından hususi bir mevkiyi hâizdir. Zira o, kelimenin tam anlamıyla bir Seyyid Şerif şârihidir. Bu şârihlik, Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye* isimli eserleri üzerine kapsamlı birer hâşiye yazmak şeklinde doğrudan olduğu gibi, aklî ilimler ve dil ilimlerinde kaleme aldığı diğer önemli çalışmalarında onun düşüncelerini işlemek şeklinde dolaylı yoldan da gerçekleşmektedir. Bunun dışında Siyâlkûtî, Seyyid Şerif'i anlamanın önemli unsurlarından biri açısından da çok kritik bir konumdadır. Seyyid Şerif'i anlamak, ismi ilim mahfillerinde hep onunla birlikte anılmakta olan, çağdaşı ve meşhur "rakibi" Taftazânî'yi anlamaktan bağımsız düşünülemez. Zira Seyyid Şerif, Taftazânî'nin *Mutavvel* ve *Telvih* isimli eserlerine hâşiye yazdığı gibi başta *Şerhu'l-Mevâkıf* olmak üzere birçok eserinde onun incelemelerini dikkate almış, açtığı

[12] Bu müelliflerin biyografileri ve eserleri için bk. Cemil Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-celebi-fenari (26.09.2023); Zahit Kaplangöz, "Kemaleddin Mes'ud Şirvani'nin *Şerhu'r-Risaleti'l-Vaziyye*si ve Mir Ebu'l-Beka b. Abdulbaki'nin Haşiyesi (Tahkik ve İnceleme)", **Basılmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2021, s. 6-11; Yasin Apaydın; "Timurlu Dönemi Herat'ında Bir Müderris: Mesud Şirvânî'nin (ö. 905/1500) Entelektüel Biyografisine Doğru", **İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review**, 13/2, (Eylül 2023): 493-518; Hayrüddîn ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, Beyrut, Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 2002, c. 2, s. 167; Mustafa Akçay, "Siyâlkûtî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, c. 37, s. 293; Fatih Kılıç, "Abdü'l-Hakîm es-Siyalkûtî ve Hâşiyetü Siyalkûtî 'Alâ Hâşiyeti Abdi'l-ğafûr 'Ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi SBE, 2014, s. 44-55; Mehdî Şerî'atî, "ez-Zâhidü'l-Herevî", **Şerhu'r-Risâleti'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk ve ta'lîkâtuhu** (**Risâletân fi't-tasavvur ve't-tasdîk** mecmuası içinde), thk. Mehdî Şerî'atî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s. 7-36.

meseleler üzerinden çeşitli soruşturmalar yürütmüş ve bazı düşüncelerini eleştirmiştir. Bu bağlamda Taftazânî, Seyyid Şerif'in en çok meşgul olduğu isimler arasındadır. İşte Siyâlkûtî bir Seyyid Şerif şârihi olduğu gibi aynı zamanda bir Taftazânî şârihidir. O, Taftazânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, *Mutavvel* ve *Telvîh* isimli eserleri üzerine önemli hâşiyeler tefil etmiştir. Onun incelemeye aldığımız *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesi ise bu eser üzerine yazılmış en kapsamlı ve en nitelikli çalışmalardandır. Bu çalışma, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın "mukaddimât", "umûr-ı âmme" ve "arazlar" şeklindeki ilk üç *mevkıf*i ile cevherleri işleyen dördüncü *mevkıf*ının yarısını ele almıştır.[13] Siyâlkûtî bu çalışmasında Seyyid Şerif'in düşüncesini çok titiz bir şekilde ortaya koymakla yetinmemiş, birçok yerde onu geliştirip derinleştirmiş ve bazen de itirazlar getirip eleştirmiştir. O, kendisinden önce telif edilmiş olan *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyelerini de dikkate alarak onların Seyyid Şerif yorumlarını ciddi bir eleştiriye tabi tutmuştur. Bu bağlamda mâhiyet sorunuyla alakalı bahislerde onun diğer muhaşşîlerden Çelebi ve Şirvânî'yi yer yer eleştirdiğini görmekteyiz.

Siyâlkûtî'den sonra en çok müracaat ettiğimiz hâşiyeler ise sırasıyla Mir Zâhid, Çelebi, Şirvânî ve Mirzacan'ın hâşiyeleridir. Mir Zâhid'in umûr-ı âmme bölümü üzerine yazdığı hâşiye *Şerhu'l-Mevâkıf* geleneğinin en etkili hâşiyesi olarak görülebilir. Zira bu hâşiye, hâşiye veya talik türünde otuza yakın çalışmaya konu olduğu gibi Hint diyarındaki kelâm tahsilinde en üst düzey ders kitabı olarak okutulmuştur.[14] O, gerek mâhiyet bahsinde gerekse umûr-ı âmmenin diğer birçok bahsinde sıradışı incelemeleri havidir. Biz bu çalışmada onun bu incelemelerine çok sınırlı bir seviyede temas ettik. Zira Mir Zâhid'ın mâhiyet sorununa dair düşüncesi başlı başına bir çalışmayı hatta çalışmaları gerektirmektedir. Çelebi'nin hâşiyesi ise erken dönem hâşiyelerden biri olmakla ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın tümünü kuşatmakla

---

[13] Siyâlkûtî hâşiyesi, Çelebi hâşiyesiyle birlikte *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın altında basılan sekiz cüz hâlindeki 1325/1907 tarihli Mısır baskısında yedinci cüzün ortalarında nihâyete ermektedir.

[14] Şerî'atî, "ez-Zâhidü'l-Herevî", s. 28 ve 30. Mir Zâhid'in *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesi dışında her biri birer hâşiye-talik literatürüne kaynaklık etmiş iki önemli eseri daha vardır. Birincisi, Devvânî'nin *Tehzîb* şerhi üzerine yazdığı hâşiyedir. Bu hâşiye üzerine de otuz civarı hâşiye telif edilmiştir (Şerî'atî, **a.g.e.**, s. 29). İkincisi, Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *er-Risâleti'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk* isimli eserine yazdığı şerhtir. Bu şerh üzerine yazılan hâşiyeler kırkı bulmuştur (Şerî'atî, **a.g.e.**, s. 41). Mir Zâhid'in *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesi, *Tehzîb* hâşiyesi ve *er-Risâleti'l-ma'mûle* şerhi olmak üzere üç eseri Hint diyarında "ez-Zevâhidü's-selâs" yahut "el-havâşi's-selâs ez-Zâhidiyye" olarak ilim talebeleri arasında anılmakta ve mantık ile kelâm tahsilindeki en üst seviye ders kitapları olarak okutulmaktadır (Şerî'atî, **a.g.e.**, s. 28-31).

temâyüz etmektedir. Seyyid Şerif ile ders arkadaşlığı yapmış olan Molla Fenârî'nin (ö. 843/1439) torunu olan Hasan Çelebi, Seyyid Şerif'nin ikinci nesil talebesidir. O, Seyyid Şerif'e talebelik yapmış olan Fahreddîn-i Acemî'nin (ö. 865/1460) yanında tahsil görmüştür.[15] Onun *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesi Seyyid Şerif'in düşüncesini açıklığa kavuşturmaktan ziyade bu düşüncedeki önemli tespitleri tahlil etmeye ve çeşitli eleştirilerde bulunmaya odaklanmaktadır. Öbür yandan Şirvânî'nin hâşiyesi ise çok sayıda itiraz ve eleştiri barındırmakla birlikte geniş ve ayrıntılı bir açıklama vazifesini de üstlenmektedir.[16] Mirzacan'ın *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesi ise öncekilere göre çok daha muhtasar bir çalışmadır. Ancak Seyyid Şerif'ten sonraki dönemin çok önemli muhakkiklerinden biri olan ve Seyyid Şerif'in *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn* isimli eseri üzerine de bir hâşiyesi olan Mirzacan'ın bu çalışması Devvânî'den sonra yazılmış olması itibariyle dikkate alınması gereken birçok tahlil ve eleştiri barındırmaktadır.

Seyyid Şerif Cürcânî'de mâhiyet sorununu *Şerhu'l-Mevâkıf* ve hâşiyeleri bağlamında ele alan bu çalışmamız, araştırmayı mezkûr hâşiyelerle sınırlandırmanın yanında sorunun irtibatlı olduğu felsefî disiplinler açısından da bir sınırlandırmaya gitmektedir. Çünkü mâhiyetlerin idrak edilmesi, tanıma konu olması, ifade ve yargıda temsil edilmesi bağlamında tanım, önerme, anlam, bilgi ve mücerret nefis gibi problemlerle de çok sıkı bir irtibatı bulunan mâhiyet sorunu mantık, semantik, epistemoloji ve psikolojiyi de doğrudan ilgilendirmektedir. Keza cevher-araz ve madde-suret gibi mevzularla alakalı olması itibariyle sorunun teorik fiziği ve kozmolojiyi ilgilendiren mühim boyutları da vardır. Ayrıca Tanrı'nın varlığı, hakikati, sıfatları ve mümkün varlıklarla olan ilişkisi bağlamında sorun ilâhiyat bahislerine de uzanmaktadır. Ancak bu disiplinlerin her biri müstakil çalışmaları gerektirecek kadar kapsamlı ve ayrıntılı incelemelere ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla bu disiplinlerin kapsamına giren problemlere yer yer değinecek olmakla birlikte bu çalışma Seyyid Şerif'in mantık, semantik, epistemoloji, psikoloji, fizik, kozmoloji ve ilâhiyattaki düşüncesinden ziyade temelde ontolojideki düşüncesine

[15] Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî"; Cahit Baltacı, "Fahreddîn-i Acemî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/fahreddin-i-acemi (26.09.2023).

[16] Şirvânî'nin hâşiyesi umûr-ı âmmenin vücûd *marsad*ının büyük çoğunluğunu, mâhiyet *marsad*ının hepsini, vücûb-imkân *marsad*ını ve ilâhiyat *mevkıf*ını ele almaktadır.

yoğunlaşmakta ve mâhiyet sorununu ontolojik açıdan incelemeye almaktadır. Zaten sorunun en temel bağlamı da ontolojidir. Zira mâhiyet sorununun aslî problematikleri büyük ölçüde umûr-ı âmme içerisinde varlığa gelmiş ve onun dünyasında şekillenmiştir. Nitekim Seyyid Şerif'in de bir parçası olduğu müteahhir dönem kelâm geleneğindeki tasniflerin belki de hepsinde mâhiyet babı umûr-ı âmme bölümünün aslî bir unsuru olmuştur.

Ontolojik açıdan mâhiyet sorunu başta varlık olmak üzere imkân, hudûs, birlik-çokluk ve nedensellik gibi umûr-ı âmmenin diğer mevzularıyla iç içe geçmiş bir sorundur. Ancak her biri devasa bir felsefî birikime kavuşmuş bu mevzuları mâhiyet sorununu incelerken her yönüyle ele almak mümkün değildir. Bundan dolayı bu mevzular mâhiyet sorunuyla ilişkisi bağlamında ve mâhiyet merkeze alınarak okunacaktır. Çünkü bu çalışma mâhiyet konusunun bizatihi kendisini müstakil bir surette ele almayı hedeflemekte, söz gelimi mevcut çalışmalarda olduğu gibi varlık-mâhiyet ilişkisini aslî bir problem olarak tayin etmemektedir. Bundan dolayı Seyyid Şerif'in varlık düşüncesi veya imkân ve nedenselliğe dair felsefesi bir çerçeve halinde araştırma kapsamına alınmış değildir. Bu gibi mevzular mâhiyet sorunu ekseninde ve sorunun aydınlatılmasında ihtiyaç duyulduğu kadarıyla işlenecektir.

Ana çerçevesi bu şekilde şekillenen ve **"Cürcânî'de Mâhiyet Sorunu: *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Hâşiyeleri Bağlamında"** ismini taşıyan bu çalışmamız giriş hâriç üç bölüm ve bir sonuçtan müteşekkildir. **"Mâhiyetin Mâhiyeti: Tarif ve Tasnif"** başlığını taşıyan birinci bölümde öncelikle mâhiyet kavramına dair ayrıntılı bir analiz sunuyoruz. Bu analizde mâhiyet lafzının menşei ve kelime yapısını tahlil ettikten sonra kavramın tarifini inceliyor ve bu tarif üzerine yapılan tartışmaları ele alıyoruz. Ardından mâhiyet kavramıyla aynı anlama gelen yahut ona çok yakın bir anlamda kullanılabilen diğer kavramları açıklıyoruz. Böylelikle mâhiyet sorununun uzandığı boyutları kavramsal açıdan da göstermeyi hedefliyoruz. Analizin son kısmında ise mâhiyet kavramının sahip olduğu iki temel niteliği izah ediyoruz. Bunlardan birisi bu kavramın bir *umûr-ı âmme* kavramı olması. Diğeri ise *ikinci akledilirler*den olan bir kavram olması. Bu sadette Seyyid Şerif'e göre umûr-ı âmme ve ikinci akledilir kavramlarının ne anlama geldiğini ortaya koyuyoruz. Kavram analizi bittikten sonra kavramın uygulamasına dair ontolojik bir soruşturmayı ele

alıyoruz. Bu soruşturma bir şeyin mâhiyetinin o şeyle ilgili olan diğer her şeyden nasıl ayrıştığını göstermeye çalışmakta ve mâhiyet fikrinin özüne işâret etmektedir. Âdeta mâhiyetin mâhiyetine vâkıf kılan bu soruşturmada Seyyid Şerif'in geliştirdiği iki delili ayrıntılı bir şekilde tahlil ediyoruz. Böylece mâhiyet doktrininin en temel ayrımlarından biri olan *zatî-arazî* ayrımı için nasıl bir meşruiyet zemini tesis edildiğini gösteriyoruz. Birinci bölümün son başlığında ise mâhiyetin farklı taksimlerini ortaya koyuyoruz. *Mutlak, mukayyet, soyut, basit, mürekkep, aklî, hâricî, hakikî* ve *itibârî* gibi mâhiyeti niteleyen kavramların anlam ve kullanımlarını ortaya koyan bu başlık, farklı mâhiyet türlerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini irdelemekte ve sonraki bölümlerde yapılacak incelemeler için önemli bir hazırlık oluşturmaktadır. Zira mezkûr kavramlar sonraki bölümlerde artık araştırma dilinin bir parçası olacaklardır.

"Mâhiyetlerin Yapısı" başlığını taşıyan ikinci bölümde ise mâhiyetlerin parçalarını ve bu parçaların oluşturdukları terkiplerin niteliklerini inceliyoruz. Bu bağlamda ilkin mâhiyetlerin parçaları için farklı itibarlar üzerinden oluşturulmuş dört farklı taksim ortaya koyuyoruz. Bu taksimler üzerinden parçalar arasındaki ilişkilere ve mâhiyetlerin iç yapılarına dair bazı mühim soruşturmalar yürütüyoruz. Ardından mâhiyetlerin sahip oldukları farklı terkip çeşitlerini ve bu terkiplerin sahip oldukları hususi nitelikleri inceliyoruz. Çalışmamızın bu kısmında parça-bütün ilişkisinin ontolojisini ilgilendiren iki temel meseleye yoğunlaşıyoruz: zihnî terkip problemi ve itibârî mâhiyet. Zihin-hâriç düalizminin mâhiyeti ve imkânı açısından son derece hayatî bir mesele olan zihnî terkip probleminde bir mâhiyetin, hem birbirlerine hem de mâhiyetin kendisine yüklem yapılabilen aklî parçalardan terekkübünü masaya yatırıyoruz. Bu terekkübün mâhiyetine dair Seyyid Şerif'in formülize ettiği üç farklı görüşü ayrıntılı bir şekilde inceliyoruz. Ayrıca bu görüşlerin nesnenin özdeşliği ve idraki bağlamında ortaya çıkardığı bazı ontolojik ve epistemolojik sonuçları da irdeliyoruz. İtibârî mâhiyet meselesinde ise bir bütünün *nefsü'l-emrde* bir mâhiyet olması ile insanın düşünce ve itibarı ile kurulan bir mâhiyet olması arasındaki ayrımın imkânını ve sınırlarını soruşturuyoruz. Mâhiyet doktrinine içkin olan özcülüğün de bir açıdan test edildiği bu soruşturma, *hakikî-itibârî* ayrımını tesis etmek için sağlam bir kriter arayışına giren düşünürlerin incelemelerini muhâkeme

etmekte ve bu incelemeleri sınır durumu fenomenlere uygulamak suretiyle itibârîlik kavramında bir derinleşmeye gitmektedir.

"Mâhiyetlerin Varlığı Sorunu" başlığını taşıyan son bölümde ise mâhiyetlerin hâriçte ve/veya zihindeki varlığını ve fâille olan irtibatını ele alıyoruz. Bu bağlamda öncelikle Seyyid Şerif'in benimsediği zihnî terkip düşüncesinin ışığı altında hem mutlak mâhiyetin hem de mukayyet mâhiyetin hâriçte var olup olmadığını inceliyoruz. Ardından gene bu düşünceyle irtibatlı bir şekilde tümellerin varlığı problemini işliyoruz. Bu probleme bir giriş olarak öncelikle mutlak mâhiyet ile tümel arasındaki ilişkiyi açıklıyoruz. Sonrasında ise Seyyid Şerif'in tümeller sorununa dair mevcut birikim üzerinde yaptığı incelemeleri ve kendi duruşunu ortaya koyuyoruz. Mâhiyetlerin varlığı ile ilgili ihtilaflar sadece hâriçte var olup olmamaya münhasır olmadığı, mâhiyetlerin bir türü olarak soyut mâhiyetin zihindeki varlığı da ciddi bir ihtilafa konu olduğu için sonraki başlıkta bu meseleyi incelemeye alıyoruz. Zihnin idrak kâbiliyetine dair son derece derin araştırmaları havi olan bu meselede Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri ile hesaplaşma süreci Seyyid Şerif'e gelindiğinde çok farklı boyutlara kavuşmuştur. Seyyid Şerif, soyut mâhiyet tartışmasını *mutlak ma'dûm* ve *mutlak meçhul* olmak üzere iki paradoksun bağlamına taşımış ve tartışmaya dair duruşunu bu paradokslar için geliştirdiği çözümler üzerinden ortaya koymuştur. Biz de çalışmamızın bu başlığında mantığın ve epistemolojinin sınırlarını zorlayan bu paradoksları ve Seyyid Şerif'in çözümlerini tahlil ediyor ve *Şerhu'l-Mevâkıf* muhaşşîlerinin ilgili tartışmaları nasıl alımladığını ortaya koyuyoruz. Mâhiyetlerin varlığından bahsetmek onların zihinde, hâriçte ve/veya *nefsü'l-emrde* var olduklarını söylemek şeklinde tezâhür ettiği için sonraki başlıkta mâhiyetlerin bu üç ontolojik mekânda var olmalarının ne anlama geldiğini ve bu mekânlar arasındaki ilişkileri ele alıyoruz. Ardından mâhiyetin farklı ontolojik mekânlarda özdeşliğini koruması bağlamında zihnî varlık sorununu inceliyoruz. Bu bölümün son başlığında ise mâhiyetlerin varlık veren bir fâille nasıl bir irtibata sahip olduklarını, yani mâhiyetlerin mec'ûliyeti sorununu işliyoruz. Mâhiyetlerin mec'ûl olmasının veya olmamasının tam olarak ne anlama geldiği hususunda düşünürler arasında çok ciddi ihtilaflar yaşandığı için öncelikle mec'ûliyetin anlamıyla ilgili incelemeleri, başka bir tabirle *mahall-i nizâ*ya dair tartışmaları Seyyid Şerif'in tespit

ettiği dört farklı tefsir üzerinden ayrıntılı bir şekilde tasvir ve tahlil ediyoruz. Ardından mâhiyetlerin mec‘ûl olup olmadığı hususunda Seyyid Şerif'ten önce ortaya konulmuş olan dört farklı görüşü ve bu görüşlerin temel istidlâllerini tedkik ediyoruz. Bu hazırlık safhasından sonra ise mevcut tartışmalar karşısında Seyyid Şerif'in ortaya koyduğu mec‘ûliyet anlayışını izah edip ayrıntılı bir analize tabi tutuyoruz. Bu sadette fâilin bir mâhiyetin var olmasıyla ilgili tesirinin Seyyid Şerif'e göre tam olarak ne anlama geldiğini ve bunun mâhiyet sorunu açısından hangi sonuçları ortaya çıkarttığını tespit etmeye çalışıyoruz. Son olarak da Seyyid Şerif'in lafzî ihtilaf yorumu karşısında Siyâlkûtî'nin getirdiği bazı mühim eleştirileri muhâkeme ediyoruz.

Çalışmamızın sonuç kısmında ise bir kısmı mâhiyet doktriniyle ilgili genel mevzuları, diğer bir kısmı ise bu doktrin altındaki daha hususi meseleleri ilgilendiren bazı neticeler ortaya koyuyoruz. Bu neticeleri ortaya koyarken hem tarihsel hem nazarî açıdan bazı müzâkereler yürütüyoruz. Bu bağlamda Seyyid Şerif'in Fahreddin er-Râzî sonrasında gerek mâhiyet doktrini karşısında gerekse İbn Sînâ mirası karşısında tam olarak nerede durduğunu tespit etmeye çalışıyoruz. Son olarak da araştırma konumuzla irtibatlı olacak şekilde bazı çalışma önerilerinde bulunuyoruz.

II. Yöntem

Bu çalışmada Seyyid Şerif'in mâhiyet sorununa dair düşüncesini meselelerin *nazarî* yönüne ağırlık vererek ele alacağız. Bu minvalde konu ve mesele merkezli bir taslak ve anlatım üzerinden Seyyid Şerif'in düşüncesini tasvir ve tahlil edecek, benimsediği görüşleri ve ortaya koyduğu delilleri tahkik ve tedkik edeceğiz. Ancak bütün bunları, Seyyid Şerif'in düşüncesini anlaşılır ve tartışılabilir kılan düşünsel bağlamı dikkate alarak yapmaya çalışacağız. Bu bağlamda araştırmamız Seyyid Şerif özelinde olsa da sadece onun düşüncelerini incelemekle iktifa etmeyecektir. Zira içinde yetiştiği ilmî geleneğin bir halkası olması ve eserlerini bu geleneğin içerisinde vücûda getirmesi itibariyle Seyyid Şerif'in düşüncesi, İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Tûsî, Kâtibî, Şemseddin Semerkandî, Şemseddin İsfahânî, Îcî, Kutbüddin er-Râzî ve Taftazânî gibi düşünürlerin incelemelerinden bağımsız ele alınamaz. Bir müteahhir dönem mütekellimi olarak Seyyid Şerif, kendisinden önceki felâsife ve

mütekellimînin düşünce mirasını devralarak ve bu mirasla kabul, ret, tadil ve tecdit gibi farklı tarzlarda etkileşime girerek fikriyâtını ortaya koymuştur. Buna göre bu çalışma, az önce zikredilen düşünürler başta olmak üzere başka birçok ismin mâhiyet sorununa dair düşüncelerini de yer yer incelemeye alacak ve çeşitli karşılaştırmalara gidecektir. Seyyid Şerif'i etkileyen veya onun itiraz ve cevaplarının muhatabı olan isimler özellikle dikkate alınacak, Seyyid Şerif biraz da bunları açımlayan, eleştiren yahut tespitlerine bazı farklılıklar katan biri olarak okunacaktır. Bu suretle mâhiyet sorununun düşünce tarihindeki seyri içerisinde Seyyid Şerif'in hangi konumda durduğu belli bir ölçüde de olsa belirginleştirilmeye çalışılacak, aynılık ve farklılık denkleminde değişim ve sürekliliğin izleri takip edilecektir.

Meselelerin düşünce tarihindeki bağlamını dikkate alacak olmakla birlikte bu çalışma *tarihsel* yönü ağırlıklı olan bir araştırma olmayacaktır. Bununla kastımız, Seyyid Şerif'e giden yolun başından başlayarak onun düşüncesinin felsefe tarihindeki bağlamına odaklanmak ve işlediği kavram ve fikirlerin arkeolojisini yapmak şeklinde tarihsel bir metodun ağırlıklı ve esas yöntem olarak kullanılmamasıdır. Mâhiyet sorunu etrafında Seyyid Şerif'in tevârüs edip işlediği birikimin bizâtihi kendisi anlaşılması ciddi bir emek isteyen bir seviyede olduğundan çalışmanın asıl odak noktası mesâilin nazarî boyutları olacaktır. Buna göre bu çalışma son derece soyut olan meselelerin anlaşılması, derinleştirilmesi, diğer mühim meselelerle irtibatlarının kurulması ve delillerinin kritik edilmesine ağırlık verecektir. Ancak Seyyid Şerif'in düşüncesini nazarî yönüne ağırlık vererek incelemek, yukarıda da açıkladığımız üzere tarihsel yönün belli bir seviyede de olsa dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır. Bu minvalde Seyyid Şerif gibi büyük muhakkiklerin düşüncedeki asâlet ve derinliklerinin asıl olarak şu iki hususta tezâhür ettiğini söyleyebiliriz. Birincisi, kendisinden önceki düşünürlerin önemli problemlere dair geliştirdikleri çözümleri derinleştirebilme yahut eleştirebilme kudretidir. İkincisi, mevcut felsefî dizge içerisinde muhtelif saiklerle ortaya çıkan paradigma kırılmalarında yahut -daha hafif bir tabirle- paradigma dönüşümlerinde kalıcı reaksiyonlar gösterebilme yeteneğidir. Bu reaksiyonların kalıcılığı, paradigmatik değişime bağlı olarak zuhûra gelen yeni meydan okumalar karşısında dakik, kuşatıcı ve insicamlı cevaplar üretebilmekle alakalıdır. Bu açıdan Seyyid Şerif'in iyi bir

şekilde anlaşılması, tevârüs ettiği birikimin serüvenini de nazar-ı itibara almayı gerektirir. Bunun dışında Seyyid Şerif'in ve onunla muasır olan yahut ondan sonra gelen düşünürlerin Fahreddin er-Râzî, Tûsî veya Kâtibî gibi yeni paradigmanın ilk dönem simalarından biraz farklı bir durumu vardır. Seyyid Şerif gibi düşünürler yaklaşık iki asır boyunca çok ince bir şekilde işlenmiş ve sistematik bir hale getirilmiş kapsamlı bir birikim tevârüs etmişlerdir. Onların ilim ve fikirdeki maharetleri genellikle bu gelişmiş birikimi tahrir ve tahkik ederken ayrıntılarda yakaladıkları farklılıklarda, tabiri câizse kılcal damarlardaki manevralarda ortaya çıkmaktadır. O yüzden bu tür düşünürlerin yaptıkları tahlil ve istidlâller üzerinde ayrıntılı tetkiklere girmeden söz konusu maharetleri gösterebilmek çok güçtür. Bu açıdan Seyyid Şerif'i Seyyid Şerif yapanın ne olduğunu görüp ortaya koyabilmek için biz de bu çalışmada yeri geldiğinde ayrıntılı tetkiklere girmekten çekinmeyeceğiz. Ayrıca çok az da olsa bazı bahislerde Seyyid Şerif'in ve *Şerhu'l-Mevâkıf* muhaşşîlerinin incelemelerinden yola çıkarak çeşitli derinleşme teşebbüslerinde bulunacağız.

Yöntemle ilgili bu genel çerçeve dışında şu hususları da zikretmemiz yerinde olacaktır:

1. Gerek kavramları incelerken gerekse meseleleri tasvir ederken neredeyse tamamen birincil kaynakları kullandık. Seyyid Şerif'in düşüncesiyle ilgili kaynaklarımızın başında onun *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ve *Hâşiye-i Tecrîd*'i gelmektedir. Bu iki eser dışında *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn* ve *Hâşiyetü'l-Metâli'*'ye de sıklıkla müracaat ettik. Ayrıca *Hâşiye alâ Metâli'i'l-enzâr*, *Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye*, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ* ve *Ta'rîfât* isimli eserleri ile *Mir'âtiyye* ve *Harfiyye* risaleleri de yer yer başvurduğumuz çalışmalar oldu. Bunların dışında *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyeleri de Seyyid Şerif'in düşüncesini anlamak için dikkate aldığımız temel kaynaklar arasında yer aldı. Çeşitli kavramların anlam ve kullanımlarına dair araştırmalar içinse mezkûr eserler dışında Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*'u ile Kadı Abdünnebî Ahmednagarî'nin (ö. 1183/1769'dan sonra) *Düstûru'l-'ulemâ*'sına (*Câmi'u'l-'ulûm fî ıstılâhâti'l-fünûn*) başvurduk. Seyyid Şerif dışındaki diğer düşünürlerin incelemeleriyle ilgili olarak da çok büyük ölçüde onların kendi

eserlerine müracaat ettik. Bununla birlikte yer yer çağdaş araştırmalardan da yararlandık ve bazı ayrıntıları bu araştırmalara havale ettik.

2. Seyyid Şerif'in düşüncesini anlamak ve anlamlandırmak için kendisinden önceki birikimi incelerken bazı bahislerde İbn Sînâ'nın eserlerine de müracaat etmekle birlikte çoğunlukla Fahreddin er-Râzî ve sonrasındaki düşünürlerin eserleri üzerinde araştırmayı yoğunlaştırdık. Bunun birçok sebebi bulunmaktadır. Birincisi, mâhiyet sorununun çoğu meselesi mâhiyet babının müessisi olan Râzî ile birlikte birer *mesele* haline gelmiştir. İkincisi, Râzî'den Seyyid Şerif'e gelene kadarki düşünürlerin hemen hepsi büyük ölçüde Râzî'nin sistematiğini, problemlerini ve kavramlarını benimsemiş ve bu çerçeve içerisinde meseleleri incelemeye ve delilleri sorgulamaya çalışmışlardır. Seyyid Şerif de bu iki asırlık Razi sonrası düşünsel birikimi dikkate alarak düşüncelerini ortaya koymuştur. Üçüncüsü, daha önce belirttiğimiz gibi bu çalışma mâhiyet sorununun düşünce tarihindeki seyrini dikkate alacak olmakla birlikte ağırlıklı olarak sorunun nazarî boyutlarıyla ilgilenecek ve tarihsel yönü baskın gelen bir çalışma olmayacaktır. Yoksa Seyyid Şerif'in mâhiyet düşüncesinde işlediği bazı temel kavram ve meselelerin kökleri Râzî'den de İbn Sînâ'dan da çok öncesine dayanmaktadır. Bu kökler başta İslam düşüncesinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan Mu'tezile'nin ma'dûm ve zat tartışmaları ile Meşşâî ekolün varlık, cevher, madde-suret, tanım vb. incelemeleri olmak üzere İslam öncesi Platoncu ve Aristocu geleneklere ve dolayısıyla Platon (m.ö. 427-347) ve Aristoteles'in (m.ö. 384-322) kendilerine kadar uzanmaktadır.[17] Söz gelimi mâhiyet kavramının suret kavramı ile, suret kavramının da Aristoteles'in madde-suret teorisiyle ve bu teorinin de Platon'un idealarıile sıkı bir akrabalık bağı vardır.[18]

---

[17] Mâhiyet kavramının Platon, Aristoteles ve Fârâbî'deki (ö. 339/950) köklerine dair bazı mülâhazalar için bk. Tahsin Görgün, "Mâhiyet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/mahiyet (08.10.2023); Salih Aydın, **Molla Sadra'da Mahiyet Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2018, s. 11, 74 ve 112; **Mâhiyet Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2020, s. 10-11 ve 362-383. Mâhiyet sorununun Mu'tezile'nin ma'dûm ve zat tartışmaları ile ilişkisi için bk. Aydın, **Mâhiyet Felsefesi**, s. 332-352. Mâhiyet kavramının İslam öncesi ve İslam dönemi felsefe tarihindeki varlık ve cevher kavramlarıyla irtibatına dair bazı önemli değerlendirmeler için bk. Esat Burak Şaman, "Cevher-Araz Teorisi (İslam Öncesi)", **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, ed. Ömer Türker, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 494-513; "Cevher-Araz Teorisi (İslam Dönemi)", **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, ed. Ömer Türker, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 514-538.

[18] Mâhiyet-suret ilişkisinin tarihsel ve nazarî boyutlarına dair bazı mühim incelemeleri barındıran bir çalışma olarak bk. İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, İstanbul,

Nitekim İbn Sînâ'nın mâhiyet düşüncesini inşâ ettiği *Şifâ*/*İlâhiyât*'taki incelemelerinin önemli bir bağlamı da Platon'un idealarına karşı yönelttiği eleştirilerdir. Bu bağlamda mâhiyet sorunuyla ilgili kavram ve meseleleri tarihsel boyutlara ağırlık vererek incelemek, onları az önce işaret edilen ilk nüvelerine kadar takip edip araştırmayı gerektirmektedir. Böyle bir araştırma ise nazarî boyutlara yoğunlaşan bir çalışmanın sınırlarını aştığı gibi maksatlarına da uygun değildir.

3. Râzî'nin mâhiyet sorununa dair düşüncesi için onun *Mebâhis* ve *Mülahhas* isimli eserlerini esas alırken Râzî sonrası birikim içinse Seyyid Şerif'in çalışmalarına ve eleştirilerine konu olmuş önemli metinleri merkeze aldık. Bu bağlamda *Tecrîd, Hikmetü'l-'ayn, Tavâlî', Metâli', Sahâif, Mevâkıf* ve *Makâsıd* gibi gelenek oluşturan metinlerle bunların üzerine yazılmış bazı şerh ve hâşiyeler, Râzî'den Seyyid Şerif'e kadarki süreçte mâhiyet sorununa dair incelemeleri takip etmeye çalıştığımız temel kaynaklar oldu. Tabi ki bunların dışında Râzî sonrası düşünürlerin farklı birçok eserine de müracaat ettik.

4. Seyyid Şerif'in düşüncesinin tahlil ve muhâkemesi içinse temelde *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyelerinden yararlandık. Ayrıca bazı bahislerde Devvânî'nin *Tecrîd* hâşiyelerine ve çok az da olsa Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhine başvurduk. Seyyid Şerif'in kendisinden sonraki düşünürler üzerindeki etkisi yahut genel olarak Seyyid Şerif'e yönelik eleştiriler çalışmamızın sınırları içerisinde olmadığından dolayı tahlil ve muhâkeme açısından *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyelerinin dışına çıkmamaya çalıştık.

5. Çalışmamızın üçüncü bölümünde yer alan "Mâhiyet ve Küllî: Tümellerin Varlığı Problemi", "Zihin, Hâriç ve *Nefsü'l-emr*" ve "Mâhiyet ve Zihnî Varlık Sorunu" şeklindeki üç alt başlıktaki meselelerle ilgili olarak Seyyid Şerif özelinde dikkate alınır çalışmalar bulunduğu için bu başlıklardaki bazı incelemelerde fazla ayrıntıya girmeyip okuyucuyu ilgili çalışmalara havale ettik. Bu çağdaş kaynakların daha mühim olanlarıyla ilgili bazı değerlendirmeleri bir sonraki başlık olan "Literatür Değerlendirmesi" başlığında ele alacağız.

Klasik, 2017. Mezkur ilişkiyi kavramsal açıdan ve müstakil bir başlık olarak ele alan bir inceleme için bk. Aydın, **Mâhiyet Felsefesi**, s. 227-237.

6. İstidlâlleri tetkik ederken bazı yerlerde müteahhir dönem muhakkiklerinin kullandığı yönteme yakın olan, ancak günümüzdeki düşünce tarih yazımının üslubuna da münâfî olmayan bir yöntem takip etmeye çalıştık. Seyyid Şerif'in en mükemmel örneklerinden birisini teşkil ettiği muhakkiklerin yöntemi, başta mantık ve münâzara ilimleri olmak üzere dil ilimleri ve usûl-i fıkhın kavram ve kâidelerinden yararlanarak problem ve görüşleri tasvir etmede ve istidlâl süreçlerini kontrol etmede çok dakik bir seviyeye ulaşmıştır. Söz konusu kavram ve kâideler, bilim adamlarının gözlem ve deneylerinde kullandıkları mikroskop ve teleskop gibi teknik araçlara benzemektedir. Bu araçların gelişmişlik ve hassaslığı bir bilim adamının daha dakik sonuçlara ulaşabilmesiyle doğru orantılı olduğu gibi nazarî dilin mikroskop ve teleskopları mesabesinde olan mezkûr kavram ve kâideler de metafizik soruşturmalarda daha derin bir düşünce ve incelemeyi olanaklı kılmaktadır. Bu bağlamda biz de bazı incelemelerimizde bu yöntemden kısmen de olsa yararlanmaya çalıştık. Buna göre kullandığımız nazarî dilde yer yer bu yönteme ait teknik kavramları kullandığımız gibi çalışmanın umumunda da yeterli açıklamalar vermek şartıyla ıstılah kullanmaktan çok çekinmedik. Zira ilgi ve seviyesi farklı her tür okuyucuya hitap etmek gibi bir kaygıya sahip değiliz. Çünkü mâhiyet sorunu gibi son derece soyut ve teknik bir ontolojik incelemenin hitap kitlesi mevzuyla belli bir seviyede temas kurmuş sınırlı kimselerdir. Buna göre biz de hitap dilini bu kimseleri dikkate alarak şekillendirdik. Böylece gereksiz uzatmalardan, kavram karmaşalarından ve sathîliklerden uzak durmaya çalıştık.

7. *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerinde çalışmanın yöntemi ile ilgili önemli bir husus, Îcî'nin *Mevâkıf* metnindeki görüşlerin bir şârih olarak Seyyid Şerif'e isnadı meselesidir. Bahusus *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın "kâle ekûlu" şeklinde değil de memzuç bir şerh olması bu meseleyi daha da önemli kılmaktadır. Seyyid Şerif gibi muhakkik şârihler genelde şerh ettikleri metinlerdeki bir görüşe veya delile itiraz etmedikleri veya bir kayıt getirmedikleri sürece tekrara düşmemek ve îcâza riayet etmek adına o görüşü veya delili benimsediklerini özel olarak zikretmemektedirler. Benimsemedikleri veya tevakkuf ettikleri durumlarda ise bunu çeşitli üsluplarla bildirmektedirler. Zaten böyle muhakkiklerin müstakil bir metin telif etmeyip de mevcut muteber bir metne şerh veya hâşiye yazmalarının bir sebebi de metnin ana

hatlarında bir tekrara düşmeden kendi eleştiri ve katkılarını daha ince yerler olarak şerh veya hâşiye üzerinden gösterebilmektir. Bundan dolayı biz de Seyyid Şerif'in itiraz etmemesi, benimsemediğine veya tevakkuf ettiğine dair bir işârette bulunmaması ve aynı kitapta yahut başka bir eserinde farklı bir görüş belirtmiş olmaması şartıyla Îcî'nin metindeki anlatımına olan açıklayıcı şerhini o anlatımı sahiplenmesine hamledecek ve böyle yerlerde Seyyid Şerif'in Îcî'ye muvâfakat ettiğini özel olarak vurgulama ihtiyacı hissetmeyeceğiz. Bu şartlardan birinin ihlal ediliği durumlarda ise meseleyi Îcî, Seyyid Şerif ve varsa diğer isimler açısından özel bir ayrıntıya tabi tutup farklılıkları tahlil edeceğiz. Bununla birlikte bu koyduğumuz kaideyi mutlaklaştırmadığımızı, hatta kaideye rağmen hemen her ibarede hususi bir tetkik yapmış olduğumuzu da söyleyebiliriz. Zira şerhteki izahları veya muhtelif takrirleri konuyla ilgili ayrıntılı bir inceleme yapmadan doğrudan şârihe isnat etmek ciddi yanlışlara sebep olabilmektedir.

III. Literatür Değerlendirmesi

Mâhiyet sorunu, İbn Sînâ sonrası felsefenin ve müteahhir dönem kelâmının en temel ve en kapsamlı mevzularından olmasına rağmen müstakil bir konu olarak neredeyse hiç çalışılmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla tez veya kitap formatında olup da sorunu müstakil bir şekilde ele alan Türkçe çalışmalar şunlardır:

1. Salih Aydın, *Molla Sadra'da Mahiyet Felsefesi* (2018)[19]
2. Salih Aydın, *Mâhiyet Felsefesi* (2020)[20]
3. Talha Şahin, *Şerhu'l-Mevâkıf'ta Mâhiyet* (2022)[21]
4. Kübra Şenel, *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mâhiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil* (2023)[22]

Aydın'ın ilk çalışması Molla Sadra (ö. 1050/1641) özelinde mâhiyetlerin mec'ûliyeti meselesini incelemektedir. Giriş bölümünde Molla Sadra'nın varlık ve

[19] Salih Aydın, **Molla Sadra'da Mahiyet Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2018.

[20] Salih Aydın, **Mâhiyet Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2020.

[21] Talha Şahin, "*Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Mâhiyet", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Karabük, Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.

[22] Kübra Şenel, "İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mâhiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil", **Basılmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2023.

Tanrı anlayışını da ana hatlarıyla ele alan bu çalışma sadece Molla Sadra'nın mec'ûliyet anlayışını tasvir etmemiş, ayrıca Meşşâîlerin ve İşrâkîlerin mec'ûliyet düşüncelerine de yer vermiştir. Aydın'ın ikinci çalışması ise mâhiyet sorununu muayyen bir meseleye hasretmemekte ve sorunla ilgili daha kapsamlı bir tasvir yapmaktadır. İki bölümden oluşan bu çalışmada birinci bölüm varlık bahislerine, ikinci bölüm ise mâhiyet bahislerine ayrılmıştır. İkinci bölümde kelâm, Meşşâî, İşrâkî ve İbn Arabîci geleneklerin hepsi için ayrı ayrı başlıklar açılmış ve her bir geleneğin mâhiyet düşüncesi işlenmiştir. Bu bağlamda "Felsefî Kelamda Mâhiyet Felsefesi" başlığı altında müteahhir dönem kelamcılarının mâhiyet düşüncesi 50 sayfada ana hatlarıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Buradaki anlatım muayyen bir isme hasredilmediği gibi mâhiyet sorunu ile ilgili bahislerin sadece bir kısmıyla sınırlı kalmıştır. Aydın'ın bu çalışması, mâhiyet kavramı ile ilişkili kavramlar üzerinde yaptığı incelemeler ve farklı ekollerin mâhiyet düşüncelerine dair verdiği malumat açısından faydalı bir çalışma olsa da biz bu çalışmamızda "Yöntem" başlığındaki birkaç atıf hâriç ondan yararlanmadık. Zira yazar bizim çalışmamızı ilgilendiren başlıklarda meseleleri çok genel bir tarzda anlatmakta ve nazarî açıdan tedkik yapmamaktadır. Zaten herhangi bir ekol ve isimle sınırlandırmadan mâhiyet sorunu gibi kapsamlı bir düşünceyi veya kendi tabiriyle "mâhiyet felsefesi"ni bir tek kitapta anlatmaya çalışmak sözünü ettiğimiz tedkikleri yapmayı neredeyse imkânsız hâle getirmektedir. Problematiklerin dönüşüm seyrinin takip edilebildiği sistematik bir tarihsel anlatı da sunmayan bu çalışma ayrıca çok farklı ekollerin kavram ve düşüncelerini mezceden bir dil ve anlatımla meseleleri tasvir ve tahlil etmeye çalıştığı için de düşünürlerin otantik kavrayışlarını yakalamaya da engel olabilmektedir.

Şahin'in yüksek lisans tezi kavramsal çerçeve bölümünü dışarıda tutarsak *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki mâhiyet babının yarı tercüme şeklinde nakledilmeye çalışıldığı 30 sayfalık bir yazıdan ibarettir.[23] Şenel'in doktora tezi ise İbn Sînâ ve Fahreddin er-

[23] Normal koşullar altında "*Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Mâhiyet" gibi büyük bir başlığın bir yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiş olması başlı başına bir problem olmakla birlikte asıl mevzusu 30 sayfalık bir yarı tercüme ile bitirilen bu tezin bu şekilde kabul edilmiş olması çok daha büyük bir problemdir. Bu durumu itibariyle bir literatür değerlendirmesinde dikkate alınmayı gerektirmemesine rağmen taşıdığı başlık çalışmamızın başlığıyla büyük oranda uyuştuğu için biz bu teze değinmek zorunda kaldık.

Râzî'nin mâhiyet düşüncelerini tasvir edip karşılaştırmakta ve bunları modern ve çağdaş dönemde ortaya konulmuş özcülük tartışmaları açısından tahlil etmektedir.

Mâhiyet sorununu müstakil bir şekilde ele alan bu çalışmalar dışında sorunu varlıkla olan ilişkisi bağlamında inceleyen bazı tez çalışmaları da vardır:

1. Mehmet Fatih Arslan, *Fahrettin Râzî'de Varlık ve Mâhiyet* (2008).[24]
2. Sümeyye Parıldar, *Molla Sadra'nın Ontolojisinde Varlık ve Mâhiyet* (2008)[25]
3. Ayşe Betül Tekin, *Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet* (2013)[26]
4. Yakup Özkan, *İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi* (2019)[27]
5. Ozan Türköz, *Fârâbî'de Mâhiyet Varlık İlişkisi* (2021)[28]
6. Seyyide Merve Özçelik, *Varlığın Mahiyete Arız Olması Problemi: Nasîreddîn et-Tûsî'nin Hallü Müşkilâti'l-İşârât'ındaki İbn Sînâ Yorumu ve Fahreddîn er-Râzî Eleştirisi* (2022)[29]

Ayrıca Muhammet Ali Koca'nın *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*[30] isimli yüksek lisans tezi ve Ömer Mahir Alper'in *'Mahiyetin Mec'ûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi*[31] isimli makalesi de mâhiyet sorunuyla ilgili

---

[24] Mehmet Fatih Arslan, "Fahrettin Râzî'de Varlık ve Mâhiyet", **Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE, 2008.

[25] Sümeyye Parıldar, "Molla Sadra'nın Ontolojisinde Varlık ve Mâhiyet", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2008.

[26] Ayşe Betül Tekin, "Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet", **Basılmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2013.

[27] Yakup Özkan, "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi", **Doktora Tezi**, Sakarya, Sakarya Üniversitesi SBE, 2019.

[28] Ozan Türköz, "Fârâbî'de Mâhiyet Varlık İlişkisi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, 2021.

[29] Seyyide Merve Özçelik, "Varlığın Mahiyete Arız Olması Problemi: Nasîreddîn et-Tûsî'nin Hallü Müşkilâti'l-İşârât'ındaki İbn Sînâ Yorumu ve Fahreddîn er-Râzî Eleştirisi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2022.

[30] Muhammet Ali Koca, "Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2013.

[31] Ömer Mahir Alper, "'Mahiyetin Mec'ûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 197-226.

çalışmalar arasında zikredilebilir. İlk çalışma, sorunun şemsiyesi altında yer alan problemlerden biri olarak mec'ûliyet meselesini ma'dûmun şey'iyyeti ile birlikte incelemektedir. Hem mec'ûliyet meselesinin hem de genel olarak mâhiyet düşüncesinin Mu'tezile'nin ma'dûm düşüncesiyle olan irtibatını göstermesi açısından bu çalışmanın dikkate değer olduğunu söyleyebiliriz. İkinci çalışma da mec'ûliyet meselesini ele almakla birlikte Seyyid Şerif'ten önceki tartışmaların literatürdeki yerine müstakil bir başlık açmakta ve böylece meselenin tarihsel seyrini takip etmeye olanak sağlamaktadır. Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) Seyyid Şerif'e yönelik eleştirilerini gün yüzüne çıkarıp sistematik bir şekilde incelemesi de mâhiyet sorununun Seyyid Şerif'ten sonraki seyrini takip etmek açısından hususi bir ehemmiyeti hâizdir. Bunlar dışında gerek İslam felsefesinin gelişimi ve seyri açısından mâhiyet fikrinin önemini kavramada gerekse bu fikrin doğuşuna kaynaklık eden tarihsel bağlamı keşfetmede yardımcı olacak kıymetli bir çalışmayı daha zikretmek gerekmektedir. İbrahim Halil Üçer'in *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*[32] isimli kitabı, suret kavramı üzerinden İbn Sînâ'nın Meşşâî ve Yeni-Platoncu geleneklerden tevârüs ettiği bazı felsefî problemlere ve meydan okumalara nasıl cevaplar ürettiğini tespit etmeye çalışmakta ve bununla bağlantılı olarak mâhiyet-suret ilişkisine dair bazı mühim incelemeleri de barındırmaktadır. Bu bağlamda bu çalışma, İbn Sînâ sonrasında mâhiyet sorunu ile ilgili ortaya çıkan birçok tartışmanın anlaşılması için de kritik bir konumda bulunan suret meselesini ve mâhiyet fikrinin menbaını kavrayabilmek için önemli bir yerde durmaktadır.

Mâhiyet sorunu hakkında gene büyük çoğunluğu sorunun varlıkla ilişkisi bağlamında ve ağırlıklı olarak İbn Sînâ özelinde yazılmış çok sayıda makale ve bildiri de mevcuttur. Sayıları onları bulan bu çalışmaları listenin uzamaması adına burada zikretmiyoruz. Ancak bunların bir kısmına incelemelerimiz sırasında yeri geldiğinde atıf yapacağız.

Seyyid Şerif'in düşüncesini inceleyen çalışmalar da sınırlıdır. Son yıllarda müteahhir dönem kelâmına ve Seyyid Şerif'e olan ilginin arttığını söyleyebiliriz. Ancak müteahhir dönemdeki ilmî paradigmayı belirleyen en önemli isimlerden biri

[32] İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, İstanbul, Klasik, 2017.

olmasına rağmen Seyyid Şerif'in düşünce mirası hâlâ bâkir gibidir. 2015 yılında yayınlanan *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*[33] isimli editör çalışması, Seyyid Şerif özelinde müteahhir dönem İslam düşüncesini anlamaya çalışan bazı makaleleri havidir. Bu çalışma Seyyid Şerif'i bir düşünce tarihi bağlamında ve genel hatlarıyla tanıyabilmek için bir giriş sunmaktadır. Öbür yandan tezimizin muhtevasıyla ilgili olup da kayda değer bir seviyede yapılmış çalışmalar olarak Murat Kaş'ın *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık* (2017)[34] ve Muhammet Ali Koca'nın *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi* (2023)[35] isimli doktora tezlerini zikredebiliriz. Kaş'ın tezi, Seyyid Şerif'in zihnî varlık düşüncesini hem ontolojik hem epistemolojik açıdan ele alan müstakil bir çalışmadır. Kaş bu çalışmasında mâhiyet sorununu ilgilendiren bazı bahisleri de incelemeye çalışmıştır. O, ontolojiyi inceleyen ikinci bölümde varlık-mâhiyet ayrımının zihnî varlık düşüncesine nasıl temel oluşturduğunu ve mâhiyet sorununun zihnî varlıkla olan irtibatını ele almıştır. Epistemolojiyi inceleyen üçüncü bölümde ise sorunu doğrudan ilgilendiren bir bahis olan tümeller problemine müstakil bir başlık ayırmıştır. Koca'nın tezi ise Seyyid Şerif'in nefs anlayışı ve bilgi felsefesi üzerine kapsamlı ve ayrıntılı bir çalışmadır. Mâhiyet sorununun bu iki mevzu ile de sıkı bir irtibatı olması hasebiyle bu çalışmada da sorunla alakalı birçok meselenin bilgi veya nefis bağlamında dahi olsa ayrıntılı bir şekilde tasvir ve tahlil edildiğini görüyoruz. Bu bağlamda Koca, zihnî varlık, tümeller problemi, mâhiyetlerin yapısı ve parçaları, mâhiyetlerin soyutlanması ve itibârî mâhiyet gibi birçok meseleyi incelemeye almıştır. Biz çalışmamızın üçüncü bölümünde her iki tezden de istifade ettik. Bu tezlerin ayrıntılı bir şekilde ele aldıkları bazı meselelerde kendi anlatımlarımızı daha kısa tutup okuyucuyu onlara havale ettik. Özellikle Seyyid Şerif'in ele aldığı meseleleri ona gelene kadarki birikimle birlikte ayrıntılı bir şekilde işleyip muhâkeme eden Koca'nın tezindan biraz daha fazla yararlandık.

---

[33] M. Cüneyt Kaya (ed.), **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

[34] Murat Kaş, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık", **Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2017.

[35] Muhammet Ali Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", **Basılmamış Doktora Tezi**, İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE, 2023.

Mâhiyet sorunu ve Seyyid Şerif ile alakalı bazı İngilizce çalışmalara da değinebiliriz. Mohd Zaidi Bin İsmail'in *Existence (al-wujûd) and Its Relation to Quiddity (al-Māhiyyah) In The Later Ash'arite Kalām: With Special Reference to 'Adud al-Dīn al-Ījī's al-Mawāqif and al-Sayyid al-Sharīf 'Ali al-Jurjānī's Sharh al-Mawāqif*[36] isimli doktora tezi ekseriyetle varlık bahislerine yoğunlaşmakla birlikte dördüncü bölümde varlık ve mâhiyet meselesini, beşinci bölümde ise zihnî varlık meselesini işlemekte ve genel tasvirler sunmaktadır. Moiz Hasan'ın *Foundations Of Science In The Post-Classıcal Islamic Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance Of Sayyid Al-Sharīf Al-Jurjānī's (D. 1413) Project*[37] isimli doktora tezi ise Seyyid Şerif'in bilgi ve bilim felsefesi ile matematik ve astronomiye dair bakışını ele almakta, ancak mevzuyla sıkı bir bağlantı kurarak zihnî varlık, *nefsü'l-emr* ve gerçeklik gibi meseleleri de tahlil etmektedir. Damien Janos'un *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*[38] isimli kitabı ise İbn Sînâ'da mutlak mâhiyet kavramını ve felsefî uzanımlarını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Janos, bu çalışmasında İbn Sînâ'nın bütün felsefî sisteminin kalbinde mutlak mâhiyet olduğunu ve bu sistemin mutlak mâhiyet kavramı olmadan kapsamlı ve ikna edici bir şekilde yorumlanamayacağını iddia etmektedir.[39] Janos'un çalışması İbn Sînâ özelinde çok ayrıntılı bir inceleme sunsa da meselelerin İbn Sînâ sonrası seyrini anlattığı bölümlerde Kutbüddin er-Râzî gibi önemli bir isme yer açmadığı gibi Seyyid Şerif'i de çok kısa bir şekilde ele almış, hatta mutlak mâhiyetin hâriçteki varlığı ile ilgili görüşünü yanlış bir şekilde tasvir etmiştir.[40] Bu çalışmalar dışında Seyyid Muhammed Nakib el-Attas'ın *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*[41] isimli

---

[36] Mohd Zaidi Bin İsmail, "Existence (al-wujûd) and Its Relation to Quiddity (al- Māhiyyah) In The Later Ash'arite Kalām: With Special Reference to 'Adud al-Dīn al-Ījī's al-Mawāqif and al-Sayyid al-Sharīf 'Ali al-Jurjānī's Sharh al-Mawāqif", **Doktora Tezi**, Malaysia, International Institute of Islamic Thought and Civilization International Islamic University, 2005.

[37] Moiz Hasan, "Foundations Of Science In The Post-Classıcal Islamic Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance Of Sayyid Al-Sharīf Al-Jurjānī's (D. 1413) Project", **Doktora Tezi**, Indiana, Notre Dame, 2017.

[38] Damien Janos, **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, Berlin & Boston, De Gruyter, 2020.

[39] Janos, **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, s. 5.

[40] Janos, **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, s. 409.

[41] Syed Muhammad Naquib al-Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam**, Kualalumpur, ISTAC, 1995.

kitabından da bahsedebiliriz. Attas, yedi bölümden oluşan bu kitabın altıncı bölümünü mâhiyet düşüncesine ayırmış ve "*On Quiddity and Essence*" başlıklı bu bölümde İslam düşünce geleneğindeki mâhiyet fikrini orijinal çerçeveler çizerek ve çoğunlukla İbn Arabîci geleneğin yorumlarıyla ele almıştır.[42] Tez veya kitap çalışmaları dışında son zamanlarda mâhiyetle ilgili birçok makale de yayınlanmıştır. Ancak Türkçe çalışmalarda olduğu gibi bunların da kahir ekseriyeti mâhiyet sorununu müstakil bir şekilde araştırmaktan ziyade varlık-mâhiyet ayrımını incelemekte ve çoğunlukla bunu İbn Sînâ özelinde yapmaktadır. Bu çalışmaları da listenin uzamaması adına burada zikretmeyecek, ancak bir kısmına yeri geldiğinde atıf yapacağız.

[42] Attas, **Prolegomena to the Metaphysics of Islam**, s. 217-265.

BİRİNCİ BÖLÜM
MÂHİYETİN MÂHİYETİ: TARİF VE TASNİF

Bu bölümde öncelikle mâhiyet kavramına dair ayrıntılı bir analiz sunacağız. Ardından kavramın uygulamasına dair ontolojik bir soruşturmayı ele alacağız. Bu soruşturma bir şeyin mâhiyetinin o şeyle ilgili olan diğer her şeyden nasıl ayrıştığını göstermeye çalışmakta ve mâhiyet fikrinin özüne işâret etmektedir. Âdeta mâhiyetin mâhiyetine vâkıf kılan bu soruşturmada Seyyid Şerif'in geliştirdiği iki delili ayrıntılı bir şekilde tahlil edeceğiz. Böylece mâhiyet doktrininin en temel ayrımlarından biri olan *zatî-arazî* ayrımı için nasıl bir meşruiyet zemini tesis edildiğini göstereceğiz. Ayrışma bahsinden sonra ise mâhiyetin farklı taksimlerini ortaya koyacağız. Bu sadette *mutlak, mukayyet, soyut, basit, mürekkep, aklî, hâricî, hakikî* ve *itibârî* gibi mâhiyeti niteleyen kavramların anlam ve kullanımlarını ortaya koyacak, farklı mâhiyet türlerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini inceleyeceğiz. Böylece sonraki bölümlerde yapılacak incelemeler için önemli bir hazırlık yapmış olacağız. Zira mezkûr kavramlar sonraki bölümlerde artık araştırma dilinin bir parçası olacaklardır.

1.1. Mâhiyet Kavramı

Bu başlıkta mâhiyet kavramını inceleyeceğiz. Ancak bir kavram olarak mâhiyet lafzının anlamını tahlil etmeden önce onun kelime yapısını ve nasıl oluştuğunu tespit etmek faydalı olacaktır. Zira kavramın menşeini ortaya koymak ıstılâhî anlamı daha iyi tasavvur etmeyi sağlamaktadır. Kelime tahlilinden sonra mâhiyet kavramının tarifini inceleyecek ve bu tarif üzerine yapılan tartışmaları ele alacağız. Ardından mâhiyet kavramıyla aynı anlama gelen yahut ona çok yakın bir anlamda kullanılabilen diğer kavramları açıklayacağız. Böylelikle mâhiyet sorununun uzandığı boyutları kavramsal açıdan da göstermeye çalışacağız. Kavram analizinin son kısmında ise mâhiyet kavramının sahip olduğu iki temel niteliği izah edeceğiz. Bunlardan birisi bu kavramın bir *umûr-ı âmme* kavramı olması. Diğeri ise *ikinci akledilirler*den olan bir kavram olması. Bu sadette Seyyid

Şerif'e göre umûr-ı âmme ve ikinci akledilir kavramlarının ne anlama geldiğini de ortaya koymuş olacağız.

1.1.1. Mâhiyet Lafzının Menşei ve Kelime Yapısı

Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta *mâhiyet* (مَاهِيَّة) lafzının kelime yapısını tahlil etmemiştir. Ancak *Ta'rîfât*'ta ve *Hâşiyetü'l-Metâli'*'de lafzın menşeine dair bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. *Ta'rîfât*'taki değerlendirmesinde lafzın terkibi için iki görüş zikretmiştir. Birinci görüşe göre mâhiyet lafzı soru bildiren "O nedir?" (ما هو) terkibinden gelmektedir. İkinci görüşe göreyse bu lafız bir soru ismi olan "Ne?" (ما) kelimesinden gelmektedir.[43] Seyyid Şerif *Hâşiyetü'l-Metâli'*'de ise *Ta'rîfât*'taki birinci görüşe benzer bir şekilde lafzın "O nedir?" (ما هي) terkibinden geldiğini söylemiş, ancak burada zamiri müennes olarak ifade etmiştir.[44] Müzekker ve müennes zamir farkını dikkate almadan meseleyi ele alacak olursak Seyyid Şerif *Ta'rîfât*'taki değerlendirmesinde *Hâşiyetü'l-Metâli'*'deki tercihine paralel bir şekilde birinci görüşü daha isabetli bulmuştur.[45] Bu görüşe göre mâhiyet lafzı, iki kelimeden oluşan ve bir soru cümlesini ifade eden ما هو terkibinden gelmektedir. Bu terkipteki ما ve هو şeklindeki iki kelime öncelikle bir tek kelimeymiş gibi alınmış, ardından bu *memzûc* kelimeye nispet bildiren *yâ* (ي) harfi eklenmiştir:[46]

(1) ما + هو ← ماهو

(2) ماهو + ي ← ماهوي

Nispet bildiren *yâ* harfinin Seyyid Şerif'in zikrettiği türdeki bir mezcî terkibe bitişmesinin Arap dilinde meşhur bir örneği (*nazîr*) bulunmaktadır. Seyyid Şerif'ten önce *Kâfiye* ve *Şâfiye* şârihi Radî el-Esterâbâdî (ö.

---

43 Seyyid Şerif Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, Mısır, el-Matba'atu'l-Hayriyye, 1306, s. 84.

44 Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli' (Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr) (**Kutbüddin er-Râzî'nin **Şerhu'l-Metâli' (Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr)**'ı ile birlikte**)**, nşr. Üsâme es-Sâ'idî, Kum, Menşûrât-ı Zevi'l-Kurbâ, 1395, c. 1, s. 248. Seyyid Şerif'in mezkûr hâşiyesinin Osmanlı baskısında da müennes zamir geçmektedir (Seyyid Şerif Cürcânî, **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, İstanbul, Hacı Muharrem Efendi Matbaası,1303, s. 138).

45 O, bu görüşü tercih ederken الأَظْهَر tabirini kullanmıştır.

46 Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 84.

688/1289'dan sonra) de mâhiyet lafzının مـا هـو terkibinden gelmesi ihtimalini zikretmiş ve bu ihtimale göre bu terkipteki iki kelimenin bir tek kelime gibi takdir edildiğini söylemiştir. Radî, mâhiyet lafzındaki bu kelime yapısının كُنْتِـيّ lafzındaki yapıya benzer olduğu yönünde bir tespitte bulunmuştur.[47] كُنْتِـيّ lafzı, كُنْـتُ terkibine nispet *yâ*'sının (ي) bitişmesiyle oluşmuştur. Bu lafız yaşlılığı ifade eden bir vasıf olarak kullanılmaktadır. Yaşlı bir kimse "Gençliğimde şöyle yapardım, böyle yapardım" şeklinde كُنْـتُ kelimesini çok kullandığı için kendisine كُنْتِـيّ denilmektedir.[48] كُنْتُ terkibi ise كـان fiili ve merfû muttasıl zamir olan تُ ismi olmak üzere iki kelimeden oluşmaktadır. Normalde Arap dilinde iki kelimeden oluşan bir *mahkî* terkibe nispet *yâ*'sı bitişeceği zaman ikinci kelime hazfedilir ve *yâ* birinci kelimeye bitiştirilir. Mesela aslı bir cümle olan تَـأَبَّطَ شَرًّا alemine ve aslı *mezcî* bir terkip olan بَعْلَبَكَّ alemine nispet *yâ*'sı bitiştiği zaman bunlar تَـأَبَّطِيّ ve بَعْلِـيّ şeklinde okunur.[49] Ancak كُنْتِـيّ *ism-i mensûb*unda ikinci kelime olan تُ zamiri hazfedilmemiştir. كُنْـتُ terkibindeki تُ zamiri fiilden hiç ayrılmadığı için زَيْد kelimesindeki *dâl* (د) harfi gibi muâmele görerek fiilin bir parçası olarak mülâhaza edilmiş ve fiil ile zamir toplamda bir tek kelime gibi değerlendirilmiştir. Ardından bir tek kelimeymiş gibi düşünülen bu lafza nispet *yâ*'sı bitiştirilmiştir.[50]

---

[47] Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî (Radî), **Şerhu'r-Radî li-Kâfiyeti İbni'l-Hâcib**, thk. Yahya Beşir Mısrî, Riyad, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1417/1996, İkinci Kısım, s. 260. Seyyid Şerif'in Radî'nin atıf yaptığımız *Kâfiye* şerhine bir hâşiyesi olduğu göz önüne alındığında onun, ما هو terkibinin *ism-i mensûb* kılınması sırasında bir tek kelime gibi takdir edildiğine dair tespitinin Radî'ye dayandığı söylenebilir.

[48] Nitekim ihtiyarlığından dem vuran bir şair şöyle demiştir:

فأصبحتُ **كُنْتِيًّا** وأصبحتُ عاجِنًا *** وشَرُّ خِصال المرء **كُنْتُ** وعاجِنُ

Bk. Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, **Şerhu Şevâhidi şurûhi'ş-Şâfiye** (**Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib** içinde), thk. Muhammed Nur el-Hüseyin, Muhammed ez-Zefzâf ve Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975, c. 4, s. 118; Ebu'l-Bekâ İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, nşr. Emîl Bedi' Yakub, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, c. 3, s. 470.

[49] Bağdâdî, **Şerhu Şevâhidi şurûhi'ş-Şâfiye**, c. 4, s. 118; İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, c. 3, s. 470; Ahmed el-Hamlâvî, **Şeze'l-'arf fî fenni's-sarf**, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2006, s. 144.

[50] كُنْتُ terkibine nispet bildiren *yâ* (ي) harfi getirilmek istendiğinde tek seçenek كُنْتِيّ lafzı değildir. Kıyasa uygun olarak تُ zamirinin hazfi ile كُونِيّ denilebildiği gibi bir *nûn-ı vikâye*nin (ن) eklenmesi ve كُنْتُ lafzının aynen muhafaza edilmesiyle كُنْتُنِيّ da denilebilmektedir. Bk. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde, **el-Muhassas**, thk. Abdulhamid Ahmed Yusuf Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006, c. 6, s. 342; İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, c. 3, s. 470.

Mâhiyet (مَاهِيَّـة) lafzının مـا هـو terkibinden geldiğine hükmedildiği zaman onun كُنْتِـيّ lafzındaki sarfî yapıya benzer bir duruma sahip olduğu söylenebilir. Her ne kadar كُنْتُ terkibindeki تُ zamiri kadar olmasa da مـا هـو terkibindeki هـو zamiri de önüne geldiği kelimeyle sıkı bir imtizaç halinde kullanılmaktadır. Mantık, felsefe ve kelam metinlerinde مـا هـو sorusu neredeyse müstakil bir ıstılah olacak şekilde tek bir lafızmış gibi muâmele görebilmektedir. Söz gelimi *külliyât-ı hamse*den *cins* ve *nev*'in tariflerinde فـي جـواب مـا هـو şeklinde bir terkip geçmektedir.[51] Bu terkipteki مـا هـو lafzı bir soru cümlesi olmaktan ziyade soru cümlesinin bir ismi ve etiketi olarak bir tek kelimeymiş gibi kullanılmaktadır. Bu tür kullanımlar مـا هـو cümlesinin كُنْتُ cümlesi gibi *mahkî* olarak değerlendirildiğini ve bir tek kelime gibi takdir edildiğini gösterir. Nispet bildiren *yâ* harfi de bu bir tek kelime olarak takdir edilen ما هو lafzının sonuna bitişmiştir.

Seyyid Şerif *yâ* harfinin bitişmesiyle oluşan *i'lâl*i ve mâhiyet lafzındaki kapalı *te* (ة) harfini izah etmemiştir. Bu iki hususu Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesinde açıklamıştır. O öncelikle Seyyid Şerif'in *Ta'rîfât*'taki görüşüne muvâfık olarak mâhiyet lafzının مـا هـو terkibinden geldiğini söylemektedir. Ona göre مـا هـو lafzına nispet bildiren şeddeli *yâ* harfi (يّ) bitişmiş ve *tahfîf* için iki *yâ* harfinden biri hazfedilmiştir.[52] Siyâlkûtî'nin zikrettiği *tahfif* ihtiyacı, şeddeli *yâ*'nın

---

[51] Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, **er-Risâletu'ş-Şemsiyye** (**Şurûhu'ş-Şemsiyye Mecmû'atu havâşin ve ta'lîkât** içinde), Kahire, Matbaatü Kürdistân el-İlmiyye, 1327, c. 2, s. 289.

[52] Abdulhakîm b. Şemseddin el-Hindî es-Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf** (**Şerhu'l-Mevâkıf**'ın içinde), Mısır, Matbaatü's-Saâde, 1325/1907, c. 3, s. 16. İsâmüddin el-İsferâyînî (İsâm) (ö. 945/1538) *Şerhu'ş-Şemsiyye* hâşiyesinde ve Tehânevî *Keşşâf*'ta nispet *yâ*'sının ما هو lafzına bitişmesiyle *vâv* (و) harfinin hazfedildiği şeklinde başka bir görüş de nakletmektedirler. Bu görüşe göre mâhiyet lafzında oluşan *i'lâl*, Siyâlkûtî'nin tespit ettiğinden farklı bir şekilde gerçekleşmektedir. İsâm ise ileride görüleceği üzere mâhiyet lafzının ما lafzından geldiğini düşünmektedir. Ancak buna rağmen yaptığı nakle bir eleştiri getirerek mâhiyet lafzının menşeinin ما هو yerine ما هي olduğuna hükmedilmesi takdirinde lafzın daha az *i'lâl* ile açıklanabileceğini söylemektedir. Çünkü lafzın menşeinin ما هي olması takdirinde *vâv* (و) harfinin hazfedilmesine ihtiyaç kalmamaktadır. Nitekim konunun başında geçtiği üzere Seyyid Şerif de *Hâşiyetü'l-Metâli''de* müennes zamir kullanarak lafzın menşeini ما هي şeklinde ifade etmiştir. Bk. İsâmüddin el-İsferâyînî (İsâm), **Hâşiyetü İsâm ale't-Tasavvurât** (**Hâşiye alâ Şerhi'l-Kutub ale'ş-Şemsiyye**), Dersaadet Şirket-i Sahâfiye-i Osmaniyye Matbaası, 1307, s. 203; Muhammed b. Hamîd el-Kefevî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti İsâmüddin alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye** (**Mecmûatu'l-havâşi'l-behiyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye** içinde), nşr. Ferecullah Zeki el-Kürdî, Mısır, Matbaatü Kürdistân el-İlmiyye, 1329, c. 4, s. 39; Muhammed Ali et-Tehânevî, **Keşşâfu**

bitişmesi durumunda مـا هـو lafzının sonundaki *vâv* (و) harfi ile şeddeli *yâ* harfinin bir araya gelecek olmasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir durumda bir kelimenin sonunda üç tane *illetli* harf toplanacaktır. Bunu engellemek için şeddeli *yâ*'daki iki *yâ* harfinden birinin hazfedilmesi icap etmiştir. Hazifle beraber kelimenin sonunda nispet bildiren *yâ* harfi ile *vâv* harfi yan yana gelmektedir. Sarf kâidesi gereğince *vâv* ile *yâ* harfleri bir tek kelimede veya bir tek kelime hükmünde olan bir lafızda[53] yan yana gelir de birinci harf *sâkin* olursa *vâv* harfi *yâ* harfine *kalb* edilir. Ardından ilk *yâ* harfi ikinci *yâ*'ya *idgâm* edilir.[54] Mâhiyet lafzında da bu şekilde bir *kalb* gerçekleşmiş ve مَـا هُـو lafzındaki *vâv* harfi *yâ* harfine dönüşmüştür. Bu dönüşümden sonra *yâ*'ya uygun olması için *he* (هُـ) harfindeki *damme* de *kesre*ye *kalb* edilmiştir.[55] Özetle, مَـا هُـو lafzı ile *yâ* (ي) harfi bir araya geldikten sonra مَرْمِـيّ lafzındakine benzer bir *i'lâl* gerçekleşmiştir.[56] Bu anlatılanları şu adımlarda gösterebiliriz:

(3) مَاهُو + يّ ← مَاهُو + ي

(4) مَاهُو + ي ← مَاهُوي

(5) مَاهُوي ← مَاهُيي

(6) مَاهُيي ← مَاهُيّ

(7) مَاهُيّ ← مَاهِيّ

ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm, thk. Ali Dahrûc, Beyrut, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996, c. 2, s. 1423; Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 248.

53 Sadettin Taftazânî, **Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî**, thk. Muhammed Câsim el-Muhaammed, Beyrut, Dâru'l-Minhâc, 2011, s. 201. Taftazânî, bir tek kelime hükmünde olan lafız için مُسْلِمِيَّ örneğini vermektedir. Bu lafzın aslî hâlinin geçirdiği dönüşüm mâhiyet lafzındaki dönüşüme benzemektedir. *İ'lâl*den önce مُسْلِمِيَّ lafzının aslı مُسْلِمُويَ şeklindedir. مُسْلِمُويَ lafzı bir izafet terkibidir. مُسْلِمُونَ kelimesine müfred mütekellim zamiri olan mecrûr *yâ* (ي) isminin eklenmesiyle oluşmuştur. İzâfetle birlikte *nûn* harfi (ن) hazfolmuştur. *Nûn*'un hazfinden sonra bir tek kelime hükmünde olan مُسْلِمُويَ şeklindeki izâfet terkibi yukarıda anlatılan kâide gereğince *i'lâl*e uğramıştır. Önce *vâv* (و) harfi *yâ* (ي) harfine *kalb* edilmiş, ardından bu *yâ* ikinci *yâ*'ya *idgâm* edilmiştir. Daha sonra da *yâ*'ya uygun olması için *mîm* (م) harfinin *damme*si *kesre*ye *kalb* edilmiştir.

54 Taftazânî, **Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî**, s. 200; Hamlâvî, **Şeze'l-'arf fi fenni's-sarf**, s. 170.

55 Abdunnebî b. Abdurresûl Ahmednagari, **Düstûru'l-'ulemâ (Câmi'u'l-'ulûm fî ıstılâhati'l-fünûn)**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, c. 3, s. 136.

56 Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 2, s. 1423. مَرْمِيّ lafzı (رَمَى – يَرْمِي – رَمْيًا) kökünden gelen ve مَفْعُول kalıbında olan bir müştaktır. Bu lafzın aslı مَرْمُوي şeklindedir. Mezkûr kâide mûcibince *vâv* (و) harfi *yâ* (ي) harfine *kalb* edilmiş, ardından birinci *yâ* ikinci *yâ*'ya *idgâm* edilmiştir. Sonrasında ise *yâ*'ya uygun olması için *mîm* (م) harfinin *damme*si *kesre*ye *kalb* edilmiştir.

Siyâlkûtî, mâhiyet lafzının sonundaki kapalı *te* (ة) harfinin kelimeyi sıfat hâlinden isim hâline nakletmek için eklendiğini söylemektedir.[57] Lafzın *te* harfi eklenmeden önce sıfat hâlinde olması sonundaki nispet *yâ*'sı sebebiyledir. Çünkü aitlik anlamı veren nispet *yâ*'sı bir kelimeye bitiştiğinde onu "ait ol*an*" veya "ilgili ol*an*" anlamını[58] taşıyan ve sıfat olarak kullanılabilen bir kelime hâline getirmektedir.[59] Örneğin عَمَـل قَلْبِـيّ (kalbî amel) denildiği vakitte "kalbe ait ol*an*/kalple ilgili ol*an* amel" anlaşılır. Benzer bir durum mâhiyet lafzı için de söz konusu olmaktadır. Nispet *yâ*'sı ما هو lafzına bitiştiğinde ona aitlik anlamı katmakta ve onu sıfat olarak kullanılabilecek bir kelimeye dönüştürmektedir. "ما هو؟" lafzının aslı bir soru cümlesidir ve "O nedir?" anlamına gelmektedir. Bu lafız bir tek kelime olarak takdir edilip nispet *yâ*'sı aldığında ise (مَـاهِيّ) "bir şeyin ne olduğu*na ait olan*" veya "bir şeyin ne olduğu *ile ilgili olan*" şeklinde bir anlama kavuşmaktadır. Böyle bir anlamı taşıyan مَـاهِيّ lafzı her ne kadar âlimler tarafından istimal edilmese de başka bir kelimenin sıfatı olarak kullanılabilecek bir yapıdadır.[60] Bununla birlikte "ما هو ile ilgili ol*an*" anlamındaki مَـاهِيّ lafzından farklı olarak mâhiyet (مَاهِيَّـة) lafzı mahza isim olarak kullanılan bir kelimedir. Çünkü "bir şeyin mâhiyeti" (مَاهِيَّـة الشـيء) gibi en yaygın kullanımlarda görüleceği üzere mâhiyet kelimesi gramatik olarak başka bir ismin sıfatı şeklinde kullanılmamaktadır. Aksine kendisi sıfat alabilen bir isim olarak istimal edilmektedir: basit

---

57 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 16.

58 Aitlik anlamı farklı bağlamlarda "mensup olmak" veya "ona özgü olmak" şeklinde ifade edilebilecek başka anlamlarda da tezâhür edebilmektedir.

59 Nitekim nispet *yâ*'sı, eklendiği kelimenin bir *sıfat-ı müşebbehe* gibi amel edip zâhir bir ismi veya bir zamiri *ref'* edebilmesini sağlar:

زيد قُرَشِيٌّ أَبُوهُ وأُمُّهُ مُضَرِيَّةٌ

Bk. Hamlâvî, **Şeze'l-'arf fî fenni's-sarf**, s. 139.

60 Bir şeyin *mâ huve*'sine, yani "özüne ve mâhiyetine ait olan" anlamında günümüzde bazen مَاهَوِيّ şeklinde bir sıfat kullanılmaktadır: أمر مَاهَوِيّ veya مفهوم مَاهَوِيّ gibi. *Vâv* (و) harfinin bir *i'lâl* sebebiyle düşürülmediği مَاهَوِيّ lafzı, sıfat olarak kullanılabilme imkânını مَاهِيّ lafzından daha iyi hissettirmektedir. Bundan dolayı bir felsefe terimi olarak *özcülük* (İng. *essentialism*) bugün Arapça'da مذهب مَاهَوِيّ veya المَاهَوِيَّة olarak isimlendirilmektedir. Burada ayrıca menşei itibariyle mâhiyet lafzına benzeyen ve nispet *yâ*'sının kattığı anlamı daha açık bir şekilde gösteren başka bir örneğe işaret etmek yerinde olacaktır. Geç dönem felsefî metinlerde istimal edilen bir sıfat olarak *nefsü'l-emrî* (نفس الأمري) lafzı, iki kelimeden oluşan *nefsü'l-emr* (نفس الأمر) ıstılahına nispet *yâ*'sının bitişmesiyle oluşmuştur. Bu lafzın aslı iki kelimeden mürekkep olsa da nispet *yâ*'sı alacağı zaman ما هو lafzında olduğu gibi bir tek kelime olarak takdir edilmiştir. Bir şeyin *nefsü'l-emrî* olması onun "*nefsü'l-emr*e ait" olması demektir.

mâhiyet (المَاهِيَّة البسيطة), mürekkep mâhiyet (المَاهِيَّة المركبة), hakikî mâhiyet (المَاهِيَّة الحقيقية), itibârî mâhiyet (المَاهِيَّة الاعتبارية), mutlak mâhiyet (المَاهِيَّة المطلقة), mücerred mâhiyet (المَاهِيَّة المجردة) vb. Ayrıca mâhiyet lafzının çoğul hâlindeki kullanımları da onun isimlikte istikrar bulmuş olmasına delâlet etmektedir. Söz gelimi "mümkün mâhiyetler" (المَاهِيَّات الممكنة), "basit mâhiyetler" (المَاهِيَّات البسيطة) ve "itibârî mâhiyetler" (المَاهِيَّات الاعتبارية) şeklindeki kullanımlar mâhiyet lafzının çoğul hâlleridir ve onun isim olduğunu, sıfat olabilecek bir delâlete sahip olmadığını göstermektedir. İşte sıfat olarak kullanılmaya elverişli مَاهِيّ lafzından mahza isim olan مَاهِيَّة kelimesine geçişi sağlayan unsur lafzın sonundaki kapalı *te* (ة) harfidir:[61]

(8) مَاهِيّ ← مَاهِيَّة

Bu kapalı *te* (ة) harfinin eklenmesiyle birlikte kelimenin sözlük anlamı, "bir şeyin ne olduğu *ile ilgili olan* **şey**" şeklinde ifade edilebilir. Nitekim mantıkçıların kullanımı açısından mâhiyet ıstılahı, bir şey hakkında "O nedir?" (ما هو؟) sorusuna verilen cevabı ifade etmektedir.[62]

Mâhiyet lafzının menşei hakkında Seyyid Şerif'in "kîle" (قِيلَ) diyerek zikrettiği diğer görüşe göre bu lafız bir soru ismi olan ما kelimesinden gelmektedir. Aslı مَائِيَّة olup ما kelimesine nispet bildiren *yâ* (ي) harfinin eklenmesiyle oluşmuştur. Ancak ما kelimesinin lafzından oluşturulan mastarla karışmaması için مَائِيَّة lafzındaki *hemze* (ء) *he* (هـ) harfine *kalb* edilmiştir.[63] Bu ikinci görüşü Seyyid Şerif gibi "kîle" ifadesiyle zikreden

---

61 Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 2, s. 1423; Ahmednagari, **Düstûru'l-'ulemâ**, c. 3, s. 136.

62 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 60, c. 3, s. 17 ve c. 5, s. 11; Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 2, s. 1423.

63 Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 84. *Ta'rîfât*'taki ibare şu şekildedir:

وقيل: منسوب إلى: ما، والأصل: المائية، قُلِبَتْ الهمزةُ هاءً؛ لئلا يَشتبِه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما.

Seyyid Şerif'in "ما kelimesinin lafzından oluşturulan mastar" (المصدر المأخوذ من لفظ ما) ibaresi ile ما kelimesinin sadece lafzı itibara alınarak oluşturulan mastarı kastettiğini düşünmekteyiz. Zira mastar oluşturulurken ما kelimesi bir nispet *yâ*'sı (يّ) ve bir kapalı *te* (ة) harfi almaktadır. Ancak مَائِيَّة kelimesi ayrıca bir *hemze* (ء) de içermektedir. Bu *hemze*, kelimenin lafzının kastedildiğini göstermektedir. Çünkü İsâm'ın dediği gibi ما gibi kelimelerin lafzı irade edildiğinde kendisine bir *hemze* bitişmektedir (bk. İsâm, **Hâşiyetü İsâm ale't-Tasavvurât**, s. 203). Mâhiyet lafzının menşei olan ما kelimesinde ise normal kullanımlarda olduğu gibi hem mana hem lafız beraberce itibara alınmıştır. Bu *me'haz*ın sadece lafzın itibara alındığı *me'haz*dan temyiz edilmesi için mâhiyet ıstılahını bildiren مَائِيَّة lafzının *hemze*si (ء) *he* (هـ) harfine *kalb* edilmiştir. ما kelimesinin kendisinin

Siyâlkûtî, mezkûr *kalb*in sebebi için başka bir görüş nakletmektedir. Bu görüşe göre buradaki *kalb*, إِيَّـاكَ lafzının bir kıraat vechinde هَيَّـاكَ şeklinde okunmasında olduğu gibi *tahfîf* için gelmiştir.[64] Siyâlkûtî'nin naklettiği bu görüş temelde İsâmüddin el-İsferâyînî'ye (İsâm) (ö. 945/1538) aittir. İsâm, mâhiyet lafzının menşeini مـا kelimesinin lafzı olarak tayin ettikten sonra mezkûr *kalb*in إِيَّـاكَ lafzının هَيَّـاكَ şeklinde okunması gibi olduğunu söylemektedir.[65] Ancak o, bu *kalb*in sebebini doğrudan *tahfîf* ıstılahı ile değil, iki harfin mahreçlerindeki yakınlık ile izah etmektedir.[66] Siyâlkûtî'nin sebep olarak gösterdiği *tahfîf* de esasında mahreç yakınlığına dayanmaktadır. Dolayısıyla Siyâlkûtî'nin açıklamasının İsâm'ın tespitini biraz daha ayrıntılandırdığını söylemek mümkündür. مَائِيَّـة lafzında kalbe uğrayan *hemze* ise مـا kelimesine şeddeli nispet *yâ*'sının (يّ) eklenmesi sebebiyle gelmiştir. Çünkü iki harf üzere vaz' edilmiş ve ikinci harfi illetli harflerden *elif* olan kelimelere nispet *yâ*'sı bitişeceği zaman öncelikle kelimenin sonuna bir *hemze* bitişir. Mesela لا kelimesinin *ism-i mensûb*u لَائِـيّ şeklinde gelir.[67] Benzer bir şekilde مـا kelimesinin *ism-i mensûb*u da مَـائِيّ lafzı olur. Bu anlatılanlara göre مَاهِيَّة kelimesine şu adımlarda ulaşılmıştır:

(1) مَا ← مَاء

---

veya sadece lafzının irade edilmesi şeklindeki ayrım Seyyid Şerif'in mezkûr ibaresinden de çıkartılabilir. Seyyid Şerif ibarenin başında mâhiyet lafzının menşeine dair incelediğimiz bu görüşü naklederken منسوب إلى ما diyerek kendisine nispet yapılan şeyin ما kelimesinin kendisi olduğunu söylemiş ve منسوب إلى لفظ ما demeyiştir. Ancak ibarenin sonunda karışmasından kaçınılan masterın menşeini açıklarken المأخوذ من لفظ ما yerine المأخوذ من ما diyerek burada ما kelimesinin lafzının itibara alındığını ifade etmiştir. Vaz' ilminde takrir edildiği üzere bir lafız vaz' edildiği manaya delâlet edebildiği gibi bir özel isim gibi kendisine, yani sadece lafzına delâlet edecek şekilde de kullanılabilmektedir. Hatta Taftazânî bu ikinci delâleti de vaz' kapsamında değerlendirmiş ve bu tür bir vaz'a *vaz'-ı zımnî* demiştir. Mesela "Zeyd bir isimdir" (زيد اسم) şeklindeki bir cümlede "Zeyd" lafzı kendisine delâlet edecek şekilde kullanılmıştır. Mâhiyet ıstılahının aslı olan مَائِيَّة lafzı ise Seyyid Şerif'in naklettiği bu görüşe göre ما kelimesinin sadece lafzı itibara alınarak oluşturulan bir mastar değildir. Istılahın inşasında hem lafzı hem manasıyla ما kelimesinin kendisi itibara alınmıştır. Nitekim mâhiyet lafzının hem lugavî hem ıstılâhî manalarında ما kelimesinin anlamı vâzıh bir şekilde görülebilmektedir.

64 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 16. Fâtiha sûresindeki إِيَّاكَ lafzının هَيَّاكَ şeklindeki kıraat vechi için bk. İbn Kesir, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2000, s. 70.

65 İsâm, **Hâşiyetü İsâm ale't-Tasavvurât**, s. 203; İsâmüddin el-İsferâyînî (İsâm), **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye (Mecmûatu'l-havâşi'l-behiyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye** içinde), nşr. Ferecullah Zeki el-Kürdî, Mısır, Matbaatü Kürdistân el-İlmiyye, 1329, c. 4, s. 39.

66 İsâm, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, c. 4, s. 39.

67 Hamlâvî, **Şeze'l-'arf fî fenni's-sarf**, s. 148; İsâm, **Hâşiyetü İsâm ale't-Tasavvurât**, s. 203.

(2) مَاء + يّ ← مَائِيّ

(3) مَائِيّ + ة ← مَائِيَّة

(4) مَائِيَّة ← مَاهِيَّة

Seyyid Şerif'in mâhiyet lafzının menşei için *Ta'rîfât*'ta daha isabetli gördüğü *mâ huve* (ما هو) görüşü gibi zayıf gördüğü *mâ* (ما) görüşü de kendisinden önce ve sonra farklı kimselerce tercih edilmiştir. İsâm *mâ huve* görüşünde icmâ olduğunu söylese[68] de ondan önce Seyyid Şerif'in naklettiği ihtilaf ve Radî'nin *Kâfiye* şerhindeki tercihi bu iddiayı yanlışlamaktadır. Radî *mâ huve* görüşünü ikinci bir ihtimal olarak zikretmekle beraber ilkin açıkladığı *mâ* görüşünü tercih etmiştir.[69] İsâm da Râdî gibi *mâ* görüşünü benimsemiştir.[70] Ancak Radî'den farklı olarak diğer görüşü temellendirmeye çalışmamış, aksine onun dil kâideleri açısından tartışmalı olduğunu söylemiştir. İsâm'a göre nispet *yâ*'sının ما هو terkibine bitişmesinin Arap dilinde bir *nazîr*i bulunmamaktadır. Bir soru ismi olan ما lafzına bitişmesinin ise birçok *nazîr*i vardır. "Keyfiyyet" (كَيْفِيَّة) kelimesi bir soru ismi olan كَيْفَ lafzına nispet *yâ*'sının bitişmesiyle oluşmuştur ve كَيْفَ sorusuna verilen karşılığı ifade etmektedir. Aynı şekilde "kemmiyyet" (كَمِّيَّة) kelimesi de bir soru ismi olan كَمْ lafzına nispet *yâ*'sının bitişmesiyle oluşmuştur ve كَمْ sorusuna verilen karşılığı ifade etmektedir.[71] İsâm'ın كَيْفِيَّة ve كَمِّيَّة lafızlarıyla

---

68 İsâm, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, c. 4, s. 38-39.

69 Radî, **Şerhu'r-Radî li-Kâfiyet-i İbni'l-Hâcib**, İkinci Kısım, s. 260. Radî, *Kâfiye* şerhinin başka bir yerinde mâhiyeti tarif ederken onun "kendisinden ما ile suâl edilen" olduğunu söylemektedir (s. 548). Radî'nin ما هو yerine ما lafzını zikretmesi de mâhiyet lafzının menşeini ما olarak gördüğüne delâlet etmektedir. Nitekim ilk alıntı yaptığımız yerde Radî, bir şeyin hakikatini ifade etmek için mâhiyet kelimesinin kullanılmasının sebebini, ما lafzının hakikati bilinmeyen şeyleri sormak için de istimal edilmesi olarak göstermiştir.

70 İsâm, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, c. 4, s. 39; **Hâşiyetü İsâm ale't-Tasavvurât**, s. 203. İsâm'ın *mâ* görüşünde farklı bir ayrıntı vardır. O, mâhiyet lafzının ما kelimesinin "lafzına" nispet yapılarak, yani bu kelimenin lafzı irade edilerek oluştuğunu düşünmektedir. İsâm'ın görüşünü yalın *mâ* görüşünden farklı kabul edip *mâ huve/mâ hiye*'deki müzekker/müennes zamir farkını da dikkate aldığımız takdirde mâhiyet lafzının menşei olarak toplamda dört ihtimal ortaya çıkmaktadır.

71 İsâm, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, c. 4, s. 39. İsâm, *Şerhu'ş-Şemsiyye* hâşiyesinde de *nazîr* problemine değinmiş ve nispet *yâ*'sının ما هو veya ما هي terkibine bitişmesinin Arap dilinde rastlanılan bir şey olmadığını (غير مأنوس) söylemiştir. Ayrıca mâhiyet lafzının ما lafzından geldiğini teyit için "keyfiyyet" ve "kemmiyyet" *nazîr*lerini burada da zikretmiş ve tercihini Râdî'nin *Kâfiye* şerhinden bir alıntıyla teyit etmeye çalışmıştır (bk. İsâm, **Hâşiyetü İsâm ale't-Tasavvurât**, s. 203). İsâm'ın ما هو üzerine icmâ olduğunu söylemesine rağmen kendi görüşünü Radî ile desteklemeye çalışması dikkat çekicidir. Zira yukarıda değinildiği gibi Radî, *Kâfiye* şerhinin ما

mâ görüşünü desteklemesi gâyet yerinde olmakla birlikte nispet *yâ*'sının bitişmesi açısından مـا هـو terkibinin *nazîr*i olmadığını ve dolayısıyla dilin kâideleri açısından bir problem taşıdığını söylemesi tartışmaya açıktır. Zira *mâ huve* görüşüne dair incelememizin başında Radî'den nakledip beyan ettiğimiz üzere ما هو terkibinin كُنْتِـيّ gibi bir *nazîr*i vardır. Nispet yapılırken ما هو lafzının bir tek kelime gibi takdir edilmesi açısından mâhiyet lafzı كُنْتِـيّ lafzına benzemektedir. Dolayısıyla sarf kâidelerine uygunluk açısından *mâ huve* görüşünde bir problem bulunmamaktadır.[72]

Mâ huve/*mâ hiye* ve *mâ* görüşlerinin ikisi de makbul ve muhtemel olmakla birlikte hangisinin daha kuvvetli olduğunu tespit etmek zor görünmektedir. Çünkü her biri için bir takım müreccihlerden bahsetmek mümkündür. *Mâ huve* görüşünü destekleyen müreccihleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1) Mantıkçılar için mâhiyet ıstılahı "مـا هـو sorusunun cevabı olarak verilen" (مـا بـه يُجـاب عن السؤال بمـا هـو) anlamına gelmektedir.[73] Tarifteki ما هو tabiri

---

lafzının istimalleri ile ilgili bölümünde mâhiyet lafzının ما lafzına nispet yapılarak oluştuğunu tasrih etmiştir. Bu tasrih İsâm'ın icmâ iddiasına münâfîdir. Radî'den alıntı yaptığı bahisten başka bir yerde geçen bu tasrihi İsâm'ın gözden kaçırmış olması muhtemeldir. Ancak İsâm'ın yaptığı alıntının kendisinde de Radî'nin görüşüne delâlet eden bir husus bulunmaktadır. Radî bu alıntıda mâhiyet, keyfiyet ve kemiyet kelimelerinin ما, كيف ve كم sorularına verilen karşılıkları ifade ettiğini söyleyerek mâhiyet lafzının menşeinin ما olduğuna işâret etmiştir. Aslında Râdî'nin bu anlatımında كيف ve كم lafızlarına mukâbil olarak ما هو yerine ما lafzını getirmesi İsâm'ın naklindeki teyidi gerçekleştiren en temel unsurdur. *Şerhu'ş-Şemsiyye* hâşiyesindeki bu alıntısına rağmen İsâm'ın *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesinde ما هو üzerine icmâ olduğunu söylemesi, mezkûr alıntıda bir tasrihin olmaması ile açıklanabilir. Ancak Seyyid Şerif'in *Ta'rîfât*'ta naklettiği ihtilaf ve Radî'nin diğer yerdeki tasrihi, İsâm'ın icmâ iddiasını müşkül bırakmaya kâfidir.

[72] *Mâ huve* görüşünün sıhhati için Arap dilinde *istişhâd*a elverişli merviyyât içerisinde ما هو terkibinin bizatihi kendisine nispet *yâ*'sının bitiştiği bir kullanımın bulunması şart değildir. ما هو terkibindeki mezcî yapıya benzer bir kullanımın olması yeterlidir.

[73] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 60, c. 3, s. 17 ve c. 5, s. 11; Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 2, s. 1423. *Ta'rîfât*'ın muttali olabildiğimiz eski ve yeni birçok matbu nüshasında bu tarif hem "mâhiyet" maddesinde hem de "itibârî mâhiyet" (الماهية الاعتبارية) başlığı altında ve itibârî mâhiyetin tarifinden hemen sonra gelmektedir (Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 85). Sadece Gustavus Flugel'in 1845'te yayınladığı nüshada bu tarif "itibârî mâhiyet" başlığı altında geçmemektedir. Bu nüshada "itibârî mâhiyet" başlığı altında sadece itibârî mâhiyetin tarifi bulunmaktadır (bk. Seyyid Şerif Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, thk. Gustavus Flugel, Lipsiae, 1845 (Mektebetü Lübnan 1985 tıpkıbasımı), s. 206). ما هو tabirini barındıran söz konusu tarifin mevcut olduğu nüshalarda tarifin "itibârî mâhiyet" başlığı altında geçmesi müşkül görünmektedir. Zira "itibârî mâhiyet" başlığı altındaki ibarenin zâhiri, mezkûr tarifin itibârî mâhiyetin ikinci bir tarifi veya başka bir açıklaması olduğuna delâlet etmektedir. Ancak mezkûr tarif atıf yaptığımız *Siyâlkûtî Hâşiyesi* ve *Keşşâf*'ta *itibârî* kaydı ile takyid edilmeksizin *mâhiyet* ıstılahının mantıkçılar indindeki tarifi olarak geçmektedir. Bu farklılığın *Ta'rîfât*'ın istinsahı sırasında maddelerin farklı

zihni doğrudan mâhiyet lafzının menşeine götürebilmektedir. Ayrıca مـا هـو lafzına nispet *yâ*'sının bitişmesiyle "مـا هـو *ile ilgili olan*" şeklinde bir sözlük anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu anlam, mantıkçıların مـا هـو tabirini içeren tarifleri ile son derece uyuşmaktadır.

2) مـا هـو tabiri, فـي جـواب مـا هـو şeklindeki ibarelerde görüldüğü üzere kendi lafzına delâlet eden bir özel isim gibi kullanılabilmektedir. Dolayısıyla bu tabirin, maruf bir ıstılah gibi bir tek lafız olarak değerlendirilip nispet *yâ*'sı almış olması gâyet muhtemeldir.

3) Asıl olan mâhiyet (مَاهِيَّـة) lafzındaki *he* (هـ) harfinin başka bir harften *kalb* edilmemiş olmasıdır. Ancak lafzın menşeinin مـا olması takdirinde bu harfin *hemze*den (ء) *kalb* edildiğini söylemek gerekecektir. Halbuki *kalb* gibi *i'lâl*ler *hilâfu'l-asıl*'dır.

Mâ görüşünü destekleyen müreccihler ise şunlardır:

1) Mâhiyet ıstılahının müteradifi olarak "mâiyyet" (مَائِيَّـة) lafzı da istimal edilmektedir.[74] Bu lafzın menşeinin مـا olduğu muhakkaktır. Bu durumda lafızdaki *hemze*nin zamanla *tahfîf* için *he* (هـ) olarak telaffuz edilmiş olması kuvvetli hâle gelmektedir. Zira aynı mana için iki farklı vaz'ın yapılmış olması daha uzak görünmektedir.

2) Mâhiyet lafzının menşeinin مـا olması, nispet *yâ*'sının bitişmesiyle ilgili sarf kâidelerine daha uygundur. Çünkü nispet *yâ*'sının doğrudan مـا هـو terkibine gelmiş olması durumunda bu terkipteki iki kelimenin كُنْتِـيّ örneğinde olduğu gibi bir tek kelime olarak takdir edilmiş olması gerekecektir. كُنْتِـيّ lafzı ise sahih olmakla birlikte kıyasa aykırı bir şekilde *ism-i mensûb* kılınmış bir kelimedir. Zira kıyas, ikinci lafız olan تُ zamirinin hazfedilerek *ism-i mensûb*un كُـــونِيّ şeklinde oluşturulmasını

---

bir şekilde tertip edilmiş olmasından kaynaklanması muhtemeldir. Nitekim *Ta'rîfât*'taki maddelerin sırası açısından nüshalar arasında farklılıklar bulunmaktadır.

[74] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 16; Hasan Çelebi b. Muhammed Şah el-Fenârî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf**'ın içinde), Mısır, Matbaatü's-Saâde, 1325/1907, c. 3, s. 16. "Mâiyyet" lafzının bazı kelam kitaplarındaki istimali için bk. Semîh Dugaym, **Mevsû'atu mustalâhati ilmi'l-kelâmi'l-islâmî**, Beyrut, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1998, c. 2, s. 1132-1133.

gerektirmektedir.[75] Aynı durum mâhiyet lafzı için de geçerlidir. Kıyasa uygun olan, nispet *yâ*'sının sadece ما lafzına bitişmesidir.

3) "Kemmiyyet" (كَمِّيَّـة) ve "keyfiyyet" (كَيْفِيَّـة) kelimelerinde nispet *yâ*'sının كم ve كيف soru isimlerine bitişmiş olması, mâhiyet lafzında da onun مـا soru ismine bitişmiş olmasını مـا هـو terkibine kıyasla daha muhtemel kılmaktadır.[76]

Mâhiyet lafzının menşeine dair bu iki farklı görüş lafzın sözlük anlamında kayda değer bir farklılığa yol açmamaktadır. Zira مـا هـو ve مـا lafızlarının ikisi de bir şeyin ne olduğu ile ilgili soru bildiren ifadelerdir. Sadece birincisi gramatik olarak bir cümleyi ifade ederken ikincisi bir soru ismi olarak kullanılmaktadır. Nitekim mâhiyet lafzını inceleyenlerin kimisi onu مـا هـو ile sorulan sorunun karşılığı olarak açıklarken kimisi de مـا ile sorulan sorunun karşılığı olarak açıklamaktadır.[77] Nihâî mana birdir. Sözlük anlamı olarak bir şeyin mâhiyeti, onun ne olduğu ile ilgili olanı ifade etmektedir.

1.1.2. Mâhiyet Kavramının Tarifi

Seyyid Şerif'e göre ister küllî ister cüzî olsun her şeyin bir mâhiyeti vardır. O, kendisinden önceki çoğu düşünüre muvâfık olarak bir şeyin mâhiyetinin ne demek olduğunu açıklığa kavuşturmak için iki aşamalı bir

---

[75] İbn Sîde, **el-Muhassas**, c. 6, s. 342; İbn Ya'îş, **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, c. 3, s. 470.

[76] *Mâ* görüşünü tercih eden Radî, *Kâfiye* şerhinde mâhiyet lafzını "kemmiyyet" ve "keyfiyyet" lafızları ile aynı kelime yapısı içerisinde değerlendirmiştir (Radî, **Şerhu'r-Radî li-Kâfiyet-i İbni'l-Hâcib**, İkinci Kısım, s. 547-548). Müreccihlerden hemen önce açıklandığı üzere Râdî'den alıntı yaparak "kemmiyyet" ve "keyfiyyet" kelimelerinin yapısıyla *mâ* görüşünü doğrudan desteklemeye çalışan kişi İsâm'dır. Bununla birlikte Seyyid Şerif de *Ta'rîfât*'ta mâhiyet kelimesi ile "kemmiyyet" kelimesi arasında bir mukâbelet zikretmiştir. Ona göre "kemmiyyet" kelimesi كم ile sorulan bir sorunun cevabı olarak verileni ifade ettiği gibi mâhiyet lafzı da ما هو ile sorulan bir sorunun cevabı olarak verileni ifade etmektedir (bk. Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 85). Ancak Radî ve İsâm, Seyyid Şerif'ten farklı olarak mâhiyet lafzını ما ile sorulan bir sorunun karşılığı olarak almışlardır. ما lafzının كم ve كيف ile tenâsübü ما هو lafzından daha zâhir olduğu için "kemmiyyet" ve "keyfiyyet" kelimelerinin *mâ* görüşünü desteklediği söylenebilir.

[77] Soruyu ما هو ile ifade edenler için bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 60, c. 3, s. 17 ve c. 5, s. 11; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17; Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 2, s. 1423; Ahmednagari, **Düstûru'l-'ulemâ**, c. 3, s. 136. Soruyu ما ile ifade edenler için bk. Radî, **Şerhu'r-Radî li-Kâfiyet-i İbni'l-Hâcib**, İkinci Kısım, s. 548; İsâm, **Hâşiyetü İsâm ale't-Tasavvurât**, s. 203.

yol takip etmiştir. Birinci aşamada mâhiyetin felsefî/kelâmî tarifini hâvi olan meşhur bir ifadeyi ortaya koymuş, ikinci aşamada ise mâhiyeti mâhiyet olmayan her şeyden temyiz etmeye çalışmıştır. Biz bu başlıkta birinci aşamayı inceleyeceğiz. İkinci aşamayı ise mâhiyet kavramını biraz daha açık kıldıktan sonra müstakil bir başlıkta ele alacağız.

İbn Sînâ (ö. 428/1037), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265 [?]), Kâtibî (ö. 675/1277), Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), İbn Kemmûne (ö. 683/1284), Beyzâvî (ö. 685/1286), Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), Şemseddin İsfahânî (ö. 749/1348) ve Îcî (ö. 756/1355) gibi birçok düşünür mâhiyet bahsinin başında şu meşhur ifadeyi kullanmıştır:[78]

لِكُلِّ شيءٍ حقيقةٌ هو بها هو

"Her şey için onu kendisi kılan bir hakikat vardır."[79]

---

[78] İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, thk. Hasanzâde Âmûlî, Kum, Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslamî, 1418, s. 42 (İbn Sînâ'nın mezkûr atıftaki iki ibaresi şu şekildedir: فإن لكل أمر حقيقة هو بها ما هو ve أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته); Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 139; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 40; Esîrüddin el-Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, thk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Çantay Kitabevi, 1998, s. 259; **Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, thk. Kâmil Kömürcü ve Ekrem Sefa Gül, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi, 2022, s. 307; Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, thk. Abbas Sadri, Tahran, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 1384, s. 17; Sirâceddin el-Urmevî, **Metâli'u'l-envâr**, Şehid Ali Paşa 1726, vr. 19a; Kâdı Nasîruddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, **Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr**, thk. Abbas Süleyman, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2007, s. 83; Said b. Mansur İbn Kemmûne, **el-Cedîd fi'l-hikme**, thk. Hamîd Mer'îd el-Kubeysî, Tahran, 2012, s. 219; Şemseddin Semerkandî, **es-Sahâifü'l-ilâhiyye**, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt, Mektebetü'l-Fellâh, 1985, s. 97; **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, thk. Abdurrahman Süleyman Ebû Su'aylîk, Doktora Tezi, Amman, Câmiatu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye'l-Âlemiyye, 2012, s. 122; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd**, Beyrut, Müessesetü'l-E'lamî li'l-Matbû'ât, 2005, s. 69; Şemseddin Ebu's-Senâ Mahmud b. Abdurrahman el-İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid**, (Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i, *Minhüvât*'ı ve başka hâşiye notlarıyla birlikte), thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul, İSAM Yayınları, 2020, c. 2, s. 246; **Metâli'u'l-enzâr fî şerhi Tavâli'i'l-envâr**, Kum, Râid, 1393, c. 1, s. 302; Kâdı Abdurrahman b. Ahmed Adudüddîn el-Îcî, **el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm**, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, ts., s. 59.

[79] Bu meşhur ibarede mâhiyetin tarifini barındıran kısım olan هو بها هو terkibindeki zamirlerin mercii ve isnâdın mâhiyeti çok ayrıntılı tahlillere tabi tutulmuştur. Arapça'da dahi terkibin nihâî dakik anlamına ulaşılmasında görülen zorluğa mebni ibarenin vâzıhlık ve akıcılık dereceleri farklı olan başka Türkçe karşılıklarını da vermeyi uygun buluyoruz. Bu sadette mezkûr ibareyi şu iki şekilde de tercüme etmek mümkündür: "Her şeyin onunla kendisi olduğu bir hakikati vardır" veya "Her şeyin bir hakikati vardır ve her şey o hakikat ile kendisi olur".

Seyyid Şerif ise *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Şemseddin Semerkandî ve İsfahânî'yi takip ederek mezkûr ibaredeki *şey* kavramını biraz daha açımlamış ve onu şu şekilde ortaya koymuştur:

لِكُلِّ شيءٍ **كليا كان أو جزئيا** حقيقةٌ هو بها هو

"İster küllî ister cüzî olsun her şey için onu kendisi kılan bir hakikat vardır."[80]

Alıntılanan iki ibarede de *hakikat* kavramı mâhiyet kavramı ile müterâdif olarak kullanılmıştır.[81] Seyyid Şerif'in ibaresinde görüleceği üzere mâhiyeti olduğunu söylediğimiz şeyler küllî olanlarla sınırlı değildir. Cüzî olan şeyler için de onları kendileri kılan mâhiyetler vardır. Buna göre mesela küllî bir mefhum olan insanı insan yapan bir mâhiyet vardır. İnsanın mâhiyeti "düşünen canlı" (حيوان ناطق) ile tabir edebileceğimiz şeydir ve bu mâhiyet ile insan kendisi olmaktadır. Aynı şekilde mesela cüzî bir şey olan Zeyd'in de bir mâhiyeti vardır. Zeyd'in mâhiyeti onu Zeyd yapan şeydir.[82]

Seyyid Şerif mâhiyeti şu şekilde tarif etmiştir:

ماهية الشيء ما به الشيء هو هو

"Bir şeyin mâhiyeti, onu kendisi kılan şeydir."[83]

---

[80] Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Mısır, Matbaatü's-Saâde, 1325/1907, c. 3, s. 17; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn** (Mirzacan hâşiyesini de hâvi **Şerhu Hikmeti'l-'ayn** baskısının hâmişinde), Kazan, el-Matbaatu'l-Mîriyye, 1321/1904, s. 166. Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 97; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid,** c. 2, s. 246; **Metâli'u'l-enzâr**, c. 1, s. 302.

[81] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17; Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 84 ve 40. Hakikat ve mâhiyet kavramlarının kullanım farklılıkları bu bölümün bir sonraki başlığı olan **1.1.3**'te izah edilecektir.

[82] Semerkandî, **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 122. Cüzîlerin mâhiyeti ile ilgili önemli bir tahlil için bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 86. Cüzîlerin mâhiyetinin *hüviyet* kavramı ile yakın bir ilişkisi vardır. Bu ilişkiye bu bölümün bir sonraki başlığı olan **1.1.3**'te *hüviyet* kavramı incelenirken temas edilecektir.

[83] Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 84 ve 40; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17-18; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17. Seyyid Şerif'in bu tarifi, *Keşşâf* ve *Düstûr* gibi en önemli ıstılah sözlüklerinde yer almış standart bir tariftir. Bk. Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 2, s. 1423-1424; Ahmednagari, **Düstûru'l-'ulemâ**, c. 3, s. 136.

Tarifte geçen *şey* kavramı, bilgiye konu olup kendisi hakkında konuşulabileni ifade etmektedir.[84] Buna göre var olsun yok olsun, küllî olsun cüzî olsun dile getirilebilen her şeyin bir mâhiyeti bulunmaktadır. Tarifte bir şeyin mâhiyeti o şeyin kendisi olması, yani özdeşliği vasıtasıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Bir şeyin kendisi olması ise aynı lafza sahip iki zamirin kullanıldığı bir yargı ile ifade edilmiştir. Bu yargı "Bir şey o şeydir" veya "O odur" (هو هو) şeklinde ifade edilebilir. Siyâlkûtî'ye göre "O odur" yargısının anlamlı olabilmesi, daha doğrusu yüklemlemenin (*haml*) sahih olabilmesi için mevzu ve mahmûl arasında bir farklılığın bulunması gerekmektedir. Bu durumda birinci zamir "şeyin zatı" anlamında, ikinci zamir ise "şeyin lâzımı" anlamında kullanılmıştır. Şeyin lâzımı ile kastedilen, "o" zamiri ile işâret edilmeyi mümkün kılan bir kendindeliktir (كونه متحصلا في نفسه).[85] Buna göre bir şeye "o" zamiri ile işâret edilebiliyorsa o şeyin bir kendindeliği vardır. Bir şeyin zatı ile o şeyin kendindeliği mefhum seviyesinde bir farklılık barındırmaktadır. Böylece yüklemlemenin asgari şartı yerine getirilmiş olmaktadır. Geriye bu hususi yüklemlemenin gerçekte nasıl doğru olduğu veya bu doğruluğun nasıl ifade edildiği meselesi kalmaktadır. Tarifte geçen ve Türkçe'de genelde "ile" kelimesi ile karşılanan *bâ* (ب) harf-i cerri bu meseleyi çözmektedir. Tarifin bağlamı içerisinde "kılmak" veya "sağlamak" ile ifade edebileceğimiz bir anlama sahip olan bu harf, bir şeyin kendisi olması için bir tür sebep tayin etmektedir. Bu sebep o şeyin mâhiyetidir.[86] Buna göre mâhiyet *bir tür* sebep, şeyin kendiliği de bir tür müsebbeptir. Ancak buradaki nedensellik, "bir tür" kaydıyla ifade etmeye çalıştığımız çok zayıf bir bağ üzerine kuruludur. Bu bağ, şeyle ilgili zihinde oluşan ince bir anlam farklılığıdır. Şey (mâhiyet) ile şeyin kendiliği arasındaki itibârî fark, nedensellik anlamı

---

[84] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17; Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 1, s. 686.

[85] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17.

[86] Tarifte به kelimesindeki zamir ما ism-i mevsûlüne râcidir. Bu ism-i mevsûl ise tarifi yapılan mâhiyete tekâbül etmektedir. Buna göre *bâ* harfinin mecrûrü mâhiyeti ifade etmektedir. Tarifteki iki هو zamiri de Siyâlkûtî'ye göre farklı itibarlarla "şey" kelimesine dönmektedir. İsâm'a göre ise birinci zamir "şey" kelimesine râci olmayıp isnadı tekit eden bir zamir-i fasıldır (ضمير فصل). Bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17; İsâm, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, c. 4, s. 39.

taşıyan *bâ* harfini kullanmayı mümkün kılmaktadır.[87] Özetle, bir şeyin kendisi olduğunu ifade eden yargının doğruluğunu sağlayan veya doğruluğunu idrak etmemizi mümkün kılan şey mâhiyettir. Bir şeyin kendisi olması, o şeyin mâhiyeti *ile* olmaktadır.

Seyyid Şerif mâhiyet kavramını şeyin kendiliği üzerinden tarif etmiştir. Mevcut olmayan şeylerin de mâhiyetleri olduğuna göre tarifte kaçınılmaz olarak şeyin kendisi ile varlığı arasında bir ayrıma gidilmiş olmaktadır. Siyâlkûtî bu ayrımı, tarife getirilen önemli bir itirazın cevabında ele almaktadır. İtiraza göre tarif "fâil" veya "fâil illet" kavramını da kapsamaktadır. Halbuki bir şeyin fâili onun mâhiyeti değildir. Fâilin tarifin kapsamına girme iddiası şu şekilde izah edilebilir: Mesela insanın insan olup diğer şeylerden ayrışması bir fâil ve o fâilin var etmesi sebebiyledir. Zira var olmayan bir şeyin insan olması veya herhangi bir şeyden ayrışması tasavvur edilemez.[88] Siyâlkûti cevap olarak bir şeyin kendisinin değil varlığının fâil *ile* olduğunu söylemiştir. Ona göre düşünürlerin *"Fâil bir şeyi mevcut kılandır (ca'l), onu o şey kılan değildir"* şeklindeki ifadelerinin anlamı da budur.[89]

Siyâlkûtî'nin bu cevabı üçüncü bölümün son başlığında incelenecek olan *mâhiyetin mec'ûliyeti* meselesi açısından tarifin tedkik edilmesini gerektirmektedir. Nitekim Taftazânî (ö. 792/1390) fâil itirazına Siyâlkûtî'nın verdiği cevaba benzer bir cevap vermekle birlikte tarifin, mâhiyetlerin *mec'ûl* olmadığını düşünenlerin görüşü üzerine bina edildiğini söylemiştir.[90] Fenârî Hasan Çelebi (ö. 891/1486) ise mâhiyetlerin *mec'ûl* olduğuna kâil

---

87 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17. Tarifin ayrıntılı bir tahlili ve farklı tefsirleri için bk. Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 1, s. 685-687; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17-18.

88 İtirazın ayrıntılı bir takriri ve tartışması için bk. Abdulhakîm b. Şemseddin el-Hindî es-Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye** (**Mecmûatu'l-havâşi'l-behiyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye** içinde), nşr. Ferecullah Zeki el-Kürdî, Mısır, Matbaatü Kürdistân el-İlmiyye, 1329, c. 2, s. 126-128; Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 1, s. 685-686; Ahmednagari, **Düstûru'l-'ulemâ**, c. 3, s. 136.

89 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17.

90 Sadettin et-Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, İstanbul, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1305, c. 1, s. 96.

olanların da mâhiyeti bu şekilde açıklamalarından yola çıkarak Taftazânî'nin bu düşüncesinin kabul edilmeyebileceğini ifade etmiştir. Ancak fâil itirazına verilen bir cevabı takrir ettikten sonra cevabın problemli olduğunu belirtip sükût ederek itirazın en azından bir görüş açısından yerinde olduğunu düşünmüştür.[91] Siyâlkûtî ise *Şerhu'l-Akâid* hâşiyesinde tarifin iki görüş açısından da doğru olduğunu savunmuş ve mâhiyetin *mec'ûl* olduğunu söyleyenlerin hiçbirisinin bir mâhiyetin mâhiyet olması manasında bunu söylemediğini belirtmiştir. Ardından da belirttiği bu görüşün tasdiki için okuyucuyu *Şerhu'l-Mevâkıf*'a, Seyyid Şerif'in *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn* isimli eserine ve Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Zevrâ* şerhine yönlendirmiştir.[92]

Seyyid Şerif, Taftazânî'nin aksine ne *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta ne de *Ta'rîfât*'ta mâhiyetin tarifini *mec'ûliyet* sorunu ile ilişkilendirmemiştir. Bu durum onun *mec'ûliyet* meselesindeki iki görüş açısından da tarifin doğru olduğunu zımnen kabul ettiğini göstermektedir. Ancak bu zımnî kabulün dışında mevzuyu başka açılardan da ortaya koymak mümkündür:

Birincisi, ileride tahkik edileceği üzere Seyyid Şerif *mec'ûliyet* sorunundaki ihtilafın lafzî olduğunu düşünmektedir. Ona göre bir mâhiyetin haddizatında bir fâilin tesiri altında olması tasavvur edilemez. Zira bir mâhiyet ile o mâhiyetin kendisi arasında *mec'ûliyet*e imkân verecek bir farklılık bulunmamaktadır. Bir fâilin, bir mâhiyeti o mâhiyet kılmak anlamında tesirde bulunması imkânsız olduğu gibi aklen tasavvur edilebilir de değildir. Mâhiyetin bu anlamda *mec'ûl* olmadığına dair bir ihtilaf düşünülemez.[93] Seyyid Şerif'in bu tespiti, tarifteki özdeşliğin bir fâil vasıtasıyla olamayacağını ve bunun *mec'ûliyet* sorunundaki görüşlerden bağımsız olduğunu göstermektedir. Buna göre özdeşliği yalnızca mâhiyetin

---

91 Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17-18.

92 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, c. 2, s. 127.

93 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 51-53 ve 147; **Hâşiyetü't-Tecrîd** (*Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, Cürcânî'nin *Minhüvât*'ı ve başka hâşiye notlarıyla birlikte), thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul, İSAM Yayınları, 2020, c. 2, s. 223 ve 259-260; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169.

sağladığı ve fâilin tarifin kapsamına girmediği herkes tarafından kabul edilmek durumundadır.

İkincisi, tarifte *şey* kavramı kullanılmakta ve bir şeyin o şey olmasının, yani *şey'iyyet*inin mâhiyet *ile* olduğu söylenmektedir. Seyyid Şerif'e göre varlıktan farklı olarak *şey'iyyet*in fâilden kaynaklandığı söylenemez. Buna göre bir mâhiyetin varlığının sebebi fâil olabilse de onun *şey* olması fâil sebebiyle olamaz.[94] Nitekim Seyyid Şerif *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'ın *mec'ûliyet* bahsinde şey kavramını da kullanmış ve herhangi bir şeyin o şey olmasında hiçbir şüphenin olmadığını ve *mec'ûliyet* sorununda bu açıdan bir ihtilafın olamayacağını belirtmiştir.[95]

Siyâlkûtî'ye göre mâhiyet kavramının bu tarifi, felsefenin *umûr-ı âmme* bahislerinde geçen bir terim olarak mâhiyetin tarifidir. Mantıkçıların kullandığı anlamıyla mâhiyetin tarifi ise bu değildir. Mantıkta sadece küllîler için kullanılan mâhiyet teriminin tarifi şu şekildedir:

ما به يُجاب عن السؤال بما هو

"O nedir?" sorusunun cevabı olarak verilendir.[96]

Mâhiyet teriminin mantıksal tarifi ile felsefî tarifi arasındaki farklılık terimin misdakları açısından da bir farklılık oluşturmaktadır. Siyâlkûtî'ye göre mâhiyet teriminin bu iki anlamı arasında *umûm-husûs-min-vech* (eksik girişimlilik) vardır.[97] Buna göre sadece mantıksal anlamda mâhiyet olan şeyler, sadece felsefî anlamda mâhiyet olan şeyler ve her iki anlamda da mâhiyet olan şeyler vardır. Birden çok türe kıyasla cins sadece mantıksal anlamda mâhiyet olmakta iken cüzî mâhiyetler ise sadece felsefî anlamda

---

94 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 99; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 192.

95 Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169.

96 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 60, c. 3, s. 17 ve c. 5, s. 11; Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 84; Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 2, s. 1423-1424. Felsefî kullanım sadece felâsifeye has değildir. Tehânevî'nin ilgili atıfta vurguladığı gibi bu kullanım hem *hukemâ* (felâsife) hem *mütekellimîn*in kullanımıdır. Müteahhir dönemde bir *umûr-ı âmme* kavramı olarak mâhiyet bütün düşünürlerce ortak bir ıstılah olarak kullanılmaktadır.

97 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17; **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, c. 2, s. 135.

mâhiyet olmaktadırlar. Türe kıyasla türsel mâhiyet ise her iki anlamda da mâhiyettir.[98] Örneğin insan ve at hakkında "Onlar nedir?" sorusuna "canlı" cevabı verilir.[99] Canlı, felsefî anlamda insan veya attan birisinin mâhiyeti değildir. Zira felsefî anlamda bir şeyin mâhiyeti o şeyin kendisinden ibarettir.[100] İnsanı insan kılan şey canlıdan ibaret değildir. Keza atı at kılan şey de sadece canlı değildir. Bununla birlikte canlı, "Onlar nedir?" sorusunun cevabı olarak geldiği için mantıksal bir mâhiyet olmaktadır. Zeyd'in şahsı ise kendisini o şahıs yapan şey olarak felsefî bir mâhiyet olmakla birlikte mantıksal bir mâhiyet değildir. Zira mantıksal mâhiyetler hep küllî olmaktadır. Tür olması açısından "düşünen canlı" ise iki anlamda da mâhiyettir. Çünkü "düşünen canlı" hem "İnsan nedir?" sorusunun cevabı olarak gelmekte hem de insanı insan kılan şey olmaktadır.

Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta mâhiyet terimini mantıksal ve felsefî olarak ayırmamıştır. Ancak *Hâşiye-i Tecrîd*'te Tûsî'nin (ö. 672/1274) verdiği mâhiyet tanımı ile küllîlik anlamı arasında bir ilişki kurmuştur. Tûsî *Tecrîd*'te Siyâlkûtî'nin mantıkçılara ait olduğunu söylediği tarif ile mâhiyeti tanımladıktan sonra onun ekseriyetle akledilir şeyler için kullanıldığını belirtmiştir.[101] Seyyid Şerif bu ekserî kullanıma göre mâhiyet teriminin sadece zihinde var olan küllîleri ifade ettiğini vurgulamıştır. Ona göre düşünürler bundan dolayı mâhiyet lafzının *iltizâmî* olarak küllîlik anlamına delâlet ettiğini söylemişlerdir.[102] Seyyid Şerif ayrıca *Ta'rîfât*'ta mâhiyetin iki tanımını da vermiş ve *Hâşiye-i Tecrîd*'teki anlatıma paralel olarak mantıksal tarifin çoğunlukla akledilir şeyler için kullanıldığını

---

98 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, c. 2, s. 135.

99 Birden fazla türe yönelik "Onlar nedir?" sorusuna bu türlerin hakikatlerinde müşterek olan cüzlerin tamamı ile cevap verilmesi gerekmektedir. Yukarıdaki örnekte sorunun cevabı *yakın cins* olmuştur.

100 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, c. 2, s. 135.

101 Nasîruddin et-Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, (İsfahânî'nin *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*'i içinde, Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i, *Minhüvât'*ı ve başka hâşiye notlarıyla birlikte), thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul, İSAM Yayınları, 2020, c. 2, s. 245.

102 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 245.

zikretmiştir.[103] Seyyid Şerif'in mantıksal mâhiyeti küllîlikle ilişkilendirmesi onun mezkûr ayrımı mülâhaza ettiğini göstermektedir. Zira cüzî mâhiyetler felsefî mâhiyetin kapsamına girmektedir. Nitekim Siyâlkûtî de bu hususu özellikle vurgulamış ve küllîlik anlamının sadece mantıksal mâhiyetin bir lâzımı olduğunu, felsefî mâhiyette küllîliğin şart olmadığını söylemiştir.[104] Mir Zâhid el-Herevî (ö. 1101/1690) ise ayrımı kavramsal olarak yapmamakla birlikte mezkûr iki tarifi ve onların küllîlik ve cüzîlikle irtibatlarını izah etmiştir. O, bu izahında Siyâlkûtî'ye mutâbık kalarak mantıksal anlamın küllî mâhiyetler için, felsefî anlamın ise hem küllî hem cüzî mâhiyetler için geçerli olduğunu söylemiştir.[105]

Mâhiyet teriminin mantıksal ve felsefî kullanımlarının onun sözlük anlamıyla olan münâsebeti ise çok açıktır. Mâhiyet lafzının tahlilinde tespit edildiği üzere sözlük anlamı olarak mâhiyet, "bir şeyin ne olduğu ile ilgili olan şey" şeklinde ifade edilebilir. Bu anlam mantıksal tarifteki "O nedir?" sorusuyla tamamen örtüşmektedir. Felsefî tarif ile de açık bir irtibat kurmak mümkündür. Zira bir şeyi kendisi kılan şey aslında o şeyin ne olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Siyâlkûtî'nin söylediği üzere felsefî anlamıyla bir şeyin mâhiyeti o şeyin kendisinden ibarettir.[106]

1.1.3. Mâhiyet Anlamında Kullanılabilen Diğer Kavramlar

Mâhiyet kavramıyla aynı anlama gelen yahut ona çok yakın bir anlamda kullanılabilen birçok kavram bulunmaktadır. Bu kavramlar ontoloji, epistemoloji, mantık, semantik ve fizik gibi farklı disiplinlerde mâhiyet sorununun uzandığı boyutları göstermektedir. Seyyid Şerif'in

---

[103] Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 84.

[104] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 60, c. 3, s. 17 ve c. 5, s. 11. Çelebi de felsefî tarif ile tanımlanan mâhiyetin hem küllîleri hem de cüzîleri kapsadığını söylemiştir. Bk. Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 56.

[105] Mir Zâhid el-Herevî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, Kütüphâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî 19043, s. 61(Mahtûtun ilk üç varakında her iki tarafta da sayfa numaraları yazılmıştır. Sonraki varaklarda numaralandırma yoktur. Biz de sonraki varaklardaki sayfa numaralarında ilk varaklardaki sayfa numaralandırmasını takip ettik). Taftazânî de mantıksal ve felsefî ayrımına gitmemiş, mâhiyeti Tûsî gibi mantıksal tarif ile tanımladıktan sonra felsefî tarifi onun bir tefsiri olarak görmüştür. Bk. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 96.

[106] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, c. 2, s. 135.

Ta'rîfât'taki şu pasajı mâhiyet sorununun kavram ağını resmeder niteliktedir:

> الأمر المتعقَّل، من حيث إنه مقول في جواب ما هو، يسمى: **ماهية**، ومن حيث ثبوته في الخارج، يسمى: **حقيقة**، ومن حيث امتيازه عن الأغيار: **هوية**، ومن حيث حمل اللوازم له: **ذاتًا**، ومن حيث يُستنبط من اللفظ: **مدلولًا**، ومن حيث إنه محل الحوادث: **جوهرًا**، وعلى هذا.
>
> Akledilir olan, "O nedir?" sorusunun cevabı olması açısından **mâhiyet**; hâriçte var olması açısından **hakikat**; başka şeylerden ayrışması açısından **hüviyet**; kendisine lâzımların yüklenmesi açısından **zat**; lafız üzerinden ulaşılması açısından **medlûl**; hâdislere mahal olması açısından **cevher** vs. olarak isimlendirilir.[107]

Hakikat: Mâhiyetle ilgili kavramların en önemlisi *hakikat* kavramıdır. Seyyid Şerif *Ta'rîfât*'ta "bir şeyin mâhiyeti" (ماهيـة الشـيء) ile "bir şeyin hakikati" (حقيقـة الشـيء) maddelerini aynı lafızlarla tanımladığı gibi *Hâşiye-i Tecrîd*'te *mâhiyet*, *hakikat* ve *zat* kavramlarının aralarında bir fark olmadan da kullanılabildiğini söylemiştir.[108] Ayrıca *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da şârihin bu üç kavram arasında terâdüf olduğuna dair açıklamasını onaylamış ve başka bir kullanımı daha zikretmekle beraber aykırı bir kayıt düşmemiştir.[109] Ancak *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta ve *Hâşiye-i Tecrîd*'in başka bir yerinde cüzî hakikatlerin *hüviyet*, küllî hakikatlerinse *mâhiyet* olarak isimlendirildiğini söylemiştir.[110] Onun bu son tespitinde mâhiyet kavramını küllîlerle sınırlandırmasını mantıkçıların kullanımına veya kullanımdaki çoğunluğa yormak gerekmektedir. Zira Seyyid Şerif "bir şeyin mâhiyeti" maddesini *Ta'rîfât*'ta felsefî tarif ile tanımlamakla birlikte az önce *Ta'rîfât*'tan yaptığımız nakilde görüldüğü üzere mâhiyet isimlendirmesini mantıkçıların tarifine uygun olan ifadeye de tayin etmiştir.

---

[107] Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 84.

[108] Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 84 ve 40; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 245.

[109] Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 166.

[110] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 246.

Ayrıca *Hâşiye-i Tecrîd*'te mâhiyet kavramının ekseri kullanımının küllîler için olduğunu belirtmiştir.[111] Siyâlkûtî'ye göre Îcî, *Mevâkıf*'ın mâhiyet bölümünün başındaki ifadesinde mâhiyet ve hakikat kavramlarını birbirlerinin yerine kullanarak onların aynı şeyi ifade ettiklerine tembihte bulunmuş ve Seyyid Şerif de buna dayanarak bu aynılığı açıklama gereği duymamıştır.[112] Mir Zâhid ise mâhiyet ve hakikat ıstılahlarının kullanımını çok vazıh bir surette ayrıntılandırmıştır. Ona göre hakikat kavramı hem küllî hem cüzîler için kullanılmakta iken mâhiyet kavramı ise mantıksal tarifi açısından sadece küllîler için, felsefî tarifi açısındansa hem küllî hem cüzîler için kullanılmaktadır.[113] Hâsılı, Seyyid Şerif'e göre felsefî kullanımı açısından hakikat kavramı mâhiyet kavramı ile eş anlamlı olmakla birlikte mâhiyet kavramı çoğunlukla küllîler için kullanılmaktadır.

Küllîlik dışında mâhiyet ve hakikat kavramları arasında başka bir fark daha vardır. Hakikat kavramı çoğunlukla hâriçte var olan şeyler için kullanılırken mâhiyet kavramı hâriçte var olmayanlar için de kullanılabilmektedir. Seyyid Şerif'in tabiriyle bir şeyi kendisi kılan, hâriçte tahakkuk etmesi itibariyle hakikat, bu itibardan bağımsız olarak mâhiyet ismini almaktadır. Bu istimale göre her hakikat için mâhiyet kavramını kullanmak mümkün olmakla birlikte her mâhiyet için hakikat kavramı kullanılamaz. Örneğin "Anka kuşunun mâhiyeti" denilebilmekle beraber "Anka kuşunun hakikati" denilemez.[114]

Zat: Mâhiyetle ilgili diğer önemli bir kavram *zat* kavramıdır. Bir şeyin zatı demek o şeyin *kendi*si (نفسه) veya *ayn*ı (عينه) demektir.[115] Biraz önce *Ta'rîfât*'tan yaptığımız nakilde geçtiği gibi bir mâhiyet, sahip olduğu

---

[111] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 245.

[112] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17. *Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın konuyla ilgili ibarelerinin muhtemel anlamlarına dair Şirvânî'nin değerlendirmesi için bk. Kemaleddin Mesud b. Hüseyin eş-Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, Ragıp Paşa 760, vr. 72b-73a.

[113] Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 61.

[114] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 245; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 166; **et-Ta'rîfât**, s. 40 ve 84; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17; Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 61.

[115] Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 47.

lâzımların kendisine yüklem yapılabilmesi itibariyle zat ismini almaktadır. Hakikat terimi gibi zat terimi de mâhiyetle aynı anlamda kullanılabilmekle birlikte çoğunlukla hâriçte var olan şeyler için kullanılmaktadır.[116] Mir Zâhid'e göre zat kavramı da gene hakikat gibi hem külli hem cüzîlere şâmildir. Ayrıca bu kavram bir mâhiyetin fertleri anlamında da kullanılabilmektedir.[117]

Hüviyet: Başka mühim bir kavram ise *hüviyet* kavramıdır. Bu kavram cüzî mâhiyetlere hastır. Cüzî bir mâhiyet, başka şeylerden ayrışıp *teşahhus* etmesi, yani bir *şahıs* olarak var olması açısından hüviyet ismini almaktadır. Hüviyet kavramı ayrıca *hâricî vücûd* anlamında ve Mir Zâhid'e göre *teşahhus* anlamında da kullanılabilmektedir.[118]

Hakikat, zat ve hüviyet kavramları, Seyyid Şerif'in mâhiyet kavramının açıklanmasıyla ilgili bağlamlarda doğrudan ele aldığı kavramlardır. Bunlar dışında Seyyid Şerif'in ve/veya ondan önceki birçok düşünürün mâhiyet kavramına çok yakın bir anlamda kullandığı başka mühim kavramlar da vardır. Bu kavramları şu şekilde sıralayabiliriz: *tabiat, tabiî küllî, küllî, cevher, suret, zihnî suret, nev'* (tür), *vücûd-ı hass, emr-i ilâhî*, *şey, künh, malum*, *medlûl* ve *mana*. Bu kavramlar içerisinde belki de en önemlisi *doğa* anlamına gelen *tabiat* kavramıdır. Bu kavram birçok yerde mâhiyet ile aynı anlamda kullanılabilmektedir. Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te tabiat kavramını hakikat ve mâhiyet kavramları ile tefsir etmiş ve mâhiyetin tabiat olarak isimlendirilebileceğini söylemiştir.[119] Bununla

---

[116] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 245; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 166; **Hâşiye ale'l-Mutavvel**, thk. Reşid A'radî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, s. 257. Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın birçok yerinde, özellikle *ma'dûmun şey'iyyeti* bahsinde, zat kavramını mâhiyet anlamında kullanabilmektedir. Örnek için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 156 ve 192; c. 4, s. 120; c. 5, s. 41, 103, 126 ve 151; c. 6, s. 225; c. 8, s. 289 ve 342; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 4, s. 90. Seyyid Şerif'in mâhiyet kavramını zat lafzına atf-ı tefsir yaptığı bir kullanım için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 270.

[117] Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 61. Zat kavramının aklî ilimler ve dil ilimlerindeki birçok farklı kullanımı için bk. Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 1, s. 816-818.

[118] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 246; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 166; **et-Ta'rîfât**, s. 40 ve 84; Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 61; Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 2, s. 1745-1746; Ahmednagari, **Düstûru'l-'ulemâ**, c. 3, s. 330.

[119] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 255.

birlikte bu kavram mâhiyet anlamında kullanıldığı bağlamlarda çoğunlukla tabiatte (hâriçte) var olan şeyler için kullanılmaktadır.

1.1.4. Mâhiyet Kavramının Nitelikleri

Mâhiyet kavramının bir şeyin mâhiyetinin ne demek olduğu üzerinden tarif edilmesi mâhiyet kelimesinin sadece muayyen şeylerin mâhiyetleri bağlamında bir kullanıma sahip olduğunu zannettirebilir. Halbuki mâhiyet kelimesi bazen muayyen mâhiyetler kastedilmeksizin genel bir mefhum için de kullanılabilmektedir.[120] Bu durumda bütün muayyen mâhiyetlerin ortak bir arazîsi olarak genel bir mâhiyet mefhumundan söz edilebilir. İşte biz bu başlıkta bu mefhumun niteliklerini ele alacak ve böylece mâhiyet kavramını biraz daha açımlamaya çalışacağız.

1.1.4.1. Bir *Umûr-ı Âmme* Kavramı Olarak Mâhiyet

Mâhiyet kavramı varlık, birlik, çokluk, imkân, illet, kıdem, hudûs gibi metafiziğin diğer temel kavramları ile birlikte *umûr-ı âmme* (الأمـور العامّـة) denilen bir çatı kavramın altında toplanmaktadır.[121] Tarifi ve kapsamında farklı görüşler ortaya çıkmış olsa da[122] bu çatı kavram ilk defa Fahreddin Râzî tarafından *Mebâhis* ve *Mülahhas*'ta müstakil bir başlık olarak ortaya konulmuştur.[123] Râzî sonrasında ise Ebherî'nin *Zübdetü'l-esrâr*'ı, Tûsî'nin *Tecrîd*'i, Kâtibî'nin *Hikmetü'l-'ayn*'ı, Sirâceddin el-Urmevî'nin *Metâli'u'l-envâr*'ı, İbn Kemmûne'nin *el-Cedîd fi'l-hikme*'si, Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr*'ı (*umûr-ı külliyye* lafzıyla), Şemseddin Sermerkandî'nin *Sahâif*'i (*umûr-ı şâmile* lafzıyla), Îcî'nin *Mevâkıf*'ı ve Taftazânî'nin *Makâsıd*'ı gibi

---

[120] Nitekim Îcî buna ihtiyaç duyduğu bir bağlamda "mutlak mâhiyet" (الماهية المطلقة) ve "mâhiyet olması açısından mâhiyet" (الماهية من حيث هي ماهية) şeklinde ifadeler kullanmış ve Seyyid Şerif bunları "mâhiyetlerin hepsine sâdık olan" ve "mâhiyet lafzının mefhumu" şeklinde tefsir etmiştir. Bk. Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 45; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 106.

[121] *Umûr-ı âmme* kavramına ve tarihsel seyrine dair kapsamlı bir inceleme için bk. Apaydın, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek**, s. 137-308.

[122] Bu görüşler için bk. Apaydın, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek**, s. 239-278; Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 1, s. 273; Ahmednagari, **Düstûru'l-'ulemâ**, c. 3, s. 119-121.

[123] Apaydın, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek**, s. 19; Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 95; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 7-8.

müteahhir dönemin en mühim kelam ve felsefe metinlerinde bu tercih devam ettirilmiş ve mezkûr kavramlara ait meseleler umûr-ı âmme denilen bu üst başlık altında işlenegelmiştir.[124]

Umûr-ı âmme kavramının en meşhur tanımlarından biri Îcî tarafından yapılmıştır.[125] Îcî'ye göre umûr-ı âmme ıstılâhı Zorunlu Varlık, cevher ve araz olmak üzere mevcudun üç kategorisinden birisine özgü olmayan kavramları ifade etmektedir.[126] Buna göre eğer bir kavram bu üç mevcut kategorisinin hepsi veya sadece ikisi için geçerliyse umûr-ı âmmenin altına girmekte, sadece bir tanesi için geçerliyse girememektedir. Örneğin varlık ve birlik kavramları üç kategori için geçerli olan kavramlar iken hudûs ve çokluk sadece cevher ve araz kategorileri için geçerli olan kavramlardır. Bu dört kavram sadece bir kategoriye özgü olmadığı için umûr-ı âmmenin altına giren kavramlar olmaktadır.[127] Öbür yandan zatî zorunluluk (الوجوب الذاتي) ve kıdem gibi kavramlar sadece Zorunlu Varlık için geçerli olan kavramlar iken yokluk ve imkânsızlık gibi kavramlar hiçbir kategori için geçerli olmayan kavramlardır. Bu dört kavram ve benzerleri umûr-ı âmmenin altına giren kavramlar olamamaktadır.[128]

Seyyid Şerif, Îcî'nin bu tanımını problemli görmüştür. Zira bu tanım yokluk, imkânsızlık, zatî zorunluluk ve kıdem kavramlarını umûr-ı âmmenin kapsamından çıkarmaktadır. Halbuki bu kavramlar ve onlarla ilgili meseleler umûr-ı âmme başlığı altında incelenmektedir. Îcî'nin tanımı doğru kabul edilirse bunlara dair incelemelerin bizatihi maksat olmaktan çıkması icap

---

[124] Mezkur eserlerin her birinde umûr-ı âmme çatısı altında işlenen kavramların tablo hâlinde bir dökümü için bk. Apaydın, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek**, s. 338-341. Beyzâvî'ye kadar olan sürecin tasvir ve tahlili için bk. Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri", s. 153-212.

[125] Seyyid Şerif *Ta'rîfât*'ta sadece bu tanımı zikrettiği gibi *Keşşâf* ve *Düstûr* müellifleri de sözlüklerinde bu tanımı esas almışlardır. Bk. Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 17; Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 1, s. 273; Ahmednagari, **Düstûru'l-'ulemâ**, c. 3, s. 119.

[126] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 41.

[127] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 58-61.

[128] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 58-61; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 61.

edecektir.[129] Bu durumda bu incelemeler sadece başka incelemelerle bağlantılı olmaları itibariyle *istitrat* kabilinden yapılıyor olacaktır.[130] Ancak bu durum kelamın mevzusuna dair tespite uygun düşmemektedir. Zira kelamın mevzusu akâid-i diniyyenin ispatı ile ilgili olması şartıyla bilgiye konu olabilen her şeydir (*malûm*/معلـوم).[131] Mezkûr dört kavramla ilgili meseleler doğrudan veya dolaylı olarak akâidin ispatı ile alakalı olan meselelerdir. Bunların kelamî araştırmanın kapsamına alınmaması bir problem teşkil etmektedir.

Seyyid Şerif bundan dolayı umûr-ı âmme için daha üstün gördüğü başka bir tanımlamaya gitmiştir:

> الأمور العامَّة ما يتناول المفهومات بأسرها، إما على سبيل الإطلاق كالإمكان العام، أو على سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرضٌ علمي كالوجود والعدم.
>
> Umûr-ı âmme, tüm mefhumları ya imkân-ı âmm gibi mutlak surette ya da varlık ve yokluk gibi her biri ilmî bir amaç (garaz-ı ilmî) taşıyan karşıtı ile birlikte içeren şeylerdir.[132]

---

[129] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 61. Seyyid Şerif, Îcî'nin tanımını *Hâşiye-i Tecrîd*'te üçüncü bir tanım olarak zikretmiş ve zayıflık bildiren "kîle" sigasıyla nakletmiştir. Bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 41. Apaydın'ın araştırmasına göre bir *Metâli'u'l-enzâr* hâşiyesi umûr-ı âmme kavramlarını on beşe kadar çıkarmakta ve on tanesinin tüm mevcutları kapsayamaması itibariyle ikincil olarak ele alındığını söylemektedir: "Bunlar sırasıyla birlik, varlık, imkân-ı âmm, mâhiyet, taşahhus, imkân-ı hâs, hudûs, çokluk, malûliyet, başkasıyla zorunluluk, illiyet, zâtî zorunluluk, kıdem, imkânsızlık ve yokluktur. Bunların ilk beşinin tüm mevcutları kapsadığını belirten müellif, kalanının ise tümünü kapsamayıp ikincil olarak (bi'l-araz) ele alındığını belirtir." (Apaydın, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek**, s. 278).

[130] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 61. *İstitrat*, aslî konunun dışına çıkılarak münasebeti gelmişken yapılan açıklamalar demektir.

[131] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 7; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 40 ve 58; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 61.

[132] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 61-62. İbarenin tercümesi Apaydın'a aittir (Apaydın, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek**, s. 268). Seyyid Şerif karşıtlık fikri üzerine kurduğu bu tanımın bir benzerini *Hâşiye-i Tecrîd*'te de ortaya koymuştur. O öncelikle şârih İsfahânî'nin umûr-ı âmme için "bütün mevcutları veya çoğunu kapsayan kavramlar" şeklinde yaptığı tanımı açıklamış ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Îcî'nin tanımı ile ilgili bahsettiği problemi burada da gündeme getirmiştir. Ardından daha üstün olduğunu belirttiği kendi tanımını zikretmiştir. Onun *Hâşiye-i Tecrîd*'teki tanımında *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki "mefhumlar" tabiri yerine İsfahânî'nin tanımına paralel olarak "mevcutlar" tabiri geçmektedir. Ancak *Hâşiye-i Tecrîd*'in bazı nüshalarında "mevcutlar" ifadesinden sonra "hatta bütün mefhumlar" (بل المفهومات) ziyadesi bulunmaktadır. Bu ziyadenin hâşiyeye âidiyeti son derece yerinde görünmektedir. Zira *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki tanımla

Bu tanıma göre umûr-ı âmmeden olan bir kavram zorunlu, imkânsız ve mümkün olmak üzere bütün mefhumları kuşatabilen genel bir kavramdır.[133] Ancak bu genelliğin doğrudan kavramın kendisi ile sağlanması gerekmemektedir. Kavramın karşıtı ile birlikte alınması üzerinden de bu genellik sağlanabilir. Önemli olan hem asıl kavramın hem de onun karşıtı olan kavramın kelam ilmindeki incelemelerde belli bir ihtiyacı karşılıyor olmasıdır.[134] Örneğin imkân-ı âmm kavramı bütün mefhumları doğrudan kuşatabilmektedir. Bu kavram hem imkân-ı hâssı hem de zorunluluk ve imkânsızlığı kapsamaktadır.[135] Öbür yandan varlık kavramı tek başına bazı mümkünleri ve imkânsızı kuşatamamaktadır. Ancak karşıtı olan yokluk kavramı ile birlikte bu iki kavram bütün mefhumlar hakkında geçerli olmaktadır. Burada mezkûr mefhumların hepsinin itibara alınması ile mevcut olsun ma'dûm olsun *malûm*un bütün kısımları kuşatılmakta ve böylece umûr-ı âmmedeki bütün incelemeler kelamın mevzusuna uygun incelemeler hâline getirilmektedir.

Müteahhir dönem kelamı ve felsefesinin en önemli kavramlarından biri olarak mâhiyet kavramı da hiç şüphesiz umûr-ı âmmeden olan bir kavramdır. Başta Râzî'nin *Mebâhis* ve *Mülahhas*'ı olmak üzere, Ebherî'nin *Zübdetü'l-esrâr*'ı hâriç konunun başında zikredilen eserlerin hepsi mâhiyeti

---

uyuşması bir yana İsfahânî'nin tanımına olan üstünlüğü ortaya koymak adına ilkin onun tanımındaki gibi mevcutların zikredilmesi ve ardından tedrîcî bir şekilde bütün mefhumların söz konusu edilmesi bağlama uygun düşmektedir. Çünkü mefhum kavramı ile ma'dûmların dahi kuşatıldığı bildirilerek İsfahânî'deki mezkur problemin bu tanımda bulunmadığı ifade edilmeye çalışılmıştır. Nitekim *Hâşiye-i Tecrîd*'in bazı *minhüvât* kayıtlarında Seyyid Şerif'ten bir nakil de yapılmıştır. Bu nakle göre Seyyid Şerif "mevcutlar" yerine "mefhumlar" denilebileceğini ve böylece hem varlık hem yokluğun kapsanabileceğini söylemiştir. *Hâşiye-i Tecrîd*'in tanımındaki bir diğer farklılık da karşıt kavramlardan her birinin ilmî bir amaç taşıması gerektiğine dair *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yapılan kayıtlamanın bulunmamasıdır. Bütün bu hususlar için bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 41; **Minhüvât alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, (*Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i ve başka hâşiye notlarıyla birlikte), thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul, İSAM Yayınları, 2020, c. 2, s. 41, 279.

[133] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 61. Mir Zâhid umûr-ı âmme kavramının karşıtı olarak *umûr-ı hâsse* (الأمور الخاصة) kavramını zikretmektedir. Bk. Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 4.

[134] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 62.

[135] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 62.

bir umûr-ı âmme kavramı olarak ele alır.[136] Onun bir umûr-ı âmme kavramı olduğu Îcî'nin tanımı açısından çok açıktır. Zira mâhiyet kavramı Zorunlu Varlık, cevher ve araz şeklindeki üç mevcut kategorisinden sadece birisine özgü değildir. Zorunlu Varlık'ın vücûdundan farklı bir mâhiyete sahip olduğunu düşünenlere göre mâhiyet kavramı üç kategori için de geçerlidir.[137] Böyle olmadığını düşünen felâsifeye[138] göre ise en azından cevher ve araz kategorileri için geçerlidir.[139] Ancak her iki ihtimale göre de sadece bir kategoriye özgü olmadığı için bir umûr-ı âmme kavramı olmaktadır.

Seyyid Şerif'in karşıtlık üzerine kurduğu tanıma göre de mâhiyet bir umûr-ı âmme kavramıdır. Zira ona göre zorunluluk, imkân ve imkânsızlık varlığa kıyasla mâhiyete ilişen şeylerdir.[140] Dolayısıyla mâhiyet kavramı imkân-ı âmm gibi bütün mefhumları doğrudan kuşatmaktadır. Böylece o, mevcut olsun ma'dûm olsun bütün *şey*ler hakkında geçerli bir kavram olmaktadır. Nitekim *"Bir şeyin mâhiyeti, onu kendisi kılan şeydir"* şeklindeki tarifin tahlilinde de geçtiği üzere tarifte geçen *şey* kavramı, bilgiye konu olup kendisi hakkında konuşulabileni ifade etmektedir.[141]

Mâhiyet kavramının bir umûr-ı âmme kavramı olarak sahip olduğu bu kapsayıcılık onu varlıkla birlikte metafiziğin en merkezî iki kavramından biri hâline getirmiştir.[142] Seyyid Şerif'in karşıtlık fikri üzerinden bütün

---

136 Apaydın, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek**, s. 338-341.

137 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 59.

138 Felâsifeye göre Zorunlu Varlık'ın vücûdu mâhiyetinin ta kendisidir. Mümkün varlıktan farklı olarak Zorunlu Varlık'ın vücûdunun onun mâhiyetine *zâit* olduğu söylenemez. Mümkünde görülen varlık-mâhiyet ayrışması Zorunlu Varlık için geçerli değildir. Bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 135-136.

139 Felâsife açısından Zorunlu Varlık hakkında mâhiyet ıstılahı kullanılsa dahi bu mâhiyetin Zorunlu Varlık'ın vücûdunun ta kendisi olarak düşünülmesi onun vücuttan farklı olarak ele alınmasına mani olmaktadır. Halbuki Siyâlkûtî'nin açıkça söylediği üzere umûr-ı âmme bahislerinde incelenen mâhiyet kavramı vücuttan farklı olarak itibar edilen kullanıma göredir. Zira bu bahislerde mâhiyetin kendisi olması açısından (*min haysü hiye*) mevcut veya madûm olmadığı tasrih edilmektedir. Bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 59.

140 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 104-105.

141 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17; Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 1, s. 686.

142 Nitekim Taftazânî umûr-ı âmmeyi varlık ve mâhiyeti merkeze alarak şu üç bölüme ayırmıştır: (i) varlık, (ii) mâhiyet, (iii) varlık ve mâhiyetin ilişenleri. Bk. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 55.

mefhumları kapsayan umûr-ı âmme yorumu ise bu hususu daha da güçlendirmiştir. Nitekim ona göre başta varlık ve yokluk olmak üzere umûr-ı âmme çatısı altında bulunan taayyün, zorunluluk, imkân, imkânsızlık, hudûs, kıdem, birlik, çokluk, illet ve malûl şeklindeki diğer bütün umûr-ı âmme kavramları mâhiyetin ilişenleri olmaktadır.[143] Bu itibarla mâhiyetin bütün metafizik düşüncenin en temelinde yer aldığını söylemek bir abartı olmayacaktır.

1.1.4.2. İkinci Akledilir Olarak Mâhiyet

Mâhiyet kavramının bir diğer niteliği de onun *ikinci akledilir* olmasıdır.[144] *İkinci akledilir* (المعقـول الثـاني) kavramı Seyyid Şerif tarafından ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Bu açıklamaya göre bir kavramın ikinci akledilirlerden olması için temelde iki şart vardır:

1. Birinci derecede akledilir olmaması.
2. Hâriçte ona karşılık gelen bir şeyin olmaması.[145]

(1) Birinci şarta göre bir kavramın ikinci akledilir olması için birinci derecede aklediliyor olmaması, bilakis zihindeki başka bir akledilire ilişen (عارضـة) bir şekilde aklediliyor olması gerekir.[146] Birinci derecede akledilen şeylere *birinci akledilir* (المعقـول الأول) denmektedir. Birinci akledilirler tasavvur edilen mefhumların kendi hakikatleridir (طبـائع المفهومـات المتصـوَّرة مـن حيـث هـي). Mevcut veya ma'dûm olsun, mürekkep veya basit olsun birinci derecede akledilen her şey birinci akledilirdir.[147] İkinci akledilirler ise tasavvura konu olmuş olan bu birinci akledilirlere zihin vasatında ilişen

---

[143] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 16-17 ve 104-105; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 104.

[144] İkinci akledilir kavramının Fârâbî'den (ö. 339/950) Seyyid Şerif'e kadarki tarihsel sürecine ve Osmanlı'da alımlanışına dair önemli bir inceleme için bk. Ömer Mahir Alper, "Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme", **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,** 1/2 (Nisan 2015): 35-68. İkinci akledilirlere dair kapsamlı ve müstakil bir çalışma olaraksa bk. Abuzer Dişkaya, **Aklın Sınırlarında Metafizik: Felsefi Akledilirler Öğretisi**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.

[145] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 124 ve 245; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 155; c. 3, s. 48.

[146] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 124.

[147] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 124.

şeylerdir. Bunlar ikinci derecede akletmeye konu oldukları için "ikinci akledilir" olarak isimlendirilmişlerdir.[148] Örneğin *küllîlik* ikinci derecede akledilen bir mefhumdur. Zira bu mefhumun akledilebilmesi için öncelikle zihin vasatında küllîliğin kendisine ilişeceği bir şeyin akledilmesi gerekir.[149] Burada önemli olan husus ikinci akledilir olanın birinci akledilir olana ilişmesinin zihin zarfında gerçekleşiyor olmasıdır. Seyyid Şerif birçok yerde "zihinde" veya "akılda" diyerek bunu izah etmekle birlikte[150] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın bir yerinde bu hususa özellikle vurgu yapmış ve ilişme hadisesinin birinci akledilirlerin "zihinde olmaları itibariyle" (من حيث إنها في الذهن) gerçekleştiğini söylemiştir.[151] Bu durumda ikinci akledilirlere dair idrakin "akledileni akletmek" şeklinde tasvir edilmesi gayet açıklayıcı olmaktadır.[152]

(2) İkinci şarta göre ikinci akledilir olan bir kavramın hâriçte bir misdâkının olmaması gerekir. Onun misdâkları sadece zihinde bulunmaktadır. Buna göre ikinci akledilirler *zihnî arazîler* (العوارض الذهنية) olmaktadır.[153] Nitekim Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bir mâhiyete zihindeki varlığı itibariyle ilişen arazîler olarak zihnî arazîlerin ikinci akledilir olduklarını tasrih etmiştir.[154] Ona göre bu tür arazîlerin bir mâhiyete ilişmesinde zihinde var olmanın hususi bir rolü vardır. Bundan dolayı da hâriçte onlara karşılık gelen bir şey bulunmamaktadır.[155] Örneğin *küllîlik* (الكلية) kavramının hâriçte bir karşılığı yoktur.[156] Bu kavram mesela

---

[148] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 124. Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te birinci akledilir ve ikinci akledilir kavramlarının ikinci bir kullanımını daha zikretmiştir. Heyûlânî akıl, bilfiil akıl, bilmeleke akıl ve müstefâd akıl olmak üzere aklın dört mertebesinin izah edildiği bir bağlamda zikredilen bu kullanıma göre birinci akledilirler zarûrî bilgiler (الضروريات) iken ikinci akledilirler ise nazarî bilgilerdir (النظريات) (Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 3, s. 310).

[149] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 124.

[150] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 124 ve 245; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 155; c. 3, s. 48.

[151] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 155.

[152] Bu tasvir Alper'e ait olup ikinci akledilirlere dair makalesinin başlığında geçmektedir. Bk. Alper, "Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme".

[153] Arazîlerin türlerine dair bir taksim için bu bölümde **1.2.2**'ye bakınız.

[154] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 48; c. 6, s. 7.

[155] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 48.

[156] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 124; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 48.

insan veya siyah mefhumları gibi değildir. Akledilen mefhumlar olarak insan ve siyah mefhumlarının hâriçte Zeyd gibi veya önümdeki siyah masa gibi misdâkları vardır. Ancak külliliğin misdâkları sadece zihinde olmaktadır. Bu misdâklar insan veya siyah mefhumu gibi zihindeki muayyen küllîlerdir. İnsan ve siyah birinci akledilir iken küllîlik ikinci akledilirdir.

Seyyid Şerif birinci ve ikinci derecede akledilir olmanın ötesinde üçüncü, dördüncü ve daha sonraki derecelerde akledilir olmaktan da söz etmiştir. O, bu hususu gene küllîlik kavramı üzerinden izah etmiştir. Bu izaha göre *küllî* (الكلـي) kavramı ikinci derecede akledilen bir kavramdır. Bu kavram akledilip birçok şeye sâdık olduğu tasavvur edildiği zaman kavramın kendisine başka bir küllîlik ilişir. Çünkü küllî kavramının kendisi de bir küllîdir ve bu kavrama ilişen küllîlik üçüncü derecede akledilen bir şeydir.[157] Bu durum Türkçe'de kullanılan "kavram" kelimesi üzerinden daha kolay anlaşılabilir. Kavram terimi ikinci derecede akledilen bir şey olduğu gibi terimin kendisi de bir kavramdır. Kavramın kendisi de bir kavram olarak itibara alındığı zaman onun için düşünülen "kavramlık" üçüncü derecede akledilmiş olmaktadır. Bazı düşünürler bu şekilde akledilen şeylere *üçüncü akledilirler* (معقـولات ثالثــة) demişlerdir. Bu şekilde *dördüncü akledilirler* (معقـولات رابعــة) ve sonrası gelmektedir. Diğer bazı düşünürler ise birinci mertebeden sonraki diğer bütün mertebelerde akledilenlere *ikinci akledilirler* (معقـولات ثانيــة) demişlerdir.[158] Seyyid Şerif ikinci akledilirler için *Hâşiye-i Tecrîd*'te açık bir şekilde sıraladığı şartlarda kavramın ikinci kullanımına uyan ama birinci kullanımına da aykırı olmayan bir tanımlama yapmıştır. Çünkü birinci şartı bir olumsuzlama üzerinden ortaya koymuş ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yaptığı gibi "birinci akledilirlere ilişmek" dememiş, "birinci derecede akledilir olmamak" demiştir. Birinci derecede akledilir olmayanlar

[157] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 124.
[158] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 124.

ikinci derecede akledilir olabildikleri gibi daha sonraki seviyelerde de akledilir olabilirler.[159]

İkinci akledilir olan birçok kavram bulunmaktadır. Varlık, yokluk, imkân-ı âmm, imkân-ı hâss, zorunluluk, imkânsızlık, zatîlik, arazîlik, küllîlik, cüzîlik, şey'iyyet (*şey* olma), mefhûmiyet (*mefhûm* olma),[160] teşahhus, cins ve fasıl gibi içerisinde birçok umûr-ı âmme kavramını barındıran bu genel kavramların hepsi ikinci akledilirdir.[161] Bir umûr-ı âmme kavramı olarak mâhiyet kavramı da hiç şüphesiz ikinci akledilirlerdendir.[162] Keza onunla aynı anlamda kullanılabilen hakikat ve zat kavramları da böyledir. Bu kavramlar insan, ağaç ve taş gibi birinci akledilirlere zihin vasatında ilişerek ikinci derecede aklediliyor olmakta ve hâriçte bir karşılığa sahip bulunmamaktadır. İnsanın bir mâhiyet olması ona zihin vasatında ilişen ve ancak ikinci derecede akledilebilen bir şeydir.[163] Mâhiyet kavramının kendisinin hâriçte bir ferdi veya karşılığı yoktur.[164] Yani hâriçte bu şey mâhiyet kavramının bir örneğidir diyebileceğimiz bir şey bulunmamaktadır. Burada önemli bir hususa tembihte bulunabiliriz. İkinci akledilir bağlamında hâriçte karşılığı olmadığı söylenen şey genel mâhiyet kavramıdır. Yoksa muayyen mâhiyetler olarak insanın, ağacın veya taşın mâhiyetleri söz konusu edilmemektedir. Burada anlatılmak istenen şey bu muayyen mâhiyetlerin zihin zarfında "mâhiyet olmak" şeklinde bir

[159] Seyyid Şerif'in ikinci akledilirlere dair tespitlerinin bazı Osmanlı düşünürlerinde oluşturduğu etkiler için bk. Alper, "Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme", s. 53-61.

[160] "Lafızdan anlaşılıyor olan şey" anlamındaki *mefhûm* kavramı Türkçe'de birçok bağlamda *kavram* terimiyle karşılanabilmektedir. Kavram terimi de az önce geçtiği üzere bir ikinci akledilirdir.

[161] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 155; c. 3, s. 48; c. 6, s. 6 ve 289; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 48, 124, 193, 194 ve 245. Seyyid Şerif sayıları (**Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 330) ve kaziyeyi de (Alper, "Akledileni Akletmek", s. 50) ikinci akledilirlerden saymıştır.

[162] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 155; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 245; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 95; c. 3, s. 51.

[163] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 245.

[164] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 155; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 155.

mefhum ile muttasıf olduklarıdır.[165] Bu mefhum bir zihnî arazî ve ikinci akledilirdir.[166]

Muayyen mâhiyetlerin kendilerinin hâriçte bir karşılıklarının olup olmamasına gelecek olursak bu ayrı bir mesele olmaktadır. Bu meselenin iki yönü vardır. Birincisi, hâriçte karşılığın olması ile fertlerin veya misdâkların hâriçte var olmalarının kastedilmesidir. Birçok muayyen mâhiyetin hâriçte fertlerinin var olduğunda bir şüphe yoktur. İkincisi, belli bir itibarla *küllî-i tabiî* (tümel) de denilen bu muayyen mâhiyetlerin -velev ki fertlere içkin bir şekilde olsun- bizatihi kendilerinin hâriçte var olup olmamalarının söz konusu edilmesidir. Bu mevzu son derece tartışmalıdır. Seyyid Şerif'in bu konuyu tahlili ve görüşü üçüncü bölümde "Mutlak ve Mukayyet Mâhiyetlerin Varlığı" ile "Mâhiyet ve Küllî: Tümellerin Varlığı Problemi" başlıklarında ele alınacaktır.

Seyyid Şerif mâhiyet, küllî ve cüzî gibi kavramlar üzerinde az da olsa düşünmekle bunların ikinci akledilir olduklarının hemen anlaşılabildiğini ve bunun istidlâle ihtiyaç duymayacak şekilde bedîhî olduğunu söylemiştir.[167] Buna göre mâhiyet kavramının, "birinci derecede akledilmemek" ve "hâriçte bir karşılığa sahip olmamak" şeklinde iki özelliğe sahip olması ispata konu kılınabilecek bir şey değildir. Tam da bu bağlamda kavramın üçüncü derecede akledilmesinden de söz edilebilir. Her şeyin bir mâhiyeti olduğu gibi mâhiyet kavramının kendisinin de bir mâhiyeti vardır.[168] Nitekim bu çalışmanın *"Mâhiyetin Mâhiyeti: Tarif ve Tasnif"* adlı birinci bölümü bu mâhiyeti ortaya koymaya çalışmaktadır. İkinci akledilir olan mâhiyet kavramının bizatihi kendisinin diğer bütün kavramlardan farklı bir mâhiyete sahip olduğu düşünüldüğü anda onun için

---

[165] Benzer bir anlam ve ifade için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 106.

[166] Îcî ve Seyyid Şerif genel mâhiyet kavramından temyiz etmek adına muayyen mâhiyetler için *el-mâhiyyât el-mahsûsa* (الماهيات المخصوصة) tabirini kullanmışlardır. Îcî *mâhiyye muayyene* (ماهية معينة) tabirini de kullanmıştır. Bk. Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 45; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 106.

[167] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 194 ve 256.

[168] Benzer bir tespit için bk. Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 107.

de "mâhiyet olmak" şeklinde üçüncü derecede akledilen bir zihnî arazî oluşmaktadır. O halde mâhiyetin mâhiyeti bir üçüncü akledilir olmaktadır.

Mâhiyet kavramına dair şu ana kadar yaptığımız inceleme kavramın dünyasını bir miktar aydınlatsa da onun daha iyi anlaşılabilmesi için kavramın tam olarak nasıl uygulandığına dair kriterleri de incelememiz ve bu bağlamda bir şeyin mâhiyetinin diğer şeylerden nasıl ayrıştığını izah etmemiz gerekmektedir. İşte bir sonraki başlık bu ayrışmayı ele alacaktır.

1.2. Mâhiyetin Mâhiyet Olmayan Her Şeyden Ayrışması

Bir şeyin mâhiyetinin o şeyle ilgili olan diğer hususlardan tefrik edilebilmesi mâhiyet kavramının aydınlatılabilmesi açısından son derece önemli görülmüştür. Bundan dolayı *umûr-ı âmme*yi ele alan bütün felsefe ve kelam kitapları mâhiyet bahsinin başlarında bir şeyin mâhiyetinin o mâhiyete ilişen şeyler olarak *arazî*lerden (عـارض/عرضـي) farklı olduğunu (مُغـايَرة) izah etmeye çalışmıştır.[169] Zira bir mâhiyetin arazîlerinin o mâhiyetle karıştırılma ihtimali vardır. Halbuki mâhiyetlerin arazîleri mâhiyetlerin kendileri değillerdir. Söz gelimi insan bir mâhiyettir ve bu mâhiyetin "gülen" (ضـاحك) ve "yazan" (كاتـب) şeklinde arazîleri vardır. Küllî mefhumlar olarak bu arazîler küllî insan mâhiyeti ile ortak misdâklara sahiptir. Yani hâriçteki insan fertleri aynı anda hem "insan" küllîsinin hem de "gülen" ve "yazan" küllîlerinin misdâkı olabilmektedir. Bu durumda insanı insan yapan mâhiyetin, aynı bu mâhiyet gibi insanın fertlerine sâdık olan arazîlerden farklı olduğunun beyan edilmesine ihtiyaç bulunmaktadır.[170] *Umûr-ı âmme* bahsinde bu beyan pek tabiîdir ki muayyen mâhiyetler üzerinden gitmemektedir. Zira burada istisnasız bütün mâhiyetlerin kendi arazîlerinden farklı olduğuna hükmedilmektedir. Başka bir tabirle, küllî bir mefhum olarak mâhiyet kavramının altına düşen bütün muayyen mâhiyetlerin, onlara ilişen arazîlerden farklı olduğu küllî bir kâide olarak ortaya konulmaktadır. Yukarıdaki insan örneğinde mâhiyetin arazîlerle karıştırılma durumunun pek

[169] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, c. 2, s. 129; Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 1, s. 686.

[170] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 17; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 19.

vâki olmayacağı akla gelebilir. Ancak "mefhum" ve "küllî" gibi başka mâhiyetler söz konusu olduğu zaman mesele son derece girift bir hâl almaktadır. Zira *ikinci akledilirler*den (المعقـولات الثانيــة) olan bu mâhiyetler, insan ve canlı gibi diğer başka mâhiyetlere iliştiği gibi kendilerine de ilişmektedir.[171] Yani *mefhum* da bir mefhum olduğu gibi *küllî* de bir küllîdir.[172] Böyle bir durumda ilişen *ârız/arazî* (عـارض) ile kendisine ilişilen *ma'rûz*un (معـروض) hakikatinin bir olduğu vehmedilebilir.[173] Halbuki *ma'rûz* olarak mâhiyetler kendilerine ilişen bütün her şeyden farklıdırlar. O halde bütün mâhiyetleri kuşatacak şekilde onların arazîlerden farklı olduklarının izah edilmesi gerekmektedir.[174] Bu minvalde Seyyid Şerif bir mâhiyetin, kendisine ilişen arazîlerden farklı olduğunu ayrıntılı bir surette ortaya koymuştur. Ancak o sadece arazîlerle yetinmemiş, bir mâhiyetin kendisini oluşturan cüzlerinden ve onun hâricinde olup ona hiç ilişmeyen şeylerden farklı olmasını ve bunun anlamını da çok sistematik bir şekilde açıklamıştır.[175]

Seyyid Şerif öncelikle bir mâhiyetin mâhiyet olmak bakımından (*min haysü hiye*) üç şeye nispetinin düşünülebileceğini söylemiştir:

1. Mâhiyete ilişmeyenler (*mübâyin*).
2. Mâhiyetin arazîleri.

---

[171] *İkinci akledilir* kavramı için bu bölümde **1.1.4.2**'ye bakınız.

[172] Küllî kavramının küllîliği için bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 124.

[173] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye**, c. 2, s. 129.

[174] Mâhiyetin arazîlerden ayrışmasını izah eden bazı önemli metinler için bk: İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 200-203; Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 139-140; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 39-41; Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 17; Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 246; Beyzâvî, **Tavâli**, s. 83; Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 97-98; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 246-247; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 59; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 96-97.

[175] Bir mâhiyetin arazîlerden ayrışması kitaplarda genellikle مُغَايَرَة الماهية لِمَا عداها veya تَمَيُّز الماهية عما عداها gibi başlıklar altında yapılmaktadır. Bu başlıklar mâhiyetin kendisi dışındaki her şeyden farklılığını ve ayrışmasını ifade etse de asıl maksat onun arazîlerden farklılığını ve ayrışmasını beyan etmektir. Bundan dolayı bazı metinlerde من اللواحق ,من العوارض tabiri لِمَا عداها veya من الاعتبارات gibi kayıtlar ile takyid edilmektedir. Îcî de *Mevâkıf*'ta mâhiyet *marsad*ının birinci *maksıd*ını تَمَيُّز الماهية عما عداها ifadesiyle başlıklandırmış ve girişte هي مُغايِرةٌ لِمَا عداها سواء كان لازما لها أو مفارقا diyerek mâhiyetin bütün arazîlerden farklı olduğuna hükmetmiştir. Ancak Seyyid Şerif şerhte meseleyi arazîlerle sınırlandırmayıp ayrışmayı daha kapsamlı bir şekilde işlemiştir. Bk. Îcî, **el-Mevâkıf,** s. 59; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18-23.

3. Mâhiyetin cüzleri.[176]

Bir mâhiyeti mâhiyet olmak bakımından (*min haysü hiye*) yahut başka bir ifadeyle "kendisi olması itibariyle" mülâhaza etmek, onunla beraber hiçbir şeyi, hatta bu *haysiyye* (حيثية) kaydını dahi itibara almadan mülâhaza etmek demektir.[177]

1.2.1. İlişmeyenlerden Ayrışma

Mâhiyet olmak bakımından (*min haysü hiye hiye*) mâhiyetin birinci kısımda zikredilen *ilişmeyen*lerden (*mübâyin*/أمور مباينة) farklılığı çok açıktır ve herhangi bir karışıklığa mahal yoktur. Zira ilişmeyenler mâhiyetten büsbütün ayrı olup ne onun içindeki cüzlerden ne de ona ilişen arazîlerdendir. Buna göre bir mâhiyet ilişmeyenlerin hiç birisi değildir. Bu yargıda ilişmeyenlerin mâhiyetten olumsuzlanmasının (*selb*) anlamı üç şeyden oluşmaktadır:

i. Bu şeyler mâhiyetin kendisi değildir.
ii. Bu şeyler mâhiyete dâhil değildir.
iii. Bu şeyler mâhiyetin arazîleri değildir.[178]

Mesela insan mâhiyetine nispetle taşı düşündüğümüzde taş ilişmeyendir. Bu durumda insan mâhiyetinin taş olmamasının, yani taşın insan mâhiyetinden olumsuzlanmasının anlamı şöyle olmaktadır: "Taş insan mâhiyetinin kendisi değildir", "Taş insan mâhiyetine dâhil değildir" ve "Taş insan mâhiyetinin bir arazîsi değildir".

---

[176] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18. Seyyid Şerif bu üçlü taksimin aynısını *Hâşiye-i Tecrîd*'te ve bir benzerini *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da da zikretmiştir. Bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 246; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 167.

[177] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18.

[178] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 246. Mir Zâhid'e göre mâhiyet mertebesinde bir şeyin arazî olmadığından bahsetmek uygun değildir. Çünkü bu mertebede bir şeyin olumsuzlanması (*selb*) *zatî* olmaması demektir. Ayrıca mâhiyetin ayrışmasını beyan ederken onun ilişmeyenlerden ve dâhil olmaları itibariyle cüzlerden farklı olduğunu izah etmek de uygun değildir. Çünkü bunlar zaten mâhiyete yüklem yapılamamaktadır. Bk. Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 61-62.

1.2.2. Arazîlerden Ayrışma

Bir mâhiyetin ikinci kısımda zikredilen arazîlerden farklılığı (مُغـايَرة) ise birinci ve üçüncü kısma göre daha zor bir konu olduğu gibi birçok açıdan onlardan daha fazla öneme de sahiptir. Seyyid Şerif *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da diğer iki kısma nazaran arazîlerden ayrışmanın önemini açıklarken birinci kısım olan ilişmeyenlerin durumunun zaten çok açık olduğunu, üçüncü kısım olan cüzlerinse bütün mâhiyetler için söz konusu olmadığını söylemiştir.[179] Ona göre arazîler ise *lâzım* olsun veya olmasın bütün mâhiyetler için söz konusudur. Onlar ilişmeyenlerden farklı olarak mâhiyete ilişip eklenmeleri hasebiyle onunla bir tür yakınlığa sahiptir. Ayrıca ileride çok temel bir mevzu olarak incelenecek olan mâhiyetin üç itibarı/üç hâli de ancak arazîlere nispetle tasavvur edilebilen şeylerdir. Bütün bunlardan dolayı düşünürler mâhiyetin arazîlerden ayrışmasını diğer iki kısma göre daha hususi olarak ele almışlardır.[180]

Seyyid Şerif'in arazîlerden ayrışmaya dair incelemesini anlayabilmek için öncelikle ana hatlarıyla da olsa onun arazîlerin türlerine dair tahlilini ortaya koymamız gerekmektedir. Çünkü bir mâhiyet, türü ne olursa olsun ona ilişen bütün arazîlerden farklı olup onların hiçbirisi olmamakla birlikte arazîlerin bazı türlerinin mâhiyete olan yakınlığı veya mâhiyetle karışma ihtimali diğer bazısına göre daha kuvvetlidir. Buna göre mâhiyetin arazîlerden ayrışması bahsinde arazîler temelde ikiye ayrılır:

1. Lâzım (لازم)
2. Ayrık (مفارق)[181]

Lâzım "ismini alan" arazîler ise üçe ayrılır:

---

[179] Zira basit mâhiyetlerin cüzleri yoktur.

[180] Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 167. Mir Zâhid, mâhiyetin arazîlerden ayrışması ile ilgili tembih veya istidlâl tarzında bir açıklama yapmanın gerekli olmadığına dair bir itiraz dile getirmiş ve bu itiraza verilen üç cevabı takrir etmiştir. Ancak üç cevabı da zayıf görmüştür. Cevapların zayıflığını izah ettikten sonra ulemânın ayrışmaya dair açıklamalarının yüklemlemenin (*haml*) misdâkıyla alakalı olduğunu söylemiştir. Ayrıntılar için bk. Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 62.

[181] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18.

i. Mâhiyetin lâzımı (لازم الماهية)

ii. Hâricî vücûdun lâzımı (لازم الوجود الخارجي)

iii. Zihnî vücûdun lâzımı (لازم الوجود الذهني)[182]

Lâzım olan arazîlerin son iki kısmı *vücûdun lâzımı* (لازم الوجود) başlığı altında toplanabilmektedir.[183] Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın *mec'ûliyet* bahsinde Îcî'nin mahall-i nizâyı tahririni şerh ederken mezkûr üç kısmı *lâzım* başlığı altında değerlendirmiştir.[184] Ancak mâhiyetin arazîlerden ayrışması bahsinde lâzım ıstılahını *mâhiyetin lâzımı*na hasretmiş, gerek hâricî gerek zihnî olsun vücûdun lâzımını, *ayrık* (*mufârık*) kısmının altına derç etmiştir.[185] Bu farklılığı, ayrışma bahsinde geçen lâzım kavramını, mec'ûliyet bahsinde izah edilen mâhiyetin lâzımı ile tefsir etmesi üzerinden takip edebilmekteyiz. Seyyid Şerif mec'ûliyet bahsinde üç lâzım türünü şu şekilde açıklamıştır:

(i) Mâhiyetin lâzımı: Mâhiyet olmak bakımından (*min haysü hiye hiye*) mâhiyete ilişen, yani mâhiyetin hâriçteki hüviyetinden[186] ve zihnî vücûdundan sarf-ı nazarla ona ilişen arazîdir.[187] Bu arazî türünün mâhiyete ilişmesinde (لحوق) mâhiyetin hâricî ve zihnî vücûdundan birisinin hususi olarak bir dahli yoktur. Ancak bu ilişme vücuttan tamamen bağımsız da değildir. Mâhiyetin lâzımının mâhiyete ilişmesi *mutlak vücûd* itibariyledir.[188] Yani mâhiyet, zihnî veya hâricî vücuttan hangi birisiyle var

---

182 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 45-48 ve 50.

183 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18.

184 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 50; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 46.

185 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18; Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 73a.

186 Yani hâricî vücûdundan.

187 Siyâlkûti burada önemli bir tembihte bulunmaktadır: Burada mâhiyet olmak bakımından (*min haysü hiye hiye*) mâhiyet ifadesi ile kastedilen şey, kendisi dışındaki bütün her şeyden, hatta bu *haysiyye* kaydından dahi sarf-ı nazarla itibar edilen mâhiyet değildir. Buradaki "mâhiyet olmak bakımından" (*min haysü hiye hiye*) ifadesinden kasıt, mâhiyetin hususi olarak hâricî hüviyetinin ve hususi olarak zihnî vücûdunun itibar edilmesinden bağımsız olarak alındığı durumdur. Aksi takdirde biraz sonra geleceği üzere mâhiyetin *mutlak vücûd* itibariyle alınması durumu, onun bütün her şeyden, hatta bu *haysiyye* kaydından dahi sarf-ı nazarla itibar edilmesine aykırıdır. Seyyid Şerif de Îcî'nin *Mevâkıf*'taki ibaresini bu hususa uygun bir şekilde tefsir etmiştir. Bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 46; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 46.

188 Siyâlkûtî'nin de ifade ettiği üzere buradaki *mutlak vücûd*, *lâ-ale't-tayin* iki vücuttan biri demektir. Burada *mutlak vücûd* ıstılahı ile vücûdun mefhumu kastedilmediği gibi herhangi bir hususiyeti

olursa olsun mâhiyetin lâzımı olan arazî ile muttasıf olur. Örneğin dört sayısının mâhiyeti için "çift olmak", mâhiyetin lâzımı türünde bir arazîdir. Dört ister hâriçte ister zihinde var olsun çift olmak onun mâhiyetinin bir lâzımı olarak ona ilişir. Öyle ki bu iki vücûd türünden biriyle mevcut olup da çift olmayan bir "dört" var sayılsa bu varsayılan şey gerçekte dört olamaz. Çünkü tenakuza sebep olur.[189]

(ii) Hâricî vücûdun lâzımı: Mâhiyetin hâricî vücûduna, yani hâriçteki hüviyetine ilişen arazîdir. Bu arazî, mâhiyet olmak bakımından (*min haysü hiye hiye*) mâhiyete ilişen bir lâzım değildir. Örneğin cismin mâhiyeti açısından mekânsal sonluluk ve hudûs, hâricî vücûdun lâzımlarıdır. Yani bunlar cismin mâhiyetine mâhiyet olmak bakımından (*min haysü hiye hiye*) ilişen lâzımlar olmayıp ona hâricî vücûdu itibariyle ilişen lâzımlardır. Çünkü sonsuz büyüklükte bir cisim veya kadim bir cisim tasavvur eden bir kimse "çift olmayan dört" tasavvurunda olduğu gibi kendisiyle çelişmiş veya "cisim olmayan bir cisim" tasavvur etmiş değildir.[190]

(iii) Zihnî vücûdun lâzımı: Mâhiyete zihindeki vücûdu itibariyle ilişen arazîdir. Bu arazînin mâhiyete ilişmesinde zihnî vücûdun hususi bir dahli bulunmaktadır. Bundan dolayı bu tür bir arazî hâriçteki bir şeye karşılık gelmez. Zatîlik, arazîlik, küllîlik ve cüzîlik gibi arazîler zihnî vücûdun lâzımlarıdır. Bunlar zihinde mevcut olan şeylere ilişirler. Ayrıca *ikinci akledilirler* (المعقولات الثانية) olarak isimlendirilen arazîler de bunlardır.[191]

Seyyid Şerif ayrışma bahsinde *ayrık* (*mufârık*) kavramının mukâbili olarak zikredilen *lâzım* kavramını yukarıda açıklanan *mâhiyetin lâzımı* (لازم الماهيـة) gibi izah etmiştir.[192] Buna göre lâzım, mâhiyetten hiçbir şekilde ayrılmayan arazîdir. Bu sebeple "mâhiyet nerede var olursa olsun" bu tür bir

---

itibara alınmayan vücûd da kastedilmemiştir. Bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 46-47.

189 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 45-47.

190 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 47-48.

191 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 48. *İkinci akledilir* kavramı için bu bölümde **1.1.4.2**'ye bakınız.

192 Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 73a.

arazî ile muttasıf olan bir *ma'rûz* olur.[193] Yani mâhiyet ister hâriçte ister zihinde var olsun muhakkak lâzım türündeki arazîler ile muttasıf olur. Mesela "çift olma", dördün mâhiyetinden ayrılmayan lâzım türünde bir arazîdir.[194] Siyâlkûtî, Seyyid Şerif'in "mâhiyet nerede var olursa olsun" (فأينما وُجدت) şeklindeki ifadesi ile ilgili olarak mâhiyetin arazîlerle olan ilişkisi açısından önemli bir mülâhazada bulunmaktadır. Bu mülâhazaya göre Seyyid Şerif mezkûr ifadesiyle mâhiyetin lâzımının mâhiyetten hiçbir şekilde ayrılmaması hususunda söz konusu imkânsızlığın *mutlak vücûd* açısından olduğuna işâret etmektedir. Yani burada lâzım olan arazînin mâhiyetten ayrılamaması olarak *lüzûm,* sadece mâhiyetin kendisiyle ilgili değildir. Mâhiyetin hâricî veya zihnî vücûdundan birisinin de bu lüzûmda dahli vardır. Hâricî vücûdun lâzımı ve zihnî vücûdun lâzımından farklı olarak burada sadece bu iki vücuttan muayyen birisinin hususi olarak dahlinin bulunmaması söz konusudur. Yoksa mâhiyetin lâzımı olan arazî, mâhiyet hâricî veya zihnî vücuttan herhangi birisiyle var olmasa dahi ona ilişip ondan ayrılmaz demek değildir. Zira ma'dûmdan kendisi dâhil her şey olumsuzlanabilir. Hiçbir şey ma'dûmun lâzımı olamaz.[195]

Kemaleddin Mesud Şirvânî (ö. 905/1499), Seyyid Şerif'in mâhiyetin lazımı için getirdiği açıklamanın ma'dûm olan lâzımları da kapsaması sebebiyle başka açıklamalardan üstün olduğunu söylemektedir. Buna göre Seyyid Şerif, فأينما وُجدت كانت معروضةً له diyerek mâhiyetin hem mevcut hem de ma'dûm lâzımlarını kuşatırken فأينما وُجدت وُجد şeklinde yapılan açıklama ise hâriçte mevcut olan mâhiyetlerin ma'dûm olan lâzımlarını dışarıda bırakmaktadır.[196]

Siyâlkûtî'ye göre Seyyid Şerif hâricî vücûdun lâzımı ve zihnî vücûdun lâzımını ayrışma bahsinde *ayrık* (*mufârık*) kavramının altında değerlendirmiştir. Çünkü burada ayrık, mâhiyetin lâzımı olarak tefsir edilen

---

[193] Seyyid Şerif'in buradaki ibaresi şu şekildedir: فأينما وُجدت هي كانت معروضةً له
Mec'ûliyet bahsindeki ibaresi ise şudur: فأينما وُجدت الماهيةُ كانت متصفةً به

[194] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18.

[195] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18.

[196] Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 73a.

lâzım kavramının mukâbili olarak konumlandırılmıştır. Dolayısıyla mâhiyetin lâzımı olmayan diğer bütün arazîler, ayrık olan arazîler kategorisine girmektedir. Mantık kitaplarında vücûdun lâzımının mâhiyetin lâzımı ile birlikte lâzım kavramının altına girmesi ise bir problem oluşturmamaktadır. Zira mantıkçılar lâzım kavramını hem mâhiyetin lâzımını hem de vücûdun lâzımını kuşatacak şekilde mutlak olarak kullanmaktadırlar.[197] Şirvânî, Seyyid Şerif'in ayrışma bahsinde lâzım kavramına dair tefsirinin vücûdun lâzımını kapsamaması sebebiyle kusurlu olduğunu söylese de vücûdun lâzımının mezkûr bahiste ayrık kavramının altında değerlendirilmesinin daha uygun olduğunu düşünmüştür. Çünkü ona göre başka her şeyden farklı olduğu açıklanmaya çalışılan mâhiyet, *mutlak mâhiyet*tir ve çok açıktır ki vücûdun lâzımı, mutlak mâhiyete kıyasla lâzım değildir. Vücûdun lâzımı ona kıyasla ayrık bir arazîdir. Buna göre lâzım ve ayrık kavramları izâfî kavramlardır. Aynı şey farklı itibarlarla lâzım veya ayrık olabilmektedir. Vücûdun lâzımı, mâhiyetin hâriçteki veya zihindeki hususi bir vücûduna nispetle lâzım iken mutlak mâhiyete nispetle ayrıktır.[198] Şirvânî'nin bu izâfîlik tespiti bir mâhiyetin sahip olduğu özelliklerdeki zorunluluk (*lüzûm*) statüsü açısından dikkate değerdir. Zira (i) mutlak mâhiyet mertebesi, (ii) hâricî vücûd ve (iii) zihnî vücûd olmak üzere bir mâhiyetin üç farklı ontolojik mekânından söz edilebilmekte ve o mâhiyete ilişen arazîlerin statüsü bu mekânlara göre farklılaşabilmektedir. Dolayısıyla bir arazînin bir önermenin yüklemi kılınması durumunda bu önermenin zorunluluk veya imkân şeklindeki modaliteleri (cihetleri), önermeyi hangi ontolojik mekâna göre aldığımıza bağlı olarak değişebilecektir.

Seyyid Şerif ayrık olan arazî için insana nispetle "yazı yazma" vasfını örnek olarak vermektedir.[199] Buna göre insan mâhiyeti açısından yazı yazma vasfı ayrık bir arazîdir. Yani bu vasıf insan mâhiyetine mâhiyet olmak bakımından (*min haysü hiye hiye*) ilişen bir arazî olmayıp ondan

[197] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18.

[198] Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 73a.

[199] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18.

ayrılabilmektedir. Nitekim hâriçte insan mâhiyetinin altına giren birçok ferdi düşündüğümüzde bu vasfın bulunmadığını görebiliyoruz. O halde bu vasıf, insan mâhiyeti açısından ne hâricî vücûdun lâzımı ne de mâhiyetin lâzımı olan bir arazîdir. Hariçte karşılığı olan bir küllî olduğu için küllîlik ve zâtilik gibi bir *ikinci akledilir* de olmayan, yani zihnî vücûdun lâzımı da olmayan bu arazî yukarıda anlatılan üç lâzım türünden birine girmemekte ve "mahza *ayrık"* bir arazî olmaktadır.

Hâricî vücûdun lâzımı ve zihnî vücûdun lâzımı ister lâzım kavramının ister ayrık (*mufârık*) kavramının altında değerlendirilsin sonuç olarak bütün arazîler toplamda dört tür olmaktadır:

1. Mâhiyetin lâzımı
2. Hâricî vücûdun lâzımı
3. Zihnî vücûdun lâzımı
4. Ayrık (*mufârık*)[200]

Muayyen bir mâhiyet kendisine ilişen bu dört tür arazînin hepsinden farklı olup onların hiçbirisi değildir. Arazîlerin mâhiyetten olumsuzlanmasının (*selb*) anlamı iki şeyden oluşmaktadır:

i. Bu şeyler mâhiyetin kendisi değildir.
ii. Bu şeyler mâhiyete dâhil değildir.[201]

Örneğin insan mâhiyeti, insan mâhiyeti olması itibariyle (من حيث هي ماهية إنسانية) mevcut veya ma'dûm olmadığı gibi bir veya çok da değildir. O, *mütekâbil* vasıflardan hiçbirisi değildir. Yani bu vasıfların hiçbirisi insan mâhiyetinin kendisi olmadıkları gibi ona dâhil de değillerdir. Bunlar insan mâhiyetine zâit olup ona eklenen şeylerdir. İnsan mâhiyeti, kendisine vücûdun eklenmesiyle mevcut, ademin eklenmesiyle ma'dûm, birliğin (وحدة)

[200] Bu sıralamada zikredilen *ayrık* (*mufârık*) kavramı, ikinci ve üçüncü sıradaki vücûdun lâzımlarını kapsamayacak bir şekilde mantıkçıların kullanımına göre, yani "mahza *ayrık*" olarak alınmıştır.

[201] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 19; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 246. Seyyid Şerif'in buradaki anlam tespiti, Şemseddin Semerkandî'nin *Sahâif*'teki ifadesiyle neredeyse aynıdır (Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 97). Seyyid Şerif'in buradaki görüşüne yönelik Mir Zâhid'in uzun ve ayrıntılı bir eleştirisi için bk. Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 62-64.

eklenmesiyle bir (واحـدة), çokluğun (كثـرة) eklenmesiyle çok (كثيـرة) olur.[202] Hâsılı, vücûd, adem, birlik ve çokluk gibi *mütekâbil* vasıfların hiçbirisi insan mâhiyetinin bir parçası olmayıp hepsi ona hâriçten ilişen arazîlerdir. İnsan mâhiyetinin bu yalınlığı şu şekilde ifade edilmiştir:

> إن الإنسانية من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية، فليست الماهية الإنسانية من حيث هي ماهية إنسانية موجودةً ولا معدومةً، ولا واحدةً ولا كثيرةً، ولا شيئا من المتقابلات.

> "İnsan mâhiyeti, insan mâhiyeti olması itibariyle sadece insan mâhiyetidir. O, mezkûr itibarla mevcut veya ma'dûm değildir. Bir veya çok değildir. *Mütekâbil* vasıfların hiçbirisi değildir."[203]

İnsan mâhiyetinden hem mevcut olmanın hem de ma'dûm olmanın veya hem bir olmanın hem de çok olmanın aynı anda olumsuzlanmasının, bir mantık yasası olarak üçüncü şıkkın imkânsızlığına (*irtifâ-ı nakîzeyn*) aykırı bir durum teşkil ettiği düşünülebilir. Yani yukarıdaki açıklamada bir tek şeyin, birbirlerinin çelişiği olan iki vasfın ikisinden de hâli kalması gibi bir durum ortaya çıkmakta ve bu durum üçüncü şıkkın imkânsızlığı kuralına aykırı görünmektedir. Seyyid Şerif gerçekte böyle bir aykırılığın vâki olmadığını izah etmek için arazîlerin mâhiyetten olumsuzlanmasının (*selb*) anlamını yukarıdaki iki maddede tahkik ettikten sonra bu olumsuzlamanın *ittısâf* açısından olmadığına tembihte bulunmuştur. Bu tembihe göre *mütekâbil* arazîlerin iki tarafının da mâhiyetten olumsuzlanmasının anlamı, mâhiyetin bu şeylerden hiçbiriyle *muttasıf* olmaması demek değildir. Çünkü bir mâhiyetin *mütekâbil* olan bütün arazîlerin her iki tarafından da hâli kalması imkânsızdır. Zira bir mâhiyetin muhakkak iki *çelişik* (*mütenâkız*) arazîden birisiyle *muttasıf* olması gerekir.[204] Bu tembihi yukarıdaki insan

---

[202] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18-20.

[203] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18-19.

[204] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 19-20; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 246; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 20. Varlık ve yokluk özelinde bir tahlil için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 128-129. Seyyid Şerif'in bu meseledeki temel tespitine yönelik Kemalpaşazâde'nin bir eleştirisi için bk. Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, "Risâle fî tahkiki ma'na'l-leysi ve'l-eys" ("Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risale'si" içinde), thk. Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan, **İslam Araştırmaları Dergisi**, 27 (2012), 87-116.

örneğine tatbik edecek olursak "İnsan mâhiyeti, insan mâhiyeti olması itibariyle ne mevcut ne ma'dûmdur" veya "İnsan mâhiyeti, insan mâhiyeti olması itibariyle ne bir ne çoktur" dediğimizde bu iki olumsuz önermedeki olumsuzluğun (*selb*) anlamı *ittısâf*ın yokluğu demek değildir. Yani bu kaziyelerde insan mâhiyetinin *nefsü'l-emrde* "mevcut" mahmûlü ile *muttasıf* olmadığı gibi "ma'dûm" mahmûlü ile de *muttasıf* olmadığı veya *nefsü'l-emrde* "bir" mahmûlü ile *muttasıf* olmadığı gibi "çok" mahmûlü ile de *muttasıf* olmadığı şeklinde bir iddiada bulunul*ma*maktadır. Bu kaziyelerdeki olumsuzluğun anlamı, vücûd ve ademin, keza birlik ve çokluğun hem insan mâhiyetinin bizâtihi kendisi olmadıkları hem de bu mâhiyetin içinde bulunan birer cüz/parça olmadıklarıdır. Bu mefhumların insan mâhiyetinin bizâtihi kendisi olmadıkları açıktır. Bunların insan mâhiyetinin birer parçaları olmadığı ise şu şekilde anlaşılabilir. Mesela *bir olma*yı (وحدة) ele alalım. Şayet *bir olma* insan mâhiyetinin bir parçası olsaydı insan küllîsinin birden *çok* insana sâdık olması mümkün olmazdı. Çünkü insan mâhiyetinin olduğu her yerde bu mâhiyetin bir parçası olarak *bir olma*nın da burada bulunması ve dolayısıyla çelişiği olan *çok* ile bir araya gelmemesi gerekirdi. Zira bir tek şeyin aynı cihetten hem *bir* hem *çok* olması mümkün değildir.[205] Halbuki "birden *çok* insan" diye bir şeyden söz edebiliyoruz. O halde *bir olma* insan mâhiyetinin bir cüzü olamaz. Benzer bir durum diğer bütün *mütekâbil* mefhumlar için de geçerlidir. Sonuç olarak mâhiyetin kendisine ilişen arazîlerden farklı olduğunu izah sadedinde "Mâhiyet şu değildir, bu değildir" şeklinde bazı önermeler ortaya konulmak durumundadır. Ancak arazîlerin mâhiyetten olumsuzlandığı bu önermelerde olumsuzlama (*selb*), mevzûnun *nefsü'l-emrde* mahmûl ile *ittısâf*ının yokluğu değildir. Bu olumsuzlamanın Seyyid Şerif'in yukarıdaki iki maddede özetlediği hususi bir anlamı vardır. Mâhiyetin diğer her şeyden ayrışması ile ilgili tartışmalarda olumsuz önermelerin taşıdığı bu olumsuzlamanın mâhiyeti düşünürler arasında önemli bir mesele haline gelmiş, semantik ve mantıksal

[205] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 247.

açıdan ayrıntılı bir tahkike tabi tutulmuştur.[206] Ancak biz şimdilik olumsuzlamanın iki açıdan ele alındığını görmekteyiz. Biri *ittısâf* açısından, diğeri ise mâhiyetin kendisi ve cüzleri açısından. Bu iki cihetin hususiyetlerini biraz sonra işleyeceğimiz ayrışmanın delillerinde ele alacağız.

Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mefâkıf*'ta Îcî'den ve *Hâşiye-i Tecrîd*'te *Tecrîd* şârihi İsfahânî'den farklı olarak örneklerin açıklayıcılığıyla yetinmemiş,[207] mâhiyetin arazîlerden ayrışması meselesini bütün mâhiyetlerin bütün arazîlerini kapsayacak şekilde çok dakik ibarelerle teorize etmiştir. Başka bir tabirle söz konusu ayrışmanın mâhiyetini teşrih etmiştir. Ayrıca Taftazânî'den farklı olarak meselede istidlâle başvurmuştur. Taftazânî, ayrışmayı izah ederken ilişen (*ârız*) ve ilişilenin (*ma'rûz*/mâhiyet) farklılığının zarurî olarak bilindiğini söylerken[208] Seyyid Şerif meselenin kuşatıcı bir takririni yaptıktan sonra mâhiyetin arazîlerden farklılığını ispat için iki delil getirmiştir.

Seyyid Şerif ayrışmanın mâhiyetini şu ifadelerle ortaya koymuştur:

إذا لوحِظ ماهيةٌ في نفسها ولم يلاحَظ معها شيءٌ زائدٌ عليها كان الملحوظ هناك نفسَ الماهية وما هو داخل فيها إما مجملا أو مفصلا، ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة أن يَحكم على الماهية بشيء من عوارضها، بل يَحتاج في هذا الحكم الى أن يلاحِظ أمرا آخَر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا.

"Bir mâhiyet kendinde mülâhaza edilip onunla birlikte ona zâit olan başka bir şey mülâhaza edilmediği vakit böyle bir mülâhazada yer alan şey, mâhiyetin kendisi ve ona dâhil olandan ibarettir. Ona dâhil olanın mülâhazası mücmel veya mufassal bir surette olabilir. Aklın sadece söz konusu mülâhaza vasıtasıyla

[206] Bu düşünürlerin bir kısmı için bk. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 200-203; Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 140; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 41; Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 246; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 247-248; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 59-60; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 97. Seyyid Şerif'in meseleye dair tahlili ve Siyâlkûtî'nin bir eleştirisi için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 23-24; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 247; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 23.

[207] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 59; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 246.

[208] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 96-97.

> mâhiyet hakkında onun arazîlerinden biriyle ilgili bir hükümde bulunması mümkün değildir. Akıl böyle bir hükümde bulunabilmek için ne mufassal ne mücmel bir surette söz konusu mülâhazada yer almamış başka bir şeyi mülâhaza etmeye ihtiyaç duyar."[209]

Bu anlatımda aklın bir mâhiyeti idrak etmesi *mülâhaza* kavramıyla ifade edilmiştir. Siyâlkûtî, bu mülâhazayı aklın mâhiyete *yönelme*si suretiyle (مُلْتَفَتـاً إليهـا) onu tasavvur etmesi olarak izah etmiştir. Buna göre akıl bir mâhiyete yönelip ona zâit olan başka herhangi bir şeye yönelmediği zaman böyle bir yönelimde *kasıtlı ve bizâtihi* (قصـدا وبالـذات) mülâhaza edilen şey, mâhiyetin kendisi ve ona dâhil olandır. Mâhiyete dâhil olanın mülâhazası mürekkep mâhiyetler için geçerlidir. Zira mâhiyete dâhil olandan kasıt mâhiyetin cüzleridir ve basit mâhiyetlerin cüzü yoktur. Mâhiyetin cüzlerinin mülâhazası *mücmel* veya *mufassal* bir surette olabilir. Mâhiyet birlik ve bütünlüğü itibariyle (مـن حيـث وحـدتها) mülâhaza edilirse cüzler mücmel bir surette mülâhaza edilmiş olur. Mâhiyet cüzleriyle birlikte mufassal bir surette mülâhaza edilirse cüzler de mufassal bir surette mülâhaza edilmiş olur. Çünkü mâhiyet onu oluşturan cüzlerden ibarettir. Onun mücmel mülâhazası cüzlerin de mücmel mülâhazası, mufassal mülâhazası cüzlerin de mufassal mülâhazası demektir.[210]

Seyyid Şerif alıntılanan pasajda hükmün varlığı için gerekli asgari şartları tahlil ederek mâhiyetin arazîlerden ayrışmasını açık kılmaya çalışmıştır. Buna göre akıl sadece bir mâhiyetin kendisine yönelip onu *kasıtlı ve bizâtihi* mülâhaza ettiğinde bu mülâhaza tek başına o mâhiyetin bir arazî ile muttasıf olup olmadığına dair bir hüküm vermeye yetmemektedir. Böyle bir hüküm için mezkûr mülâhazada mücmel veya mufassal bir surette yer almayan başka bir şeye yönelik ikinci bir mülâhaza gerekmektedir. Bu ikinci mülâhaza olmadan aklın mâhiyetle ilgili bir hükümde bulunması

---

[209] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 20-21. Seyyid Şerif bu anlatımın tamamını çok küçük bir ibare farklılığıyla *Hâşiye-i Tecrîd*'te de ortaya koymuştur: Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 246-247.

[210] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 20.

imkânsızdır. Çünkü akıl bir şeye yönelip onu *kasıtlı ve bizâtihi* mülâhaza etmeden ne onu bir hükme konu kılabilir ne de onunla başka bir şeye dair bir hüküm verebilir.[211] O halde mâhiyetin, "kendisi hakkında hüküm verilen" (*mahkûmun aleyh*) ve arazîninse "verilen hüküm" (*mahkûmun bih*) olduğu bir durumda aklın hükümde bulunabilmesi için ikisini de *kasıtlı ve bizatihi* mülâhaza etmiş olması gerekir.

Siyâlkûtî, sadece mâhiyetin kendisini ve ona dâhil olanı ifade etmek için *mâhiyet mertebesi* şeklinde bir kavram kullanmaktadır. Ona göre mâhiyet mertebesinde sadece mâhiyet ve onun kurucu unsurları (*mukavvim*) olan cüzler vardır.[212] Seyyid Şerif'in mülâhaza ve hükme dair tahlili üzerinden söz konusu mâhiyet mertebesiyle ilgili şu iki sonuca ulaşılabilir:

1) Mâhiyet mertebesinde sadece mâhiyet ve onun cüzleri mülâhaza edilir.
2) Mâhiyet mertebesi arazîlerle ilgili bir hükmün varlığı için kâfi değildir.

Seyyid Şerif mâhiyetin arazîlerden farklılığını ispat sadedinde iki açıklama ortaya koymuştur. Bu iki açıklamanın hakikatte delil olmaktan ziyade birer *tembih*[213] olarak telakki edilmesi gerektiği bir ihtimal olarak bazı hâşiyelerde[214] söz konusu edilmekle birlikte doğrusu Seyyid Şerif'in bu iki ayrı açıklamayı müstakil birer delil olarak takrir ettiğidir. Nitekim Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki birçok istidlâlde yaptığına benzer bir şekilde bunları mutat bir delil suretinde ifade etmiştir. Ayrıca Siyalkûtî, bir yerde bunların delil veya tembih olması ihtimalini zikretse de ikinci açıklama için "ikinci delil" ifadesini kullanmıştır.[215] Öbür yandan Mirzacan el-Bağnevî (ö.

---

211 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 20.

212 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 22.

213 *Tembih* ıstılahı delilin mukâbili olarak kullanıldığı siyaklarda *hafî* bir bedîhî kaziyenin beyan edilmesi anlamına gelir. Buna göre bazı kaziyeler bedîhî olsalar dahi muhtelif sebeplerden dolayı doğru oldukları hemen idrak edilemeyip bir tür kapalılığı (*hafâ*) barındırabilirler. Tembih, bu kaziyelerin doğruluğunun muhatap için vâzıh kılınmasını sağlayacak bir açıklamadan ibarettir.

214 Mirzacan Habibullah b. Abdullah eş-Şîrâzî el-Bağnevî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, Ragıp Paşa 758, vr. 17a; Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 62.

215 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 20 ve 21.

994/1586) ikinci açıklamanın bir tembih olamayacağını söylemektedir. O, ikinci delile getirilen bir itirazı takrir ettikten sonra bu itiraza yönelik "İstidlâl suretinde getirilen ikinci açıklama aslında bir tembihtir" şeklinde verilen cevabın doğru olamayacağını, Seyyid Şerif'in ibaresinin hem iddianın lafzı açısından hem de açıklamanın içeriği açısından bir tembih olarak alınmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır.[216] Mir Zâhid ise ayrışma bahsindeki asıl maksadın doğru bir şekilde anlaşılması durumunda iddianın istidlâl veya tembihe muhtaç olduğunu söylemekle birlikte iki açıklama için de getirilen itirazları def etmeye çalışarak bu açıklamaları birer delil olarak telakki ettiğini göstermiştir. O, birinci açıklama için getirilen itirazı def ettikten sonra "Bu açıklama ile iddia ispat edilmiş olur"[217] demiştir.[218] Muhaşşîlerin bu açıklamaları ve Seyyid Şerif'in iki açıklaması üzerine yapılan muhtelif tartışmalar bunların iki müstakil delil olduğunu göstermektedir.

Mülâhaza Delili: Seyyid Şerif bu delili ayrışmanın mâhiyetine dair yukarıdaki açıklamasının üzerine bina etmiştir. Delili ifade eden veciz ibare şu şekildedir:

> فيظهر أن تلك العوارضَ ليست للماهية في حَدِّ ذاتها، فليست نفسَها ولا داخلةً فيها، وإلا لَمَا احْتِيجَ إلى ملاحظة أخرى.
>
> "Buradan anlaşılmaktadır ki mâhiyetin arazîleri haddi zâtında mâhiyete ait değildir. Bu durumda arazîler ne mâhiyetin kendisidir ne de ona dâhildir. Aksi takdirde başka bir mülâhazaya ihtiyaç duyulmazdı."[219]

Bu ibarede ifade edilen delil, mantıksal form olarak bir şartlı önerme ve bir kategorik önermeden (*kaziye-i hamliye*) mürekkep olan *istisnâî kıyas* türünde bir delildir. Kategorik önerme önceki ifadelerden çıkarılabildiği için

---

[216] Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 17a.

[217] وبه يثبت المدعى

[218] Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 62, 64 ve 65.

[219] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 21; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 247.

sarahaten zikredilmemiştir. Delilin iki mukaddimesini Seyyid Şerif'in ibarelerinden hareketle şu şekilde oluşturabiliriz:

1. Herhangi bir arazî, mâhiyetin kendisi veya ona dâhil olan bir şey olsaydı, akıl mâhiyet hakkında o arazî ile ilgili bir hükümde bulunabilmek için başka bir mülâhazaya ihtiyaç duymazdı.
2. Ancak akıl mâhiyet hakkında bir arazî ile ilgili bir hükümde bulunabilmek için başka bir mülâhazaya ihtiyaç duymaktadır.

Netice: Hiçbir arazî mâhiyetin kendisi veya ona dâhil olan bir şey değildir.

Delilin ikinci mukaddimesinde birinci mukaddime olan şartiyenin *tâlî*si (artbitişen) olumsuzlanmıştır. Şartiyenin doğru olması takdirinde *tâlî*nin olumsuzlanması *mukaddem*in (önbitişen) yokluğunu gerektirmektedir. Zira *tâlî* lâzım (gereken), *mukaddem* melzûmdur (gerektiren). Lâzımın yokluğu melzûmun yokluğunu gerektirir. Bu itibarla netice, *mukaddem* olan "Herhangi bir arazî, mâhiyetin kendisi veya ona dâhil olan bir şeydir" kaziyesinin olumsuz hâli olmaktadır. Kıyasın sûretinde herhangi bir problem bulunmamaktadır. Hiçbir muhaşşî de sûret açısından bir itirazda bulunmamıştır.

Kıyasın maddeten sıhhati ise iki mukaddimenin de doğru olmasına bağlıdır. Seyyid Şerif bu kıyası ayrışmanın mâhiyetine dair yaptığı açıklamanın üzerine bina ettiği için iki mukaddimenin de doğruluğu bu açıklamadan çıkarılabilir. Biz bu açıklamayı *mâhiyet mertebesi* kavramı üzerinden iki maddede özetlemiştik. Birinci mukaddimenin doğruluğu birinci madde ile sağlanmaktadır. Çünkü bir *muttasıl* şartlı önerme olan bu mukaddimenin doğruluğu, mukaddem ile tâlî arasındaki *telâzüm*ün (gerektirme) *nefsü'l-emrde* tahakkuk etmesine bağlıdır. Mukaddem ve tâlîyi daha açık bir şekilde şöyle gösterebiliriz:

Mukaddem: Herhangi bir arazî, mâhiyetin kendisi veya ona dâhil olan bir şeydir.

Tâlî: Akıl mâhiyet hakkında o arazî ile ilgili bir hükümde bulunabilmek için başka bir mülâhazaya ihtiyaç duymamaktadır.

Şartlı önermedeki telâzümün tahakkuk etmiş olması için mukaddemin ve tâlînin doğru olması gerek*me*mektedir. Bilakis burada mukaddemin doğru olması asıl iddiaya tamamen aykırıdır. Telâzümün sıhhati için gerekli olan husus, mukaddemin doğru kabul edilmesi takdirinde tâlînin de doğru olmasıdır. Ele aldığımız şartiyede mukaddem doğru kabul edildiği takdirde bir arazînin, mâhiyetin kendisi veya ona dâhil olan bir şey olduğu söylenmiş, yani onun mâhiyet mertebesindeki mülâhazada yer aldığı kabul edilmiş olur. Bu durumda akıl başka bir mülâhazaya ihtiyaç duymadan bu arazî ile ilgili bir hükümde bulunabilir. Çünkü varsayım gereği bu arazî zaten mâhiyetin mülâhazasında yer almaktadır.

Şartiyedeki telâzümün durumu yukarıdaki açıklamayla belli bir derece vâzıh bir hal alsa da istidlâle getirilen bazı dakik itirazları tedkik edebilmek için şartiyeyi de *nazarî* bir mukaddime olarak değerlendirip doğruluğunu ispat eden kıyası açık bir şekilde ortaya koymamız gerekmektedir. Zira şartiyenin doğruluğu örtük bir mukaddime (ÖM) üzerine kuruludur:

ÖM: Bir şey mâhiyetin kendisi veya ona dâhil olan bir şey ise, akıl mâhiyet hakkında o şeyle ilgili bir hükümde bulunabilmek için başka bir mülâhazaya ihtiyaç duymaz.

Bu örtük mukaddime ancak mezkûr kıyasın mantıksal bir formda ifade edilmesiyle görünür hâle gelebilir. Şartiyenin doğruluğunu sağlayan kıyas şu şekildedir:

1.1. Herhangi bir arazî **bir şey**dir.

1.2. **Bir şey** mâhiyetin kendisi veya ona dâhil olan bir şey ise, akıl mâhiyet hakkında **o şey**le ilgili bir hükümde bulunabilmek için başka bir mülâhazaya ihtiyaç duymaz.

Netice: Herhangi bir arazî mâhiyetin kendisi veya ona dâhil olan bir şey olsaydı, akıl mâhiyet hakkında o arazî ile ilgili bir hükümde bulunabilmek için başka bir mülâhazaya ihtiyaç duymazdı.

Burada örtük mukaddime olan **1.2** "bir şey" unsuru açısından tümel bir önermedir. Yani "mâhiyetin kendisi olma" veya "mâhiyete dâhil olma" vasıflarından birini taşıyan *her ne varsa* akıl mâhiyet hakkında onunla ilgili bir hükümde bulunabilmek için başka bir mülâhazaya ihtiyaç duymaz. İhtiyaç duymama hükmü bütün *şey*ler için geçerlidir. Herhangi bir arazî de "bir şey" olduğuna göre onun için de bu hüküm geçerlidir.

Mülâhaza delilinin ikinci mukaddimesi ise mâhiyet mertebesiyle ilgili ikinci madde üzerinden dolaysız bir şekilde doğrulanabilmektedir. İkinci maddeye göre arazîlerle ilgili bir hükmün varlığı için sadece mâhiyetin mülâhazası yeterli olmayıp ikinci bir mülâhazaya ihtiyaç duyulmaktadır. Burada önemli olan husus ikinci mukaddimenin bir tümel önerme olmasıdır. Yani ikinci bir mülâhazaya ihtiyaç duyma bütün arazîler için söz konusudur. Nitekim kıyasın neticesi de bir tümel önerme olup "mâhiyetin kendisi olma" ve "mâhiyete dâhil olma" vasıflarından her birini bütün arazîlerden olumsuzlamaktadır. Neticenin tümel olması iki mukaddimenin de arazî unsuru cihetinden tümel olmasını gerektirmektedir. İkinci mukaddimenin tümel olarak doğru olması ise ikinci bir mülâhazaya ihtiyacın bütün arazîler için ortaya konulmasına bağlıdır. Buna göre sadece mâhiyetin mülâhaza edildiği bir durumda hiçbir arazînin bu mülâhazada mücmel veya mufassal bir surette yer almaması gerekmektedir. Aksi takdirde ikinci bir mülâhazaya ihtiyaç duyma halinin en azından bazı arazîler için geçerli olmadığı söz konusu olur. Bu da ikinci mukaddimenin tümel bir önerme olarak doğruluğuna halel getirir.

Mülâhaza delili temelde aklın bir şeye yönelerek onunla ilgili bir yargıda bulunma faaliyetini mercek altına almaktadır. Delil, söz konusu faaliyetin hakikatini incelemek suretiyle bir şeyi kendisi yapan bir mâhiyetin olduğunu ve bu mâhiyetin diğer şeyler açısından kendinde bir ayrışmaya

sahip olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bununla birlikte sadece delilin takriri üzerinden şeylerin birbirinden ayrışan mâhiyetlerinin olduğu fikrini ciddi bir seviyede tasavvur etmek ve bu fikrin sıhhatini iyice tedkik etmek mümkün gözükmemektedir. Bu hususlar ancak delile yöneltilen muhtelif itirazlar ve bu itirazlara verilen cevapların irdelenmesiyle elde edilebilir. Bu sadette delile getirilen bazı önemli itiraz ve cevapları incelemeye geçebiliriz.

Birinci İtiraz: Delilin birinci mukaddimesindeki telâzüm müsellem değildir. Zira bir mâhiyet hakkında onun kendi zatıyla veya bir zatîsiyle ilgili bir hüküm vermek ikinci bir mülâhazaya ihtiyaç duymaktadır. Böyle bir hükümde "başka bir şey" mülâhaza edilmemiş olsa da "başka bir mülâhazaya" ihtiyaç bulunmaktadır. Bunun delili *vicdânî*dir.[220]

Mirzacan'ın ortaya koyduğu bu itiraza göre hükmün gerçekleşebilmesi için zât ve zatîler de aynı arazîler gibi başka bir mülâhazaya muhtaçtır. Bu durumda mülâhaza farklılığını bir şeyin arazî olmasına delil kılmak yeterli olmamaktadır. Mirzacan'ın bu itirazı aslında örtük bir mukaddime olan **1.2**'ye yönelmektedir. Zira **1**'deki telâzüm, **1.2**'nin doğru olmasına bağlıdır. Halbuki itiraza göre **1.2** doğru değildir. Mir Zâhid de aynı itirazı getirmekte, ancak onu *yüklemleme* (*haml*) üzerinden açıklamaktadır. İtiraza göre *yüklemleme,* nefsin yönelimi açısından mevzu ve mahmul arasında bir farklılık olmasını (تغـاير) gerektirir. Bu durumda zatîlerin yüklem yapılmasında bir tane mülâhaza kâfi değildir. Halbuki delil böyle bir yüklemlemede bir tek mülâhazanın yeterli olduğunu ifade etmektedir.[221] Kısaca Mir Zâhid'in itiraz takririne göre bir mâhiyetin zatını veya zatîsini o mâhiyete yüklem yapmak başka bir mülâhazayı gerekli kılmaktadır.

Mülâhaza deliline getirilen bu itiraza Mirzacan, Siyâlkûtî ve Mir Zâhid benzer bir cevap vermişlerdir. Bu cevaba göre Seyyid Şerif'in delilde

---

[220] Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, Ragıp Paşa 758, vr. 17a; Adana İl Halk Kütüphanesi 120, vr. 19a; Carullah 1383, vr. 79b. Ragıp Paşa nüshasındaki ibarede manaya tesir edecek derecede eksiklikler bulunmaktadır. Adana ve Carullah nüshalarında ise hâşiyenin başladığı ibarede farklılıklar olmakla birlikte itirazın takrir edildiği yerde ibare tamdır.

[221] Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 64.

geçen "başka bir mülâhaza" tabirindeki başkalıktan kasıt "mülâhazanın bağlandığı şey" (*müteallak*) açısından gerçekleşen bir başkalıktır. Nitekim Seyyid Şerif ayrışmanın mâhiyetini açıklarken "başka bir şeyi mülâhaza etmeye" diyerek *müteallak* seviyesinde bir farklılığı anlatmaya çalışmıştır. Dolayısıyla delilin ibaresinde geçen "başka bir mülâhaza" şeklindeki ifadeyi böyle bir farklılığa yormak gerekmektedir. Bu durumda zat ve zatîlerle ilgili bir hükümde bunların mülâhazası ikinci bir mülâhaza olarak değerlendirilse bile bu ikinci mülâhaza *müteallak* açısından farklı bir mülâhaza değildir. Çünkü iki mülâhazanın da taalluk ettiği şey aynıdır. İkisinde de *müteallak* olan mâhiyettir. Farklı olan husus aynı mâhiyetin farklı itibarlarla mülâhaza edilmesidir. Halbuki arazîlerde durum böyle değildir. Mâhiyet hakkında arazîlerle ilgili verilen bir hükümde hem mülâhaza hem *müteallak* farklı olmaktadır.[222]

Birinci itiraza verilen bu cevap, bir şeyin bizatihi kendisine dair bir düşünmenin içerisinde veya o şey hakkında verilen bir yargı sırasında ortaya çıkan her farklılığın o şeyin aynılığına aykırı olmadığını göstermektedir. Buna göre düşüncedeki itibârî farklılık, şeyin kendindeki aynılığına veya onun aklın yöneldiği muayyen bir nesne olarak aynılığına aykırı değildir. Arazîlerin ayrışmasını ispat eden mülâhaza delili bir şeyi o şey kılanın ne olduğunu daha fazla açığa çıkartarak aslında düşünceye konu olan bir nesnenin özdeşlik koşullarına da temas etmekte, daha doğrusu yargı mertebesinde oluşan bazı farklılıkların özdeşliği ortadan kaldırmadığını tekit etmektedir.

İkinci İtiraz: Delil, arazîlerin bir türü olarak mâhiyetin "en açık lâzımları" (*el-lâzimü'l-beyyin bi'l-ma'na'l-ehass*) şeklinde ifade edebileceğimiz lâzımları kapsayamamaktadır. Yani delil, bu tür arazîlere sahip olan bir mâhiyetin gerçekte bu arazîlerden farklı bir şey olduğunu

[222] Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, Ragıp Paşa 758, vr. 17a; Adana İl Halk Kütüphanesi 120, vr. 19a; Carullah 1383, vr. 79b; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 21; Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 64. Çelebi, mezkûr itiraza benzeyen ancak mâhiyetin tafsilî mülâhazası üzerinden inşa edilen farklı bir itiraz dile getirmiş ve *müteallak* farklılığı üzerinden cevap vermiştir. Bk. Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 21.

açıklayamamaktadır. Çünkü mezkûr lâzımlar olmadan mâhiyetin mülâhazası imkânsızdır. Halbuki mâhiyetin arazîlerden ayrışmasına dair ortaya konulan iddia bütün mâhiyetlerin bütün arazîleri için geçerlidir. O halde delil iddiayı ispat edememektedir.[223]

Şirvânî'nin getirdiği bu itirazı onun muasırı olan Hatibzâde (ö. 901/1496) ve sonrasında Siyâlkûtî ele alıp cevap vermişlerdir.[224] Ancak Hatibzâde itirazı *Hâşiye-i Tecrîd* üzerine yazdığı hâşiyede incelemiştir. Zira Seyyid Şerif mülâhaza delilini hemen hemen aynı lafızlarla *Hâşiye-i Tecrîd'*de de takrir etmiştir.[225] Hatibzâde mezkûr hâşiyesinde işkâlin aslının başka bir kimseye ait olduğuna delâlet edecek şekilde "Şöyle denilemez" ifadesi ile itirazı takrir etmiştir. Muhtemelen itirazı ilk defa ortaya koyan Şirvânî'dir. Nitekim Şirvânî herhangi bir kimseye ait olduğunu ihsas eden bir ibare olmadan itirazı zikredip onaylamış ve cevap vermemiştir.

İkinci itirazın temeli "en açık lâzımlar" (*el-lâzimü'l-beyyin bi'l-ma'na'l-ehass*) denilen lâzımların mâhiyetine râcidir. Bu lâzımlar, lâzım türlerine dair yukarıda yapılan taksimden farklı bir lâzım taksimine ait bir grubu oluşturmaktadır. Bu gruptaki bir lâzımın (gereken) tasavvuru için sadece melzûmun (gerektiren) tasavvur edilmiş olması yeterlidir. Bu durumda melzûm olan mâhiyetin mülâhaza edilmesi bu tür bir lâzımın da mülâhaza edilmiş olması demektir. Buna göre mâhiyet ne zaman mülâhaza edilirse bu mülâhazanın içerisinde mutlaka bu tür lâzımlar da yer almaktadır. Mezkûr lâzımlar için ikinci bir mülâhazaya ihtiyaç duyulmadığını söyleyen bu itiraz aslında delilin ikinci mukaddimesine yönelik bir *men'* hüviyeti taşımakta, yani bu mukaddime için bir delil talebinde bulunmaktadır.

Hatibzâde itiraza cevap sadedinde öncelikle Seyyid Şerif'in takrir ettiği veçhiyle delilin mezkûr lâzımların ayrışmasını doğrudan gösteremediğini kabul etmiştir. Ancak ona göre selim bir zihin bu delilden

---

223 Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 74b.

224 Hatibzâde Muhyiddin Efendi, **Hâşiye alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, Fatih 2926, vr. 204a-204b; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 20.

225 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 246-247.

yola çıkarak mezkûr ayrışmanın da deliline ulaşabilir. Çünkü mezkûr lâzımlar her ne kadar mâhiyetin mülâhazasında yer alsalar da mâhiyet hakkında bir hüküm verebilmek için ikinci bir mülâhazaya ihtiyaç duymaktadırlar. Zira mâhiyetin onlarla muttasıf olduğuna hükmedebilmek için onların sadece mülâhazada yer almış olması yeterli değildir. Onların ayrıca kasıtlı bir yönelme ile mülâhaza edilmiş olması da gerekir. Bundan dolayı onlar da diğer arazîler gibi ikinci bir mülâhazaya ihtiyaç duymaktadırlar.[226]

Siyâlkûtî ise Seyyid Şerif'in ibaresindeki mülâhazayı *kasıtlı ve bizâtihi* (قصدا وبالذات) mülâhaza olarak anlamak suretiyle ikinci itirazı daha baştan def etmeye çalışmıştır. Ona göre Seyyid Şerif ayrışmanın mâhiyetini ifade sadedinde "başka bir şeyi mülâhaza etmeye" derken aklın o şeye *kasıtlı ve bizâtihi* mülâhaza etmek suretiyle yönelmesini kastetmiştir. Bu durumda mezkûr lâzımlar her ne kadar mâhiyetin tasavvuruna tâbi olarak mülâhazada yer almış olsalar da kendilerine yönelim *kasıtlı ve bizâtihi* olmadığı için aklın onlarla ilgili bir hüküm vermesi mümkün olmamaktadır. Böylece onlar da hüküm için ikinci ve *kasıtlı* bir mülâhazaya ihtiyaç duymakta ve delilin kapsamına girmektedirler.[227] Siyâlkûtî'nin cevabı Hatibzâde'nin çözümündeki temel hususu taşımakla birlikte Hatibzâde'den farklı olarak itirazdaki *men'*i *tahrîr-i murâd* yaparak, yani lafızdan tam olarak ne kastedildiğini ortaya koyarak defetmiştir.

İkinci itiraza verilen cevap bize şunu göstermektedir. Akıl bir şeye (mâhiyete) yöneldiği zaman yönelme sırasında mezkûr lâzımlarda olduğu gibi o şeyle çok yakından ilgili olan ve ondan ayrılmayan başka şeyleri de ikincil bir seviyede mülâhaza eder. Ancak bu şeylerin aklın görüş alanına girmesi onların bir yargıda vücut bulabilmesi için yeterli olmamaktadır. Akıl bir şeyi nesne olarak karşısına aldığı zaman aslında bir çokluya temas etmekteyse de bu durum o çokludaki her şeyin aynı seviyede algılandığı anlamına gelmemektedir. İşte Seyyid Şerif'in *ayna metaforu* tam olarak

[226] Hatibzâde, **Hâşiye alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, vr. 204a-204b.
[227] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 20.

burada açıklayıcı olmaktadır. Seyyid Şerif *Mir'âtiyye* ve *Harfiyye* risâlelerinde ayna metaforunu kullanarak *kasıtlı ve bizâtihi* mülâhaza ile hükmün imkânı arasındaki ilişkiyi incelemiştir.[228] Ona göre bir şeyi *kasıtlı ve bizâtihi* mülâhaza etmekle onu böyle olmadan mülâhaza etmek arasında fark vardır. Aynaya bakan bir kimse parlak bir cisim olarak aynanın kendisine *kasıtlı ve bizâtihi* yönelebildiği gibi onun içindeki surete de *kasıtlı ve bizâtihi* yönelebilir. İkinci durumda aynanın kendisi de mülâhazanın içerisinde yer almasına rağmen bu mülâhaza aynanın kendisi hakkında bir hüküm vermeye, mesela hangi geometrik şekle sahip olduğuna dair bir yargıda bulunmaya yetmemektedir.[229] Benzer bir şekilde akıl da bir şeyi *kasıtlı ve bizâtihi* mülâhaza etmedikçe onu bir hükme konu kılamaz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla mülâhaza delili Seyyid Şerif'e ait orijinal bir delildir. Seyyid Şerif'ten önce mâhiyetin arazîlerden ayrışması izah edilirken mülâhazadaki farklılıklardan yararlanılmışsa da yapılan izahlar örnekler üzerinden yürütülmüş ve bir delil inşa etme seviyesine ulaşmamıştır.[230] Seyyid Şerif ise örneklerin hususiliğinden çıkarak ayrışmayı bütün mâhiyetlerin bütün arazîlerine şâmil olacak şekilde genelleştiren bir delil inşa etmiştir. Böylece mâhiyet düşüncesinin nazarî temelleri daha kuşatıcı bir boyutta tahkim edilmiştir.

İttısâf Delili: Bu delilin iki mukaddimesini gene Seyyid Şerif'in ibarelerinden hareketle şu şekilde tertip edebiliriz:

---

[228] Seyyid Şerif Cürcânî, **Risâletü'l-mir'ât**, Ayasofya 4868, vr. 43-45; "Risâle fî Tahkîk-i ma'ne'l-harf" ("Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Risâle fî tahkīk-i ma'ne'l-harf Başlıklı Risâlesinin Tahkikli Neşri" içinde), thk. Sahip Aktaş, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 40 (2018): 69-93, s. 83-88. Ayrıca bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 217-219; **Minhüvât alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, c. 2, s. 218. Seyyid Şerif'in tanımın imkânı bağlamında ayna metaforunu kullanması ile ilgili olarak bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 113.

[229] Cürcânî, **Risâletü'l-mir'ât**, vr. 43; "Risâle fî Tahkîk-i ma'ne'l-harf", s. 83-84.

[230] Seyyid Şerif'in mülâhaza deliline en yakın anlatım İbn Sînâ tarafından ortaya konulmuştur. Râzî'nin *Mebâhis*'teki anlatımında da belli bir temas varsa da İbn Sînâ'daki seviyede değildir. Bk. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 201; Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 139-140. Çelebi, İbn Sînâ'nın *Şifa*'sından mülâhaza delilindeki temel manayı ihtiva eden bir ibare nakletmiştir. Biz bu ibareyi veya ona yakın bir lafzı *Şifâ*'da tespit edemedik. Çelebi'nin onu manen nakletmiş olması muhtemeldir. *Şifâ*'nın *İlâhiyât*'ında az önce atıf yaptığımız yerde "mülâhaza" kelimesi yerine "nazar" kelimesinin kullanıldığı ve bir mâhiyetin arazîlerden ayrışmasının izah edildiği bir anlatım bulunmaktadır. Ancak bu anlatımda insan örneği üzerinden izah yapıldığı gibi ikinci bir mülâhazaya ihtiyaç duyma, temel bir husus olarak yer almamaktadır.

1. Herhangi bir arazî, mâhiyetin kendisi veya ona dâhil olan bir şey olsaydı, mâhiyetin o arazînin zıddıyla muttasıf olması mümkün olmazdı.
2. Ancak mâhiyetin o arazînin zıddıyla muttasıf olması mümkündür.

Netice: Hiçbir arazî, mâhiyetin kendisi veya ona dâhil olan bir şey değildir.[231]

Birinci mukaddimedeki telâzüm (gerektirme) iki zıt vasfın bir mâhiyette aynı anda bulunamamasına dayanmaktadır. Zira bir arazînin mâhiyetin kendisi veya cüzü olması takdirinde mâhiyetin olduğu her yerde bu arazînin de olması gerekmektedir. Çünkü bir şeyin kendisinden veya cüzünden ayrılması tasavvur edilemez. Bu durumda eğer ki mâhiyet bu arazînin zıddıyla muttasıf olabilseydi iki zıddın aynı mahalde toplanması şeklinde bir imkânsızlık ortaya çıkardı. Mesela insan mâhiyetinin bir arazîsi olarak *bir olma* vasfı, onun zıddı olan *çok olma* vasfı ile aynı anda bulunamaz. Ortada ya *bir* insan vardır ya da birden *çok* insan vardır. Şayet *bir olma* arazîsi insan mâhiyetinin kendisi veya bir cüzü olsaydı insan küllîsinin birden *çok* insana sâdık olması mümkün olmazdı. Çünkü insan mâhiyetinin olduğu her yerde bu mâhiyetin kendisi veya bir cüzü olarak *bir olma*nın da burada bulunması ve zıddı olan *çok olma* ile bir araya gelememesi gerekirdi. Başka bir ifadeyle her zaman sadece *bir* tane insanın var olması gerekirdi.

Delilin ikinci mukaddimesi ise bir mâhiyetin herhangi bir arazînin zıddıyla muttasıf olmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Yukarıdaki örneğe bakacak olursak insan mâhiyetinin *çok olma* arazîsi ile de muttasıf olabildiğini görmekteyiz. Yani *çok* sayıda insandan söz edebilmekteyiz. Halbuki *bir olma* arazîsi insan mâhiyetinin kendisi veya cüzü olsaydı hep *bir* tane insanın olması gerekecekti. O halde *bir olma*, mâhiyetin kendisi veya onun bir cüzü değildir.

[231] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 21; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 247.

Delilde geçen *imkân* kavramı Siyâlkûtî'ye göre *aklî imkânı* ifade etmektedir. Siyâlkûtî'nin ittısâftaki aklî imkândan kastı ise aklın genel manada *tasavvur* edebilme durumudur. Buna göre bir mâhiyet ister *lâzım* ister *ayrık* olsun herhangi bir arazî olmadan tasavvur edilebilir, ancak cüzü olmadan tasavvur edilemez.[232] Bu husus mâhiyetin arazîlerden ayrıştığını, yani arazîlerin mâhiyetin kendisi veya cüzü olmadığını göstermektedir.

İtiraz: Bu delil *mâhiyetin lâzımı* türündeki arazîleri kapsayamamaktadır. Zira bir mâhiyetin bu tür arazîlerin zıtlarıyla muttasıf olması mümkün değildir.

Bu itirazı bütün muhaşşîler sarahaten veya işâret yoluyla dile getirmişlerdir.[233] İtiraz aslında delilin ikinci mukaddimesine yönelik bir *men'*dir. Onun tümel bir önerme olarak doğruluğunu *men'* etmektedir. Zira ikinci mukaddime mâhiyetin "herhangi bir arazînin" zıddıyla muttasıf olabileceğini söylemekle tümel bir önerme olmaktadır. Bununla birlikte dört sayısının mâhiyeti açısından "çift olmak" bir arazî olmasına rağmen dördün "teklik" ile muttasıf olması mümkün değildir.

Çelebi bu itirazı kabul etmiş, ancak Seyyid Şerif'in bu delildeki kastının mâhiyetin lâzımları dışındaki arazîler olduğunu söylemiştir.[234] Şirvânî de itirazı makbul görmüş, hatta onu mâhiyetin lâzımları ile sınırlamayıp mâhiyetin mütekâbil arazîlerle muttasıf olamadığı bütün durumlar için geçerli görmüştür.[235]

---

[232] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 21.

[233] Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 22; Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 74b; Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, Ragıp Paşa 758, vr. 17a; Adana İl Halk Kütüphanesi 120, vr. 19a-19b; Carullah 1383, vr. 79b-80a (Bundan sonra Mirzacan hâşiyesinde aksi belirtilmedikçe Ragıp Paşa nüshasına atıf yapılacaktır.); Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 21; Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 64-65.

[234] Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 22.

[235] Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 74b. İttısâf delili farklı lafızlarla Tûsî'nin *Tecrîd*'inde de geçmektedir (Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 246). Devvânî, Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *Tecrîd* şerhi üzerine yazdığı *Hâşiye-i kadîme*'de bu itirazı yerinde görmüş ve ayrışma meselesinde örnek üzerinden tembihle yetinmenin daha doğru olduğunu söylemiştir. Bk. Celâleddin ed-Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid** (**Şerhu Tecrîdi'l-akâid** içinde), thk. Muhammed Hüseyin ez-Zâri'î er-Rıdâyî, Kum, Râid Yayınevi, 1393, c. 1, s. 396.

Mirzacan ise itirazı takrir ettikten sonra üç tane cevap ihtimali zikretmiş ve ilk ikisini sorunlu görmüştür. Seyyid Şerif'ten yaptığı bir alıntı üzerine inşa ettiği üçüncü cevap ise ona göre itirazı def edebilmektedir. Bu cevaba göre delilde geçen "zıddıyla muttasıf olma" ifadesinden kasıt *tasavvur* açısından imkândır. Mâhiyetin ona ilişen lâzımları olmadan tasavvur edilmesi mümkündür. Böyle bir durumda "tasavvur edilen" (*mutasavver*) her ne kadar imkânsız olsa da tasavvurun kendisi mümkündür. Örneğin dördün "çift olmama" ile muttasıf olma durumunu ele alalım. Böyle bir durumda her ne kadar tasavvur edilen şey imkânsız olsa da tasavvur etmenin kendisi mümkün bir şeydir. Bu imkân bütün arazî türleri için geçerlidir. Ancak mâhiyetin zatı ve zatîleri söz konusu olduğunda hem *tasavvur* hem *tasavvur edilen* (*mutasavver*) açısından bir imkânsızlık vardır. Örneğin insanın "canlı olmama" ile muttasıf olması hem tasavvur edilenin zatı açısından hem de tasavvurun kendisi açısından imkânsızdır.[236] Tasavvur-mutasavver ayrımının arazîler ve zatîler için farklı suretlerde tezâhür etmesi aslında mâhiyeti kendisi kılanın zatîler olduğunu ve arazîlerin mâhiyete dâhil olmadığını göstermektedir. Nitekim Mirzacan'ın Seyyid Şerif'e isnat ettiği nakilde bu durum açık bir şekilde ifade edilmektedir: *"Zatînin yokluğu aynıyla zatın yokluğu demektir. Bir şeyin kendisinden ayrıldığını tasavvur etmek imkânsızdır. Arazîlerde ise durum böyle değildir"*.[237] Bu nakilden ve Mirzacan'ın cevabından çıkan en önemli sonuç, bir şeyin mâhiyetin parçası olup olmadığının nasıl bilineceğidir. Başka bir tabirle şeye özdeşliği ve aynılığını neyin verdiğine dair ölçüttür. Bu ölçüt tasavvurun imkânı veya imkânsızlığıdır. Mâhiyet bir şey olmadan tasavvur edilebiliyorsa o şey mâhiyete dâhil olmayan bir arazîdir.

Siyâlkûtî ise itiraza ve cevaba işâret edecek şekilde delili şerh etmiş ve şerhinde Mirzacan'ın tahliline mutabık bir şekilde tasavvur-mutasavver

---

[236] Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 17a. Seyyid Şerif'te tasavvur-mutasavver ayrımı için bk. Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ**, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, c. 1, s. 260.

[237] Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, Ragıp Paşa 758, vr. 17a; Adana İl Halk Kütüphanesi 120, vr. 19a-19b; Carullah 1383, vr. 79b-80a. Carullah nüshasında bu naklin geçtiği hâşiye ana çerçevedeki diğer hâşiyelerin arasında gelmeyip vr. 79b'nin hâmişine yazılmıştır.

ayrımına gitmiştir.[238] Mir Zâhid de Mirzacan'a benzer bir cevap vermekle birlikte problemi mâhiyet mertebesi ile çözüme kavuşturmuştur. Mir Zâhid'e göre mâhiyet mertebesi, *min haysü hiye* olarak itibar edilen mahiyetin kendisinden ibarettir.[239] Delildeki "ittısâfın imkânı" ile kast edilen, *min haysü hiye* mâhiyete kıyasla imkândır. Bu durumda bir mâhiyetin lâzımının zıddıyla muttasıf olması her ne kadar vâkıaya (الواقع) ve mevcut olmasına kıyasla mümkün değilse de mâhiyet mertebesine kıyasla mümkündür. O halde mâhiyetin lâzımları açısından delilin geçerli olmadığını iddia etmek doğru değildir. Seyyid Şerif'in bu delili mâhiyetin lâzımlarındaki lüzûmun ancak vücûd itibariyle gerçekleşmesi üzerine mebnidir. Bu görüşe göre bir mâhiyet ancak haricî veya zihnî vücuttan biri ile mevcut olması takdirinde lâzımlarını iktiza eder.[240] Mâhiyet sırf mâhiyet olması hasebiyle vücuttan bağımsız olarak herhangi bir şeyi iktiza etmez. Nitekim Seyyid Şerif ittısâf delilinin neticelerinden biri olarak şunu zikretmiştir: *"Mâhiyet, mütekâbil arazîlerden herhangi bir şeyi hususi olarak iktizâ veya istilzâm etmez."*[241] Seyyid Şerif bu görüşüyle Taftazânî'nin mâhiyetin lâzımlarına dair düşüncesine karşı çıkmaktadır. Taftazânî'ye göre mesela "çift olma" arazîsi, vücuttan bağımsız olarak dördün mâhiyetinin bir lâzımıdır. Dört, bu lâzımı *min haysü hiye* olarak iktiza ve istilzâm eder.[242] Siyâlkûtî, Seyyid Şerif'i destekleyerek Taftazânî'nin bu görüşünün tamamen yanlış olduğunu, aksi takdirde mâhiyetin adem halinde de lâzımları iktiza edeceğini söylemiştir.[243] Halbuki daha önce geçtiği üzere ona göre ma'dûmdan kendisi dâhil her şey olumsuzlanabilir. Hiçbir şey ma'dûmun lâzımı olamaz.[244]

[238] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 21.
[239] Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 63.
[240] Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 64-65.
[241] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 21-22.
[242] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd,** c. 1, s. 97.
[243] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 21.
[244] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18.

1.2.3. Cüzlerden Ayrışma

Bir mâhiyet kendisini oluşturan cüzlerden biri değildir. Bu yargı çok açık gibi görünmesine rağmen Seyyid Şerif'e göre *aklî cüzler*[245] söz konusu olduğunda aynılığın mutlak manada ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Zira ona göre bir mâhiyetin aklî cüzleri, hâriçteki bulunuşu itibariyle mâhiyetin aynısıdır.[246] Yani bu cüzler mâhiyet, varlık ve *ca'l* (جعل) açısından hâriçte bütünün aynısıdır. Mâhiyetin bu tür cüzlerden ayrışması ancak zihinde vuku bulmaktadır.[247] Örneğin insan mâhiyeti "canlı" ve "düşünen" şeklinde iki tane aklî cüzden oluşmaktadır. Ancak bunlar hâriçte bütünü oluşturan iki tane mevcut olarak var olmamaktadır. Hâriçte insan mâhiyetinin bir ferdi olarak mesela Zeyd vardır. Zeyd hem insan hem canlı hem de düşünendir. Hâriçte bir insanın var olması, canlı diye bir mevcudun düşünen diye bir mevcutla bir araya gelip de insan mâhiyetini oluşturması şeklinde gerçekleşmemektedir. Hâriçte insan, canlı ve düşünen şeklinde bir çokluk bulunmamaktadır. Ayrışma sadece zihinde olmaktadır.[248] Bu durumda hem *aklî* hem *hâricî* cüzlerin mâhiyetten ayrıştığını daha dikkatli bir şekilde ifade etmek gerekmektedir. Seyyid Şerif bu minvalde bütün cüz türlerinin mâhiyetten olumsuzlanmasının (*selb*) anlamını izah ederken mâhiyete dâhil olan bir cüzün "ona dâhil olması itibariyle" mâhiyetin kendisi olmadığını söylemiştir.[249]

Seyyid Şerif'in cüzlerin ayrışmasına dair bu tedkiki parça-bütün ayrışmasının zihin ve hâriç denilen varlık sahaları açısından farklı olabileceğini göstermektedir. Nitekim ona göre hâriçteki bir varlık idrake

---

[245] *Aklî cüzler* veya başka bir ismiyle *mahmûl cüzler* nev'e nazaran cins ve fasıl gibi cüzlerdir. Bu cüzlerin mukâbilinde *hâricî cüzler* veya başka bir ismiyle *mahmûl olmayan cüzler* gelir. Örneğin cismin mâhiyetine nazaran madde ve suret onun hâricî cüzleridir. Bk. İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 267-271; Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 425. Aklî ve hâricî cüzler bahsi ikinci bölümde **2.1.1**'de gelecektir.

[246] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 22; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 246.

[247] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 70; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 269-270.

[248] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 65. Çelebi, aklî cüzün aynılığının *ca'l* itibariyle olduğunu söyledikten sonra bir tembihte bulunmaktadır. Ona göre buradaki aynılıktan kasıt, mesela türsel mâhiyetin bir cüzü olması itibariyle cinsin nev'in aynısı olması değildir (Bk. Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 22).

[249] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 22; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 246.

konu olduktan sonra zihinde aklî cüzlere sahip olabilir. Ancak bu aklî cüzlerin hâriçte var olması zorunlu değildir.[250] Seyyid Şerif'te bu durum nesnenin özdeşliğine aykırı değildir. Onun bu görüşü tabiî küllîlerin hâriçteki varlığına dair üçüncü bölümde ele alacağımız düşüncesiyle yakından irtibatlıdır.

Bir şeyin cüzleri zihin ve hârice göre farklılaşabiliyorsa özdeşliğin hangisine göre tespit edileceği sorusu gündeme gelebilir. Ancak Seyyid Şerif'in zihinde veya hâriçte var olmayı dahi mâhiyetin arazîlerinden saydığını hatırlarsak bir mâhiyeti kendisi kılan şeyin onun nerede var olduğundan bağımsız olarak ele alınması gerektiğini çıkarabiliriz. Mir Zâhid ise bir adım daha öteye gitmiş ve mahiyet mertebesinde aynılık ve farklılığın dahi söz konusu edilemeyeceğini söylemiştir.[251]

1.3. Mâhiyetin Tasnifi

Mâhiyet farklı açılardan birçok taksime tabi tutulmuştur. Bu taksimlerdeki ince itibarlara göre bir mâhiyetin aldığı isimler birbirleriyle karışabilmektedir. O yüzden kavramların çok dakik bir şekilde tanımlanması ve ayrıştırılması gerekmektedir.

1.3.1. Mâhiyetin Üç İtibarı: Mutlak, Mukayyet ve Soyut Mâhiyet

Bir mâhiyet kendisine ilişen arazîlere nispetle üç farklı itibara sahiptir ve bu itibarlara göre üç farklı isim almaktadır:

1. **Mukayyet Mâhiyet:** Arazîlerin varlığı ile kayıtlanmış mâhiyet.
2. **Soyut Mâhiyet:** Arazîlerin yokluğu ile kayıtlanmış mâhiyet.
3. **Mutlak Mâhiyet:** Arazîlerin varlığı veya yokluğu ile kayıtlanmamış olan mâhiyet.[252]

---

[250] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250-251.

[251] Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 66.

