T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

İBNÜ'L-MUTAHHAR HİLLÎ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ

Humay USUBBAYLI

2502180649

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER

İSTANBUL- 2025

ÖZ

İBNÜ'L-MUTAHHAR HİLLÎ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ

HUMAY USUBBAYLI

Varlık kavramı; kuşatıcı, bedîhî ve bütün mevcûdâtın temelini oluşturan en genel kavramdır. İnsan zihni, sorgulama ve soyutlama eylemini ilk olarak genel varlık (vücûd-i âm) kavramı üzerinden harekete geçirmiştir. Çünkü mahsûsâtın ve ma'lûmâtın bütün yönleriyle bilgisini, kendisinde cemetmiş olan genel varlık kavramını herhangi bir şekilde tanımlamak imkânsızdır ve bu yönüyle o, onu ifade edebilecek bütün kelimelerden daha açıktır. Genel varlığın bu yönünü ilksel olarak bilen insan nefsi, onun kapsayıcılığından hareketle kendisinden zerre kopararak belirli bir tarzda mevcûd olan özel varlık alanını sorgulamaya yönelir. Mevcut olmak bakımından mevcut kavramının, en yüce ilim olan metafizik ilminin konusu olduğunu vurgulayan İslâm düşüncesinin önde gelen filozoflarından İbn Sînâ (v. 428/1037) bu teşebbüsü ile varlık kavramını sistematik bir şekilde düşünce tarihimizin aklî mertebedeki meselelerini çözmede, merkezi bir yerde konumlandırmıştır. Biz bu tezde, İslâm düşüncesinde şerh ve hâşiye döneminde şârih ve muhaşşî ismiyle adından sıkça söz ettiren **İbnü'l-Mutahhar Hillî'nin** (v.726/1325) **varlık görüşünü** umûr-i âmme bağlamından hareketle kavramsal ve zaman zaman da problematik düzeyde inceledik.

Varlık kavramının tanımı, varlığın tanımlanması sorunu, varlığın müşterekliği konusu çerçevesinde, onun lafzî ve manevî müşterekliği, varlık tarzlarına konu olan; hâricî varlık, zihnî varlık, nefsü'l-emr varlık, aklın itibari gereği genel varlığı zihinde yüklemler olarak atfedilmesinden ortaya çıkan; zorunlu varlık, mümkün varlık ve varlık anlamını hiçbir şekilde hak etmeyen imkânsız kavramı çerçevelerinde ele aldık. Akabinde de varlığın zıddı olarak tanımlanan yokluk kavramına dair meselelerden olan; yokluğun ikinci akledilir olması, yokluğun tasavvurunun imkânı, yokların ayrışması meseleleri ile beraber özel varlık kavramını anlamlandırmak bağlamında ortaya çıkan mâhiyet öğretisini varlık ilişkisi bağlamında değerlendirdik. Haddizatında mâhiyet kavramı, mâhiyetin İslâm düşüncesi tarihindeki alımlama evreleri ve Hillî'nin

bu bağlamdaki görüşleri, yine mâhiyet öğretisine dair meselelerle ilişkilendirilmiş olan ma‘dûmun şeyliği meselesi, bu sorunun bir alt başlığı olarak incelenen hâl teorisi ile beraber hiyerarşik düzeyde varlık mertebesinde konumlanan zorunlu varlığın ve mümkün varlığın mâhiyetle olan ilişkisinin incelenmesinin yanı sıra, yaratılmaya konu olan mâhiyetin mec‘ûliyeti, arazlardan ayrışması ve mâhiyetin teşahhusu konusunda detaylı olarak ele aldık. Son olarak varlık kavramını, varlığın bölümlenmesi çerçevesinde değerlendirerek, Hillî'nin düşüncesinde özel olarak tartışılan kadîm ve muhdesin özellikleri ile hâdis varlığın taksimi olarak ortaya çıkan cevher ve araz kavramlarını inceledik.

Çalışmanın temel amacı, İbn Sînâ felsefî sisteminden miras kalan meseleler üzerine yeni bir gelenek inşa ederek şerh ve hâşiye geleneğinin öne çıkan isimlerinin; Fahreddin er-Râzî (v.606/1210), Nasîrüddin Tûsî'nin (v.672/1274) ve Necmüddîn Kâtibî (v.675/1277) ve başka düşünürlerin eserlerini de merkeze alarak mevcut geleneğe varlık bahsi noktasından hareketle ilgili meselelere hem kavramsal hem de problematik düzeyde katkı sağlayan Hillî'nin özgün düşüncelerini mukayeseli bir şekilde ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, İbnü'l-Mutahhar Hillî, Varlık, Genel varlık, Özel varlık, Umûr-i âmme, Şerh ve Hâşiye.

ABSTRACT

IBNU'L-MUTAHHAR HILLI'S IDEA of EXİSTENCE

HUMAY USUBBAYLI

Ontology (wujūdiyyāt) constitutes the most universal and fundamental domain of philosophical inquiry, encompassing all that exists and forming the foundation of reality. As a self-evident concept, existence requires no definition; all contingent beings derive their ontological grounding from it as the ultimate principle. The human intellect, in its earliest act of abstraction and inquiry, engaged with the notion of absolute existence (wujūd ʿām). This concept, which transcends the confines of sensory and intellectual grasp, cannot be defined comprehensively and is, in its essence, clearer than any expression attempting to articulate it. Recognizing this, the human soul perceives the reality of absolute existence innately (a priori), yet turns its focus to particularized forms of existence, detaching itself from its universal scope.

Ibn Sina (d. 1037), one of the foremost figures in Islamic philosophy, emphasized that being is the primary subject of metaphysics, regarded as the highest form of knowledge. His systematic placement of absolute existence at the heart of intellectual discourse established a framework for addressing the philosophical challenges that permeated Islamic thought. In this study, we examine Ibn al-Mutahhar Hillî's (d. 1325) thery of existence positioning his perspective within the domain of umūr ʿāmma (the general properties of being) while addressing it both conceptually and problematically.

Our inquiry delves into foundational discussions, such as the definability of existence, the universality (ishtirāk) of the concept of existence in its literal and metaphysical dimensions, and the modes of existence, including external (wujūd khārijī), mental (wujūd dhihnī), and nafs al-amr realities. We also explore Hillî's treatment of absolute existence as the origin of necessary (wājib), possible (mumkin), and impossible (mumtaniʿ). In the context of non-existence (ʿadam), we analyze its

secondary intelligibility, its conceivable aspects, and the differentiation of non-existent entities within the discourse of quiddity (māhiyya).

Additionally, we address the nature of quiddity, its development in Islamic intellectual history, and its integration with Hillî's perspectives, particularly concerning the ontological status of non-being (shayʾiyya al-maʿdūm) and the theory of states (ḥāl). The hierarchical relationship between necessary and possible existents and their correlation with quiddity is critically assessed, alongside discussions on the contingency of quiddity, its individuation, and its distinction from accidental attributes (ʿaraḍ). Finally, we consider Hillî's treatment of the divisions of existence, analyzing the characteristics of the eternal (qadīm) and the originated (ḥādith), as well as the classification of contingent beings into substances (jawhar) and accidents, which represent the subdivisions of contingent existence.

The study aims to contextualize Hillî's ontological ideas within the philosophical legacy of key figures such as Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d.606/1210), Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274), and Najm al-Dīn al-Kātibī (d.675/1277). By tracing Hillî's engagement with and development of these inherited traditions, this research highlights his original contributions to Islamic philosophy, particularly concerning the perennial question of existence.

Keywords: İslamic Philosophy, Ibn al-Mutahhar Hillî, Ontology (Wujūdiyyāt), Absolute Existence (Wujūd ʿĀm), Particular Existence (Wujūd Khāṣṣ), Umūr ʿĀmma, Commentary, Marginalia (Hāshiya).

ÖNSÖZ

İdrak eden insanın hikmet arayışının ilk durağı varlıktır. Varlık, insanın âlemin ontolojik gerçekliğini anlamlandırması yolculuğundaki en genel kavramdır. Bu nedenle, sorgulamakla bilgiye konu olan bütün kavramlar, varlığın üzerine inşa edilir. Keza "ilim ma'lûma tabidir" ilkesinin temel vurgusu da idrake konu olan bütün bilinenlerin, öncesinde var olduklarına yöneliktir. İslâm düşüncesinde varlığın kavramsal düzeyde incelenmesi *umûr-i âmme* (genel şeyler) başlığı altında gerçekleşmektedir. Bu noktadan hareketle, İbn Sînâ'nın mutlak varlığa dair meseleleri kavramsal düzeyde sistematik şekilde ele almış olması nedeniyle kendi çağında ve müteahhirîn dönemde de karşılığını bulmuştur. Nitekim felsefî kelâmın görkemli isimlerinden olan Fahreddin er-Râzî'nin umûr-i âmme konusuna eserlerinde yer vermesinin tezahürü, sonraki dönem şerh ve hâşiye geleneğinde daha da gelişerek karşılığını bulmuştur. Allâme Hillî, bu dönemin önemli şârihi olarak düşünce tarihinde şöhret kazanmış isimler arasında zikredilir. Zira, ikinci dönem şerh geleneğinin kilit isimlerinden biri olarak adının zikredilmesinin nedeni, çok sayıda şerh ve hâşiyeye konu olan **Tecrîdü'l-i'tikâd** adlı esere ilk kez onun tarafından yazılmış **Keşfü'l-murâd** adlı şerhidir. Hillî, varlığa dair kavramsal düzeydeki meseleleri mezkûr eserin umûr-i âmme başlığı altında incelemektedir. Çalışmamızın temel konusu onun varlık kavramını şerhleri de dahil olmak üzere eserleri çerçevesinde ortaya koymaktır.

İslâm düşüncesinin felsefe ve kelâma dair meselelerinin tartışılarak derinleşmesi ve yeni kavramlarının gelişmesiyle zenginleştiği zaman dilimi olan şerh ve hâşiye geleneğinin fikrî tarihimizin altın çağı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Allâme Hillî, bu dönemde hem şerhleri hem de müstakil eserleriyle öne çıkan düşünürlerdendir. Keza adı geçen döneme dair literatürdeki birçok çalışmaların neredeyse tamamında onun fikirleri önemli bir bakış açısı olarak dile getirilmiştir. Allâmeyi, varlığa dair görüşleri bütün vecihleri ile müstakil bir çalışmayı hakkettiği düşüncesinden hareketle incelemeye değer buldum. Yaptığım bu çalışmanın, İslâm düşüncesi literatürüne mütevazi bir katkı sunmasını umuyorum.

Bu çalışma uzun yıllara yayılan kapsamlı bir araştırmanın sonucudur. İlim yolunda sürdürdüğüm bu meşakkatli ve kutsal yolculuğumda çalışmanın ortaya çıkmasına katkı sunan kişi ve kurumları belirtmek bir vazifedir. Bu vesileyle doktora ders döneminden, tezin tamamlanmasına kadar her aşamada emeği, yönlendirmesi, tezimi titizlikle okuyup ilmî ve metodolojik bakımından sürekli gelişmeme katkı sağlayan muhterem danışman hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e sonsuz teşekkürü borç bilirim. Kendilerinden tahsil ettiğim ilmî birikim ve metodolojik perspektif, akademik hayatımın her safhasında yolumu aydınlatmaya devam edecektir.

Tez savunma jürisinde yer alarak değerli görüşleri ile çalışmama katkı sağlayan jüri üyeleri Prof. Dr. Veysel Kaya, Doç. Dr. Adem Arıkan, Doç. Dr. Mehmet Sami Baga ve Dr. Öğr. Üyesi Fatma Turgay'a teşekkür ederim.

Çalışma süreci boyunca tezle ilgili gerçekleştirdiğimiz sohbetlerde, öne çıkması gereken bazı noktalar konusunda kıymetli tavsiyelerini benimle paylaşan Doç. Dr. Agil Şirinov ve Dr. Elmin Aliyev'e minnettarım.

Tezde kullandığım bazı yazma nüshalara ve birtakım kaynaklara ulaşmamda sağladığı destek için başta Dr. Mustafa Özbakır ve Dr. Azer Abbasov olmak üzere yardımcı olan hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim.

Doktora eğitimim sürecinde zengin kaynaklarından ve nezih çalışma ortamından her gün istifade ettiğim Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Araştırmalar Merkezi (İSAM) Kütüphanesi'nin yönetimine ve çalışanlarına teşekkür ederim.

Son olarak, ilim yolculuğumun ilk gününden itibaren sonsuz sevgi ve dualarıyla daima yanımda olan kıymetli annem Muhlise Hanıma, muhterem babam Zahid Beye, sevgili kardeşlerime; canım aileme bütün desteklerinden dolayı sonsuz minnettarım. Bu çalışma, onların büyük desteği, özverisi ve ilim yolculuğumda bana olan sonsuz güvenlerinin bir tezahürüdür.

Humay Usubbaylı

İstanbul/Eylül, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**

ABSTRACT ..... **iv**

ÖNSÖZ ..... **vi**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **xi**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

VARLIK

1.1. Varlık Kavramı 34

1.2. Varlığın Tanımlanması Sorunu 39

1.3. Varlığın Müşterekliği 52

1.3.1. Lafzî Müştereklik 54

1.3.2. Manevî Müştereklik 59

1.4. Varlık Tarzları: Hâricî Varlık, Zihnî Varlık, Nefsü'l-Emr Varlık 66

1.4.1. Hâricî Varlık 67

1.4.2. Zihnî Varlık 69

1.4.2.1. Zihnî Varlığın İspatı 72

1.4.3. Nefsü'l-Emr Varlık 82

1.5. Varlığın Yüklemleri: Zorunlu ve Mümkün 95

1.5.1. Zorunlunun Özellikleri 101

1.5.2. Mümkünün Özellikleri 108

1.6. Varlığın Zıddı Olarak Yokluk 123

1.6.1. Yokluğun İkinci Akledilir Oluşu 124

1.6.2. Zihin Yokluğu Tasavvur Eder mi? 127

1.6.3. Yokluğun Ayrışması Sorunu 130

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK VE MÂHİYET

2.1. Mâhiyet Kavramı 136

2.2. Tarihsel Süreçte Mâhiyet Kavramı ve Hillî'nin Gelenek 140

İçerisindeki Yeri 140

2.3. Ma'dûmun Varlık ve Mâhiyet İlişkisi Bağlamında Şeyliği Tartışması 146

2.3.1. Ma'dûmun Sâbit Olması Görüşüne İtiraz: Hillî'nin Argümanları 152

2.3.2. Ma'dûmun Şeyliği Görüşünün Eleştirisi 157

2.4. *Hâl* Teorisinin Reddi: Varlık ve Yokluk Arasında *Hâl*in İmkânsızlığı 166

2.5. Mümkün Varlıklarda Varlık ve Mâhiyet 170

2.6. Zorunlu Varlıkta Varlık ve Mâhiyet İlişkisi 175

2.6.1. Zorunlu Varlık'ta Zorunluluk İlkesinin Ontolojik Gerçekliği Problemi 178

2.6.2. Zorunlu Varlığın, Varlık ve Hakikatinin Birliğinin Kanıtlanması 189

2.7. Mâhiyetin Mec'ûliyeti: Mâhiyetin Failden Müstağni Olması Meselesi 204

2.8. Mâhiyetin Kendisine Eklenen Arazlardan Ayrışması 216

2.9. Mâhiyetin Varoluşu (Teşahhusu) 224

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIĞIN BÖLÜMLENMESİ

3.1. Varlığın Kadîm ve Hâdis Olarak Bölümlenmesi 232

3.1.1. *Kadîm* Fâile İstinat Eder mi? 240

3.1.2. *Kadîm*in Yokluğunun İmkânsızlığı 244

3.1.3. *Muhdes*in Yokluğunun Önceliği ve Varlığının Sonralığı 252

3.1.4. *Muhdes*in Madde ve Zaman Tarafından Öncelenmesi Meselesi 256

3.2. Hâdis Varlığın Bölünmesi: Cevher ve Araz..... 264

3.2.1. Cevher Kavramı ve Onunla İlgili Meseleler 265

3.2.1.1. Cevher ve Arazla İlgili Kavramlar: Mevzû, Mahal ve Hâl . 268

3.2.1.2. Cevher Cins midir? Hillî'nin Cevherin Cins Olması Meselesindeki İstidlali..... 271

3.2.1.3. Cevherin Zıtlıkları Kabulü ve Cevherin Zıddının Varlığı Tartışması 285

3.2.2. Araz Kavramı ve Onunla İlgili Bazı Temel Meseleler 287

3.2.2.1. Arazın Başka Bir Arazda Var Olması (Bulunması) Tartışması 289

3.2.2.2. Arazın Varlığının Sürekliliği (Bekâsı) Meselesi 296

SONUÇ 303

KAYNAKÇA 313

ÖZGEÇMİŞ 325

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. : Adı geçen eser

a.g.m. : Adı geçen makale

bkz. : Bakınız

C. : Cilt

Çev. : Çeviri

DİA : TDV İslâm Ansiklopedisi

ed. : Editör

h. : Hicrî

krş. : Karşılaştırma

Ktp. : Kütüphane

nşr. : Neşir

s. : Sayfa

S. : Sayı

Thk. : Tahkîk

Trc. : Tercüme

t.y. : Tarih yok/ yayın tarihi yok

v. **:** Vefat

vr. : Varak

GİRİŞ

Çalışmanın Mâhiyeti ve Sınırları

Bu çalışma, XIV. yüzyıl İslâm düşüncesinin müteahhirîn döneminin şerh ve hâşiye geleneğinin görkemli simalarından olan **Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî**'nin (v.726/1325) **varlık görüşü** hakkındadır. Günümüze ulaşan bilgiler ekseninde İbnü'l-Mutahhar Hillî İslâm Şiî akide mezheplerinden İmâmiyye'nin Usûlî ekolünün önemli temsilcisi ve zirveye çıkaran ismi olarak anılmaktadır. İslâmî ilimlerde, bilhassa fıkh ve usûl ilmindeki üstün başarısıyla Şiî ilmî havzasında her ilimde üstat olma anlamına gelen *allâme* lakabıyla şöhret kazandığı bilinmektedir.[1] Hillî'nin bu ilimlerdeki üstün başarısı İslâm düşüncesine dair yapılan birçok çalışmada detaylı ve müstakil olarak araştırılmıştır.[2] Bu tez ise fikrî külliyatı içerisinde aklî ilimlerde ele aldığı varlık kavramını onun düşünce dünyası içinden değerlendirme gayretindedir. Öncelikle bu kavramı Hillî külliyatında bütün noktalarıyla sarih bir şekilde ortaya koymak ve aklî ilimlere konu olması açısından düşünürün entelektüel kimliğinin müteahhirîn döneminin şerh ve hâşiye geleneği noktasından hareketle tespitini yapmak gerekmektedir. Zira, bu araştırmanın hedefi, Hillî'nin ilke olarak naklî bilgiyi merkeze alan usûl-i fıkıh gibi İslâm ilimleri hakkında yazdığı eserlerinden ve döneminin siyasî hareketliliği nedeniyle öne çıkan mezhebî etkisinden arındırarak düşünce perspektifi açısından konuya yaklaşmaktır. Bu noktada temel gaye, onun sadece fikirlerinden etkilendiği ve onlara kapsamlı eleştiriler yönelttiği seleflerinin görüşlerinden hareketle varlık genelinde ve onun alt başlığı olan konulardaki görüşlerinin özgün eserleriyle beraber

[1] Mustafa Öz, "**İbnü'l-Mutahhar Hillî**", DİA, İstanbul, 1998, C. 18, s. 37-39.

[2] Hillî'nin dinî, siyasî ve bilhassa imâmet görüşlerine dair Türkçe literatürde çalışmalar mevcuttur. Dinî ve siyasî görüşleri ele alan çalışmalar için bkz. Adem Arıkan, "**İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd Eserine göre Dinî ve Siyasî Görüşleri"**, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 2004; Kahraman Erdoğan, "**Mesalib bağlamında Ehl-i Sünnet ve Şia'da İlk Üç Halife: İbn Teymiyye ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî Örneği"**, basılmamış yüksek lisans tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, 2012. İmâmet görüşlerini ele alan çalışmalar için bkz. Vahid Taghıyev, "**İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin İmâmet Düşüncesi"**, basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2007; Adnan Gedikoğlu, "**Kur'an Ayetleri Bağlamında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye Göre İmâmet Anlayışı"**, basılmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.

bilhassa şârih ve bazen de muhaşşî sıfatıyla öne çıktığı fikirleri üzerinden kendisinin kurduğu fikrî temellerini ortaya koymaktır.[3] Hillî'nin yaşadığı dönemdeki olaylar, hocaları, talim ve tedrîs faaliyetleri ve eserleri ile ilgili bilgiler otobiyografik nitelikteki **er-Ricâl** eserinden edinilmektedir. Hillî bu eserde rivayetlerinin, telifatlarının ve icâzetinin kaynağının hocası Nasurîddîn Tûsî olduğunu vurgulamaktadır.[4] Onun bu ifadesi çalışmamızın yol haritasının belirlenmesi açısından oldukça anlamlıdır. Tûsî, İslâm düşüncesinde müteahhirîn dönemde öne çıkan isimlerden biri olarak adından sıkça söz ettirmektedir. Dolayısıyla düşürün günümüze kadar ulaşan aklî ilimlere dair görüşlerini belirtirken Tûsî'nin onun üzerindeki etkisinden bahsetmek gerekmektedir.

Nasurîddîn Tûsî hakkında yapılan çalışmalarda fikrî kimliği ile öne çıkan temel husus; müteahhirîn dönemdeki fikrî serüvenine dair belirttiği görüşlerinde Meşşâî geleneğinin İbn Sînâ özelinde kavramsal çerçevesi oluşturulmuş sistematik felsefi kelâma dair yeni görüşler ortaya koymasıdır. Nitekim Tûsî bu dönemdeki birçok eseriyle mütekaddimîn döneminin son temsilcisi Gazzâlî (v.505/1111) ve İbn Sînâ felsefesinin çok yönlü ilkelerini kapsamlı şekilde ele alıp şerh ederek eleştirdiği Râzî'den farklı bir yaklaşıma sahiptir. Tûsî, burhana dayalı aklî ilkelerin Râzî'nin katı reddiyelerinin karşısında eski şöhretlerine kavuşturma gayretinde bulunmuş, fakat bu teşebbüsünün yanında kendisinin savunmuş olduğu naslara dayalı olan konularda mütekellimin sıfatından da taviz vermemiştir. Bu bağlamdan hareketle Agil Şirinov'a göre, aklî ilimler noktasından baktığımızda Tûsî eserlerindeki üslubu itibarıyla felsefe ve kelâm meselelerini birbirleri ile mecz etmeyi amaçlar. Tûsî'nin bu üsluptan hareketle, Râzî'nin felsefî kelâma yaptığı eleştirilerdeki yöntemini reddetmiş ve bu felsefî kelâma dair meseleleri ele aldığı özgün eseri **Tecrîdü'l-i'tikâd** eserini kaleme almıştır.[5] Tûsî külliyatının en meşhur eseri olarak tanınan bu eserin yazılma motivasyonunu Şirinov şu düşünceye bağlamaktadır: Râzî'nin **el-Muhassal**'daki felsefe ve kelâm meselelerini birbirinden kesin bir tavırda ayırt ettiği yöntemi eleştirmek. Nitekim Tûsî, **Tecrîd**'de felsefî kelâmın bütün meselelerini filozof ve

[3] Hillî'nin hayatı ve bilhassa siyasî kimliği ile ilgili yaşadığı dönemdeki hükümdarlarla olan ilişkisi hakkında detaylı bilgi için bkz. **Sabine Schmidthe, Hellī Hasan B. Yusof B. Motahhar,** Encyclopedia İranica, (iranicaonline.org, erişim 01.05.2025), Vol. XII, Facs. 2, 2003, pp. 164-169.

[4] İbnü'l-Mutahhar Hillî, **er-Ricâl (Ricâlü'l-Allâme el-Hillî**), nşr. Sâdık Bahrülulum, Necef, h. 1381/1961, s. 282.

[5] Nasîruddin et-Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, nşr. Muhammed Cevâd Hüseynî Celâlî, Kum, 1986.

mütekellim diye ayırt etmeden, cedel yöntemini benimsemeden, burhanî bir metotla ele almış ve bu üslupla Râzî'den farklı bir kelâm eseri ortaya koymayı amaç edinmiştir. Fakat Tûsî, **Tecrîd** projesinde yukarıda bahsi geçtiği üzere kelâmın taviz verilmemesi gereken meselelerinde onu felsefeden ustalıkla arındırmayı başarmıştır. Böylece **Tecrîd**, Tûsî'nin felsefî kelâma dair sentezci üslubunu herhangi bir isme yöneltilen eleştirel üsluptan farklı olarak bu alana dair kapsamlı, eğitici bir kelâm eseri olma hüviyetini kazanmıştır.[6] Nitekim Yasin Apaydın da **Tecrîd**'e dair iddia edilen bu görüşe yakın bir ifade kullanmaktadır. Ona göre, Tûsî bu eserle felsefî kelâma döneminin güncel meselelerini de ekleyerek düşünceyi yeniden idame etmiştir.[7] Araştırmacılar **Tecrîd**'e atfettikleri iddialarını Taşköprîzade'nin (v. 968/1561) ve İbn Haldûn'un (v.808/1406) görüşlerine istinaden yorumlamaktadırlar. [8]

Tûsî'nin genel üslubu ile felsefî kelâmcı kimliğinin aksettiği görünüm ve bilhassa **Tecrîd** noktasından hareketle yorumlanması bu çalışmanın temel mâhiyeti bakımından oldukça önemli bir husustur. Zira **Tecrîd**, felsefî kelâma dair yeni bir üslup ve metodun yanı sıra aynı zamanda felsefe ve kelâm görüşlerinin yeni bir yöntemle mezcetmesiyle kendisinden sonra üzerine birçok şerhlerin ve hâşiyelerin yazılmasını sağlamıştır. Bu bağlamda Hillî'nin aklî ilimlerde ilk üstadı olarak nitelendirdiği kişinin Tûsî olduğunu ifade etmesi, bu yöndeki temel niyetini daha anlaşılır kılmaktadır. Dolayısıyla çalışmada ele alınan birçok başlığa yansıyan bu tavırdan dolayı, varlığa dair görüşlerinde Hillî'nin şârih kimliği ile değerlendirilmesini gerektirmektedir. Çünkü Hillî, üstadı Tûsî'nin bu teşebbüsünün farkına vararak **Tecrîd**'e hakkettiği değeri kazandırmak niyetiyle **Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd** isimli şerhini kaleme almıştır.[9] Hillî'nin bu adımını şerh ve hâşiye geleneği perspektifinden değerlendirdiğimiz zaman oldukça önemli yerde durduğu

[6] Agil Şirinov, "**Felsefi Kelâm ve Nesreddin Tûsî**", Bakü Devlet Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, 9/ 2009, s. 154-155; Agil Şirinov, "**Nasîruddin et Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmla Sentezi**'', İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler (kitabın içinde), İSAM Yayınları, 2013, s. 471-472.

[7] Yasin Apaydın, **Metafiziğin Meselelerini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-i Âmme Sorunu,** Endülüs Yayınları, İstanbul, 2019, s. 44. Apaydın'ın **Tecrîd** şerh geleneğinin oluşum sürecine dair detaylı araştırması için bkz. **a.g.e**, s. 37-54.

[8] Araştırmacıların Taşköprîzade ve İbn Haldun'a yaptığı atıfları için bkz. Taşköprîzade, **Miftahu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fî mevzûati'l-ulûm**, thk. Kâmil Bekri, Abdulvahid Ebu'n-Nur, Kahire, 1968, C. 1, s. 28; İbn Haldun, **Mukaddimetü İbn Haldun**, thk. Mustafa Şeyh, Beyrut 2007, s. 534.

[9] İbnü'l-Mutahhar Hillî, **Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd**, thk. Ayetullah Hasanzade el-Amulî, el-Müessesetü'n-Neşrî'l-İslâm, Kum, h.1433.

görülmektedir. Çünkü bu teşebbüsü ilk kez kendisinin başlatmış olması sonraki dönemde birçok şerhin ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Bu şerhler içerisinde önce çıkan İsfahânî (v. 749/1349),[10] Bâbertî (v.786/1384),[11] Ali Kuşçu (v.879/1554)[12] ve Lâhicî (v.1072/1661?)[13] gibi önemli düşünürlerin de benzer düşünceden hareketle mezkûr eseri şerh etmesine, Cürcânî'nin (v. 816/1413) ise İsfahânî'nin şerhine **Hâşiyetü't-tecrîd** isimli hâşiye yazmasına ön ayak olmuştur.[14] Böylece Hillî'nin bu adımıyla tek başına **Tecrîd** şerhi ve hâşiyesi geleneğini başlattığını söyleyebiliriz.

Hillî bu eserin başlangıcında üstadı Tûsî'nin eserini oldukça önemsediğine dair ifadelere yer vermektedir. O, ifadelerinde üstadının ilahî ve aklî ilimlere dair bilgilerinden faydalandığını vurgulayarak, Tûsî'nin bu eserde benimsediği yönteme değinmiştir. Onun tahkîk ve tetkîklerini takip etmekle beraber, bu yönteminde ilimde üstünlük sağlamayı gözetmediğini, bilakis mugâlatadan yüz çevirdiğini, kendisinin de üstadının izinden gittiğini ifade etmektedir.[15] Hillî'nin ifade ettiği bu hususlarda özellikle Tûsî'nin mugâlatayı terk ettiğini söylemesi onun **Tecrîd** eserine dair felsefî kelâma özgün bir düşünceyle yenilikçi tavrını ortaya koyması anlamında Taşköprîzade ve İbn Haldun'un ifadelerini desteklediğini söyleyebiliz. Bu konu Apaydın'ın çalışmasında detaylı olarak yer aldığından burada değinmeyeceğiz. Tezimize konu olması açısından Hillî'nin şârih kimliği taşıması onun varlık çerçevesindeki temel görüşlerini ortaya koymuş olmasına dair oldukça önemli bir husustur. Nitekim, sonraki yöntem başlığında da ele alınacağı üzere o, sadece **Tecrîd**'i şerh etmekle kalmamış, söz konusu varlık araştırmasının alanına girebilecek bu geleneğe diğer şerh eserleriyle de katkı sağlamıştır.

Entelektüel kimlik olarak allâme Hillî'nin düşünce tarihindeki çizgisine kısaca değindikten sonra çalışmanın mâhiyetinin ve sınırlarının belirlenmesi açısından onun varlık görüşünün İslâm düşüncesinde sorgulamaya konu olması bağlamında kavramsal

---

[10] Şemseddin İsfahânî, **Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid**, thk. Halid b Hammad el-Advanî, Darü'z-Ziya, Kuveyt, h.1433/2012.
[11] Ekmelüddîn Bâbertî, **Şerhi Tecrîd lî Nasir et-Tûsî**, Süleymaniye Ktp, Nuruosmaniye, nr. 2160.
[12] Alâeddin Ali Kuşçu, **Şerhü'l-cedîd 'ale't-Tecrîd**, nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zâri er-Rızâyî, Kum, h. 1393.
[13] Abdülrezzâk Lâhîcî, **Şevâriku'l-ilhâm fî şerhi Tecrîdi'l-kelâm**, nşr. Akbar Asad Alizadeh, Musassat Al İmam Al Sadık, Kum, h. 1433.
[14] Seyyid Şerif Cürcânî, **Hâşiye ala't -Tecrîd**, nşr. Fâzıl Ahmet Paşa, Süleymaniye Kütüphanesi, vr.801.
[15] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 24.

düzeyde hangi vecihlerle ele alınması gerektiği üzerinde durulacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki varlık kavramından bahsedilen şey, genel varlık kavramıdır (*el vücûdu'l-âmm*). Genel varlık kavramının araştırma alanı İslâm düşüncesinde umûr-i âmme bahsindedir. Genel varlık umûr-i âmmenin en genel kavramıdır. Zira, anlam olarak *genel şeyler* manasını ifade eden umûr-i âmme birçok kavramsal meseleleri araştırma alanına dahil eder. Dolayısıyla varlık en genel kavram olduğundan dolayı bütün kavramlar ona binaen açıklanmaktadır. Nitekim, ilimlerin en üstünü, meselesi tümellerin bilgisini elde etmeye yönelik olan metafiziğin konusu da varlık olmak bakımından varlıktır. Hillî'nin varlık araştırmasının sınırlarını belirlemek için varlık kavramını araştırma alanı olarak belirlenen umûr-i âmmeye dair görüşlerinin netleştirilmesi gerekmektedir. Öncelikle bu çalışmadaki umûr-i âmme hususunda sadece varlık ve onunla ilgili kavramlara, çözümlenmeleri gerektiği takdirde kısaca değinilmiştir. Çünkü bu konu başlı başına birden fazla çalışmaya konu olacak düzeyde oldukça geniş bir çalışma alanıdır. Nitekim bununla ilgili literatürde son dönem kapsamlı şekilde birçok güncel çalışma mevcuttur.[16]

Umûr-i âmme terkibi, kavramlarla ilgili meseleleri çözme gayretinden hareketle tümeller anlamında erken dönemlerden itibaren kullanılmaktaydı. Arapça olarak kullanılan bu terkibi, İbn Nedîm "genele ait kavramlar" olarak nitelendirmektedir.[17] Dildeki terkibe konu olması bağlamında bu terkibin İslâm düşüncesinde metafizik ilmine konu ederek adlandıranın Fârâbî olduğu iddia edilmektedir. Nitekim Fârâbî, tümel olanın bilgisine ulaşmanın sadece metafizikle mümkün olduğunu, dolayısıyla genel kavramların her birinin bu ilmin meselesi olduğunu ifade eder. İbn Sînâ da metafiziğin sorunları arasında tümellerin ele alındığını belirtmekle beraber umûr-i amme çatısı altında; varlık, yokluk, zorunluluk, imkân, öncelik, sonralık, mâhiyet, birlik, çokluk, cevher, araz gibi kavramların toplandığını belirtir. Eşref Altaş'ın kapsamlı araştırmasına göre İbn Sînâ umûr-i âmme

[16] Eşref Altaş, "**Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-i Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri**", **İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî** (kitabının içinde), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017; Bilal Taşkın, **İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme**, İz Yayınları, İstanbul, 2020; Müstakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği,** Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.
[17] Eşref Altaş, **a.g.m**, s. 156.

kavramını, tikele dair tahsis edilmiş ilimleri değil herhangi bir belirleme yapmadan umumi olarak genel kavramları ifade etmek için kullanmıştır.[18]

Çalışmanın seyrine katkı sağlaması açısından umûr-i âmme kavramın müteahhirîn dönem geleneğinden Hillî'ye kadar giden süreçteki vecihlerinin belirlenmesi gerekmektedir. Araştırmacılar, umûr-i âmme kavramını ele aldıkları çalışmalarında bu kavramı eserinde ilk kez müstakil başlık olarak inceleyen ismin Râzî olduğu kanaatindedir.[19] Nitekim müteahhirîn dönemde umûr-i amme vücûd ve kökünün kendisine dayandığı diğer mevcutlarla ilgili meselelerde; hariçteki, zihindeki, nefsü'l-emrdeki mevcutlarla, varlığa dair bütün hükümleriyle ilgili bütüncül bir sorgulama nedeniyle felsefî kelâmın ilgi alanı haline gelmiştir. Dolayısıyla bu telakkiden hareketle Râzî'nin müstakil bir başlık olarak umûr-i âmmeden bahsetmiş olması daha anlamlı hale gelmektedir. Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de varlığı, şeylerin en geneli olarak nitelendirmesi mezkûr eserinin birinci kısmının umûr-i âmme başlığı altında incelemesi bu bakımdan dikkate değerdir. Sonraki kısımlarda ise, umûr-i âmmenin kapsamına dahil olmuş olan varlığın karşıtı olan yokluğu, daha sonra ise varlığın kapsayıcılığı hususundan hareketle varlığa dair veya ona ilişen başka kavramlar; birlik, çokluk, mâhiyeti detaylı şekilde tartıştığı, daha sonra ise mevcûdun birinci bölümlenmesi olarak nitelendirdiği zorunlu ve mümkün ile onların hakikatlerini, ardından da kıdem ve hudûs gibi kavramlara temas ettiği görülür.[20] Râzî'nin belirttiğimiz konuları bu başlıkla incelemesi ve kendisinin felsefî kelâmın ortak kavramlarına temas etmesi bu bakımdan önemli bir ayrıntıdır. Zira sonraki dönemde bu adımıyla kavramın detaylı olarak klasik kaynaklarda enine boyuna tartışılmasının temelini atmış olacaktır.

Öncelikle belirtmeliyiz ki, bu çalışmada Hillî'nin varlık görüşünün yöntemsel analizi bakımından Tûsî kadar Râzî'nin de görüşleri mukayeseli bir şekilde ele alınarak, Hillî'nin telakkisi ile bağlantılı olarak incelenecektir. Yaşadığı dönem itibarıyla bu husus tezin temel iskeletini oluşturmak açısından detaylarına sonra temas edeceğimiz şekilde oldukça zarûrî bir adımdır. Bu telakkiden hareketle Râzî'nin umûr-

[18] Eşref Altaş, **a.g.m**, s. 155-160.
[19] Eşref Altaş, **a.g.m,** s. 164-167; Yasin Apaydın**, a.g.e**, s. 239.
[20] Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyat ve't-tabi'iyyât**, thk. Muhammed Bağdâdi, Beyrut, 1990, C. 1, s. 90-91.

i âmmeya dair ifadelerine temas ederken, Hillî'nin mezkûr kavramı kendi düşünce sistemi açısından yorumlaması ileride de sınırların belirtileceği üzere Râzî ile beraber Tûsî noktasından hareketle ele alınmasını gerektirmektedir. Bu minvalde Hillî'nin aklî ilimlerdeki yöntemine binaen Tûsî'nin **Tecrîd'**deki umûr-i âmmeye dair istidlalinin yorumlanması yerinde bir adım olurdu. Tûsî'nin, mezkûr eserinin muhtevası açısından yaklaşıldığında bu eserin metafizik temelli bir metin olduğu görülmektedir. Çünkü eserin başlarında Tûsî, umûr-i amme bahsine; yani kavramsal düzeyde bir araştırmaya yer vermektedir. O da tıpkı Râzî gibi eserin genel kavramlar bağlamından hareketle incelenmesi gerektiğini vurgulayarak ve merkeze varlık kavramını alarak sorgulamaya başlar, ardından onun zıddı olan yokluk bahsi ile anlatısına devam eder. Daha sonra yine umur-i âmmede ele alınmış olan mâhiyet ve onun levâhıkını, son olarak ise illet-ma'lûl konularını bu bahsin içine alır. Daha sonra ise cevher ve araz bahislerini inceleyen Tûsî, üçüncü olarak ise Tanrı'nın zatı ve sıfatlarını konu edinen teolojik bir zemin üzerinden metafiziğin meseleleri hakkındaki fikirleri ortaya koymaktadır. Tûsî'nin bu adımıyla, Râzî'nin umûr-i âmmeye dair nitelendirmiş olduğu konularda muhteva açısından farklılaştığı, fakat her hâlükârda her ikisinin de bir ortak noktada buluştuğunu söyleyebiliriz. Düşünürlerin her ikisi de vücûd kavramının en genel ve kapsayıcı olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak Tûsî Râzî'den farklı olarak bu kavramın tanımını yapmamasına rağmen, varlığın apaçıklığı ve kapsayıcılığı ilkesinden hareketle varlığa dair diğer kavramların argümanlarını inşa etmesi bakımından konu hakkında Râzî'den farklı düşünmediğini gösterir. Bu noktada **Tecrîd**'in ilk şârihi olarak öne çıkan Hillî'nin seleflerinin bu teşebbüsüne binaen kendi eserlerinin muhtevasında hangi kriteri esas aldıkları akla gelen ilk soru olmaktadır: Hillî, varlık ve onunla ilgili meseleleri umûr-i âmme bağlamında nasıl yorumlar? Hillî'nin çalışmamıza konu olacak eserlerine baktığımız zaman, bazı eserlerinin bölüm başlıklarında kavramsal olarak varlığı ele aldığı noktalarda Tûsî'nin istidlalini devam ettirerek umûr-i âmme bahsine müstakil olarak yer verdiğini, bazılarında ise mevcûdu farklı başlıklar altında konu edindiği görülmektedir. Tûsî **Tecrîd**'de genel kavramları umûr-i âmme başlığı altında incelemektedir. Hillî, **Keşfü'l-murâd**'da **Tecrîd**'de olduğu gibi umûr-i âmme meselelerinde ilk olarak varlığı (vücûd) ve onun zıddı olan yokluğu (ademî) araştırma alanına dahil eder. Hillî, bu ana başlığın alt başlıklarına varlık ve onunla ilişkili temel kavramlarla ile ilgili meseleleri yerleştirir. Varlığın

tanımlanması, müşterekliği, özel varlığa konu olması anlamında varlığın mâhiyete zaid olması, hâricî varlık, zihnî varlık gibi genel olarak varlığa dair temel sorgulamaları, musannifin görüşleri ekseninde klasik dönem şerh eserlerindeki üslupla قال (gâle) ve أقول (egûlu) şeklinde devam ettirerek, onun yorumlarını açıklar, akabinde kendi ilaveleri ile birlikte oldukça kapsamlı bir metin sunar. İkinci olarak, yine musannife benzer üslupta mâhiyet ve onun levâhıkını ele alır. Bu başlıkta mâhiyetin tanımı ile beraber, haddizatında mâhiyet kavramına dair meseleleri de geniş bir perspektiften değerlendirir. Başlıkla ilgili öne çıkan kısımlar ise, mâhiyetin hakikati, basit ve mürekkep mâhiyetler, mahiyetlerin parçalarının hükümleri, mâhiyetin arazlardan ayrışması, mâhiyetin teşahhusu (var oluşu), mâhiyetin mec'ûliyeti gibi problemlerdir. Hillî'nin mâhiyet başlığında öne çıkan bir detaya gelince o; birlik ve çokluk meselelerini umûr-i âmmeye varlık bahsinde değil, mahiyet bahsinde eklemiştir. Üçüncü olarak ise illet ve ma'lûl konularını Tûsî ile aynı şekilde umûr-i âmme kavramları arasında zikretmektedir. Bu başlıkta, illet ve ma'lûlün genel tanımlarını ele aldıktan sonra illetin türlerine dair görüşlerini öne çıkarmaktadır.

Hillî'nin müstakil olarak umûr-i âmme başlığını vurguladığı bir diğer şerhi de Tûsî'nin **Kavâ'idü'l-akâid**[21] adlı eserine yazdığı **Keşfü'l-fevâ'id fî şerhi Kavâ'idü'l-akâid** adlı eseridir.[22] Eserin umûr-i âmme başlığını mukaddime kısmında zikrederek, bu konu başlıklarını; (i) vücûd-âdem, (ii) vâcib, mümkün, mümtenî, (iii) zat ve sıfat, (iv) kadîm-hâdis, (v) cevher-araz, (vi) mevcûdlar arasındaki nispet, (vii) devir ve teselsülün iptali şeklinde tasnif etmektedir. Bu tasnifin Tûsî'nin ana metninden farkı, Tûsî'nin bunları mukaddime kısmındaki meseleleri ele alırken Hillî'de olduğu gibi umûr-i âmme ifadesini zikretmemektedir. Dolayısıyla Hillî, eserin temel muhtevası olan akâide dair temel konuların ispatını anlamak maksadıyla öncelikle kavramların anlatılması zaruretinden dolayı, bu bahsi eserin mukaddimesi olarak nitelendirmekte, daha sonra temel meseleleri birinci, ikinci bölümler şeklinde ele almaktadır. Bir diğer fark da varlık ve yokluk bahsine Tûsî'den farklı olarak metin içerisinde değinmesine rağmen *tekaddüm* ifadesini başlıkta geçirmemesidir.

[21] Nasîrüddîn Tûsî, **Kavâ'idü'l-akâid: Akâidin Temel Meseleleri**, haz. Muhammed Osman Doğan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2024.
[22] İbnü'l-Mutahhar Hillî, **Keşfü'l-fevâ'id fî şerhi Kavâ'idü'l-akâid**, thk. Hasan Muhyiddîn el-Âmîlî, Dârü's-Safve Yayınları, Beyrut, h.1413/1993.

Hillî'nin umûr-i âmme başlığını müstakil olarak zikrettiği bir diğer eseri ise Necmüddîn Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn**[23] eserine yazdığı şerhi **İzâhü'l-makâsıd min Hikmetü'l-'ayni'l-kavâ'id** eseridir.[24] Bu şerh, çalışmanın birçok kısmında vurgulandığı üzere Hillî'nin görüşlerini varlık ekseninde değerlendirmek için oldukça ehemmiyetlidir. Hillî bu şerhindeki tasnifini musannifle birebir aynı şekilde sürdürmektedir. Eserin girişinde birinci kısım olarak umûr-i âmme ve ona dair meseleler şeklinde bir bilgi yer almaktadır. Bu ana başlığı alt başlıklar şeklinde; (i) vücûd-âdem, (ii) mâhiyet, (iii) vahdet-kesret, (iv) vücûb, imkân, imtina (v) hudûs ve kadîm şeklinde tasnif eder. Hillî, bu başlıkların her birisi hakkında tanım yaptıktan sonra kavramlara dair problemlere temas etmektedir. Hillî'nin bu şerhinde diğer eserlerinden farklı olarak bir açıklaması hususi şekilde dikkat çekmektedir. Zira daha önce vurgulandığı üzere, o **Keşfü'l-murâd**'da umûr-i âmme konusunun tanımını yapmamasına rağmen burada konuya dair bir açıklama getirmektedir. O, musannifin bu kitabın mukaddimesi olarak umûr-i âmme bahsinden başladığına dair mantıksal bir zemin üzerinden açıklamasını yapmaktadır. Hillî'ye göre Kâtibî'nin, umûr-i âmme bahsini öne almasının nedeni, bu bahsin daha açık, daha bilinen olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim umûr-i âmme bu hususu ile umûr-i hâssanın bir cüzü gibidir. Aynı zamanda vücûd da umûr-i âmmenin en kapsamlı, en açık kavramıdır. Akabinde yokluk da varlığın zıddı olduğundan varlık bahsinden hemen sonra yokluktan bahsetmektedir.[25] Bu ifadelerle Hillî'nin selefleri olan Râzî, Tûsî ve Kâtibî gibi filozofların umûr-i âmmeye dair görüşlerinin bütün problemleri çözmek için temel kavramsal zemin olması ve varlığın da en kapsayıcı ve açık kavram olmasından dolayı aklî sorgulamanın kendisinden başlaması gerektiği görüşünde hemfikir olduğu görülmektedir.

Çalışmanın temel kaynakları arasında Hillî'nin şerh eserlerinin yanı sıra aklî ilimlere dair kendi eserleri de bilhassa yer almaktadır. Bu eserler dışında temel külliyatına bakıldığında tezin ana kaynağı, onun kendisinin de temel eseri olarak

[23] Necmüddîn el-Kâtibî el-Kâzvînî, **Hikmetü'l-'ayn: Varlık Hikmeti**, Trc. Salih Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016.
[24] İbnü'l-Mutahhar Hillî, **İzâhü'l-makâsıd min Hikmetü'l-'ayni'l-kavâ'id**, nşr. Ali Nâki Münzevî, Tahran, Çaphâne-i Dânişgâh, 1959.
[25] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd,** s. 4.

adlandırdığı **el-Esrâru'l-hâfiyye fî'l-'ulûmi'l-akliyye**'dir.[26] Bu eserinde onun müstakil bir başlık olarak umûr-i âmme bahsine vurgu yaptığına rastlanmamaktadır. O, varlığa dair genel açıklamalarını İlm-i ilâhî olarak adlandırdığı, metafiziğe dair görüşlerini eserin altıncı makalesi olan *İlahiyat* bahsinde ele almaktadır. Mezkûr eserde mantık bahsine geniş yer verdikten sonra o, İbn Sînâcı bir tavırla vücûd bahsine metafizik ilminin konusu babından hareketle yaklaşmaktadır. Hillî, metafizik ilminden ilk ilkelerin kaynağı, sebeplerin sebebini araştıran ilim olarak bahsetmektedir.[27] İlimlerin ilkelerinin bu ilimde öğrenildiğini vurguladıktan sonra o, bu ilmin konusunun varlık olmak bakımından varlık olduğunun altını çizmektedir. Hillî, bu hususu varlığın en belirgin, bedîhî kavram olmasından hareketle açıklamaktadır. Zira bir ilim kendi konusunu ispatlayamadığından dolayı mevcûdâta dair bütün temel ilkelerin belirlenmesi için bu konunun apaçık bilinmesi gerekir. Bu nedenle varlık ispatlanmaya gerek kalmadığından yani bedîhî olduğundan dolayı metafizik ilminin konusudur. İlahiyat bahsinde, varlık ve şeylik genel başlığını metafizik ilminin mebâdî ve mesâili çerçevesinde kısaca vurguladıktan sonra bu ilmin konusu genelinde açıklamalar yapmaktadır. Daha sonra ise, varlığın yüklemleri olan vücûb, imkân ve mümteniye dair hususları açıklamaktadır. Bu konulara yer verdikten sonra cevher ve araz bahislerini ele alır. En son, vücûdun taksimi kısmında ise geniş çaplı olarak daha önce umûr-i âmme başlıkları altında incelenen mutekaddim-müteahhir, vahdet-kesret, kuvve-fiil, kadîm-hâdis, tümel-tikel, illet-ma'lûl kavramlarına yer vermektedir. Mâhiyet ise ayrı başlık olarak yer vermeden, varlık ve şeylik bağlamında özel varlık noktasından hareketle yorumlamaktadır.[28]

Hillî'nin bu konu hakkındaki diğer önemli bir eseri ise oldukça geniş çaplı ele aldığı üç ciltlik kelâm eseri **Nihâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm**'dır.[29] Muhtevası bakımından bu eserin diğerlerinden oldukça farklılaştığı görülmektedir. Nitekim Hillî bu eseri iki ana başlık; (a) *ma'lûmâtın taksimi*, (b) *mevcûdâtın taksimi* şeklinde ele almaktadır. Birinci ana başlık; (i) varlık ve levâhıkı ve ona dair bütün meseleleri en

[26]İbnü'l-Mutahhar Hillî, **el-Esrâru'l-hâfiyye fî'l-'ulûmi'l-akliyye**, thk. Merkezu'l-'ulûm ve'sekâfeti'l-İslâmiyye, Müesseeti'l-Bûstân, Kum, h. 1387.
[27] Hillî, **el-Esrâru'l-hâfiyye,** s. 410.
[28] Hillî, **el-Esrâru'l-hâfiyye,** s. 410-509.
[29] İbnü'l-Mutahhar Hillî, **Nihâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm,** nşr. Fâdıl er-İrfan, Kum, h.1419.

kapsamlı şekilde açıklamaktadır. (ii) İkinci olarak ise yokluk kavramını varlığın zıddı olduğu vurgusundan hareketle temellendirmenin yanı sıra ma'dûma dair tartışmalara da geniş şekilde yer ayırmaktadır. Sonra ise (iii) vücûb, imkân, imtina, (iv) mâhiyet ve levâhıkını açıklayarak, ma'lûmâtın taksimini noktalamaktadır. Mevcûdâtın taksiminde ise, kadîm ve hâdis kavramlarına dair tanım ve temel meseleleri ana başlıklar çerçevesinde, bu kavramlara dair meseleleri ise alt başlıklar şeklinde tartışmakta, daha sonra ise hâdis varlığın bölümlenmesi çerçevesinde cevher ve arazı metafizik ve fizik ilmindeki bütün yönleriyle ele almaktadır.[30]

Hillî'nin aklî ilimlere dair yazdığı muhtasar bir eseri olan **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds** eserinde de umûr-i âmme başlığına yer vermektedir. Bu çalışmasında o, diğer iki şerhinden farklı olarak mantık konusuna dair meseleleri de umûr-i âmme çerçevesinde ele almaktadır. [31] Hillî'nin kavramsal düzeyde şeylerin idrak edilmesini mantık kurallarından hareketle açıklama gayretinden dolayı bu adımı attığını söyleyebiliriz. Umûr-i âmme hakkındaki meselelere dair başlıklar; (i) tasavvur ve tasdik, (ii) kıyas ve türleri, (iii) vücûd ve ademin tasavvuru ana başlığı altında ise varlığın manevî müşterekliği, ma'dûm ve onun hakkındaki tartışmalarla beraber, hâl teorisinin reddine dair görüşlerini ifade eder. Diğer başlıklarda ise (iv) vücûb, imkân, imtina ve (v) mâhiyete dair görüşlerini muhtasar şekilde anlattıktan sonra umûr-i âmme bahsini noktalar. İkinci olarak ise **Nihâyetü'l-merâm**'daki tasnifi aynı şekilde tekrarlayarak mevcûdun taksimini kısaca özetler.[32]

Eserlerin muhtevasından görüleceği üzere Hillî, umûr-i âmme meselelerini tek bir iskelet üzerine oturtmamış, şerhlerinde ve diğer müstakil eserlerinde umûr-i âmme konusunun içeriğini kimi zaman daraltmış kimi zaman da genişletmiştir. Bu eserler üzerinden elde edilen sonuca binaen şerh eserlerinde musanniflerin taksimine sadık kalarak, umûr-i âmme konusunun çerçevesini eserlerin orijinal şekline göre uyarlamıştır. Fakat kendi müstakil eserlerinde kavramların her birisini umûr-i âmme

[30] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C.1, s. 15-208; s. 208-262.
[31]İbnü'l-Mutahhar Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, thk. Fâtima Ramazânî, Kum, nşr. Müessesetü'l İmâm Sâdık, h. 1426/2005; İngilizce karşılaştırılmalı neşir için bkz. Al-Allame Al-Hillî, **Clearing The Soul for Paradise: Taslik al-nefs ila hazirat-quds**, Ed. Jau Kaukua, London, AMİ Press, C. 1, 2021.
[32] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds,** s. 135-159.

kapsamında değerlendirmekle beraber, esas taksimini ma'lûmâtın taksimi ve mevcûdâtın taksimi şeklinde yapmıştır. Bu yaklaşımını aklî ilimlerdeki eserleri dışında usûl ve akâid kitaplarında çoğunlukla devam ettirmiştir. Nitekim, usûl ilmine dair önemli eserlerinden olan ve tezin kaynakları arasında yer alan **Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn**'de de benzer şekilde ma'lûmâtın ve mevcûdâtın taksimi gibi iki ana bölümde bu kavramları ele almaktadır.[33] Bu eserin tezde kaynak olarak kullanılmasının başlıca nedeni muhtevasında umûr-i âmme bahsine geniş yer vermesidir.