[252] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 25-26; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 168; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250. Seyyid Şerif'ten önce mâhiyetin üç itibarını farklı ifade ve anlatımlarla ele

(1) Birinci itibara göre mâhiyet kendisine ilişen arazî vasıfların varlığı ile kayıtlanmıştır. Bu durumdaki mâhiyete *mahlût mâhiyet* (الماهيـة المخلوطـة) veya *bir şeyle şartlı mâhiyet* (الماهيـة بشـرط شـيء) denir.[253] *Mahlût* kelimesi ḫa-la-ṭa (خَلَطَ) kökünden gelen bir sıfattır. Bir şeyin *mahlût* olması, kendisine başka bir şeyin karışması, ilişmesi veya eklenmesi anlamına gelmektedir. Kelimenin buradaki ıstılâhî anlamı ise arazîlerin mâhiyete ilişip eklenmesi cihetiyle mâhiyetin arazîlerin varlığı ile *mukayyet* olması, yani onlarla kayıtlanmış olmasıdır. Mâhiyetin bu itibarını biz bundan sonra *mukayyet* kavramı ile karşılayacağız.[254] Mukayyet mâhiyetin bir diğer ismi olan *bir şeyle şartlı mâhiyet* tabirindeki isimlendirme vechi ise gayet açıktır. *Bir şeyle şartlı* (بشـرط شـيء) ifadesi "bir şeyin varlığı şart koşulmuş olan" demektir. Mukayyet mâhiyette en az bir arazînin varlığı şart koşulmakta ve mâhiyet bu arazînin varlığı ile kayıtlanmış olarak itibar edilmektedir. Örneğin hâriçteki bir mevcut olarak Zeyd, insan mâhiyetinin muayyen bir misdâkıdır. Zeyd'i Zeyd şeklinde muayyen ve müşahhas bir insan yapan arazîler bulunmaktadır. İnsan mâhiyeti bu arazîlerle beraber itibar edilmesi durumunda mukayyet mâhiyet olmaktadır. Keza varlık veya yokluk, birlik veya çokluk şeklinde herhangi bir arazînin kendisine ilişmesi durumunda da insan mâhiyeti mukayyet mâhiyet olmaktadır.[255]

(2) İkinci itibara göre mâhiyet kendisine ilişmesi düşünülebilecek bütün arazî vasıflardan soyutlanmış bir haldedir. Bu durumdaki mâhiyete *soyut mâhiyet* (الماهيـة المُجَرَّدَة) veya *bir şeyin olmamasıyla şartlı mâhiyet* (الماهيـة

---

alan bazı önemli metinler için bk. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 203-206; Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 141-142; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 41-42; Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 248; Beyzâvî, **Tavâli**, s. 83; Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 97-98; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 248-256; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 60; Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî (İbn Mübârekşâh), **Şerhu Hikmeti'l-'ayn** (Seyyid Şerif Cürcânî'nin **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**'ı ve Mirza Cân'ın hem şerh hem de Seyyid Şerif'in hâşiyesi üzerine olan hâşiyesi ile birlikte), Kazan, el-Matbaatu'l-Mîriyye, 1321/1904, s. 168; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 98.

253 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 26; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 248 ve 250.

254 *Mukayyet* kavramı (المُقَيَّدة) mâhiyetin bir kayıt ile kayıtlanmış olması anlamında gerek *umûr-ı âmme* bahislerinde gerekse diğer başka bağlamlarda yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Ayrıca Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te *takyîd* (*mukayyet* olma) kavramını, *ıtlâk* (*mutlak* olma, إطلاق) itibarının karşısındaki iki itibar arasında zikretmiş ve onu *tecrîd* (soyutlanmışlık) kavramının mukâbili olarak konumlandırmıştır. Buna göre mastar olarak üç itibar bulunmaktadır: *ıtlâk, takyîd* ve *tecrîd*. Bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250.

255 Mukayyet mâhiyetin hâriçteki varlığı meselesi üçüncü bölümde **3.1**'de ele alınacaktır.

بشـرط لا شـيء) denir.[256] *Soyut* kelimesi ile karşıladığımız *mücerred* (مُجَـرَّد) kavramı burada bütün arazîlerden soyutlanmış olmayı ifade etmektedir. Mâhiyetin bu itibarla düşünülmesi, onun hiçbir arazînin varlığı ile kayıtlanmamış olarak itibar edilmesini gerektirmektedir. Ancak bu durum tek başına *soyut mâhiyet* kavramındaki *soyutlanmışlık* (تجريـد) itibarı için yeterli olmamaktadır. Mâhiyetin ayrıca arazîlerin yokluğu ile hususi olarak kayıtlanmış bir şekilde itibar edilmesi de gerekmektedir. Bu itibarla mâhiyet gene kayıtlanmış bir mâhiyettir. Ancak buradaki kayıt, bütün arazîlerden hâli olma kaydıdır. Bu durum ikinci isimlendirmede daha rahat anlaşılmaktadır. *Bir şeyin olmamasıyla şartlı mâhiyet* (بشـرط لا شـيء) ifadesi "her şeyin yokluğu şart koşulmuş olan" demektir. Soyut mâhiyette bütün arazîlerin yokluğu şart koşulmakta ve mâhiyet bu arazîlerin yokluğu ile kayıtlanmış olarak itibar edilmektedir. Örnek olarak gene insan mâhiyetini düşünebiliriz. Bu mâhiyet bütün arazîlerden soyutlanmış bir şekilde en azından zihin vasatında bulunabilirse soyut mâhiyetin bir örneği olacaktır. Ancak böyle bir bulunuşun imkânı, konuyu ele alan düşünürler tarafından ciddi bir tartışmaya açılmıştır. Bu tartışmaya göre de soyut mâhiyetin var olup olmadığına dair farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Seyyid Şerif bu meseleyi mantık, ontoloji ve epistemolojinin sınır durumlarını ilgilendiren mevzular olarak *mutlak ma'dûm* ve *mutlak meçhul* paradokslarına bağlamıştır.[257] Gerek mezkûr tartışma ve görüşler gerekse Seyyid Şerif paradokslar üzerinden yaptığı tahlil üçüncü bölümde "Soyut Mâhiyetin Zihindeki Varlığı" başlığında ele alınacaktır. Ancak burada soyut mâhiyet kavramının daha iyi aydınlatılması adına bütün arazîlerden soyutlanmış olmanın ne anlama geldiğini bir miktar incelemek gerekmektedir.

Bir mâhiyetin bütün arazîlerden soyutlanmış olması arazîler açısından küllî bir hüküm barındırmaktadır. Bu durumda arazîlerin farklı türlerini inceleyebiliriz. Arazîler farklı itibarlarla farklı taksimlere konu

[256] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 26; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 248 ve 250.
[257] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27-28; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 249.

edilebilmekle birlikte[258] mâhiyetin ontolojik mekânı açısından temelde ikiye ayrılmaktadır: *hâricî arazîler* ve *zihnî arazîler*.[259] Hâricî arazîler mâhiyete hâriçte ilişen arazîlerdir.[260] Zihnî arazî kavramında ise ihtilaf bulunmaktadır. Îcî'ye göre bir şeyin zihnî arazîsi, zihnin o şeyde bir kayıt olarak itibar ettiği arazîdir. Buna göre bir mâhiyetin zihinde bulunması ile birlikte kendisine ilişen bir arazî her ne kadar *nefsü'l-emrde* bu mâhiyete ilişmiş olsa da zihin onu bu mâhiyetin bir kaydı ve arazîsi olarak itibar etmediği sürece zihnî bir arazî değildir.[261] Yani bir şeyin mâhiyete zihin vasatında ilişmiş olması o şeyin zihnî arazî olduğu anlamına gelmemektedir.[262] Bu tespite göre bir mâhiyetin zihinde var olması, o mâhiyetin bir kaydı ve arazîsi olarak itibar edilmediği sürece zihnî arazî değildir.[263]

Zihnî arazî kavramının hangi arazîleri kuşattığına dair bu tür bir ihtilafın yanında soyut mâhiyet kavramında mâhiyetin sadece hâricî arazîlerden hâli olmasının yeterli olup olmadığında da farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bazı düşünürlere göre hâricî arazîler yeterli iken diğer bazısına göre yeterli değildir, soyut mâhiyetin zihnî arazîlerden de hâli olması gerekir.[264] Bu iki ihtilafa göre soyut mâhiyetin zihindeki varlığı tartışmalı olmuştur. Ancak tartışma sadece bu iki ihtilaf ile sınırlı değildir. Soyut mâhiyet kavramında hem hâricî hem de zihnî arazîlerden hâli olmayı şart koşmasına ve zihinde var olmayı zihnî arazîlerden addetmesine rağmen

---

[258] Mâhiyetten ayrılma imkânları açısından arazîler için yapılan bir taksim, mâhiyetin arazîlerden ayrışması bahsinde daha önce ele alındı. Bu taksim için bu bölümde **1.2.2**'ye bakınız.

[259] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27 ve 29; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 249; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169.

[260] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 28. Hâricî arazî kavramı ile ilgili başka muhtemel tefsirler için bk. Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 28;

[261] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 60; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 30.

[262] Mir Zâhid'e göre ise zihnî arazî bir şeye zihinde ilişen arazîdir. Bk. Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 68.

[263] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 60; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 29-30. Zihnî arazîye dair bazı ayrıntılı tartışmalar için bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 29; Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 79-80a.

[264] Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, Şehid Ali Paşa 1680, vr. 206b; Sirâceddin el-Urmevî, **Metâli'u'l-envâr**, vr. 19a; Beyzâvî, **Tavâli**, s. 83; İsfahânî, **Metâli'u'l-enzâr**, c. 1, s. 303; **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 249; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 168-169; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 60; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 28-29; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 249; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169.

zihnin tasavvur kâbiliyetini göz önüne alarak soyut mâhiyetin varlığına kâil olanlar da bulunmaktadır. Bu kimselere göre zihin bir mâhiyeti zihinde var olma arazîsi dâhil bütün hâricî ve zihnî arazîlerden soyutlanmış bir şekilde akledebilir.[265] Zihnin tasavvur kâbiliyeti de bu açıdan soyut mâhiyet kavramındaki soyutlamanın hakikatini ilgilendirmektedir.[266]

Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te *bir şeyin olmamasıyla şartlı mâhiyet* (الماهيــة بشــرط لا شــيء) kavramının literatürde iki farklı anlamda kullanıldığını tespit etmiştir. Birinci kullanım yukarıda açıkladığımız soyut mâhiyet kavramını ifade etmektedir. İkinci kullanım ise mürekkep bir mâhiyetin cüzü ve maddesi anlamındaki kullanımdır.[267] Bu kullanım *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta ikinci bir kullanım olarak hususi bir şekilde tayin edilmese de cins ve fasıldan mürekkep olan mâhiyetin cüzleri incelenirken *Hâşiye-i Tecrîd*'tekine benzer bir şekilde tefsir edilmiştir. Bu tefsire göre bir aklî suret, başka bir surete eklenmesi takdirinde bir bütünün iki farklı cüzünden birini oluşturacak şekilde mülâhaza edilebilir. Örneğin bu tür bir mülâhaza ile alınan "canlı" sureti gene bu tür bir mülâhaza ile alınan "düşünen" suretine eklendiğinde üçüncü bir mâhiyet olarak insan mâhiyeti terekküp eder. Burada her bir suret mürekkep mâhiyetin cüzü ve maddesi olmakta ve hiçbiri diğerine yüklem yapılamamaktadır.[268] Bu sahnede "canlı" ve "düşünen" şeklindeki mâhiyetlerden her biri *bir şeyin olmamasıyla şartlı mâhiyet* kavramının ikinci kullanımına örnek olmaktadır.

(3) Üçüncü itibara göre ise mâhiyet hiçbir arazînin varlığı veya yokluğu ile kayıtlanmamıştır. Bu durumdaki mâhiyete *mutlak mâhiyet* (الماهيــة المُطْلَقــة),[269] *şartsız mâhiyet* (الماهيــة لا بشــرط شــيء),[270] *kendisi olması açısından*

---

[265] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 60; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27-28; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 249.

[266] Zihnin tasavvur kâbiliyetine ilişkin incelemeler üçüncü bölümde **3.3**'te ele alınacaktır.

[267] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 248-249 ve 277-278.

[268] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 67-68; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 248 ve 277-278. *Hâşiye-i Tecrîd*'teki tefsirde farklı ifadeler kullanılmış ve mesele biraz daha ayrıntılı açıklanmıştır. Bununla birlikte Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki veciz ibaresinde *bi-şarti-la-şey* kavramının söz konusu ikinci kullanımında sözlük anlamıyla olan münâsebeti göstermeye çalışmıştır. O, bu gayeyle "tek başına bir suret olarak alınması itibariyle" (بشرط أنها صورة على حدة) şeklinde *Hâşiye-i Tecrîd*'te olmayan bir ifade kullanmıştır.

[269] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 30; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250.

mâhiyet (الماهية من حيث هي هي)[271] veya *tabiî küllî* (الكلي الطبيعي)[272] denir. *Mutlak* kavramı (المُطْلَق) ṭa-la-qa (طَلَقَ) kökünden gelmekte olup kelime anlamı olarak salınmış, serbest bırakılmış demektir. Buradaki ıstılâhî kullanımı ise "herhangi bir kayıttan azade olan, bir kayıtla kayıtlanmamış olan" demektir. *Şartsız mâhiyet* isimlendirmesindeki *şartsız* (لا بشرط شيء) tabiri de buna yakın bir anlam vermektedir. Bu tabir "herhangi bir şeyin varlığı veya yokluğu şart koşulmamış olan" demektir. *Kendisi olması açısından* (من حيث هي هي) tabiri ise bir şeyin başka bir mülâhazaya konu olmaksızın sadece kendindeki hâlini ifade eder. Bu ıstılâhî anlamlara göre bir mâhiyet herhangi bir arazînin kendisine ilişmiş veya ilişmemiş olması dikkate alınmaksızın itibara alınıyorsa mutlak mâhiyet olmaktadır.[273] Örneğin insan mâhiyeti herhangi bir arazî ile beraber veya ondan hâli olarak düşünülmeksizin, hatta herhangi bir arazînin bile hatıra gelmediği bir surette sadece kendindeki haliyle tasavvur edilebilir. İnsanın sadece insan olma cihetinden itibar edildiği bir durumda insan mâhiyeti mutlak mâhiyet olmaktadır.[274] Mutlak mâhiyetin arazîlerin varlığı veya yokluğu ile kayıtlanmamış olması mâhiyetin bütün arazîlerden soyutlanmış olarak itibar edildiği anlamına gelmemektedir. Zira böyle bir itibar, ikinci kısımda ele aldığımız soyut mâhiyetin mefhumunu vermektedir. Arazîlerin varlığı veya yokluğu ile kayıtlanmamış olmak, arazîlerin yokluğu ile kayıtlanmış olmaktan farklı bir mefhumdur. Başka bir tabirle kayıtlanmışlığın yokluğu (لا بشرط شيء), yokluk ile kayıtlanmış olmaktan (بشرط لا شيء) farklıdır. *Şartsız* olmak yahut *bir şeyle şartlı*

---

[270] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 30; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 248 ve 250.

[271] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 31; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250.

[272] Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 248; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 249. *Tabiî küllî* kavramının mutlak mâhiyet anlamında kullanılmasına dair ayrıntılı bir inceleme için bk. İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 255-256; Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 255-256. *Tabiî küllî* mefhumunun mutlak mâhiyet mefhumu ile özdeş olup olmadığına dair tartışma için üçüncü bölümde **3.2**'ye bakınız.

[273] Seyyid Şerif'e göre mâhiyet lafzına sıfat olarak getirilen "mutlak" veya "kendisi olması açısından" şeklindeki ifadeler mâhiyeti kayıtlanmamışlık (*ıtlak* veya *adem-i takyîd*) durumu ile kayıtlamak için getirilmemiştir. Aksine bu ifadeler mâhiyetin kayıtlanmamış olduğunu beyan etmek için getirilmiştir. Bu ifadelerin dil seviyesinde ek bir unsur (zâit) olarak bulunması, asıl maksat olan mâhiyetin kendi mefhumunda bir fazlalık olarak itibar edilmesini gerektirmemektedir. Bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250.

[274] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250. Mutlak mâhiyetin hâriçteki varlığı meselesi üçüncü bölümde **3.1**'de ele alınacaktır.

olmamak, *bir şeyin olmamasıyla şartlı* olmaktan daha geneldir. Birincisi mutlak mâhiyetin, ikincisi soyut mâhiyetin mefhumudur.

Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta mâhiyetin üç itibarını farklı bir bağlamda daha incelemeye konu kılmıştır. Bu bağlam bir mâhiyetin cins ve fasıl gibi aklî cüzlerinin nasıl olur da zihinde ayrışıp hâriçte ayrışmadığı ile ilgilidir. Seyyid Şerif burada mâhiyet kavramı yerine *aklî suret* kavramını kullanarak "canlı" ve "düşünen" gibi aklî suretlerin üç farklı itibarla mülâhaza edilebildiğini söylemektedir. Bu itibarlar *bir şeyle şartlı* (بشـرط شـيء), *bir şeyin olmamasıyla şartlı* (بشـرط لا شـيء) ve *şartsız* (لا بشـرط شـيء) şeklindedir.[275] Ancak buradaki *bir şeyin olmamasıyla şartlı* kavramı soyut mâhiyetin itibarını ifade etmek için kullanılmamıştır. Bu kavram soyut mâhiyet bahsinde açıklandığı üzere Seyyid Şerif'in tespitine göre iki farklı anlamda kullanılmaktadır. Aklî cüzler bağlamındaki kullanım cüz ve maddeyi ifade etmek için yapılan ikinci kullanımdır. Üç itibar meselesinin bu ikinci versiyonunda[276] mâhiyetin üç itibarı daha hususi cihetlere yoğunlaşılarak ele alınmaktadır. Burada bir mâhiyetin cins veya fasıl olduğu zamanki farklı üç itibarı irdelenmektedir. Bu itibarlar vasıtasıyla cins ve faslın zihindeki terekkübünün, yüklemlemenin (*haml*) sıhhatine mani olmadığı gösterilmektedir.[277]

Mâhiyetin üç itibarını ortaya koymak bir *taksim* işlemi yapmak değildir. Başka bir tabirle bu itibarları temyiz etmek mâhiyeti üçe taksim etmek anlamına gelmemektedir.[278] Seyyid Şerif bu hususun üzerinde özellikle durmaktadır.[279] Zira bu itibarların her birinin *mâhiyet* çatısı altında farklı bir *kısım* olarak alınması durumunda *çatı* (*maksim*/مَقْسِم) olarak *mâhiyet* mefhumunun, üç kısımdan biri olan mutlak mâhiyetin mefhumu ile aynı olması gerekecektir. Çünkü bir taksime konu olan çatı kavramın *mutlak*

[275] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 67-68.

[276] Bu versiyon *Hâşiye-i Tecrîd*'te de detaylı bir şekilde izah edilmektedir. Bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 277-278.

[277] Ayrıntılar için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 67-68; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 277-278.

[278] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 25; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 25; Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 77b.

[279] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 249-250.

olarak alınması, yani kısımlardaki kayıtların varlığı veya yokluğu ile kayıtlanmamış olması gerekmektedir. Ancak çatı olan mâhiyet kavramının *mutlak* olarak alınması durumunda *mutlak mâhiyet* kavramına ulaşılmaktadır. Bu durumda da bir şeyin kendisine ve başkasına taksim edilmesi şeklinde bir problem ortaya çıkmaktadır. Halbuki sahih bir taksim işlemi sırasında kısımların çatıdan daima farklı ve mutlak olarak daha hususi olması (أَخَصُّ مُطْلَقـا) gerekmektedir.[280] Taksimin mâhiyetine dair böyle bir hususun dolayı Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bu meseleyi mâhiyetin üçe taksimi olarak yorumlamamış, "mâhiyetin itibarları" (اعتبـارات الماهيـة) şeklinde tasvir etmiştir.[281] *Hâşiye-i Tecrîd* ve *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da ise *itibar* (اعتبـار) kavramı yerine *hâl* (حـال) kavramını kullanmıştır.[282] Buna göre arazîlere kıyasla mahiyetin üç itibarı veya üç hâli vardır.

Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te üç itibar için *hâl* kavramını kullandığı yerde Râzî'nin *Mülahhas*'taki bazı ifadelerine ve Tûsî'nin *Tecrîd*'ine paralel bir şekilde arazîler için *itibar* (اعتبـارات) kavramını kullanmış ve mâhiyete ilişen arazîleri *itibarlar* olarak tefsir etmiştir.[283] Bu tefsir hem itibar kavramının daha geniş bir kullanımını göstermekte hem de onun anlam dünyasını daha fazla aydınlatmaktadır. Zira bir mâhiyet kendisine ilişebilen her bir arazîye göre farklı bir itibara konu olabilmektedir. Arazîlerin bütünü açısından mâhiyetin farklı itibarları (üç hâl) düşünülebileceği gibi her bir arazî açısından da farklı itibarlar tasavvur edilebilmektedir. İtibar kavramını bu iki perspektifle ele aldığımız zaman mâhiyetler olarak şeylerin veya nesnelerin özdeşliklerine dair önemli birçok

---

[280] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250. Taksimin mâhiyetine dair bazı mühim tahliller için atıf yapılan yere müracaat ediniz. Ayrıca *hakikî* ve *itibârî* taksimlerin nasıl yapıldığına dair bk. Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 250.

[281] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 25.

[282] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 168. İbn Sînâ mâhiyetin itibarları için itibar kavramı ile birlikte *nazar* (نظر) kavramını da kullanmıştır (**eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 201, 203 ve 204). Râzî sadece itibar kavramını kullanırken (**el-Mebâhis**, c. 1, s. 142; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 42) Tûsî *Tecrîd*'te bu kavramı farklı bir şekilde kullanmıştır. O, küllî kavramını izah ederken her akledilen mâhiyet için *mantıksal küllî, tabiî küllî* ve *aklî küllî* şeklinde üç itibarın var olduğunu söylemiştir (**Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 248). Mâhiyet ve küllî ilişkisi üçüncü bölümde **3.2**'de ele alınacaktır.

[283] Râzî, **el-Mülahhas**, c. 2, s. 41; Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 246; Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250.

netice elde edilebilir. Üç hâl perspektifine göre mutlak mâhiyet, yani *kendisi olması açısından* mâhiyet, nesnenin ontolojik özdeşliğini idrak etmemizi mümkün kılar. Bu imkânın en uç sınırı ise soyut mâhiyetin zihinde bulunuşuna dair tartışmalar içerisinde şekillenmektedir.[284] Üç hâl perspektifinin son kategorisi olarak mukayyet mâhiyet ise özdeşliğin biraz bulanıklaştığı diğer uca işaret etmektedir. Mâhiyet burada arazîlerle beraber idrak edilmektedir. Ancak buradaki bulanıklık ikinci perspektifte her bir arazînin mâhiyetin farklı bir itibarı olarak değerlendirilmesi üzerinden aşılmaya çalışılmaktadır. Bir mâhiyet farklı önermelerde farklı yargılara konu olsa da itibar farklılıkları mevzunun aynılığına dair oluşabilecek bir tereddüdü bertaraf etmektedir. Böylece yargı zemini açısından *aynı* şeye yönelmek ve dil zemini açısından *aynı* şeye işaret etmek mümkün hale gelebilmektedir. Burada itibar farklılıkları üzerinden epistemolojik ve semantik özdeşliğin şartları da bir miktar teorize edilerek *aynı* şey hakkında konuşmak mümkün kılınmaya çalışılmaktadır. Nitekim mâhiyetin arazîlerden ayrışmasını ispat eden mülâhaza delilinde de özdeşlikle ilgili bu hususa temas edilmiş ve yargı mertebesinde oluşan bazı farklılıkların özdeşliği ortadan kaldırmadığına vurgu yapılmıştır.[285]

1.3.2. Basit ve Mürekkep Mâhiyet

Mâhiyetler cüzlere sahip olup olmamalarına göre *basit* ve *mürekkep* şeklinde ikiye ayrılmaktadır.[286] Mürekkep mâhiyetler birden çok parçanın birleşmesiyle oluşmuş mâhiyetlerdir. Basit mâhiyetler ise aksine yalın bir halde olup fiilî olarak parçalardan oluşmuş değillerdir.[287] Örneğin evin mâhiyeti mürekkep bir mâhiyettir. Çatı ve duvarlardan oluşmaktadır. Noktanın mâhiyeti ise basit olup parçalardan mürekkep değildir.[288] Bir

---

[284] Bu tartışmalar üçüncü bölümde **3.3**'te gelecektir.

[285] Mülâhaza delili için bu bölümde **1.2.2**'ye bakınız.

[286] Bu ayrım için ayrıca bk. Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 142; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 42-43; Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 256; Beyzâvî, **Tavâli**, s. 84; Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 99; **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 123; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 257-258; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 61; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 102.

[287] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 32.

[288] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 4, s. 32; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 273.

mâhiyetin *bilkuvve* parçalara sahip olması, yani bölünmeye kâbil olması, onun basitliğine aykırı değildir. Basit olmakta önemli olan *bilfiil* parçaların olmamasıdır. Buna göre doğru, yüzey ve geometrik cisim her ne kadar bölünmeye kâbil olsalar da basit mâhiyetler olmaktadırlar. Çünkü bu mâhiyetler bilfiil parçalardan oluşmamaktadır.[289]

Basit ve mürekkep kavramlarının bu temel kullanımları birbirlerine tamamen zıt anlamlar barındırmaktadır. *Hakikî basit* ve *hakikî mürekkep* denilen bu kullanıma göre bir mâhiyet ya basit ya mürekkep olur. Ancak basit ve mürekkebin izâfî kullanımları da vardır. *İzâfî basit* mâhiyet, kendisi parçalara sahip olsa da olmasa da mürekkep bir mâhiyetin cüzü konumunda bulunan mâhiyettir. Bu tür bir mâhiyet parçası olduğu bütüne kıyasla izâfî basit olmaktadır. İzâfî basit mâhiyetin mukâbili olarak *izâfî mürekkep* mâhiyet ise parçasına kıyasla bütünlük vasfı itibara alınan mürekkep mâhiyettir.[290] Hakikî mürekkep olan her mâhiyet parçalara sahip olduğuna göre bu parçalara kıyasla izâfî mürekkep olmaktadır. Buna göre her izâfî mürekkep hakikî ve her hakikî mürekkep izâfî olup aralarında *müsâvât* (eşitlik) vardır. Hakikî basit mâhiyet ile izâfî basit mâhiyet arasında ise *umûm-husûs-min-vech* (eksik girişimlilik) vardır.[291]

Bir mâhiyetin *hakikî* bir terkip[292] ile mürekkep olduğu ancak iki yolla tespit edilebilir:

i. Başka bir mâhiyetle karşılaştırıldığında *zatî* açısından hem ortaklığa hem farklılığa sahip ise.
ii. Başka bir mâhiyetle karşılaştırıldığında *zatî* açısından ortaklığa, *mâhiyetin lâzımı*[293] açısından farklılığa sahip ise.[294]

---

289 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 32.

290 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 258-259; Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 256; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 258; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 103.

291 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 258-259; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 103. Taftazânî ve Seyyid Şerif'in izâfî ile hakikî arasındaki ilişkiye dair tespitleri Tûsî ve İsfahânî'nin tespitlerinden farklıdır. Yukarıda açıklanan tespiti gösteren örnekler için *Şerhu'l-Makâsıd*'ın ilgili yerine bakınız.

292 Mürekkep mâhiyetin hakikî ve itibârî şeklindeki taksimi bu bölümde **1.3.4**'te gelecektir.

Burada *zatî* kavramı, mürekkep olup olmadığı tespit edilmeye çalışılan mâhiyetin zatını da kapsayacak şekilde "mâhiyetin hâricinde olmayan" anlamında kullanılmıştır. Buna göre birinci yolun terkibe delâlet ettiği açıktır. Zira ortaklığı sağlayan şey zorunlu olarak farklılığı sağlayan şeyden farklıdır. Birer zatî olarak bu iki şey mâhiyetin hâricinde olmadığına göre mâhiyetin bu iki şeyden mürekkep olması gerekmektedir.[295]

İkinci yolun terkibe olan delâleti ise şu şekildedir: Mâhiyetten hiç ayrılmayan bir arazî olarak mâhiyetin lâzımı, ortak unsur olan zatîden kaynaklanıyor olamaz. Aksi takdirde bu lâzım her iki mâhiyetin de lâzımı olurdu. O halde bu lâzım, mâhiyette bulunup da ortak olmayan başka bir şeyden kaynaklanmak zorundadır. Bu durumda mâhiyetin bu şey ve ortak zatîden mürekkep olması gerekmektedir.[296]

Bu iki yolun dışındaki durumlar bir mâhiyetin terkibine delil olamaz. Seyyid Şerif bu durumları şu şekilde saymıştır:

1. *Zatî* açısından ortaklık, sübûtî veya selbî bir *arazî* açısından farklılık.[297]
2. *Zatî* açısından farklılık, sübûtî veya selbî bir *arazî* açısından ortaklık.
3. Sübûtî veya selbî bir *arazî* açısından ortaklık, sübûtî veya selbî başka bir *arazî* açısından farklılık.[298]

Seyyid Şerif üçüncü durumun terkibi gerektirmediğinin açık olduğunu söylemiştir. Birinci ve ikinci durumları ise şu şekilde

---

[293] *Mâhiyetin lâzımı* kavramı için bu bölümde **1.2.2**'ye bakınız.

[294] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 55-57. Terekkübün tespiti meselesi için ayrıca bk.: Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 154-155; Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 22; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 63-64; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 102-103.

[295] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 55-56.

[296] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 57.

[297] Bu birinci durumda farklılığı sağlayan arazînin *mâhiyetin lâzımı* türünde bir arazî olmaması gerekmektedir. Aksi takdirde bu durum terkibe delâlet eden ikinci yola dâhil olmuş olur.

[298] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 56-57. Siyâlkûtî, Seyyid Şerif'in saydığı durumlara ek olarak ne terkibe ne basitliğe hiçbir şekilde delâlet etmediği çok açık olan dört durum daha zikretmiştir: Sadece *zatî* açısından ortaklık, sadece *zatî* açısından farklılık, sadece *arazî* açısından ortaklık ve sadece *arazî* açısından farklılık. Bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 56.

gerekçelendirmiştir: Birinci durumda ortak olan zatînin her bir mâhiyetin bütünü olması mümkündür. Örneğin türsel basit bir hakikatin fertleri, arazî olan taayyünlerle farklılaşmaktadır ve mâhiyetlerinde terkip yoktur.[299]

Râzî'nin *Mebâhis*'teki örneklendirmesine benzer bir şekilde Seyyid Şerif, birinci durumda selbî olan bir arazî farklılığının terkibi göstermediğine örnek olarak vücûdun mâhiyetini vermektedir.[300] Vücûd, *sübût* açısından mevcut mâhiyetlerle bir ortaklığa sahiptir.[301] Mâhiyetinin sübuttan başka bir şey *olmaması* şeklindeki selbî arazî açısından ise onlardan farklılaşmaktadır. Çünkü vücûd dışındaki diğer mâhiyetler için sübuttan farklı olan ve onları kendileri kılan bir şey vardır. Vücûd ile mevcut mâhiyetler arasında sübuttaki ortaklık ve mezkûr selbî arazîdeki farklılık, vücûdun mürekkep bir mâhiyete sahip olmasını gerektirmemektedir.[302]

İkinci durumun terkibe delil olamamasının sebebi ise birbirinden farklı iki basit mâhiyetin, sübûtî olsun selbî olsun aynı arazîyi gerektirmelerinin mümkün olmasıdır. Böyle bir durumda bu iki mâhiyet kendi zatları ile birbirinden ayrışmakla birlikte mürekkep olmamaktadır.[303]

Mürekkep mâhiyetlerin varlığında şüphe yoktur. Zira cisim, insan, canlı, siyah vb. mâhiyetler mürekkep mâhiyetlerdir. Hatta Tûsî, İsfahânî ve Taftazânî, mürekkebin varlığına dair bilginin zarurî olduğunu söylemişlerdir.[304] Ancak basit mâhiyetin varlığı bu kadar açık değildir. Tûsî ve Taftazânî gibi bazı düşünürler onun da mürekkep gibi ispata ihtiyaç duymayacak şekilde zarurî olduğunu düşünmekle birlikte başta Râzî olmak

---

299 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 56-57.

300 Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 155.

301 Buradaki ortaklık sübûtun vücûd için olduğu gibi mevcut mâhiyetler için de zatî olduğunu akla getirmekte ise de durum böyle değildir. Muhaşşîler ittifakla buradaki sübûtun mevcut mâhiyetler için zatî olmadığını, aksine onlar için arazî olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre buradaki ortaklığın tahakkuku için sübûtun sadece vücûd tarafı için zatî olması yeterlidir. Bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 57; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 56; Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 97a-97b; Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 21a; Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 79.

302 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 56-57.

303 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 57.

304 Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 256; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 257; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 102.

üzere Semerkandî, İsfahânî ve Îcî gibi birçok düşünür ispat için muhtelif deliller getirmiştir.[305] Seyyid Şerif de ispat için delil getirenlerdendir. Onun ispatı temelde Râzî'nin *Mebâhis* ve *Mülahhas*'taki iki aşamalı ispatına dayanmaktadır. Râzî'nin ispatı Seyyid Şerif'ten önce Semerkandî, İsfahânî ve Îcî tarafından da bir takım farklılıklarla takrir edilmişse de Taftazânî tarafından bu ispat zayıf görülmüştür. Seyyid Şerif bu farklılıkları ve Taftazânî'nin eleştirilerini de göz önünde bulundurarak ispatı yeniden organize etmiştir. Onda ispatın iki aşaması şu şekildedir:

(I) Mürekkep bir mâhiyetin son tahlilde basit mâhiyetlere ayrışması gerekmektedir. Çünkü mürekkep bir mâhiyette her biri fiilen *bir* olan basit mâhiyetler bulunmasaydı o mürekkep mâhiyetin sonsuz defa sonsuz parçadan mürekkep olması gerekirdi.[306] Zira mürekkep mâhiyetin bir parçasını ele aldığımızda bu parça basit değilse ve basit olana ayrışmıyorsa sonsuz sayıda alt parçadan oluşuyor demektir. Çünkü basit değilse parçalardan oluşuyor demektir. Bu parçalar da gene basit değilse parçalardan oluşuyor demektir. Bu şekilde son tahlilde basit olana ulaşılamıyorsa sonsuz sayıda alt parça var demektir. Bu sonsuz sayıdaki alt parçanın her biri de basit olmadığı ve basit olana ayrışmadığı için aynı şekilde sonsuz sayıda alt parçadan oluşmaktadır. Bu durumda sonsuzun sonsuz katı alt parça bulunmuş olacaktır.[307]

(II) Mürekkep mâhiyetin bu imkânsız durumunu kabul etsek bile yine de içinde basit mâhiyetlerin var olması gerekir. Çünkü sonsuz dahi olsa bilfiil sayılan bir şey (المتعدد بالفعل), bilfiil sayılamayan olarak *bir*i (واحد) zorunlu olarak barındırır. Zira *bir-lik* (وحدة) sayının ilkesi (مَبْدَأ العدد) olduğu

[305] Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 256; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 102; Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 142; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 42-43; Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 104; **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 129; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 257; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 61.

[306] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 32.

[307] Biz Seyyid Şerif'in sonsuz defa sonsuz parça gerekeceğine dair iddiasını gerekçelendirirken Siyâlkûtî'nin açıklamalarından yararlandık. Bununla birlikte onun takririnden biraz farklı olarak Mirzacan'ın takririne benzer bir takrir yaptık. Siyâlkûtî ve Mirzacan'ın takrirleri ile Seyyid Şerif'in bu iddiasına yapılan bir itiraz için bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 32-33; Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 18b; Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 82a.

gibi *bir* (واحد) de sayılanın ilkesidir (مَبْدَأ المتعدد).[308] Hakikî *bir-lik* olmadan hakikî bir kesretin tahakkuk etmesi bedihî olarak imkânsızdır.[309] İster sonlu ister sonsuz olsun içinde *bir-lik*lerin/birimlerin (وحدات) olmadığı bir sayının olması düşünülemez. *Bir-lik* her sayının mâhiyetinin bir parçasıdır. Aynı şekilde bilfiil parçaları olan bir sayılan olarak mürekkep mâhiyetin içinde de *bir* olan basit mâhiyetlerin bulunmaması imkânsızdır.[310]

Delilin birinci aşamasında Râzî ve İsfahânî, basit olana ulaşılamaması durumunda sonsuz parça gerekeceğini söylerken Seyyid Şerif sonsuz defa sonsuz parça gerekeceğini söylemiştir. O böylece yalın bir sonsuzluktan sonsuzların hiyerarşisine geçiş yapmıştır. Sonsuz defa sonsuz fikri Seyyid Şerif'ten önce Semerkandî ve Taftazânî tarafından dile getirilmiştir. Semerkandî bu fikri delil içerisinde zikrederken Taftazânî ise delile itiraz sırasında zikretmiştir.[311] Taftazânî'ye göre basite ulaşılamadığı varsayılırsa "sonsuz defa sonsuz mürekkep mâhiyet" gerekmekle birlikte bu durum basit mâhiyetin varlığına delil olamamaktadır. Çünkü Îcî'nin takrir ettiği vechi ele alan Taftazânî delilin ikinci aşamasında bir yanılsama (مَغْلَطَة) olduğunu düşünmektedir. Îcî'nin takririne göre sonsuz dahi olsa bir sayı zorunlu olarak *bir*i içerir. Taftazânî'ye göre bu yargı doğru olmakla birlikte ispatta söz konusu olan şey sayı değil, sayının uygulandığı şey, yani sayılandır. Sayı, "hiçbir şekilde parçalara sahip olmayan" anlamında *bir*i barındırırken sayılan ise "kendi parçalarından biri" anlamında *bir olan*ı (*bir*in uygulandığı şeyi) barındırır. Sonsuz defa sonsuz mürekkep mâhiyetin içinde *bir olan* mürekkep mâhiyetler zorunlu olarak bulunsa bile bu izâfî birliğe sahip mürekkep parçalar, hiç cüzü olmayan *bir*in varlığını, yani basit mâhiyetin varlığını gerektirmemektedir. Delildeki yanılsama, "kendisine

[308] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33; c. 4, s. 30 ve 38.

[309] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 257.

[310] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33; c. 4, s. 38.

[311] Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 104; **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 129; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 102.

ilişilen" (*ma'rûz*) (معــروض) ile "ilişen"in (*'âriz*) karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.[312]

Seyyid Şerif'in takririnde ise Îcî'den farklı olarak sayı yerine bilfiil sayılan (المتعــدد بالفعــل) geçmekte ve Taftazânî'nin sayı-sayılan ayrımındaki mutlak hükmü reddedilmektedir. Seyyid Şerif'e göre kendi ilkesi olan *bir-lik*'i içermesi bir sayı için nasıl zorunluysa sayılanın da "bilfiil parçalara sahip olmayan" anlamında *bir*i içermesi zorunlu ve bedihîdir. Seyyid Şerif ayrıca istidlâlin ikinci aşamasında basit mahiyetlerin *bir* olmaları için bilfiil parçalara sahip ol*ma*malarının yeterli olduğunu vurgulamıştır.[313] O, bu vurgulamayla İsfahânî'nin *Tesdîd*'teki çıkarımını reddetmiştir. İsfahânî basit mâhiyetin varlığını ispat ederken her kesretin içinde bilfiil *bir*in bulunması gerektiğini söylemiş, ardından bu *bir*in hem *bilfiil* hem de *bilkuvve* bölünmesinin mümkün olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.[314] Seyyid şerif ise *Hâşiye-i Tecrîd*'te bu ispatı eleştirmiş ve cismin *bir* olan ittısâlında[315] olduğu gibi basit mâhiyetin de *farazî cüzle*re sahip olabileceğini söylemiştir. Ona göre bu durumda *bilkuvve* bölünmeye kâbil olan basit mâhiyetler için kendinde bir terekküpten bahsedilemese de *farazî* bir terekkübün (تَقَـوُّم) olduğunu söylememiz mümkündür.[316]

Mürekkep bir mâhiyetin basit mâhiyetlere ayrışması gerektiğini gösteren bu deliller hemen bir sonraki başlıkta ele alınacak olan ve *aklî* ile *hâricî* ayrımı üzerine kurulan *aklî mürekkep* ve *hâricî mürekkep* mâhiyet türlerinin ikisi için de geçerlidir. Öte yandan aklî mürekkep mâhiyet özelinde bir delil daha bulunmaktadır. Bu tür bir mâhiyetin basitlere ayrışmaması takdirinde sınırlı bir zaman dilimi içerisinde sonsuz sayıda parçanın akıl tarafından idrak edilmiş olması gerekir. Halbuki böyle bir idrakin gerçekleşmesi imkânsızdır. Bu durumda aklî mâhiyetin akıl

---

312 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 102.

313 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33.

314 İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid,** c. 2, s. 257.

315 Heyula ve suretten mürekkep olmaları takdirinde *anâsır-ı erbaa* gibi basit cisimler sonsuza kadar bölünmeye kâbildirler (*bilkuvve* sonsuzluk). Bununla birlikte fiilî olarak *bir* olup parçalara sahip değillerdir. Bu cisimlerdeki fiilî birliğe *ittısâl* denilmektedir.

316 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 257.

tarafından idrak edilmemiş olması gibi bir çelişki ortaya çıkmaktadır.[317] Oysaki mürekkep bir mâhiyetin aklî olabilmesi için onun parçalarının zihin zarfında vücûda gelmesi, yani akıl tarafından idrak edilmiş olması gerekir.

Seyyid Şerif bu son delilin kapsamına dair önemli bir tedkikte bulunmuştur. O, Îcî'den farklı olarak delilin sadece *künhü* ile idrak edilen aklî mâhiyetler için geçerli olduğunu söylemiştir.[318] Ona göre bu delil bütün aklî mürekkep mâhiyetler açısından iddiayı ispatlamaya kâfi gelmemektedir. Zira aklî bir mürekkep mâhiyetin idraki, icmâlî ve tafsîlî olmak üzere iki mertebede gerçekleşebilir. Nitekim Seyyid Şerif bir mâhiyetin arazîlerden ayrışmasını açıklarken onun parçalarının icmâlî veya tafsîlî olarak mülâhazaya konu olabileceğini açıkça dile getirmiştir.[319] Tafsîlî idrak, mâhiyetin *künhü* ile idrak edilmesi demektir. Böyle bir idrakte mâhiyetin kendisinden oluştuğu bütün parçalar birbirinden ayrıştırılacak şekilde akıl tarafından mülâhaza edilir. İcmâlî idrakte ise mâhiyet bir bütün olarak mülâhaza edilip diğer mâhiyetlerden ayrıştırılabilmekle birlikte parçaların mufassal bir surette ayrışması söz konusu değildir. Bu farklılık göz önüne alındığında aklî bir mürekkep mâhiyetin icmâlî olarak tasavvur edilmesi takdirinde sonsuz sayıda parçanın sınırlı bir zamanda idrak edilmiş olması imkânsız bir durum olmaktan çıkar. Böylece delil, akıl tarafından icmâlî olarak tasavvur edilen aklî bir mürekkep mâhiyetin basit olan parçalara ayrışmasını ispat edememiş olur.

Mirzacan, Siyâlkûtî ve Mir Zâhid ise Seyyid Şerif'ten bir adım daha öteye gitmiş ve delilin kapsamını biraz daha daraltmışlardır. Onlara göre mürekkep bir mâhiyetin *künhü* ile idrak edilmesi de iki surette tahakkuk edebilir. Mirzacan ve Siyâlkûtî'ye göre mâhiyetin bütün parçalarının da

---

317 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33-34.

318 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 61; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 34. Seyyid Şerif'e göre künhü ile akledilen mâhiyetlerin sonsuz sayıda parçadan mürekkep olması imkânsızdır. Bk. Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 358. Taftazânî ise bu hususi delilin kapsamına dair bir sınırlandırmaya gitmeksizin onun da genel delil gibi zayıf olduğunu söylemiştir. Bk. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 102.

319 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 20-21. Mâhiyetin arazîlerden ayrışması bahsi için bu bölümde **1.2.2**'ye bakınız.

künhünü tafsîlî bir surette idrak etmek şart koşulmadığı sürece sonsuz parçaya sahip bir aklî mâhiyetin künhünü idrak etmek imkânsız olmamaktadır.[320] Mir Zâhid'e göre ise künhün tasavvurunda bu seviye zaten şart değildir. Dolayısıyla delilin sıhhati için Seyyid Şerif'in getirdiği sınırlama kabul edilse dahi delil geçerli olamamaktadır.[321]

1.3.3. Aklî ve Hâricî Mâhiyet

Seyyid Şerif'e göre mürekkep mâhiyetlerin parçaları cins ve fasıl gibi hâriçte ayrışmayıp sadece zihinde ayrışan *aklî cüzler* olabildiği gibi hâriçte ayrışan ve mâhiyete yüklem yapılamayan *hâricî cüzler* de olabilir.[322] Örneğin insan mâhiyetinin "canlı" ve "düşünen" şeklindeki cins ve faslı aklî cüzlerdir. Evin mâhiyetinin cüzleri olarak çatı ve duvar veya cismin mâhiyetinin cüzleri olarak heyula ve suret ise mâhiyete yüklem yapılamayan hâricî cüzlerdir.[323] Cüzlerin bu farklılığına göre basit ve mürekkep mâhiyetin her biri zihin ve hârice itibarla ikiye ayrılır. Bu durumda dört kısım ortaya çıkmaktadır:

1. **Aklî Basit:** Zihin itibariyle yalınlığa sahip mâhiyettir. Örneğin en üst cinsler ve basit fasıllar aklî basit mâhiyetlerdir.
2. **Hâricî Basit:** Zihinde parçalardan mürekkep olsa da olmasa da hâriçte basit olan mâhiyettir. Örneğin maddî olmayan varlıklar olarak akıllar ve nefisler, cevher cinsinin altında bulunmaları takdirinde sadece hâriçte basit mâhiyetler olmaktadır. Zihinde ise cins ve fasıldan mürekkeptirler.

---

320 Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, Ragıp Paşa 758, vr. 19a; Adana İl Halk Kütüphanesi 120, vr. 22a; Carullah 1383, vr. 81a (Ragıp Paşa ve Carullah nüshalarında bazı kelimelerde farklılıklar vardır); Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 34.

321 Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 73.

322 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33, 55, 68-69 ve 74-77; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 267-268, 273 ve 425; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 179-180; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 55. Mâhiyetin aklî ve hâricî cüzleri aynı zamanda *mahmûl cüzler* ve *mahmûl olmayan cüzler* şeklinde de isimlendirilmektedir. Aklî ve hâricî cüzler bahsi ikinci bölümde **2.1.1**'de gelecektir.

323 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 273, 277-278 ve 425; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 38.

3. **Aklî Mürekkep:** Sadece zihinde birbirinden ayrışan cüzlere sahip olup hârice itibarla yalın olan mâhiyettir. Gene cevher cinsinin altında bulunmaları takdirinde akıllar ve nefisler bu kısım mâhiyete de örnek teşkil eder.
4. **Hâricî Mürekkep:** Hâriçte birbirinden ayrışan cüzlerden oluşan mâhiyettir. Bir mâhiyetin hâriçte ayrışan cüzleri zorunlu olarak zihinde de ayrışmaktadır. Evin mâhiyeti bu tür bir mâhiyettir. Zira cüzleri olan çatı ve duvarlar hâriçte birbirinden ayrışmaktadır.[324]

Üçüncü kısım, hâriçte basit olan bir mâhiyetin zihinde bulunuşu açısından parçalara sahip olmasına imkân tanımaktadır. Zira aklî cüzlerin hâriçte var olması zorunlu değildir.[325] Daha önce "Cüzlerden Ayrışma" başlığında görüldüğü üzere bu durum Seyyid Şerif'e göre özdeşliğe aykırı olmayıp onun tümellerin varlığına ve zihin tarafından algılanışına dair üçüncü bölümde ele alacağımız düşüncesiyle uyumluluk arz etmektedir.[326]

Hem basit hem mürekkep mâhiyet *aklî* ve *hâricî* şeklinde ikiye ayrılsa da bu iki kavram daha çok mürekkep mâhiyetler, hatta bunların parçaları için kullanılmaktadır.[327] Çünkü bu kavramlar terkibin ontolojik mekânı açısından vaz edilmiş kavramlardır. Mâhiyetin terkibi *zihnî* olabileceği gibi *hâricî* de olabilmektedir.[328] Söz konusu kavramlar mürekkep mâhiyetler için genelde mâhiyet lafzı zikredilmeden *aklî mürekkep* (مركب عقلي) ve *hâricî mürekkep* (مركب خارجي) şeklinde kullanılmaktadır. Ayrıca *aklî*

---

[324] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33; **Hâşiye alâ Metâli'i'l-enzâr fî şerhi Tavâli'i'l-envâr**, Kum, Râid, 1393, c. 1, s. 304; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 32-33; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33; Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 74b; Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 18b. Mir Zâhid, zihnî ve hâricî terekkübün aynı mâhiyet için mümkün olup olmaması açısından üç görüş olduğunu ortaya koyduktan sonra bu üç farklı görüşe göre yukarıda zikredilen kısımların altı, sekiz veya dört olacağını söylemiştir. Mir Zâhid'in ayrıntılı tahlili için bk. Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 72-73.

[325] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250-251.

[326] Tümellerin varlığı sorunu için üçüncü bölümde **3.2**'ye bakınız.

[327] Bu kavramların mâhiyetin parçaları için kullanılmasına örnek olarak bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 114; c. 2, s. 99; c. 3, s. 9, 38, 69, 74, 75, 76; c. 4, s. 111; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 7, 53, 72, 74, 76, 77, 130; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 55, 75, 76, 130, 131; c. 4, s. 126.

[328] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 68-77; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 267-270; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 74. Hâricî ve zihnî terkip meselesi ikinci bölümde **2.2.1**'de gelecektir.

mürekkep kavramı bazen *zihnî mürekkep* (مركـب ذهنـي) lafzı ile de karşılanabilmektedir.[329] Mâhiyet lafzı zikredilerek ifade edilen *hâricî mâhiyet* (الماهيـة الخارجيـة) ve *zihnî mâhiyet* (الماهيـة الذهنيـة) kavramları ise terkip olgusundan bağımsız olarak mâhiyetin hâriçte veya zihinde tahakkuk etmesini dikkate almaktadır.[330]

1.3.4. Hakikî ve İtibârî Mâhiyet

Mürekkep mahiyet, sahip olduğu parçaların bir araya gelmesiyle oluşan birlik ve bütünlüğün (وحدة) *hakikî* veya *itibârî* olmasına göre *hakikî mâhiyet* ve *itibârî mâhiyet* şeklinde ikiye ayrılır. *Hakikî birlik*, bir itibar edenin düşünce ve itibarından bağımsız olarak tahakkuk eden birliktir. *İtibârî birlik*te ise bütünün sahip olduğu birlik akıl tarafından itibar edilince oluşmaktadır. İtibârî birliğe sahip bir bütünün parçaları arasında aklın itibarından bağımsız bir birlik ve bütünlük bulunmamaktadır. Buna göre hakikî bir mâhiyette parçaların arasındaki bütünlük, aklın o mâhiyeti ve parçalarını idrak etmesine veya düşüncesine konu kılmasına bağlı değilken itibârî mâhiyetlerde ise böyle bir bağlılık söz konusudur. Hakikî mâhiyetlerde *hakikî terkip*, itibârî mâhiyetlerde ise *itibârî terkip* bulunmaktadır.[331]

Örneğin cins ve fasıldan mürekkep olan mâhiyetler hakikî mâhiyetlerdir. Zira cins ve faslın oluşturduğu terkip hakikî bir birliğe sahiptir.[332] Öbür yandan insanın yanına bir taşın konulmasıyla oluşan terkip

---

329 Bu kullanımlara örnek olarak bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33, 76, 77; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 66, 67, 74, 77.

330 *Hâricî mâhiyet* kavramının kullanımına örnek olarak bk. Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 49; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 154; c. 3, s. 144; **Minhüvât alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, c. 2, s. 78, 279; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 145. *Zihnî mâhiyet* kavramının kullanımına örnek olarak bk. Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 145; c. 3, s. 98, 132. Siyâlkûtî, *hâricî mâhiyet* kavramını *hüviyet* anlamında da kullanabilmektedir. Bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 89.

331 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35, 38, 39, 54, 55, 58, 60 ve 61; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 53, 54, 55 ve 61; c. 7, s. 58. Hakikî ve itibârî terkip ayrımına dair ayrıntılı ve müstakil bir açıklama için bk. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 104-106. Seyyid Şerif'e göre hakikî ve itibârî terkibin mâhiyeti ile bu terkiplerdeki cüzlerin birbirleriyle irtibatına dair ayrıntılar ikinci bölümde **2.2.2**'de gelecektir.

332 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 61; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 61.

ise itibârî bir birliğe sahiptir.[333] Akıl, insan ve taştan oluşan bütünü bir tek şey olarak mülâhaza edip parçalarda bir birlik itibar edebilir ve bu bütüne bir isim koyabilir. Bu durumda itibârî bir mâhiyet söz konusu olmuş olur. Keza "beyaz cisim" ve "beyaz canlı" şeklinde ifade edilebilen mâhiyetler de itibârî mâhiyetlere örnek teşkil eder.[334]

Hakikî mâhiyetlerde parçaların arasında hususi bir ilişkinin olması, hakikî bir birliği gerçekleştirecek surette bazı parçaların diğer bazısına ihtiyaç duyması gerekmektedir. Aksi takdirde parçaların mutlak manada birbirinden bağımsız olması gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Böyle bir durumda ise parçaların bir bütün teşkil etmesi salt itibârî olacaktır.[335] Ayrıca hakikî mâhiyetlerde parçaların mevcut ve dolayısıyla *vücûdî* olması da şarttır.[336] İtibârî mâhiyetlerde ise parçalar *vücûdî* olabileceği gibi *ademî* de olabilirler.[337] İki mâhiyet türünde parçaların arasındaki nispetin keyfiyeti ile alakalı da önemli bir fark vardır. Hakikî bir mâhiyette parçaların arasında *umûm-husûs-min-vech*in (eksik girişimlilik) olması imkânsız iken "beyaz canlı" örneğinde olduğu gibi itibârî bir mâhiyette ise böyle bir nispet imkânsız değildir.[338]

Hakikî ve itibârî ayrımının ikinci bir kullanımı daha vardır. Bu kullanım basit mâhiyetlere de teşmil edilebilmektedir.[339] Bu kullanıma göre

---

333 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 58.

334 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 286.

335 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 57-58; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 57-58. Hakikî bir birliğin olması için parçaların birbirlerine ihtiyaç duymasının tek başına kâfi gelmediğine dair Mirzacan'ın tahlili ve Siyâlkûtî'nin değerlendirmesi için bk. Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 21a; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 57-58.

336 Bir şeyin *vücûdî* olması, mefhumunda bir olumsuzlamanın (*selb*) bulunmaması demektir. *Ademî* ise bunun tersidir. Bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 38. *Vücûdî* ve *ademî* kavramlarının diğer kullanımları için bk. Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 2, s. 1771-1772.

337 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 39; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 277. Parçaların *vücûdî* ve *ademî* şeklindeki taksimi ikinci bölümde **2.1.3**'te ele alınacaktır.

338 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35-36 ve 82; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 277.

339 Seyyid Şerif bu kullanımı yapmakla birlikte basit ve mürekkep mâhiyetleri sarih bir şekilde hakikî ve itibârî şeklinde ayırmamıştır. Öbür yandan Semerkandî *Sahâif*'te bu ayrımı yapmış, ancak verdiği örneklerden de anlaşılacağı üzere *hakikî* ve *itibârî* kavramlarını bir önceki bölümde geçen *aklî* ve *hâricî* kavramlarına çok yakın bir manada kullanmıştır. Ayrıca itibârî mâhiyetleri *vücûdî* ve *ademî* şeklinde ikiye ayırmıştır. Bk. Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 99-100; **el-Meârif fî şerhi's-**

itibârî mâhiyet *emr-i itibârî* kavramı ile eş anlamlı olmaktadır.[340] İtibârî mâhiyet veya emr-i itibârî ancak aklın itibarı sırasında akılda var olan mâhiyettir.[341] Bunun mukabili olarak hakikî mâhiyet ise hâricî etkileri olacak şekilde hâriçte var olan mâhiyettir.[342] Emr-i itibârîlerin hâriçte bir varlığı yoktur. Örneğin kıdem, hudûs, bekâ, mevsûfiyet, birlik ve taayyün gibi var olması takdirinde türü tekerrür edecek olan bütün mâhiyetler emr-i itibârî olmaktadır.[343]

1.3.5. Türsel Mâhiyet ve Cinsin Mâhiyeti

Mâhiyet kavramı *tür* (*nev'*) ve *cins* kavramları üzerinden de bir ayrıma tabi tutulmaktadır. Bu ayrıma göre bir türü ifade eden mâhiyet *türsel mâhiyet* (الماهية النوعية), bir cinsi ifade eden mâhiyet ise *cinsin mâhiyeti* (الماهية الجنسية) olmaktadır.[344] Türsel mâhiyet, fertlerinin hepsinde eşit bir şekilde var olan mâhiyettir. Bunun anlamı, böyle bir mâhiyetin herhangi bir fertte gerektirdiği bütün hususiyetlerin diğer fertler için de aynıyla geçerli olmasıdır. Örneğin "insan" türsel bir mâhiyettir. Bu mâhiyet Zeyd ve Amr gibi bütün fertlerde aynı şeyi iktiza eder. Cinsin mâhiyetinde ise böyle bir eşitlik bulunmamaktadır. Örneğin "canlı" mâhiyeti cinsin mâhiyetidir. Bu mâhiyet, fertlerinde aynı şeyi iktiza etmez. Söz gelimi insan ferdinde

---

Sahâif, s. 123-125. Semerkandî'nin *itibârî vücûdî mâhiyet* kavramına dair bir inceleme için bk. Tarık Tanrıbilir, "Ontoloji-Epistemoloji İlişkisinde Uzlaştırmacı Bir Kavram Önerisi: Şemseddin es-Semerkandî'de İtibârî Vücûdî Mâhiyet", **Kader**, 19/2 (Aralık 2021), 583-599.

340 *Hakikî* ve *itibârî* kavramlarının bu ikinci kullanımının birinci kullanımdan farklılığına dair bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266.

341 Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 16 ve 85. Seyyid Şerif *Ta'rîfât*'ta *itibârî mâhiyet* ve *emr-i itibârî* kavramlarını aynı lafızlarla tarif etmiştir.

342 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266. Bu ikinci kullanımda hakikî mâhiyet "aklın itibarından bağımsız olarak *nefsü'l-emrde* var olan mâhiyet" şeklinde de tanımlanabilmektedir. Bk. Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 2, s. 1424. *Hakikî* ve *itibârî* kavramlarının farklı kullanımları için ayrıca bk. Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 1, s. 688; Ahmednagari, **Düstûru'l-'ulemâ**, c. 3, s. 137-138.

343 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 116-118. Hakikî basit, itibârî basit, hakikî mürekkep ve itibârî mürekkep mâhiyetlerin örnekleri için bk. Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 99-100.

344 Bu kavramların kullanımına dair bazı örnekler için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 87, 103, 104; c. 4, s. 84, 120; c. 5, s. 26, 31; c. 7, s. 38, 58, 92; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 102, 177, 273, 299; c. 3, s. 175, 188, 195, 303; **Hâşiye alâ Metâli'i'l-enzâr fî şerhi Tavâli'i'l-envâr**, c. 1, s. 309; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 195; c. 2, s. 88; c. 3, s. 37, 82, 83, 84, 101; c. 4, s. 120; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 101; c. 4, s. 23, 41, 118, 121; c. 5, s. 216.

"düşünen" (*nâtık*) ile bir arada olmayı gerektirmekte iken diğer fertlerde böyle bir şeyi gerektirmez.[345]

Mâhiyet kavramı bazen hakikat kavramı ile karşılandığı gibi türsel mâhiyet ve cinsin mâhiyeti kavramları da *türsel hakikat* (الحقيقـة النوعيـة) ve *cinsin hakikati* (الحقيقـة الجنسـية) kavramları ile karşılanabilmektedir.[346] Ayrıca bu bağlamda *türsel tabiat* (الطبيعـة النوعيـة) ve *cinsin tabiatı* (الطبيعـة الجنسـية) kavramları da kullanılabilmektedir.[347]

Türsel mâhiyet ve cinsin mâhiyeti kavramları birbirlerinin mukâbili olarak kullanılmakla birlikte her mâhiyetin bu ikisinden birisinin altına düşmesi gerekmemektedir. Zira *külliyât-ı hamse*nin diğer kısımlarını oluşturan *fasıl, hâsse* ve *araz-ı âmm* şeklindeki küllîlerin kapsamında bulunan şeylerin de mâhiyetleri bulunmaktadır. Ancak bu mâhiyetler için "fasılsal mâhiyet" veya "hâssesel mâhiyet" gibi hususi isimlendirmelere gidilmemiştir. Zira mâhiyetin zihindeki taayyünü ve hâriçteki fertlerle olan irtibatı bağlamında cins, tür ve *şahıs* şeklinde üç mertebe gözetilmiş ve bu minvalde cinsin mâhiyeti, türsel mâhiyet ve *şahsî hüviyet* (الهويـة الشخصـية) kavramları kullanılmıştır.[348]

1.3.6. Zat-Sıfat ve Cevher-Araz Olarak Mâhiyet

Mürekkep mâhiyetlerden hakikî olanlar[349] kendi kendilerine kâim olup olmamalarına göre *zat* ve *sıfat* şeklinde ikiye ayrılır. Basit mâhiyetler

---

345 Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 84-85; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 167.

346 Örnek olarak bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 48; c. 4, s. 44; c. 5, s. 52, 55; c. 6, s. 28; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 168; c. 6, s. 28; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 153; c. 5, s. 136.

347 Örnek olarak bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 167, 168; c. 4, s. 118; c. 7, s. 47, 49; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 167; c. 3, s. 89; c. 4, s. 118, 120; c. 7, s. 48; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 168; c. 3, s. 22; c. 4, s. 67; c. 5, s. 106.

348 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 86-90. *Şahsî hüviyet* ifadesindeki *hüviyet* kavramının da cüzî mâhiyetleri karşıladığını göz önünde bulundurursak mezkûr üç kavramın, cins, tür ve şahıs kavramlarının altına düşen şeylerin mâhiyetlerini temyiz etmek için vaz edildiğini söyleyebiliriz. Nitekim Siyâlkûtî ve Çelebi, Seyyid Şerif'in *şahsî hüviyet* olarak kullandığı kavramı bazen *şahsî mâhiyet* (الماهية الشخصية) olarak da kullanabilmektedirler. Bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 10, 87; c. 6, s. 172; c. 7, s. 43; c. 8, s. 127; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 88; c. 4, s. 43; c. 5, s. 29; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 70.

349 Hakikî mâhiyet ve itibârî mâhiyet ayrımı için bu bölümde **1.3.4**'e bakınız.

de zat ve sıfat olabilmekle[350] beraber kendileri için üçüncü bir durum daha vardır. Her iki taksimin de aydınlığa kavuşabilmesi için öncelikle *kendi kendine kâim olmak* (قيـام بنفسـه) ve *başkasıyla kâim olmak* (قيـام بغيـره) kavramlarının açıklanması gerekmektedir. Bir mâhiyetin kendi kendine kâim olması demek var olabilmesi için bir mahalle ihtiyaç duymaması demektir. Onun başkasıyla kâim olması demek ise varlığı için bir başkasına, yani kendisi dışında bir mahalle muhtaç olması demektir.[351] *Mahal*, bir tür taşıyıcı anlamına gelmektedir. Taşıyıcı konumundaki mahal, taşınan şeyin veya kendisine yerleşen şeyin varlığının kurucu bir unsuru olmaktadır (تقويم).[352]

Hakikî bir mürekkep mâhiyet şayet kendi kendine kâim ise zat, başkasıyla kâim ise sıfat olmaktadır.[353] Örneğin heyula ve suretten oluşan cisim veya tahta ile muayyen bir şekilden mürekkep olan yatak, zat olan mürekkep mâhiyetlerdir.[354] Cisim ve yatak, var olmaları için kendilerini taşıyacak bir mahalle ihtiyaç duymamaktadırlar. Öbür yandan mürekkep bir mâhiyet olan siyahın mâhiyeti ise bir sıfattır. Siyahın mâhiyeti bir cins ve bir fasıldan mürekkeptir. Siyahın cinsi renk olmadır. Faslı ise onu diğer renklerden temyiz eden hususiyetidir.[355] Siyah var olduğu zaman kendisini taşıyan cisim gibi bir mahalle ihtiyaç duymaktadır. Siyâlkûtî'ye göre başkasıyla kâim olan mürekkep bir mâhiyet daima araz ve sıfat olmak zorundadır. Zira ona göre kendisini taşıyacak bir mahalle ihtiyaç duyan mürekkep bir cevher bulunmamaktadır.[356]

Basit bir mâhiyet ise kendi kendine kâim olması durumunda zat olmakta iken başkasıyla kâim olması durumunda sıfat dışında ikinci bir

---

350 Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 95; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 54.

351 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 54.

352 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 54.

353 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 54; Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 95; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 53.

354 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 54.

355 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 58; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 261 ve 271; Cürcânî'ye göre hakikati bilinmediği için bu hususiyet, gözün rengi algılamasına dair arazî bir vasıf üzerinden (قابضية البصر) ifade edilmektedir. Bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 6; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 271.

356 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 54.

seçeneğe sahip olabilmektedir. Örneğin suret, varlığı için bir mahalle, yani heyulaya ihtiyaç duymasına rağmen sıfat değildir.[357] O, cismin mâhiyetinin parçası olan bir cevherdir. Buna göre cevher kavramı bazı fertler açısından zat kavramından ayrılabilmektedir. Nitekim Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te başkasıyla kâim olanın hem cevher hem araz olabileceğini tasrih etmiştir.[358] Bir arazın kendisiyle kâim olduğu mahal, varlığı için bu araza ihtiyaç duymamakta iken cevherde ise durum farklıdır. Bir cevher olan heyula gene bir cevher olan suretin mahalli olmakla birlikte heyulanın varlığı için suret şarttır. Kendi kendine kâim olan ise mümkün olması takdirinde sadece cevher olmaktadır.[359]

Hâsılı, mâhiyetler basit olsun mürekkep olsun kendi kendilerine kâim olanlar ve başkasıyla kâim olanlar şeklinde iki gruba ayrılmaktadır.[360] Mümkün mâhiyetler söz konusu olduğunda kendi kendilerine kâim olanlar zat ve cevher olmaktadır. Başkalarıyla kâim olanlar ise çoğunlukla sıfat ve araz olmakla birlikte cevher de olabilmektedir. Mütekaddim dönemi kelamından farklı olarak cevherin iki gruba da girebilmesi cismin mâhiyetine dair heyula-suret düşüncesinin etkisini göstermektedir.

1.3.7. Mümkün Mâhiyet ve Zorunlunun Mâhiyeti

Mâhiyet, varlıkla ilişkisi açısından *mümkün* (الممكن) ve *zorunlu* (الواجب) şeklinde ikiye ayrılır. Mümkün mâhiyetler *imkân* ile muttasıf olan mâhiyetlerdir. İmkân, bir şeyin mâhiyetinin varlığa nispet edilmesi ile birlikte o şey hakkında akledilen bir *emr-i itibârî*dir.[361] Mümkün bir mâhiyet varlığı için bir başkasına muhtaçtır. Onun zatı varlığı da yokluğu da

---

[357] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 54. Suretin basit bir mâhiyet için örnek teşkil etmesi, cevherin suret için cins olmamasına itibarladır. Aksi takdirde suret de cins ve fasıldan mürekkep bir mâhiyet olacaktır. Ayrıca buradaki suret, tikel bir cisimsel suret (الصورة الشخصية الجسمية) olabileceği gibi tikel bir türsel suret (الصورة النوعية الشخصية) de olabilir (Siyâlkûtî, **a.g.e.**, c. 3, s. 54). Kendi kendine kâim olup olmamaları açısından basit mâhiyetlerin örnekleri için bk. İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 261.

[358] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 261.

[359] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 261.

[360] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 54. Bu ayrım için ayrıca bk. Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 260; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 261.

[361] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 4, s. 10. *Emr-i itibârî* kavramı için bu bölümde **1.3.4**'e bakınız.

gerektirmemektedir.[362] Öbür yandan zorunlu olan ise mümkün mâhiyetin tam aksine varlığı için bir başkasına muhtaç değildir. Onun zatı, tam bir iktizâ ile varlığını gerektirmektedir.[363] Buna göre mümkün olan mâhiyetin ma'dûm olması, yani yokluğu söz konusu olabilirken zorunlu olanın ma'dûm olması düşünülememektedir. *Ma'dûm mümkün* (الممكـن المعـدوم) veya *mümkün ma'dûm* (المعـدوم الممكـن) kavramları, *mevcut mümkün* (الممكـن الموجـود) veya *mümkün mevcut* (الموجـــود الممكـــن) kavramları ile birlikte kullanılabilmektedir.[364]

Zorunlu olanın mâhiyetinden bahsetmek hususunda mümkünden farklı bir durum vardır. Felâsifeye göre zorunlu olanın varlığı mâhiyetinin ta kendisidir. Mümkün varlıktan farklı olarak zorunlunun varlığının onun mâhiyetine *zâit* olduğu söylenemez. Mümkünde görülen varlık-mâhiyet ayrışması Zorunlu Varlık için geçerli değildir.[365] Bu durumda Zorunlu Varlık'a nispet etmek için kullanılabilecek sıfat tamlaması şeklinde bir "zorunlu mâhiyet" (الماهيـة الواجبـة) tabiri problemli olmaktadır. Zira böyle bir tabir zorunlu olanın, varlığından farklı bir mâhiyete sahip olduğunu çağrıştırmaktadır. Nitekim Seyyid Şerif *mümkün mâhiyet* (الماهيـــة الممكنـــة) kavramını kullanmakla birlikte "zorunlu mâhiyet" (الماهيـة الواجبـة) şeklinde bir kavram kullanmamaktadır.[366] Bununla birlikte varlığın ve zorunluluğun

---

362 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 109.

363 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 107.

364 *Ma'dûm mümkün, mümkün ma'dûm* ve *mümkün ma'dûmlar* (المعدومات الممكنة) şeklindeki kullanımlara örnek olarak bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 70, 86; c. 2, s. 67, 190, 202, 203; c. 3, s. 170; c. 5, s. 5; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 187, 189, 190, 203, 208; c. 3, s. 197; c. 6, s. 60; Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 187, 195, 202, 208; c. 3, s. 161; c. 4, s. 154, 181. *Mevcut mümkün, mümkün mevcut* ve *mümkün mevcutlar* (الموجودات الممكنة) şeklindeki kullanımlara örnek olarak bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 133; c. 4, s. 163; c. 5, s. 22; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 61, 72, 148; c. 3, s. 124, 168, 190; c. 5, s. 8; c. 7, s. 3.

365 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 135-141.

366 Seyyid Şerif'in böyle bir kullanımı yapmaması, meselenin takrir ve tahlilinde kendilerine mutabık olsun veya olmasın felâsifenin görüşünü de kuşatan bir dil kullanması ile ilgilidir. Ayrıca o, "zorunlu mâhiyet" (الماهية الواجبة) tabirini kullanmasa da bir yerde "zorunlu olanla ilgili mâhiyet" (الماهية الوَاجِبِيَّة) tabirini kullanmaktadır (Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 136). Tabirin geçtiği yer felâsifenin mezkur görüşüyle ilgili bir delilin takrir edildiği bir bağlamdır ve bu bağlamda zorunlu olanın varlığının mâhiyetine zâit olması takdirinde imkânsız bir durumun oluşacağı izah edilmektedir. Dolayısıyla tabir böyle bir takdirin vukûunu mülâhaza edecek genişlikte bir mâhiyet isnadını söz konusu etmekte ve "zorunlu olana atfedilmesi düşünülen mâhiyet" anlamında kullanılmaktadır. Seyyid Şerif burada kavramları çok hassas bir şekilde kullanmakta ve istidlâl

(*vücûb*) mâhiyete zâit olup olmadıklarının incelendiği bağlamlarda *zorunlunun mâhiyeti* (ماهيــة الواجــب) şeklinde zorunlu olana mâhiyetin izâfe edildiği bir ifadeyi dile getirmektedir.[367] Mevcut olan, mümkün ve zorunlu şeklinde ikiye ayrıldığına göre Zorunlu Varlık ile ilgili olarak "bir şeyi kendisi kılan hakikat" anlamında mâhiyet kavramını kullanmak bu açıdan bir problem teşkil etmemektedir. Zira her şeyi kendisi kılan bir hakikat olduğuna göre Zorunlu Varlık'ı da kendisi kılan bir hakikat vardır.[368] Ancak felâsifeye göre bu hakikat Zorunlu Varlık'ın kendisine özgü varlığı olarak *vücûd-ı hass*ının (الوجـود الخـاصّ) kendisi olup ondan herhangi bir şekilde ayrışan bir şey değildir.[369] Zorunlu olanın varlığının mâhiyetine zâit olduğunu söyleyenlere göre ise zorunlu olan, varlığı ile özdeşleştirilemeyecek bir mâhiyete sahiptir.[370] Bu durumda "zorunlu mâhiyet" ifadesi fiili olarak kullanılmasa da herhangi bir çağrışım problemi olmadan mâhiyetlerin mümkün veya zorunlu olduklarından bahsedilebilir.

sırasında çağrışım seviyesinde dahi herhangi bir *musâdere ala'l-matlûb* durumuna girmemeye çalışmaktadır. Onun *mümkün mâhiyet* (الماهية الممكنة) kavramını kullanımıyla ilgili örnekler için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 142, 143, 146, 190; c. 3, s. 45, 50, 138, 144; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 113, 191, 259; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 175.

367 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 136, 141, 156, 158, 159, 163, 164; c. 3, s. 113, 132, 133, 134; c. 8, s. 40; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 185, 186.

368 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 60. Mâhiyet lafzının böyle bir kullanımı *zat* anlamındaki kullanımına çok yakındır. Nitekim aynı bağlamda *zorunlunun zatı* (ذات الواجب) ifadesi de kullanılmaktadır. Bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 163.

369 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 164.

370 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 156-169.

İKİNCİ BÖLÜM
MÂHİYETLERİN YAPISI

Bu bölümde mâhiyetlerin parçalarını ve bu parçaların oluşturdukları terkiplerin niteliklerini inceleyeceğiz. Bu bağlamda ilkin mâhiyetlerin parçaları için farklı itibarlar üzerinden oluşturulmuş dört farklı taksim ortaya koyacağız. Bu taksimler üzerinden parçalar arasındaki ilişkilere ve mâhiyetlerin iç yapılarına dair bazı soruşturmalar yürüteceğiz. Ardından mâhiyetlerin sahip oldukları farklı terkip çeşitlerini ve bu terkiplerin sahip oldukları hususi nitelikleri inceleyeceğiz. Bu incelemelerde parça-bütün ilişkisinin ontolojisini ilgilendiren iki temel meseleye yoğunlaşacağız: zihnî terkip problemi ve itibârî mâhiyet. Zihin-hâriç düalizminin mâhiyeti ve imkânı açısından son derece hayati bir mesele olan zihnî terkip probleminde bir mâhiyetin, hem birbirlerine hem de mâhiyetin kendisine yüklem yapılabilen aklî parçalardan terekkübünü masaya yatıracak ve Seyyid Şerif'in formülize ettiği üç farklı görüşü ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz. Ayrıca bu görüşlerin nesnenin özdeşliği ve idraki bağlamında ortaya çıkardığı bazı ontolojik ve epistemolojik sonuçları da irdeleyeceğiz. İtibârî mâhiyet meselesinde ise bir bütünün *nefsü'l-emrde* bir mâhiyet olması ile insanın düşünce ve itibarı ile kurulan bir mâhiyet olması arasındaki ayrımın imkânını ve sınırlarını soruşturacağız. Mâhiyet doktrinine içkin olan özcülüğün de bir açıdan test edildiği bu soruşturma, *hakikî-itibârî* ayrımını tesis etmek için sağlam bir kriter arayışına giren düşünürlerin incelemelerini muhâkeme edecek ve bu incelemeleri sınır durumu fenomenlere uygulamak suretiyle itibârîlik kavramında bir derinleşmeye gidecektir.

1.1. Mâhiyetlerin Parçaları

Mürekkep mâhiyetlerin parçaları Seyyid Şerif'ten önceki düşünürler tarafından farklı itibarlarla birden çok taksime tabi tutulmuş ve farklı taksim grupları ortaya çıkmıştır. Bu düşünürlerin geliştirdikleri taksim grupları hem taksimlerin kendi yapıları hem de birbirleriyle irtibatları ve hiyerarşileri

açısından pek çok farklılıklar barındırmaktadır.[371] Ayrıca taksimlerin sayıları da değişebilmektedir. Örneğin Îcî iki tane temel taksim ortaya koyarken Taftazânî üç tane temel taksim yapmıştır.[372] Bu farklılıkların dışında ortaya konulan taksimler hemen her adımda çeşitli itirazlara maruz kalmıştır. Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta hem bu itirazları dikkate alarak Îcî'nin taksimlerini değerlendirmiş hem de kendi itiraz ve tedkiklerini ortaya koymuştur. Ancak o, yeni ve muntazam bir taksim grubu ortaya koymamıştır. Biz onun *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki incelemelerinden ve bir miktar da *Hâşiye-i Tecrîd*'teki anlatımlarından yola çıkarak dört farklı taksim ortaya koyacağız. Bu taksimleri ortaya koymadan önce şu üç hususa tembihte bulunabiliriz:

(1) Bu farklı taksimlerin barındırdığı kısımlar arasında birçok yerde geçişkenlikler (*tedâhul*) bulunmaktadır. Muayyen bir taksimin altında yer alan bir kısım, başka bir taksimin belli bir mertebedeki alt bir kısmı olmaya da elverişli olabilmektedir.

(2) Bu taksimler Seyyid Şerif'in tahlil ve tespitlerine aykırı olmayacak bir surette beş veya altı taksim şeklinde de ortaya konulabilirdi. Ancak biz yukarıda zikredilen geçişkenliğin artmaması ve daha fazla karışık görünmemesi adına onları dört taksimde ifade etmeye çalıştık.

(3) Bu taksimler sadece hakikî mâhiyetlere veya sadece itibârî mâhiyetlere özgü değillerdir. Onlar, hakikî veya itibârî olmaktan daha genel olarak düşünülebilecek şekilde mâhiyetlerin parçalarına ait taksimlerdir. Bununla birlikte bu durum taksimlerdeki her bir kısmın aynı anda hem hakikî hem itibârî mâhiyetlerin parçaları için geçerli olduğu anlamına gelmemektedir. Bazı kısımlar iki tür mâhiyetin parçaları için geçerli

[371] Bu farklı taksim gruplarından bir kısmı için bk. Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 147, 149-151 ve 168-170; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 47, 50-52 ve 64; Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 19-21; Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 267, 274 ve 277; Beyzâvî, **Tavâli**, s. 84; Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 100-102; **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 125-127; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 267-271 ve 274-278; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 61-62; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 106. Biz bu çalışmada bu farklı taksim grupları arasındaki ihtilaflara ve detaylara girmeyeceğiz. Zira son tahlilde ihtilafların ciddi bir kısmı taksimlere dair pratik faydalara râci olmaktadır.

[372] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 61-62; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 106.

olabilirken bazıları sadece hakikî mâhiyetlerin veya sadece itibârî mâhiyetlerin parçaları için geçerli olmaktadır. Nitekim Îcî, bu durumu kendi ortaya koyduğu ve burada ikinci ve üçüncü taksim olarak başlıklandırılan taksimler için açıkça zikretmiştir.[373] Seyyid Şerif de bu hususu ayrıntılandırmış ve hangi kısımların itibârî veya hakikî mâhiyetler için hususileştiğini tayin etmiştir.[374]

1.1.1. Hâricî ve Aklî Parçalar

Mürekkep mâhiyetlerin parçaları, mâhiyete yüklem yapılabilme durumlarına göre ikiye ayrılır. Şayet parçalar mâhiyete yüklem yapılabiliyorsa *aklî*, yapılamıyorsa *hâricî* olurlar.[375] Hâricî parçalar bir mâhiyetin hâriçte ayrışan parçalarıdır. Bu parçalar birbirlerine veya mâhiyete yüklem yapılamazlar. Bu cihetle onlara *mahmûl olmayan cüzler* (أجزاء غير محمولة) de denmiştir.[376] Örneğin evin mâhiyetinin parçaları olarak çatı ve duvar, hâricî parçalardır. Bu parçalar hâriçte iki farklı mevcut olarak evin mâhiyetini oluşturmaktadırlar. Bundan dolayı da birbirlerine veya mâhiyete yüklem yapılamazlar.[377] Çünkü hem mâhiyet hem varlık açısından hâriçte ayrışan şeyler, aralarında hangi irtibat bulunursa bulunsun, birbirlerine veya bütüne yüklem yapılamazlar.[378] Nitekim şu yüklemlemeler yanlış olmaktadır:

i. Duvar çatıdır.
ii. Çatı duvardır.
iii. Ev çatıdır.

---

373 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 62.

374 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35, 36 ve 39-40; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 277.

375 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 68-69 ve 74-76; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 267-268 ve 425; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 180.

376 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 68-69, 72 ve 74; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 267 ve 270; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 55.

377 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 273.

378 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 72; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 270 ve 277; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 192.

iv. Ev duvardır.[379]

Hâricî parçaların bir başka örneği de cismin mâhiyetini oluşturan parçalardır. Heyula-suret teorisine göre cismin mâhiyeti, hâriçte var olan iki farklı cevher olarak heyula ve suretten oluşmaktadır. Heyula ve suret ne cismin kendisine ne de birbirlerine yüklem yapılabilir.[380]

Zihnî olarak da ifade edilebilen[381] aklî parçalar ise birbirlerinden sadece zihinde ayrışmaktadırlar. Hâriçte ne mâhiyet ne varlık açısından bir ayrışma söz konusu değildir. Bu sebeple de hem birbirlerine hem de mâhiyetin kendisine yüklem yapılabilmektedirler. Yüklem olabilmelerine itibarla onlara *mahmûl cüzler* (أجـزاء محمولـة) de denmiştir.[382] Örneğin insan mâhiyetinin "canlı" ve "düşünen" şeklindeki cins ve faslı, aklî parçalardır. Bu parçalar hâriçte iki farklı mevcut olarak insan mâhiyetini oluşturuyor değillerdir. Onların farklı parçalar olarak ayrışması ve insan mâhiyetinin terkibini oluşturması sadece zihin vasatında gerçekleşmektedir. Bu itibarla onlar hem birbirlerine hem de insan mâhiyetinin kendisine yüklem yapılabilmektedirler.[383] Buna göre şu önermeler anlamlı doğru önermeler olmaktadır:

i. Düşünen canlıdır.
ii. (Bazı) canlı(lar) düşünendir.
iii. İnsan canlıdır.
iv. İnsan düşünendir.

Aklî parçalar, hâricî parçalardan farklı olarak hususi bir inceleme gerektirmektedir. Zira aklî parçaların uzlaştırılması güç görünen iki ciheti vardır: bir bütünün parçaları olma ve bütüne yüklem yapılabilme. Bu iki

[379] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 273; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 192 ve 195.

[380] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 38; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 425.

[381] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 114; c. 2, s. 101; c. 3, s. 9; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 278; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 180 ve 192.

[382] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33, 68-69, 70 ve 74; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 267-268; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 55.

[383] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 65-70; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 277-278 ve 425; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 267-271.

cihetin bir araya gelmesinin güçlüğü parça-bütün ilişkisinin temel anlamından kaynaklanmaktadır: Bir şey bir bütünün parçası ise o şey bütünden farklıdır ve parça olması itibariyle bütüne yüklem yapılamaz.[384] Çünkü yüklem yapılması demek parçanın bütünle özdeşleşmesine hükmetmek demektir.[385] Bu durumda aklî bir parçanın, bir bütünün parçası olmasına rağmen ona nasıl yüklem yapıldığının vuzûha kavuşturulması gerekmektedir. Seyyid Şerif bunu, bu çalışmanın birinci bölümünde ele alınan *üç itibar* çerçevesi ile çözmeye çalışmıştır.[386] Bu çerçeveye göre aklî bir suretin üç itibarı vardır.[387] Bu itibarlardan ikisi bu meseleyi çözmektedir. Aklî bir suret, *bir şeyin olmamasıyla şartlı* (بشرط لا شيء) denilen itibara göre alındığında mürekkep bir mâhiyetin parçası olmakta, ancak *şartsız* (لا بشرط شيء) denilen itibara göre alındığında yüklem olmaktadır. Cins ve fasıl şeklindeki aklî suretler ilk itibara göre alındıklarında türsel mâhiyetin birer parçası ve maddesi olmakta ve zihinde iki farklı mevcut olarak bulunmaktadırlar. Bu durumda birbirlerine yüklem yapılamamaktadırlar. Ancak bunlar diğer itibara göre alındıklarında yüklem yapılabilen bir zatî olmaktadırlar.[388]

Seyyid Şerif bu çözümde zihinsel bir nesnenin hem parça olmak hem de yüklem olmak şeklinde iki özelliğe de sahip olabilmesini, o nesnenin zihin tarafından farklı itibarlarla idrak edilebilmesi üzerinden açıklamıştır. Burada iki husus bulunmaktadır. Birincisi, bir nesnenin zihin vasatındaki

---

384 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 271 ve 278.

385 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 67-68; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 277-278; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 67.

386 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 67-68; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 277-278. Seyyid Şerif'in burada izah ettiği mâhiyetin üç itibarı, birinci bölümde **1.3.1**'de anlatılan ikinci kullanımdır. Ayrıntılar için ilgili yere bakınız.

387 Seyyid Şerif farklı itibarlarla mülâhaza edilen şeyi ifade etmek için *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta "aklî suret" tabirini kullanırken *Hâşiye-i Tecrîd*'te "canlı" örneğini kullanmıştır. *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki tabir hem örneğin hususiliğinden çıkmakta hem de meseleyi daha vâzıh kılmaktadır. Zira farklı itibarlarla mülâhaza edilen şeyi "suret" olarak ifade edip "cüz olma" vasfından tecrit etmek, "cüz olma" itibarı dışındaki diğer iki itibara da yer açmak demektir. Bu durumda "aklî cüz (parça)" ismindeki "cüz olma" itibarını vurgulayan çağrışım problemi bertaraf edilmekte ve mesele daha açık hale gelmektedir.

388 Bu iki itibarın ayrıntıları ve birinci itibarın izahı için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 67; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 277-278; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 66-67.

özelliklerinin hârice nazaran farklılığı. İkincisi, bu farklılığı mümkün kılan zemin olarak zihnin itibarı. İtibar kavramı burada zihnin bir nesneyi farklı açılardan kendine sunabilme yetisi olarak görülebilir. Seyyid Şerif bu yetiyi zihinsel parçanın idrakine uygulayarak zihin-hâriç düalizmi içerisinde yüklemleme (*haml*) cihetinden ortaya çıkabilecek bir problemi çözmüş ve mantık ile ontolojinin bütünlüğünü sağlamıştır.[389]

Aklî parçalarla hâricî parçalar arasında yukarıda anlatılan temel farklılık dışında başka farklılıklar da bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesine göre aklî parçaların hâriçte var olması zorunlu değildir. Hâriçteki bir varlık idrake konu olduktan sonra zihinde aklî parçalara sahip olabilir. Ancak bu parçalar hâriçteki varlığın mevcut bir parçası olarak var değillerdir. Örneğin körlük, "bu kör" ifadesiyle işaret edilebilen hâricî mevcudun zihinde oluşan mefhumunun bir parçası olmakla birlikte hâriçte var olan bir şey değildir. Benzer bir şekilde hâriçte uygulandığı bir ferdin bulunması itibariyle "canlı" mefhumunun hâriçte bir karşılığı olsa da bu mefhum, hâriçte var olan o ferdin hâriçte var olan bir parçası değildir. "Canlı", hâriçte var olan bir canlı idrak edildikten sonra onun zihinde oluşan mefhumunun bir parçasıdır.[390] Öbür yandan hâricî parçalarda durum böyle değildir. Hâricî bir parçanın hâriçte bir parça olarak var olması zorunludur. Hâriçte var olan evin hâricî parçaları olarak çatı ve duvarların hâriçte var olmaması düşünülemez.

Aklî ve hâricî parçalar arasındaki bir diğer farklılık da yukarıda zikredilen üç itibar meselesi ile ilgilidir. Fahreddin er-Râzî ve Kâtibî'den farklı olarak Seyyid Şerif zihnin üç farklı itibarının hâricî parçalar için geçerli olamayacağını düşünmektedir. Ona göre hâricî parçalar her ne kadar zihnin idrakine konu olsalar da yüklem yapılamadıkları için zihnin onları üç farklı şekilde itibar edebilmesi söz konusu değildir. Zihnin bir nesneyi üç farklı itibarla mülâhaza edebilmesi sadece aklî parçalar için geçerlidir.[391]

---

389 Yüklemlemenin mümkün olup olmamasına dair kriterin söz konusu itibar farkları olduğunu ifade eden Siyâlkûtî'nin açıklaması için bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 76.

390 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 86-87; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250-251.

391 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 277-278; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 192. Râzî *Mülahhas*'ta parça olma ve yüklem yapılma şeklindeki iki itibarı, parçaların terkibinin hâriçte

Bununla bağlantılı olarak hâricî parçaların cins ve fasıl olmaları da mümkün değildir. Çünkü cins ve fasıl olabilmek bütüne yüklem yapılabilmeyi gerektirmektedir.[392]

1.1.2. Kaplamlarına Göre Parçalar

Mürekkep bir mâhiyetin parçaları, mâhiyetin kendisi gibi birer küllî olarak mülâhaza edilebiliyor olmaları itibariyle kendi aralarında dört farklı nispetten (dört bağıntı/النِسَب الأربـع) biri ile muttasıf olmaktadırlar. Parçaların kaplamları üzerinden oluşan bu nispetler şu şekildedlir:

i. *Tesâvî* (eşitlik),
ii. *Tebâyün* (ayrıklık)
iii. *Umûm-husûs-mutlak* (tam girişimlilik)
iv. *Umûm-husûs-min-vech* (eksik girişimlilik).

Mâhiyetlerin parçaları bu nispetlere göre farklı kısımlara ayrılırlar. Eğer parçalar kaplamları itibariyle ortak fertlere sahip ise (I) *mütesâdık* (birbirlerine yüklenebilen/متصـــادقة), değilse (II) *mütebâyin* (birbirlerine yüklenemeyen/متباينـــة) olurlar.[393] Mütebâyin parçalar arasındaki nispet

---

olması durumu için açıklamıştır. Ancak örnek verirken "canlı" ve "düşünen" şeklinde aklî parçalar üzerinden örnek vermiştir. *Mebâhis*'te ise aynı örneği vermekle birlikte söz konusu iki itibarın hâricî terkip için olduğunu zikretmemiştir. Kâtibî de *Münassas* isimli *Mülahhas* şerhinde Râzî'yi takip ederek iki itibarı hâriçte ayrışan parçaların bir özelliği olarak ifade etmiş, ancak meseleyi gene Râzî gibi aynı örnek üzerinden izah etmiştir. *Hikmetü'l-'ayn*'da ise iki itibarı anlatırken hâriç ile kayıtlamayıp "mâhiyetin cüzü" şeklinde genel bir ifade kullanmıştır. Seyyid Şerif'in de *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da temas ettiği üzere Râzî'nin *Mülahhas*'taki ve Kâtibî'nin *Münassas*'taki tespitlerinde bir problem görülmektedir (Râzî, **el-Mülahhas**, c. 2, s. 48-49; **el-Mebâhis**, c. 1, s. 152-153; Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, vr. 210a; **Hikmetü'l-'ayn**, s. 20; Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 192 ve 199). Öbür yandan İsfahânî *Tesdîd*'te ve İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382'den sonra) *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*'da üç itibar meselesini açıklarken mevzuyu her ne kadar hâricî terkip bağlamında ifade etmeseler de aklî parçalarla da kayıtlamamışlardır. Aksine mevzuyu genel olarak mâhiyetin cüzleri bağlamında izah etmişlerdir (İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 277; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 192). Bu düşünürlerin incelemelerini ele alan Seyyid Şerif ise meseleyi daha ayrıntılı tedkik ederek söz konusu itibarların aklî parçalara has olduğunu vurgulamıştır.

[392] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 278. Râzî *Mebâhis* ve *Mülahhas*'ta cins ve faslın her birini aklî ve hâricî şeklinde iki kategoriye ayırmıştır. Ona göre mesela üçgenin mâhiyeti, "satıh" ve "üç kenarın sathı kuşatması" şeklinde hâricî bir cins ve hâricî bir fasıldan oluşmakta ve bunların her birinin hâriçte birbirinden ayrışan bir varlığı bulunmaktadır (Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 152; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 52). Seyyid Şerif yukarıda izah edilen görüşüyle Râzî'den tamamen farklı bir yerde durmuş olmaktadır.

[393] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 34; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 274-275.

tebâyündür. Bu nispete sahip parçalar kaplamlarında hiçbir ortak ferde sahip değildirler.

Mütesâdık parçalar da kendi içerisinde iki gruba ayrılır. Şayet parçaların kaplamlarındaki bütün fertler ortak ise bu parçalar (I.a) *mütesâvî* (eşit=bütün fertleri ortak olan/متســـاوية), değilse (I.b) *mütedâhil* (girişimli/متداخلــة) olurlar. Mütesâvî parçalar arasındaki nispet tesâvîdir.[394] Örneğin "duyumsayan" ve "iradesiyle hareket eden" şeklinde iki parçadan mürekkep bir mâhiyet düşünüldüğünde –ki bu durumda bu mâhiyet itibârî bir mâhiyet olur- bu parçalar mütesâvî olurlar.[395] Çünkü bu iki parçanın bütün fertleri ortaktır. Mütedâhil parçalar da kendi içerisinde iki gruba ayrılır. Şayet bir parçanın kaplamı diğer parçanın bütün fertlerini ve daha fazlasını kapsıyorsa bu parçalar arasında (I.b.i) umûm-husûs-mutlak nispeti vardır. Ancak eğer her bir parçanın hem ortak hem ayrı fertleri varsa aralarındaki nispet (I.b.ii) umûm-husûs-min-vech olur. Bu son kısmın örneği "beyaz canlı" ile ifade edilebilen mâhiyettir. Bu mürekkep mâhiyet, "beyaz" ve "canlı" şeklinde iki parçadan oluşan itibârî bir mâhiyettir.[396] Beyaz ve canlı küllîleri ortak fertlere sahip oldukları gibi ayrı fertlere de sahiptirler. Zira beyaz canlılar olduğu gibi beyaz olmayan canlılar ve canlı olmayan beyaz nesneler de vardır.

Parçalar arasındaki nispetin umûm-husûs-min-vech olduğu mâhiyetler (I.b.ii) birinci bölümde "Hakikî ve İtibârî Mâhiyet" başlığında da geçtiği üzere Seyyid Şerif'e göre itibârî mâhiyetler olmak zorundadır. Çünkü hakikî mâhiyetlerin parçaları arasında böyle bir nispet olamaz.[397] Siyâlkûtî'ye göre bunun sebebi, hakikî mâhiyetlerin aklî/zihnî terkibinin

[394] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 34-35; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 275.

[395] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35. Seyyid Şerif'in verdiği bir başka itibârî mâhiyet örneği ise "insan" ile "*bilkuvve* kâtip" şeklindeki iki mütesâvî parçadan mürekkep olan mâhiyettir. Bk. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 255.

[396] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 34-35.

[397] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 34-35.

ancak cins ve fasıldan veya iki mütesâvî parçadan oluşabilmesidir.[398] Cins ve fasıl arasında umûm-husûs-mutlak nispeti varken diğerinde tesâvî vardır.

Aralarında umûm-husûs-mutlak olan parçalardan (I.b.i) kaplamı daha geniş olan parçaya *'âmm* (genel/عـامّ), diğerine *hâss* (özel/خـاصّ) denir. Biri genel diğeri özel olan parçalar açısından da iki durum söz konusudur:

(A) Genel özeli *kâim* kılar (*takvîm*/تقـويم). Örneğin "beyaz cisim" mâhiyeti için cisim genel, beyaz özeldir ve cisim beyazı kâim kılar. Seyyid Şerif'e göre bu durum da sadece itibârî mâhiyetler için söz konusu olabilir. Akıl burada parçalar bütününü tek bir mâhiyet olarak itibar eder.[399] Siyâlkûtî'ye göre bunun sebebi kâim kılmanın (*takvîm*), kendi başına kâim olma halinden (*takavvum*) sonra gelmesidir. Buna göre kâim kılan genel parça kendi başına kâim iken özel parça onun vasıtasıyla ve onun husûlünden sonra kâim hale gelir. Bu durumda da ikisi arasında hâriçte bir *kıyâm* (kâim olma/قيـام) ve ilişme (عـروض) durumu olmaktadır. İlişen (*'ârız*) ve ilişilenden (*ma'rûz*) mürekkep olan şey ise ancak zihinde olur.[400] Bu sebeple bu ikisinin toplamı aklın itibarından bağımsız bir birlik ve bütünlük oluşturmamaktadır.

(B) Özel geneli kâim kılar. Bunun iki sureti vardır: (1) Özel parça sıfat, genel parça mevsûf *mesabesinde*dir (جَـارٍ مَجْـرَاه). Örneğin "düşünen canlı" mâhiyetinde bir fasıl olarak "düşünen" parçası özeldir ve sıfat mahallindedir. Bir cins olarak "canlı" parçası ise geneldir ve mevsûf mahallindedir. Fasıl olan "düşünen" parçası, cins olan "canlı" parçasını kâim

---

398 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 36. Bunun sebebine dair Mir Zâhid'in tahlili için bk. Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 73. Şirvânî'ye göre ise bir mâhiyetin parçaları arasındaki nispetin umûm-husûs-min-vech olmasının imkânsızlığı zorunlu olmadığı gibi bu imkânsızlığı ispat edecek bir delil de yoktur. Hatta yarasanın "memeli kuş" şeklindeki tarifi, *had* olarak kabul edilmesi takdirinde imkânsızlık iddiasını çürüten bir örnek olur. Bk. Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 84a. Haricî ve zihnî terkip ayrımı için bu bölümde **2.2.1**'e bakınız.

399 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35.

400 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35. Mir Zâhid gerekçe tespitinde ilişen-ilişilen yerine sıfat-mevsûfu koymuştur. Ona göre bu birinci durum ancak sıfat ve mevsûf arasında düşünülebilir ve bu ikisinden mürekkep olan bir şey itibârî bir mâhiyet olur. Bk. Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 73.

kılar.[401] (2) Özel parça mevsûf, genel parça sıfattır. Örneğin "mevcut cevher" ve "mevcut nicelik" mâhiyetlerinde cevher ve nicelik parçaları özel olup genel olan "mevcut" parçasını kâim kılarlar. Özel parçalar burada mevsûf iken genel parça sıfattır. Bir sıfat daima mevsûfu vasıtasıyla kâim hâle gelir (متقوّمة بالموصوف).[402]

Yukarıdaki tasnifte bir şeyin bir şeyi *kâim* kılması (*takvîm*) örneklerde de görüleceği üzere arazın ancak cevher ile *kâim* olması anlamından, hatta sıfatın ancak mevsûf ile *kâim* olması anlamından da daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Bir şeyin bir şeyi kâim kılması biraz ileride incelenecek olan husûl (*tahassul*) anlamını, yani cinsin zihindeki taayyünü anlamını da içermektedir.[403] Bununla birlikte kâim kılmak (*takvîm*) bu tasnifte mâhiyetin bir parçasını oluşturmak şeklindeki meşhur anlamı dışarıda bırakmaktadır.[404] Zira bir mâhiyetin parçalarından birinin diğerini mâhiyetin parçası kılması söz konusu değildir.

Parçalarla ilgili ele aldığımız ana taksimin ilk ayrımında geçen mütebâyin parçalar (II) da kendi içerisinde üç kısma ayrılır. (II.a) Bir şey illeti ile birlikte itibar edilebilir. (II.b) Bir şey malulü ile birlikte itibar edilebilir. (II.c) Bir şey ne illeti ne malulü olan başka bir şeyle birlikte itibar edilebilir.[405] Bu farklı itibarlara göre ortaya çıkan mürekkep mâhiyetlerin

---

[401] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35. Faslın cinsi kâim kılmasının anlamı, onun cins için illet olmasının hangi anlamda makbul olmasıyla doğrudan ilgilidir (bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 275 ve 281).

[402] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 275. Şirvânî ve Siyâlkûtî genel ve özel arasındaki kâim kılma meselesinde üçüncü bir durumun imkânından bahsetmektedirler: (iii) Ne genel özeli ne özel geneli kâim kılar (Bk. Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 83b; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35). Siyâlkûtî, Şirvânî'den farklı olarak Seyyid Şerif'in bu ihtimali dışlamadığını düşünmektedir. Ancak ne Siyâlkûtî ne de Şirvânî bu durum için bir örnek vermemiştir. Bu durumun mahza aklî bir ihtimal olması veya sadece itibârî bir mâhiyette düşünülebiliyor olması muhtemeldir. Nitekim Şirvânî, bu taksimin itibârî mâhiyetleri de kuşattığını, dolayısıyla burada bir kâim kılma durumu olmadan bir mâhiyetin tahakkuk edemeyeceğinden bahsedilemeyeceğini söylemiştir (Şirvânî, **a.g.e.**, vr. 83b). Ancak itibârî bir mâhiyet dahi olsa aralarında genellik ve özellik durumları olmasına rağmen iki parçanın nasıl olur da kâim kılma hali açısından nötr bir halde bulunabilecekleri izaha muhtaç görünmektedir.

[403] Bu anlamı ve bu anlamın, özelin genel ile kâim olması anlamını içerdiğine dair bk. Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 73.

[404] Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35.

[405] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 36.

farklı parçaları olur. Seyyid Şerif'e göre bir şeyin illeti veya malulü ile beraber bir terkip oluşturmasının anlamı doğrudan illet ve malulün toplamı demek değildir. Bunun anlamı aslında şeyin, kendisine muayyen bir izafetin ilişmesi açısından itibara alınmasıdır. İzafet ya şeyin illetine veya şeyin malulüne olur. Dolayısıyla üçlü taksimdeki birinci ve ikinci kısımlar aynı kapıya çıkmamaktadırlar.[406]

İllet kısmında (II.a) dört alt grup vardır. Zira illet dört çeşittir: fâil, kâbil, sûret ve gaye. (II.a.i) Fâil parçasına sahip mâhiyetin örneği "bağış" (عطـاء) mâhiyetidir. Bağış lafzı, fâile izafet edilerek itibar edilen bir faydayı/yararı ifade eder.[407] Bu lafzın mefhumunda malulün zatı (fayda) olduğu gibi o malulün fâil illetine olan izafeti de vardır. Yani bağış, fayda ile faydayı veren kişi arasındaki bağıntıyı da içerir. Bu izafet veya bağıntı fâilin tasavvuru olmaksızın akledilemez.[408] Dolayısıyla bağış ismindeki mürekkep mâhiyetin parçaları, malûl olan fayda ile fâil illeti gerektiren mezkûr izafetten ibarettir. (II.a.ii) Kâbil parçasına sahip mâhiyetin örneği ise "basık burunluluk" (فطوسـة) mâhiyetidir. Bu mâhiyette basık burunlu olma vasfı, bu vasfın mahalli ve kâbili olan burna izafeti ile birlikte itibar edilmiştir. (II.a.iii) Sûret olan parça için örnek ise "basık burun" (أفطـس) mâhiyetidir. Bu mâhiyette basıklık vasfına sahip burun, onun *sûrî* illeti mesabesinde olan basıklıkla birlikte itibar edilmiştir. (II.a.iv) Gâyenin örneği ise yüzüktür. Yüzüğün mâhiyeti, süslenme maksadıyla parmağa takılan bir halkadan ibarettir. Bu mâhiyette halka, gayesi olan süslenme ile birlikte itibar edilmektedir.[409]

Malul kısmının (II.b) alt grupları yoktur. Bu kısmın örneği "yaratan" ve "rızık veren" şeklindeki mâhiyetlerdir. Bu mâhiyetlerde bir şey malulüne kıyasla itibar edilir. Üçünü kısmın (II.c), yani kendisiyle birlikte itibar edilen şeyin illet de malul de olmadığı kısmın iki alt grubu vardır. Bu gruplar

---

406 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 36; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 275-276.

407 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 36-37.

408 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 276.

409 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 36-37.

mâhiyeti oluşturan parçaların birbirine benzeyip benzememesine göre oluşmaktadır. Eğer parçalar "on" sayısının mâhiyetinde olduğu gibi birbirlerine benzer iseler (II.c.i) *müteşâbih* (benzer/متشـابهة), değillerse (II.c.ii) *mütehâlif* (farklı/متخالفـة) olurlar. Örneğin "alaca" mâhiyeti siyah ve beyaz şeklinde iki farklı parçadan oluşur.[410] Bu iki örnekte parçalardan herhangi biri diğerinin illeti veya malulü olmadığı gibi illete veya malule izafetle itibar edilmiş de değildir.

Seyyid Şerif aralarında umûm-husûs-mutlak olan parçaların taksiminde geçen meşhur "düşünen canlı" örneği için önemli bir tembihte bulunmaktadır. Ona göre bu mâhiyette "düşünen" parçası gerçekte canlının bir sıfatı değildir. O sadece sıfat *mesabesinde* alınabilir (جَـارٍ مَجْـرَاه).[411] Onun bu tembihi, parçalar arasındaki ilişkinin bu sureti açısından ortaya çıkabilecek muhtemel bir probleme cevap teşkil etmektedir. Zira "düşünen" parçası gerçek anlamda canlının sıfatı olsaydı "mevcut cevher" örneğinde olduğu gibi bu parçanın kendisinin mevsûf tarafından kâim kılınması beklenirdi. Çünkü az önce geçtiği üzere bir sıfat daima mevsûf vasıtasıyla kâim hale gelir. Halbuki bu örnekte kâim kılan parçanın "düşünen" parçası olduğu söylenmektedir. O halde "düşünen" parçasının gerçek manada bir sıfat olması mümkün değildir. Siyâlkûtî bunun sebebini şu şekilde izah etmektedir: Sıfatın mevsûf ile kâim olması ancak mevsûfun kendi husûlünden (*tahassul*) sonra mümkündür. Halbuki "düşünen canlı" mâhiyetinde canlı, "düşünen" olmadan husûle gelemez. Nitekim Seyyid Şerif cinsin ancak fasıl ile zihin vasatında *taayyün* ve *tahassul* ettiğini ve bütün türlere kâbil olan belirsizliğinin (*ibhâm*) gene fasıl vasıtasıyla ortadan kalktığını söylemiştir.[412]

Seyyid Şerif ve Siyâlkûtî'nin "düşünen" parçasının gerçekte sıfat olmadığına dair tespit ve tahlilleri, dil ve gerçeklik ilişkisi açısından dikkate değerdir. Zira bir nesnenin dildeki ifadesi ile onun gerçek yapısı arasında bir

[410] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 37-38.
[411] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35.
[412] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 62-63; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 281.

nevi boşluk veya uyuşmazlık bulunmaktadır. Sentaktik ve semantik açıdan sıfat-mevsûf ilişkisi, ontolojik açıdan sıfat-mevsûf ilişkisi ile eşdeğer değildir. Seyyid Şerif "beyaz cisim" ve "mevcut cevher" örneklerinde "beyaz" ve "mevcut"a sıfat olarak itibar ederken "düşünen canlı" örneğinde "düşünen"i gerçek bir sıfat olarak görmemiştir. Ona göre bir fasıl olarak "düşünen", mâhiyetin aslını oluşturan cinsi tamamlar ve tayin eder. Bu anlamda o sıfat olmasa da sıfat *mesabesinde*dir.[413] Onun bu üç örnekteki tavrını bir miktar tahlil ettiğimizde karşımıza dikkate değer bir sonuç çıkacaktır. Beyazın cisim için sıfat olması hem sentaktik hem semantik hem de ontolojik anlamda gayet anlaşılırdır. "Mevcut" ve "düşünen"in sentaktik ve semantik anlamda sıfat olmaları da gayet anlaşılırdır. Ancak "düşünen"in ontolojik açıdan sıfat olmayıp "mevcut"un bu açıdan sıfat olması izaha muhtaçtır. Zira "mevcut olmak", beyaz gibi bir araz değildir. "Düşünen" de bir araz değildir. Araz olmayan bir küllî, dil açısından mevsûfu olduğu küllî ile ilişkisinde hangi kritere göre ontolojik açıdan sıfat olarak değerlendirilecek veya değerlendirilmeyecektir?

Bu sorunun cevabı için ilk etapta Siyâlkûtî'nin yukarıda zikredilen gerekçesine başvurulabilir: Bir şeyin sıfat olabilmesi için öncelikle mevsûf olması beklenen şeyin kendi husûlünün olması gerekir. Buna göre canlıdan farklı olarak cevherin husûlünün sıfat olan "mevcut"tan bağımsız olarak gerçekleştiğini söylemek gerekmektedir. Buradaki *husûl* (*tahassul*/تحصـــل) kavramının hâriçte var olmak anlamına gelmediği aşikârdır. Onun zihinde var olmak anlamına geldiği düşünülebilir. Ancak bu durumda canlının husûlünün "düşünen" faslından bağımsız olarak gerçekleşemediğini söylemek, canlının zihindeki varlığının "düşünen" faslına bağlı olduğunu iddia etmeyi gerektirecektir. Halbuki Seyyid Şerif hem *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta hem de *Hâşiye-i Tecrîd*'te faslın, cinsin zihindeki varlığının illeti olmadığını, aksi takdirde cinsin fasıllardan herhangi bir fasıl olmadan

[413] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 275. Siyâlkûtî'ye göre faslın sıfat mesabesinde olmasının anlamı, sıfatın mevsûfu tahsis etmesine benzer bir şekilde faslın da cinsin husûlünü sağlamasıdır (*tahsîl*). Bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35.

akledilmesinin imkânsızlığının gerekeceğini tasrih etmiştir.[414] O halde husûl varlıktan farklı bir şeydir.

Seyyid Şerif husûlü (*tahassul*) bu incelediğimiz bağlamda taayyün ve belirsizliğin giderilmesi (إزالـة الإبهـام) ile beraber kullanmıştır.[415] Ona göre bu üçü cinsin zihindeki sıfatlarıdır. Bir cinsin *tahassul*ü, türsel bir mâhiyetin tamamı ile eşleşmesi demektir.[416] Bu anlamda bir *tahassul*, cevherin "mevcut" ile ilişkisinde söz konusu değildir. Zira "mevcut", bir fasıl olmadığı gibi cevher de "mevcut" açısından cins değildir. Zikredilen anlamda bir *tahassul*ün bulunmaması durumu, "beyaz cisim" örneği için de geçerlidir. Bu mâhiyette ne beyaz bir fasıldır, ne de cisim ona kıyasla bir cinstir. Bu karşılaştırmaların neticesi olarak şunu söyleyebiliriz: Mâhiyeti oluşturan parçaların cins ve fasıldan mürekkep olup olmamaları onların ontolojik açıdan sıfat ve mevsûf olarak telakki edilmelerini doğrudan belirlemektedir. Bu durumda dil açısından sıfat olan şeylerin bir kısmının fasıl olup da diğer bir kısmının fasıl olmamasının kriterini tayin etmek gerekecektir. Bu da bizi dilin kullanımlarının ötesinde şeylerin mâhiyetlerine/hakikatlerine dair bilgimizin imkânı meselesine getirmektedir. Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'in bir yerinde hiçbir şeyin hakikatinin künhüyle akledilmemiş olmasının muhtemel olduğunu, başka bir yerinde ise var olanların hakikatlerinin künhüyle bilinmediğini söylemektedir.[417] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta ise herhangi bir mâhiyetin künhüyle aklediliyor olduğunun teslim edilmeyeceğini ifade etmektedir.[418] *Şemsiyye* hâşiyesinde ise hakikatlerin künhüne ulaşmanın çok zor (متعسِّر), hatta imkânsız (متعـذِّر) olduğunu bildirmektedir.[419] Bir mâhiyeti veya hakikati künhü ile bilmek demek, onun kendisinden oluştuğu bütün parçaları mufassal bir surette idrak

[414] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 63; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 281.

[415] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 63; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 281.

[416] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 281 ve 283.

[417] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 72 ve 75.

[418] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 146.

[419] Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye** (**Şurûhu'ş-Şemsiyye Mecmû'atu havâşin ve ta'lîkât** içinde), Kahire, Matbaatü Kürdistân el-İlmiyye, 1327, c. 2, s. 184-185. Benzer bir ifade için ayrıca bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 6.

etmek demektir.[420] Bir mâhiyetin parçaları bu şekilde bilinmediği zaman ona yüklem yapılabilen bir mefhumun o mâhiyetin faslı mı yahut ona özgü bir arazîsi (*hâsse*) mi olduğu tam olarak bilinemez.[421] Bu durumda bu mefhumun ontolojik açıdan sıfat olup olmadığına karar verilemez. Bu tahlillerden önemli bir sonuç daha çıkmaktadır: Seyyid Şerif'in nesnelerin parçaları ve yapılarına dair teorisinin beş tümel doktrini ile çok sıkı bir irtibatı bulunmakta, hatta teori doğrudan bu doktrin üzerine inşa edilmektedir. Dolayısıyla mâhiyet düşüncesinin tümel problemiyle ne kadar bağlantılı olduğu da görülmektedir.

1.1.3. Vücûdî ve Ademî Parçalar

Mürekkep mâhiyetlerin parçaları kavramsal olarak bir olumsuzlama içerip içermemeleri itibariyle iki kısma ayrılırlar. Eğer bir parçanın mefhumu olumsuzlama (*selb*/سلب) içeriyorsa bu parça *ademî*, içermiyorsa *vücûdî* olur.[422] Örneğin evin mâhiyetinin parçaları olarak çatı ve duvar vücûdî şeylerdir. Körlük ve cehalet ise ademî şeylerdir. Zira biri görmenin yokluğu, diğeri ilmin yokluğu demektir.[423]

---

[420] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 37. Siyâlkûtî atıf yapılan yerde Seyyid Şerif'in "bir mâhiyetin künhü ile akledilmesi" şeklinde geçen bir ifadesini izah etmiş ve bir mâhiyetin künhü ile akledilmesinin, o mâhiyetin zatîlerinin de künhü ile akledilmesini gerektirip gerektirmediğini sorgulamaya açmıştır.

[421] Ele aldığımız "düşünen canlı" örneğinde Şirvânî'ye göre "düşünen" mefhumu gerçek faslın yerine ikame edilmiş bir mefhum olabilir. Çünkü fasıl ile hâsse karışabileceği zamanlarda genelde fasıl yerine hâsse kullanılır (Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 84a). Nitekim Seyyid Şerif de *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bir faslın hakikati bilinmediği zaman onun yerine bu hakikatin en yakın etkisinin (أثر) kullanıldığını söylemiş ve bunun için de insan mâhiyetinin faslı olan düşünmeyi örnek vermiştir. Ayrıca *Hâşiye-i Tecrîd*'te önceki düşünürlerin, "düşünen" mefhumunun gerçek anlamda fasıl olmadığını, aksine onunla mâhiyeti bilinmeyen bir faslın anlatıldığını açıkça bildirdiklerini söylemiştir. Bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 79; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 269 ve 289.

[422] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 38; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 276. Vücûdî ve ademî kavramlarının farklı birçok kullanımı vardır. Bunların bir kısmı Seyyid Şerif tarafından taayyün bahislerinde değerlendirilmiştir (Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 84-85 ve 91-94; Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 85b; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 93). Ayrıca Taftazânî her bir kavram için dört kullanım vermiştir (Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 112). Daha ayrıntılı tahliller için bk. Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, c. 2, s. 1771-1772.

[423] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 72-73; **et-Ta'rîfât**, s. 86.

Vücûdîlik ve ademîlik açısından mürekkep bir mâhiyetin bütün parçaları göz önüne alındığı zaman aklen üç ihtimal düşünülebilir:

1. Bütün parçalar vücûdîdir.
2. Bazı parçalar vücûdî, bazıları ademîdir.
3. Bütün parçalar ademîdir.

(1) Birinci ihtimale göre terekküp eden bir mâhiyetin parçaları iki tür olabilir: *hakikî* ve *izâfî*. *Hakikî* kavramı burada *itibârî* kavramının mukâbili olarak değil, "*izâfî* olmayan" anlamında kullanılmaktadır.[424] Bu taksim bağlamında bir parçanın *izâfî* olması, onun *nisbî* olması, yani akledilme imkânı açısından bağımsız olamaması demektir.[425] Daha açık bir ifadeyle onun başka bir şeyin tasavvuru olmaksızın akledilememesi demektir.[426] Buna göre hakikî bir parçanın akledilmesinde başka bir şeyin tasavvuruna ihtiyaç bulunmamaktadır. Hakikî ve izâfî ayrımına göre mürekkep bir mâhiyetin parçaları için de yukarıdakine benzer bir şekilde üç durum söz konusudur:

i. Bütün parçalar hakikîdir.
ii. Bütün parçalar izâfîdir.
iii. Bazı parçalar hakikî, bazıları izâfîdir (*karışık*/مُمْتَزِجَة).[427]

(i) Birinci durumun bir örneği cismin mâhiyetidir. Bu mâhiyet heyula-suret teorisine göre heyula ve suretten mürekkeptir. Heyula ve suret izâfî değillerdir. Seyyid Şerif birinci durum için itibârî bir mâhiyet örneği de vermiştir. Ruh ve bedenden mürekkep olarak itibar edildiğinde insanın mâhiyeti itibarî bir mâhiyet olur ve bu mâhiyetin iki parçası da hakikîdir, izâfî değildir.[428] (ii) İkinci durumun örneği "daha yakın" (الأقرب) şeklindeki

[424] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 38.

[425] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 39.

[426] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 263.

[427] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 38-39. Taftazânî bu üç kısmı, hepsi vücûdî olan parçaların alt kısımları olarak değil, doğrudan parçaların müstakil bir taksimi olarak ortaya koymuştur. Bk. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 106.

[428] İnsanın mâhiyetinin bu terkipte itibârî olmasının sebebi ruhun, bedenin aksine mekânda yer kaplamayan bir varlık olarak düşünülmesidir. Bu durumda mekânsal olan ve mekânsal olmayan

mâhiyettir. Bu mâhiyet "yakınlık" ve "yakınlıkta fazlalık" olmak üzere iki parçadan oluşmaktadır ve her iki parça da izâfîdir. (iii) Üçüncü durumun örneği ise yatağın mâhiyetidir. Yatak, tahta parçalarından ve bu parçaların muayyen bir tarzda bir araya gelmesinden (*tertip*) oluşmaktadır. Tahta parçaları izâfî olmayan mevcutlardır. Yatağa şeklini ve fonksiyonunu veren tertip ise izafîdir, akledilmesi tahta parçalarının tasavvuruna bağlıdır.[429]

(2) İkinci ihtimale göre parçaların bir kısmı vücûdî, bir kısmı ademîdir. Bu ihtimali gerçekleştiren mâhiyetin örneği "kadîm" mâhiyetidir.[430] Bu mâhiyetin mefhumu, "varlığının başlangıcı olmayan mevcut" şeklindedir. Burada "mevcut", vücûdî bir parçadır. "Varlığının başlangıcı olmamak" ise ademîdir. Çünkü "başlangıcın yokluğu" şeklinde bir olumsuzlama içermektedir.

(3) Seyyid Şerif, Taftazânî'den farklı olarak vücûdîlik-ademîlik açısından ortaya konulan üçüncü ihtimalin, yani mürekkep bir mâhiyetin bütün parçalarının ademî olmasının akledilebilir bir şey olmadığını söylemiştir. Taftazânî ise vücûdîlik ve ademîlik açısından yaptığı taksimi yukarıdaki üç ihtimale göre üç kısım üzerinden inşa etmiş ve bir mâhiyeti oluşturan bütün parçaların ademî olmasını mümkün görmüştür. O, örnek olarak "imkân" mâhiyetini vermiştir. İmkânın mefhumu iki ademî parçadan oluşur: varlığın zorunluluğunun yokluğu (*selb*) ve yokluğun zorunluluğunun yokluğu.[431]

Seyyid Şerif ise Îcî'ye ve İsfahânî'nin *Tesdîd*'teki taksimine muvâfık olarak ikili taksimi tercih etmiş ve üçüncü ihtimalin neden mümkün olmadığını hususi bir surette gerekçelendirmiştir.[432] *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki

---

iki mâhiyetin birlikteliği, aklın itibarından bağımsız olacak şekilde hakikî bir birlik ve bütünlüğü temin edemez. Bk. Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 85b. Seyyid Şerif'in beden ve nefs-i nâtıkanın birlikteliğine dair ayrıntılı değerlendirmeleri için bk. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 184 ve 187. Ayrıca bu konuda farklı bir tahlil için bk. Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 39.

429 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 39.

430 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 39.

431 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 106.

432 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 61; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 276.

gerekçeye göre birden çok yokluktan (*'ademât*) söz edildiği zaman bu yokluklar ancak varlıklara (*vücûdât*), yani vücûdî şeylere izafet edilerek akledilebilir. Bu durumda *vücûdî anlam*ın (المعنى الوجودي) bu tür bir mâhiyet içerisinde kesinlikle mülâhaza ediliyor olması icap eder.[433] *Hâşiye-i Tecrîd*'teki gerekçede ise Seyyid Şerif olumsuzlamanın (*selb*) ancak olumlama (*îcâb*) ile birlikte tasavvur edilebileceğini söylemiştir.[434] Bu gerekçelerin bütün parçaları ademî olan bir mâhiyetin imkânsızlığını ispat etmesi çok açık değildir. Zira ademîlerin tasavvuru sırasında zorunlu olarak vücûdî şeylere izafetin gerçekleşiyor olmasının, vücûdî bir şeyin, mâhiyetin bir parçası olmasını gerektirmesi ek bir açıklamaya ihtiyaç duymaktadır.[435] Nitekim Çelebi, Taftazânî'nin makbul gördüğü sureti de destekleyebilecek şekilde bu tür bir problem ortaya koymuş ve cevap vermeye çalışmıştır. Onun cevabına göre yoklukların taaddüdü için vücûdîlere izafetin itibar edilmesi gerekir. Bu durumda izafetin kendisi mâhiyete dâhil olur. Seyyid Şerif'in "vücûdî anlam" dediği şey de bu izafetin bağlandığı vücûdîler değil, izafetin kendisidir.[436] Siyâlkûtî de Seyyid Şerif'in gerekçesini Çelebi'nin cevabına benzer bir şekilde izah etmiş ve yoklukların taaddüdünün zaten vücûdîlere izafet ile sağlandığını, dolayısıyla yoklukların terkibinde izafetin mülâhaza ediliyor olduğunu belirtmiştir. Ona göre de vücûdî anlam bu izafettir.[437] Bu iki muhâşşînin açıklamalarına göre izafetin kendisi vücûdî bir parça olarak ademîlerden oluşan bir mâhiyetin içinde bulunmakta ve dolayısıyla saf ademî bir mâhiyet elde edilememektedir.

Taftazânî ile Seyyid Şerif'in bu ihtilafının lafzî bir ihtilaf olması pek uzak görünmemektedir. Zira Taftazânî hepsi ademî parçalardan oluşan bir

---

433 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 39.

434 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 276.

435 Benzer bir problem için bk. Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 19a-19b.

436 Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 39. Çelebi'nin atıf verilen yerdeki anlatımı, *Hâşiye-i Tecrîd*'in, Seyyid Şerif'in minhüvâtı ve başka hâşiye notlarıyla birlikte yapılan baskısında bir hâşiye notu olarak bulunmaktadır. Hasan Çelebi'nin hâşiyesinden nakledildiği söylenen bu not Çelebi'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesindeki anlatımına benzer olmakla birlikte farklı ibarelere sahiptir ve mevzuyu daha açık bir şekilde anlatmaktadır. Bk. Cürcânî, **Minhüvât alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, c. 2, s. 276.

437 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 39.

mâhiyeti mümkün görürken bu parçaların, vücûdî bir şeye bağlanan bir izafeti havi olduklarını ve bu izafetin vücûdî bir anlam olduğunu reddediyor değildir. Nitekim taksimi yaptığı yerde vücûdî ve ademî kavramlarını tanımlamayıp sadece örnek vermiştir. Ademîler için verdiği örnekler daha sonraki taayyün bahsinde ademî kavramı için getirdiği muhtemel kullanımlardan ikisi ile uyuşmakta ve vücûdî bir içeriğe sahip olmayı dışlamamaktadır. Bu iki kullanımdan birine göre *ademî*, "görmenin yokluğu" örneğinde olduğu gibi "izafet üzerinden vücûdî bir şeyle terkip oluşturan bir yokluk" demek iken diğerine göre "bir şeyin ortaklığa kâbil olmayan bir hâlde olması" örneğinde olduğu gibi "mefhumuna bir yokluğun dâhil olduğu şey" demektir.[438] Bu iki tanım da vücûdî bir anlamın bulunmasına aykırı değildir. Öbür yandan Seyyid Şerif de hepsi ademî parçalardan oluşan bir mâhiyeti mümkün görmüyorken her ne kadar *Hâşiye-i Tecrîd*'te *"Açıktır ki bütün parçaların ademî olması mümkün değildir"* şeklinde genel bir ifade kullansa da *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta *"Akledilebilir bir şey olmadığı için [Îcî] saf ademî (عدمي محض) olana değinmedi"* şeklinde daha hususi bir ifade kullanmıştır.[439] O, bu ifadesinde meselenin "saf ademî" olan bir mâhiyetle ilgili olduğunu belirtmiştir. Saf ademîlik, parçanın parçasının da vücûdî olmasına mani olacak şekilde saf yokluklardan oluşmayı ifade ediyorsa –ki gerek bağlamda gerekse tartışmalarda bu anlaşılmaktadır- Taftazânî'nin ifadelerinde ve verdiği örnekte saf ademî bir mâhiyeti olumlayan bir durum bulunmamaktadır. Nitekim Şirvânî, saf ademîlikten iki şeyin anlaşılabileceğini ve bunlardan birine göre bir mâhiyetin bütün parçalarının ademî olmasının imkânsız olduğunu, diğerine göre imkânsız olmadığını söylemektedir.[440] Bu tespit Taftazânî'nin taksimdeki tercihine son derece uygun düşmekte ve ihtilafın lafzî olduğunu teyit etmektedir.

Son tahlilde söz konusu ihtilaf lafzî olsun veya olmasın kanaatimizce problemin özü, bir mâhiyetin tasavvurundan hiçbir surette ayrılmayan veya

[438] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 112.

[439] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 276; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 39.

[440] Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 86a-86b.

mâhiyetin tasavvuru ve terkibi için zorunlu olan bir şeyin mâhiyete dâhil edilip edilmeyeceğidir. Seyyid Şerif'in mâhiyetin arazîlerden ayrışması bahsinde ele aldığımız tasavvur-mutasavver ayrımına dair görüşü buradaki tahlilleriyle uyum arz etmektedir.[441] Bu görüşe göre mâhiyet bir şey olmadan tasavvur edilebiliyorsa o şey mâhiyete dâhil olmayan bir arazîdir. Bunun aksini düşündüğümüzde tasavvurda zorunlu olan bir şeyin mâhiyete dâhil olduğunu söylemek gerekecektir. Saf ademîlik meselesinde zorunlu olan şey izafettir. Bir olumsuzlama barındırmaması anlamında izafetin vücûdî bir anlam olarak kabul edilmesi dikkate değerdir. Bu kabul ademî bir izafetin düşünülemeyeceğini gösterir. Burada ayrıca ademî parçaların taşıdığı bağıntıların mâhiyetin bir parçası olarak itibar edilmesi, bir ontolojik kuram adına dikkat çekici bir noktadır. Zira bağıntıları, şeyler arasında görmekten çok şeylerin içine dâhil etmek tanesel bir özcü ontolojiyi daha keskin bir hâle getirmektedir.

1.1.4. Duyulur ve Akledilir Parçalar

Mürekkep bir mâhiyetin parçaları, aralarındaki farklılığın hangi yolla idrak edildiğine bağlı olarak iki kısma ayrılırlar. Bazı mürekkep mâhiyetlerde parçaların ayrışması duyular vasıtasıyla idrak edilebiliyorken diğer bir kısmında ise sadece akıl vasıtasıyla idrak edilir.[442] Birinci gruptaki parçalar (I) *duyulur* (محسوسة), ikinci gruptakiler (II) *akledilir* (معقولة) olarak isimlendirilir.[443] (I) Duyulur parçaların bir örneği bedeni oluşturan âzâlardır. Âzâlar arasındaki farklılıklar duyular tarafından idrak edilebilmektedir. Başka bir örnek "alaca" mâhiyetidir. Bu mâhiyet siyah ve beyazdan

---

441 Bu görüş için birinci bölümde **1.2.2**'de *ittısâf* deliline bakınız.

442 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 37-38.

443 Râzî *Mebâhis* ve *Mülahhas*'ta bu isimlendirmeleri kullanmış ve İsfahânî de *Tesdîd*'te bunu takip etmiştir. Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te İsfahânî'nin bu isimlendirmeleriyle ilgili bir değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak Îcî'nin *Mevâkıf*'ta *hâricen* ve *aklen* şeklindeki tabirlerini *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta eleştirmiştir. Seyyid Şerif bu kavram kullanımlarını, Îcî'nin verdiği örnekler ve tabirlerin taşıdıkları muhtemel anlamlar açısından doğru bulmamış, onları "duyular vasıtasıyla" (حسا) ve "duyular vasıtasıyla olmayan" (لا حسا) şeklinde tefsir etmiştir. Bk. Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 151; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 51-52; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 276; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 61; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 37-38; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 38.

oluşmaktadır ve bu iki parça duyular vasıtasıyla temyiz edilebilmektedir.[444] (II) Akledilir parçaların bir örneği ise cismin parçalarıdır. Cismin mâhiyeti heyula-suret teorisine göre heyula ve suretten mürekkeptir. Bu iki parça sadece akıl vasıtasıyla temyiz edilebilmektedir. Parçaların ayrışması duyular tarafından algılanamamaktadır. İkinci bir örnek de "adalet" mâhiyetinin parçalarıdır. Bu mâhiyet hikmet, iffet ve cesaret olmak üzere sadece akılda ayrışabilen parçalardan oluşmaktadır.[445]

Duyulur parçalar da kendi aralarında ikiye ayrılırlar: (I.a) *doğrudan duyulurlar* (محسوس بالذات) ve (I.b) *dolaylı yoldan duyulurlar* (محسوس تبعا). (I.a) Birincisinin örneği yukarıda geçen "alaca" mâhiyetidir. Bu mahiyetteki siyah ve beyaz parçaları duyuların idrakine bizatihi konu olurlar. Burada duyu idraki doğrudan bu parçaların kendilerine bağlanmakta ve başka bir idrakin dolayımı olmaksızın gerçekleşmektedir. (I.b) Öbür yandan renk ve şekilden mürekkep bir nesnede[446] renk ve şeklin ayrışması gene duyu vasıtasıyla olmakta ise de şeklin duyusal idraki doğrudan olmamaktadır. Seyyid Şerif'e göre şekilsel unsurlar (الهيئآت الشكلية) dolaylı yoldan (تبعا) duyu idrakinin kapsamına girmektedir.[447]

---

444 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 38. Parçaların duyulur olup olmamasının sınır durumlarına dair önemli bir tartışma için bk. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 185-192. Ayrıca Seyyid Şerif'in bu bağlamda verdiği "buhar" örneği için bk. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 189.

445 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 37-38.

446 Nesne olarak ifade ettiğimiz bu mürekkep mâhiyet الخلقة المركبة من اللون والشكل şeklinde geçmektedir. Burada noktalı bir *hâ* ile yazılan "hilka" (خلقة) kelimesi İbn Mübârekşah'ın *Hikmetü'l-'ayn* şerhinde İbn Sînâ'dan yapılan bir nakilde "suret" kelimesine atf-ı tefsir yapılarak kullanılmıştır. Buna göre "hilka" kelimesi rengi ve şekli olan bir suret veya nesne anlamına gelmektedir. Bk. Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 61; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 38; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 255.

447 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 38. *Şekil* kavramının anlamı, bu örnekte nasıl anlaşılacağı ve onun niceliklere özgü bir nitelik olmasına, yani duyulur niteliklerin karşı kısmında yer almasına rağmen nasıl olur da duyulur olarak değerlendirildiğine dair ayrıntılı bir tahlil için bk. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 254-255; Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 254-255.

1.2. Mâhiyetlerin Terkibi

Mürekkep mâhiyetlerin yapısını oluşturan parçalar çeşitli itibarlara göre farklı terkipler oluşturabilmektedir. Bu itibarlar Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki düşüncesi dikkate alınarak üç kısımda tasnif edilebilir:

1. Terkibin ontolojik mekânının hâriç veya zihin olması.
2. Terkibi sağlayan birlik ve bütünlüğün itibârî olup olmaması.
3. Terkibin kendi başına kâim olup olmaması, yani başka bir mâhiyete yerleşmeye (*hulûl*) ihtiyaç duyup duymaması.

Burada serdedilen üç tür itibarın her birindeki farklılığa göre iki farklı terkip türü ortaya çıkmakta ve toplamda altı farklı mâhiyet yapısından bahsedilebilmektedir. Bu yapılarda hem parçaların kendi aralarındaki bağıntıları hem de parça ile bütün arasındaki ilişkiyi etkileyen muhtelif hususiyetler bulunmaktadır. Bu başlıkta söz konusu yapılar ve hususiyetler ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

1.2.1. Hâricî ve Zihnî Terkip

Mâhiyetlerin terkibi hâriçte veya zihinde gerçekleşmiş olabilir. Bu farklılığa göre mâhiyetlerin iki tür terkibi vardır: *hâricî terkip* ve *zihnî terkip*.[448] Hâricî terkibe sahip bir mâhiyet hâricî parçalardan oluşmakta ve bu parçalar zihnin hâricinde bir araya gelmektedir. Örneğin evin mâhiyeti hâricî bir terkibe sahiptir. Bu mâhiyeti oluşturan hâricî parçalar olarak çatı ve duvarlar hâriçte bir araya gelerek evin yapısını oluşturmaktadır. Keza cismin mâhiyeti de hâricî bir terkibe sahiptir. Heyula-suret teorisine göre cismin mâhiyeti, hâriçte var olan iki farklı cevher olarak heyula ve suretten oluşmakta ve bu cevherler gene hâriçte bir araya gelerek cismin terkibini vücûda getirmektedir.[449] Hâricî terkibi oluşturan parçaların her birinin

[448] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33, 68-72 ve 74-77; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 267-270; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 180 ve 184; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 68.

[449] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33, 38 ve 64-65; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 273 ve 425; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 184; Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 359. Parçaları özdeş olan bir hâricî terkip örneği on sayısıdır. On sayısının mâhiyeti özdeş *bir*lerden mürekkeptir.

bütünün varlığından farklı hâriçte müstakil bir varlığı vardır.[450] Bundan dolayı da birbirlerine veya mâhiyete yüklem yapılamazlar.[451]

Zihnî terkipte ise mâhiyetin parçaları aklî/zihnî parçalar olmakta ve bu parçalar sadece zihinde bir terkip meydana getirmektedir. Mâhiyetin hâriçte fertleri var olsa dahi mâhiyet için hâriçte gerçekleşen bir terkip söz konusu değildir. Örneğin insan mâhiyeti zihnî bir terkibe sahiptir. Bu mâhiyeti oluşturan aklî parçalar olarak "canlı" ve "düşünen", sadece zihinde bir araya gelerek insan mâhiyetini vücûda getirmektedir. Bu parçalar hâriçte birbirinden ayrışan iki farklı mevcut olarak insan mâhiyetinin terkibini oluşturuyor değillerdir. Keza cins ve fasıldan oluşan bütün mâhiyetlerin terkibi zihnîdir.[452]

Seyyid Şerif, hâricî terkipte bir problem olmadığını, ancak zihnî terkibin mâhiyetinin düşünürler arasında ciddi bir sorun olarak belirdiğini söylemiştir. Ona göre bir mâhiyetin, kendisine yüklem yapılamayan hâricî parçalardan terekküp etmesi anlaşılır bir durumdur. Fakat bir mâhiyetin, hem birbirlerine hem de mâhiyetin kendisine yüklem yapılabilen aklî parçalardan terekkübü ise özel olarak incelenmeye muhtaçtır. Seyyid Şerif düşünürlerin bu konuda çeşitli yanılgılara düştüğünü ve farklı görüşlerin ortaya çıktığını söylemiştir.[453] O, bu farklı görüşleri sistematik bir tasnife tabi tutmuş ve her birine getirilebilecek itirazları ortaya koyarak kendi duruşunu belirlemiştir.

Seyyid Şerif söz konusu tasnifi yapmak için öncelikle bir mâhiyete yüklem yapılabilen mefhumlarla ilgili bir mukaddime yapmıştır. Ona göre mesela insan mâhiyetine cevher, cisim, canlı, yürüyen, yazan ve gülen gibi birçok farklı mefhum yüklem yapılabilmektedir. Bu mefhumların hepsinin

---

Bu mâhiyette parçalar bütüne yüklem yapılamamaktadır. Bk. Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 359.

450 Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 184.

451 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, 72; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 270 ve 273.

452 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 33 ve 64-70; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 267-270, 277-278 ve 425; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 184.

453 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 68-69; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 267-268.

insan mâhiyeti ile olan ilişkisi aynı değildir. Yürüyen, yazan ve gülen gibi bir kısmı mâhiyetin hâricinde olup ona ilişen mefhumlarken cevher, cisim ve canlı gibi diğer bir kısmı ise mâhiyetin hâricinde olmayan mefhumlardır. Bu ikinci kısım mefhumlar hiç şüphesiz hem kendileri açısından (بحسب أنفسها) hem de varlıkları açısından zihinde birbirlerinden farklılaşırlar.[454]

Seyyid Şerif bu mukaddimeden sonra ikinci kısım mefhumları zihindeki farklı suretler olarak ifade etmiş ve bu suretler üzerinden bir tasnife gitmiştir. Tasnife göre mezkûr suretler ya basit olup çokluk barındırmayan ve haddizatında bir olan bir tek şeye aitlerdir. Yahut da mâhiyetleri farklı olan birden çok şeye aitlerdir. İkinci durumu esas almamız takdirinde ise suretlerin ait olduğu farklı mâhiyetler ya birden çok vücutla mevcut olmuşlardır ya da bir tek vücutla mevcut olmuşlardır. Seyyid Şerif'e göre bu üç ihtimalin her birini benimseyenler olmuş ve buna göre zihnî terkibi oluşturan aklî parçaların varlık ve mâhiyetlerine dair üç farklı görüş ortaya çıkmıştır:

1. **Görüş:** Bir bütünün aklî parçaları hem mâhiyet hem varlık açısından hâriçte o bütünün aynıdır.
2. **Görüş:** Bir bütünün aklî parçaları mâhiyet açısından o bütünden farklı, ancak varlık açısından farklı değildir.
3. **Görüş:** Bir bütünün aklî parçaları hem mâhiyet hem varlık açısından o bütünden farklıdır.[455]

Seyyid Şerif bu görüşlerden birincisine kâil olmuştur. Buna göre üçüncü görüş ikincisine nazaran onun tercihine daha uzaktır. Biz burada öncelikle Seyyid Şerif'in itirazları açısından da kendisine en uzak olan üçüncü görüşü açıklayacağız. Ardından ikinci görüşü ve en son da birinci görüşü izah edeceğiz. Görüşlerin anlaşılma zorluğu da kanaatimizce bu

---

[454] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 69; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 269; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 244; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 195.

[455] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 69-72; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 269-270; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 244-245. Seyyid Şerif'ten önce Kutbüddin er-Râzî bazı farklılıklarla birlikte benzer bir tasnif yapmıştır. Bk. Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât (Tümeller Risâlesi ve Şerhleri** içinde**)**, thk. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB Yayınları, 2013, s. 25.

sıraya göre artmaktadır. Nitekim Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te görüşlerin kendilerini izah ederken yukarıdaki sırayı takip etse de her bir görüşün taşıdığı problemleri takrir ederken bu sıranın tersini izlemiştir.[456]

Üçüncü görüşe göre aklî/zihnî parçalar veya *mahmûl cüzler* (yüklem yapılabilen parçalar) olarak da ifade edilebilen suretler mâhiyetleri farklı olan şeylere aittirler ve bu farklı mâhiyetlerin her biri farklı bir vücutla var olmaktadır. Bu durumda bütünü oluşturan parçaların her biri hem mâhiyet hem varlık açısından bütünden farklıdır.[457] Seyyid Şerif'in takrir etmiş olduğu bu görüş Şemseddin Semerkandî'ye aittir. Semerkandî, *Sahâif* şerhi *Meârif*'te yüklem yapılabilen parçaların mâhiyet ve varlık açısından farklı iki mevcut olduklarını, ancak kendisine yüklem yapıldıkları zat açısından bir birliğe sahip olduklarını (متحدان بالذات) söylemiştir. Ona göre mesela canlının varlığı düşünenin varlığından farklı olmakla birlikte ikisi de aynı zata yüklem yapılabilmektedir.[458] Semerkandî meseleyi mâhiyet, varlık ve zat şeklinde üç kavram üzerinden tahlil etmeye çalışmıştır. Ona göre zat, bir şeyin kendisine yüklendiği (*sıdk*) şeydir. Zat açısından birlik ise parçaların yüklendiği şeyin bir tek şey olmasıdır. Aklî parçaların yüklem yapılmasını mümkün kılan şey mâhiyet veya varlık açısından sahip oldukları bir aynılık değildir. Yüklemlemenin (*haml/sıdk*) imkânı veya imkânsızlığı zat açısından bir aynılığın olmasına bağlıdır. Hâricî parçalar (*mahmûl olmayan cüzler*) hem varlık hem zat açısından farklı mevcutlar oldukları için bütüne yüklem yapılamazlar. Ancak aklî parçalar zat itibariyle müstakil mevcutlar değillerdir. Onların yüklendikleri (*sıdk*) zatın birliği yüklem yapılabilmelerini mümkün kılmaktadır.[459]

Seyyid Şerif bu görüşü kati bir surette reddetmiştir. Ona göre aklî parçaların varlık açısından hâriçte ayrışması düşünülemez. O, *Hâşiye-i Tecrîd*'te kendisinden önce bu tür bir ayrışmanın mümkün olmadığını ispat

---

456 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 269-270.

457 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 71-72; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 270.

458 Semerkandî, **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 127.

459 Semerkandî, **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 125-127.

sadedinde Fahreddin er-Râzî, Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) ve İsfahânî'nin getirdiği üç farklı delili değerlendirmiş ve sadece İsfahânî'nin delilinin kabul edilebilir olduğunu söylemiştir.[460] Buna paralel bir şekilde *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta sadece bu makbul delili ortaya koyarak üçüncü görüşü iptal etmeye çalışmıştır.

Delile göre bir mâhiyetin parçaları şayet hârice nazaran mâhiyet ve varlık açısından farklılaşırsa bu parçaların bütüne veya birbirlerine yüklem yapılabilmeleri imkânsız olur. Çünkü aralarında hangi irtibat düşünülürse düşünülsün mâhiyet ve varlık açısından ayrışan iki şey hakkında birinin diğeri olduğunu veya bu iki şeyin oluşturduğu bütünün parçalardan biri olduğunu söylemek imkânsızdır.[461] Mesela bu tür parçalara A ve B, bütüne C dersek "A B'dir", "B A'dır", "C A'dır" veya "C B'dir" şeklindeki yüklemlemelerin hiçbirini yapmak mümkün değildir. Halbuki aklî parçalar hem birbirlerine hem bütüne yüklem yapılabilmektedir. Seyyid Şerif, İsfahânî'ye muvâfık olarak söz konusu imkânsızlık hükmünün aklın bedîhî bir hükmü olduğunu söylemiştir.[462]

Bu delil Seyyid Şerif'e göre yüklemlemenin imkânını zatın birliği ile açıklayan görüşün yanlışlığını göstermektedir. Bu görüşe göre aklî parçalar, hakikî birlik ile *bir* olan bir zatı husûle getirecek şekilde kaynaşıp bütünleştiklerinde (الْتَأَمَـتْ) hem bu zata hem de birbirlerine yüklem yapılabilirler.[463] Seyyid Şerif'e göre ise parçalar hangi tür birliği oluştururlarsa oluştursunlar şayet varlık açısından farklılaşırlarsa birbirlerine veya bütüne yüklem yapılamazlar. Siyâlkûtî burada Seyyid Şerif'e itiraz

---

[460] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 272. Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 148; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 47-48; Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî el-Maktûl, **Kitabü't-telvîhâti'l-levhiyye ve'l-arşiyye** (**Mevsûatu musannefâti's-Sühreverdî** içinde), thk. Muhsin Akîl, Beyrut, Dâru Revâfid, 2018, s. 48-49; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 272. İsfahânî *Tesdîd*'te Râzî ve Sühreverdî'nin delillerini takrir etmiş, ancak ikisine de itirazlar getirip reddetmiştir. Ona göre doğru olan, aklî parçaların hâriçte ayrışmadığını, yüklemlemenin imkânsızlığı üzerinden gerekçelendirmektir (İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 271-271).

[461] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 72; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 270.

[462] İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 272 ve 280; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 72; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 270.

[463] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 72; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 270.

etmektedir. Ona göre bu delil mezkûr görüşü çürütememektedir. Çünkü bu görüş yüklemlemenin mâhiyetinde mevzu ile mahmûl arasında bir tür birliği itibara almıştır. Bu birlik her ne kadar varlık ve hüviyet açısından olmasa da zat açısından bir birliktir ve birlik kavramı bu tür bir birliği de kuşatan *müşekkek* bir kavramdır. Yüklemlemenin hakikatinde varlık ve hüviyet cihetinden bir birliğin olduğu ispat edilmediği sürece bu görüşün reddedilmesi mümkün değildir. Bu görüş zihnî terkip ile hâricî terkip arasındaki farkı, parçalar arasındaki irtibatın bir tek zatı meydana getirip getirmemesi üzerinden açıklamaktadır. Zihnî terkipte yüklem yapılabilen aklî parçalar bir tek zatı vücuda getirebilirken hâricî terkipteki parçalar bunu yapamamaktadır.[464]

Zihnî terkiple ilgili ikinci görüşe göre ise mezkûr suretler mâhiyetleri farklı olan şeylere aittirler. Ancak bu şeyler hâriçte bir tek vücutla var olmuşlardır. Bu durumda bütünü oluşturan parçaların her biri hem birbirlerinden hem de bütünden mâhiyet itibariyle farklılaşsa da aynı vücutla var olmaları açısından ortada bir farklılık söz konusu değildir.[465] Seyyid Şerif'in takrir etmiş olduğu bu görüş Fahreddin er-Râzî'ye aittir. Râzî, tespit edebildiğimiz kadarıyla hâricî ve zihnî terkip ayrımını açık bir şekilde ortaya koyan ilk kişidir. O, *Mebâhis* ve *Mülahhas*'ta hâricî ve zihnî terkip arasındaki fark için müstakil bir başlık açmış, ayrıca problemi madde ile cins ve suret ile fasıl arasındaki farkları anlattığı başka bir başlığa taşımıştır. Râzî bu iki başlıkta zihnî terkip için "siyah rengi" ve "insan" (canlı ve düşünen) şeklinde iki farklı terkip örneği vermiş ve bu iki terkipte de parçaların mâhiyet açısından farklı olduklarını, ancak bu parçaların ve bütünün hârice nazaran bir tek vücutla var olduklarını söylemiştir. Râzî bu iddiası için her bir örnekte farklı deliller getirmiştir.[466] Bununla birlikte *Mebâhis*'ten farklı olarak *Mülahhas*'ta bu görüşü ve delilini takrir ettikten sonra ona yönelik üç

[464] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 72. Benzer bir itiraz ve değerlendirmesi için ayrıca bk. Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât**, s. 27; Molla Hanefî et-Tebrîzî, **Şerhu Risâleti tahkîki'l-külliyyât (Tümeller Risâlesi ve Şerhleri** içinde**)**, thk. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB Yayınları, 2013, s. 85.

[465] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 71; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 270.

[466] Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 157-149 ve 152-154; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 47-50.

aşamalı bir itiraz da ortaya koymuş ve cevap vermemiştir. Râzî'nin ortaya koyduğu deliller ve bazı problemler ondan sonraki birçok düşünür tarafından incelemeye alınmıştır.[467] Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te *Tesdîd* şerhi bağlamında ve *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* bağlamında bu incelemelerin önemli bir kısmını farklı açılardan değerlendirmişse de *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bunların hepsine yer vermemiştir.[468] O, burada Kutbüddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) *Tahkîku'l-külliyyât* adlı risalesinde ikinci görüşe karşı getirdiği eleştiriyi benimseyerek daha kısa bir yol takip etmiş ve ikinci görüşü çürütebilecek önemli bir itiraz ortaya koymuştur.[469] Biz Seyyid Şerif'in *Hâşiye-i Tecrîd*'teki tahlillerinin ışığında *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yer verdiği itirazı ele alacağız.

İtiraza göre farklı mâhiyetlerin bir tek vücutla var olmaları imkânsızdır. Çünkü bu vücûdun kâim olduğu mahal açısından iki ihtimal bulunmaktadır:

i. Bu vücut farklı mâhiyetlerin her biri ile kâimdir.
ii. Bu vücut mâhiyetlerin oluşturduğu bütünün kendisi ile kâimdir.

Birinci ihtimalde bir şeyin aynıyla iki farklı mahalle yerleşmesi (*hulûl*) lâzım gelir. İkinci ihtimalde ise parçaları var olmayan bir bütünün varlığı lâzım gelir. Halbuki her iki durum da imkânsızdır.[470]

Seyyid Şerif'ten önce Fahreddin er-Râzî *Mülahhas*'ta ve İsfahânî *Tesdîd*'te bu itirazın birinci şıkkını, bir arazın iki farklı mahalde bulunması bağlamında gündeme getirmişlerdir. Râzî probleme cevap vermese de

[467] Örnek olarak bk. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 19-20; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 184-192 ve 197-200; Semerkandî, **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 126-127; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 272 ve 279-280.

[468] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 270, 272-273 ve 279-280; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 185-192 ve 197-200; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 71.

[469] Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât**, s. 27; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 71. Kutbüddün er-Râzî *Şerhu'l-Metâli'*'de mezkûr eleştirinin temel hatlarını tümellerin hâriçte var olmadığını ispat için de kullanmıştır. Bk. Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli' (Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr) (**Seyyid Şerif'in **Hâşiyetü'l-Metâli' (Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr)**'ı ile birlikte**)**, nşr. Üsâme es-Sâ'idî, Kum, Menşûrât-ı Zevi'l-Kurbâ, 1395, c. 1, s. 242.

[470] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 71; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 270; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 242.

İsfahânî vücûdun araz olmadığı tespiti üzerinden problemi def etmeye çalışmıştır. İsfahânî'ye göre bir tek vücûdun iki mâhiyete ilişebilmesi, aynı arazın iki farklı mahal ile kâim olmasını gerektirmez. Çünkü vücut bir araz değildir. Vücûdun ilişmesi sadece akılda düşünülebilir. Bu durumda vücûdun, akıl vasatında iki şeyden kurulan bir mâhiyete ilişmesi mümkün bir durum olur.[471]

Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te İsfahânî'nin bu cevabını eleştirmiş ve Râzî'nin *Mülahhas*'ta yer verdiği itirazı dolaylı yoldan desteklemiştir. Ona göre bir tek vücûdun iki mâhiyetin her biri ile kâim olmasının bir tek arazın iki mahal ile kâim olmasından bir farkı yoktur. Akıl bedîhî olarak bu iki durum arasında bir fark görmez. Hatta araz olsun veya olmasın *şahıs* cihetiyle *bir* olan bir şeyin aynı anda iki mahallin her biri ile kâim olamayacağına kesin bir şekilde hükmeder.[472] Buna göre hâricî vücûdun mâhiyete ilişmesinin vasatı ister hâriç ister *nefsü'l-emr*e itibarla akıl olsun şayet mâhiyet hâriçte basit ise hâricî vücûdun iki mâhiyet ile kâim olması diye bir durum zaten söz konusu değildir.[473] Ancak bu mâhiyet hâriçte mürekkep ise *şahıs* cihetiyle *bir* olan hâricî vücûdun, yani *aynı* hâricî vücûdun, mâhiyeti oluşturan iki parça ile kâim olması gibi bir durum ortaya çıkar. Fakat bu durum imkânsızdır. Zira yukarıda ortaya konulan ve her biri farklı bir imkânsızlığa götüren iki ihtimalden birisi söz konusu olur.[474]

Seyyid Şerif'in bu eleştirisi, ikinci görüşün temel bir unsuru olarak parçaların mâhiyet açısından farklı olduğuna dair iddiayı mercek altına almış ve bu farklılığın zihin veya hâriç açısından netleştirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda soru şu şekilde sorulmuştur: Zihnî terkibe sahip bir

---

471 Râzî, **el-Mülahhas**, c. 2, s. 50; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 279.

472 Bir kâide olarak görülebilecek ibare şu şekildedir: الحالّ الواحد بالشخص لا يقوم بكل واحد من المحلّين

473 Çünkü burada zihnî terkibe sahip bir mâhiyete ilişmesinden bahsedilen vücut hâricî vücuttur, zihnî vücut değildir. Zira bu bağlamda hâriçteki mâhiyetin varlık ve terkip durumu incelenmektedir. Yoksa zihinde bulunuşu itibariyle mürekkep bir mâhiyetin parçalarının zihnî vücûdu da mâhiyetleri de birbirlerinden farklıdır. Nitekim bu durum üç görüşün takririnden önceki mukaddimede zikredilmiştir. Ayrıca Seyyid Şerif'in eserlerinde de vurgulanmıştır. Bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 69; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 269; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 195.

474 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 279; Ayrıca bk. Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 242.

mâhiyetin parçaları bu mâhiyetin zihindeki bulunuşu açısından mı hâriçteki bulunuşu açısından mı farklı mâhiyetlere sahiptirler? Nitekim Seyyid Şerif bu bağlamda "hâricî vücut", "hâricî mâhiyet", "hâriçte basit olan mâhiyet" ve "hâriçte mürekkep olan mâhiyet" tabirlerini özellikle kullanarak mâhiyetin hâriçteki varlığı ve bulunuşu itibariyle parçaların mâhiyet açısından farklı olup olmadıklarını sorgulamaya açmıştır.[475] Râzî ve İsfahânî'de ise böyle bir ayrıma gidilmemiştir. Onlar varlık açısından parçaların zihin ve hâriçteki durumlarını ayrı ayrı incelemeye almışlarsa da mâhiyet açısından bunu yapmamışlardır.

Seyyid Şerif'in ikinci görüşe yaptığı yukarıdaki itirazda iki mühim husus bulunmaktadır. Birincisi, Seyyid Şerif kendisinden önce arazla ilgili olarak ikinci görüşe getirilen itirazı araza has olmaktan çıkarıp herhangi bir şeyin aynıyla iki farklı nesne ile kâim olması şeklindeki daha soyut bir forma sokmuştur. Bu soyutlama varlık-nesne ilişkisinin mâhiyetini daha açık kıldığı gibi hem arazdan hem de varlıktan daha genel olarak nesnenin herhangi bir özelliğinin nesne ile bağıntısına dair bir sınır da çizmiştir. İkincisi, bir bütünün varlığı ile ilgili yukarıda sıraladığımız ihtimallerden ikincisini de gündeme getirip iptal ederek mevcut itirazı çok kuvvetli bir forma sokmuştur. Böylece ikinci görüş ciddi bir eleştiriye maruz bırakılmış ve birinci görüş daha makbul bir hâle gelmiştir.

Birinci görüşe göre mezkûr suretler, zatı ve varlığı itibariyle basit olan bir tek şeye aittirler. Akıl bu basit olan şeyden çeşitli itibarlarla bu farklı suretleri çekip alır (*intizâ'*/انتـزاع).[476] Bu itibarlar insanın duyuları vasıtasıyla cüzîleri idrak ettikten sonra bu cüzîler arasındaki aynılık ve farklılıkları yakalaması üzerinden oluşur. Bu noktada nefis farklı türde istidatlar kesp eder ve söz konusu istidat ve itibarlar vasıtasıyla akıl

[475] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 279. Benzer bir sorgulama için ayrıca bk. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 190.

[476] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 69-70 ve 88; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 269; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 244.

tarafından küllî mefhumlar *intizâ'* edilir.[477] Aklî suretlerin meydana gelişini *intizâ'* üzerinden açıklayan bu görüşe göre zihnî terkibe sahip bir mâhiyet hâriçte ancak basit bir şekilde bulunabilir. Böyle bir mâhiyetin parçaları hem mâhiyet hem varlık açısından hâriçte o mâhiyetin aynısı olmaktadır. Parçaların hâriçte var edilmesi (*ca'l*) bütünün hâriçte var edilmesi ile eş değerdir. Parçalar ve bütün arasında sadece zihinde bir ayrışma söz konusudur. Hârice nazaran bir ayrışma bulunmamaktadır. Seyyid Şerif'e göre bir imkânsızlığa mahal vermeden tasavvur edilebilecek tek görüş budur ve bu görüş *muhakkikler*in tercih ettiği görüştür.[478]

Seyyid Şerif'in bahsettiği bu muhakkiklerin başında Kutbüddin er-Râzî gelmektedir. Kutbüddin er-Râzî *Tahkîku'l-külliyyât* risalesinde ve *Şerhu'l-Metâli'*'de zihnî terkip meselesini kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Ona göre aklî parçalar olarak cins ve faslın terkibi sadece zihinde gerçekleşmektedir. Tür (*nev'*) hâriçte basittir. Ne varlık ne zat açısından hâriçte bir ayrışma söz konusu değildir. Aksine akıl, hâriçte basit olarak bulunan şahıslardan farklı istidatlar ve çeşitli itibarlara göre umum ve hususluk dereceleri farklı suretler *intizâ'* eder. Bu suretlerin zihinde oluşumu *terkip* (sentez) yolu ile gerçekleşirken onların cins, fasıl ve tür şeklinde ayrıştırılmaları ise *tahlil* (analiz) yolu ile gerçekleşir.[479]

Hem varlık hem zat açısından hâriçte basitliği benimseyen bu görüş Kutbüddin er-Râzî'ye göre *ehl-i tahkîk*in görüşüdür.[480] Bu görüş Kutbüddin er-Râzî dışında İsfahânî, Îcî ve Taftazânî tarafından da benimsenmiştir. Nitekim İsfahânî *Tesdîd*'te zihnî terkip söz konusu olduğunda parçaların hâriçte var edilmesinin (*ca'l*) bütünün hâriçte var edilmesi ile eş değer olduğunu söylemiş, Seyyid Şerif de onun bu bağlamdaki ifadelerinin birinci

---

[477] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 146; c. 3, s. 9 ve 88; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 176 ve 309. Siyâlkûtî, *intizâ'*yı açıklarken istidatla birlikte mücerret suretlerin *mebde-i feyyaz*dan feyezân ettiğini söylemektedir. Bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 146; c. 3, s. 9.

[478] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 69-70, 77 ve 86-87; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 269-270; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 244.

[479] Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât**, s. 25, 27 ve 29; **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 240-243. Küllîlerin alımlanması bağlamında *terkip* ve *tahlil* tariklerinin daha ayrıntılı bir izahı için bk. Molla Hanefî, **Şerhu Risâleti tahkîki'l-külliyyât**, s. 87 ve 89.

[480] Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât**, s. 25.

görüşe işâret olduğunu belirtmiştir.[481] Ayrıca İsfahânî parçaların varlığı ve mâhiyeti açısından bir tafsile gitmese de bir mâhiyetin zihinde mürekkep olmakla birlikte hâriçte basit olabileceğini düşünmüştür. Ona göre iki farklı aklî suretin hâriçte basit olan bir şeye mutabakat etmesi imkânsız değildir.[482] İsfahânî bu değerlendirmeleriyle birinci görüşe uygun bir duruş sergilemiştir.

Îcî ise meseleyi Kutbüddin er-Râzî ve Seyyid Şerif kadar ayrıntılandırmamakla birlikte cins ve fasıl arasında hârice nazaran bir ayrışmanın olmadığını söylemiş ve zihnî terkibe sahip bir mâhiyette parçalar açısından hâriçte bir çokluk bulunmadığını açıkça belirtmiştir.[483] İsfahânî gibi o da zihindeki farklı aklî suretlerin hâriçte basit olan bir şeye mutabakat etmesinin imkânsız olmadığını düşünmüştür. Ona göre aklî suretler bu hususta duyusal suretler (*es-suvar el-hayâliyye*) gibi değildir. Onlar akıl tarafından hâriçteki basit hüviyetlerden çeşitli istidatlara göre *intizâ'* edilir.[484] Taftazânî de meseleyi Îcî gibi değerlendirip hâriçte yalınlığı savunmuş ve *intizâ'* görüşünü benimsemiştir.[485]

Seyyid Şerif'e göre bu birinci görüş için bir tek problemden bahsedilebilir. O da farklı aklî suretlerin nasıl olur da hâriçte basit olan bir şeye mutabık düştüğüdür.[486] Böyle bir mutabakat tasavvur edilemiyor görünmektedir. Zira iki farklı aklî suretin basit olan bir şeye mutabık olduğu söylendiği vakitte birinin mutabakatının diğerinin mutabakatına engel teşkil etmesi icap eder.[487] Çünkü bu suretler farklı suretlerdir. Mutâbakat iki taraf arasında bir tür eşitliği gerektirmekte ve bundan dolayı da iki farklı suretin eşit olması gibi bir problem ortaya çıkmaktadır. Mesela bu farklı suretlere A

---

481 İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 271 ve 280; Cürcânî; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 271.

482 İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 274.

483 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 64-65.

484 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 58.

485 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 86-87, 99, 105 ve 113; **Şerhu'ş-Şemsiyye**, thk. Câdullah Bessâm Salih, Amman, Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2013, s. 173.

486 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 70-71; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 270; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 244.

487 İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 176.

ve B, basit olan şeye C dersek A ve B'nin ikisinin de C'ye eşit olması durumunda A ve B'nin de eşit olması gerekir. Halbuki başlangıçta A ve B'nin farklı suretler olduğu varsayılmıştı.

Bu problem Seyyid Şerif'ten önce İsfahânî, Îcî ve Kutbüddin er-Râzî tarafından dile getirilmiş ve hepsi de böyle bir durumun imkânsız olmadığını söylemişlerdir.[488] Îcî gerekçe olarak yukarıda temas ettiğimiz aklî suret-duyusal suret farkını göstermiştir. Ona göre bir insanın söz konusu durumun imkânsız olduğuna kesin bir şekilde hükmetmesi onun duyusal suretler üzerinden edindiği bir zihnî alışkanlıktan kaynaklanmaktadır. Duvara nakşedilmiş bir suret veya aynada yansıyan bir görüntü söz konusu olduğunda iki farklı suretin aynı şeye mutabık olması tasavvur edilemez. Ancak aklî suretler söz konusu olduğunda bu durumun mümkün olması garipsenecek bir şey değildir. Çünkü insan farklı farklı cüzîleri idrak edip bu cüzîler arasındaki aynılık ve farklılıkları yakaladığında nefsinde çeşitli istidatlar gelişir. Akıl bu istidatlar vasıtasıyla hâriçteki hüviyetlerden mezkûr suretleri *intizâ'* eder. Örneğin insan Zeyd'i idrak ettiğinde kendisinde Zeyd'e özgü bir suret oluşur. Sonra Zeyd gibi insan türünün altındaki başka fertleri idrak ettiğinde başka suretler oluşur. Ardından akıl bütün bu suretlerden şahıslara ait hususiyetleri çıkartarak insan mâhiyetinin suretini *intizâ'* eder. Bu *intizâ'* edilen suret hem Zeyd'e hem insan türünün diğer fertlerine mutabık olur. Benzer bir şekilde insan türü ile aynı cinsin altında yer alan at gibi başka bir türün fertlerini idrak ettiğinde bunların suretleri oluşur. Akıl bu iki türe ait suretlerden canlı mâhiyetinin suretini *intizâ'* eder. Bu suret hem Zeyd'e hem de canlı cinsinin altındaki diğer bütün fertlere mutabık olur.[489] Buna göre Zeyd hâriçte basit olsa da ona mutabık olan birçok farklı aklî suret olabilir.

Kutbüddin er-Râzî ise gerekçe olarak Îcî'nin temas ettiği aklî suret-duyusal suret ayrımına benzer bir yol takip ederek suret lafzının bu iki anlam

[488] İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 176 ve 274; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 58; Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât**, s. 29.

[489] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 58; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 9-10.

için de kullanılabilen eş sesli bir kavram olduğunu belirtmiştir. Ona göre eğer suret lafzı ile aynadaki bir suret veya duvara nakşedilmiş bir suret kastediliyorsa bu durumda bir şeyin farklı suretleri olamaz. Ancak bu lafız ile nefiste gerçekleşen *infi'âl* türünden bir nitelik (*keyfiyye infi'âliyye*) kastediliyorsa yahut bu nitelik vasıtasıyla nefsin müşahede edip temyiz ettiği cüzler kastediliyorsa bu durumda bir şeyin farklı suretlerinin olmasına imkânsız diyemeyiz.[490]

Seyyid Şerif bu problem hususunda İsfahânî, Îcî ve Kutbüddin er-Râzî'nin çizgisini takip ederek söz konusu durumun imkânsız olmadığını açıkça ifade etmiş ve bedîhî olduğu iddia edilen imkânsızlık hükmünün aklın değil vehim yetisinin bedîhî bir hükmü olduğunu söylemiştir. O da Îcî gibi bu hükmün duyusal suretler (*es-suvar el-mahsûse*) üzerinden edinilen bir zihnî alışkanlığın sonucu olduğunu ve sadece duyusal suretlere uygulanabileceğini düşünmüştür. Îcî ve Kutbüddin er-Râzî'nin ortaya koydukları *intizâ'* tasviri ona göre gayet yerindedir ve aynı şeye ait farklı aklî suretlerin nasıl oluştuğunu açıklayabilecek güçtedir.[491]

Zihnî terkip Seyyid Şerif'e göre sadece cins ve fasıldan mürekkep olan küllî mâhiyetler için geçerli değildir. Cüzî bir mahiyet olarak muayyen bir şahsın türsel mâhiyetten ve bu türsel mâhiyeti muayyen bir şahıs (birey) kılan unsurlardan (*müşahhisât/teşahhus*) terekküp etmesi de zihinde gerçekleşmektedir. Cins ve fasıl denilen aklî parçalar zat, *ca'l* ve varlık

---

[490] Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât**, s. 29. Kutbüddin er-Râzî'nin risaledeki gerekçesi Seyyid Şerif'in *Hâşiyetü'l-Metâli'*'de risaleden yaptığı nakilde farklı bir şekilde ortaya konulmuştur. Seyyid Şerif'in naklindeki ibare Îcî'nin gerekçesinin bir özeti gibidir ve suret kavramının eş sesliliğinden veya mezkûr nitelikten bahsetmemektedir (Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 244).

[491] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 8-10 ve 70-71; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 176 ve 270; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 234. Kutbüddin er-Râzî *Tahkîku'l-külliyyât* risalesinde birinci görüş için Seyyid Şerif'in değindiği problemden başka bir problem daha zikretmiştir. Zatî-arazî ayrımını sorgulamaya açan bu problem için bk. Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât**, s. 31. Ayrıca Seyyid Şerif'ten sonra Devvânî *Tecrîd* hâşiyesinde bu görüş için dikkate değer birçok problem daha ortaya koymuş ve Siyâlkûtî *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesinde bu problemleri bertaraf etmeye çalışmıştır. Bk. Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 446-447; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 70-71. Devvânî'nin söz konusu itirazları ve Siyâlkûtî'nin cevaplarının ele alındığı bir inceleme için bk. Muhammet Ali Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", **Basılmamış Doktora Tezi**, İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE, 2023, s. 398-401.

açısından hâriçte *bir* oldukları gibi (*ittihâd*/مُتَّحِدان) türsel mâhiyet ve onun şahsîleşmesini sağlayan unsurlar da bu hususlar açısından hâriçte *bir*dirler. Türsel mâhiyet birden çok hüviyete kâbil bir halde durmaktadır. Bu hüviyetlerden birinin taayyün etmesi türsel mâhiyete söz konusu unsurların eklenmesi ile gerçekleşmektedir. Mâhiyetin bu unsurlardan ayrışması ise sadece zihin vasatında vuku bulmaktadır. Zihinde ayrışan bu şeyler hâriçte farklı mevcutlar olarak bulunuyor değillerdir. Mesela insan mâhiyetinin muayyen bir ferdi olarak Zeyd gibi bir şahsı ele aldığımızda Zeyd'in insan mâhiyetinden ve Zeyd'i Zeyd kılan hususi unsurlardan terekküp etmesi sadece zihinde gerçekleşen bir hâdisedir. Hâriçte insan mâhiyeti ve söz konusu unsurlar ayrı ayrı mevcutlar olarak var değillerdir. Aksi takdirde "Zeyd insandır" şeklinde bir önerme kurmak, yani bir mâhiyeti kendi ferdine yüklem kılmak mümkün olmazdı. Buna göre hâriçte bir tek mevcut vardır. O da şahsî hüviyettir. Akıl, türsel mâhiyeti cins ve fasla ayrıştırdığı gibi şahsî hüviyeti de türsel mâhiyet ve *teşahhus*a ayrıştırır. Ancak bu ayrıştırma zihinde gerçekleşmektedir. Hariçte sadece şahıslar vardır. Küllî mefhumlar akıl tarafından farklı istidatlar ve çeşitli itibarlara göre bazen şahısların zatlarından bazen de onları çevreleyen arazlardan *intizâ'* edilir.[492]

Gerek cüzî bir mâhiyet olarak Zeyd gibi bir şahsın gerekse cins ve fasıldan oluşan türsel bir mâhiyetin terkibinin mahza zihnî olduğunu söyleyen Seyyid Şerif'in bu tahlilleri onun tümellerin hâriçteki varlığına dair görüşü ile yakından irtibatlıdır. Üçüncü bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere tümeller ona göre hâriçte var olan şeyler değillerdir. Onlar hâriçte basit varlıklar olarak bulunan şahısların idrak edilmesinden sonra aklın soyutlama (*tecrîd*) faaliyeti ile zihinde oluşmaktadır.[493] Bununla

[492] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 26, 86-88 ve 96; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 253-254 ve 298-299; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 242. Ayrıca bk. Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât**, s. 27, 29 ve 31; **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 243. Yüklemlemenin mâhiyetine dair Seyyid Şerif'in ayrıntılı bir incelemesi için bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 204-205, 273 ve 298-299; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 73-74; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 195 ve 198. Bir mâhiyetin zatîleri gibi arazîlerinin de zat ve varlık açısından hâriçte o mâhiyet ile bir olduğuna dair bir tahlil için bk. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 197; Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 197.

[493] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 88-89; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 253-254. Tümellerin varlığı meselesi için üçüncü bölümde **3.2**'ye bakınız.

birlikte Seyyid Şerif yukarıda değinildiği üzere küllî veya cüzî mâhiyetlerin zihnî terkiplerindeki parçaların hâriçte zat, *ca'l* ve varlık açısından *bir* olduklarını, bunların hâriçte *ittihâd* ettiklerini söylemiştir. Buna göre türsel bir mâhiyet veya bu mâhiyetin aklî parçaları olarak cins ve fasıl, hâriçteki varlığın hâriçteki parçaları olarak var olmasalar da hâriçte bu varlık ile özdeşleşmektedirler. Onların bir önermede yüklem yapılmaları da ancak böyle bir özdeşleşme ile mümkün olmaktadır. Nitekim Seyyid Şerif bir mâhiyetin aklî parçalarının hem mâhiyet hem varlık açısından hâriçte o mâhiyetin *aynı*sı olduğunu açıkça belirtmişti. Çelişkili gibi görünen bu durum karşısında Devvânî hem tümellerin hâriçteki varlığını reddetmenin hem de söz konusu özdeşliği kabul etmenin aynı anda savunulamayacağını düşünmüştür. Ona göre böyle bir durumu savunabilmek ancak varlık kavramı üzerinden yapılacak bir tevil ile mümkündür. Bu tevile göre şahsın hâriçteki varlığı aklî parçalara da nispet edilebilir. Ancak bu nispet arazî olmak durumundadır. Yani parçaların varlığının aslî olmayıp şahsın varlığına tâbi olması gerekir. Buna göre hâriç açısından bir tek varlık söz konusudur. Bu varlık şahıs için zatî/aslî (بالـذات), parçalar içinse arazîdir (بالعرض).[494]

Siyâlkûtî, Devvânî'nin bu tevilini doğru bulmamış ve her iki görüşü aynı anda savunmanın mümkün olduğunu düşünmüştür. Ona göre tümellerin varlığını reddedenler, onların mâhiyet itibariyle zattan farklı şeyler olarak var olmalarını reddetmektedirler. Böyle bir durumda aklî parçaların zattan farklı şeyler olarak hâriçte mevcut olmaları düşünülemez. Ancak bu, onların hâriçte zatın *aynı*sı olarak var olmalarına mani değildir.[495]

İdrake konu olan bir nesnenin hâriçte basit ama zihinde mürekkep olarak var olması şeklinde ortaya çıkan bu durum nesnenin özdeşliğine dair çok farklı bir duruşu temsil etmektedir. Çünkü burada hâriçte basit olan bir nesnenin zihinde bulunuşu açısından parçalı bir yapıya sahip olmasına

[494] Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 446. İki görüşü aynı anda savunmanın bir tevili gerektirdiğine dair başka bir tahlil için bk. Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 86-87.

[495] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 70.

imkân verilmektedir.[496] Zihnî terkibe sahip mâhiyetlerin bu durumu aklın *aynı* nesneyi farklı itibarlarla algılaması, başka bir tabirle farklı perspektiflerle kendine sunması olarak düşünülebilir. Nitekim daha önce ele alındığı üzere Seyyid Şerif'e göre aklî bir suret üç farklı itibarla mülâhaza edilebilmekte ve bu durum sadece zihnî terkibi oluşturan aklî parçalar için geçerli olmakta, hâricî terkibi oluşturan hâricî parçalar için geçerli olmamaktadır. Buna göre sadece aklî parçalar mâhiyete yüklem yapılabilip hâriçte onunla özdeşleşebilmekte (*ittihâd*) ve bu da sadece *şartsız* (لا بشرط شيء) denilen itibar üzerinden mümkün olabilmektedir.[497]

Seyyid Şerif'e göre hâricî terkibe sahip bir mâhiyetin zihnî terkibe sahip olması mümkün değildir. Buna göre bir mâhiyet hâricî parçalardan oluşuyorsa bu mâhiyetin ayrıca yüklem yapılabilen aklî parçalara sahip olması düşünülemez. Aklî parçalara sahip olan bir mâhiyet hâriçte yalnızca basit olmak zorundadır.[498] Seyyid Şerif bu hususta hem görüş hem istidlâl olarak gene Kutbüddin er-Râzî'yi takip etmiştir. Kutbüddin er-Râzî cumhura muhalefet ederek zihnî terkip ile hâricî terkibin aynı mâhiyet için söz konusu olamayacağına kâil olmuştur.[499] Cumhur ise hâricî terkibe sahip her mâhiyetin zihnî terkibe de sahip olduğunu, ancak zihnî terkibe sahip her mâhiyetin hâricî terkibe sahip olmadığını, bazılarının hâriçte basit olduklarını düşünmüştür.[500] Öbür yandan Devvânî ise Kutbüddin er-Râzî ve Seyyid Şerif çizgisinin tam karşısında durmuştur. Ona göre zihnî terkip sadece hâricî terkibe sahip mâhiyetler için söz konusu olabilir. Hâriçte basit olarak bulunan mâhiyetlerin hakiki anlamıyla zihinde bir terkibe sahip

---

[496] Zihindeki suretlerin hâriçteki nesnelere mutabakat etmesinin anlamı ile ilgili Seyyid Şerif'in bazı incelemeleri için bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 252-253. Ayrıca nesnenin zihin-hariç gerilimindeki özdeşliği ile bağlantılı olarak zihindeki suretin hâriçteki şeyin mâhiyetinin aynısı mı yoksa bir gölgesi mi (*eşbâh*) olduğuna dair önemli bir tartışma için bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 86-87.

[497] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 277-278; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 192 ve 195. Ayrıntılar için bu bölümde **2.1.1**'deki "Hâricî ve Aklî Parçalar" başlığına bakınız.

[498] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 74-77; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 274.

[499] Kutbüddin er-Râzî, **el-Muhâkemât (**İbn Sînâ'nın **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ı ve Tûsî'nin **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**'ı ile birlikte**)**, thk. Kerim Feyzî, Kum, Matbûât-ı Dinî, 1383, c. 1, s. 177-178; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 74.

[500] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 74.

oldukları söylenemez. Hâriçteki basit mâhiyetle ilişkili olarak zihinde var olan cins ve fasıl, bu mâhiyetin idrak edilmesinden sonra bir tür çözümleme (تحليـل) üzerinden elde edilirler. Hakiki anlamda parça olan yüklem olamayacağı gibi yüklem olan da hakiki anlamda parça olamaz.[501]

Seyyid Şerif'in takip ettiği çizginin zihnî terkip anlayışının epistemolojik açıdan çok önemli bir sonucu bulunmaktadır. Bu anlayışa göre akıl, hâriçteki basit nesneden *intizâ'* yoluyla bazı suretler elde eder. Ancak böyle bir durumda aklın hariçte mevcut olan bir şeyin kendisine değil de suretlerine ulaştığı düşünülebilir. Her ne kadar bu suretlerin hem varlık hem mâhiyet açısından hâriçteki basit nesne ile özdeşleştiği söylense de söz konusu *intizâ'* anlayışı, şeyleri kendindeki halleriyle bilmenin veya kendinde şeyi bilmenin karşısında ciddi bir şüphe meydana getirir. *Nefsül-emrî* bilgiye karşı bir tür skeptisizm olarak görülebilecek bu şüphenin bir benzerini Devvânî *Tecrîd* hâşiyesinde ortaya koymuştur. Ona göre zihnî terkip hususunda Seyyid Şerif'in de tercih ettiği birinci görüşün ortaya çıkaracağı bir problem de aklın hakiki anlamıyla hâricî mevcut ile karşılaşmaması, ona ulaşamamasıdır (لا يتنـاول veya لا يَنـال). Bu görüşe göre akıl gerçek anlamda sadece *intizâ'* edilen şeylere erişebilmekte ve "hâriçteki mevcudun akıldaki varlığı" şeklindeki bir ifade, "hâriçteki mevcuttan *intizâ'* edilen şeylerin akıldaki varlığı" anlamına gelen bir mecaza dönüşmektedir.[502]

Siyâlkûtî *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesinde Devvânî'nin bu eleştirisine cevap vermiş ve yaptığı çıkarımı kabul etmemiştir. Ona göre söz konusu zihnî terkip anlayışından hareketle aklın hâriçteki şeylere erişmediği şeklinde bir sonuç çıkarılamaz. Zira "aklın hâriçteki bir şeye erişmesi (نَيْل)", o şeyin kendisini idrak etmeyi sağlayan bir *ayna*nın zihinde var olmasından başka bir anlama gelmemektedir.[503] Siyâlkûtî'nin bu cevabı ontoloji ile epistemolojinin sınırlarının kaynaştığı bir zeminde yol almaktadır. Burada artık kendinde şeyin bilinmesi, ontolojik açıdan çok özel bir varlık tarzına

[501] Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 433-434, 441 ve 470; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 74.

[502] Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 447.

[503] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 71.

sahip bir şeyin zihinde var olması ile tefsir edilmiştir. *Ayna* metaforu ile ifade edilen bu şeyin (aklî suretin) iki ciheti vardır. Birincisi, zihinde var olmasını söz konusu edebileceğimiz bir zatı veya kendiliği. İkincisi, aklın şeylerin kendileri ile karşılaşmasına aracılık etmesi. Bu aracılık bir tür yansıtma olarak düşünülebilse bile burada önemli olan, aklın şeyin kendisini idrak edebiliyor, onunla karşılaşabiliyor olmasıdır (مشـاهدة نفسـه).[504] Akıl bu idrake/karşılaşmaya sahip olduğu sürece kognitif süreçte ontolojik açıdan nelerin vuku bulduğu skeptik bir saldırı karşısında tâli bir mesele olarak kalmaktadır.

Siyâlkûtî'nin *ayna* yorumu Seyyid Şerif'in vücûd-ı zihnî bağlamında ortaya koyduğu bir tahlili ile paralellik arz etmektedir. Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'teki bu tahlilinde bilginin imkânına dair bir problemi takrir edip çözmeye çalışmıştır. Probleme göre zihindeki suretin hâriçteki şeyden mâhiyet cihetiyle farklı olması durumunda bilginin bilinene mutabık olmaması şeklinde bir sorun ortaya çıkar. Seyyid Şerif'in cevabına göre bilginin bilinene mutabık olmasında mâhiyetin tamamı açısından bir uygunluğun olması şart değildir. Bir şey tasavvur edilip zihinde sureti resmedilince bu suretin kendisi hakkında bir hüküm verilebileceği gibi şeyin kendisi hakkında da hüküm verilebilir. Şeyin kendisi hakkında bir hüküm verildiği zaman o şeyin zihindeki sureti hüküm için bir araç (آلـة) olur, hükme konu olan şey (محكـوم عليهـا) olmaz.[505] Bu tahlile göre zihindeki suret kendinde şey ile özdeş olmayabilir. Ancak bilmenin bir türü olan hüküm verme hadisesinde bu suret zaten bilinenin kendisi değildir. O, aklın bilinen ile karşılaşmasına aracılık eden bir şeydir. Bilinen burada şeyin kendisidir. Nitekim Siyâlkûtî'nin Devvânî'ye verdiği cevaba göre de aklın bir şeye erişmesi, başka bir tabirle bir şeyi bilme, o şeyin kendisi ile karşılaşmak için suretin aracılık etmesinden ibarettir.

---

[504] Seyyid Şerif'in tanımın imkânı bağlamında ayna metaforunu kullanarak yaptığı benzer bir tahlil için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 113.

[505] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 87. Seyyid Şerif'in bir *minhüvât* notunda Siyâlkûtî'nin ifadesine uygun bir şekilde suretin "müşâhede" (idrak/karşılaşma) için bir araç olduğu geçmektedir. Bk. Cürcânî, **Minhüvât alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, c. 2, s. 87.

Seyyid Şerif'in zihnî terkibe dair ontolojisi, epistemolojik açıdan önemli tartışmalar başlattığı gibi kendisinden önceki zihin-hâriç düalizmini de pekiştirmiş ve mâhiyet düşüncesini perçinlemiştir. Örneğin Fahreddin er-Râzî, yukarıda da ele alındığı üzere, zihnî terkibe sahip bir mâhiyetin parçalarının hâriçte bir tek vücutla var olduklarını söylerken bu parçaların mâhiyet açısından sahip oldukları farklılığın zihinde mi hâriçte mi olduğunu söz konusu etmemiştir. Seyyid Şerif ise parçaların mâhiyet açısından farklılığını zihin ve hâriç için ayrı ayrı ele alarak "zihinde nesne" ile "hâriçte nesne" ayrımını netleştirmiştir. Böylece o, varlığın yanında nesnenin bizatihi kendi yapısına da zihin-hariç düalizmini uygulamıştır. Bunun dışında zihnî terkip meselesinde genel olarak Seyyid Şerif'in Fahreddin er-Râzî sonrasında ortaya çıkan ayrışmada Kutbüddin er-Râzî'nin çizgisini takip ettiğini ve bu çizgiyi farklı açılardan geliştirdiğini söyleyebiliriz.

1.2.2. Hakikî ve İtibârî Terkip

Mürekkep mâhiyetlerin terkibi, sahip oldukları birliğin (وحدة) türüne göre ikiye ayrılır. Şayet bir mâhiyetin birliği *hakikî* ise o mâhiyetin terkibi *hakikî terkip*, *itibârî* ise *itibârî terkip* olur. Bu ayrıma paralel olarak hakikî terkibe sahip bir mâhiyete *hakikî mâhiyet*, itibârî terkibe sahip bir mâhiyete de *itibârî mâhiyet* denilmektedir.[506] *Hakikî birlik*, bir itibar edenin düşünce ve itibarından bağımsız olarak tahakkuk eden birliktir. Böyle bir birliğe sahip bir mâhiyetin parçaları arasında bir ihtiyaç ilişkisinin olması gerekmektedir. Aksi takdirde parçaların birbirinden tamamen bağımsız olması gibi bir durum ortaya çıkacak ve parçaların toplamının bir tek mâhiyet olarak görülmesini mümkün kılan birlik ve bütünlük mahza aklın itibarı ile oluşacaktır. Böyle bir durumda ise mâhiyetin sahip olacağı birlik *itibârî birlik* olacaktır.[507]

Seyyid Şerif'in yukarıda özünü tasvir ettiğimiz anlatımında mürekkep bir mâhiyetin hakikî terkibe sahip olması için iki temel unsurdan

[506] *Hakikî mâhiyet* ve *itibârî mâhiyet* ayrımı için birinci bölümde **1.3.4**'e bakınız.

[507] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 57-61; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266-267; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 181-183.

bahsedilmektedir: hakikî birlik ve ihtiyaç ilişkisi. Birbirleriyle son derece irtibatlı bu iki unsurun hakikî ve itibârî terkip ayrımı için ne derece açık ve yeterli bir ölçüt sağladığı sadece kavram içeriklerinin analiz edilmesiyle bilinebilecek bir şey değildir. Zikredilen kavramların muayyen mâhiyetlere, özellikle sınır durumu fenomenlere uygulanması gerekmektedir. Ancak böyle bir uygulama ile söz konusu ayrım ve bu ayrım için verilen ölçütün imkânları ortaya konulabilir. Zira bizatihi kavramların sınırları ancak bu tür örnekler üzerinden belirginleşmektedir. Bu bağlamda düşünürler bir mâhiyeti hakikî terkibe sahip kılan şeyin ne olduğu üzerinde dururken her ne kadar kavramsal bir çerçeve sunmaya çalışmışlarsa da bu çerçevenin geçerliğine dair tartışmaları belli mâhiyet örnekleri üzerinden sürdürmüşlerdir. Mâhiyet doktrininin özünü ilgilendiren söz konusu ayrımın yalın bir hâlini ele almaya başlayan Fahreddin er-Râzî'den Seyyid Şerif'e gelene kadar hep belli örnekler üzerinden bu ayrım netleştirilmeye çalışılmıştır.

Fahreddin er-Râzî *Mebâhis* ve *Mülahhas*'ta hakikî ve itibârî terkip şeklinde bir ayrımdan bahsetmeksizin genel olarak mürekkep bir mâhiyetin yapısını ve parçaların nasıl bir araya geldiğini incelemiş ve bunu müstakil bir başlıkta ele almıştır. Ona göre mürekkep bir mâhiyetin bütün parçalarının birbirinden bağımsız olması (غَنِـيّ) imkânsızdır. Bazı parçaların muhakkak diğer bazısına muhtaç olması gerekir. Yoksa bu parçaların bir araya gelmesiyle *hakikî* anlamda *bir* olan bir şey (واحـد حقيقـي) oluşamaz. Çünkü mesela insanın yanına bir taşın konulmasıyla bir birliğe sahip bir hakikat meydana gelemez. Zira bu durumda bir parçanın diğeriyle bir alakası yoktur. Halbuki mürekkep bir mâhiyetin *tabiî* bir birliğe (وَحْـدَة طَبَعِيَّـة) sahip olması ancak ve ancak parçalarının bir kısmının diğer bir kısmına muhtaç olması ile mümkün olur.[508]

[508] Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 147; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 46-47.

Râzî burada *hakikî* veya *tabiî*[509] diye kayıtladığı birliğin oluşması için ihtiyaç ilişkisini şart koşmuş, ardından bu ilişkinin bulunmadığı en açık örneklerden biri olan insan-taş bütününü ortaya koyarak hakîkî birlik kavramını tesis etmeye çalışmıştır. Ancak verdiği ölçünün bu kadar açık olmayan örnekler açısından bazı tartışmalara gebe olduğunun farkında olan Râzî, ihtiyaç ilişkisinin sorgulanacağı başka örnekleri de inceleyip muhtemel itirazlara cevap vererek mezkûr ölçüyü korumak istemiştir. O, bu sadette *Mebâhis*'te macun örneğini, *Mülahhas*'ta ise macunla birlikte on sayısı, ordu ve şehir örneklerini vermiştir.[510] Râzî'nin bu iki kitapta tartışmaya açtığı bu dört mâhiyet örneği Râzî sonrası literatürün başat örneklerini ve temel tartışma sahasını oluşturmuştur.

Râzî'ye göre çeşitli ilaçların bir araya getirilmesiyle oluşan macundaki bileşenler her ne kadar birbirlerine ihtiyaç duymasalar da bu bileşenlerin toplamı aslında macunun sadece maddî parçasını oluşturmaktadır. Macunda bu maddî parça dışında bileşenleri bir arada tutan ve macunun kendine özgü etkilerinin kaynağı olan bir parça daha vardır. *Birleştirici yapı* (الهيئـة الاجتماعيـة) denilen bu parça macunun sûrî parçasıdır. Bu sûrî parça, yani macunun sureti (الصـورة المعجونيـة), varlığı için maddî parçaya, yani bileşenlere muhtaçtır.[511] Aynı durum on sayısı, ordu ve şehir örnekleri için de geçerlidir. Bu mâhiyetlerin her birinde bileşenleri bir arada tutan ve mâhiyetin sûrî parçasını teşkil eden birleştirici bir yapı vardır. On sayısının mâhiyeti, içindeki birlerden (وَحَـدَات) oluşmakta, ancak bu birler kendilerini bir arada tutan birleştirici bir yapıya muhtaçtırlar. Ordunun mâhiyeti askerlerden oluşmakta ise de bu askerleri bir arada tutan birleştirici bir yapı vardır. Keza şehrin mâhiyeti de her ne kadar evlerden oluşmakta ise de bu

[509] *Tabiî birlik* (وَحْدَة طَبَعِيَّة) ifadesindeki *tabiî* kavramı *tabiat* (طَبِيعَة) kavramının *nispet yâ'sı* almış halidir. Tabiat kavramı birçok yerde *hakikat* kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılabilmektedir. Râzî'nin ilgili anlatımında *tabiî* kavramı *hakîkî* kavramıyla beraber ve aynı anlama gelecek şekilde kullanılmış olmakla birlikte bu kavram itibarlardan bağımsız olarak doğada/hâriçte var olma anlamını da çağrıştırarak *itibârî* kavramının karşısına yerleşmiş olmaktadır.

[510] Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 147; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 46.

[511] Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 147; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 46-47.

evleri şehir dediğimiz bir bütünün parçaları kılan birleştirici bir yapı söz konusudur.[512]

Kâtibî, Râzî'nin bu dört mâhiyet örneğinin hepsini hakikî birliğe sahip mâhiyetler olarak görmesini doğru bulmamıştır. O, her ne kadar *Hikmetü'l-'ayn*'da Râzî'nin görüşünün bir özetini sunup söz konusu örneklerin ihtiyaç iddiasını iptal etmediğini söylese de[513] *Münassas* isimli *Mülahhas* şerhinde Râzî'nin bu dört örneğe yönelik cevabının doğru olması takdirinde insan-taş bütünü şeklinde verilen örneğin problemli olacağını düşünmüştür. Çünkü Kâtibî'ye göre böyle bir durumda insan-taş bütünü için de sûrî parça olan birleştirici bir yapıdan söz edilebilir ve buna göre bu bütünün de hakikî birliğe (وَحْـدة حقيقيــة) sahip bir mâhiyet olduğu iddia edilebilir. Böylece ihtiyaç ilişkisine dair Râzî'nin örnekler üzerinden geliştirdiği yorum hakikî birlik için yeterli bir ölçüt sağlayamamış olur. Kâtibî bu dört örneği aynı kategoride ele almak yerine sûrî parça fikrinin sadece macun için söz konusu edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Ona göre on sayısı, ordu ve şehir örneklerinde bütünü oluşturan parçaların hakikî birliğe sahip mâhiyetler oluşturmaları imkânsızdır. Parçalar arasında ihtiyaç ilişkisinin olması gerektiğine dair iddia sadece hakikî birliğe sahip mâhiyetler için geçerlidir. Buna göre söz konusu üç örnekte hakikî birlik olmadığı için bunların parçaları arasında ihtiyaç ilişkisinin bulunmaması iddiaya zarar vermemektedir.[514]

Kâtibî'nin bu değerlendirmesine göre söz konusu üç örnekte macunda olduğu gibi birleştirici yapı ile özdeşleşen bir sûrî parça bulunmamaktadır. Ancak Kâtibî bu örneklerde birleştirici yapının hiç olmadığını söylememiştir. Onun birleştirici yapı kavramını sûrî parçadan ayırmış olması muhtemel olsa da açık değildir. Bunun dışında o, birleştirici yapının, birliğin veya terkibin *itibârî* olmasını da açık bir şekilde gündeme

[512] Râzî, **el-Mülahhas**, c. 2, s. 46-47.

[513] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 19.

[514] Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, vr. 209a.

getirmemiş, sadece sûrî parça kavramına, Râzî'de olduğu gibi, hakikî birliği temin eden bir fonksiyon yüklemiştir.

Macun ile diğer örneklerin farkı, hakikî-itibârî ayrımı açısından Îcî'de daha açık kavramlar üzerinden ortaya konulmuştur. Îcî de Kâtibî'nin *Münassas*'taki tahliline benzer bir şekilde sûrî parça fikrinin bütün örnekler için uygulanamayacağını düşünerek ordu örneğini macun örneğinden ayırmıştır. Ona göre ordu, *itibârî* bir mâhiyettir. Mâhiyetin terkibinde şart koşulan ihtiyaç ilişkisi sadece *hakikî* mâhiyetler için söz konusudur.[515] Îcî'nin bu tespiti kavramsal açıklığı arttırsa da hakîkî mâhiyet olmanın ölçütünü hâlâ ihtiyaç ilişkisi şeklinde genel bir kriter üzerinden ifade etmektedir. Ayrıca Îcî birleştirici yapı ile sûrî parça farkına girmediği gibi insan-taş bütünü ile ordunun arasındaki muhtemel bir farkı da incelemeye almamaktadır. Halbuki ordu örneği insan-taş bütününe göre macuna daha yakın durmaktadır.

Hikmetü'l'ayn şârihi İbn Mübârekşâh'a (ö. 784/1382'den sonra) geldiğimizde ise birleştirici yapı (*el-hey'etü'l-ictimâ'iyye*) kavramının sûrî parçadan açık bir şekilde ayrıldığını görmekteyiz. İbn Mübârekşâh, Râzî'nin sûrî parça yorumuna Kâtibî'nin *Münassas*'taki itirazına benzer bir itiraz getirmiş olmakla birlikte itiraza yönelik muhtemel bir cevabı da tahlil ederek hakikî terkip meselesine farklı boyutlar kazandırmıştır. İbn Mübârekşâh'ın takrir ettiği itirazda Kâtibî'den farklı olarak birleştirici yapı sûrî parça ile özdeşleştirilmemiştir. İtiraza göre insan-taş bütünü için de birleştirici bir yapı söz konusudur ve buradaki birleştirici yapı da bütündeki maddî parçalara ihtiyaç duyar. Bu durumda ihtiyaç ölçütünü temellendirmek için

[515] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 64. Kâtibî'nin *Hikmetü'l-'ayn*'ına şerh yazmış biri olmasına rağmen Hillî, ne *Îzâhu'l-makâsıd min Hikmeti 'ayni'l-kavâid* isimli bu şerhte ne de *Tecrîd* şerhinde macun örneğinin diğer örneklerden farkına dair bir tartışma ortaya koymamıştır. O, bu iki eserinde Râzî'nin anlatımını takip ederek bütün örneklerin sûrî bir parçaya sahip olduğunu düşünmüş ve sûrî parça ile birleştirici yapıyı özdeşleştirmiştir (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-makâsıd min Hikmeti 'ayni'l-kavâid**, nşr. Ali Nâki Münzevî, Tahran, Çaphâne-i Dânişgâh, 1959, s. 37; **Keşfu'l-murâd**, s. 74-75). Kâtibî'den sonra gelen İsfahânî de *Tecrîd* şerhinde on sayısı ile macun örneğini aynı kategoride değerlendirmiş ve ikisinde de birleştirici yapının parçalara ihtiyacını belirterek onların hakikî birliğe sahip olduklarını düşünmüştür (İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 266-267). Buna göre Hillî ve İsfahânî, Îcî'nin aksine, Kâtibî'nin *Münassas*'taki incelemesine dikkat etmemiş veya da onu kabul etmemiş görünmektedirler.

getirilen insan-taş bütünü şeklindeki örnek bu işlevi yerine getirememiş olur.[516]

Bu itiraz, macun örneği ile diğer örnekler arasındaki farkı daha açık hâle getiren bir cevap ile karşılanmıştır. Cevaba göre insan-taş bütünündeki birleştirici yapı sûrî parça değildir. Birleştirici yapının sûrî parça olması ancak macun örneğinde olduğu gibi parçaların birbirlerinden ayrışmadığı mâhiyetler için geçerlidir. Bu durumda birleştirici yapının parçalara olan ihtiyacı, sûrî parçanın ihtiyacını gerektirmemektedir.[517]

İbn Mübârekşâh'a göre birleştirici yapı ile sûrî parça arasında böyle bir ayrıma gidilmesi takdirinde on sayısı ve ordu örnekleri açısından problem ortadan kalkmamaktadır.[518] Zira şehir örneğini de katabileceğimiz bu örneklerin parçaları birbirilerinden temyiz edilebilmektedir. Bu durumda insan-taş bütünü gibi bunların da birleştirici yapıları sûrî parça olmamaktadır. Böylece bunların terkip açısından insan-taş bütününden farkları hâlâ ortaya çıkarılamamış olmaktadır. Bunun dışında verilen cevapta iki önemli husus daha vardır. Birincisi, sûrî parça bulunmasa dahi birleştirici yapının kendisinin parçalara olan ihtiyacı bir problem olarak görülmemiştir. Bunun sebebi Seyyid Şerif'in de ifade ettiği üzere birleştirici yapının macun dışındaki örneklerde bir parça olmaması, aksine parçalarla kâim olan bir araz olmasıdır.[519] Buna göre insan-taş bütünü örneğinde birleştirici bir yapı olsa dahi parçaların arasında bir ihtiyaç olmamış olur. Tabi bu durumda on sayısı, ordu ve şehir örneklerinde de parçalar arasında bir ihtiyaç kalmaz ve buna göre Râzî'nin *Mülahhas*'ta ve Kâtibî'nin *Hikmetü'l-'ayn*'da bunları da hakikî birliğe sahip mâhiyetler olarak görmeleri problemli olmaya devam eder. İkincisi, birleştirici yapının sûrî parça olup olmamasına dair bir ölçüt verilmiştir: parçaların birbirlerinden ayrışması veya ayrışmaması. İbn Mübârekşâh bu ayrışmanın keyfiyetini vermemekle birlikte Seyyid Şerif onu

[516] İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 183.
[517] İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 183.
[518] İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 183.
[519] Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 181-183.

duyularla idrak edilebilmesi üzerinden açıklamıştır. Bu açıklamaya göre parçaların bir araya gelip bir bütün oluşturması duyularla idrak edilebilecek bir ayrışmayı ortadan kaldırıyorsa o zaman hakikî bir kaynaşma (اِلْتِئَـام) gerçekleşmektedir.[520] Burada sûrî parçanın varlığı için verilen ayrışma ölçütü her ne kadar ihtiyaç ilişkisi olarak başlayan incelemenin evrildiği önemli bir nokta olsa da macun örneğinde gerçekten sûrî bir parçanın olup olmadığı tartışma konusu kılınmıştır. Nitekim Taftazânî'ye gelindiğinde macun örneği artık hakikî terkibin standart bir örneği gibi görülmekten çıkacaktır.

Meseleyi doğrudan *hakikî* ve *itibârî terkip* ayrımı üzerinden açan Taftazânî hakikî terkibin ölçüsünü hem daha farklı hem de kısmen daha somut bir biçimde ortaya koymaktadır. Ona göre hakikî terkip, birden çok şeyin bir araya gelerek *kendinde bir* olan (واحدة بالذات) bir hakikati meydana getirmesi ile oluşur. Böyle bir hakikatin kendine özgü bazı lâzımları ve etkileri olur. İtibârî terkip ise aklın birden çok şeyi *hakikatte bir* olmasalar da bir tek şey olarak itibar etmesi üzerinden ortaya çıkan terkiptir. Bazen bu itibârî bütüne bir isim de konulabilir. Örneğin belli sayıda birlerin toplamına "on" ismi, bir grup asker bütününe "ordu" ismi verilebilir.[521]

Taftazânî, Kâtibî'ye benzer bir şekilde on sayısı ve ordu örneklerini hakîkî birliğe sahip olmayan mâhiyetler olarak düşünmüştür. O, bu sebeple onları hakikî terkibin dışında görmekle birlikte hakikî birliğin ölçütünü doğrudan ihtiyaç ilişkisine bağlamamıştır. Ona göre parçalara bütünlük veren birliğin hakikî olmasının, yani kendinde ve aklın itibarından bağımsız olmasının ölçütü böyle bir birliğe sahip bir mâhiyetin kendine özgü bazı hususiyetlere sahip olması ve belli etkilere kaynaklık edebilmesidir. Taftazânî, Râzî'nin *Mebâhis*'te macun için zikrettiği bu ölçüyü temele aldıktan sonra ihtiyaç ilişkisini ikinci derecede ele almıştır. Ona göre de hakikî terkibe sahip bir mâhiyetin parçaları arasında bir ihtiyaç ilişkisinin

[520] Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 183. Seyyid Şerif başka bir yerde böyle bir durum için "buhar" örneğini vermektedir. Buhar, suya ve havaya ait iki unsurdan oluşmakta ve bu unsurlar duyu vasıtasıyla temyiz edilememektedir. Bk. Cürcânî, **a.g.e.**, s. 189.

[521] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 104 ve 106.

olması zorunlu iken itibârî terkipte böyle bir ilişki zorunlu değildir. O, bu bağlamda itibârî mâhiyetlerin sahip olduğu birleştirici yapının her ne kadar parçalara olan ihtiyacını kabul etse de bu yapının mahza aklın itibarı ile meydana geldiğini ve hâriçte mevcut olmadığını düşünmüştür. Ona göre mesela ordunun mâhiyeti hâriçte sadece askerlerden oluşmaktadır. Bu durumda birleştirici yapı hâriçte ordunun bir parçası değildir. Hakikî mâhiyetlerin terkibinde ise maddî parçalara *nefsü'l-emrde* feyezan eden suretler vardır ve bu suretler maddî parçalara muhtaçtır.[522] Burada hakikî birliği sağlayan suretin maddî parçalarla kâim olması, *nefsü'l-emrde* tahakkuk etmesi ile ifade edilmiştir. *Nefsü'l-emr* kavramı burada itibar kavramının tam zıt tarafına yerleşmektedir. Hakikî terkipte bütünlüğü sağlayan suret, aklın itibarından bağımsız bir varlığı ve fonksiyonu haiz olurken itibârî terkipte bütünlüğü sağlayan birleştirici yapı aklın itibarına bağlı olmaktadır.

Taftazânî hakikî terkip için macun örneğini terk edip suretin varlığının daha açık olduğu örnekler vermiştir. Ona göre madenler, bitkiler ve canlılar hakikî terkibe sahip mâhiyetlerdir. Bunlar basit unsurlardan ve bu basit unsurlarla kâim olan suretlerden oluşmaktadır. Her bir mâhiyetin kendine özgü bir sureti vardır: madenî, nebâtî ve hayvanî suretler.[523] Bu örneklerdeki muayyen suretler maddî parçalar olan basit unsurlara muhtaç olsalar da bu basit unsurlar ne birbirlerine ne de surete muhtaçtırlar. Bununla birlikte suret bu terkiplerin bir parçası olduğu için son tahlilde parçaların bir kısmı diğer bir kısmına ihtiyaç duymuş olmaktadır. Suretin varlığının çok açık olduğu diğer bir hakikî terkip örneği ise hemen bütün düşünürlerde olduğu gibi Taftazânî'de de ele alınan heyula-suret bütünüdür. Macun örneği ise Taftazânî'de "tiryak" olarak geçmektedir ve bu mâhiyetin hakikî terkibe sahip olup olmadığı şüphelidir. Çünkü Taftazânî'ye göre bu mâhiyetin,

---

[522] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 104 ve 106.

[523] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 104 ve 106. Bu örneklerdeki suretler heyula-suret ikilisindeki cisimsel suret olmadığı gibi toprak, su, hava ve ateş şeklindeki *anâsır-ı erbaa*nın (dört elementin) türsel suretleri de değildir. Bu suretler, *anâsır-ı erbaa* denilen basit unsurların hususi bir karışımı ve etkileşimi ile vuku bulan ikinci mertebede türsel suretlerdir.

hususi etkilerin kaynağı olabilecek cevherî bir surete mi sahip olduğu yoksa araz kategorisinden olan muayyen bir mizaç mı taşıdığı belli olmadığı gibi hakikî bir terkibin cevher ve arazdan mürekkep olmasının imkânı da tereddüde mahal olan bir konudur.[524]

Macun (tiryak), on sayısı, ordu, maden, bitki ve canlı örnekleri üzerine yaptığı incelemelerde Taftazânî'nin hakikî terkip meselesini büyük ölçüde suret-araz farkına getirdiğini görmekteyiz. Buna göre hakikî terkip kavramı neredeyse suret fikrine bağlı bir kavram olarak ontolojik sistemde yerini almaktadır. Nitekim o, cevher-araz bütünlerinin hakikî terkip oluşturabilmelerinde şüphe olduğunu söylemiştir. Bununla birlikte burada suret kavramına yüklenen temel fonksiyonun bir mâhiyetin hususi etkilere kaynaklık edebilmesi olduğunu dikkate alırsak hakikî terkip olgusunun suretin varlığı ile özdeşleştirilmemesi gerektiğini de söylememiz gerekir. Bahusus Taftazânî'nin hakikî terkibin bir diğer örneği olarak cins ve fasıldan mürekkep olan mâhiyetleri göstermiş olmasını da göz önünde bulundurduğumuz zaman[525] hakikî terkipteki temel anlamı, parçaların hususi etkilere kaynaklık edebilecek bir türü (*nev'*) meydana getirmeleri olarak tespit edebiliriz.[526]

Hakikî ve itibârî terkip meselesinde yukarıda tasvir edilen incelemeler ve bu incelemelerin geçirdiği dönüşüm Seyyid Şerif'e gelindiğinde belli bir senteze ve daha rafine bir hâle bürünmektedir. Seyyid Şerif hakikî ve itibârî kavramlarını mâhiyet, terkip ve birlik olmak üzere üç kavramın hepsi için ayrı ayrı uygulayarak kavramsal çerçevede ciddi bir

---

524 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 105-106.

525 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 104-105. Cins-fasıl terkibindeki faslın kaynağının hâriçteki bir suret olması, bu suretin, cins-fasıl bütününün bir parçası olmasını gerektirmemektedir. Zira Taftazânî'ye göre cins ve fasıl aklî parçalardır ve bunların terkibi yalnızca zihinde gerçekleşmektedir (Taftazânî, **a.g.e.**, c. 1, s. 105). Dolayısıyla burada zihnî terkibe sahip bir mâhiyetin aynı anda hakikî terkibe de sahip olabildiğini ve hakikî terkibe sahip bazı mâhiyetlerin parçaları arasında suretin olmadığını görmekteyiz.

526 Kâtibî *Hikmetü'l-'ayn*'da hakikî mâhiyeti Taftazânî için yaptığımız tespite benzer bir şekilde tarif etmiştir. Ona göre bir mâhiyet şayet hâriçte mevcut olan bir tür (*nev'*) ise o mâhiyet hakikî mâhiyet olmaktadır (Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 21).

açıklık sağlamıştır.[527] Ayrıca birleştirici yapının bütüne ilişen bir *emr-i itibârî* olduğunu düşündüğü için itibârî kavramını birleştirici yapı için de kullanarak (الهيئــة الاعتباريــة) onun hakikî birliği temin eden sûrî parçadan ayrışmasını da belirgin hâle getirmiştir.[528] Ona göre on sayısı ve ordu örneklerindeki birleştirici yapılar itibârîdir ve ancak itibârî birlikleri meydana getirebilirler.[529] O böylece Kâtibî, Îcî, İbn Mübârekşah ve Taftazânî'nin çizgisini benimseyerek Râzî'nin *Mülahhas*'taki tespitlerini reddetmiştir. Nitekim o, birleştirici yapının bu örneklerde mâhiyetin sûrî parçası olmadığını açıkça söylemiştir.[530]

Seyyid Şerif söz konusu örneklerin sınıflandırılması açısından mezkûr düşünürlerle aynı çizgide bulunsa da bu düşünürlerin hepsinden farklı olarak insan-taş bütünü ile ordu örneği arasındaki farkı özel olarak incelemeye almıştır. Bu inceleme hakikî-itibârî ayrımının mâhiyeti açısından hayati bir önemi haizdir. Zira bu örneklerin ikisinin de itibârî terkip kategorisinde değerlendirilmeleri onlardaki bütünlüğün her şeyiyle aynı tarzda algılanmasına yol açabilir. Halbuki hemen herkes parçalarının toplamının bir mâhiyet oluşturması açısından bu iki örneğin tamamen aynı durumda olmadıklarını hissedebilir. Nitekim Râzî'den sonra Hillî de ordu, on sayısı ve şehir örneklerini insan-taş bütününün tamamen zıt tarafına yerleştirmiştir.[531] Keza İsfahânî de on sayısını macun örneğiyle birlikte değerlendirerek insan-taş bütününden ayırmıştır.[532] Bu isimler ordu tipi örnekleri macun tipi örneklerin kategorisinde değerlendirerek onların insan-taş bütününden açık bir şekilde ayrıldıklarını düşünmüşlerdir. Kâtibî çizgisindekiler ise ordu tipi örnekleri macun tipi örneklerin kategorisinden çıkarmakla birlikte onların insan-taş bütününden farkını irdelememişlerdir.

---

527 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 35, 38, 39, 40, 54, 55, 58, 60 ve 61; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266-267; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 181-183.

528 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 58 ve 60.

529 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 59-60; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266-267; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 181-183.

530 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 60; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266-267; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 183.

531 Hillî, **İzâhu'l-makâsıd**, s. 37; **Keşfu'l-murâd**, s. 74-75.

532 İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 267.

Bu irdelemeyi gerçekleştiren Seyyid Şerif öncelikle ordu ile insan-taş bütünü arasında üç ortak husus tespit etmiştir:

1. Bütün (mürekkep), parçaların toplamından ibarettir.
2. Bütünde parçaların her birinin tek tek sahip olamadığı bazı özellikler bulunur.
3. İki örnekte de birleştirici bir yapı düşünülebilir ve böyle bir yapı itibara alındığında birden çok şeye itibârî bir birliğin ilişmesi söz konusu olur.[533]

İki örnek arasındaki farklılık ise birinci ve üçüncü hususla ilgili bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Bu iki husus beraber mülâhaza edildiğinde birleştirici yapının iki örnekte de bir parça olmadığı ve mahza aklın itibarı ile var olduğu düşünülebilir. Ancak Seyyid Şerif'e göre böyle bir yapı itibara alınıp ordunun bir parçası kılınması takdirinde ordunun hâriçte var olmaması gerekir. Çünkü bir parçası yok olan şeyin kesinlikle yokluğuna hükmetmek icap eder. Halbuki aklı başında hiç kimse ordunun hâriçte var olmadığını düşünemez.[534] Öbür yandan aynı durumu insan-taş bütünü için uyguladığımızda aynı sonuca ulaşamayız.[535] Böyle bir nesnenin hâriçte var olmadığını söylemekte bir problem görünmemektedir.

Seyyid Şerif'in bu değerlendirmesi dikkatli bir tahlile ihtiyaç duymaktadır. Zira burada tespit edilen farklılığın tasavvuru da tasdiki de bir hayli zor görünmektedir. Tahlilimize Seyyid Şerif'in hem *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta hem de *Hâşiye-i Tecrîd*'te özellikle vurguladığı bir hususu temele alarak başlayabilir, ardından *Hâşiye-i Tecrîd*'teki bazı ayrıntılarla devam edebiliriz. Seyyid Şerif'e göre ordu, askerlerin toplamından ibarettir ve başka hiçbir parçası yoktur.[536] Ordunun bütün parçaları hâriçte var olduğu için de ordu da hâriçte var olan bir mâhiyet olmaktadır. Zira bir bütünün yokluğu ancak parçalardan birinin yokluğu durumunda tasavvur

[533] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 60.
[534] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 59-60.
[535] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 60.
[536] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 59-60; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266.

edilebilecek bir şeydir. Bu itibarla da ordu, "hâriçte mevcut olan ve hâricî etkiler gösterebilen" anlamında "hakikî mâhiyet" olarak da değerlendirilebilmiştir. Bununla birlikte bu mâhiyetin hakikî bir birliği yoktur. Onun birliği itibârîdir.[537]

Hâşiye-i Tecrîd'teki bu ayrıntıların ışığında *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki farklılık tespitini çözümlemek için öncelikle ordu ile ilgili yapılan tasvirde insan-taş bütünü için farklılık oluşturacak bir noktayı yakalamamız gerekir. Bu nokta, insan-taş bütününün, yukarıdaki anlamıyla, özellikle hâriçte mevcut olması anlamıyla "hakikî mâhiyet" olarak değerlendirilememesi ile ilgili olabilir. Seyyid Şerif'e göre insan-taş bütünü şeklindeki örnek şu hakikate bir tembihte bulunmaktadır: Aralarında mutlak manada hiçbir ihtiyacın olmayacağı şekilde parçaların bütün açılardan birbirlerinden bağımsız olması durumunda hakikî birliğe sahip hakikî bir mâhiyetin meydana gelmesi imkânsızdır.[538] İnsan-taş bütününün "hakikî mâhiyet" olarak değerlendirilememesi, onun hakikî bir birliğe sahip olmaması üzerinden açıklanamaz. Zira ordu örneğinde de hakikî bir birlik yoktur. Seyyid Şerif, ordunun askerlerden başka bir parçasının olmadığını özellikle vurgulamasına rağmen birleştirici bir yapı itibar edilip bu yapının ordunun bir parçası kılınması şeklinde bir durumu varsaymış ve bir sonuca ulaşmıştır. Onun bu varsayımı gündeme getirmesi, sadece ordunun varlığından şüphe duyulamayacağını tahkim etmek için değildir. O, bu varsayımla aslında insan-taş bütünü üzerinde de böyle bir varsayımda bulunmamızı ve sonuçlarını değerlendirmemizi istemektedir. Çünkü ordu ile ilgili varsayımı tamamen farklılığı izah bağlamında dile getirmiştir. Kanaatimizce böyle bir varsayımı insan-taş bütünü özelinde düşündüğümüz zaman aslında bunun bir varsayım olmadığını veya zorunlu bir varsayım olduğunu söyleyebiliriz. Zira insan-taş bütününü, birleştirici bir yapı olmadan ve bu yapıyı insan ve

---

[537] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266. Seyyid Şerif on sayısı için de benzer bir tahlil yapmış ve bu sayının parçaları olarak *bir*lerin (وَحَدات) hâriçte mevcut olmadığını söylememiz durumunda sayının itibârî bir mâhiyet olacağının açık olduğunu ifade etmiştir (Cürcânî, **a.g.e.**, c. 2, s. 267). Buna göre itibârî kavramının "hâriçte mevcut olan" anlamında "hakikî" olanın karşı tarafına konulduğuna dikkat etmek gerekmektedir.

[538] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266.

taş nesnelerine iliştirmeden insan-taş bütünü olarak karşımıza almamız imkânsız görünmektedir. Aksi takdirde "insan-taş bütünü" ifadesiyle işaret ettiğimiz bütün aslında bütün olmaz, ortada ayrı ayrı duran nesneler söz konusu olmuş olur. Nitekim Seyyid Şerif bu örnekteki parçaların birbirlerinden tamamen bağımsız olduklarını ve aralarında hiçbir ihtiyaç ilişkisinin bulunmadığını söylemişti. Bu parçalara, bir tek nesne oluşturacakları bir şekilde kendi zihnimizden bütünleştirici bir yapı uyguladığımız zaman ortaya itibârî bir bütün çıkmaktadır. Bu bütün, hâriçte var olmayan birleştirici bir yapıdan bağımsız bir şekilde tasavvur edilemediği için de hiçbir zaman hâriçte var olamayacak, yani "hakikî bir mâhiyet" olamayacaktır. İnsan ve taş, birbirlerinden bağımsız olarak ayrı ayrı var olabilirler. Ancak hakkında konuşmamızın mümkün olacağı şekilde işaret edilebilen muayyen bir nesne olarak "insan-taş bütünü" sadece zihinde itibârî bir bütün olarak var olabilir.

Seyyid Şerif söz konusu farklılığı izah ederken ordunun hâriçte var olduğunun kesinliğine dayanmakta, ancak bu kesinliği veya hâriçte var olmayı insan-taş bütünü için söz konusu etmemekte, hatta farklılık bağlamında bunları onun için bir nevi olumsuzlamaktadır. Yukarıdaki tahlil Seyyid Şerif'in bu duruşuna bir yorum getirse de iki açıdan problemi çözmeye yetmemektedir. Birincisi, ordu ile insan-taş bütünü arasında yukarıda sıralanan üç ortak hususun birincisi, insan-taş bütünü örneğinin de sadece insan ve taştan ibaret olduğunu söylemekte, birleştirici yapıyı bir parça olmaktan çıkarmaktadır. Nitekim Seyyid Şerif *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da hakikî birliğe sahip olmayan terkiplerdeki birleştirici yapının terkipte bir parça olmadığını, aksine parçalarla kâim olan bir araz olduğunu söylemiştir.[539] Buna göre insan-taş bütünü her ne kadar birleştirici bir yapı olmadan bir bütün olarak tasavvur edilemiyorsa da onun da ordu gibi hâriçte var olduğu iddia edilebilir. Çünkü insan ve taş şeklindeki parçalar hâriçte vardır ve birleştirici yapı bir parça değildir. Bu durumda Seyyid Şerif'in farklılık izahı yeterli olmamış olur. İkincisi, insan-taş

[539] Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 183.

bütününde olduğu gibi ordunun da birleştirici bir yapı itibara alınmadan tasavvur edilemiyor olduğu iddia edilebilir. Çünkü orduyu oluşturan askerler birleştirici bir yapı mülâhaza edilmediği zaman ayrı ayrı nesneler olarak durmaktadırlar. Buna göre hâriçte var olmayan birleştirici bir yapıdan ayrılamadığı için ordunun da hâriçte var olmadığı, yani "hakikî bir mâhiyet" olmadığı söylenebilir. Nitekim Mesud Şirvânî, ordunun hâriçte var olduğunun kesin olduğuna dair Seyyid Şerif'in iddiasının bazı problemler taşıdığını ifade etmiş ve Îcî'nin orduyu, hâriçte var olmayan anlamında itibârî bir mâhiyet olarak gördüğünü belirtmiştir.[540]

Bu incelemelere göre Seyyid Şerif'in ordu ile insan-taş bütünü arasında gördüğü farklılığı bunların varlıklarına odaklanarak ele almak yeterli bir açıklama vermemektedir. Bu durumda farklılığı bunlardaki birliğin veya birleştirici yapının itibârîliğinde aramak mümkündür. Acaba ordudaki itibârîliğin insan-taş bütünündeki itibârîlikten bir farkı var mıdır? Seyyid Şerif'in itibârî kavramına dair *Hâşiye-i Tecrîd*'te ele aldığı iki farklı taksim bu soruyu aydınlatabilir.

(i) Birinci taksime göre iki tür *itibârî* vardır: *farazî* ve *hakikî*. Bunların ikisi de hâriçte var olmayıp sadece zihinde var olan şeyler için geçerlidir. Zihinde var olanlar iki farklı duruma sahip olabilir: Hakikî olan itibârî, haddizatında var olup da vâkıaya mutâbık olan şeydir (يكون ثابتا في حد نفسه مطابقا للواقع). Farazî olan itibârî ise bu vasfa sahip olmayandır.[541] Yani zihinde var olmakla birlikte vakıaya mutabık bir şekilde haddizatî bir varlığı söz konusu olmayandır. Bunu *nefsü'l-emrde* bir karşılığı olmayan itibârî olarak almak mümkündür. Nitekim Seyyid Şerif bu taksimi ele aldığı bağlamda öncelikle zihnin *nefsü'l-emr*den *min vechin* daha hususi olduğunu söyleyerek izaha başlamış ve taksimi bunun üzerine bina etmiştir.[542]

---

[540] Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 101a.

[541] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 288; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 288. İtibârî kavramının *farazî* ve *hakikî* şeklindeki taksiminin bazı uygulamaları için bk. Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 4, s. 159; c. 4, s. 128; c. 5, s.159.

[542] Zihin ve *nefsü'l-emr* arasındaki ilişkinin mâhiyeti için üçüncü bölümde gelecek olan "Zihin, Hâriç ve *Nefsü'l-emr*" başlığına (**3.4**) bakınız.

(ii) İkinci taksime göre de *itibârî* iki kısma ayrılır: *farazî* ve *lâzım*. Farazî olan itibârî, beşin çift olması gibidir. Beşin çift olmakla muttasıf olması sadece aklın bir varsayımı (*farz*) ile olur. Bu durum *nefsü'l-emr*e itibarla oluşan bir şey değildir. Lâzım olan itibârî ise dördün çift olması gibidir. Akıl, dördün çift olmasını mülâhaza etsin veya etmesin dört, haddizatında, yani *nefsü'l-emrde* çift olmakla muttasıftır.[543]

İtibârî kavramına dair bu ayrımları orduya ve insan-taş bütününe uygulamamız takdirinde insan-taş bütünündeki birleştirici yapının *farazî* olan bir itibârî yapı olduğunu söyleyebiliriz. Ancak ordudaki birleştirici yapının mahza farazî olduğunu söylemek güç görünmektedir. Zira askerler arasında insan ve taş arasında bulunmayan bir irtibat ve münâsebetin olması, bir asker yığınının ordu olabilmesi için şarttır. İnsan ve taş, birbirinden tamamen farklı ve uzak nesnelerdir. Bunların bir bütün oluşturacak şekilde bir araya gelmesi tamamen aklın bunlarda bir birlik varsaymasına bağlıdır. Ordudaki askerler ise böyle değildir. Bunlar, birbirlerinden tamamen bağımsız duran insanlar yığını olarak görülemez. Askerler arasındaki irtibatlar aklın mahza varsayımı ile gerçekleşen şeyler değillerdir. Bu *nefsü'l-emrî* irtibatlara binaen ordudaki birleştirici yapının, *hakikî* veya *lâzım* türünden bir itibârî yapı olduğunu veya en azından farazî olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim Seyyid Şerif birinci taksimin yapıldığı bağlamda "farazî itibârî mürekkep mâhiyet" ifadesiyle hususi bir mâhiyet türü tanımlamış ve bu mâhiyet türünde var olan birliğin itibârî bir birlik olmaktan başka bir imkânı olmadığını söylemiştir. Ona göre bu tür bir birlik muteber olmadığı gibi itibar edilmesinde de herhangi bir fayda bulunmamaktadır.[544] Onun bu tanımlama ve açıklaması farazî olmayan itibârî terkiplere imkân tanımaktadır. İnsan-taş bütününün aksine ordudaki birliğin mahza farazî olduğunu söylemek zor görünmektedir. Bu birliğin aklın farazî itibarına bağlı olmayan bir menşei/kaynağı bulunmaktadır. Birliğin kendisinde aklın itibarının bir rolü olabilir, ancak aklın bu itibarının varlığına sebep olan

[543] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 329.
[544] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 288.

nefsü'l-emrî bir zemin vardır. Seyyid Şerif'in ordunun varlığındaki ısrarının sebebi de ordunun mâhiyetinde mülâhaza edilen bu *nefsü'l-emrî* cihet olabilir. Nitekim o, Îcî'nin orduya itibârî mâhiyet hükmünü verdiği yerde bir tevile giderek itibârî olanın onun birliği olduğunu söylemiş ve onun için itibârî mâhiyet kavramını kullanmaktan çekinmiştir.[545]

İtibârilîğin hâricî gerçeklikle ilişkisi bağlamında ortaya konulan bu tahlil, Seyyid Şerif'in ordu ile insan-taş bütünü arasında zikrettiği üç ortak hususun ikincisini doğrudan ilgilendirmekte ve onu daha yakından incelemeyi gerektirmektedir. Zira ikinci husus, her iki örnekte de parçaların ayrı ayrı alındıklarında sahip olamadıkları bazı özelliklerin bütünde bulunduğunu söylemektedir. Buna göre insan-taş bütünü de ordu gibi belli özelliklerin kaynağı olabilmektedir. Seyyid Şerif aslında bu tespit ile dolaylı yoldan Taftazânî'nin hakikî birlik için ortaya koyduğu ölçütü eleştirmektedir. Taftazânî, bir mâhiyetin kendine özgü bazı hususiyetlere sahip olup belli etkilere kaynaklık edebilmesini hakikî birliğin temel anlamı olarak tayin etmişti. Seyyid Şerif ise bunu yeterli bir ölçüt olarak görmemiş, hakikî birliğin özünü, mahiyetteki bütünlüğün aklın itibarı ile gerçekleşmemesi olarak düşünmüştür. Parçalar arasındaki ihtiyaç ilişkisi ise bu özü somutlaştıran bir şeydir.[546] Buna göre bir bütün, belli etkilere kaynaklık edebilse bile şayet birliğini aklın itibar eylemi üzerinden elde ediyorsa hakikî bir birliğe sahip olamaz. Nitekim Seyyid Şerif ordunun hakikî bir birliğe sahip olmasa da hâricî etkilere kaynaklık eden bir mâhiyet olduğunu tasrih etmiştir.[547] Keza sayıları da hakikî birliğe sahip mâhiyetler olarak görmemesine rağmen onların çeşitli özelliklerin menşei olduğunu

---

[545] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 64; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 59-60. Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te de ordu için itibârî mâhiyet kavramını kullanmamış, aksine yukarıda değinildiği gibi onun, "hâriçte mevcut olan ve hâricî etkiler gösterebilen" anlamında "hakikî mâhiyet" olduğunu söylemiştir (Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266).

[546] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266. Seyyid Şerif atıf yapılan yerde hiçbir açıdan ihtiyacın olmadığı bir durumda hakikî birliğin oluşamayacağını ifade etmektedir.

[547] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266.

söylemiştir.[548] Bununla birlikte bizim için burada daha mühim olan husus insan-taş bütününün belli etkilerin kaynağı olup olmadığıdır.

Nasîrüddin el-Hillî el-Kâşî (ö. 755/1354) *Tecrîd* hâşiyesinde ordu örneğinde olduğu gibi insan-taş bütününün de hususi özelliklere sahip olduğunu söylemiş ve bu durumu bir örnekle tasvir etmeye çalışmıştır. Örneğe göre insan-taş bütünündeki iki parçanın beraberce bir yolu kapatıp suyun, havanın ve toprağın akışını engellemesi mümkündür.[549] Bu özellik, kapatılan yol belli bir darlıkta ise tek tek insan ve taş nesnelerinde ortaya çıkmayıp sadece ikisi bir araya geldiğinde bütüne özgü bir etki olarak meydana gelebilir. Seyyid Şerif bu tespiti reddetmemiş ve insan-taş bütününün hakikî birliğe sahip olmamasını, ondaki birliğin aklın itibarına bağlı olmasına dayandırmıştır.[550] Peki insan-taş bütününün belli etkilere kaynaklık edebilmesi, orduda olduğu gibi ondaki itibârî birliğin de *nefsü'l-emrî* bir zemini olmasını gerektirir mi? Kanaatimizce bu soruya olumsuz cevap verilmesi gerekmektedir. Zira insan ve taş nesnelerinin mekânsal birliktelikleri şart koşulmadığı sürece az önce zikredilen etki ortaya çıkmaz. İnsan-taş bütününde de parçaların aynı mekânda beraberce bulunmaları gibi bir şart mevcut değildir. Bu bütündeki birlik bambaşka mekânlarda bulunan insan ve taş nesnelerinin zihindeki itibârî birliğini de kapsayacak genellikte düşünülebilmektedir. Mekânsal birlikteliğin şart koşulması durumunda ise bizatihi bu birlikteliğin *nefsü'l-emrî*liğinden ve itibârî birliği mahza farazî olmaktan çıkarmasından bahsetmek mümkün gözükmektedir.[551]

---

548 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 4, s. 38; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 267 ve 330.

549 Nasîrüddin el-Hillî el-Kâşî, **Hâşiye alâ Tesdîdi'l-kavâid şerhi Tecrîdi'l-akâid**, Topkapı Sarayı III. Ahmed 1741, vr. 64a (Yazma nüshada 64. varak iki kere sayılmış ve ikinci sayışta muhtemelen "mükerrer" kastıyla "64 mük" yazılmıştır. Yaptığımız atıf ikinci sayışa denk gelen varaktır.); Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266. Hillî, ilgili hâşiyede ordunun düşmanlara mukâvemet etme ve kalplerine korku salma gibi tek tek askerlerde bulunmayan özelliklere sahip olduğunu ifade etmiştir.

550 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266.

551 İnsan-taş bütününün de belli özelliklerin kaynağı olabildiğini ve böylece ordudan bir farkı olmadığını söyleyen Nasîrüddin el-Hillî'ye göre son tahlilde bu mevzuda doğrunun tam olarak ne olduğunu ortaya koymak zor görünmektedir. Bk. Nasîrüddin el-Hillî, **Hâşiye alâ Tesdîdi'l-kavâid**, vr. 64a (yazma nüshada 64. varağın ikinci sayışı olan "64 mük").

İnsan-taş bütünü ve ordu örnekleri itibârî-hakikî ayrımının itibârî tarafında bulunsa da hiç şüphesiz ilki bu tarafın en uç noktasında durmaktadır. Bu uç noktadan hakikî tarafına doğru ilerledikçe önce ordu tipi örnekler, ardından macun örneği gelmektedir. Macun örneği her ne kadar Taftazânî dışındaki düşünürler için hakikî tarafında yer alsa da onun için ayrımın ortasında durmaktaydı. Seyyid Şerif ise Taftazânî'deki sûrî parça şüphesine katılmakla birlikte son tahlilde bu örneğin hakikî tarafında olduğunu düşünmektedir. Ona göre macunda mizaca tâbi olan ve macuna özgü bazı etkilerin kaynağı olan türsel bir suret olması takdirinde bu suret macunun bir parçası olur. Bu durumda macunun parçaları arasında bir ihtiyaç ilişkisi gerçekleşir ve macun hakikî bir mâhiyet olur. Çünkü suret diğer bileşenlere hulûl ettiği için onlara muhtaç olmuş olur. Ancak macunda bileşenlerin suretlerinden ayrı böyle bir suretin bulunmaması da muhtemeldir. Böyle bir durumda macuna has özelliklerin macunun bir parçası olan mizaçtan kaynaklandığı söylenebilir. Mizaç da diğer bileşenlere hulûl etmesi sebebiyle onlara ihtiyaç duyar ve macun bu takdirde de hakikî bir mâhiyet olur.[552] Burada mizacın sûrî bir parça olmayıp bir araz olması Seyyid Şerif'e göre bir problem teşkil etmemektedir. Zira o, Taftazânî'den farklı olarak bir cevherin mâhiyetinin bir cevher ve bir arazdan terekküp edebilmesinde tereddüt etmemekte, bunun mümkün olduğunu düşünmektedir.[553]

İtibârî-hakikî ayrımının hakikî tarafında bulunduğunda hiç şüphe duyulmayan örnek ise heyula ve suretin oluşturduğu terkiptir. Bu terkibin hakikî olmasındaki kesinlik, ihtiyaç ilişkisinin kuvvetinden kaynaklanmaktadır. Diğer örneklerden farklı olarak heyula-suret bütününde ihtiyaç çift taraflı gerçekleşmektedir. Seyyid Şerif'e göre heyula, varlığının devamlılığı için surete muhtaç iken suret ise teşahhusu için heyulaya

[552] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 59; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 267.

[553] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 59; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 267 ve 286-287; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 255.

muhtaçtır. İhtiyacın çift taraflı olduğu durumlarda bir parçanın diğerine aynı cihetten muhtaç olmaması gerekir. Aksi takdirde devir olur.[554]

Araştırmaya konu edilen bütün bu örneklerde parçaların bütünlüğündeki itibârîlikten ne kadar uzaklaşılırsa hakikî terkibe de o kadar yaklaşılmış olur. İnsan-taş bütünü, itibârîliğin en radikal boyutunu temsil etmekte ve bundan dolayı da hakikî birliğin anlamını ortaya çıkaran zıt bir temsil olarak değerlendirilmektedir.[555] Öbür yandan on sayısı, ordu ve şehir örneklerinde daha ılımlı itibârîlikler veya başka bir tabirle hakikîlik şâibesinin bulaştığı itibârîlikler vardır. Heyula-suret bütünü ise hakikîliğin temsil gücü en yüksek örneklerinden birini teşkil ederken macun örneği itibârîlik şâibesini taşıyan bir hakikîliğe sahip olmaktadır. *Hâriç* kavramı yerine *nefsü'l-emr* kavramı üzerinden itibârîliğin anlamlandırıldığı bu tahlile göre hakikî ve itibârî kavramlarının bir nevi *müşekkek* kavramlar olduğundan bahsedilebilir. Böylece bu kavramlar soğukluk ve sıcaklık gibi farklı derecelere kâbil vasıfları ifade edeceklerdir. Söz konusu örneklerin tahlilinde keskin kategorik ayrımlara gitmektense itibârîliğin müşekkekliği veya en azından farklı türleri üzerinden yol almak daha uygun görünmektedir. Nitekim daha önce ele aldığımız üzere Seyyid Şerif itibârîliğin farklı türlerini ortaya koymuş ve *farazî* itibârîliklerden bahsederek *nefsü'l-emrî* itibârîliklere kapı açmıştır.[556]

Terkibin ve ona bağlı olarak mâhiyetin itibârîliği, mâhiyet kavramının özünü doğrudan ilgilendirmektedir. Bu sebeple mâhiyetteki terkibin Fahreddin er-Râzî'den sonraki süreçte hakikî ve itibârî şeklinde açık bir ayrıma tâbi tutulur hâle gelmesi mâhiyet düşüncesinin gelişimi açısından ciddi bir mesele olarak görülmelidir. Zira Râzî'de mâhiyet ancak "hakikî mâhiyet" olandır. O, *Mebâhis* ve *Mülahhas*'ta açtığı başlıkta hakikî-itibârî terkip veya hakikî-itibârî mâhiyet şeklinde ayrımlara gitmemiş, mutlak

---

554 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 60-61.

555 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 58; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 266.

556 Farklı türleri açısından "birlik" mefhumunun *müşekkek* olduğuna dair incelemeler de bu bağlamda değerlendirilebilir. Seyyid Şerif'in "bir" (واحد) kavramındaki müşekkekliğe dair tahlili için bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 321.

olarak mürekkep bir mâhiyetin yapısını incelemiştir. O bu sadette *hakikî* veya *tabiî* birlikten bahsedilebilmesi için parçalar arasında bir ihtiyaç ilişkisinin zorunlu olduğunu düşünmekle birlikte bu birliğin kendisini sanki bir bütünün mâhiyet/hakikat oluşturmasının şartı olarak ele almıştır.[557] O, sonraki birçok düşünürün "hakikî mâhiyet" olarak görmediği on sayısı ve ordu gibi örnekleri bir kayıt getirmeden "hakikat" olarak değerlendirmiş, ancak bunu, söz konusu şarta sahip olduklarını düşündüğünden dolayı yapmıştır. Bu şartı taşımayan bir "mâhiyet" veya "hakikat" örneği vermemiştir. Ancak Râzî'den sonraki süreçte "itibârî mâhiyet" ve "itibârî terkip" şeklinde kavramsallaştırmalar yapılmış ve Seyyid Şerif'e gelindiğinde "itibârî" kavramı diğer bütün karşıtlıklarla birlikte sisteme tamamen entegre edilmiş bir hâle kavuşmuştur. Bu dönüşüme göre mâhiyet ve hakikat kavramlarında zamanla bir genişlemeye gidilmiştir. Kanaatimizce bundan dolayı hakikî-itibârî ayrımı bizatihi mâhiyet kavramının mâhiyetini etkilemiştir. Ayrımın gelişimi ile birlikte hem mâhiyet kavramı hem de bu kavramın bütün ontolojideki bağıntıları yeniden şekillenmiştir. Bu bağlamda mâhiyet düşüncesi iyice benimsendikten sonra öncelikle özcü bir ontolojinin getirdiği bazı problemler mâhiyetin üç itibarı meselesinde olduğu gibi "itibar" kavramı ile çözülmeye çalışılmış, ardından gene bu kavram üzerinden daha esnek bir mâhiyet türü olarak "itibârî mâhiyet" düşüncesi vücut bulmuştur.[558] Seyyid Şerif'te bu düşünce kendi dönemine kadarki en ayrıntılı ve en mükemmel formuna ulaşmıştır. Hem onda hem de ondan önceki düşünürlerde örnekler üzerinden yapılan incelemeler ise hakikî-itibarî ayrımının meşruiyetini tesis etme çabaları olarak görülmelidir.

Mâhiyet düşüncesinin gelişimi dışında hakikî-itibârî terkip ayrımının başka iki meseleyle de mühim irtibatı vardır. Birinci mesele heyula-suret

[557] Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 147; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 46. Râzî bu eserlerinde ilgili başlıkta mâhiyet lafzını kullansa da başlığın metni içerisinde hakikat lafzını kullanmıştır. Hakikat teriminin mâhiyet terimine göre hem daha güçlü bir çağrışımı olması hem de bir kullanıma göre sadece hâriçte var olanları karşılıyor olması da yukarıdaki tespiti güçlendirmektedir.

[558] Her iki durumda da itibar kavramı kilit bir rol oynamıştır. Birinci durumda itibar, bir mâhiyetin idrak veçhi olarak görülüp nesnenin özdeşliğine dair mantıksal problemler bertaraf edilmeye çalışılmıştır. İkinci durumda ise itibar mefhumuna, "bir çoklunun nesne kılınması" şeklinde bir fonksiyon verilmiştir.

teorisidir. Râzî'nin macun örneği ile başlayan sûrî parça tartışması Tafazânî ve Seyyid Şerif'e gelindiğinde hususi etkilerin kaynağı olan unsurun suret mi araz mı olduğuna dair bir sorgulamaya evrilse de bütün düşünürler surete sahip bir mâhiyetin hakikî bir mâhiyet olduğunda hemfikir olmuşlardır. Nitekim herkes heyula-suret bütününü hakikî bir mâhiyet olarak değerlendirmiştir. Bu durum hem hakikî-itibârî ayrımının hem de daha genel olarak mâhiyet düşüncesinin heyula-suret teorisi ile sıkı bir bağlantı içerisinde olduğunu göstermektedir.[559] İkinci mesele ise *nefsü'l-emr* meselesidir. Hakikî-itibârî ayrımındaki itibârî kavramı Seyyid Şerif'in çalışmalarında büyük ölçüde *nefsü'l-emr* kavramının mukabilinde konumlandırılmaktadır. Nitekim o, *nefsü'l-emr*i, bir itibar edenin itibarına bağlı olmamak üzerinden açıklamıştır.[560] Buna göre bir bütünün *nefsü'l-emrde* bir mâhiyet olması ile aklın itibarına bağlı bir mâhiyet olması şeklinde bir ayrım yapılabilmektedir. Başka bir tabirle bir nesne hakkında konuşulduğu zaman onun zihnin kurduğu bir nesne mi yoksa kendinde bir nesne mi olduğu düşünülebilmektedir. Böyle bir düşünceye göre hakikî-itibârî ayrımına dair incelemeler aslında bir şeyin "gerçek" (hakikî/*nefsü'l-emrî*) bir nesne olmasının sınırını araştırmakta ve bunun için bütün ontolojik sistemle uyumlu bir ölçüt arayışına girmektedir.

1.2.3. Zat ve Sıfatın Terkibi

Mürekkep mâhiyetler birinci bölümde ele alındığı üzere zat ve sıfat şeklinde ikiye ayrılmaktadır.[561] Zat türünden bir mâhiyet kendi kendine kâim olmakta iken sıfat türünden bir mâhiyet ise başkasıyla kâim olmaktadır. Bu

---

559 Seyyid Şerif'in hakikî-itibârî ayrımına dair düşüncesini heyula-suret ve cevher-i ferd teorileri üzerinden okuyan bir inceleme için bk. Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 364-383. Koca, bu incelemesinde Seyyid Şerif'in heyula-suret teorisini benimsediğini söylemekte ve bunun için çeşitli deliller getirmektedir (s. 371-377). Ona göre Seyyid Şerif daha baştan hakikî birliğe sahip kendinde mâhiyeti kabul ettiği için hâriçteki fiziksel nesnede de böyle bir birliği tesis etmek adına onun heyula-suret teorisini benimsekten başka bir yolu yoktur. Zira cevher-i ferd teorisi hakikî birlik sahibi bir nesneye imkân vermemektedir (s. 364-365 ve 382-383).

560 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201. *Nefsü'l-emr* kavramına dair ayrıntılı bir sunum için üçüncü bölümdeki "Zihin, Hâriç ve Nefsü'l-emr" isimli başlığa (**3.4**) bakınız.

561 Bu ayrım ve bazı örnekler için birinci bölümde **1.3.6**'ya bakınız.

iki tür mâhiyetin terkiplerinde farklı hususiyetler bulunmaktadır. Zatın terkibinde parçaların bir kısmının kendi kendine kâim olması şarttır. Aksi takdirde mürekkep mâhiyetin bir bütün olarak kendi kendine kâim olmasından bahsedilemez. Böyle bir durumda da bu mâhiyet zat türünden bir mâhiyet olamaz. Ayrıca zat olarak tavsif edilen bir mürekkep mâhiyetin parçaları arasında bir ihtiyaç ilişkisinin olması zorunludur. Aksi takdirde parçalar birbirinden tamamen bağımsız bir hâlde olur. Böyle bir durumda ise bu mâhiyet hakikî birliğe sahip bir mâhiyet olamaz.[562] Örneğin heyula ve suretten mürekkep olan cisim, zat türünde bir mâhiyettir. Çünkü cisim kendi kendine kâimdir. Cismin mâhiyetinin bir parçası olan heyula da kendi kendine kâim olmakla birlikte diğer parça olan suret kendi kendine kâim değildir. Suret, heyula ile kâimdir ve böylece ona muhtaç olmaktadır.[563]

Seyyid Şerif'in zat olanlar için hakikî birliği şart koşmasından yola çıkarak ona göre zat kavramının sadece hakikî olan mürekkep mâhiyetleri karşıladığını söyleyebiliriz. Nitekim Siyâlkûtî de zat-sıfat ayrımına tabi kılınan mürekkep mâhiyetleri hakikî mâhiyetler olarak değerlendirmiştir.[564] Bununla birlikte Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Îcî'den farklı olarak hakikî birliğin somut ölçüsü olan ihtiyaç ilişkisini, parçalardan bir kısmının diğer bir kısmıyla kâim olması ile sınırlamamıştır. Ona göre bu ilişkinin başka bir yolla gerçekleşmesi de mümkündür.[565] Seyyid Şerif bu yolun ne olabileceğini söylememiş olmakla birlikte biraz sonra sıfatın terkibinde göreceğimiz ihtimallere benzer bir durumu mülâhaza etmiş olabilir. Yahut muayyen bir alternatif düşünmemiş, fakat ihtiyaç ilişkisinin, parçaların birbirleriyle kâim olmasından daha genel bir mâhiyete sahip olduğunu göz önünde bulundurarak mâhiyetlerin yapısının bizim hiç idrak etmediğimiz keyfiyetlere sahip olabileceklerini dikkate almış olabilir. Nitekim Siyâlkûtî de söz konusu genelliği ifade etmiş ve Seyyid Şerif'te olduğu gibi herhangi

[562] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 54. Hakikî ve itibârî birlik ayrımı için bir önceki başlık olan **2.2.2**'ye bakınız.