Hillî'nin eserlerinden yola çıkarak, genel muhtevası bakımından umûr-i âmme konularının hem kavramlarının bütünü açısından hem de ihtiva ettikleri meseleler açısından oldukça geniş yelpazede değerlendirmelerde bulunduğu ve her bir meselenin mufassal olarak çalışmalara konu edilmesi gerektiği açıktır. Bu kadar geniş çerçeveden kavramsal meseleler üzerine mürekkep tüketmiş olması, çalışmamızın ortaya çıkmasındaki maksadı daha anlaşılır kıldığını düşünüyoruz. Hillî'nin umûr-i âmme konularında her bir mesele üzerine istidlal yürüterek filozof diye nitelendirebileceğimiz düzeyde yeteneğinin tam tezahür şeklini tek bir çalışma ekseninde değil, birden çok çalışma ekseninde ele alınması gerektirdiği kanaatindeyiz. Elbette umûr-i âmmenin kapsamına giren bütün kavramların tamamının tek bir çalışmaya bütün vecihleri ile konu olması imkânsızdır. Bu bağlamdan hareketle Hillî'nin varlık görüşünü ortaya koymak için ele alınan bütün iddia ve aktarımlarının tamamı, kendisinin orijinal kaynaklarına istinatla ortaya koyulacaktır. Kendisinin de belirttiği üzere varlık görüşü umûr-i âmmenin en genel, kapsayıcı kavramı olması nedeniyle, bütün meselelerin başlangıcı bu kavramın üzerine binaen açıklanmasını gerektirmektedir. Çalışmanın çıkış noktası, Hillî'nin genel varlık kavramının bedâheten bilinirliğinden hareketle bu ilkenin üzerine inşa edilen varlığa dair tartışma konusu olan diğer meselelerdir.

Varlık, İslâm düşüncesinin ontoloji, epistemoloji, teoloji, kozmoloji gibi meselelerinin kendisine dayanarak mevzû, mebâdî ve mesâil temeli oluşturan en genel kavramdır. Bütün disiplinlerin esas ilkeleri varlık mefhumunun üzerine kuruludur.

[33] İbnü'l-Mutahhar Hillî, **Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn**, thk. Muhammed Rızâ Ensârî el-Kummî, Yaran (Kermanşah), h.1416/1995.

Keza, varlığa dair bu hakikatin kökünde esas itibarıyla ona dair bilginin hiçbir sorgulama teşebbüsüne gerek kalmadan apaçık olarak bilinirliği bulunmaktadır. Dolayısıyla bahsi geçen konulara dair bilgi elde etmenin imkânı, varlığın bu apaçıklığından hareketle mümkündür. Bu yönüyle varlığın felsefî sorgulamaya tabi tutularak istidlal edilmiş bütün kavramların, kavramlarla beraber ortaya çıkmış olan problemlerin ve onların üzerine inşa edilmiş ilkelerin dayandığı, adeta bir kaynaktan taşan suyun bütün çevreyi sulaması gibi bütünüyle her şeyin kendisine yaslandığı en kuşatıcı kavram olduğu aşikardır. Bütün mevcûdâta dair bilginin ve bilmenin mümkünlüğü en temel olan varlığa dayanır.[34]

Varlığın tanımlanmaya gerek kalmayacak düzeyde evvelî tasavvur olması fikri, İslâm düşüncesinin Meşşâî ekolünde sistematik şekilde İbn Sînâ tarafından zikredilmiştir. Onun görüşüne göre vücûd, anlamı açıklanmayana gerek kalmayacak şekilde insan zihninde apaçık olan, herhangi bir ifadeyle tanımlanması imkânsız olandır. Varlığa dair herhangi bir kelime ile açıklama yapmak sadece tenbihten ibarettir. Varlığın aprioriliğine dair bu ifadeler, İbn Sînâ düşüncesinde onun felsefe külliyatındaki eserlerinin temel argümanı haline gelmiştir. Fakat varlık kavramının her ne kadar apaçık olduğu ifade edilse dahi insan zihninin sonsuz soyutlama istidadı ve merakı bu kavram üzerine bir takım sorgulama eylemleri yapma yönünde harekete geçmektedir. Keza, Meşşâîlerin temel kaynaklarında kastedilen varlık, genel varlık; *el-vücûd'l-âmm*'dır. Varlık kavramının zihnin anlamlandırma teşebbüsünün sonucu olarak farklı mevcutlar şeklinde düşünmeye elverişli olması, genel varlık kavramının müşterekliği, kuşatıcılığı ilkesi nedeniyledir.

Zihin, genel varlığın apaçık olarak bilinmesi ilkesinden hareketle idrake konu olması açısından bütün mevcûdâtın birbirileri arasındaki zâtî farklılıklarını ve hiyerarşik üstünlüğünü sorgular. Bu nedenle o, varlığın genel anlam ifadesi etmesi bakımından vücûd وجود, ayrı ayrı var olanları ifade etmesi anlamında ise vücûd mastarı ile aynı kökten olan ismi mef'ûl formundaki mevcûd موجود şeklinde açıklanır. Bu anlamda vücûd bir kapsayıcılık, mevcûd ise bu kapsayıcılığın kendisinden tezahür eden bir var olmadır. Başka bir ifadeyle vücûd bu kaplamla mevcûdu kendi içerisine alır.

[34] Ömer Mahir Alper, **Varlık ve Zihin**: **İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorunlarına Metinlerle Bir Giriş**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021, s. 24.

Mevcûdun esas hususu, vücûdun genel ilkesinin somut veya mücerret özeliklerle ondan çok daha dar çerçevede, kendisine spesifik şekilde sınırlanmış şeklinde var olmadır. Bu minvalden hareketle vücûd ve mevcûd arasında, kaplam ve içlem bakımından bir kıyaslama yapıldığı zaman vücûd kaplam bakımından sınırsız, içlem bakımından ise dardır. Mevcûd ise var olan şeyin sınırlı nitelikleri ve o şeye mahsus anlamın hususi olarak kendisini ifade ettiğinden kaplamı dar, içlemi ise daha geniştir. Örneğin; bir çeşmeden durmadan akan su ayrı ayrı kaplara doldurulduğu zaman, çeşmedeki su, kaplardaki suların tamamını kapsamaktadır. Fakat su kaba girdiği zaman, o kabın şeklini, rengini ve kabın aldığı miktarıyla, çeşmeden akan su kadar kapsayıcı değil, kabın aldığı su kadar sınırlıdır.

Varlığı bedîhî olarak kabul etmek, varlığa dair bir sorgulamanın imkânsız olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis varlığa dair temel, büsbütün kapsamlı bir hikmet arayışını mümkün kılmaktadır. Görünen ve görünmeyen, insan tahayyülünün, tasavvurunun, taakkulunun alanına giren bütün mevcûdâtın duyulara konu olmaları bakımından hissedilmeleri ve akla konu olmaları bakımından bilinmeleri isteği, mevcûda dair her şeyin zihnin sorgulama süzgecinden geçirilmesine yöneltir. Bu bağlamından hareketle, duyu algılarının ilk radarına giren hâricî sübuta dair bütün var olanları adlandırmak için, başka bir ifadeyle varlığa dayanan sonsuz sayıdaki mevcutları belirlemek için varlık kavramından farklı bir kavramın ortaya çıkmasını zaruri hale getirir. Bu sorgulamadan hareketle genel varlık anlamından farklı olarak, duyu idrakine konu olacak her şeyi, diğer bütün şeylerden farklılaştırmak ve "o şey" diye işaret etmek maksadıyla başka bir kavram olan özel varlık; *el-vücûdu'l-hâs* kavramı ortaya çıkar. Özel varlık, genel varlıktan farklı olarak hariçteki oluşu değil, hariçte olan şeyi ifade etmektedir.[35] Bu bakımından özel varlık kavramı hariçte olan o şeyin kendine özgü nitelikleri belirlenmiş halde, o nedir sorusunda cevap verilen anlam demektir. Sınırlanmış ve belirlenmiş şeyin özel varlığı bu kavramla eş değer olan bir diğer kavram olan mâhiyet kavramını ortaya çıkarmıştır. İbn Sînâ düşüncesinin yapı taşını oluşturan bu kavramlar, varlığı kavramsal düzeyde ele alıp, bu çerçevede metafiziksel bir sorgulama yapılmasını sağlayarak İslâm düşüncesinin felsefî ve fikri sisteminin temel hipotezlerini oluşturmuşlardır. Dolayısıyla varlık kavramının

[35] Ömer Türker, **Varlık Nedir**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019, s. 49.

sorgulamaya konu olması vücûd-mevcûd, genel-özel kavramlarının net çizgilerle belirlenmesi üzerinden tartışılmıştır.

Aklın genel varlık- özel varlık veya vücûd- mevcûd kavramları arasında ayrım yapması var olanlara; mevcutlara "o şey" olarak işaret edilmesini mümkün kılmaktadır. Çünkü akıl genel varlığın kapsayıcılığı ilkesinden hareket ederek, idrake konu olan bütün mevcûdâtın hiyerarşik derecesini belirlemek için mevcutları zorunlu, mümkün yüklemleri ile düşünür. Bu noktada zorunlunun varlığı bizzat onun kendisi olduğundan varlık anlamını tam olarak, mümkünün ise yokluğu da imkana bağlı olduğundan onu nakıs olarak hak eder. Öte yandan akıl, aynı zamanda mevcûdâta konu olan her bir özel varlığı birbirinden ayırt etme teşebbüsünde bulunarak mâhiyet kavramını ortaya çıkarır. Dolayısıyla aklın, mevcut olan her şeye bir şekilde işaret etmesi nedeniyle özel varlık kavramını belirlerken aynı zamanda onunla genel varlık arasındaki temel farkın ne olduğu sorusu ortaya çıkar. Bilindiği üzere genel varlık, yoklukla veya herhangi bir sebeple öncelenmeyen bütünlükle kuşatıcı olması nedeniyle mevcûdâtın kendisine dayandığı bir bütün olarak onu açıklamayı mümkün kılmaktadır. İşte bu noktada varlık olmak varlık anlamı üzerinden, mahza varlık olan zorunlu varlık da şey olarak, dolayısıyla mevcûdâta dahil edilerek görülmektedir. Yani zorunlu varlık varlığının zorunluluğu mevzûbahis olduğunda mutlak, dışta bulunması itibarıyla ise özeldir. Dolayısıyla zorunlu varlığa "vardır" şeklinde işaret etmek demek, O'nun mahza varlığının dıştaki nispetini vurgulamaktır. Vücûdun ikinci ma'kûl olması, özel varlıkların anlamlandırılmasını mümkün kılan en önemli hususdur. Bu minvalde felsefi olarak genel varlık (vücûd) aklın kavradığı bir nispet, özel varlık ise bu nispetin hariçteki var oluşudur (mevcûd). "O şey" diye işaret edilen bütün mevcutlar özel varlıklardır. Burada kafa karışıklığına neden olan husus, genel varlığın mutlaklığı ile zorunlu varlığın mutlaklığının ayırt edilememesidir. Bu ayrım, İslâm düşüncesindeki disiplinler arasında tartışma yaratan en önemli meselelerdendir. Nitekim felâsife kuşatıcı olanın genel varlık olduğunu söylemesine karşılık, kelâm ve tasavvuf disiplinleri ise Tanrı'nın varlığının kuşatıcı olduğunu ifade ederler. Böylece felâsife Tanrı'nın varlığının mutlaklığı ile genel varlığın mutlaklığını ayrıştırarak Tanrı'nın varlığının o şey; yani özel varlık olduğunu vurgular. Çünkü genelin kuşatıcılığı ikinci akledilir olarak sadece zihnîdir. Diğer disiplinler ise Tanrı'nın

varlığını mutlak olarak ifade ederler. Özetle felâsifeye göre Tanrı özel varlık, diğerlerine göre ise mutlak varlıktır veya başka bir ifadeyle felâsifeye göre kuşatıcı olan genel varlık ikinci ma'kûl olarak zihnî itibardır, diğer iki disipline göre ise Tanrıdır.[36] İbn Sînâ'nın sistematik olarak temellendirdiği vücûd-mevcûd ayrımının kullanımı, müteahhirîn dönemde varlık bahsini anlamlandırmak açısından oldukça belirleyici olmuştur. Nitekim Hillî de bu sistemi kabul eden ibareler zikretmektedir. Hillî'nin vücudun apaçık, kapsayıcı ve ikinci ma'kûl olduğunu belirtmesi, onun İbn Sînâ'nın varlık sisteminin vücûd ve mevcûd ayrımını kabul ettiğini göstermektedir. **Nihâyetü'l-merâm**'daki bir ifadesinde o, varlık kavramıyla hariçteki mevcûdiyetin bizzat kendisinin anlaşıldığını, yani varlığın şeyin dış dünyada mevcut oluşunun bizatihi kendisi olduğunu vurgular. Bu bağlamda varlık, hariçteki mevcûdiyet anlamından başka bir şey değildir.[37] Öte yandan Hillî, mezkûr eserde varlığın sıfat olamayacağını da vurgulamaktadır. Nitekim onun görüşüne göre varlığın bir şeyin zatına eklenmiş sıfat olduğu kabul edilirse bazı çelişkiler ortaya çıkar. Çünkü bir şeye sıfat atfetmek için öncelikle o şeyin kendisinin var olması gerekir. Dolayısıyla varlığın bizatihi kendisi o şeyin sıfatı olamaz. Bu durum, var olmadan önce, bir "var olmayı" gerektirdiği için teselsülü zorunlu kılardı. Varlığı sıfat olarak kabul etmek aynı zamanda varlığı başka bir şeye bağlı olan şeylerin de (izafet gibi) varlık sıfatına sahip olmasını imkânsız kılardı. Bu da Hillî nezdinde varlığın zatî bir özellik değil, zatın gerçekleşmesi olduğunun ispatıdır. [38]

Varlığı ikinci akledilir olarak nitelendiren Hillî'nin bu ifadeleriyle kavramsal meselelerin kendi felsefî sistemindeki yorumu açığa çıkarmaktadır. Çünkü o genel varlığın zihinde nispet olarak görülmesiyle hariçteki varlığın mevcut olarak tahakkukun bizzat kendisi olduğunu vurgulayarak ilk dönem kelâmcılarından farklı olarak Meşşâî ilkelere daha yakın durduğunu sezdirmektedir. Bu ilkeden hareketle Hillî'nin mevcûdâta konu olması bağlamında zorunlu varlık ve mümkünleri ayırt etmesindeki üslubu başta olmak üzere varlık etrafındaki tartışmalarda durduğu yer tespit edilecektir. Burada gözden kaçırılmaması gereken en temel husus, onun mütekellim kimliği taşımış olmasıdır. Bu noktadan hareketle tezin içerisindeki her bir

[36] Ömer Türker, **Varlık Nedir**, s. 39.
[37] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 27-28.
[38] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 28.

başlıkta Hillî'nin meselelere yaklaşımındaki mevkii, her iki disiplin bağlamında ortaya koyulacaktır. Bu tezin temel meselesi Hillî'nin kendisine has kullandığı yöntem ve aklî ilimlere dair sisteminde benimsediği argümanlardan hareketle İslâm düşüncesinde onun kendisine özgü bir ontolojik fikri var mıdır sorusuna cevap aramaktır. Bu soru çerçevesinde üç bölümden ibaret olan tezde ele alınacak meselelerin sınırları aşağıda belirtildiği üzere çizilmiştir.

(I) Çalışmanın birinci bölümünde Hillî'nin özü gereği varlık kavramını nasıl tanımlandığı veya nasıl tanımlanması gerektiği meselesine temas edilecektir. Daha sonra mütekaddimîn dönemde tartışılarak müteahhirîn dönemdeki umûr-i âmme ile ilgili temel tartışmalardan biri olan varlığın tanımlanması meselesindeki tartışmalara kendi özgün görüşlerinin katkıları ele alınacaktır. Birinci ana başlıkta, Hillî'nin temelde varlığın tanımlanması sorununa selefleri ile aynı sonuca farklı argümanlarla ulaşmasındaki yönteminin bütün yönlerinin ortaya koyulması hedeflenmektedir. İkinci ana başlıkta ise yine varlık kavramının ikinci akledilir olarak bütün mevcutlardaki ortak anlam olması ilkesinden hareketle varlığın manevî müşterekliğinin ispatındaki genel tavrı ortaya koyulmasını zaruri kılmaktadır. Bu bakımından Hillî'nin İslâm düşüncesinde bu konu ile alakalı olarak kendi dönemi ve kendisinden önceki dönemdeki lafzî müştereklik ve manevî müştereklik kavramlarına dair eleştirel tutumu Eş'arî ve Mu'tezile kelâmcılarına yönelttiği itirazlar ekseninde konu edinilecektir. Birinci bölümün ana başlıklarından olan varlığın müşterekliği, genel varlığın mevcutlar arasındaki ortak anlam olmasından hareketle bu mevcutların farklı mahalde bulunması ile ilgilidir. Bu doğrultuda varlık tarzlarına konu olan hâricî varlık, zihnî varlık ve nefsü'l-emr varlığa dair görüşlerinde, kavramları tanımlamasının yanı sıra aynı zamanda mezkûr konularla ilgili döneminde yapılan tartışmalar yönünde görüşleri mukayeseli şekilde ele alınarak, Meşşâî görüşün esas ilkeleri ve Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği itirazlardaki temel çizgisinin belirlenmesi planlanmaktadır. Hillî'nin umûr-i âmme konularında varlığa dair görüşlerinde bütün eserlerinde yer verdiği konu olan varlığın yüklemleri olan zorunluluk, mümkün ve imkânsız kavramlarına dair görüşleri bu bölümün kritik başlıklarındandır. Nitekim akıl, mutlak varlığı bu sefer varlık anlamını en çok hak edenden en az hak edene doğru konumlandırarak, haddizatında yokluğu imkânsız olan ve varlık anlamını tam hak

eden zorunlu varlıkla, varlığı zorunluya nazaran daha az hak eden mümkün ve hiçbir şekilde hak etmeyen imkânsız kavramları etrafında düşünür. Bu kavramların idrak edilmesi kavramsal meselelerin çözülmesi için oldukça ehemmiyetlidir. Zira varlığın ikinci akledilir olması bütün mevcutlara ortak olarak yüklenmesi ile zorunlu varlığın mutlaklığı arasında fark vardır. Tam bu noktada zorunlu ve mümkünü anlamlandırmak açısından genel ve özel varlık kavramları arasında belirli bir ayrım yapmak gerekir. Hillî'nin varlık yüklemleri başlığında bu ayrımı, henüz hiçbir probleme ilişmemesi anlamında aklın istidlali üzerinde değerlendirmesini merkeze alarak yürütür. Bu kavramları açıklarken, İbn Sînâ sistemini nasıl benimsediği ve onunla zıtlaştığı noktaların tespitini ortaya koyulacaktır. Aynı zamanda zorunluluk (vücûb) kavramı sadece zorunlu varlığa yüklem olması anlamında değil, bu yüklemin varlığın zorunluluğunu ifade etmesiyle beraber yokluğuna yüklenmesi de konu edinilecektir. Birinci bölümün son başlığında ise Hillî'nin bütün eserlerinde varlığın zıddı ve ikinci akledilir olarak nitelendirdiği yokluk kavramı üzerine yaptığı sorgulamaları ele alınacaktır. Bu ana başlıkta yokluk kavramının tanımlanması ve yokluğa dair diğer meseleler de detaylı olarak incelenecektir. Hillî, yokluk bahsindeki görüşlerini iki temel ilkeden hareketle açıklamaktadır. Bunlar, mutlak yokluğun olmaması ve yokluğun varlığın zıddı olması ilkeleridir.

II) "Varlık ve Mâhiyet" adlı ikinci bölümdeki meseleler varlık kavramının bütün mevcutlardaki ortak anlam olması ilkesinden hareketle, bu mevcutların birbirlerinden farklılaşmasını sağlayan mâhiyet kavramı çerçevesinde ele alınacaktır. Hillî, mâhiyet kavramının ikinci ma'kûl olduğu vurgusundan hareketle onun hariçte tek başına var olmadığını, yalnızca kendisine varlık iliştiğinde anlam ifade ettiğini belirtir. Bu anlam üzerinden onun hariçte "o şey" diye işaret edilen özel varlık olarak tahakkuk ettiğini ve bu özelliği ile mâhiyetin mevcutları birbirinden farklılaştıran temel doktrin olduğunu vurgulamaktadır. Mâhiyete dair bu temel ilke üzerinden onun umûr-i âmme meselelerinde mâhiyet başlığına oldukça önem verdiğini ve bu hususta hareketle, mâhiyet ve onun levâhıkını derinlemesine analiz ettiği görülmektedir. Mâhiyet kavramının kendisi İslâm düşüncesinde en çok tartışılan ve kavramsal düzeyde üzerine en çok mürekkep tüketilen konularından olmasıyla dikkat çekmektedir. Hillî de aklî ilimlerdeki yeteneğini bu alanda da teğet geçmeden,

mâhiyetin levâhıkına dair incelemeler yaparak göstermektedir. Fakat bu konu başlı başına ayrı bir araştırma alanı olduğundan, tıpkı genel varlık kavramının onlarca alt başlığa sahip olması nedeniyle derin bir felsefi analiz yapılmasını gerektirmesi ve belli sınırlar çerçevesinde ele alınmasını gerektirmesi gibi, mâhiyetin de derin bir analizinin yapılması için ayrı bir başlık çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. Bu detayın farkına vararak, ikinci bölümün sınırları varlık ve mâhiyet şeklinde belirlendi. Nitekim, bu tezin temel hedefi düşünürün varlık görüşünün ortaya konulmasıdır. Bu noktada mezkûr bölümün sınırı, mâhiyet kavramının varlıkla olan ilişkisi bakımından çizilmelidir. Nitekim, genel varlıkla özel varlık arasındaki farklılığın belirlenmesinde mâhiyet kavramının müstesna bir yeri vardır. Akıl, varlık anlamının mevcutlar arasındaki ortak anlam olduğunu bilerek, mevcutların her birinin diğerinden farklı olduğuna hükmeder. Her bir özel varlık, diğerinden kendisi olmak bakımından farklılaşmaktadır. Mâhiyet bu farklılığı izah etmeyi sağlayan kavramdır. Bu hususta hareketle, Hillî'nin mâhiyet kavramına dair görüşleri, daha sonra ise bu kavramın İslâm düşüncesinde varlıkla ilişkili olarak ele alınmasının gelenek içerisindeki yeri tartışılacaktır. Daha sonra ise varlık ve mâhiyet meselesine konu olmasıyla beraber zihnî varlık bahsini de ilgilendirmesi bakımından mütekaddimîn dönem geleneğinde de tartışılan ma'dûmun şeyliği meselesindeki argümanları ve Mu'tezile'nin *hal* teorisi ile ilgili eleştirileri ele alınacaktır. Varlık ve mâhiyet konusunun en çok tartışmaya konu olan kısmı zorunlu varlıkta ve mümkünlerde ortaya çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle Hillî'nin eserlerinde mümkün varlıkta ve zorunlu varlıkta onların varlıkları ile mahiyetleri arasındaki ilişki mukayeseli şekilde ele alınacaktır. Mümkün varlıklardaki bu ilişkiyi ele alan Hillî, varlıklarda varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrı olduğunu geliştirdiği farklı argümanlarıyla ispatlar. Zorunlu varlıkta, varlık ve mâhiyet ilişkisinin temel dayanak noktasını ele alırken, Hillî'nin bütün eserlerinde yer alan Meşşâî düşünce sisteminin temel deliller ile müteahhirîn dönemde bu delillere karşı geliştirilen kelâm alimlerinin görüşleri arasındaki ortak ve farklı yönlerin her birine temas edilecektir. Nitekim Zorunlu Varlığın varlık ve mahiyetinin aynılığını savunmak disiplinlere göre O'nun birliği ilkesinin muhafazası için temel nosyondur. Buradan yola çıkarak Hillî'nin birlik ilkesinin kanıtlanması açısından sadece umûr-i âmmeye dair, konu olan varlık ve mâhiyet bağlamından değil, aynı zamanda zat ve sıfat arasındaki ilişkiye yaklaşım tarzından da konuya yaklaşmasının önemine

değinilecektir. Bu esas başlıkta Hillî'nin delillerini sadece felsefeye veya kelâma addetmeden, geliştirdiği argümanlardaki istidlal üzerinden konular açıklığa kavuşturulacaktır. Hillî'nin mezkûr başlıkta kimi zaman felâsife gibi davrandığı, kimi zaman da kelâm âlimi şahsiyetinden taviz vermediği görülecektir. Bu kısımlar, bütün vecihleri ile ortaya konulacaktır.

Mâhiyet kavramının varlıkla olan bağlantısından hareketle bölümün konusu içerisinde dahil edilmesi elzem olan bir diğer mesele ise mâhiyetin mec'ûliyetidir. Hillî'nin bu konu hakkındaki görüşlerinin belirlenmesindeki esas kritik nokta; onun hocası Tûsî'nin mütekellim kimliği ile kavramsal düzeydeki mâhiyetin ca'le mevzûbahis olmadığını savunan felâsife arasında tuttuğu mevkidir. Nitekim Tûsî kelâm âlimi kimliğinden ödün vermeden zorunlu varlık dışındaki her şeyin ca'le konu olduğunu savunmaktadır. Hillî ise mâhiyetin yaratılması tartışmasında Tûsî'den farklı hüküm vermektedir. Onun mesele hakkında istidlali ortaya konulurken diğer **Tecrîd** şârihlerinin görüşleri de incelenerek mukayeseli bir yaklaşım sergilenecektir.

Mahiyet ile ilgili diğer başlık ise Mâhiyetin kendisine eklenen arazlardan ayrışması meselesidir. Hillî'nin bu konudaki temel görüşü, mâhiyet kendisine eklenen arazlar dikkate alındığında zihindeki tasavvuru o sayı ile kayıtlanmış olması gerektiği yönündedir. Onun ifadesine göre mâhiyet, birlik kaydı ile tasavvur edildiğinde bir, çokluk kaydıyla düşünüldüğünde ise çok olur. Bu argümanlara dair deliller ele alınacaktır. Bölümle ilgili bir diğer öne çıkan başlık da mâhiyetin hariçte ferdileşmiş şekilde var olmasıdır. Mutlak mâhiyet hâricî varlıklarla konu olması bakımından her bir fertte belirli bir şekilde taayyün ederek dışta var olmaktadır. Bu başlık, mutlak mâhiyet kavramının bütün mâhiyetlerde mütaayyin olarak kendine mahsus fertler bulduğunu açıklamak anlamında oldukça merkezi bir yerde durmaktadır. Bu mesele ile ilgili tartışmaların odak noktası teşahhusun sübûtî veya itibârî olup olmadığının belirlenmesidir. Mezkûr başlıkta Hillî'nin meseleye yaklaşım tarzında durduğu yer incelenecektir.

III) "Varlığın Bölümlenmesi" adlı tezin üçüncü bölümünde ise mevcûdâtın Hillî'nin külliyatında nasıl taksim edildiğinin çıkış noktası ile bu taksimde kullandığı yöntemin İslâm düşüncesinin hangi disiplinine yaklaştığına değinilecektir. Nitekim Hillî, kelâm ilmine dair yazdığı kapsamlı eseri olan **Nihâyetü'l-merâm**'da mevcûdâtı

kadîm ve hâdis olarak taksim etmektedir. Bu nüans, tezin sınırları ve mâhiyetinin belirlenmesi açısından oldukça önemlidir. Mevcûdâtın taksimini kadîm ve hâdis olarak belirlemiş olması onun ilk iki bölümdeki filozofların yönteminden farklı olarak mütekellimin kimliğini daha ön planda tuttuğunu göstermektedir. Bu detaydan hareketle Hillî'nin kadîm ve hâdis kavramlarını mevcûdun bölünmesi ilkesinden hareketle ele alarak, alt başlıklar şeklinde bu kavramlara dair meselelere nasıl temas ettiğine değinilecektir. Nitekim kadîm ve hâdis varlıkların belirlenmesinin istinat noktası, İslâm düşüncesinde âlemin yaratılmasında temel iki teori olan hudûs ve sudûr eksenlerinde sürdürülmekteydi. Bu ilkeden hareketle Hillî'nin **Nihâyetü'l-merâm**'daki mevcûdu taksim etme yöntemine binaen konulara yaklaşılacaktır. Keza hudûs ve sudur teorilerinin düşünce tarihindeki mahiyetleri bakımından müstakil olarak incelenmeleri gerekmektedir. Bu yüzden bu konular kadîm ve hâdisin varlıksal niteliklerinden hareketle incelenecektir. Hillî, kadîm ve hâdisi mevcûda konu olmaları bakımından, felâsife ve kelâm geleneğinde tartışma yaratacak bazı meseleler üzerine sorgulamalar yaparak ele alır. Bu sorgulamalarda ilk olarak kadîmin yokluğunun imkânsızlığına ve kadîmin faile istinat edilmesinin imkânına temas eder. İkinci olarak ise hâdis kavramı üzerinden hâdisin/muhdesin yokluğunun varlıklarının öncelenmesi ve varlığının sonradanlığını hususlar üzerinden açıklamaktadır. Hâdis ile ilgili ele aldığı diğer konu ise muhdesin zaman ve madde tarafından öncelenmesi meselesine yöneliktir. Hillî'nin bu konuda benimsediği ilkeler **Nihâyetü'l-merâm** dışındaki eserlerine müracaat edilecektir.

Üçüncü bölümün diğer ana başlığı ise hâdis varlığın bölümlenmesi üzerindedir. Bu ana başlıkta Hillî'nin hâdis varlığı bir konuda bulunmayan olarak cevher ve bir konuda bulunmayanda onun bir parçası olmaksızın bulunan araz şeklinde taksim etmesi incelenecektir. Bu taksim hâdis varlığın bölünmesi anlamında İslâm düşüncesinin her döneminin genel kabulüdür. Cevher ve araz konusu düşünce tarihinde felsefe ve kelâm geleneğinde fizik, metafizik ve ontoloji disiplinlerinin her birinde ayrıca tartışılmıştır. Fakat cevher ve araz bahsi hâdis varlığın taksimine konu olması bakımından daha çok fizik bahsinde incelenmektedir. Bu kavramlar, fiziksel varlıkların doğası sürekliliği ve değişimine konu olması anlamında bir teorik çerçevenin temelini oluşturmaktadır. Cevher, mevzûda bulunmayan anlamında

varlıkların kendisinde taşındığı temel kavram olmasıyla, araz ise "onun bir parçası olmaksızın" onda bulunan tanımından hareketle varlıkların değişimine ve sürekliliğine konu olan kendi başına var olmayan niteliklerini; örneğin hareket ve zamanı açıklayan kavramdır. İslam düşüncesinde mütekaddimîn dönemden modern fizik teorisine kadar uzanan meseleler bu iki temel kavram üzerinden açıklanmaktadır. Dolayısıyla cevher ve araz kavramları fizikî dünyanın hem ontolojik arka planını çözmekte hem de fizik bilimlerinde incelenen tikellerin araştırılmasını konu edinmektedir. Bu kadar geniş bir perspektifte araştırmaya konu olan cevher ve arazın bu çalışmada her yönüyle mutlak olarak incelenmesinin imkânsız olduğundan hareketle, sadece mevcûdun taksiminde kendisine başvurulan kavramlar olmaları bakımından hareketle ele alınacaktır. Bu başlıkta da tezin temel sınırlarına sadık kalınarak Hillî'nin cevher ve araza dair görüşleri varlık genelinde, varlığa konu olması bağlamından hareketle açıklanacaktır. Bu temelden hareketle öncelikle Hillî'nin cevher ve araz kavramlarını tanımlaması ve tanımlama teşebbüsünün İslâm düşüncesindeki tezahür şeklinin yorumlanması planlanmaktadır. Daha sonra cevher ve araz kavramlarının incelenmesine dair kilit noktada olan mahal ve hal kavramlarına Hillî'nin yorumu bağlamında değerlendirilecektir. Cevher ve arazla ilgili temel hususların vurgulanmasından sonra bu kavramların müteahhirîn dönemde varlık meselesine konu olması bağlamındaki tartışmalar ele alınacaktır. İlk olarak cevher kavramının tanımını ve onunla ilgili meselelerin analiz edilmesinden sonra müteahhirîn dönemde Tûsî'nin İbn Sînâ'nın cevherin cins olması görüşüne itiraz etmesinin yankısı **Tecrîd** şerhlerinde de görülmekteydi. Hillî'nin İbn Sînâ'nın bu argümanını tartışmaya açması kendisinden sonraki **Tecrîd** şârihleri arasında da yaygın şekilde karşılık bulmuştur. Tartışmalara konu olan itirazlara Hillî'nin ifadeleri merkeze alınarak mukayeseli bir şekilde incelenecektir. Cevherin varlığa konu olmasıyla ilgili ikinci başlıkta ise cevherin zıtlıkları kabul etmesi ve cevherin zıtlığının varlığı tartışması eksininde tartışmalar yürütülecektir. Araz bahsinde de aynı yöntem benimsenerek arazların varlığın bölümlenmesine konu olacak şekilde iki başlık üzerinden tartışmalar yürütülecektir. Birinci başlıkta arazın arazda bulunması; arazın arazdaki varlığı konusu üzerinden Hillî'nin düşüncelerinden hareketle incelenecektir. İkinci başlıkta ise arazın varlığının bekası, sürekliliği meselesinde İbn Sînâ'nın argümanlarına itiraz eden müteahhirîn dönem alimlerinin delillerini Hillî'nin nasıl yorumladığı incelenecektir.

Çalışmanın Yöntemi ve Literatür Değerlendirmesi

(I) Çalışmanın yönteminin belirlenmesindeki önemli ölçütümüz Hillî'nin aklî meseleleri ele aldığı eserlerinde benimsediği yöntemini merkeze koyup bu çerçevede onun varlığa dair görüşlerini ortaya koymaktır. Bir önceki başlıkta da vurgulandığı üzere Hillî müteahhirîn dönemdeki şöhretini esasında şârih kimliğine borçludur. Fakat dönemin muhtevalarıyla şerh geleneğini başlatmış olan önemli eserlerini kendisine mahsus bir tarzda bütün vecihleri ile analitik üslupta şerh etmiş olması, onun ilmî külliyatının sadece bununla sınırlı kalmadığını göstermektedir. Nitekim kendisinin aklî ilimlere dair bilhassa varlık ve onun alt başlıklarına dair yürüttüğü argümanlardan hareketle şerh eserlerinin yanı sıra aynı zamanda müstakil eserleri de göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektirmektedir. Bu noktadan hareketle Hillî'ye dair bütün iddia ve aktarımların her biri bizzat kendisinin klasik kaynaklarına istinat edilerek açıklanacaktır. Elbette, konu ile bağlantılı olarak her zaman ikincil kaynaklar göz önünde bulundurulsa da bütüncül yaklaşım daima kendi kelamından hareketle ele alınacaktır. Bu doğrultuda çalışmadaki her bir başlık Hillî'nin aynı konuyu ele aldığı yönlerini merkezde tutarak incelenecektir. Onun külliyatını varlığa dair bu eksenden hareketle incelediğimizde bazı yönlerin tespit edilmesi tezin temel iskeletini oluşturmak açısından önemlidir. Burada öne çıkan hususlar değerlendirildiğinde, Hillî'nin (i) Meşşâî düşünce merkezli felsefî sistemini benimsemesiyle beraber, (ii) kelâmcı kimliğinden taviz vermeden meselelere yaklaşımı, (iii) şerh eserlerinde musannifin görüşlerini analitik üslupla açıklaması ve (iv) müstakil eserlerinde ortaya koyduğu temel iddiaları dikkat çekmektedir. Çalışmada bu hususlar çerçevesinde incelenme yapılmıştır.

Bu hususlara ilave olarak, bütün eserlerindeki yöntem bakımından öne çıkan detaylara baktığımız zaman onun (i) şârih sıfatıyla ortaya koyduğu görüşlerinde musanniflerin ifadelerini açıklamasıyla beraber, bu ifadelerin yorumu ve karşı çıktığı noktaların tespit edilmesi planlanmaktadır. Nitekim şerh eserlerinde Hillî'ye aitmiş gibi görünen düşüncelerinde, kimi zaman müstakil eserlerinde aynı ifadeleri reddettiği

kısımlara da rastlanmaktadır. Bu nedenle şârih yorumu ile kendisine has özgün yorumları karşılaştırılmalı olarak incelenerek, kendi içinde çelişen noktalar vurgulanacaktır. (ii) Hillî'nin söz konusu şerh eserlerindeki önemli noktalardan biri de musanniflerle teorik olarak aynı argümanlarda buluşmasına rağmen, yöntem bakımından anlaşamadığı hususlarda onları eleştirmesidir. (iii) Şârih kimliğini hakkıyla taşıyan Hillî, şerh ve diğer eserlerinde müteahhirîn dönem için oldukça yaygın hususlardan olan, kendisinden önceki fikrî birikimlerden bazen benzer ifadelerle bazen de bütüncül olarak bir argümanın ispatına yönelik aktarımlar yaptığı görülmektedir. Bu iktibaslara, çalışmanın metin kısmında belirtilmelerinin yanı sıra, dipnot kısımlarında da esas kaynaktan sonra noktalı virgülle yer verilecektir. Hillî'nin teze kaynak olan birçok eserinde rastladığımız hususlardan biri de bir mesele etrafında yürüttüğü müzakerelerde kendisinden önceki disiplinlerin konuya dair yaklaşımlarını geniş çerçeveden açıklamasıdır. Nitekim onun bu yöntemi kendisinden sonraki Seyyid Şerif Cürcânî'nin (v.816/413) **Şerhü'l-Mevâkıf** eseriyle benzemektedir, fakat mezkûr eserden farklı olarak bu çalışmada daha dağınık bir yapının olduğunu söylersek yanılmayız.[39] Bu hususa da tezin yöntemine hizmet etmesi bakımından yeri geldiğinde ele alınan başlığın anlaşılmasına katkı sağlaması için müracaat edilecektir.

Uzun süreli ve kapsamlı araştırmanın sonucuna binaen Hillî'nin görüşlerini hakkıyla ifade etmek açısından onun görüşlerinin belirli bir sistem içinde yorumlanması gerektiğinin farkında olmak gerekir. Hillî'nin şârih kimliğinin tez açısından önemli bir faktör olmasının yanı sıra müstakil eserlerinin yeri de bu çalışma açısından kıymetlidir. Bu hususta yola çıkarak, kelâm ilmine dair yazdığı kapsamlı eserlerinden olan **Nihâyetü'l-merâm**, **el-Esrârü'l-hafîyye**, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds** gibi müstakil eserleri, tezin başlıklarının genel çerçevesi oluşturulduktan sonra aynı meselenin etrafındaki yürütülen müzakerelerdeki şerh eserleri de önemli ölçüde kaynak olarak kullanılacaktır. Hillî'nin sahip olduğu entelektüel kimliğinin gelişmesindeki önemli isimlerden olan İbn Sînâ'nın, Râzî'nin, Tûsî'nin, Kâtibî'nin eserlerine yaptığı yorumlardaki temel hususlar, onun varlığa dair görüşlerini ortaya çıkaran esas kriterlerdir. Bu bağlamda filozofun görüşleri; ilmî

[39] Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

çevrenin katkısı ve seleflerinden elde ettiği aklî meselelere dair edindiği entelektüel birikim çerçevesinde ederek hem kavramsal tanımlamaları hem de problematik düzeydeki yaklaşımlarıyla mukayeseli şekilde ele alınacaktır.

(II) Çalışmanın literatür değerlendirmesini yaptığımızda öncelikli olarak vurgulanması gereken husus, entelektüel şahsiyet olarak Hillî'nin İslâm ilimlerinin birçoğuna dair kapsamlı eserler yazdığıdır. Eserlerinden bazılarının günümüze ulaşmadığına dair bilgiler de mevcuttur. Hillî'nin eserleri hakkında geniş bilgiye, bu konuda birincil kaynak olan otobiyografik metni **er-Ricâl** eserinde rastlamaktayız. İkinci kaynak ise Alman araştırmacı Sabine Schmidthe'nin **The Theology of al-'Allame Hillī (d. 726/1325)**[40] isimli çalışmasıdır. Schmidthe bu çalışmasındaki eserler bahsinde Hillî'nin birçok çalışması hakkındaki bilgileri kronolojik sırasıyla vermektedir.[41] Bu çalışmadaki literatürün önemli bir kısmı Hillî'nin varlık görüşünü incelediğimiz temel kaynaklarından oluşmaktadır. Bu eserleri aşağıdaki gibi listeleye biliriz:

el-Esrâru'l-hâfiyye fi'l-'ulûmi'l-akliyye: Hillî'nin aklî ilimlere dair gizli sırlar kitabı olarak adlandırdığı bu eserin, onun felsefî zeminde ele aldığı ilk çalışması olduğunu söyleyebiliriz. Eserin İlhanlı veziri Harun Şemseddin el-Cüveynî'ye (v.683/1284) ithaf edildiği bilinmektedir. Eserin yazım tarihi kesin olarak bilinmese de Schmidthe'nin araştırmasına göre eser 1281 yılından önce tamamlanmıştır.[42] Eser, mantık, tabiat ve ilâhiyat ile ilgili temel konuları içermektedir. Hillî, mezkûr eserde yöntem olarak analitik bir üslupla meseleleri açıklayarak her meseleyi "sır" olarak adlandırmakta, sonra bu sırrı açıklamaktadır. Eserin üç yazma nüshası bulunmaktadır. Birinci nüsha; h. 737 istinsah tarihli, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmet Paşa koleksiyonunda (nr. 862), ikinci nüsha ise Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa koleksiyonunda (nr. 1132), üçüncü nüshası ise Topkapı Saray Kütüphanesi, Sultan III. Ahmet Kitaplığı koleksiyonunda (nr. 3254) kaydıyla yer almaktadır. Eserin iki matbusu bulunmaktadır. Birinci baskısı h. 1387 yılında Kum'da yayınlanmıştır.

[40] Sabine Schmidthe, **The Theology of al- 'Allame Hillī (d. 726/1325),** Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1991.
[41] Sabine Schmidthe, **a.g.e,** s. 41-74. Usûl ilmi ve fıkh eserlerini hakkında bilgiler için ayrıca bkz. Hatice Gökdemir, "**İbnü'l-Mutahhar Hillî'nin Eş'arîlik Eleştirisi: Nehcü'l-hakk ve keşfü's-sıdk Eseri Bağlamında**", basılmamış yüksel lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2021, s. 20-33.
[42] Sabine Schmidthe, **a.g.e,** s. 56.

Merkezu'l-'ulûm ve'sekâfeti'l-İslâmiyye tarafından tahkik edilmiş olup eserin tamamını kapsamaktadır.[43] İkinci matbusu ise Hüsâm el-Âlûsî ve Sâlih Medîullah tarafından tahkîk edilerek, h.1426 yılında Beyrut'ta yayınlanmıştır. Beyrut baskında eserin sadece Tabiat kısmı ele alınmış olup tamamını içermemektedir. Bu nedenle bu çalışmada mezkûr eserin Kum baskısından istifade edilecektir. [44]

Nihâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm: Hillî'nin teolojik meselelere dair en kapsamlı kelâm eseridir. Eserin 1320'de tamamlandığı bilinmektedir. Mezkûr esere dair bilgi **Keşfü'l-murâd**'ın henüz tamamlanmadığı sırada yazılmaya başlandığı yönündedir. **Nihâyetü'l-merâm**'ın 4 cilt halinde yazıldığı ve günümüze ulaşan nüshalarının hiçbirinin eserin tamamını kapsamadığı düşünülmektedir. Eserin yazma nüshaları, İran'ın Tahran ve Kum şehirlerinde, Irak ve Hindistan'da bulunmaktadır. İran nüshaları; Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî adlı Tahran Kütüphanesinde 1835-36 numaralarıyla kayıtlıdır. Nüshaların hicrî 10'uncu yüzyıla ait olduğu tahmin edilmektedir. Diğer nüsha ise Kitâbhâne-i Dânişgâh-ı Tahran Kütüphanesinde, 2453 numarasıyla kayıtlıdır. İstinsah tarihi hicrî 789'dur. Kum'daki nüshalar ise Kitâbhâne-i Âyetullah Mar'aşî Kütüphanesinde 3124-25 numaralarıyla kayıtlıdır. İstinsah tarihi hicrî IX. yüzyıldır. Irak'taki nüsha Necef şehrindeki Kitâbhâne-i Hikmet kütüphanesinde 2453 numarasıyla kayıtlıdır. İstinsah tarihi hicrî VIII. yüzyıldır. Hindistan'daki nüsha ise Rampur Kütüphanesinde 187 nr. ile kayıtlıdır. İstinsah tarihi hicrî XII. yüzyıldır. [45] Eserin tek matbusu, h.1419 yılında, Fâdıl er-İrfan tarafından Kum'da neşredilmiştir.

Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd: Tecrîd'in ilk şerhi olma unvanını taşıyan bu eser 1297 yılında tamamlanmıştır. Eserin Türkiye'deki yazma nüshaları, Süleymaniye Kütüphanesi, Mahmut Paşa koleksiyonu, nr. 286-87; 1205, ve Ayasofya'da nr. K.2347 kaydı ile yer almaktadır. Başka bir nüsha Dublin'in Chester Beatty Kütüphanesinde nr. 4279 kaydı ile yer almaktadır. Eserin birçok yazma nüshası

[43]İbnü'l-Mutahhar Hillî, **el-Esrâru'l-hâfiyye fî'l-'ulûmi'l-akliyye**, thk. Merkezu'l-'ulûm ve'sekâfeti'l-İslâmiyye, Müesseeti'l-Bûstân, Kum, h. 1387.
[44]İbnü'l-Mutahhar Hillî, **el-Esrâru'l-hâfiyye fî'l-'ulûmi'l-akliyye**, thk. Hüsâm el-Âlûsî, Sâlih Medîullah, el-Âlem-i Matbûat, Beyrut, h. 1426.
[45]Ağa Bozorg et-Tahrânî, **Ez-Zerîâ ilâ tasânîf eş-Şîa**, Darü'l-Edvâ Yayınları, Beyrut, h. 1984, C. 24, s. 407. **Nihâyetü'l-merâm** eserinin yazma nüshaları hakkında kapsamlı bilgi Bozorg tarafından tasnif edilmiştir.

İran ve Hindistan kütüphanelerinde bulunmaktadır.[46] Eserin üç matbusu olduğu bilinmektedir. İlk matbu, Kum'da h.1372 yılında Seyyid İbrahim el-Musevî ez-Zencanî tarafından tahkik edilerek bazı hâşiye notlarıyla birlikte neşredilmiştir.[47] Kum'daki ikinci matbu ise, Ayetullah Hasanzade el-Amulî tarafından h.1433 yılında basılmıştır.[48] Üçüncü matbu ise 1988 yılında Müessesetü'l-Amâlî li'l-Matbûât tarafından Beyrut'ta neşredilmiştir.[49] Çalışmada Ayetullah Hasanzade el-Amulî tahkîki ve Beyrut baskısı kullanılmıştır.

Îzâhü'l-makâsıd min Hikmeti-'ayni'l-kavâ'id: Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** eserinin şerhi olan bu eser 1295 yılında tamamlanmıştır. Bu eserde Hillî birçok eseri ile birlikte **Esrârü'l-hafîyye**'ye de atıfta bulunur. Hillî'nin aklî ilimlere dair önemli çalışması olan **Îzâhu'l-makâsıd**, kavramsal meselelere dair eleştirel üslubuyla göze çarpmaktadır. Bu eserin çalışmamız açısından önemli hususu, Hillî'nin umûr-i âmmeye dair meselelerde Kâtibî'ye yönelttiği eleştiriler ışığında onunla çeliştiği noktaları diğer eserlerine nazaran daha bariz şekilde yansıtmasıdır. Eserin, Adana İl Kütüphanesinde nr. 01Hk.177/2 kayıtlı nüshası bulunmaktadır. İkinci nüshası Bursa İnebey Kütüphanesinde 669 nr. kayıtla, üçüncü nüshası ise Diyarbakır İl Kütüphanesinde 220 nr. ile kayıtlıdır. Eserin tek matbu nüshası 1959 yılında Ali Nâki Münzevî tarafından tahkik edilerek, İran'da basılmıştır.

Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds: Bu eser Hillî'nin aklî ilimlere dair meselelere yer verdiği muhtasar bir çalışması sayılabilir. Eser 1304 yılında tamamlanmıştır. Eserini oğlu Fahir Muhakkik'e ithaf ettiği bilinmektedir.[50] Eserin bir yazma nüshası British Museum'da OR.10971 nr. kaydıyla bulunmaktadır. Eserin iki matbusu bulunmaktadır. İlk matbusu Fâtima Ramazânî tarafından tahkik edilerek, h.1426 yılında Kum'da neşredilmiştir. İkinci matbusu ise 2021 yılında Jau Kaukua

[46] Eserin yazma nüshalarını hakkında detaylı bilgi için bkz. Ağa Bozorg et-Tahrânî, **Ez-Zerîâ ilâ tasânîf eş-Şîa**, C.18, s. 60; Adem Arıkan, **İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd Eserine göre Dinî ve Siyasî Görüşleri,** s. 20-22.

[47] İbnü'l-Mutahhar Hillî**, Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd,** thk. Seyyid İbrahim el-Musevî ez-Zencanî, Şukurî Yayınları**,** Kum, h. 1372.

[48] İbnü'l-Mutahhar Hillî**, Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd,** thk. Ayetullah Hasanzade el-Amulî, el-Müessesetü'n-Neşrî'l-İslâm, Kum, h.1433.

[49] İbnü'l-Mutahhar Hillî, **Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd**, thk. Müessesetü'l-Amâlî li'l-Matbûât, Beyrut, h. 1408/1988.

[50] Sabine Schmidthe, **a.g.e,** s. 51.

tarafından İngilizce karşılaştırılmalı metin olarak Londra'da 3 cilt şeklinde basılmıştır.[51] Çalışmada her iki baskı kullanılmıştır.

Keşfü'l-fevâ'id fî şerhü'l-Kavâʿidü'l-akâid: Tûsî'nin **Kavâ'idü'l-akâid** eserinin şerhi olan bu eser, 1304 yılında tamamlanmıştır. Bu eser, aynı yıl içerisinde tamamladığı ve oğluna ithaf ettiği ikinci eseridir. Eserin Türkiye'deki yazması Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli koleksiyonu 2290 nr., istinsah tarihi hicrî IX. yüzyıla aittir. İran'daki nüshalar ise Tahran Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî Kütüphanesinde 1839 nr. ile kayıtlıdır, istinsah tarihi XIV. yüzyıldır. Diğer İran nüshası ise Kum'daki Kitâbhâne-i Âyetullah Mar'aşî Kütüphanesinde 4217 nr. kaydıyla bulunmaktadır. Irak'taki yazma nüsha, Necef'teki Hikmet Kütüphanesinde 875 nr. kaydıyla bulunmaktadır. Avrupa'daki tek nüsha British Library OR 12621 nr. ile kayıtlıdır.[52]

Hillî'nin külliyatında felsefe eseri diye nitelendirilen ve dikkate değer iki eseri de İbn Sînâ'nın **Kitâbü'ş-şifâ** ve **İşârât ve'tenbîhât** eserlerine yazdığı şerhleridir. Fakat bu şerhler muhtevaları açısından ana kaynak değildirler. Bunun başlıca nedeni eserlerde, en azından günümüze ulaştığı kadarıyla, mantık ve fizik bahislerini öne çıkararak metafizik meselelerinin ele alınmamış olmasıdır. Robert Wisnovsky'nin bu eserin içeriğini ele alan bir makalesi mevcuttur.[53]

Keşfü'l-hifâ min Kitâbi'ş-şifâ: Şifâ'nın üstündeki örtüyü kaldırmak anlamına gelen bu eserin Wisnovsky'ye göre en önemli hususu, **Şifâ**'nın ilk şerhi olmasıdır. Eserin yazılma nedeni İlhanlı veziri Reşîduddin Fazlullah el-Hemedanî (h.718/1319) ile ilişkilendirilmektedir. Bu eser diğer **Şifâ** şerhlerine nazaran metafizik değil mantık bahsini öne çıkarmasıyla farklılaşmaktadır. Eser 1317 yılında tamamlanmış olmasından dolayı Hillî'nin ömrünün son dönemlerinde yazdığına işaret eder. İki bölümden ibaret olduğu düşünülen çalışmanın günümüze sadece ikinci bölümü olan mantık kısmının "Kategoriler" bahsi ve mantığa dair diğer bölümler ile birlikte cevher ve araz bahsinden de bazı kısımları ulaşmıştır. Eserin bilinen tek yazma nüshası

[51] Al-Allame Al-Hillî, **Clearing The Soul for Paradise: Taslik al-nefs ila hazirat-quds**, Ed. Jau Kaukua, London, AMİ Press, 2021, 3 C.
[52] Mustafa Dirâyetî, **Fihrist-i nushahâ-yi hatî-yi İran**, Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî Yayınları, Tahran, 2010, C. 26, s. 343-345; Ağa Bozorg et-Tahrânî, **Ez-Zerîâ ilâ tasânîf eş-Şîa**, C. 18, s. 13.
[53] Robert Wisnovsky, **On Emergence of Maragha Avicennism,** Oriens/Brill, 46/2018, s. 263-331.

Chester Beatty Kütüphanesinde Ar.5151 nr numarasıyla kayıtlıdır. 1329 yılında istinsah edilmiş olması **Şifâ** şerhleri arasında onu en erken istinsah edilen şerh olarak öne çıkaran bir diğer özelliktir.[54]

el-Muhâkemât beyne şurrâhi'l-İşârât:[55] Bu eser, Hillî'nin, Râzî ve Tûsî'nin **İşârât** şerhlerini yorumlanmasına dair, bir nevi hâşiye mantığıyla yazmış olduğu çalışmasıdır. Bu eserde de o, metafizik bahsine yer vermeden, geniş perspektifte mantık ve fizik bahsini ele almaktadır. Eser, hicrî 740 yılında Ebü'l Kâsım Hasan İbn Dâvud (v.682/1283) tarafından istinsah edilmiştir. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa Koleksiyonu, 817 nr. ile kayıtlıdır. Eser, 247 varaktan ibaret olup, ilk 44 varak İbn Sînâ'nın **İşârât**'ındaki 10 mantık nehcini incelemektedir. Diğer varakların tamamında fizik bahsine yer vermiştir. Bu bahis, İbn Sînâ'nın **İşârât**'ındaki birinci ve ikinci makalesine karşılık gelmektedir. Üçüncü makalede İbn Sînâ'nın *Yersel ve Göksel nefisler* kısmındaki, insan nefsi kısmına yer vermemekte sadece felekî nefisleri incelemektedir. Mantık bahsinin bitişi kırk dördüncü varaktadır. 44-47 arası üç boş varak bulunmaktadır. Nüshada fizik bahsi kırk yedinci varaktan başlamakta, iki yüz kırk dördüncü varakta son bulmaktadır.

Hillî'nin varlık görüşünü derinlemesine analiz etmek maksadıyla sadece temel eserlere değil, gerektiği zaman diğer disiplinlerdeki eserlerine de müracaat edilecektir. Bu eserler arasında Eş'arîlere eleştiri yönelttiği kapsamlı eseri olan **Nehcü'l-hakk ve keşfü's-sıdk**'dır. Eser, kelâm, fıkıh ve usul-i fıkh olmakla üç temel bölümden oluşmaktadır. Sultan Olcaytu Muhammed Hudâbende'nin (v.716/1316) isteği ile kaleme alınmış olup, Hillî'nin polemik üslupta yazdığı en kapsamlı kelâm eseridir. Allâme'nin bu eserinde, dönemin siyasî ve mezhebî taassubunu yansıttığı görülmektedir. Esere dair temel notlarda, onun Eş'arî kelâmının şöhreti karşısında Şiî kelâmını yükseltmek olduğu yönünde kayıtlar vardır.[56]

---

[54] Hillî, **Keşfü'l-hifâ min Kitâbi'ş-şifâ,** thk. Abdullah Muhammed b Uteybe, Chester Beatty, 1317, 107 vr. Eseri tahkik eden kişinin Hillî'nin öğrencisi olduğu tahmin edilmektedir. Yazma hakkında diğer detaylı bilgiler için bkz. Robert Wisnovsky, **a.g.m**, s. 267-272; yazmanın başlıklarının tasnifi için bkz. s. 309-325.

[55] İbnü'l-Mutahhar Hillî, **el-Muhâkemât beyne şurrâhi'l-İşârât,** thk. Ebü'l Kâsım Hasan İbn Dâvud**,** Süleymaniye Ktp, (Damat İbrahim Paşa Koleksiyonu), h. 740, 247 vr.

[56] Bu esere dair bir araştırma için bkz. Hatice Gökdemir**, a.g.e**, s. 33-36.

Hillî'nin usûl ilmine dair yazdığı eseri **Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn**'dir. Eser 1281yılında tamamlanmıştır. Bu eserin Hillî külliyatında önemli yeri vardır. Bu eser, usûl eseri olmasına rağmen umur-i amme konularına geniş yer verildiğinden çalışmada kaynak olarak kullanılmıştır. Eserin yazma nüshası India Office Loth (British Library)'ta 471/6 nr. kayıtla bulunmaktadır.[57]

Çalışma için Hillî'nin mantık eserlerinden olan **Tecrîd**'in mantık kısmına yazdığı şerh olan **Cevherü'n-nadîd fî şerhi mantıki't-Tecrîd** eserinden de istifade edilecektir.[58] Eser 1281yılından önce tamamlanmıştır. İkinci kaynak mantık eseri ise Kâtibî'nin mantık eseri olan **Şemsiye** Risâlesine yazdığı şerhi olan **el-Kavâ'idü'l-celiyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye** adlı mantık eseridir.[59] Bu eser 1280 yılında tamamlanmıştır. Tony Street'in **el-Kavâ'idü'l-celiyye** eksenli bir mantık çalışması bulunmaktadır.[60] Müellif bu makalede Hillî'nin tıpkı **İzâhü'l-makâsıd**'daki yöntemi gibi Kâtibî'nin mantığa dair görüşlerindeki Râzî tutumunu eleştirmesini konu edinmektedir. Yazarın temel iddiaları arasında hususiyle dikkat çeken yorumu, Hillî'nin Kâtibî'nin **Şemsiyye** Risâlesinde Râzî'nin etkisini de yansıtarak mantık geleneğini yeniden idame ettirme çabasını hararetle eleştirerek eski İbn Sînâ sistemine doğru yeniden geri ittiğini iddia etmesidir.

Hillî'nin külliyatı dışında çalışmaya konu olacak ikinci literatürden bahsetmek gerekir. Öncelikle Hillî'nin umûr-i âmme bağlamında varlığa dair görüşlerinin ele alınması konusunda bu tezin ilk çalışma olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim literatürü detaylıca taradığımız zaman, Hillî'nin felsefî görüşlerinin üzerinde pek fazla durulduğu söylenemez. Hillî ile ilgili çalışmalarda gözümüze çarpan ilk husus onun Şiî mezhebi kimliği taşıması nedeniyle, bütün külliyatının bu noktadan hareketle yorumlanmasıdır. Yani mezhep taassubu ve siyasî faaliyetleri ile tarihte iz bırakmış olması Hillî'nin hayatındaki tedris ve talim faaliyetlerinin sadece bu merceğin altından

[57] Sabine Schmidthe, **a.g.e,** s. 41.
[58] İbnü'l-Mutahhar Hillî, **Cevherü'n-nadîd fî şerhi mantıki't-Tecrîd,** thk. Muhsin Bidâfer, İntişârât-ı Bidâfer Yayınları, Tahran, h. 1363.
[59] İbnü'l-Mutahhar Hillî, **el-Kavâ'idü'l-celiyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-şemsiyye**, thk. Fâris el-Hassûn, Müesseseti Neşri'l-İslamî, Kum, h. 1463.
[60] Tony Street, **Al 'Allâma al-Hillī (d. 1325) and Early Reception of Kâtibî's-Shamsiyâ: Notes Towards a Study of Dynamics of post Avicennan Logical Commentry**, (MUSJ), 2016, S. 66, s. 257-301

yorumlanmasına neden olmuştur. Hâlbuki ileride de görüleceği üzere sırf bu bağlamdan yola çıkarak Hillî'nin görüşlerini yorumlamak kendisine yapılmış haksızlık olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Sabine Schmidthe, Hillî'nin felsefeye dair eserlerine önem verilmediğini ve bu nedenle de birçoğuna günümüzde ulaşmadığını ifade eder. Onun iddiasına göre bunun temel nedeni Hillî'nin aklî ilimlerdeki görüşlerinin özgün düşünceler olmayıp, geleneğin tekrarından ibaret olması ve bu eserlerin sadece ders halkasında tedris amacıyla okutmak için yazılmasıdır.[61] Schmidthe'nin bu görüşünün elbette kabul edilmemesi gerekir. Bunun başlıca nedeni, Hillî'nin ortaya koyduğu hiçbir iddiayı sorgulamadan ve akıl süzgecinden geçirmeden tekrar etmediği görülmektedir. Öte yandan Batı düşüncesinde yaygın olarak görülen İslâm düşüncesinde felsefi düşünceyi sadece Meşşâî ilkelerin kabulünden hareketle yorumlamak gibi dar çerçeveden bakılması Schmidthe'in bu iddiayı ileri sürmesine neden olmuştur. Bir diğer etken de Hillî'nin müteahhirîn dönem âlimi olarak felsefe kelâm konularının iç içe geçtiği bir zamanda yaşamış olmasıdır. Zira bu dönem, İslâm düşüncesi noktasından baktığımız zaman filozof ve teolog ayrımının yapılmasını oldukça güç kılmaktadır. Dönemin karakteri gereğince varlığa dair derin bir aklî sorgulama sadece salt felsefenin değil, aynı zamanda kelâmın da temel gayelerindendir. Dolayısıyla bu dönemde yaşamış bir âlimin kelâma dair sorgulamaları da mecz şeklinde değerlendirilmelidir. Bir diğer neden de Hillî ile ilgili çalışmalarda ileri sürülen kanaatlerin genel olarak onun bir eseri üzerinden yorumlanmasıdır. Nitekim Hillî çok yönlü bir şahsiyettir. Dolayısıyla her bir eserinin farklı karakterde olmasının nedeninin bu niteliği sayesinde olduğunu söylersek yanılmayız. Nitekim benzer bir yorumu yapan araştırmacılardan biri de Robert Wisnovsky'dir. Müellif, **On Emergence of Maragha Avicennism** adlı makalesinde Hillî'nin **Şifâ** şerhi olan **Keşfü'l-hifâ min Kitâbi'ş-şifâ** eserinin mantık kısmına dayanarak, onun müteahhirîn dönemde Sünni-Eş'arî kelâmın güçlü temsilcisi olan Râzî'nin görüşleri karşısında Şiî kelâmı üstün göstermek ve tabiri caizse meydan okumak niyetiyle hocası Tûsî'den tevarüs eden İbn Sînâ'nın görüşlerini ve geriye doğru giderek Mu'tezile'nin kelâma dair görüşlerini, bilhassa Tanrı'nın zat- sıfat ve varlık-mâhiyet ilişkisi bağlamında yorumlayarak On İki İmam telakkisini yüceltmek

[61] Sabine Schmidthe, **a.g.e,** s. 74.

niyetiyle kabul ettiğini vurgulamaktadır. Zira Râzî'nin zorunlu varlığın varlığı ve mâhiyetinin mümkünlerdeki gibi ayrı olması gerektiğine dair ifadeleri mevcut olması Hillî'ye bu alanda Şiî kelâmını İbn Sînâ sistemine yaslanarak yüceltme fırsatı vermiştir. Wisnovsky, Hillî'nin Râzî'ye karşı gelmek ve Şiî kelâmın Sünni kelâmı karşısında şöhret kazandırmak niyetiyle varlığın tevâtu olarak yüklenme argümanından istifade ederek, İbn Sînâ'nın zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet birliği ilkesini kabul ettiğini vurgulamaktadır. Wisnovsky'nin Hillî'ye dair bu iddiasını indirgemeci bir argüman olarak değerlendirebiliriz. Zira her ne kadar Wisnovsky'nin Hillî'yi zorunlu varlığın varlık ve mâhiyetinin birliği ilkesi ile ilgili araştırması oldukça kıymetli bir tespit olsa da düşünürün büsbütün bu çerçeveden yorumlanması her zaman gerçeği yansıtmaz.[62] İleride de görüleceği üzere Hillî'nin bilhassa mütekellim taassubunun ağır bastığı noktalarda Tûsî ile zıtlaşıp, Râzî ile aynı görüşte olduğu yönleri de vardır. Böyle bir bakış açısı, mezhepler tarihi açısından kabul görse de söz konusu düşünce perspektifi olduğunda hataya düşmeye mahkûm bir görüştür. Zira varlık ve mâhiyet kavramları İbn Sînâ sonrası birçok âlim tarafından farklı yorumlamalara tabi tutulmuştur. Fakat Hillî söz konusu kavramsal meselelerdeki tutumuyla varlık ve mâhiyet kavramlarını ikinci akledilir olarak tespit etmesi, onun kavramların itibârî ve sübûtî hususlarını net çizgileriyle belirlemiş olması kendisinden önceki bazı seleflerine nazaran zihninin daha berrak olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ sistemini, söz konusu kavramların itibârî olması şeklinde doğru yorumlaması ona hak ettiği değeri iade etmesi, sadece Şiî kelâmını yüceltmek gayesine indirgenmemelidir. Öte yandan bunu yaparken, burhan yöntemine dayanarak analitik bir sorgulamadan geçmesi ve akabinde buna cesurca eserlerinde yer vermiş olması bu görüşümüzü desteklemektedir. Dolayısıyla söz konusu hikmet sorgulaması olduğunda Hillî'nin tek gayesi aslında aklı yüceltmektir.

Literatürde Hillî'nin görüşlerinin çoğunlukla Şiî mezhebi anlayışı çerçevesinde ve bunun mantıksal sonucu olarak Sünni-Eş'arî anlayışına yönelik eleştiriler bağlamında ele aldığı çalışmalar mevcuttur. Bunlar içerisinde dikkat çeken çalışmalar; Henry Loust'un **Les Schismes dans l'Islam** kitabıdır. [63] Kitap, Ethem Ruhi Fığlalı ve

[62] Robert Wisnovsky, **a.g.m**, s. 293-302.
[63] Henry Loust, **Les Schismes dans l'Islam,** Librairie Orientaliste Yayınları, Paris, 1965.

Sabri Hizmetli tarafından 2017 yılında Türkçeye çevrilerek **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler** adıyla yayınlanmıştır.[64] Henry Loust'un konu ile ilgili ikinci çalışması ise **"La Critique du Sunnisme dans le Doctrine d'al-Hillī**" isimli makalesidir. [65] Bu makale, "**el-Hillî'nin Doktrininde Sünniliğin Eleştirisi**" adıyla Saffet Sarıkaya tarafından Türkçeye çevrilmiştir. [66]

Diğer bir çalışma Sabine Schmidthe'nin "**Al-Allâma al-Hillī and Shi'ite Mu'tazilite Theology**" isimli, yazarın yukarıda adı geçen kitabının özeti mahiyetindeki makalesidir. Wisnovsky'nin de temel kaynaklarından olan bu çalışmasında yazar, Hillî'nin Mu'tezile yöntemini benimseyerek Şiî teolojisine katkılarını ele almaktadır.[67] Türkçe literatürdeki diğer çalışma da Ferhat Maden'in **"İbnü'l-Mutahhar Hillî ve Şiî Düşüncesindeki Yeri**" adlı doktora tezidir. Yazar bu çalışmasında Hillî'nin siyasî, dinî görüşleriyle beraber, onun Şiî mezhebinin temel akâid ilkelerine dair görüşlerine de yer vermiştir.[68]

En son Türkçe literatürde yer alan bir çalışma ise Ersan Türkmen'in **İbnü'l-Mutahhar Hillî'nin Metafizik Anlayışı** adlı kitabıdır. Kitap, Hillî'nin **el-Esrâru'l-hâfiyye**'nin metafizik bölümündeki görüşlerini kısa ve didaktik yöntemle aktarmakta fakat problematik sorgulamaya fazla ver vermemektedir.[69]

---

[64] Henry Loust, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul, 2017.
[65] Henry Loust, "**La Critique du Sunnisme dans le Doctrine d'al-Hillī"**, Journal Asiatique, 1946, C. 234, s. 35-67.
[66] Henry Loust, "**el-Hillî'nin Doktrininde Sünniliğin Eleştirisi",** çev. Saffet Sarıkaya, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1997, S.13, s. 297-328.
[67] Sabine Schmidthe, **Al-Allâma al-Hillī and Shi'ite Mu 'tazilite Theology,** Spektrum İran, Berlin, 4/1994, C.7, s. 10-27.
[68] Ferhat Maden, "**İbnü'l-Mutahhar Hillî ve Şiî Düşüncesindeki Yeri**", Ondokuz Mayıs Üniversitesi, yayınlanmamış doktora tezi, 2021.
[69] Ersan Türkmen, **İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Metafizik Anlayışı**, Fecr Yayınları, Ankara, 2024.

BİRİNCİ BÖLÜM
VARLIK

Çalışmanın birinci bölümünde allâme Hillî'nin varlık görüşü değerlendirilecektir. Varlık, en temel kavram olarak *umûr-i âmme* (genel şeyler) şemsiyesi altında incelenmekte, kavramın bilinirliği evvelî bilgi olarak nitelendirilmektedir. Varlığın apaçıklığı varlık anlamının tartışmaya konu olmasına engel değildir. Nitekim, her hâlükârda zihnin sorgulama isteği ve yeteneği, bu kavramın üzerinde de problematik düzeyde soruşturma yapmasına neden olur. Bu sorgulama özellikle İslâm düşüncesinde ön plana çıkmaktadır. Bu bölümde varlık ve onunla ilgili meseleler umûr-i âmme çatısı altında toplanan varlığın tanımlanması, varlığın müşterekliği, varlık tarzları; hâricî varlık, zihnî varlık, nefsü'l-emr varlık, varlığın yüklemleri; zorunlu, mümkün ve varlığa hiçbir şekilde yüklem olamayan imkânsız kavramı ile birlikte yokluk da bu bağlamında tartışılacaktır. Her bir başlıkta Hillî'nin kavramları tanımlaması ve problematik düzeyde yaklaşımının önemi ile düşünce tarihindeki yeri mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır.

1.1. Varlık Kavramı

İnsanın zihninin ilk sorgulama teşebbüsü "nedir?" sorusunu sormak ve ona cevap bulmaktır. "Varlık nedir?" sorusu ise bütün sorgulanan şeylerin cevabını kendisinde bulundurur. Varlık kuşatıcılığı, bedîhî olması sebebi ile "nedir?" sorusuna gerek kalmayacak şekilde her şeyin başlangıcı olan ilk kavramdır. Herhangi bir kavram hakkında tanım yapılması ve o kavramın sorgulaması zihnin merak ihtiyacının sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bir kavram hakkında tanım yapmak, onun mâhiyeti hakkında bilgi sahibi olmayı sağlar. İbn Sînâ'ya göre tanım "bir şeyin mâhiyetine delâlet eden söz" demektir.[70] Tanım, hakikî veya hadd olmasından bağımsız olarak bir

[70] İbn Sînâ, **el-İşârât ve'tenbîhât,** çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 52.

kavram hakkındaki ilk tasavvuru zihnimizde canlandırır. Şöyle ki tasavvurda ilk prensip olan varlık kavramı diğer bütün kavramlardan farklı olarak tanımı yapılmaya gerek kalmayacak şekilde veya başka bir ifadeyle tanımı yapılamayan en açık, bedîhî kavramdır.

Varlık konusu insanın zihnî olarak sorgulama yeteneğinin alanına giren ilk kavram olduğundan dolayı bütün meseleler bu kavram üzerinden anlam kazanır ve haklarında bilgi edinilir. "İlim ma'lûma tâbidir." ilkesinin ma'lûm olan kısmı varlıktır. Varlık bilmenin temeli olup, var olanların var olmasını sağlarken, en genel ve kapsayıcı ifade olduğundan sonrasındaki her şey onunla bilinir. Varlık, maddî olduğundan dolayı bağımsız olarak her mevcûda yüklenebilir. Varlık konusu tüm mevcûdâtın özünü, nüvesini teşkil ettiğinden mevcûdun dayanak noktası varlık anlamının kendisidir. Varlık apaçıktır, başka bir tabirle bedîhîdir. Varlık özü gereği tanımlanmaz olup herhangi bir kavram onu tanılayabilecek kadar açık ve sarih değildir. Bir şeyin tanımlanması onun kendisinden daha açıklayıcı bir kavram ile ifade edilmesiyle mümkündür. Varlıktan daha açık ve genel kavram olmadığı için hakikî anlamda bir tanımlamadan bahsedilmezken, birtakım kavramlarla bazı tembihlerde bulunmak düşünce tarihinde zaman zaman başvurulan yöntem olmuştur. Geçmişten günümüze kadar birçok tasavvurda varlık kapsayıcı ve en genel kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilimlerin sınıflara ayrılması ile bir tasavvur olarak varlık, her bilimin kendi yöntemi ve amacı içerisinde ele alınmıştır. Felsefenin ontoloji, kozmoloji, epistemoloji, mantık gibi bütün araştırma alanlarının meseleleri birbirlerinden farklı olsalar da genel itibarıyla başlangıçlarını varlık kavramına dayandırmaktadırlar.

İslâm düşüncesinde varlık kavramı kendisinden önceki fikrî birikimle beraber aynı zamanda İslâm düşünce geleneğinin çatısı altında yer alan kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin kendilerine mahsûs problemleri ile de yüzleşmiştir. İlk filozoftan başlayarak modern döneme kadar İslâm düşüncesi, hem kendisinden önceki fikrî serüvenin varlık sorunu olan süreklilik, değişim gibi problemleri ile hem de kendi disiplinlerinin içerisinde gelişen kadîm-hâdis kavramlarıyla ve zaman zaman da dinî düşüncenin yeri varlık ekseninde tartışılmıştır. Varlık kavram olarak kendisinden sonra birçok ontolojik kavramı da problem hâline getirerek, bilimlerin gelişmesinde

önemli bir görevi üstlenmiştir. Özellikle varlığın tanımlanma problemi, bedîhîliği, nedensellik, varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkide varlığın konumu, aklın varlıkları zorunlu, mümkün ve imkânsız olarak kategorize etmesi ve akabinde varlığın karşıtı olarak yokluk kavramı ve en nihayetinde de var olanların kısımları kavramsal olarak hep varlık kavramının rehberliğiyle incelenmiştir.

Varlık bedîhî, genel ve mevcutlarının var olmasının başlangıcıdır. Ontolojik bakımdan da vücûd, var olanların mevcûd olmasının ilk şartıdır.[71] Bütün ilimlere ilkelerini veren, ilimler arasında en yüksek mertebede duran metafizik ilminin konusu İbn Sînâ'ya göre varlık olmak bakımından varlıktır.[72] Metafizik ilmi varlık alanında problem hâline getirdiği, çözüme kavuşturması gerektiği meseleleri, salt varlığın kendisini aşması ve diğer meseleleri araştırırken vücûd ve mevcûd arasındaki irtibatın hiçbir şekilde kopmadan çözülmesini sağlar.[73] İbn Sînâ **Kitâbü'ş-şifâ**'da metafiziğin varlığa hiçbir şey ilişmeden kendi olmaklığı bakımından ilişen şeyleri araştıran ilim olarak belirtir. Tanrı'nın varlığı, ilk sebep, uzak sebepler gibi konuların temeline varlığın kendisi oturtulmadan bunların mesele hâline gelmesi imkânsızdır. Varlık olmak bakımından varlığın araştırılması her şeyden bağımsız, bedîhî olan varlık ve ona ilişen şeyler üzerinden tartışmalara başlanması ve tanımı yapılarak nihayete erdirilmesine dayalıdır. **Kitâbü'ş-şifâ**'da ele alınan bu konu, İbn Sînâ ontolojisinde sistemli bir araştırma yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ondan sonraki bütün İslâm düşüncesi fikrî serüveninin varlık probleminin temel meseleleri, varlığın bilinmesinden sonra anlam kazanmış, metafizik biliminin alanına dahil olan meselelerin çözülmesi de varlığın bilinirliği üzerine inşa edilmiştir.

Bu çalışmanın temel gayesi İbnü'l-Mutahhar Hillî'nin varlık görüşünün umûr-ı-âmme çerçevesinde ele alınarak onun düşünce tarihindeki yerinin tespit edilmesini sağlamaktır. Bu bağlamda İslâm düşüncesinin varlık olmak bakımından varlığa dair argümanlarının Hillî'nin felsefî görüşlerindeki tezahürünü ortaya koymak

---

[71] Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan: Kemâlpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 24.

[72] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/metafizik** çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014, C. 1, s. 1-26.

[73] Ömer Mahir Alper, "**İslâm Felsefesi Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu**", İslâm Felsefesinin Özgünlüğü **(**kitabın içinde), Elis Yayınları, Ankara, 2009, s. 68.

gerekmektedir. Kelâmî ve felsefî görüşlerine dair yazdığı müstakil eserler ve şerhlerindeki varlığa dair ifadelerinden onun İbn Sînâ çizgisini takip etmekle beraber, müteahhirîn dönemdeki varlığın tanımlanmasına dair tartışmalara görüşleriyle katkı sağladığını söyleyebiliriz. Varlık konusunda eserlerinin farklı zaman dilimlerinde yazılmasından bağımsız olarak konu ile görüşlerinin vahdet hâlinde olduğu belirtilebilir. Onun görüşüne göre varlık veya şey bedîhîdir, tanımlanmaz.[74] Varlığın ve yokluğun tasavvuru apaçıktır. Akıl varlık ve yokluk kavramlarının apaçık olduğunu bilir. Varlığın bilgisi evvelî bilgilerdendir ve akıl bunu bedâheten bilir.[75] Çünkü hiçbir kavram varlıktan daha açık değildir. Varlık var olduğu iddia edilen, bilinendir. Yokluk ise yok olduğu bilinen, varlığı reddedilendir. Aklın, varlık ve yokluk kavramının bir arada bulunmayacağına dair yargısı kavramsal olarak varlık tasavvurundan öncedir. Çünkü varlığın mutlak ve bütünsel olarak kuşatıcılığı var olmamanın; yokluğun zıddı olduğunun bedîhî olarak ispatıdır. Dolayısıyla zıtların bir arada bulunamaması prensibi, varlık ve yokluk arasındaki farkı bedaheten ortaya koymaktadır.[76] Varlıktan daha açık şey olmamasından dolayı onun herhangi bir tanımının yapılması, gerçek bir tanım olmayıp onun kendi etrafında bir kısır döngü oluşturmaktadır.

Hillî, umûr-ı-âmmeye dair görüşlerini ifade ettiği bütün eserlerinde varlık ve yokluk kavramlarının tanımlarının yapılmaksızın apaçık olduğunu, tanım yapma girişimlerinin varlığın tam anlamıyla kesin çizgilerle künhünü ifade edemeyeceği fikrini defaatla vurgular. O, hükemâ ve kelâmcıların, varlığı ve yokluğu tanımlamak maksadıyla, yapılan tembihlerin aslında kendi içerlerinde tanım olmayıp aynı anlamın tekrarlanmasından meydana gelen lafzî benzerlik olduğunu ifade etmektedir.[77] Tanım şartı mevcûda dair bütün özellikleri kapsadığında yerine getirilmiş olur. Bu durumda tanım, zihinde mevcûda dair bütün niteliklerin canlanması ve onu diğer mevcutlardan ayıran temel niteliğin bilinmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanım, cins ve fasıldan ibaret olduğundan tanımlanması gereken şeyin cinsi onu diğer her şeyden ayrıştıran

[74] Hillî, **Keşfü'l-murâd** s. 30.; Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 18.
[75] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s. 28-29. İngilizce karşılaştırılmalı neşir için bkz. Al-Allame Al-Hillī, **Clearing The Soul for Paradise: Taslik al-nefs ila hazirat-quds**, C.1, s. 8.
[76] Hillî, **el-Esrâru'l-hâfiyye**, s. 412-413.
[77] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 30.

bir faslının olması gerekir.[78] Dolayısıyla varlık; apaçık, genel, tasavvurun ilk halkası olduğundan onun bir cinsi ve ayrışmasını sağlayan bir faslı yoktur.

Bir şeyi tanımlamak, aynı zamanda bir mevcûdun kendisinden daha açık anlamı olan bir kelime ile anlamının açıklanmasına hizmet etmektedir. Varlığın benzer kelimeler ile tanımlanmasının batıl olmasının sebebi ise onu açıklayacak olan herhangi bir kelimenin olmamasıdır. Kavramlar kendileri ile eşanlamı olarak tarif edilememelerinden dolayı bu niyetle kullanılan kelimeler varlık anlamının lafzî benzeridirler. Bu yüzden mevcûd, vücûd, şey gibi kelimelerin tanım olarak adlandırılması mümkün değildir. Onlar nitelik olarak sadece tembihtirler. Tanımla tembih arasındaki fark, tanım yapılırken bir suret elde edilmesine rağmen, tembih yapılarken suret elde edilemez ve bunun yerine kendisi ile eş anlamlı olan başka bir lafızla yer değiştirilir. Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye** eserinde varlık anlamının kavranmasının zihinde herhangi bir suretin tanımlanmasına gerek kalmayacak derecede kendisiyle bilindiğini vurgular.[79] Öte yandan, varlığın hem tasavvur anlamı hem de o şeyi diğer her şeyden ayrıştıran olması hususlarının da belirlenmesi ve diğer şeylerden farkının ortaya koyulması gerekmektedir. Böyle olduğu hâlde varlık tasavvuru yokluk tasavvuruna dayanır, benzer şekilde yokluk da varlık tasavvuruna dayanarak karşılıklı bir ilişkide bulunurlar. Hillî bu nedenle varlık tanımı mevzûbahis olduğunda, bu karşılıklı ilişki durumunun reddedilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü genel varlığın idraki, nefsin kendi varlığı itibarıyla bedâheten gerçekleştiğinden diğer mevcûdâta dair olan tasavvurdaki temel prensip olan ayrışma niteliği burada geçerli değildir.[80] Fakat bu gerçekliğin bilinmesine rağmen zaman zaman kelâm ve felsefe geleneği varlığa birtakım tembihlerde bulunarak konuyu aydınlatma girişimlerinde bulunmuşlar. Varlığın bedîhî olmasına dair tasdik her ne kadar kabul edilmiş olsa da varlığın belirli bir şekilde tasavvur edilme isteği İslâm düşüncesinde konunun problematik düzeyde ele alınmasını sağlamaktadır.

[78] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds,** s. 28-29.
[79] Hillî, **el-Esrâru'l-hâfiyye,** s. 413.
[80] Hillî, **el-Esrâru'l-hâfiyye,** s. 413.

1.2. Varlığın Tanımlanması Sorunu

Varlığı tanımlama girişimlerinin sonucu olarak felsefe ve kelâm geleneğinde birtakım *tembihler* ortaya çıkmıştır.[81] Bu tembihlerden en yaygın olanların içerisinde mütekellimlerden bazılarının da benimsediği "Dış dünyada sâbit olandır." şeklindeki ifadedir.[82] Hillî, felsefe geleneğinin varlık için "hakkında haber verilmesi mümkün olandır" tembihini benimsediğini ifade eder.[83] Varlığın apaçık olması nedeni ile kavramsal olarak tanımlanma girişimlerinin sonuçsuz kaldığı genel olarak kabul edilmiştir. Varlığın bedîhî olması konusunda görüş birliği olmasına rağmen, varlıkla ilgili olarak tartışmalar daha çok tanımlamanın gerekçeleri üzerinden ilerlemiştir. İslâm düşünce geleneğinde şeyin tanımını yapmak demek bir mevcûdu, cins ve fasılla açıklamak demektir. "İnsan düşünen canlıdır." önermesindeki düşünen kelimesi fasıl olup, insanı diğer mevcutlardan ayıran en temel özelliktir. Mevcut bir varlık olarak insanın varlık silsilesindeki diğer mevcutlardan ayrıştığı nokta "düşünmek" vasfıdır. Bu ayrım insan hakkındaki gerekli bilgiyi zihinde şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ifade eder. Dolayısıyla insanın düşünen canlı olması zihin tarafından tasdik edilerek, tanımlamadaki temel gayenin gerçekleşmesine hizmet eder. Aynı girişim varlık kavramı üzerinden yapıldığında ise onu ayrıştırabilecek herhangi bir kelime (fasıl) ile ifade edilmesi mümkün değildir. Varlık kavramının tanımlanamamasının nedenini mantık ilkelerinden hareketle açıklayan İbn Sînâ, mevcut olanın tanımlanmasında sadece cins ve faslın gerçekleştiği fikrini benimser. Varlığı ayrıştıracak faslın bulunmamasının temel nedeni varlığın tasavvurda ilk prensip olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla varlığın cinsi ve faslı yoktur ve bu kaide üzere tanımlanması imkânsızdır. Tasavvurda ilk prensip olanı hiçbir kelime veya terim daha açık hâle getiremez ve tanımlama girişimleri sadece hatırlatmadan (tembihten) ibarettir. Tasavvurların açıklanması için başka tasavvura gerek duyulmasının sonsuza

[81] Hillî, İslâm düşüncesi geleneğinde varlığa dair yapılan tanımlama girişimlerinden birkaçını örnek gösterir. O, "varlık, onunla vasıflananın (mevsuf) mevcut olmasını sağlayan şeydir.", "varlık, kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılan şeydir.", "varlık, fail ve mef'ul olarak ikiye ayrılan şeydir." gibi tembihleri zikreder. Onun görüşüne göre bu ifadelerin varlığın tanımı olmamasının nedeni, kısır döngü oluşturmaları ve varlığın bizzat kendi anlamından daha kapalı anlam ifade etmeleridir. Bkz. Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 18.

[82] Hillî, **Keşfü'l-murâd** s. 29.; **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 12; **İzâhü'l-makâsıd,** s. 5**.**

[83] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 29-30.

kadar devam etmesi imkânsızdır. Çünkü bu durumda sürekli tanımlanması gereken tasavvur son halkada son bulmazsa, teselsül meydana gelir.[84] Varlık burada tanımlanması imkânsız olan son halkada yer almaktadır. Hillî'nin düşüncesini varlık kavramının bedîhî olması ve tanımlanması meselesindeki bakış açısı üzerinden değerlendirdiğimiz zaman, onun İbn Sînâ ile hemfikir olduğu görülmektedir. Onun, **İşârât**'ın şerhi olarak yazdığı **Muhâkemât** adlı eserinin mantık bölümünde, tanımın şartları hakkındaki görüşlerinde İbn Sînâcı yöntemi benimsediği görülmektedir. Hillî'ye göre tanım, şeyin mahiyetini belirleyen, onun tam anlamıyla künhünü ifade eden kavramdır. Tanımın amacı, hakkında konuşulan o şeyin özeliklerini ve sınırlarını belirlemektir.[85] Tanım şeyin temel özelliklerini belirtmesi nedeniyle birleşik yapıdadır. Bu nedenle bütün tanımlar cins ve fasıldan ibarettir. Şeyin mahiyetinin tam tasavvurunda cins, tanımlanan o şeyin ait olduğu genel kategoriyi ifade ederken, fasıl ise onu kendine has nitelikleri kapsamında diğer bütün şeylerden ayrıştırıcı özelliğini belirtmektedir. Şeyin tanımlanması bu kaide çerçevesinde yapılmadığında tam olarak onun mahiyeti anlaşılmamış olup yapılan tanım eksik olarak nitelendirilir.[86] Bu prensipten hareketle varlığın, tanımı yapılan diğer her şeyden farklı bir kavram olduğu bariz olarak görülmektedir. Çünkü genel, kapsayıcı, bedîhî olan kavramın cinsi ve onu ayrıştıracak herhangi bir unsuru olmaması nedeniyle varlık bu tarife göre tanımlanamaz.[87]

Hillî varlığa dair bu meseleyi Tûsî'nin **Tecrîdü'l-i'tikâd** eserine yazdığı **Keşfü'l-murâd** eserinin "*Umûr-i-âmme"* bölümünün ilk başlığında aşağıdaki ifadelerle ele alır:

> Mütekellimûn ve hükemâdan bazıları, varlığı ve yokluğu tanımladılar. Mütekellimûn şöyle dedi: "Mevcut sâbitü'l-'ayndır; ma'dûm ise menfiü'l-'ayndır". Hükemâ ise "Mevcut, kendisinden haber verilmesi mümkün olan ma'dûm ise kendisinden haber verilmesi mümkün olmayandır." dedi. Bu tanımlar kendi içlerinde kısır döngüde oldukları için batıldırlar. Onların zikredilmesi hiçbir fayda sağlamaz ve fasittirler. Çünkü sâbit mevcutla, menfî de ma'dûmla eşanlamlıdır. "Ellezî" lafzı ise kendisiyle tahakkuk etmiş sâbit olana işaret edilendir, bu varlık lafzının kendisi ile tanımlanması demektir.[88]

---

[84] İbn Sînâ**, Kitâbü'ş-şifâ/ metafizik,** C. 1, s. 27-28.
[85] Hillî, **el-Muhâkemât,** vr. 31 a.
[86] Hillî, **el-Muhâkemât**, vr. 33 b.
[87] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds,** s. 28-29.
[88] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 29.

Hillî'nin bu eserde dikkat çekmek istediği nokta, hükemâ ve mütekellimlerin varlık ve yokluğu eşanlamlı kelimler ile tarif etmeleridir. Fakat bu tarif gerçek tanım olan cins ve fasılla tanımlamaktan uzak bir girişimdir. Onun buradaki yorumu Tûsî'nin **Tecrîdü'l-i'tikâd**'daki görüşü üzerine inşâ edilmiştir. Zira Tûsî de mezkûr eserde varlığın tanımlanamaz olduğuna yönelik görüşünü beyan etmiştir. O, vücûd ve ademin; *sâbitü'l-'ayn* ve *menfîü'l-'ayn* veya hakkında haber veren diğer mümkünlerle ve karşıtlarıyla veya bunlardan herhangi biri ile tanımlamanın kısır döngü olduğunu ifade eder.[89] Tûsî, varlığın tanımlanması amacıyla kullanılan kelimelerin sadece lafzî tarif olduğu ve hakikî tanım olmadığı hususunda İbn Sînâ ile hemfikirdir. Nitekim tanım yapmak *hadd-i tam* ve *hadd-i nakıs* diye ikiye ayırılır. Yakın cins (cins-i kârib) ve fasıl ile tanımlamak haddi-tam, uzak cins veya fasıl ile tanımlamak ise hadd-i-nakıstır. Varlığın ise cinsi ve faslı olmadığından onun tanımlanmasını hadd-i tam olarak nitelendirmek imkânsızdır.[90] Tûsî'nin konu hakkında nihai kanaati varlığın bedîhî olduğu ve bu nitelik sebebi ile tanımlamak niyeti ile işaret edilen kelimelerin veya önermelerin varlığın tanımı olma özelliği değil, sadece tembih mahiyeti taşıdığı yönündedir. Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Tûsî, varlığın tanımlanmasının imkânsızlığının temel nedenini onun bedîhî olmasında görmüştür.[91]

Müteahhirîn dönemde varlığın tanımlanması meselesi varlığın apaçık olması ile ilişkilendirilmiştir. Nitekim varlığın tanımlanması imkânsızsa, bunun başlıca nedeni varlığa dair bilginin ilksel olması üzerine kuruluydu. Bu dönemde yapılan tartışmaları daha iyi şekilde anlamak için Hillî'nin şerh ettiği Tûsî'nin görüşlerinin yanı sıra düşüncelerinden önemli derecede etkilendiği Râzî'nin görüşlerine de müracaat etmekte fayda vardır. Zira tanımlanma probleminin ortaya çıkmasındaki temel etken, Râzî'nin de eserlerinde ifade ettiği bazı deliller ekseninde ileri sürülen görüşler meselenin daha farklı şekilde ele almasını sağlamıştır. Konu ile alakalı olarak Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**'da ve bu konuda Râzî'yi destekleyen Kâtibî'ye yazdığı **İzâhü'l-makâsıd** şerhinde onlara itirazlar yönelterek delillerini felsefi zemine dayandırarak açıklamaktadır. Hillî'nin Râzî-Kâtibî bağlamındaki itirazlarını

[89] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, s. 104.
[90] Tûsî, **Tecrîdü'l- i'tikâd**, s. 105.
[91] Agil Şirinov, **Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyyet**, s. 61.

temellendirmek için öncelikle Râzî'nin konu ile ilgili görüşlerinin kısaca gözden geçirilmesinde fayda vardır.

Râzî, varlıkla ilgili mezkûr problemin temel prensiplerini **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** adlı eserinde özetler. Onun görüşüne göre bilinen tasavvurlarla bilinmeyen bir anlamın açığa çıkması varlık için söz konusu değildir. Varlık tanımlanmaz olup, ancak kendisinden az bilenen kavramlarla tembihte bulunulabilir. Tanımlamak için kullanılan her kelime varlıktan daha kapalı bir kavram olmasından dolayı onunla gerçek tanımın yapılması mümkün olmaz. Örnek olarak "kendisinden haber verilen şey" birleşmesi ile tembihte bulunulduğu zaman bu cümledeki bütün özne ve yüklem yerinde olan kelimeler varlığa kıyasla daha kapalı kelimelerdir. Râzî'ye göre "fail veya münfail" olan şey gibi tembihlerin de dahil olduğu tanımlama teşebbüslerindeki bütün kelimler de anlamlarını varlık kavramına dayandırarak, o kelimeler üzerinden anlam kazanabilirler.[92] O, ilim ma'lûma tâbidir ilkesinden hareketle bilginin ve bilenenlerin temeline varlığı yerleştirmiştir. Varlığın bilinmesinin, yokluğun ve her şeyin bilinmesinden daha öncelikli olduğunu savunurken, şeyin lazımlarının bilinmesinin onun varlığının bilinmesinden sonra geldiği görüşündedir.[93] Varlığı tanımlama girişimlerinde kullanılan tembihler kısır döngüyü meydana getirir. Varlığın tanımlanamaz olduğunun nedenlerinden bahseden Râzî, bunun sebebini varlığın ilk tasavvur olması ile bağdaştırır. Zira onun, tasavvur ve tasdike dair ifadeleri, bu iddiasının temelini güçlendirir. Râzî'ye göre olumlama veya olumsuzlama olmadan bir hakikatin idraki tasavvur, bunun üzerinde tefekkür edilerek, olumluluğa veya olumsuzluğa tâbi tutularak hakkında hüküm verilmesi ise tasdiktir.[94] Râzî **el-Muhassal**'da da varlığın ve yokluğun tasavvurunun bedîhî olduğunu ve bu tasavvurun varlığın ve yokluğun bedîhî olduğunun tasdikinden önce olduğunu bildirerek, söz konusu olan tasdikin bu tasavvura bağlı olduğunu ifade eder.[95] Böylece Râzî, varlığı evvelî tasavvur olarak kabul ettikten sonra diğer tüm tasavvur ve tasdiklerin bilgisinin bunun üzerine inşa edildiğini savunur. Bu ifade ile o, içerisinde aynı zamanda varlık ve yokluk konusunun birbiri ile çelişmesi ilkesinin

[92] Râzî, **el-Mebâhisu'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 97.
[93] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye,** C. 1, s. 98.
[94] Fahreddin er-Râzî, **el-Muhassal**: **Ana Meseleleri ile Felsefe ve Kelâm**, çev. ve thk. Eşref Altaş, Klasik Yayınları, İstanbul. 2019, s. 23-30.
[95] Râzî**, el-Muhassal**, s. 46.

tasdikinin apaçık olduğunu bildirir. Çünkü iki zıttın bir arada bulunamayacağının tasdiki apaçıktır. Apaçık olan şeyin kendisinin dayandığı şey de apaçıktır.[96] Bunun ardından diğer zikrettiği prensip, varlığın tanımlanmaz ve tasavvurda ilk olmasıdır.[97] Zahiri görüş itibarıyla bu öncüller ayrı gibi gözükse de temelde aynı görüşe dayanırlar. Varlık tanımlanmaz, çünkü ilk tasavvurdur. İki kısımdan ibaret olan bilgi, tasavvur ve tasdikten oluştuğuna göre tasdik (yargı), üzerinde düşünülerek yapılan eylemdir. Tasavvur ise bunun aksine bedîhîdir. Varlık apaçık olduğuna göre bütün tasavvurların önüne geçerek ilk sırada yerini alır. Bu ifadeleri Râzî açısından özetlersek: *Tasavvurlar bedîhîdir, varlık tasavvurda ilk prensiptir, o hâlde varlık bedîhîdir.* sonucuna varırız. Râzî'nin buraya kadarki argümanlarında Hillî'nin görüşleri açısından herhangi bir sorun görünmemektedir. Fakat onun **el-Muhassal**'ın bir pasajındaki vurguladığı ifade varlığın tanımlanamamasının nedenini farklı bir iddia üzerine inşa ettiğini göstermektedir. Mezkûr ifade, Hillî'nin Râzî'ye karşıt argüman geliştirmesinin önünü açar. Onun adı geçen eserdeki ifadeleri şöyledir:

> Varlığın ve yokluğun tasavvuru bedîhîdir. Çünkü söz konusu tasdik, bu iki tasavvura; yani varlığa ve yokluğa bağlıdır. Dolayısıyla bedîhînin bağlı olduğu şeyin de böyle olması uygundur. Ayrıca benim varlığa dair bilgim, benim var olduğumu bilmemin bir parçasıdır. Bu bileşik bilme durumu bedîhî olduğuna göre onu oluşturan unsurlar da bedîhîdir.[98]

Bu pasajdan anlaşılacağı üzere Râzî, varlığın bedîhî olmasını *benim kendime dair bilgim* ifadesi üzerinden açıklamaktadır. Var olduğumu bilmem, herhangi bilgiden bağımsız olarak evvelî bilgidir. Nefsin idrak ettiği ilk şey bizâtihi kendisidir. Kendi varlığını ilksel olarak bilen nefs bu bilgi üzerinden genel varlığın bilgisine ulaşır. Burada Râzî, *varlığa dair bilgi, kendime dair bilginin bir parçasıdır* ifadesi ile genel varlığın bilgisine ulaşmayı özel varlık vasıtasıyla hedeflemektedir. Genel varlığın bilgisine, özel varlık bilgisi ile ulaşan Râzî bu delilini parçanın (cüz'î) bilgisinin bütünün (küllî) bilgisini gerektirmesi prensibine dayanan mantık ilkesi ile temellendirir. Kendi varlığım bedîhî ise kendi varlığımdan yola çıkarak ulaştığım kayıtsız varlık da bedîhîdir. Hillî'nin Râzî'ye karşıt argüman geliştirdiği itiraz bu

[96] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 98.
[97] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 98.
[98] Râzî, **el-Muhassal**, s. 46.

delildir.[99] Nitekim o, Râzî'den farklı olarak genel varlığın bilgisine özel varlıktan ulaşılamayacağını vurgulamaktadır. Hillî bu görüşe olan eleştirisini başka eserlerinde zikretse de kapsamlı olarak ele aldığı eser Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** eserine yazmış olduğu **Îzâhü'l-makâsıd**'dır. Kâtibî'nin de Râzî ile benzer şekilde aynı ifadeleri ileri sürmesi, Hillî'nin her iki düşünüre yönelik itirazını yazdığı şerh üzerinden dile getirmesine yol açmıştır. Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn'**da varlığın bedîhî olmasının delillerini şu ifadelerle zikreder: "Varlığımın tasavvuru apaçıktır ve varlık onun bir parçasıdır. Apaçıklıkla tasavvur olunanın bir parçasının tasavvuru apaçık olduğuna göre, varlık da apaçıktır*".*[100] Kâtibî'nin buradaki görüşünü *kendi varlığımı bilmem, varlığı (vücûd) bilmemdir ve mutlak varlık, kendi varlığıma dair bilginin bir parçasıdır* şeklinde ifade ettiği söylenebilir. Buradaki önermede o, Râzî ile benzer şekilde, *kendimi bilmem, varlığımı bilmemdir ve kendi varlığım apaçıktır. Kendi varlığımı bilmem; bilincimde olmam, kazanılmış (kesbî bilgi) olmayıp, bedîhîdir. O zaman kendi varlığımın bir parçası olan genel varlık da bedîhîdir* şeklindedir. Dolayısıyla Kâtibî'nin bu tutumu karşısında Hillî, **Îzâhü'l-makâsıd**'da varlığın bedîhî olmasının delillerinden biri olan, kendi varlığıma dair bilginin genel varlığın bilgisini gerektirmesi görüşüne yaptığı eleştirisini temellendirmektedir. Şerhin mantığı gereği Hillî'nin itiraz ettiği kişi Kâtibî olarak görülse de arka planda eleştirisini yönelttiği isim aslında Râzî'dir. Hillî itirazını şöyle ifade eder:

> Akıl sahibi herkes ayandaki varlığı tasavvur eder. Varlığın bedîhî olmasına dair yapılan delil öncülün kendisinden daha kapalıdır. Bu öncüller kapalı olsa da akıl sahibi olanlar tasavvur eder. Fakat senin mutlak varlığın ispatına yönelik bu delil birçokları tarafından anlaşılmaz. Burada ispatlanması gereken şey ispattan daha açıktır. Burada "benim varlığım" tasavvuru ile, insanlık mâhiyetine özel varlığın ilişerek dış dünyadaki varlığının sübutunu kastediyorsan bu doğrudur. Fakat bu mutlak vücudun tasavvurunun bedîhî olmasının ispatı değil. Hakikî mutlak vücûdun tanımını istiyorsan zaten tartışma bunun üzerinedir. Mutlak varlığın benim varlığımdan bir parça olmasını kabul etmiyoruz. Bunu kabul etmemiz için mutlak varlığın müşterek lafız olduğunu söylemek gerekir. Oysa bu (çünkü varlığın müşterekliği mutlak varlık gibi bedîhî değildir)[101] alimler tarafından tartışılan bir konudur.[102]

---

[99] Râzî'nin konu ile ilgili argümanlarının detaylı analizi için bkz. Eşref Altaş, **Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönem Merkezli Bir İnceleme,** Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, 30/2013, s. 59-79.

[100] Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**, s. 54.

[101] (...) Parantez içindeki ifade benim yorumumdur.

[102] Hillî, **Îzâhü'l-makâsıd,** s. 4-5. Hillî'nin bu pasajda kullanmış olduğu mutlak varlık ibaresi varlığı mutlak olan zorunlu varlık anlamda değildir. Mutlak kelimesine sadece lafzî anlam yükleyerek istifade etmektedir. Dolayısıyla onun mutlak varlık olarak kastettiği şey aslında genel varlıktır.