[563] Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, vr. 207a; İsfahânî, **Metâli'u'l-enzâr**, c. 1, s. 308.

[564] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 53.

[565] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 63; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 54.

bir somut öneride bulunmamıştır.[566] Bu belirsizliğin sebebi ne olursa olsun son tahlilde Seyyid Şerif zatın terkibinde parçalardan bir kısmının diğer bir kısmıyla kâim olması dışında başka bir yapıyı da muhtemel görerek Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî, İsfahânî ve Îcî'den farklı bir konumda durmuştur.[567]

Sıfatın terkibi ise iki farklı şekilde olabilir:

(i) Birinci terkibe göre sıfatı oluşturan parçaların her biri doğrudan sıfatın ve parçalarının dışındaki bir mahal ile kâim olur. Ancak bu durumda Seyyid Şerif'e göre parçaların bir kısmının o mahal ile kâim olmasının, diğer bir kısmının gene aynı mahal ile kâim olabilmesi için şart olması gerekir. Çünkü böyle olmayıp her bir parça bağımsız bir şekilde o mahal ile kâim olursa parçaların oluşturduğu bütünün hakikî birliğe sahip mürekkep bir mâhiyet olması tasavvur edilemez. Böyle bir bütünün birliği itibârî olur.[568] Örneğin siyah ve beyazdan oluşan "alaca" mâhiyeti, arazların terkibiyle meydana gelmekle birlikte bu terkipteki arazlardan birinin bir cisimle kâim olabilmesi için diğer arazın da o cisimle kâim olması şart değildir. Bunlar zihnin hâricinde aynı cismin farklı yerleri üzerinde yan yana bulunsalar da oluşturdukları birlik itibârîdir.[569] Bu itibârîliğin dışlanmasının sebebi yukarıda ele alınan ihtiyaç ilişkisinin sıfatın parçaları için de gerekli görülmesinden kaynaklanmaktadır. Eğer sıfat diye bakılan mâhiyetin parçaları arasında burada zikredilen şart-meşrut ilişkisi gibi bir ihtiyaç olmazsa parçaların her biri birbirinden ayrı basit sıfatlar gibi olur ve bunlar

---

566 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 53.

567 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 63; Râzî, **el-Mülahhas**, c. 2, s. 43; Beyzâvî, **Tavâli**, s. 85; İsfahânî, **Metâli'u'l-enzâr**, c. 1, s. 308; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 54. Râzî'nin *Mülahhas*'taki ifadeleri, atıf yaptığımız "Merkezü İhyâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, Kahire 2021" baskısına ve Kâtibî'nin *Münassas* nüshasına mündemiç olan ibarelere göre anlaşılmıştır (Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, vr. 206b). Ancak mezkûr baskının dipnotunda zatın terkibinin iki farklı şekilde olabileceğini ifade eden bir nüsha farklılığı zikredilmiştir. Kâtibî'nin *Münassas*'ında da iki farklı zat terkibi üzerinden mesele takrir edilmiştir (Kâtibî, **a.g.e.**, vr. 207a). Söz konusu farklılık itibara alınırsa Râzî'nin Seyyid Şerif'ten farklı bir yerde durduğu söylenemeyebilir.

568 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 55.

569 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 285; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 55. Sıfatın birinci tür terkibine Mir Zâhid'in verdiği ve tartıştığı bir örnek için bk. Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 78.

hakikatte mürekkep bir sıfatı meydana getiremezler. Buna göre sıfat kavramı da zat gibi sadece hakikî terkiplere sahip mâhiyetleri karşılıyor olmaktadır. Bununla birlikte burada parçaların arasındaki ihtiyaç ilişkisi için bir kısmının diğer bir kısmı ile kâim olması gibi bir ihtimal söz konusu edilmemiştir. Zira bu tür terkipte parçaların her birinin doğrudan haricî bir mahal ile kâim olması söz konusudur. Yoksa mezkûr ihtimal, ihtiyaç ilişkisi için akla gelebilecek ilk durumdur. Ancak Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta sıfatın parçaları arasındaki şart-meşrut ilişkisini mahal ile kâim olma üzerinden tayin etmesi dikkate değerdir. Zira o, *Hâşiye-i Tecrîd*'te bir mâhiyetin iki arazdan terekküp etmesinin imkânı bağlamında Nasîrüddin el-Hillî'ye ait bir itirazı takrir ederken şart-meşrut ilişkisi için üç seçenek nakletmiş ve bunların imkânsız olduğunu söylememiştir:

1. Bir parçanın diğerinin varlığı için şart olması.
2. Bir parçanın diğerinin mahalle yerleşmesi (*hulûl*) için şart olması.
3. Bir parçanın diğerinin mevzu ile teşahhus etmesi için şart olması.[570]

Seyyid Şerif ilgili yerde söz konusu itiraza karşılık olarak bu seçeneklerden hiçbirisinin bir mâhiyetin oluşumu için yeterli olamayacağına dair muhtemel bir cevap nakletmiştir. Ancak bu cevap kendisinin kabul ettiği bir cevap değildir. Zira cevabı, yeterli olmadığını bildirecek bir anlatımla nakletmesi bir yana *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta sıfat için Îcî'nin ortaya koyduğu birinci tür terkibi de onaylamıştır.[571] Böylece o *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta, Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî, İsfahânî, Îcî ve Nasîrüddin el-Hillî'ye muvâfık olarak sıfatın terkibinin, parçalardan bir kısmının diğer bir kısmıyla kâim olmasına hasredilemeyeceğini düşünmüştür.[572] Ona göre parçaların her biri doğrudan başka bir mahal ile kâim olabilir. Böylece sıfatın birinci tür terkibi de mümkün bir durum olmaktadır. Ancak burada önemli olan husus Seyyid

[570] Nasîrüddin el-Hillî, **Hâşiye alâ Tesdîdi'l-kavâid**, vr. 66; Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 285.

[571] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 63; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 55; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 285.

[572] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 63; Râzî, **el-Mülahhas**, c. 2, s. 43; Beyzâvî, **Tavâli**, s. 85; İsfahânî, **Metâli'u'l-enzâr**, c. 1, s. 308; Nasîrüddin el-Hillî, **Hâşiye alâ Tesdîdi'l-kavâid**, vr. 66; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 55.

Şerif'in Râzî, Beyzâvî, İsfahânî ve Îcî'den farklı olarak bu tür terkip için yukarıda ele alınan hususi şartı ortaya koyması ve Hillî'den farklı olarak da bu hususi şartı az önce sıralanan üç seçenekten sadece ikincisi ile açıklamasıdır. Seyyid Şerif bu duruşuyla zatın terkibinden farklı olarak sıfatın terkibinde daha somut bir ihtiyaç ilişkisi ortaya koymuştur. Zatın terkibini ise parçaların birbirleriyle kâim olmaları dışında farklı birçok yapıya imkân tanıyacak bir genişlikte ele almıştır. Siyâlkûtî ise iki arazın bir mâhiyet oluşturmaları bağlamında her ne kadar Seyyid Şerif gibi terkibin yapısının, parçalardan bir kısmının diğer bir kısmıyla kâim olmasına hasredilemeyeceğini düşünse de Hillî'ye daha yakın bir duruş sergilemiştir. Zira o, yukarıda ele alınan seçeneklerden ikincisini muhtemel bir surete örnek sadedinde göstererek birden çok seçeneğin mümkün olabileceğine işaret etmiştir.[573]

(ii) Sıfatın ikinci tür terkibine göre bir parça başka bir parça ile kâim olurken kendisi ile kâim olunan bu ikinci parça da sıfatın hâricindeki bir mahal ile kâim olur. Buna göre ikinci parça ile kâim olan ilk parça dolaylı yoldan o mahal ile kâim olmuş olur.[574] Mesela A ve B şeklinde iki parçadan oluşan bir sıfatta A parçası B parçası ile kâimdir. B parçası ise sıfatın dışındaki bir C mahalli ile kâimdir. Bu durumda A, B ile ve B de C ile kâim olduğuna göre A parçası B vasıtasıyla C ile kâim olmakta ve C'den tamamen bağımsız olmamaktadır. Bu sahnede B doğrudan C ile kâim iken A ise dolaylı yoldan C ile kâimdir. Bu tür bir sıfat terkibinin meşhur örneği hareket ve hızdan mürekkep olan mâhiyettir. "Hızlı hareket" şeklinde ifade edilebilecek olan bu mâhiyette hız arazı, hareket arazıyla kâim olurken hareket ise bir cisimle kâim olur.[575] Bu ikinci terkip türünde sıfatı oluşturan parçalar arasında çok somut bir ihtiyaç ilişkisi bulunmaktadır: A parçası varlığı için yerleşeceği bir B mahalline muhtaçtır. Bu ihtiyaç ilişkisi A ve

[573] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 6. Benzer bir duruş için bk. Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 6-7.

[574] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 55.

[575] Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 78; Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, vr. 207a; İsfahânî, **Metâli'u'l-enzâr**, c. 1, s. 308. Hız ve hareketle ilgili ayrıca bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 36; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 3, s. 29.

B'nin oluşturduğu sıfat türündeki bütünün hakikî bir mâhiyet oluşturması için şarttır.

Siyâlkûtî'ye göre sıfatın bu iki tür terkibi, arazın arazla kâim olması meselesi ile doğrudan irtibatlıdır. Birinci tür terkip arazın arazla kâim olmasının imkânsızlığına göre ortaya konulurken ikinci tür terkip ise arazın arazla kâim olmasının imkânı üzerine bina edilmiştir.[576] Burada dikkat edilmesi gereken husus arazın arazla kâim olmasının imkânsız olduğunu düşünmeyenlerin ikinci türü mümkün gördükleri gibi birinci türü de mümkün görebilecekleridir. Ancak arazın arazla kâim olmasının imkânsız olduğunu düşünenler sadece birinci türü mümkün görebilirler. Buna göre Seyyid Şerif burada Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî, İsfahânî ve Îcî gibi iki tür terkibi de mümkün görerek arazın arazla kâim olmasına imkân tanımış ve bu mevzuda Kâtibî'nin kelamcılara, Îcî'nin ise felâsife dışındaki akıl sahiplerinin çoğuna nispet ettiği görüşten ayrılmıştır.[577]

[576] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 55. Benzer bir açıklamayı İsfahânî de yapmıştır. Bk. İsfahânî, **Metâli'u'l-enzâr**, c. 1, s. 308.

[577] Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, vr. 207a; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 100. Seyyid Şerif'in, arazın arazla kâim olması meselesindeki tahlil ve değerlendirmeleri için bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 3, s. 29-30; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 5, s. 32-37.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MÂHİYETLERİN VARLIĞI SORUNU

Mâhiyetlerin zihinde veya hâriçte var olması meselesi tümel problemiyle doğrudan irtibatlıdır. Zira küllî mâhiyetlerin fertleri olarak cüzî mâhiyetlerin hâriçte var olduğunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Ancak küllî mâhiyetlerin, daha doğrusu zihinde bulunuşu sırasında kendisine küllîlik vasfı ilişen mâhiyetlerin hâriçteki varlığında çok ciddi ihtilaflar bulunmaktadır. Bu ihtilaflar küllîliğin mâhiyetine dair incelemelerle yakından irtibatlı olduğu gibi zihnî terkip meselesiyle de doğrudan ilgilidir. Hatta Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta hem mâhiyetlerin hâriçteki varlığı meselesini hem de tümel problemini zihnî terkibi merkeze alarak incelemiştir. Bu bağlamda biz de bu bölümde öncelikle zihnî terkip düşüncesinin ışığı altında bu iki meseleyi ele alacağız. Ardından mâhiyetlerin bir türü olarak soyut mâhiyetin zihindeki varlığı problemini inceleyeceğiz. Zira mâhiyetlerin varlığıyla ilgili ihtilaflar sadece hâriçte var olmaya münhasır değildir. Mâhiyetlerin bir türü olarak soyut mâhiyetin zihindeki varlığı da mühim bir ihtilafa konu olmuştur. Bu ihtilaf ise zihnî terkipten ziyade zihnin idrak kâbiliyetiyle ilgili olmaktadır. Soyut mâhiyet meselesinden sonra mâhiyetlerin ontolojik mekânları olarak zihin, hâriç ve *nefsü'l-emr* ile bunlar arasındaki ilişkilere dair Seyyid Şerif'in düşüncesini ele alacağız. Ardından mâhiyetin farklı ontolojik mekânlarda özdeşliğini koruması bağlamında zihnî varlık sorununu inceleyeceğiz. Son olarak da Seyyid Şerif'in mâhiyetlerin mec'ûliyeti sorunundaki duruşunu tahlil ederek mâhiyetlerin kendilerinin mi varlıklarının mı bir fâilin tesiri altında olduğunu sorgulayacağız.

3.1. Mutlak ve Mukayyet Mâhiyetin Varlığı

Mâhiyetlerin hâriçteki varlığı meselesi çoğunlukla mâhiyetin üç itibarı üzerinden incelenmektedir.[578] İbn Sînâ ile başlayan süreçte Râzî ve Râzî sonrasındaki düşünürler mâhiyet bahsinin başında mutlak, mukayyet ve soyut olmak üzere

[578] Üç itibar meselesi için **1.3.1**'e bakınız.

mâhiyetin üç itibarını izah ettikten sonra bu itibarlara göre ortaya çıkan üç mâhiyet türünün hâriçte var olup olmadıklarını değerlendirmişlerdir. Seyyid Şerif de bu bağlamda *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bu üç mâhiyet türünün hâriçteki varlıklarını incelemeye almıştır. O, kendisinden önceki bütün düşünürlerin ittifakına muvâfık olarak soyut mâhiyetin hâriçte var olmadığını kabul etmiştir. Çünkü soyut mâhiyetteki *tecrîd* (*bi-şarti-lâ-şey*), mâhiyetin bütün arazîlerden soyutlanmış olmasını, yani hiçbir arazînin kendisine ilişmemiş olmasını gerektirmektedir. Buna göre soyut mâhiyetin hâriçte var olması takdirinde ona hâricî vücûd ile taayyün ilişecek ve soyut mâhiyetin soyut olmaması şeklinde bir imkânsızlık ortaya çıkacaktır. O halde soyutluk itibarı hâriçte var olmaya aykırı bir durumdur ve bundan dolayı da soyut mâhiyetin hâriçte var olması mümkün değildir.[579]

Seyyid Şerif soyut mâhiyetin hâriçteki varlığıyla ilgili farklı bir düşünce ortaya koymamakla birlikte mutlak ve mukayyet mâhiyetin hâriçteki varlığında önceki düşünürlerden farklı bir incelemeye gitmiştir. Seyyid Şerif'ten önceki düşünürlerin hemen hepsi mukayyet mâhiyetin (*mahlût* yahut *bi-şarti-şey* mâhiyet) hâriçte var olduğunu düşünmüşlerdir. Mesela İbn Sînâ, Râzî, Beyzâvî ve İsfahânî gibi düşünürler bunu sarahaten ifade ederlerken Îcî ve Taftazânî gibi düşünürler ise bu hususta hiçbir şüphenin veya kapalılığın olmadığını söylemişlerdir.[580] Seyyid Şerif bu görüşün, şahısların varlığı ve mefhumu üzerinden temellendirildiğini düşünmüştür. Onun takrir ettiği bu temellendirmeye göre hâriçte şahısların var olduklarında hiçbir şüphe yoktur ve onlar küllî mâhiyet ile teşahhustan oluşmaktadırlar. Bu durumda mukayyet mâhiyet de kesinlikle hâriçte var olmaktadır.[581] Zira mukayyet mâhiyet kendisine arazîlerin iliştiği mâhiyettir. Teşahhusun iliştiği mâhiyetler olarak şahıslar hâriçte varsa mukayyet mâhiyet de hâriçte var olmaktadır. Bu temellendirmede mukayyet mâhiyet ile hâriçteki mevcut şahıs özdeşleştirilmiş gibidir. Nitekim Taftazânî mukayyet mâhiyetin varlığı için

---

579 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 26-27; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 248.

580 İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 204; Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 141; Beyzâvî, **Tavâli**, s. 83; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 256; **Metâli'u'l-enzâr**, c. 1, s. 302; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 60; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 98; **Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm,** nşr. Abdulkadir Ma'ruf el-Kürdî, Mısır, Matbaatü's-Saâde, 1912, s. 20.

581 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 26.

örnek verirken doğrudan insan mâhiyetinin fertleri olarak Zeyd ve Amr'ı zikretmiştir.[582]

Seyyid Şerif bu temellendirmede bir problem olduğunu düşünmüş ve örtük bir varsayım keşfetmiştir. Ona göre bu tür bir istidlâlin tamamlanabilmesi için şahsın mâhiyet ve teşahhustan oluşan terkibinin hâriçte tahakkuk ettiğinin bilinmesi gerekir.[583] Çünkü terkibin zihinde tahakkuk etmesi takdirinde hâriçte şahısların var olmasından yola çıkarak bu şahısların terkibindeki mâhiyetlerin de hâriçte var olduğuna geçiş yapmak zorunlu olmayacaktır. Peki Seyyid Şerif'e göre şahsın terkibinin zihinde mi hâriçte mi olduğu bilinmekte midir? İkinci bölümde hâricî ve zihnî terkibi işlediğimiz başlıkta ele aldığımız üzere Seyyid Şerif'e göre cins ve fasıldan oluşan küllî mâhiyetlerin terkibi zihinde olduğu gibi şahısların türsel mâhiyetten ve teşahhustan oluşan terkibi de zihinde olmaktadır. O, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta hem zihnî terkibi hem de mâhiyetlerin hâriçteki varlığını doğrudan ilgilendiren mühim bir pasajda şöyle demektedir:

> Cins, akılda müphem olup birden çok mâhiyete kâbil bir haldedir. Ona bir fasıl eklenmeksizin bu mâhiyetlerin hiçbiri taayyün edemez. Onlar [cins ve fasıl] zat, *ca'l* ve varlık açısından hâriçte birdirler (مُتَّحِدَان) ve sadece zihinde ayrışırlar. Aynı şekilde türsel mâhiyet de birden çok hüviyete kâbil bir haldedir. Ona bir müşahhıs eklenmeksizin bu hüviyetlerin hiçbiri taayyün edemez. Onlar [türsel mâhiyet ve müşahhıs] zat, *ca'l* ve varlık açısından hâriçte birdirler (مُتَّحِدَان) ve sadece zihinde ayrışırlar. Buna göre mesela insan mâhiyetinin bir ferdini oluşturacak şekilde insan mâhiyeti bir mevcut olarak ve teşahhus başka bir mevcut olarak hâriçte bulunuyor değillerdir. Aksi takdirde bir mâhiyetin kendi fertlerine yüklenmesi doğru olmazdı. Bilakis hâriçte tek bir mevcuttan, yani şahsî hüviyetten başka bir şey yoktur. Ancak akıl,

[582] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 98.
[583] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 26.

> türsel mâhiyeti cins ve fasla ayrıştırdığı gibi (*tafsîl*) şahsî hüviyeti de türsel mâhiyet ve *teşahhus*a ayrıştırır.[584]

Seyyid Şerif bu anlatımda aklî mâhiyetin terkibinde olduğu gibi şahsın terkibinin de zihnî olduğunu söylemektedir. Buna göre mukayyet mâhiyetin hâriçteki varlığını temellendirmeye çalışan yukarıdaki istidlâl makbul olmayan bir varsayım üzerine kurulduğu için geçerli olmamaktadır. Peki Seyyid Şerif bu istidlâli geçerli görmese de mukayyet mâhiyetin hâriçte var olduğunu düşünmekte midir? Alıntılanan pasajda şahsın terkibini oluşturan türsel mâhiyet ve müşahhısın hâriçte zat, *ca'l* ve varlık açısından *ittihâd* ettikleri, yani *bir* oldukları ifade edilmektedir. Bu ifadeden yola çıkıp mukayyet mâhiyetin, müşahhısla özdeşleşecek bir surette dahi olsa hâriçte var olduğu düşünülebilse de pasajın son kısmı böyle bir düşüncede biraz ihtiyatlı olmayı gerektirmektedir. Zira Seyyid Şerif bu son kısımda şahsın terkibinde bulunan türsel mâhiyetin, aklın şahsî hüviyeti ayrıştırma işleminin neticesinde ortaya çıktığını söylemektedir. Onun burada bahsettiği ayrıştırma işlemi, zihnî terkip bahsinde işlediğimiz *intizâ'* meselesi ile paralellik arz etmektedir. Seyyid Şerif'in de aralarında olduğu bir grup düşünüre göre küllî mefhumlar *intizâ'* yolu ile elde edilir. Akıl küllî mefhumları, zatı ve varlığı itibariyle hâriçte basit olan şeylerden *intizâ'* eder.[585] Buna göre mâhiyetler aklın ayrıştırma veya *intizâ'* işlemine tâbi olarak var olmaktadırlar. Bu da onların, mukayyet itibarı ile alınsalar dahi sadece zihinde var olmaları gerektiğini akla getirmektedir. Nitekim Seyyid Şerif yukarıdaki istidlâli problemli gördükten sonra başka bir delil veya açıklama getirmemiş, mukayyet mâhiyetin hâriçte var olduğunu gösterme yoluna gitmemiştir.

Bütün bu anlatılanlarla birlikte Seyyid Şerif zihindeki terkipte ortaya çıkan mukayyet mâhiyetin hâriçte bir karşılığı olduğunu, yani mâhiyetlerin fertleri olarak hâriçte şahısların var olduğunu reddetmemekte, hatta bunu zorunlu bir bilgi olarak görmektedir.[586] Onun türsel mâhiyetin hâriçte müşahhıs ile *ittihâd* etmesinden kastı da bu tür bir karşılığın varlığı olmalıdır. Böyle bir karşılık yüklemlemenin şartı olan ittihâdın zeminini oluşturmaktadır. Bu tahliller ışığında Seyyid Şerif'e göre hâriçte

---

[584] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 86-87.

[585] Zihnî terkip ve *intizâ'* meselesi için **2.2.1**'e bakınız.

[586] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 179.

var olan ferdin veya şahsın mukayyet mâhiyetle özdeşleştirilmesinin problemli olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre o, kendisi gibi *intiza'* görüşünü kabul eden Taftazânî'den dahi farklı bir yerde durmuş olmaktadır.

Seyyid Şerif mukayyet mâhiyet gibi mutlak mâhiyetin hâriçteki varlığını da zihnî terkip düşüncesi üzerinden ele almıştır. Onun bu hususta duruşunu ve farklılığını görebilmek adına öncelikle mutlak mâhiyetin hâriçte var olduğunu savunanların temel kavrayışlarını incelemek gerekmektedir.

Mutlak mâhiyetin hâriçteki varlığı İbn Sînâ'dan itibaren önemli bir mesele olarak ele alınmıştır.[587] Zira mâhiyet düşüncesinin müessisi olarak görebileceğimiz İbn Sînâ mâhiyet için üç itibar ayrımını ortaya koymakla kalmamış, hemen aynı bağlamda mutlak mâhiyetin (*lâ-bi-şart*) hâriçte var olduğunu da göstermeye çalışmıştır.[588] İbn Sînâ'ya göre mutlak mâhiyet, mukayyet mâhiyetten önce gelir ve aralarında basit-mürekkep ve parça-bütün şeklinde bir ilişki vardır.[589] Küllîlerin hakikatleri (*tabiat*) cüzîlerin hakikatlerinin (*tabiat*) bir parçasıdır. Hem türlerin hem de şahısların hakikatlerinde küllîler olur. Türler, cins ve fasıl şeklindeki küllîlere karşılık gelen hakikatlerden oluşmaktadırlar (*takavvum*). Şahıslar ise hem bu tür

---

587 Meselenin İbn Sînâ'dan sonraki seyrine dair genel bir bakış için bk. Damien Janos, **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, Berlin & Boston, De Gruyter, 2020, s. 402-417. Janos'un atıf yaptığımız bu mühim çalışması İbn Sînâ'da mutlak mâhiyet kavramını ve felsefî uzanımlarını ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Janos, bu çalışmasında İbn Sînâ'nın bütün felsefî sisteminin kalbinde mutlak mâhiyet olduğunu ve bu sistemin mutlak mâhiyet kavramı olmadan kapsamlı ve ikna edici bir şekilde yorumlanamayacağını iddia etmiştir (s. 5). Bununla birlikte belirtmeliyiz ki Janos, kitabında mutlak mâhiyetin hâriçteki varlığı ile ilgili az önce atıf yaptığımız bölümün Seyyid Şerif'i ele aldığı kısmında (s. 409) onun düşüncesini sadece bir ıstılah sözlüğü olan *Tâ'rîfât*'a dayanarak ortaya koymuş ve görüşünü yanlış bir şekilde tasvir etmiştir. Halbuki Seyyid Şerif'in bu meseledeki görüşü için asıl *Şerhu'l-Mevâkıf, Hâşiye-i Tecrîd* ve *Hâşiyetü'l-Metâli'* gibi eserlerine başvurması beklenirdi. Ayrıca meselenin İbn Sînâ sonrası seyrini anlattığı bölümde birçok düşünür için başlık açmasına rağmen Kutbüddin er-Râzî'ye yer açmaması önemli bir eksikliktir. Zira az sonra göreceğimiz üzere Kutbüddin er-Râzî, İbn Sînâ sonrası dönemde meselenin seyri açısından önemli bir kırılma noktasını teşkil etmektedir.

588 İbn Sînâ'nın mâhiyetin itibarlarına dair anlatımı için bk. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 206. Mutlak mâhiyetin hâriçte var olduğuna dair açıklamaları içinse bk. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 204, 206 ve 209. İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerinde mutlak mâhiyetin hâriçte var olduğunu farklı ifadelerle ortaya koyduğu pasajların dökümü için bk. Janos, **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, s. 725-726.

589 İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 204 ve 207. İbn Sînâ'ya göre mutlak mâhiyetin hâriçte var olmasının anlamı ve bağlamına dair ayrıntılı bir inceleme için bk. Janos, **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, s. 265-401.

hakikatlerin hepsinden hem de madde ile birlikte kendilerine ilişen arazların hakikatlerinden (*tabiat*) oluşurlar.[590]

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu parça-bütün ilişkisine göre kendilerine zihinde küllîliğin iliştiği hakikatler hâriçte var olan şahısların parçalarıdırlar. Hâriçte var olan şahsın parçası olmak hâriçte var olmayı gerektiriyor görünse de az önce mukayyet mâhiyetin varlığına dair Seyyid Şerif bağlamında ortaya koyduğumuz inceleme bu geçişin zorunlu olmadığını aklımıza getirebilir. Ancak İbn Sînâ ilgili bağlamda bu geçişi kesin bir şekilde yapmış, hatta açık ifadelerle mutlak mâhiyetin hâriçte var olduğunu göstermeye çalışmıştır:

> Bu şart [yani zatı itibari] ile [mutlak olarak alınan] bu canlı her şahısta mevcut olsa da o, bu şartla belli bir canlı (حيوان ما) değildir, her ne kadar belli bir canlı olması ona lâzım gelse de... Çünkü hakikatinde ve mâhiyetinde bu itibarla belli bir canlıdır. Şahısta mevcut olan canlının belli bir canlı (حيوان ما) olması, canlının, belli bir haldeki canlı olması itibariyle değil de canlı olması bakımından mevcut olmasına mani değildir. Çünkü bu şahıs belli bir canlı ise belli bir canlı mevcuttur. Bu durumda belli bir canlının parçası olan canlı da mevcuttur.[591]
>
> ...
>
> Başka bir şey şartıyla olmadan (لا بشرط شيء آخَر) mücerret olarak alınan canlının hâriçte (في الأعيان) vücûdu vardır. Çünkü hâriçten (من خارج) kendisine bitişen bin şart ile beraber bulunsa da o, kendinde ve hakikatinde başka bir şeyle şartlı değildir. Buna göre canlı, mücerret canlılığıyla hâriçte (في الأعيان) vardır.[592]

İbn Sînâ bu alıntılarda açık bir şekilde mutlak mâhiyetin hâriçte var olduğunu ifade etmiş ve bunu *parça-bütün delili* ile ispatlamaya çalışmıştır.

---

590 İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 214.

591 İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 204. Köşeli parantez içerisindeki ifadeler bize aittir. Bu ifadeler ilgili anlatımın bağlamından hemen çıkartılabilmektedir. Hatta zatın itibar edilmesi şeklindeki ifade alıntılanan metnin biraz öncesinde doğrudan vardır.

592 İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 206.

Onun bu delili sonraki düşünürleri bir hayli meşgul etmiştir. Râzî, *Mebâhis* ve *Mülahhas*'ta İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki bu tespitlerini tamamen benimseyerek mutlak mâhiyetin hâriçteki mevcudun bir parçası olarak hâriçte var olduğunu söylemiştir.[593] Râzî'den sonra Hûnecî (ö. 646/1248), Ebherî, Kâtibî, Sirâceddin Urmevî, İbn Kemmûne, Beyzâvî, Semerkandî, Hillî ve İsfahânî gibi düşünürler de aynı çizgiyi takip etmiştir.[594] Hatta Hûnecî, Urmevî ve İsfahânî, İbn Sînâ'nın parça-bütün deliline teselsülün imkânsızlığı üzerinden yeni bir boyut katarak onu daha güçlü bir formda inşa etmeye çalışmışlardır.[595] Ancak Kutbüddin er-Râzî'ye geldiğimizde delilin temel formu ciddi bir eleştiriye maruz kalmıştır.

---

[593] Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 141; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 41; **Mantıku'l-Mülahhas**, thk. Ahad Ferâmurz Karamelekî ve Âdîne Asgarînejad, Tahran, Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381/2003, s. 27. Fahreddin er-Râzî'nin *Mebâhis* ve *Mülahhas*'taki düşüncelerinin İbn Sînâ'nın görüşleriyle karşılaştırmalı bir şekilde ele alındığı bir inceleme için bk. Bilal Ibrahim, "Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena", **Basılmamış Doktora Tezi**, Montreal, McGill University Institute of Islamic Studies, 2013, s. 255-277.

[594] Efdalüddin el-Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr**, thk. Hâlid er-Ruveyhib, Tahran, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1389/2010, s. 35; Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 260; **Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, s. 307-309; Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 17; **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, vr. 206a; Sirâceddin el-Urmevî, **Metâli'u'l-envâr**, vr. 19a; İbn Kemmûne, **el-Cedîd fi'l-hikme**, s. 220; Beyzâvî, **Tavâli**, s. 83; Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 98; **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 123; Hillî, **İzâhu'l-makâsıd**, s. 31; **Keşfu'l-murâd**, s. 70; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 249-51; **Metâli'u'l-enzâr**, c. 1, s. 302. Tûsî de *Tecrîd*'te mutlak mâhiyetin şahısların bir parçası olarak hâriçte var olduğunu söylemiştir (Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 248). Ancak onun başka eserlerinde parça olma ile yüklem yapılabilme arasındaki ilişkiye dair farklı değerlendirmeleri, onun *parça-bütün delili*ne aykırı bir pozisyonda durduğuna yorulmuştur. Bu yorumlama için bk. Ziya Erdinç, "13. ve 14. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Tabiî Tümel-Mutlak Mahiyet İlişkisi", **Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri I**, ed. Murat Demirkol, Hacer Ergin Özkan ve Bilge Sever Kıyak, Ankara, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020, s. 51-54. Bunun dışında Türker, mutlak mâhiyetin sadece zihinde olduğu görüşünü Tûsî'ye nispet etmiştir. Bk. Ömer Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme–", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 1/1 (Ekim 2014): 35-50, s. 40-41. Benzer bir şekilde Üçer de Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ına dayanarak onun, mutlak mâhiyetin hâriçte var olmayıp faal akılda mevcut olduğunu savunduğunu söylemiştir. Bk. İbrahim Halil Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", **Nazariyat**, 6/2 (Ekim 2020): 23-66, s. 43 vd. Ancak Janos, Türker'in tespitinden farklı olarak, *Şerhu'l-İşârât*'a dayanarak Tûsî'nin de mutlak mâhiyetin hâriçte var olduğu görüşünü benimsediğini söylemiştir. Bk. Janos, **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, s. 406 ve 408.

[595] Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr**, s. 35; Sirâceddin el-Urmevî, **Metâli'u'l-envâr**, vr. 3b; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 250-51. Hûnecî ve Urmevî'nin takrirlerindeki teselsül boyutunun izahı için bk. Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 238-239.

Kutbüddin er-Râzî *Şerhu'l-Metâli'*'de canlı olmak bakımından canlının hâriçteki canlının bir parçası olmasıyla ilgili anlatı üzerinde şu tahlili yaparak İbn Sînâ ve takipçilerinin parça-bütün delilini büyük bir problem içerisinde bırakmıştır:

> Biz ise deriz ki: Siz "Canlı, bu canlının parçasıdır" sözünüz ile şayet canlının, onun hâriçte bir parçası olduğunu kastediyorsanız bu müsellem değildir. Bilakis bu, meselenin başına geri dönmektir. Yok eğer onun akılda bir parçası olduğunu kastediyorsanız biz aklî parçaların hâriçte mevcut olması gerektiğini teslim etmiyoruz.[596]

Kutbüddin er-Râzî'nin zihnî terkip düşüncesinin tabiî bir tezâhürü olarak ortaya çıkan bu tahlil, hâriçteki şahsın mefhumunda bulunan terkibin ontolojik mekânını sorgulamaya açmıştır.[597] Bu sorgulamaya göre hâriçte mevcut olan şahsın terkibinde mutlak mâhiyet bulunsa da bu durum mutlak mâhiyetin hâriçte var olduğunu iddia etmeye yetmemektedir. Zira mutlak mâhiyetin terkibin bir parçası olması akıl vasatında gerçekleşmiş olabilir. Buna göre iddianın doğrulanabilmesi için akıldaki bir parçanın hâriçte var olması da gerekli olmalıdır. Halbuki ona göre böyle bir gereklilik yoktur. Mesela körlük, hâriçte mevcut olan bir şey olmamakla birlikte hâriçte mevcut olan kör bir şahsın parçasıdır.[598]

Kutbüddin er-Râzî delilin teselsül katılmış versiyonunu da dikkate almış ve az önceki problem görmezden gelinse dahi teselsül üzerinden bir ispatın yapılamayacağını düşünmüştür. Hatta ona göre canlılığın "bu canlı"nın bir parçası olduğunu söyleyen mukaddimenin doğru olması takdirinde delilde teselsülden bahseden mukaddimelerin ispata herhangi bir etkisi olmayacaktır.[599]

Kutbüddin er-Râzî'nin bu eleştirilerinin onun çağdaşı Îcî'de hemen karşılığını bulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Îcî, mutlak mâhiyetin hâriçte var olduğuna kâil olsa da bunu kendisinden önce gayet şöhret bulmuş olan parça-bütün

---

596 Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 240.

597 Kutbüddin er-Râzî'nin zihnî terkip düşüncesi için **2.2.1**'e bakınız.

598 Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 240.

599 Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 240. Delildeki teselsül boyutuyla ilgili Seyyid Şerif'in de *Hâşiye-i Tecrîd*'te nakledip onayladığı bir eleştiri için bk. Nasîrüddin el-Hillî, **Hâşiye alâ Tesdîdi'l-kavâid**, vr. 62; Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 251.

delili ile ispat etmeyi terk etmiştir. O, bunun yerine *umum-husus delili* diyebileceğimiz bir delile müracaat etmiştir. Bu delile göre mutlak mâhiyet mukayyet mâhiyetten daha umumî, daha geneldir. Yani mukayyet olan mutlak olanın daha hususi bir hâlidir. Daha hususi olan mukayyet mâhiyet hâriçte var olduğuna göre mutlak mâhiyet de hâriçte vardır. Zira hususi olanın varlığı umumî olanın varlığını gerektirir.[600]

Îcî'nin bu delili, parça-bütün delilinin ruhunu üzerinde taşıyor görünmektedir. Zira burada da mutlağın varlığı mukayyedin varlığı üzerinden temellendirilerek sanki Kutbüddin er-Râzî'nin eleştirisi ıskalanmış ve o eleştiride vücut bulan zihnî terkip anlayışı ihmal edilerek sonuca ulaşılmıştır. Ancak Îcî, umumî olan mefhumlarla hususi olan mefhumlar arasındaki ilişkiyi incelediği başka bir yerde bu iki tür mefhumun hâriçteki hüviyetlerinin bir olduğunu ve ayrışmanın zihinde gerçekleştiğini söylemiştir.[601] Ayrıca o, aklî suretlerin hâriçteki basit hüviyetlerden çeşitli istidatlara göre *intizâ'* edildiği hususunda Kutbüddin er-Râzî ile aynı tarafta yer almıştır.[602] Buna göre onun umum-husus delili ile yapmaya çalıştığı şeyin şunu göstermek olduğu düşünülebilir: Mutlak mâhiyet, mukayyet mâhiyetin hariçte aynısı olması itibariyle hâriçte vardır. Nitekim umumî ve hususi mefhumların ayrışmasının zihnîliği hususunda Îcî ile aynı yerde duran Taftazânî de mutlak mâhiyetin mukayyetten daha umumî olduğunu belirterek onun hâriçte var olmasını, hâriçte mukayyedin aynısı olması üzerinden açıklamıştır.[603]

---

600 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 60. Îcî, mutlak mâhiyetin varlığı meselesinde parça-bütün delilini terk etse de taayyün bahsinde parça-bütün mantığını reddetmiyor görünmektedir. O, bu bahiste taayyünün vücûdî olduğuna dair muhakkiklere isnat ettiği görüş için parça-bütün delilini takrir ettikten sonra bu delile getirilen bir itiraza cevap vermiş ve hâriçte var olan bir şahsın parçası olması itibariyle taayyünün de hâriçte var olduğunu söylemiştir (Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 66). Onun bu cevabının aynıyla mutlak mâhiyetin hâriçteki varlığı için de düşünülebileceği açıktır. Buna göre bu cevabın bir itirazın muhâkemesi bağlamında mahza bir kritik olduğu düşünülebilir. Bahusus Îcî'nin taayyünün vücûdiliği tartışmasındaki ihtilafı lafzî bir ihtilaf olarak gördüğünü (s. 67) dikkate alırsak bu zikrettiğimiz ihtimal daha da kuvvetli hâle gelmektedir. Ayrıca Îcî, taayyünün mâhiyete bitişmesinin hâriçte gerçekleşmediğini ve onun hâriçteki hüviyetin aynısı olduğunu düşünmektedir (s. 67). Bu da mezkûr ihtimali güçlendirmektedir. Îcî'nin cevabına karşı Taftazânî'nin verdiği karşı cevap için bk. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 110.

601 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 65; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 65.

602 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 58.

603 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 99; **Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm,** s. 21.

Zihnî terkip düşüncesinde Kutbüddin er-Râzî'nin çizgisini takip etmiş olan Taftazânî, onun parça-bütün deliline yönelik eleştirilerini tamamen benimseyerek bu delili sarih ve vurgulu bir biçimde reddetmiştir. Ona göre mutlak mâhiyetin hâriçte var olduğunda herhangi bir tartışma bulunmamakla birlikte bu hususun, meşhur olan parça-bütün ilişkisi ile açıklanması doğru değildir. Zira hâriçte mutlak ile mukayyet arasında parça-bütün ilişkisi olması bir yana herhangi bir bir ayrışma dahi bulunmamaktadır. Mutlak ile mukayyedin ayrışması sadece zihinde gerçekleşmektedir. Buna göre mutlağın hâricî varlığı, hâriçte mukayyedin parçası olmasından dolayı değil, hâriçte onun aynısı olması ve kendisine yüklem yapılmasından dolayıdır.[604]

Seyyid Şerif de Taftazânî gibi Kutbüddin er-Râzî'nin eleştirilerini tamamen kabul ederek parça-bütün delilini reddetmiştir. O, *Hâşiye-i Tecrîd*'te az önce Kutbüddin er-Râzî'den yaptığımız alıntıyı neredeyse birebir nakletmiş ve bu alıntıdaki tahlili, şahsın terkibindeki zihnîliği daha da belirginleştiren bir inceleme ile geliştirmiştir.[605] Bu incelemede şahıs kavramına dair dakik bir analiz bulunmaktadır. Şahıs kavramı hâriçteki bir zatın kendisini karşılayabildiği gibi onun zihindeki mefhumunu da karşılayabilmektedir. Buna göre mesela canlılardan muayyen bir şahıs, "bu canlı" ile ifade edildiği zaman bu ifade ile kastedilen şey hâriçte var olan müşahhas bir zat olabileceği gibi bu zatın insanın idrakine konu olduktan sonra zihinde oluşan mefhumu da olabilir. Bu mefhum hiç şüphesiz zihindeki küllî canlı kavramından farklı bir mefhumdur. Seyyid Şerif'e göre işte mutlak mâhiyet olarak canlı, hâriçteki muayyen zatın değil, o muayyen zatın mefhumunun bir parçasıdır.[606] Bu durumda Seyyid Şerif parça-bütün delilinde geçen "bu canlı" ifadesinin semantik tahlili üzerinden delildeki yanılsamayı ortaya çıkarmış ve Kutbüddin er-Râzî'nin eleştirisini daha somut bir hâle getirmiştir.[607]

---

[604] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 99-100; **Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm,** s. 21; **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 168-169.

[605] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 250-251.

[606] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 251.

[607] Murat Kaş, Seyyid Şerif'in mutlak mâhiyetin hâriçteki varlığını parça-bütün delili üzerinden kabul ettiğini ifade etmiştir (Murat Kaş, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık", **Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2017, s. 175). Bu tespit maalesef hatalıdır. Kaş bu tespiti

Şahsın terkibinin zihnî olduğuna dair Seyyid Şerif'in bu vurgusu Îcî'nin umum-husus deliline yönelik eleştirisinde de ortaya çıkmaktadır. Seyyid Şerif bu delilin ancak şahsın terkibinin hâricî olması takdirinde kabul edilebileceğini söyleyerek delilin problemli olduğunu düşünmüştür. Hatta o, bu meseleyi mukayyet mâhiyetin varlığı ile aynı kefeye koymuştur.[608] Buna göre ne mukayyet mâhiyetin ne de mutlak mâhiyetin varlığını şahsın hâriçteki varlığı üzerinden temellendirmek geçerli bir yoldur. Çünkü şahsın terkibi hâriçte değildir. Hâriçte mevcut olan şey, zat ve varlık açısından basit bir haldedir.[609] Mâhiyet ve müşahhıstan oluşan şahsın terkibi zihinde gerçekleşmektedir.[610]

Seyyid Şerif'in bu eleştirisinin dolaylı yoldan da olsa Taftazânî'ye de yöneldiğini söylemek mümkündür. Zira Îcî'nin umum-husus delilini kullanmamakla birlikte Taftazânî de mutlağın varlığını şahsın hâriçteki varlığı üzerinden temellendirmiştir. Biraz önce gördüğümüz üzere o, mukayyet mâhiyeti hâriçte mevcut olan şahısla özdeşleştirdikten sonra mutlağın varlığını hâriçte mukayyedin aynısı olması ve ona yüklem yapılması üzerinden açıklamıştır. Seyyid Şerif, mutlağın, hâriçte mevcut olan şahsa yüklem yapıldığını, dolayısıyla onunla zat açısından bir özdeşliğe (*ittihâd*) sahip olduğunu reddetmemektedir. Ancak yüklemlemenin (*haml*) mâhiyetine dair düşüncesinde ortaya koyduğu üzere buradaki özdeşliğin (*ittihâd*) anlamı, farklı mefhumların uygulandığı (*sıdk*) bir tek zatın bulunmasıdır.[611] Buna göre hâriçte mevcut olan şahıs, farklı bir mefhuma sahip olan mutlağın bir misdâkı olabilir. Bu misdâklık anlamında mutlağın şahısla hâriçteki aynılığından bahsedilse de mutlağın kayıtlanmış hâli olarak mukayyet mâhiyeti hâriçteki şahısla özdeşleştirmek Seyyid Şerif'in şahsın mefhumu için vurguladığı zihnî terkip anlayışına uygun görünmemektedir.

Sonuç olarak mutlak mâhiyetin varlığı meselesi Kutbüddin er-Râzî'nin parça-bütün deliline yönelik eleştirisi ile yeni bir safhaya geçmiştir. Bu yeni safhada

---

Şerhu'l-Mevâkıf ve *Hâşiye-i Tecrîd*'e atıf yaparak ortaya koysa da muhtemelen ilgili yerlerde ele alınan görüşlerin kâillerini tespit etme hususunda bir sehiv olmuştur.

608 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 30.

609 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 69-70 ve 87.

610 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 87.

611 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 73-74.

Kutbüddin er-Râzî zihnî terkip düşüncesinin zeminini kurup şahsın terkibinde de zihnîlik yolunu açmış olsa da bu husus çok açık ve vurgulu bir biçimde Seyyid Şerif'te ortaya çıkmıştır. Îcî ve Taftazânî, mâhiyetlerin hâriçteki varlığını yakından ilgilendiren *intizâ'* görüşünde aynı Seyyid Şerif gibi Kutbüddin er-Râzî'nin tarafında yer alsalar da mutlak mâhiyetin hariçte var olduğu görüşünden ayrılmamışlardır. Seyyid Şerif ise zihnî terkip düşüncesini çok vâzıh bir formda şahsın terkibine de uygulayarak hem parça-bütün delilini hem de umum-husus delilini reddetmiş ve mâhiyetlerin aklın ayrıştırma işlemine tâbi olarak var olduklarını vurgulamıştır.

3.2. Mâhiyet ve Küllî: Tümellerin Varlığı Problemi

Tümellerin varlığı problemi kökü Yunan felsefesine kadar giden kadim bir felsefî sorunsaldır.[612] İlk defa Porphyrios'un (ö. M.S. 304) açık bir şekilde tanımladığı bu sorunsal Yunan felsefesini farklı kanallarla tevârüs etmiş olan Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ gibi filozofları da pek tabiî olarak meşgul etmiştir.[613] Özellikle İbn Sînâ'nın mâhiyet doktrini içerisinde bu sorunsal çok farklı boyutlar kazanmış ve bu boyutlar İbn Sînâ sonrasında çeşitli yorumlamalara ve açılımlara konu olmuştur.[614] Bu yorumlamalar içerisinde mâhiyet sorununu ilgilendiren önemli bir gelişme, mutlak mâhiyetin tümel (tabiî küllî) ile doğrudan ilişkilendirilmesi, hatta bazı düşünürler tarafından onunla özdeşleştirilmesi olmuştur. Bu önemli gelişme ile

---

612 Bu sorunsalın Yunan felsefesinde ortaya çıkışına dair bazı özet anlatımlar için bk. F. Didem Çoban, "Ortaçağ Düşüncesinde Tümeller Problemi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011, s. 5-47; Beheşti Zehra Kubilay, "Fârâbî ve Thomas Aquinas Felsefesinde Tümeller", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Konya, Selçuk Üniversitesi SBE, 2020, s. 5-21.

613 Klasik dönem İslam felsefesinde tümeller sorununa bir giriş olarak hazırlanmış bir çalışma için bk. Hasan Akkanat, **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller**, Adana, Karahan Kitabevi, 2016. Fârâbî'de tümeller sorunu için bk. Kubilay, "Fârâbî ve Thomas Aquinas Felsefesinde Tümeller", s. 24-41; M. Fatih Demirci, "Fârâbî'de Küllîlerin Mâhiyeti ve Varlığı: Bir Giriş Denemesi", **AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7/13 (2019), s. 34-60. İbn Sînâ'da tümeller sorununa dair bazı çalışmalar için bk. Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", s. 26-37; M. Fatih Demirci, **İbn Sînâ'da Külliler Meselesi**, İstanbul, DBY Yayınları, 2022; Mustafa Selman Tosun, "İbn Sînâ'da Tümeller ve Gazzâlî'nin Eleştirileri", **Basılmamış Doktora Tezi**, Ankara, Ankara Üniversitesi SBE, 2022. İbn Sînâ'da tümeller sorununu bir takım çağdaş tartışmalar ışığında ele alan bir çalışma için bk. Raja Bahlul, "Avicenna and the Problem of Universals", **Philosophy and Theology**, 21/1-2 (2009): 3-25.

614 Tümeller tartışmasının felsefî bağlamı ve İbn Sînâcı arka plan için bk. Türker, *"Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme–"*, s. 36-39.

birlikte tümeller sorunu artık mâhiyet doktrini içerisinde ve bu doktrindeki tartışmalar dikkate alınarak incelenmeye başlanmıştır. Kendisinden önceki birikimi çok sistematik bir şekilde ele alıp tahkik eden Seyyid Şerif de tümeller sorununu mâhiyet doktrini içerisinde tahlil etmiş ve bu doktrin içerisinde benimsediği zihnî terkip düşüncesi üzerinden bir sonuca ulaşmıştır. Onun tahlillerini ve ulaştığı sonucu ortaya koymak için biz öncelikle tabiî küllî ile mutlak mâhiyet arasındaki ilişkiye temas edeceğiz.

Mutlak mâhiyet ile tabiî küllî arasındaki ilişkiye dair tartışmaların kökeni İbn Sînâ'nın *Şifâ* külliyatındaki incelemelerine dayanmaktadır. İbn Sînâ, *Şifâ*'nın *İlâhiyât*'ında tümellerin hâriçte var olduğunu izah etmeye ve muhtemel problemleri bertaraf etmeye çalışırken bunu mâhiyetin farklı itibarlarını ortaya koyarak yapmıştır. Bu bağlamda o, bazı ifadelerinde mutlak mâhiyetin (*lâ-bi-şart*) hâriçte var olduğunu dile getirirken diğer bazı ifadelerinde de "küllî tabiat" olarak zikrettiği tümellerin hariçte var olduğunu söylemiştir.[615] Küllî terimini bazen mâhiyeti ifade etmek için de kullanan İbn Sînâ[616] ayrıca *Mantığa Giriş* kitabında "tabiî küllî" olarak ifade ettiği tümeli, mutlak mâhiyet ile özdeş olduğunu düşündürebilecek şekilde tanımlamıştır.[617] Bu bağlamda İbn Sînâ'dan sonra birçok düşünür mutlak mâhiyeti tabiî küllî ile özdeşleştirmiştir.[618] Ancak Kutbüddin er-Râzî *Şerhu'l-Metâli"*de bu özdeşliği reddederek tabiî küllînin, "zihinde bulunması durumunda külliliğe kâbil olması" itibarı ile alınan mâhiyet olduğunu, söz konusu itibarın tabiî küllînin mefhumunda mülâhaza edildiğini ve dolayısıyla bu mefhumun, sadece kendisi

---

615 İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 199-214. İbn Sînâ'da tümellerin varlığına dair ayrıntılı bir sunum için bk. Akkanat, **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller**, s. 290-325.

616 Michael E. Marmura, "Quiddity and Universality in Avicenna", **Neoplatonism and Islamic Thought**, ed. Parviz Morewedge, New York, State University of New York Press, 1992, s. 77.

617 İbn Sînâ, **eş-Şifâ/Mantık/el-Medhal**, thk. el-Eb Kınvâtî, Mahmud el-Hudayrî ve Fuad el-İhvânî, Kahire, Neşru Vezâreti'l-Meârifi'l-Umûmiyye, 1371/1952, s. 66. İbn Sînâ'nın tanımı şu şekildedir:

وأما الطبيعي فهو الحيوان بما هو حيوان الذي يصلح أن يجعل للمعقول منه النسبة التي للجنسية فإنه إذا حصل في الذهن معقولا صلح أن تعقل له الجنسية.

618 Bu düşünürler ve değerlendirmeleri için bk. Erdinç, "13. ve 14. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Tabiî Tümel-Mutlak Mahiyet İlişkisi", s. 41-46. Erdinç'in zikretmediği bir isim olarak İbn Mübârekşâh da özdeşliğe hükmetmiştir. Bk. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 168. Ayrıca İbn Sînâ'da mutlak mâhiyet ile tabiî küllî arasındaki ilişkinin incelendiği bir tezde de ikisi arasında özdeşlik olduğu söylenmiştir (Naciye Özkan, "İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) Tümeller Sorunu ve Mâhiyet İlişkisi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, 2023, s. 43-60 ve 75).

olması itibariyle (*min haysü hiye*) alınan mutlak mâhiyetin mefhumundan ayrıştığını söylemiştir. O, İbn Sînâ'nın *Mantığa Giriş*'indeki tanımının da bu tespiti desteklediğini belirtmiştir.[619]

Kutbüddin er-Râzî'nin İbn Sînâ yorumu *Mantığa Giriş*'teki tanımın zâhirine muvâfık bir tespit olmasının yanında aslında İbn Sînâ'nın *İlâhiyât*'taki bazı tahlilleri ile de uyum göstermektedir. İbn Sînâ orada çok açık bir şekilde mutlak mâhiyet ile onun küllîliğe kâbil olmasını ayrıştırmakta, hatta onun bilfiil küllî olarak akledilmesini de bu ikisinden ayrı bir itibar olarak görmektedir:

> O [tabiat], bir tabiat olması itibariyle bir şey; kendisinden küllî bir suretin akledilmesine kâbil olması itibariyle başka bir şeydir. Keza bilfiil bu şekilde akledilmesi itibariyle de [başka] bir şeydir.[620]

Taftazânî ve Seyyid Şerif de Kutbüddin er-Râzî ile aynı çizgide durarak mutlak mâhiyetin tabiî küllî ile özdeşleştirilmesini reddetmişlerdir. Taftazânî'ye göre tabiî küllî, mutlak olarak alınan mâhiyet değildir. O, kendisine küllîliğin ilişmesi itibariyle alınan mâhiyettir.[621] Seyyid Şerif'e göre ise tabiî küllînin mutlak mâhiyetten farklılaştığı itibar için iki ihtimal düşünülebilir: kendisine küllîliğin ilişmesi veya bu ilişmeye kâbil olması.[622] Seyyid Şerif böylece hem Kutbüddin er-Râzî'nin hem de Taftazânî'nin itibar tespitini dikkate almış olmaktadır.

Seyyid Şerif tabiî küllî kavramının mutlak mâhiyet kavramından belli bir itibarla farklılaştığına kâil olsa da tabiî küllînin ve mutlak mâhiyetin hâriçte var olup olmadıklarını farklı bir tartışma olarak görmemiş, meseleyi zihnî terkip bağlamında aynı problem olarak değerlendirmiştir.[623] Nitekim *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta tümeller

---

619 Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 234-235.

620 İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 213.

621 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 100; **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 165; **Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm**, s. 21. Taftazânî'nin zikrettiği itibar Kutbüddin er-Râzî'ninkinden farklıdır. Râzî, küllîliğin ilişmesine kâbil olmasını itibara alırken Taftazânî bilfiil ilişmesini dikkate almıştır. Taftazânî bu mühim farkı özellikle *Şerhu'ş-Şemsiyye*'de çok vazıh bir biçimde takrir etmiştir. Bununla birlikte o da Kutbüddin er-Râzî gibi düşüncesini İbn Sînâ'nın *Mantığa Giriş*'indeki tanımı ile destekleme yoluna gitmiştir (bk. Taftazânî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 166).

622 Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 234; **Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye**, c. 1, s. 291.

623 Mutlak mâhiyet ile tabiî küllî arasında bir özdeşlik olduğunu reddedenlerden biri olarak Taftazânî de bu ikisinin hâriçteki varlığını aynı zeminde tartışmış ve tümellerin hâriçte var olduğuna dair

sorununu zihni terkip bağlamında ele almış ve "Hâriçte sadece şahıslar vardır. Küllîler ise akıl tarafından şahıslardan *intizâ'* edilir" şeklinde ifade edilen görüşü zihnî terkibin bir neticesi olarak sunmuştur.[624] Bir önceki başlıkta ortaya konulduğu üzere o, mutlak mâhiyetin hâriçteki varlığına dair getirilen delilleri de zihnî terkip düşüncesi ile reddetmiştir.[625] Buna göre Seyyid Şerif hem mutlak mâhiyet ile tabiî küllî kavramları arasındaki itibar farklılaşmasında hem de bu ikisinin hâricî varlığına dair problemin aynılığında İbn Sînâ ile aynı yerde durmuş, ancak hâricî varlığı kabul etme hususunda ondan farklı bir görüş benimsemiştir. Onun bu farklı görüşünü anlamak için ilkin onun tümeller sorununu nasıl formülize ettiğini görmemiz gerekir.

Seyyid Şerif'e göre tümellerin (*et-tabâi'*)[626] hâriçte var olduğunu söyleyenler şu üç şeyden birini kastedebilirler:

1. Tümelin (mesela insan tabiatının) bizatihi kendisi hâriçte vardır ve fertleri arasında ortaktır.
2. Hâriçte bir mevcut vardır ki bu mevcudun bizatihi kendisi tasavvur edildiğinde onun aklî sureti bilfiil küllîlikle muttasıf olur ve buradaki küllîlik fertler arasında bir ortaklık anlamında değil, birden çok şeye mutâbık olma anlamındadır.
3. Hâriçte bir mevcut vardır ki bu mevcut tasavvur edilip *müşahhısât*tan (yani bir *şahıs* olmayı sağlayan unsurlardan) soyutlandığında ondan akılda küllî bir suret hâsıl olur.[627]

Birinci anlayış tespit edebildiğimiz kadarıyla Fahreddin er-Râzî, Hûnecî ve Urmevî'ye aittir.[628] Bu düşünürlerden Hûnecî ve Urmevî, küllînin cüzîler (fertler)

---

meşhur iddiayı mutlak mâhiyetin hâriçte var olması anlamında tevil etmiştir. Bk. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 100.

624 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 88.

625 Siyâlkûtî, küllî mâhiyetin hâriçteki varlığı problemi ile tabiî küllînin hâriçteki varlığı probleminin aynı olduğunu ve ispat için şahsın terkibinin hâriçte olduğuna ihtiyaç bulunduğunu söylemiştir. Bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 26.

626 Seyyid Şerif bu bağlamda tümeller için üç farklı ifade kullanabilmektedir: *et-tabâi', el-mefhûmâtü'l-külliyye* ve *et-tabâi'u'l-külliyye*.

627 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 88-89; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 253-254.

628 Fahreddin er-Râzî'nin görüşü ve bu görüşün izahı için bk. Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine",

arasında ortak olmasını (*iştirâk*) hâriçte var olmaya aykırı bir durum olarak görmemiş, cüzîler arasında ortak olan küllînin şahsî bir birliğe sahip olmadığını düşünmüşlerdir. Onlara göre mezkur küllînin birliği türseldir. Cüzîlerin kendileri teşşahhusları gereği şahsî bir birlik ile hâriçte var olsalar da küllî, türsel bir birlik ile, teşahussun kendisine iliştiği bir şey olarak hâriçte vardır ve bu durum ortaklığa (*iştirâk*) mani değildir.[629]

Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te küllîliğin mâhiyetini tahkik bağlamında bu anlayışı daha ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir. Bu izaha göre söz konusu anlayışı savunanlar, *iştirâk* anlamındaki küllîliğin hâricî mevcutlara hâriçte ilişmesini mümkün görmektedir. Onlara göre fertleri arasında müşterek olan bir küllîye her bir fertte muayyen bir teşahhus ilişmektedir ve burada müşterek olan şey, ilişen (عارض) ve kendisine ilişilenin (معروض) toplamı değildir. Burada müşterek olan, sadece kendisine ilişilen olarak küllîdir. Şayet müşterek olan şey, söz konusu toplam olsaydı bir tek *şahs*ın aynıyla birden çok şey arasında ortak olması gerekecekti. Bu durumda da birbirine zıt sıfatların şahsî birliğe sahip bir zatta bir araya gelmesi şeklinde bir imkânsızlık ortaya çıkacaktı. Halbuki müşterek olan şey, tür veya cins açısından birliğe sahip olan bir zat olarak sadece küllîdir ve bu tür bir birliğe sahip olan için söz konusu imkânsızlık geçerli değildir.[630]

Tümellere *şahıs* olmadan önceki bir mertebede hâricî varlık kazandırarak bazı imkânsızlıkları ortadan kaldırmaya çalışan bu anlayış Seyyid Şerif tarafından açık bir şekilde reddedilmiştir. O, hâricî varlığın mâhiyetine odaklanmış ve şahsî birlik-türsel birlik ayrımının problemi ortadan kaldırmadığını düşünmüştür. Ona göre hâriçte mevcut olan herhangi bir şey haddizatında müteayyindir. Başkasından sarf-ı nazarla hâricî bir mevcudun bizatihi kendisine bakıldığı zaman onun haddizatında müteayyin olup ortaklığa kâbil olmadığı bedîhî olarak bilinir.[631] Mesela insan küllîsi hâriçte var olsaydı hâriçte ona ilişen şeylerin hepsinden sarf-ı nazarla kendisine bakıldığında

---

s. 40-41. Koca da Hûnecî ve Urmevî için bu tespiti yapmıştır (Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 243).

629 Hûnecî, **Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr**, s. 38; Sirâceddin el-Urmevî, **Metâli'u'l-envâr**, vr. 4a.

630 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 252.

631 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 88-89; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 252. Siyâlkûtî'nin bu tespite yönelik bir itirazı için bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 88.

haddizatında müteayyin olması ve ortaklığa kâbil olmaması gerekirdi. O halde onun hem hâriçte var olması hem de fertleri arasında ortak olması tasavvur edilemez.[632] Onun bu iki hususa da sahip olduğu, mesela Zeyd'te mevcut olan insan küllîsinin aynıyla Amr'da da mevcut olduğu iddia edilirse şahsî birlik sahibi bir tek şeyin birden çok yerde bulunması ve birbirine zıt sıfatlara sahip olması gerekecektir.[633] Halbuki bu durumlar imkânsızdır.[634]

Hâriçte mevcut olmanın şahsî bir birliği gerektirdiğini düşünen Seyyid Şerif'in birinci anlayışa karşı bu reddiyesi temelde Kutbüddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-Metâli'*'i ile *Tahkîku'l-külliyyât* isimli risalesindeki eleştirilerine dayanmaktadır. Râzî *Şerhu'l-Metâli'*'de fertler arasındaki ortaklığın bir küllîye sadece akılda ilişebileceğini ve küllînin bizatihi kendisinin hâriçte bulunması takdirinde şahsî birlik sahibi bir tek şeyin birden çok yerde bulunması ve birbirine zıt sıfatlara sahip olması şeklinde iki imkânsız durumun ortaya çıkacağını söylemiştir.[635] *Tahkîku'l-külliyyât* risalesinde de benzer bir tespit yapmakla birlikte şahsî birlik meselesini imkânsızlık iddiasına getirilebilecek bir itiraz bağlamında dikkate almıştır.[636] Ayrıca o, mezkur risalede küllînin cüzîler arasındaki ortaklığının anlamını, onun aklî suretinin her bir cüzîye olan mutâbakatı olarak tespit ettikten sonra küllîlerin hâriçteki varlığını incelemiş ve şu sonuca ulaşmıştır:

> Küllînin hâriçte var olması ile anlatılmak istenen şayet "Hâriçte bir şey vardır ki akılda bulunduğu zaman kendisine küllîlik ilişir" ise bu doğrudur ve inkâr edilmesi mümkün değildir. Ancak bununla anlatılmak istenen "Hâriçte bir şey vardır ki hâriçte küllî kendisine

---

632 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 252; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 242.

633 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 88; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 252-253; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 242; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 88.

634 Vahdet-kesret analiziyle bu imkânsız durumları def etmeye çalışan bir yaklaşımın takriri, Seyyid Şerif'in bu yaklaşıma yönelik eleştirisi ve Siyâlkûtî'nin Seyyid Şerif'in eleştirisine karşı itirazı için bk. Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 311-312; Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 311; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 89-90; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 254; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 89-90.

635 Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 239-242.

636 Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât**, s. 21. Râzî risalede küllînin cüzîler arasındaki ortaklığının anlamını tahkik ettiği bölümün başlığında küllî kavramını kullanmakla birlikte metinde mâhiyet kavramını kullanmıştır (s. 21). Bu da tümellerin varlığı probleminin artık mâhiyetin varlığı haline gelmiş olduğunu gösteren hususlardan bir tanesidir.

> sâdık olur" ise [burada bakılır.] Eğer "küllî" ile "tasavvurunun kendisi ortaklığa sahip olmayı engellemeyen" kastediliyorsa bu da doğrudur. Ancak onunla "birden çok şey arasında ortak olan" kastediliyorsa çok açıktır ki böyle bir şeyin varlığı yoktur. Çünkü hâriçteki her varlık müşahhastır ve hiçbir müşahhas birden çok şey arasında ortak değildir.[637]

Bu pasajdaki ilk tespit, yukarıda Seyyid Şerif'e nispetle tümellerin hâriçteki varlığının anlamına dair ortaya koyduğumuz üç anlayıştan ikincisine tekabül etmektedir. Seyyid Şerif ikinci anlayışın da birincisi gibi yanlış olduğunu söylemiş ve gerekçe olarak da gene hâricî mevcudun taayyününü göstermiştir. Ona göre hâriçte mevcut olan herhangi bir şey haddizatında müteayyindir ve bundan dolayı da onun kendine özgü aklî sureti birden çok şeye mutâbık olamaz.[638] Seyyid Şerif bu eleştirisi ile mutâbakat anlamında küllîliği reddediyor değildir. O, *Hâşiye-i Tecrîd*'te küllîliğin iştirâk yorumunu hem hâriçte var olanlar hem de zihindeki aklî suretler için imkânsız görse de gerek mezkur hâşiyede gerekse *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta küllîliğin mutâbakat yorumunu ayrıntılı bir şekilde tahlil etmiş ve mutâbakat anlamında küllîliğin aklî surete iliştiğini kabul etmiştir.[639] Dolayısıyla onun ikinci anlayış için yanlışladığı temel husus, küllîliğin hâriçteki mevcudun idrakinden sonra oluşan surete doğrudan iliştiğini iddia etmektir. Ona göre böyle bir tasvir problemlidir. Çünkü hâricî mevcudun idrakinden sonra zihinde birden çok şeye mutâbık olan küllî bir suret doğrudan oluşamaz. Öncelikle idrak edilen şahsın, mutâbakata mani olan teşahhustan soyutlanması gerekir.[640] Küllîliğin iliştiği suret az sonra üçüncü anlayışta da göreceğimiz üzere zihnin bu soyutlama işleminden sonra oluşan surettir. Bununla birlikte şunu da belirtmeliyiz ki Kutbüddin er-Râzî'nin risaleden yaptığımız alıntıdaki ilk ifadesi her ne kadar Seyyid Şerif'in bu eleştirisini gündeme getirebilecekse de Râzî'nin küllîliğin iliştiği suretten kastı soyutlamadan sonraki

---

637 Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât**, s. 25.

638 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 89; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 254.

639 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 31-33; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 252-253. Seyyid Şerif'in tümelliğin mâhiyetine dair anlayışı için bk. Kaş, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık", s. 273-283; Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 243-256.

640 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 253.

suret olmalıdır. Zira o, aynı risalede iki sayfa öncesinde aklî suretin mutâbakatının ne anlama geldiğini ortaya koyarken hâriçteki bir cüzînin müşahhısâttan soyutlanmasından bahsetmiş ve suretin bu soyutlamadan sonraki hâlini dikkate almıştır.[641] Ayrıca Seyyid Şerif de şimdi ele alacağımız ve soyutlama safhasını barındıran üçüncü anlayışı Râzî'nin *Şerhu'l-Metâli"*de açıkça ortaya koyduğu görüşüne ircâ etmiştir.

Seyyid Şerif'e göre tümellerin varlığının anlamına dair üçüncü anlayış, "Hâriçte sadece şahıslar vardır ve tümeller (*et-tabâi'u'l-külliyye*) akıl tarafından şahıslardan *intizâ'* edilir" şeklinde ifade edilen görüş ile (*intizâ'* görüşü) aslında aynıdır. Tümellerin hâriçte var olduğunu söyleyenler şayet bununla üçüncü anlayışı kastediyorlarsa bu durumda ortada gerçek bir ihtilaftan bahsedilemez. Sadece meselenin farklı ifadelerle ortaya konulmasından bahsedilebilir.[642]

Seyyid Şerif'in burada ifade ettiği *intizâ'* görüşü Kutbüddin er-Râzî'ye aittir. Râzî *Şerhu'l-Metâli"*de tümellerin varlığına dair meşhur parça-bütün delilini kritik ettikten sonra açık bir şekilde tabiî küllînin hâriçte var olmadığını, hâriçte var olanın sadece şahıslar olduğunu söylemiş ve bu iddiası için iki delil getirmiştir. Küllîlerin hâriçte var olmaması takdirinde bunların zihne nereden geldiklerine dair bir soru da ortaya koyup çözmeye çalışan Râzî, küllîlerin akıl tarafından şahıslardan *intizâ'* edilerek elde edildiğini belirtmiş ve bu hususun ayrıntılarını *Tahkîku'l-külliyyât* isimli risalesine havale etmiştir.[643] O, bu risalede, "Hâricî ve Zihnî Terkip" başlığında da ele aldığımız üzere, şahısların hâriçte basit olarak bulunduğunu ve aklın bu şahıslardan farklı istidatlar ve çeşitli itibarlara göre umum ve hususluk dereceleri farklı suretler *intizâ'* ettiğini söylemiş ve bu *intizâ'*nın keyfiyetini ayrıntılı bir surette izah etmiştir.[644] Râzî tümeller sorununa yönelik bu duruşuyla İbn Sînâ'nın

---

641 Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât**, s. 21.

642 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 89; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 254.

643 Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 238-243.

644 Kutbüddin er-Râzî, **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât**, s. 27 ve 29. Kutbüddin er-Râzî'nin zihnî terkip düşüncesi için **2.2.1**'e bakınız. Onun tümeller sorununa yönelik anlayışına dair daha ayrıntılı incelemeler için bk. Wahid M. Amin, "Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi", **Nazariyat**, çev. Burak Veysel Erman, 5/2 (Ekim 2019): 21-54; Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", s. 52-61. Üçer'in makalesi, Kutbüddin er-Râzî'nin tümeller teorisini, İslam felsefe tarihindeki metafizik gerçekçilik

görüşünü eleştirenler arasında tarihsel olarak en belirleyici isim olmuş ve kendisinden sonraki tüm ontolojik ve epistemolojik tartışmalar için zemin hazırlamıştır.[645]

Kutbüddin er-Râzî'den sonra Taftazânî de tümeller sorununda *intizâ'* görüşünü benimsemiş ve hâriçte sadece şahısların var olduğunu, küllîlerin bunlardan *intizâ'* yolu ile elde edildiğini söylemiştir.[646] Ayrıca o da Râzî gibi küllîlerin hâriçte ancak uygulandıkları fertlerin/şahısların varlığı anlamında var olduğundan bahsedilebileceğini düşünmüştür.[647] Hiç şüphesiz Râzî ile başlayıp Taftazânî ile devam eden bu anlayış tümeller sorununda yepyeni bir çizgiyi temsil etmektedir. Seyyid Şerif de bu çizgiye katılmış ve soruna yönelik duruşunu zihnî terkip bağlamında şu ifadelerle sunmuştur:

> ومن ههنا ظهر أن لا وجود في الخارج إلا للأشخاص، وأما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل تارة من ذواتها وأخرى من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى.
>
> Buradan [yani mâhiyetle müşahhıs arasında hâriçte bir ayrışma olmamasından (zihnî terkip)] anlaşılmaktadır ki hâriçte sadece şahısların varlığından söz edilebilir. Tabiatleri ve küllî mefhumları ise akıl, farklı istidatlar ve çeşitli itibarlara göre bazen o şahısların zatlarından, bazen de onları sarmalayan arazlardan *intizâ'* eder.[648]

Seyyid Şerif bu duruşun, tümellerin varlığını düşünenlerin görüşü ile en azından belli bir yorum altında uzlaştırılabileceğini düşünmüş ve yukarıda sıralanan üç anlayıştan üçüncüsünde geçen soyutlama (*tecrîd*) ile *intizâ'* arasında bir paralellik

---

çizgisi içerisindeki konumunu aydınlatacak bir şekilde ele alması açısından hususi bir önemi haizdir.

645 Amin, "Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi", s. 23 ve 34.

646 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 113 ve 121.

647 Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 243; Taftazânî, **Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm,** s. 7; **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 169.

648 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 88. Hemen hemen aynı ifade için ayrıca bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 253. Hâriçte sadece şahısların olduğuna dair tespiti için ayrıca bk. Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 242.

kurmuştur.[649] Ancak Siyâlkûtî bu uzlaştırma teşebbüsünü doğru bulmamıştır. Ona göre tümeller sorununa dair bu yeni çizgi ile önceki düşünürlerin tümellerin var olduğuna dair iddiaları arasında gerçek bir ihtilaf vardır. Çünkü tümellerin varlığını iddia edenler, onların *asâleten* var olduğunu düşünmekte, *intizâ'* işleminin kaynağının var olması anlamında ikinci mertebede bir varlığı kastetmemektedirler.[650] Halbuki *intizâ'* görüşünü benimseyen yeni çizgi tümellerin kendilerinin değil, aklın *intizâ'* işleminin kaynağı olarak onların fertlerinin var olduğunu kabul ederek, tümellerin asâleten var olduğunu reddetmektedir.[651]

Kutbüddin er-Râzî'den sonra Taftazânî ve Seyyid Şerif ile desteklenen bu yeni çizgi bir açıdan İslam düşüncesinde tümeller sorunundaki ilk nominalist tandanslı hareket olarak görülebilir.[652] Zira kendilerinden sonra literatürde "tümellerin hâriçte var olduğunu inkâr edenler"[653] gibi ifadelerle anılan bu düşünürler, hariçte sadece tikellerin var olduğunu düşünmektedirler. Bununla birlikte tümellerin zihinde var olduğunu kabul ettikleri ve onların mahza adlardan ibaret olduklarını düşünmedikleri için de kendilerini tam anlamıyla nominalist olarak görmek de doğru değildir.[654] Nominalizm kavramını kendi tarihsel bağlamına bırakıp

---

649 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 89; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 254.

650 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 89.

651 Seyyid Şerif'in bu manada isim vermeden Kutbüddin er-Râzî'den yaptığı bir alıntı için bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 253. Alıntının geçtiği asıl kaynak için bk. Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 243.

652 Wahid M. Amin, Kutbüddin er-Râzî'yi (ö. 766/1364) çağdaşı Ockham'lı William'a (ö. 1347) benzetmiş ve onu, "hem modern "çıplak tikeller (*bare particulars*)" tabirini hem de Ortaçağ'a ait "ortak doğalar (*common natures*)" kavramını reddeden ilk Arapça yazan Ortaçağ düşünürü" olarak tanımlamıştır. Bk. Amin, "Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi", s. 23 ve 49-50.

653 النَّافون لوجود الكلي الطبيعي في الخارج

654 Amin'in Kutbüddin er-Râzî hakkındaki benzer bir tespiti için bk. Amin, "Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi", s. 53. Esasen tümeller probleminde realizm-nominalizm ayrımı, Batı felsefesinin ortaçağdan başlayıp çağdaş döneme gelene kadarki bağlamında kendine ait bir anlam dünyasına sahiptir ve bu ayrımı vücûda getiren kavramlar İslam medeniyetindeki düşünürlerin tartışma ve duruşlarını tamamen karşılayamadığı gibi kabaca da karşılamıyor olabilirler. Bizim nominalizm kavramını gündeme getirmemizin sebebi, çağdaş ontoloji, mantık, dil felsefesi ve epistemolojideki tartışmalar açısından son derece mühim bir mevzuyu ifade etmesi ve bugün nominalizm başlığı altında incelenen birçok meselenin, Seyyid Şerif ve onun çizgisindeki düşünürler tarafından farklı bir düşünsel bağlam içerisinde dahi olsa muhtelif boyutlarıyla ele alınmış olmasıdır. Ayrıca çağdaş ontolojide nominalizmin yükselişte olması ve onun *trop nominalizmi* gibi farklı türlerinin ortaya çıkması da bu tür bir kavramsal bağıntıya tembihte bulunmanın araştırmaların seyrine katkıda bulunacağını gösteren diğer başka hususlardır.

tümeller sorununun İslam düşüncesindeki seyrine bakmamız durumunda ise bu düşünürlerin ana akım Meşşâî felsefeden önemli bir ayrılmayı vücûda getirdiklerini söyleyebiliriz.[655] Bunlar Fahreddin er-Râzî'den sonra Ebherî ve Tûsî gibi İbn Sînâcı düşünürler eliyle gelişen metafizik gerçekçilikten uzaklaşma temayülünü daha da ilerleterek "zihinselci eğilimi" radikal bir boyuta taşımışlardır.[656]

3.3. Soyut Mâhiyetin Zihindeki Varlığı

"Bütün arazîlerden soyutlanmış mâhiyet" olarak kabaca tarif edilen soyut mâhiyetin hâriçte var olmadığı bütün düşünürler tarafından kabul edilmiştir.[657] Ancak onun zihinde var olup olmadığı çok ciddi bir ihtilaf konusu olmuştur. Platon'un idealarının reddi bağlamında soyut mâhiyetin sadece zihinde olduğunu söyleyen İbn Sînâ'dan[658] sonra mâhiyet babının müessisi Fahreddin er-Râzî meseleyi bu babın esaslı bir araştırma konusu hâline getirmiş ve kendisinden sonraki literatürü bir hayli etkileyecek açıklamalarda bulunmuştur. Râzî her ne kadar *Mebâhis*'te İbn Sînâ'nın *Şifâ*/*İlâhiyât*'taki ifadelerini Platon'un ideaları bağlamından arındırdıktan sonra neredeyse birebir takip etse de *Mülahhas*'ta soyut mâhiyetin zihindeki varlığını iki mertebede reddetmiştir.[659] Birinci mertebe zihnî varlıkla ilgilidir. Râzî, zihnî varlığı kabul etmediğini ve bundan dolayı da soyut mâhiyetin zihinde var olduğuna zaten kâil olamayacağını ifade etmiştir.[660] İkinci mertebe ise zihnî varlığın kabul edilmesi takdirinde nasıl hüküm verileceği ile ilgilidir. Râzî bu takdire göre de soyut

---

655 Amin'in Kutbüddin er-Râzî hakkındaki benzer bir tespiti için bk. Amin, "Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi", s. 52-53.

656 Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", s. 24-25 ve 62. "Zihinselci eğilim" kavramsallaştırması Üçer'e aittir. Onun bu kavramsallaştırmaya dair açıklaması için s. 24'teki 3. dipnota bakınız.

657 Soyut mâhiyet kavramına dair ayrıntılar için **1.3.1**'e bakınız.

658 İbn Sînâ, **eş-Şifâ**/**İlâhiyyât**, s. 206. İbn Sînâ burada soyut mâhiyetin (*bi-şarti-lâ-şey-âhar*) hâriçte var olması takdirinde Platon'un idelarının da hâriçte var olması gerekeceğini ifade etmiştir.

659 Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 141; **el-Mülahhas**, c. 2, s. 41-42. Râzî'nin *Mebâhis* ve *Mülahhas*'taki ifadelerinin tahlili için bk. Ibrahim, "Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena", s. 266-271.

660 Râzî, **el-Mülahhas**, c. 2, s. 41. Râzî'nin zihnî varlık düşüncesi ile ilgili olarak bk. Hasan Korkmaz, "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE, 2017; Kaş, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık", s. 98-120. Râzî'nin genel olarak zihnî varlığı benimsemiş olup olmadığına dair bazı tartışmalar için bu bölümde "Mâhiyet ve Zihnî Varlık" isimli başlığa (**3.5**) bakınız.

mâhiyetin zihinde var olduğuna hükmedilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü ona göre zihinde var olmak, hatta soyutlanmış olmak dahi bir arazîdir (*lâhık*). Bu durumda soyut mâhiyet olarak bakılan şey bir kayıtla beraber olduğu için bütün arazîlerden soyutlanmış olmamaktadır. O halde mâhiyet hiçbir şekilde soyutlanmış (*mücerred*) olarak var olamaz.[661]

Râzî'nin bu tahlillerindeki birinci mertebe Râzî sonrası literatürde Seyyid Şerif'e gelene kadar büyük ölçüde terk edilmiştir. Söz gelimi meselede ortaya konulmuş görüşleri kapsayıcı bir surette işleyen Îcî ve Taftazânî, zihnî varlığın kabulü veya reddi hususuna temas etmemiş ve meseleyi ikinci mertebeden ibaretmiş gibi ele almışlardır.[662] Kanaatimizce bunun en temel sebebi zihnî varlığın artık müteahhir kelamcılarınca da benimsenmiş hâle gelmesi ve genelde mâhiyet sorununun, özelde soyut mâhiyet bahsinin artık zihnî varlık anlayışının bütün felsefî uzanımlarıyla iç içe geçmiş olmasıdır. Seyyid Şerif de zihnî varlığı benimsemiş olmakla birlikte[663] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta soyut mâhiyetin zihindeki varlığı meselesinin zihnî varlık tartışmasına bağlı olduğuna tembihte bulunmuş[664] ve Îcî'nin tasnifi üzerinden Râzî ve Râzî sonrası düşünürlerin meselede ortaya koydukları üç görüşü incelemeye almıştır:

1. Soyut mâhiyet zihinde var değildir.[665] Çünkü onun zihinde var olması da bir arazîdir.
2. Soyut mâhiyet zihinde vardır. Çünkü zihnin her şeyi, hatta kendi yokluğunu bile tasavvur etmesi mümkündür.
3. Soyut mâhiyet için bütün hâricî arazîlerden (الأمور/اللواحق/العوارض الخارجية) soyutlanmış olmak şart koşulursa zihinde vardır. Ancak hem hâricî hem

---

661 Râzî, **el-Mülahhas**, c. 2, s. 41-42.

662 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 60; Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 98.

663 Seyyid Şerif'in zihnî varlıkla ilgili düşüncesi için bu bölümde **3.5**'e bakınız.

664 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27.

665 Burada düşünürler "yoktur" yerine "var değildir" demeyi tercih etmişlerdir. Zira yok olduğu söylendiğinde soyut mâhiyetin yokluk (adem) kaydından soyutlanmamış olması şeklinde bir problem gündeme gelecektir. Hatta bazı düşünürler "Soyut mâhiyetin zihinde var olduğu söylenemediği gibi yok olduğu da söylenemez" şeklinde bir düşünce ortaya koymuşlardır. Ancak Siyâlkûtî bu düşünceyi eleştirmiş ve soyut mâhiyetin zaten arazîlerin yokluğu ile kayıtlandığını, dolayısıyla yokluktan hâli olması itibarı ile alınamayacağını söylemiştir. Bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 26.

zihnî arazîlerden (العوارض الذهنية) soyutlanmış olmak şart koşulursa zihinde var değildir.[666]

Birinci ve üçüncü görüşler birbirleriyle uyumlu görüşlerdir. Nitekim Seyyid Şerif üçüncü görüşün ikinci şıkkını gerekçelendirirken birinci görüşteki sebebin aynısını zikretmiştir.[667] Peki üçüncü görüş son tahlilde birinci görüşün daha mufassal bir hâli ise yahut ona ircâ edilebiliyorsa neden ayrı bir görüş olarak tasnif edilmiştir? Kanaatimizce bu sorunun cevabı meselenin tarihsel gelişimi üzerinden bulunabilir. Fahreddin er-Râzî *Mülahhas*'ta birinci görüşü ortaya koyduktan sonra "Mâhiyetler akılda soyutlanmış bir hâlde olurlar" şeklindeki meşhur öncülün, yaptığı eleştiriyle birlikte artık yanlış olduğunun ortaya çıktığını söylemiştir.[668] O, bu tespitiyle aslında İbn Sînâ'nın aklî idrâkin soyutluğuna dair düşüncesini reddetmiştir.[669] Râzî'den sonra gelen İbn Sînâcı birçok düşünür ise Râzî'nin soyut mâhiyetin zihindeki varlığına dair hususi eleştirisini makbul görmekle birlikte İbn Sînâ'nın aklî idrâkin soyutluğuna dair düşüncesini terk etmek istememişlerdir. Nefsin mücerret olması ve zihnî varlık gibi birçok İbn Sînâcı kurama ikna olan bu düşünürler soyut mahiyetteki soyutlanmışlığın hâricî arazîlerle sınırlı tutulması ihtimalini gündeme getirerek aklî idrakin soyutluğunu korumaya çalışmışlardır. Nitekim Râzî'den hemen sonra Ebherî, meşhur öncülün yanlışlanması hâriç Râzî'nin *Mülahhas*'taki tespitlerini benimsedikten sonra hâricî arazîlerden soyutlanmış mâhiyetin zihinde var olduğunu ifade etmiştir.[670] Ebherî'nin talebesi ve *Mülahhas* şârihi Kâtibî ise aklî idrakin soyutluğunu koruma çabasını daha açık bir şekilde ortaya koymuştur. Kâtibî soyut

---

666 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 60; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27-29.

667 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 29.

668 Râzî, **el-Mülahhas**, c. 2, s. 41-42.

669 Fahreddin er-Râzî'nin aklî idrâkin soyutluğu meselesinde İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler ve sonrasında bu eleştirilere karşı üretilen cevaplar için bk. Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 355-364; Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", s. 37-52.

670 Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 260. Ebherî, *Tenzîlü'l-efkâr*'da *Keşfü'l-hakâik*'ten farklı olarak soyut mâhiyeti (*el-mâhiyye bi-şarti-lâ-şey'*) "bütün ilişenlerden soyutlanmış mâhiyet" olarak değil, "hâricî ilişenlerden soyutlanmış mâhiyet" olarak tanımlamış ve mâhiyetin bu itibarla hâriçte var olmadığına hükmetmiştir. O, bu hükmü gerekçelendirirken mevcut olan mâhiyete varlık ve taayyünün iliştiğini, dolayısıyla onun bütün ilişenlerden soyutlanmış olmayacağını söylemiştir (Ebherî, **Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, s. 307-309). Ebherî her ne kadar *Tenzîlü'l-efkâr*'da hâricî ilişenlerden soyutlanmış mâhiyetin zihinde var olduğunu söylemese de onun hâriçte var olmadığına dair verdiği hükmün mefhûm-ı muhâlifini alıp bu eserinde de mezkur mâhiyetin zihinde var olduğuna kâil olduğunu çıkarabiliriz.

mâhiyet bahsinde, Râzî'nin zihnî varlığı reddetmesine taraf olmadığını gösterdikten sonra onun zihnî varlığın da bir arazî olduğu tespitine katılmış, ancak yukarıda zikredilen meşhur öncülü tevil yoluna gitmiştir. Üçüncü görüşü vücûda getiren bu tevile göre meşhur öncülden kasıt, mâhiyetlerin, kendilerine hâriçte ilişen arazîlerden soyutlanmış bir hâlde akılda bulunabileceğidir. Bunun anlamı da Kâtibî'ye göre aklın mâhiyetleri yabancı ilişenlerden ve hâricî eklentilerden çekip alabilme kâbiliyetine sahip olmasıdır.[671]

Çağdaşı Urmevî de Kâtibî ile benzer bir pozisyonda durmuş ve aklın mutlak bir soyutlama yapamasa da hâricî arazîlerden soyutlama kâbiliyetini hâiz olduğunu vurgulamıştır.[672] Benzer bir şekilde İbn Kemmûne de zihnî varlığın mutlak soyutluğa mani olduğunu kabul etmiş, fakat hâricî arazîlerden soyutlanmış mâhiyetin zihinde var olduğunu ifade etmiştir.[673] Beyzâvî ise soyut mâhiyetin zihinde var olduğunu söylemekle birlikte soyut mâhiyetteki soyutlanmadan kastın hâricî arazîlerden soyutlanmak olduğunu belirtmiştir. Ayrıca zihinde var olmanın mutlak soyutluğa engel bir arazî olduğunu da kabul eden Beyzâvî böylece Kâtibî çizgisine yakın bir yerde durmuştur.[674] Keza İsfahânî de *Metâli'u'l-enzâr*'da Beyzâvî gibi düşünmüştür.[675] *Tesdîd*'te ise soyut mahiyetteki soyutluktan kastın hâricî arazîlerden soyutlanma olmasını daha zayıf bir ihtimal olarak görmüş, ancak kastın bu olması takdirinde soyut mâhiyetin zihinde var olacağına hükmetmiştir.[676] Gene Kâtibî çizgisine uyacak bir şekilde İbn Mübârekşâh da soyutlanmayı hâricî arazîlerle sınırlandırarak soyut mâhiyetin zihinde var olduğuna hükmetmiş ve zihnî taayyünlerin, hâriç açısından düşünülebilecek bir soyutlanmaya mani olmadığını belirtmiştir.[677]

Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ eleştirileri ile hesaplaşarak aklî idrâkin soyutluğunu korumaya çalışan bu düşünürler her şeye rağmen Râzî'nin soyut

---

671 Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, vr. 206b.

672 Sirâceddin el-Urmevî, **Metâli'u'l-envâr**, vr. 19a.

673 İbn Kemmûne, **el-Cedîd fi'l-hikme**, s. 220.

674 Beyzâvî, **Tavâli**, s. 83.

675 İsfahânî, **Metâli'u'l-enzâr**, c. 1, s. 303.

676 İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 249.

677 İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 168-169.

mâhiyetin zihindeki varlığına yönelik temel eleştirisini reddetmemişlerdir. Hepsi de zihinde var olmanın bir arazî olduğunu ve bunun mutlak manada bütün arazîlerden soyutlanmış olmaya engel teşkil ettiğini kabul etmişlerdir. Ancak bu düşünürlerden farklı olarak bu kabule de yanaşmayan ve Râzî'nin eleştirilerine cevap vermeyi bir adım daha ileriye taşıyan başka düşünürler ortaya çıkmıştır. Îcî, yukarıda sıraladığımız birinci ve üçüncü görüşün temel dayanağını sorgulamış ve zihinde var olmanın zihnî bir arazî olmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre zihnî arazî, zihnin bir mâhiyet için kayıt kıldığı (*ca'l*) şeydir. Zihinde var olmak ise zihinde var olduğu düşünülen soyut mâhiyete *nefsü'l-emrde* ilişmiştir.[678]

Îcî bu sorgulamasıyla soyut mâhiyet tartışmasında çok önemli bir adım atmıştır. O, *zihnî arazî* kavramını "zihinde var olan bir şeye ilişen" şeklinde bir anlamdan uzaklaştırarak onu zihnin bir tür itibar etme faaliyetine bağlamıştır. Bu durumda zihin bir mâhiyeti zihinde var olma kaydıyla kayıtlamadığı sürece *nefsü'l-emrde* bu mâhiyete zihinde var olmak ilişse dahi onun zihinde var olması zihnî bir arazî olmayacaktır. Peki zihnin böyle bir şey yapması mümkün müdür? Îcî, yukarıda sıralanan ikinci görüşü gerekçesiyle birlikte ortaya koyup herhangi bir itiraz getirmeyerek aslında bu soruya evet cevabını vermiş olmaktadır. Soyut mâhiyetin zihinde var olduğunu benimseyen ikinci görüş, Îcî'ye göre, zihnin tasavvur kâbiliyetinin hiçbir şekilde sınırlandırılamaması üzerinden gerekçelendirilmektedir. Bu gerekçeye göre zihin her şeyi, hatta kendi yokluğunu dahi tasavvur edebilir. O halde zihnin soyut mâhiyeti akletmesi imkânsız değildir.[679]

Îcî'nin onayladığı bu gerekçe temelde Tûsî'nin *Tecrîd*'ine dayanmaktadır. Tûsî, zihnin tasavvur kâbiliyetini ele aldığı ve birçok mantıksal paradoksu çözmeye çalıştığı mühim bir pasajda aklın bütün her şeyi, hatta kendi yokluğunu bile tasavvur edebileceğini söylemiştir. Daha da ötesi, ona göre akıl, zihinde temsil vasıtasıyla yokluğun yokluğunu dahi tasavvur edebilir.[680] Zihne sınırsız bir tasavvur kâbiliyeti veren Tûsî pek tabiî olarak soyut mâhiyetin zihinde var olduğuna kâil olmuş ve bunu,

[678] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 60.
[679] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 60.
[680] Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 194.

arazîleri hâricî olanlarla sınırlandırmadan yapmıştır.[681] Böylece o, Râzî'nin görüşünden temelli bir şekilde ayrılarak İbn Sînâ çizgisine artık yeni bir bağlam içerisinde dahi olsa geri dönmüştür.[682] Tûsî'den sonra Îcî de bu çizgiyi benimsemiş olmakla birlikte zihnî arazî kavramına dair hususi incelemesi ile Râzî'nin İbn Sînâ eleştirisine kısmî bir teslimiyeti dahi sorunlu hâle getirmiştir. Îcî'den sonra gelen Seyyid Şerif ise Îcî'nin incelemesindeki bazı boşlukları kapatacak ve söz konusu teslimiyeti daha da savunulamaz hâle getirecektir. Zira Îcî her ne kadar mezkur incelemesi ile zihinde var olmayı, en azından kendi kavramlaştırmasına göre, zihnî bir arazî olmaktan çıkarmış olsa da son tahlilde onun gene bir arazî olduğu gerçeği tartışmayı bitirmemiştir. Çünkü soyut mâhiyet, zihnî olsun veya olmasın mutlak manada bütün arazîlerden soyutlanmış olmayı gerektirmektedir. Nitekim Siyâlkûtî de Îcî'nin cevabının bu açıdan yeterli olmadığını vurgulamıştır.[683] Îcî cevabında zihnî arazî olmanın anlamına yoğunlaşmış olmakla birlikte soyut mâhiyetteki soyutlamanın mâhiyetine yeterince inmemiştir. İşte Seyyid Şerif bu hususun üzerine eğilerek meseleyi Îcî'nin ele almadığı çok mühim bir delille tahkim edecektir.

Seyyid Şerif'e göre zihnin bir mâhiyeti hâricî olsun zihnî olsun bütün arazîlerden soyutlanmış bir şekilde düşünmesi mümkündür. Mâhiyet *nefsü'l-emrde* bu arazîlerin bir kısmı ile muttasıf olsa bile bu durum onun zihin tarafından mutlak

---

681 Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 248.

682 Fahreddin er-Râzî ve Tûsî'nin aklî idrakteki soyutluğa dair düşünceleri için bk. Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 355-364. Koca, ilgili yerde "Kendinde mahiyet ve ilişenleriyle ilgili tüm bu tartışmayı dikkate aldığımızda Tûsî'ye göre İbn Sînâ'nın bahsini ettiği "yabancı eklentiler" haricî ve maddî ilişenlerin yanı sıra zihnî ilişenleri de kapsamına alır, fakat mahiyet kendinde düşünülürken söz konusu zihnî ilişenlerin de onun kendinde idrakine katılması gerekmez. Îcî ve Kutbüddin er-Râzî de bu konuda Tûsî'ye katılır görünmektedir." (s. 360) dedikten sonra meseleyi soyut mâhiyetin zihindeki varlığına ve farklı düşünürlerin bu konudaki incelemelerine bağlamıştır. Kanaatimizce bu bağlantı ihtiyatla karşılanabilir. Zira Koca'nın Tûsî üzerinden yaptığı tespit mutlak mâhiyetle alakalı görünmektedir. Nitekim kendisi de ilgili bağlamda hep "kendinde mahiyet" ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca Taftazânî de soyut mâhiyetin zihindeki varlığı bahsinde soyut mâhiyetin mutlak mâhiyetle karıştırılabiliyor olduğunu gösteren bir görüş nakletmiştir. Soyut mâhiyetin zihinde var olduğunu iddia eden bu görüşe göre bu iddianın açıklaması, aklın bir mâhiyeti tek başına ve kendisiyle birlikte başka hiçbir şeyi mülâhaza etmeden düşünebiliyor olmasıdır. Taftazâni bu açıklamayı reddetmiş ve bu tür bir şeyin soyut mâhiyet (*ma'hûz bi-şarti-lâ*) olmadığının açık olduğunu söylemiştir (Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 98). Koca ayrıca Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'taki bazı incelemelerini, Îcî'nin zihnî arazîye dair yukarıda ele aldığımız düşüncesi üzerinden okumuş (s. 358-360) ve bu hususi düşüncede de sanki Îcî'nin Tûsî'yi takip ettiği izlenimini uyandırmıştır. Kanaatimizce bu okumaya da ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

683 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 29.

bir soyutlukla itibar edilmesine engel teşkil etmemektedir.[684] Seyyid Şerif bu bağlamda *itibar* ve *mülâhaza* olmak üzere iki kavram kullanmış ve bu kavramları atf-ı beyan yaparak defaatle tekrar etmiştir.[685] O, bunu yaparak soyut mâhiyet kavramındaki soyutlamanın zihnin faaliyetine olan bağımlılığını vurgulamıştır. Buna göre zihinde var olup olmadığı tartışma konusu edilen soyut mâhiyet, "zihnin faaliyetinden bağımsız olarak zihin vasatında kendi kendine soyut bir hâlde duran mâhiyet" gibi bir şey değildir. O, zihnin, bütün arazîlerden soyulmuş (مُعَرًّاة) bir surette itibara alıp bu şekilde mülâhaza ettiği mâhiyettir.[686] Seyyid Şerif, zihnin "itibar etme" eylemi olarak tasvir ettiği söz konusu soyutlama için zihinde var olmayı, yani zihnî varlığı, bir istisna olarak görmemiştir. Zihin, bir mâhiyetin zihinde var olmasını da soyutlamanın kapsamına alabilir. Buna göre, Seyyid Şerif'in ifadesiyle, "zihinde mevcut olması sırasında *nefsü'l-emre* itibarla"[687] bir mâhiyete zihnî varlık arazîsi ilişse dahi bu durum o mâhiyetin bu arazîden de soyutlanmış bir şekilde itibara alınabilmesine engel olmaz. Bu noktada zihnî varlığın zihnî bir arazî olup olmadığı tartışmayı etkileyen bir unsur olmaktan çıkar.[688] Sadece zihnin bir mâhiyeti az önce tasvir edilen şekilde itibara almasının imkânına dair bir soru işareti ortaya çıkabilir. Seyyid Şerif bu soru işaretini ortadan kaldırmak için soyut mâhiyet hakkında konuşmanın imkânı ile istidlâl yapmıştır.

---

[684] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 249. Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye-i Tecrîd*'teki duruşundan farklı olarak *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da soyut mâhiyetin zihinde var olmasının imkânsız olduğunu söylemiştir (Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169). Ancak o, bu hâşiyesinde meseleyi neredeyse hiç incelememiş, ufak bir ta'lik dışında sadece hükmü ifade etmekle yetinmiştir. Biz onun bu ifadesini diğer iki eserdeki ayrıntılı incelemelerinin karşısında bir tearuz vechi olarak değerlendirmedik. Zira *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, mezkûr diğer iki esere göre hem hacim olarak daha küçük hem de araştırma kapsamı ve derinliği olarak daha sınırlıdır. Ayrıca diğer iki eser Seyyid Şerif'in geç dönem çalışmaları iken bu hâşiyesi daha çok erken dönem ta'liklerine benzemektedir. Zaten az sonra Seyyid Şerif'in konuyla ilgili tahlillerini ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız zaman mezkûr haşiyedeki ibaresinin, Râzî sonrasındaki meşhur görüşü ifade ediyor olmasının kuvvetle muhtemel olduğu ortaya çıkacaktır.

[685] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27 ve 30.

[686] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27.

[687] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 30.

[688] Seyyid Şerif, zihnî varlığın zihnî bir arazî olmadığına dair Îcî'nin yorumunu onaylıyor görünmektedir. Zira o, Îcî'yi şerh ederken herhangi bir itiraz getirmediği gibi onun zihnî arazî için yaptığı tarifi de mutlak soyutlamayı izah sadedinde kullandığı *itibar* ve *mülâhaza* kavramları üzerinden açımlamıştır. Buna göre bir şeyin zihnî arazîsi, zihnin o şey için arazî olarak itibar ettiği, bu surette mülâhaza ettiği şeydir. Bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 30.

İstidlâl, soyut mâhiyetin zihinde var olduğunu kabul etmeyenler dâhil bütün düşünürlerin istimal ettiği bir cümlenin mantıksal tahliline dayanmaktadır. Bütün düşünürler "Hâricî ve zihnî bütün arazîlerden soyutlanmış mâhiyetin hâriçte var olması imkânsızdır" şeklinde bir yargıyı kabul eder. Seyyid Şerif'e göre böyle bir yargıdaki hükmün imkânı, hâricî ve zihnî bütün arazîlerden soyutlanmış mâhiyetin tasavvur ediliyor olmasına bağlıdır. Çünkü bir şeyi tasavvur etmeksizin onun hakkında hüküm vermek imkânsızdır.[689] Buna göre bütün arazîlerden soyutlanmış olan mâhiyetin fiilî olarak tasavvur edilmiş olması gerekir. Hatta bu istidlâlden yola çıkarak mezkur yargıyı kabul etmeyen birisinin dahi olumsuz yargıda bulunabilmek için soyut mâhiyetin tasavvuruna sahip olması gerektiği söylenebilir.[690] Keza "Soyut mâhiyetin zihinde var olması imkânsızdır" diyen birisi de soyutluğu hangi anlamda alırsa alsın soyut mâhiyeti tasavvur ediyor olmalıdır. O halde soyut mâhiyet hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir konuşma yapabiliyor olmamızın bizatihi kendisi Seyyid Şerif'e göre soyut mâhiyetin zihinde var olduğunu ispat eder.

Burada akla şu soru gelebilir: Bir şeyin tasavvur edilmesi onun zihinde var olmasını gerektirir mi? Bu soru hiç şüphesiz istidlâldeki örtük bir geçişi izhar etmektedir. Buna göre istidlâl özetle şu iki kıyastan oluşmaktadır:

Birinci Kıyas:

1. Soyut mâhiyet hakkında bir hüküm verilmektedir.
2. Hakkında hüküm verilen her şey tasavvur edilmektedir.

Netice: Soyut mâhiyet tasavvur edilmektedir.

İkinci Kıyas:

1. Soyut mâhiyet tasavvur edilmektedir.
2. Her tasavvur edilen zihinde vardır.

Netice: Soyut mâhiyet zihinde vardır.

Seyyid Şerif, ikinci kıyasın ikinci mukaddimesindeki tasavvur-zihnî varlık ilişkisini *Hâşiye-i Tecrîd*'te onaylamakta, hatta bir şeyin tasavvurunu onun zihnî

689 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 249.

690 Yargı olumlu veya olumsuz olsun mevzunun tasavvurunun hükümde bulunabilmek için şart olduğuna dair bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 197-198.

varlığıyla (*es-sübût ez-zihnî*) neredeyse özdeşleştirmektedir.[691] Ayrıca biraz sonra mutlak ma‘dûm paradoksunun tahlilinde göreceğimiz üzere *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta da yukarıdaki istidlâlden hemen sonra tasavvurdan zihnî varlığa geçişi gerekli gören bir ifade kullanmaktadır.[692] Aslında hüküm-tasavvur-zihnî varlık geçişinde Seyyid Şerif’in tasavvuru hiç araya koymaksızın dahi bu geçişi yaptığını görmekteyiz. O, birçok yerde hükmün imkânının zihnî varlığı gerektirdiğini ifade etmektedir.[693] Hatta ona göre imkânsız olan bir şey hakkında imkânsızlık hükmünü verirken dahi bu şeyin zihinde var olması gerekir.[694] Bununla birlikte soyut mâhiyet meselesinde söz konusu geçişin kendine ait bir zorluğu bulunmaktadır. Bu zorluğu şu şekilde ifade edebiliriz: Soyut mâhiyet nasıl olur da aynı anda hem zihnî varlıkla muttasıf olur hem de zihnî varlık dâhil bütün arazîlerden soyutlanmış bir halde zihinde tasavvur edilir? İşte Seyyid Şerif bu zor soruya itibar farklılığı ile cevap vermektedir. Ancak o, bu farklılığı zihne yaklaştırmak maksadıyla öncelikle *mutlak ma‘dûm paradoksu* için getirilen çözümü ortaya koymaktadır.

Mutlak ma‘dûm, ne hâriçte ne zihinde hiçbir şekilde var olmayan demektir. Ancak böyle bir şeyden bahsetmek veya onun hakkında böyle bir hükümde bulunmak onun tasavvur edilmesini gerektirir. Bu da tasavvura konu olan şeyin zihnî de olsa bir varlığa sahip olması demektir. Halbuki bu bir çelişkidir. Zira bir şeyin mutlak bir şekilde yok olması zihinde var olmasına manidir. Buna göre mutlak ma‘dûm kavramının bizatihi kendi içeriği zihinde var olmaya aykırı olmaktadır. Ancak bütün bu açıklamaya rağmen biz hâlâ mutlak ma‘dûm hakkında konuşup az önceki gibi çeşitli hükümler verebiliyoruz. İşte bu, *mutlak ma‘dûm paradoksu* olarak

---

691 Cürcânî, **Hâşiyetü’t-Tecrîd**, c. 2, s. 197.

692 Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 28. İfade şu şekildedir: قد يُتَصَوَّرُ فَيَعْرِضُ له الوجود الذهني. Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*’in soyut mâhiyet bahsinde hükmün tasavvuru gerektirdiğini izah ettiği ibaresinde “zihinde hâsıl olma”yı tasavvur etmeye atf-ı beyan yaparak gene tasavvurla zihnî varlık arasında sıkı bir ilişki kurmuştur. Bk. Cürcânî, **Hâşiyetü’t-Tecrîd**, c. 2, s. 249.

693 Cürcânî, **Hâşiyetü’t-Tecrîd**, c. 2, s. 197-198; **Hâşiye alâ Şerhi’ş-Şemsiyye**, c. 2, s. 61-62. Hükümden zihnî varlığa geçişe dair Çelebi’nin bir eleştirisi için bk. Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27-28.

694 Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 6, s. 7.

ifade edilen paradoksal durumdur.[695] Seyyid Şerif'e göre bu paradoksal durum şu şekilde çözüme kavuşturulmuştur:

> أن المعدوم مطلقا أي خارجا وذهنا قد يُتَصَوَّرُ فَيَعْرِضُ له الوجود الذهني، فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن، وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه.
>
> Hâriçte de zihinde de [var olmayan] anlamına gelen mutlak ma'dûm, tasavvur edilebilir ve böylece kendisine zihnî varlık ilişir. Bu durumda o, zihinde var olması itibariyle mutlak mevcudun bir kısmı olurken zatı ve mefhumu itibariyle de onun kasîmi [yani ona karşıt bir kısım] olur.[696]

Özü Tûsî'nin *Tecrîd*'ine dayanan bu çözümün ana ifadeleri, *Tecrîd* muhaşşîlerinden Nasîrüddin el-Hillî'ye aittir.[697] *Hâşiye-i Tecrîd*'te çok sık bir şekilde Hillî'nin incelemelerini nakleden ve yer yer eleştirilerine cevap veren Seyyid Şerif ise Hillî'nin mezkur ifadelerini daha rafine bir hâle getirerek sunmuştur. O, çözümü onayladığı bu sunumda kendisine zihnî varlık ilişmesi ile birlikte mutlak ma'dûmun iki farklı itibara sahip olduğunu söylemektedir. Zihinde var olması itibarına göre mutlak ma'dûm, mutlak mevcudun bir türü yahut altında yer alan bir *kısm*ı olur. Çünkü mutlak mevcut, hâriç veya zihnin en azından birinde var olan demektir. Zat ve mehfum olarak ifade edilen ikinci itibarda ise mutlak ma'dûmun sadece ve sadece kendisi söz konusudur. Bu itibara göre mutlak ma'dûm, mutlak mevcudun bir türü olmaz. Aksine onun karşısında yer alan bir kısım olarak onun *kasîm*i olur.[698] İkisi birlikte *ma'lûm* kavramının iki kısmını teşkil etmiş olurlar. Böylece mutlak yokluğu ifade eden mutlak ma'dûm kavramının içeriği onun zihnî varlığı ile çelişmemiş olur.

---

[695] Paradoksa dair temel incelemeler için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 167-168; c. 2, s. 173-174; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 196-199.

[696] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 28; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 249.

[697] Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 194; Nasîrüddin el-Hillî, **Hâşiye alâ Tesdîdi'l-kavâid**, vr. 61. Hillî de ilgili yerde Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta yaptığı gibi çözümü kendisinden önceki düşünürlere atfetmektedir. Onun atfını da Seyyid Şerif'te olduğu gibi mana açısından bir atıf olarak değerlendirmek mümkündür. Ayrıca Taftazânî'nin benzer bir çözümü için bk. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 92.

[698] Bir şeyin iki farklı itibar üzerinden bir taksimde hem kısım hem kasîm olması mümkündür. Bk. İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 199-200; Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 199-200; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 168; c. 2, s. 174.

Bu çözüme göre paradokstaki çelişki zannı, zihinde var olan mutlak ma‘dûmun farklı itibarları üzerinden bertaraf edilmiş olmaktadır.

Seyyid Şerif mutlak ma‘dûmdaki bu itibar farklılığının bir benzerini soyut mâhiyete de uygulayarak şöyle demiştir:

> فكذلك إذا تُصُوِّرَت المجردةُ مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردةً ومقابلةً للمخلوطة، ومن حيث وجودها في الذهن تكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها.
>
> Aynı şekilde mutlak manada soyut mâhiyet de tasavvur edildiği zaman zatı ve mefhumu açısından soyutlanmış olup mukayyet mâhiyetin mukâbilinde bulunurken zihinde var olması açısındansa onun bir kısmı olup kendisi hakkında hüküm verilen olur.[699]

Seyyid Şerif bu tahlilde mutlak ma‘dûmda olduğu gibi soyut mâhiyete de iki farklı itibar atfetmiştir. Zat ve mefhum dediği ilk itibara göre soyut mâhiyetin sadece ve sadece kendisi söz konusudur. Kendisi olması açısından soyut mâhiyet elbette ki mukayyet mâhiyetin karşısında yer alan ve soyutlanmışlık itibarına sahip olan bir mâhiyettir.[700] Ancak zihinde var olması itibarına göre onun tamamen soyutlanmış olduğundan bahsedilemez. Onun bu itibarla en azından zihnî varlık kaydıyla mukayyet olduğunu söylemek gerekir. Bu durumda da o, mukayyet mâhiyetin altına giren bir örnek olur. Kendisi hakkında fiilî olarak bir hüküm veriliyor olması da işte bu zihnî varlık itibarına göre gerçekleşmektedir. Buna göre soyut mâhiyet hakkında konuşmak ve onunla ilgili bir hüküm vermek her ne kadar zihinde var olmayı gerektiriyorsa da bu durum onun kendi zatı itibariyle mutlak soyutluğunu ihlal etmemektedir. Mutlak ma‘dûm kavramında olduğu gibi soyut mâhiyet kavramının içeriği de zihnî varlıkla çelişmemektedir. Soyut mâhiyetin zihinde var olmasını

---

699 Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 28; **Hâşiyetü’t-Tecrîd**, c. 2, s. 249. Nasîrüddin el-Hillî’nin benzer ifadeleri için bk. Nasîrüddin el-Hillî, **Hâşiye alâ Tesdîdi’l-kavâid**, vr. 61.

700 Burada soyutlanmışlığın kendisinin bir itibar olmasının soyut mâhiyetin soyutluğuna aykırı olmadığını, aksine onu gerçekleştirdiğini tembih etmeliyiz. Soyut mâhiyetin kendi hakikatinde zihnin itibarı olduğuna dair bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 26 ve 27. Siyâlkûtî’nin atıf yapılan yerlerdeki açıklamaları, Râzî’nin *Mülahhas*’ta (**el-Mülahhas**, c. 2, s. 42) soyutlanmışlığı dahi soyutluğa mani bir arazî olarak değerlendirmesine de bir cevap olarak görülebilir.

imkânsız gören düşünürler hep böyle bir çelişki hissetmişlerdir. Onların bu çelişki hissini şu şekilde açıklayabiliriz: Bu kavramların zihnî varlıkla ilişkisi, "yuvarlak kare"nin hâricî varlıkla ilişkisine benzemektedir. Nasıl ki "yuvarlak kare" ifadesinin içeriği hâriçte var olmayı kabul etmiyorsa bunlar da zihinde var olmayı kabul etmiyor görünmektedir. Mutlak ma'dûmda varlık-yokluk şeklinde, soyut mâhiyette ise soyutlanmış olma ve olmama şeklinde bir tearuz görülmektedir. Ancak bu tearuz, Seyyid Şerif'e göre yukarıda izah ettiğimiz itibar farklılığı ile aşılmaktadır. Zihinde var olmanın hâriçte var olmaktan çok önemli bir farklılığı bulunmaktadır. Zihin denilen ontolojik mekân hâriç denilen ontolojik mekândan çok farklı bir hüviyete sahiptir. Zihin nesneleri içine alan kapalı bir kutudan ibaret değildir. O, yukarıda değindiğimiz "itibar etme" eylemine sahip bir varlık olarak karşısındaki nesnelerle aktif bir ilişki içerisine girebilmekte, zatı ve mefhumu üzerinden aynılığını koruyan nesneye farklı itibarlarla yaklaşabilmektedir. Bu bağlamda zihin, soyut mâhiyetin sadece zatına yönelebilme kâbiliyetine sahiptir.

Soyut mâhiyetin zihinde var olduğuna, hakkında bir hükümde bulunmanın imkânı ile istidlâlde bulunan ve bu istidlâli mutlak ma'dûm paradoksuyla destekleyen Seyyid Şerif, hükme konu olan bir şeydeki itibar farklılıklarının problemin çözümüne olan katkısını daha da tahkim etmek için bu sefer meseleyi *mutlak meçhul paradoksu*na bağlamıştır. Onun paradoksa getirdiği çözümün işlevi sadece bu tahkimi gerçekleştirmekten ibaret değildir. Çözüm ayrıca zihnin tasavvur kâbiliyetinin sınır(sızlığ)ını göstermesi açısından da soyut mâhiyet tartışmasında mühim bir yer tutmaktadır. Zira "soyut mâhiyet" ve "mutlak ma'dûm"dan sonra üçüncü paradoksal kavram olarak tartışmaya bağlanan "mutlak meçhul" kavramı, "bilinmeyenin bilinmesi" gibi bir problemi gündeme getirmektedir.[701] Bu problem de "soyutlanamayanın soyutlanması" olarak ifade edebileceğimiz soyut mâhiyet tartışmasının aslında epistemik açıdan bir üst çatısını oluşturmaktadır. Biz burada mutlak meçhul paradoksunu ayrıntılarıyla ele almayacak olmakla birlikte az önce zikrettiğimiz hususları aydınlatacak kadar inceleyecek, ardından Seyyid Şerif'in soyut mâhiyet için yaptığı tahlildeki önemli bir sorunsalı gündeme getireceğiz. M

[701] "Bilinmeyenin bilinmesi" tabiri Harun Kuşlu'dan mülhemdir. Bk. Harun Kuşlu, "Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu", **Nazariyat**, 6/1 (Nisan 2020): 85-114.

Mutlak meçhul paradoksunun çözümünde daha açık bir kavramla ortaya çıkan bu sorunsal *Şerhu'l-Mevâkıf* muhaşşîleri tarafından da ele alınmış ve farklı yorumlamalara tâbi tutulmuştur.

Mutlak meçhul paradoksu, "Mutlak meçhul olan hiçbir şey hakkında hüküm verilemez" şeklinde doğru olduğu kabul edilen bir önerme üzerine kurulmaktadır.[702] Paradoksa göre mutlak anlamda meçhul olan, yani "hiçbir şekilde hiç kimse tarafından hiçbir açıdan bilinmeyen"[703] bir şey hakkında "hüküm verilemez" şeklinde bir hüküm vermek bir çelişkidir. Zira bu şey en azından "kendisi hakkında hüküm verilemiyor olması" açısından bilinen bir şey olmaktadır. Buna göre bir şeyin aynı anda hem bir açıdan biliniyor hem de hiçbir açıdan bilinmiyor olması şeklinde bir tenakuz ortaya çıkmaktadır.

Kökü Menon paradoksuna dayanan ve Fahreddin er-Râzî'nin incelemeleriyle hüviyet kazanmaya başlayan mutlak meçhul paradoksu, Râzî sonrası dönemde çok farklı çözüm teşebbüslerine konu olmuştur.[704] Seyyid Şerif de bu bağlamda paradoksu ciddi bir tahlile tâbi tutan ve çözüm geliştirenlerden biridir. O, *Hâşiyetü'l-Metâli'*'de mufassal bir çözüm sunmakla birlikte[705] *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye-i Tecrîd*'in soyut mâhiyet bahislerinde bağlama uygun bir şekilde çözümü çok özet bir formda ifade etmiştir:

---

[702] Siyâlkûtî, mutlak meçhulün farazî fertlerini dikkate alarak önermeyi kaziye-i külliye formunda ortaya koymuştur. Nitekim Seyyid Şerif de *Hâşiyetü'l-Metâli'*'de paradoksu kaziye-i külliye üzerinden takrir etmiştir. Bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 28; Seyyid Şerif Cürcânî, **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, İstanbul, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303, s. 81. Seyyid Şerif'in *Hâşiyetü'l-Metâli'*'de mutlak meçhul paradoksu üzerine yaptığı uzun tahlil daha önce atıf yaptığımız Menşûrât-ı Zevi'l-Kurbâ baskısında yer almamıştır. O yüzden biz de paradoksun tahliline dair atıflarda Hacı Muharrem Efendi baskısına atıf yapacağız. Bu baskıya yaptığımız atıflarda kitabın ismini baskıda geçtiği üzere "es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'" olarak vereceğiz.

[703] Cürcânî, **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, s. 83. "Mutlak meçhul", *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta tasavvurların kesbinin imkânı bahsinde "hiçbir suretle farkında olunmayan" (المغفول عنه بالكلية) şeklinde ifade edilmiştir. Bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 103.

[704] Harun Kuşlu, "Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu", s. 86. Kuşlu, Râzî'nin incelemelerini kısaca ele aldıktan sonra (s. 88-90) Râzî sonrasında geliştirilen çözümlerin bir kısmını ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiş (s. 90-105), ayrıca Seyyid Şerif'in çözümünü de Taşköprülüzâde'nin eleştirileri bağlamında belli açılardan tahlil etmiştir (s. 100-103). Râzî sonrasında ortaya konulmuş birçok çözümün takriri ve eleştirisi için ayrıca bk. Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 90-98.

[705] Cürcânî, **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, s. 81-83.

وكذا الكلام في المجهول مطلقا، فإنه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما، ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له.

Mutlak anlamda meçhul olanın hakkında konuşmak da böyledir. Çünkü o, kendisine ilişen bu vasıf üzerinden zihinde hâsıl olması itibariyle en az bir açıdan bilinenin bir kısmı olurken bu vasıfla farazî olarak muttasıf olması açısından da onun kasîmi olur.[706]

Seyyid Şerif'in bu çözümüne göre hiçbir açıdan bilinmeyen bir şey bir önermede hükme konu olduğu zaman aslında iki itibara sahiptir. Birinci itibar, bu şeye "hiç bilinmeme" vasfının ilişmiş olduğu ve dolayısıyla da zihinde bu ilişme ile birlikte bulunduğu itibardır. Bu şey hakkında herhangi bir hüküm vermek, daha iyi bir ifadeyle "önermedeki hükmetme olgusu" bu itibarla mümkün olmaktadır. Zira bu itibara göre bu şey "hiç bilinmeme" vasfı ile muttasıf bir şekilde zihinde var olmakta, yani bu hâlde bilinmektedir. Bu durumda o, "en azından bir açıdan bilinen" kavramının altına düşerek onun bir türü veya *kısm*ı olur. İkinci itibar ise bu şeyin "hiç bilinmeme" vasfı ile sadece *farazî* olarak muttasıf olduğu, yani varsayımsal bir tarzda bu vasfa sahip olduğu itibardır. Bu şey hakkında verilen hükmün içeriğinin o şeye bağlanması bu itibarla mümkün olmaktadır. Zira bu itibarda mezkur vasıfla ittisâf farazî olsa da o şey gene de bu vasıf üzerinden mülâhaza ediliyor olmakta, yani "hiç bilinmeyen" olarak düşünülüyor olmaktadır.[707] Bu durumda o, "en azından bir açıdan bilinen" kavramının altında yer almaz. Aksine onun karşısında bulunan bir kısım olarak onun *kasîm*i olur. Özetle hükmetme olgusunun kendisi bu şeyin bilinen olması itibarı ile mümkün olurken hükmün içeriğinin (mesela hükmetmenin imkânsızlığının) o şeye bağlanması ise onun "hiç bilinmeyen" olarak *farz* edilmesi itibarı ile gerçekleşmektedir.[708] Bu anlatılanları muayyen bir hüküm içeriğine uygulayabiliriz. Yukarıda paradoksu takrir ederken zikrettiğimiz önermenin bir benzerini kullanalım:

---

[706] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 28; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 249. Seyyid Şerif'in bu çözümünün özü, bahusus farazîlik fikri, Kutbüddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-Metâli'*'deki çözümüne dayanmaktadır. Bk. Kutbüddin er-Râzî, **Şerhu'l-Metâli'**, c. 1, s. 98.

[707] Farazî ittisâf üzerinden gerçekleşen mülâhazanın kendisi başka bir bilinmeyi beraberinde getirse de bu ikinci bir mülâhaza ile olmaktadır. Bk. Cürcânî, **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, s. 81.

[708] Cürcânî, **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, s. 81.

"Hiç bilinmeyen bir şey hakkında hüküm verilemez."

Bu önermedeki muayyen hüküm içeriği, yani önermenin yüklemi kabaca "hüküm verilemez" şeklindedir. Yani biz hiç bilinmeyen bir şey hakkında bu hususi içerikle hüküm vermeye çalışıyoruz. Ancak yukarıda ele alındığı üzere bir şeyi tasavvur etmeksizin onun hakkında hüküm vermek imkânsız olduğundan bizim burada hükmetmemiz sırasında da hiç bilinmeyen şeyin tasavvur ediliyor olması, dolayısıyla biliniyor olması gerekir. Seyyid Şerif'in çözümündeki birinci itibara göre bu gerekliliğin sağlanmasında bir problem bulunmamaktadır Zira o şey, "hiç bilinmeme" vasfı ile muttasıf bir şekilde zihinde var olmakta ve bu halde bilinmektedir. Bununla birlikte biz onun hakkında "hüküm verilemez" şeklinde bir hüküm verdiğimiz zaman bu hususi hüküm içeriğinin o şeye bağlanması, onun, gerçekte "hiç bilinmeyen" olmasa dahi "hiç bilinmeyen" olarak düşünülmesi üzerinden gerçekleşmektedir.[709] Hâsılı, hükmedebiliyor olmamız bilinmesi itibarı ile, hükmedilemeyeceğini söylememiz ise hiç bilinmemesi itibarı iledir. Dolayısıyla hiç bilinmediğini düşündüğümüz şeyler hakkında hüküm verilemeyeceğine hükmetmemizde herhangi bir çelişki bulunmamaktadır.