Hillî eleştirisini ifade ederken öncelikle bu konunun burhana ihtiyaç duyulmayacak derecede açık olan meselelerden olduğunu, dolayısıyla ispatlamak için sarf edilen delillere ihtiyaç duyulmadığına yönelik kanaate sahip olduğunu belirtir. Onun görüşüne göre, mutlak varlığın tanımına ulaşmayı hedefleyen bu ibarelerin hiçbiri mutlak varlığın kendisinden daha açık olmadığından mutlak varlığın ispatı olamaz. O, *benim varlığımın tasavvuru bedîhîdir, mutlak vücut varlığımın tasavvurundan bir parçadır. Bedîhî olarak tasavvur edilenin parçasının tasavvuru da bedîhîdir* önermesinden yola çıkarak, eleştirisini bu argüman üzerine temellendirmektedir. Hillî'ye göre Râzî ve Kâtibî bu ifadeyle bir şey tasavvur edildiği zaman, şeyin parçaları ondan önce geldiğinden dolayı o parçaların da bedîhî olduğunu savunmaktadırlar. Benim varlığımın tasavvuru içerisinde o tasavvuru önceleyen mutlak varlık ve ben bizâtihi bedihiysem, o hâlde bedîhîyi önceleyenin de bedîhî olmaya daha layık olduğunu iddia ederler. Dolayısıyla onlar bu delilin dayanak noktasını, parçanın bilgisinin bütünün bilgisini gerektirmesi temeli üzerine inşa ederler fakat varlığın bilgisine ulaşılması mevzûbahis olduğunda meseleyi doğru sonuca götüremezler. Çünkü Râzî ve Kâtibî'nin bahsettiği önermenin mukaddem kısmındaki *benim varlığım* ibaresi onların iddia ettiklerinin aksine varlık anlamındaki ilk tasavvur değildir. Bilakis insanlık mâhiyetine varlığın ilişmesi ile sübûtî olarak bulunması hâlindeki özel varlığın kastedilmesi hâlinde doğru çıkarım olabileceğini vurgulamaktadırlar. Eğer onların ifade ettiği gibi mutlak varlığın bilgisine özel varlıktan ulaşıldığı kabul edilseydi o zaman varlığın da müşterek lafız olduğunun kabul edilmesi gerekirdi.[103] Fakat bu konunun felsefe ve kelâm geleneğinde yeterince tartışmalı mevzû olmasının yanı sıra, aynı zamanda mutlak varlığın bedîhî olması argümanından daha kapalı bir konumdadır. Hillî'nin bu itirazından yola çıkarak, onun Râzî ve Kâtibî'nin aksine mutlak varlığın bilgisine özel varlıktan ulaşılması yerine özel varlığın bilgisine mutlak varlıktan ulaşıldığı görüşünü kabul ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Hillî'nin bu argümanın eleştirisine dair dikkate değer bir tutumu daha vardır. Onun görüşüne göre *ben varım* hükmünün bedîhî olmasında herhangi bir şüphe yoktur, fakat bu önerme tam anlamıyla varlığın bedîhî tasavvurunu

[103] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 18.

karşılamayabilir. Çünkü "ben" varlığı veya başka bir ifadeyle benlik bilinci nefsin bizâtihi kendisine ait bilgi olduğundan bazı nefislerin bunu tam anlamı ile kavrayamaması ihtimal edilebilir. Dolayısıyla ben tasavvuru her nefis için kavranması zorunlu değildir. Bu nedenle sırf ben tasavvuru üzerinden mutlak varlığın ilkselliği hakkında hüküm vermek hatadır.[104]

Hillî'nin varlığın tanımlanmasına dair yaptığı eleştirinin bir diğer kısmı ise bir önceki pasajda bahsi geçen Kâtibî'nin *kendi varlığımın bilmem; bilincimde olmam, kazanılmış (kesbi) bilgi olmayıp, bedîhîdir* ibaresine yöneliktir. Kâtibî bahsi geçen eserdeki bu ifadesini doğrudan zikretmemektedir. Fakat Hillî, ona yaptığı şerhte bedîhî bir tasdikin tasavvurlarının bedîhî olmasının zorunlu olmadığını vurgulamaktadır. Onun görüşüne göre bedîhî tasdikin tasavvurlarının kazanılmış (müktesep) olması mümkündür. Bu durum bedîhînin bedîhî olması bilgisini etkilememektedir.[105] Bu ifadeyle Hillî'nin Râzî'nin görüşüne gönderme yaptığı tahmin edilebilir çünkü Kâtibî'nin konu hakkında **Hikmetü'l-'ayn**'da açıkça bir ifadesi yer almamakla birlikte, kendisinin bedîhî tasdikin tasavvurlarının kazanılmış olabileceğini kabul ettiğine yönelik ibareleri vardır.[106] Hillî, buna itiraz yöneltmesinin amacını **Keşfü'l-murâd**'da net şekilde Râzî'ye olan itirazlarıyla ortaya koymaktadır:

> Râzî varlığın tarifinin iptal olmasının iki cihetini zikretti ve musannif (Tûsî) bunları kabul etmedi. Buradaki iki ciheti biz ele alıyoruz ve onlardaki kusurlu yönleri zikrediyoruz. Birincisi: varlık ve yokluk arasındaki çelişkiye dair tasdik (yargı) apaçıktır. Her akıl sahibi, varlık ve onun zıddı olan yokluğunun bir arada bulunmasının mümkün olmadığını zaruri olarak bilir. Tasdik (yargı) tasavvur (kavram) üzerine mevkuftur. Bedîhî olanın üzerine mevkuf olan da bedîhîdir. Böylece, varlık ve yokluğun tasdiki de bedîhîdir. [107]

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Hillî, itirazını Râzî'nin varlığın tanımlanamaması argümanlarından olan varlık ve yokluğun bir arada bulunmamasının tasavvurunun bedîhî olması üzerinden yapmaktadır. Tasdikin tasavvur üzerine mevkuf olması prensibinden yola çıkan Râzî, bedîhînin bağlı olduğu şeyin bedîhî olması

[104] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 18.
[105] Hillî, **Îzâhu'l-makâsıd**, s. 5.
[106] Müstakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 163.
[107] Hillî**, Keşfü'l-murâd**, s. 30.

gerektiğini ifade etmektedir.[108] Benzer şekilde Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**'daki Râzî yorumunda da bedîhî olarak kabul edilen iki çelişik şeyin aynı anda var olamayacağına dair bilginin bedîhî olması nedeniyle, varlığın tasavvur edilmesinden önce geldiğinden bedîhî olanın öncesinde de bedîhî bilgi olduğunu vurgulamaktadır. Hillî bu görüşe cevabında bedîhî bilginin tasavvurlarının bedîhî olmasında herhangi zorunluluk olmadığını, bu tasavvurların müktesep olabileceğine de değinmektedir.[109] Çünkü bedîhî olan tasdikin tasavvurlarının kesbî olmasının imkânı mantık ilminde ispat edilmiştir. Müfret olanların tasavvurunun nakıs olduğu ve bu itibarların birbirleriyle bilinmeleri mümkündür. Tanımda bahsedilen kemâl ise yeni sûretin elde edilmesidir.[110] Hillî'nin Râzî'ye yöneltmiş olduğu bu eleştirilerini Tûsî'nin **Tecrîd**'deki görüşlerine istinat ederek temellendirdiği görülmektedir.[111]

Varlıkla ilgili adı geçen problemdeki bir diğer tartışma varlığın kendisi, parçaları ve dışarıdan herhangi bir şeyle tanımlanması hakkındadır. Hillî bu delili de inceleyerek Râzî'nin görüşleri çerçevesinde eleştirmektedir. O, **Keşfü'l-murâd**'da Râzî'nin ifadelerini aktararak varlığın ne varlığın kendisiyle ne cüzleri ile ne de dışarıdan olan herhangi bir şeyle tanımlanmasının mümkün olmadığını belirtir. Bu görüşü Râzî, varlığın hakikî tanımının yapılamamasının ispatında kullanır. Varlığın ne kendisiyle ne de cüzleri ile tanımlanması caiz değildir. Çünkü bu kısır döngü olurdu. Eğer bu cüzler varlığın kendisi olsaydı o zaman varlık kendisiyle tanımlanırdı. Varlığın parçalarının toplanmalarının neticesinde bir şey zaid olmuyorsa, o zaman varlığı olmayan şey (yok) olurdu ki bu batıl bir yaklaşımdır. Eğer zaid olsaydı o zaman, onun parçaları varlıklar olurdu. Bu durumda birleşme varlığın kendisinde değil, kâbilinde ve fâilinde olurdu. Varlık dışarıdan olanla tarif edilirse, tarif edilen ona eşit olur. Özel olanın kapalı, genel olanın ise tarifin kuralı gereği temyizi ifade edilemez. Burada eşitliğin bilgisi mâhiyetin bilgisine dayandığı için kısır döngü meydana gelir ve mantıkta bunu tarif etmekten kaçınılır.[112] Hillî Râzî'nin varlığın kendisiyle veya

[108] Râzî, **el-Muhassal**, s. 47.
[109] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 19.
[110] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 32-33.
[111] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, s.107.
[112] Hillî, **Keşfü'l-murâd** s.32.; **el-Esrâru'l-hâfiyye,** s. 413. Adı geçen eserlerinde bu ifadeleri vurgulamasına rağmen Râzî'nin görüşüne yaptığı eleştirileri **Nihâyetü'l-merâm'**da detaylı olarak tartışmaktadır.

parçalarıyla tanımlanamayacağı görüşüne **Nihâyetü'l-merâm**'da da temas etmektedir. Mezkûr eserde de **Keşfü'l-murâd**'daki gibi argümanlarını zikrederek, ilk iki öncülün eleştirisini ortaya koymaktadır. Hillî'nin Râzî yorumunu özetlediğimizde onun (i) varlığın kendisiyle, (ii) parçalarıyla ve (iii) dışarıdan herhangi bir şeyle tanımlanamadığı sonucuna ulaştığını görebiliriz. Birinci ihtimalde varlığın kendisiyle tanımlanamamasının nedenini, şeyin tanımının kendisiyle yapılamayacağı ilkesinden hareketle açıklamaktadır. Kendisiyle açıklamak, bir kavramın tanımını yapmak değildir. Bu durumda kelime defalarca tekrarlanarak tanımdan beklenmiş olan sonuç hâsıl olmayacaktır. İkinci ihtimalde ise Hillî'nin görüşleri ile Râzî'nin görüşleri arasında bariz farklar göze çarpmaktadır. Nitekim varlığı parçalarıyla tanımlamak Râzî'ye göre imkânsızdır. Çünkü bu parçaların varlık olması hâlinde varlığın bizâtihi kendisine dayanması anlamına gelmektedir. Bu mantıksal olarak reddedilmiştir. Varlığın parçalarının varlıklar olmaması durumunda ise parçaların toplanmasından ortaya çıkan netice varlık olmaz. Bunun nedeni varlığın var olmayan şeylerden oluşmamasıdır. Bir diğer ihtimalde; yani varlığın parçalarının bir araya toplanması hâlinde herhangi bir fazlalık (zâid) ortaya çıkarsa, bu fazlalık varlığın kendisi, parçalar ise varlığın nitelikleri olurdu. Parçaların toplanmasında fazlalık ortaya çıkmadığında ise ortaya çıkan şey de varlık değildir. Bütün ihtimallerde varlığın parçaları ile tanımlanamaması sonucuna ulaşılmaktadır.[113] Hillî, Râzî'nin görüşlerine birkaç yönde itiraz ederek, varlık parçalarının varlıklar olmasının, parçalarının birleştiğinde ortaya çıkan varlık olmasını gerektirmediği şeklinde bir itirazda bulunmaktadır. Verdiği cevher örneğinde o, cevherin parçalarının cevher olması durumunda, bu parçalar birleştiği takdirde cevheri meydana getirecekleri anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla o, parçaların niteliklerinin bütünün niteliği ile özdeş olmadığını savunmaktadır. Daha sonra ise Râzî'nin saydığı bütün ihtimalleri değerlendirerek argümanlarını temellendirmektedir. Varlığın birleşik durumundan ortaya çıkması kabul edildiğinde, birleşiği ortaya çıkarmış olan şeylerin parçalar olduğu malumdur. Hillî, parçaların bir araya toplanması sonucu ortaya fazlalığın çıkmasını savunmaktadır. Çünkü o yukarıda da bahsi geçtiği üzere birleşiğin bizâtihi kendisinin parçaların toplamı olarak görülmediğini vurgulamaktadır. Parçaların

[113] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 19.

toplanması hâlinde ortaya çıkan fazlalığın olmadığı kabul edildiği takdirde birleşme sonucu ortaya çıkan şey *varlık olmayan şey* olacaktır. Bu durum ise varlık kavramının topyekûn inkârına kadar götürebilir. Örneğin; bir canlının birleşik olduğunu kabul edelim. Eğer bu canlıyı oluşturan parçaların, kendisinden parçalar olduğu kabul edilirse, o durumunda canlının kendisinden oluşması gibi bir sonuç ortaya çıkardı. Fakat bu parçalar canlının kendisi gibi canlı değilse ve birleşme sonucu ortaya fazladan bir şey çıkarsa, bu fazlalık (zâid) canlının kendisi, parçalar ise canlının parçası değil, nitelikleri olur. Dolayısıyla Hillî parçaların toplanmasında ortaya bir fazlalığın çıkması gerektiği görüşünü savunmaktadır. Nitekim ortaya çıkmış olan bütünün, bütüncül yapısı tamamen parçalarının birleşmelerinin sonucudur. Parçaların toplanmasının sonucu ile bütünün bizâtihi kendisi mâhiyetleri itibarıyla özdeş değildirler. Bu ifadeleri ile Hillî, parçaların toplanması sonucu ortaya zâid olan bir şeyin çıkması görüşünü destekleyerek varlığın *var olmayan şey* sonucunu ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Aynı zamanda parçaların her birinin birleşmesinin, varlığın birleşik mâhiyetinden farklılaştırmasını dile getiren görüşü nedeniyle Râzî ile olan farkı ortaya çıkmaktadır. Fakat burada bir detaya dikkat etmekte fayda vardır. Hillî bütünün tamamen birleşmeden ortaya çıkmış olan parçalardan farklı olmasını vurgulamasına rağmen, aynı zamanda bütünün bu parçalardan oluşması görüşünü de tamamen inkâr etmemektedir. Nitekim birleşik olan şey, bazen onu oluşturan parçalardan da ibaret olup, mâhiyeti birleşmiş sonuç ile özdeş de olabilir. Bu görüşlerinden yola çıkarak onun aslında birleşik ve parçalar arasındaki izâfetten iki alternatif görüş benimsediği ve ilk görüşünü Râzî'ye karşıt anlamda kullandığı görülmektedir.

Müteahhirîn dönem geleneğinde varlığın tanımlanması problemine yukarıda yer verilen ifadelere benzer şekilde çözümler üretildiği görülmektedir. Varlığın cüzleri ile tanımının imkânsızlığı delili ile ilgili Seyyid Şerif Cürcânî görüşlerine **Şerhü'l-Mevâkıf** adlı eserinde yer vermiştir. Cürcânî'nin yorumuna göre eğer varlığın bilgisi müktesep olsaydı onun ya tanım ya da betim (resm) ile ifade edilmesi gerekirdi. Tanımlamak için bir şeyin parçalarının olması gerekir. Varlığın ise parçalarının olmadığı kabul edilen bir tasdiktir. Çünkü varlık basittir. Varlığın basit olmayıp birleşik olması ihtimali üzerinden yapılan tartışmadan yola çıkarak, bu birleşik olma durumunda onun tanımının yapılmasına cevaz vermesi üzerinden hareket edilir. Eğer

varlığın parçaları olmuş olsaydı, bu parçalar varlıklar olmuş olurdu. Parçaların varlıklar olması hâlinde parça mâhiyet bakımından bütüne eşit olmuş olurdu. Parçaların varlıklar olmaması hâlinde varlıklar, var olmayan şeyler olacaklardı. Varlık olmayan parçaların birleşmesi hâlinde ilâve bir şey meydana gelirse, o şey varlık olur, ilâve bir şey meydana gelmiyorsa orada varlık yok demektir. Parçaların birleşmesi hâlinde meydana gelen o şey (varlık) birleşme sonucu olup parçalara ilişir, varlığın birleşenleri ve illetleri olur. Buna sebep olan durum; varlığın onların (cüzlerin) birleşmesi sonucu olup, cüzlere ilişmesidir. Birleşmenin bu durumda varlığın kendisinde değil, fâil ve kâbilinde olduğunu düşünen Cürcânî, bu durumun tersinin olduğu görüşünü kabul eder.[114] Varlığın parçaları olması halinde, parçalar varlıkla nitelenmiş olursa bütün parçanın sıfatı olur. Parçaların yoklukla nitelenmesi durumunda ise, iki çelişiğin bir arada bulunması durumu meydana çıkar ki, burada olması gereken ise gerçekleşen durumun tam tersidir.

Meselenin üçüncü yönü ise varlığın dışarıdan olan herhangi bir şeyle tanımlanamaması üzerinedir. Râzî, varlığın dışarıdan bir şeyle tanımlanmamasının sebebini tanımlanan şeyin varlıkla eşit olmasında görmektedir. Burada Râzî, eşitliğin bilgisinin mâhiyetin bilgisine dayandığını ve onu her yönden gerektirdiği görüşünü benimser ve bu durumun kısır döngü olduğunu savunur. Hillî ise eleştirisinde Râzî'nin görüşünün aksine dışarıdan olan bir şeyle varlığın tanımlanmasının mümkün olduğunu düşünür. Çünkü burada bahsedilen eşitliğin bilgisi değil, kendisidir ve eşitlik bilgisi mâhiyeti her yönden değil bazı yönlerden gerektirir. Müktesep mâhiyeti tasavvur ederken, onun arazları zihinde hâsıl olur ve bu arız olanların mâhiyete eşit olduğu bilinir.[115] Zihin mürekkep mâhiyetlerin arız olanlarını hatırlamasıyla, tasavvuru başkasına fayda verir. Mâhiyetin arazlarının zihinde tasavvuru, tasavvurun kemâlini meydana getirir ve bu durumda teselsül olmaz.[116] Öte yandan varlığın dışarıdan bir şeyle tanımlanması varlığın bizâtihi kendi belirginliğine bağlıdır, dolayısıyla bu

[114] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 472-473.
[115] Konu ile ilgili detaylı tartışma çalışmanın "Varlık ve Mâhiyet" isimli ikinci bölümünün "**Mâhiyetin Arazlardan Ayrışması**" başlığında yapılacaktır.
[116] Hillî, **Keşfü'l-murâd** s. 32-33.

durumda sonsuz şeyleri bilme veya kısır döngü oluşmaz. Çünkü tanımlamada o şeye ait olan belirli bir arazın tasavvuru bilinmiş olur.[117]

Râzî'nin konunun bağlamı çerçevesinde vurgulamış olduğu görüşlerden, varlığın dışarıdan bir şeyle tanımlanamadığı görüşü hariç diğer ifadeleri genel olarak kabul edilmektedir. Hillî'nin bu anlamda onun ifade ettiği görüşlere alternatif argümanlar geliştirmesi, onun meselenin çözümü için analitik bir çaba harcadığını göstermektedir. Bu nedenle varlığın tanımlanmasının imkânsız olması genel olarak kabul edilen bir görüştür. Zira varlık zaten kendisiyle tanımlanmadığı gibi parçaları ile de tanımlanmaz. Varlık bizâtihi bedîhî olduğu gibi aynı zamanda basittir. Varlığın parçaları ile tanımlanması fikri üzerinden mülâhazalar yapılsa da bu ilkenin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Yapılan tartışmalar bu ilkenin bilinirliğinin farkındalığı çerçevesinde anlam kazanarak, basitlik ilkesine istinat edilerek temellendirilmektedir. Hillî'nin **Keşfü'l-murâd**'da zikrettiği "varlığın mürekkep olması hakkında zikredilen şey, mürekkep mâhiyete aittir, bunun batıl olması zorunlu olarak bilinir"[118] ifadesi, bu ilkeyi zikrettiği görüşlere rağmen farkında olduğunu göstermektedir. Hillî varlıkla ilgili meselede kendisine has üslûpla, yukarıda da belirtildiği üzere, sadece karşıt argümanları sıralamasıyla sınırlı kalmamaktadır. O, aynı zamanda tanımlama meselesinde yaygın olarak kabul edilen görüş olan varlığın cins ve fasıl ile tanımlanamayacağı ifadesine de alternatif görüş sunmaktadır. Hillî, varlığın hadd-i tam yapılamamasını, varlığın cins ve fasıldan oluşmaması üzerinden fikir yürütmenin nedenini cins ve faslın kendisi hakkında bilgimizin yetersiz olması yüzünden kabul ettiğimizi düşünmektedir. Bu mesele hakkında kesin yargıda olmanın yanlış olduğunu ifade ederek, kendisinden beklenmeyen bir fikir ortaya koymaktadır. Fakat diğer eserlerinde kesin yargılarla tartışmalar yürütmesi, onun her ihtimali gözden geçiren, farklı fikrî mülahazalara açık bir zihne sahip olduğunu göstermektedir. Onun aynı zamanda *varlığın tanımlanması meselesine dair bu kadar çok mülahaza yürütüldüğüne göre varlık bedîhî değildir* ihtimali üzerine de bedîhî kavramının varlığın tanımlanması açısından iki yönünün olduğunu vurgulamaktadır. Bu yönlerden birincisi; bedîhî tasavvurun bizâtihi sabit olması, ikinci ise; nitelik olarak varlığa sabit

[117] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 19-20.
[118] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 32-33.

kılınmasıdır. Varlığa bedîhî tasavvur yoluyla delil getirmesinin imkânsızlığı birinci yöne ilişkindir. [119]

1.3. Varlığın Müşterekliği

Varlık mevcutlar arasında ortak bir anlamdır. Varlığın ortak anlam olması Râzî'ye göre evvelî bilgilerden sayılabilir.[120] Hillî, varlığın müşterekliği argümanını, aklın varlığın özelliklerine dair inancın ortadan kalktığında bile varlığın bizzat kendisine dair olan inancın baki kalması ilkesi üzerine inşa eder. Akıl, varlığın var olduğuna hüküm verdikten sonra onu kavramsal olarak; zorunlu, mümkün, cevher, araz gibi muhtelif mevcutlar şeklinde düşünür.[121] Mümkün varlıkların her biri farklı şekillerde türler ve fertler şeklinde dışta tahakkuk eder. Akıl bu varlıkların her birinin mâhiyetleri itibarıyla farklılaştığına dair hükmü vermesiyle zihinde mümkünlerin taksimi gerçekleşmiş olur. Taksim edilmiş olan şey, bütün varlıklar arasında ortaktır. Varlık kavramı muhtelif mümkünlerde farklı hakikatler şeklinde tahakkuk eder. Bu mümkünlerin herhangi birinin ortadan kalkması durumunda bile varlığa dair inanç zorunlu olarak kabul edilir. Varlığın müşterek olmaması ihtimali düşünüldüğü zaman ise bu kavramların her birinde varlığı tekrar düşünmemiz gerekir. Taksim edilerek farklı varlıklar şeklinde tezahür eden genel varlık, bütün mevcutlarda müşterek bir anlamdır.

Hillî varlığın müşterek olmasını farklı argümanlarla ispatlamaktadır. O, ilk olarak varlığın müşterekliği görüşünü, varlığın tasavvurda ilk prensip olması ilkesinden hareketle temellendirmektedir. Onun görüşüne göre, varlığın tasavvurunun zorunlu olmasının gerekçesi onun var olanlar arasındaki ortaklığı nedeniyledir. Çünkü varlığın ortak olmadığı iddia edildiğinde o ya aynı hakikat olurdu ya da var olan bütün şeylerden farklı bir şey olurdu. Bu durum ise varlığın bilgisinin bedîhî değil, kesbî

[119] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 20.
[120] Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İz Yayınları, İstanbul, 2009, s. 328.
[121] Hillî, **el-Esrâru'l-hâfiyye,** s. 414.

olması anlamına gelirdi.[122] Varlığın bütün mevcûdâta içkin ve onların ortak olması görüşü kabul edilmediğinde, onun kuşatıcılığı ilkesine zıt olarak mevcutlar var olmak için ondan pay almak yerine, her biri bu kuşatıcı anlamdan farklı bir varlığa sahip olurdu. Bu durumda ise varlık "birlik" anlamını yitirerek, bütün vücûdî olanların varlıktan kopuk bir şekilde kabul edilmesi durumu ortaya çıkardı. Hâlbuki umûr-i âmme'nin temel ilkesi gereği, özel varlık genel varlıktan pay alarak mevcut olma vasfını kazanır. Varlığın müşterekliğinin inkâr edilmesi demek, özel varlıkların genel varlığın çatısı altında olmadığını iddia etmekle eş değerdir. Varlık aynı zamanda vücûdî olanlar hakkında bilgi sağlayan temel ilkedir. Varlığın müşterekliği kabul edilmediği takdirde, onun kapsayıcı ilke olmaktan çıkması eşyanın ortak hakikatine ulaşmayı imkânsız hâle getirir. Dolayısıyla eşyanın hakikati hakkındaki bilginin imkânı, varlığın müşterek olması ile açıklanmaktadır.

Hillî varlığın müşterekliğini inkâr edenlerin aslında farkında olmadan bu ilkeyi kabul ettiklerini vurgular. Çünkü *varlık müşterek değildir* hükmü verildiğinde sadece herhangi özel varlık için değil, aynı zamanda bütün varlık anlamının altındaki her varlığa teşmil edilmektedir. Varlığın müşterekliğini kabul edenlerin aksine kabul etmeyenlerin her varlığın öyle olmadığını kanıtlaması lüzumu ortaya çıkardı.[123] Hillî'nin buradaki ifadelerine karşı gelenler yani müşterekliği kabul etmeyenler, varlığın müşterek olmadığına dair verilen hükmün mutlak varlığın bizâtihi kendisi hakkında değil, varlık lafzının varlıklar arasındaki ortak olma hükmüne göre verildiğini vurgularlar.[124] İşte bu görüş varlığın müşterekliğinin lafzî veya manevî olarak kabul edilmesi problemini ortaya çıkarmaktadır. Hillî, varlığın lafzî veya manevî müşterekliğini kabul edenlerin esasında varlık ve mahiyet arasındaki yorumun birbiri ile bağlantılı bulunduğunu savunanlar olduğunu belirtir. Bu başlıktaki açıklamaları tamamlayıcı mâhiyette Hillî'nin görüşleri açısından varlığın lafzî ve manevî ortaklığının temellendirilmesine bakılması uygun görünmektedir.

[122] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 30.
[123] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 30.
[124] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 32.

1.3.1. Lafzî Müştereklik

Lafızlar, esasında ifade ettiği anlama mutâbık olması açısından ele alınmaktadır. Örneğin "insan" kelimesi hayvan-ı nâtıka mutâbık olup düşünen canlı anlamına delâlet etmektedir. Klasik mantıkta yer alan bu görüşe göre lafzın anlamının belli bir kısmına delâleti *tazammun*, onun hâricindeki bir şeye zorunlu olarak delâleti ise *iltizam* olarak adlanmaktadır. Örneğin gülen lafzının insana delâleti iltizamdır.[125] Varlığın mevcutlar arasındaki ortaklığının niteliği, bu konunun temel tartışmalarındandır. Konuya daha iyi hâkim olmak adına varlık konusu üzerinden müşterek lafzının anlamına dikkat etmekte fayda vardır. Mantık ve usûl âlimleri *müşterek* kelimelerini birbirlerinden ayırt etmek maksadıyla, ayrı ayrı kullanımda *lafzî müşterek* ve *manevî müşterek* şeklinde taksim etmişlerdir. Lafzî müşterek, bir lafzın farklı vaz'lar ile hakikatleri farklı olan anlamlara, manevî müşterek ise bir lafzın tek bir vaz' ile fertler arasında müşterek anlamlara delâlet etmesidir.[126] Varlığın lafzî bakımından müşterek olmasını savunanların fikirlerine göre lafızların birden fazla anlama delâletinin mümkün olması gibi, varlığın da mevcutlar arasında aynı şekilde müşterek lafız olarak kullanılması mümkündür.

Lafzî müşterek, göz ('ayn) kelimesindeki gibi çeşme ve görme organı gibi birden fazla ve anlam bakımından ortak olmayan mânâ için kullanılması durumudur. Bu durumda varlık kelimesinden de tıpkı *'ayn* vaz'ında olduğu gibi mevcutlar arasında ortak lafız olarak istifade edilmektedir. Varlığın ortak lafız olması durumunda delâlet ettiği bütün mevcutlar arasında müşterek olarak bulunur. İbn Sînâ'ya göre varlık lafzı birçok mevcutta aynıdır. Fakat varlık lafzı mevcutların tümünde tek bir yön itibarıyla mevcut olmamasından dolayı farklılaşmaktadır. O, **Kitâbü'ş-şifâ**'nın "Kategoriler" bölümündeki tasnifinde, lafızları iki kısma ayırarak farklı veya birçok anlama delâlet eden şeylerin bazılarının tek bir lafızda ortak olduğundan bahseder. Fertler ve anlamlar arasında müşterek olarak yer alan lafızlar, bahsi geçen şeylere aynı derecede yüklendiğinde *tevâtu* olarak nitelendirilir. Bu lafızlar eşitlik anlamında zatlarının

[125] Hillî, **Cevherü'n-nadîd**, s. 22.
[126] Bilal Taşkın, **İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme**, s. 65.

kendisini, tanımını ve zatının tanımının anlaşılmasını sağlayacak olan betimlerin de her yönden eşit olmasını gerektirmektedirler. Örneğin, insan lafzı kapsadığı bütün fertlere eşit anlamda yüklenmektedir. Bu durumda fertler arasında eşit olarak yüklenen insan lafzı, onlar arasındaki hiyerarşik düzeyde herhangi bir öncelik, sonralık, şiddet, zayıflık veya başka yönlerden farklılaşmamaktadır.[127] İbn Sînâ'nın buradaki tasnifini Hillî de kabul etmektedir. O, bu doğrultudaki ifadelerini **Keşfü'l-hifâ'**da açık biçimde yansıtmaktadır. Onun görüşüne göre mütevâti lafızlar, kapsamı altındaki bütün fertlere eşit olarak yüklenmektedirler.[128] Bu tür lafızlar tümel olup aralarında öncelik, sonralık, şiddet veya zayıflık bakımından hiçbir fark bulunmamaktadır. Tek bir lafız, bütün fertleri aynı şekilde ihtiva etmektedir. İnsan lafzı Ali, Zeyd arasında eşit anlamı ifade eder. Ali'nin ferdî olarak Zeyd'e bahsi geçen düzeylerin hiçbirinde hiyerarşik bir üstünlüğü yoktur.[129] Burada dikkat çeken önemli husus, mütevâtinin fertler arasındaki eşit anlamlı olmasında hâricî varlık şartının aranmamasıdır. Hillî, güneş kelimesini örnek vererek, onun hâricî çokluk bakımından değil, zihindeki çokluk açısından ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.[130]

Fertler ve anlamlar arasında ortak manaya delâlet etmeyen ve dereceli olarak yüklenen lafızları ise İbn Sînâ eş sesli olduğunu vurgular ve bu lafızları üç kısma ayırır: (i) Bu lafızlardaki anlam, yönleri bakımından farklılaşmasına rağmen kendisinde aynıdır. (ii) İkinci gruptakilerin ise aralarında benzerlik olmasına rağmen kendilerinde farklıdırlar. (iii) Üçüncü gruptakiler ise aralarında hiçbir benzerlik olmadığı gibi kendilerinde de aynı değildirler. İbn Sînâ varlığın bu kategoride; aynı anlamda olup sonradan farklılaşanlardan olduğunu belirtir. Varlık, anlam olarak aynı olup mevcutlar arasında farklılaşır. Müttefik lafızları, fertler ve anlamlar arasında eşit anlamdan farklı olarak dereceli olarak delâlet eden lafızlar şeklinde taksim eder. Beyazlığın, fil dişi ve karda delâlet etme derecelerinin farklı olması buna örnektir. Beyazlığın kardaki delâleti fil dişine kıyasla daha şiddetlidir. Bu örneği zikrettikten sonra o, varlığın sıfatlarla dereceli delâletini müşekkek olarak nitelendirir. Varlık mevcutların arasında öncelik-sonralık, güçlülük-zayıflık, layıklık-uygunluk yoluyla farklılaşır.

[127] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ: Kategoriler**, çev. Muhittin Macit, Litera Yayın, İstanbul, 2010, s. 8-9; Hillî, **Keşfü'l-hifâ,** vr. 35 a.
[128] Hillî, **Keşfü'l-hifâ,** vr. 34b.
[129] Hillî, **Cevherü'n-nadîd**, s. 27.
[130] Hillî, **Kavâ'idü'l-celiyye**, s. 203.

"Kategoriler"de devam eden tanımlamada İbn Sînâ, lafızların mütevâti olanlarını bir, müteffik olanlarını ise üç kısma ayırarak; müşekkek olanları müteffik, yani isim ittifakı olanlardan biri olarak tanımlar.[131] O, yaptığı bu taksimle manevî müştereklik arasında zikredilen tevâtu ve müşekkek kavramlarını lafzî müşterekle aynı kategorinin altında zikreder.

Müşterek lafız hakkında Hillî'nin **eş-Şifâ** şerhindeki görüşleri İbn Sînâ ile benzerdir. Tümel bir anlama sahip olan müşekkek lafız, fertlere aynı derecede yüklenmez. Hillî, İbn Sînâ ile benzer şekilde, teşkîkin bazı fertlerde diğerlerine nispetle daha kuvvetle yüklendiğini vurgular. Örneğin mevcûdun iki kısmından biri olan cevher, arazdan önce var olmuştur.[132] Bu bağlamda cevherin varlık anlamının derecesi araza nazaran daha önce, arazın varlığının derecesi ise ondan sonradır. Dolayısıyla cevher ve araz arasında varlık yüklemi, öncelik ve sonralık prensibine göre müşekkek olarak yüklenmiştir.[133] Aynı şekilde illetin ma'lûlden önce gelmesi de bu ölçüte örnek olarak gösterilebilir.[134] Müşekkek lafzın dereceli yüklenmesine başka bir örnek olarak zorunlunun ve mümkünün varlığı gösterilmektedir.[135] Hillî bu örneği, varlık anlamının layıklık ve uygunluk bakımından farklılaştığını vurgulayarak zorunlunun varlığının bizzat, mümkünün varlığının ise bilaraz olduğuna dikkat çeker.[136] Hillî'nin varlığın lafzî müşterekliği konusundaki görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla lafızların ortaklığının anlamlara delâleti konusundaki tasnifinde bariz bir

[131] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ: Kategoriler**, s. 8-9.
[132] Hillî, **Keşfü'l-hifâ,** vr. 35 a.
[133] Hillî, **Cevherü'n-nadîd**, s. 27.
[134] Hillî, **Kavâʿidü'l-celiyye**, s. 203.
[135] Hillî, **Cevherü'n-nadîd**, s. 28.
[136] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 35. Hillî varlığın müşekkek lafız anlamında ortak yüklenmesine dair verdiği örnekte, İbn Sînâcı bir tavır sergilese de konu ile ilgili mezkûr eserde bazı şüphelerini de dile getirmektedir. Onun görüşüne göre beyazlığın kardaki ve fil dişindeki dereceli yüklenmesinde bu rengin bir mevsufta diğerine nazaran daha fazla olduğu anlamına gelmesi diğerinde ise mecaz olması sonucunu doğurabilir. Bu sıfat her iki mevsufa aynı yüklendiğinde ise beyazlık eşit miktarda yüklenmiş olur. Fakat esasında mezkûr bireyler arasındaki fark bir cinsin altındaki türler kadardır. Dolayısıyla Hillî, beyazlığın veya başka bir sıfatı daha fazla hakk eden mevsufa yüklenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Müşekkek kavramının onun bu çıkarımından dolayı zihninde bazı muğlaklığa neden olduğunu itiraf etmektedir. Bkz. **a.g.e,** s. 35. O, **Keşfü'l-hifâ**'da verdiği bir başka örnekte, canlılığın insan ve aslana müşterek olarak yüklenmesine rağmen, insanın canlılık bakımından aslandan bariz şekilde ayrıldığını düşünmektedir. Çünkü insan bilinç, akıl ve güç gibi nitelikler bakımından diğer bütün canlılardan farklıdır. Dolayısıyla o, insanın canlılığının hak ediş düzeyinin diğer varlıklardan üstün olması sebebiyle aynı tereddüdünü burada da sürdürmektedir. Bkz. **a.g.e,** vr. 34b.

şekilde İbn Sînâcı tavrı sadece **Şifâ** şerhinde değil, diğer mantık şerhlerinde de sergilediği görülmektedir.[137]

Hillî, varlığın müşterekliğinin lafzî görüşünün olması iddiasının Eş'arî âlimleri ve bir grup müteahhirîn kelâmcıları tarafından benimsenmiş olduğunu vurgular. Buna örnek olarak varlığı ortak lafız kabul eden Ebû Hasan el-Eş'arî (v.324/935) ve Ebû Hüseyin el-Basrî'nin (v.436/1044) görüşlerini aktarmıştır. O, **Keşfü'l-murâd'**da bahsi geçen Eş'arî düşünürlerden aktardığı bu görüşü, varlığın varlıklar arasında sadece lafzî olarak müşterekliğini savundukları ve manevî müşterek olmadıklarını düşündüklerinden dolayı kabul etmez.[138] Onun görüşüne göre, varlığın müşterekliğinin sadece lafzî olarak kabul edilmesi mezkûr âlimlerin mâhiyet görüşlerinin tezahürü olarak şekillenmektedir. Nitekim mütekaddimîn dönemindeki Eş'arî âlimlerinin birçoğu hem zorunlu varlıkta hem de mümkün varlıkta varlık ve mâhiyet ayrımını keskin bir biçimde reddetmişlerdir. Dolayısıyla herhangi bir müştereklik olmadan bahsedilse bile bu ortaklık sadece lafzî olarak mümkündür. Bu nedenle varlığın manevî müşterekliği bu görüşün bir uzantısı olduğundan onlar tarafından kabul edilmemiştir.[139] Hillî, buna karşı lafzî müşterekliğin doğru bir tavır olmadığını vurgulamaktadır. Varlığın anlam bakımından müşterek olması görüşüne

---

[137] Hillî, **Cevherü'n-nadîd'**deki görüşlerini Tûsî'nin ifadelerinin şerhi bağlamında zikretmektedir. Zira mezkûr eserde onun belirttiği üzere musannif müşterek ifadesini farklı şekillerde de tasnif etmektedir. Bir kelimenin tek bir vaz'la farklı anlama gelmesi müşterek olarak adlandırılmaktadır. **'ayn** kelimesinin hem göz hem de çeşme anlamında kullanılması müşterek lafzın bariz bir örneğidir. Fakat Tûsî, tasnifin sınırlarını genişleterek müştereklik anlamını halkın dilindeki kelimelerin mecazî anlamları, şeriata mahsûs zamanla şekillenmiş olan ifadeleri veya belirli bir bilimin konusuna dahil olan terimleri bu kapsamda değerlendirmiştir. Örneğin **aslan** yırtıcı bir hayvan olmasının yanı sıra halk tabirinde yiğitlikle nam salmış kişilere de denilmektedir. **Salat** kelimesi ilk önce dua olarak kullanılmasına rağmen, şeriatta anlam değiştirerek namaza evrilmiştir. Benzer şekilde **fail** kelimesi de lisan ilminin gramer kurallarında fiilin bağlandığı özne anlamında terim olarak kullanılmıştır. Hillî, Tûsî'nin mecaz veya anlam değiştirmiş kelimelerin istifadesini lafzî müşterek anlamında varlık kavramını açıklanması konusunda kullanması adımını doğru bulmamaktadır. Ona göre bu konuda doğru tasnif yukarıda bahsi geçen **'ayn** kelimesinin kullanım şeklindeki gibidir. Bkz. **Cevherü'n-nadîd**, s. 28-29. Bahsi geçen kelimler hakkında benzer görüşlere o, **Kavâ'idü'l-celiyye**'de de değinmektedir. Ona göre lafzın belirli anlama evrilmesi eski anlamın kaybına neden olmaz, dolayısıyla aynı kelime birinci anlam kaybolmadan ikinci bir anlam daha kazanmaktadır. Örneğin, aslan kelimesinin cesur insana atfedilmesinde insanın cesaret anlamında aslan gibi cesur olduğuna vurgu yapmak amacıyladır. Bu durumda birinci anlamda aslan hakikat, cesur insana delâlet ettiğinde ise mecaz anlamında kullanılmaktadır. Hem hakikî hem mecaz anlamında aslan kelimesi anlamını muhafaza etmektedir. Hillî, söz konusu bu anlamların (hakikî ve mecaz) birbiri ile cesaret sıfatı bakımından uyumluluğuna mürâdif (eş anlamlı) olarak nitelendirildiğini ifade eder. Bkz. **a.g.e**, s. 204-205.

[138] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 33-34.; **İzâhü'l-makâsıd,** s.11.; **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 30.; **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s.17.

[139] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 30.

göre, varlığın taksiminde akıl varlığın manevî olarak mevcutlar arasında ortak olduğuna hükmetmiştir.[140] Böylece mevcutların yok olması hâlinde bile varlığa dair inanç devam etmiştir. Varlık anlamının çoğalması, zorunlu ve mümkün olarak taksim edilmesi müşterek olması nedeniyledir.[141]

Varlığın müşterekliğinin sadece lafzî olması görüşü müteahhirîn döneminde de tartışılmaktaydı. Hillî'nin dönemi ve ondan sonraki dönemde de müşterekliğin lafzî olarak kabul edilmesine itirazlar sürmekteydi. Bu görüşler içerisinde Râzî'nin bir eserindeki ifadeleri dikkat çeker. Nitekim o, varlığın müşterekliğinin lafzî ve anlam bakımından olması görüşlerinin her ikisini savunmasının yanı sıra **el-Muhassal**'da zikredilen delillere itiraz ederek lafzî müşterekliğe dair olan görüşü savunur. Manevî müşterekliği savunanların delillerine göre varlık, kavram olarak yokluğun zıddıdır ve bir şeyin varlığına kesin olarak karar verdiğimiz zaman, o şeyin taksimi zamanında meydana gelen parçalarda şüpheye düşüldüğünde bile, onun varlığı hakkında şüpheye düşülmez. Râzî adı geçen delillendirmeyi diğer eserlerinde zikretse de[142] bu görüşü **el-Muhassal**'da eleştirir. Varlığın zorunlu ve mümkün olarak bölünmelerinin nedeninin varlık değil, mâhiyet olduğu görüşünü savunur. Varlığın, zorunluluk, imkân gibi mevcutlar şeklinde taksim edilmesinin nedeni mâhiyettir. Çünkü kavramların her biri salt varlık anlamından farklıdır. Varlığın manevî müşterek olarak kabul edilmesi halinde varlığın başka bir varlığı olurdu bu da teselsül meydana getirirdi.[143] Fakat bu düşüncedeki ifadelerinden yola çıkarak onun lafzî müşterekliği yeknesak olarak kabul ettiği söylenmemelidir. Çünkü diğer eserlerindeki karşıt argümanlar tercihini, varlığın manevî müşterekliğinden yana kullandığını göstermektedir.

Müteahhirîn döneminde öne çıkan düşünür Cürcânî de **Şerhü'l-Mevâkıf**'ta varlığın lafzî ortaklığı görüşünü eleştirir. Onun ifadesine göre, varlığın mevcutlar arasında müşterek lafız olarak taksim edilmesi yanlıştır. Çünkü varlığın mevcutlar arasındaki ortaklığı, aklî bir taksime dayandığından lafızlar gibi muhtelif dillere göre farklılaşmaz. Varlık lafzı taksim edildiğinde bir vaz'ın farklı dillerde farklı anlamları

[140] Hillî, **Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn,** s. 9-10.
[141] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s. 17.
[142] Razi, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s.109.
[143] Râzî, **el-Muhassal,** s. 47.

da ifade edebilmesinden dolayı bu taksimi hatalı bulduğunu belirtir.[144] Sonuç olarak, varlığın müşterekliğinin sadece lafzî olarak kabul edilmesi Râzî'nin mezkûr eserindeki görüşünü istisna edersek, müteahhirîn dönemde çoğunluk tarafından reddedilmekteydi. Hillî de varlığın lafzî müşterek olması konusunda reddedenler safında yer almaktadır. Varlığın manevî müşterekliği ise lafzî ortaklıktan farklı deliller ortaya koyarak kabul edilmekteydi.

1.3.2. Manevî Müştereklik

Mütekaddimîn dönemde felâsife, Mu'tezile ve bazı Ehli Sünnet düşünürleri varlığın lafzî ortaklığı görüşünün yerine onun manevî ortaklığının (el-iştirâkü'l-ma'nevî) olduğunu kabul ederler. Bu görüş müteahhirîn dönemde de karşılığını bulmuştur. Hillî'nin varlığın müşterekliğinin manevî olduğu görüşünü benimsediği bütün eserlerinde görülmektedir. Onun ifadesine göre lafzî müşterekliği kabul edenlerden farklı olarak, varlığın müşterekliğinin manevî olduğunu kabul edenlerin delili varlık ve mâhiyet ayrımının kabulüne dayanmaktadır.[145] Hillî, varlığın manevî müşterekliğinin ispatı mâhiyetinde Tûsî'nin görüşlerinden yola çıkarak birtakım argümanlar geliştirmiştir. Varlığın müşterekliğinin manevî olduğunu savunan Tûsî, felâsife ve kelâmcıların bazılarından aktardığı görüşlere göre, varlığın taksiminin kabul etmesi, genel varlığın kesinleştirilmesi, varlığın karşıtının bir olması, onun manevî müşterek olmasının delillerinden olduğunu vurgular.[146] Hillî'nin, Tûsî'nin saydığı bu delilleri hem **Tecrîd** şerhinde hem de **Nihâyetü'l-merâm**'da sistematik şekilde açıklığa kavuşturması, onun konu ile ilgili görüşlerini anlamak açısından önemlidir. Nitekim varlık ve mâhiyet ayrımının mezkûr konunun delillerinden biri olması, meselenin bir yönünün de mümkün varlıkların mümkün olması bakımından ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü varlık ve mâhiyet ayrımı Mütekaddimîn dönemdeki bazı istisna görüşler dışında sırf mümkün varlıkla ilgili mesele olarak tezahür etmektedir. Bu nedenle Hillî, varlık ve mâhiyet ayrımı söz

[144] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 491.
[145] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 30.
[146] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd,** s. 106.

konusu olan mevcutlara dair hükümde, zihnin bazı tereddütler yaşamasına dikkat çeker. Mâhiyetlerin varlığını kesinleştirmek mümkün olmasına rağmen, zihnin mâhiyetin özellikleri konusunda şüphesi olağan bir durumdur. Mâhiyetlerin özelliklerinde şüphe duymamız varlıkları konusunda tereddüt etmemeyi gerektirir. Zira akıl mevcûdun mümkün olmasına dair inancı değiştirerek zorunlu olmasına da hüküm verebilir veya bir hükmün başka bir hüküm tarafından yenilgiye uğraması hakkında da yargıda bulunabilir. Bütün bunların sonucu olarak, şeyin özelliklerine dair şüphe düşüldüğünde bile varlığında şüphe edilmez.[147] Aynı zamanda zihin mümkün bir varlığın nedenli olduğunu tasdik etmesine rağmen, bu nedenin zorunlu veya mümkün olması hakkında da benzer tereddütler içerisinde kalabilir. Bundan dolayı nedenin mümkün olduğu farz edildiğinde bu nedenin; cevher veya araz, mümkün veya zorunlu, soyut veya somut olması konusunda zihnin tereddüt hâlinde olması da söz konusudur. Bütün özelliklerdeki tereddüde rağmen zihin varlığın bizzat kendisi hakkında şüpheye düşmez. Nitekim özel varlığın niteliklerine dair birtakım hususların değişmesi durumunda, varlığın kendisi her daim sabit kalmağa devam eder. Bu tasdik, varlığın bütün varlıklar içerisinde müşterek anlam olmasının ispatıdır.[148] Hillî aynı görüşleri **İzâhü'l-makâsıd**'da mâhiyeti itibarıyla farklılaşan mevcûdu özel varlık ifadesi ile netleştiren örnek üzerinden açıklamaktadır. Vücûdun bütün varlıklar arasında ortak bir anlam olduğu inancından hareketle, varlığın mevcutlar arasındaki bu ortaklığının aynı şiddet ve öncelikte olmadığını vurgulamaktadır. Mevcut olan bir şey, özel varlığa sahiptir ve her mevcûdun hakikatinin diğerlerinden farklılığı onların birbirilerinden mâhiyetleri bakımından ayrılmaları nedeniyledir. Bu nedenle Zeyd'in varlığı diğerlerinin varlığından başkadır. Dolayısıyla Zeyd'in varlığından herhangi bir şüphe duyulduğunda veya münferit özelliklerine dair inanç ortadan kalktığında, varlığına dair inanç her zaman baki kalmış olur.[149]

---

[147] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 34.

[148] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 30. Hillî bu ifadeleri zikrederken zihnindeki bazı tereddütleri de dile getirmektedir. Daha önce bahsi geçtiği üzere onun meselelerin bütün ihtimallerini analiz etme yöntemi sayesinde kendi düşüncelerine karşıt argümanlar da geliştirmektedir. Burada da aynı üslubun bir yansıması olarak zihnin var olanları tasavvur etmese bile onların mevcut olarak nitelendirdiğini belirtmektedir. Ancak bu durumun, ona göre varlığın ortak olduğu anlamına geldiğini göstermez. Dolayısıyla "mevcut" olmaya dair hükmün, varlığın müşterek olduğuna dair hükmünün ispatı olarak kabul edilmeyebilir. Bkz. Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 31.; **el-Esrâru'l-hâfiyye,** s. 419.

[149] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 7.; **el-Esrâru'l-hâfiyye,** s. 419.

Benzer argümanın bir diğer tezahür şekli ise varlığın taksiminin imkânı üzeredir. Varlığın var olanlar arasındaki manevî müşterekliğinin ispatını Hillî, yukarıda bahsi geçtiği üzere Tûsî'nin ifadesinin şerhi mahiyetinde ele almaktadır. Varlık, varlıklar arasında müşterek bir mânâ olarak taksim edilmeye elverişlidir. O, **Keşfü'l-murâd**'da varlığın mâhiyetler arasında taksim edilmeye uygun olduğunu, bundan dolayı varlığın; zorunlu, mümkün, cevher, araz, zihnî ve hâricî gibi bölümlere taksim edilmesinin mümkünlüğünün akıl tarafından kabul edildiğini vurgular. Bu delil Hillî'ye göre müşterekliğin ispatının birinci öncülüdür. İkinci öncülde ise bir şeyin taksim edilmesi demek, farklı fasılları kapsayan tümellerin tikellerini zikretmek anlamındadır. Akıl, canlının insan ve taşa olan taksimini kabul etmez. Çünkü bu taksimdeki fasıllar, aynı tümelin tikeli değildir. Canlının insan ve ata taksim edilmesini aklın kabul etmesinin nedeni ise, insan ve atın fasıl olarak canlının tikelleri olmasıdır.[150]

Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**'da varlığın müşterekliğinin ispatına yaptığı yorumunda, diğer eserlerinden daha farklı bir yöntem sergiler. Konuya dair genel kabulleri kısaca özetlemesinin ardından o, varlığın ortaklığının manevî olduğunu kabul etmeyenlerin itirazlarına geçer, akabinde ise bu itirazlara olan argümanlarını zikreder. Varlığın manevî müşterekliğinin delillerinden biri, yüklem olarak aklın itibarı gereği var olanların zihinde, zorunlu ve mümkün olarak taksim edilmesidir. Var olanları zihin, varlığın hiyerarşik düzeydeki sıralamasındaki gibi öncelik, sonralık veya neden ve sonuç düzeylerinde aklî bir taksime tabi tutar. Aklın varlığı bu düzeyde zorunlu ve mümkün olarak idrak etmesi, varlığın ortaklığına dair temel argüman olarak nitelendirilebilir.[151] Bu görüşü Hillî, aklî ilimlere dair yazdığı muhtasar eseri olan **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**'de ve diğer önemli eserlerinden olan **el-Esrâru'l-hâfiyye'**de kısaca özetlerken, **Nihâyetü'l-merâm'**da bunu manevî müşterekliğin ispat delili olarak ileri sürerek bu delile yapılan eleştirinin argümanlarını ortaya koyar. Hillî eleştiride aklın yüklem olarak varlıkları bu şekilde taksim etmesinin aslında varlığa dair bir taksim olmadığından bahsetmekte, müşterekliğin ispatı mahiyetinde de kullanılmadığını aktarmaktadır. Çünkü bu taksim aslında varlığa değil, mâhiyete

[150] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 34.
[151] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s. 7-8; **Nihâyetü'l-merâm,** C.1, s. 30.

nazaran ele alınması gerekmektedir. Bir varlık hakkında zorunlu veya mümkün olmasına dair hüküm vermek, siyahlığa ya zorunludur ya da değildir demek gibidir. Şeyin zorunlu veya mümkün olduğuna dair hüküm onların mahiyetlerinden, başka bir ifadeyle özel varlıklarından dolayıdır. Dolayısıyla siyahlık ya zorunludur ya da değildir demek, siyahlığın ontolojik bir statüsü olmamasından dolayı hatalı bir tutumdur. Çünkü siyahlık varlık değil, mâhiyettir. Benzer yargı varlık hakkında da geçerlidir. Sabit olan mevcut için varlık ve mâhiyet ayrımı tâbi olduğundan bu sabit olma durumunu ortaklık anlamına, varlıkla beraber mâhiyete de teşmil etmek anlamına gelmektedir. Bu durumda varlığın sabitliği hem zorunlu hem de mümkünlerde ortak olur. Fakat mümkünlerin varlık ve mâhiyet ayrımına tabii olması veya varlığının zorunlu olmaması, varlığın onlarda her zaman sabit olması hâlinde çelişkili durum ortaya çıkardığından dolayı imkânsızdır.[152] Hillî'nin zikrettiği bu delilin Râzî'ye ait olduğu görülmektedir. Bir önceki başlıkta vurgulandığı üzere Râzî, **el-Muhassal**'da varlığın manevî müşterekliğini reddeden görüşünü ileri sürer. O, Râzî'nin itirazını detaylı şekilde yorumlamakla beraber, onun bu ifadelerine karşıt argüman geliştirir. Zorunluluk ve imkân sadece zihnin kavrama düzeyinde ele alınması gereken yüklemlerdir ve bu yüklemlerin iki şey arasında nispet olarak düşünülmesi gerekir. Dolayısıyla Râzî'nin iddia ettiğinin aksine burada ayrım yapılan şey mâhiyet değildir. Ayrıma tabi olan şeyin mâhiyet olduğunu iddia etmek, "mâhiyet zorunludur ya da mâhiyettir veya mâhiyet değildir" şeklinde bir yargıda bulunmayı gerektirirdi, fakat bu geçersiz bir sonuç olurdu. Çünkü mâhiyet, bizâtihi kendinde mâhiyet olması zorunlu olduğundan, başka herhangi bir şey olamaz.[153] Buradan görüldüğü kadarıyla Hillî'nin odak noktası açısından Râzî'nin hatalı tutumu iki şekilde ortaya çıkmaktadır: (i) Râzî, varlığın manevî müşterekliğini sadece sübûtî bir nitelik olarak düşündüğünden, mâhiyetle olan ilişkisini bu bağlamda yorumlamaktadır. Hâlbuki varlık burada aklî taksime tabidir, dolayısıyla varlığın zorunlu ve mümkün olarak taksim edilmesi itibârîdir. (ii) Mâhiyet açısından ele alındığında ise kendinde mâhiyetin herhangi bir mevcut olma vasfı olmadığı için onun hakkında varlığa dair hususlarda; bilhassa sübûtî nitelikler üzerinden yargıda bulunmak hatalı bir tutumdur.

[152] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 31.
[153] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 30-33.

Varlığın manevî müşterek olmasına dair bir delil ise yokluk kavramı üzerinden getirilmektedir. Hillî'nin bu delile bütün eserlerinde önem atfettiği görülmektedir. Zira onun yokluğa dair düşünceleri varlığın anlam bakımından ortaklığının ispatı için büyük olanak sağlamaktadır. Hillî'ye göre yokluk, var olmamadır, var olmamayı ifade etmesi bakımından tek bir anlamdır. Yokluk var olmadığı için onu (var olmayanı) ayırt etmek, farklılaştırmak ve asimile etmek imkânsızdır. Yokluk, mevcut olmayan şey ya da varlığın alt tabakasından biri değildir ve mevcut olmayan şeyin varlıkla ilişkilendirilmesi yanlıştır. Eğer öyle olmuş olsaydı bu durum teselsülü meydana getirirdi.[154] Varlık ve yokluk birbirine zıt olan iki kavramdır ve akıl mantıktaki çelişmezlik ve üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesinden hareketle bu iki kavramın bir arada bulunamayacağına ve ikisi arasında hâl olmadığına dair hüküm verir. Yokluk tek bir kavram olduğundan, onun çoğulu ve kendisinden farklı olduğu bir niteliği yoktur. Bu durumda onun karşıtı olan varlığın da bir kavram olması gerekmektedir.[155] Selbin mefhumu bir olduğundan onda birleşme ve ayrışma yoktur. Varlığın mukabili yokluktur ve yokluk sadece birdir. Aksi düşünülmüş olsaydı selb ve îcab arasındaki taksimin sınırlanamayacağı vurgulanırdı.[156] Yokluğun varlığın zâtî arazlarından veya ona ilişen herhangi bir şey olmayıp, varlığın karşıtı olduğu çoğunluk tarafından kabul edilen görüştür. Bu noktada Hillî, genel varlığın bütün kayıtlarından bağımsız olarak yokluğun mukabili olmasını zıddın karşıtlığı bakımından değil, selb ve îcab anlamında mukabil olma bakımından söz konusu olduğunu ifade eder.[157] Yokluğun, varlığın mukabili olması varlığın bütün kayıtlandırmalarından uzak, olumlama ve olumsuzlama anlamında düşünülmesidir. Olumlama ve olumsuzlama arasında taksim sınırlaması olduğu için Hillî'ye göre yokluk da birdir.

Allâme'nin yokluğa dair ifadeleri net bir şekilde vurgulamış olmasındaki temel amacı, her bakımdan onun mütekabili olan varlıkla ortak noktasını göstermektir. Çünkü yokluğun şüpheye mahal bırakılmayacak derecede tek bir kavram olması onun karşıtının da bir olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla onun yürüttüğü mantık çerçevesinden baktığımız zaman, saf yokluğun bütün yok olma durumlarında tek bir

[154] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s. 7-8.
[155] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 30.
[156] Hillî, **Keşfü'l-murâd.** s. 34.
[157] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 34.

anlam (yokluk anlamı) ifade etmesi, karşıtının da aynı şekilde bütün var olma durumlarında da sadece varlık anlamını ifade etmesini sağlayacaktır. Böylece birbirinin mütekabili olan bu iki kavramdan hareketle varlığın bütün özel mâhiyetlerde müşterek kavram olmasını, aynı zamanda onlarla sınırlandırılmayacağı anlamını taşımaktadır. Burada varlık anlamının birliğinden kastettiği şey, Hillî'ye göre genel varlıktır. Dolayısıyla genel varlığın varlık anlamı, özel varlıklar arasında ortaktır.[158] Özel varlıklar ise varlık anlamının onların mâhiyetlerinin üzerine zaid olmakla sübûtî nitelik kazandığından, varlığın anlam bakımından müşterekliği konunun başından beri vurgulandığı üzere mâhiyet kavramı üzerinden net çizgilerle ortaya çıkmaktadır. Mâhiyet, kendinde bir kavram olarak sübûtî ve selbî bütün kayıtlanmalardan uzak ne var ne de yoktur. Fakat özel varlıkları birbirinden ayrıştıran bir doktrin olduğundan dolayı, esasında varlık anlamının çoğalmasının temel ilkesi özelliğini taşımaktadır. Fakat ontolojik statüsünden yoksun olması nedeniyle özel varlıkların sübûtî niteliği, varlıktan alınan paya bağımlıdır. Varlık, ilişkiği mâhiyetle özel varlığı "o şey" olarak sabitlemektedir. İşte bu durum, varlık ve mâhiyet ayrımını kabul eden herkesin genel varlığın, varlıklar arasında manevî müşterek olması sonucuna zorunlu olarak ulaştırmaktadır.

Hillî manevî müşterekliği temellendirdiği bu görüşüne yapılan eleştirilere bir önceki paragraftaki vurgulanan yöntem üzere değinmektedir. Varlığın manevî müşterekliğine itiraz edenler, varlık ve mâhiyet ayrımını kabul etmeyenlerdir. Bu durumda Hillî'nin yokluk üzerinden temellendirmeye çalıştığı bu argüman, onlar açısından manevî ortaklığın ispatını savunmak açısından hatalı bir tutumdur.[159] Çünkü mevcûdun varlığından ayrı bir hakikati yoktur. Her hakikatin yokluğu, o hakikatin varlığının mütekabilidir ve bu hakikatlerin varlıkları ile yoklukları arasında üçüncü bir ihtimal söz konusu değildir. İkinci ihtimal varsayıldığında bile yani varlık mâhiyetten ayrı olduğunda, varlığın ortak anlam olarak kabul edilmesi gerekmemelidir. Çünkü bu durum, varlık ve mâhiyetin birbirinden kopuk iki farklı hakikat olarak düşünülmesi anlamına gelmektedir. Fakat varlığın ortak anlamının olduğunun iddia edilmesi, meselenin anlaşılmasını karmaşık hâle getirmektedir. Çünkü varlığın manevî ortak

[158] Hillî, **Keşfü'l-hifâ,** vr. 34 b.
[159] Hillî'nin **Nihâyetü'l-merâm'**daki ifadelerinin Râzî'nin argümanları ile benzer noktaları için bkz. Razi, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 107-111.

olması varlık ve yokluk arasındaki karşıt olma ilkesini sıkıntılı hâle getirecektir. Varlık bir hakikatin sabit olması, yokluk ise bir hakikatin sabit olmaması hâlidir. Ortaklık prensibinin kabul edilmesi demek, var olanların hepsinin birbirinden farklı olmadan aynı şekilde bulunduğunu, kendilerine has bulundukları hakikat anlamlarını kaybetmeleri demektir. Dolayısıyla bu ortaklığın kabulü, özel varlıkların kendi özellikleri bakımından farklılaşmasının ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Çünkü bu durumda bütün özel varlıklar, ortaklık anlamından dolayı birbirleri ile aynı temel nitelikleri ve var olma biçimini paylaştıklarından, birbirilerinin aynısı olurlardı. Aynı zamanda varlık ve mâhiyet ayrımını kabul etmeyenlerin bir diğer argümanı da teselsülün ortaya çıkması ile ilgilidir. Çünkü varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrılması demek, varlığın başka bir varlığı sürekli gerektirmesi anlamına gelir. Bu da teselsüle sebep olur.[160]

Varlık ve mâhiyet ayrımını kabul etmeyerek, varlığın müşterek anlam olmasını reddedenlerin bu delilini Hillî bütün argümanları cevaplayarak eleştirmektedir. Yukarıda bahsedilen görüşe göre bir mevcûdun hakikatinin varlığının mukabili aynı mevcûdun hakikatinin yokluğudur. Bu ifadede mezkûr eleştirinin varlık veya yokluk hâlinin mevcut olanların varlık ve mahiyetini ayırmadan bireysel olarak ele aldığı görülmektedir. Hillî ise her mevcûdu ayrı ayrı değerlendirmeye tabii tutarak, varlık ve yokluk karşıtını mevcûdun bireyselliğinden farklı şekilde yorumlamaktadır. Onun ifadesine göre yokluk sadece tek bir anlam olarak sadece yokluktur. Siyahlığın veya beyazlığın yokluğu kastedildiğinde bu anlamların bizâtihi özelliklerinden bağımsız olarak yoklukları sadece tek bir yokluktur, bu da olumsuzluk halidir. Eğer yokluğun karşıtı olmuş olan şeyler yukarıdaki görüşte belirtildiği üzere, birçok sayıdaki mâhiyetlerin her birinin kendisi olmuş olsaydı, bu durumda varlık ve yokluk arasında herhangi bir sınırlamadan bahsedilmezdi. Çünkü birçok mâhiyetin yokluğunun karşıtı da çok sayıda olduğundan sınırlama imkânsız hale gelirdi. Hillî'nin bu ifadesi varlığın müşterek anlamının ispatı için güçlü bir delil sunmaktadır. Çünkü yokluğun tek bir anlam ifade etmesinin üzerinde katiyetle durması, karşıtı olduğu varlık anlamının birliğini savunmaya olanak sağlar. Hillî bir örnekle söylediklerini daha da belirginleştirme çabasına girmektedir. Bir şeyin hakikatinin doğruluğu ve batılın

[160] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 31.

yanlışlığı burhanla bilinmektedir. Biz insan ya vardır veya yoktur önermesini kurduğumuzda insanın var veya yok olması hakkında kesin bir yargıya ulaşırız. Fakat önerme başka bir şekilde; insanın var olması üzerinden kurularak insan ya insandır ya değildir tarzında ifade edildiğinde ise bunun batıl olduğu ortaya çıkar. Çünkü insanın insan olmaması imkânsızdır. Bu durumda hakikat ve batılın gerçekleşmesi aynı anda olurdu. Hillî, bu örnekle karşıt görüşün delilini çürütme çabasına girmektedir. Varlık ve yokluk karşıt anlamlar olduğundan, aynı önermeye dair yargıda onların ifade ettiğinin aksine her varlığa göre zıt bir anlam oluşamaz. Çünkü örnekte de görüldüğü üzere, hakikat ve batılın aynı anda gerçekleşmesi gibi imkânsız bir durum ortaya çıkar. Varlığın ortaklığının ispatından sonra Hillî, yapılan itirazda varlıkla ilgili ifadelerde düşünürlerin yanıldıklarını vurgulamaktadır. Varlık her ne kadar mevcutlarda mâhiyetle bir beraberlik şeklinde bulunmuş olsa da kendinde varlık her şeyden ayrı bedîhî biçimde vardır. Varlığın saf varlıktan başka herhangi bir anlamının olmaması onun, her şeyden üstün bir mertebede konumlanması anlamına gelmektedir. Bu durum varlık ve mâhiyetin birbirlerinden ayrı ve var olanlar arasında müşterek anlamlarının olduğunun ispatıdır.

1.4. Varlık Tarzları: Hâricî Varlık, Zihnî Varlık, Nefsü'l-Emr Varlık

Tanımlanamayan, kuşatıcı, kayıtsız ve mevcutlar arasında ortak anlam olarak ifade edilen genel varlık kavramının incelenmesinden sonra bulunma tarzlarına konu olması açısından varlık, üç farklı düzeyde kategorize edilir. Hiçbir kayıtla kayıtlanmamış genel varlık, mâhiyetine varlık ilişmesiyle kendi hakikati ile farklılaşan özel varlığın dıştaki bulunmuş haline hâricî varlık, hariçte bulunmayan, dış idrak güçlerine konu olmayana da zihnî varlık denilmektedir.[161] Varlık tarzlarının genel, hâricî ve zihnî olarak kategorize edilmesi varlık ilkesine konu olan bütün mevcutların taksim edilmesini zihinsel düzeyde daha anlaşılır kılmıştır. Bu tasnif, Fârâbî'den itibaren yaygınlaşmasına rağmen, kavramsal düzeyde İbn Sînâ düşüncesinden itibaren

[161] Hüseyin Atay, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara, 1974, s. 11.

teorik bir zemine oturmuştur.[162] İbn Sînâ sonrası müteahhirîn dönemde ise hâricî varlık, zihnî varlık alanına bir diğer varlıksal düzeyde üçüncü ontolojik alan olarak da nitelendirilen nefsü'l-emr varlık eklenmiştir. Bu başlıkta Hillî'nin varlık düşüncesi bağlamında varlık tarzları olarak hâricî varlık, zihnî varlık ve nefsü'l-emr varlığa dair görüşleri incelenecektir.

1.4.1. Hâricî Varlık

Hillî'ye göre akıl, birbirinden farklı olan iki muhtelif tasavvurun her birinin kendisine has birtakım özel nitelikleri olduğuna ve bu niteliklerle beraber varlıklarının çizgilerinin belirlenmiş olduğuna, dolayısıyla kendi özellikleri bakımından birbirilerinden farklı olduklarına dair hüküm verir. Aklın var olanlar hakkında verdiği bütün bu hükümler varlığa ilişkin hükümlerdir. O, varlık hükmüne tabi olan bütün mevcûdların mutlak şekilde var olduğunun altını çizmektedir. Çünkü bir şeye varlık atfedilmesi demek, o şeyin her hâlükârda var olduğunun ispatı anlamını taşır.[163] Hillî, varlığın, özel varlıklara varlık atfedilmesiyle onların varlıksal alan olarak hariçte veya zihinde bulunabileceğini vurgular. Nitekim özel varlığın mevcûdiyeti varlık sıfatının bu mevcutların mâhiyetlerine ilişmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Varlık ve mâhiyet ilişkisinin mümkün mevcutlardaki ayırımının kabul edilmesi bilgiye konu olan bu mevcutların mâhiyetlerinin zihinde bulunması anlamını taşır. Çünkü varlık ve mâhiyet ayrımı hariçte değil, itibârî olarak zihinde gerçekleşmektedir. Meşşâî görüşün bu doktrini müteahhirîn dönemde kabul görmüştür. Bu nedenle ilim ma'lûma tâbidir ilkesinden hareketle var olanların idraki, varlık ve mâhiyet ayrımının kabul edilmemesi durumunda bile bilginin imkânı açısından değerlendirmeyi gerektirir. Bilgiye konu olmuş olan mâhiyetin varlıkla olan birliğinden veya ayrımından bağımsız olarak zihindeki o bilgi denen şeyin nitelendirilmesi gerekir. Böylece ilk olarak ma'lûmun bilinirliğini sağlamış olan o şeyin mâhiyet veya suret olarak adlandırılması epistemolojik bakımdan olağan bir durum sağlamış olur. Bu noktada hâricî varlığın,

[162] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/metafizik,** C. 1, s. 358-370.
[163] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 49.

varlıksal alandaki niteliksel özelliklerini anlamlandırma çabasının başlangıç noktası zihindeki bilgiye konu olan mâhiyettir. Şöyle ki, zihnî varlığı kabul edenler hâriçte varlık ve mâhiyetten ibaret olan mevcûdun mâhiyetinin zihindeki husulünü suret olarak adlandırarak, bu mâhiyet ve suretin birbirine özdeş olduklarını ifade ederler. Kabul etmeyenlerin argümanına göre ise mevcûdun varlığının sureti zihinde arazdır ve varlığı hâricîdir.[164] Bu yoruma göre zihindeki sûret hariçteki sûretin misalidir ve herhangi bir zihnî varlıktan bahsedilemez. Zihindeki sureti hâricî varlık açısından adlandırmaktaki amaç esasında âyandaki bütün mümkün mevcutların varlık ve mâhiyetten ibaret olmalarından dolayı kendilerine mahsûs özelliklerini ayırt eden gücün zihin olması nedeniyledir.[165] Sûret burada zihnî varlık kavramını kabul ve reddetme açısından; yani zihindeki varlığın konumu ile dıştaki hakikatin ilişkisi anlamında ön plana çıkmaktadır. Şimdi bu noktadan hâricî varlığı anlamlandıralım. Hâricî varlık, zihinden bağımsız gerçeklik alanında, tüm zâtî ve arazî özellikleri ile var olan duyular ve akılla idrake konu olan maddî veya gayri maddî tüm cevher ve arazları kapsayan ontolojik statüdür. Örneğin insanın hâricî varlık olduğu kastedildiğinde onun canlılık gibi genel cinsin altındaki niteliği ve düşünmesi gibi ayrıştırıcı zâtîleri veya diğer canlılardan farklı veya benzer arazî özellikleri ile beraber duyulara konu olacak şekilde bulunmaktadır.[166] Hâricî varlık aynı zamanda somut ve müşahhas cevher olarak bulunduğu mekânda mütehayyiz niteliğe sahiptir.[167] Bu nedenle Hillî hariçte somut olarak bulunmadan kastedilen şeyin zihindeki tümeller değil, ayrı ayrı mâhiyetlerin bireyleşmesi sonucu ortaya çıkmış olan tikeller olduğunu vurgular.

---

[164] Murat Kaş, **Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mâhiyeti ve Kategorisi Bağlamında İnceleme**, Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, 4/3 Ekim 2018, s. 49-81.

[165] Ömer Mahir Alper, **Varlık ve Zihin**: **İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorunlarına Metinlerle Bir Giriş**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021, s. 30.

[166] Hillî, zâtî sıfatlardan bahsederek onlardan şeyin mahiyetine eklenen yüklemlerin doğrudan o şeyle bağlantılı olarak ortaya çıktığını ifade eder. Örneğin taşın ağırlığı onun doğrudan kendisiyle ilişkili bir sıfattır. Ârızî sıfatlarda ise yüklemler doğrudan değil, belli bir şeyle ilişkili olarak o şeyin mâhiyetine eklenmektedir. Örneğin bir hareket neticesinde geminin suyun üzerinde ilerlemesi gibi. Bu örnekte taşın ağrılığı bir şeyin kendisinden kaynaklanan nitelik olmasının aksine başka bir hareketle ortaya çıkmaktadır. Hillî bazı durumlarda ise yüklemin mâhiyete doğrudan yani herhangi bir ilişkiden bağımsız olarak atfedildiğini ifade eder. Örneğin insanın bilgili ve cahil olması "düşünen" gibi zâtî özelliği değil, sonradan eklenen hususlardır. Bkz. Hillî, **el-Muhâkemât,** vr. 20 a-b

[167] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 2, s. 497. Konu hakkında detaylı görüşler Hillî'nin cisim konusunu ele aldığı bahiste geçmektedir.

Çünkü tümel anlamlar esasında duyu idrakine konu olmadığından, hariçte bulunmaz, sadece kendilerine mahsûs tikeller şeklinde dışta tezahür eder.[168]

Hâricî varlığın net bir çizgi ile sınırlandırılmasından sonra temel meselelerden birisi bu varlıkların zihindeki ile aralarındaki farktadır. Bu bağlamda varılan sonuçta zihindeki mâhiyetle hariçteki varlığın mâhiyetinin arasındaki fark, zihindekinin ma'kûl, hariçtekinin ise duyulur (mahsûs) olmasıdır. Hâricî varlık olarak ateşin ateşlik sureti ile zihindeki sureti arasındaki örtüşmeye rağmen bulundukları mahalle göre farklılaşırlar. Varlığın müşterekliği ilkesi nedeniyle ondan pay alarak kendine mahsûs bir mâhiyete sahip olan özel varlık dışta tahakkuk ederek, duyular tarafından hakikati idrak edilerek zihinde husulü gerçekleşir. Aynı zamanda bu mevcut dışta kendi özellik ve fiillerini sadır olur. Ateşin ateş olması, ateşlik mâhiyetine varlığının ilişmesi, gözle görülmesi, sıcaklık ve yakıcı özelliklerini göstermesi, özetle fiillerinin sadır olması, bulunduğu mahalle göre, yani hârice nazarandır. Hariçteki mâhiyet ile zihindeki sûret özdeştir ve bu sûret zihinde onun bir parçası olarak yer almaz.[169] Nesnenin hakikatinin dıştaki özellikleri ile zihindeki sûretin özellikleri birbirinden farklılaşmaz. Zihinde fillerini sadır etme imkânı olmamasına rağmen, ateş kendi mâhiyetinden ateş olması bakımından bir şey kaybetmez. Dolayısıyla ateş, kendisine has zâtî özelliklerini gösterdiği mahalde hâricî varlıktır. Hillî, hâricî varlıkla zihnî varlık arasındaki farklılık bakımından ateşin ateş olması bakımından sıcaklığının değil, sıcaklığın suretlerinin zihinde bulunduğunu ifade eder. Bunun nedeni zihinde hariçten farklı olarak mahsûsâtın bulunmamasıdır.[170]

1.4.2. Zihnî Varlık

Mevcutların bulunduğu ikinci ontolojik alan zihindir. Zihnî varlıktan en genel anlamıyla âyanda mevcut olmayan, dış idrak güçlerine konu olmayan, soyut suretlerin zihinde yer alması şeklinde bahsedebiliriz. Bu suretleri nefs kendi yetileri ile birtakım

[168] Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye,** s. 555-556.
[169] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, s. 67.
[170] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 50.

soyutlama işlemlerine tabi tutarak elde etmektedir. Dolayısıyla hariçte bütün maddî yönleri ile bulunmuş olan mevcûdun fizikî yönlerinin tamamından soyutlanarak elde edilmiş olan mâhiyetinin zihinde bulunması o hakikatin kendisidir. Daha terminolojik bir ifadeyle belirtilirse; *husulü* zihnî varlıktır ve bu suretler veya mâhiyetler dıştaki soyutlanmış olan mevcûdun hakikatinin bizzat kendisidir, yani onunla özdeştir. Bu tanım, zihnî varlığın en belirgin tanımı olup, ilk kez İbn Sînâ tarafından sistematik şekilde ortaya koyulmuş, böylece kavram varlıksal bir alan özelliği kazanmıştır. Zihnî varlığa konu olan diğer suretler ise, nefsin herhangi bir soyutlama işlemi yürütmediği, yani hariçteki mevcut ile değil, zihnin bizzat kendi tahayyülü ile ürettiği tasavvurlardır. Bu tasavvurlara örnek olarak anka kuşunu veya ona benzer şekilde hariçte başka hiçbir şekilde bulunması imkânsız olan mücerret mefhumları gösterebiliriz. Diğer anlamıyla zihnî varlık soyutlama ile herhangi bir şeyin suretinin zihinde yer almasıdır.

Zihin kelimesi, insana mahsûstur ve onun idrak eden iç kuvvesidir (nefs-i nâtıka). İdrak gücüne sahip olması ile zihin, tasavvur ve tasdiklerin bilgisine nefsi hazırlayan güçtür. Cürcânî'ye göre duyularla idrak edilen tikeller, hakikatleri ve kendileri bakımından diğerlerinden ayrılırlar ve onlar hâricî değil, zihnî varlıklardır.[171] Bu tanımdan anlaşıldığı üzere zihnî varlık, nefs-i nâtıkaya özgü tümellerin idrak edilmesidir. İslâm düşüncesinde zihnî varlık tartışmaları temel olarak onu kabul ve inkâr edenlerin ihtilafları üzerine şekillenmiş ve mevcutların varlık tarzı ile bağlantılı olarak tartışılmıştır. Zihnî varlık teorisi, yapısı gereği hem ontolojik hem de epistemolojik bir düzlemde değerlendirmeye tâbidir. Zihnî varlık olarak kastedilen kavram, var olan bir varlık ve onu idrak eden bir zihin arasındaki bağlantı anlamında değerlendirilir. Dolayısıyla zihnî varlık, aklî varlık ve maddî varlık arasındaki ilişki biçimi ontolojik değerlendirme gerektirecek bir eylemdir. İdrak edilen bir varlık ve idrak eden bir zihin bağlamından hareketle bilginin mâhiyeti üzerinden teori daha anlaşılır hale gelir. Zihnî varlık teorisine göre, bilgi sûretin zihindeki husulüdür. Dışta birbirilerinden özel varlıkları itibarıyla farklılaşan mevcutları bilmek, onların mâhiyetlerini bilme anlamına gelmektedir. İdrak edilen mâhiyetlerin zihinde bir suret olarak temessülü zihnî varlıktır. Zihinde temessül eden bu sûret ise bilgidir. Bu suret araz olup, nitelik kategorisinde değerlendirilir. Zihinde oluşan bilginin araz olması

[171] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 532-544.

halinde ise idrak eden nefsin de cevher olması gerekmektedir. Bu teoriye göre, dıştaki varlık zihnin hükümlerine tabi olmayan özelliklerinden soyutlanarak mâhiyet olarak zihin tarafından idrak edilmektedir. Bu soyutlama sonucunda, hariçteki varlığın mâhiyeti ile zihindeki varlığın mâhiyeti özdeştir. Cürcânî'ye göre zihindeki suret, dıştaki varlığın mâhiyetinin kendisidir. Dıştaki ve zihindeki sûretin özdeş olması itibarıyla aradaki fark mâhiyetlerinde değil, varlıklarındadır.[172] Nesnel olan dıştaki varlığın, ma'kûl olan nefs tarafından hâricî ilişenlerinden soyutlanarak nefsin idrakine uyumlu hâle gelmesi onun ma'kûllere dönüşmesidir.

İslâm düşüncesinin tarihsel süreç içerisinde değişim aşamalarında zihnî varlığın problem ve teorilerinin henüz şekillenmediği dönemde zihnî varlıkla ilgili temel tartışma, onun varlığı veya yokluğu meselesi üzerineydi. Mütekaddimîn döneme bakıldığında kaynaklarda zihnî varlık konusunun yer almadığıyla karşılaşılmaktadır. Ayrıca bir kısım Eş'arî düşünürlerin de zihnî varlık teorisini kabul etmedikleri bilinmektedir. Bunun nedeni, onların varlıkla ilgili şekillenen teorilerinin niteliğine bağlanabilir. Çünkü zihnî varlık teorisi, yapısı gereği varlık ve mâhiyet ilişkisi problemi ile yakından bağlantılıdır. Meşşâî gelenekten farklı olarak Eş'arî düşüncesinde, zorunlu ve mümkün varlık fark etmeden bütün varlıklarda varlık ve mâhiyet birliğinin kabulü söz konusuydu. Varlık ve mâhiyetin bir olması, var olanların sadece tek bir yönleri ile sadece hariçte mevcut olmalarının kabul edilmesi anlamını taşır. Zihnî varlık ise, zihnîn soyutlaması ile mümkünün mâhiyetin suretinin zihinde hâsıl olmasıdır. Bu nedenle teorinin bir yönü mevcutlarda varlık ve mahiyet ayrımının olduğunun kabul edilmesi, ikinci yönü ise varlığın müşterekliği ile ilgilidir. Yukarıda bahsi geçtiği üzere Eş'arî ve Mu'tezile'nin, varlığın sadece lafzî ortaklığını kabul etmeleri, onların zihnî varlığı reddetmelerinin başlıca nedeniydi. Zihnî varlığın kabul edilmemesi, idrake konu olmuş olan mevcûdun zihindeki konumunun araz olarak nitelendirilmeleri anlamı taşır. Böylece zihnî varlığın reddini savunanlara göre mevcûdun suretinin zihindeki konumu arazdır ve varlıkları sadece hâricîdir. müteahhirîn dönemde ise umûr-i âmmeye dair meselelerde varlık ve mahiyet ilişkisi ve varlığın müşterekliği prensibi yeknesak olarak kabul gördüğünden, zihnî varlık kavramını, düşünürlerin büyük ekseriyetinin kabul ettiğini söyleyebiliriz. Fakat her ne

[172] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 540.

kadar bu kavramlar zamanla yerli yerine oturmuş olsa da hükemâ ve mütekellimler farklı delillerle zihnî varlığın ispatına yönelik argümanlar ortaya koymaktaydı. Sondaki başlıkta, bahsi geçen tartışmalara dayanarak Hillî'nin zihnî varlığı kabule ilişkin argümanları çerçevesinde kavrama dair görüşleri hem ontolojik hem de epistemolojik düzeyde ele alınacaktır.

1.4.2.1. Zihnî Varlığın İspatı

Hillî'nin zihnî varlığı kabul ettiğine dair temel ifadesi şöyledir: Bir şey hakkında onun var olmasına dair bir hüküm verilmişse o şey mutlaka vardır. Bu ifadeyle o, dışta karşılıkları bulunmayan şeylerin tasavvurlarının ve yoklukla ilgili hükümlerin zihnî varlığın ispatı olduğunu vurgular. Zihin, tasavvur ettiği suretin imkânsız olduğunda dair hüküm verdiğinde bu hükmün zihnin kendisine göre değil, harice nazaran olduğunu bilmektedir. Zira zihnin tasavvur edilen suret hakkında verdiği imkânsızlık hükmü aynı suretin hariçteki gerçekliğine ilişkindir. Bununla beraber zihin, iki farklı tasavvurun birbirlerinden mâhiyetleri bakımından farklılaştığına ve bu farklılıklar sebebiyle bazı ferdileşmiş özelliklere sahip olduklarına dair yargıda bulunur. Örneğin zihin, hariçte tasavvuru imkânsız olan yakut nehir tamlamasında yakutun sıfat, nehrin ise mevsuf olduğuna hükmeder. Benzer şekilde zihin bu bağlamda mevcut olanın varlığının ve mâhiyetinin birbirinden ayrımının aklî olmasına dair yargıda da bulunabilir.[173] Hillî, zihnî varlık teorisinin aynı zamanda varlığın bütün mevcutların genelini kapsama ilkesinin ispatı için olanak sağladığını vurgular. Yani varlığın sadece hâricî veya zihnî olmadığını, bunun aksine varlığın en kapsayıcılığı ilkesi ile hem hâricî hem de zihnî olduğunu vurgulamaktadır.[174] Hâricî varlığın benzeri veya misali olan zihnî varlıktır. İnsan zihni, dışta gerçekliği bulunamayan altın dağ, cıvadan nehir gibi şeyler hakkında cevher, araz, cins veya fasıl olması gibi hükümlerde bulunabilir. Hakkında varlığa dair hüküm verilmiş olan şeyin mutlaka var olması gerekir. Dolayısıyla söz konusu bu tasavvurların hâriçte var

[173] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 45-49.
[174] Hillî**, İzâhü'l-makâsıd**, s. 15.

olmaları imkânsız olduğundan onların varlıkları sadece zihnidir. Bu tasavvurlar hârice nazaran değerlendirildiğinde ma‘dûm, zihne nazaran değerlendirildiğinde ise sabittirler.[175] Dolayısıyla Hillî bu ifadeleriyle herhangi bir şeyin tasavvur etmenin o şeye varlıksal bir niteliğin atfedilmesinin imkânına dikkat çeker. Öyleyse varlıksal niteliğine sahip herhangi bir tasavvur hakkında onun sabit olduğuna dair yargıda bulunabiliriz. Hillî, bu argümanının mutlak ma‘dûmun imkânsızlığı üzerinden ispat eder. Mutlak ma‘dûmdan hiçbir şekilde bahsedilemeyeceğine göre, yakuttan bir dağın varlığı zihindedir. Hillî, bu ifadeleriyle İbn Sînâ’nın mezkûr teorisini ispat etmek için kullandığı ma‘dûmun tasavvurunun mümkünlüğünü delilini kabul ettiği görülmektedir. **Nihâyetü’l-merâm**’daki bu görüşleriyle zihnî varlığın ispatı ile beraber, konu ile ilgili onun birçok detaya temas ettiği görülmektedir. Mezkûr eserde Hillî’nin dikkat çektiği noktalarda zihnî varlık teorisini bağlamında hâricî varlıkla zihnî varlık arasındaki farka dikkat çekmekle birlikte aynı zamanda varlığın kapsayıcılığı, ma‘dûmun tasavvurunun imkânı varlık ve mâhiyet ilişkisi noktası ile beraber umûr-i âmmeye dair birçok hususa dikkat çektiği görülmektedir. Hillî, bu adımıyla varlıksal alanı hâriç ile sınırlandıran Eş ‘arî ve Mu ‘tezile alimlerinden farklı olarak zihne de varlıksal gerçeklik atfederek, İbn Sînâ yöntemini kabul eden müteahhirîn dönem kelâmcıların ekseriyetine görüşlerine katılmaktadır.

Hillî’nin zihnî varlığın ispatın dair kabul ettiği argümanlar, İslâm düşüncesinin mezkûr teorisinin argümanları ile uyumludur. Hillî’nin mezkûr teorinin ispatına yönelik argümanları onun İbn Sînâ sistemindeki temel ilkelerden önemli derecede etkilendiğini göstermektedir. O, İbn Sînâ’nın felsefî sisteminden müteahhirîn döneme, bilhassa **Tecrîd** geleneğe sirayet etmiş olan başka temel ilkelere de bağlılık göstermektedir. Allâme, Meşşâîler ve geç dönem felsefî kelâm geleneğinin zihnî varlık teorisinin ispatına yönelik savunduğu argümanlara katılmaktadır. Zihnî varlığın ispatı konusunda öne çıkan deliller, ma‘dûmun tasavvurunun imkânı, tümellerin varlığı ve hakikî önermelerin kurulmasının imkânı delilleridir.

Ma‘dûmun tasavvurunun imkânı delili zihnî varlığın ispatının ilk delillerinden biri olarak öne çıkmaktadır. İbn Sînâ’ya göre zihnî varlık reddedildiği takdirde

[175] Hillî, **İzâhü’l-makâsıd,** s. 16.

mahsûsata konu olan hâricî varlıklar dışındaki bütün varlıkların varlığı imkânsız olur. Çünkü ma‘dûm mahsûsata konu olmayan şeyler hakkında olumlu tasavvurdur.[176] Çünkü zihnin, duyu idrakinin dışında kalan, hâricî varlığı olmayan şeyleri tasavvur etme kabiliyeti vardır. Anka kuşu, altın dağ gibi mefhumların tasavvurunun imkânı zihnin sonsuz tasavvur ve tahayyül istidadının tezahürüdür. Dolayısıyla zihnin sonsuz kabiliyetlerinin yansıması olan her tasavvurun ontolojik gerçekliğe haiz olması mümkün değildir. Bu mefhumların hâricî gerçekliği olmasa da veya başka bir deyişle hâriçte ma‘dûm olsalar da zihindeki varlıkları daima sabittir. Hâriçte olmamasına rağmen, ma‘dûm tasavvur edildiği andan itibaren kendisi hakkında bilgi sahibi olunur. Mutlak ma‘dûmdan olumsuzlama yapılarak haber verildiğinde bile zihinde onun var olmasına dair tasavvur belirmiş olur.[177] Böylece nefisteki “şey” hâriçteki ma‘dûmun aksine zihinde daima mevcuttur.

Gelenek içerisinde ma‘dûm kavramı ile ilgili ana tartışma, *ma’dûm şey midir* sorusunun cevabını bulmaya yöneliktir. Nitekim bu sorunun cevabı, zihnî varlığın bir uzantısı olarak değerlendirilmektedir. Zihin, hakkında olumsuz bir haber verilmesine rağmen mutlak ma‘dûmu tasavvur etme istidadına sahiptir. Hâriçte gerçekliği imkânsız olan bu tasavvurlara işaret etmek mümkün olmaması nedeniyle, varlıkların zihinde tasavvurun bizzat kendisidir. Benzer bir görüşe İbn Sînâ sonrası müteahhirîn dönemde Râzî’de rastlanmaktadır. Râzî’nin görüşüne göre şey zihindeki bir suretin imkânsız olmasına dair hüküm verildiğinde bu hüküm onun zihinde var olmasıyla itibarıyla değil, dışta bulunmasına göredir. Zihnî suretlerin dıştaki varlıkların suretleriyle mutabıklık göstermeksizin zihinde aynı şekilde var olmaz. Hakkında olumlu hüküm verilen şey, suretin kendi gerçekliğidir. Râzî, zihinde herhangi bir suretin var olmasını, onun dış dünyadaki varlığından bağımsız olduğunu, zihnî varlığın delili olarak görmektedir. [178]

Zihnî varlığı ispat olarak yaygın olarak kullanılan delillerin ikincisi tümellerin varlığı delilidir. Zihinde bilgi olarak yer alan şey soyutlanmış surettir. Hâriçte tikel şeyler kendi müşahhas mâhiyetleri, maddî ilişenleri, özetle ifade edersek, tikelleri ile

[176] “Ma‘dûmun şeyliği” meselesi hakkındaki ayrıntılı tartışmalara ikinci bölümde yer verilecektir.
[177] Ömer Mahir Alper, **Varlık ve Zihin**, s. 31.
[178] Razi, **el-Mebâhisü’l-meşrikiyye**, C. 1, s. 439-440.

mevcuttur. Nefsin soyutlama eylemi zamanı hâriçteki varlıkları bütün maddî eklentilerinden ayrıştırarak akletmektedir. Nefis soyutlama eylemi sırasında mevcûdun varlığından önce, bu mevcûdun ifade ettiği mânâyı bilmeyi hedeflemektedir. Mevcûdun varlık ve mâhiyet ilişki düzeyinden hareketle araştırmaya konu edildiğinde onun mâhiyetinin varlığından önce geldiği görülmektedir. Bu minvalde mevcûdun bilgiye konu temeli onun mâhiyetidir. Fakat şeyin mâhiyetini bilinmiş olması onun varlığının bilinmesini zorunlu kılmamaktadır. Bu noktadan hareketle İbn Sînâ nefiste mevcûdun anlamının tümel olarak bulunduğunu vurgular. İbn Sînâ'ya göre insan olmaklığı açısından insanlık mânâsına onun varlığı ilişmektedir. Mevcûdun mâhiyetine varlıkla beraber, tümellik de ilişmektedir, bu tümel anlam ise sadece nefistedir.[179] Başka bir ifadeyle tümel anlam şeyin hâriçteki mevcudiyetinden bağımsız olarak varlığı sadece zihnîdir. Böylece, mevcûdun hakikî anlamda neliğine işaret eden şey, zihnî varlıktır. Bir mevcûdun bilinmiş olması onun mâhiyeti ile mümkündür ve bu durum o mevcûdun hâriçteki varoluş durumundan bağımsızdır. Dolayısıyla zihinde mevcûdun mâhiyeti bilgiye konu olması açısından hâriçte bulunduğu gibi tikel olarak değil, sadece tümel olarak bulunmak zorundadır. Bu husus, tümellerin zihnî varlığın ispatı olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ'nın zihnî varlığın ispatı mâhiyetinde kullandığı tümellerin varlığı delilini Kâtibî de mercek altına almaktadır. Kâtibî'ye göre mevcûdun varlığına dair herhangi bir hüküm verildiği takdirde bu varlığın mutlaka var olması gerekmektedir. Eğer bu varlık âyanda değilse, o zaman zihinde olmak zorundadır, başka bir ifadeyle âyanda yer almayan mevcutlar hakkında da varlık hükmü verilebilir. Kâtibî, zihindeki mevcuda dair bilginin tümel olarak bulunduğunu vurgulayarak İbn Sînâ'nın takririni devam ettirmektedir. Hâriçte ise bu mevcutlar sadece tikel şekilde vardır.[180] Tümellerin zihnî varlığın delili olmasının nedeni, onların duyu idrakinin üstünde bir güce sahip olmasıdır. Zihinde bulunan anlam hâriçte bulunan gibi tikel olması imkânsız olacağından[181] zihnî varlığı reddetmek, tümellerin varlığını inkâr etmek anlamına gelir. Hillî, Kâtibî'nin İbn Sînâ yorumunu katılarak tümellerin mezkûr

[179]İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/metafizik,** C. 1, s. 82.
[180] Kâtibî**, Hikmetü'l-'ayn**, s. 60. Kâtibî ve İbn Mübarekşah'ın ayrıntılı görüşleri için bkz. Ömer Ali Yıldırım, **Nefs, Benlik ve Bilgi: Ebu Berekât El Bağdadi ve Meşşâî Felsefe Bağlamında**, Litera Yayınları, İstanbul, 2018, s. 189-190.
[181] Murat Kaş, **a.g.m**, s. 714.

kavramın varlığının ispatına olanak sağladığını düşünmektedir. Fakat bu konuda aynı görüşte olmalarına rağmen musannife bazı eleştiriler de yöneltmektedir. Hillî ilk olarak Kâtibî'nin görüşlerini daha sonra kendi ifadelerini mercek altına alır. Bu minvalde önce Allâme, onun küllî hakikatlerin sadece zihinde bulunması görüşüne yönelik ibareler belirtir. Hillî'ye göre tabii küllîler, mevcut şeyler olarak soyut olmaları nedeniyle dışta mevcut değillerdir. Bu noktada o, müşahhas olan tekillerin, tümellerin veya başka herhangi bir şeyin hakikati olmadığına dikkat çekmektedir.[182] Onun ifadesine göre eğer şeyin hakikatiyle kastedilen anlam o mevcûdun kendi doğasıysa bu zaten dışta da mevcuttur. Hilli, bu ibarelerin bütün hakikatleri kapsaması bağlamında ele alındığında önermenin sıhhatinde herhangi bir problem olmadığını vurgular, fakat bunun için hakikat lafzının kullanılmaması gerektiğini ifade eder. Çünkü bu derecede kapalı olan ifadelerin zihnî varlığın ispatına ulaşmak hedefine uygun olmadığını düşünmektedir.

Hillî, Kâtibî ile birlikte zihnî varlığı reddedenlerin argüman olarak ileri sürdüğü, tümel olan sıcaklık ve soğukluğun aynı anda zihinde bulunmasının imkânsızlığını incelemektedir. Onlar, sıcaklık ve soğukluk durumlarından herhangi birinin zihinde yer aldığı zamana zihnin, aynı zamanda sıcak ve soğuk olması gerektiğini söylerler. Mantıkta iki çelişiğin bir arada bulunmasının imkânsızlığı ilkesi nedeniyle, zihin bu iki halle hasıl olması imkânsız olduğundan zihnî varlığı bazıları [183] kabul etmezler. Hillî bu delile olumsuz yaklaşım sergileyerek eleştirmektedir. O ifadesinde zıtlık durumunun sadece müşahhas mevcutlarda olduğunu vurgulayarak zihinde yer alan anlamın tümel olması nedeniyle bu tümellerde zıtlığın oluşmadığını söyleyerek mezkûr delile karşı çıkmaktadır. Çünkü zihindeki suretler küllî anlamlar olduğundan dolayı onlarda cüziler gibi zıtlıkların tezahürü imkânsızdır.[184] Örneğin, zihin dışta bulunan bir kap gibi sıcak ve soğuk gibi ısı değişliğine maruz kaldığında fizikî olarak ısınması veya soğuması imkânsızdır. Çünkü zihinde maddesel özellikler değil, sadece anlamları yer alır. Hilli bu ifadeleriyle mezkûr delili tamamen meneder. O, ateşin ateşlik mâhiyetinin gereksimi olan bütün niteliklerini fizikî olarak gösterebilmesi için, ateşin ateş olmaklığı bakımından fiillerinin sadır etmesi için onun

[182] Hillî, **Îzâhü'l-makâsıd**, s. 16.
[183] Hillî, burada Râzî'yi kasteder.
[184] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 49.

kendi hakikati itibarıyla dışta var olması gerektiğini ifade eder. Ateş kendi mâhiyetine dair bütün hususları sadece etki edebileceği bir mahalde gerçekleştirebilir. Zihin ise hâriçten farklı olarak ateşin fiillerini gösterebilmesi için uygun bir mahal değildir. Hillî, teoriyi inkâr edenlerin bu delili ifade etmelerinin bir yanılgı olduğunu düşünmektedir. Çünkü zihin, zaten fizikî özelliklerin olduğu gibi yer alması mümkün bir yer değildir. Dolayısıyla, sıcaklığı veya soğukluğu düşündüğü zaman, sıcak veya soğuk olması imkânsızdır. Allâme bu delile cevap olarak zihinde yer alan şeyin fizikî sıcak veya soğukluğun kendisi değil, suretlerinin olduğunu vurgular. Zihnin bu durumları idrak etmiş olması onun bu durumu bilfiil yaşaması anlamında gelmemektedir. Zira maddede meydana gelen mutlak soğukluk ve sıcaklığın birbirine zıtlıklarının zihinde tezahür etmesi zorunlu değildir. Burada o, bir nüansa dikkat çekerek, zihnin hem cüz'ileri hem de küllîleri tasavvur etmesinin imkânından bahsederek, idrak edilen şeyin bizatihi kendisinin değil suretlerinin zihinde yer aldığını ve bu suretlerin zihnî varlık olduğunu ifade eder. Dolayısıyla zihnî varlık olarak idrak edilen şey sıcaklık veya soğukluk değil, onların suretleridir.[185] Bu iki durumun birbirine zıt olması bizatihi mümkündür, fakat suretlerinin zıt olması zaruri değildir. Zihindeki anlamları kendi tabiatlarından farklıdır. Zihin, sıcaklık ve soğukluğun dıştaki varlıklarına değil, yani maddelerine mahal değil, suretlerine mahaldir. Bu suretler ise şeyin bizzat kendisi değil, benzeri veya misalidir.

Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn**'da teori ile ilgili vurguladığı başka delil ise mevcut bir formda tasavvur edilen her şeyin ya zatıyla ya da kaim olan diğer varlıklarda olduğudur. Kâtibî, dışta tasavvur edilenlerin dışında kalanların faal akılda *resm* olduğunu belirtir ve bu görüşün filozoflara ait olduğunu vurgular. [186] Kâtibî, zihinde var olan şeyin hariçte de varlığının kabul edilmesini felâsifenin görüşleri olarak aktarırken, aynı zamanda onların zihnin de hâricî varlıklardan kabul ettiklerini bildirir. Kendi başına nefis dışında var olan mâhiyetlerin bazen de zihinde olduğunu varsayan Kâtibî birincisine hâriçteki varlık, diğerine ise zihnî varlık olarak adlandırdığını ifade eder.[187] Hillî **İzâhü'l-makâsıd**'da, Kâtibî'nin bu fikrîni yorumlayarak, hâriçte mevcut olmayan şeylerin de tasavvur edildiği görüşünü savunur. Nitekim insan zihni dışta

[185] Hillî, **İzahü'l-makâsıd**, s. 17; **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 50.
[186] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 60.
[187] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 62.

sübûtu imkânsız olan Allah'ın şeriki olan başka bir varlık veya benzeri imkânsız varlıkları da tasavvur edebilir. Dolayısıyla hâriçte olmayan şeylerin faal akıldaki irtisâmı fikrini zayıf delil olduğunu vurgular. Hillî'ye göre faal akılda irtisâm olanların mevcutları sadece misalleri ve suretleridir.[188] Zihinde mevcut olanın dış dünyada da mevcut olmasına gelince; onun buna yorumu zihnin hariçte mevcut olması dolayısıyla zihinde mevcut olanın hariçte de mevcut olacağına yöneliktir. Mahallin aracılığıyla bir şeyde var olan mevcut, o şeyde de mevcut olur.[189] Fakat o, mevcûdun bu yönden hâricî ve zihnî olarak taksim edilmesini doğru bulmaz. Ona göre zihnî varlığın varlığı ve yokluğu fark etmeksizin, dışta cevher veya araz olmasından bağımsız olarak kendi özel varlığına sahip mâhiyetleri vardır. Bu mâhiyetler dışta hakikatleri ile mevcut olduklarında zihnî varlığın karşılığıdır.[190]

Zihnî varlığın var olduğunu kabul edenlerin zikrettiği üçüncü delil ise hakikî önermeler kurulmasının imkânı delilidir. Zira bu delile göre zihnî varlık inkar edildiği takdirde hakikî önermelerin kurulması da imkânsız olacaktır. Hillî de bu delili zihnî varlığın ispat etmede önemli olduğunu savunmaktadır. Nitekim o, **Keşfü'l-murâd**'da hakikî önermelerin kurulmasının imkânının zihnî varlığın ispat delili olduğunu bu ifadelerle zikretmektedir.

> Varlık zihnî ve hâricî olmak üzere iki kısma ayrılır. Aksi halde hakikî önerme batıl olurdu. Akıl sahipleri burada ihtilaf etmişler. Onlardan bir grup zihnî varlığı nefyederek varlığı sadece hâricî olanla sınırlamıştır. Muhakkikler ise varlığı sâbit görerek hâricî ve zihnî olarak iki kısma ayırmışlar. Musannif (Tûsî) zihnî varlığa şöyle delil getirmiştir: Hakikî önerme kesinlikle doğrudur. Çünkü biz hariçte (âyanda) var olmayan (ma'dûm) konular hakkında olumlu yargılarda bulunuruz. Niteliğin tahakkuku nitelenenin tahakkukunu gerektirir. Madem nitelenen dış dünyada sâbit değildir, o zaman o zihinde gerçekleşmiştir. Bil ki önerme kendisi hakikat olması bakımından mutlak olarak hakikî için kullanılır. Bu durumda hakiki önerme konusu olan hakikat üzerine söylenir. Hâricî varlık bakımından olmayıp, bilfiil konunun fertleri dikkate alınır. Önerme bazen de hâricî üzerine söylenir ki, bu durumda onun konusu hâricî itibarla alınan önermedir. Zihnî varlığın ret olunarak varlığın sadece hâricî olanla nitelenmesi saçma olup, bu görüş mantıkla iptal edilmiştir. Hakikî önermenin gerçekleşmesi zihnî varlığın sübutunu gerektirir.[191]

[188] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 18.
[189] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 49.
[190] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s.18.
[191] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 39-40.

Bu delilin ilk kez Tûsî tarafından zikredilmiş olması kavramın ispatı için olanak sağlamaktadır. Hillî de selefinden tevarüs ettiği bu delili zihnî varlığın ispatı bağlamında ileri sürer. Nitekim, Tûsî de zihnî varlığın kabul edilmediği takdirde hakikî önermelerin kurulmayacağını savunmaktadır.[192] Tûsî sonrası gelenekte hakikî önermelerin zihnî varlığın ispatı için delil olması **Tecrîd** şârihleri tarafından mercek altına alınarak birtakım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu noktada hakikî önermelerin mâhiyetinden neyin anlaşıldığının açığa çıkması gerekir. Hillî, hakikî önermelerden bir mevcudun zihin hâricinde konusunun ma'dûm olması halinde bile onun hakkında olumlu bir yargıda bulunulması mümkün önerme olarak bahsetmektedir. Hakikî önermelere konu olan tasavvurlarda sıfatın tahakkuku mevsufun da tahakkuk etmesi anlamına gelir. Dolayısıyla altın dağ tamlaması zihinde sâbit olduğundan hakkında olumlu hüküm verilir. Özetle ifade edersek, hâriçteki varlığından bağımsız olan hakikî önermelerin tasavvuru zihinde vardır. Böylece zihnî varlığı reddetmek demek, hakikî önermelerin kurulmasının imkânını da reddetmek anlamına gelir.[193] Lâhîcî, **Şevâriku'l-ilhâm**'da hâricî ve zihnî önermelerden bahsettikten sonra, hakikî önermeler hakkındaki ifadelerin onlar için tanım anlamında olduğunu ifade eder. Hakikî önermelerin nefsü'l-emrin fertlerinin âyanda ve zihinde mevcut olmasından tamamen bağımsız olarak hakklarında olumlu yargıda bulunmasının mümkün olduğunu ifade eder. *Âlem hadistir, Âlem sonludur, cevherler basittir, cevherler mürekkeptir* gibi önermelerin hakikî önermeler olduğunu ve hariçte gerçekleşmenin onların üzerine yüklem olmadığını vurgulamaktadır.[194] Cürcânî de hakikî önermelerin yalnızca hâriçteki veya zihindeki şeyleri kapsamadığını düşünür. Onun görüşüne göre, hakikî önermeler hâriçteki mevcudiyetlerinden daha geneldir. Örneğin, üçgenin açıları onun iki dik açısına eşittir. Bu hükmün hakikî önerme olduğunu ve nefsü'l-emrde yer alan bütün üçgenlere teşmil edilen bir hüküm olduğunu ifade eder. Onun görüşüne göre bu hüküm hakikî önermelere konu olması bağlamında sadece belirli bir anda dıştaki üçgeni kapsamaz. Bunun yerine bütün dıştaki üçgenlerle beraber herhangi bir zamanda var olmayan üçgen olması bakımından bütün fertleri kapsayıcıdır. Dolayısıyla bu ifadelerden yola çıkarak hakikî önermelerin dışta

[192] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd,** s. 107.
[193] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm** C. 1, s. 45-46.
[194] Lâhîcî, **Şevâriku'l-ilhâm** C. 1, s. 194.

bulunamayan fertleri de kapsadığı görülmektedir. Eğer dışta var olmayan mevcutların zihindeki varlıkları da inkar edilseydi, haklarında verilmiş olan hüküm yanlış olurdu. Bu durumda hakikî küllî olumlu hükümler, dıştaki ve zihindeki varlığından bağımsız olarak batıl olurdu.[195] **Tecrîd** şârihlerinden Ali Kuşçu da zihnî varlığın kabul edilmemesi hâlinde hakikî önermelerin batıl olacağını vurgulamaktadır. Ali Kuşçu tümelin konunun mefhumunun bütün fertlerini kapsayacak şekilde nefsü'l-emrde hükmünün bulunduğunu ifade eder. Hâriçte var olmalarından bağımsız olarak bu fertlerin hükümleri değişmez. Ali Kuşçu, Tûsî'den farklı olarak zihnî varlığın reddedilmesi halinde her hakikî önermenin batıl olması gerektiğini değil, mevzusunun sadece hariçte bulunmayanın batıl olacağını ifade eder. Ali Kuşçu, ifadelerinde musannifin hakikî önerme batıl olurdu önermesini "mevzuun hariçte var olmadığı küllî hakikî önermeler" olduğunu kabul edenlerle beraber, "dış dünyada mevcut olmasından bağımsız olarak hakikî önerme" olduğunu görüşünü vurgulamaktadır. [196]

Tecrîd şârihleri ilk defa Tûsî tarafından ortaya koyulmuş olan hakikî önermelerin mâhiyeti hakkında birtakım mülahazalar yürütmüşler. Burada öne çıkan husus, hakikî önermelerdeki hakikî ifadesinden kastedilen anlamın belirlenmesidir. Bu noktada şârihler arasında birtakım görüş ayrılıkları göze çarpmaktadır. Cürcânî ve Ali Kuşçu hakikî önermeleri mevzusunun sınırlarını olumlu küllî önermeler olduklarını savunurlar. Hillî ise onlardan farklı olarak dıştaki varlığından bağımsız şekilde hakikî önermelerin tamamının zihnî varlık reddedileceği durumunda iptal edileceğini vurgulamaktadır. Nihai sonuca binaen hakikî önermelerin kapsamını sadece mevcut olan şeylerle sınırlanmadan, varlığa gelmesi mümkün mevcutları ve var olması mümkün olmayanların da dahil edildiği görülmektedir. Zihnî varlığın kabul edilmediği takdirde varlık sadece dıştaki varoluşla sınırlanacak ve hakikî önermeler hâricî gerçekliği olmadığından dolayı var olma ihtimali olan mümkünleri ve varlığı imkânsız olanları kapsamayacaktır. Bu durum ise hakikî önermenin bizatihi özellikleri ile çelişkili bir sonuca neden olur ki bu da imkânsızdır.

İslâm düşüncesi geleneğinde zihnî varlığın varlığı ve yokluğu tartışmasında dile getirilen argümanlar detaylı olarak incelendiğinde, Hillî'nin zihnî varlığın kabul

[195] Cürcânî, **Hâşiye ala't-Tecrîd**, vr. 19 a.
[196] Ali Kuşçu, **Şerhü'l-cedîd 'ale't-Tecrîd**, C. 1, s. 121-122.

edenlerin sırasında olduğu görülmektedir. Mezkûr teorinin ispatı için vurguladığı delillerden yola çıkarak onun görüşü hakkında bu kanaati getirmeyi gerektirmektedir. Nitekim onun teorinin ispatı için kullandığı ilk delilin ma'dûmun tasavvurunun imkânı olduğu görülmektedir. Bu noktada Allâme, hâriçte var olamayan şeylerin zihinde tasavvur edilmesinin imkânı bağlamında ilerleyerek ma'dûmun tasavvurunun hâricî gerçeklikten bağımsız olarak var olduğunu ileri sürmektedir. Hillî'nin İbn Sînâ'dan tevarüs ettiği bu delilin müteahhirîn dönemde teoriyi kabul edenlerin en çok ileri sürdüğü delil olduğunu söyleyebiliriz. İkinci delil ise müteahhirîn dönemde İbn Sînâ'nın öne çıkan takipçilerinden olan Kâtibî'nin vurgulamış olduğu tümellerin varlığı delilidir. Hillî'nin Kâtibî'nin argümanları üzerinden bu delili yorumladığı görülmektedir. Hâriçte var olan mevcutların her birinin tikel bir mâhiyeti vardır. Bu noktada tümel ve tikel arasında farklara baktığımız zaman tümelin tikelden farklı olarak hâriçte mahsûsata konu olması imkânsızdır, çünkü tümelin varlığı sadece zihnidir. Dolayısıyla bu temel noktadan hareketle tümellerinin varlığını Hilli, zihnî varlık teorisinin ispatı anlamında kullanmaktadır.

Teori ile ilgili üçüncü delil ise hakikî önermelerin kurulmasının imkânı delilidir. Hillî'nin Tûsî'den tevarüs ettiği bu delile göre, zihnî varlığın reddedilmesi halinde hakikî önermelerin kurulması imkânsız hale gelecektir. Hillî'nin bu teori ile görüşlerinin özeti mâhiyetinde söylenebilecek temel hususlardan biri, mezkûr teoriyi kabul etmekle birlikte, İbn Sînâ gibi, zihnî varlığa konu olmuş olan mevcûdun soyutlanmış mâhiyetinin zihindeki suretle özdeş olmadığını, zihindekinin hariçtekinin benzeri veya misali olduğunu savunmaktadır. Teorinin temel hedefi, metafizik ve mantık bağlamından hareketle bu sorunun epistemolojik düzeyde ortaya çıkmış problemi çözmektir. Hillî bu problemin farkına vararak varlık ve mâhiyet noktasını da göz önünde bulundurarak, âyandaki varlık ile zihindeki varlık arasındaki temel ayrım noktalarına dikkat çeker. Onun bilen ve bilinen arasında ilişki düzeyinden hareketle maddî ilişenlerinden ari olan bir şeyin, soyut mâhiyetinin idrakini ve bu idrakin bilgiye konu olması açısından zihinle kurduğu ilişki noktasından hareketle temellendirmiş olması zihnî varlığı bütün vecihleriyle kavramsal çerçevede irdelediğini göstermektedir. Zihnî varlık teorisi, soyutlanan suretin zihinle olan ilişkisinden hareketle açıklanan bir teoridir. Bu teori, hâriçte madde ve suret ile birlikte bulunan

müşahhas bir mâhiyete sahip, mahsûs bir şeyin maddî ilişenlerinden tamamen soyutlanarak nefsin idrakine uygun bir şekilde ma'kûl bir mânâ olarak zihin tarafından idrak edilmesidir. Bu idrak sürecinde, soyutlanmış olan sûretin zihindeki konumu teorinin tarihsel seyrinde önemli gelişmeler yaşayarak farklı şekillere evrilmiştir.