Seyyid Şerif'in paradoks çözümündeki temel husus, bir açıdan biliniyor olan bir şeyin hiçbir açıdan bilinmiyor olarak düşünülebilmesidir. Kendi yokluğunu bile tasavvur edebilen zihin, biliyor olduğunu bilmiyor gibi tasavvur edebilmektedir. Bu kâbileyete sahip bir zihnin, gerçekte zihnî varlıktan soyutlanmış olmayan bir mâhiyeti ondan da soyutlanmış bir halde tasavvur ettiğini söylemek elbette ki zor olmayacaktır. Böylece soyut mâhiyetin zihne rağmen zihinde var olması makbul bir görüş olacaktır. İşte mutlak meçhul paradoksunun çözümü, zihnin tasavvur kâbiliyetinin sınırsızlığını göstermesi açısından bu makbuliyeti pekiştirmektedir. Ne var ki paradokstaki farazîlik meselesi soyut mâhiyet için verilen cevaptaki bir problemin de daha görünür olmasını sağlamaktadır. Şöyle ki cevapta kısaca, zihnî varlığın *nefsü'l-emrde* ilişmiş olduğu bir mâhiyetin ondan da soyutlanmış bir halde *itibar* edilebileceği söylenmiştir. Buradaki "itibar etme" kavramı, mutlak meçhul

[709] Türkçe'de "düşünmek" kelimesi, Seyyid Şerif'in kullandığı Arapça *farz* (فرض) kelimesinin yukarıdaki bağlamda geçen anlamına çok yakın kullanımlara sahiptir. Örneğin "Düşün ki kanatlı bir atın var" ve "Bunun hiç bilinmediğini düşün" gibi kullanımlarda bu anlam çok iyi hissedilir. Türkçe'de "farz" kelimesinin kullanıldığı "farzet ki" gibi ifadeler ise izahtan varestedir.

paradoksundaki "farz etme" kavramı kadar açık olmasa da *nefsü'l-emr*in mukâbilinde yer alıyor görünmektedir. Seyyid Şerif'in cevapta "her ne kadar *nefsü'l-emr*e göre arazîlerin bir kısmı ile muttasıf olsa dahi" şeklindeki ifadesi[710] de bunu pekiştirmektedir. Buna göre soyut mâhiyet için verilen cevap karşısında biri şu şekilde bir itiraz getirebilir: Siz bütün bu açıklamalarınızla soyut mâhiyetin "*nefsü'l-emrde*" mutlak bir soyutlukla zihinde var olduğunu ispat etmiyorsunuz. Aksine onun "zihnin *farz* etmesine göre" mutlak bir soyutlukla zihinde var olduğunu göstermiş oluyorsunuz. Halbuki "Soyut mâhiyet mutlak bir soyutlukla zihinde vardır" şeklinde araştırmaya konu olan önermenin doğruluğu, zihnin *farz* etmesine göre değil, *nefsü'l-emr*e mutâbık olmasına göre belirlenmektedir. Aksi takdirde zihin, "Soyut mâhiyet mutlak bir soyutlukla hâriçte vardır" şeklinde bir önermenin doğruluğunu da farz edebilir. Ancak *nefsü'l-emr*e mutâbık olmayan bir farzın herhangi bir hükmü yoktur. Buna göre soyut mâhiyetin zihindeki varlığının *nefsü'l-emrde* olduğunun gösterilmesi, yani mutlak anlamda soyutlanmışlık iddiasında *nefsü'l-emr*e mutâbakatın dikkate alınmış olması gerekir. İşte Taftazânî tespit edebildiğimiz kadarıyla "itibar etme" tartışmasında mutâbakat problemini ilk defa ortaya koyan kişi olmuştur.

Soyut mâhiyetin zihinde var olmadığını düşünen Taftazânî, zihnin sınırsız tasavvur kâbiliyetine dayanılarak verilen cevabı problemli görmüştür. Ona göre zihnin bir mâhiyeti bütün arazîlerden soyutlanmış bir şekilde itibar edebilmesi, onun soyutlanmış olmasını gerektirmez. Olsa olsa zihnin onu *nefsü'l-emr*e mutâbık olmayan bir şekilde tasavvur etmiş olduğundan söz edilebilir.[711] Taftazânî'nin bu tahlili aslında "soyut mâhiyet" kavramındaki soyutluğun mâhiyetine dair duruşunu da göstermektedir. O, Seyyid Şerif'ten farklı olarak soyut olmayı zihnin faaliyetine bağlamamış, aksine onu, "arazîlerin *nefsü'l-emr*de ilişmemiş olması" üzerinden düşünmüştür.[712] Nitekim soyut mâhiyeti tanımlarken zihnin "itibar etme" eylemini

[710] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 249.

[711] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 98.

[712] Seyyid Şerif'in düşüncesine yukarıda bir hayli temas edildi. Ancak burada onun soyutluk itibarına dair bir ifadesini de nakledebiliriz. Seyyid Şerif, mâhiyetin üç itibarını izah ederken soyutluk itibarını, "mâhiyetin arazîlerin yokluğu ile kayıtlanması" (تقييدها بعدمها) şeklinde ifade etmiştir (Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 26). Zihnin faaliyetine imada bulunan bu ifade, "mâhiyete hiçbir arazînin bitişmemesi" şeklinde az sonra Taftazânî'de göreceğimiz tefsirden ciddi bir surette

dışarıda bırakarak *bi-şarti-lâ* tabirini, mâhiyete hiçbir arazînin bitişmemesi (بشرط أن لا يقارنها شيء من العوارض) olarak tefsir etmiştir.[713] Ayrıca o, soyut olmanın mâhiyetinde farklı tefsirler olduğunun da gayet farkındadır. Nitekim yukarıdaki mutabâkat problemini ortaya koyduktan sonra *bi-şarti-lâ*'yı aklın itibar faaliyeti üzerinden tefsir eden bir itiraza cevap vermiş ve bu şekilde tefsir edilmesi takdirinde soyut mâhiyetin hâriçte var olmasının imkânsızlığının da ortadan kalkacağını söylemiştir. Çünkü akıl hâriçte arazîlerin ve müşahhısâtın iliştiği mâhiyeti bunlardan soyutmuş gibi itibar edebilir. Ona göre son tahlilde itibar tefsiri, soyut mâhiyetin zihinde var olmasını mümkün bir hâle getirebilir. Ancak aynı zamanda onun hâriçte var olmasını da mümkün kılar.[714] Taftazânî bu cevabıyla aslında zihnin itibar faaliyeti üzerinden giderek soyut mâhiyetin zihinde var olduğunu söyleyenleri ilzâm etmeye çalışmaktadır. Zira Seyid Şerif dâhil hiç kimse soyut mâhiyetin hâriçte var olduğunu iddia etmemektedir.

Taftazânî'nin bu güçlü ilzâmına Seyyid Şerif'in tahlilleri içerisinde açık bir cevaba rastlamadık. Ancak ona ait muhtemel bir cevabı mutâbakat problemi ile birlikte değerlendirmemiz gerektiği açıktır. Bu değerlendirmeye geçmeden önce iki hususu belirtmek istiyoruz. Birincisi, Seyyid Şerif'in meseledeki duruşu, Taftazânî'nin konuyla ilgili birçok hükmüne tamamen aykırıdır. Söz gelimi Taftazânî, soyutlanmışlığın hâricî arazîlerle sınırlandırılması durumunda dahi soyut mâhiyetin zihinde var olamayacağına hükmetmiştir.[715] Seyyid Şerif ise bundan tamamen farklı olarak mezkur durumda soyut mâhiyetin zihinde var olabileceğinde hiçbir şüphenin olmadığını söylemiştir.[716] İkincisi, zihin ve hâriç denilen ontolojik mekânların farklı hususiyetlere sahip olması, söz konusu ilzâmın geçerliliğini zayıflatmaktadır. Zihnin soyutlama itibarı, zihne ait bir faaliyet olduğu için soyutlamanın neticesinin zihinde kalması mümkündür. Ancak hâriç denilen vasatın

---

farklılaşmaktadır. Nitekim Siyâlkûtî de bu farklılığa temas etmiştir (Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 26). Siyâlkûtî ayrıca Seyyid Şerif'in soyutluk itibarında zikrettiği kayıtlanmanın zihnin itibarı olmadan gerçekleşemeyeceğini vurgulamıştır (c. 3, s. 27).

713 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 98.

714 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 98.

715 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 98.

716 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 28-29; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 249. Benzer bir tespit için ayrıca bk. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169.

soyutlama faaliyetinden söz edilemeyeceği gibi zihnin bir mâhiyeti hâriçte ilişen arazîlerden soyutlanmış olarak itibar etmesi durumunda bu itibarın gene zihnin içerisinde gerçekleştiğini söylemek gerekmektedir. Zihnin, hâricî arazîlerin yokluğunu itibar etmesi, mâhiyetin hâriçte soyutlanmış olarak var olmasını değil, olsa olsa zihinde soyutlanmış olarak var olmasını gerektirir.[717]

Taftazânî'nin mutâbakat eleştirisini değerlendirecek olursak *Şerhu'l-Mevâkıf* muhaşşîlerinden Çelebi ve Siyâlkûtî'nin Seyyid Şerif'i yorumlamak suretiyle bu eleştiriyi dikkate aldıklarını ve ona karşı bir cevap ürettiklerini görmekteyiz. Çelebi'ye göre Seyyid Şerif yaptığı tahlille aslında bu eleştirinin cevabına işaret etmiştir. Çelebi'nin yorumuna göre Seyyid Şerif, bir şeyin zihinde var olmasını, aklın onu herhangi bir surette tasavvur etmesiyle özdeşleştirmiştir. Buna göre aklın tasavvuru vâkıaya mutâbık olsun veya olmasın zihinde var olmanın, aklın tasavvurunun ötesinde bir anlamı bulunmamaktadır. Bu durumda soyut mâhiyet aklın *farz* etme faaliyetine konu kılınabildiği sürece vâkıaya mutâbakatın bulunmaması problem olmamaktadır.[718] Çelebi'nin bu yorumu mutâbakat eleştirisinin iltizam edilmesi üzerine kuruludur. Yani bu yoruma göre zihnin bir mâhiyeti bütün arazîlerden soyutlanmış bir şekilde itibar etmesi, velev ki bu itibar vâkıaya mutâbık olmasın, gene de onun zihinde soyutlanmış olmasını gerektirir. Zira zihinde var olma söz konusu olduğunda itibarın mutâbakatı şart değildir. Bu yorumdan yola çıkarak Taftazânî'nin soyut mâhiyetin hâriçte de var olması gerektiğine dair ilzâmına da cevap bulmak mümkündür. Şöyle ki zihin, hâriçte arazîlerin iliştiği bir mâhiyeti bunlardan soyutmuş gibi itibar edebilir. Ancak vâkıaya mutâbık olmayan bu itibar, itibar edilenin sadece zihinde var olmasını sağlar. Onun hâriçte var olması için ayrıca itibarın vâkıaya mutâbık da olması gerekir.

Gerek Taftazânî'nin eleştirisi gerekse Çelebi'nin yorumu aklın bir şeyi *tasavvur* etmesinin vâkıaya mutâbık olması gibi olmamasının da düşünülebileceğini

---

[717] Devvânî'nin buna yakın bir tahlili için bk. Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 411. Ayrıca cinsin hâricî varlıktan kat-ı nazarla itibar edilmesinin sadece akılda gerçekleştiğine dair İsfahânî'nin tespiti için bk. İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 273.

[718] Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27. Çelebi'nin bu yorumu aynıyla Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhinde de geçmektedir. Bk. Ali Kuşçu, **Şerhu Tecrîdi'l-akâid** (Devvânî'nin hâşiyeleri ile birlikte), thk. Muhammed Hüseyin ez-Zâri'î er-Rıdâyî, Kum, Râid Yayınevi, 1393, c. 1, s. 410-411.

varsaymaktadır. Halbuki bu varsayım Seyyid Şerif'in tasavvurun mâhiyetine dair düşüncesine aykırıdır. O, tasavvurların mutâbık olmamasını da mümkün gören Taftazânî'den[719] farklı olarak *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*'da tasavvurların mutâbık olmaması gibi bir durumun düşünülemeyeceğini söylemiştir. Ona göre adem-i mutâbakat aklın bir hüküm vermesi ile birlikte düşünülebilecek bir durumdur. Tasavvur formundaki suretler, ister var olan şeylerin ister yok olan şeylerin suretleri olsun, daima sureti oldukları şeylere mutâbık olurlar.[720] *Hâşiye-i Tecrîd*'te de benzer bir açıklama yapan Seyyid Şerif burada ayrıca yok olan şeyleri zikrederken bunların hem mümkünleri hem de imkânsızları kapsadığını da ifade etmiştir.[721] Seyyid Şerif'in bu duruşu, Taftazânî'nin mutabâkat eleştirisine de bir cevap olarak görülebilir. Zira bir mâhiyet tamamen soyutlanmış bir şekilde itibar edilip tasavvura konu olduktan sonra onun mutâbık olmaması düşünülemeyecektir. Tasavvurdaki suret zihinde var olan soyut mâhiyetin sureti olacaktır. Böylece Çelebi'nin yorumundaki gibi bir iltizama da ihtiyaç kalmayacaktır.

Siyâlkûtî, Çelebi'den farklı bir yol takip ederek Taftazânî'nin mutâbakat eleştirisini iltizam etmemiştir. O, Seyyid Şerif'in tasavvurların mutâbakatına dair az önce zikrettiğimiz düşüncesine uygun bir cevap ortaya koymuş ve Seyyid Şerif'i yorumlarken *nefsü'l-emr* kavramını biraz genişleterek Taftazânî'nin eleştirisini tamamen geçersiz kılmaya çalışmıştır. Ona göre zihin bir mâhiyeti bütün arazîlerden soyutlanmış bir şekilde itibar ettiğinde bu mâhiyet *nefsü'l-emrde* var olan bir mefhum olur ve *nefsü'l-emrde* var olan diğer bütün *farazî* mefhumlar gibi onun hakkında da doğru hükümlerde bulunmak mümkün hâle gelir. Örneğin onun itibarî bir mefhum olduğuna hükmedilebilir. *Nefsü'l-emrde* var olan farazî mefhumların

---

719 Taftazânî, soyut mâhiyet bahsindeki ifadelerinin dışında gerek *Şerhu'l-Makâsıd*'ın gerekse *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ*'nın ilim bahislerinde tasavvurların mutâbık olmamasını mümkün görmüştür. Bk. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 18; **Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ**, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, c. 1, s. 185.

720 Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ**, c. 1, s. 187-188.

721 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 3, s. 316. Seyyid Şerif'in her tasavvurun mutâbık olduğuna dair düşüncesi sonraki düşünürler arasında çeşitli tartışmaların başlamasına ve Devvânî gibi düşünürlerin müstakil risaleler yazmasına sebep olmuştur. Bk. Muhammet Maşuk Aktaş, "Cürcânî'ye Atfedilen *Nefsü'l-emr* Risalesinin Semerkandî'nin *el-Ma'ârif*'inden Alındığı Üzerine: Otantiklik ve İçerik Hakkında Bir Araştırma", **Nazariyat**, 8/2 (Ekim 2022): 89-116, s. 97 ve 99.

gene *nefsü'l-emrde* var olan diğer mefhumlardan farkı, onların var olmalarında itibar etme faaliyetinin aracılık etmesidir.[722]

Siyâlkûtî bu yaklaşımında Seyyid Şerif'in istidlâlini bir adım öteye taşımıştır. O artık soyut mâhiyet hakkında konuşmanın imkânı üzerinden onun zihindeki varlığı için istidlâl yapıyor değildir. Onun hedefi zihindeki varlığın *nefsü'l-emrî*liğini de göstermektir. Bunun için o, zihnin itibar etmesiyle birlikte ortaya çıkan mefhumun son tahlilde *nefsü'l-emrde* var olan bir mefhum olduğunu göstermeye çalışmış ve bunu da onun hakkında doğru yargılara sahip olmamız üzerinden desteklemiştir. Burada önemli olan husus, mefhumun farazîliğinin onun bizatihi bir mefhum olarak var olmasına engel teşkil etmemesidir. Tıpkı "hiç" olarak ifade edebileceğimiz "*lâ-şey*" (اللاشيء) kavramı gibi. Bu kavram farazî bir küllîdir. Yani *nefsü'l-emrde* hiçbir ferdi olmayan bir küllîdir. Zira hâriçte veya zihinde var olan herhangi bir şey, hiç olamaz. Çünkü o şey, bir "şey"dir, "hiç" değildir. Yani "bir şey olmayan" değildir. Ancak hiç kavramının farazîliğine rağmen "Hiç, küllî bir mefhumdur" diyebiliriz. Bu mefhumun *nefsü'l-emrde* bir ferdi olmasa da mefhumun kendisi zihinde vardır ve zihindeki varlığı *nefsü'l-emrî*dir.

Siyâlkûtî'nin zihnî varlığın *nefsü'l-emrî*liğini tahkim etmek için gündeme getirdiği doğru yargı meselesi aslında Taftazânî'nin de farkında olduğu bir husustur. Soyut mâhiyetin zihinde var olmasının imkânsızlığını ifade ederken dahi soyut mâhiyet hakkında doğru bir önerme kurduğunu o da gayet iyi bilmektedir. Hatta bu durumu bir problem olarak gündeme getirmiş ve bu problemin mutlak meçhul paradoksu ile aynı olduğunu belirtmiştir. O, paradoks için getirdiği çözümün bu probleme de bir cevap olduğunu düşünmüştür.[723] Onun paradoks çözümüne gidip baktığımızda ise temelde zat ve tasavvur ayrımı yaptığını görmekteyiz. O da Seyyid Şerif gibi itibar farklılığı ile paradoksu çözmeye çalışmakla birlikte ondan farklı bir itibar ortaya koymuştur. Seyyid Şerif bir hükmün içeriğinin mutlak anlamda meçhul olan bir şeye bağlanmasını, "onun *mutlak meçhullük* vasfı ile *farazî* olarak muttasıf olması" şeklinde bir itibar üzerinden açıklarken Taftazânî farazîlik meselesine hiç girmeden bunu çok daha yalın bir husus olarak "zat" itibarı üzerinden ifade etmiştir.

[722] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 27.
[723] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 98.

Ona göre mutlak meçhul, zatı itibariyle kendisi hakkında hüküm verilmesi imkânsız olan bir şey iken tasavvur ediliyor olması itibariyle kendisi hakkında hüküm verilebiliyor olan bir şeydir.[724] Taftazânî'nin bu çözümünü soyut mâhiyet hakkında kurduğu "Soyut mâhiyetin zihinde var olması imkânsızdır"[725] gibi bir yargıya uyguladığımız zaman şöyle bir sonuca ulaşırız: Soyut mâhiyetin zihinde var olması zatı itibariyle imkânsızdır, ancak bizim onun hakkında bu hükmü verebilmemiz onun tasavvur ediliyor olması itibariyledir. Buna göre soyut mâhiyet, birinci itibara göre zatı olan, ikinci itibara göre de tasavvur edilebilen bir şey olmaktadır. Soyut mâhiyetin hâriçte de zihinde de var olmasının imkânsız olduğuna hükmetmekle birlikte[726] onun bir zatı olduğundan bahsetmek, Siyâlkûtî'nin yukarıdaki "*nefsü'l-emrî* mefhum" tahlilinden farklı bir düşünce ise bunun izaha ihtiyacı vardır. Bu ciheti hiç gündeme getirmeyip tasavvur itibarına yönelmemiz takdirinde ise Taftazânî'nin soyut mâhiyetin tasavvur edildiğini söylemekle birlikte onun zihinde var olmadığında ısrar etmesini, onun tasavvurla zihnî varlık arasında bir istilzâm görmemesi üzerinden açıklayabiliriz. Ancak o, başka bir bağlamda bir şey hakkında hüküm vermenin onun tasavvurunu gerektirdiğini ve bu tasavvurun da zihnî varlık (*sübût*) olduğunu söylemiştir.[727] Ayrıca mutlak ma'dûm paradoksunu çözerken mutlak ma'dûmun tasavvur edilmesi itibariyle var (*sâbit*) olduğunu ifade etmiştir.[728] Keza aklın kendi yokluğunu dahi tasavvur edebildiğini izah ettiğinde bu tasavvurun varlığı (*sübût* ve *vücûd*) gerektirdiğini belirtmiştir.[729] Dolayısıyla Taftazânî'nin zat-tasavvur ayrımının hem mutlak meçhul paradoksunun çözümünde hem de soyut mâhiyet hakkında doğru yargılarda bulunma probleminde ne kadar başarılı olduğu başlı başına bir tartışma konusudur. Öbür yandan Seyyid Şerif hem paradoksun çözümünde hem de soyut mâhiyetin zihnî varlığında farazîlik ve itibar meselesi üzerinden daha insicamlı bir tablo ortaya koymuştur. Onun soyut mâhiyet tartışmasında Taftazânî'den ayrıldığı birçok husus arasında belki de en dikkat çekeni paradoksla ilgili duruşu olmuştur. Zihnin tasavvur kâbiliyetinin sınırsızlığını kabul

[724] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 92.
[725] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 98.
[726] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 98.
[727] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 94.
[728] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 92.
[729] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 93.

etmekle birlikte bu hususun soyut mâhiyetin zihinde var olduğuna delil olamayacağını düşünen Taftazânî,[730] paradoks için getirdiği çözümü tahlillerine gelen bir işkâli def etmek için kullanırken Seyyid Şerif kendi çözümünü soyut mâhiyetin zihinde var olduğunu desteklemek için seferber etmiştir. Bu da paradoksun soyut mâhiyet tartışması için aslında bir üst çatı olduğuna dair tespitimizi teyit etmektedir.

Seyyid Şerif'in soyut mâhiyet tartışmasını mutlak ma'dûm ve mutlak meçhul olmak üzere iki paradoksun bağlamına taşıması, bu tartışmanın tarihî süreçte geçirdiği dönüşüm açısından da dikkat çekicidir. Zira İbn Sînâ'da Platon'un idealarına yönelik eleştiriler bağlamında zuhûra gelen bu tartışma önce Fahreddin er-Râzî'nin *Mebâhis*'inde bu bağlamdan uzaklaştırılmış, ardından gene Râzî'nin *Mülahhas*'taki İbn Sînâ eleştirileri üzerinden yepyeni bir yolculuğa başlamıştır. Hem zihnî varlığa hem de aklî idrakin soyutluğuna yönelen bu eleştiriler, soyut mâhiyetin İbn Sînâ'nın düşündüğünün aksine zihinde dahi var olamayacağını iddia ederken bu eleştirileri kısmen kabul eden Kâtibî çizgisi, soyutluğun kapsamından zihnî arazîleri çıkarmak suretiyle mâhiyetin zihindeki soyutluğunu korumaya çalışmıştır. Bu çizginin Râzî karşısında verdiği tavize de razı olmayan başka bir grup düşünür içinse mesele artık zihnî varlığın dahi mutlak soyutluğa aykırı olmadığını göstermek olmuştur. Zihnin tasavvur kâbiliyetinin sınırsız olduğunu düşünen ve İbn Sînâ'nın görüşünü bir tevile gitmeden benimseyen Tûsî'den sonra Îcî, zihnî varlığın zihnî bir arazî olmasını sorgulayarak mutlak soyutluğun zihnin itibar faaliyeti ile mümkün olduğunu düşünmüştür. Îcî'den sonra bu imkânın *nefsü'l-emrî*liğini problemli bulan Taftazânî ise her ne kadar çoğu müteahhir kelamcı gibi birçok İbn Sînâcı kuramı kabul etse de soyut mâhiyetin zihinde var olamayacağına kâil olarak Fahreddin er-Râzî'nin tarafında yer almıştır. Bu tutum soyut mâhiyet tartışmasıyla ilgili kavram haritasının da zamanla bir hayli değiştiğini gösterir. Nitekim bu değişimin Seyyid Şerif halkasında mesele artık zihnî varlık ve mücerret nefis tartışmalarını aşmış ve mühim paradoksların kavram ağlarıyla buluşmuştur. Bu süreçte sadece kavramlar arası bağıntılar yeniden organize olmamıştır. Ayrıca kavramların kendi içerikleri de

[730] Taftazânî'nin zihnin tasavvur kâbiliyetine dair açıklamaları ve bazı farazî mefhumların tasavvuruna dair değerlendirmeleri için bk. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 93.

çeşitli *delâlet kaymaları*na uğramıştır. Örneğin Seyyid Şerif halkasının bir düşünürü olarak Siyâlkûtî *nefsü'l-emr* kavramının kapsamına farazî mefhumları da dâhil ettiğinde aslında bu kavramı bir miktar genişleterek bunu yapmıştır. Nitekim o, soyut mâhiyetin, zihinde var olmasına rağmen zihnî varlık dâhil bütün arazîlerden soyutlanmış bir şekilde itibar edilmesini, hatta bu itibarın kendisinden dahi soyutlanmışlığını, "*nefsü'l-emrde* var olma tarzlarından bir tarz" (نحوٌ من أنحاء الوجود في نفس الأمر) olarak değerlendirmiş ve bu düşünceyi Devvânî'ye isnat etmiştir.[731]

Kendisine *nefsü'l-emrde* bir yer bulan soyutlanmışlığın Siyâlkûtî'de ulaştığı bu seviye de soyut mâhiyet tartışmasının dönüşümü açısından manidardır. Zira İbn Sînâ'nın aklî idrâkin soyutluğuna dair düşüncesi her ne kadar Râzî eleştirileriyle karşılaşsa da bu eleştirilerle hesaplaşmanın neticesinde belki de İbn Sînâ'nın da hiç düşünmediği seviyede radikal bir soyutluk fikrine ulaşılmıştır. Keza bu hesaplaşma sürecinde İbn Sînâcı itibar kavramı da radikalleşmiştir. Soyut mâhiyet, İbn Sînâ'nın üç itibar teorisinde zaten mâhiyetin bir itibarı iken onun hakkında konuşmanın imkânına dair problemlere gelindiğinde artık bu itibarın da farklı itibarları söz konusu edilmeye başlanmıştır. Bahusus Seyyid Şerif'in paradoksları tartışmaya bağlamasıyla birlikte itibar farklılıkları daha da önem kazanmıştır. Hatta Siyâlkûtî, Seyyid Şerif'in zat ve mefhum itibarlarını dahi farklı itibarlar üzerinden tahlil ederek bizi üç mertebeli bir itibar dünyasına dâhil etmiştir.[732]

Soyut mâhiyet tartışması elbette ki Siyâlkûtî ile bitmemiştir. *Şerhu'l-Mevâkıf* geleneği içerisinde tartışmanın Siyâlkûtî'den sonra gelen ismi olarak Mir Zâhid, bütün bu tahlil edilen süreci yeniden düşünmeye sevk edecek incelemelerde bulunmuş ve meseleyi tekrar Taftazânî'nin düşüncesine yaklaştırmıştır. Ona göre soyut mâhiyet ne zihinde ne hariçte ne de *nefsü'l-emr*in üçüncü yurdu olan *mülâhaza* zarfında vardır.[733] Onun tasavvuru da varlığı da farazîdir. Zira onun bir hakikati yoktur. Hakikati olmayanın tasavvuru da varlığı da imkânsızdır.[734] Mir Zâhid'in bu

---

731 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 47.

732 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 28.

733 Mir Zâhid'in bahsettiği mülâhaza zarfına dair kısa bir anlatı için biraz sonra gelen "Zihin, Hâriç ve *Nefsü'l-emr*" başlığına (**3.4**) bakınız.

734 Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 67. Mir Zâhid, "mâhiyetin soyut bir şekilde itibar edilmesi" (اعتبار الماهية مجردةً) ile "soyut mâhiyetin itibar edilmesi" (اعتبار الماهية المجردة) arasında bir ayrıma gitmektedir. O, yukarıdaki hükümleri verirken bunu soyut kavramının sıfat olarak

tespitleri umûr-ı âmmenin birçok bahsindeki sıradışı incelemelerinin neticesi olarak sahneye çıkmaktadır. Bu incelemeler müstakil bir çalışmada ele alınmadan mezkur tespitler hakkında dikkate alınır tahlillerde bulunmak mümkün değildir. Biz ise burada sadece bu dikkat çekici açılımlara temas ederek soyut mâhiyet tartışmasının *Şerhu'l-Mevâkıf* geleneği içerisinde ne kadar zengin imkânlar barındırdığına işâret etmek istedik. Bu tartışma İbn Sînâ'dan Mir Zâhid'e gelene kadarki kronolojik çizgi üzerinde ilerlerken kabul veya red cihetinden görüşlerin her iki tarafına da sürekli gidip gelerek büyük bir zikzak çizmiş, ancak uğradığı hemen her durakta yeni bir hüviyet kesbederek varlığını sürdürmüştür. Tabi bütün bu tahlil gerçekten ortada ciddi bir ihtilafın olduğunu varsaymaktadır. Tartışmada ele aldığımız son halka olan Mir Zâhid'e göre ise son tahlilde ihtilaf lafzîdir![735] İşte bu durumda ihtilafın lafzî olarak değerlendirilmesi olgusunun kendisine yönelmek ve bizatihi bu olgunun hermenötiğini yapmak şart olmaktadır.[736]

3.4. Zihin, Hâriç ve *Nefsü'l-emr*

Mâhiyetlerin varlığından bahsetmek yukarıdaki incelemelerde de görüldüğü üzere onların zihinde, hâriçte ve/veya *nefsü'l-emrde* var olduklarını söylemek şeklinde tezâhür etmektedir. Peki mâhiyetlerin bu üç ontolojik mekânda var olmaları ne anlama gelmektedir? Bir mâhiyetin bu mekânların hepsinde birden bulunması yahut sadece birinde bulunması mümkün müdür? Ya da herhangi ikisinde bulunması söz konusu edilebilir mi? Bu mekânların birbirleriyle ilişkileri nasıldır? Seyyid Şerif bu tür soruların cevaplarını farklı eserlerinde ve muhtelif bağlamlarda kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Hatta kendisinden önceki düşünürlere kıyasla onun bu hususları

---

eklendiği "soyut mâhiyet" (الماهية المجردة) hakkında yapmaktadır. Ona göre Seyyid Şerif'in tahlilleri az önce zikrettiğimiz ayrımdaki birinci duruma göre yapılmıştır.

735 Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 65.

736 Elbette bu hermenötiği burada yapmayacağız. Ancak bu hermenötiği yapmak, düşünce tarih yazımının usulü açısından zaruri görünmektedir. Zira "lafzî ihtilaf" kavramı hem kadim literatürün hem de çağdaş düşünce tarih yazımının başat kavramlarından biridir. Bir meselenin aynılığının imkânı ve mahall-i nizânın ideal bir tahrîrinin imkânı gibi incelemeler de lafzî ihtilaf olgusuyla doğrudan bağlantılı olan hermenötik soruşturmalardır. Zira hem meselelerin hem de tartışmaların kendileri de tamamen metinler üzerinden var olmaktadırlar. Onların varoluş tarzları ve aynılık-farklılık ayrımına hangi kriterlerle tâbi olacakları elbette ki metnin ne olduğu ile ilgilenen hermenötiğin vazifesidir. Bu çalışmada biz lafzî ihtilaf olgusunun hermenötiğini yapmayacak olmakla birlikte "lafzî ihtilaf" kavramının temel anlamlarını göstermeyi ihmal etmemeye çalıştık. İleride "Mâhiyetlerin Mec'ûliyeti Sorunu" isimli başlığın (**3.6**) sonlarında bu kavramın literatürde kullanılan üç temel anlamını izah edeceğiz.

en ayrıntılı biçimde inceleyen düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda biz de bu başlıkta onun incelemelerini mâhiyet sorunuyla irtibatı ölçüsünde ele almaya çalışacağız.[737]

Seyyid Şerif bir mâhiyetin hâriçte var olmasının en temel anlamını zihnî varlık bağlamında ortaya koymuştur.[738] Ona göre hâriçte var olmak, bir mâhiyetin kendine özgü durumlarının ortaya çıkmasını sağlayan ve onun hususi etkilerine kaynaklık eden varlık zeminidir. Zihinde var olmak ise bu hususların görülmediği varlık zeminidir. Seyyid Şerif bu iki var olma tarzını ateş örneği üzerinden açıklamaktadır. Ateşin mâhiyeti yakma ve aydınlatma gibi kendine özgü etkilere sahiptir. Bu mâhiyet hâriçte var olduğunda bu hususi etkiler ortaya çıkar. Ancak bu mâhiyet zihinde var olduğu zaman bu etkiler görülmez.[739]

Seyyid Şerif hâriçte var olmayı üç farklı kavramla ifade etmiştir: *hâricî* varlık, *aynî* varlık ve *asîl* varlık (وجود أصيل). Bunların mukâbilinde zihinde var olma

---

[737] Seyyid Şerif'in zihin, hâriç ve *nefsü'l-emr* kavramlarına dair düşüncesini farklı bağlamlarda ele alan bazı çalışmalar için bk. Kaş, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık", s. 160-168 ve 213-216; Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 228-232; Moiz Hasan, "Foundations of Science in Post-Classical Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī's (d. 1413) Project", **Basılmamış Doktora Tezi**, Indiana, University of Notre Dame, 2017, s. 179-212; İhsan Fazlıoğlu, "Seyyid Şerif'in *Nefsü'l-emr* Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneği", **İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 163-196; Hasan, atıf yaptığımız çalışmasında "Risâle fî tahkîki nefsi'l-emr" isimli risalenin Seyyid Şerif'e ait olduğunu düşünerek (s. 180) ve bu risaleden de istifade ederek Seyyid Şerif'in düşüncesini tasvir etmeye çalışmıştır. Ancak Muhammet Maşuk Aktaş bu risalenin Seyyid Şerif'e ait olmadığını göstermiştir (Aktaş, "Cürcânî'ye Atfedilen *Nefsü'l-emr* Risalesinin Semerkandî'nin *el-Ma'ârif*'inden Alındığı Üzerine: Otantiklik ve İçerik Hakkında Bir Araştırma", s. 89-116). Aktaş'a göre bu risalenin muhtevası her ne kadar Seyyid Şerif'in görüşleriyle çelişmese de onun *nefsü'l-emr* anlayışını yansıtmada yeterli değildir (s. 96 ve 102). Bu sebeple Hasan'ın çalışması her ne kadar bu risale dışında Seyyid Şerif'in *Hâşiye-i Tecrîd*'i ve *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'ını da dikkate almış olsa da mezkur risale üzerinden yapılan tahliller söz konusu olduğunda ihtiyatla yaklaşılması gereken bir çalışma olmaktadır. Nitekim Aktaş başka bir çalışmasında risalenin yanlış isnadından dolayı Hasan'ın Seyyid Şerif okumasının teorik boşluklar ve tutarsız yorumlar barındırdığını söylemiştir (Muhammet Maşuk Aktaş, "Nasîrüddîn Et-Tûsî'de Nefsü'l-emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021, s. 8-9). Biz de bu başlıktaki incelemelerimizde mezkur risaleyi dikkate almayacağız.

[738] Burada küllî bir mâhiyetin hâriçte var olmasını söz konusu ettiğimiz zaman Seyyid Şerif açısından bu, o mâhiyetin hâriçteki fertleri üzerinden var olması anlamına gelmektedir. Zira tümeller bahsinde (**3.2**) ele alındığı üzere Seyyid Şerif'e göre hâriçte sadece şahıslar vardır. Küllî mefhumlar ise bunlardan *intizâ'* yolu ile elde edilir.

[739] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 169-170; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 85. Mâhiyetin kendine özgü durum ve etkilerinin (الأحكام والآثار) ne anlama geldiğine dair ayrıntılı bir izah ve değerlendirme için bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 169-170.

için de üç kavram kullanmıştır: *zihnî* varlık, *gölge* varlık (وجود ظِلِّي)[740] ve *asîl olmayan* varlık.[741] Zihnî varlık için ayrıca *ilmî* varlık (وجود عِلْمِي) kavramını da kullanan[742] Seyyid Şerif'e göre zihnî varlık ancak idrak yetilerinde (القوى الدرَّاكة)[743] tasavvur edilebilecek bir varlık tarzıdır. Buna göre hâricî varlık da sadece idrak yetilerinin hâricinde bulunmayı ifade etmekte ve hâriç denilen ontolojik mekân, zihin denilen ontolojik mekânın tam olarak karşısına yerleşmiş olmaktadır.[744] Bununla birlikte Seyyid Şerif'e göre hâricî varlığa sahip bir mâhiyet zihnin idrakine konu olduğunda bu mâhiyetin bizatihi kendisi zihnî varlığa sahip olur. Yani her ne kadar hâriç ile zihin iki karşıt varlık sahası olsa da bir mâhiyet bizatihi kendisi olarak aynı anda hem hâricî varlığa hem de zihnî varlığa sahip olabilir. Hatta bu iki varlık tarzı

---

740 Burada "zıllî" (ظِلِّي) ifadesi, "gölge" anlamındaki "zıll" (ظِلّ) kelimesinin nispet *yâ*'sı almış hâlidir. İfadeyi Türkçe'de "gölgemsi" olarak karşılamak gayet uygun gözükmektedir. Ancak kanaatimizce ondan daha uygunu doğrudan "gölge" kelimesi ile karşılamaktır. Zira Türkçe'de bu kelime "gölge yazar" tabirinde olduğu gibi sıfatlaşmış bir formda da kullanılabilmektedir. "Zıllî vücûd" ile kastedilen de "gölge varlık" ifadesinde hissedilen "gölge gibi olan varlık" şeklinde bir anlamdır. Hatta Siyâlkûtî'nin ifade kullanımına göre gidersek bu açıklayıcı ifadeden "gibi" kelimesini çıkarıp "gölge olan varlık" dahi diyebiliriz. Zira o, "asîl" kavramını açıklarken hâricî varlık için "Gölge değildir" şeklinde bir açıklama yapmış ve bu açıklamada "zıllî" kelimesindeki nispet *yâ*'sını kullanmayarak doğrudan "zıll" (gölge) demiştir (Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 169). Buna göre zihnî varlık da "gölge olan varlık", yani "gölge varlık" olmaktadır (Alper ve Kaş, "zıllî vücûd" ifadesi için "gölge varlık" karşılığını tercih etmişlerdir. Bk. Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul, Klasik Yay., İkinci Basım, 2004, s. 27-28; Kaş, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık", s. 196, 199, 214, 236, 240). "Zıllî vücûd" için "gölgesel varlık" kullanımı ise kanaatimizce Türkçe'nin zevk-i selîmine uygun düşmemektedir. Bunun dışında gölge kelimesi ile alakalı olarak şu tembihi de eklememiz yerinde olacaktır: Gölge kelimesi burada *eşbâh/misâl* görüşünü yansıtıyor değildir. Çoğul formdaki *eşbâh* (أشباح) kelimesinin tekil hâli olarak *şebah* (شبح) kelimesi de gölge anlamına gelmekte ve bazen eşbâh görüşü gölge kelimesi ile karşılanmaktadır. Ancak zihnî varlık bahsinde (**3.5**) göreceğimiz üzere zihnî varlığı kabul eden Seyyid Şerif eşbâh görüşünü reddetmektedir (Murat Kaş'ın "zıllî vücûd" için kullanılan gölge kelimesinin eşbâh görüşüyle karıştırılmaması gerektiğine dair açıklamaları için bk. Kaş, **a.g.e.**, s. 199 ve 236).

741 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 169-170; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 85; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 73. Bu kavramların sözlük anlamlarıyla münâsebeti için bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 169. Zihin, hâriç, zihnî varlık ve hâricî varlık kavramlarının anlam ve kullanımlarına dair daha ayrıntılı açıklamalar için bk. Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 26-28; Murat Kaş, "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", **İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 1/Sayı: 1, Aralık 2014, s. 58-87; "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", **Nazariyat**, 4/3 (Ekim 2018): 49-81, s. 53-54.

742 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 85.

743 "Yeti" olarak karşıladığımız "kuvve" kelimesi Seyyid Şerif'in terminolojisinde hem insan zihnini hem de semâvî akılları (المبادئ العالية) kapsamaktadır. Seyyid Şerif'e göre düşünürler zihin kavramını da bu genişlikte kullanabilmektedirler. Bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 85.

744 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201. Seyyid Şerif'e göre zihinde var olan bir mâhiyet zihinde var olması itibariyle düşünüldüğünde kesinlikle hâriçte var olamaz (Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 7).

mâhiyetin lâzımları açısından da ortak bir durumu paylaşırlar. Mâhiyetin lâzımları her iki varlık tarzında da ortaya çıkar. Ancak mâhiyetin değil de haricî varlığın yahut zihnî varlığın lâzımları ise sadece kendi varlık sahalarında ortaya çıkar.[745] Bu durumu Seyyid Şerif'in verdiği şu örnek üzerinden izah edebiliriz. Sıcaklığın mâhiyeti zihinde var olduğunda hâricî varlığın lâzımları bu varlık sahasında söz konusu olmaz. Örneğin sıcaklığın yerleştiği mahallin sıcaklıkla muttasıf olması ve sıcaklığın soğuklukla zıt bir ilişki içerisinde olması gibi durumlar hâricî varlığın lâzımlardır. Sıcaklık mâhiyeti zihinde bulunduğu zaman bu durumlara sahip olmaz. Çünkü bu durumlar zihnî varlığın lâzımları olmadığı gibi mâhiyetin lâzımları da değildir.[746] Öbür yandan küllîlik gibi bir lâzım, sıcaklık mâhiyetinin zihnî bir lâzımıdır. Bu lâzım mâhiyetin hâriçte var olması sırasında onunla birlikte hâriçte ortaya çıkmaz, sadece onun zihnî varlığında ortaya çıkar. Mâhiyetin lâzımı için de gene Seyyid Şerif'in verdiği "çift olma" örneğini düşünebiliriz. Dört sayısının mâhiyeti için çift olma, mâhiyetin lâzımı türünde bir arazîdir. Dördün mâhiyeti, zihnî veya hâricî varlıktan hangi birisiyle var olursa olsun çift olma lâzımı ile muttasıf olur.[747] Özetle, mâhiyetin bulunuşu açısından hâricî varlık ve zihnî varlığın her birinin kendine özgü durumları olduğu gibi bunların mâhiyetin kendisinden kaynaklanan ortak durumları da vardır. Seyyid Şerif ortak olmayan durumların mâhiyetten değil de varlık tarzlarından kaynaklandığını Kutbuddin er-Râzî'den naklettiği şu veciz cümleyle ifade etmektedir: *"Şeyler hâriçte zat ('ayn), zihinde suret olurlar"*.[748]

---

[745] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 86; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 8. Üç lâzım türüne dair ayrıntılar için mâhiyetin arazîlerden ayrışması bahsine (**1.2.2**) bakınız.

[746] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 86; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 182.

[747] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 47.

[748] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 170; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 73. Seyyid Şerif mezkur cümleyi *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta kıymetli bir düşünürün (بعض الأفاضل) sözü olarak nakletmiştir. Bu düşünür Kutbuddin er-Râzî'dir (Kaş, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık", s. 197; Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 186). Râzî bu cümleyi *Muhâkemât*'ta kendi veciz tabiri olarak sunmuştur (Kutbüddin er-Râzî, **el-Muhâkemât**, c. 2, s. 163). Ebu'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) de *el-Külliyyât*'ta cümleyi Kutbüddin er-Râzî'ye (*sâhibu'l-Muhâkemât*) isnat etmiştir (bk. Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, **el-Külliyyât**, thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısrî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2012, s. 381). Ancak *Hâşiye-i Tecrîd*'in bir *minhüvât* kaydında bu cümle Seyyid Şerif'in veciz bir ifadesi olarak sunulmaktadır (Cürcânî, **Minhüvât alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, c. 2, s. 86). Bu durum *minhüvât* kayıtlarındaki ifadelerin isnadında ihtiyatlı olmak gerektiğini göstermektedir. Ayrıca Kutbuddin er-Râzî'nin bu cümlesi eşbâh görüşüne aykırı görünmektedir. Nitekim Seyyid Şerif onu, eşbâh görüşüne aykırı olan

Mâhiyetlerin *nefsü'l-emrde* var olmasının anlamı ise zihin ve hârice nazaran daha girift bir mevzudur.[749] Seyyid Şerif hem *nefsü'l-emr* kavramını hem de *nefsü'l-emrde* var olmanın anlamını *Hâşiye-i Tecrîd*'te doğruluk problemi bağlamında ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Ona göre *nefsü'l-emr* terkibindeki *el-emr* kelimesi ile kastedilen, *şey*in kendisidir. Bu terkip ise "bir şeyin haddizatında kendisi" anlamına gelmektedir. Buna göre "Bu şey *nefsü'l-emrde* mevcuttur" denildiğinde bunun anlamı o şeyin haddizatında mevcut olmasıdır. Bir şeyin haddizatında mevcut olmasının anlamı ise onun varlığının herhangi bir düşünce ve itibara yahut herhangi bir varsayıma bağlı olmamasıdır. O halde *nefsü'l-emrde* var olan bir şey bütün itibar ve varsayımlardan sarf-ı nazar edildiğinde gene de var olmaya devam eder.[750]

özdeşlik görüşünü izah bağlamında dile getirmekte, Siyâlkûtî de Seyyid Şerif'in bu cümleyi zikrettiği bağlamdaki temel düşüncenin eşbâh görüşüne aykırı olduğuna tembihte bulunmaktadır (Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 170). Kutbuddin er-Râzî'nin mezkur cümleyi ortaya koyduğu bağlamdaki açıklamalarının zâhiri de özdeşlik görüşünü takrir olarak görülebilir. Bununla birlikte Seyyid Şerif, Kutbuddin er-Râzî'nin *Tahkîku'l-külliyyât* isimli risalesinde suret üzerine yaptığı analizleri *Hâşiyetü'l-Metâli"*de naklettikten sonra bu analizlerin eşbâh görüşü üzerine bina edildiğini söylemiştir (Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 194-196). Bu tearuz Kutbüddin er-Râzî'nin gerçekten eşbâh görüşünü benimseyip benimsemediğini incelemeyi gerektirmektedir. Nitekim Koca da Kutbüddin er-Râzî'nin eşbâh görüşünü savunduğu iddiasının tartışmaya açık olduğunu belirtirken Erdinç onun özdeşlik görüşüne kâil olduğunu ifade etmiştir (Koca, **a.g.e.**, s. 175 (dipnot); Ziya Erdinç, "Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", **Basılmamış Doktora Tezi**, Sakarya, Sakarya Üniversitesi SBE, 2019, s. 142-143). Kutbüddin er-Râzî'nin mezkur cümlesinin Arapçası şu şekildedir:

الأشياء في الخارج أعيان، وفي الذهن صور.

[749] *Nefsü'l-emr* meselesinin mantık, ontoloji ve epistemoloji açısından ele alındığı bütünlüklü bir çalışma için bk. Hasan Spiker, **Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth**, Abu Dhabi, Tabah Foundation, 2021. Metafizik-mantık ilişkisi bağlamında *nefsü'l-emr* problemini inceleyen mühim bir çalışma olarak bk. Aktaş, "Nasîrüddîn Et-Tûsî'de Nefsü'l-emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme". *Nefsü'l-emr* tartışmalarının 13. yy. sonrasında nasıl alımlandığına dair bir çalışma için bk. Murat Kaş, "Apprehension and Existence, Appearance and Reality: The Reception of *Nafs al-amr* Debates after the 13th Century", **Ilahiyat Studies**, 12, no 1 (2021): 7-39. Meseleyle ilgili son yıllarda yapılmış diğer bazı tez çalışmaları içinse bk. Ahmet Karagöz, "İsmail Gelenbevî'de Nefsü'l-emr", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi SBE, 2020; Muhammet Kanatlı, "Nasîruddin Tûsî Felsefesinde Nefsü'l-emr", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi SBE, 2021; *Nefsü'l-emr* üzerine yazılmış üç risalenin metni ve konuya dair Arapça bir giriş çalışması için bk. Saîd Fûde, **Selâsü resâil fî nefsi'l-emr**, thk. Saîd Fûde, Amman, Aslein Studies and Publications, 2017. Mevzuyla ilgili Farsça yazılmış kapsamlı bir çalışma için bk. Muhammed Ali Erdistanî, **Nefsü'l-emr der Felsefe-i İslâmî**, Tahran, Sâzmân-i İntişârât-i Pejûheşgâh, 1392. *Nefsü'l-emr* konusu ile ilgili kaynaklar ve bu kaynakların niteliği üzerine yapılmış bir değerlendirme için bk. Aktaş, "Nasîrüddîn Et-Tûsî'de Nefsü'l-emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme", s. 7-9.

[750] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 212; **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, s. 124-125. Seyyid Şerif "*nefsü'l-emrde*" ifadesi yerine birçok yerde *haddizatında* (في حدّ ذاته) tabirini de kullanmaktadır (Örnek olarak bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 69, 179; c. 3, s. 53, 69, 88, 115; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 329). Keza *haddinefsinde* (في حدّ نفسه) ifadesi de bu anlamda kullandığı tabirlerdendir (Örnek olarak bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 89; c. 6, s.

Örneğin güneşin doğuşu ile gündüzün varlığı arasındaki mülâzemet haddizatında tahakkuk eden bir şeydir. Bu mülâzemet herhangi bir kimse tarafından varsayılsın veya varsayılmasın yahut bu mülâzemeti düşünen bir kimse bulunsun veya bulunmasın farketmez, mülâzemet *nefsü'l-emrde* vardır.[751]

Nefsü'l-emrî varlığın zihnin itibarlarına karşı bağımsızlığı onun zihnî varlıktan kopmasının her durumda mümkün olduğunu akla getirebilir. Ancak durum böyle değildir. *Nefsü'l-emrî* varlığın zihnî varlığa bağımlı olduğu durumlar da vardır. Zira bir mâhiyetin *nefsü'l-emrde* var olması onun zihin ve hâriçten bağımsız bir şekilde üçüncü bir varlık zarfında bulunması anlamına gelmemektedir. *Nefsü'l-emr*, zihni de hârici de kuşatan, daha doğrusu zihin ve/veya hâriç olarak tezâhür eden bir varlık zarfıdır.[752] Bu zarfın mâhiyetini ve diğer iki zarfla olan ilişkisini daha iyi anlayabilmek için Seyyid Şerif'in bu zarflar arasındaki nispetlere dair tespitlerini örnekler üzerinden görmemiz gerekir.

Seyyid Şerif iki temel nispet ortaya koymuştur:

1. *Nefsü'l-emr* hâriçten mutlak manada daha geneldir (*umûm-husûs-mutlak*).
2. *Nefsü'l-emr* zihinden kısmî olarak daha geneldir (*umûm-husûs-min-vech*).[753]

Birinci nispete göre hâriçte var olan her şey *nefsü'l-emrde* de vardır. Ancak *nefsü'l-emrde* var olan her şeyin hâriçte de var olduğu söylenemez. *Nefsü'l-emrde* var olan bazı şeyler hâriçte yoktur. Örneğin insan *nefsü'l-emrde* mümkün bir varlıktır. İnsan mâhiyeti için imkân vasfı *nefsü'l-emrde* var olan bir şey olmakla birlikte bu vasıf hâriçte var olan bir şey değildir.[754] Keza yukarıda *nefsü'l-emr* için verdiğimiz mülâzemet örneği de böyledir. Güneşin doğuşu ile gündüzün varlığı

35; c. 7, s. 255; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 78, 80, 81, 288, 329). Seyyid Şerif *Ta'rîfât*'ta *nefsü'l-emr* için bir hayli farklı bir tanımlama vermiştir. Genelde muhtelif kaynaklardan yapılan nakillerle oluşturulmuş bu eserde *nefsü'l-emr*, bütün şeylerin suretlerini hâvi olan zatî ilim olarak ifade edilmiştir. Bk. Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 108.

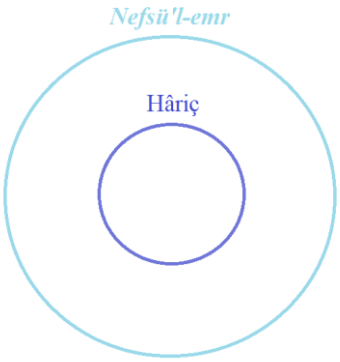
751 Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 212.

752 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201 ve 85; **Minhüvât alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, c. 2, s. 78.

753 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201 ve 288; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 212; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 159-161.

754 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 172; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 200.

arasındaki mülâzemet *nefsü'l-emrde* var olmakla birlikte hâriçte var değildir. *Nefsü'l-emr* ile hâriç arasındaki nispeti şu şekilde tasvir edebiliriz:

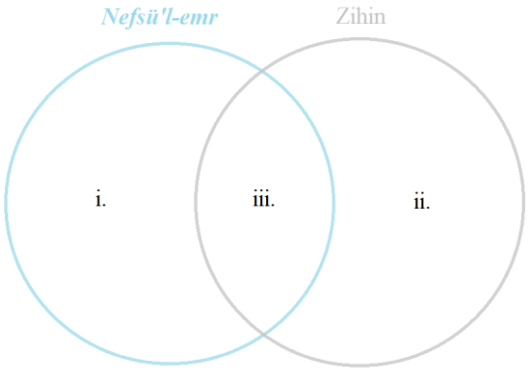


Şekil 3.1: *Nefsü'l-emr* ile hâriç arasındaki nispet

İkinci nispete göre ise *nefsü'l-emrde* var olan şeylerin bir kısmı zihinde var olmadığı gibi zihinde var olan şeylerin bir kısmı da *nefsü'l-emrde* var değildir. Bununla birlikte hem zihinde hem *nefsü'l-emrde* var olan şeyler de vardır. Dolayısıyla bu nispete göre herhangi bir şey için şu üç durumdan biri söz konusudur:

i. Sadece *nefsü'l-emrde* vardır.
ii. Sadece zihinde vardır.
iii. Hem zihinde hem *nefsü'l-emrde* vardır.

Bu durumları ikinci nispeti temsil eden şu şekilde gösterebiliriz:



Şekil 3.2: *Nefsü'l-emr* ile zihin arasındaki nispet

Birinci duruma örnek olarak zihnin tasavvuruna hiçbir şekilde konu olmamış varlıklar gösterilebilir. Mesela denizin derinliklerindeki kimi nesneler *nefsü'l-emrde* var olmakla birlikte zihnî varlığa sahip değillerdir. İkinci durum için Seyyid Şerif

beşin çift olmasını örnek olarak vermektedir. Beşin çift olduğunu düşünen bir kimsenin bu düşüncesi her ne kadar *nefsü'l-emr*e mutâbık olmasa da beşin çift olması zihinde vardır.[755] Bütün yanlış hükümleri bu durumda görmek mümkündür.[756] Üçüncü durumun örneği ise dördün çift olmasıdır. Dört sayısı hem zihinde hem *nefsü'l-emrde* çifttir.[757] Bu tahlillere göre zihinde var olan şeylerin bir kısmı *nefsü'l-emrî* bir varlığa sahip iken bir kısmı böyle değildir. Seyyid Şerif birinci kısımdaki zihnî varlıkların *hakikî zihnî*, ikinci kısımdakilerinse *farazî zihnî* olarak isimlendirildiklerini söylemiştir.[758]

Seyyid Şerif zihin ile hâriç arasındaki nispeti ele aldığımız bu bağlamda açıklamasa da onun zihin ve hârice dair temel açıklamaları ve verdiği iki nispet üzerinden bunu ortaya çıkarmak mümkündür. Şöyle ki sıcaklık gibi hem zihinde hem hâriçte var olan şeylerden bahsedebildiğimiz gibi küllîlik gibi sadece zihinde var olan şeyleri de söz konusu edebiliyoruz. Ayrıca ikinci nispetin birinci durumunda da gördüğümüz üzere zihnin tasavurruna konu olmamış hâricî varlıkları da düşünmek mümkündür. Buna göre herhangi bir şey zihin ve hâriç açısından şu üç durumdan birinde bulunmaktadır:

i. Sadece hâriçte vardır.
ii. Sadece zihinde vardır.
iii. Hem hâriçte hem zihinde vardır.

Bu üç durum zihin ile hâriç arasındaki nispetin zihin ile *nefsü'l-emr* arasında olduğu gibi *umûm-husûs-min-vech* olduğunu göstermektedir. Bu nispeti ve mezkur durumları şu şekilde gösterebiliriz:

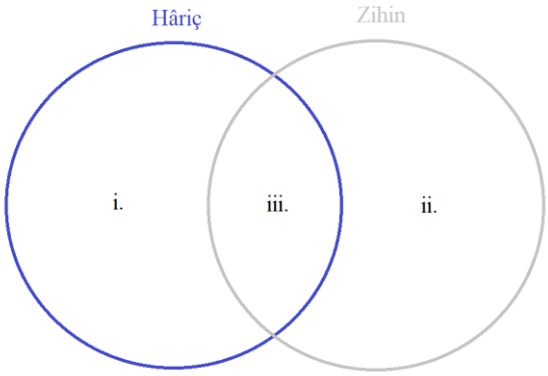
---

755 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201-202; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 212.

756 Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 212.

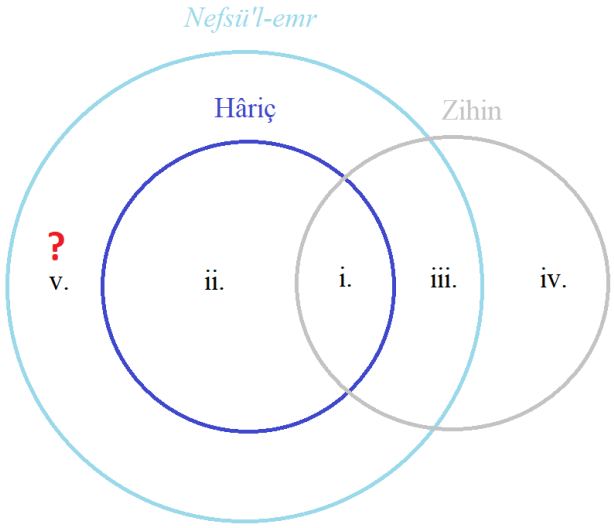
757 Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 212.

758 Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 212. Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te de benzer bir ayrıma yer vermiş, İsfahânî'nin emr-i itibârîleri farazî ve hakikî şeklinde ikiye ayırmasını zihinde var olanların haddizatında var olup olmamaları üzerinden tefsir etmiştir. Bk. İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 288; Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 288.



Şekil 3.3: Zihin ile hâriç arasındaki nispet

Zihin, hâriç ve *nefsü'l-emr* arasındaki bu ikili ilişkileri aynı resimde toplamak istersek şöyle bir şekil düşünülebilir:

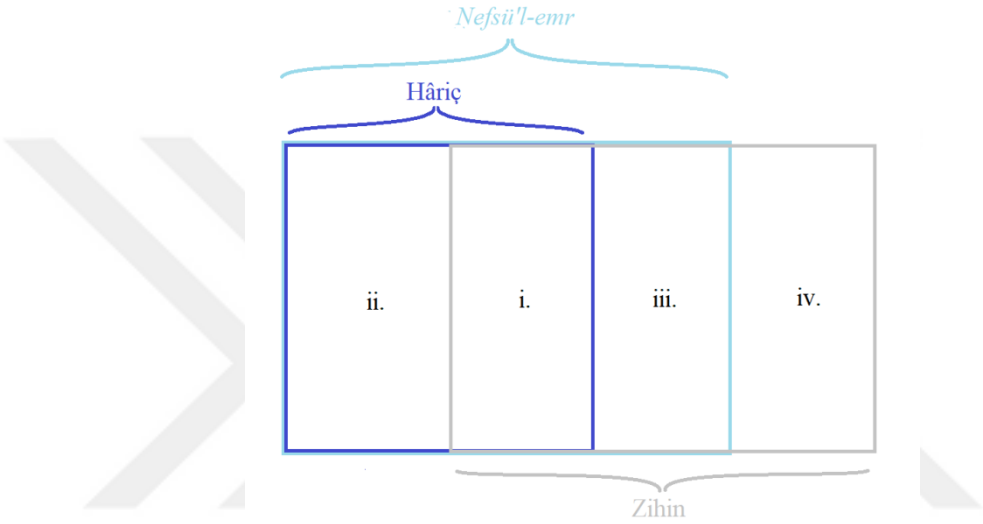


Şekil 3.4: Zihin, hâriç ve *nefsü'l-emr* arasındaki muhtemel ilişkiler

Bu dördüncü şekle göre zihin, hâriç ve *nefsü'l-emr* olmak üzere üç ontolojik mekânın hepsini birden düşündüğümüzde bir şey şu beş durumdan birinde olabilir:

i. Hem zihinde hem hâriçte hem de *nefsü'l-emrde* vardır.
ii. Hâriçte ve *nefsü'l-emrde* vardır ama zihinde yoktur.
iii. Zihinde ve *nefsü'l-emrde* vardır ama hâriçte yoktur.
iv. Sadece zihinde vardır.
v. Sadece *nefsü'l-emrde* vardır.

Bu durumlardan beşincisi Seyyid Şerif'e göre mümkün değildir. Zira yukarıda da değindiğimiz üzere ona göre bir şeyin *nefsü'l-emrde* var olması o şeyin zihin ve hâriçten bağımsız bir şekilde üçüncü bir mekânda bulunması demek değildir. Bir şey *nefsü'l-emrde* varsa o şey muhakkak ya hâriçte ya da zihindedir.[759] Buna göre beşinci durumu sahneden çıkararak zihin, hâriç ve *nefsü'l-emr* arasındaki ilişkileri Seyyid Şerif açısından şu şekilde resmedebiliriz:



Şekil 3.5: Seyyid Şerif'e göre zihin, hâriç ve *nefsü'l-emr* arasındaki ilişkiler

Şerhu'l-Mevâkıf muhaşşîlerinden Mir Zâhid'e göre ise beşinci durum mümkündür. *Nefsü'l-emr* zihin ve hâricin dışında başka bir ontolojik mekânı da barındırır. Kendisi olması bakımından mâhiyetin (*el-mâhiyye min haysü hiye hiye*) hakikatinin ve haddizatının mertebesi, hâriç ve zihin zarflarının dışında başka bir zarfa sahiptir: *mülâhaza* zarfı. Hiçbir arazînin söz konusu olmadığı mezkur mertebenin[760] zarfı olarak mülâhaza zarfı da zihin ve hâriç gibi *nefsü'l-emr*in bir yurdudur (من مواطن نفس الأمر). Hatta mezkur mertebedeki mâhiyetin mülâhaza

[759] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201 ve 85; **Minhüvât alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, c. 2, s. 78; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 172 ve 178. Seyyid Şerif'e göre *nefsü'l-emr*in zihin ve hârice bağımlılığı sadece mâhiyetin varlığı için değil, onun bir mâhiyetin lâzımlarıyla muttasıf olması için de söz konusudur. Bu husus için bk. Cürcânî, **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, s. 159; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 45-47; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 46-47.

[760] Bu mertebe soyut mâhiyet ile karıştırılmamalıdır. Bir önceki başlıkta (**3.3**) geçtiği üzere Mir Zâhid'e göre soyut mâhiyet ne zihinde ne hâriçte ne de mülâhaza zarfında vardır.

zarfında mülâhaza ediliyor olmakla muttasıf olması, gene *nefsü'l-emrde* yurtlanan başka bir mülâhaza zarfında vuku bulmaktadır.[761]

Nefsü'l-emr ile diğer iki zarf arasındaki ilişkilere dair Seyyid Şerif'in düşüncesini daha da açık kılmak için onun farklı muhtevalara sahip önermelerin doğrulukları hakkında yaptığı incelemeleri de görmemiz gerekir. Zira bu incelemelerde, zihinde vuku bulan bir önermenin doğruluğu, onun hârice veya *nefsü'l-emr*e mutâbakatı olarak düşünülmektedir. Önerme de bu bağlamda zihinde, hâriçte ve/veya *nefsü'l-emrde* var olan mâhiyetlerin birbirleri ile girdikleri çeşitli bağıntıları dilde ve zihinde temsil eden bir yapı olarak görülebilir. Nitekim Seyyid Şerif önermenin mevzu ve mahmul hanelerine hâricî ve zihnî (*aklî*) mevcutları yerleştirerek bu haneleri birbirine bağlayan hüküm için dört ihtimalin söz konusu edilebileceğini söylemiştir:

1) Mevzu: *hâricî* - Mahmul: *hâricî*
2) Mevzu: *zihnî* - Mahmul: *zihnî*
3) Mevzu: *hâricî* - Mahmul: *zihnî*
4) Mevzu: *zihnî* - Mahmul: *hâricî*[762]

Bir önermenin doğruluğu için gerekli olan mutâbakatın referansı birinci durum için hâriç iken ikinci durum için *nefsü'l-emr* olmaktadır. Üçüncü durumda ise mutâbakat hârice referansla sağlanabildiği gibi *nefsü'l-emr*e referansla da sağlanabilir. Dördüncü durumda bulunan olumlu bir önermenin doğru olması ise imkânsızdır. Çünkü sadece zihinde var olan bir şeyin hâriçte var olan bir şeyle muttasıf olması mümkün değildir.[763] Dolayısıyla burada ilk üç duruma odaklanabiliriz:

---

761 Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 65. Mir Zâhid'in mülâhaza zarfıyla ilgili başka bir bağlamdaki açıklamaları için ayrıca aynı eserde s. 62-63'e bakınız. Onun *nefsü'l-emr*in mâhiyetine dair düşüncesi için bk. Mir Zâhid el-Herevî, **Şerhu'r-Risâleti'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk** (**Risâletân fi't-tasavvur ve't-tasdîk** mecmuası içinde), thk. Mehdî Şerî'atî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s. 142-143, 152-153 ve 166; **Ta'lîkatü Şerhi'r-Risâleti'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk** (**Risâletân fi't-tasavvur ve't-tasdîk** mecmuası içinde), thk. Mehdî Şerî'atî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s. 265-266.

762 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 200-201.

763 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201.

(1) Birinci durumda hâriçte var olan iki şeyden birinin diğeri ile hâriçte bir bağıntı kurması (*intisâb*) söz konusudur. Örneğin "Bu elma kırmızıdır" şeklinde bir önerme kurduğumuz zaman kırmızının elma ile girdiği bağıntının zarfı hâriç olmaktadır. Ancak bu durum Seyyid Şerif'e göre bağıntının kendisinin (نفس الانتساب) hâricî bir mevcut olmasını gerektirmemektedir.[764] Çünkü ona göre hâricin bir *şeyin kendisi* (نفس شيء) için zarf olması ile o *şeyin varlığı* için zarf olması birbirinden farklı şeylerdir.[765] Bir şeyin hâriçte var olması, hâricin o şeyin varlığı için zarf olması demektir.[766] Örneğin Zeyd'in hâriçte var olduğunu söylediğimiz zaman hâriç, Zeyd'in varlığı için zarf olmaktadır. Hâricin bir şeyin kendisi için zarf olması durumunda ise o şeyin hâriçte var olduğunu kesin bir şekilde söylemek mümkün değildir. Çünkü hâricin bir *şeyin kendisi* için zarf olması, o *şeyin varlığı* için zarf olmasını gerektirmez. Örneğin az önceki Zeyd örneğinde hâricin "Zeyd'in varlığı" için zarf olduğunu söyledik. Ancak buradan yola çıkarak Zeyd'in varlığının da Zeyd gibi hâriçte var olduğunu söyleyemeyiz.[767] Benzer bir şekilde yukarıdaki kırmızı elma örneğinde hâriç denilen ontolojik mekân, bağıntının kendisi için zarf olmaktadır. Bu durum, bu ontolojik mekânın bağıntının varlığı için zarf olmasını gerektirmez. Hatta Seyyid Şerif'e göre hâriçte var olmadığı kesin bir şekilde bilinen olumsuzlamalar (السلوب) ve bağıntılar (النِّسَب) söz konusu olduğunda hâriç, bunların varlıkları için değil, kendileri için (لنفسها) zarf olurlar.[768]

---

764 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201. Bağıntı yerine "mevsûfiyet" üzerinden verilen benzer bir hüküm için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 1, s. 160.

765 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 77.

766 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 123; **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, s. 158. Seyyid Şerif hâriç için yaptığı bu tespitin bir benzerini atıf yaptığımız kaynakların son ikisinde *nefsü'l-emr* için de yapmaktadır. Onun bu tespiti zihin için yapmamış olması dikkate değerdir. Kanaatimizce bunun sebebi az sonra temas edilecek olan "hâricî varlığın hâriçte var olması" gibi bir problemin zihnî varlık söz konusu olduğunda zihin zarfı için bir sorun teşkil etmemesidir. Yani "zihnî varlığın zihinde var olması" bir soruna sebep olmamaktadır. Bununla birlikte Mir Zâhid, hâricin, bir nispetin *kendisi* için zarf olması ile o nispetin *varlığı* için zarf olması arasındaki ayrımı anlamlı bulmamaktadır (*gayru ma'kûl*). Bk. Mir Zâhid, **Ta'lîkatü Şerhi'r-Risâleti'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk**, s. 266.

767 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 77. Seyyid Şerif'e göre "Zeyd hâriçte mevcuttur" gibi bir önermede "hâriçte olmak" şayet Zeyd'e nispet edilirse hâriç, Zeyd'in varlığı için zarf olurken Zeyd'in varlığına nispet edilirse hâriç, bu varlığın bizatihi kendisi için zarf olur, varlığının varlığı için zarf olmaz (s. 77). Seyyid Şerif bu bağlamda hâricî varlığın hâriçte var olmadığını ispat ederek onun hâriçte var olduğunu söyleyenlerin çeşitli yorumlamalarını çürütmeye çalışmıştır (s. 78-79).

768 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 77.

(2) İkinci durumda zihinde var olan bir şey gene zihinde var olan başka bir şey ile *nefsü'l-emrde* bir bağıntı kurmaktadır. Örneğin "İkinci akledilirler küllîdirler" şeklinde doğru bir önerme kurduğumuz zaman bu önermenin doğruluğu, ikinci akledilirlerin küllîlikle *nefsü'l-emrde* muttasıf olması üzerinden gerçekleşmektedir. Burada mutâbakatın referansı hâriç olamaz. Zira mevzu ve mahmul hanelerine yerleşen şeyler hâriçte var olan şeyler değillerdir. Dolayısıyla onların hâriçte bir bağıntı kurmaları mümkün değildir.[769] Keza mutâbakatın referansı zihin de olamaz. Zira zihin zarfı gerçek bir karşılığı olmayan varsayımların ve yanlış önermelerin de varlık sahası olabilmektedir. "Beş çifttir" şeklinde bir önermede zihin vasatında beş ile çift arasında bir bağıntı kurulmakla birlikte bu durum önermenin doğruluğunu gerektirmemektedir. O halde ikinci durumdaki olumlu doğru önermelerin mutâbakat referansı *nefsü'l-emr* olmalıdır.

(3) Üçüncü durumda ise hâriçte var olan bir şeyin zihinde var olan bir şeyle muttasıf olması söz konusudur. Bu tür bir duruma sahip olumlu doğru önermelerde mutâbakatın referansı hâriç olabildiği gibi hâriçten daha kapsamlı bir varlık sahası olarak *nefsü'l-emr* de olabilir. Seyyid Şerif hâriç için "Zeyd kördür" örneğini vermektedir. Bu örnekte körlük vasfı, hâriçte var olan bir şey değildir. Körlük ademî bir mefhumdur. Bununla birlikte hâriçte mevcut olan Zeyd'in körlükle muttasıf olmasının zarfı Seyyid Şerif'e göre hâriçtir. Zira hâricî varlıklar ademî vasıflarla hâriçte muttasıf olabilirler. Bunda bir problem bulunmamaktadır.[770] Tabi ki bu tespit birinci durumda da temas edildiği üzere *ittısâf* dediğimiz bağıntının hâriçte var olmasını gerektirmemektedir.

Mutâbakatın referansının *nefsü'l-emr* olduğu kısma gelecek olursak Seyyid Şerif bu kısım için "İnsan mümkündür" örneğini vermektedir. Ona göre *hâriçte var*

---

769 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201.

770 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201. Seyyid Şerif bu hükmün bir benzerini *Hâşiye-i Tecrîd'te nefsü'l-emr* için de vermektedir. Ona göre "Zeyd kördür" örneğinde görüldüğü üzere bir şeyin hâriçte var olmaması, o şeyin hâricî bir yüklemleme ile başka bir şeye yüklem olmasının imkânsızlığını gerektirmediği gibi bir şeyin *nefsü'l-emrde* var olmaması da başka bir şeyin onunla *nefsü'l-emrde* mutttasıf olmasının imkânsızlığını gerektirmez (Cürcânî, **a.g.e.**, c. 2, s. 359. Bu hükme çok yakın bir tahlil için ayrıca bk. Cürcânî, **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, s. 159). Seyyid Şerif'in bu tespitine göre bir şey, *nefsü'l-emrde* var olmayan bir şeyle *nefsü'l-emrde* muttasıf olabilir! Sayıların mâhiyetine dair tartışmalar bağlamında Seyyid Şerif'in ortaya koyduğu bu tespit *nefsü'l-emr*-hâriç ilişkileri açısından hususi bir incelemeyi hak etmektedir.

olsa da olmasa da insan daima imkân ile muttasıftır.[771] Hâriç ile *nefsü'l-emr* arasındaki ayrışmanın daha belirgin bir hâle gelmesi için Seyyid Şerif'in bu tespitinin üzerine iyi bir şekilde eğilmek gerekmektedir. Zira üçüncü durumun birinci kısmında olduğu gibi bu kısımda da mahmul hâriçte var olan bir şey değildir. Mesela örnekteki imkân vasfı sadece zihinde var olan bir mâhiyettir. Ayrıca bu kısım da mevzunun hâricî varlığı açısından birinci kısım gibidir. Yani iki kısım da mevzu mahalline hâriçte var olan bir şeyin yerleştiği üçüncü durumun altında yer almaktadır. Ancak buna rağmen Seyyid Şerif imkânla ittısâf kısmında "hâriçte var olsa da olmasa da" demiştir. Bu ifadedeki iki ihtimal değerlendirildiğinde birinci ihtimalin, yani hâriçte var olan insanın imkânla muttasıf olmasının Zeyd'in körlükle muttasıf olmasından bir farkı olmadığı düşünülebilir. Zeyd'in körlükle muttasıf olmasının zarfı hâriç ise hâriçte var olan insanın imkânla muttasıf olmasının zarfının da hâriç olması beklenebilir. Ancak Seyyid Şerif "İnsan mümkündür" önermesinde mutâbakatın referansını hâriç olarak değil, *nefsü'l-emr* olarak tayin etmiştir. O halde farklılığın kaynağı ikinci ihtimal üzerinden ortaya çıkacaktır. İkinci ihtimale göre insan hâriçte var olmasa da imkân ile muttasıftır.[772] Bu tür bir ittısâf, insan mâhiyetinin zihinde var olduğu bir durumda gerçekleşiyor olmalıdır. Zira bir şeyin başka bir şeyle muttasıf olabilmesi için onun zihin veya hâriç zarflarından birinde var olması gerekir. Çünkü hiçbir şekilde var olmayan bir şeyin herhangi bir şeyle muttasıf olamayacağı zorunlu olarak bilinmektedir.[773] Ancak burada insan mâhiyeti zihinde var olsa da bu mâhiyetin imkânla irtibatı mahza zihnî değildir. Çünkü "Beş çifttir" gibi yanlış bir hükümde de beşin çift olmakla zihnî bir irtibatı vardır. Zihindeki insan mâhiyetinin imkânla ittısâfının zihnin ötesinde bir karşılığı olmalıdır. İşte bu karşılık *nefsü'l-emr*dir. İnsan mâhiyeti *nefsü'l-emrde*, yani haddizatında imkân ile muttasıftır. Bu *nefsü'l-emrî* ittısâf için insanın hâriçte var olması şart değildir. Zira *nefsü'l-emr* hâriçten daha kapsamlı bir varlık alanıdır.[774]

---

[771] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 201.

[772] Hâriçte var olmayanların da imkân ile muttasıf olabildiği ve bundan dolayı da bu ittısâfın zemininin *nefsü'l-emr* olması gerektiğine dair ayrıca bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 220.

[773] Cürcânî, **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, s. 159; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 81.

[774] Burada ayrıca belirtmek gerekir ki *nefsü'l-emrî* ittısâfın tahakkuku yukarıda ele alınan iki ihtimale göre hâriç veya zihin zarflarından birinde tezâhür etse de bu zarfların herhangi birisinin hususi bir dahli yoktur. Zira imkân, zihnî veya hâricî varlığın değil, mâhiyetin bir lâzımıdır.

*Nefsü'l-emr*in mutâbakat için hâriçten daha kapsamlı bir referans zemini oluşturması Seyyid Şerif'in *hakikî önerme* anlayışında da açıkça görülmektedir. Seyyid Şerif, hâricî fertler üzerinden yapılan meşhur tanımlamayı reddederek hakikî önermeyi *nefsü'l-emr* kavramını kullanarak tanımlama yoluna gitmiştir.[775] Ona göre hakikî önerme, mevzu mahallinde bulunan küllînin *nefsü'l-emrde* sâdık olduğu fertler hakkında hükmün verildiği önermedir. Bu fertler ister hakikî anlamda (*muhakkak*) yahut mukadder bir surette hâriçte var olsun isterse de hiçbir şekilde hâriçte var olmasın farketmez. Hakikî önermede önemli olan mezkur küllî ile fertler arasındaki bağıntının *nefsü'l-emrî* olmasıdır. Hâricî bir bağıntı şart değildir. Önermedeki hüküm, küllînin hâricî fertlerini kapsadığı gibi hâriçte bulunmayan ancak *nefsü'l-emrde* var olan fertlerini de kapsamaktadır.[776] Örneğin "Her üçgenin iç açılarının toplamı iki dik açının toplamına eşittir" şeklindeki bir önerme hakikî önerme olarak ele alındığında hüküm, üçgenin *nefsü'l-emrde*ki bütün fertlerini kapsar. Buna göre hüküm sadece geçmiş, şimdi ve gelecek zaman olmak üzere üç zaman zarfı içerisinde hâriçte var olan üçgenlerle sınırlı değildir. Hüküm bu üçgenleri kapsadığı gibi mezkur üç zamanın hiçbirinde hiçbir şekilde var olmuş olmayan, ancak üçgen mefhumunun haddizatında (*fî haddi nefsiha*) sâdık olduğu fertleri de kapsar.[777] Meseleyi vazıh kılacak diğer bir örnek de "İmkânsız olan hâriçte

---

[775] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 179-180. Seyyid Şerif, sadece hâricî fertler üzerinden yapılan hakikî önerme tanımlamasını, hâriçte fertler hakikî (*muhakkak*) ve mukadder olmak üzere iki tür hâricî ferdi kuşatsa bile, meşhur tanımlama olarak vermektedir (s. 180).

[776] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 179-180; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 81; **Minhüvât alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, c. 2, s. 81. Seyyid Şerif yaptığı tanımlamada İsfahânî'nin "mevzunun *bilfiil* sâdık olduğu fertler" şeklindeki ifadesinden farklı olarak "*nefsü'l-emrde* sâdık olduğu fertler" ifadesini kullanmıştır (İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 81). Seyyid Şerif'in bu tercihinin sonraki dönem *Tecrîd* şârihlerinin neredeyse tamamını etkilediğine dair bir tespit için bk. Aktaş, "Nasîrüddîn Et-Tûsî'de Nefsü'l-emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme", s. 83.

[777] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 181; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 81. Seyyid Şerif'in hakikî önerme-*nefsü'l-emr* ilişkisinde verdiği üçgen örneği aslında daha geniş bir çerçevede geometri ve matematikteki nesnelerle kurulan önermelerin *nefsü'l-emr* kavramını anlamadaki rolü açısından da önem arzetmektedir. Seyyid Şerif'in geometri ve matematikteki önermelerle *nefsü'l-emr* arasındaki ilişkiye dair bazı mühim tahlilleri için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 157; c. 7, s. 107-108; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 82; **Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye**, c. 2, s. 49-50. Bu tahliller üzerine yapılmış bazı değerlendirme ve yorumlamalar için bk. Fazlıoğlu, "Seyyid Şerif'in *Nefsü'l-emr* Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneği", s. 163-176; "Hakikat ve İtibar: Dış Dünyanın Bilgisinin Doğası Üzerine -XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme", **Nazariyat,** 1/1 (2014): 1-33, s. 16 vd.; Hasan, "Foundations of Science in Post-Classical Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī's (d. 1413) Project", s. 264-277.

yoktur (*ma'dûm*)" önermesidir. Seyyid Şerif'e göre bu önerme doğru olan hakikî bir önermedir ve verilen hüküm hâriçte var olan fertlere taalluk etmemektedir. Zira imkânsız olanın hâriçte bir ferdi yoktur. Önerme şu anlama gelmektedir: "İmkânsız olan" mefhumunun zihinde sâdık olduğu fertler, "hâriçte yok" vasfı ile *nefsü'l-emr*e göre zihinde muttasıftırlar.[778] Burada önermenin mevzusu da mahmulü de hâriçte var olan şeylerden değillerdir. Ancak ikisi arasındaki bağıntının *nefsü'l-emrde* bir karşılığı vardır. Bu bağıntı zihin zarfında tahakkuk etse de farazî bir zihnî bağıntı değildir. O yüzden Seyyid Şerif önermedeki ittısâfı izah ederken "*nefsü'l-emr*e göre zihinde" (في العقل بحسب نفس الأمر) ifadesini kullanmıştır. Hakikî önerme bağlamında tahlil ettiğimiz bu iki örnekten ilki, önermelerin mutâbakat zeminiyle ilgili yukarıda zikredilen üç durumdan üçüncüsünün ikinci kısmını karşılarken, ikinci örnek ise ikinci durumu karşılamaktadır.[779]

3.5. Mâhiyet ve Zihnî Varlık Sorunu

Mâhiyetlerin zihinde nasıl bir tarzda var oldukları hem genel olarak mâhiyet doktrinini hem de özel olarak mâhiyetlerin varlığı meselesini yakından ilgilendiren mühim bir sorunsaldır. Bu sorunsal en temelde "zihnî varlık" başlığı altında incelenmektedir. Ontolojinin aslî bir meselesi olmakla birlikte zihnî varlık sorunu mantık, epistemoloji, psikoloji, zihin felsefesi ve hatta eskatoloji gibi birçok disiplinle irtibatı olan bir sorunlar kümesi olarak görülebilir.[780] Bu sorunun anlamı ve kapsamına dair Alper'in şu açıklamaları literatürde zihnî varlık çatısı altında vücut bulmuş çoğu tartışmayı toplu bir şekilde önümüze koymaktadır:

> Bu bağlamda zihnî varlık meselesinin hem anlamının hem de kapsamının anlaşılması açısından şu sorular aydınlatıcı olabilir:

---

[778] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 180. Seyyid Şerif'e göre *nefsü'l-emrde* adem, *nefsü'l-emrde* ma'dûm olan bir şeyle *nefsü'l-emrde* muttasıf olabilir. "*Nefsü'l-emrde* eserin yokluğu, *nefsü'l-emrde* müessirin yokluğundan dolayıdır" şeklinde bir hükmü akıl kabul etmektedir. Bk. Cürcânî, **Hâşiye alâ Metâli'i'l-enzâr fî şerhi Tavâli'i'l-envâr**, c. 1, s. 334.

[779] Mutâbakatın referans zemininin hâriç yerine *nefsü'l-emr* olarak alınması üzerinden doğrulukları izaha kavuşturulan bazı sınır durumu önermeler için bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 170-171; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 84.

[780] Ömer Mahir Alper, **Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 15.

> Dış dünyada yer alan herhangi bir nesnenin oradaki varlığı dışında zihinde de bir varlığı olabilir mi? Eğer nesnelerin zihinde de bir varlığı bulunuyorsa, zihindeki varlıkla dış dünyadaki varlığın varlık tarzları aynı mıdır? Aynı ise, mesela "ateş"in dış dünyadaki varlığıyla ortaya çıkan ısıtma, yakma, aydınlatma gibi özellikleri "zihindeki ateş"te niçin bulunmamaktadır? Acaba bu, zihindeki mâhiyet ile dış dünyadaki nesnede gerçekleşmiş mâhiyetin farklı olmasının bir sonucu olabilir mi? Eğer zihindeki mâhiyet ile dış dünyada tahakkuk etmiş mâhiyet arasında fark varsa ve bunlar birbiriyle örtüşmüyorsa, bu durumda, bir nesneyi bildiğimizi nasıl iddia edebiliriz? Yoksa bilgi, dış dünyadaki bir nesnenin formunun algı yoluyla zihinde oluşmasından ibaret bir şey değil de daha başka bir şey midir? Bu durumda bilgi ve algı nedir? Bir nesnenin zihnimizde bir etkisi olmaksızın algılamadan ya da bilmeden söz edilebilir mi? Nesnenin bizdeki bu etkisi nasıl ve ne olarak açığa çıkar? Doğruluk zihinde tasavvur edilen ile dış dünyadaki gerçeklik arasındaki uyum ve uygunluktan mı ibarettir? Eğer böyle ise dış dünyada varlığı bulunmayan "yok" ve "imkânsız" gibi nesneler hakkında nasıl doğru yargılarda bulunulmaktadır? Ayrıca zihin nedir? Zihin de dış dünyada yer aldığından zihinde oluşan bir şey, son tahlilde dış dünyada oluşmuş sayılmaz mı? Bu durumda hâricî varlık dışında zihinsel bir varlıktan söz etmek anlamsız değil midir? Dahası, zihnî varlık alanı sadece hâricî varlık alanının bir yansıması mıdır? Eğer öyleyse, zihnin soyutlamalar dışında gerçekliğe bağlı kalmaksızın varsayıp ürettikleri nasıl yorumlanmalıdır?[781]

Mâhiyet doktrininin bir parçası olarak gerçek anlamda İbn Sînâ ile başlayan zihnî varlık düşüncesi Fahreddin er-Râzî ile birlikte bir problem

[781] Alper, **Varlık ve Zihin**, s. 15-16.

alanı olarak belirgin bir hüviyet kazanmıştır.[782] Râzî, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1152 [?]) İbn Sînâ'ya getirdiği eleştirilerden de beslenerek[783] zihnî varlık düşüncesi üzerinde çok yönlü soruşturmalarda bulunmuş ve bu soruşturmalar Râzî sonrası düşünürlerin tartışma sahasını büyük ölçüde şekillendirmiştir.[784] Râzî'nin zihnî varlığa karşı olumsuz yaklaşımının aksine bu düşünürlerin kahir ekseriyeti Râzî'nin eleştirileriyle hesaplaştıktan sonra farklı formlarda da olsa zihnî varlık düşüncesini kabul etmişlerdir.[785] Bu bağlamda Seyyid Şerif de bu düşünceyi kabul eden ve Râzî'nin eleştirilerine karşı en yetkin cevapları veren düşünürlerden biri olmuştur. İşte biz de bu başlık altında onun zihnî varlık sorununa dair düşüncesini, mâhiyetin farklı ontolojik mekânlarda özdeşliğini koruması cihetinden ele almaya çalışacağız.[786]

---

[782] Alper, **Varlık ve Zihin**, s. 16, 30, 36-37 ve 42-45; Murat Kaş, "Zihnî Varlık Teorisi", **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, ed. Ömer Türker, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 706; "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık", s. 4; "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", s. 50; Korkmaz, "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme", s. 1; Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 174. İslam filozoflarının zihnî varlık kavramını icadına dair sürecin tasvir ve tahlili için bk. Alper, **a.g.e.**, s. 15-47; İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışı için bk. Ayşe Kasımoğlu Şirin, "Zihnî Varlık Kavramının İbn Sînâ Felsefesindeki Temelleri", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2019; Alper, **a.g.e.**, s. 29-37; Korkmaz, **a.g.e.**, s. 6-27. Fahreddin er-Râzî'nin zihnî varlık anlayışı ve İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri için bk. Korkmaz, **a.g.e.**; Kaş, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık", s. 98-120.

[783] Korkmaz, "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme", s. 136. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin zihnî varlık anlayışı ve İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri için bk. Alper, **Varlık ve Zihin**, s. 38-42; Korkmaz, **a.g.e.**, s. 27-37.

[784] Benzer bir tespit için bk. Alper, **Varlık ve Zihin**, s. 44. Fahreddin er-Râzî'den Seyyid Şerif'e gelene kadarki süreçte Tûsî, Kâtibî, Beyzâvî, İsfahânî, Îcî, Kutbüddin er-Râzî ve İbn Mübârekşâh gibi düşünürlerin mevzuyla ilgili incelemelerinin tasvir ve tahlili için bk. Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 184-200. Taftazânî'nin zihnî varlık ve suret fikri ile ilgili görüşleri için bk. Erdinç, "Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", s. 139-148 ve 156-166; Bilal Taşkın, "Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği", **Doktora Tezi**, Çanakkale, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, 2017, s. 208-227.

[785] Fahreddin er-Râzî'nin zihnî varlığı benimsemiş olup olmadığına dair bazı tartışmalar bu başlıkta biraz ileride gelecektir. İbn Sînâ'dan başlayıp Mustafa Şevket Efendi'ye (ö. 1291/1875) gelene kadar Seyyid Şerif dâhil 38 düşünürün zihnî varlıkla alakalı toplam 60 tane metninin derlemesi için bk. Alper, **Varlık ve Zihin**, s. 53-480.

[786] Seyyid Şerif'in zihnî varlık düşüncesini hem ontolojik hem epistemolojik açıdan ele alan müstakil bir çalışma olarak bk. Kaş, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık". Ayrıca Seyyid Şerif'in nefs anlayışı ve bilgi teorisi üzerine Koca'nın yaptığı tez çalışmasında da "Bilginin Mahiyeti" başlığında mevzu ile ilgili ayrıntılı bir inceleme ve muhâkeme yer almaktadır. Bunun için bk. Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 156-256. Hasan'ın Seyyid

Seyyid Şerif'e göre zihnî varlık tartışmasının özü, hâricî varlık denilen varlık tarzı dışında bu varlık tarzının hususi özelliğini taşımayan başka bir varlık tarzının bulunup bulunmadığıdır.[787] Seyyid Şerif bu hususi özelliği, bir mâhiyetin kendine özgü durumlarının ortaya çıkması ve hususi etkilerine kaynaklık etmesi olarak tasvir etmiştir (وجود به تظهر عنها أحكامها وتصدر عنها آثارها). Buna göre mesela ateşin mâhiyetinin aydınlatma ve yakma gibi bu mâhiyete ait bazı durumları ve etkileri bulunmaktadır. Ateşin hâricî varlıkla var olması durumunda bu durum ve etkiler ortaya çıkar. Peki ateşin mâhiyeti için bu durum ve etkilerin hiç ortaya çıkmadığı başka bir varlık tarzı da söz konusu mudur? İşte zihnî varlık tartışması Seyyid Şerif'e göre bu sorunun cevabını aramaktadır.[788] Seyyid Şerif'in meseleyi bu şekilde formülize etmesi, zihnî varlık tartışmasını "Zihin*de* var mı?" gibi bir "mekân" arayışından yahut bir mekâna yerleştirme çabasından "zihnî" diye tabir edilen farklı bir *varlık tarzı*nı soruşturmaya çevirmektedir.[789] Nitekim kendisi zihnî varlık düşüncesine getirilen meşhur bir itiraza cevap verirken mekânsal kavrayışın problemini açıkça ifade etmiştir. Ona göre "zihin*de*" (في الذهن) ifadesindeki *fî* harfinin zarfiyet anlamına delâlet etmesinden ötürü cisimlerin bir mekânda bulunmasına benzer bir mekân düşüncesi oluşmakta ve bu düşünce bir yanılsamaya sebep olmaktadır.[790] Halbuki onun açısından mesele mâhiyetler için ikinci bir varlık tarzının bulunup bulunmamasıdır. Mesele böyle anlaşıldığı takdirde zihnî varlığı kabul etmek demek, bir tek şeyin birbirinden farklı iki varlık tarzına sahip olabileceğini söylemek anlamına gelecektir. İşte bundan dolayı Seyyid Şerif zihnî varlık sorununda mahall-i nizâyı tespit ettikten hemen sonra zihnî varlığı kabul etmenin, iki varlık tarzı açısından mâhiyetin özdeşliğini kabul etmek olduğunu

---

Şerif'in bilgi ve bilim felsefesi üzerine yaptığı çalışmasında da mevzu için bir başlık açılmış ve *Hâşiye-i Tecrîd, Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* bağlamında meselenin temel hatları tasvir edilmiştir. Bk. Hasan, "Foundations of Science in Post-Classical Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī's (d. 1413) Project", s. 149-179.

787 Hâricî varlık ve zihnî varlık kavramlarının anlamları ve farklı kullanımları için bir önceki bahis olan "Zihin, Hâriç ve *Nefsü'l-emr*" başlığına (**3.5**) bakınız.

788 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 169-170; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 86; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 73 ve 95.

789 Seyyid Şerif'in düşüncesini izah ederken kullandığımız "varlık tarzı" şeklindeki kavramsallaştırmanın Seyyid Şerif'in ibarelerinde de doğrudan bir karşılığı vardır. Seyyid Şerif *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da mahall-i nizâyı açıklarken "başka bir tarzda varlık" (وجود على نَحْوٍ آخَر) ifadesini kullanmaktadır. Bk. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 73 ve 95.

790 Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 99.

vurgulamıştır.[791] Buna göre zihinde var olan mevcut, -yahut daha "problemsiz" bir ifadeyle- zihnî varlığın iliştiği mâhiyet, hâricî varlığın iliştiği şeyin ta kendisidir. Hâricî mevcut ile zihnî mevcut arasında görülebilen etki ve durum farkları bunların mâhiyetlerinin farklı olmasından ötürü değildir. Zira ikisinin mâhiyeti aynıdır. Ortaya çıkan farklar hâricî ve zihnî denilen varlık tarzlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır.[792]

Seyyid Şerif mahall-i nizâyı bu şekilde tespit edip zihnî varlık iddiasını özdeşlik fikrine bağlamakla aslında *eşbâh* görüşünün tartışmanın dışına çıktığını da ifade etmektedir.[793] *Eşbâh* görüşü (*misâl/şebah* görüşü), zihinde var olanların, mâhiyetlerin bizatihi kendileri olmadığını iddia etmektedir. Bu görüşe göre zihinde var olan şeyler, hâriçteki mevcutların mâhiyetlerine benzeyen suretlerdir.[794] Aynadaki suretlere de teşbih edilen bu suretler mâhiyetlerin özdeş olmayan birer kopyası (*misâl*) veya karartısı/gölgesi (*şebah*/شَبَح) gibidir. Eşbâh görüşü, Fahreddin er-Râzî'nin zihnî varlığa yönelik eleştirilerinden sonra bu eleştirileri karşılama sürecinde zuhura gelmiştir. Beyzâvî, İbn Mutahhar el-Hillî, İsfahânî ve İbn Mübârekşâh gibi düşünürlerce benimsenen bu görüş[795] Seyyid Şerif tarafından problemli görülmüştür. Onun eşbâh tenkidine az sonra tarafeynin delillerini incelerken temas edeceğiz. Ancak öncesinde zihnî varlık sorununun mâhiyetine dair yukarıda serdedilen yaklaşımla ilgili olarak birkaç hususa değinebiliriz.

---

[791] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 170. Benzer bir tespit için ayrıca bk. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 91; **Hâşiye alâ Metâli'i'l-enzâr fî şerhi Tavâli'i'l-envâr**, c. 1, s. 468.

[792] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 170; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 86.

[793] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 170.

[794] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 34.

[795] Beyzâvî, **Tavâli**, s. 123; Hillî, **İzâhu'l-makâsıd**, s. 17 ve 18; **Keşfu'l-murâd**, s. 11; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 86-87; c. 3, s. 288-291; **Metâli'u'l-enzâr**, c. 1, s. 468 ve 471; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 91-92. Biz bu isimlerin arasında Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'yi zikretmedik. Zira bu isimlerin eşbâh görüşünü savundukları tartışmalıdır (bk. Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 175 (dipnot) ve 191-192). Kutbüddin er-Râzî'nin durumuna daha önce "Zihin, Hâriç ve *Nefsü'l-emr*" başlığında, kendisinden yaptığımız bir nakille alakalı dipnotta temas ettik. Tûsî'nin durumu ise Koca'nın araştırmasına göre belirsizdir ve *Şerhu'l-İşârât* ile *Tecrîd*'teki anlatımlarını özdeşliğe de eşbâha da yormak mümkündür. Özdeşliği varsaydığımızda dahi onun duruşunda eşbâh görüşüne giden yolu hazırlayan daha zayıf bir özdeşlik anlayışı bulunmaktadır. Eşbâha yorduğumuzda ise onun eşbâh anlayışı, Beyzâvî ve İsfahânî'nin benimsediklerinden farklı bir varyantı temsil etmektedir (Koca, **a.g.e.**, s. 185-192). Bizim kanaatimize göre de zihindeki suretin farklılığı ile ilgili Tûsî'nin *Tecrîd*'teki ifadesi eşbâha da özdeşliğe de muhtemeldir (Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 86). Erdinç'e göre ise Tûsî özdeşliğe kâildir (Erdinç, "Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", s. 142-143).

Seyyid Şerif her ne kadar zihnî varlık sorununun bir varlık tarzı sorunu olduğuna ve eşbâh görüşünün tartışmanın dışına çıktığına kâil olsa da zihnî varlık tartışmalarının seyrine baktığımız zaman her iki hususun da belli bir rezervle alımlanması gerektiğini söyleyebiliriz. Zira Seyyid Şerif'ten önceki birçok düşünür için zihnî varlık sorunu bir ontolojik mekân sorunu olarak da algılanmaktadır. Çünkü zihnî varlık sorununun insan nefsinin *mücerred* (soyut) olması sorunuyla çok sıkı bir ilişkisi vardır.[796] Zihnî varlık anlayışı, öyle görünüyor ki soyut nefis düşüncesinin rahminden sudur etmiştir.[797] Zihnî varlığa sahip suretler ister hâriçte mevcut olan nesnelerin mâhiyetleriyle özdeş olsun isterse de bu mâhiyetlerin misâlleri veya şebahları (*eşbâh*) olsun fark etmez son tahlilde bu suretler zihin yahut nefis denilen ontolojik mekân ile kâimdirler. Hatta zihnî varlık tartışmalarının en hararetli meselelerinden biri olan bilginin kategorisi sorunu tam olarak bu ontolojik mekân ile kâim olmanın mâhiyetini ilgilendirmektedir.[798] Keza suretin zihinde husûlünün, bu husûlün *mahall*i olan zihnin mâhiyetle ittisâfını gerektirdiğine dair eleştiriler ve bu eleştirilere verilen cevaplar da hep bu ontolojik mekân anlayışının gölgesinde şekillenmiştir. Ayrıca zihnî varlık sorunu, mâhiyete özdeş olsun veya olmasın en genel anlamda "suret sorunu" olarak da ele alınmıştır. Nitekim Beyzâvî, zihnî varlıkla ilgili tarafeynin delillerini muhâkeme ederken meseleyi suretin varlığı veya yokluğu olarak tartışmış, hatta problemin ismini dahi "sureti benimsemek" (القول

[796] Koca'ya göre Meşşâî filozofların zihnî varlığı metafizik düzeyde gerekli görmelerinin üç temel sebebi vardır. Bunlardan birincisi ve en önemlisi, nefsin mücerret olduğuna kâil olmalarıdır. İkincisi, metafizik düzeyde varlık-mâhiyet ayrımına gitmeleridir. Üçüncüsü ise bilgiyi, bir şeyin mâhiyetinin soyut bir nefiste soyut bir şekilde temsil edilmesi olarak görmeleridir (Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 182-183).

[797] Bu tespit zihnî varlık düşüncesini benimsemenin soyut nefis anlayışını kabul etmeyi gerektirdiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Söz gelimi Taftazânî zihnî varlığı kabul etmekle birlikte cismânî nefis anlayışını da soyut nefis anlayışı gibi mümkün ve muteber görmektedir (Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 76-79 ve 224-229; c. 2, s. 29-34; Taşkın, "Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği", s. 208, 212, 227 ve 232; Erdinç, "Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", s. 140 ve 232-235; "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati", **Nazariyat**, 7/2 (Ekim 2021): 157-194, s. 174 ve 176). Hatta Erdinç'e göre Taftazânî, soyut nefis anlayışını benimsememekte, insan nefsinin hakikatini latif cisim olarak görmektedir. Latif cisim anlayışı onun fizik düşüncesi ile en tutarlı olan görüştür (Erdinç, **a.g.e.**, s. 177 ve 190-191).

[798] Bilginin kategorisi sorununu zihnî varlık bağlamında ele alan bir çalışma olarak bk. Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme".

بالصورة) olarak ifade etmiştir.[799] O halde zihnî varlık sorunu -en azından Seyyid Şerif'e gelene kadar- hem hâriç denilen varlık sahasından farklı bir ontolojik mekânın var olup olmadığı sorunudur, hem de özdeşlik fikrinden daha geniş bir yelpazeye sahiptir.[800] Bu durumda zihnî varlığı kabul edenlerin temelde iki farklı duruşunun olduğunu söyleyebiliriz:

1. **Özdeşlik:** Zihindeki suret mâhiyetle özdeştir.
2. **Eşbâh:** Zihindeki suret mâhiyetin bir misâli veya şebahıdır.

Bu iki farklı duruşu ve zihnî varlık sorununa dair yaptığımız açıklamaları daha anlaşılır kılmak için hem zihnî varlığı kabul edenlerin hem de reddedenlerin temel istidlâllerini incelememiz gerekmektedir. Zira delillere inilmeksizin meselenin tasviri de tasavvuru da bir hayli eksik kalmaktadır.

Zihnî varlığı kabul edenler için Îcî *Mevâkıf*'ta üç tane delil takrir etmiştir. Bu delillerden birincisi hâriçte var olmayanların tasavvuru, ikincisi tümel mefhumlar, üçüncüsü ise hakikî önermeyle ilgilidir.[801] Seyyid Şerif bu delillerden en çok birincisi üzerinde durmuş ve karşısına konulan işkâlleri ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.[802] Zira ona göre bu delillerin son ikisi birincisine ircâ edilebilmektedir.[803] Biz de şimdi bu tespiti esas alarak zihnî varlık tartışması açısından çok mühim bir yer tutan bu birinci delili Seyyid Şerif'in takrir ve tahlili üzerinden inceleyeceğiz.

Seyyid Şerif'in *nefsü'l-emr* kavramını aktif bir şekilde kullanarak yeniden organize ettiği bu delil şu adımlar üzerine inşa edilmiştir:

---

799 Beyzâvî, **Tavâli**, s. 123. Seyyid Şerif de *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta özdeşlik ve eşbâh görüşlerinin sahiplerini "suretleri benimseyenler" şeklinde iki alt grup olarak tasnif etmiş olmakla birlikte eşbâh görüşündeki zihnî varlık iddiasının mecazî olduğuna hükmetmiştir (Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 34).

800 Kanaatimizce soyut nefis düşüncesini kabul eden biri için zihin kavramına yönelik bir ontolojik mekân kavrayışı kaçınılmazdır. Seyyid Şerif de soyut nefis düşüncesini kabul eden düşünürlerdendir (bk. Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 52 vd., 129, 465-466 ve 470-471; Kaş, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık", s. 369). Seyyid Şerif'in nefisle ilgili düşüncelerine dair ayrıntılı bir analiz için bk. Koca, **a.g.e.**, s. 38-110. Soyut nefis düşüncesini kabul etmenin kelam ontolojisinin yeniden organize edilmesine sebep olduğuna dair bir tespit ve değerlendirme için bk. Koca, **a.g.e.**, s. 127-139.

801 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 52-53.

802 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 170-178; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 84-85.

803 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 179; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 84; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 81. Îcî'ye göre de üçüncü delil hakikatte birincisine dönmektedir (Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 53).

i. Biz hâriçte var olmayan şeyleri tasavvur edip bunlar hakkında *sübûtî* (olumlu) vasıflarla hükümlerde bulunuyoruz.
ii. Bu verdiğimiz hükümler, *nefsü'l-emrde* doğru olan olumlu (*îcâbî*) hükümlerdir.
iii. Bu olumlu doğru hükümler, hakkında hüküm verilen şeylerin *sübût*unu gerektirir.
iv. Bu şeylerin *sübût*u hâriçte olmadığına göre zihindedir.[804]

Birinci adımda zikredilen hükümler için Seyyid Şerif "imkânsız" (*mümteni'*) mefhumunun mevzu mahalline yerleştiği şu tür önermeleri örnek olarak vermektedir: "İmkânsız, ma'dûmdan daha hususidir", "İmkânsız, şerîk-i Bârî'den daha umûmîdir", "İmkânsız, varlığı mümkün olanın karşıtıdır", "İmkânsız, bilinen bir şeydir" ve "İmkânsız, akledilebilen bir şeydir". Bu önermelerde tasavvura konu olan şey "imkânsız" (*mümteni'*) mefhumudur ve bu mefhum hâriçte var olan bir şey değildir. Bununla birlikte bu mefhuma yüklenen vasıflar *sübûtî* (olumlu) vasıflardır (أمور ثبوتية). İkinci adıma göre az önce zikredilen türdeki önermeler hem olumlu (*îcâbî*) önermelerdir hem de *nefsü'l-emrde* doğrudurlar. Bu durumda mevzu mahalline yerleşen şeylerin mahmûl mahallinde bulunan *sübûtî* vasıflarla hâriçte olmasa da *nefsü'l-emrde* muttasıf olmaları gerekir. İşte üçüncü adım da buradan yola çıkarak bu şeylerin kendilerinin de bir *sübût*a sahip olmalarının kaçınılmaz olduğunu söylemektedir. Bu kaçınılmaz geçiş için Seyyid Şerif *kâide-i fer'iyye*[805] olarak da bilinen şu önermeyi delil olarak getirmektedir: "Bir şeyin başka bir şey için *nefsü'l-emrde*ki *sübût*u, öncelikle o başka şeyin kendinde *sübût*unu gerektirir".[806] Dördüncü adıma geldiğimizde ise hâriçte var olmayan bu şeylerin sahip oldukları bu *sübût*un

[804] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 170-172; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 84.

[805] *Kâide-i fer'iyye*nin zihnî varlığı kanıtlayan bir delil olarak kullanılmasının temel içeriği İbn Sînâ'nın *Kitâbü'ş-Şifâ: el-'İbâre*'sinde geçse de kâidenin ispat için müstakil bir delil olarak kullanılması ilk defa Fahreddin er-Râzî ile birlikte *Mebâhis*'te vuku bulmuştur (Hasan Korkmaz, "Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı", **İdrak Dini Araştırmalar Dergisi**, 2/2 (Aralık 2022), 284-310, s. 290). Korkmaz, atıf yaptığımız makalesinde Râzî'nin kâide karşısında *Mebâhis* ve *Mülahhas*'taki farklı tutumunun ayrıntılı bir analizini yapmaktadır.

[806] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 171-172. Seyyid Şerif bu önermeyi *Hâşiye-i Tecrîd*'te hakikî önerme üzerinden yapılan zihnî varlık ispatında da kullanmakta, ancak burada ilişkiyi "öncelikle … gerektirir" diye ifade ettiğimiz "*fer'iyyet*" yerine "*tevakkuf*" ile ifade etmektedir (Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 81). Sonraki dönemlerde, bahusus Devvânî'nin *Tehzîbü'l-mantık* şerhi üzerinde gelişen mantık literatüründe, mezkur kâidenin "*fer'iyyet*" yahut "*istilzâm*" üzerinden ifade edilmesi mühim bir mesele olacaktır.

pek tabiî bir şekilde hâricî olamayacağı ve dolayısıyla da zihnî olması gerektiğine hükmedilmiştir.

Seyyid Şerif bu temel delile getirilen iki itiraza cevap vererek delili güçlü bir şekilde savunmuştur. Birinci itiraz delilin birinci ve ikinci adımını ilgilendirmektedir. İtiraza göre *sübûtî* vasıflardan kasıt hâriçte var olanlar olamaz. Zira bu durumda bunların yüklendiği şeylerin de hâriçte var olması gerekir. Halbuki delil, hâriçte var olmayan şeyler hakkında olumlu hükümlerde bulunmak üzerine kurulmaktadır. Bu durumda *sübûtî* vasıflardan kasıt zihinde var olanlardır denilebilir. Ancak bu durumda da delil, ispat etmeye çalıştığı şeyi verili olarak kabul etmiş olmaktadır (*musâdere ala'l-matlûb*). Seyyid Şerif bu itirazı *sübûtî* kavramını izah ederek cevaplamaktadır. Ona göre bir şeyin *sübûtî* olması, mefhumunda olumsuzluk (*selb*) barındırmaması demektir. Buna göre delilde zikredilen hükümler gerçek anlamda olumlu (*îcâbî*) hükümler olmaktadır. Böylece birinci adım gibi ikinci adım açısından da herhangi bir problem kalmamaktadır.[807] Seyyid Şerif bu cevabıyla "zihnî" veya "zihinde" kavramlarına tevessül etmeksizin[808] hâriç dışında bir olumlama (*sübût*) sahası açmış ve bunu, "olumsuzluğun olumsuzlanması" (mefhumun *selb* taşımaması) üzerinden gerçekleştirmiştir.

İkinci itiraz ise delilin üçüncü adımına yöneliktir ve gene *sübût* kavramı ile ilgilidir. Ancak bu sefer buradaki *sübût*, mahmûlün *sübûtî* olması ile ilgili değildir. Buradaki *sübût*, mahmûlün mevzu ile ilişkisindeki olumlamanın (*îcâb*) gerektirdiği *sübût*tur.[809] İtiraza göre olumlu hükümlerde mahmûlün mevzu için *sübût*undan (*sâbit* olmasından) kasıt ya hâricî ya da zihnî *sübût*tur. Hâricî olamaz. Zira birinci itirazdakine benzer bir şekilde bu durumda da mevzunun hâriçte var olması gerekir. Mezkur *sübût* zihnî de olamaz. Çünkü birinci itirazdaki gibi gene delilde *musâdere* söz konusu olur. Seyyid Şerif bu itirazı gene buradaki *sübût* kavramından kastını ortaya koyarak cevaplamıştır. Ona göre buradaki *sübût*tan kasıt, mahmûlün mevzu için *nefsü'l-emr*deki *sübût*udur. Bu *nefsü'l-emrî sübût*, mevzunun varlığını (*vücûd*)

---

807 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 176-178; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 84.

808 Nitekim *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da *sübûtî* kavramını açıklarken onu, "hâriçteki veya zihindeki sübûtundan katı nazarla mefhumunda olumsuzluk barındırmayan" şeklinde ifade etmiştir (Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 85).

809 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 178.

gerektirir. Mevzu hâriçte var olmadığına göre zihinde var olmak zorundadır.[810] Seyyid Şerif bu kritik cevabında *sübût* ile ifade edilen varlığın hâriçte bulunmaktan daha genel bir mâhiyete sahip olduğunu göstermeye çalışmıştır.[811] Ayrıca "zihnî" kavramını kullanmaktan kaçınarak istidlâlin bir kısır döngüye girmesini engellemek istemiştir. Bu iki amacı gerçekleştirmek için burada *nefsü'l-emr* kavramına başvurmuştur. Onun *nefsü'l-emr* anlayışı zihnî varlığın ispatını tamamlama yolunda çok önemli bir vazife deruhte etmiştir. Nitekim üçüncü adımın temel kanıtı olan *kâide-i fer'iyye*yi de ifade ederken oradaki *sübût*u Îcî'den farklı olarak *nefsü'l-emr* ile kayıtlamış ve muhtemel bir itirazı aslında daha baştan def etmiştir.[812]

Zihnî varlığı ispat eden delilin karşı karşıya kaldığı önemli bir problem de *mutlak ma'dûm* hakkında konuşmakla ilgilidir. Îcî'nin temel içeriğini takrir ettiği, ancak Seyyid Şerif'in güçlü bir formda yeniden ürettiği bu problem, zihinde var olmamakla ilgili konuşmanın nasıl mümkün olduğunu gündeme getirmektedir. *Mutlak ma'dûm paradoksu*na[813] doğrudan bağlanan bu probleme göre zihnî varlık için getirilen delilin aynısını mutlak ma'dûm kavramı ile kurulan olumlu bir hüküm için işlettiğimiz takdirde ortaya açık bir çelişki çıkmaktadır. Zira "hâriçte de zihinde de var olmayan" anlamına gelen mutlak ma'dûm kavramını kullanarak şu tür bir önerme kurabiliriz:

"Mutlak ma'dûm, mutlak mevcudun karşıtıdır".

Bu önerme doğru olmasına rağmen zihnî varlık delilinin mantığı açısından kendi içerisinde bir çelişki barındırmaktadır.[814] Zira bu önermede *sübûtî* bir vasıfla olumlu (*îcâbî*) bir hükümde bulunulmaktadır. Delilin üçüncü adımına göre böyle bir durumda hakkında hüküm verilen şeyin *sübût*u, yani var olması gerekir. Ancak hakkında hüküm verilen olarak mutlak ma'dûmun var olması takdirinde onun mutlak

---

[810] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 178; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 84-85.

[811] Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te delili takrir ederken söz konusu genelliği *nefsü'l-emr* yerine "*fi'l-cümle*" ile ifade etmiştir (Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 84).

[812] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 52; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 171-172.

[813] Paradoksun takriri ve Seyyid Şerif'in çözümü için "Soyut Mâhiyetin Zihindeki Varlığı" isimli başlığa (**3.3**) bakınız.

[814] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 172-174.

mevcudun[815] bir ferdi olması, dolayısıyla da onun karşıtı (*mukâbil*) ol*ma*ması icap eder.[816] Halbuki önermenin kendisi mutlak ma‘dûmun, mutlak mevcudun karşıtı olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda mutlak ma‘dûm aynı anda hem mutlak mevcudun karşıtı olmakta hem de karşıtı olmamaktadır. Bu ise bir çelişkidir.[817]

Seyyid Şerif bu problemi itibar farklılığı ile çözüme kavuşturmaktadır. Çözüme göre mutlak ma‘dûmun mefhumu, kendisi olması açısından (*min haysü hüve hüve*) mutlak mevcudun karşıtıdır. Ancak bu mefhum tasavvur ediliyor olması itibariyle zihinde var olan bir şeydir ve mutlak mevcudun bir ferdidir. Böyle bir sahnede herhangi bir imkânsızlık bulunmamaktadır.[818] Bu çözümde mutlak ma‘dûm için önce bir mefhum, sonrasında iki farklı itibar ortaya konularak çelişkiyi sağladığı düşünülen iki zıt hükmün her biri farklı bir itibara dağıtılmıştır. Böylece bu zıt hükümler aynı itibarla aynı şey hakkında verilmemiş olmakta ve çelişki ortadan kalkmaktadır. Siyâlkûtî, Seyyid Şerif'in bu çözümünü genelleştirip neredeyse umumî bir kaide hâline getirmektedir. Ona göre bu tür bir itibar farklılığı ile bir mefhumun başka bir mefhumun hem karşıtı hem de ferdi olmasının birçok örneği vardır. "Tasdik" mefhumu ile "saf tasavvur" (تصور ساذج) mefhumu arasındaki ilişki bu örneklerden sadece bir tanesidir. Tasdik mehfumu kendisi olması açısından saf tasavvurun karşıtı olmakla birlikte zihindeki husûlü itibariyle saf bir tasavvurdur.[819]

Seyyid Şerif'in mutlak ma‘dûm problemine yönelik bu çözümünde ve genel olarak zihnî varlığın ispatı delilinde mâhiyet doktrinini ilgilendiren en önemli husus "mutlak ma‘dûm" ve "imkânsız" mefhumlarının zihinde var olduklarına hükmedilmesidir. Buna göre bu mefhumların zihinde var olan birer mâhiyeti vardır. Hatta Seyyid Şerif imkânsız şeylerden elde edilen suretlerin de zihinde bir varlığı olduğunu söylemiştir. Ona göre imkânsız şeyler hakkında imkânsızlık hükmünü

---

815 Mutlak mevcut, hâriç veya zihnin en azından birinde var olan demektir.

816 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 173-174.

817 Çelişkiyi şu şekilde de takrir edebiliriz: Delilin üçüncü adımına göre olumlu doğru bir önermede hakkında hüküm verilen şeyin *sübût*u, yani var olması gerekir. Mezkur önermede hakkında hüküm verilen şey mutlak ma‘dûm olduğuna göre onun da var olması gerekir. Ancak mutlak ma‘dûm, kendi mefhumu icabı ne hâriçte ne zihinde hiçbir şekilde var olmayandır. Bu durumda mutlak ma‘dûm aynı anda hem var olan hem de var olmayan olmaktadır. Bu ise bir çelişkidir.

818 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 174.

819 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 174.

vermek muhakkak bu şeylerin zihinde var olmasını gerektirir.[820] Bu husus, zihnî varlık fikrinin ne kadar genişletildiğini gösterir. Ayrıca mutlak ma'dûmun ve imkânsızın zihnî varlığı, özdeşlik meselesini de yakından ilgilendirmektedir. Az sonra Seyyid Şerif'in eşbâh tenkidinde daha ayrıntılı göreceğimiz üzere bunların sahip oldukları zihnî varlığın, mâhiyetlerine özdeş olmayan suretlere iliştiğini söylemek mümkün olmayacaktır.

Zihnî varlığı kabul etmeyen düşünürlere gelecek olursak Fahreddin er-Râzî ve takipçileri olarak tespit edilen bu düşünürlerin[821] en temel delili zihnî varlık fikrinin

---

[820] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 7. İlgili bağlamda hem "zihnî suret" hem de "zihinde mevcut mâhiyet" tabirini kullanan Seyyid Şerif'in bu tespitinden yola çıkarak imkânsız mâhiyetlerin olduğunu ve bunların zihnî varlığa sahip olduğunu söylemek mümkün görünmektedir Ancak onun imkânsız şeylerin nasıl tasavvur edildiğine dair İbn Sînâ'nın düşüncesini şerh ettiği pasajlar bu hususta biraz ihtiyatlı olmayı gerektirmektedir (Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 60-62). Çelebi, zihnî varlığı ispat eden delilin, imkânsız şeylerin bizatihi kendilerinin zihinde var olduğuna delâlet ettiğini ve buna göre de bunların mâhiyetleri ile aklediliyor olduğunu söylemiştir. Ona göre bu durum İbn Sînâ'nın düşüncesiyle uyuşmamaktadır (Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 62). Siyâlkûtî ise İbn Sînâ'nın ifadelerini nakledip özetledikten sonra Çelebi'nin değerlendirmesini problemli bulmuştur. Ayrıntılar için bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 60-61.

[821] Zihnî varlığı kabul etmeyen düşünürler Îcî tarafından "kelamcıların cumhûru" olarak nitelendirilmiştir (Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 53). Seyyid Şerif de bu tespiti onaylamış ve bazı kelamcıların zihnî varlığı benimsediklerini söylemiştir (Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 181). Şemseddin Semerkandî ise müteahhirînden bir grup düşünürün zihnî varlığı inkâr ettiğini ve Fahreddin er-Râzî ile onu takip eden birçok kimsenin bu gruba dâhil olduğunu ifade etmiştir (Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 83; **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 109). Semerkandî'nin tespitini de kaynak gösteren Koca, zihnî varlığı inkâr edenleri "Fahreddin er-Râzî ve takipçileri" olarak göstermiştir (Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 176-178). Bununla birlikte Seyyid Şerif, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'ın zihnî varlık bahsinde Fahreddin er-Râzî'nin zihnî varlığı benimsediğini söylemiştir (Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 74). Râzî'nin zihnî varlık anlayışını çalışan Korkmaz ise onun *Mebâhis*'te zihnî varlığı savunduğunu ancak bu kitabın onun gerçek görüşünü yansıtmadığını ileri sürmüştür. Korkmaz'a göre Râzî bu kitapta İbn Sînâcı zihnî varlık anlayışını ortaya koymuştur. Nitekim Râzî ne *Mebâhis*'ten hemen sonraki eseri olan *Nihâyetü'l-'ukûl*'da ne de diğer hiçbir eserinde *Mebâhis*'teki görüşü savunmamıştır. Râzî'nin asıl görüşü zihnî varlığı reddettiği *Mülahhas*'ta ortaya çıkmaktadır. Nitekim onun *Nihâyetü'l-'ukûl* ve *Şerhu'l-İşârât*'taki kanaatleri de *Mülahhas* ile paraleldir (Korkmaz, "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme", s. 136-137). *Mebâhis* ve *Mülahhas*'ın yazım tarzları hakkında da incelemelerde bulunan Korkmaz'a göre son tahlilde *Mülahhas*, Râzî'nin görüşünü tespit açısından *Mebâhis*'ten öncelikli bir konumdadır (Korkmaz, "Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı", s. 307-308). Meseleyi kadim müelliflerin ve çağdaş araştırmacıların görüşleri üzerinden muhâkeme eden Alper'in kanaatine göre ise Râzî, zihnî varlığın kendisine itiraz etmemiş, zihnî varlığın bilgi ile özdeşleştirilmesine, bilginin zihni varlıktan ibaret görülmesine itiraz etmiştir (Alper, **Varlık ve Zihin**, s. 43). Seyyid Şerif'in *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'daki tespiti Alper'in kanaatine muvâfık olsa da onun *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki ifadeleri Korkmaz'ı desteklemektedir. Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bilginin mâhiyeti bahsinde Fahreddin er-Râzî'nin zihnî varlığı benimsediğini ifade etmiş ancak bunu *Mebâhis* ile kayıtlamıştır (Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 17). *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın Seyyid Şerif'in geç dönem eseri olduğunu ve aslolanın mutlağın mukkayyet ile takyit edilmesi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda Seyyid Şerif'in *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'daki açıklamasını gerek Semerkandî'nin gerekse de Korkmaz ve Koca'nın tespitleri ile

bazı imkânsız durumlara sebep olduğudur. Delile göre mâhiyetlerin zihinde bir varlığı olsaydı zihnin hem karşıt vasıflarla aynı anda muttasıf olması hem de asla sahip olamayacağı vasıfları taşıması gerekirdi. Zira mesela sıcaklık, soğukluk, yuvarlaklık ve düzlük gibi mâhiyetlerin zihinde bir varlığı olsaydı zihnin sıcak, soğuk, yuvarlak ve düz olması gerekirdi. Çünkü bu şeylerin bir mahalde varlığı o mahallin bu şeylerle muttasıf olmasını gerektirir. Söz gelimi bir şeye "sıcak" dememiz, sıcaklığın o şeyle kâim olmasından başka bir anlama gelmemektedir. Bu durumda zihin aynı anda sıcak ve soğuk yahut aynı anda yuvarlak ve düz olacaktır. Kaldı ki karşıtlık problemi bir tarafa zihnin sıcak olması yahut yuvarlak olması re'sen imkânsız bir durumdur.[822]

İsfahânî, bu delili eşbâh görüşüyle karşılayıp cevap vermeye çalışmıştır. Ona göre sıcaklık ve yuvarlaklık gibi mâhiyetlerin bizatihi kendileri zihinde var olsalardı zihnin bunlarla muttasıf olması gerekirdi. Ancak bu mâhiyetlerin suret ve şebahlarının (*eşbâh*) zihinde var olması durumunda zihnin bu vasıflarla muttasıf olması gerekmez. Zihinde var olanlar da mâhiyetlerin kendileri değil, onların eşbâhıdır. Eşbâh ve suretler, ait oldukları mâhiyetlerle özdeş şeyler değillerdir. Bilakis birçok lâzım açısından onlardan farklıdırlar.[823]

Seyyid Şerif bu cevabın yeterli gelmediğini ve problemin farklı bir tarzda yeniden üretilmesine engel olmadığını düşünmüştür. Çünkü ona göre mesela sıcaklıkla ilgili zihinde oluşan suret ya sıcaklığın mâhiyetinin aynısıdır ya da değildir. Aynısı olması durumunda zihnin sıcak ve soğuk olması gerekir. Aynısı olmaması durumunda ise zihinde var olan şey, mâhiyet açısından sıcaklıktan farklı bir şey olacağı için şeylerin hâricî ve zihnî olmak üzere iki farklı varlık tarzına sahip olduğundan söz etmek mümkün olmayacaktır.[824] Zira böyle bir durumda iki farklı varlık tarzı aynı şey hakkında değil, mâhiyetleri farklı olan iki ayrı şey hakkında geçerli olacaktır. Nitekim bundan dolayı Seyyid Şerif eşbâh görüşündeki zihnî varlık

---

uzlaştırmanın mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Bahusus *Mülahhas*'ın soyut mâhiyetin varlığı bahsinde Râzî'nin zihnî varlığı benimsemediğini açıkça söylemesi (وأما في الذهن فلأنا لا نقول به) (Râzî, **el-Mülahhas**, c. 2, s. 41), istidlâl tartışmalarının nasıl yorumlanacağının ötesinde mesele için güçlü bir kanıt sunmaktadır.