1.4.3. Nefsü'l-Emr Varlık

İslâm düşüncesinin gelişiminde varlıkla ilgili meseleler etrafında tartışmalar genişledikçe, var olan mevcutların suretlerinin idrake konu olması açısından bulunduğu ontolojik alanlardaki varlığı, hâricî varlık ve zihnî varlıktan ziyade daha farklı bir teorinin, *nefsü'l-emr*in ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Özetle ifade edersek; varlığın suretlerinin bulunduğu varlık alanları "hariç, zihin ve *nefsü'l-emr'*dir. Tasniflendirme yaparsak mevcûdun mahiyetinin duyumsanabilir nitelikleri ile fiillerinin sadır olma imkânı *hariçte,* bu mevcutların duyumsanan niteliklerinden bağımsız olarak ma'kûl mahiyetlerinin (veya suretlerinin[197]) husulü *zihinde*, mâhiyetlerin hariçte ve zihinde var olmasından bağımsız olarak haddizatında, olduğu hal üzere bulunuşu ise *nefsü'l-emr*dedir. Mahiyetin varlığının ontolojik bulunma alanı bağlamında nefsü'l-emr için ifade edilen bu tasnif, nefsü'l-emr kavramının dildeki kullanım anlamı üzerinden yorumlanmaktadır. Tehânevî **el-Keşşâf**'ta nefsü'l-emri "bir şeyin özü, kendisi" şeklinde açıklar. Nefsü'l-emr, şeyin bizâtihi kendisi demektir. Şeyin nefsü'l-emrdeki varlığı demekle, o şeyin âyandaki ve zihindeki varlığından bağımsız olarak özünde var olduğu anlamı kastedilmektedir. Dolayısıyla nefsü'l-emr varlık, zihindeki ma'kûl veya dıştaki bir mahsûstan bağımsız olarak kendinde vardır ve bu var olma durumu herhangi bir varsayımdan bağımsızdır. Örneğin "Bir şey nefsü'l-emrde mevcuttur." denildiğinde o şeyin kendi zatındaki var olması kastedilmektedir.[198] Cürcânî de nefsü'l-emr terkibindeki *el-emr* kelimesinin şeyin

[197] Hillî eserlerinin birçoğunda zihnî varlık ve nefsü'l-emr ile ilgili görüşlerinde şeyin soyutlanmış hâlini mâhiyet değil, suret olarak adlandırmaktadır. Bu konuda onun Tûsî ile aynı yaklaşımda olduğu görülmektedir. Onun bu yaklaşımı **Keşfü'l-murâd** ve **Nihâyetü'l-merâm** eserleriyle beraber **Hikmetü'l-'ayn** şerhinde de göze çarpmaktadır. Bkz. Hillî**, İzâhü'l-makâsıd,** s. 17-18.

[198] Muhammed Ali Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-'ulûm**, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü'l Lübnan Nâşirûn, 1996, C. 2, s. 1720.

kendisi, bizzat özü anlamını ifade ettiğini belirtir. O, şeyin bizâtihi mevcut olmasının herhangi farazî bir duruma bağlı olmadan haddizatında var olduğu konusunda Tehânevî ile aynı görüştedir.[199]

Nefsü'l-emr teorisinin dildeki kullanımından farklı olarak teorik zemininin oluşması, İslam düşüncesinde Fârâbî'den itibaren[200] var olduğuna dair çeşitli iddialar olsa da kavramı kıstasları, meseleleri, aynî ve zihnî varlık düzeyindeki tartışmalar bağlamında derinlemesine ele alan ilk düşünürün Tûsî olduğu konusunda araştırmacılar hemfikirdir.[201] Nefsü'l-emr teorisini ilk kez müstakil bir risale şeklinde ele alan Tûsî, bu adımı ile düşünce tarihinin ontolojik ve epistemolojik düzeyde yeni bir kavramın gelişmesine katkı sağlamıştır. Teorinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan meselelerin, zihnî varlıkla ilgili yapılan tartışmalara zemin hazırlayan meselelerle benzer olduğu söylenebilir. Bu meseleleri kısaca özetlersek; (i) zihnî varlık bahsinde ifade edildiği üzere, Hillî'nin temel vurgularından biri olan varlıkları tikel olan mevcutların tümel anlamının âyanda var olması imkânsız olduğundan[202] bu anlamların varlık tarzının zihnî olduğu görüşü kabul edilmekteydi. Varlık tartışmalarının ilk etabında tümellerin varlık tarzının zihnî olarak değerlendirilmesi ile ilerleyen zamanlarda nefsü'l-emr kavramı da tümellerle ilgili meselelerde zihnî varlık gibi geniş çözüm perspektifleri sunmaktaydı.[203] Nefsü'l-emr teorisinin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan meseleler arasında yine zihnî varlık bahsinde ele alındığı üzere (ii) ma'dûmun sübûtî olamamasından dolayı varlık tarzı olarak hâricî olamayacağı, fakat buna rağmen tasavvur edilebilme imkânıdır. Bu durumda

---

[199] Cürcânî, **Hâşiyetü't 't-Tecrîd**, C. 2, s. 201. Cürcânî ile beraber nefsü'l-emri "şeyin kendiliği" olarak tanımlayanlar arasında Tûsî şârihlerinden Ali Kuşçu da vardır. Bkz. Ali Kuşçu, **Şerhü'l-cedîd ala't-Tecrîd**, C.1, s. 320.

[200] Bu konudan bahseden araştırmacı Recep Duran'dır. Bkz. Recep Duran, **Nasır Tûsî'nin Nefsü'l-Emr Risâlesi, İsbâti'l-akl'l-küllî,** Dört Öge Dergisi, 9/2016, s. 42.

[201] Kavramın ilk kez Tûsî tarafından ortaya çıktığını ifade eden çalışmalar için bkz. İhsan Fazlıoğlu, **Hakikat ve İtibar: Dış dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine – XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açıdan Bir İnceleme**, Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmalar Dergisi, 1/1, 2014, s. 21; Muhammet Yurtkuran, **Nasîrüddin Tûsî'de Nefsü'l-Emr Teorisi**, basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2023, s. 20. Tûsî öncesi nefsü'l-emr kavramının tarihine dair tartışmalar için bkz. Hasan Spiker, **Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological foundations of Objective Truth,** Abu Dhabi, Tabah Foundation, 2021, s. 33. Muhammet Maşuk Aktaş, **Metafiziğin Mantıksal Kökenleri: Nasîrüddin-i Tûsî'nin Nefsü'l-Emr Anlayışına Giriş,** İBER Akademi Yayınları, İstanbul, 2024, s. 29-34.

[202] Bir önceki konuda bahsi geçen ifade için bkz. Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 16.

[203] Muhammet Yurtkuran, **Nasîrüddin et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Teorisi**, s. 21.

ma‘dûmun tasavvuru mümkün olduğundan, sadece zihnî düzeyde bir varlıktan bahsedilmektedir. Nefsü’l-emr teorisi ma‘dûmun tasavvurunun imkânı konusunun çözülmesine de olanak sağlamaktadır. [204] Diğer zemin hazırlayan mesele ise Hillî’nin zihnî varlığın ispatın delili olduğunu savunduğu (iii) hakikî önermelerin kurulmasının imkânıdır. Hakikî önermelerin kurulması, zihnî varlık tartışmalarında zihnî varlığın sadece ispatına delil olmasından ziyade nefsü’l-emr teorisinin mâhiyeti ile de doğrudan bağlantılı olmasıdır.

Nefsü’l-emr kavramı Tûsî nezdinde yorumlandığı zaman teorik çıkış noktası *doğruluk* ilkesidir. Doğruluk ilkesinin Meşşâî düşüncenin İbn Sînâ özelinde temel mutâbıklık prensibi, kurulmuş olan önermelerin varlıksal alana tekabül etmesidir. İbn Sînâ düşüncesinde önermenin doğruluğunun ölçütü, onun âyandaki varlığa veya zihnî varlığa mutâbık olmasıdır. Tûsî, İbn Sînâ’nın düşünce tarihindeki süregelen bu ifadesinin önermelerin doğruluk kriterini tam olarak karşılamayacağına kanaat getirerek, önermelerin doğruluk ölçütünün nefsü’l-emre mutâbık olması gerektiği argümanı ile kavramın temel yapı taşını inşa eder. Onun nefsü’l-emr teorisinden ilk kez bahsettiği eser **Tecrîd**’dir. Tûsî’ye göre zihin kendisinden bağımsız olan şeylere dair hüküm verdiğinde, önermenin konusunun ve yükleminin zihinden bağımsız olması halinde bu önermenin doğru olması için ondan bağımsız olan konu ve yüklem ile önermenin kendisi arasında uyum olması gerekir. Aksi iddia edildiğinde önerme doğru değildir. Daha doğrusu önerme, özne ve yüklemin harice mutâbık olması açısından doğru değildir. Bu durumda hüküm, nefsü’l-emre mutâbık olması halinde doğru olur. Çünkü zihin yanlış şeyleri de tasavvur edebilir.[205] Tûsî’nin buradaki ifadesinde dikkat çeken detaylardan birincisi; önermelerin doğruluk ölçütünü zihnî varlığın karşılayamayacağı, daha doğrusu her zaman karşılayamayacağıdır. Bunun

[204] Yokluğun tasavvurunun imkânı meselesi Tûsî ile beraber Hillî’nin de kabul ettiği argümandır. Tûsî’nin yokluğun tasavvuru ile ilgili görüşleri **Tecrîd**’deki açıklamaları bağlamında nefsü’l-emrin temel teorik argümanı içerisinde de yorumlanabilir. Yokluk sübûtî olmamasından dolayı onun nefsü’l-emrde nakşedilmiş sureti yoktur. Daha doğru ifadeyle “Adem nefsü’l-emrde batıldır” hükmü verilmektedir. Bkz: Lâhîcî, **Şevâriku’l-ilhâm**, C. 1, s. 471. Bu durumda mutlak ve mukayyet yokluk hakkında, zihin hüküm verdiğinden hariçte karşılığı olmamasından dolayı nefsü’l-emre de mutâbık olması mümkün değildir. Lâhîcî’nin Tûsî şerhi üzerinden yoruma göre onun nefsü’l-emre mutâbık olmasından hâricî varoluşu kastettiği gibi görülse de bu ifadeyi nefsü’l-emrin birinci anlamında; yani “kendinde şey” anlamı üzerinden yorumladığı görülmektedir. “Adem nefsü’l-emrde batıldır” önermesinde yokluk kendinde batıldır anlamındadır.

[205] Tûsî, **Tecrîdü’l-i‘tikâd**, s. 117-118.

başlıca nedeni ileride de temas edileceği üzere, zihnin yokluk da dahil her türlü doğruluk ölçüsü ile uyumluluk arz etmeyen yargılar hakkında hüküm verme istidadıdır. İkinci önemli nüans ise nefsü'l-emrin her zaman doğruluk ölçütü olarak nitelendirilmesiydi. Bu tespitlerden sonra akla gelen temel soru, nefsü'l-emrin "kendinde şey" lafzî ifadesinden bağımsız olarak Tûsî'nin kastettiği ikinci ve daha derin anlamı üzerinedir. Bu tanımın ana damarını tespit etmek açısından Hillî'nin şerhi oldukça kritik noktada yer almaktadır. Hillî, **Keşfü'l-murâd'**da Tûsî'nin nefsü'l-emr yorumunu şu şekilde ifade etmektedir:

> Bir gün kendisine "Zihnî hükümlere dair yargının doğruluk mi'yârı (ölçütü) o yargının nefsü'l-emrde bulunanlara mutâbık olmasıdır. Nefsü'l-emrde mevcut olan bir ma'kûl ya zihinde ya da hariçte mevcuttur." cümlesinden neyi kastettiğini sordum. Her iki görüşü de kabul etmeyerek, şöyle dedi: Nefsü'l-emrden murâd *faal akıl*dır. Dolayısıyla, zihinde sabit tüm suret ve yargılar, faal akılda nakşedilmiş suretlere mutâbık iseler doğrudurlar, değilseler yanlıştırlar.[206]

Hillî'nin zikrettiği bu şerhte nefsü'l-emr kavramının, kendinde şey kavramından farklı olarak, ikinci temel anlamı daha bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. O, musannife yönelttiği soruda açık bir ifade ile nefsü'l-emrden neyi kastettiğini sorduğunda buna kesin bir cevap olarak *nefsü'l-emrden murâd faal akıldır* cevabını almıştır. Öyleyse Tûsî'nin kastettiği anlamda, önermenin nefsü'l-emre mutâbık olması demek, aynı önermenin kesin bir yargı ile doğru olduğuna dair hükme varmak demektir. Burada faal akıl kelimesinin nefsü'l-emr olarak kullanılması, Tûsî'nin kavramla ilgili temel iddiasını ortaya koyan en önemli detaydır. Hillî'yi soru sormaya teşvik eden nüans, Tûsî'nin nefsü'l-emrde bulanan ma'kûlun hariçte veya zihinde olması ifadesidir. Hillî'nin sorusuna cevap olarak nefsü'l-emri faal akıl olarak adlandırması, Tûsî'nin teori üzerindeki gizemi kaldırarak zihinde bu kavramı berraklaştırmış, böylece üzerine çok sayıda şerhler yazılarak İslâm düşüncesindeki gelişim sürecini başlatmıştır.

Nefsü'l-emr teorisini, Hillî merkezli bir araştırmaya tabi tutmadan önce kavramın Tûsî'nin bakış açısı yönünden ele alınması gerekmektedir. Teorinin bilimsel olarak hem Türkçe hem de yabancı literatürde çok sayıda modern araştırmaları mevcut

[206] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 103.

olduğundan, Tûsî'nin görüşleri Hillî'nin görüşlerinin anlaşılmasını sağlamak açısından ele alınacaktır. Bu konuda elimizdeki en önemli kaynak, nefsü'l-emr hakkında yazılmış ilk müstakil eser olan Tûsî'nin **Risâle fî isbâti'l-aklî'l-mücerred** adlı risâlesidir.[207]

Konunun anlaşılması için mezkûr risâlede Tûsî'nin nefsü'l-emrin *mutâbık* olmasından kastettiğinin ne olduğunun açığa çıkması gerekmektedir. Onun görüşüne göre önerme hakkında doğru hüküm vermek için mutâbakata konu olanların arasında iki temel argüman söz konusudur. Bu ilkeden birincisi; mutâbık olan müşahhasların vasıfları açısından birbirinden farklı, mutâbakata konu olmaları açısından ise aynı olmaları gerekmektedir.[208] Dolayısıyla Tûsî bu ilkeyi zikretmekle hâricî ve zihnî önermelerin varlıksal doğruluğu konusunda nihaî hüküm vermede yetersiz kaldığını düşünerek nefsü'l-emr teorisinin temel mâhiyetini ortaya koyar.[209] Çünkü onun nefsü'l-emrden kastettiği şey, mutâbakata konu olan müşahhas fertlere dair hükümdür. Dolayısıyla hariçte müşahhas fert olarak bulunanın zihindeki varlığına karşılık geldiğini söylemek, aynı zamanda zihnin dışında kalan varlıksal bir alanının var olduğunu söylemeyi gerektirir.[210] Tûsî'nin buradaki ifadesinin zemininin güçlendirilmesi açısından Hillî'nin **Nihâyetü'l-merâm**'daki ifadeleri tıpkı **Keşfü'l-murâd**'daki şerhi kadar önemlidir. Her iki eserde o, Tûsî'nin konu ile ilgili argümanlarının anlaşılmasına katkı sağlamaktadır.

> Şeyhimiz, muhakkiklerin en faziletlisi, Nasîru'l-mille ve'l-hakk ve'd-dîn (Nasîruddin Tûsî'ye) "Bu hüküm nefsü'l-emre mutâbık olduğu için doğrudur." ifadesinden neyi kastettiğini sordum. Çünkü onlar bu ifadeden hariçte kendilerine mutâbık olan hükümler için zikrettiği önermeler; örneğin "Bütün parçadan büyüktür." önermesini kullandıkları gibi aynı zamanda "Çelişiklerin bir arada bulunması imkânsızdır.", "Tanrının şeriki imkânsızdır." ve "Boşluk bulunmaz." gibi hariçte mutâbık olması imkânsız olan önermeler için de kullanmaktadırlar. Fakat bunu önermelerin harice mutâbık olmamasına rağmen bazen "doğru önerme harice mutâbık olandır." bazen de "doğru önerme nefsü'l-emre mutâbık olandır." şeklinde ifade ederler. Bu önermelerin hariçteki varlıkları imkânsız olduğundan onların doğruluğu harice nazaran değil, nefsü'l-emre nazaran değerlendirilmelidir. Peki, o zaman nefsü'l-emrden kastedilen nedir ki, haricî varlığı olmayan şeyler için doğru hükmün zihne değil de nefsü'l-emre mutâbık olması gerektiği söyleniyor? Hâlbuki onlar, Tanrının şerikinin olmamasının, çelişiklerin bir arada bulunmamasının ve boşluğun imkânsız olduğunu zanneden cahillerin hükümlerinin ne harice

---

[207]Nasîrüddin et-Tûsî, **Risâle fî isbâti'l-aklî'l-mücerred, risâle fî isbâti'l-aklî'l-mücerred Nasîrüddin Tûsî ve şurûh**, thk. Arif Niya, Miras Mektupları Yayınları, Tahran, 2014.
[208] Tûsî, **Risâle fî isbâti'l-aklî'l-mücerred,** s. 4.
[209] Agnieszka Erdt, **A Third Realm Ontology? Nasīr al-Din Tūsī and the Nafs al-Amr**, British Journal for the History of Philosophy, 19/2024, s. 11-12.
[210] Hacer Ergin, **Celâleddin Devvânîn'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı**, Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları (kitabın içinde), Mahya Yayıncılık, İstanbul, 2019, s. 90.

> ne de nefsü'l-emre mutâbık olmadığı için yanlış olduğunu ve doğru olmasının mevzûbahis olmadığı konusunda kesin hükümler veriyorlar. Örneğin birisi yukarıdaki bahsi geçen önermelerin doğruluğuna dair hüküm verirse bu hükmün doğru olmadığını kabul ederler.[211]

Pasajın ilk kısmında o, nefsü'l-emr kavramının mâhiyetine dair hükemâ arasındaki çelişkiye dikkat çeker ve musannife doğru soruyu yönelterek kavramın mâhiyetinin ortaya çıkmasına katkı sağlar. Devamında ise Hillî, Tûsî'nin yukarıda ifade ettiğimiz argümanını şerh ederek, açıklığa kavuşturur. O, ilk önce Tûsî'nin nefsü'l-emrinden kastedilen şeyin faal akıl olduğunu yeniden vurgulayarak mutâbık olma meselesine dair kendi yorumunu ortaya koyar. Hillî, Tûsî'nin mutâbık olma ilkesinin iki farklı şey arasında tasavvur edildiğini ve bu iki şeyin en az ferdiyet bakımından birbirilerinden farklılaşması gerektiği ve bununla beraber mutâbakata konu olması açısından bir olmaları gerektiğini vurgular. Onun görüşüne göre bütün hükümler, doğru veya yanlış olması fark etmeksizin zihinde varlıksal olarak mevcutturlar. Fakat doğru önermelere ait hükümlerin zihnin dışında da varlıkları gereklidir. Böylece tam olarak nefsü'l-emr, zihindeki önermenin dıştaki karşılığı olarak ifade edilen kavramdır. Bu, aynı zamanda kurulmuş olan önermenin doğruluk ilkesini taşıdığının ispatı anlamına gelmektedir.[212] Bu noktada Hillî, Tûsî'ye bir itirazını yöneltmektedir. Zira nefsü'l-emrin doğruluk kriterinin harice nazaran olduğunu ifade eden Tûsî'ye alternatif önermeler kurarak, doğruluk kriterinin yerine getirilmesi için harice mutâbıklığın her daim gerekli olmadığını vurgulamaktadır. **Nihâyetü'l-merâm**'da bu görüşü temellendiren Hillî, bazı önermeleri örnek göstererek görüşünü kuvvetlendirir. Onun görüşüne göre, ateşin sıcaklığına dair hüküm verildiği zaman bu hüküm harice mutâbıktır, fakat "Allah'a şerik koşmak imkânsızdır." önermesinde ise mutâbıklık ne harice ne de zihne nazaran değildir. Buradaki doğruluk hükmü sadece nefsü'l-emre nazaran verilmiştir. Dolayısıyla önermenin harice veya zihne mutâbık olması imkânsızdır. Hillî bu ifadesine karşı gelebilecek muhtemel eleştirileri dikkate alarak söylediklerini açıklar. Onun görüşüne göre "Allah'ın şeriki imkânsızdır." önermesinin doğruluğu sadece nefsü'l-emrdedir, çünkü bu önerme zihne mutâbık değil, nefsü'l-emrde sabit olan hakikate mutâbıktır.

---

[211] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 2, s. 233-234.
[212] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 2, s. 234.

Dolayısıyla Hillî, zihnin bilgi ve bilgisizlik (cehl-i mürekkep) durumunda olması farketmeksizin önermelere dair hükümlerin zihinde sabit olduğunu söyler. "Allah'ın şeriki imkânsızdır." önermesinin de zihinde sabit olduğunu kabul eder, fakat onun açıklamak istediği nokta bu önermenin doğruluk ölçütünün zihin değil, nefsü'l-emr olduğunu vurgulamaktır.[213] Zihindeki hükmün zihnin dışındaki[214] şeye atfedilmesi için o şeyin hariçte bizâtihi mevcut olması ve hükmün o şeye nispet edilen varlığı olması gerekmektedir. Zihindeki hüküm zihnin dışındaki şeyi diğer şeyden olumsuzlanması ile ilgiliyse bu hükme bilgi olma şartı atfetmek için zihnin hâricindeki şeyin ve onun hükmünün varlığa sahip olmaması gerekmektedir. Bu görüşe Hillî "Yarın güneş batıdan doğmayacaktır." önermesini örnek olarak vermektedir. Zira güneşin batıdan doğmamasının zihnin dışında herhangi bir varlığının olmaması nedeniyle hüküm doğrudur ve mutabıkına uygun olan bilgidir. Bu durumda doğru bilgi olarak bu önerme nefsü'l-emrde sabittir.[215] Hillî bu adımıyla bilginin doğruluğunu epistemolojik düzeyde yorumlayarak zihinde bilginin doğruluk hükmünü hariçte sabit olmasından bağımsız olarak değerlendirmektedir. Çünkü önermenin doğruluk kriterinin tek güvencesi zihindeki önermenin hariçte mevcut olması değildir.

Allâme, nefsü'l-emr risâlesinin bütün detaylarını tek tek açıklayarak, Tûsî'nin görüşlerinin nihai açıklamasını özetlemektedir. Bu ilkelerden biri de doğruluk ölçüsüne konu olan suretlerin nefsü'l-emrin kendisi olamayacağıdır. Çünkü şeyin kendisine mutâbık olması imkânsızdır. Nefsü'l-emrdeki şey sadece kendisine mutâbık olan şeyin nefsü'l-emrde nakşolmasıyla gerçekleşmektedir.[216] Hillî kavrama, bilginin imkânına mantıksal düzeyde yaklaşarak bilinen bir şeyin doğruluğunu, bilgi ve cehâlet veya vehimden kaynaklanan yanılma ihtimali üzerinden, hariçte ve zihindeki karşılığına nazaran değerlendirmektedir. Zira zihin, doğru ve yanlışlığı fark etmeden, harice veya zihne nazaran bütün şeyleri tasavvur edebilir. Tasavvur edilen şeylerin hariçte veya zihinde mutabıklarının olması da istisna değildir. Zihnin kurduğu önermeler hakkında hüküm vermesi ise tasdiktir. "İnsanın hariçte cisim veya taş

[213] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 2, s. 236.
[214] Tûsî, **Risâle fî isbâti'l-aklî'l-mücerred** risalesinde nefsü'l-emr bağlamında zihin olarak kastettiği şey insan zihni, hariç olarak kastettiği anlam ise insan zihninin dışıdır. Hillî de Tûsî'nin bu yaklaşımını devam ettirmektedir.
[215] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 2, s. 236.
[216] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 2, s. 237.

olmadığı" önermesinin doğru hüküm olması akla istinat etmesi, yanlış hükme istinadı ise vehim ve cehâletle karışarak akla uygun olmamasından kaynaklanmaktadır. Özetle bilgi, hükmün vehim ve cehâletten ayırt edilmesiyle, harice ve zihne mutâbık olması farketmeksizin hükmün nefsü'l-emre uygunluğu ile gerçekleşmektedir. [217]

Hillî, aynı zamanda nefsü'l-emrin kendi başına kâim olan bir kavram olmadığını, aksi iddia edildiğinde Platon'un idealarına benzer bir anlayışın kabul edilmesi tehlikesinin ortaya çıkacağını ifade eder. Çünkü kendi başına kâim olduğu iddia edilen idealar maddeden ve maddî ile ilgili duyumsanabilir bütün niteliklerin soyutlanmış olurdu ve bu durumda nefsü'l-emrde nakşedilmiş olan suretler küllî değil, somut (mahsûs) olurdu. Şeylerin nefsü'l-emrde fiilî olarak bulunma zorunluluğu vardır. Çünkü bilfiil ve bilkuvve arasında mutâbakat imkânsızdır. Nakşedilmiş suretlerin değişime uğraması, ortadan kalkmasıyla onların bilkuvve hallerinden bilfiil hallerine intikal etmeleri mümkün değildir. Çünkü hüküm nefsü'l-emre mutâbıksa, o hüküm her zaman sabit olup, değişime konu değildir. Böylece "Zıtların bir arada bulunması imkânsızdır." önermesine dair hüküm hiçbir zaman değişmez ve ortadan kalkamaz. Dolayısıyla bu durumda mahallin öyle olmasını gerektirmektedir. Zira mahal, hâlin sâbit olmasını gerektirmektedir. O, bu suretlerin Vâcibü'l-Vücûd'un bizâtihi kendisi olamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü nefsü'l-emr kendisinde bilfiil ve çokluk barındırmaktadır. Dolayısıyla bizâtihi bir olan, çokluktan münezzeh olan Vâcibü'l-Vücûd'un çokluğa mahal olması imkânsızdır. Fakat O, bütün suretlerin kendisinde temsil edildiği mücerret bir cevherdir. [218]

Hillî'nin buraya kadar ifade edilen görüşleri üzerinden değerlendirme yaptığımız zaman, onun nefsü'l-emr kavramının niteliğini bütün vecihleri ile açıklama gayreti içerisinde olduğu görülüyor. Fakat meseleyi iyi bir şekilde şerh etmiş olması Tûsî'nin görüşü ile bütüncül bir bakış açısını sergilediği anlamına gelmemektedir. Nitekim onun **Keşfü'l-murâd**'daki bir ifadesi Tûsî'nin teorisine yaptığı önemli bir eleştiri olarak değerlendirilir. Çünkü bu görüş, İslâm düşüncesinin ilerleyen

[217] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 2, s. 237-238.

[218] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C.2, s. 234-235. Hillî'nin burada Vâcibü'l-Vücûd'u cevher olarak zikretmesi "bir konuda bulunmayan" tanımındaki cevher anlamında değildir. Zira üçüncü bölümde bahsi geçeceği üzere Hillî, İbn Sînâcı bir tavırla Tanrı'ya cevher denilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Burada mücerret cevherden kastı Tanrı'nın çokluktan ve maddesel şeyden tamamen münezzeh, soyut olduğunu vurgulamak maksadıyla mecazî anlamda kullandığı görüşündeyim.

zamanlarında nefsü'l-emr ile ilgili temel argüman olan "suretlerin faal akılda nakşedilmesi" ifadesini tartışmalı hale getirecektir. Bazı araştırmacılar bu itirazın nefsü'l-emr teorisinin kendisinin türetilmesine yapıldığını vurgulasa da[219] bazıları ise sadece Tûsî'nin nefsü'l-emr teorisindeki doğru hükümleri faal akla teşmil etmesi gibi değerlendirir. Hillî, Tûsî'nin zihinde sâbit suretlerin veya hükümlerin faal akılda nakşedilmiş surete mutâbık olduğunda doğru (sâdık), aksi takdirde yanlış (kâzib) olduğu görüşü üzerinden, Tûsî'nin doğru önermelerin bulunduğu varlıksal alan olarak faal aklı zikretmesini eleştirir.

> Hükemâ faâl akılda yanlış suretlerin de bulunduğunu kabul etmek zorunda kaldı. Çünkü unutma ve gafletten bahsederken onlar bu duruma istinat ettiler. Zira bu durumun unutkanlık ve dalgınlık (gaflet) arasındaki farkla ispat edildiğini, gaflet ma'kûl suretin aklî cevherden kaybolduğu ve başka bir yerde tasvir edilmesiyken, unutmak ise her iki yerde suretin tamamen kaybolmasıdır. Bu durum duyulur (mahsûsat) suretlerle gerçekleşmektedir. Fakat zihnî suretlerde görüntünün tamamen kaybolmasının nedeni tasavvur ve tasdik (önermeler) konusunda bilgi sağlayanın ortadan kaybolması nedeniyle hazırlığın da ortadan kaybolacağıdır.[220]

Hillî'nin buradaki eleştirileri, onun nefsü'l-emre dair görüşlerini faal akıl perspektifinden değerlendirmemiz açısından oldukça kritik bir noktadır. Bu pasajda görüldüğü kadarıyla o, faal aklın Tûsî'nin iddiasının aksine her zaman kendisinde sadece doğru hükümleri ihtiva etmediğini düşünmektedir. Çünkü o, doğru yargılar gibi unutmadan veya gafletten dolayı yanlış yargıların da faal akılda yeniden suretler şeklinde ortaya çıkabileceğini savunur. Faal akıl işlevi gereği kendisinde suretleri depolama görevi vardır. Dolayısıyla herhangi bir yargı hakkında onun doğruluk veya yanlışlık hükmünden bağımsız olarak suretleri akleder. Bu nedenle faal aklın akledilmiş suretlerin deposu görevini icra ettiği de söylenebilir. Bu depolama özelliği ile faal akıl, tümel hükümleri kendisinde tutarak nefs-i-nâtıkanın hazır olması durumunda suretleri ona geri getirir. Hasan Spiker, Hillî'nin, Tûsî'nin faal aklın nefsü'l-emrin kendisi olduğuna dair iddiasının ortaya çıkaracağı sorun ile nefsü'l-emrin akıl olduğunu iddia etmekle benzer sorun ortaya çıkaracağını düşünür.[221] Bu

---

[219] Agnieszka Erdt, Hillî ve sonraki dönemdeki düşünürlerin itirazında hâricî ve zihnî varlık dışında farklı bir hakikat koyucunun; yani başka bir varlıksal alanın gereksinimini eleştirdiği görüşündedir. Bkz. Agnieszka Erdt, **a.g.m,** s. 18.

[220] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s.103-104.

[221] Hasan Spiker, **Things as They Are: Nafs al-Amr and the Ontological Foundations of Objective Truth,** s. 59.

nedenle Tûsî'nin faal aklın nefsü'l- emrin kendisi olduğunu iddia etmesi, onu beşerî akıl düzeyinde değerlendirilmesi anlamına gelmektedir. Çünkü faal akıl da tıpkı akıl gibi kendisinde doğru hükümlerle beraber yanlış hükümleri de barındırmaktadır. Dolayısıyla Tûsî'nin faal aklın, nefsü'l-emr olarak doğruluk ilkesinin varlıksal anlamda güvencesi olarak görmesi problemli hale gelir. Çünkü faal akılda yanlış önermelere mutâbık olan suretlerin yer alması istisna bir durum değildir. Bu nedenle nefsü'l-emri faal akla karşılık geldiğini söylemek faal akılda yanlış suretlerin de doğru olduğunu söylemek demektir ki, bu da muhaldir. Aynı zamanda bu argümanın kabul edilmesi, nefsü'l-emrin doğruluk ilkesi ile çelişkili bir durum ortaya çıkarır. Bu yorumdan sonra meseleyi daha iyi bir şekilde çözüme kavuşturmak için zihinde bazı muğlak ifadeler yer edinebilir. Bu muğlaklığı giderebilmek için Hillî'nin Tûsî'nin nefsü'l-emr görüşünde eleştirilen ilkenin tam olarak ne olduğu belirlenmelidir. Hillî'nin Tûsî'nin kavramı yorumlamasında gördüğü hatalar faal akıl eleştirisi üzerinden doğruluk ilkesine dair açıklamaları olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu görüşün doğruluğunu temellendirmek adına öncelikle Tûsî ve Hillî'nin faal akıl yorumlarının meseleyi çözüme kavuşturmak açısından değerlendirilmeleri gerekir. Hillî'nin **Keşfü'l-murâd**'daki ifadesi, onun faal akla dair görüşleri Meşşâî geleneğin, bilhassa İbn Sînâ'nın zikrettiği temel ilkelerle tamamen örtüştüğünü göstermektedir. Bu hususta hareketle Hillî'nin Tûsî'nin eleştirmesindeki temel nedenin belirlenmesi gerekmektedir. Tûsî'nin faal akılla ile ilgili görüşlerini anlamak için ilk evvel nefsü'l-emri konu olması açısından **Risâle fî isbâti'l-aklî'l-mücerred** eserine bakalım.

Tûsî mezkûr risâlesinin sonunda Vâcibü'l-Vücûd'un dışında var olanların varlıklarının sâbit olmasını *Küllî Akıl* veya Kur'an'daki bahsi geçtiği isimlerle; *Levh-i Mahfûz* veya *Kitâb-ı Mübîn* olarak adlandırıldığını belirtir. [222] Tûsî'nin faal aklı dinî terminolojideki eş adlarla tanımlaması onun bu kavrama aynı zamanda *teolojik* bir anlam yüklemesi şeklinde de yorumlanabilir. Mezkûr risâlede Tûsî yukarıda da bahsi geçtiği üzere nefsü'l-emrde suretlerin bilfiil bulunduğunu ifade eder. Suretlerin bilfiil olarak faal akılda bulunması demek, faal aklın bu suretlerin deposu olduğu anlamına gelir. Tûsî'nin bu ifadesinden görüldüğü kadarıyla onun faal akıl niteliğine dair bu görüşü Meşşâî görüşün faal akıl yorumundan farklıdır. Nitekim Meşşâî görüşte faal

[222] Tûsî, **Risâle fî isbâti'l-aklî'l-mücerred,** s. 8.

aklın nitelikleri açısından böyle bir şey söz konusu değildir. İbn Sînâ açısından ayrık akılda Tûsî'nin görüşünün aksine herhangi bir suretin bulunması görüşü kabul edilemez, çünkü faal akıl kendisinde suretleri depolayan bir hazne değildir.[223] Bir diğer önemli detay ise Tûsî'nin faal aklı Kur'an'daki tabirlerle ile ifade etmesidir. Tûsî bu amacıyla mezkûr kavramı Meşşâî görüşün sudûr prensibinden bilinçli olarak tenzih edip, teolojik zemin üzerinden yorumladığı görülmektedir. Çünkü Meşşâî görüşte faal aklı sudûr teorisinin temel ilkesi üzerinden yorumlandığında Vâcibü'l-Vücûd ile âlem arasında bir ara varlık konumunda görülmektedir. Fakat Tûsî en azından **Tecrîd**'de mütekellim olarak âlemin varlığa gelmesinde filozofların aksine sudûr değil, hudûs teorisini kabul etmektedir.[224] Tûsî'nin nefsü'l-emri kendisine has bir yorumla ifade etmesinin arkasındaki başka bir gayenin olduğunu bazı araştırmacılar onun tabii küllîler yorumu ile bağdaştırırlar. Faal akıl kavramını yeniden idame ettirmeğe çalışan düşünür, tabiî küllînin çokluklar arasında müşterek bir varlık olarak bulunduğunu reddeder ve bilgi ile bilinen arasındaki mutâbıklığı, bilginin doğruluğu, kesinliği için yeni bir teori ile temellendirme arayışına girer. Böylece Tûsî geleneksel mânâda *tabii küllîlerin* varlık olarak tek tek mevcutlarda feyz etmesi görüşünü eleştirir ve bilgiyi doğrulukla bağdaştırmak adına nefsü'l-emr teorisini inşa eder.[225] Tûsî, bu adımlarla faal aklı doğruluk ilkesinin güvencesi haline getirmek için bilginin imkânını mantıksal mertebeden çıkararak, metafiziksel mertebeye taşır. Tûsî'nin mezkûr risâlede nefsü'l-emr ile ilgili görüşleri kapsamında temel nitelikleri sıralanmasına bakıldığında, nefsü'l-emri doğruluk kriteri açısından Tanrı'nın bilgisinin ispatı üzerine idame ettirme çabası içerisinde olduğu bariz olarak görülmektedir. Nitekim onun görüşüne göre nefsü'l-emr zamandan, mekândan, değişimden, imkândan, itibârî ve bilkuvve olmaktan bağımsızdır. Ezcümle olarak, metafiziksel bağlamda ezelî ve zorunlu olan

[223] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/metafizik**, C. 2. s. 154; İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 365.
[224] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, s. 188-208. Tûsî'nin âlemin yaratılışı ile görüşlerini tam olarak belirlenmesi için sadece **Tecrîd** değil, diğer eserlerindeki ifadelerinin de göz önünde bulundurulması gerekir. Bu detay ayrı bir çalışma konusu olduğundan burada sadece **Tecrîd**'deki yorumuna binaen hudûs teorisini savunduğunu söylemekle yetineceğiz.
[225] Konu ile ilgili detaylı çalışmalar için bkz. Murat Kaş, "**Apprehension and Existence, Appearance and Reality: The Reception of Nafs al-Amr Debates After the 13Th Century"**, İlahiyat Studies, 12/2021, s. 12-14; İbrahim Halil Üçer, "**Gerçekliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddîn er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine"**, Nazariyat: İslam Felsefesi ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, 6/2, 2020, s. 50

Tanrı'nın bilgisini ve ilâhi emir niteliği taşıyan bütün bilgilerin doğruluğunu, kendisinin yeniden yorumlayarak kazandırdığı faal akıldan başka herhangi bir şey ispatlayamaz. Bu nedenle Tûsî'nin nefsü'l-emr teorisindeki temel gayesinin metafiziksel bilginin imkânına olanak sağlaması olduğu düşünülebilir.[226] Tûsî'nin faal akla yeni bir anlam idame ettirmesindeki temel gaye açığa çıktığına göre bu bilgiler nezdinde Hillî'nin eleştirilerine cevap verilebilir.

Hillî, **Keşfü'l-murâd**'da yukarıda bahsedilen pasajında eleştirisinin temelini doğruluk ilkesi üzerine kurmaktadır. Zira Tûsî, Hillî'nin sorusuna *faal akıldan murâd nefsü'l-emirdir, zihinde sâbit suretlerin ve yargıların, faal akılda nakşedilmiş suretlere mutâbık iseler doğru, değilseler yanlıştır* cevabını vermekle doğruluk ilkesi olduğunu vurgular. Hillî ise bir sonraki pasajda hükemânın faal akılda yanlış suretlerin de bulunabileceğini zikrettiğini, bu durumun zihnin unutma ve gafletten dolayı yaşanacağına dikkat çeker. Dolayısıyla Hillî, suretlerin zihinden başka bir yerde tasvir edilmesi veya kaybolması halinde nefsü'l-emre atfedilmiş olan doğruluk ölçütü güvencesine zıt düşeceğini vurgular. Böylece yanlış yargıların da faal akılda nakşedilmesi mümkünse, o halde faal aklın bilginin doğruluk mi'yârının tek garantörü olarak görülmemesi gerektiğini savunmaktadır. Hillî'nin bu görüşü ilk başta oldukça mantıklı görünmesine rağmen, eleştirisini yaparken iki şeyi gözden kaçırmaktadır. Birincisi, Tûsî nefsü'l-emr teorisini oluştururken, faal akıl görüşünü idame ettirir ve bunu yapmaktaki temel motivasyonu Tanrı'nın ezelî bilgisinin ispatı üzerinedir. Böylece Tûsî, Tanrı'nın bilgisinin doğruluğu ilkesini, yani onun ezeliliği, değişmezliği

[226] Tûsî'nin faal akıl ekseninde nefsü'l-emr teorisine dair idame ettirdiği bu görüşe sonraki dönemde birçok eleştiriler yöneltilmiştir. Faal aklın kozmik düzeyde Tûsî perspektifi sonraki dönemdeki şârihler tarafından kabul edilmemekteydi. Bunun başlıca nedeni İslâm düşüncesinin gelişim çağında beşerî bilginin imkânının kabul etme zorunluluğundan kaynaklamaktadır. Tûsî'nin kabul ettiği, aynı zamanda İbn Sînâ perspektifinden faal akıl beşerî kognitif (bilişsel) bilgiden çok, aşkın metafiziksel bilginin imkanına olanak sağlamaktaydı. Fakat İşrâki ekolunun cisim teorisindeki temel kavram olan miktar kavramı ve Merâğa okulunun matematik ve astronomi bilimdeki gelişimi aşamasında kurulan matematiksel önermelerin doğruluk ilkesi çerçevesinde beşerî bilginin imkânın gerekliliğini zorunlu kılıyordu. Bu nedenle aşkın bilginin güvencesi olan faal akıl teorisinin beşerî idrak gücüne dönüştürülmesini sağlamak için bilgi teorisinin reform geçirmesi gerekiyordu. Konu hakkında detaylı tartışma için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "**Faâl Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe ve Bilim Tarihi'nde Hakîkî (İnvisible) ile Zâhirî (Visible) İlişkisinin Yeniden Yorumlanması"**, Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri, (kitabın içinde), t.y, s. 1-4; İhsan Fazlıoğlu, "**Hakikat ve İtibar: Dış dünya'nın,** s. 21-23. Sonraki dönem şârihleri tarafından Tûsî'ye yöneltilen eleştiriler için bkz. Kîşî, **Ravzatü'n-nâzır fî şerhi'l-nefsü'l-emr**: **Risâletü'l-İsbâti'l-Aklî Mücerred ve Şuruhân,** thk. Tayyibe Arif Niyâ, Miras Mektupları, Tahran, 2014, s. 35; Cürcânî, **Hâşiyetü't 't-Tecrîd**, C. 2, s. 202.

ve kesinliği gibi nitelikleri bu ilkenin tek ölçütü olan faal akla dayandırmaktadır. Hillî'nin ifadesinde Tûsî'nin faal akılla ilgili yorumundaki temel nüansı fark etmemesi onu bu eleştiriyi yapmaya teşvik etmiştir. İkinci detayı anlamlandırmak için Râzî'nin görüşü üzerinden onun ifadelerini yorumlamak, meseleyi çözmeye yardımcı olabilir. Hillî'nin faal akıl yorumuna binaen, faal akıl kendisinde ma'kûl suretlerin bulunduğu hazne olup, nefs-i nâtık ile arasında ittisal kurulduğu zaman, ondan beşerî nefse bu suretler nakşolur; yani düşünen nefsin gayreti sayesinde bu ma'kûller insan nefsinde bilgi olarak yer aldığını düşündüğünü söyleyebiliriz. Dolayısıyla burada esas rol sahibi faal akıldan bu bilgileri talep eden nefs-i nâtıkadır. Fakat yukarıda bahsedildiği üzere Meşşâî görüşte faal akıl bilfiil olarak kendisinde herhangi bir hareketlilik, çokluk ve ma'kûl suretleri bulundurmaz. Faal aklın bizâtihi olarak kendisinden sudûr eden şeylerin farklılığının nedeni bu farklılıkları kabul etmesi açısından maddedir. Dolayısıyla insan nefsi bir yönü ile maddî olduğundan dolayı faal akıldan talep ettiği suretler de insan taleplerine cevap karşılığında kendisine nakşolur. Böylece Hillî'nin dikkat çekmek istediği noktaya yaklaşarak şunu söyleyebiliriz ki, o, faal akılda yanlış suretlerin de nakşolduğunu iddia ederken bununla arka planında insan nefsinin unutma veya dalgınlık nedeniyle faal akıldan başka yerde tasvir edilen veya nefs-i nâtıka ile ittisalin kopmasıyla tamamen ortadan kaybolan şeyleri kasteder. Dolayısıyla burada yanlış suretlerin yer aldığı şey faal akıl değil, bizzat beşerî aklın ondan talebidir. İnsan nefsinde de yanlış suretlerin bulunması zaten olağan bir durumdur. Bu açıklamalardan yola çıkarak bir önceki paragrafta bahsi geçen Hasan Spiker'in iddiasının doğrulandığını söyleyebiliriz. Hillî, Tûsî'den farklı olarak faal aklı Tanrı'nın bilgisinin doğruluk ölçütünün tek garantörü olması bakımından değil, insanın beşerî düzeyde bilgi edinme imkânı üzerinden değerlendirmektedir.[227] Başka bir ifadeyle, Hillî Meşşâî ilkeden hareketle faal aklı her zaman doğruluk ilkesinin tek garantörü olarak görmemektedir. Burada önemli bir noktaya temas etmek gerekmektedir. Önceki paragraflarda geçtiği üzere H. Spiker ve A. Erdt, Hillî'nin nefsü'l-emr yorumundaki Tûsî'nin temel gayesini gözden kaçırmaları konusundaki ifadelerinde kısmen haklı olsalar da özellikle A. Erdt'nin yorumu, Hillî'nin nefsü'l-emr konusundaki görüşleri açısından haklı çıkarım olarak görülmemelidir. Zira müellif, Hillî'nin faal akıl

[227] Hillî, **el-Esrâru'l-hâfiyye,** s. 562.

yorumunu (Tûsî'nin görüşü açısından eleştirel tutumunu) onun büsbütün nefsü'l-emr teorisini inkâr etmesi gibi yorumlamaktadır. Müellif, mezkûr makalesinde nefsü'l-emri üçüncü ontolojik alan olarak konumlandırmakta ve bu yaklaşım doğrultusunda Hillî'nin yorumunu kavramın felsefî meşruiyetini ilgili ontolojik zemine dayandırarak temellendirmektedir. Dolayısıyla o, Hillî'nin Tûsî'ye yaptığı eleştiriyi bilinçli olarak bu yöne çekerek, Allâme'nin aslında nefsü'l-emrin temel kavramı olan faal aklı Tûsî'den farklı yorumlamasını onun üçüncü ontolojik alanı reddetmesi gibi göstermektedir. Hâlbuki Hillî bütün eserlerinde umûr-i âmme kavramlarını açıklarken, bu kavramların sübûti olmadığını, dolayısıyla onların varlıklarının sadece zihinde ve nefsü'l-emrde bulunduğunu ibaresini sık sık tekrarlar. Dolayısıyla Hillî, Tûsî'nin nefsü'l-emr görüşünü faal akıl yönünden eleştirse de onu asla inkâr etmemektedir.

1.5. Varlığın Yüklemleri: Zorunlu ve Mümkün

Akıl varlığı kavramsal düzeyde ele alırken, onun hakkında birtakım hükümlerde bulunur. Vücûd kavramını bedaheten, ilksel olarak bilmesinin aksine varlık anlamının hiyerarşik düzeyde bir zemine dayanması gerekmektedir. Çünkü varlığın bütün var olanlar arasında aynı şekilde zuhur etmesi imkânsızdır. Bu nedenle akıl varlığa yüklemler yükleyerek onlar arasındaki rütbeyi belirleme gayretine girer. Bu yüklemler kendi aralarında mukayese edildiğinde varlık anlamını en çok hak edenden en aza doğru konumlanır. Bu nedenle, aklın varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde itibârî olarak taksim etmesi, var olanların ontolojik anlamda varlığı hak ettiğine dair bir değerlendirme olarak görülmektedir. İmkânsız ise varlık anlamının hiçbir şekilde bulunmadığı, hak etmediğidir. Başka bir ifadeyle, konu ve yüklem arasında bağ olarak düşünülen varlık hakkında akıl üç cihet tespit eder. İnsan aklı herhangi bir mefhûmun varlıkla olan bağlantısını aklettiğinde zihinde akledilen şey var olması bakımından kendinde zorunlu (vâcib), imkânsız (mümtenî) ya da mümkün olabilir. Bu kavramlar genel, kayıtsız varlık kavramı gibi temel kavramlardan olmuş olup özü bakımından tanımlanması mümkün olmayıp sadece belirli hatırlatmalarla tembihte bulunulabilir. Bu bakımdan aklın itibarı gereği düşünüldüğü zaman kendinde

varlığını sırf kendisi bakımından gerektiren, yokluğu imkânsız olan, özünde varlığı zorunlu olan, kendisi ile varlığının birbirinden ayrılması mümkün olmayan varlığı *Zorunlu Varlık* olarak tanımlar. Kendisi yokluğunu gerektiren, var olması düşünüldüğünde çelişkiye düşülen, varlığa gelmesi mümkün olmayan, yokluğunun düşünülmesi zorunlu hale gelen, varlıktan pay alması mümkün olmayana ise *imkânsız* denilmektedir.[228] Varlığı ve yokluğu düşünüldüğünde çelişkiye düşmeyen, var olmaya ve yokluğa aynı mesafede duran, var olması, varlığa gelmesi imkânsız veya zorunlu olmayan ise *mümkün* varlıktır. Yokluğu imkânsız olan, özü bakımından zorunlu varlığın Vâcibü'l-Vücûd olması İslâm düşüncesinde istisnasız kabul edilmiştir. Mantık ilkeleri gereğince, var olması mümkün olmayana; imkânsıza örnek olarak "iki zıttın bir arada bulunması" gibi yargılar dahildir. Bunların dışında kalan bütün mevcutlar ise mümkün varlıklardır.

İslâm düşüncesinin metafiziğin meseleleri arasında esas merkeze sahip olan Tanrı ve âlem tasavvuru varlıkları birbirinden varlık tarzı olarak farklılaştırmak için Zorunlu ve mümkün kavramları üzerine inşa edilmiştir. Çokluktan münezzih, basit, kuşatıcı, tek, yokluğu imkânsız, varlığı zorunlu olan, Vâcibü'l-Vücûd olarak idrak edilmiş, fizikî ve maddî olan ay altı somut cevherler ve maddeden ayrık soyut cevherler; ay üstü ulvî varlılar da dahil bütün âlem ise mümkün varlıklar olarak nitelendirilmiştir. Bu şekilde bir taksimin aklî olarak fiziksel, matematiksel ve metafiziksel varlıkların kavramsallığının ötesinde sübûtî olarak da taksiminin daha iyi idrak edilmesini kolaylaştırmıştır. İbn Sînâ **Kitâbü'ş-şifâ**'da bu taksimini şöyle açıklar: *Birincisi, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayan, ancak varlığı imkânsız da* olmayandır. *Bu durumda o var olabileceği gibi, var olmaya da bilirdi. İkincisi ise zatı itibarıyla varlığı zorunlu olandır.*[229] şeklinde bahseder. Sonraki dönemlerde de zorunlu ve mümkün tasnifinden yola çıkılarak şekillenen kavramlarda temel meselelerin çözümüne çalışılmıştır. Zorunluluk yüklemi, metafiziğin temel meselelerinden olan Tanrı ve âlem arasındaki ilişki çerçevesinde sorgulamaya konu olan Tanrı'nın zatı ve sıfatları ilgili sorunlar kapsamında ortaya çıkan ezelî, ebedî, birlik gibi kavramların tanımını yapmaya ve mevcut problemi çözmeye yardımcı

[228] Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 33.
[229] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/ metafizik**, C. 1, s. 35.

olması açısından önemlidir. Benzer şekilde de mümkün kavramının kabul edilmesinden sonra Tanrı (İlk Sebep, Vâcibü'l-Vücûd) dışında kalan bütün sebepli varlıklar bu kavram üzerinden incelenmiştir. Hudûs, mâhiyet, madde, sûret, cevher, araz gibi zorunlu olmayan bütün kavramlar, mümkün kavramının kabul edilmesinden sonra metafiziğin çözmesi gereken problemleri üzerinden anlam kazanmıştır. Zorunlu ve mümkün varlık ayırımı sayesinde Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki ilişkinin bütün boyutları problematik çerçevesi net bir biçimde belirlenmiştir. Ayrıca Tanrı'nın her türlü çokluktan münezzeh bir varlık oluşu temelinde Tanrı ve âlem arasındaki metafiziksel bağ, nedensellik ilkesi doğrultusunda O'nun bütün mümkün varlıkların sebebi olması prensibi ile bağdaştırılmıştır. Zorunlu-mümkün ayrımının daha belirgin hale getirilmesiyle birlikte sudûr, mâhiyet, kuvve, madde gibi en temel kavramlarla imkân arasında ilişki kurulmuştur.[230]

Şerh ve hâşiye geleneğinde aklın itibarı gereğince varlıkların tasnif edilmesi Hillî'nin görüşlerine de sirayet etmiştir. Hillî'ye göre akıl herhangi bir mefhûmun varlıkla nispetine dair hüküm verdiğinde bu nispet ya vâcib ya mümkün ya da mümteni olur. Nispetlerin gerçekliği apaçık olduğundan aklın bu itibarlarının tanımlanma girişimleri sonuçsuz kalır. Nitekim Hillî, vâcibi tanımlarken ondan "mümkün ve mümteni olmayan, mümkünü tanımlarken "vâcib ve mümtenî olmayan", mümtenî hakkında ise "vâcib ve mümkün olmayan" şeklindeki bütün betimlemelerin kısır döngü oluşturduğunu vurgulamaktadır. Kavramların her biri, şeyin varlıkla olan bağlantısı sonucu ortaya çıkan nispetlerdir. Hillî nispetin ortaya çıkmasında iki ihtimalden söz etmektedir. İlk nispetin vücûd ve ona nispet edilen şey arasında vasıtasız olarak gerçekleştiğini, ikincisinde ise varlık ve nispet edilen şey arasında ilâve başka bir unsurla gerçekleştiğini ifade eder. Bu durumda vâcibin itibârî olarak nispeti herhangi bir vasıtaya muhtaç olmadan zâtı gereği gerçekleşmektedir. Vâcibin aksine mümküne dair nispetin idrak edilmesi için başka birtakım unsurlarla açıklanması gerekmektedir. Çünkü vâcibin sübutu zorunlu olduğundan, yokluğu düşünülmemekte veya varlığına dair herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Fakat vâcibden farklı olarak mümkünün zatının anlaşılması söz konusu olduğunda mümkün

[230] M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 196.

kavramına dair bütün niteliklerin gözden geçirilme ihtiyacı hâsıl olmaktadır. Dolayısıyla mümkünün nispeti kendisiyle bağlantılı olarak varlık ve yokluğa aynı uzaklıkta durduğundan (her iki tarafa da eşit olduğundan) varlıkla beraber yokluk kavramının ve bunlarla beraber mâhiyet, nedensellik prensiplerinin de değerlendirilmesi gerekmektedir. [231]

Hillî, varlığın aklın itibarı gereğince taksimini hem mantıksal hem de metafizik düzeyde ele alır. O, **Keşfü'l-murâd'**da varlığın bazen yüklem olarak ele alındığını belirtir. Örneğin "İnsan vardır." önermesinde varlık kelimesi yüklemdir. Bu önermede *vardır* kelimesiyle konu ve yüklem arasında bağ kurulur. Benzer şekilde "İnsan canlıdır." önermesinde de bu bağ kurulur ve burada yüklem öznenin bir niteliğini ifade eder. Hillî her iki durumda da yüklemin konuya nispetinin zorunlu olduğunu vurgular.[232] Şeyin kendinde varlığı düşünüldüğünde, varlık o şeyin yüklemi olur ve basit varlık olarak adlandırılır. Şeyin başkası için varlığında ise varlık o şeyle başkası arasındaki bağdır. Varlık yüklem, başkası ise varlığın konusu durumundadır. Bu durumda ise mürekkep varlık olarak nitelendirilir. Yüklemin konuya varlık veya başka bir şey olarak yüklenmesi fark etmeden olumlu veya olumsuz olarak nispetinden üç madde ortaya çıkar. Yüklemin konuya nispet edilebilmesi için zorunluluk, imkân ve imkânsız niteliklerinden birini gerekmektedir. Zorunluluk, imkân ve imkânsız gibi kavramlar nefsü'l-emirde madde, akılda ise cihettir. [233] Madde ve cihet arasındaki fark, zorunluluk ve mümkün olması bakımından olup, burada madde zorunluluk, cihet ise mümkün olarak nitelenir.[234] Nispetin niteliğine aklın hükmetmesine cihet denilmektedir. Madde ise nispetin niteliğidir. Hillî'ye göre madde ve cihetin nispetlerde birleşmesi mümkündür. "İnsanın canlı olması zorunludur." önermesinde canlılığın insana nispeti nitelik olarak zorunlu olduğundan maddedir. "İnsanın canlı olması mümkündür." önermesinde ise canlılık nispeti zorunluluk ifade etmeyip mümkün olması ise cihettir. Bu nitelikler bağın zayıflık ve güçlülüğüne işaret etmekte olup, zorunluluk sübut olarak bağın güçlülüğüne, imkânsız yokluk olarak bağın

[231] Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye,** s. 420; **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 87-88.
[232] İbnü'l-Mutahhar Hillî, **Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd**, thk. Müessesetü'l-Amâlî li'l-Matbûât, Beyrut, h. 1408/1988, s. 27; **Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn**, s. 3.
[233] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 28.
[234] Tûsî, **Şerhü'l-İşârat**, C. 1, s. 262.

güçlülüğüne, imkân ise bağın zayıflığına delâlet etmektedir. Başka bir ifadeyle zorunluluk haddizatında varlık doğasına en yakın, imkânsız haddizatında varlık doğasına en uzak, mümkün ise varlık doğasına ikisinin ortasında eşit bir yerdedir.[235] Hillî, mezkûr eserde de zorunluluk, imkân ve imtinânın kavram olarak tarife gerek kalmayacak şekilde apaçık olduğunu vurgular. O, bu kavramları tarif edenlerin hataya düştüklerini belirterek, İbn Sînâ ile aynı görüşte birleşir. *Zorunlu varlığı*, *yokluğu imkânsız olan veya mümkün olmayan*, *mümkün varlığı, varlık ve yokluk olarak zorunlu olmayan, varlığı ve yokluğu imkânsız olmayan* olarak tarif etmeleri kısır döngüdür. Bu durumda tarif etme sadece işaret etmek olup, gerçek tanım değeri taşımaz. Her ma'kûl olan zat ya zorunlu ya da mümkün gibi varlık kategorilerine girer veya varlığı zâtı itibarıyla imkânsız olarak kabul edilir.[236]

Zorunlu ve imkânsızın, zatları gereği birbirilerine dönüşmeleri imkânsızdır. Bu ma'kûllerin zâti olarak hakikî bir ayrım olduğuna kanaat getiren Hillî, hakikî ayrımın da iki kısma ayrıldığını belirtir. Birinci kısmı tümelin fasıllara ayrılmasından hareketle açıklamaktadır. Bu kısımda fasılların birbirilerine dönüşmesi imkânsızdır. Örneğin konuşmak ve susmak canlının iki tabiatı olup, birbirilerine dönüşmesi mümkün değildir. İkinci kısmı ise tümelin mufarık arazlara ayrılmasından yola çıkarak izah etmektedir. Bu ayrımda tümellerin birbirilerine dönüşmesi mümkündür. Örneğin, canlı ya hareketli ya da durağandır. Hareketlilik ve durağanlık birbirilerine dönüşebilir. Hillî, ma'kûllerin ya zâtı gereği zorunlu ya da başkası gereği zorunlu olarak ikiye ayrıldığı temeline esasen o, zâtı gereği zorunlunun zâtı gereği mümküne ve imkânsıza dönüşmesinin imkânsız olduğunu, başkası itibarıyla zorunlu veya imkânsız olanların ise birbirlerine dönüşmesinin mümkün olduğunu belirtir.[237]

Yüklem olarak vücûb, imkân ve imtinâ kavramlarına dair temel problemlerden birisi bu kavramların sübûtî olması üzerinedir. Vücûb, imkân ve imtinâ kavramlarının itibârî veya sübûtî kavram olması, felâsife ve kelâm geleneği açısından önem arz etmektedir. Felâsife geleneği çerçevesinde yukarıda da bahsedildiği gibi bu kavramların zorunlu ve mümkün olarak tasnif edilmesinden sonra dışta gerçekliği

[235] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 88.
[236] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 88.
[237] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 30.

bulunan sübûtî kavramlar olmasından bahsedilmesine rağmen, kelâm geleneğinde dış dünyada sâbit bir gerçekliğe sahip olmayan sadece zihinde mevcut olan itibârî kavram olduğu savunulmaktadır.[238] Hillî'nin kavramların itibârî olmasını savunmasından dolayı kelâm geleneğinde yer aldığı görülmektedir. Kelâm geleneğinden gelen çizgide yer alan bu kavramların itibârî olmasını bilhassa Tûsî'nin kabul ettiği görülmektedir. Hillî bu yüklemlerin itibârî olmasında ısrarlı duruşu onun kelâm geleneğinde Tûsî'den yana tavır aldığını gösterir. Zira mütekellimlerden Râzî ve ondan sonraki dönemde Kâtibî'nin görüşlerine baktığımız zaman onların Tûsî kadar katiyetle yüklemlerin itibârî olmalarını savunmalarının aksine sübûtî olduğunu iddia ettikleri de görülmektedir.

Tûsî, **Tecrîd**'de bu kavramların zihnî olduğunu ma'dûmun onlarla nitelendirilebilmesiyle temellendirir.[239] Ona göre, zorunluluk, imkân ve imkânsızın sübûtî olmamasının nedeni, ma'dûma yüklenebilmeleridir. Eğer zorunlu sübûtî bir kavram olmuş olsaydı o zaman, onun imkânın da sübûtî olması gerekirdi. Aynı şekilde imkânsız olan dışta sübûtî olarak bulunması, imkânsızın da sübûtî olmasını gerektirirdi. O, dışta sübûtî olarak kabul edilen vücûb ile nitelenmiş zorunlu varlığın, zorunlu varlık olmak bakımından kendisine has olan nitelikleriyle çelişeceğini ve mümkün varlık olacağını düşünür.[240] Sıfatın mevsufu gerektirmesi ilkesinden yola çıkılırsa, vücûbla nitelenen zorunlu varlık mümkün olacaktır ki bu da imkânsızdır. Vücûbun Tûsî'ye göre sübûtî kavram olması tamamen ademî olduğu anlamını taşımaz. Daha önce sözü geçen zihnî varlık bölümünde Tûsî'nin zihnî varlığı kabul etmesi, onun bu kavramı ademî olarak görmediğini, sadece sübûtî kavram olarak nitelendirdiğinin delilidir.[241] Burada Hillî'nin, ademin sübutla nitelenmesinin imkânsızlığını ifade etmesi Tûsî'nin görüşünü kabul ettiğini anlamını taşır. Tûsî'nin zorunluluk yükleminin hariçte bulunmayan itibârî kavram olduğunu kabul etmesi onun varlık ve bilgi anlayışı ile uyumludur. Onun görüşüne göre, eğer zorunluluğun sübûtî olduğu düşünülürse, onun ontolojik bir gerçeklik olduğu da kabul edilmiş olur. Bu durum ise zorunluluğun mümkün gibi anlaşılması tehlikesine yol açar ki, bu da

[238] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 33; **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 112-114.
[239] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, s. 112.
[240] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd,** s. 112.
[241] Agil Şirinov, **Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyet**, s. 107.

imkânsızdır. Hillî, ademin sübutla nitelenmesinin imkânsızlığı önermesinden yola çıkarak mezkûr kavramların sübutla nitelenmemesinin sebeplerini ma‘dûmla ispatına yönelir. İmkânsız yokluk zorunlu yokluğu veya varlığı imkânsız olanı bildirir, aynı zamanda yine ma‘dûmla bağlantılı olarak, mümkün ma‘dûm varlığı veya yokluğu mümkün olan şeklinde tamamlanır. Ma‘dûmla nitelenen bir şeyin varlıksal olarak sübûtu imkânsızdır. İmkansızlık (mümteni) sübûtî olarak kabul edildiğinde ise bu imkânsız olarak sâbit olmasını gerektirir. Fakat varlıktan pay alamayan, yokluğu zorunlu olan mümteninin bu şekilde sübutunu kabul etmek kesinlikle imkânsızdır.[242]

Hillî'nin ifade ettiği görüşler çerçevesinde yüklem olan bu kavramların eleştirel yaklaşımı zorunlu ve mümkünün sübûtî olarak kabul edilmesine karşılıktır. O, kavramların tanımlarını vurgulayarak, sübûtî olmasına dair dile getirilen delillere karşıt görüşlerini ortaya koyarak eleştirmektedir. Bu görüşleri zorunlu ve mümkün özellikleri çerçevesinde ele alalım.

1.5.1. Zorunlunun Özellikleri

Hillî'ye göre aklın itibârî gereği varlıkların taksiminden önce varlıkları nitelik olarak ayırt eden zorunluluk nispet olarak vücûb ve imtinâ kavramlarına ait olarak açıklanmaktadır. Her iki kavram zarûrî (zorunlu) olarak adlandırılırken aralarındaki fark selb ve îcab bakımından ortaya çıkmaktadır. Zorunlu ve imkânsız kavramlarına Hillî, *varlığı zorunlu olan, yokluğu imkânsız olandır veya yokluğu zorunlu olan ise varlığı imkânsızdır*. şeklinde işaret eder. Bu işarette vücûbun varlığa, imtinânın ise yokluğa muzaf olarak gelmesi birbirini doğrular.[243] Zarûrî vücûd ve imkânsıza söylenerek her ikisinin takririni doğrulamaktadır. Zorunluluk hem vücûbu hem de imtinâyı kapsar. Aralarındaki farkın selb ve îcab kısmında ortaya çıktığını savunan Hillî, vücûb varlığın zorunluluğu iken, imtinâ ise selbin zorunluluğu olduğu görüşündedir. Burada kastedilen şey varlığa karşılık şeyin vücûb, yokluğa karşılık

[242] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 33-34. Zorunlu Varlıktaki zorunluluk ilkesinin sübûtî olmasına dair tartışma ikinci bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.
[243] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 31.

gelen şeyin ise imtinâ olmasıdır. Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla zorunluluk kavram olarak her ikisi ile bağlantılı olarak kullanılır fakat farklılıkları olumlama ve olumsuzlanma bakımından ortaya çıkar. Vücuttaki varlık zorunlulukken, imtinâda ise yokluk zorunludur. Varlığı zorunlu olanın (Vâcibü'l-Vücûd), yokluğu imkânsızdır. Yokluğu zorunlu olan (vâcibü'l-âdem), varlığı imkânsız olandır. Birbirinin mütekabili olan bu kavramlardan imtinâ varlıkla bağlantısı olmayandır. Zorunluluk ve imkân kavramlarının hakikî olarak ele alındığını belirten Hillî, buradaki ayrımın iki kısma ayrıldığını belirterek, bunların birbirine dönüşmesinin tıpkı tümelin fasıllara ayrılması gibi imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. Zâtı gereği zorunlunun (Vâcibu'l-Vücûd) zâtı gereği imkânsıza (vücûbü'l-âdem) veya mümküne (mümkünü'l-vücûd) dönüşmesi imkânsızdır.[244]

Hillî'ye göre zorunluluk kavramını varlıklara teşmil edilmesi açısından da iki kısma ayrılmaktadır. Bu kısımlardan birincisi zâtî zorunlu, ikinci ise başkası gereği zorunludur. Zâtî zorunluluk, yüklem olduğu şeyin hakikatinin herhangi bir başka illete muhtaç olmaksızın varlığını bizzat gerektirendir. Zâtı gereği zorunlu varlık bir olan *Vâcibü'l-Vücûd bi'zâtihî*'dir. Başkası gereği zorunlu ise yüklem olduğu şeyin mâhiyetinin varlığını gerektirmeyip varlığı zâtî gereği illete muhtaçtır. Bu varlıklar ise *mümkünü'l-vücûd lizâtihî*'dir.[245] Onun varlığın zorunluluğuna dair ifade ettiği bu görüşte vurguladığı noktalardan biri, şeyin hem bizâtîhi hem de başkası nedeniyle zorunlu olamayacağıdır. Başkası nedeniyle zorunluluk vasfı kazanan şey, ona zorunluluğu kazandıran niteliğin ortadan kalkmasıyla kendisinin de varlığının ortadan kalkacağını ifade eder. Bizâtihi zorunlu ise varlık anlamını kendisinden alıp hiçbir şekilde başkasına muhtaç değildir. Dolaysıyla bir şeyin hem varlığının yegâne kaynağının kendisi olması, hem de başkasının varlık vermesine muhtaç olması çelişkili bir durum olup aklen imkânsızdır. Bizâtihi zorunlunun temel özelliklerinden birisi de onun basit olmasıdır. Çünkü bizâtihi zorunlunun basit olmasının kabul edilmemesi hâlinde onun muhtelif parçalardan oluşması sonucu ortaya çıkar. Bütün eğer parçalardan ibaretse, bu onun bir bütün olarak bekâsı için parçalarına muhtaç olması

[244] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 30; **el-Esrârü'l-hafiyye,** s. 420-422.
[245] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 89.

anlamına gelmektedir. Hâlbuki şeye olan ihtiyaç durumu sadece mümkünü'l-vücûd lizâtîhi olana has bir özellik olup bizâtihi zorunlunun temel ilkesine aykırıdır. [246]

Hillî'nin zorunlunun özelliklerine dair vurgulamak istediği başka bir nokta ise yüklem olarak algılanan zorunluluğun dilsel kullanımı ile ontolojik gerçeklik bağlamında ayrımını net çizgilerle belirlemesidir. Nitekim kelime olarak zorunluluk kavramından bir şeyin başkasına bağımlı olmadan bizâtihi varlığını sürdürmesi kastedilmektedir. Zorunluluk anlamını varlık anlamında yorumlamak için zorunlunun kendi zatı ile yüklem olan zorunluluk arasındaki ilişkiler hem onun zâtî bakımından hem de terkibe konu olması açısından değerlendirilmesi gerekmektedir. Hillî zorunluluğun dilsel anlamda sadece itibârî bir kavram olduğunu ele alarak bu yüklemin ontolojik gerçekliğe işaret etmesi bakımından önemli olduğunu vurgular. Bu durumda ortaya çıkan soru zorunluluk yükleminin zorunlu varlığa yüklem olması halinde terkibin ortaya çıkması problemidir. Eğer zorunlu varlıkta zorunlu olan izâfetin, vücûdî olan varlığın iki ayrı gerçekliğin birleşimi; yani terkip olarak kabul edersek, ortaya çıkmış olan sonuç zorunlu varlığın zâtî özelliği ile çelişecektir. Çünkü terkip kendisini oluşturan parçalara muhtaçtır ve bu durumda Vâcibü'l-Vücûd'un bu terkip çerçevesinde parçalara muhtaçlık durumu ortaya çıkar ki, bu da imkânsızdır.[247] Hillî'nin buradaki açıklamasındaki temel gayesinin itibârî olan bu kavramları, bilhassa zorunluluğun varlıksal nitelikte olduğunu iddia edenlere itiraz etmek olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü dilsel anlamdaki kullanımı ile zorunluluğun varlıksal niteliğine başlangıç olarak itiraz etmesi, daha sonra Râzî ve Kâtibî'nin delillerine geliştirdiği karşıt argümanlarını ispatlamaya olanak sağlayacaktır.

Zorunlulukla ilgili temel tartışmalardan birisi bu yüklemin ve yüklem olarak atfedilen varlığın sübûtî olması üzerinedir. Hillî zorunlunun hem yüklem hem de zatından dolayı varlığı hak etmesi bakımından sübûtî olmasına dair argümanlara temas ederek, yüklem olması bakımından zorunluluğun sübûtî kavram olmadığını, zatından dolayı sübûtî olmasına dair görüşün ise tartışmalı olduğunu vurgulamaktadır.[248] Yukarıda da belirtildiği üzere, itibârî olarak nitelendirilen bu üç kavramın her birinin

[246] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 99.
[247] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 104-108.
[248] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 90.

sübûtî veya itibârî olması arasında bazı görüş ayrılıkları vardır. Tûsî, üç kavramın sübûtî olarak var olmadığını iddia ederken[249] Râzî ise bazı eserlerinde sübûtî olarak nitelendirmekteydi.[250] O, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye'**de zorunluluğun kavramsal düzeyin yanı sıra vücûdî bir nitelikte olduğunu ifade etmektedir.[251] Hillî'nin zorunluluğun sübûtî olmasına dair yapılan tartışmalarda bazı noktalara temas etmesi onun görüşünü anlamlandırmamız açısından oldukça önemlidir. Nitekim Hillî'nin, bu argümanları zikretmesi nedeniyle muhalif olarak adlandırdığı kişi esasında Râzî'dir. Onun zorunluluğun sübûtî olmasına dair temel argümanı *varlığı hak etmesi* üzerinedir. Zorunluluğu yüklem olarak ifade edilen varlığın, varlığı tam anlamıyla hak ettiği bedîhî olarak bilinmektedir. Çünkü zorunlu varlık, varlık anlamını en şiddetli şekilde hak ederek, varlık anlamına en yakın mesafede konumlanmaktadır. Bu nedenle zorunluluğun sübûtî bir nitelik olmasında temel ilke olması gerekmektedir. Bunun başlıca nedeni ise zorunluluğun varlığı hak etmeyenle yani imkânsızla olan çelişikliğidir. Varlığı hak etmeyeninin (mümteni) ademî olduğu şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kabul edilirken veya başka bir ifadeyle varlığı hak etmeyeninin sübûtî olduğu imkânsız olduğundan o halde onu zıttı olan *varlığı hak edenin* ise (zorunlunun) sübûtî olmasının da kabul edilmesi gerekir. Hillî bu çıkarıma olumsuz yaklaşım sergilemektedir. Çünkü bahsedilen zorunluluk kavramının varlığı hak etmesi şeklinde yorumlanması yüklem olarak zorunlunun tek başında ontolojik gerçeklik olarak algılanması sonucu ortaya çıkmış argümandır. Zorunlu varlığın varlık anlamını hak etmesindeki zorunluluk yükleminin zihnin tasarladığı bir kavram olarak dış dünyada sübûtî olarak bulunması imkânsızdır, yani bu yüklem itibârî olduğundan vücûdî olamaz.[252] Aynı şekilde Hillî, zorunluluk gibi imtinâ kavramının da itibârî olması nedeniyle sübûti olmadığını vurgulamaktadır. Öte yandan varlığın hak edilmemesi karşıt argümanı varlığı hak edenin sübûtî olması anlamındaki kullanımı, başka bir soruna da kapı aralamaktadır. Çünkü varlığın hak edilmesinin sadece zorunluya edilmesi, karşıtı olan varlığın hak edilmemesinin hem imkânsıza hem de

[249] Tûsî, **Şerhü'l-İşârât,** C. 1, s. 272-279; **Tecrîdü'l-i'tikâd,** s. 112.
[250] Râzî'nin konuyla ilgili farklı görüşlerde olduğu görülmektedir. Onun yukarıda belirtildiği üzere bazı eserlerinde zorunlunun sübûtî, diğerlerinde ise îtibârî olarak kabul ettiği gözlenmektedir. Zorunlunun sübûtî olması ilgili detaylı araştırma için bkz. Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Eleştirileri,** s. 351-357.
[251] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 114.
[252] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 92.

mümküne nispet edilmesi problemli hâle gelmektedir. Çünkü Hillî, burada bu kavramları itibârî olarak kabul ettiğinden mutlak imkânsız ibaresini kullanmayı reddeder. İmkânsız olan şeye zihin kendi tasavvurunda ona herhangi bir şey *tahsis* ederse, başka bir ifadeyle nesnelleştirirse o zaman imkânsızdan olumlu bir şekilde bahsedilmesi mümkündür. Hillî'nin buradaki vurgusu oldukça önemli bir detaydır. Çünkü zihnin imkânsızı dışta bulunma hâlinden farklı bir şekilde kavramsallaştırması mümkündür. Tıpkı yokluğun tasavvurunun imkânı gibi, zihin hâricî gerçekliği olmayan şeyleri tasavvur eder ve onlar hakkında olumlu yargıda bulunabilir. Örneğin zihin kare üçgeni gibi bir şeyi tahayyül ettiğinde hariçte imkânsız olmasına rağmen onun hakkında olumlu hüküm verebilir. Zihin imkânsız olan benzer başka bir örneği tasarlamadığında bile bu yüklem sadece belirli bir mâhiyetin dışta var olmasının imkânsız olduğunu belirlemek içindir. Böylece Hillî, zihnin her hâlükârda imkânsızlık hakkında olumlu hüküm verdiğini savunarak eleştirisini temellendirmektedir [253]

Zorunluluğun sübûtî olmasına dair görüşler Râzî sonrası gelenekte de devam etmiştir. Kâtibî de zorunlunun sübûtî kavram olduğu görüşünde Râzî ile hemfikirdir. Nitekim onun, **Hikmetü'l-'ayn**'daki bir pasajı bu görüşü desteklemektedir.

> Zorunluluk, varlığın sebâtını gerektirir. Böylece o, varlığa dair olur ki, o zorunlu varlığın mâhiyetinin ta kendisidir. Eğer böyle olmasa ya onun içinde ya da dışında olacaktır. Birincisi bileşimi/terkibi gerektirir. İkincisi ise, zorunluluk varlıktan önce olacağı için, vücûdiyet sıfatının, mâhiyetin varlığına önceliği söz konusu olacaktır.[254]

Buradaki ifadesiyle Kâtibî'nin, zorunlunun varlığın sebatını gerektirmesinden dolayı onun sübûtî olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Çünkü, mâhiyetle olan ilişkisi bağlamında varlığının ve mâhiyetinin birbiri ile aynı olduğu yegâne varlık Zorunlu Varlıktır. Dışta sübûtî olmadığı takdirde zorunluluk, Zorunlu varlık'ı içine alarak bir terkip oluşturur ya da onun dışında bir şey olurdu. Dışında bir şey olduğunda ise zorunluluk (nispeti), zorunlunun (varlığından) önce gelmesi nedeniyle onun varlığını mâhiyeti öncelemiş olurdu ki, bu da imkânsızdır.[255] Kâtibî, zorunlunun mâhiyetinin

[253] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 92-93.
[254] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 92.
[255] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 93.

mümkün olarak kabul edilmesi halinde zorunlunun kendisinin mümkün olduğu görüşünü kabul etmez, çünkü sıfatın imkânı her zaman mevsufu gerektirmediğinden teselsülün ortaya çıkmayacağını düşünür. Böylece Kâtibî, varlık kazanan mâhiyete zorunluluk arız olduğunda onun varlıksal bir gerçekliği yani sübûtî olduğu fikrini savunur.[256] Hillî, Kâtibî'nin zorunlunun sübûtî olmasıyla ilgili görüşlerine **Hikmetü'l-'ayn** şerhinde istikrarlı şekilde itiraz etmektedir.[257] Onun ifadesine göre zorunlunun sübûtî olması kabul edildiği takdirde, bu yönüyle o diğer varlıklarla aynı niteliklerde olmuş olup, yalnızca mâhiyetlerinde onlardan farklılaşmış olur. Bu durumda zorunlu olan varlıkların dışındaki diğer varlıkla varlık bakımından ortak olmuş olup, mâhiyet bakımından ise farklılaşmış olması, onda varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrı olması sonucunu ortaya çıkarır. Varlık mâhiyetten başka olduğunda ise iki ihtimal söz konusudur. Birinci ihtimalde; varlık ona ilâve olurdu, ikincisinde ise bunun tersi olurdu. Mâhiyetine varlık eklenmediği zaman, yokluğu mümkün olmuş olup, zâtı gereği zorunlunun mâhiyetinin olmaması durumu ile çelişki ortaya çıkaracaktır.[258] İkinci ihtimal olarak belirttiği, varlığın mâhiyetine zait olmasıyla varlığını kazanması mâhiyete eklenmesiyle olur ki bu da teselsüldür. Eğer mâhiyetin varlık kazanması varlığın ona eklenmesi yoluyla değilse, o zaman zorunlu varlıksal bir nitelik kazanmamış olacaktır.[259] Zorunlu yükleminin sübûtî olması durumunda ise o, mümkünle aynı seviye olmuş olurdu. Bu durumda hem mukaddem hem de tâlî batıl olurdu. Sıfatın mevsufu gerektirmesi prensibi gereği zorunluluk başkasının sıfatı olur ve bunu gerektirirdi. Zorunluluk haddizatında sadece kendisine muhtaçtır, başkasına muhtaç olması halinde ise zorunluluk özelliğini kaybetmesi onun diğer varlıklar gibi mümkün olması anlamına gelir. Zorunluluğun mümkün olması halinde ise nispet edildiği Zorunlu Varlığın kendisi de mümkün olurdu. Zorunlunun mümkün olması ise tamamen imkânsızdır.[260] Diğer sonuçta; zorunlunun sübûtî olması halinde varlık ve mâhiyet arasında nispet olur ki bu da zorunlunun, zorunlu olmak bakımından zatından ayrı olması anlamını taşırdı. Varlık ve mâhiyet ilişkisi bağlamında mâhiyetin varlık

[256] Müstakim Arıcı, **Fahreddin er-Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 202.
[257] Konu ile ilgili detaylı inceleme ikinci bölümdeki "Zorunlu Varlıkta Varlık ve Mâhiyet İlişkisi" başlığı altında incelenecektir.
[258] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd,** s. 74; **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 91.
[259] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 75.
[260] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd,** s. 76; **Keşfü'l-murâd**, s. 34.

kazanması için, aralarındaki bağa ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağ ise varlık ve mâhiyetin dışındadır. Zorunlu varlık muhtaçlıktan münezzeh ve zatı gereği var olduğu için varlık ve mâhiyet arasındaki bağın dışarıdan olması varlık ve mâhiyetin bağa muhtaçlığını gerektirir ve bu durum zorunlunun özellikleri ile çelişkiyi ortaya çıkarırdı.[261] Hillî'nin zorunlu varlıkla ilgili Kâtibî eleştirisine dair görüşleri mâhiyet kavramı ile bağlantılı olması nedeniyle detaylı olarak ikinci bölümde ele alınacaktır. Zorunlunun özelliklerine dair bu başlıktaki görüşlerinin özeti olarak onun bu konuya olan yaklaşımında Tûsî, Râzî ve Kâtibî'nin görüşleri açısından değerlendirildiği zaman, savunduğu argümanların Tûsî'nin görüşüne daha yakın olduğu görülmektedir. Nitekim Hillî de Tûsî gibi bu kavramların itibârî olmasını ma'dûmun kendileri ile nitelenmesine nazaran açıklamaktadır. Râzî ve Kâtibî'nin görüşlerini değerlendirirken onun temelde iki hususa vurgu yapması göze çarpmaktadır. Bu noktada Hillî'nin Râzî'ye yönelttiği itiraz, onun zorunlunun varlığı hak etmesi dair ileri sürdüğü argümana, Kâtibî'ye yönelttiği itiraz ise yüklemin sübûtî oluşunu varlık ve mâhiyet ilişkisi bağlamındaki yorumuna yöneliktir. Hillî, zorunluluk yükleminin sübûtî olmasına dair ifadelerinde istisnaya mahal bırakmayacak şekilde Râzî ve Kâtibî'nin görüşlerini reddederek, Tûsî ile aynı çizgide yer almaktadır.

Sonuç olarak Hillî, varlığa izafe edilen yüklemlerin sadece zihnî bir aşama olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü zorunluluk, imkân ve imtinâ zihinde kavramsal düzeyde düşünülen şeylerin hariçteki varlığına izafe edilmesiyle elde edilen kavramlardır. Dolayısıyla bu kavramlar nitelik olarak itibârî olduklarından yüklem oldukları varlıkların sebebi veya sonucu olamazlar. Örneğin Zeyd'in tasavvuru onu tasavvur eden kişinin zihnindeki sonucu olup, bu tasavvur Zeyd'in varlığının nedeni değildir. Şeyin hariçte zorunlu olması hâlinde akıl tarafından hariçteki varlığa izafe edilen zorunluluğun zihinde husulünü gerekmektedir. Hillî, zorunluluğun yüklem olarak varlığın farklı hiyerarşik düzeydekilere yüklenmesinin mümkün olduğuna dikkat çeker. O, zorunluluğun farklı vecihlerle mutlak varlığın muhtelif kademelerine izafe edilmiş olmasının bu zorunlulukların her birinin diğerine eşitliğini gerektirmediğinin altını çizer ve bunu örnekleri ile açıklığa kavuşturur. Örneğin, güneş ışığı akşam karanlığını ortadan

[261] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 77-78.

kaldırırken, diğer hiçbir ışık bu karanlığı gideremez fakat ışık anlamı hem güneş hem de suni ışıklar arasında ortak olarak paylaşılan anlamdır.[262] Hillî'nin bu örneği ile ulaşmak istediği sonuç, tıpkı ışık metaforu gibi zorunluluk yükleminin Vâcibü'l-Vücûd'a varlıksal anlamda, mümkünü'l-vücûda varlığının başkası itibarıyla zorunlu olması anlamında, imtinâda ise yokluğunun zorunlu olması anlamında izafe edildiğini göstererek, mertebe olarak bütün varlık anlamlarına farklı şekillerde teşmil edildiğinden kavramın sübûtî olmasının imkânsızlığını ispat etmektedir.

1.5.2. Mümkünün Özellikleri

Zorunlu yükleminin taksimine nazaran onun iki şekilde tasnif edilmesinin belirlenmesinden sonra, bu kısımların zatı gereği zorunlu ve başkası gereği zorunlu olması anlaşıldı. Bir illete ihtiyaç duyarak ondan dolayı dışta var olan mevcut, mevcut olması bakımından zorunlu, kendisi itibarıyla ise mümkündür. Mümkün varlık, bizâtîhi hem varlığa hem de yokluğa eşit mesafede yer alır. Bir kez var olduktan sonra, varlığı zorunluya dönüşen mümkün varlığın zorunluya dönüşmesi, kendisi itibarıyla olmayıp, zorunlu varlıktan pay alması sebebiyledir.[263] Var olmaya ve yok olmaya eşit mesafede yer alan mümkün varlığın bir kere var olduktan sonra yokluğu düşünülmez olur ve o haddizatında mümkün, başkası dolayısıyla ise zorunlu olmuş olur. Buradaki zorunluluk, kavram olarak bu var olmayı daha anlaşılır hale getirmek için kullanılmış olup, bizâtîhi zorunlu varlıkla karıştırılmaması gerekmektedir. Mümkün varlığın bizâtihi olarak mümkün varlık olması sebebiyle var olması bir imkân halini ifade etmektedir. Varlık ve yokluk arasındaki mesafeye eşit uzaklıkta olan her mümkünün var olması gerekmez. Aksi halde onun mümkün değil, zorunlu olması gerekir ki, bu da zorunlu varlığın zorunlu varlık olması bakımından çelişkili durumunu ortaya çıkarır. Mümkün kavramının var olma hususu, tıpkı zorunlu ve imkânsız gibi aklın

[262] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 98.
[263] Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 34.

onun evvelî bilgilerden olduğuna hükmetmesi çerçevesinde çelişmezlik ilkesi kapsamında değerlendirilir.[264]

Zorunlu, imkânsız ve mümkün kavramları evvelî bilgi olma yanında varlıkla olan irtibatları bağlamında var olmanın sürekliliği ve gücü ile irtibatı açısından önem kazanır. Zorunlu varlık, bu süreklilik açısından varlığı hiçbir zaman kesintiye uğramayan, yokluğu imkânsız olandır.[265] İmkânsız, yokluğunun sürekli olması, mümkün ise varlığının ve yokluğunun sürekli olmamasıdır. Burada zorunlu varlıkla aralarındaki fark zorunlunun ilk sebep ve kendisinin varlığın bizzat kendisi olması açısından, mümkün ise var olmasının bir sebebe bağlı olması açısından farkıdır. İmkansızın sürekli yokluğu ise var olabilmesi için sebebin eksikliğidir. Zorunlu varlık dışında kalan bütün varlıklar varlığa ve yokluğa eşit konumda olan, varlık kazanması bir sebebe bağlı olan mümkün varlıklardır. Mümkünlerin varlığının sonsuza kadar sürmesi teselsülü meydana getirmesinden dolayı, sebepli varlık zincirinin bir varlıkta son bulması gerekmektedir. Mümkün varlık son halkada, Zorunlu Varlıkta son bulur. Zorunlu ve mümkün varlık arasındaki hiyerarşi Tanrı ve âlem arasındaki ilişkinin problematik olarak ele alınması için önemli bir teoridir. Kendisinden varlığı olan, var olması hiçbir sebebe bağlı olmayan Zorunlu Varlık, sebepli mümkünlerin varlık nedenidir. Bu kavramlar arasındaki hiyerarşik düzen esas alınarak, Zorunlu Varlık ve mümkün varlığın özellikleri net çizgilerle belirlenmiş, Tanrı ve âlem ilişkisinde mümkünler silesinin zorunlu varlıkta son bulması teorisi, teselsül veya kısır döngü durumunun oluşmasının önüne geçmiştir. Mümkün varlığın var olma sebebi bir imkâna bağlıdır. Meşşâî düşünce âlemin varlığa gelmesini, Tanrı ve âlem ilişkisinde varlık hiyerarşisi, mümkün mevcûdun var olma imkânı üzerinden, kelâmın hudûs teorisine alternatif olarak geliştirilmiştir. Mevcutların mümkün varlık olarak nitelendirilmesi mümkünün yüklem olarak bu varlıklara izafe edilmesi sonucu anlam kazanmaktadır. Şimdi Hillî açısından mümkün kavramının aklın itibârî yüklemi olarak ele alınmasına bakalım.

[264] M. Cüneyt Kaya, "**İmkân Teorisi**", Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar, C. 2, s. 654.
[265] M. Cüneyt Kaya, "**a.g.m**", s. 655.

Hillî'ye göre imkân, mümkün vâcip ve mümtenînin çelişiğidir.[266] O, üç itibârî kavramdan olan mümkünün zâtı gereği mümkün olduğunu savunur. Zorunlu ve imkânsızın ise bu hususu zâtı gereği (lizâtîhi) olmasından dolayı onların birbirlerine dönüşmelerinin imkânsız olduğunu ifade eder. Zâtı yönüyle ele alındığı zaman, birbirine dönüşmeleri imkânsız olan vücûb ve imtinâ kavramlarının, aynı zamanda zâtı itibarıyla mümkün varlığa da dönüşmesi imkânsızdır. Mümkün varlığın var olma imkânı bakımından zorunlu ve imkânsızla aralarında fark vardır. Varlığa gelmesi başkası sebebiyle olan mümkünün, zorunlu ve imkânsız arasındaki fark birleşebilmelerinin arasındaki mâniatü'l-cem durumu kalkmış olur, bu da mümkünün özü gereği (mâhiyeti) hem vücûb hem de imtinâ ile birleşebilmesi anlamını taşımaktadır.[267] Başkası sebebiyle zorunlu ve imkânsız olan mümkündür. İlleti itibarıyla varlığa gelen mevcut mümkündür ve illeti ortadan kalktığında imtinâya dönüşür. Her ma'kûl zatı gereği zorunlu, mümkün veya imkânsızdır. Hillî, **Keşfü'l-murâd'**da zâtî ve başkası gereği ile zorunlu ve imkânsızı örnekler ile açıklamaktadır. Zâtı gereği zorunlu ve imkânsızın tümelin fasıllara ayrımı gibi birbirilerine dönüşmesinin imkânsızlığını belirtir. Canlının aynı anda konuşan veya susan olmasının birbirlerine dönüşmelerinin imkânsızlığını mantıksal olarak temellendirir. Diğer bir delilinde ise tümellerin arazlara ayrılmasında olduğu gibi birbirlerine dönüşmelerinin mümkünlüğü üzerinde durur. Zâtı gereği zorunlu ve zâtı gereği imkânsız maniâtü'l-cem itibarıyla birbirilerine dönüşmeleri imkânsızdır fakat başkası gereği zorunlu ve başkası gereği imkânsızın birbirilerine dönüşmeleri maniatü'l cem menedilmesi gereğince mümkündür. Burada başkası gereği zorunlu ve başkası gereği imkânsız olan mefhum mümkün varlıktır. Birbirlerine dönüşme durumu mâniatü'l-cemin menedilmesiyledir.[268]

Hillî'nin mümkünün özelliklerine dair detaylı şekilde analiz yaptığı eser **Nihâyetü'l-merâm**'dır. Mezkûr eserde mümkünün bizâtihi özellikleri hususunda kavramın bütün niteliklerine temas ederek ilk önce dilsel anlamında kullanıma dikkat çeker. Hillî'ye göre mümkünün (imkân) iki şekilde tanımlanması gerekir. (i) Haddizatında imkânın varlığı veya yokluğu gerektirmesi bakımından herhangi bir

[266] Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye,** s. 421.
[267] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 30.
[268] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 31.

niteliğe sahip olmamasıdır. Burada o, yokluğu gerektirmesi ibaresine karşı uyarıda bulunarak yokluğa gereklilik anlamının yüklenmesi halinde mümteninin (imkânsızın) ortaya çıkacağı durumla karşılaşma tehlikesine vurgu yapar. Nitekim bu özellikte dikkat edilmesi gereken husus ne varlık ne de yoklukta olamadığı durumuna dair *gerekliliktir*. Çünkü mümkün her ikisine eşit mesafede olduğunda taraflardan birinin yani varlık ve yokluğun gerekliliği söz konusu değildir. (ii) Mümkün diğer bir özelliği ise var veya yok olması için kendisinden gayrısına olan muhtaçlık durumudur. Mümkünün varlık haline geçmesi veya var olduktan sonra yok olması müessirin tesirine bağlıdır. Mümkünün bu özelliklerini sıralarken Hillî, ilk yönün mümkünün bizâtihi kendisine dair olan nitelik olduğunu vurgularken, ikinci yönün ise mümkünün başka şeye nazaran değerlendirilmesi anlamını taşıdığını belirtmektedir.[269] Birincisinden mümkünün vücûdî olmasından bağımsız olarak aklın bir yüklemi olarak kastettiğini, ikincisinden ise mümkünün müessirin tesirine maruz kalarak *mümkün varlık* olarak vücûdî niteliğe haiz olması bakımından yorumladığını söyleyebiliriz. Çünkü mümkün yüklem olması açısından müessirin tesirine maruz kalmaz. Bu husus ise yüklemin sübûti değil, itibârî olduğunu göstermektedir.

İmkânı dilsel açıdan inceleyen Hillî, tekrarlayan ibarelerle tembihte bulunarak meselenin anlaşılması gayretine girer. O, dilsel olarak imkân kavramının zorunluluk kavramına olan nispeti bakımından ele alarak, imkânın zorunluluğa olan nispetini, yokluğun hakikate olan nispeti gibi olduğunu düşünür. Hillî bu ifadeyi açıklamak için yokluk kavramından hareket eder. Çünkü yokluk onun görüşüne göre var olanların durumlarına binaen farklılaştığı gibi[270] imkân da zorunluluğun iki veçhine göre farklılaşmaktadır. Zorunluluk zâti ve başkası gereği olarak iki kısma ayrıldığından buradaki ayrımın zâtî zorunluluk açısından ele alınması gerekmektedir. Zâtî zorunluluğun imkân kavramı mevzûbahis olduğunda, varlık veya yokluk açısından tembihine dikkat çeker. Hillî'nin burada kavramları birbirlerinin yerine kullanarak, imkân anlamını zorunluluğun kendisi etrafında döndürerek ondan farklılaşmasının izahına çalışmaktadır. Örneğin *imkân, zorunluluğun yokluğudur* ifadesini kullanmakla, imkânın zorunluluğun varlığı olması ihtimalini nefyeder. Hillî'nin

[269] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 109-110.
[270] Hillî burada yokların ayrışmasını kastetmektedir. Bu konudaki görüşleri bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

kavramları birbirinin yerine kullanma gayretindeki başka bir amacının mezkûr eserde bu betimlemeler çerçevesinde genel imkân (imkân-ı âm) ve özel imkân (imkân-ı has) kavramlarına ulaşmak olduğu anlaşılmaktadır. Böylece zorunlu kavramının varlık ve yokluğuna nazaran imkânın, genel ve özel imkân olma çerçevesini ortaya koyar. Nitekim varlığın zorunluluğunun selbini genel olumsuz imkân olarak nitelendirirken, yokluğun zorunluluğun selbini ise genel olumlu imkân olarak adlandırmaktadır. Genel imkân varlık açısından ele alındığında, var olması imkânsız olmayan, yani mümkün varlık şeklinde ifade eder. Böylece varlık açısından imkânda varlığın zorunluluğu tezahür eder. Yokluk açısından ele alındığında ise mümkün yokluk, var olması zorunlu olmayandır. Bu durumda ise yokluğun zorunluluğu (imkânsız) durumu ortaya çıkar. Her iki durumda da imkân özü gereği varlık ve yokluğa aynı mesafededir.[271] Özel imkânda ise genel imkândan farklı olarak her iki zorunluluk halinin; yani varlığın ve yokluğun olumsuzlanması kastedilmektedir. İmkânın kapsamı bağlamında değerlendirildiğinde özel imkânın anlamında ondaki iki zorunluluk hâlinin selbi söz konusudur. [272] Örneğin "*Her insan yazıcıdır."* önermesinde yazmak veya yazmamak insan için zorunlu değildir. Bu önermede yazma ve yazmamanın her ikisinin zorunluluğu olumsuzlanmıştır.[273]

İmkân kavramını genel ve özel anlamı ile ele alan Hillî, bu konuyla alakalı olarak Tûsî'nin görüşlerini de yorumlar. Tûsî, imkân kavramını genel imkân ve özel imkân olarak tasnif ettiğinde, genel imkânın varlık ve yokluk mesafesinde aynı mesafede duran varlık ve yokluk taraflarından birini kapsadığını vurgular. İmkân, meydana gelirken bir tarafta zorunluluğun selbi kalkarken diğer tarafta ise zorunlu hâle gelmiş olur. Zorunluluk birini ve özel imkânı kapsamaktadır.[274] Hillî'ye göre ise, iki taraftan her birine eşit olan imkânın taraflarından birinden zorunluluğun selbi ve akabinde diğerinde meydana gelmesi genel imkân olarak nitelendirilmiş olup, özel imkânı kapsamamaktadır. [275] İmkânın genel olarak ele alınması gerekir. Genel imkân, varlık ve yokluk hâlinin imkândan olumsuzlanmasıdır. İki zorunluluk halinin ortadan

[271] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 110. Hillî, özel imkânın zâtî ve şartlı zorunluluğun olumsuzlanması anlamında daha spesifik şekilde; "وإن سلب الضرورة الذاتية والمشروطة، كان إمكاناً أخص" şeklinde bahseder.
[272] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 110.
[273] Mahmut Kaya "**İmkân**", DİA, İstanbul, 2000, C. 20, s. 224-225.
[274] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd** s. 120.
[275] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 32.

kaldırılması durumu diğerinin sübutuna gerektirmez. Dolayısı ile imkânın özel değil, genel olarak ele alınması daha doğru olur. Bu durumda özel olarak ele alınması demek, imkânın sübûtî değil, itibârî olduğu anlamına gelir.

Hillî'nin imkâna dair vurguladığı önemli hususlardan birisi onun genel veya özel imkân olmasından bağımsız olarak dış dünyada sübûtî olmadığıdır. O, mezkûr eserde öncelikle genel imkânın sübûtî olmasına dair görüşlere itiraz yöneltir. İmkânın genel anlamında sübûtî olduğu iddia edildiği takdirde, teselsülün ortaya çıkacağı sonucuyla karşılaşılacağına dikkat çeker. Çünkü hakkında hüküm verilmiş olan her varlığın ya zorunlu ya da mümkün olması gerektiği ilkesinden hareketle genel imkânın da sübûtî olması durumunda tıpkı varlık gibi ya zorunlu ya da mümkün olmasının zorunluluğuna dikkat çekerek bu sürecin imkânın varlığının, başka bir imkânın varlığını gerektirmesiyle sonuçlanmasının kısır döngü oluşturacağından dolayı imkânsız olduğunu vurgular.[276] Genel imkân özel imkânın üzerine yüklenir ve bu nedenle özel imkân varlık ihtimali taşıdığı gibi aynı zamanda yokluk ihtimalini de kendisinde taşır. Yokluk ihtimalin imkân bakımından taşınması onun aynı zamanda yok olabileceği anlamına gelir. Onun genel imkâna dair başlıca görüşü aslında zorunluluğun yokluğu olduğu vurgusudur. İmkânda varlık ve yokluk imkânının her ikisi de mümkündür. Hillî'nin bu ifadelerinde en çok dikkat çeken detayın imkânın hem varlık hem de yokluk imkânına yaptığı yokluk temelli vurgusudur. Yokluğu ön plana çıkarma nedeni, bizâtihi imkânı vücûdî sıfattan bağımsızlığı üzerine kurmuş olmasıdır.[277] İşte bu nüans sübûtî olduğu görüşünün karşıt argümanı olan itibarî görüşünü sağlam temel üzerine inşa etmesine olanak sağlamaktadır.

Hillî, özel imkân ekseninde onun sübûtî olduğuna dair görüşlere olan itirazlarını İbn Sînâ'nın zikrettiği argümanlar üzerine inşa ederek yorumlamaktadır. Öncelikle İbn Sînâ'nın özel imkâna sübûtî nitelik atfetmesindeki gerekçelerine onun genel felsefi görüşlerinin Hillî'nin bakış açısından yorumuna bakalım.

Mümkün kavramı üzerinde yapılan birçok tartışma imkân kavramının, bilhassa âlemin yaratılış konusuyla ilgilidir. Âlemin ezeliliği tezini savunan felâsife ve âlemin hâdis olmasını savunan mütekellimler arasında mümkünün sübûtî varlık olması

[276] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s.111.
[277] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s.111.

tartışma konusudur. Bu bakımından imkânın sübûtî olması fikrî kelâm ve felsefe geleneğinde âlemin yoktan yaratılması meselesi ile bağlantılıdır. İmkânın sübûtî olmasını âlemin var olma meselesi üzerinden açıklayan İbn Sînâ, mutlak anlamda yokluğun olmadığını savunarak yaratılan her şeyin bir imkândan meydana geldiği görüşündedir. İbn Sînâ'nın bu görüşü imkân kavramı çerçevesinde değerlendirilen âlemin ezeliliği görüşünü yorumlaması bakımından önemlidir. Onun görüşündeki temel ilke yokluktan bir şeyin meydana gelmesinin imkânsızlığı üzerinedir. Çünkü mutlak yokluğun hüküm sürdüğü kabul edildiği taktirde, âlemin varlığı muhal olurdu. Âlemin varlığa gelmesinin delillerinden olan imkânın, onu önceleyen zamanda, mutlak yokluğun olması çelişkidir. Bu yüzden ezelî imkân görüşünün varlığını kabul etmek gerekmektedir. Meşşâî görüşünde âlemin ezelî olması ve akabinde imkânın da ezeliliği bir problem yaratmazken, âlemin hâdis olduğunu kabul eden mütekellimler tarafından problemli hale gelmektedir; çünkü kelâma göre hâdis olan âlem yoktan yaratılmıştır. Bu teze karşıt argüman geliştiren İbn Sînâ **Kitâbü'ş-şifâ**'da imkânın sübûtî olmasından şöyle bahsetmektedir.

> Her hâdisin hâdis olmadan önce bizatihi var olması ya mümkün ya da imkânsızdır. Varlığı imkânsız olan var olamayan, varlığı, imkânı gereği mümkün olan tarafından öncelemiş olanın ise varlığı mümkündür. Varlığın imkânı mevcut veya ma'dûm imkân olmuş olur. Şeyin varlık imkânını ma'dûm öncelemez. Çünkü ma'dûm varlık imkânı taşımaz. Bu durumda o mevcut bir anlamdır.[278]

İbn Sînâ'nın buradaki ifadelerini yorumlayan sonraki dönemdeki şârihler gibi[279] Hillî de **el-Esrârü'l-hafîyye**'de bu pasajdan yola çıkarak imkânı yüklem olarak yorumlamaktadır. O, mezkûr eserde de genel anlamıyla imkânın sübûtî olmadığı konusunda istikrarlı bir görüş sergilemektedir. İmkâna sübûtî niteliğin atfedilmesi

---

[278] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/metafizik**, C.1. s.102-118.

[279] **Tecrîd** şârihlerinden Lâhici, buradaki anlamdan İbn Sînâ'nın hariçteki varlığını kastetmediğini, zihnin hariçteki mâhiyetlerden soyutlayarak elde ettiği aklî sûretin maddî ilişenleri ile beraber dışta tahakkuk eden anlam olduğu şeklinde ifade ettiğini savunmaktadır. Çünkü varlığın soyutlanamadan nefsü'l-emrdeki varlığı imkânsızdır. Bkz. Lâhicî, **Şevâriku'l-ilhâm**, C. 1, s. 346. Hillî ise Lâhicî'nin aksine İbn Sînâ'nın imkânın sübûtî kavram olduğunu kastettiğini vurgular. Bkz. Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 34; **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 115. **Tecrîd** şârihlerinin konu ile ilgili olarak detaylı araştırması için bkz. Ayşe Betül Tekin, "**Tûsî'nin Tecrîdü'l-'i'tikâd ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet"**, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013, s. 117.; Agil Şirinov, **Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyet**, s. 109.

demek, kısır döngü oluşturacağından sadece itibârî kavram olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bir diğer neden ise imkânın varlıkla beraber yokluğa yüklenmesinden dolayıdır. Dolayısıyla imkâna sübûtî olması şart koşulduğunda yokluk onun dışında kalmış olacaktır. Özel imkân söz konusu olduğunda ise Hillî, İbn Sînâ'nın sübûtî nitelik atfetmesinin gerekçesini mümkün olan bir şeyin mümkün olması bakımından varlıksallığından kaynaklandığı şeklinde yorumlar. Şöyle ki o, İbn Sînâ açısından mümkünün sübûtî olması inkâr edildiği takdirde, mümkün varlığın var olma imkânı açısından hâricî olarak mevcut olmasının problemli hale geleceğini düşünmektedir. Hillî'ye göre imkâna Şeyhin düşüncesinin aksine sübûtî nitelik atfetmek hatalı bir tutumdur. Çünkü imkân sadece zihnî düzeyde varlığa sahip olmuş olup, sübûtî nitelik taşımamaktadır. İmkânın sübûtî olması halinde yüklem olarak yüklendiği mevcutta sıfat konumunda olur. Bu durumda ise teselsül kaçınılmaz olurdu.[280] Hillî teselsülün ortaya çıkması argümanını mâhiyetle bağlantılı olarak açıklamaktadır. Mâhiyet sonsuz sayıda farklı mevcûdiyetlere elverişli olması nedeniyle haddizatında birçok imkân bulundurmaktadır. Mümkünün sübûtî olması hâlinde mâhiyetin kendisinde bulundurduğu bütün potansiyeli (sonsuz imkânları) defalarca gerçekleştirmesi gerekirdi, fakat bu durum imkânsızdır. Çünkü kendisinde sonsuz imkânları taşıması ondaki bütün imkânların sübûtî nitelik kazanması anlamına gelmemektedir. Hillî bu temellendirmesini bizâtihi imkân ve mâhiyet kavramlarının üzerine inşa eder. İmkân, varlık ve mâhiyet bağlamından ayrı düşünülmemektedir. Bunun nedeni mümkün varlığın bu birlikteliğin sonucu olarak ortaya çıkmasıdır. İmkân, üzerine varlık zaid olmuş mâhiyetin mümkün mevcut olarak ortaya çıkmasına olanak sağladığından mümkün mevcûdun kendisinden önce vardır. Dolayısıyla imkânın, mahiyetteki potansiyeli varlığa nazaran ortaya çıkmış olur. Böylece mâhiyetin bizâtihi kendisinde sonsuz imkânlara kabil olması demek, onların hepsini gerçekleştireceği anlamını taşımamaktadır. Nitekim varlığın mâhiyete eklenmesi mevzûbahis olduğunda imkân, mümkün mevcut olarak sübûtî nitelik kazanır. Bu durumda mümkünün kavramsal düzeyde yüklem olarak sübûtî olduğunun iddia edilmesi demek mâhiyetteki sonsuz imkânların gerçekleşmesi (ki bu durum teselsüle

[280] Hillî, **el-Esrârü'l-hafiyye,** s. 421.; **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 112-113.

neden olur) anlamına gelir.[281] Hillî, bu iddiasını **Keşfü'l-murâd**'da da güçlü şekilde yansıtmaktadır. Mezkûr eserde de imkânın sübûtî olması durumda mümkün varlığın, mâhiyetini öncelemesi gerektiğini savunur. Mümkünlerde varlık mâhiyete arız olması itibarıyla mümkün, mümkün olma özelliği ile çelişmektedir. Mevsufun sıfattan önce gelmesi prensibi gereğince, mümkün kavramında da mâhiyet varlığı öncelemektedir. Mevsuftan sonra gelmiş, var olması zorunlu olmayan mümkünün itibârî olması gerekmektedir. Böylece onun görüşünde imkânın itibârî kavram olması; varlık ve mâhiyet arasındaki ilişki bakımından varlığa nazaran değil, mâhiyete nazaran ele alınması gerektiğini, imkânın bu niteliğinden dolayı mâhiyetten bağımsız olarak düşünülemeyeceğini ifade eder.[282] Kelâm geleneğinde bu delilden dolayı imkânın itibârî kavram olduğu belirtmektedir.[283] Kelâm geleneğine dair ikinci bir aktarım ise muhakkiklerin imkânı, nitelik babından güçlülük ve zayıflık olarak değerlendirmesine karşılık Hillî, yokluğa uzaklık veya yakınlık bakımından istîdadi imkân olarak değerlendirmektedir. Varlık ve mâhiyet arasında izâfet olan imkânın sübûtî olması halinde varlık ve mâhiyetin kendisinin de sübûtî olmasını gerektireceğini belirtir. Bu durumda ise imkân varlıktan sonra gelmiş olurdu ki bu durum da çelişkidir.[284]

İmkânın sübûtî olması meselesinde Hillî, **İzâhu'l-makâsıd'**da İbn Sînâ'nın vurguladığı diğer delillere de dikkat çeker.[285] Onun aktarımına binaen İbn Sînâ'nın imkânın ademî olması halinde imkânın nefyi ile menfî imkân arasında farkın kalamayacağını, yokların ayrışmasının da imkânsız olduğundan, şeyin bizâtihi mümkünlüğü imkânsız hale geleceğini düşünmektedir. Bu nedenle imkânın sâbit olması gerekmektedir. Hillî, İbn Sînâ'nın buradaki delilini hatalı bulduğunu ifade ederek, imkânın nefyi ile menfî imkân arasında fark olmadığını kabul etmemektedir. Çünkü imkânın yokluğu (nefyi) imkânın reddi anlamını taşırken, menfî imkân ise (imkânsızlık) ademî imkân anlamına gelmektedir. Dolayısıyla imkânın varlığı ve yokluğu arasında çelişki vardır.[286] Hillî'nin İbn Sînâ'ya olan eleştirisine kendi

[281] Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye**, s. 422.
[282] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 33-34; **el-Esrârü'l-hafîyye**, s. 422.
[283] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 33-34.
[284] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 33-34; **İzâhü'l-makâsıd**, s. 79-81.
[285] Hillî'nin bu eserdeki İbn Sînâ eleştirisini, Kâtibî'nin ondan yaptığı aktarıma istinat etmektedir. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l- 'ayn**, s. 96.
[286] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 80-81.

ifadesiyle getirdiği çözüm yukarıdaki paragrafta bahsi geçen **el-Esrârü'l-hafîyye**'de bahsettiği nokta ile uyumludur. Nitekim onun, mezkûr eserde savunduğu; *imkân, (mümkün) her ikisinin; vâcib ve mümtenînin çelişiğidir.* şeklindeki argümanını doğrulayarak imtinânın (imkânsızlığın) mukabilinin hem vücûbu hem de imkânı kapsamış olan imtinânın yokluğu olduğunu, yokluğun mukabilinin ise hem varlığa hem de yokluğa ayrılmasının caiz olduğunu ifade etmektedir.[287] Hillî'nin çözüm olarak sunduğu argümanını basitçe özetlediğimizde; imtinânın mukabilinin imkânsız olmayanı kastettiğini görebiliriz. Bu durumda imkânsız olmayan ya vücûb ya da mümkün olmak zorundadır. Çünkü aklın varlığa dair bunların dışında başka bir hükmü yoktur. Yokluğun mukabilinin ise hem varlığa hem de yokluğa ayrılmasının caiz olmasından bahsettiği zaman, mukabil olarak ifade ettiği kelime varlıktır. Varlık hem zorunlu hem de mümkün olmasının yanı sıra mümkün vücudun hem varlığa hem de yokluğa elverişli olduğunu, yani her ikisine eşit mesafede olduğunu kastetmektedir. Dolayısıyla Hillî imkânın sübûtî olmadığını imkânın nefyi ile menfî imkân arasında farka vurgu yaparak temellendirir. İbn Sînâ ise ondan farklı olarak imkânın nefyi ile menfî imkân arasında farkın kalamayacağı nedeniyle yüklemin sübûtî olması gerektiğini savunmaktadır. Önermeyi İbn Sînâ açısından kurarak "İmkânın sübûtî olması zorunludur, çünkü imkânın nefyi ile menfî imkân arasında fark kalmadığından mümkünün varlığı topyekûn imkânsız hale gelecektir." şeklinde ifade edelim. İbn Sînâ'nın bu önermesi ile kendisinin mutlak yokluktan herhangi bir şeyin meydana gelmemesi argümanını desteklediği amacını bariz olarak görebiliriz. Hillî ise burada imkânın nefyi ve menfî imkân arasındaki farkı evvela ortaya koyarak Şeyhin imkânın sübûtî olması zorunluluğunu önermesinin mukaddem kısmını reddederek, tâlî kısmının reddine ulaşır. Dolayısıyla bu iki imkân arasında fark olması nedeniyle, mutlak imkânsızlık durumunun oluşması en azından itibârî olarak ele alınması bakımından mümkün değildir. Hillî'nin bu ifadeyi imkânın sadece yüklem olarak değerlendirilmesi anlamında sübûtî olmasının inkârı mahiyetinde kullandığını, başka bir ifadeyle yüklemi sadece itibârî olarak yorumladığını söyleyebiliriz. Çünkü İbn Sînâ keskin bir ifadeyle mutlak yokluğu reddettiğinden dolayı, imkânın sübûtî olması sonucuna, mevcûdun varlığa gelme aşamasındaki imkân delili üzerinden ulaşmaktadır.