822 İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 86; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 181.

823 İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 86-87; c. 3, s. 291; **Metâli'u'l-enzâr**, c. 1, s. 468.

824 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 86.

iddiasının mecazî olduğuna hükmetmiştir.[825] Seyyid Şerif'e göre tartışmanın bu safhasındada zihnî varlık iddiasında bir tür tadile gidip yahut tahrîr-i murad yapıp "zihinde var olmayı", "mâhiyetin aynısı olsun veya olmasın zihinde bir suretin var olması" şeklinde yorumlamak da çözüm olamaz. Çünkü zihnî varlığın ispatı için getirilen delil şayet doğru ise şeylerin bizatihi kendilerinin zihinde var olduklarını ispat eder.[826] Çünkü mesela imkânsızın hakkında *sübûtî* vasıflarla hüküm verebilmek, hakikati itibariyle ondan farklı olan bir şeyin zihinde var olmasını değil, onun kendisinin zihinde var olmasını gerektirir. [827]

Seyyid Şerif'in eşbâh tenkidindeki en can alıcı nokta, zihnî varlığı ispat eden delile dair yorumudur. O, bu yorumun son gerekçesinde imkânsız mefhumu açısından eşbâh fikrinin işletilemeyeceğini söylemektedir.[828] Zira bu mefhumun hâriçte bir karşılığı olmadığı için zihnî varlığın, onun mâhiyeti ile özdeş olmayan bir surete iliştiğinden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü böyle bir suretin söz konusu edilmesi takdirinde eşbâh fikrinin temel varsayımı olan suret ile suretin ait olduğu şey/mâhiyet arasında bir ayırma gidilmesi gerekecektir. Halbuki imkânsız mefhumu için biri mâhiyet, diğeri de bu mâhiyetle özdeş olmayan bir suret olmak üzere iki farklı şey ortaya koymak son derece anlamsız ve gereksiz olduğu gibi imkânsız hakkındaki hükümlerin doğruluğunu ilgilendiren önemli bir husus olarak suretin mâhiyete mutâbık olmasının da herhangi bir zemini olmayacaktır. Zira bu mâhiyet hâriçte olmadığı gibi zihinde de değildir. Zihinde olan yalnızca onun suretidir. O hâlde eşbâh fikri imkânsız mefhumunun zihnî varlığı için kabul edilebilir bir şey değildir. Burada eşbâh fikrinin sadece hâriçte var olan nesneler için işletilmesinin neden mümkün görülmeyeceği sorusu akla gelebilir. Seyyid Şerif *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bilginin mâhiyeti bahsinde hâriçte var olmayan şeylerin bilgisinin, bilinenle özdeş olan zihnî varlık olması durumunda diğer bilinenlerin bilgisinin de bu şekilde olmasının zorunlu olduğunu söylemiştir. Zira ona göre bilgi bir tek türsel hakikattir

[825] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 34; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 196.
[826] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 86; **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 196.
[827] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 86.
[828] Aynı şeyi ma'dûm mefhumu için de düşünebiliriz.

ve bu hakikatin fertleri arasında bir farklılık bulunmamaktadır.[829] Bu tespitten yola çıkarsak zihindeki suretin mâhiyete özdeş olmasını hâriçte var olmayanlarla sınırlandırıp hâriçte var olanlar için özdeş olmayan suretlerden bahsetmenin Seyyid Şerif açısından mümkün görülmediğini söyleyebiliriz.

Hâsılı, Seyyid Şerif'e göre eşbâh anlayışı hem zihnî varlığı iptal eden delil karşısında hem de onu ispat eden delilin muktezasınca problemli bir duruma sahiptir.[830] Bununla birlikte Seyyid Şerif eşbâh anlayışının bilginin imkânı açısından problemli olmadığını da düşünmüş ve bu açıdan getirilen bir tenkide cevap vermiştir. "Hâricî ve Zihnî Terkip" başlığında daha ayrıntılı izah ettiğimiz üzere bu tenkide göre zihnî suretin hâriçteki nesnenin mâhiyeti ile özdeş olmaması durumunda bilginin bilinene mutâbık olmaması şeklinde bir sorun ortaya çıkmaktadır. Seyyid Şerif bu sorunun çözümüne yönelik verdiği cevapta bilgi için eksiksiz bir mutâbakatın gerekmediğini söylemiştir. Ona göre suret, bilinen hakkında bir hüküm vermek için bir araçtır (*âlet*).[831] Bu durumda suretin mâhiyetle özdeş olmaması problem değildir. Zira burada bilinen şey, suret aracılığıyla mâhiyettir, suretin kendisi değildir.

Eşbâh anlayışının zihnî varlığı iptal eden delile cevap olmadığını düşünen Seyyid Şerif bu delile karşı başka bir cevap geliştirmiştir. Hâricî varlığın lâzımları ile mâhiyetin lâzımları arasında bir ayrıma giden bu cevaba göre zihinde var olan şey mâhiyetin ta kendisidir. Ancak mâhiyetin zihindeki varlığı *asîl* olmayan *gölge* varlıktır. Bu varlık tarzında mâhiyetin kendine özgü durumları ortaya çıkmaz ve hususi etkileri görülmez. Bunları sağlayan varlık tarzı hâricî varlık tarzıdır. Mesela sıcaklık mâhiyetinin bulunduğu mahallin sıcaklıkla muttasıf olması, yani sıcak olması, hâricî varlığa ait bir durumdur. Aynı şekilde sıcaklığın soğuklukla bir karşıtlık ilişkisi içerisinde olması da hâricî varlığa özgü bir durumdur. Bu durumlar zihnî varlık tarzında meydana gelmez. Hem hâricî varlık tarzında hem de zihnî varlık tarzında görülen durumlar mâhiyetin lâzımlarıdır. Zihinde var olan mâhiyet sadece

---

[829] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 3-4. Benzer bir tespit için ayrıca bk. Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 3, s. 289.

[830] Seyyid Şerif, *Hâşiyetü'l-Metâli'*'de de zihnî varlık delilinin özdeşliği gösterdiğini ve eşbâh görüşünün doğru olmadığını söylemiştir (Cürcânî, **Hâşiyetü'l-Metâli'**, c. 1, s. 196).

[831] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 87.

bu tür lâzımlar açısından hâriçteki mevcutla ortak olur.[832] Buna göre bir mâhiyetin zihinde var olması takdirinde ortaya çıkacağı iddia edilen imkânsız durumlar mâhiyetin lâzımları değil, hâricî varlığın lâzımlarıdır.[833] Bundan dolayı da mâhiyetin zihinde bulunması bu imkânsız durumları gerektirmez.

Seyyid Şerif, *Hâşiye-i Tecrîd*'te verdiği bu cevabın mevzu ile ilgili bütün şüpheleri ortadan kaldıracağını söylemiştir.[834] O, çok iddialı bir şekilde ortaya koyduğu bu cevabı *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Îcî'nin felâsifeye isnat ettiği cevap ile mezcederek sunmuştur. *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki bu memzuç anlatımı Îcî'nin de kullandığı üç kavram üzerinden basitleştirebiliriz: *mâhiyet, hüviyet* ve *suret*. Mâhiyetin hâriçte mevcut olması *hüviyet*, zihinde mevcut olması ise *suret* ile ifade edilmiştir. Bu ayrımdan sonra cevap çok anlaşılır bir hâle gelir: "Sıcak", kendisinde sıcaklığın hüviyetinin bulunduğu şeydir. Hüviyetteki varlık ise hâricî varlıktır. Bu durumda kendisinde sıcaklığın sureti olan zihnin sıcak olduğundan bahsedilemez.[835] Zira suretteki varlık zihnî varlıktır. Hüviyet ve suret, farklı varlık tarzlarını barındırdıklarından dolayı farklı şeyler olmakla birlikte ikisinin ortak paydası aynı mâhiyete sahip olmalarıdır. Buna göre zihindeki suretin mâhiyeti, hâriçteki hüviyetin mâhiyeti ile özdeştir.[836]

Seyyid Şerif zihnî varlık sorununda özdeşlik görüşünü benimseyerek sadece mâhiyetlerin zihnî varlığını kabul etmekle kalmamış, ayrıca İbn Sînâ'nın benimsediği tarzda bir zihnî varlık düşüncesini de tahkim etmiştir. Zira İbn Sînâ'ya göre hâriçte var olanların mâhiyetleri zihinde korunmaktadır.[837] Seyyid Şerif zihnî varlığı eşbâh anlayışına uygun bir tarzda da kabul edebilirdi. Ancak o, bu anlayışın

---

832 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 86.

833 Üç lâzım türüne dair ayrıntılar için mâhiyetin arazîlerden ayrışması bahsine (**1.2.2**) bakınız.

834 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 86.

835 Seyyid Şerif'e göre zihindeki suretin zihinle (*nefs*) ilişkisi, hariçte var olan bir şeyin bulunduğu mahalle ilişkisi gibi değildir (Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 81).

836 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 53; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 181-184. Seyyid Şerif'in benzer cevapları için ayrıca bk. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 91 ve 95; **Hâşiye alâ Metâli'i'l-enzâr fî şerhi Tavâli'i'l-envâr**, c. 1, s. 468.

837 İbn Sînâ bu hususla alakalı olarak şöyle der: "[Cevherin] mâhiyeti, ister aklın onu idrak etmesine nispet edilsin isterse de hâricî varlığa nispet edilsin mahfûzdur" (İbn Sînâ, **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, s. 145). İbn Sînâ'nın gene mevzuyla ilgili olarak hareketin zihindeki mâhiyetini incelediği bir pasajı ve bu pasajın tahlili için bk. Alper, **Varlık ve Zihin**, s. 34. Onun özdeşliği benimsemesi ile ilgili olarak bk. Korkmaz, "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme", s. 23-26.

doğru bir duruş olmadığını ortaya koyarak Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerini kısmî de olsa benimsemediğini göstermiştir. Ayrıca o, zihnî varlık sorununun tam olarak ne olduğuna yönelik incelemeleri üzerinden İbn Sînâ ile Râzî arasında bir ara formül arayışının yolunu kapatmaya çalışmış ve muhakkak bir tarafın tercih edilmesi gerektiğini düşünmüştür. O, kendi tercihini açık bir şekilde İbn Sînâ'dan yana kullanmış ve böylece mâhiyet doktrinini, bu doktrin için mühim bir boyut olan zihnî varlık düşüncesi üzerinden de güçlendirip geliştirmiştir.[838]

3.6. Mâhiyetlerin Mec'ûliyeti Sorunu

Mâhiyet doktrini içerisinde mâhiyetlerin varlığı problemini ilgilendiren en önemli meselelerden biri de mâhiyetlerin mec'ûliyeti sorunudur. Mâhiyetlerin bizatihi kendilerinin bir fâilin tesiri altında olup olmadıklarını ele alan bu sorun, pek tabiî olarak onların varlıklarının fâille olan ilişkisini de doğrudan ilgilendirmekte, hatta onların var edilmelerinin anlamını soruşturmaktadır. Bu bağlamda mec'ûliyet sorunu önceki başlıklarda ele alınan mevzular olarak mâhiyetlerin hâriçte veya zihinde var olup olmadıklarını yahut hangi tarzda bir varlığa sahip olduklarını değil, onların varlık veren bir fâille nasıl bir irtibata sahip olduklarını irdelemekte ve şu soruları sormaktadır: Fâilin tesiri altında olan şey mâhiyetin kendisi midir yoksa varlığı mıdır? Yahut mâhiyetin varlıkla nitelenmesi midir? Bu kritik sorular elbette ki mâhiyetin mâhiyetini ilgilendirdiği gibi varlığın yahut var olmanın mâhiyetini, keza imkân mevzusunu da ilgilendirmektedir. Dolayısıyla mec'ûliyet sorunu, hem mâhiyetlerin varlığı probleminden hem de mâhiyet sorunundan çok daha geniş bir problemler ağına sahip olup başta varlık ve imkân bahisleri olmak üzere umûr-ı âmmenin diğer birçok bahsine açılan bir sorun olmaktadır. Söz gelimi sorunun merkezî temaları olarak *fâil, ihtiyaç* ve *tesir* gibi kavramları dikkate aldığımızda nedensellik ve hudûs gibi umûr-ı âmmenin diğer ana bahisleri de doğrudan meseleye

[838] Koca'ya göre Seyyid Şerif'in yaklaşımı Fahreddin er-Râzî sonrası kelam geleneği içerisinde İbn Sînâcı gelenekten uzaklaşan bir hareketi yeniden eski istikametine çevirme teşebbüsü olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte Seyyid Şerif'in savunduğu özdeşlik anlayışı İbn Sînâ'nın özdeşlik anlayışına göre bazı farklılıklar da barındırmaktadır. Bu farklılıklar sebebiyle söz konusu iki anlayışı aynı cinsin altında duran farklı türler olarak görmek mümkündür. Seyyid Şerif'in özdeşlik anlayışının "ılımlı zihinsel bir özdeşlik" olduğu söylenebilir. Koca'nın bu tespitleri ve söz konusu farklılıklar için bk. Koca, "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", s. 202-203, 245, 477-478 ve 480.

bağlanabilmektedir.[839] Ma‘dûmun şey’iyyeti, varlığın mâhiyete zâit olması ve zihnî varlık gibi meşhur tartışmalar ise açık bir şekilde mec‘ûliyet sorunu ile asıl-fer ilişkisine sokulan meselelerdir.[840] Hatta bunlardan ma‘dûmun şey’iyyeti meselesi hem tasavvur hem istidlâl açısından mec‘ûliyet sorunu ile ciddi bir paralellik taşımaktadır.[841] Sorunun uzantıları ve diğer meselelere olan etkisi umûr-ı âmme ile de sınırlı değildir. Genel olarak Tanrı-âlem ilişkisi ile irtibatlandırılan bu sorunun,[842] yaratmanın mâhiyetine dair ontolojik bir soruşturmayı da hâiz olduğunu ve bu yönüyle ilâhiyat bahislerini de etkilediğini söyleyebiliriz. Ayrıca sorun, İslam düşünce tarihi içerisinde kulun sorumluluğu, duanın tesiri, kaza-kader ve cebr gibi meselelere olan etkisi açısından da ele alınmıştır.[843]

---

[839] Sorunun nedensellikle birlikte vahdet-kesret bahsiyle de alakalı olduğu söylenebilir. Nitekim Şemseddin Semerkandî *Meârif*'te meseleyi "Birden ancak bir çıkar" ilkesi ile de irtibatlandırmış ve felâsifenin mâhiyetlerin mec‘ûl olmadığında ısrar etmelerinin arkasında bu ilkeyi koruma gayesi olduğunu düşünmüştür (Semerkandî, **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 131).

[840] Söz gelimi Îcî'ye göre mec‘ûliyet tartışmasının kökeni ve anlamı, biraz ileride göreceğimiz üzere, varlığın hâricî ve zihnî olmak üzere ikiye ayrılmasına ve mâhiyete zâit olmasına dayanmaktadır (Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 62-63). Siyâlkûtî'ye göre mec‘ûliyet sorununda ihtilafı oluşturan iki taraftan biri varlık-mâhiyet özdeşliğini benimseyenler iken diğer taraf vârlığın mâhiyete zâit olduğunu düşünenlerdir (Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 40 ve 53). Mec‘ûliyet meselesinin ma‘dûmun şey'iyyeti meselesinin fer‘i olup olmadığını, Îcî, Seyyid Şerif ve başka düşünürlerin mec‘ûliyet tasavvurları açısından değerlendiren bir analiz için bk. Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 189-190. Ayrıca bu iki meselenin farklı iki problem olduğuna dair Kemalpaşazâde'nin değerlendirmeleri için bk. Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyâni ma‘ne'l-ca‘l ve tahkîki enne'l-mâhiyyete mec‘ûletun" ("İbn Kemâl'in Hayatı, Eserleri ve Yaratma Anlayışı" içinde), thk. Furat Akdemir, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, 2000, s. 2-4. Kemalpaşazâde'nin burada atıf yapılan risalesinin tam çevirisi için bk. Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, "Yaratmanın (*Ca‘l*) Anlamının Açıklanması ve Mâhiyetin Yaratılmış (*Mec‘ûl*) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair", çev. Ömer Mahir Alper, **Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler** içinde, der. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 169-197.

[841] Bu paralelliğe bu başlığın sonlarında temas edilecektir. Mec‘ûliyet meselesini ma‘dûmun şey'iyyeti meselesi ile birlikte ele alan bir çalışma için bk. Muhammet Ali Koca, "Müteahhirûn Dönemi Eş‘ariyye Kelâmında Ma‘dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2013. Bu iki mesele arasındaki irtibata dair bir inceleme için bk. Aydın, **Molla Sadra'da Mahiyet Felsefesi**, s. 74-87.

[842] Ömer Mahir Alper, "'Mahiyetin Mec‘ûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 197.

[843] Mec‘ûliyet sorunu hakkında müstakil bir risâle kaleme alan geç dönem Osmanlı âlimlerinden Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfîk Efendi (ö. 1319/1901) meseleyi yukarıda zikrettiğimiz açılardan da ele almıştır. Bk. Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfîk Efendi, "Risâle fî mec‘ûliyyeti'l-mâhiyye" ("Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfîk Efendi'nin Mâhiyetin Mec‘ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik" içinde), thk. Yasin Apaydın, **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, 2/1 (Haziran/June 2019): 1-30, s. 16-24. Risâlenin tercümesi için bk. Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfîk Efendi, "Mâhiyetlerin Yaratılmış (Mec‘ûl) Olup Olmadığına Dâir", çev. Yasin Apaydın, **Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler** içinde, der. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 485-493. Sorunu tabiatçilerin mezheplerine dair bir inceleme ile birlikte

Mec‘ûliyet sorunu belli bir düşünce ekolüne özgü bir problem de değildir. Kelam, Meşşâî felsefe ve İşrâkî felsefe dışında İbn Arabîci felsefeye ait eserlerde de bu soruna yer verilmektedir.[844] Bununla birlikte bu ekollerin sorun karşısında homojen bir tavır sergilediği de düşünülmemelidir. Her ne kadar yaygın anlayışa göre mâhiyetlerin mec‘ûl olmadığı görüşü genel olarak felâsife ve Mu‘tezile’ye, mec‘ûl olduğu görüşü de genel olarak Mu‘tezile dışındaki kelamcılara isnat edilse de bu tür tasnifler kapsayıcı olmadığı gibi bir hayli yanıltıcı da olabilmektedir.[845] Bahusus Râzî sonrası müteahhir kelam geleneğinin kendi içerisinde bu sorun karşısında çok farklı tasavvurlar ve duruşlar geliştirilebilmiştir. Ayrıca zamanla müstakil risâlelerin telifine konu olan mec‘ûliyet sorunu,[846] farklı düşünce geleneklerinin kavram ve yaklaşımlarını mezc eden incelemelere de sahne olmuştur.[847]

---

müstakil bir risâlede ele alan Hasan b. Muhammed el-Attâr (ö. 1250/1834) da eserini kulun sorumluluğu ile ilgili bir bağlamda telif etmiştir. Attâr, her ne kadar Çerkeşşeyhîzâde gibi sorumluluk meselesini doğrudan işlemese de kulun ihtiyârî fiillerinin yaratılmış olup olmadığına dair tartışmanın mec‘ûliyet ve tabiatçilik meselelerinin tahkik edilmesine ihtiyaç duyduğunu ve kendisini risâleyi telif etmeye sevk eden hususun da bu olduğunu söylemiştir (Hasan b. Muhammed el-Attâr, **Risâle fî mec‘ûliyyeti’l-mâhiyye** (“Risâle fî mezhebi’t-tabâi‘iyyîn” ile birlikte), thk. Muhammed Abdulkadir en-Nassâr ve Mahmud Abdussadık el-Hassânî, Kahire, Dâru’l-İhsân, 2020, s. 27).

844 Alper, “‘Mahiyetin Mec‘ûliyeti’ Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”, s. 197. Bazı örnekler için bk. Alper, **a.g.e.**, s. 205-206. Mec‘ûliyet sorununun muayyen bir *mesele* olarak mâhiyet babının müessisi olan Fahreddin er-Râzî ile başladığına ve büyük ölçüde ondan sonra neşvü nema bulan bir tartışma olduğuna dair bir değerlendirmemiz için bu başlığın ilerleyen sayfalarında mec‘ûliyet tartışmasının anlamı ile ilgili dördüncü tefsire bakınız.

845 Alper, “‘Mahiyetin Mec‘ûliyeti’ Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”, s. 198. Söz gelimi Seyyid Şerif biraz ileride de göreceğimiz üzere *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*’da filozofların (*hukemâ*) bu meselede ihtilaf ettiklerini söylemiştir (Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, s. 169). Bunun dışında mesela Siyâlkûtî söz konusu yaygın anlayışın aksine bir hüküm vermiştir. Ona göre kelamcıların cumhuru, bir mâhiyetin haddizatında o mâhiyet olduğuna ve bir fâilin eseri olmadığına kâildirler. (Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 40).

846 Örnek olarak bk. Kemalpaşazâde, “Risâle fî beyâni ma‘ne’l-ca‘l ve tahkîki enne’l-mâhiyyete mec‘ûletun”; Hafîdü’n-Nisârî, “Risâle fî mec‘ûliyyeti’l-mâhiyyât” (“18. Yüzyıl Osmanlı Düşünürü Hafîdü’n-Nisârî’nin Risâle fi mec‘ûliyyeti’l-mâhiyyât Başlıklı Risalesi: İnceleme ve Tahkik” içinde), thk. Murat Kaş, **İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review**, 12/2, (Eylül 2022): 645-668; Attâr, **Risâle fî mec‘ûliyyeti’l-mâhiyye**; Çerkeşşeyhîzâde, “Risâle fî mec‘ûliyyeti’l-mâhiyye”.

847 Söz gelimi *Şerhu’l-Mevâkıf* muhaşşîlerinden Mesud Şirvânî, vahdet-i vücûdu benimseyen düşünürlerin terminolojisinde mümkün mâhiyetlerin *a‘yân-ı sâbite* olarak isimlendirildiğini ve bu düşünürlere göre onların mec‘ûl olması gerektiğini söylemiştir. Çünkü Şirvânî’ye göre vahdet-i vücûtçu düşünürler açısından *ca‘l*, hak vücûdun zuhuru demektir ve *a‘yân-ı sâbite* bu zuhura bağlıdır (Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf**, vr. 94b). Bunun dışında İbn Arabî müdafilerinden Çerkeşşeyhîzâde, mec‘ûliyetle ilgili risâlesinde mâhiyetlerin mec‘ûl olmadığına hükmettikten sonra meseleyi *a‘yân-ı sâbite* ve *heyâkil* ile ilişkilendirmiştir. Ona göre mevcut mümkünler, hâricî

Hem problem ağının genişliği hem de ekoller arasındaki geçişkenliği göz önünde bulundurulduğunda mec‘ûliyet sorununu yukarıda zikredilen bütün boyutları kuşatarak ayrıntılı bir şekilde ele almak elbette ki müstakil bir çalışmayı, hatta müstakil çalışmaları gerektirmektedir. Dolayısıya biz de bu başlık altında Seyyid Şerif'in mec‘ûliyet sorununa dair düşüncesini bütün boyutları ve uzantılarıyla ele almayacak, onu daha çok mâhiyetlerin varlığı sorununa odaklanarak inceleyeceğiz.[848] Bu sadette Seyyid Şerif'e göre fâilin bir mâhiyetin var olmasıyla ilgili tesirinin tam olarak ne anlama geldiğini tespit etmeye ve bunun mâhiyet sorunu açısından hangi sonuçları ortaya çıkarttığını göstermeye çalışacağız. Bununla birlikte tespit etmeye çalışacağımız hususun mec‘ûliyet tartışmalarının özünü teşkil ettiğini de söyleyebiliriz. Özellikle Seyyid Şerif açısından bu husus, ileride göreceğimiz üzere mec‘ûliyet tartışmasının hem anlamını hem de neticesini tayin etmektedir. O halde öncelikle mec‘ûliyet tartışmasının anlamı üzerinde durabiliriz.

Mâhiyetlerin mec‘ûl olmasının veya olmamasının tam olarak ne anlama geldiği hususunda düşünürler arasında çok ciddi ihtilaflar yaşanmıştır. Hatta bu hususun mec‘ûliyet tartışmalarındaki en problematik boyut olduğu söylenebilir. Bunun önemli bir sebebi ihtilafların sadece meselenin ne olduğunu tayin etmekle sınırlı kalmamasıdır. Mâhiyetlerin mec‘ûl olduğunu söyleyenlerle olmadığını söyleyenler arasındaki ihtilafın *lafzî* olup olmadığı hususunda da önemli bir ihtilaf yaşanmıştır. Biz şimdi ihtilafın lafzîliğine dair ihtilafı biraz sonraya bırakıp öncelikle bu iki katmanlı ihtilafın birinci katmanını, yani mec‘ûliyetin tam olarak ne olduğuyla ilgili farklı anlayışları ele alacağız.

Seyyid Şerif *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da mec‘ûliyet tartışmasının kesinlikle mümkün mâhiyetlerin bir fâile muhtaç olup olmadıkları hususunda

varlıkları itibariyle hâdis olsalar da *ilmî* varlıkları itibariyle kadimdirler. Onlar ilmî varlıkları itibariyle *şeylerin mâhiyetleri*, *yüce harfler* (*el-hurûf el-'âliyât*), *a'yân-ı sâbite* ve *heyâkil* olarak isimlendirilirler (Çerkeşşeyhîzâde, "Risâle fî mec‘ûliyyeti'l-mâhiyye", s. 18-19). Apaydın'a göre Çerkeşşeyhîzâde, felâsifeye ait *mümkün mâhiyet*, İşrâkî geleneğe ait *heyâkil* ve Ekberî geleneğe ait *a'yân-ı sâbite* kavramlarını bir araya getirerek farklı düşünce geleneklerinin konuyla ilgili yaklaşımlarını mezcetmeye çalışmıştır (Yasin Apaydın, "Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfîk Efendi'nin Mâhiyetin Mec‘ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik", **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, 2/1 (Haziran/June 2019): 1-30, s. 7).

848 Mec‘ûliyet sorununun Seyyid Şerif öncesi literatürdeki yerine umumî bir bakış için bk. Alper, "'Mahiyetin Mec‘ûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", s. 200-206.

gerçekleşmediğini vurgulamıştır. Ona göre hiçbir akıl sahibi var olan bir mümkün mâhiyetin bir fâlin tesiri olmadan varlığa geldiğini söyleyemez. Her ne kadar düşünürlerin bazı ifadeleri bunu çağrıştırsa da bu hususta bir ihtilaf tasavvur edilemez.[849] Siyâlkûtî de *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyesinde bu tespiti teyit ederek böyle bir durumun "mümkün" kavramının temel anlamından kaynaklandığına işaret etmiştir. Ona göre mümkün mâhiyetlerin var olmaları için bir fâile muhtaç oldukları, aksi takdirde onların mümkün olmayacağı hususunda bütün düşünürler ittifak etmiştir.[850] Seyyid Şerif gene *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da filozofların (*hukemâ*) mâhiyetlerin mec'ûl olup olmadığında ihtilaf ettiklerini[851] söyledikten sonra ihtilafa konu olan bu mevzunun ne olduğu hususunda düşünürlerin şu tefsirleri ortaya koyduklarını belirtmiştir:

i. Bir mâhiyetin o mâhiyet olması bir fâilin etkisi ile midir (*bi-ca'li câ'il*) yahut değil midir? Mesela siyahın siyah olması bir fâil (*fâ'il*) vasıtasıyla mıdır yoksa böyle olması onun kendinde bir hâli midir?

ii. Fâilin eseri (أثر) mâhiyet midir değil midir?

iii. Bir mâhiyet için mec'ûliyet, dört sayısı için "çift olma" örneğinde olduğu gibi *mâhiyetin lâzımı*[852] mıdır değil midir? Buna göre eğer mec'ûliyet, mesela insanlık mâhiyeti için mâhiyetin lâzımı ise insanlığın faraza mec'ûl olmayan bir hâlde tasavvur edilmesi takdirinde gerçekte tasavvur ediliyor olan şey insanlık olmaz. Çünkü mesela "çift olmayan bir dört" tasavvur edilmeye çalışılırsa tasavvur ediliyor olan şey dört olmaz.[853]

---

849 Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169. Benzer bir açıklama için ayrıca bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 42; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 259. Burada ayrıca not edilmelidir ki Seyyid Şerif mec'ûliyet tartışmasının vâcip ve imkânsız hakkında olmadığını, onun sadece mümkün mâhiyetlerde gerçekleştiğini belirtmiştir (Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 260).

850 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 40.

851 Biraz sonra değineceğimiz üzere burada ihtilaf eden filozoflardan kastın İşrâkîler ve Meşşâîler olması kuvvetle muhtemeldir.

852 Mâhiyetin lâzımı, hâricî vücûdun lâzımı ve zihnî vücûdun lâzımı olmak üzere üç lâzım türü için mâhiyetin arazîlerden ayrışması bahsine (**1.2.2**) bakınız.

853 Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169.

Bu üç tefsire bir dördüncüsünü de eklememiz gerekir. Bu dördüncü tefsir Fahreddin er-Râzî'ye aittir. Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye-i Tecrîd*'te naklettiği bu tefsir şu şekildedir:

iv. Mâhiyetin mec'ûl ol*ma*masının anlamı, "Mâhiyet ne birdir ne çoktur" ifadesinde dile getirilene kıyasla şudur: "Mec'ûliyet, mâhiyetin kendisi olmadığı gibi ona dâhil olan bir şey de değildir".[854]

(i) Birinci tefsir İbn Sînâ'ya atfedilen meşhur rivâyetin meseleyi ele alış tarzına benzemektedir. Rivâyete göre İbn Sînâ bir gün kayısı yerken kendisine bu meseleyle ilgili bir soru sorulmuş ve o da şöyle demiştir: "Fâil (*câ'il*) kayısıyı kayısı yapmamıştır (*ca'l*); aksine onu mevcut yapmıştır (*ca'l*)."[855] Bu rivâyetteki temel mesele olan "bir şeyin o şey olması" olgusu, Fahreddin er-Râzî'nin *Mebâhis*'te incelediği bir istidlâlde ortaya çıkmaktadır. Râzî, "Meşhur olan, basit mâhiyetlerin mec'ûl olmadığıdır" dedikten sonra bu hüküm için mec'ûliyetin anlamının birinci tefsirdeki gibi tasavvur edildiğini gösteren bir delil takrir etmiştir. Delile göre siyahın siyahlığı başka bir şeye bağlı olsaydı bu şeyin yok olduğunun farz edilmesi durumunda siyahın da siyah olmaması gerekirdi. Halbuki böyle bir şey imkânsızdır.[856] Bu delil açık bir şekilde mec'ûliyetin yokluğunu, bir mâhiyetin o mâhiyet olmasının başka bir şeyin etkisi ile gerçekleşmemesi olarak anlamaktadır. Nitekim Râzî de delilin mec'ûliyeti bu şekilde kavradığını düşünmüştür. O, delilin mukaddimelerini eleştirmeye çalışmayıp siyahın siyah olması hususunda bir mec'ûliyetin söz konusu olmaması takdirinde bir şeyin mevcudiyeti açısından da herhangi bir mec'ûliyetin düşünülemeyeceğini söylemiştir.[857] Onun bu açıklamasında şimdilik bizi ilgilendiren husus mec'ûliyeti birinci tefsirdeki gibi ele

---

[854] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 51; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 261; Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 143.

[855] Kuşçu, **Şerhu Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 372; Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyâni ma'ne'l-ca'l ve tahkîki enne'l-mâhiyyete mec'ûletun", s. 4; Attâr, **Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mâhiyye**, s. 33. Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te mümkünün bir müessire olan ihtiyacı bahsinde bir mâhiyeti o mâhiyet kılmak anlamında bir tesirin imkânsız olduğunu *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki gerekçenin aynısıyla açıkladıktan sonra şöyle demiştir: "Filozofların (*hukemâ*) reisinin onlardan "Mâhiyetler, bir fâilin etkisi ile (*bi-ca'li câ'il*) mec'ûl değildir" şeklinde naklettiği sözlerinin anlamı budur" (Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 223). İbn Sînâ'ya atfedilen rivâyetteki tespitin tahlili ve ona yönelik mühim bir eleştiri için bk. Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 372.

[856] Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 143.

[857] Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 143.

almasıdır. Ancak bu tefsir Râzî'nin benimsediği tefsir değildir. O, bu açıklamadan hemen sonra yukarıda serdettiğimiz tefsirlerden dördüncüsünün doğru olduğunu ifade etmiştir. Birinci tefsiri benimseyenler ise Ebherî ve Kâtibî'dir.

Ebherî *Tenzîlü'l-efkâr*'da ve Kâtibî *Hikmetü'l-ayn*'da fâilin (*fâ'il*) mâhiyette bir tesiri olmadığına hükmettikten sonra bu hükmün ispatı için şu istidlâli yapmışlardır: "İnsanlık, bir fâilin etkisi ile (*bi-ca'li câ'il*) olsaydı fâilin varlığından şüphe duymak insanlığın insanlık olmasından da şüphe duymayı gerektirirdi".[858] Seyyid Şerif *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da bu istidlâle işâret ederek Kâtibî'nin mahall-i nizâyı birinci tefsirdeki gibi gördüğünü söylemiştir.[859] Ana fikri Râzî'nin *Mebâhis*'te takrir ettiği delilde bulunan istidlâli dikkatli bir şekilde incelediğimizde onun geçerli olabilmesi için Ebherî ve Kâtibî'nin "fâilin insanlığa olan etkisi" ifadesini, "insanlığın insanlık olmasını sağlamak" şeklinde anlamaları gerektiğini görürüz. Zira bir istisnâî kıyas formundaki bu istidlâlde şartlı önermedeki tâlînin yokluğu üzerinden mukaddemin yokluğu ispat edilmek istenmiştir. İstidlâlin sonundan başlayıp bunu göstermek istersek şöyle bir şekilde açıklayabiliriz: Biz insanlığın insanlık olmasından şüphe duymuyoruz. Ama fâilin varlığından şüphe duyabiliyoruz. O halde fâilin varlığından şüphe duymak insanlığın insanlık olmasından da şüphe duymayı gerektirmez. Buna göre insanlığın insanlık olması fâilin varlığına bağlı değildir. Kıyasın neticesi olan mukaddemin yokluğu, yani "insanlığın bir fâilin etkisi ile ol*ma*ması" bu durumda "insanlığın insanlık olmasının bir fâilin varlığına bağlı ol*ma*ması, yani onun etkisi ile ol*ma*ması" olarak anlaşılırsa istidlâl tamamlanacaktır. Seyyid Şerif bu hâliyle istidlâlde bir problem

---

858 Ebherî, **Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, s. 309; Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 17-18. Delili tercüme ederken "bir fâilin etkisi ile" ifadesiyle aktardığımız ibare Ebherî'nin takririnde بالفاعل şeklinde geçerken Kâtibî'nin takririnde ise بجعل الجاعل olarak geçmektedir.

859 Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169. İbn Mübârekşâh, Kâtibî'nin "Fâilin mâhiyette bir tesiri yoktur" şeklindeki hükmünü şerh ederken mâhiyetlerin mec'ûl olmamasından kastın bu olduğunu söylemiştir (İbn Mübârekşâh, Şerhu **Hikmeti'l-'ayn**, s. 169). Kâtibî'nin mezkur hükmündeki ifadesinden yola çıkarak onun az sonra açıklanacak olan ikinci tefsire kâil olduğunu söylemek de muhtemel görünmekle birlikte kanaatimizce bu tür bir tespit isabetli değildir. Zira hükümdeki ifadenin zahirini şerh eden en önemli unsur bu ifadeden hemen sonra hüküm için yapılan istidlâldir. Kaldı ki "Fâilin mâhiyette bir tesiri yoktur" şeklindeki bir ifade her hâlükârda birinci ve ikinci tefsirler açısından mücmeldir. Mezkur istidlâl ifadenin ikinci tefsire yönelik beyanı hükmündedir. Seyyid Şerif'in Kâtibî yorumu da bunu göstermektedir. Kâtibî'nin mec'ûliyet anlayışına ve *Hikmetü'l-'ayn* şârihlerinin Kâtibî yorumlarına dair ayrıntılı bir inceleme için bk. Zeynelabidin Hüseyni, **Metafizik ve Nedensellik -Hikmetü'l-'Ayn Geleneği-**, Ankara, Eskiyeni Yayınları, 2023, s. 192-211.

görmemektedir. Ona göre mâhiyetlerin mec'ûl olmasından kasıt şayet bir mâhiyetin o mâhiyet olmasının bir fâilin etkisiyle gerçekleşiyor olması ise mâhiyetlerin mec'ûl olduğu elbette ki söylenemez ve Kâtibî'nin bu istidlâli de bu hükmü doğrular.[860] Ancak ona göre mec'ûliyetin bu tefsiri kesinlikle kabul edilebilir bir şey değildir. Zira bir şeyin o şey olmasında hiçbir şüphe yoktur. Böyle bir hususun mahall-i nizâ olması düşünülemez.[861]

(ii) İkinci tefsir Seyyid Şerif'in meseleye yaklaşımına en yakın tefsirdir. Zira diğer tefsirlerden farklı olarak bu tefsir Seyyid Şerif'in eleştirisine maruz kalmamıştır. Aksine Seyyid Şerif onun bir tartışmaya konu kılınmaya elverişli olduğunu belirtmiştir.[862] Bu tefsirin iyi bir şekilde anlaşılması onun altında serdedilen görüşlerin bilinmesine bağlıdır. Zira fâilin eserini mâhiyet olarak görmeyenlerin onu ne olarak gördükleri eserin mâhiyet olmasının anlamını da açıklığa kavuşturacaktır. Nitekim eskilerin dediği gibi her şey zıddıyla kâimdir. Biz ileride Seyyid Şerif'in meseledeki nihai duruşunu incelerken bu görüşleri daha detaylı bir surette işleyecek olmakla birlikte burada onları temel anlamlarıyla ortaya koymak tefsirin tefsiri açısından yararlı olacaktır.

Seyyid Şerif'e göre ikinci tefsir altında bir grup düşünür fâilin tesiri ile birlikte ortaya çıkan eserin mâhiyet olduğunu düşünmüşlerdir. Bu düşünürlere göre fâilin eserinin muhakkak hâriçte var olması gerekir ve bu eser mâhiyetten başka bir şey olamaz. Zira varlık (*vücûd*) hâriçte var olan bir şey değildir. Başka bir grup

---

860 Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169. Söz konusu istidlâlde "bir mâhiyetin kendisi" ile "bir mâhiyetin o mâhiyet olması" arasındaki farka dikkat edilmediğine dair önemli bir eleştiri için bk. Hillî, **İzâhu'l-makâsıd**, s. 32; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 169-171. Ayrıca bu istidlâle yönelik Devvânî'nin ortaya koyduğu çok kritik bir eleştiri ve bu eleştirinin, bilginin mâhiyetine inmeyi gerektiren muhtemel bir çözümü için bk. Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 370.

861 Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169.

862 Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169. Mirzacan, Seyyid Şerif'in (وللبحث فيه مجال) şeklinde geçen ilgili ibaresini yukarıda açıkladığımız tarzda açıklamıştır. Ancak ona göre bu ibareyi Seyyid Şerif'in ikinci tefsir altında takrir ettiği iki görüşten ikincisinin son hükmüne bağlamak da mümkündür. Buna göre ibare "Bu hüküm tartışmaya açıktır" anlamına gelecektir (Mirzacan Habibullah b. Abdullah eş-Şîrâzî el-Bağnevî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn** (**Şerhu Hikmeti'l-'ayn** ve hâmişinde Seyyid Şerif Cürcânî'nin **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**'ı ile birlikte), Kazan, el-Matbaatu'l-Mîriyye, 1321/1904, s. 175). Bu ihtimale göre de Seyyid Şerif ikinci tefsir hakkında herhangi bir eleştiride bulunmamış olacaktır.

düşünür ise fâilin eserinin varlık olduğunu düşünmüşlerdir.[863] Ancak onlara göre burada fâilin tesirinin anlamı varlığı varlık kılmak yahut varlığı mevcut kılmak değildir. Fâilin tesiri, mâhiyeti mevcut kılmaktır. Fâilin gerçek eseri, burada izah edilen anlamıyla mâhiyetin hâriçte var olmasıdır. Mâhiyet ise kendisi itibariyle yahut o mâhiyet olması itibariyle değil, varlığı itibariyle bir fâilin eseri olmaktadır.[864]

Seyyid Şerif'in ikinci tefsir için zikrettiği bu iki grup düşünürden kastı çok büyük ihtimalle İşrâkîler ve Meşşâîlerdir. Zira Seyyid Şerif bu görüşleri açıkladığı hâşiyenin hemen öncesinde mec'ûliyet meselesini ikinci tefsire çok yakın bir şekilde re'sen takrir etmiş ve tarafeyni İşrâkîler ve Meşşâîler olarak göstermiştir. Seyyid Şerif'in güneş analojisini kullandığı bu takrire göre hâriçte güneşin karşısında güneşten kaynaklanan bir eser meydana gelebilmektedir. Mâhiyetin fâil karşısındaki konumu acaba bu eserin güneş karşısındaki konumu gibi midir? İşrâkîler bu soruya evet cevabını vermişlerdir. Onlara göre mâhiyetler bir fâilin etkisi ile (*bi-ca'li câ'il*) mec'ûldürler. Akıl bu mec'ûliyetten sonraki mertebede mâhiyet için varlığı itibara alır ve onu varlık sıfatı ile vasıflar. Örneğin Zeyd'in mâhiyetini düşündüğümüzde kendisine teşahhusun iliştiği bu mâhiyet fâilden (*fâ'il*) sâdır olur. Bu sudûrdan sonra akıl onu varlık ile vasıflar. Varlık, ancak aklî itibârî bir şeydir.[865] Buna göre fâilin gerçek eseri mâhiyettir. Varlık ise bu esere tâbi olarak aklın itibarı üzerinden sahnede yerini alır. Öbür yandan Meşşâîler ise karşı tarafta durarak mâhiyetlerin bir fâilin etkisi ile (*bi-ca'li câ'il*) mec'ûl olma durumlarının bulunmadığını düşünmüşlerdir.[866] Seyyid Şerif bu takrirde Meşşâîlerin düşüncesini İşrâkîlerinki gibi ayrıntılandırmamıştır. Ancak bizim yukarıda ikinci tefsirin altında ikinci görüş olarak anlatılanları buraya taşımamız mümkündür. Zira birinci görüş İşrâkîlerin, ikinci görüş Meşşâilerin duruşuyla paraleldir. Bu durumda Meşşâilere göre güneşe benzetilen fâilin eseri, hususi bir anlamda dahi olsa varlık olmakta, mâhiyet ise varlığa tâbi olarak sahnede yer almaktadır. Bu tahlillere göre mec'ûliyet sorunu, fâilin karşısında mâhiyetin mi varlığın mı aslî bir konumda durduğuna yönelik bir

[863] İbn Sînâ *Kitâbu'n-Necât*'ta fâilin bir şeyin varlık kazanmadan önceki yokluk hâlinde bir tesirinin olmadığını, aksine onun tesirinin varlıkta olduğunu söylemiştir (İbn Sînâ, **Kitâbu'n-Necât**, nşr. Macid Fahri, Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982, s. 249).

[864] Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169.

[865] Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169.

[866] Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169.

tartışma hâline gelmektedir. Ayrıca varlığın itibârî veya hakikî bir şey olup olmadığı da bu tartışmanın en temel problematiklerinden biri olmaktadır. Nitekim bunu İşrâkîlerin kendi metinlerinde en merkezî tema olarak görebiliyoruz.

Sühreverdî *Hikmetü'l-işrâk*'ta Nûru'l-envâr'ın fiillerini anlattığı bölümde mec'ûliyet görüşünü bir kâide olarak vaz etmiştir: *"Mec'ûl olan şey varlık değil, mâhiyettir".* Sühreverdî bu kâidenin gerekçesi olarak varlığın itibârîliğini göstermiştir. Ona göre varlık aklî bir itibar olduğu için feyyâz illet, bir şeyin hüviyetinin kaynağı olur.[867] Şemsüddîn eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288'den sonra) burayı şerh ederken konuyu Meşşâîlerin anlayışını ve gerekçelerini ortaya koyarak başlatmıştır. Şehrezûrî'ye göre Meşşâîler açısından tam illetin ma'lulden önce gelmesi zamansal açıdan değil, varlık itibariyledir. Bundan dolayı da onlara göre fâilden kaynaklanan, şeylerin varlığıdır. Ancak İşrâkî filozoflara göre fâilden kaynaklanan şey, yalnızca şeylerin zatları ve hakikatleridir. Fâil onların varlığının kaynağı değildir. Çünkü varlık, aklî itibârî bir şey olup hâriçte bir hüviyete sahip değildir. Bundan dolayı onun var edilmesi düşünülemez.[868]

Şehrezûrî, Sühreverdî'nin kullandığı hüviyet kavramını, zat ve hakikat olarak tefsir etmiştir. Hâricî varlık anlamında da kullanılabilen hüviyet kavramının[869] bu tefsiri Sühreverdî'nin duruşunun Meşşâîlerinki ile karıştırılmaması açısından mühimdir. Zira az sonra temas edeceğimiz üzere Îcî mahall-i nizâyı tahrir ederken büyük ölçüde Meşşâîleri kast ederek filozoflara (*hukemâ*) göre mec'ûliyetin hüviyete iliştiğini söylemektedir.[870] Îcî'nin anlatımında hüviyet kavramı mâhiyetin karşısında konumlandırılarak mec'ûliyet, hâricî varlıkla ilişkilendirilmiştir. Sühreverdî'de ise mec'ûl olanın bir şeyin varlığı olmadığı, aksine onun mâhiyeti olduğu söylenmektedir. Şehrezûrî'nin hüviyeti zat ve hakikat ile tefsir etmesini başka bir İşrâk şârihi Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) de desteklemiştir. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*'ta hüviyeti zat ve hakikat olarak tefsir etmiş ve onu varlığın karşısına

---

867 Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş es-Sühreverdî el-Maktûl, **Hikmetü'l-işrâk** (**Mevsûatu musannefâti's-Sühreverdî** içinde), thk. Muhsin Akîl, Beyrut, Dâru Revâfid, 2018, s. 529-530.

868 Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, nşr. Hüseyin Ziyâî Türbetî, Tahran, Müessese-i Mütâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1372, s. 446.

869 Hüviyet kavramının kullanımları için "Mâhiyet Anlamında Kullanılabilen Diğer Kavramlar" başlığına (**1.1.3**) bakınız.

870 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 63.

yerleştirmiştir. Şîrâzî'ye göre de İşrâkîler açısından feyyâz illetten kaynaklanan şey, zat ve hakikat iken Meşşâîler açısından ise bu, varlıktır. Şîrâzî, varlığın itibârî olmasını varlığın mâhiyeti üzerinden açıklamıştır. Bu açıklamaya göre hâricî varlık, mâhiyetin hâriçle ilişkilendirilmesinden (*intisâb*), zihnî varlık ise onun zihinle ilişkilendirilmesinden ibarettir.[871] Şîrâzî burada ilişkilendirilme olgusunun, aklın itibarı ile gerçekleştiğine dikkat çekmek istemiştir.

Seyyid Şerif'in güneş analojisini kullandığı mec'ûliyet anlatımı ikinci tefsire çok yakın olduğu için onu müstakil bir tefsir olarak değerlendirmedik. Onu ikinci tefsirin farklı bir izahı olarak görmek mümkündür. Ayrıca Seyyid Şerif'in bu anlatıma "*i'lem*" diyerek başlaması, onu *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da, mec'ûliyet tartışmasının anlamı olarak benimsemiş olabileceğini gösterir. Bu husus ikinci tefsiri neden eleştirmediğinin cevabını da vermektedir. Bununla birlikte biraz ileride göreceğimiz üzere Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye-i Tecrîd*'te tartışmanın anlamına dair yapacağı tahkikat buradaki duruşuna göre önemli bir farklılık barındıracaktır.[872] Zira Seyyid Şerif burada meseleyi ele alırken ortada gerçek bir ihtilafın olduğunu kabul eder bir tarzda açıklamalar yapmaktadır. Orada ise her bir görüşün doğru olarak telakki edilebilecek bir yorumunu sunmaya çalışacaktır.

(iii) Üçüncü tefsir ise Îcî'nin *Mevâkıf*'taki mahall-i nizâ yorumudur. Îcî'ye göre mec'ûliyet meselesinin kökeni filozofların (*hukemâ*) varlık taksimine dayanmaktadır. Filozoflar varlığı zihnî ve hâricî olmak üzere ikiye ayırmış ve mâhiyeti bunlara sahip olabilen yahut bunlardan hâli kalabilen bir şey olarak düşünmüşlerdir. Bu tür bir düşünce ile birlikte mâhiyete ilişen arazîlerin de üç kategoride değerlendirilebileceğine kâil olmuşlardır:

1) Hâriçteki hüviyetinden bağımsız olarak mâhiyete kendisi olması bakımından (*min haysü hiye hiye*) ilişen şeyler. Örneğin dört sayısı için

[871] Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd eş-Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, nşr. Abdullah Nûrânî ve Mehdî Muhakkik, Tahran, Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî, 1379, s. 399.

[872] Siyâlkûtî de Seyyid Şerif'in *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da *Şerhu'l-Mevâkıf*'takinden farklı bir mahall-i nizâ anlayışına işaret ettiğini söylemiştir (Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 53).

"çift olma" bu tür bir arazîdir. Faraza çift olmayan bir dört tasavvur edilirse bu şey dört olmaz.

2) Varlığa, yani hâricî hüviyetlere ilişen arazîler. Örneğin cismin mâhiyeti için sonluluk ve hudûs bu tür arazîlerdir. Bu arazîler cismin mâhiyetinin değil, onun hâricî varlığının lâzımıdırlar. Çünkü kadim yahut sonsuz bir cisim tasavvur eden bir kimse kendi kendisiyle çelişmiş olmadığı gibi cisim olmayan bir cisim tasavvur etmiş de değildir.

3) Zihindeki varlığı itibariyle mâhiyete ilişen arazîler. Zatîlik, arazîlik, küllîlik ve cüzîlik bu tür arazîlerdir.[873]

Îcî'ye göre filozoflar bu üçlü arazî taksiminden sonra mâhiyetlerin mec'ûl olmadığına yönelik ifadelerinde mec'ûliyetin mâhiyete değil de hüviyete ilişen bir şey olduğunu anlatmak istemişlerdir. Buna göre mec'ûl olmayan bir insan tasavvur edilmesi takdirinde tasavvur edilen şey "insan olmayan" (*lâ-insan*) olmaz. Filozoflar mec'ûliyet kavramı ile de "fâile ihtiyaç duyma" anlamını kastetmişlerdir.[874] Bu durumda filozofların "Mâhiyetler mec'ûl değildir" demelerinin anlamı şu olmaktadır: "Fâile ihtiyaç duymak, mâhiyetlere kendileri itibariyle değil, hâricî varlıkları itibariyle ilişen bir şeydir". Biraz özetlemek istersek şöyle diyebiliriz: İhtiyaç mâhiyetten değil, hâricî varlıktan kaynaklanmaktadır. Îcî'ye göre bazı düşünürlerse mec'ûliyet kavramı ile "başkasına ihtiyaç duyma" anlamını kastetmiş ve buna göre de mec'ûliyetin sadece mürekkep mâhiyetlere iliştiğini söylemişlerdir. Zira mürekkep bir mâhiyetin cüzlerine olan ihtiyacı kesinlikle ona kendi mefhumundan dolayı ilişen bir şeydir.[875] Basit mâhiyetlerde ise kendi mefhumlarından kaynaklanan bu tür bir ihtiyaç söz konusu değildir. Onlar için bir başkasına, mesela bir fâile ihtiyaç duyma, az önce ifade edildiği gibi mâhiyetleri itibariyle değil, hâricî varlıkları itibariyle ilişen bir şeydir.

Mahall-i nizâ yorumunda tarafları uzlaştırmaya çalışan Îcî, üçüncü bir grup düşünürünse basit olsun mürekkep olsun bütün mâhiyetlerin mec'ûl olduğuna kâil olduklarını ifade etmiştir. Ancak ona göre bu düşünürler mec'ûliyetin mâhiyetlere

873 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 62-63.
874 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 63.
875 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 63.

ilişmesinin ciheti hakkında birinci veya ikinci grup düşünürler gibi bir ayrıntılandırmaya gitmemiş, ilişmeyi çok genel bir tarzda (*fi'l-cümle*) almışlardır.[876] Onlara göre mec'ûliyetin mâhiyetlere ilişmesi ister mâhiyetlerin kendileri itibariyle olsun ister hâricî varlıkları itibariyle olsun fark etmez, her hâlükarda ortada bir mec'ûliyet söz konusudur. Keza bu düşünürler mec'ûliyet kavramında da hususi bir mana gözetmemiş, kavramın temel anlamı olan ihtiyacın neye yönelik olduğunu da tayin etmemişlerdir. İhtiyaç ister var eden bir fâile olsun ister mâhiyetin kurucu cüzlerine olsun fark etmez, her hâlükârda mâhiyetlerin bir şeye muhtaç olduklarını, dolayısıyla da mec'ûl olduklarını düşünmüşlerdir.[877]

Îcî'ye göre bu üç grup düşünürün hiçbirisi mümkün mâhiyetin hâriçte bulunuşu (*takarrur*) hususunda fâilden tamamen bağımsız olabileceğini düşünmemiştir. Bu hususta tek istisna Mu'tezile'ye nispet edilen görüştür.[878] Îcî'nin burada bahsettiği görüş ma'dûmun şey'iyyeti görüşüdür. Îcî, mec'ûliyet sorununa dair nihai tahlilinde meseleyi ma'dûmun şey'iyyeti meselesine bağlamış ve bu iki meseleyi aynı bağlamda değerlendirmiştir. Seyyid Şerif, Îcî'nin bahsettiği bu görüşü şu şekilde açıklamıştır: Mümkün ma'dûmlar, bir fâilin kendileri üzerinde tesiri olmaksızın kendilerinde sabit ve takarrür etmiş zatlardır. Fâilin bu zatlara tesiri, onların varlıkla nitelenmeleri hususundadır.[879]

Taftazânî *Şerhu'l-Makâsıd*'ta Îcî'nin mahall-i nizâ yorumunu, mec'ûliyet tartışmasını anlamlandırabilme hususunda en iyi açıklama olarak görmüştür.[880] O, şu iki hususun herkesin malumu olmasına rağmen neden ortada bir tartışma yaşandığının açıklanması gerektiğini düşünmüştür. Birincisi, fâilin, biri mümkün olanın mâhiyetine ve diğeri varlığına yönelik olmak üzere iki tane tesiri ve *ca'l*ı bulunmamaktadır. Buna göre varlık gibi mâhiyetin de mec'ûl olması nasıl tasavvur edilebilir? İkincisi, mâhiyetin fâilden bağımsız bir şekilde hâriçte bulunuşundan (*takarrur*) söz edilemez. Bu durumda sadece varlığın mec'ûl olduğunu söylemek problemli değil midir? Taftazânî, bu iki problemi ortaya koyduktan sonra böyle bir

[876] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 63.
[877] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 50.
[878] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 63.
[879] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 50.
[880] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 108.

durum karşısında fâilin eserinin, "mâhiyetin mevcut olması" anlamında mâhiyetin mec'ûliyeti olarak belirdiğini ifade etmiştir. Ancak iki problemin arasını bulan bu netice hususunda neden bir tartışma yaşansın ki? İşte Taftazânî bu bağlamda mec'ûliyet tartışmasının ciddi bir şekilde anlamlandırılmaya muhtaç olduğunu düşünmüştür. O, yukarıda dördüncü tefsir olarak verdiğimiz Râzî'nin yorumunu reddetmiş ve bu yorumun tartışmanın varlığını hiçbir şekilde anlamlandıramayacağını düşünmüştür. Öbür yandan Îcî'nin yorumu ise ona göre tartışmanın neden yaşandığını ortaya koymak açısından en iyi açıklama olarak görünmektedir.[881] Bundan dolayı da Taftazânî *Makâsıd* metninde mahall-i nizâ problemi karşısında sadece bu yorumu bir çözüm olarak naklettiği gibi *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* kitabında da bu yorumu benimsemiş olarak tartışmayı izah etmiştir.[882] Bununla birlikte *Şerhu'l-Makâsıd*'ta Îcî'nin yorumunu ayrıntılı bir şekilde nakledip şerh ettikten sonra bu yoruma göre ihtilâfın lafzî olacağını belirterek ona tam da razı olmadığına işaret etmiştir.[883] Taftazânî'nin tartışmanın anlamıyla ilgili zikrettiği iki problemde varlığın mec'ûl olduğunun herkes indinde müsellem olduğuna dair bir kabul vardır. Ancak ikinci tefsirde de gördüğümüz üzere İşrâkîler varlığın mec'ûliyetini imkânsız görmektedirler. Ayrıca o, fâile olan ihtiyacı mâhiyetin lâzımı olarak görmeme hususunda Îcî'yi onaylamıştır.[884] Seyyid Şerif ise hem bu hususlarda hem de mahall-i nizâ yorumunda ondan tamamen farklı bir yerde durmaktadır.

Seyyid Şerif, Îcî'nin mahall-i nizâ yorumunu *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da eleştirmese de *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye-i Tecrîd*'te iki açıdan problemli bulmuştur. Birincisi, mâhiyete ilişen bir şeyin mâhiyetin lâzımı mı yoksa hâricî veya zihnî varlığın lâzımı mı olduğunu araştırmak mec'ûliyet dışında başka birçok arazî için söz konusu edilebilecek bir şeydir. Dolayısıyla bu tür bir araştırmayı mec'ûliyete özgü kılmanın pek bir faydası bulunmamaktadır. Seyyid Şerif'in bu değerlendirmesi,

---

881 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 108.

882 Sadettin et-Taftazânî, **el-Makâsıd (Şerhu'l-Makâsıd**'ın hâmişinde), İstanbul, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1305, c. 1, s. 108; **Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm,** s. 21.

883 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 108-109.

884 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 108; **Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm,** s. 21.

Taftazânî'nin Râzî'ye ait yorum üzerinde yaptığı problem tespiti ile aynıdır.[885] Böylece Seyyid Şerif, Taftazânî'nin kabul ettiği yorumun, gene Taftazânî'nin Râzî'de gördüğü problemin aynısıyla malul olduğunu söylemiş olmaktadır. İkincisi, mümkün mâhiyetler hâricî varlıkları için bir fâile ihtiyaç duydukları gibi zihnî varlıkları için de bir fâile ihtiyaç duyarlar. "Fâile ihtiyaç duyma" anlamında mec'ûliyet, mümkün mâhiyetler için mâhiyetin lâzımı türünde bir arazîdir. Çünkü mâhiyet ister hâriçte ister zihinde bulunsun daima bu ihtiyaçla muttasıf bir hâldedir. Bu ittısâfın, dört sayısının çift olmakla nitelenmesinde olduğu gibi bir düşünceye ihtiyaç bırakmayacak derecede açık olması ile bu şekilde açık olmaması meseleyi etkilememektedir.[886]

(iv) Dördüncü tefsire gelecek olursak bu tefsir Fahreddin er-Râzî'nin *Mebâhis*'te benimsediği tefsirdir.[887] Seyyid Şerif bu tefsirin tartışmanın mâhiyetini yakalayamadığını düşünmüş ve Îcî'nin tefsirinden daha uzak olduğunu belirtmiştir.[888] Muhtemelen son derece zayıf gördüğü için de Taftazânî gibi gerekçeli bir şekilde eleştirme ihtiyacı hissetmemiştir.[889] Bununla birlikte Seyyid Şerif'in bu değerlendirmesi, mec'ûliyet meselesinin tarihi göz önüne alındığında bir miktar garipsenmeyi hak etmektedir.[890] Zira *mahall-i nizâ*nın tespiti bağlamında Râzî'nin tefsirini Îcî'nin tefsiri ile karşılaştırıp onu daha uzak görmek, Râzî'ye gelene kadarki süreçte mec'ûliyetle ilgili ciddi bir *nizâ* ve tartışmanın var olması ile anlam kazanmaktadır. Ancak takip edebildiğimiz kadarıyla muayyen bir *mesele* olarak mec'ûliyet tartışması, mâhiyet babının müessisi olan Fahreddin er-Râzî ile başlayan ve büyük ölçüde Râzî'den sonra neşvü nema bulan bir tartışma olarak görünmektedir.[891] Her ne kadar Râzî *Mebâhis*'te mec'ûliyet meselesine "Meşhur

---

885 Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 108.

886 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 50-51; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 261.

887 Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 143. Fahreddin er-Râzî'nin mec'ûliyet düşüncesi için bk. Kübra Şenel, "İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mâhiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil", **Basılmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2023, s. 235-249.

888 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 51; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 261.

889 Taftazânî'nin gerekçeleri için bk. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 108.

890 Mec'ûliyet meselesinin Seyyid Şerif öncesi literatürdeki yerine umumî bir bakış için bk. Alper, "'Mahiyetin Mec'ûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", s. 200-206.

891 Bu tespit, Alper'in daha önce yaptığı tespite uygun düşmektedir. Alper, mâhiyetin mec'ûliyeti tartışmasının bir şekilde Râzî'den daha önceye uzanan bir geçmişi olduğunu belirtmiş ve bu bağlamda örnek olarak İhvân-ı Safâ'nın *Resâil*'ine atıf yapmıştır. Ancak Alper'e göre bu tür bir

olan, basit mâhiyetlerin mec‘ûl olmadığıdır” cümlesiyle başlayarak kendisinden önce meseleye dair hatırı sayılır bir tartışmanın var olduğunu hissettirse de gerek İbn Sînâ felsefesine gerekse kelamî birikime dağılmış birçok düşünce ve araştırmanın ilk defa Râzî tarafından birer *mesele* haline getirildiği bilinmektedir. Râzi kendisinden önce farklı bahislerde ele alınan birçok incelemeyi ve bu incelemelerin uzantılarını sistemli bir şekilde bir araya getirerek çok somut problematikler haline dönüştüren, tarafeyn için deliller geliştiren, ilgili kavramsal ağı kuran ve olup bitene bir isim veren bir düşünürdür. Mec‘ûliyet meselesi de takip edebildiğimiz kadarıyla bu tür problemlerden biridir.[892] Problem her ne kadar Râzî’nin çağdaşı olan Sühreverdî’nin *Hikmetü’l-işrâk*’ında da mevcut olsa da burada Râzî’nin *Mebâhis*’inde olduğu gibi ayrıntılı bir tartışmaya konu kılınıp problematize edilmemiş, yalnızca iki satırda ele alınmıştır.[893] Ayrıca *Hikmetü’l-işrâk* kitabı *Mebâhis*’ten yedi sekiz yıl sonra telif edilmiştir.[894] Mec‘ûliyet tartışmalarının Râzî ile irtibatına dair anlattıklarımızı teyit eden bir husus da Râzî’nin *Mebâhis*’in ilgili başlığında meseleyi ele alış tarzıdır. Râzî burada mec‘ûliyetin anlamı üzerine konuşurken bir mahall-i nizâ tespiti

---

geçmişe rağmen meselenin literatürde belirli bir başlık altında incelenmesi Fahreddin er-Râzî’ye dayanmaktadır (Alper, “‘Mahiyetin Mec‘ûliyeti’ Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”, s. 200-201). Benzer bir şekilde Ibrahim de mec‘ûliyet meselesinin müstakil bir başlık olarak ilk defa Râzî’de ortaya çıktığını düşünmüş, hatta “mâhiyetin *ca‘lı*” kavramının Râzî’nin felsefî eserlerinde zuhura geldiğini belirtmiştir (Bilal Ibrahim, “Causing an Essence: Notes on the Concept of Jaʿl al-Māhiyya, from Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Sadrā”, **Philosophical Theology in Islam Later Ash‘arism East and West**, ed. Ayman Shihadeh ve Jan Thiele, Boston, Brill, 2020, s. 156-157). Bunun dışında mec‘ûliyet probleminin Mu‘tezile’ye kadar geri götürülebileceğini söyleyen Aydın ise onu Mu‘tezile’nin *sâbitât-ı ezeliyye* görüşü ile irtibatlandırmıştır. Ayrıca Aydın’a göre Fârâbî’de de problemin ilk nüveleri mevcuttur (Aydın, **Molla Sadra’da Mahiyet Felsefesi**, s. 74-87 ve 112-113).

892 Râzî’nin mec‘ûliyet problemini, İbn Sînâ’daki mâhiyet doktrini ile Mu‘tezilî düşüncedeki ma‘dûmun şey’iyyeti anlayışını bir arada değerlendirerek, bahusus kelamdaki *zat* kavramının yerine *mâhiyet* kavramını ikâme ederek formülize ettiğine dair bir öngörümüz bulunmaktadır. Kemalpaşazâde’nin (ö. 940/1534) Râzî’nin *Muhassal*’ından ve Tûsî’nin *Telhîsu’l-Muhassal*’ından naklettiği bir soruşturmayı bu öngörüyü destekleyen bir delil olarak görebiliriz. İlgili soruşturma için bk. Kemalpaşazâde, “Risâle fî beyâni ma‘ne’l-ca‘l ve tahkîki enne’l-mâhiyyete mec‘ûletun”, s. 3. Ayrıca biraz ileride mec‘ûliyetle ilgili görüşlerin delillerini incelerken temas edeceğimiz üzere bu delillerle ma‘dûmun şey’iyyeti meselesindeki deliller arasında zat ve mâhiyet kavramlarının birbirlerinin yerine ikâme edilebiliyor olması açısından ciddi bir paralellik bulunmaktadır.

893 Sühreverdî, **Hikmetü’l-işrâk**, s. 529-530.

894 *Mebâhis* 574-575 (1178-1179) yılları arasında, *Hikmetü’l-işrâk* ise 582 (1186) yılında telif edilmiştir (Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 109; İlhan Kutluer, “Hikmetü’l-İşrâk”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmetul-israk (15.08.2023)).

yapmaktan çok "Mâhiyetler mec'ûl değildir" ifadesinin anlamını tayin etmeye çalışmaktadır. Nitekim Seyyid Şerif de Râzî'nin görüşünü özetlerken meseleyi bu tarzda nakletmiştir. Bununla birlikte Seyyid Şerif'in Râzî'ye yönelik yorumunu mahall-i nizâ bağlamından çıkartıp mec'ûliyetin *nefsü'l-emrde*ki anlamına dair bir eleştiri olarak görme imkânı da vardır. Nitekim onun Îcî eleştirisinde verdiği gerekçelerden ikincisi bu tarz bir değerlendirmedir. Bu bağlamda Seyyid Şerif'in, Râzî'nin tefsirini Îcî'nin tefsirinden daha uzak görmesi, Râzî'nin mec'ûliyetin mâhiyeti ile ilgili sahip olduğu anlayışın bizatihi kendisine yönelik bir eleştiri olarak okunabilir. Seyyid Şerif'in Râzî'yi nasıl yorumladığından bağımsız olarak meseleyi değerlendirecek olursak Râzî'nin tefsiri kanaatimizce Îcî'nin tefsiri için bir fikir kaynağı olarak görülebilir. Zira iki tefsirde de mec'ûliyet bir vasıf olarak düşünülmüş ve onun mâhiyetle ilişkisi üzerinden mec'ûliyet sorunu formülize edilmeye çalışılmıştır. Râzî'de mâhiyetin mec'ûl olmaması, mec'ûliyetin mâhiyetin bir parçası olmaması şeklinde izah edilirken, Îcî'de ise onun mâhiyetin lâzımı olmaması şeklinde izah edilmiştir. Bu iki hükmün ortak noktası, kabaca "fâile ihtiyaç" olarak bakabileceğimiz mec'ûliyetin, mâhiyetin kendisinden kaynaklanan zorunlu bir husus olmamasıdır. Buna göre mâhiyetlerin bir fâile ihtiyaç duyması onların kendilerini değil, varlıklarını ilgilendiren bir durum olmaktadır.

Seyyid Şerif'in kendi mahall-i nizâ anlayışına gelecek olursak bunun yukarıdaki eleştirilerle kısmen görünür hâle geldiğini söyleyebiliriz. Zira mahall-i nizânın ne olmadığına dair bir hayli değerlendirme ile karşılaştığımız gibi ne olabileceğine dair de ikinci tefsir üzerinden birçok nükteyi görme imkânımız oldu. Bununla birlikte Seyyid Şerif'in mec'ûliyet sorununun mâhiyetine dair *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye-i Tecrîd*'teki çok somut ve ayrıntılı anlatımı meselenin asıl çözüleceği yer olmaktadır. Buradaki anlatımı hakkını vererek tahlil etmek öncelikle mec'ûliyet tartışmasındaki temel görüşleri ve bunlar için getirilen önemli delilleri incelemeyi, keza Seyyid Şerif'in bu hususlara dair tahkikatını görmeyi gerektirmektedir. Zira Seyyid Şerif mezkur anlatımı bu hususlardan sonra meseledeki nihai duruşunu ortaya koyarken gerçekleştirmektedir. Onun mahall-i nizâya dair düşüncesi ile meseledeki nihai duruşu aynı anlatımda zuhura gelmekte, tabiri câizse aynı yerde ittihâd etmektedir. Çünkü Seyyid Şerif açısından bu meselede

mahall-i nizâ hakkında konuşmak aslında problemin çözümünü de ortaya koymak anlamına gelmektedir. Şimdi mec‘ûliyet tartışmasındaki görüşleri ve delilleri Seyyid Şerif’in *Şerhu’l-Mevâkıf*’taki anlatımı üzerinden inceleyebiliriz.

Mümkün mâhiyetlerin bir *fâilin etkisi* ile (*bi-ca‘li câ‘il*)[895] mec‘ûl olup olmadığı hususunda temelde üç görüş bulunmaktadır:

1. Hiçbir mâhiyet mec‘ûl değildir.
2. Bütün mâhiyetler mec‘ûldür.
3. Mürekkep mâhiyetler mec‘ûldür, ancak basit mâhiyetler mec‘ûl değildir.[896]

---

[895] Mec‘ûliyet meselesinde “bir şeyin mâhiyete olan etkisi” literatürde bazen “fâilin fiili”, “fâilin tesiri” veya “müessirin tesiri” gibi ifadelerle tasvir edilse de çoğunlukla bu ifadeler yerine “*câ‘ilin ca‘li*” (جعل جاعل) tabiri tercih edilmektedir. Zira *fâil, müessir, fiil* ve *tesir* gibi kavramlar mec‘ûliyet tartışmasının zuhurundan çok uzun bir zaman önce birer ıstılah olarak kelamî/felsefî dilde mevcut olan kavramlardı ve bu kavramlar mec‘ûliyet tartışmasının şekilleniyor olduğu zamana kadar kabaca “varlığına sebep olma” yahut “var etme” gibi varlık (*vücûd*) kavramı ile ilişkili bir anlam dünyasında kullanılageliyordu. Mec‘ûliyet tartışmasının varlığından sonra da mezkur kavramların bu tür bir anlam dünyasındaki kullanımı devam etti, hatta devam etmemesi belki de imkânsızdı. Bundan dolayı mec‘ûliyet tartışmasını yürüten düşünürler, en azından sorunun kaba tasvirinde bir karışıklığa mahal vermemek için mâhiyetin bizatihi kendisine yönelik bir etkiyi mâhiyetin varlığı ile ilgili bir etkiden ayrımak istemiş –ki bu ayrımın imkânı, varlık-mâhiyet ayrımının zuhuruna bağlı- ve mezkur kavramlar yerine doğal dille teması daha sıcak ve felsefî olarak çok daha az yüklü bulunan *ca‘l* kelimesini tercih etmişlerdir. Onlar bu bağlamda *ca‘l* (جعل) kelimesini ve onun *câ‘il* (جاعل), *mec‘ûl* (مجعول), *ca‘ale* (جَعَلَ) ve *cu‘ile* (جُعِلَ) gibi türevlerini mec‘ûliyet sorununa has kavramlar haline getirmişlerdir. Siyâlkûtî bu hususa işaret ederek mec‘ûliyet sorununu ele alan düşünürlerin, mâhiyet hakkında “bir *câ‘ilin ca‘li* ile *mec‘ûl* olması” (مجعولة بجعل جاعل) şeklindeki tabiri, “müessirin tesiri” (تأثير مؤثِّر) veya “fâilin fiili” (فعل فاعل) şeklindeki ifadelere tercih ettiklerini söylemiş ve bu ifadelerin yaygın olarak varlık (*vücûd*) hakkında kullanılıyor olmasını gerekçe olarak göstermiştir (Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 40. *Ca‘l* kelimesinin ve onun anlam dünyasına çok yakın olan *sun‘, halk, îcâd, ihdâs, ihtirâ‘, ibdâ‘, fiil* ve *tekvîn* gibi kelimelerin anlamları için bk. Kemalpaşazâde, “Risâle fî beyâni ma‘ne’l-ca‘l ve tahkîki enne’l-mâhiyyete mec‘ûletun”, s. 1-2; Kemalpaşazâde’nin söz konusu anlamlara dair tespitlerinin ayrıntılı bir açıklaması ve analizi için bk. Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 75-84). Seyyid Şerif, “*câ‘ilin ca‘li*”, “müessirin tesiri” ve “fâilin tesiri” gibi ifadeleri farklı bağlamlarda çeşitli nüanslarla kullanabilmektedir. O, *Hâşiye-i Tecrîd*’in bir pasajında “*câ‘ilin ca‘li*” tabirini önce “müessirin tesiri” olarak, birkaç satır sonra da “fâilin tesiri” olarak tefsir etmiştir (Cürcânî, **Hâşiyetü’t-Tecrîd**, c. 2, s. 259). Benzer bir şekilde *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta “müessirin tesiri” ifadesini “*câ‘ilin ca‘li*” tabirine atf-ı beyân yapmış, birkaç satır sonra da “fâilin tesiri” ifadesini kullanmıştır (Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 51-52). Biz de bu meselede bundan sonra “*câ‘ilin ca‘li*” tabirini okuyuşun kolay olması ve anlamın suhûletle takip edilebilmesi adına çoğunlukla “fâilin etkisi” olarak kullanacağız. Biz “fâilin etkisi” ifadesinin varlık kavramıyla irtibatını nötr olarak alacağız. Dolayısıyla bizim kullanımlarımızda bu ifade varlığı içkin olmayacağı gibi onu dışlayan bir delâlete de sahip olmayacaktır.

[896] Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 40-45; **Hâşiyetü’t-Tecrîd**, c. 2, s. 259-260. Seyyid Şerif’e göre basit-mürekkep ayrımı açısından aklen dördüncü bir ihtimal daha düşünülebilir: Basit mâhiyetler mec‘ûldür, ancak mürekkep mâhiyetler mec‘ûl değildir. Bununla birlikte bu ihtimalin yanlışlığı

(1) Birinci görüş, basit olsun mürekkep olsun hiçbir mâhiyetin mec'ûl olmadığını iddia etmektedir. Bu iddia için iki mukaddimeden oluşan şu delil getirilmiştir:

i. Muayyen bir mâhiyet bir fâilin etkisi ile olsaydı fâilin etkisinin olmadığı bir durumda bu mâhiyet o mâhiyet olmazdı.
ii. Bir şeyin kendisinden olumsuzlanması imkânsızdır.[897]

Hemen hemen aynı içerikle Râzî'nin *Mebâhis*'inde geçen bu delil, Râzî'den sonra Ebherî ve Kâtibî tarafından önemli bir değişikliğe gidilerek benimsenmiştir.[898] Bu iki düşünür, ilk mukaddimenin ikinci kısmını ve dolayısıyla ikinci mukaddimeyi, mâhiyetlerin kendileri ile *nefsü'l-emrde* özdeş olmaları üzerinden değil, fâilin varlığından şüphe duymakla özdeşlikten şüphe duymak arasındaki fark üzerine bina etmişlerdir: "İnsanlık, bir fâilin etkisi ile olsaydı fâilin varlığından şüphe duymak insanlığın insanlık olmasından da şüphe duymayı gerektirirdi".[899] Daha önce mahall-i nizâya dair birinci tefsirde temas ettiğimiz üzere Seyyid Şerif *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*'da mâhiyetlerin mecûl olmasının, bir mâhiyetin o mâhiyet olmasında fâilin etkisinin bulunması olarak anlaşılması durumunda bu takririn makbul olduğunu düşünmüştür.[900] Delilin *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki takririnde ise mec'ûliyetin anlamında bu tür bir tayine gidilmemiştir. Hatta takrire yapılan eleştiri üzerinden onun böyle anlaşılmadığını söyleyebiliriz. Belki de böyle anlaşılmadığı için delil önemli bir eleştiriyle karşılaşmıştır. Eleştiri birinci mukaddimeye yönelmemiştir. Hatta Seyyid Şerif birinci mukaddimeyi gerekçelendirerek onda bir miktar kapalı kalan bir hususu açıklığa kavuşturmuştur. Gerekçeye göre fâilin etkisinin eseri/neticesi olan bir şey, bu etkinin bulunmadığı bir durumda kesinlikle ortadan kalkmak (*irtifâ'*) zorundadır.[901] Buna göre eğer bir mâhiyet, bu etkinin eseri ise bu etkinin bulunmadığı bir durumda mâhiyetin de ortadan kalkması (*irtifâ'*) gerekir. Ancak

---

çok açık olduğu için kimse bu görüşe kâil olmamıştır (Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 260; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 174).

897 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 40.

898 Râzî, **el-Mebâhis**, c. 1, s. 143; Ebherî, **Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, s. 309; Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 17-18.

899 Ebherî, **Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, s. 309; Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 17-18.

900 Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169.

901 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 40.

birinci mukaddimede böyle bir durumda mâhiyetin ortadan kalkacağı söylenmemiş, onun yerine bu mâhiyetin o mâhiyet olmayacağı söylenmiştir. Birinci hususun ikincisini gerektirip gerektirmediği tam olarak ikinci mukaddimeye yönelik eleştiride ortaya çıkacaktır. Az sonra bu eleştiride göreceğimiz üzere Seyyid Şerif birinci hususun ikincisini gerektirdiğini düşünmektedir. Dolayısıyla birinci mukaddimedeki şartlı önermenin mukaddem ve tâlîsi arasındaki telâzüm geçerli kabul edilebilir. Ancak burada mesele, bizatihi ikinci hususun doğru olup olmadığıdır. Bir mâhiyetin o mâhiyet olmaması gerçekten imkânsız mıdır? Bir A mâhiyeti için "A, A değildir" demek kesinlikle yanlış bir önerme midir? Mantığın en temel yasası olan özdeşlik yasasını kayıtsız şartsız kabul eden biri için elbetteki bu önerme yanlıştır. Ancak düşünürler mec'ûliyet meselesi gibi çetrefilli bir mevzunun konuşulduğu bir bağlamda özdeşliğin sınır durumlarında dolaşmakta ve bu önermenin doğru olma ihtimalini masaya yatırmaktadırlar. İşte delile yönelen eleştiri bu tür bir faaliyet yürütmekte ve ikinci mukaddimenin doğruluğuna itiraz etmektedir. İtiraza göre bir şeyin kendisinden olumsuzlanması mutlak anlamda imkânsız değildir. Zira mesela hâriçte var olmayan bir şey hakkında hâriç açısından bütün olumsuzlamalar doğru olmak zorundadır. Çünkü bu şey hakkında hâriç açısından herhangi bir vasfın olumlanması o şeyin hâriçte var olmasını gerektirir. Dolayısıyla hâriçte var olmayan bir şeyden o şeyin kendisi dâhil bütün hususlar olumsuzlanabilir. Eğer A hâriçte var değilse *olumsuz hâricî bir önerme olarak* "A, A değildir" demek doğru bir önerme olur. Buna benzer bir şekilde şayet muayyen bir mâhiyetin kendisini bir fâilin etkisine bağlı kıldığımızda, bu etkinin bir müddet dahi olsa bulunmaması durumunda o mâhiyetin de bu müddet zarfında ortadan kalkması gerekir. Böyle bir durumda da mesela "A hâriçte A değildir" demek doğru olur. Bu tür bir önermenin doğruluğu, "A hâriçte A-olmayandır" şeklindeki olumlu *ma'dûl* bir önermenin doğruluğunu gerektirmez. Bu olumlu *ma'dûl* önerme elbette ki yanlıştır. Çünkü hâriç açısından yapılan bir olumlamanın doğruluğu için önermenin mevzusunun hâriçte var olması gerekir. Ancak bir fâilin etkisi ile mec'ûl olduğu varsayılan A hakkında bu etkinin bulunmadığı bir durumda hâriçte var olmaktan bahsedilemez. Zira etkinin yokluğu,

zatı bu etkiye bağlı olan A mâhiyetinin külliyen ortadan kalkması demektir, onun hâriçte A-olmayan hâline gelmesi demek değildir.[902]

Seyyid Şerif'in bu tahlilde hâriç kavramını kullanması, Çelebi tarafından eleştirinin geçerli olmadığı şeklinde bir itirazla karşılaşmıştır. Çelebi'ye göre mâhiyetlerin mec'ûl olduğunu söyleyenler bunun hâriç açısından değil, *nefsü'l-emr* açısından böyle olduğunu söylemektedirler. Keza mec'ûliyeti inkâr edenler de mâhiyetlerin mec'ûl olması takdirinde *nefsü'l-emr* açısından bir mâhiyetin o mâhiyet olmaması gerekeceğini söylemektedirler. Dolayısıyla hâriç açısından değil de *nefsü'l-emr* açısından "A, A değildir" önermesinin doğruluğu gösterilmediği sürece delile yönelik eleştirinin bir geçerliliği bulunmamaktadır.[903] Siyâlkûtî'ye göre ise Seyyid Şerif'in burada hâriç kavramı ile kastı *nefsü'l-emr*dir. Hâriç açısından ma'dûm olma meselesi, ma'dûm olup olmamaktan daha genel bir durum olarak mâhiyetlerin kendindeki hâlleriyle ilgili bir çıkarım için zihne yaklaştırıcı bir temsil konumundadır. Siyâlkûtî'ye göre burada asıl anlatılmak istenen şudur: Fâilin mâhiyetler üzerindeki etkisi ortadan kalkarsa mâhiyetler tamamen ortadan kalkar, yani artık zatları söz konusu edilemez. Bu durumda da mâhiyetlerin kendi zatlarından olumsuzlanması doğru olur.[904] Siyâlkûtî'nin bu tespitini Seyyid Şerif'in anlatımına uygulayarak Çelebi'nin itirazını karşılamayı deneyebiliriz: Eğer muayyen bir mâhiyetin kendisi *nefsü'l-emrde* bir fâilin etkisine bağlı ise bu etkinin bir müddet dahi bulunmaması durumunda o mâhiyetin de bu müddet zarfında *nefsü'l-emrde* ortadan kalkması gerekir. Buna göre bu müddet zarfında "A *nefsü'l-emrde* A değildir" önermesi doğru olur. Zira bu olumsuz önermenin *nefsü'l-emr* açısından doğru olması için *nefsü'l-emr* açısından ortada bir A zatının bulunmayışı yeterlidir. Ancak mutlak ma'dûm ve mutlak meçhul paradokslarında gördüğümüz üzere A hakkında herhangi bir hüküm vermek onun belli bir itibarla da olsa zihinde var

[902] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 40-41; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 41.

[903] Çelebi, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 41. Mirzacan'ın benzer bir itirazı için bk. Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 19b.

[904] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 41. Mirzacan'a göre ise bir mâhiyet haddizatında kendisinden başkası olamaz. Bu anlamda bir şeyin kendisinden olumsuzlanması zorunlu olarak yanlış olmalıdır (Mirzacan, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 19b).

olmasını gerektirir.[905] Buna göre de aynı anda hem A'nın kendisinin ortada olmamasından hem de onun zihinde var olmasından bahsedilecektir ki bu bir paradokstur. Seyyid Şerif'in mutlak meçhul paradoksu için geliştirdiği çözümün yahut bir benzerinin bu tür bir paradoksu çözüp çözmeyeceği hususi bir araştırmaya muhtaçtır. Ancak biz burada Seyyid Şerif'in belki de bu paradokstan ötürü hâriç kavramını kullanmış olabileceğine bir tembihte bulunmak istiyoruz. Ayrıca Seyyid Şerif'in bu eleştiriyi, mec'ûliyet sorununa dair kendi anlayışı üzerinden değil de delili ortaya koyanın anlayışı üzerinden takrir etmiş olması kuvvetle muhtemel olduğu gibi onu Îcî'nin eleştirisini dikkate alarak organize etmiş olması da bir hayli muhtemeldir. Kaldı ki Seyyid Şerif gibi Îcî'nin de mahall-i nizâ anlayışı bu delile içkin olan mahall-i nizâ anlayışından farklıdır.

(2) İkinci görüş ise basit olsun mürekkep olsun bütün mâhiyetlerin mec'ûl olduğunu iddia etmektedir. Seyyid Şerif'e göre bu görüşün mec'ûliyet sorunundaki görüşlerden biri olduğu meşhur bir bilgidir. O, bu görüş için Sîyâlkûtî'nin "meşhur istidlâl" dediği bir delil nakletmiştir. Delile göre basit mâhiyetler mec'ûldür. Zira onlar mümkün şeylerdir. Mümkün olan bir şey de zatı gereği fâile ihtiyaç duyar. Mürekkep mâhiyetlerin mec'ûl olduğu da aynı gerekçeyle açıklanabilir. Ayrıca onların sahip olduğu basit cüzlerin mec'ûl olması üzerinden de onların mec'ûliyeti ispat edilebilir.[906] İsfahânî *Tesdîd*'te bu delilin basit mâhiyetlerle ilgili kısmını *Tecrîd*'teki mec'ûliyet görüşü için ortaya koymuştur. Tûsî *Tecrîd*'te mürekkep mâhiyetler gibi basit mâhiyetlerin de bir fâile ihtiyaç duyduğunu söylemiştir.[907] İsfahânî ise bu ihtiyacı imkân ile açıklamıştır. Ona göre her mümkün bir fâile (*câ'il*) muhtaçtır.[908] Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te kendi mahall-i nizâ anlayışı üzerinden giderek İsfahânî'nin bu açıklamasını *mevcut* mümkünlerin fâilin etkisine muhtaç olmaları şeklinde yorumlamıştır. O, bu anlamda bir ihtiyacın gerek basit gerek mürekkep olsun bütün mâhiyetler için geçerli olduğunu ve bu hususta bir tartışmanın

[905] Mutlak ma'dûm ile mutlak meçhul paradoksları ve Seyyid Şerif'in çözümleri için "Soyut Mâhiyetin Zihindeki Varlığı" başlığına (**3.3**) bakınız.

[906] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 43; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 43.

[907] Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 259.

[908] Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 259; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 259.

düşünülemeyeceğini söylemiştir.[909] *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki delili de bu kanaatle naklettiği için herhangi bir eleştiri getirmemiş olabilir. Ancak Siyâlkûtî bu delilin problemli olduğunu düşünmüştür. Ona göre mahall-i nizâ, mâhiyetlerin bizatihi kendi zatları için bir fâile muhtaç olup olmadıklarıdır. Onların var olmak için zatları gereği bir fâile ihtiyaç duymaları, varlıktan bağımsız olarak zatları için bir fâile ihtiyaç duymalarını gerektirmeyebilir.[910] Siyâlkûtî'nin bu eleştirisi son derece mühimdir. Zira Tûsî, *Tecrîd*'in mec'ûliyet bahsinde bütün mâhiyetlerin bir fâile ihtiyaç duyduğunu söylemekle birlikte mümkünün tesire olan ihtiyacı bahsinde müessirin tesirinin mâhiyette gerçekleştiğini de söylemektedir.[911] Devvânî'ye göre her ne kadar *Tecrîd* şârihleri Tûsî'nin ifadelerini "Müessir, mâhiyeti mevcut kılar" anlamında yorumlamışlarsa da gerçekte Tûsî'ye göre *ca'l*, İşrâkîlerin düşüncesinde olduğu üzere evvelemirde mâhiyetin o mâhiyet olmasına yahut mevcut olmasına değil, mâhiyetin kendisine taalluk etmektedir. Bu taalluktan sonra akıl, mâhiyetin o mâhiyet olmasını, keza onun mevcut olmasını *intizâ'* eder.[912]

(3) Üçüncü görüşe göre ise mec'ûl olan mâhiyetler sadece mürekkep mâhiyetlerdir. Basit olanlarsa mec'ûl olamaz. Zira mec'ûliyet için imkân şarttır. Çünkü mec'ûliyet, bir müessire ihtiyaç duymaya bağlıdır. Bir müessire olan ihtiyaç ise ancak imkân üzerinden düşünülebilir. Basit bir mâhiyete imkânın ilişmesi ise imkânsız bir durumdur. Zira imkân, bir bağıntıya (*nisbet*) ilişen bir niteliktir ve bu bağıntı, ancak iki şey arasında gerçekleşmesi tasavvur edilebilen bir şeydir. Basit bir mâhiyet için de iki şeyin olması söz konusu değildir.[913] Bu delile karşı biri *muâraza*, diğeri *men'* olmak üzere iki itiraz ortaya konulmuştur. Birinci itiraza göre basit mâhiyetler mec'ûl değilse mürekkep mâhiyetler de mec'ûl olamaz. Zira mürekkep bir mâhiyet basit mâhiyetlerin toplamından ibarettir. Şayet mürekkep bir mâhiyetin sûrî cüzü dâhil hiçbir parçası mec'ûl değilse kendisi de mec'ûl olamaz. Bu durumda da mec'ûliyetin tamamen ortadan kalkması gerekir. Burada itirazı def etmek için

[909] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 259.

[910] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 43.

[911] Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 223.

[912] Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 371. Devvânî ilgili yerde bu düşünceyi ayrıntılı bir şekilde tahkik etmiş ve kendisine yönelebilecek bazı eleştirileri cevaplamaya çalışmıştır.

[913] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 43-44.

mec‘ûl olanın, parçaların bir araya getirilmesi yahut mürekkep mâhiyetin varlığı olduğu da iddia edilemez. Zira bu iki hususun her birinin de birer mâhiyeti vardır. Bu mâhiyetler ya basit ya mürekkeptir. Basit olması durumunda zaten üçüncü görüşün iddiasına göre mec‘ûl olamazlar. Mürekkep olmaları takdirinde de az önce yapılan itiraz tekrar gündeme gelir ve mec‘ûliyet tamamen ortadan kalkana kadar bu analiz devam eder.[914]

Delile karşı getirilen ikinci itirazda ise basit bir mâhiyet için iki şeyin söz konusu olmaması kabul edilmemekte ve delildeki probleme parmak basan, teknik tabiriyle sorunu *hall* eden (حلّ) bir açıklama (*sened*) sunulmaktadır. Açıklamaya göre basit olan bir şeyin bir mâhiyeti bir de varlığı bulunmaktadır. İmkân denilen şey belki de varlığa nispetle basit mâhiyete ilişen bir şeydir. Böyle bir durumda imkân gene iki şeyi iktiza etmekle birlikte mâhiyetin iki parçasının olmasını gerektirmemektedir. Böylece mâhiyetin basitliği imkânın ilişmesine engel bir durum olmamaktadır.[915] Seyyid Şerif *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*’da bu itirazı destekleyecek bir tarzda imkân-mâhiyet ilişkisini ele almıştır. Oradaki tespitine göre imkân, bir *mâhiyetin varlığının* o mâhiyetle kurduğu bağıntının bir niteliği değildir. İmkân, *varlığın* o mâhiyetle kurduğu bağıntının bir niteliğidir. Buna göre bir mâhiyetin imkânı, o mâhiyetin var olmasına itibarla değil, genel olarak varlığa itibarla o mâhiyetin bir sıfatı olmaktadır. Mümkün bir mâhiyet mevcut olsun veya olmasın varlığın onunla kurduğu bağıntı *nefsü’l-emrde* imkân denilen nitelikle muttasıftır.[916] Siyâlkûtî’ye göre ise bu itiraz tartışmanın dışına çıkmaktadır. Zira bu itirazın neticesi, basit mâhiyetlerin varlığa itibarla mec‘ûl olmalarıdır.[917] Halbuki ona göre tartışma, varlık ve yokluktan bağımsız olarak mâhiyetlerin haddizatında mec‘ûl olup olmadıkları hususunda gerçekleşmektedir.[918] Siyâlkûtî’nin ikinci ve üçüncü görüşün delilleri karşısındaki tutumu, biraz sonra göreceğimiz üzere onun Seyyid Şerif’ten bir hayli farklı olan mahall-i nizâ anlayışından kaynaklanmaktadır.

---

914 Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 44-45.

915 Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 45.

916 Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, s. 172.

917 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 43.

918 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 40.

Mâhiyetlerin mec‘ûliyeti sorununda üçüncü görüşteki kısmî mec‘ûliyet anlayışına benzer başka bir görüş ve istidlâl daha tartışmalara konu edilmiştir. Seyyid Şerif'in mec‘ûliyet düşüncesini anlayabilmek açısından mühim boyutları havi olan bu görüş ve istidlâli, Îcî'nin *Mevâkıf*'ı ve Seyyid Şerif'in analizleri üzerinden takip edebiliriz. Îcî *Mevâkıf*'ta mec‘ûliyet tartışmasında üç görüşün olduğunu söyledikten sonra ikinci görüşü, bu görüşün delilini ve delile yönelik itirazı şu şekilde takrir etmiştir:

> İkinci Görüş: Mâhiyetler mutlak bir şekilde (مطلقا) mec‘ûldür. Zira mâhiyet mec‘ûl olmasaydı mec‘ûliyet büsbütün (مطلقا) ortadan kalkardı. Çünkü varlık olsun mâhiyetin varlıkla nitelenmesi olsun mec‘ûl olması düşünülebilecek her şey kendinde bir mâhiyettir. Cevap: Mec‘ûl olan şey, varlığın mâhiyeti değil, hususi varlıktır (الوجود الخاصّ).[919]

Seyyid Şerif, Îcî'nin takrir ettiği bu görüşü kısmî mec‘ûliyet olarak yorumlamıştır. Ona göre bu görüş "Bazı mâhiyetler mec‘ûldür" şeklinde bir iddiayı benimsemekte ve bu iddiayı ispat etmeye çalışan bir istidlâlde bulunmaktadır. Buna göre de Seyyid Şerif iddiayı dile getiren ilk cümledeki "*mutlakan*" (مطلقا) ifadesini "genel olarak/kısmen" (في الجملة) ifadesiyle tefsir etmiştir.[920] Seyyid Şerif'in bu yorumu hiç şüphesiz delilin muhtevasına dayanmaktadır.[921] Zira delil, "*mâhiyetin*[922] mec‘ûl olmaması" takdirinde ne varlığa ne mâhiyetin varlıkla nitelenmesine ne de başka bir şeye yönelik herhangi bir mec‘ûliyetin düşünülemeyeceğini söylemekte ve açıkça söylemese de böyle bir sonucun imkânsızlığına dayanmaktadır. Buradaki imkânsızlık, fâilin artık mümkün bir mâhiyete yönelik akla gelebilecek herhangi bir etkisinin kalmaması üzerinden anlaşılabilir. Fâil için böyle bir durum son derece

---

[919] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 62.

[920] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 41-42. Seyyid Şerif'in bu tefsirine yönelik Kemalpaşazâde'nin eleştirisi için bk. Alper, "'Mahiyetin Mec‘ûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", s. 216-217.

[921] Siyâlkûtî de meseleyi Seyyid Şerif gibi değerlendirmekle birlikte Îcî'nin anlatımını, "Bütün mâhiyetler mec‘ûldür" gibi bir iddianın ispatı olarak ele alan bir takrir de ortaya koymuştur (Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 42).

[922] Îcî delilin ibaresinde mâhiyet lafzını müfret olarak kullanmaktadır!

problemlidir.[923] Zira mümkün bir mâhiyetin var olması durumunda fâilin muhakkak bir etkisinin olması gerekir. Hiçbir şekilde mec‘ûliyetin olmaması demek, fâilin mümkün mâhiyet karşısında, var olma yahut varlıkla nitelenme dâhil, hiçbir etkisinin olmaması demektir. Bunun imkânsızlığı konusunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Peki "mâhiyetin mec‘ûl olmaması" gibi bir durum neden bu imkânsızlığa sebebiyet versin? Delil burada mâhiyet doktrininin en temel düşüncesi olan "Her şeyin bir mâhiyeti vardır" düsturundan[924] hareket etmekte ve bu düsturu mec‘ûliyet sorununa uygulayarak karşımıza şöyle bir sahne çıkarmaktadır: Fâilin etkisi karşısında mümkün bir mâhiyetle ilgili düşünebileceğimiz her ne varsa o şeyin kendinde bir mâhiyeti vardır. Buna göre "varlık" da "mâhiyetin varlıkla nitelenmesi" de birer mâhiyettir. Bu mâhiyetler de eğer mec‘ûl değilse mec‘ûliyet büsbütün ortadan kalkacaktır. Peki delilin bu aşamasında söz konusu mâhiyetlerin mec‘ûl olmadığını nasıl söyleyebiliyoruz? İşte Seyyid Şerif'in Îcî yorumunun dayanağı burada zuhura gelmektedir. Îcî'nin "mâhiyet mec‘ûl olmasaydı" (لو لم تكن الماهية مجعولة) şeklindeki ibaresini Seyyid Şerif'in anladığı gibi "mâhiyetlerin en azından bir kısmı mec‘ûl olmasaydı" (**لو لم تكن الماهية أي شيء من الماهيات مجعولة أصلا**) şeklinde anlamadığımız sürece az önce zikredilen mâhiyetlerin mec‘ûl olmadığını bilemeyiz. Çünkü mâhiyetlerin en azından bir kısmının bile mec‘ûl olmaması demek, hiçbir mâhiyetin mec‘ûl olmaması demektir. Hiçbir mâhiyet mec‘ûl değilse "varlık" veya "mâhiyetin varlıkla nitelenmesi" gibi mâhiyetler de mec‘ûl olamaz. Bu durumda mec‘ûliyet, yani fâilin etkisi büsbütün ortadan kalkar ve mümkün mâhiyetin fâil ile hiçbir irtibatı kalmamış olur. Ancak bu durum mümkün mâhiyetin mümkün olmasına tamamen aykırıdır. Seyyid Şerif, Îcî'nin ibarelerini açıklamak maksadıyla bu anlatılanları şu şekilde özetlemektedir: *"[Delilde] var sayılan durum olarak hiçbir mâhiyetin mec‘ûl olmaması takdirinde mümkün olan bir şeyin ne mâhiyeti ne varlığı ne de varlıkla nitelenmesi bir fâilin etkisi ile mec‘ûl olabilir. Bu durumda mümkün olanın müessirden tamamen bağımsız kalması gerekir ki hiçbir akıl sahibi bunu söyleyemez"*.[925] Bu açıklama mec‘ûliyet sorununu, "Mümkün mevcutlar var olmaları

[923] Benzer bir tespit için bk. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 175.

[924] Bu düsturu biz daha önce "Mâhiyet Kavramının Tarifi" başlığında (**1.1.2**) izah ettik. Orada birçok düşünürün mâhiyet bahsinin başında "Her şey için onu kendisi kılan bir hakikat vardır" (لِكُلِّ شيءٍ حقيقةٌ هو بها هو) şeklinde bir ifadeyi dile getirdiklerine tembihte bulunduk.

[925] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 42.

için bir müessire muhtaçırlar" şeklindeki meşhur meseleye[926] bağladığı gibi mec'ûl olanın ne olabileceği yahut ne olmayabileceği hususunda da şu üç hususu masaya yatırmaktadır: mâhiyet, varlık ve mâhiyetin varlıkla nitelenmesi. Bu üç husus az sonra göreceğimiz üzere Seyyid Şerif'in düşüncesinde mec'ûliyetin mâhiyetine dair bir sentezin parçaları olacaklardır.

Îcî, kısmî mec'ûliyetin zorunlu olduğunu ispat etmeye çalışan bu delile karşı mec'ûl olanın *hususi varlık* (الوجود الخاصّ) olduğu şeklinde bir cevap vermiştir. Îcî'ye göre fâilin etkisi varlığın mâhiyetine yönelik değildir. Fâilin etkisi hususi varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Onun burada hususi varlıktan kastı *hüviyet*tir. Nitekim Seyyid Şerif onu bu şekilde tefsir ettiği gibi Îcî'nin kendisi de mümkün varlığın bir müessire muhtaç olduğuna dair şüpheleri incelediği bahislerde ikinci şüpheye cevap verirken varlığı bu şekilde açıklamıştır.[927] Yukarıda ele aldığımız delili de doğrudan ilgilendiren bu şüpheye göre bir müessirin tesiri ya mâhiyette ya varlıkta yahut mâhiyetin varlıkla nitelenmesinde gerçekleşebilir. Ancak üç durum da imkânsızdır. Zira bir mâhiyeti o mâhiyet kılmak da varlığı varlık kılmak da imkânsızdır. Mâhiyetin varlıkla nitelenmesi ise ademî bir şeydir ve bundan dolayı da bir müessirin etkisine konu olamaz.[928] Îcî bu şüphe karşısında tesirin varlıkta gerçekleştiği şıkkını tercih etmiş ve burada varlıktan kastın hüviyetler olduğunu söylemiştir.[929] Peki Îcî'nin yukarıdaki delile hüviyet ile verdiği cevap kendi benimsediği bir cevap mıdır, yoksa delile karşı ortaya konulabilecek muhtemel bir itirazı mı dile getirmektedir? Bu sorunun cevabı Îcî'nin mec'ûliyet sorununa dair kendi mahall-i nizâ anlayışını izah ettiği anlatımdan çıkarılabilir. Îcî, daha önce de ele aldığımız söz konusu anlatımda filozofların mâhiyetlerin mec'ûl olmadığına dair görüşlerini, mec'ûliyetin mâhiyete değil de hüviyete iliştiği şeklinde yorumlamış ve böylece taraflar arasında bir uzlaştırmaya gitmiştir. Buna göre Îcî, fâilin etkisinin mâhiyetin kendisine ilişmemesi anlamında hiçbir mâhiyetin mec'ûl olmamasını makbul görmektedir. Ancak bu durum ona göre mec'ûliyetin büsbütün ortadan kalktığı anlamına da

[926] Meseleye dair Îcî ve Seyyid Şerif'in değerlendirmeleri için bk. Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 71-73; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 135-164.

[927] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 43; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 72.

[928] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 72; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 147.

[929] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 72.

gelmemektedir. Mec‘ûliyet var olanların hüviyetlerine ilişmektedir. Dolayısıyla Seyyid Şerif’in de izah ettiği gibi Îcî’nin cevabı açısından mümkün varlığın müessir bir fâilden tamamen bağımsız kalması şeklinde imkânsız bir durum gerekmemektedir.[930] Peki Îcî’nin hususi varlık/hüviyet cevabı gerçekten yeterli midir? Bu hususi varlığın yahut hüviyetin de bir mâhiyet olduğu söylenemez mi? Siyâlkûtî’ye göre Îcî’nin hüviyet kavramından kastı *şahsî mâhiyet*tir. Îcî, verdiği cevapla mec‘ûl olanın küllî mâhiyetler olması gerekmediğini söylemiştir.[931] Nitekim Taftazânî de bu delile verdiği cevapta hususi varlık çözümünü zikretmiş, ancak bu çözümden önce mec‘ûl olanın, mâhiyetlerin fertleri olabileceğini, halbuki tartışmanın küllî mâhiyetler üzerinde gerçekleştiğini söylemiştir.[932] Ancak Siyâlkûtî’ye göre böyle bir cevap problemlidir. Zira mâhiyetlerin mec‘ûl olup olmadığına dair yürütülen tartışma küllî mâhiyetlere has değildir. Tartışma, küllî olsun cüzî olsun “bir şeyi kendisi kılan” anlamında mâhiyetin mec‘ûl olup olmadığını soruşturmaktadır.[933]

Seyyid Şerif, Îcî’nin cevabına ilgili yerde herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir. Ancak onun zihnî terkip anlayışı açısından bu cevabın problemli olacağı söylenebilir. Nitekim Mir Zâhid, şahsın mâhiyet ve teşahhustan oluşan terkibinin hâricî olmaması durumunda varlığın mâhiyetinin mec‘ûl olmayıp hüviyetinin mec‘ûl olduğunu söylemenin mümkün olmayacağını ifade etmiştir.[934] Seyyid Şerif’in şahsın terkibiyle ilgili düşüncesine baktığımızda ise onun bu terkibi zihnî olarak değerlendirdiğini görmekteyiz.[935] Hatta o, türsel mâhiyetle onun şahsîleşmesini sağlayan unsurların zat, *ca‘l* ve varlık açısından hâriçte *bir* olduğuna hükmetmiştir.[936] Buna göre onun açısından mec‘ûliyet hususunda mâhiyet ve hüviyet ayrımına gitmek problemli olacaktır. Ayrıca onun mec‘ûl olanın ne olduğuna dair düşüncesinin Îcî’nin düşüncesi ile uyuşmadığı da âşikârdır. Bu hususu az sonra Seyyid Şerif’in düşüncesini ele alırken göreceğiz. Ancak bunun dışında Seyyid Şerif, Îcî’nin

930 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 72; Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 147.

931 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 43 ve 147.

932 Taftazânî, **Şerhu’l-Makâsıd**, c. 1, s. 108. Taftazânî’nin burada hususi varlık ile mâhiyetlerin fertlerini özdeşleştirmediğine ve bu iki seçeneği mec‘ûl olanı tayin için iki alternatif olarak sunduğuna dikkat edilmelidir.

933 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 43.

934 Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf**, s. 75.

935 Seyyid Şerif’in zihnî terkip anlayışı için **2.2.1**’e bakınız.

936 Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 87.

cevabını benimsemediğini başka bir yerde izhar etmektedir. O, müessire olan ihtiyaçla ilgili yukarıda değindiğimiz şüpheye karşı Îcî'nin cevabını açıkladıktan sonra müessirin tesirinin tam olarak neye yönelik olduğunu başka bir açıklamaya ihtiyaç bırakmayacak derecede tahkik ettiğini ifade etmiştir.[937] Onun bahsettiği tahkik hiç şüphesiz mec'ûliyet bahsindeki tahkikidir.

Seyyid Şerif mec'ûliyet sorununa dair kendi düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir:

> Doğru olan, meseleyi şu şekilde açıklamaktır: Düşünürlerin "Mâhiyet mec'ûl değildir" şeklindeki sözlerinin anlamı, mâhiyetlere haddizatında ne bir fâilin etkisinin (*ca'lu câ'il*) ne de bir müessirin tesirinin taalluk etmemesidir. Çünkü sen siyahın mâhiyetini düşündüğünde ve onunla beraber başka bir mefhumu mülâhaza etmediğinde böyle bir durumda herhangi bir etki (*ca'l*) tasavvur edilemez. Çünkü mâhiyet ile kendisi arasında herhangi bir farklılık mevcut değildir ki araya bir fâilin etkisinin girmesi ve böylece de birinin diğerinin mec'ûlü olması tasavvur edilebilsin. Benzer bir şekilde varlığı varlık kılmak anlamında fâilin (*fâ'il*) varlıkta bir tesirinin olması da tasavvur edilemez. Bilakis fâilin tesiri, varlık itibariyle mâhiyette gerçekleşmektedir. Ancak bu, mâhiyetin varlıkla ittısâfını hâriçte tahakkuk eden bir mevcut kılmak anlamında değil, mâhiyeti varlıkla muttasıf kılmak anlamındadır. Çünkü mesela boyacı bir elbiseyi boyadığında ne o elbiseyi elbise kılar ne de boyayı boya kılar; bilakis o, her ne kadar elbisenin boya ile ittisâfını hâriçte sâbit olan bir mevcut kılmasa da elbiseyi hâriçte boya ile muttasıf kılar! Buna göre mâhiyetler kendilerinde mec'ûl olmadıkları gibi onların varlıkları da kendilerinde mec'ûl değildir. Bilakis mâhiyetler mevcut olmaları hususunda mec'ûldürler. Bu mana, üzerinde bir tartışma açmaya uygun olmayan hususlardandır. İlk zikrettiğimiz anlamda bir

[937] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 147.

> mec‘ûliyeti mâhiyetlerden olumsuzlamakla az önce batıl olması asla düşünülemeyecek bir surette hak olduğunu ortaya koyduğumuz anlamıyla onu olumlamak arasında herhangi bir tezat bulunmamaktadır. O halde tasvir ettiğimiz anlamlara yorulursa mec‘ûliyeti büsbütün olumsuzlayan görüş de onu büsbütün olumlayan görüş de sahih olur. Basit mâhiyetlerin değil de sadece mürekkep mâhiyetlerin mec‘ûl olduğunu benimseyen kimseler ise şayet mec‘ûliyet ile bu iki anlamdan birini kastediyorlarsa böyle bir ayrıma gitmek batıldır. Çünkü bir mâhiyeti o mâhiyet kılmak anlamında mec‘ûliyet, basit mâhiyetler için de mürekkep mâhiyetler için de söz konusu değildir. Mâhiyeti mevcut kılmak anlamında bir mec‘ûliyet ise ikisi için de söz konusudur. Ancak bu kimseler –sözlerinin zâhirinden de anlaşılan bu olduğu gibi- “Mürekkep olanın mâhiyeti, cüzlerinden bir kısmının diğerleriyle bir araya getirilmesine, varlığından bağımsız olarak haddizatında muhtaçtır. Bu zatî ihtiyaç basit mâhiyet için tasavvur edilebilecek bir şey değildir. Buna göre basit mâhiyet ve mürekkep mâhiyet, varlık ve tesire ihtiyaç açısından bir mec‘ûliyetin söz konusu olması, fakat mâhiyet açısından bir mec‘ûliyetin söz konusu olmaması hususlarında ortaktırlar. Ancak mürekkep mâhiyetin, varlığından bağımsız olarak haddizatında mec‘ûl olması, fakat basit mâhiyetin böyle olmaması hususunda ayrışmaktadırlar” şeklinde bir düşünceyi kastediyorlarsa bu da hiç şüphesiz doğru bir düşüncedir.[938]

Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*’te mec‘ûliyete dair düşüncesini yukarıdaki gibi izah ettiği uzun bir hâşiyede “*câ‘ilin ca‘li*” tabirini önce “müessirin tesiri” olarak, birkaç satır sonra da “fâilin tesiri” olarak tefsir etmiştir.[939] Az önce *Şerhu’l-Mevâkıf*’tan alıntıladığımız bu uzun pasajda da “müessirin tesiri” ifadesini “*câ‘ilin*

[938] Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 51-53. *Şerhu’l-Mevâkıf*’taki bu anlatıma çok yakın bir anlatım için bk. Cürcânî, **Hâşiyetü’t-Tecrîd**, c. 2, s. 259-260 ve 223-224.

[939] Cürcânî, **Hâşiyetü’t-Tecrîd**, c. 2, s. 259.

ca'li" tabirine atf-ı beyân yapmış, birkaç satır sonra da bunların yerine "fâilin tesiri" ifadesini kullanmıştır. Bu hususlar Seyyid Şerif'in *ca'l* kavramını[940] nasıl anladığına dair kaba bir fikir verse de "müessirin tesiri" veya "fâilin tesiri" gibi ifadelerin bizatihi kendilerinin tam olarak neyi karşıladığı ayrıntılandırılmadan mec'ûliyet gibi zor bir sorunda ilerlemek mümkün değildir. Bu sadette Seyyid Şerif'in yukarıdaki anlatımda mec'ûliyet için üç temel anlam ortaya koyduğunu görmekteyiz:

i. Bir mâhiyetin o mâhiyet kılınması.
ii. Bir mâhiyetin mevcut kılınması.
iii. Bir mâhiyetin cüzlerinin bir araya getirilmesine muhtaç olması.

Seyyid Şerif bir mâhiyetin varlığından bağımsız olarak haddizatında bir fâilin etkisi altında olmasını birinci anlam üzerinden telakki etmiş ve mâhiyetlerin bu anlamda mec'ûl olmasının imkânsız olduğunu düşünmüştür. O, bu imkânsızlığı ispat için birinci anlamın mâhiyetine odaklanmıştır. Ona göre fâilin birinci anlamda bir etkisinin tasavvur edilebilmesi için bu etkinin bağlandığı asgari bir farklılığın bulunması gerekir. Ancak bir mâhiyet ile o mâhiyetin kendisi arasında böyle bir etkiye imkân verecek asgari bir farklılık bulunmamaktadır. A'nın A kılınması, "kılma" (*ca'l*) denilen olgunun mâhiyeti açısından akledilebilir bir sahne değildir.[941] Bu hususu zıddı üzerinden düşünmek meseleyi daha açık kılabilir. Nitekim Seyyid Şerif de fâilin mâhiyet üzerinde birinci anlamda bir tesirinin imkânsız olduğunu açıkladıktan hemen sonra tesirin varlık itibariyle mâhiyet üzerinde gerçekleştiğini, fâilin mâhiyeti varlıkla muttasıf kıldığını (*ca'l*) söyleyerek mâhiyetle onun varlığı arasındaki farklılığın fâilin tesirine imkân sağladığını göstermek istemiştir.[942]

---

940 *Ca'l* kavramının sözlük anlamı, kullanım tarzı ve ıstılâhî anlamlarına dair incelemeler için bk. Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyâni ma'ne'l-ca'l ve tahkîki enne'l-mâhiyyete mec'ûletun", s. 1-2. Kavramın Fahreddin er-Râzî'den Molla Sadrâ'ya kadarki serencamı içinse bk. Ibrahim, "Causing an Essence: Notes on the Concept of Jaʿl al-Māhiyya, from Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Sadrā".

941 Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te mümkünün bir müessire olan ihtiyacı bahsinde bir mâhiyeti o mâhiyet kılmak anlamında bir tesirin imkânsız olduğunu *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki gerekçenin aynısıyla açıkladıktan sonra şöyle demiştir: "Filozofların (*hukemâ*) reisinin onlardan "Mâhiyetler, bir fâilin etkisi ile (*bi-ca'li câ'il*) mec'ûl değildir" şeklinde naklettiği sözlerinin anlamı budur" (Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 223). Bir mâhiyeti o mâhiyet kılmak anlamında bir tesirin imkânsız olduğuna dair açıklamaları için ayrıca bk. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169 ve 171.

942 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 52.

Seyyid Şerif mec‘ûliyetin ikinci anlamına göre mâhiyetlerin mec‘ûl olduğuna hükmetmiştir. O, bu hükmü verirken ifadelerinde çok hassas davranmış ve kendisinden önceki tartışmaları dikkate alarak neyi kastetmediğini dikkatli bir şekilde açıklamıştır. Ona göre mâhiyetlerin mec‘ûl olduğuna hükmedilmesi, şu üç şeyden birinin doğrudan mec‘ûl olduğu anlamına gelmemektedir:

a. Mâhiyetlerin kendileri
b. Mâhiyetlerin varlıkları
c. Mâhiyetlerin varlıkla nitelenmesi

Seyyid Şerif bu ihtimallerden ilkini olumsuzlayarak birinci anlamda mec‘ûliyetin imkânsız olduğu hükmünü teyit etmektedir. İkinci ihtimali olumsuzlayarak ise Ebherî ve Kâtibî'nin, tesirin varlıkta olduğuna dair görüşleri[943] ile Îcî'nin, mec‘ûl olanın hususi varlık olduğuna dair anlayışını[944] reddetmektedir. Üçüncü ihtimali olumsuzlayarak da nitelenmenin (*ittısâf*) kendisinin hâricî bir varlık olması gerekeceği şeklinde bir itirazı def etmektedir. Bununla birlikte Seyyid Şerif mec‘ûliyet hükmünü bu üç şeyin sentezi ile şu iki şekilde ifade etmiştir:

- "Mâhiyetler, mevcut olmaları hususunda mec‘ûldürler"[945]
- "Fâil, mâhiyetleri varlıkla muttasıf kılar (*ca‘l*)"[946]

Siyâlkûtî, Seyyid Şerif'e göre fâilin eserinin "varlık itibariyle mâhiyet" olduğunu, ittisâf, yani "mâhiyetin varlıkla nitelenmesi" olmadığını söylemiştir. Zira böyle olsaydı ittisâfın hâriçte var olan bir şey olması gibi bir problem ortaya çıkacaktı.[947] Nitekim Seyyid Şerif de yukarıdaki pasajda açık bir şekilde fâilin tesirinin, "mâhiyetin varlıkla ittısâfını hâriçte tahakkuk eden bir mevcut kılmak" anlamında olmadığını ifade etmiştir. Ayrıca o, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın başka bir yerinde ittısâfın bir *emr-i itibârî* olduğunu ve hâriçte bir varlığı bulunmadığını vurgulamıştır.[948] Onun gene yukarıdaki pasajda fâilin tesirinin "varlık itibariyle

943 Ebherî, **Tenzîlü'l-efkâr fî ta‘dîli'l-esrâr**, s. 309; Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 18.
944 Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 62-63 ve 72.
945 الماهيات في كونها موجودة مجعولة
946 أنه يجعلها متصفة بالوجود
947 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 52.
948 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 155.

mâhiyette" gerçekleştiğini söylemesi,[949] Siyâlkûtî'nin fâilin eserinin ne olduğuna yönelik tespitini desteklemektedir. Bu husus *Hâşiye-i Tecrîd*'in mec'ûliyetle ilgili pasajında daha da açık bir şekilde görülmektedir. Seyyid Şerif orada şunu demektedir: *"Câ'ilin ca'li, yani fâilin tesiri ile hâriçte hâsıl olan* ***eser****, mümkünün zatıdır, varlığı değildir. Bundan dolayı şöyle denir: "Mümkünlerin mâhiyetleri bir fâilin etkisi ile (bi-ca'li câ'il) mec'ûldürler, varlıkları değil"".*[950] Bunun dışında Seyyid Şerif'in fâilin tesirinin mevcuda yahut ma'dûma değil de mutlak mâhiyete yönelik olduğunu düşünmesi de fâilin eserinin, varlık itibariyle dahi olsa mâhiyet olarak görülmesini gerektirmektedir.[951] Eserin varlık değil de mâhiyet olarak görülmesi, Seyyid Şerif'in İşrâkîlerin mec'ûliyet anlayışına daha yakın durduğunu göstermektedir. Zira konunun başlarında mahall-i nizâya dair tefsirlerin ikincisini açıklarken izah ettiğimiz üzere İşrâkîler, fâilin eserini mâhiyet olarak görmektedirler. Onlara göre varlık, aklî bir itibar olup hâriçte var edilebilecek bir şey değildir.

Seyyid Şerif, mec'ûliyetin ilk iki anlamı üzerinde yaptığı bu inceleme ile basit olsun mürekkep olsun bütün mümkün mâhiyetler hakkında ortak olan iki sonuca varmıştır. Birincisi, hiçbir mâhiyetin kendisi olması bir fâilin etkisi ile gerçekleşmemektedir. Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: Mâhiyetlerin özdeşliği fâilden kaynaklanmamaktadır. İkincisi, bütün mâhiyetler mevcut olmaları hususunda bir fâilin etkisi altındadır. Bunu da şu şekilde ifade edebiliriz: Mâhiyetler fâilden bağımsız bir şekilde var olamazlar. Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te basit olsun mürekkep olsun bütün mümkün mâhiyetlerin mec'ûl olmasını, bir fâilin tesirine ihtiyaç duyması ile doğrudan ilişkilendirip bu ihtiyacı imkân ile gerekçelendirmiştir. Ona göre imkân, basit veya mürekkep olsun fark etmez bütün mümkün mâhiyetlere ilişen bir şeydir ve bu husus fâile olan ihtiyacın sebebidir.[952]

Seyyid Şerif'in ulaştığı bu iki sonucun ikincisinin çok önemli bir ayrıntısı vardır. Seyyid Şerif için varlık, zihnî varlığı da kuşatan bir kavramdır. Buna göre bir

---

[949] Benzer bir şekilde *Hâşiye-i Tecrîd*'te de fâilin tesirinin tam olarak neye yönelik olduğunu incelerken "bir mâhiyeti varlıkla muttasıf olan bir mevcut kılmak" anlamında tesirin mâhiyette gerçekleşmesinde bir imkânsızlık olmadığını belirtmiştir (Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 224).

[950] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 259.

[951] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 146; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 222-223.

[952] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 259.

mâhiyetin zihindeki varlığı da bir fâilin etkisine bağlıdır. Nitekim kendisi Îcî'nin mahall-i nizâ anlayışını eleştirirken mümkün mâhiyetlerin zihnî varlıkları için de fâile muhtaç olduklarını tasrih etmiş ve bu ihtiyacın mümkün mâhiyetler için mâhiyetin lâzımı türünde bir lâzım olduğunu söylemiştir. Ona göre mümkün bir mâhiyet, hâriçte veya zihinde olsun fark etmez, var olduğu her yerde bu ihtiyaçla muttasıf olur.[953] Seyyid Şerif mümkün olanın bir müessire duyduğu ihtiyacın imkândan mı hudûstan mı kaynaklandığına dair tartışmada da bu ihtiyacın haddizatîliğini vurgulamış ve şöyle demiştir: *"Bizim "Mümkün, varlığı için bir müessire muhtaçtır" şeklindeki sözümüz nefsü'l-emrde doğru olan bir önermedir. Buna göre mümkün, başkasına muhtaç olmakla haddizatında muttasıftır"*.[954] Bu anlatılanlara göre zihindeki mâhiyetler de varlıkları itibariyle mec'ûldürler. Çünkü onlar her ne kadar küllîlik itibarına sahip olsalar da cüzî zihinlerdeki cüzî suretler olarak var olmaktadırlar.[955]

Seyyid Şerif'in, fâile olan ihtiyacı mâhiyetin lâzımı olarak görmesinin, onun "mâhiyetin lâzımı" kavramına dair düşüncesi[956] açısından mühim bir sonucu daha bulunmaktadır. Mümkün mâhiyetler ister hâricî ister zihnî olsun herhangi bir varlık tarzıyla var olabilmek için bir fâilin tesirine ihtiyaç duydukları gibi bu ihtiyacın kendisinin de mâhiyetle irtibatı için hâricî veya zihnî varlıktan en az birisi şarttır. Zira Seyyid Şerif'e göre mâhiyetin lâzımı dediğimiz lâzımlar, daha önce "Arazîlerden Ayrışma" başlığında da açıkladığımız üzere, bir mâhiyetin varlığından tamamen bağımsız olarak onun bir vasfı olabilecek şeyler değildir. Zira bir şeyin başka bir şeyle muttasıf olabilmesi için onun hâriç veya zihin zarflarından birinde var olması gerekir. Çünkü hiçbir şekilde var olmayan bir şeyin herhangi bir şeyle muttasıf olamayacağı zorunlu olarak bilinmektedir.[957] Mâhiyetin lâzımı olan bir vasfın mâhiyetten ayrılamaması olarak *lüzûm*, sadece mâhiyetin kendisiyle ilgili değildir, onun mutlak vücûdu ile de ilgilidir. Mâhiyetin hâricî veya zihnî varlığından

953 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 50.

954 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 162.

955 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 32-33; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 254.

956 Mâhiyetin lâzımı, hâricî vücûdun lâzımı ve zihnî vücûdun lâzımı olmak üzere üç lâzım türü için mâhiyetin arazîlerden ayrışması bahsine (**1.2.2**) bakınız.

957 Cürcânî, **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, s. 159; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 81.

birisinin de *lâ-ale't-tayin* bu lüzûmda bir dahli vardır.[958] Buna göre mâhiyetlere ilişen mec'ûliyet, ancak ve ancak varlık zemininde vuku bulabilecek bir şeydir. Varlıktan bağımsız bir mec'ûliyet düşünülemez. Mâhiyetlerin hâricî veya zihnî varlıktan bağımsız olarak üçüncü bir yurtları olmadığına[959] göre de onların ikinci anlamda mec'ûl olduklarını söylemek, "Mümkün mâhiyetler var olmaları takdirinde bir fâilin tesirine muhtaç olurlar" gibi bir düşünceye indirgenemeyeceği gibi[960] bu düşüncenin "Mümkün mâhiyetler var olmadıkları durumlarda fâilden bağımsız olarak orada bir yerlerde kendi hallerinde bulunurlar" şeklinde bir imasının da reddedilmesini gerektirir. Burada mec'ûliyet tartışmasına konu olan mâhiyetin mutlak mâhiyet olduğu[961] ve onun hâriçte veya zihinde var olmaktan bağımsız bir şekilde itibara alındığı söylenerek bir itiraz getirilemez. Zira mutlak mâhiyet de zihinde var olan bir şeydir. Mâhiyetin zihinde var olmaktan da bağımsız bir şekilde itibara alınması, zihinde bilfiil var olmasına aykırı değildir.[962]

Seyyid Şerif, mec'ûliyetin ilk iki anlamının dikkate alınması durumunda mâhiyetlerin hiçbirinin mec'ûl olmadığını söyleyen düşünürlerin de hepsinin mec'ûl olduğunu söyleyen düşünürlerin de tamamen doğru bir yerde durduklarını düşünmüştür. Buna göre basit-mürekkep ayrımına gitmeksizin hiçbir mâhiyetin birinci anlam itibariyle mec'ûl olmadığını, ancak ikinci anlam itibariyle de her bir mâhiyetin mec'ûl olduğunu söylemek gerekir. Bunun dışında mec'ûliyet tartışmasında basit-mürekkep ayrımına giderek sadece mürekkep mâhiyetlerin mec'ûl olduğuna kâil olan düşünürlerin de doğru bir yerde durduklarını düşünen Seyyid Şerif onların bu duruşlarını mec'ûliyetin yukarıda zikredilen üçüncü anlamı

---

958 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 46-47; Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 18 ve 46-47.

959 Bu mevzu için "Zihin, Hâriç ve *Nefsü'l-emr*" başlığına (**3.4**) bakınız.

960 Şirvânî, Seyyid Şerif'in ikinci anlam itibariyle bütün mâhiyetlerin mec'ûl olduğuna dair hükmünde bir problem olduğunu düşünmüş ve onu yukarıda zikrettiğimiz düşünceye indirgemiştir. Ona göre birçok mümkün mâhiyet ikinci anlam itibariyle mec'ûl değildir. Bu anlam itibariyle mec'ûl olan mâhiyetler sadece mevcut olan mâhiyetlerdir. Bundan dolayı da ikinci anlamda bütün mâhiyetlerin mec'ûl olduğunu söylemek ancak "mevcut olsalardı" gibi bir sınırlandırma üzerinden mümkün olabilir (Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 95a).

961 Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 222-223.

962 Seyyid Şerif'in bu hususta düşüncesi için "Soyut Mâhiyetin Zihindeki Varlığı" başlığına (**3.3**) bakınız.

üzerinden makbul addetmiştir.[963] Zira bu üçüncü anlama göre sadece mürekkep mâhiyetler mec‘ûl olmaktadır. Çünkü üçüncü anlamdaki mec‘ûliyet bir mâhiyete varlığından bağımsız olarak yapısı ve terkibi itibariyle ilişen bir şeydir. Böyle bir durum, bir yapısı veya terkibinden bahsedilemeyecek basit mâhiyetler için söz konusu değildir. Ancak burada Seyyid Şerif'in, mürekkep mahiyetin, varlığından bağımsız olarak "haddizatında" mec‘ûl olduğunu söylemesi ve ondaki mec‘ûliyeti "zatî ihtiyaç" olarak ifade etmesi, ifadelerdeki *zat* ve *zatî* kavramlarından dolayı bu mec‘ûliyetin birinci anlamla karıştırılmasına sebep olmamalıdır. Çünkü mürekkep bir A mâhiyetinin üçüncü anlamda mec‘ûl olması demek, onun kendisi olması, yani A olması için bir fâile ihtiyaç duyması demek değildir. A'nın üçüncü anlamda mec‘ûl olması demek, her terkibin, parçaları arasındaki bütünlüğe ve bu bütünlüğü sağlayacak bir fâile ihtiyaç duyması gibi onun da terkibe sahip olan zatının bu bütünlüğe ve fâile muhtaç olması demektir.[964] A'nın zatının bunlara bağlı olması, A mâhiyetinin A mâhiyeti olmasının bir fâilden kaynaklanması anlamına gelmemektedir. Zira A mâhiyeti deyince zaten mezkur bütünlüğe sahip olan muayyen bir mâhiyetten bahsedilmektedir. Bu bütünlüğü hâvi bir şeyin gene bu bütünlüğü hâvi olan aynı şey kılınması, bütünlüğün bütünlük kılınması gibi bir şeyi de beraberinde getirecektir ki yukarıda izah edilediği üzere bir şeyi o şey yapmak tasavvur edilebilir bir durum değildir. A'nın parçalarını bir bütün kılmakla bütünü bütün kılmak arasında çok ciddi bir fark vardır. Dolayısıyla parçalarının bir araya getirilmesi açısından mürekkep bir mâhiyetin fâile olan ihtiyacı, bu mâhiyetin kendisi olması için de bir fâile muhtaç olmasını gerektirmemektedir. Nitekim Seyyid Şerif yukarıdaki pasajın sonlarında basit mâhiyet için olduğu gibi mürekkep mâhiyet için de "mâhiyet açısından" bir mec‘ûliyetin söz konusu olmadığını söyleyerek bu hususu teyit etmiştir.

---

963 Seyyid Şerif *Hâşiye-i Tecrîd*'te üç görüşün de sahih olduğunu tasrih etmiştir (Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 260).

964 Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta mürekkep mâhiyetin mec‘ûl olmasının anlamını izah ederken açık bir şekilde *câ'il* veya *fâil* gibi bir lafzı kullanmamakla birlikte geçişli bir fiil istimal ederek zımnî olarak fâile işaret etmiştir (محتاجة إلى **ضمّ** بعض أجزائها إلى بعض). *Hâşiye-i Tecrîd*'te ise geçişsiz bir fiil kullanmakla birlikte meseleyi daha uzun bir şekilde izah etmiş ve *câ'il* lafzını zikrederek fâilin eylemini tasvir etmiştir (Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 6, s. 32-33; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 254). *Hâşiye-i Tecrîd*'teki ibare şu şekildedir:

أن ماهية المركب محتاجة في حدّ ذاتها إلى **انضمام** بعض أجزائها إلى بعض، وبهذا الاعتبار لها حاجة إلى **جاعل** يحقّقها في نفسها بضمّ بعض أجزائها إلى بعض.

Mürekkep mâhiyetlerin mec‘ûliyetiyle ilgili az önce izah ettiğimiz üçüncü anlam dışında önemli bir husus daha bulunmaktadır. Bu husus mec‘ûliyetin hem ikinci hem üçüncü anlamını ilgilendirmektedir. Daha önce “Hâricî ve Zihnî Terkip” başlığında ele aldığımız üzere Seyyid Şerif’e göre aklî parçalardan oluşan mürekkep bir mâhiyetin bu parçaları hem mâhiyet hem varlık açısından hâriçte o mâhiyetin aynısıdır. Parçaların hâriçte var edilmesi (*ca‘l*) bütünün hâriçte var edilmesi (*ca‘l*) ile eş değerdir.[965] Buna göre fâilin aklî parçalardan oluşan bir mâhiyet üzerinde biri parçalara yönelik diğeri de mürekkep mâhiyetin kendisine yönelik iki ayrı etkide (*ca‘l*) bulunduğundan bahsedilemez. Fâil, mürekkep bir mâhiyeti varlıkla muttasıf kıldığında onun üzerinde bir tek etkide bulunmaktadır. Parça-bütün arasındaki bu mec‘ûliyet özdeşliğinin bir benzeri parçaların kendi aralarında, hatta türsel mâhiyet ile onun teşahhusunu sağlayan unsurlar arasında da söz konusudur. Seyyid Şerif’e göre cins ve fasıl denilen aklî parçalar zat, *ca‘l* ve varlık açısından hâriçte *bir*dirler. Benzer bir şekilde türsel mâhiyet ve onun şahsîleşmesini sağlayan unsurlar da zat, *ca‘l* ve varlık açısından hâriçte *bir*dirler.[966] Seyyid Şerif’in zihnî terkip bağlamında bir mâhiyetin hem kendisinin hem de parçalarının mec‘ûliyetinden bahsetmesi, yukarıda incelediğimiz bir mevzu olarak onun fâilin eserini mâhiyet olarak gördüğünün başka bir delili olmaktadır. Hatta bu husus onun “Mâhiyetler mec‘ûl müdür?” gibi bir soruya da genel olarak olumlu bir cevap vereceğini, yahut mâhiyetlerin özdeşliğini sağlamak gibi bir anlamı dışarıda tutmak kaydıyla olumlu bir cevap vereceğini göstermektedir.

Seyyid Şerif mec‘ûliyet sorununa dair bu düşüncesi ile yukarıda sıraladığımız üç görüşün de gayet makbul addedilebilecek yorumları olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ancak bunu yapmaya çalışırken kavramların farklı kullanımları üzerinden giderek basit bir uzlaştırma teşebbüsünde bulunmamış, aksine kendisinden önceki tartışmaların tümünü dikkate alarak mevcut kavramsal yapı içerisinde en tutarlı duruşa ulaşmak istemiştir. O, mâhiyet-varlık-fâil üçgeni açısından sahnede tam olarak ne olup bittiğinin dakik bir resmini çizmeye ve bu resimde mezkûr görüşlerin nerede durduğunu tespit etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda o, her tespiti

[965] Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 70; **Hâşiyetü’t-Tecrîd**, c. 2, s. 269-271.

[966] Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 3, s. 87.

onaylamaya çalışmamış, mesela fâilin tesirinin varlıkta gerçekleştiğine dair bir değerlendirmeyi ve basit-mürekkep ayrımının bir yorumunu yanlışlamıştır. Bununla birlikte onun, mec'ûliyetin farklı tasavvurlarına dayanarak üç görüşü de makbul görmesi Siyâlkûtî tarafından tartışmayı lafzî olarak gördüğüne yorulmuştur. Ancak Seyyid Şerif kendi düşüncesini ortaya koyarken tartışmanın (*nizâ'*) veya ihtilafın lafzî olduğunu söylememiştir. O, ilk iki görüşe ve nasıl anlaşılabileceğine dair muhâkemesini ortaya koyduktan sonra *"O halde tasvir ettiğimiz anlamlara yorulursa mec'ûliyeti büsbütün olumsuzlayan görüş de onu büsbütün olumlayan görüş de sahih olur"* demiştir.[967] Siyâlkûtî, onun bu cümlesindeki "*tasvir ettiğimiz anlamlara yorulursa*" (إذا حُمِلا على ما صَوَّرْنَاه) ifadesini, *"Yani, tartışma lafzîdir"* şeklinde şerh etmiştir.[968] "Tartışma lafzîdir" gibi bir ifadenin literatürde kullanılan en temel anlamlarından birisini dikkate aldığımızda hiç şüphesiz Siyâlkûtî'nin bu yorumu makbul görünmektedir. Zira mezkur ifade şu anlamda sıklıkla kullanılmaktadır: Meselede lafız düzeyinde olumlu ve olumsuz olmak üzere iki farklı hüküm verilmekteyse de hükmü veren tarafların meseleyi ifade ettikleri lafızlardan kastettikleri şeyler farklıdır ve dolayısıyla verilen farklı hükümler anlam düzeyi açısından farklı iki önermeye bağlanmaktadır.[969] Bu anlamı Seyyid Şerif'in mec'ûliyet sorunundaki tahliline de uygulayabiliriz. Taraflar mec'ûliyet kavramından yahut mâhiyetlerin mec'ûl olmasından farklı şeyler anladıkları için lafız düzeyinde birbirine zıt görünen iki farklı hükümde bulunmuşlardır. Halbuki her biri farklı bir

---

967 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 53.

968 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 53.

969 "Tartışma lafzîdir" yahut "İhtilaf lafzîdir" gibi ifadelerin ikinci bir anlamı şudur: Taraflar arasında anlam açısından aslında gerçek bir ihtilaf bulunmamakla birlikte meseleyi ele alırlarken aynı anlamı farklı lafızlarla ifade ettiklerinden dolayı lafız düzleminde farklı şeyleri savunuyorlarmış gibi görünmektedirler. Yukarıda izah ettiğimiz birinci anlamın burada izah ettiğimiz ikinci anlamdan bir hayli farklı olduğuna dikkat edilmelidir. Zira ilkinde iki farklı tespitin, olumlama ve olumsuzlama edatları hâriç aynı lafızlarla ifade edilmesi söz konusu iken ikincisinde tek bir tespitin farklı lafızlarla ifade edilmesi söz konusudur. Bunu basitleştirmek istersek şöyle diyebiliriz. İlkinde bir taraf "A, B'dir" derken diğer taraf "A, B değildir" demekte, ancak her bir tarafın A'dan veya B'den anladıkları, yahut hem A'dan hem B'den anladıkları, yahut da A'nın B olmasından anladıkları farklıdır. İkincisinde ise bir taraf "A, B'dir" derken diğer taraf mesela "A, C'dir" yahut "A, D değildir" yahut da "E, F'dir" demekte, ancak A'nın B olması, onun C olması veya D olmamasından yahut E'nin F olmasından çok farklıymış gibi görünmesine rağmen dikkatli bir inceleme bütün bu ifadelerin aynı kapıya çıktığını göstermektedir. Tartışmanın veya ihtilafın lafzî olmasının üçüncü bir anlamı ise şudur: Tartışma, bizatihi lafzın delâleti üzerinde gerçekleşmekte, yani muayyen bir lafzın vaz'ı veya istimalinin ne olduğu asıl tartışma konusunu oluşturmaktadır. Mec'ûliyet sorununa dair tartışmanın bu üçüncü anlamda lafzî olduğunu söylemek mümkün değildir.

gerçeği ifade etmeye çalışmıştır. Siyâlkûtî'nin yorumu bu anlamda yerindedir. Ancak Seyyid Şerif'in hem kendisinden önceki tartışmalara hem de meselenin kendisine yönelik tahkiki kanaatimizce Siyâlkûtî'nin yorumuna aykırı olmasa da onu aşan bir fazlalığa sahiptir. Seyyid Şerif şu hususun farkında olmalıdır: Vâkıada görülen ihtilaf, düşünürlerin farklı kavramsal çerçevelere sahip olmasından kaynaklandığı gibi meselenin tarihsel süreçteki gelişimi boyunca kazandığı farklı hâllerden ve ilgili diğer mesâil ağının dönüşümünden de kaynaklanmaktadır. Söz gelimi varlık-mâhiyet ayrımının kendisinde veya çeşitli uzanımlarında yahut mâhiyetin lâzımı meselesinde herkes ayrıntısıyla aynı şeyi düşünüyor değildir. Herkes kendi paradigmasına göre doğru bir şeyler söylemekte, ancak sahnede olup biteni bütünlüklü ve eksiksiz bir biçimde ortaya koyamamaktadır. Seyyid Şerif'in sunduğu sahne ise kendi nazarında en mükemmel ve en vâzıh sahnedir. Bu sahneye göre de o, önceki düşünürlerin tespitlerini anlamlandırmakta ve ne kadar doğru olduklarına karar vermektedir. Onun "*tasvir ettiğimiz anlamlara yorulursa*" ifadesini ihtilafın lafzîliğine yormak doğru olmakla birlikte ihtilafın lafzîliğini bu genişlikte anlamak daha isabetli görünmektedir. Aksi takdirde Siyâlkûtî'nin Îcî'nin duruşu için getirdiği eleştirinin Seyyid Şerif için de geçerli olduğu ve bu eleştiriyi karşılamanın çok güç bir durum olduğu söylenebilir. Siyâlkûtî, Seyyid Şerif'in düşüncesine dair yaptığı lafzî ihtilaf yorumunun aynısını Îcî için de yapmış ve onun mahall-i nizâya dair değerlendirmesinin özünü, tartışmanın lafzî olduğuna hükmetmek şeklinde telakki etmiştir. Siyâlkûtî'ye göre böyle bir hüküm problemlidir. Zira bu durumda bu mevzuyu ele alan büyük düşünürlerin kahir ekseriyetinin uzun bir süre boyunca lafzî bir tartışmayla uğraşmış olmaları gerekir.[970] Halbuki böyle bir tablonun vukua geldiğini söylemek, uzun bir müddet geçmesine rağmen düşünürlerin hâlâ neyi niçin tartıştıklarını bilmedikleri ve aynı dili konuşmalarına rağmen birbirlerini anlayamadıkları manasına gelecektir ki böyle bir şeyi kabullenmektense lafzî ihtilaf olgusunu yukarıdaki gibi anlamak daha makul görünmektedir.[971]

---

[970] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 50. Şirvânî de Îcî'nin anlatımına göre ihtilafın lafzî olduğunu, ancak meseleyi tartışan düşünürlerin sözlerine bakılacak olursa zâhire göre ihtilafın hakikî (*ma'nevî*) olduğunu söylemiştir (Şirvânî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, vr. 93b).

[971] Daha önce "Soyut Mâhiyetin Zihindeki Varlığı" başlığının (**3.3**) sonunda temas ettiğimiz üzere ihtilafın lafzî olarak değerlendirilmesi olgusunun hermenötiğini yapmak, düşünce tarih yazımının usulü açısından bir zaruret olarak belirmektedir.

İhtilafı lafzî görmek hususunda Seyyid Şerif'in selefleri bulunsa da onun bu seleflerle aynı yerden hareket etmediğini söyleyebiliriz. Seyyid Şerif'ten önce Şemseddin Semerkandî, ihtilafı lafzî gördüğüne delil olabilecek bazı açıklamalarda bulunmuştur. Semerkandî'ye göre mec'ûliyet tartışması, sorunun tam olarak ne olduğunun bütün açıklığıyla ortaya çıkarılamamasından (عدم تحرير المبحث) kaynaklanan bir tartışmadır. Ona göre sorunun mâhiyeti tamamen aydınlatılırsa tartışmanın ortadan kalkması ve doğru olanın ortaya çıkması beklenir. O, bu amaçla bir mâhiyetin mec'ûl olmasından kastın ne olduğunu izah etmeye çalışmış ve bu izahın anlaşılması durumunda basit olsun mürekkep olsun bütün mâhiyetlerin mec'ûl olduğunun bilineceğini ileri sürmüştür. Ona göre bu izah dışında bir de mec'ûliyet hükmüne götüren beş tane burhan bulunmaktadır.[972] O, burhanları tek tek takrir edip kendilerine karşı getirilebilecek itirazları cevaplamış, ardından karşı tarafa konumlandırdığı filozofların ve Mu'tezile'nin görüşlerini ve delillerini eleştirmiştir.[973]

Semerkandî'nin ihtilafın lafzîliğini gösteren açıklamalardan sonra ihtilaf lafzî değilmiş gibi meselede bir taraf tutup karşı tarafı kıyasıya eleştirmesi ve birçok hususta yanlışlaması dikkate değer bir durumdur. Ancak bizi burada ilgilendiren husus onun mec'ûliyet anlayışının Seyyid Şerif'ten ne kadar farklı olduğudur. Semerkandî'nin incelemelerinde Seyyid Şerif'in düşüncesi ile benzerlik arz eden birçok husus bulunmakla birlikte onun mec'ûliyetin anlamına dair izahı bir hayli farklıdır. Semerkandî'ye göre bir mâhiyetin mec'ûl olması şu anlama gelir: Bir müessir, mâhiyeti var etme sırasında kendisi olması bakımından mâhiyeti hâriçte o mâhiyet kılar (*ca'l*). Bu husus, mâhiyetin parçalarını biraraya getirmek yahut mâhiyetin maddesine suretini vermekle gerçekleşir. Müessir, var etme sırasında mâhiyetin varlığını iktizâ ettiği gibi mâhiyetin kendisini de iktizâ eder. Çünkü müessir, manalardan herhangi bir manayı değil, hususi bir manayı iktizâ eder.[974] Mâhiyetlerin bu anlamda mec'ûl olduğunu düşünen Semerkandî'ye göre fâil bir mâhiyeti hâriçte o mâhiyet kılar. Halbuki Seyyid Şerif'e göre bir mâhiyetin o

[972] Semerkandî, **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 129.
[973] Semerkandî, **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 129-131.
[974] Semerkandî, **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, s. 129.

mâhiyet kılınması tasavvur edilebilecek bir durum değildir. Ayrıca Sermekandî, Seyyid Şerif'ten farklı olarak düşünürlerin birbirine aykırı görünen görüşlerinin doğru olacağı farklı mec'ûliyet yorumları yapmamış, aksine bir tek anlam ortaya koyarak sadece onun doğru olduğunu ileri sürmüştür.

Seyyid Şerif'ten önce Îcî de mec'ûliyet sorununu lafzî bir ihtilaf olarak telakki etmiştir. Yukarıda ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız üzere Îcî, tarafların mec'ûliyetten farklı şeyler anladıklarını düşünmüş ve meseleyi mâhiyetin lâzımı problemine bağlamıştır.[975] Seyyid Şerif, ihtilafın lafzîliğini ele alma yöntemi olarak Îcî'ye benzer bir yol takip etse de gerek mec'ûliyetin anlamlarını tespitte gerekse problemin düğümlendiği yerin tahlilinde farklı bir duruş sergilemiş ve Îcî'nin düşüncesini eleştirmiştir. Bu eleştiriyi daha önce ele aldık. Ancak burada lafzî ihtilafın kapsamı açısından çok önemli bir hususu izah etmek istiyoruz. Seyyid Şerif, Îcî'nin uzlaştırma girişimini daha da genişletmiş ve Mu'tezile'yi istisna etmemiştir. Daha önce de temas ettiğimiz üzere mec'ûliyet sorununu ma'dûmun şey'iyyeti meselesine bağlayan Îcî'ye göre Mu'tezile hâriç hiçbir düşünür mümkün mâhiyetin hâriçte bulunuşu (*takarrur*) hususunda fâilden tamamen bağımsız olabileceğini düşünmemiştir.[976] Îcî, bu tespitle Mu'tezile'nin şey'iyyet görüşünü, makbul olmayan bir mec'ûliyet anlayışı olarak değerlendirmiştir. Mec'ûliyet sorununu mufassal bir şekilde tahlil eden Seyyid Şerif ise bütün problemli ihtimalleri masaya yatırmasına rağmen Mu'tezile'nin şey'iyyet görüşünün mec'ûliyet sorunu açısından problemli olduğunu söylememiş, aksine ma'dûmun şey'iyyeti bahsinde onların fâilin tesirine dair düşüncelerini, kendisinin de benimsediği mec'uliyet anlayışı gibi yorumlamıştır. Seyyid Şerif'in yorumunu anlamak için onun vücûda geldiği bağlamı görmemiz gerekir.

Tûsî, İsfahânî ve Îcî gibi düşünürler ma'dûmun şey'iyyeti görüşünü iptal etmek için bu görüşün tesirin imkânsızlığına yol açtığı şeklinde bir delil ortaya koymuşlardır.[977] İsfahânî'nin takririne göre ma'dûmun varlık sahibi olmayan bir *şey* olması takdirinde mümkünler üzerinde bir kudretin tesirde bulunması imkânsız bir

[975] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 62-63.

[976] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 63.

[977] Tûsî, **Tecrîdü'l-akâid**, c. 2, s. 100; İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid**, c. 2, s. 101-102; Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 55.

hâle gelir. Zira tesir ya zatta ya varlıkta yahut da zatın varlıkla nitelenmesinde gerçekleşir. Ancak birinci ihtimal imkânsızdır. Zira Mu‘tezile’ye göre zat, bir müessirden bağımsız bir şekilde yoklukta sabit olandır. İkinci ihtimal de imkânsızdır. Çünkü varlık *hâl*dir ve bir kudretin tesirine konu olamaz. Son olarak üçüncü ihtimal de mümkün olamaz. Zira varlıkla nitelenmenin hâriçte bir karşılığı yoktur (منتف في الخارج). Bundan dolayı da kudret, nitelenmenin kendisinde bir tesirde bulunamaz. Bu üç durum imkânsız olduğuna göre ma‘dûmun şey’iyyeti, tesirin imkânsızlığına götürür.[978] Bu delil, yukarıda mec‘ûliyet tartışmalarında ele aldığımız kısmî mec‘ûliyet görüşünün delili ile çok büyük bir benzerlik taşımaktadır. Hatta kısmî mec‘ûliyet için getirilen delil, deyim yerindeyse bu delildeki *zat* kavramı yerine *mâhiyet*in ve *tesir* kavramı yerine *mec‘ûliyet*in ikâme edilmesiyle inşa edilmiştir. Bu da ma‘dûmun şey olmadığını söylemekle mâhiyetlerin mec‘ûl olduğunu söylemek yahut da ma‘dûmun şey olduğunu söylemekle mâhiyetlerin mec‘ûl olmadığını söylemek arasındaki paralelliği de gün yüzüne çıkarmaktadır.[979] Belki de bu güçlü parallelikten dolayı ma‘dûmun şey’iyetine kâil olan Mu‘tezile’ye mâhiyetlerin mec‘ûl olmadığı görüşü isnat edilmiştir.[980]

Ma‘dûmun şey’iyyeti fikrinin, tesirin imkânsızlığına götürdüğünü ispata çalışan bu delil Seyyid Şerif tarafından problemli bulunmuştur. Ona göre Mu‘tezile açısından kudretin tesirinin anlamı, zatın varlıkla muttasıf olmasını hâriçte var etmek değildir. Aksine onlara göre tesirin anlamı, zatı varlıkla muttasıf kılmaktır.[981] Mu‘tezile’ye karşı bu savunuyu yapan Seyyid Şerif onların tesir anlayışını, kendi mec‘ûliyet düşüncesini izah ettiği boyacı temsilinin aynısı ile izah etmiştir: Boyacı bir elbiseyi hâriçte boya ile muttasıf kılar. Ancak bu durum boyacının, ittisâfın

---

978 İcî’nin takririnde üçüncü ihtimal zikredilmemektedir. Ancak Seyyid Şerif, *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta bir itiraz-cevap diyaloğu üzerinden takrire bu ihtimali de ekleyerek onu İsfahânî’nin takririne benzer bir forma kavuşturmuştur (Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 2, s. 200-201).

979 Söz konusu paralellik ma‘dûmun şey’iyetini ispat etmeye çalışan bir delilde de ortaya çıkmaktadır. Mâhiyetlerin mec‘ûl olmadığını söyleyen görüş için yukarıda ele aldığımız özdeşlik delili, gene *mâhiyet* yerine *zat* kavramı kullanılmak suretiyle ma‘dûmun zatının kendinde bulunuşunu (*takarrur*) ispat etmek için de organize edilmiş ve mec‘ûliyet bahsindeki itirazın aynısıyla karşılık bulmuştur (Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 2, s. 211).

980 Örnek olarak bk. Semerkandî, **es-Sahâif**, s. 105; **el-Meârif fî şerhi’s-Sahâif**, s. 129; Taftazânî, **Şerhu’l-Makâsıd**, c. 1, s. 107.

981 Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkıf**, c. 2, s. 201-202; **Hâşiyetü’t-Tecrîd**, c. 2, s. 101-102.

kendisini hâriçte var etmesi anlamına gelmemektedir.[982] Bu değerlendirmelere göre Seyyid Şerif açısından Mu'tezile'nin de mec'ûliyet sorununda yanlış bir yerde durmadığını ve uzlaştırmanın Mu'tezile'yi de kapsadığını söyleyebiliriz.[983]

Lafzî ihtilaf duruşunun Seyyid Şerif'ten önceki mühim bir durağı olarak Taftazânî'yi de görmek mümkündür. Mahall-i nizâya dair tefsirleri izah ederken açıkladığımız üzere Taftazânî *Şerhu'l-Makâsıd*'ta Îcî'nin yorumunu mec'ûliyet tartışmasının anlamlandırılabilmesi hususunda en iyi açıklama olarak telakki etmiş, hatta *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm* kitabında bu yorum üzerinden meseleyi izah etmiştir.[984] Bununla birlikte o, *Şerhu'l-Makâsıd*'ta Îcî'nin yorumunu ayrıntılı bir şekilde nakledip şerh ettikten sonra ihtilâfın lafzî olmasına tam da razı olmadığına işaret etmiştir.[985] Bundan dolayı olmalı ki *Makâsıd* metninde *Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm*'dan farklı olarak açık bir şekilde ihtilaf lafzîymiş gibi meseleyi ele almamış, doğrudan mâhiyetlerin mec'ûl olduğuna hükmederek ispat için dört tane delil getirmiştir. Ne var ki o, bu delillerin her birini geçersiz kılacak itirazlar ortaya koymuştur. Karşı taraf için de bir delil getirip itiraz eden Taftazânî son tahlilde tarafeynin delilleri üzerinden yürüttüğü tartışmayı, bizatihi tartışmanın anlamlandırılması problemine getirmiş ve Îcî'nin yorumunu naklederek meseleyi noktalamıştır.[986] Buna göre Taftazânî her ne kadar *Şerhu'l-Makâsıd*'ta ihtilâfın lafzîliğine tam razı olmadığına işaret etse de gerek *Makâsıd* metninde gerekse

---

[982] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 201-202; **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 102. Seyyid Şerif, *Hâşiye-i Tecrîd*'te "Boyacı, elbisenin boya ile muttasıf olmasını hâriçte *mevcut* veya *sâbit* kılıyor değildir" diyerek ittisâfın sadece *vücûd*unu değil *sübût*unu da olumsuzlayarak Mu'tezile'nin vücûd-sübût ayrımına da hususi olarak riayet etmiştir.

[983] Bu durum Seyyid Şerif'in ma'dûmun şey'iyyeti görüşünü kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Zira zihnî varlığı kabul eden Seyyid Şerif'e göre, idrak eden bir yetiden bağımsız olarak bir mâhiyetin kendinde bulunuşu (*takarrur*) ancak hâricî vücûd ile mümkündür. Hâricî vücûdun dışında bir bulunuş ve sübût ise ancak idrak eden bir yetide, yani zihnî varlık şeklinde düşünülebilir (Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 100). Seyyid Şerif atıf yaptığımız yerde zihnî varlık ile ma'dûmun şey'iyyeti arasındaki irtibatı ele almakta ve bazı düşünürlerden duyduğu şu tahlilin kendi değerlendirmelerini teyit ettiğini söylemektedir: "Mu'tezilîler, zihnî varlığı kabul etmedikleri için ma'dûmun hâriçte sâbit olduğu fikrine kapılmışlardır. Buna göre onlar mâhiyetlerin sübûtu ve tahakkukunun iki farklı tarzda gerçekleştiği hususunda filozoflarla hemfikirdirler. Ancak bu iki tarzı da hârice nispet etmektedirler. Onlar mâhiyetin etkilerinin (آثار) kendisinden kaynaklanmadığı *sübût*u mümkünlere özgü kılmakta ve onu *vücûd* olarak isimlendirmemektedirler".

[984] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 108; **Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm,** s. 21.

[985] Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 1, s. 108-109.

[986] Taftazânî, **el-Makâsıd**, c. 1, s. 106-108.

Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm'da ihtilafın lafzîliğine kâil olmuştur. Nitekim *Tehzîb* şârihi Senendecî de Taftazânî'nin anlatımına göre ihtilafın lafzî olduğunu söylemiştir.[987] Bu bağlamda Seyyid Şerif'ten önce Taftazânî'nin de ihtilafı lafzî gördüğünü söyleyebiliriz. Ancak Seyyid Şerif, ihtilafı lafzî kılan zeminin ne olduğu hususunda Taftazânî'den tamamen farklı düşünmektedir. Onun Îcî'nin yorumuna yönelik eleştirilerinin bu yorumu benimsemiş olan Taftazânî için de aynıyla geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Seyyid Şerif'in ihtilafın lafzî olduğuna dair duruşu Siyâlkûtî tarafından güçlü bir şekilde reddedilmiştir. Ona göre mec'ûliyet tartışmasında gerçek (*ma'nevî*) bir ihtilaf bulunmaktadır.[988] O, mahall-i nizâyı şu şekilde tahrir etmiştir:

> Mümkün mâhiyetlerin var olmaları için bir fâile muhtaç oldukları, aksi takdirde mümkün olmayacakları hususunda herkes hemfikir olmuştur. Ancak bu noktadan sonra şu hususta ihtilaf edilmiştir: Mâhiyetler, varlıktan ve ona tabi olan şeylerden, keza yokluktan ve onun lâzımı olan şeylerden bağımsız bir surette haddizatlarında bir fâilin eseri midirler? Varlığın mâhiyetle özdeş olduğunu düşünen İşrâkîler ve Eş'arî, bu soruya olumlu cevap vermişlerdir. Onlara göre tesirin anlamı, eserin müessire tâbi olmasıdır (استتباع المؤثر الأثر).[989] Öyle ki müessirin ortadan kalkması takdirinde eser de tamamen ortadan kalkar. Bu durumda varlık (*vücûd*) mahza *intizâ'î* olur. Varlığın mâhiyete zâit olduğunu düşünen kelamcıların cumhuru ise bu soruya olumsuz cevap vermişlerdir. Onlara göre mâhiyetler haddizatlarında mâhiyetlerdir. Tesir ve *ca'l*, onların var olmaları ve varlığa tabi olan şeyler itibariyledir. Tesirin anlamı, bir şeyi bir şey kılmaktır

[987] Abdülkadir es-Senendecî el-Kürdistanî, **Takrîbü'l-merâm fî şerhi Tehzîbi'l-kelâm**, nşr. Ferecullah Zeki el-Kürdistânî, Mısır, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1318, c. 1, s. 77.

[988] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 53.

[989] İlgili ibareyi "eserin müessire tâbi olması" şeklinde tercüme etmemiz, mahall-i nizâyı buradaki gibi açıklayan Devvânî'nin *tâbi* kelimesini kullanarak yaptığı izah ile doğrudan örtüşmektedir. Devvâni, fâilin eserinin mâhiyet olduğu görüşünü izah ederken bu görüşe göre mâhiyetin bizatihi kendisinin fâile (*câ'il*) *tâbi* olduğunu ifade etmiştir (Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 371).

> (*ca'l*). Bu durumda [varlık][990] ister mevcut ister ma'dûm olsun fark etmez varlıkla nitelenmek (*ittısâf*) *hakikî* bir şey olur. İşte kabule lâyık bir surette mahall-i nizânın doğru tahriri bu şekildedir.[991]

Siyâlkûtî'ye göre özetle ihtilaf, mâhiyetlerin bizatihi kendilerinin fâilin eseri olup olmadığında yaşanmıştır. Şayet mâhiyetlerin kendileri fâilin eseri ise bu durumda bir mâhiyetin mevcut olması mahza *intizâ'î* bir şey olur. Öbür yandan mâhiyetlerin kendileri fâilin eseri değilse, yani mâhiyetler haddizatında mâhiyet iseler, bu durumda fâilin tesiri mâhiyetin varlıkla nitelenmesinde (*ittısâf*) gerçekleşir. Varlık-mâhiyet özdeşliğini benimseyenler birinci görüşe, varlığın mâhiyete zâit olduğunu düşünenlerse ikinci görüşe kâil olmuşlardır.[992] Mec'ûliyet tartışmasının mâhiyetine dair Siyâlkûtî'nin bu tahlili konunun başlarında ele aldığımız ikinci tefsire çok yakın düşmektedir. Nitekim Siyâlkûtî, Seyyid Şerif'in de bu tahlile *Hikmetü'l-ayn* hâşiyesinde işaret ettiğini belirtmiştir.[993] Bu tahlili merkeze alan Siyâlkûtî, Seyyid Şerif'in mec'ûliyet düşüncesine çok kritik eleştiriler getirmiştir. Ona göre mâhiyetin haddizatında bir fâilin etkisine (*ca'l*) konu olamayacağı yönünde Seyyid Şerif'in getirdiği açıklama problemlidir. Daha önce ele aldığımız üzere Seyyid Şerif, bir mâhiyet ile kendisi arasında herhangi bir farklılığın bulunmadığını ve bundan dolayı da araya bir fâilin etkisinin girmesi diye bir durumun tasavvur edilemeyeceğini düşünmüştür. Siyâlkûtî'ye göre bu açıklama sadece "bir şeyi bir şey kılmak" anlamında bir etkinin (*ca'l*) olamayacağını gösterir. Ancak "mâhiyetin bizatihi kendisinin fâilin eseri olması" anlamında bir etkinin mümkün olmadığını göstermez. Halbuki mec'ûliyet tartışmasında tesirin (*te'sîr*) anlamı, ilk akla gelen husus olarak eseri "var etmek" (*îcâd*) değildir. Tesirin anlamı, eserin müessire tabi

---

[990] İbaredeki ilgili zamir, *ittısâf* kelimesine râci görünse de Siyâlkûtî başka bir yerde aynı hususu izah ederken zamir yerine açık bir şekilde *vücûd* kelimesini kulanmıştır (Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 52).

[991] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 40.

[992] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 53. Siyâlkûtî atıf yaptığımız yerde bu tahririn Devvânî'ye ait olduğunu ve onun bu düşünceyi eserlerinde gayet iyi bir şekilde açıkladığını söylemiştir. Devvânî'nin meseleyi iki *ca'l* türü üzerinden ayrıntılı bir şekilde ele aldığı bir anlatımı için bk. Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 371-372.

[993] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 53. Seyyid Şerif'in *Hikmetü'l-ayn* hâşiyesindeki anlatımı için bk. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 169.

olmasıdır (استتباع المؤثر الأثر).[994] Bu bağlamda Seyyid Şerif'in bütün mâhiyetlerin var olmaları itibariyle mec'ûl oldukları yönünde verdiği hüküm de Siyâlkûtî açısından tartışmanın dışına çıkmaktadır. Nitekim Siyâlkûtî, mâhiyetlerin var olmak için zatları *gereği* bir fâile ihtiyaç duymalarının varlıktan bağımsız olarak zatları *için* bir fâile ihtiyaç duymalarını gerektirmediğini, ancak tartışmanın bu ikinci hususta yaşandığını söylemiştir.[995] Ayrıca ona göre mâhiyetlerin var olmaları itibariyle mec'ûl olduklarını söylemek, ancak varlıkla nitelenmenin *hakikî* bir şey olması durumunda anlam kazanmaktadır. Varlıkla nitelenmenin hâriçte bulunmayıp mahza *intizâ'î* olması durumunda ise fâilin mâhiyetleri varlıkla muttasıf kıldığını söylemenin hiçbir anlamı yoktur.[996]

Siyâlkûtî'nin bu eleştirileri kanaatimizce Seyyid Şerif'in düşüncesindeki iki mühim hususun bir arada düşünülmesi üzerinden daha nitelikli bir şekilde muhâkeme edilebilir. Seyyid Şerif'e göre mümkün mâhiyetler zihnî varlıkları için de bir fâile muhtaçtırlar.[997] Başka bir ifadeyle zihindeki mâhiyetler de varlıkları itibariyle mec'ûldürler. Ayrıca Seyyid Şerif açısından mâhiyetlerin zihin ve hâriç zarflarının ötesinde üçüncü bir yurtları bulunmamaktadır.[998] Bunları göz önüne alarak şu tespiti yapabiliriz. Mâhiyetler hem hâricî hem de zihnî varlıkları itibariyle bir fâilin tesirine muhtaç iseler ve de onlar için zihin ve hâriçten başka üçüncü bir yurt yoksa bu durumda onların bizatihi kendilerinin varlıktan bağımsız bir şekilde bir fâilin tesiri altında kalmaları Sîyâlkûtî'nin tesir anlayışı itibariyle mümkün değildir. Zira

---

994 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 52. Siyâlkûtî'nin burada tespit ettiği iki *ca'l* türü daha önceki bir dipnotta temas ettiğimiz üzere Devvânî'de geçmektedir. Bununla birlikte bu *ca'l* türleri Siyâlkûtî'den sonra Mir Zâhid'te *basit ca'l* ve *mürekkep ca'l* şeklinde isimlendirilerek ele alınmaktadır. Mir Zahid'e göre *basit ca'l*, sadece bir *mec'ûl* gerektirecek şekilde "bir şeyin *ca'l*ı" iken *mürekkep ca'l* ise iki şeyin arasına giren ve bir *mec'ûl* ile bir *mec'ûlün ileyh* gerektirecek şekilde "bir şeyin bir şey kılınması (*ca'l*)" olarak ifade edilen *ca'l*dır. İşrâkîler basit *ca'l* görüşünü benimseyerek fâilin eserinin mâhiyetin kendisi olduğunu söylemişlerdir. Meşşâîler ise mürekkep *ca'l* görüşünü benimseyerek fâilin mâhiyeti mevcut kıldığını (*ca'l*) söylemişlerdir (Mir Zâhid, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, s. 77). Bunun dışında Siyâlkûtî, az önce izah edilen iki *ca'l* türünden farklı olarak mâhiyetlerin Allah Teâlâ'nın ilminde bulunuşu bağlamında *ilmî ca'l* ve *hâricî ca'l* şeklinde başka bir *ca'l* taksimine daha gitmiştir (Siyâlkûtî, **a.g.e.**, c. 3, s. 53). Ayrıca Devvânî ve Kemalpaşazâde'de *ca'l* kavramı *ibdâ'î* (إبداعي) ve *ihtirâ'î* (اختراعي) olmak üzere de ikiye ayrılmaktadır (Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 372; Kemalpaşazâde, "Risâle fî beyâni ma'ne'l-ca'l ve tahkîki enne'l-mâhiyyete mec'ûletun", s. 2).

995 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 43.

996 Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 52.

997 Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 50.

998 Bu husus için "Zihin, Hâriç ve *Nefsü'l-emr*" başlığına (**3.4**) bakınız.

Siyâlkûtî yukarıda alıntıladığımız pasajda "eserin müessire tabi olması" (استتباع المؤثر الأثر) ifadesini, "müessirin ortadan kalkması (*irtifâ'*) takdirinde eserin de tamamen ortadan kalkması (*irtifâ'*)" şeklinde tefsir etmiştir. Buna göre eğer bir mâhiyetin kendisi fâilin tesiri altında ise onun eseri olmakta ve ortadan kalk*ma*maktadır. "Ortadan kalk*ma*yan" yahut "ortada olan" mâhiyetin zihin veya hâriç zarflarından birinde olması gerekir. Ancak bunlardan herhangi birinde ise zaten Seyyid Şerif'e göre varlığı için bir fâile muhtaç bulunmaktadır. Dolayısıyla varlıktan bağımsız bir şekilde bir mâhiyetin fâilin eseri olarak görülmesi Seyyid Şerif'in mezkur iki düşüncesiyle bağdaşabilecek bir fikir değildir. Kaldı ki Siyâlkûtî'nin tefsirinde geçen "ortadan kalkma" (*irtifâ'*) ifadesini varlıktan tamamen bağımsız bir şekilde anlamak çok zor görünmektedir. Çünkü "eserin tamamen ortadan kalkması" gibi bir ifadeyi "eserin yok olması" yahut "eserin var olmaktan çıkması" gibi bir anlamdan ayırmanın imkânsız olduğu ileri sürülebilir. Bu durumda şayet mâhiyetlerin varlıktan bağımsız olarak fâilin tesirine konu olduklarını söylersek mezkur tefsire göre onların fâilin eseri olarak "ortadan kalk*ma*dıklarını" yahut "ortada olduklarını" varsaymamız gerekecektir. Bu tür ifadelerin anlamını var olmanın anlamından ayıramayacağımıza göre fâilin tesiri sahnesinde aynı anda hem varlıktan bağımsızlık hem de varlığa bağımlılık söz konusu olur ki bu da açık bir tenakuzdur. Bu tenakuz, "ortadan kalk*ma*mak" yahut "ortada olmak" gibi ifadelerin çağrışımı üzerinden mâhiyetler için bir mekân arayışına girmekten kaynaklanmamaktadır. Tenakuz bizatihi "eser olmak" ve "ortadan kalkmak" (*irtifâ'*) gibi kavramların varlıktan koparılabilecek bir şekilde anlamlandırılamıyor olmasındandır. Bu kavramlar varlığı içkin olduğu için mec'ûliyet tartışmasında tesirin anlamını onlar üzerinden açıklayıp onu "var etmek" (*îcâd*) gibi bir anlamın karşısına yerleştirmek tartışmayı sonlandırmamaktadır.[999]

[999] Muhâkemenin bu noktasında Siyâlkûtî'nin tesir anlayışı açısından da varlığın hep sahnede olduğu, ancak mâhiyetin aslî bir eser olarak fâile tâbi olması söz konusu iken varlığın dolaylı olarak fâile tâbi olduğu şeklinde bir itiraz düşünülebilir. Bu tür bir düşünce fâilin eserinin mâhiyet olduğu görüşü ile ilgili Devvânî'nin yaptığı bir izahta mevcuttur. Devvânî izahında bu görüşe göre mâhiyetin haddizatında mec'ûl olduğunu ifade ettikten sonra onun bizatihi kendisinin asaleten fâile tabi olduğunu, varlığın ise dolaylı yoldan bir tâbiyete sahip olduğunu belirtmiştir (Devvânî, **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid**, c. 1, s. 371). Ancak böyle bir anlatımda mâhiyetin aslî olarak eser olduğunu, hatta sadece eser olduğunu söylerken bile bu ifadenin var olma anlamından tamamen tecrit edilmesi, dolayısıyla fâilin varlık itibariyle bir tesiri olduğuna itibar edilmemesi zor görünmektedir.

Sonuç olarak Seyyid Şerif mâhiyetlerin mec‘ûliyeti sorununda kendisinden önceki tartışmaların tümünü dikkate alarak mevcut kavramsal yapı içerisinde en tutarlı duruşa ulaşmaya çalışmış ve literatürdeki üç görüşün de makbul yorumları olduğunu düşünmüştür. O, bu yorumları ortaya koyarken basit bir uzlaştırma teşebbüsünde bulunmamış, aksine mâhiyet-varlık-fâil üçgeni açısından sahnede tam olarak ne olup bittiğinin dakik bir tasvirini yapmaya çalışmıştır.[1000] Bu tasvirin en önemli neticelerinden biri mâhiyetlerin özdeşliğinin fâilden kaynaklanmamasıdır. Diğer bir neticesi ise mâhiyetlerin zihnî varlığının dahi bir fâile bağımlı kılınmasıdır. Bu bağlamda Seyyid Şerif bir mâhiyetin, varlığından bağımsız olarak haddizatında bir fâilin etkisi altında olmasını her ne kadar imkânsız görse de onun, hâriç veya zihin fark etmez, var olduğu her yerde varlığı cihetinden fâile bağımlı olduğunu vurgulamıştır. O, böylece bütün imkân dünyasını, keza her varoluşu fâile bağımlı kılmıştır.

[1000] Seyyid Şerif’in mec‘ûliyet düşüncesine yönelik Kemalpaşazâde’nin ayrıntılı bir surette yaptığı eleştiriler ve bu eleştirilerin tahlili için bk. Alper, “‘Mahiyetin Mec‘ûliyeti’ Bağlamında Kemalpaşazâde’nin Cürcânî Eleştirisi”, s. 213-224. Kemalpaşazâde’nin mec‘ûliyet anlayışı için bk. Alper, **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, s. 71-90; Murat Demirkol, “Kemalpaşazâde’ye Göre Mahiyetin Mec‘uliyeti”, **Eskiyeni**, 43 (Mart/March 2021), 183-211; Furat Akdemir, “İbn Kemâl’in Hayatı, Eserleri ve Yaratma Anlayışı”, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, 2000, s. 83-99.

SONUÇ

Seyyid Şerif Cürcânî'nin mâhiyet düşüncesini inceleyen bu çalışmamız bir kısmı mâhiyet doktriniyle ilgili genel mevzuları, diğer bir kısmı ise bu doktrin altındaki daha hususi meseleleri ilgilendiren bazı sonuçlara ulaşmıştır. Genel sonuçlara belli bir ölçüde hususi sonuçlar üzerinden ulaşıldığı için öncelikle hususi sonuçları ortaya koyabiliriz:

(i) Mâhiyet kavramı, müteahhir dönem İslam düşüncesindeki ontolojiyi ifade eden ve müstakil bir disiplin olarak da telakki edilebilecek olan *umûr-ı âmme*nin en temel kavramlarından biridir. Hatta bu kavramın varlık, imkân, zorunluluk, birlik ve illet gibi umûr-ı âmmenin diğer temel kavramlarının dünyasını büyük ölçüde şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca mâhiyet kavramı hakikat, zat, hüviyet ve tabiat gibi kavramlarla eş anlamlı olarak kullanılabildiği gibi suret, tümel, tür (*nev'*), cevher ve medlûl gibi kavramların anlam dünyaları ile de çok büyük bir ortaklığa sahiptir. Bu durum mâhiyet sorununun ontolojiyi doğrudan aştığını ve epistemoloji, mantık, fizik ve semantik gibi farklı disiplinlerle iç içe geçmiş olduğunu göstermektedir.

(ii) İbn Sînâ'nın felsefesinde çok esaslı bir yer tutan mâhiyet kavramı Fahreddin er-Râzî ve ondan sonraki düşünürlerle birlikte ontolojik dizgedeki yerini peyderpey tahkim etmiş ve bu dizgedeki diğer parçalarla olan bağıntılarını kuvvetlendirmiştir. Seyyid Şerif'e geldiğimizde ise bu kavramın dizgedeki entegrasyonu çok gelişmiş bir noktaya ulaşmıştır. Her ne kadar kendisinden önce kavramın *mutlak, mukayyet, soyut, basit, mürekkep, aklî, hâricî, hakikî* ve *itibârî* gibi vasıflarla nitelenen türevleri kullanıma girmiş olsa da Seyyid Şerif bu türevleri ve alt kategorilerini çok hassas bir şekilde tanımlayıp geliştirmiş ve ontolojik modeli son derece sofistike bir hâle getirmiştir.

(iii) Seyyid Şerif, bir şeyin mâhiyetinin o şeye ilişen arazîlerden farklı olduğunu, bütün mâhiyetlerin bütün arazîlerine şâmil olacak şekilde genelleştiren bir delil inşa etmiştir. *Mülâhaza delili* olarak isimlendirdiğimiz bu delil tespit edebildiğimiz kadarıyla Seyyid Şerif'e ait orijinal bir delildir. Bu delil bağlamında yürüttüğü ontolojik soruşturma üzerinden Seyyid Şerif'in mâhiyet doktrininin en

temel ayrımlarından biri olan *zatî-arazî* ayrımı için meşru bir zemin tesis etmeye çalıştığını, hatta bir tür özcülük ispatı yaptığını söyleyebiliriz.

(iv) Seyyid Şerif'in mürekkep mâhiyetlerin iç yapılarına dair bir analizinde hem dil ve gerçeklik ilişkisi açısından hem de mâhiyetleri bilmenin imkânı açısından dikkate değer bir sonuç bulunmaktadır. Seyyid Şerif'e göre "beyaz cisim" ve "mevcut cevher" şeklindeki mürekkep mâhiyetlerde "beyaz" ve "mevcut" birer sıfat iken "düşünen canlı" mâhiyetinde "düşünen" parçası gerçekte canlının bir sıfatı değildir. O sadece sıfat *mesabesinde* alınabilecek bir unsurdur. Bu tespit kanaatimizce bir nesnenin dildeki ifadesi ile onun gerçek yapısı arasında bir tür boşluk veya uyuşmazlık olduğunu göstermektedir. Sentaktik ve semantik açıdan sıfat-mevsûf ilişkisi, ontolojik açıdan sıfat-mevsûf ilişkisi ile eşdeğer görülmemektedir. "Düşünen canlı" örneğinde olduğu gibi mâhiyeti oluşturan parçalar arasında şayet cins-fasıl ilişkisi varsa fasıl olan parça her ne kadar dil açısından cins olan parçanın sıfatı ise de ontolojik açıdan onun sıfatı değildir. Burada mesele sadece sıfat kavramıyla ilgili de değildir. Dil bilimlerine aidiyeti daha baskın görünen bu kavram yerine mantığa ait yüklemleme (*haml*) kavramını da kullanabiliriz. Bu durumda problem şu şekilde de ortaya konulabilir: Dil açısından sıfat olan yahut mâhiyete yüklem yapılabilen şeylerin bir kısmının fasıl olup diğer bir kısmının fasıl olmamasının kriteri nasıl tayin edilecektir? Başka bir ifadeyle bu şeylerin mâhiyetin birer parçası olup olmadığını nasıl bilebiliriz? Yahut nesneye özdeşliğini veya aynılığını tam olarak neyin verdiğinin somut bir ölçütü verilebilir mi? Mâhiyet kuramının pratik imkânlarını sorgulayan bu sorular ayrıca bizi, dilin kullanımlarının yahut önermelerdeki yüklemlemelerin ötesinde şeylerin mâhiyetlerine veya hakikatlerine dair bilgimizin imkânı problemi ile de yüzleştirmektedir. Seyyid Şerif'in bu tür soruları arazîlerden ayrışma bahsinde ele aldığımız şu tür bir cevapla karşılayacağını söyleyebiliriz: Mâhiyet bir şey olmadan tasavvur edilebiliyorsa o şey mâhiyete dâhil olmayan bir arazîdir. Ancak aynı Seyyid Şerif bu ölçütün vâkıada çok da kullanışlı olmadığını ispatlarcasına *Hâşiye-i Tecrîd*'in bir yerinde hiçbir şeyin hakikatinin künhüyle akledilmemiş olmasının muhtemel olduğunu, başka bir yerinde ise var olanların hakikatlerinin künhüyle

bilinmediğini söylemektedir.[1001] *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta ise herhangi bir mâhiyetin künhüyle aklediliyor olduğunun teslim edilmeyeceğini ifade etmektedir.[1002] *Şemsiyye* hâşiyesinde ise hakikatlerin künhüne ulaşmanın çok zor (متعسِّر), hatta imkânsız (متعذِّر) olduğunu bildirmektedir.[1003] Bir mâhiyeti veya hakikati künhü ile bilmek demek, onun kendisinden oluştuğu bütün parçaları mufassal bir surette idrak etmek demektir.[1004] Bir mâhiyetin parçaları bu şekilde bilinmediği zaman ona yüklem yapılabilen bir mefhumun o mâhiyetin faslı mı yahut ona özgü bir arazîsi (*hâsse*) mi olduğu tam olarak bilinemez. Hatta Seyyid Şerif mâhiyet için verilen en standart örnek olan "düşünen canlı" örneğinde "düşünen" mefhumunun gerçekte fasıl olmadığını, aksine hakikati bilinmeyen faslın yerine ikâme edildiğini düşünmüştür. Bu anlatılanlara göre zamanla çok sofistike bir hâle getirilen mâhiyet kuramı her ne kadar güçlü bir nazarî temele sahip olsa da bu ontolojik kuramın veya modelin uygulama zemininde ne derece başarılı olduğu tartışmaya açıktır.

(v) Seyyid Şerif zihnî terkip probleminde Fahreddin er-Râzî sonrasında ortaya çıkan ayrışmada Kutbüddin er-Râzî'nin çizgisini takip etmiş ve bu çizgiyi farklı açılardan geliştirmiştir. Onun zihnî terkibe dair ontolojisi kendisinden önceki zihin-hâriç düalizmini pekiştirmiş ve mâhiyet düşüncesini perçinlemiştir. O, bir mâhiyetin parçalarının mâhiyet açısından sahip oldukları farklılığı zihin ve hâriç için ayrı ayrı ele alarak "zihinde nesne" ile "hâriçte nesne" ayrımını netleştirmiştir. Böylece o, varlığın yanında nesnenin bizatihi kendi yapısına da zihin-hariç düalizmini uygulamıştır.

(vi) İtibârî terkip yahut itibârî mâhiyet meselesinin temeli Fahreddin er-Râzî'nin mürekkep mâhiyetlerin yapısına ve parçalarının nasıl bir araya geldiğine dair incelemelerine dayanmaktadır. Bununla birlikte "itibârî mâhiyet" olgusu büyük ölçüde Râzî'den sonra vücûda gelmiştir. Râzî'den sonraki süreçte "itibârî mâhiyet"

[1001] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, c. 2, s. 72 ve 75.

[1002] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 2, s. 146.

[1003] Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi'ş-Şemsiyye**, c. 2, s. 184-185. Benzer bir ifade için ayrıca bk. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 6.

[1004] Siyâlkûtî, **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 37. Siyâlkûtî atıf yapılan yerde Seyyid Şerif'in "bir mâhiyetin künhü ile akledilmesi" şeklinde geçen bir ifadesini izah etmiş ve bir mâhiyetin künhü ile akledilmesinin, o mâhiyetin zatîlerinin de künhü ile akledilmesini gerektirip gerektirmediğini sorgulamaya açmıştır.

ve “itibârî terkip” şeklinde kavramsallaştırmalar yapılmış ve mevzu ile ilgili çok farklı incelemeler ortaya çıkmıştır. Seyyid Şerif’e geldiğimizde ise mevcut incelemeler belli bir senteze ve rafine bir hâle kavuşmuştur. Seyyid Şerif hakikî ve itibârî kavramlarını *mâhiyet, terkip* ve *birlik* olmak üzere üç kavramın hepsi için ayrı ayrı uygulayarak kavramsal çerçevede ciddi bir açıklık sağlamıştır. Ayrıca *birleştirici yapı*nın (الهيئة الاجتماعية) bütüne ilişen bir *emr-i itibârî* olduğunu düşündüğü için itibârî kavramını birleştirici yapı için de kullanarak onun hakikî birliği temin eden *sûrî parça*dan ayrışmasını belirgin bir hâle getirmiştir.

(vii) Hakikî-itibârî ayrımının bazı tartışmalı örneklerine dair incelemelerimiz bizi hakikî ve itibârî kavramlarının bir nevi *müşekkek* kavramlar olarak görülebilecekleri sonucuna ulaştırmıştır. Bu sonuca göre söz konusu kavramlar soğukluk ve sıcaklık gibi farklı derecelere kâbil vasıfları ifade edeceklerdir. Tartışmalı örnekleri tahlil ederken keskin kategorik ayrımlara gitmektense itibârîliğin müşekkekliği veya en azından farklı türleri üzerinden yol almak daha uygun görünmektedir. Nitekim Seyyid Şerif itibârîliğin farklı türlerini ortaya koymuş; *farazî, hakikî* ve *lâzım* itibârîliklerden bahsederek farklı seviyelerdeki *nefsü’l-emrî* itibârîliklere kapı açmıştır.

(viii) İtibârî mâhiyet tartışmaları kanaatimizce bir bütünün *nefsü’l-emrde* bir mâhiyet olması ile insanın düşünce ve itibarı ile kurulan bir mâhiyet olması arasındaki ayrımın imkânını ve sınırlarını da soruşturmaya açmaktadır. Bu tür bir soruşturma aslında mâhiyet doktrinine içkin olan özcülüğün de bir açıdan test edildiği bir soruşturmadır. Zira bir nesne hakkında konuşulduğu zaman onun zihnin kurduğu bir nesne mi yoksa kendinde bir nesne mi olduğu hakikî-itibârî ayrımının asıl sorunsalı olarak belirmektedir. Bu açıdan bakılınca hakikî-itibarî ayrımına dair incelemeler aslında bir şeyin “gerçek” (hakikî/*nefsü’l-emrî*) bir nesne olmasının sınırını araştırmakta ve bunun için bütün ontolojik sistemle uyumlu bir ölçüt arayışına girmektedir.

(ix) Seyyid Şerif *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta hem mâhiyetlerin hâriçteki varlığı meselesini hem de tümel problemini zihnî terkibi merkeze alarak incelemiştir. O, Kutbüddin er-Râzî’nin zihnî terkip düşüncesini çok vâzıh bir formda şahsın terkibine

de uygulayarak hem parça-bütün delilini hem de umum-husus delilini reddetmiş ve mâhiyetlerin aklın ayrıştırma işlemine tâbi olarak var olduklarını vurgulamıştır. Böylece Seyyid Şerif açısından mâhiyetler tamamen zihne taşınmış olmaktadır.

(x) Seyyid Şerif tümeller sorununda da Kutbüddin er-Râzî'yi takip etmiş ve hâriçte sadece şahısların var olduğuna kâil olmuştur. Ona göre tümeller (*et-tabâi'u'l-külliyye*) akıl tarafından farklı istidatlar ve çeşitli itibarlara göre bazen o şahısların zatlarından, bazen de onları sarmalayan arazlardan *intizâ'* edilmektedir. Seyyid Şerif hem mutlak mâhiyet ile tabiî küllî kavramları arasındaki itibar farklılaşmasında hem de bu ikisinin hâricî varlığına dair problemin aynılığında İbn Sînâ ile aynı yerde durmuş, ancak hâricî varlığı kabul etme hususunda ondan ayrılmıştır. O, tümeller sorununda Kutbüddin er-Râzî ile başlayıp Taftazânî tarafından desteklenen *intizâ'* anlayışını en sistematik formuna kavuşturmuştur. Hatta onun bu anlayışı daha radikal bir hâle getirdiğini dahi söyleyebiliriz. Zira o, Taftazânî'den farklı olarak mutlak ve mukayyet mâhiyetlerin hâriçteki varlığını da sorgulamaya açmış ve onları tamamen zihne taşımıştır. Durum her ne olursa olsun Kutbüddin er-Râzî, Taftazânî ve Seyyid Şerif'in *intizâ'* anlayışı tümeller sorununda yepyeni bir çizgiyi temsil etmektedir. Bu yeni çizgi bir açıdan İslam düşüncesinde tümeller sorunundaki ilk nominalist tandanslı hareket olarak görülebilir.

(xi) Seyyid Şerif soyut mâhiyetin zihinde var olup olmadığına dair çetin ihtilafta olumlu tarafta durmuş ve soyut mâhiyetin zihinde var olduğuna kâil olmuştur. İbn Sînâ'da Platon'un idealarına yönelik eleştiriler bağlamında zuhûra gelen soyut mâhiyet tartışması Seyyid Şerif'e gelindiğinde artık zihnî varlık ve mücerret nefis tartışmalarını aşmış ve mühim paradoksların kavram ağlarıyla buluşmuştur. Seyyid Şerif soyut mâhiyetin zihindeki varlığına dair düşüncesini ispat etmek için soyut mâhiyet hakkında konuşmanın imkânı ile istidlâlde bulunmuş ve bu istidlâli *mutlak ma'dûm* ve *mutlak meçhul* paradoksları için getirdiği çözümlerle desteklemiştir. Mantığın ve epistemolojinin sınırlarını zorlayan bu paradokslar kanaatimizce birer mesele olmanın ötesinde son derece mühim araştırma sahaları olarak değerlendirilebilirler.

(xii) Bir *Şerhu'l-Mevâkıf* muhaşşîsi olarak Siyâlkûtî, soyut mâhiyetin, zihinde var olmasına rağmen zihnî varlık dâhil bütün arazîlerden soyutlanmış bir şekilde itibar edilmesini, hatta bu itibarın kendisinden dahi soyutlanmışlığını, "*nefsü'l-emrde* var olma tarzlarından bir tarz" (نحوٌ من أنحاء الوجود في نفس الأمر) olarak değerlendirmiştir. Kendisine *nefsü'l-emrde* bir yer bulan soyutlanmışlığın Siyâlkûtî'de ulaştığı bu seviye soyut mâhiyet tartışmasının dönüşümü açısından manidardır. Zira İbn Sînâ'nın aklî idrâkin soyutluğuna dair düşüncesi her ne kadar Râzî eleştirileriyle karşılaşsa da bu eleştirilerle hesaplaşmanın neticesinde belki de İbn Sînâ'nın da hiç düşünmediği seviyede radikal bir soyutluk fikrine ulaşılmıştır. Keza bu hesaplaşma sürecinde İbn Sînâcı itibar kavramı da radikalleşmiştir. Soyut mâhiyet, İbn Sînâ'nın üç itibar teorisinde zaten mâhiyetin bir itibarı iken onun hakkında konuşmanın imkânına dair problemlere gelindiğinde artık bu itibarın da farklı itibarları söz konusu edilmeye başlanmıştır. Bahusus Seyyid Şerif'in *mutlak ma'dûm* ve *mutlak meçhul* paradokslarını tartışmaya bağlamasıyla birlikte itibar farklılıkları daha da önem kazanmıştır. Hatta Siyâlkûtî, Seyyid Şerif'in zat ve mefhum itibarlarını dahi farklı itibarlar üzerinden tahlil ederek bizi üç mertebeli bir itibar dünyasına dâhil etmiştir.

(xiii) Seyyid Şerif mâhiyetlerin zihin, hâriç ve *nefsü'l-emr* şeklindeki üç ontolojik mekânda var olmalarının anlamını ve bu mekânların birbirleriyle ilişkilerini farklı eserlerinde ve muhtelif bağlamlarda kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Hatta kendisinden önceki düşünürlere kıyasla onun bu hususları en ayrıntılı biçimde inceleyen düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre *nefsü'l-emr,* zihni de hârici de kuşatan, daha doğrusu zihin ve/veya hâriç olarak tezâhür eden bir varlık zarfıdır. Buna göre bir şey *nefsü'l-emrde* varsa o şey muhakkak ya hâriçte ya da zihindedir. *Şerhu'l-Mevâkıf* muhaşşîlerinden Mir Zâhid'e göre ise *nefsü'l-emr* zihin ve hâricin dışında başka bir ontolojik mekânı daha barındırır. Kendisi olması bakımından mâhiyetin (*el-mâhiyye min haysü hiye hiye*) hakikatinin ve haddizatının mertebesi, hâriç ve zihin zarflarının dışında başka bir zarfa sahiptir: *mülâhaza* zarfı. Hiçbir arazînin söz konusu olmadığı mezkur mertebenin zarfı olarak mülâhaza zarfı da zihin ve hâriç gibi *nefsü'l-emr*in bir yurdudur (من مواطن نفس الأمر). Hatta mezkur mertebedeki

mâhiyetin mülâhaza zarfında mülâhaza ediliyor olmakla muttasıf olması, gene *nefsü'l-emrde* yurtlanan başka bir mülâhaza zarfında vuku bulmaktadır.

(xiv) Seyyid Şerif zihnî varlığı benimsemiş ve zihindeki suretin mâhiyetle özdeş olduğuna kâil olmuştur. O, zihnî varlık tartışmasını da bu duruşuna uygun bir şekilde anlamlandırmış ve meseleyi varlık tarzları üzerinden formülize etmiştir. Ona göre zihnî varlık tartışmasının özü, hâricî varlık denilen varlık tarzı dışında bu varlık tarzının hususi özelliğini taşımayan başka bir varlık tarzının bulunup bulunmadığıdır. Buna göre zihnî varlığı kabul etmek demek, bir tek şeyin birbirinden farklı iki varlık tarzına sahip olabileceğini söylemek demektir. Seyyid Şerif bu bağlamda zihindeki suretlerin mâhiyetlerin özdeş olmayan birer kopyası (*misâl*) veya karartısı/gölgesi (*şebah*/شَبَح) olduğunu söyleyen *eşbâh* görüşünü (*misâl/şebah* görüşü) reddetmiştir. O, zihnî varlık sorununda özdeşlik görüşünü benimseyerek sadece mâhiyetlerin zihnî varlığını kabul etmekle kalmamış, ayrıca İbn Sînâ'nın benimsediği tarzda bir zihnî varlık düşüncesini de tahkim etmiştir. Zira İbn Sînâ'ya göre hâriçte var olanların mâhiyetleri zihinde korunmaktadır. Seyyid Şerif zihnî varlığı eşbâh anlayışına uygun bir tarzda da kabul edebilirdi. Ancak o, bu anlayışın doğru bir duruş olmadığını ortaya koyarak Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerini kısmî de olsa benimsemediğini göstermiştir. Ayrıca o, zihnî varlık sorununun tam olarak ne olduğuna yönelik incelemeleri üzerinden İbn Sînâ ile Râzî arasında bir ara formül arayışının yolunu kapatmaya çalışmış ve muhakkak bir tarafın tercih edilmesi gerektiğini düşünmüştür. O, kendi tercihini açık bir şekilde İbn Sînâ'dan yana kullanmış ve böylece mâhiyet doktrinini, bu doktrin için mühim bir boyut olan zihnî varlık düşüncesi üzerinden de güçlendirip geliştirmiştir.

(xv) Seyyid Şerif mâhiyetlerin mec'ûliyeti sorununda kendisinden önceki tartışmaların tümünü dikkate alarak mevcut kavramsal yapı içerisinde en tutarlı duruşa ulaşmaya çalışmıştır. O, mec'ûliyetin farklı anlamlarını ortaya koyarak literatürdeki üç görüşün de makbul yorumları olduğunu düşünmüştür. Hatta ma'dûmun şey'iyyeti bağlamında Mu'tezile'nin fâilin tesirine dair ortaya koyduğu düşünceyi dahi kendi benimsediği mec'uliyet anlayışı gibi yorumlamış ve böylece Mu'tezile'nin de mec'ûliyet sorunu açısından yanlış bir yerde durmadığına işâret etmiştir. Bununla birlikte Seyyid Şerif bu yorumları ortaya koyarken basit bir

uzlaştırma teşebbüsünde bulunmamış, aksine mâhiyet-varlık-fâil üçgeni açısından sahnede tam olarak ne olup bittiğinin dakik bir tasvirini yapmaya çalışmıştır. Ona göre bir mâhiyetin o mâhiyet kılınması anlamında bir mec‘ûliyetten bahsetmek imkânsızdır. Bu bağlamda varlığından bağımsız olarak bir mâhiyetin haddizatında bir fâilin etkisi altında olması düşünülemez. Ancak fâil, mâhiyeti varlıkla muttasıf kılmakta (*ca‘l*) ve böylece mâhiyet, varlık itibariyle fâilin etkisi altında olmaktadır. Bu bağlamda Seyyid Şerif'e göre mâhiyetler mevcut olmaları hususunda mec‘ûldürler. Ancak mâhiyetlerin bu itibarla mec‘ûl olduklarına hükmedilmesi, onların varlıktan bağımsız olarak bizatihi kendilerinin mec‘ûl oldukları anlamına gelmediği gibi onların varlığının yahut da varlıkla nitelenmelerinin (*ittısâf*) mec‘ûl olduğu anlamına da gelmemektedir. Mec‘ûliyet hükmü, bu üç şeyin sentezi ile şu şekilde ifade edilmektedir: *"Fâil, mâhiyetleri varlıkla muttasıf kılar (ca‘l)"*.

(xvi) Seyyid Şerif'in mec‘ûliyet düşüncesinin en önemli neticelerinden birisi mâhiyetlerin özdeşliğinin fâilden kaynaklanmamasıdır. Diğer bir neticesi ise mâhiyetlerin zihnî varlığının dahi bir fâile bağımlı kılınmasıdır. Bu bağlamda Seyyid Şerif her ne kadar bir mâhiyetin, varlığından bağımsız olarak haddizatında bir fâilin etkisi altında olmasını imkânsız görse de onun, hâriç veya zihin fark etmez, var olduğu her yerde varlığı cihetinden fâile bağımlı olduğunu vurgulamıştır. O, böylece bütün imkân dünyasını, keza her varoluşu fâile bağımlı kılmıştır.

***

Çalışmamızın bu hususi sonuçlarından sonra şimdi genel sonuçları zikredebiliriz:

(I) Mâhiyet doktrini, müteahhir dönem İslam düşüncesindeki ontolojik modelin hem ruhunu hem bedenini oluşturmaktadır. Müteahhir dönemin nesne teorisi olarak da görebileceğimiz bu doktrinin çok önemli unsurları İbn Sînâ eliyle ortaya konulmuş olmakla birlikte bu unsurların ciddi bir şekilde sistematize edilmesi, ismi cismi olan bir "mâhiyet" babına dönüştürülmesi ve mesâili somutlaşmış bir araştırma sahası kılınması büyük ölçüde Fahreddin er-Râzî tarafından gerçekleştirilmiştir. Müteahhir dönemin ontolojisi diyebileceğimiz *umûr-ı âmme*nin müessisi olarak İmam Râzî, mâhiyet düşüncesini İbn Sînâ mirasından devralıp

sistematize ettiğinde elbette ki onun kelâmî düşünceyle uyumunu da gözeterek bunu yapmış ve gerek mâhiyet doktrininin dayandığı asıllar açısından gerekse bu doktrinin felsefî uzanımları açısından büyük bir diyalektiğe girmiştir. Bu diyalektik zihnî varlık, aklî idrakin soyutluğu, nefsin mücerretliği ve heyula-suret gibi birçok İbn Sînâcı anlayışa karşı ciddi eleştiriler vücûda getirmiştir. Râzî'den sonraki düşünürler büyük ölçüde onun bıraktığı bu kapsamlı ve ayrıntılı eleştirilerle hesaplaşma üzerinden incelemelerini sürdürmüşlerdir. Bu hesaplaşmada bazen Râzî'nin eleştirilerini tamamen veya kısmen kabul etmiş, bazen de İbn Sînâ'yı yeniden yorumlayarak söz konusu eleştirilere cevap vermeye çalışmışlardır. Bu süreçte mâhiyet doktrini de çok ciddi bir gelişme kaydetmiş, gerek kavram dünyası gerekse mesâil ağı ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. Râzî sonrası dönemin belki de temsil gücü en yüksek ve en etkili ismi olarak Seyyid Şerif ise mâhiyet sorununa dair birikimi mufassal bir surette tahrir ve tahkik ederek onlarca mesele üzerinde kapsamlı bir soruşturma yürütmüştür. O da Râzî sonrasında gelen birçok müteahhir dönem kelâmcısı gibi mâhiyet düşüncesini tamamen benimsemiş ve mezkûr hesaplaşmaya katılmıştır. Seyyid Şerif'in hesaplaşmasında her ne kadar İbn Sînâcı bazı anlayışlar terkedilmiş veya yeni paradigmaya uygun bir forma sokulmuşsa da Râzî'nin mâhiyet düşüncesini devralırken rezerv koyduğu birçok anlayışın da artık tamamen kabul edildiğini ve İbn Sînâcı ontolojinin Râzî'de bulunan seviyeden çok daha yüksek bir seviyede benimsendiğini görüyoruz. Söz gelimi Seyyid Şerif'e gelindiğinde artık zihnî varlık, aklî idrakin soyutluğu, mücerret nefis ve suret fikri gibi hususlar sistemin çok tabiî parçaları hâline gelmiştir. Bu bağlamda Seyyid Şerif sadece mâhiyet doktrinini benimsemekle kalmamış, onun temellerini de çok güçlü bir şekilde tahkim etmiş ve tevarüs ettiği birikimi kuşatıcı bir şekilde geliştirmiş ve derinleştirmiştir. O, epistemolojiden mantığa, ilâhiyattan fiziğe, hatta semantiğe kadar birçok alanda mâhiyet düşüncesinin tesiri altında incelemelerini sürdürmüştür. Bu düşüncenin bütün felsefî uzanımları az veya çok bu incelemelere rengini vermiştir.

(II) "İtibar" kavramı kanaatimizce mâhiyet düşüncesinin en kritik kavramlarından biri, belki de en kritik olanıdır. Fahreddin er-Râzî ve sonrasındaki birçok düşünürün incelemeleriyle birlikte mâhiyet doktrini içerisinde gelişip kök

salan bu kavram, zamanla mâhiyet ve hakikat kavramlarının bizatihi kendilerinde bir genişlemeye sebep olmuştur. Onun bir türevi olarak sisteme giren "itibârî" kavramı, en az "mâhiyetin üç itibarı" mevzusu kadar mühim bir mevzuyu, hakikî-itibârî ayrımını yahut başka bir şekilde ifade edecek olursak "itibârî mâhiyet" olgusunu gündeme getirmiştir.[1005] Bu ayrımın yahut bu olgunun gelişimi ile birlikte hem mâhiyet kavramı hem de bu kavramın bütün ontolojideki bağıntıları yeniden şekillenmiştir. Bu husus kanaatimizce özcülük tartışmaları açısından hususi olarak incelenmeyi hak etmektedir. Zira özcülüğün de bir özü olmadığının gayet farkında olmakla birlikte mâhiyet doktrininin de son tahlilde özcü bir ontolojik kuram olduğunu söyleyebiliriz. Farklı paradigmalar içerisinde ortaya çıksalar da bütün özcülük anlayışlarını "özcü" anlayışlar yapan ve ideal mantıksal formlar içerisinde zaptedilememelerine rağmen haklarında anlamlı bir şekilde konuşmanın gayet mümkün olduğu bazı karakteristiklerden elbette ki söz edilebilir. Mâhiyet diskuru içerisinde özcülüğün "zatîleri" olarak işâret edebileceğimiz bu karakteristikler farklı özcülük anlayışlarının kadr-i müştereği, yani ortak paydaları olarak görülebilir. Bunlardan en meşhuru hiç şüphesiz özsel-ilineksel olarak da ifade edilen zatî-arazî ayrımıdır. Bu ayrıma göre şeyleri kendileri yapan özsel nitelikler vardır. İkinci bir karakterstik olarak şunu söyleyebiliriz: İnsan idraki, sınırları ideal matematiksel nesne seviyesinde kendinde ayrışmış "şeyleri" tutup yakalayabilmektedir. Hatta bazılarına göre kelimeler dahi bunu yapabilir, yapmaktadır. Üçüncü bir karakteristik olaraksa bütün özcülük anlayışlarının en dip varsayımlarından birini zikredebiliriz. Bu anlayışların hepsi gerçekliği "şeyleştirme" yahut "taneleştirme" eğiliminde, hatta eylemindedirler. Ontolojilerinin dili dahi –doğal dile ve belki de sağduyuya paralel bir şekilde- bu eğilime/eyleme göre organize olmuş, kullanılan kelime ve terkiplerin delâleti buna göre şekillenmiştir.

[1005] "İtibârî" kavramının "itibârî mâhiyet" dışında "emr-i itibârî" şeklinde önemli bir kullanımını daha burada hatırlamak yerinde olacaktır. İtibârî mâhiyet kavramı yer yer asıl anlamından farklı olarak emr-i itibârî ile eş anlamlı bir şekilde ve böylece basit mâhiyetleri de kapsayacak bir surette kullanılabilse de emr-i itibârî terkibindeki itibârî kavramı, itibârî mâhiyetteki itibârîlikten bir hayli farklı bir anlama sahiptir. Emr-i itibârîdeki itibârîlik, sadece aklın itibarı sırasında akılda var olmayı ifade etmektedir. Buna göre emr-i itibârîlerin hâriçte bir varlığı yoktur. Örneğin kıdem, hudûs, bekâ, mevsûfiyet, birlik ve taayyün gibi hâriçte var olması takdirinde türü tekerrür edecek olan bütün mâhiyetler emr-i itibârîdir.

Mâhiyet doktrini, bu karakteristiklere sahip olması itibariyle özcülüğe karşı yöneltilen temel eleştirilere muhatap olarak görebileceğimiz bir düşünce sistemidir. Diğer özcülük anlayışları gibi bu anlayışın da bu eleştirileri ne kadar karşılayabileceği merakı celbeden bir husustur. İşte mâhiyet doktrinindeki itibar ve itibârî kavramları bizim kanaatimize göre bu eleştirileri kısmen de olsa karşılayabilecek bir alan açmıştır. Mâhiyetin üç itibarı meselesinde itibar, bir mâhiyetin idrak veçhi olarak görülmekte ve nesnenin özdeşliğine dair mantıksal problemler bertaraf edilmeye çalışılmaktadır. Hatta çok katmanlı itibarlar ortaya konularak özcülüğün katı sınırları bir hayli esnetilmekte ve böylece hem mantıksal paradokslar hem de epistemik problemler çözüme kavuşturulmaktadır. İtibârî mâhiyet olgusunda ise daha "esnek" bir mâhiyet türü vücûda getirilmiştir. Burada itibar mefhumuna yahut zihnin "itibar etme" eylemine "bir çoklunun nesne kılınması" şeklinde bir fonksiyon verilmiştir. Esnek bir mâhiyet türü olarak itibârî mâhiyet, özcülüğe karşı getirilen birçok eleştirinin muhatabı olmayacak bir mâhiyet anlayışıdır. Nitekim bazı özcülük karşıtlarının temel problemi, "gerçek" (*real*) yahut zihnin faaliyetinden bağımsız özlerin varlığı olmuştur. Bunu mâhiyet diskurunun diline çevirirsek bu kimselerin aslında itibârî mahiyete değil, hakikî mahiyete karşı olduklarını söyleyebiliriz.

***

Sonuç bölümünün bu son merhalesinde yaptığımız çalışmayla irtibatlı olacak şekilde bazı çalışma önerilerinde bulunmak istiyoruz. Biz bu çalışmada Seyyid Şerif'in mâhiyet sorununa dair düşüncesinin *Şerhu'l-Mevâkıf* muhaşşîleri tarafından nasıl alımlandığını belli bir ölçüde inceledik. Bununla birlikte birkaç sınırlı atıf dışında Seyyid Şerif'in düşüncesinin kendisinden sonraki düşünürler veya eserler üzerinde nasıl bir etkide bulunduğunu özel olarak araştırmadık. Bu mevzu hakkında müstakil bir çalışma yapılmasının faydalı olacağını düşünüyoruz. Zira Seyyid Şerif'in etki sahası *Şerhu'l-Mevâkıf* hâşiyelerinden ibaret olmadığı gibi *Hâşiye-i Tecrîd, Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn* ve *Hâşiyetü'l-Metâli'* gibi eserleri üzerine yazılan hâşiye veya talik türü çalışmalardan da ibaret değildir. Aslında Seyyid Şerif'ten sonra nazariyat sahasında kaleme alınmış hemen hemen her eserde Seyyid Şerif'in düşünceleri bir şekilde işlenmekte, yorumlanmakta, eleştirilmekte ve

geliştirilmektedir. Söz gelimi Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhi *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Hâşiye-i Tecrîd*'ten çok fazla alıntıyla doludur. Deyim yerindeyse Kuşçu bu şerhini *Şerhu'l-Makâsıd* ile birlikte bu iki eserden yola çıkarak hazırlamıştır. Ayrıca birçok yerde bu eserler üzerine kendi dönemine kadar yazılmış hâşiyelerin eleştirilerini de dikkate almıştır. Bu bağlamda Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhi üzerine Devvânî ve Deştekî'nin (ö. 903/1498) yazdığı hâşiyeler de Seyyid Şerif'in düşüncelerinin çok ciddi bir yorumu ve eleştirisi olarak görülebilir. Benzer bir şekilde mesela Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) mâhiyetlerin mec'ûliyetiyle ilgili risâlesi *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın mec'ûliyet bahsinin tenkit ağırlıklı mufassal bir hâşiyesi gibidir. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*'un kelâm, mantık ve felsefeyle ilgili çoğu maddesi Seyyid Şerif'in eserlerinden ve özellikle de *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan pasajlarla oluşturulmuştur. Buna göre Seyyid Şerif'in mâhiyet düşüncesinin kendisinden sonrakiler üzerindeki etkisi için bu dolaylı literatürün de mümkün mertebe dikkate alınması icap etmektedir.

Şerhu'l-Mevâkıf muhaşşîlerinden Mir Zâhid'in de müstakil bir çalışmaya hatta çalışmalara konu edilebileceğini düşünüyoruz. Zira umûr-ı âmme bölümü üzerine yazdığı hâşiye, hâşiye veya talik türünde otuza yakın çalışmaya kaynaklık etmiş ve başlı başına bir literatür oluşturmuştur. Mir Zâhid, gerek mâhiyet bahsinde gerekse umûr-ı âmmenin diğer birçok bahsinde sıradışı incelemelerde bulunmuştur. Ele aldığı her bir kavram ve ayrım, orijinal açılımlarla yeni bir dünya kazanmıştır. Onun Seyyid Şerif sonrasında Devvânî'nin açtığı birçok kanalı farklı boyutlara taşıdığına dair bir öngörümüz bulunmaktadır. Bu bağlamda gerek mâhiyet sorunu özelinde gerekse umûr-ı âmmenin varlık, imkân ve nedensellik gibi diğer mevzularında Mir Zâhid'in düşüncesini müstakil bir surette incelemenin Seyyid Şerif'ten sonraki süreci anlamak açısından son derece mühim olduğunu düşünüyoruz.

Çalışma önerisinde bulunacağımız son konu ise mâhiyet sorununun dil düşüncesi ile irtibatı olacaktır. Mâhiyet doktrinini çok güçlü bir şekilde benimseyen müteahhir dönem düşünürleri bu doktrini sadece ontolojideki incelemelerle sınırlı tutmamışlardır. Onlar gerek nahiv, belâgat ve vaz' gibi dil ilimlerinde gerekse çok soyut dil bahislerini hâvi usul-i fıkıhta anlam meselesini mâhiyet düşüncesinin etkisi altında ele almış ve bu düşüncenin temel kabullerine göre mevcut problemleri

çözmeye çalışmışlardır. Söz gelimi müteahhir dönemin kurucu isimlerinden Fahreddin er-Râzî *el-Mahsûl* ve *el-Meâlim fî usûli'l-fikh* isimli eserlerinde önceki usulcülerden farklı olarak mâhiyet kavramını sistemin çok tabiî bir parçası olarak kullanmaya başlamıştır. O mesela "mutlak" kavramını mutlak mâhiyet üzerinden tanımlayarak âmm lafız ile mutlak lafız arasındaki farkı bu suretle belirgin kılmaya çalışmıştır.[1006] Örnek olarak getirilebilecek çok sayıda cüzî meselenin ötesinde kanaatimizce mâhiyet düşüncesinin dil incelemelerindeki etkisi en çok "anlam" (*ma'nâ*) kavramının kendisinde zuhura gelmiştir. Müteahhir dönem dil düşüncesinde anlamın mâhiyetle ve zihindeki suretle neredeyse özdeşleştirildiğini, ontik özcülüğün bir şekilde semantik özcülüğe de dönüştürüldüğünü görmekteyiz. Bu husus mâhiyet doktrininin bütün bir çerçeve olarak dil sahasına çekilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim vaz' tartışmalarında vâzı'nın lafzı tayin edeceği şey artık cins isimlerde küllî bir mâhiyet olurken zamir ve ism-i işâret gibi mübhem lafızlarda ise küllî bir mâhiyet aracılığıyla mülâhaza edilen sonsuz sayıda cüzîyyat olmaktadır. Bu bağlamda mâhiyet düşüncesinin müteahhir dönemin dil anlayışı üzerindeki etkisi müstakil bir çalışma olarak incelenmeyi hak etmektedir. Mâhiyet sorununu semantik açıdan inceleyecek bu çalışma gene Seyyid Şerif üzerinden gerçekleştirilebilir. Zira müteahhir dönemin temsil gücü en yüksek düşünürlerinden biri olarak Seyyid Şerif dil araştırmalarının nazarî ve felsefî boyutlarıyla son derece yakından ilgilenmiş ve mantık, kelâm ve felsefe gibi sahalar dışında vaz', belâgat ve usul-i fıkıh gibi disiplinlerde de çok mühim incelemeler ortaya koymuştur. Onun mezkûr sahalardaki eserleri üzerinden yapılacak bir çalışma sadece Seyyid Şerif'in dil anlayışı üzerinde mâhiyet düşüncesinin nasıl bir etkide bulunduğunu ortaya çıkarmayacak, ayrıca müteahhir dönemdeki dil felsefesinin tedvinine giden yol için de mühim bir başlangıç olacaktır.

[1006] Fahreddin er-Râzî, **el-Mahsûl fî ilm-i usûli'l-fıkh**, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1992, c. 2, s. 313-314; **el-Meâlim fî usûli'l-fıkh**, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvad, Kahire, Dâru Âlemi'l-Ma'rife, 1994, s. 83-84. Râzî atıf yapılan yerlerde meseleyi izah etmeden önce *Mebâhis* ve *Mülahhas*'ın mâhiyet bablarında yaptığı girişi bir nevi özetlemiş ve her şeyi kendisi kılan bir hakikatin yahut mâhiyetin olduğunu vurgulayarak söze başlamıştır.

KAYNAKÇA

Ahmednagari, Abdunnebî b. Abdurresûl: **Düstûru'l-'ulemâ (Câmi'u'l-'ulûm fî ıstılâhati'l-fünûn)**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Akçay, Mustafa: "Siyâlkûtî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, c. 37, s. 293.

Akdemir, Furat: "İbn Kemâl'in Hayatı, Eserleri ve Yaratma Anlayışı", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, 2000.

Akkanat, Hasan: **Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümeller**, Adana, Karahan Kitabevi, 2016.

Akpınar, Cemil: "Hasan Çelebi, Fenârî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hasan-celebi-fenari (26.09.2023).

Aktaş, Muhammet Maşuk: "Cürcânî'ye Atfedilen *Nefsü'l-emr* Risalesinin Semerkandî'nin *el-Ma'ârif*'inden Alındığı Üzerine: Otantiklik ve İçerik Hakkında Bir Araştırma", **Nazariyat**, 8/2 (2022), s. 89-116.

_____: "Nasîrüddîn Et-Tûsî'de Nefsü'l-emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.

Alper, Ömer Mahir: "Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme", **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,** 1/2 (2015), s. 35-68.

_____: "'Mahiyetin Mec'ûliyeti' Bağlamında Kemalpaşazâde'nin Cürcânî Eleştirisi", **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 197-226.

_____: **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul, Klasik Yayınları, İkinci Basım, 2004.

_____: **Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.

Altaş, Eşref: "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 91-164.

_____: "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri", **İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017, s. 153-212.

Amin, Wahid M.: "Kutbüddin er-Râzî ve Tümeller Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümeller Teorisi Üzerine Bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi", **Nazariyat**, çev. Burak Veysel Erman, 5/2 (2019), s. 21-54.

Apaydın, Yasin: "Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfîk Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik", **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, 2/1 (2019), s. 1-30.

_____: "Timurlu Dönemi Herat'ında Bir Müderris: Mesud Şirvânî'nin (ö. 905/1500) Entelektüel Biyografisine Doğru", **İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review**, 13/2, (2023), s. 493-518.

_____: **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2019.

Arıcı, Mustakim: "Bir 'Otorite' Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri", **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 61-95.

Arslan, Mehmet Fatih: "Fahrettin Râzî'de Varlık ve Mâhiyet", **Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE, 2008.

Attâr, Hasan b. Muhammed: **Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mâhiyye** ("Risâle fî mezhebi't-tabâi'iyyîn" ile birlikte), thk. Muhammed Abdulkadir en-Nassâr ve Mahmud Abdussadık el-Hassânî, Kahire, Dâru'l-İhsân, 2020.

Attas, Syed Muhammad Naquib: **Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam**, Kualalumpur, ISTAC, 1995.

Aydın, Salih: **Mâhiyet Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2020.

_____: **Molla Sadra'da Mahiyet Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2018.

Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezîd: **Şerhu Şevâhidi şurûhi'ş-Şâfiye** (**Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib** içinde), thk. Muhammed Nur el-Hüseyin, Muhammed ez-Zefzâf ve Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1975.

Bahlul, Raja: "Avicenna and the Problem of Universals", **Philosophy and Theology**, 21/1-2 (2009), s. 3-25.

Baltacı, Cahit: "Fahreddîn-i Acemî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/fahreddin-i-acemi (26.09.2023).

Beyzâvî, Kâdı Nasîruddin Abdullah b. Ömer: **Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr**, thk. Abbas Süleyman, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2007.

Cürcânî, Seyyid Şerif: **Şerhu'l-Mevâkıf**, Mısır, Matbaatü's-Saâde, 1325/1907.

_____: **Hâşiyetü't-Tecrîd** (*Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, Cürcânî'nin *Minhüvât'ı* ve başka hâşiye notlarıyla birlikte), thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul, İSAM Yayınları, 2020.

_____: **Minhüvât alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, (*Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i ve başka hâşiye notlarıyla birlikte), thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul, İSAM Yayınları, 2020.

_____: **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn** (Mirzacan hâşiyesini de hâvi **Şerhu Hikmeti'l-'ayn** baskısının hâmişinde), Kazan, el-Matbaatu'l-Mîriyye, 1321/1904.

_____: **Hâşiyetü'l-Metâli' (Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr) (**Kutbüddin er-Râzî'nin **Şerhu'l-Metâli' (Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr)**'ı ile birlikte**)**, nşr. Üsâme es-Sâ'idî, Kum, Menşûrât-ı Zevi'l-Kurbâ, 1395.

_____: **es-Seyyid alâ Şerhi'l-Metâli'**, İstanbul, Hacı Muharrem Efendi Matbaası,1303.

_____: **et-Ta'rîfât**, Mısır, el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.

_____: **et-Ta'rîfât**, thk. Gustavus Flugel, Lipsiae, 1845 (Mektebetü Lübnan 1985 tıpkıbasımı).

_____: **Hâşiye alâ Metâli‘i’l-enzâr fî şerhi Tavâli‘i’l-envâr**, Kum, Râid, 1393.

_____: **Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari’l-Müntehâ**, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.

_____: **Hâşiye alâ Şerhi’ş-Şemsiyye** (**Şurûhu’ş-Şemsiyye Mecmû‘atu havâşin ve ta‘lîkât** içinde), Kahire, Matbaatü Kürdistân el-İlmiyye, 1327.

_____: **Hâşiye ale’l-Mutavvel**, thk. Reşid A‘radî, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007.

_____: “Risâle fî Tahkîk-i ma‘ne’l-harf” (“Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin Risâle fî tahkīk-i ma‘ne’l-harf Başlıklı Risâlesinin Tahkikli Neşri” içinde), thk. Sahip Aktaş, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 40 (2018), s. 69-93.

_____: **Risâletü’l-mir’ât**, Ayasofya 4868.

Çelebi, Hasan b. Muhammed Şah el-Fenârî, **Hâşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf** (**Şerhu’l-Mevâkıf**’ın içinde), Mısır, Matbaatü’s-Saâde, 1325/1907.

Çerkeşşeyhîzâde, Mehmed Tevfîk Efendi: “Mâhiyetlerin Yaratılmış (Mec‘ûl) Olup Olmadığına Dâir”, çev. Yasin Apaydın, **Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler** içinde, der. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 485-493.

_____: “Risâle fî mec‘ûliyyeti’l-mâhiyye” (“Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfîk Efendi’nin Mâhiyetin Mec‘ûliyeti Meselesine Dair Risalesi: İnceleme ve Tahkik” içinde), thk. Yasin Apaydın, **Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi**, 2/1 (2019), s. 1-30.

Çoban, F. Didem: “Ortaçağ Düşüncesinde Tümeller Problemi”, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE, 2011.

Demirci, M. Fatih: “Fârâbî’de Küllîlerin Mâhiyeti ve Varlığı: Bir Giriş Denemesi”, **AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7/13 (2019), s. 34-60.

_____: **İbn Sînâ’da Külliler Meselesi**, İstanbul, DBY Yayınları, 2022.

Demirkol, Murat: “Kemalpaşazâde’ye Göre Mahiyetin Mec‘uliyeti”, **Eskiyeni**, 43 (2021), s. 183-211.

Devvânî, Celâleddin: **Hâşiye alâ Şerhi Tecrîdi'l-akâid (Şerhu Tecrîdi'l-akâid** içinde), thk. Muhammed Hüseyin ez-Zâri'î er-Rıdâyî, Kum, Râid Yayınevi, 1393, c. 1.

Dişkaya, Abuzer: **Aklın Sınırlarında Metafizik: Felsefi Akledilirler Öğretisi**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.

Dugaym, Semîh: **Mevsû'atu mustalâhati ilmi'l-kelâmi'l-islâmî**, Beyrut, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1998.

Ebherî, Esîrüddin: **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, thk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Çantay Kitabevi, 1998.

_____: **Tenzîlü'l-efkâr fî ta'dîli'l-esrâr**, thk. Kâmil Kömürcü ve Ekrem Sefa Gül, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi, 2022.

Erdinç, Ziya: "13. ve 14. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Tabiî Tümel-Mutlak Mahiyet İlişkisi", **Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri I**, ed. Murat Demirkol, Hacer Ergin Özkan ve Bilge Sever Kıyak, Ankara, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020, s. 35-64.

_____: "Teftâzânî'de Bilgi Teorisi", **Basılmamış Doktora Tezi**, Sakarya, Sakarya Üniversitesi SBE, 2019.

_____: "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati", **Nazariyat**, 7/2 (2021), s. 157-194.

Erdistanî, Muhammed Ali: **Nefsü'l-emr der Felsefe-i İslâmî**, Tahran, Sâzmân-i İntişârât-i Pejûheşgâh, 1392.

Fazlıoğlu, İhsan: "Hakikat ve İtibar: Dış Dünyanın Bilgisinin Doğası Üzerine -XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme", **Nazariyat**, 1/1 (2014), s. 1-33.

_____: "Seyyid Şerif'in *Nefsü'l-emr* Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneği", **İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 163-196.

Fûde, Saîd: **Selâsü resâil fî nefsi'l-emr**, thk. Saîd Fûde, Amman, Aslein Studies and Publications, 2017.

Görgün, Tahsin: "Mâhiyet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/mahiyet (08.10.2023).

Günaydın, Salih: "Eserlerin Tanıtımı ve *Tecrîd* Literatürü", **Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid**, (Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i, *Minhüvât'*ı ve başka hâşiye notlarıyla birlikte), thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İSAM Yayınları, İstanbul 2020, c. 1, s. 107-146.

Hafîdü'n-Nisârî: "Risâle fî mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât" ("18. Yüzyıl Osmanlı Düşünürü Hafîdü'n-Nisârî'nin Risâle fi mec'ûliyyeti'l-mâhiyyât Başlıklı Risalesi: İnceleme ve Tahkik" içinde), thk. Murat Kaş, **İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review**, 12/2 (2022), s. 645-668.

Hamlâvî, Ahmed: **Şeze'l-'arf fî fenni's-sarf**, Beyrut, Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2006.

Hasan, Moiz: "Foundations Of Science In The Post-Classıcal Islamic Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance Of Sayyid Al-Sharīf Al-Jurjānī's (D. 1413) Project", **Doktora Tezi**, Indiana, Notre Dame, 2017.

Hatibzâde, Muhyiddin Efendi: **Hâşiye alâ Hâşiyeti't-Tecrîd**, Fatih 2926.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar: **Îzâhu'l-makâsıd min Hikmeti 'ayni'l-kavâid**, nşr. Ali Nâki Münzevî, Tahran, Çaphâne-i Dânişgâh, 1959.

_____: **Keşfu'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd**, Beyrut, Müessesetü'l-E'lamî li'l-Matbû'ât, 2005.

Hûnecî, Efdalüddin: **Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr**, thk. Hâlid er-Ruveyhib, Tahran, Müessese-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1389/2010.

Hüseyni, Zeynelabidin: **Metafizik ve Nedensellik -Hikmetü'l-'Ayn Geleneği-**, Ankara, Eskiyeni Yayınları, 2023.

Ibrahim, Bilal: "Causing an Essence: Notes on the Concept of Jaʿl al-Māhiyya, from Fakhr al-Dīn al-Rāzī to Mullā Sadrā", **Philosophical Theology in Islam Later Ash'arism East and West**, ed. Ayman Shihadeh ve Jan Thiele, Boston, Brill, 2020, s. 156-194.

_____: "Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena", **Basılmamış Doktora Tezi**, Montreal, McGill University Institute of Islamic Studies, 2013.

İbn Kemmûne, Said b. Mansur: **el-Cedîd fi'l-hikme**, thk. Hamîd Mer'îd el-Kubeysî, Tahran, 2012.

İbn Kesir, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm**, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2000.

İbn Mübârekşâh, Mîrek Şemsüddîn Muhammed el-Buhârî: **Şerhu Hikmeti'l-'ayn** (Seyyid Şerif Cürcânî'nin **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**'ı ve Mirza Cân'ın hem şerh hem de Seyyid Şerif'in hâşiyesi üzerine olan hâşiyesi ile birlikte), Kazan, el-Matbaatu'l-Mîriyye, 1321/1904.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail: **el-Muhassas**, thk. Abdulhamid Ahmed Yusuf Hindâvî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

İbn Sînâ: **eş-Şifâ/İlâhiyyât**, thk. Hasanzâde Âmûlî, Kum, Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslamî, 1418.

_____: **eş-Şifâ/Mantık/el-Medhal**, thk. el-Eb Kınvâtî, Mahmud el-Hudayrî ve Fuad el-İhvânî, Kahire, Neşru Vezâreti'l-Meârifi'l-Umûmiyye, 1371/1952.

_____: **Kitâbu'n-Necât**, nşr. Macid Fahri, Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1982.

İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ: **Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî**, nşr. Emîl Bedi' Yakub, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Îcî, Kâdı Abdurrahman b. Ahmed Adudüddîn: **el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm**, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, ts.

İsâm, İsâmüddin el-İsferâyînî: **Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye** (**Mecmûatu'l-havâşi'l-behiyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye** içinde), nşr. Ferecullah Zeki el-Kürdî, Mısır, Matbaatü Kürdistân el-İlmiyye, 1329.

_____: **Hâşiyetü İsâm ale't-Tasavvurât** (**Hâşiye alâ Şerhi'l-Kutub ale'ş-Şemsiyye**), Dersaadet Şirket-i Sahâfiye-i Osmaniyye Matbaası, 1307.

İsfahânî, Şemseddin Ebu's-Senâ Mahmud b. Abdurrahman: **Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid**, (Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i,

*Minhüvât'*ı ve başka hâşiye notlarıyla birlikte), thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul, İSAM Yayınları, 2020.

_____: **Metâli'u'l-enzâr fî şerhi Tavâli'i'l-envâr**, Kum, Râid, 1393.

Janos, Damien: **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, Berlin & Boston, De Gruyter, 2020.

Kanatlı, Muhammet: "Nasîruddin Tûsî Felsefesinde Nefsü'l-emr", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi SBE, 2021.

Kaplangöz, Zahit: "Kemaleddin Mes'ud Şirvani'nin *Şerhu'r-Risaleti'l-Vaziyye*si ve Mir Ebu'l-Beka b. Abdulbaki'nin Haşiyesi (Tahkik ve İnceleme)", **Basılmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2021.

Karagöz, Ahmet: "İsmail Gelenbevî'de Nefsü'l-emr", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi SBE, 2020.

Kaş, Murat: "Apprehension and Existence, Appearance and Reality: The Reception of *Nafs al-amr* Debates after the 13th Century", **Ilahiyat Studies**, 12/1 (2021), s. 7-39.

_____: "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", **İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi**, 1/1 (2014), s. 58-87.

_____: "Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık", **Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2017.

_____: "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", **Nazariyat**, 4/3 (2018), s. 49-81.

_____: "Zihnî Varlık Teorisi", **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, ed. Ömer Türker, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 696-716.

Kâtibî, Necmeddin Ali b. Ömer: **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, Şehid Ali Paşa 1680.

_____: **er-Risâletu'ş-Şemsiyye** (**Şurûhu'ş-Şemsiyye Mecmû'atu havâşin ve ta'lîkât** içinde), Kahire, Matbaatü Kürdistân el-İlmiyye, 1327.

_____: **Hikmetü'l-'ayn**, thk. Abbas Sadri, Tahran, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 1384.

Kaya, M. Cüneyt (ed.): **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

_____: "Önsöz", **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 5-7.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ: **el-Külliyyât**, thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısrî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2012.

Kefevî, Muhammed b. Hamîd: **Hâşiye alâ Hâşiyeti İsâmüddin alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye** (**Mecmûatu'l-havâşi'l-behiyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye** içinde), nşr. Ferecullah Zeki el-Kürdî, Mısır, Matbaatü Kürdistân el-İlmiyye, 1329.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed: "Risâle fî beyâni ma'ne'l-ca'l ve tahkîki enne'l-mâhiyyete mec'ûletun" ("İbn Kemâl'in Hayatı, Eserleri ve Yaratma Anlayışı" içinde), thk. Furat Akdemir, **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, 2000.

_____: "Yaratmanın (*Ca'l*) Anlamının Açıklanması ve Mâhiyetin Yaratılmış (*Mec'ûl*) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair", çev. Ömer Mahir Alper, **Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler** içinde, der. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 169-197.

_____: "Risâle fî tahkiki ma'na'l-leysi ve'l-eys" ("Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin 'Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risale'si" içinde), thk. Engin Erdem ve Necmettin Pehlivan, **İslam Araştırmaları Dergisi**, 27 (2012), s. 87-116.

Kılıç, Fatih: "Abdü'l-Hakîm es-Siyalkûtî ve Hâşiyetü Siyalkûtî 'Alâ Hâşiyeti Abdi'l-ğafûr 'Ale'l-Fevâidi'z-Ziyâiyye", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Erzurum, Atatürk Üniversitesi SBE, 2014.

Koca, Muhammet Ali: "Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2013.

_____: "Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", **Basılmamış Doktora Tezi**, İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE, 2023.

_____: "Seyyid Şerîf el-Cürcânî: Hayatı, Entelektüel İlişkileri ve Eserleri", **Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid**, (Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i, *Minhüvât'*ı ve başka hâşiye notlarıyla birlikte), thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İSAM Yayınları, İstanbul 2020, c. 1, s. 35-95.

Korkmaz, Hasan: "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi SBE, 2017.

_____: "Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı", **İdrak Dini Araştırmalar Dergisi**, 2/2 (2022), s. 284-310.

Kubilay, Beheşti Zehra: "Fârâbî ve Thomas Aquinas Felsefesinde Tümeller", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Konya, Selçuk Üniversitesi SBE, 2020.

Kuşçu, Ali: **Şerhu Tecrîdi'l-akâid** (Devvânî'nin hâşiyeleri ile birlikte), thk. Muhammed Hüseyin ez-Zâri'î er-Rıdâyî, Kum, Râid Yayınevi, 1393, c. 1.

Kuşlu, Harun: "Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye "Mutlak Meçhul" Paradoksu", **Nazariyat**, 6/1 (2020), s. 85-114.

Kutbüddin er-Râzî: **Şerhu'l-Metâli' (Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr) (**Seyyid Şerif'in **Hâşiyetü'l-Metâli' (Hâşiye alâ Levâmi'i'l-esrâr fî şerhi Metâli'i'l-envâr)**'ı ile birlikte**)**, nşr. Üsâme es-Sâ'idî, Kum, Menşûrât-ı Zevi'l-Kurbâ, 1395.

_____: **el-Muhâkemât (**İbn Sînâ'nın **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ı ve Tûsî'nin **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**'ı ile birlikte**)**, thk. Kerim Feyzî, Kum, Matbûât-ı Dinî, 1383.

_____: **Risâle fî tahkîki'l-külliyyât (Tümeller Risâlesi ve Şerhleri** içinde**)**, thk. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB Yayınları, 2013.

Kutluer, İlhan: "Hikmetü'l-İşrâk", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/hikmetul-israk (15.08.2023).

Kürdistanî, Abdülkadir es-Senendecî: **Takrîbü'l-merâm fî şerhi Tehzîbi'l-kelâm**, nşr. Ferecullah Zeki el-Kürdistânî, Mısır, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1318.

Marmura, Michael E.: "Quiddity and Universality in Avicenna", **Neoplatonism and Islamic Thought**, ed. Parviz Morewedge, New York, State University of New York Press, 1992, s. 77-88.

Mir Zâhid, el-Herevî: **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, Kütüphâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî 19043.

_____: **Şerhu'r-Risâleti'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk** (**Risâletân fi't-tasavvur ve't-tasdîk** mecmuası içinde), thk. Mehdî Şerî'atî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

_____: **Ta'lîkatü Şerhi'r-Risâleti'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk** (**Risâletân fi't-tasavvur ve't-tasdîk** mecmuası içinde), thk. Mehdî Şerî'atî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Mirzacan, Habibullah b. Abdullah eş-Şîrâzî el-Bağnevî: **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, Ragıp Paşa 758; Adana İl Halk Kütüphanesi 120; Carullah 1383. (Çalışma boyunca atıf yapılan asıl nüsha Ragıp Paşa nüshasıdır. Ancak bazı yerlerde özel olarak belirtmek şartıyla diğer nüshalara da atıf yapılmıştır).

_____: **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn** (**Şerhu Hikmeti'l-'ayn** ve hâmişinde Seyyid Şerif Cürcânî'nin **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**'ı ile birlikte), Kazan, el-Matbaatu'l-Mîriyye, 1321/1904.

Molla Hanefî, et-Tebrîzî: **Şerhu Risâleti tahkîki'l-külliyyât (Tümeller Risâlesi ve Şerhleri** içinde**)**, thk. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB Yayınları, 2013.

Nasîrüddin el-Hillî, el-Kâşî: **Hâşiye alâ Tesdîdi'l-kavâid şerhi Tecrîdi'l-akâid**, Topkapı Sarayı III. Ahmed 1741.

Özçelik, Seyyide Merve: "Varlığın Mahiyete Arız Olması Problemi: Nasîreddîn et-Tûsî'nin Hallü Müşkilâti'l-İşârât'ındaki İbn Sînâ Yorumu ve Fahreddîn er-Râzî Eleştirisi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2022.

Özkan, Naciye: "İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) Tümeller Sorunu ve Mâhiyet İlişkisi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, 2023.

Özkan, Yakup: "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi", **Doktora Tezi**, Sakarya, Sakarya Üniversitesi SBE, 2019.

Parıldar, Sümeyye: "Molla Sadra'nın Ontolojisinde Varlık ve Mâhiyet", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2008.

Radî, Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, **Şerhu'r-Radî li-Kâfiyeti İbni'l-Hâcib**, thk. Yahya Beşir Mısrî, Riyad, Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1417/1996.

Râzî, Fahreddin: **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, thk. Muhammed el-Mutasım billah el-Bağdâdî, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

_____: **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, thk. Abdullah Muhammed İsmail, Ahmed Sabir Mustafa ve Râci' Hilal, Kahire, Merkezü İhyâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2021.

_____: **Mantıku'l-Mülahhas**, thk. Ahad Ferâmurz Karamelekî ve Âdîne Asgarînejad, Tahran, Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381/2003.

_____: **el-Mahsûl fî ilm-i usûli'l-fıkh**, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1992.

_____: **el-Meâlim fî usûli'l-fıkh**, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvad, Kahire, Dâru Âlemi'l-Ma'rife, 1994.

Semerkandî, Şemseddin: **es-Sahâifü'l-ilâhiyye**, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt, Mektebetü'l-Fellâh, 1985.

_____: **el-Meârif fî şerhi's-Sahâif**, thk. Abdurrahman Süleyman Ebû Su'aylîk, Doktora Tezi, Amman, Câmiatu'l-Ulûmi'l-İslâmiyye'l-Âlemiyye, 2012.

Sinanoğlu, Mustafa: "El-Mevâkıf", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, https://islamansiklopedisi.org.tr/el-mevakif (22.09.2023).

Siyâlkûtî, Abdulhakîm b. Şemseddin el-Hindî: **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf** (**Şerhu'l-Mevâkıf**'ın içinde), Mısır, Matbaatü's-Saâde, 1325/1907.

_____: **Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye** (**Mecmûatu'l-havâşi'l-behiyye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye** içinde), nşr. Ferecullah Zeki el-Kürdî, Mısır, Matbaatü Kürdistân el-İlmiyye, 1329.

Spiker, Hasan: **Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth**, Abu Dhabi, Tabah Foundation, 2021.

Sühreverdî, Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş el-Maktûl, **Hikmetü'l-işrâk** (**Mevsûatu musannefâti's-Sühreverdî** içinde), thk. Muhsin Akîl, Beyrut, Dâru Revâfid, 2018.

_____: **Kitabü't-telvîhâti'l-levhiyye ve'l-arşiyye** (**Mevsûatu musannefâti's-Sühreverdî** içinde), thk. Muhsin Akîl, Beyrut, Dâru Revâfid, 2018.

Şahin, Talha: "*Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Mâhiyet", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Karabük, Karabük Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.

Şaman, Esat Burak: "Cevher-Araz Teorisi (İslam Öncesi)", **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, ed. Ömer Türker, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 494-513.

_____: "Cevher-Araz Teorisi (İslam Dönemi)", **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, ed. Ömer Türker, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 514-538.

Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd: **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, nşr. Hüseyin Ziyâî Türbetî, Tahran, Müessese-i Mütâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1372.

Şen, İsrafil: "*Şerhu'l-Mevâkıf* ve Hâşiyeleri Bağlamında Naklî Delilin Kesinliği Problemi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2020.

Şenel, Kübra: "İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mâhiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil", **Basılmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2023.

Şerî'atî, Mehdî: "ez-Zâhidü'l-Herevî", **Şerhu'r-Risâleti'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdîk ve ta'lîkâtuhu** (**Risâletân fi't-tasavvur ve't-tasdîk** mecmuası içinde), thk. Mehdî Şerî'atî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, s. 7-36.

Şîrâzî, Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd: **Şerhu Hikmeti'l-işrâk**, nşr. Abdullah Nûrânî ve Mehdî Muhakkik, Tahran, Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî, 1379.

Şirin, Ayşe Kasımoğlu: "Zihnî Varlık Kavramının İbn Sînâ Felsefesindeki Temelleri", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2019.

Şirvânî, Kemaleddin Mesud b. Hüseyin: **Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf**, Ragıp Paşa 760.

Taftazânî, Sadettin: **Şerhu'l-Makâsıd**, İstanbul, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1305.

_____: **el-Makâsıd** (**Şerhu'l-Makâsıd**'ın hâmişinde), İstanbul, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1305.

_____: **Tehzîbü'l-mantık ve'l-kelâm,** nşr. Abdulkadir Ma'ruf el-Kürdî, Mısır, Matbaatü's-Saâde, 1912.

_____: **Şerhu'ş-Şemsiyye**, thk. Câdullah Bessâm Salih, Amman, Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2013.

_____: **Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Müntehâ**, thk. Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

_____: **Şerhu Tasrîfi'l-'İzzî**, thk. Muhammed Câsim el-Muhaammed, Beyrut, Dâru'l-Minhâc, 2011.

Tanrıbilir, Tarık: "Ontoloji-Epistemoloji İlişkisinde Uzlaştırmacı Bir Kavram Önerisi: Şemseddin es-Semerkandî'de İtibârî Vücûdî Mâhiyet", **Kader**, 19/2 (2021), s. 583-599.

Taşkın, Bilal: "Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği", **Doktora Tezi**, Çanakkale, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, 2017.

_____: "Osmanlı Döneminde Yazılan Umûr-i Âmme Risâleleri", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 14/27 (2016), s. 75-99.

Tehânevî, Muhammed Ali: **Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm**, thk. Ali Dahrûc, Beyrut, Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.

Tekin, Ayşe Betül: "Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet", **Basılmamış Doktora Tezi**, İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, 2013.

Tosun, Mustafa Selman: "İbn Sînâ'da Tümeller ve Gazzâlî'nin Eleştirileri", **Basılmamış Doktora Tezi**, Ankara, Ankara Üniversitesi SBE, 2022.

Tûsî, Nasîruddin: **Tecrîdü'l-akâid**, (İsfahânî'nin *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*'i içinde, Cürcânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrîd*'i, *Minhüvât'ı* ve başka hâşiye notlarıyla birlikte), thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul, İSAM Yayınları, 2020.

Türker, Ömer: "Giriş", **Şerhu'l-Mevâkıf** içinde, çev. Ömer Türker, İstanbul, TYEKB, 2021, c. 1, s. 17-87.

_____: "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî", **İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015, s. 11-59.

_____: "Mâhiyet Teorisi", **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, ed. Ömer Türker, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 672-694.

_____: "*Şerhu'l-Mevâkıf*: Kelam İlminin Son Büyük Klasiği", **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, 14/28 (2016), s. 377-381.

_____: "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme–", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 1/1 (2014), s. 35-50.

Türköz, Ozan: "Fârâbî'de Mâhiyet Varlık İlişkisi", **Basılmamış Yüksek Lisans Tezi**, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi SBE, 2021.

Urmevî, Sirâceddin: **Metâli'u'l-envâr**, Şehid Ali Paşa 1726.

Üçer, İbrahim Halil: "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", **Nazariyat**, 6/2 (2020), s. 23-66.

_____: **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, İstanbul, Klasik, 2017.

Zaidi Bin İsmail, Mohd: "Existence (al-wujûd) and Its Relation to Quiddity (al- Māhiyyah) In The Later Ash'arite Kalām: With Special Reference to 'Adud al-Dīn al-Ījī's al-Mawāqif and al-Sayyid al-Sharīf 'Ali al-Jurjānī's Sharh al-Mawāqif", **Doktora Tezi**, Malaysia,

International Institute of Islamic Thought and Civilization International Islamic University, 2005.

Ziriklî, Hayrüddîn: **el-A‘lâm**, Beyrut, Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 2002, c. 2.

ÖZGEÇMİŞ

Rıdvan Ciru, 2005 yılında İstanbul Başakşehir'deki Özel Çınar Lisesi'nden, 2010 yılında Boğaziçi Üniversitesi Elektrik-Elektronik Mühendisliği'nden, 2013 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden (İLİTAM) mezun oldu. 2016 yılında "İbn Meymun'un Kelam Eleştirisi" isimli teziyle Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı. 2017 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda doktoraya kabul aldı. Gene aynı yıl TÜBİTAK'ın Sosyal Bilimlere Geçiş Yurt İçi Doktora Burs Programı'nı kazandı. 2018 yılının başında İslam Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) İslam Düşüncesi alanında Araştırmacı Yetiştirme Projesi'ne (AYP) kabul edildi. 2019 yılında "Cürcânî'de Mâhiyet Sorunu: *Şerhu'l-Mevâkıf* ve Hâşiyeleri Bağlamında" isimli doktora tez önerisi kabul edildi. 2021-2022 eğitim öğretim yılında TÜBİTAK'ın Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı ile Indiana University Bloomington'da Center for the Study of the Middle East'te misafir araştırmacı olarak bulundu. Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları dergisinin Haziran 2023 sayısında "Meinongcu Ontolojik Argümanın İki Formunun Analizi" isimli bir makalesi yayınlandı. Çalışma alanı Kelâm ve Usûl-i Fıkıh başta olmak üzere İslamî aklî ilimlerdir. Bununla irtibatlı olarak çağdaş felsefenin farklı disiplinleriyle, özellikle dil felsefesiyle de ilgilenmekte, ayrıca İslamî ilimler geleneğindeki dil felsefesi müktesebâtı üzerinde de çalışmalarını sürdürmektedir. Kürtçe, Arapça ve İngilizce bilmektedir.

21 Kasım 2023