[287] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 81.

Yani imkân sübûtî olmadığından varlık da sübûtî olamayacağı sonucuna imkânın nefyi ve menfî imkân arasında fark olmadığını kabul ederek ulaşmaktadır. Fakat Hillî, İbn Sînâ'nın aksine (imkân teorisinin aksine) âlemin, varlığa gelmesini "yoktan yaratma" yani hudûs teorisi üzerinden yorumladığı için İbn Sînâ ile aynı endişeleri taşımamaktadır. Dolayısıyla Hillî, imkânın sübûtî veya itibârî olması meselesinde, İbn Sînâ'dan farklı olarak imkânın mümkün mevcutla beraber değerlendirilmesine karşılık ona sadece aklî bir yüklem olarak bakmaktadır.

İbn Sînâ merkezli bir eleştiriden sonra Hillî'nin imkânın sübûtî olmasına dair bu eleştiriden bağımsız olarak farklı argümanlarını şöyle özetleyebiliriz. (i) İlk olarak imkânın sübûtî olmasının kabul edilmesi, onun varlıksal niteliği hâiz olduğu anlamına gelir. Varlıksal bir niteliği haiz olarak ya kendi başına bağımsız olarak ya da başkasına bağımlı olarak bulunması gerekir. Dışta bizâtihi varlık olarak bulunması imkânın cevher olduğu anlamına gelmektedir. Cevherin tanımı ise bir konuda bulunmayan şeklinde ifade edilir. Dolayısıyla imkânın özü gereği sübûtî olmasını iddia etmek, onun cevher olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Fakat imkân, cevherden farklı olarak bizâtihi, bağımsız bir varlık değil, tam tersine varlıkla ilgili bir izâfettir. (ii) İkinci madde ise **Keşfü'l-murâd** da bahsi geçen Tûsî'nin argümanı nezdinde yorumlanan imkânın mevcut ve ma'dûm üzerine olan yorumudur. İmkânın sübûtî olması hâli, onun sadece var olması üzerine dayandırıldığından bu, henüz var olmayan bir şeyde mevcut bir imkân olması anlamına gelecektir. Bu da aklen imkânsızdır. (iii) Bu madde ise birinci maddenin devamı şeklinde yorumlanabilir. İmkânın sübûtî olması hâlinde dışta onun ya kendi başına yani cevher olarak bulunduğu ya da bir şeye bağlı olarak bulunması gerektiğini belirtir. Cevher olarak bulunması nefyedildiğinde başkası itibarıyla olması ihtimali üzerine düşünülmesi gerekir. Eğer imkân kendi başına değil de başkası gereği sübûtî olarak bulunursa, imkânın bizâtihi imkân olması bakımından bu durumun henüz var olmamış bir şeyde mevcut olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla ortaya çıkmış olan şey, var olamayan bir şeyde bulunan sıfattır. Sıfatın henüz var olamayan bir şeyde bulunması hem mantık hem de metafiziksel açıdan mümkün değildir. Çünkü sıfatın sadece mevsufta, yani onu taşıyan vücûdî olan öznede bulunması gerekir. Buradaki çıkarımının özeti olarak Hillî, sıfat ve mevsuf arasındaki ilişinin mahiyeti bağlamında da imkânın sübûtî olmadığını ispatlama girişiminde

bulunur. Çünkü imkân, şeyin varlığı ve yokluğu çerçevesinde değerlendirilmesi gereken izafî bir kavram olduğundan sübûtî olması imkânsızdır. (iv) İmkânın sübûtî olması hâlinde varlıktan sonra gelmesi gerekir. Bu durumda şeyin önce var olduğu sonra ise varlığının mümkün olduğu anlamına gelir. Bu görüş hatalıdır çünkü şeyin var olma imkânı varlık ve mâhiyet ilişkisi bakımından her zaman varlığından öncedir.[288] Sonuç olarak Hillî, İbn Sînâ'nın zorunlu, imkânsız, mümkün yüklemlerinin sübûtî olması dair iddiasını farklı yönleriyle ele alarak mezkûr yüklemlerin itibârî olmasını birtakım argümanlarla ispatlamaktadır. Onun, yukarıda zikredilen delillerden ulaştığı sonuçtan yola çıkarak, bütün eserleriyle paralel şekilde bu kavramların sübûtî değil, itibârî kavramlar olduğunu sonucuna ulaştığı görülmektedir. Bu konuda Hillî'nin, Tûsî ile aynı çizgide durduğunu görmek mümkündür.

Mümkünün özelliklerine dair Hillî'nin vurguladığı diğer önemli bir husus mümkünün var olması için onun müessirin tesirine olan muhtaçlığıdır. Eserin müessirin tesirine olan muhtaçlığının ne olduğu konusunda felâsife ve mütekellimin arasında ihtilaf söz konusudur. Hillî, bu bağlamda müessire muhtaç olmanın sebebini üç ihtimalini vurgulamaktadır. Eserin müessire muhtaçlığının nedeni, (i) imkân, (ii) hudûs, (iii) her ikisi yani hem imkân hem de hudûstur. Hillî, eserin müessire muhtaç olmasının sebebinin imkân olduğunu savunmakla İbn Sînâ ve Tûsî ile aynı görüşte yer alarak mütekellimlerden farklı bir tavır ortaya koyar. Çünkü her akıl sahibi mümkün mâhiyeti üzerine mülahaza yürüttüğünde onun varlık veya yokluk halinde olmasına dair hüküm verdiğinde bu taraflardan birinin diğerine olan üstünlüğünde sebep aramaktadır. Akıl bu tercihin öncesinde varlık ve yokluk halinin eşit mesafede olduğunu idrak eder. Dolayısıyla burada akıl, eserin müessirin tesirine olan muhtaçlığının imkân olmasına dair hüküm verir. Zira varlık ve yokluk eşit düzeyde olduğu için her ikisinin tercihi mümkündür. Fakat hudûs olduğu iddia edilirse, o zaman mümkünün varlığı, mümkün değil, zorunlu olurdu. Çünkü hudûs varlığın bir keyfiyetidir. Bu nedenle sıfat ve mevsuf ilişkisi bakımından hudûs varlıktan sonra gelmektedir. Fakat mümkün varlığın vücûdî niteliği, var etme fiilinden sonra gerçekleşmektedir. Mümkünün müessirin tesirine olan muhtaçlığı da mümkünün sübûtî olmasından sonra gerçekleşmektedir. Eğer eserin müessirin tesirine

[288] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 115.

muhtaçlığının nedeni hudûs olduğu kabul edilirse, o zaman muhtaç olan şeyin kendisine tekaddümü gerekirdi, bu da imkânsızdır. [289]

Eserin müessirin tesirine olan muhtaçlığın imkân olduğunu vurguladıktan sonra Hillî, bu hükmün bedîhî olduğuna değinmektedir. Çünkü mümkün olan şey varlık ve yokluğa eşit mesafedeyken, bunlardan birinin diğerine tercih edilmesi ancak müessirin tesiri ile mümkündür. Dolayısıyla akıl, mümkünün varlık kazanmasını müessirin tesir etmesiyle, varlığının yokluğuna tercih edilmesiyle ortaya çıktığını bedâheten bilir. Çünkü akıl, Vâcibü'l-Vücûd dışındaki bütün mümkünlerin var olmasında bir neden aramaktadır.[290] Bu illet de mümkünün bizâtihi kendisinden kaynaklanamayacağından, müessirin tesirinden kaynaklanmaktadır. Hillî mümkünün müessirin tesirine olan ihtiyacının akıl sahibi olan herkes tarafından kabul edilen önemli bir ilke olduğunu vurgulamakta kararlı bir tutum sergiler. Zira o, bu durumun bazı muhakkikler tarafından istidlali, yani ispat edilmesi gerektiği görüşünde olduklarını ifade eder. Mümkünün müessire olan tesirinin bedîhî olması görüşünün İbn Sînâ ve sonraki dönemdeki filozofların görüşleri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de filozofların mâhiyette beraber düzeyde varlık ve yokluğun birinin diğerine olan üstünlüğünün, yani tercih edilmesinin müessirin tesiri ile olduğunu aklın bedîhî olarak bildiğini vurgular.[291] Hillî ise İbn Sînâ ve diğer filozoflar gibi, müreccahın bedîhî olduğu görüşünü kabul etmekle beraber istidlali olduğunu savunanlara karşıt argümanlar geliştirmektedir. Mümkünün müessire olan tesirinin istidlali olduğunu savunanların görüşüne göre, varlık ve yokluk bakımından eşit olan mümkünün var olması varlığının bir tercihe dayanarak yokluğuna üstün gelmesi gerekmektedir ve bu tercih mümkünün varlığından önce gerçekleşmektedir. Bu durumda varlık halinin yokluğa tercihinde üstünlüğün mahalli, varlığın kendisi değildir. Bu müreccahın ilkesi varlığın kendisi olmuş olsaydı, bu durumda varlık kendi varlığından sonra olurdu. Fakat bu çelişkili bir durumdur, çünkü tercihin varlığın kendisinden önce gerçekleşmediği durumda teselsül ortaya çıkacağından önce gerçekleştiği ispat edilmiş olur. Dolayısıyla bu üstünlük varlığın kendisine ait olamayacağından dolayı, başka bir illete aittir. Bu illet de onun varlığını yokluğuna

[289] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 37.
[290] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 129.
[291] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 218.

üstün tutan müessirdir, dolayısıyla mümkün müessirin tesirine muhtaçtır.[292] Hillî'nin **Nihâyetü'l-merâm**'da vurguladığı bu ifadelerden onun bir önceki pasajda ifade ettiği üzere hükemânın mezkûr konuyu istidlali olarak kabul edenlerin delili olarak aktarmaktadır ve burada kastedilen hükemânın Râzî ve Îcî olduğu anlaşılmaktadır. Zira onlar, İbn Sînâ ve Hillî'nin savunduğunun aksine mümkünün müessirinin tesirine muhtaçlığının bedîhî değil, delile delâlet ettiğini vurgularlar. Çünkü bu hüküm, *bir ikinin yarısıdır* hükmü gibi bütün akıl sahiplerinin kuşkusuz olarak kabul etmesinin aksine onlar arasında ihtilafa neden olan bir hükümdür.[293] Hillî, Râzî ve Îcî'nin vurguladığı bu görüşte bir detayı vurgulamakla tartışmanın seyrine önemli bir katkı sunmaktadır. Hükemânın vurguladığı görüşte mümkünün varlığa gelmesindeki önemli bir ilke olan üstünlük ilkesi üzerinde durarak, mümkün varlıkların varlık ve yokluk mesafesindeki eşitlik durumundan çıkarak varlığının yokluğuna olan üstünlüğü sayesinde varlığa gelmesi görüşüne eleştirel bir tutum sergilemektedir. Şöyle ki Hillî, mümkünün üstünlük prensibi bağlamında varlığı ve yokluğu beraber düzeydeyken, varlığın yokluğa tercih edilmesi nedeniyle var olduğunu kabul etmemektedir. Çünkü onun burada vurgulamak istediği nokta müreccahın veya üstünlük ilkesinin failin varlığa sübûtî nitelik kazandırmasına karşılık, bu ilkenin varlığın sıfatı olduğu ve başka bir şeyde bulunmasının mümkün olmadığıdır. Hillî açıklamasında bu argümanını imkân kavramının itibârî olmasını örnek göstererek yorumlar. Mümkün olan bir şey, varlık veren ilke sayesinde varlığı başkası nedeniyle zorunlu hâle geldiği gibi, müessirin de tesiri ancak şeyin varlığı zorunlu hâle geldiğinde etki eder. Dolayısıyla üstünlük, müreccah gibi kavramlar zihnî olduklarından onlarla *mümkün varlığın* yokluğa olan üstünlüğü arasında fark vardır. Burada üstünlük tıpkı imkân kavramı gibi zihnî bir kavram olup mümkün varlık gibi hariçte bir hakikati yoktur.[294] Hillî'nin buradaki mantığını doğru yorumlamak oldukça önemli husustur. Zira o, tercih etmenin yani herhangi bir üstünlük hâlinin hariçte karşılığı olmayan bir kavram olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu noktada Hillî, mümkünün müessire olan muhtaçlığının, failin varlık vermesi ile vücûdî bir sıfata haiz olan mümkün

[292] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 130; Râzî, **el-Mulahhas**, C.1, s. 68-69; Adudüddîn el-Îcî, **el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm**, Mektebü'l-Mütenebî, Kahire, t.y, s. 71.
[293] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 131.
[294] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 130.

varlıkla karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Nitekim üstünlük burada mümkün mevcûdun müessir tesirini açıklamak anlamında zihnin kurguladığı bir çıkarım olduğundan dış dünyada karşılığı bulunmayan kavramdır. Hillî'nin buradaki ifadelerinde göze çarpan bariz ifadeler, onun ontolojik gerçeklikle zihnî gerçekliği birbirinden ayırma çabasıdır. Çünkü Hillî, İslâm düşüncesinin genel kabulü olan mümkünün sadece müessirin tesiri ile bir tercih sonucunda varlığa gelmesini hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kabul etmektedir. O hâlde bu ifadelerindeki vurgusunu ontolojik statü ve zihnî kavram olarak ayırarak yorumlamak doğru bir adım olacaktır. Vücûdî niteliği haiz olan her bir mümkün, müessirin tesiri ile ortaya çıkar. Dolayısıyla dış dünyada duyularla idrake konu olan şey (müessirin) bu *tesirin sonucudur*. Fakat, mümkün sadece kavramsal düzeyde varlığa gelmeden önce varlığının yokluğuna üstünlük kurarak veya başka bir ifadeyle tercih edilerek sübûtî nitelik kazanması zihnin bu meseleyi kendi kendine anlamlandırma teşebbüsüdür. Dolaysıyla *tercih etmek*, *üstünlük kurmak* veya *müreccah* lafızlarından herhangi birinin kullanılmasından bağımsız olarak bu kavramın dışta bir karşılığı yoktur. Zihin bu müreccahı müessirin tesirini mümkün varlığa olan etkisi çerçevesinde idrak etmek maksadıyla akıl yürütmesi sonucu elde etmektedir.

Hillî bu bağlamda mümkünün müessirin tesirine olan muhtaçlık durumunun sübûtî olmasına dair birtakım argümanlara da temas etmektedir. Allâme bu muhtaçlık halinin sübûtî olmasının kabul edilmesi halinde bazı sorunların ortaya çıkacağına vurgu yapmaktadır. İhtiyaç, muhtaçlık hali bizâtihi varlığı olan bir şey olarak kabul edildiği takdirde bu durum onu diğer mâhiyetlerden ayrıştıran özgün bir tanım olmasını gerektirirdi. Fakat bizâtihi olarak var olup, sübûtî olması halinde onun varlığı ve hakikati arasında ayrım yapılması gerekir. Bu durumda iki netice ortaya çıkardı, birinci sonuçta onun hakikati kendi başına kaim olan zorunlu niteliği haiz olurdu. Bu durum ise imkânsızdır, çünkü muhtaçlığın bizâtihi zorunlu varlık için temel özellik olması gerekirdi. İkinci ihtimalde ise mümkün varlık olarak kabul edilmesi hâlinde ise teselsül ortaya çıkardı, çünkü bütün mümkünlerde olduğu gibi ihtiyaç durumu da kendi mahiyetini açıklamak için başka bir sebebe muhtaç olurdu. Hillî muhtaçlığın aynı zamanda yoklukla da tanımlanamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü yokluk ile tanımlanmasında ihtiyacın olmaması ve ihtiyacın varlığı arasında fark kalmamış

olacaktır. Bu durumda ihtiyacın olmaması ile ihtiyaca olan muhtaçlık durumu çelişecektir. O, bütün ihtimalleri sıralarken, yukarıda bahsedilen argümanını destekleyerek mümkün varlığın müessire olan muhtaçlığının aklî bir zorunluluk olduğunun üzerinde katiyetle durmaktadır. Çünkü akıl, terazinin aynı düzeyde olan kefelerinden birinin diğerinden ağır olmasının sebebinin, kefelerin dışında bir nedenden kaynaklandığını zorunlu olarak bilir. O, bazı kişilerde bulunan zihnî kusur veya gafletten dolayı algılamamaları bu hükmün zorunlu olduğu gerçeğini değiştirmeyeceğini ifade ederek, her akıl sahibinin bu hükmü bedîhî olarak bildiğini, dolayısıyla burhana ihtiyaç olmadığını savunarak hükemâdan ayrılmaktadır.[295]

1.6. Varlığın Zıddı Olarak Yokluk

Hillî, haddizatında varlığın bilinirliğinin bedîhî olması ilkesinden yola çıkarak, kendi zatımızın varlığının ortadan kalkarak yerine yokluğun geldiğini de bedîhî olarak bilindiğini belirtmektedir. Çünkü şeyin varlık veya yokluktan hâlî olmadığının zorunlu tasdiki, varlık ve yokluğun kendi tasavvurundan bile öncedir.[296] Dolayısıyla onun, bu ifadeleriyle yokluk kavramının tıpkı varlık kavramı gibi apaçık, tanımlanmaz olduğu görüşünde İslâm düşüncesinin genel kabulünden yana bir tavır sergilediği görülmektedir. Gelenek içerisindeki genel kabule göre yokluk kavramının da varlık gibi hakikî bir tanımının yapılması mümkün değildir. Bu nedenle yoklukla ilgili "kendisinden haber verilmesi mümkün olmayan" veya "âyanda mevcut olmayan" şeklindeki tanımlar sadece lafzî mahiyet taşımaktadır. Allâme Hillî de gelenekle paralel bir şekilde varlığı zâtı sâbit olan, yokluğu ise zâtı nefyedilen şey olarak lafzî tarif yapar.[297]

O, yokluğu mutlak ve izafî olarak taksim ederek, mutlak yokluğu hiçbir şekilde haber verilmesi mümkün olmayan olarak tanımlarken, izafî yokluktan ise hakkında bizâtihi mahiyeti ile bilinmesinin mümkün olduğu şeklinde bahseder. Mutlak yokluk,

[295] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 136-137; **Keşfü'l-murâd**, s. 38.
[296] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 52.
[297] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s. 38.

onun nezdinde kendisini belirleyecek, diğer her şeyden ayrıştıracak herhangi bir niteliği haiz değildir, böylece bilinmemesine göre hakkında ne sübûtî ne de selbî olarak haber verilmesi de imkânsızdır. Bu minvalde ona herhangi "o şey" diye işaret edilmez.[298] Hillî'ye göre bunun nedeni, olumlu anlamında isnat edildiğinde "bu şey yokluk içinde sabittir" ifadesiyle kullanılmasıdır. Bir şeyin diğerinin içinde mevcut olması ise öncelikle o şeyin kendisinin sabit olmasını gerektirmektedir. Mukayyet yokluk hakkındaki bilgi ise onun zihinde bir sureti olduğu anlamına gelir. Bu suret hariçte herhangi bir şeye işaret edilmemesine rağmen, hakkında zihindeki "o suret" olarak yargıda bulunulur. [299]

1.6.1. Yokluğun İkinci Akledilir Oluşu

İslâm düşünce geleneğinde ikinci ma'kûller (akdedilirler) birinci ma'kûllere istinat edilerek bilinmektedir. İkinci ma'kûllerin tanımının belirlenmesi, esasında birinci ma'kûllerin tanımının yapılması ile ortaya çıkmaktadır. Düşünce tarihinde akdedilirler üzerine ilk kapsamlı tanım yapan ismin Fârâbî olduğu bilinmektedir. Nitekim o, **Kitâbu'l-Hurûf** eserinde akdedilirlerin tanımını yaparak onların birbirinden farklılaştığı noktaları net çizgilerle tespit etmektedir.[300] Fârâbî'ye göre birinci ma'kûller nefste yerleşmiş olup, duyularla elde edilmektedirler. Birinci ma'kûller nefste yerleşmeleri bakımından onlara birtakım eklentiler arız olur. Bu eklentilerden bazıları cins, diğerleri ise tür olmakla beraber, bazıları genel, bazıları ise diğerlerine nazaran daha özeldir, hatta ma'kûllerin bazıları diğerleri ile tarif edilebilir. Esasında ilk ma'kûllere ilişmiş olan bu eklentiler ilk ma'kûllerin nefiste yerleşmeleri nedeniyledir ve bu eklentiler ikinci ma'kûller olarak adlandırılmaktadırlar. Dolayısıyla ikinci ma'kûller birinci ma'kûllerden farklı olarak duyularla elde edilmemiş olup, aynı zamanda nefsin dışında herhangi bir şeyden de gelmemiştirler. İkinci ma'kûller, birinci ma'kûllere arız olan ve nefste yerleşmiş olan eklentilerdir. Böylece Fârâbî,

[298] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 52.; **el-Esrârü'l-hafiyye**, s. 416.
[299] Hillî, **el-Esrârü'l-hafiyye**, s. 416.
[300] Ömer Mahir Alper, "**Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde "İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme"**, Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi, 1/2 Nisan, 2015, s. 38.

ikinci ma‘kûllerin nefsin bizâtihi kendisinde birinci akledilirlere eklenmiş olan soyut, zihinsel kavramlar olduğunu ne duyulardan ne de nefsin dışında herhangi bir şeyden elde edilmeden bizzat aklın kendi istidlâlinin bir sonucu olduğunu ve onların hariçte bulunmadığını vurgulamaktadır.[301] İkinci ma‘kûllere dair Fârâbî’nin bu tanımı kavramın düşünce tarihinde gelişmesi açısından oldukça kritik noktadadır. Nitekim sonraki dönemde İbn Sînâ da ikinci ma‘kûller konusunda Fârâbî’nin görüşlerini kabul etmekle beraber, kavramı sadece mantıksal olarak değil, aynı zamanda metafizik bağlamında da ele alarak aralarındaki farklıkları ayırt etmeği başarmıştır. İbn Sînâ ikinci ma‘kûllerin küllî kavramlar olduğunu ifade ederek, onları örnek göstermektedir. Onun verdiği örnekte hariçte karşılığı bulunamayan, zihnin kendi istidlâli ile elde ettiği mantıktaki beş sanat, birtakım zihnî kavramların yanı sıra aynı zamanda zorunlu ve mümkün kavramlarını da ikinci ma‘kûllerin alanına dahil etmiştir. Bu bölümün bir önceki başlığında da ele alındığı gibi onun bu tasnifi İslâm düşüncesinin müteahhirîn döneminde konu ile ilgili tartışmalara zemin hazırlamıştır.[302] Nitekim ikinci ma‘kûllerin mezkûr başlıkla olan ilişkisi bağlamında çözüme ulaştırmak için Fârâbî’nin temeli atıp, İbn Sînâ’nın da nihai çizgilerini belirlendiği bu kavramların Hillî’nin yorumunu belirlemek için kendisinden önceki birikime olan yaklaşımı göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu bakımdan İbn Sînâ sonrası dönemde Hillî’nin görüşlerinin belirlenmesinde Tûsî’nin ikinci ma‘kûllere dair yorumuna yaptığı şerhin üzerinde durulması gerekmektedir. Tûsî, **Tecrîd**’de, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın ifadelerini destekleyici niteliğinde ikinci ma‘kûllerden “birinci ma‘kûllere ilişen ve hariçte karşılığı bulunamayan zihnî kavramlar” olarak bahsetmektedir.[303] Hillî, **Keşfü’l-murâd**’da Tûsî’nin bu tanımının İbn Sînâ’dan geldiğini belirterek, şerhinde ikinci ma‘kûllere dair kendi görüşünü ortaya koymaktadır. O, varlık kavramının İbn Sînâ yorumu açısından ya hâricî ya da zihnî olduğunu ifade ederek, bunların ikisi arasındaki kavramın şeylik olduğunu belirtmektedir. Şeylik ise zâtîlik, tikellik gibi ilk ma‘kûllere ilişen ikinci ma‘kûllerdir. Bu ma‘kûller sadece kendilerinden başka bir mahiyete arız olduklarında akledilirler. Varlıkta başkalarına

[301] Fârâbî, **Harfler Kitabı: Kitâbu’l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Yayınlığı Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 24-28.
[302] Ömer Mahir Alper, **a.g.m**, s. 41.
[303] Tûsî, **Tecrîdü’l-i‘tikâd**, s. 119.

tabi olmaları nedeniyle hariçte sabit değillerdir. Dolayısıyla mutlak olarak şeyliğin herhangi bir sabit olma durumu söz konusu olmayıp, varlığı zihnîdir. Sabit olmasını gerektirecek şart ise ilerde de vurgulanacağı üzere müşahhas ve ferdileşmiş mahiyetlere ilişmesi nedeniyledir.[304] Hillî, mezkûr eserde şeylik gibi varlık kavramının da ikici ma'kûllerden olduğunu vurgulamaktadır. Varlık kavram olarak kendisi birinci ma'kûllere istinat edilen ikinci ma'kûllerdendir. İtibârî olduğunu düşündüğü varlık, var olanlar arasında ortak olup, mâhiyetlere ilişerek dışta özel varlık olarak tahakkuk etmektedir. Dışta salt, kayıtsız olarak bulunmayan varlık aklîdir. Genel varlığın var olmasından dolayı bütün mevcutlar arasında ortak taksimi neticesinde dışta belli bir mâhiyetle var olan mevcutlar vardır. Dışta varlığın kendisi değil belli bir mâhiyete ilişen mevcutlar vardır. Yani hariçte varlığın kendisi değil, mevcûdât olarak nitelendirilen taş, ağaç veya başka bir şey vardır. Hillî'nin bu ifadelerinde varlık kavramının bu şekilde altını çizerek odak nokta haline getirmesi tesadüf değildir. Çünkü varlık kavram olarak apaçık, kuşatıcı olması sebebi ile diğer ikinci ma'kûllerin kendisi üzerinden anlam kazanmasına zemin hazırlar. Öte yandan bu adımının konumuz açısından temel nedeni yokluk kavramını da varlığa nazaran açıklama niyetidir. Bu durumda Hillî'nin izlediği yolun İbn Sînâ metodu olduğunu belirtmek gerekmektedir. Nitekim İbn Sînâ yokluğa dair görüşünde varlığa dair açıklaması gerektiğini göz önünde bulundurmuştur. O, **Kitâbü'ş-şifâ**'da varlık kendiliğinden yokluk ise varlık üzerinden bilinir ilkesinden hareketle yokluğu da varlık üzerinden incelemek gerektiğini savunur.[305] Hillî de yokluğu tanımlarken onun bu argümanını yokluğun varlığa nazaran bilinirliği üzerinden temellendirir. Onun mezkûr eserdeki görüşünün devamında yokluğun tanımına dair ifadelerinde İbn Sînâcı tavrı bariz olarak görülmektedir. Hillî'ye göre yokluk kendisi varlık üzerinden, varlıkla bilinmesinden dolayı mutlak olarak dışta bulunmamış olup, birinci ma'kûllere ilişmiş olan ikinci ma'kûllerdendir. Böylece Hillî, yokluğun bu şekilde tanımını varlıkla olan benzerliğine dikkat çekerek, hariçte mutlak yokluk diye mahiyet olmadığını vurgulamaktadır. Yokluk sadece zihindedir.[306] Hillî'nin yokluğa dair bu tespitinin kaynağının İbn Sînâ'nın yokluk tanımının varlığı üzerinden yorumlanmasının yanı

[304] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 49.
[305] İbn Sina, **Kitâbü'ş-şifâ/metafizik,** C. 1, s. 102
[306] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 49.

sıra, yukarıda belirtildiği üzere Tûsî'nin görüşü bağlamında ifade ettiğini söyleyebiliriz. Tûsî, yokluğun mahalden müstağni olması ve orada ortaya çıkmasının imkânsızlığı üzerinden onun ikinci ma'kûllerden olduğunu savunmaktadır.[307] Böylece Hillî'nin **Tecrîd**'de Tûsî'nin ifadelerindeki genel varlığın hariçte sübûtî olmaması ilkesine dayanarak, ikinci ma'kûl olarak ifade etmesi, akabinde İbn Sînâ'nın görüşüne dayanarak yokluğun varlığa nazaran bilinmesi ilkesinden hareketle onun da hariçte sübûtî olmamasından dolayı, birinci ma'kûllere istinat edilen ikinci ma 'kûller olarak tanımlanması sonucuna ulaştığını söyleyebiliriz.

1.6.2. Zihin Yokluğu Tasavvur Eder mi?

Hillî'ye göre akıl varlığı tasavvur ettiği gibi yokluğu da tasavvur etme kabiliyetindedir. Akıl yokluğun ma'dûm olduğuna hükmettiğinde yokluk aklın kendisine ilişir. Zihin hem vücûdî hem de ademî şeylerin her birini tasavvur etme gücüne sahiptir. Akıl bütün ma'kûlleri, mutlak varlığı ve mutlak yokluğu tasavvur etmenin yanı sıra aynı zamanda onları birbirileri ile kıyaslayabilir. Her şeyin varlığı ve yokluğunu da tasavvur etme kabiliyetinde olan akıl, kendi yokluğunu bile tasavvur edebilir. Selb ve îcab bakımından farklılaşan varlık ve yokluğu idrak eden akıl, onlar arasında tenâkuza hükmeder. Varlık ve yokluğun bizâtîhi kendilerini, birbirilerine zıt olmalarını ve aralarındaki nispeti idrak eder. Akla göre varlık ve yokluğun aralarındaki tenâkuza hükmetmesinde hiçbir imkânsızlık yoktur. İki zıtlığın akla gelmesi ve akılda içtima olması cem değildir.[308] Dolayısıyla akıl kendisi bizâtîhi olarak varlık ve yokluğu tasavvur eder ve bu tasavvurların kendi aralarında tenâkuz (çelişki) olduğuna hükmeder. Bu hükmetmede iki zıt olan sûretin aynı anda akılda bulunmuş olması onların birleşmesi anlamında değildir. Tenâkuz olmasına hükmedilmesi bu suretlerin akılda tasavvuru bakımındandır. Mevcûdun iki kısma ayrılmasına zihin hükmeder ve bu hükümlerin her birini zihin tasavvur eder. Bu tasavvurların zihinde sâbit olarak yer

[307] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, s.119.
[308] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 50.

alması gerekmektedir. Dolayısıyla yokluk hariçte mevcut olmaması bakımından selbî, zihinde tasavvur olması bakımından ise sâbittir. İki zıttın zihinde bulunması anında zihindeki sabitliği tasavvur olması bakımından sâbit, zihindekini selb etmesi bakımından ise sâbit değildir.[309]

Yokluğun zihinde tasavvur edilmesinin imkânına dikkat çeken Hillî, şerhinde yokluğun tasavvurunun zihinde sâbit olma hususu üzerinde durmaktadır. Yokluğun zihindeki tasavvuru üzerinden sâbit olmasını varlığın (mevcûdun) tasavvurunun sâbit olması üzerinden yorumlamaktadır. Nitekim mevcut olanın zihinde sâbit olması onun zıddı olan yokluğun da zihinde sâbit olması anlamını taşımaktadır. Zihindeki mutlak sâbitliğin ortadan kaldırılmasına dair hüküm verildiğinde bu hükmün geçerli olması sâbitliğe nazaran değil, zihindeki tasavvura nazarandır.[310] Bu ifadelerde Hillî'nin yokluğa dair görüşünde önemli nüans göze çarpmaktadır. Zira o, görüş içerisinde yokluğa dair üç temel hususa işaret eder; (i) yokluk, mevcûdiyet vasfı taşımamasına rağmen, zihnin tasavvurundan ari değildir. Yani, hariçteki varlığı keskin bir ifadeyle tenzih edilmesine rağmen, zihin onun hakkında muhtelif hükümlerde bulunabilir. (ii) İkinci husus ise, varlığın zihindeki sâbit olma durumuna dikkat çekerek, tasavvur edilmiş olan yokluğun varlığın zıddı olduğunu ifade ederek, onun da varlığının zihinde sâbit olduğunu vurgulamasıdır. (iii) Diğer önemli bir detay ise zihnin bu hükmü ortadan kaldırmasındaki temel dayanağının sâbit olma üzerinden değil, *tasavvur edilmesi* üzerinden yorumlamasıdır. Onun bu adımla sâbit olma ifadesindeki yüklemin harice ve zihne istinat edilmesinde karışıklığın önüne geçme gayesini gözeterek, yokluğun hariçte sâbit olmaması görüşüne uygun olarak yorumladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bir şey hakkında hüküm vermek o şeyin zihinde tasavvur olarak sâbit olmasını gerektirmektedir, yani şeyin zihinde sâbit olması zihnin o şeyi tasavvur etmesine bağlıdır.

Hillî, **Keşfü'l-murâd**'da varlık ve yokluk arasındaki farkın zihnin hükmü bağlamında belirlenmesine dikkat çeker. Şöyle ki, zihin mevcûdu, var olanı, kendisinde açıkça tasavvur edilen yani sâbit olan ve tasavvur edilemeyen, yani sabit olmayan şeklinde taksim eder. Zihnin bir şey hakkında hüküm vermesi, o şeyin artık

[309] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 52.
[310] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 52.

onda sâbit olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla yokluk, zihinde tasavvur edildiğinde onun sâbit olması yokluğun varlık kategorisine dahil edildiği anlamına gelmemektedir. Çünkü zihinde sâbit olma, hakikî anlamda sâbit olmadan farklıdır. Bu durum tasavvurun varlığın zıddı olan yokluk durumuna engel değildir. Hillî'nin bu durumda getirdiği önemli bir argüman, yokluğun tasavvurunun imkânı olmasına rağmen, onun varlık gibi herhangi bir kimliğe sahip olmamasıdır. Nitekim yokluk, haddizatında zaten kimliği olanın, yani varlığın karşıtıdır. Dolayısıyla zihnin yokluğu tasavvur etmesi, onun yokluğa ait belirli bir müşahhas özelliğinden dolayı değil, hakkında varlığın zıddı olarak hüküm vermesindendir. [311]

Zihnin yokluğu bile tasavvur etme gücünde olmasını Hillî, argümanlarıyla ispata çalışır. Nitekim o, burada tasavvur edilen her şeyin, harice mutâbık olmasının gerekliliği açısından değerlendirmesini yaparak, zihnin hâricî şeyler hakkında hüküm verebilmesinin üç yönden olması sonucuna ulaşır: (i) Hâricî şeyler hakkında misliyle hüküm verildiğinde, hariçteki ile zihindeki hükümde mutâbıklık vardır. *İnsan canlı varlıktır* önermesindeki canlılık hariçteki misille mutâbık halinde olup, zihnin verdiği hükmü doğrulamaktadır. (ii) Zihnin hâriçteki şeyler hakkında aklî olarak hüküm vermesi ise mutâbık olmasının gerekmediği durumlardır. İnsanın mümkün olmasına zihnin hüküm vermesi, onun hariçte olmasını gerektirmez. (iii) Zihnî şeyler hakkında zihnin, zihnî hükümler vermesi gibi.[312] Burada kastedilen tümellerin bilgisi olup, hariçte karşılığı bulunmayan kavramı örnek gösterir. Birbiri ile benzer ve mukabil olan kavramlar sadece zihinde var olup, dışta ise yoktur. Zorunluluk, imkân, imkânsızlık gibi kavramların aralarındaki benzerlik ve karşıtlıklarına dair hükümler kastedilmektedir. Hariçteki suretle zihindeki sûretin mutâbık olması hükmün doğru olmasının delillerinden biri değildir. Zihnîn doğru olmayanları da tasavvur edebilmesi sebebiyle hükmün doğru olarak kabul görmesi mümkün olmaz. Örnek olarak zihnin insanın zorunlu olmasına hükmetmesi zihnin tasavvuru olabilir, fakat asla bu hüküm doğrulanamaz ifadesine yer verilebilir. Hillî'ye göre hüküm zihnin her şeyi tasavvur

[311] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 52-53.
[312] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 53.

edebilmesinden dolayı ne hâricî ne de zihnî mutâbık olarak doğrulanır. Hükmün doğruluğu nefsü'l-emre mutabakatla doğrulanmış olur. [313]

1.6.3. Yokluğun Ayrışması Sorunu

Yokluğun hariçte ayrışması meselesi, varlığa nazaran tartışmalıdır. Çünkü var olan bütün mevcutlar belirli bir mahiyet olarak tahakkuk ettiğinden ayrışmaları tartışma konusu değildir. Yokluğun ise dışta sübutu mümkün değildir. Bu yüzden var olanlardan farklı olarak yoklukların birbirilerinden farklıkları, ayrışabilmelerinin imkânı problemidir. Cürcânî bunu şöyle dile getirir:

> Dıştaki mevcutların ayrışmasında ihtilaf yoktur, çünkü onların ayrışması dışta sübutu olması bakımındandır. Ma'dûmlara gelince onların ayrışması ve ayrışmayla bağlantılı olarak çoğalması konusunda ihtilaflar mevcuttur.[314]

Ayrışmayı kabul ve reddedenlerin argümanlarına değinen Cürcânî yoklukların ayrışmasının mümkün olduğunu iddia edenlerin delillerini açıklar. Şartın yokluğu meşrutun yokluğunu gerektirir ve bir mahalde zıddın yokluğu diğerinin varlığını mümkün kılar.[315] Cürcânî yokluğun ayrışmasını reddedenlerin delilini ma'dûmun sırf olumsuz olmasıyla, olumsuzluğu ise herhangi bir işaretin olmayacağıyla açıklar. Ayrışmanın sübûtî olmasından dolayı, nitelenmiş olanın da aynı zamanda sübûtî olması gereklidir. Sâbit olan şeyin ise ma'dûm olmaması gerektiğini aktarır.[316] Gelenek içerisinde yokların ayrıştırılabilmesinin mümkün olmadığını düşünenler üstünlük teşkil etmektedir. Buna delil olarak da yokların hariçte sâbit olmamalarını göstermişler. Cürcânî'nin buradaki ifadeleri meseleyi anlamamız açısından oldukça ehemmiyetlidir. Nitekim yokluğun ayrışmasını kabul etmeyenler, onun aktarımındaki argümanlardan yola çıkarak ma'dûmu mutlak yokluk, yani tamamen olumsuzluk

[313] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 53.
[314] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 544.
[315] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 545.
[316] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 545.

üzerinden temellendirirler. Ma‘dûmun tasavvurunun ve hariçteki sübûtunun imkânsızlığından yola çıkarak, yokların ayrışmasının da imkânsız olduğunu iddia etmektedirler. Düşünce tarihinin genel çerçevesinden baktığımız zaman, bu meselenin bizi zihnî varlık kavramına geri götüreceğini gözlemlemek mümkündür. Çünkü zihnî varlık görüşünün kabul edilmesi demek, hariçte sübûtînin imkânsız olup, zihinde ise sabit olduğunu kabul etmek demektir. Bu minvalde, yokluğun ayrışmasını kabul etmeyenlerin, aynı zamanda zihnî varlık görüşüne karşı çıkanların mütekellimlerden bazıları olduğu anlaşılmaktadır. Cürcânî'nin aktardığı görüşlerden bu çıkarımı destekleyen önemli bir hususa, kendisinden sonra Ali Kuşçu'nun temas ettiğini görebiliriz. Ali Kuşçu, **el-Mevâkıf** 'tan aktardığı ifadelerinde ma‘dûmların ayrışması meselesindeki tartışmanın zihnî varlık meselesinin uzantısı olduğunu vurgulamaktadır. Ayrışmanın sadece zihinde gerçekleştiğini fakat dışta sabit olmadığını ifade eder. Ali Kuşçu, Meşşâîlerin yokların ayrıştığını reddetme sebebi olarak onların zihnî varlığı kabul etmeleri ile açıklamaktadır. Bu durumda ise onlara göre ayrışmanın ya zihinde ya hariçte gerçekleşmesinin onun sınırlamasını gerektirdiğinden, imkânsız olacağını ifade eder.[317]

Ali Kuşçu'nun Meşşâî görüşe istinaden yaptığı yorum üzerinden **Tecrîd** şerhi geleneği bağlamında değerlendirildiğinde Tûsî'nin bu görüşe katılmayarak Cürcânî'nin yukarıda bahsi geçen ayrıştırılmanın mümkün olduğu tarafta yer aldığını söyleyebiliriz. Zira Tûsî'nin bu minvalde yoklukların temyizini kabul etmesi, daha önce ifade edilen zihnî varlıkla ilgili görüşü ile örtüşmesinden dolayı anlaşılırdır. Hillî'nin bu noktadaki ifadesi ise musannifin **Tecrîd**'deki meseleyi ele alış biçimi üzerinden yorumlanabilir.

Hillî, Tûsî'nin yokların ayrışmasını şöyle ifade eder: "Yokluklar bazen farklılaşabilir. Bu sebeple ma‘lûlün yokluğu illetin yokluğuna dayanmaktadır, şartın yokluğu, ise meşrutun varlığını ortadan kaldırır. Bir zıddın yokluğu diğer zıddın varlığını doğrulamaktadır. Bu, diğer yokluklar için geçerli değildir."[318] Buradaki ifadeden görüldüğü kadarıyla Tûsî, yokluğun ayrışmasını kabul etmekle beraber, illet-

[317] Ali Kuşçu, **Şerhü'l-cedîd ala't-Tecrîd**, C.1, s.185-186.; Îcî, **el-Mevâkıf,** s. 53.
[318] Tûsî, **Tecrîdü'l- i‘tikâd**, s.110-111.; Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 26

ma‘lûl, şart-meşrut kavramlarını ayrışmaya örnek göstermektedir.[319] Hillî’nin **Keşfü’l-murâd’**daki şerhinde musannifin görüşünü yorumlayarak yokların ayrışmasını kabul ettiği görülmektedir. O, aynı zamanda Tûsî’nin ifadelerinden yola çıkarak, temyizi üç yönden ele almaktadır. (i) İlk olarak ma‘lûlün yokluğunun illetin yokluğuna dayanması ilkesini ele almaktadır. (ii) İkinci olarak, şartın yokluğunun meşrutun olumsuzlanmasını gerektirdiğine dikkat çeker. (iii) Son olarak ise yoklukların bağlı oldukları melekeleriyle birbirlerinden farklılaşmasına vurgu yaparak yoklarının temyizini tasnif etmektedir.[320] O, mezkûr konu hakkında **Keşfü’l-murâd**’da şöyle bahsetmektedir:

> Şüphesiz ki melekeler farklıdır. Ancak bazıları ademler konusunda farklılaşmayı reddetmişlerdir. Zira onlara göre farklılaşma, sadece hariçte var olan şeyler için mümkündür. Bu ise bir hatadır. Çünkü ma‘lûlün yokluğu, illetin yokluğundan başka bir şeye dayanamaz. Eğer illetin yokluğu, başka şeylerin yokluğundan farklı olmasaydı, ma‘lûlün yokluğu sadece ona dayanmazdı. Ayrıca biz ma’lûlün yokluğunun illetin yokluğuna dayandığını ve tersinin mümkün olmadığına hükmederiz. Eğer bu yokluklar arasında bir farklılık olmasaydı, böyle bir hüküm mümkün olmazdı. [321]

Hillî yokluğun ayrışmasının yalnızca harice nazaran gerçekleştiği savunanların görüşlerini hata olarak nitelendirmesinin yanı sıra, Tûsî’nin verdiği örnek üzerinden bu ayrışmanın zihnî olarak gerçekleştiğini de vurgulamaktadır. Çünkü illetin yokluğu ma‘lûlün yokluğundan başka herhangi bir yokluğa dayanamaz. Dolayısıyla illet ve ma‘lûl ilişkisi bağlamında yokluk ayrıştırıcı husus ile diğerlerinden farklılaşmasaydı, illetin yokluğu yalnızca o ma‘lûlün yokluğuna istinat edemezdi. Böylece bu durumun yoklukların ayrışmasına dair hükmü doğruladığı sabit olur.

İkinci olarak ise Hillî yoklukların farklılaşmasının şartını yokluğun meşrutunun varlığının olumsuzlanması şeklinde ifade eder. Şart ve meşrutun yalnızca bir arada bulunması imkânsız olduğundan dolayı, meşrut ancak şartı ile var olabilir. Bu durumun aksi iddia edilirse, şart bir şart olamaz. Zira meşrutun varlığını nefyeden tek şey şartın yokluğundan başkası değildir. Yokluklar ayrışmasaydı bu ilişki bağı imkânsız olurdu. Cürcânî de Hillî ile benzer şekilde açıkladığı gibi yokların

[319] Hillî, **Keşfü’l-murâd,** s. 26.
[320] Hillî, **Keşfü’l-Murâd,** s. 26.
[321] Hillî, **Keşfü’l-Murâd,** s. 26.

ayrışmasını şartla meşrut arasındaki ilişki bakımından ele alır. Şartın yokluğu meşrutun varlığıyla çelişkilidir. Şartlananın, şart olmadan var olması mümkün değildir. Yoklukların birbirinden ayrışmadığı kabul edildiği takdirde ise, şartın varlığı olmaz ve onun dışındaki olanların varlığı şartlananla çelişmezdi. Cürcânî, bu ilkenin şartının ve onun zıddının yokluğu durumlarından başka durumda geçerli olmadığını belirtir.[322] Üçüncü delil ise yoklukların bağlı oldukları melekeler itibarıyla farklılaşması bağlamında bir zıddın yokluğunun diğerinin varlığını doğrulamasıdır. Zira bir zıddın varlığı mevcut zıddın varlığıyla bir arada olamaz. Bu doğrulama sadece o zıddın yokluğu ile mümkündür. Diğerinin varlığı bunu gerçekleştiremez.[323] Hillî aynı zamanda üçüncü maddeye ilâve bir fikir olarak yokluğun bir şeye yüklem olmasının veya herhangi bir şeye arız olmadan kendi başına zihinde de var olduğunun ayrışmanın ispatı olduğunu vurgular. Çünkü akıl yokluğa kendi kendine herhangi bir mâhiyet nispet ettiği zaman, o nispeti yokluk olarak adlandırdığında yokluğun kendisine arız olması anlamına gelir. Bu durumda yokluk, mutlak yokluğun zıddı olur. Böylece kendisine mahiyet nispet edilmiş olan yokluk, mutlak yokluğu ortadan kaldıran ve aynı zamanda kendisi de onun bir parçası olandır. Neticede mutlak yoklukla, kendisine mahiyet nispet edilen yokluk birbirinden ayrışmış olur.[324] Cürcânî de Hillî ile benzer noktadan konuya yaklaşmaktadır. Yokların ayrıştırılmasının hariçteki varlığa nazaran olmadığını, bunun zihnî varlıkla bağlantılı olarak düşünüldüğünü vurgulayarak yoklar arasındaki ayrışmaların sadece zihinde olduğunu belirtir. Ayrışmanın sübûtî olmadığı hükmünden yola çıkarak, sadece zihinde gerçekleştiğini ifade eder. Eğer ayrışmadan kastedilen zihindeki ise o zaman yokluk mutlak yokluk olmaz. Akla nazaran ayrışma düşünüldüğünde orada kastedilen mümkünlerin ayrışması olup, yoklukların değildir. Çünkü akıl yokluğu dahi tasavvur etme gücüne sahiptir.[325]

Sonuç olarak Hillî, yokların ayrışmasını kabul eden tarafta yer almaktadır. Çünkü yukarıda da bahsedildiği üzere onun bu görüşü savunmasının nedeni zihnî varlık görüşünü kabul etmesinin mantıksal sonucudur. Yokluğun ayrışmasına dair

[322] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 544.
[323] Hillî, **Keşfü'l-Murâd,** s. 26.
[324] Hillî, **Keşfü'l-Murâd,** s. 26-27.
[325] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 545.

Tecrîd şerhi çerçevesinde ele aldığı argümanların her birinin ortak paydası, bir önceki başlıklarda vurgulandığı üzere, ayrışmanın tıpkı yokluğun tasavvuru gibi sadece zihinde gerçekleşmiş olmasıdır. Dolayısıyla umûr-i âmme konuları bağlamında yokların ayrışmasına dair getirilen deliller, illet-ma'lûl, şart-meşrut gibi kavramlar arasındaki ilişkinin düzeyi sadece zihinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle yokların ayrışması sorunu yoklukla ilgili olarak diğer problemler gibi hariçte imkânsızdır. Mezkûr bahisle ilgili görüşlerinin özeti olarak Allâme, yokluğun varlık gibi, birinci ma'kûllere dayanan ikinci ma'kûllerden olduğunu kabul etmektedir. O, yokluğun varlığın zıddı olduğunu, hariçte gerçekleşmeyip sadece zihnin tasavvurunda sabit olduğunu vurgulamaktadır. Hillî'nin yokluğa dair önemli tespitlerinden biri de zihnin yokluğu müşahhas bir kimlik olarak tasavvur etmeyip hakkında sadece *varlığın zıddı* olarak hüküm vermesidir ve bu sonuca zihin yokluğun varlığa nazaran bilinmesi ilkesinden hareketle ulaşmaktadır. Dolayısıyla Hillî, varlık ve yokluğun birbirinden farklılaşmasını da yokluğun vücûdî olmadığından dolayı varlığın karşıtı şeklinde değil, olumlama ve olumsuzlama bağlamında bir karşıtlık gibi düşündüğünü söyleyebiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIK VE MÂHİYET

Çalışmanın ikinci bölümü umûr-i âmme konuları çerçevesinde incelenen mâhiyet kavramının varlıkla olan ilişkisi üzerinedir. Bu çalışmada mahiyet tezin ana başlığı ile uyumlu bir şeklinde varlıkla bağlantılı olarak ele alınacaktır. Nitekim İslâm düşüncesinde mâhiyet, genel varlığın özel varlıklar arasındaki ortak anlamı bağlamında oldukça kritik noktada durmaktadır. Mâhiyet, haddizatında sübûtî bir nitelik taşımayıp, itibarî bir kavram olmasının yanı sıra aynı zamanda varlıkla beraber ele alındığında özel varlıkların niteliklerini belirleyen önemli bir öğretidir. Mâhiyetin varlıkla olan ilişkisi, genel varlık dışında kalan bütün mevcutların hakikatini belirleyen ana unsurdur. Çalışmanın bu kısmında Allâme Hillî'nin mâhiyetle ilgili görüşleri onun özel varlıkları anlamlandırması bağlamında ele alınacaktır. Bu nedenle haddizatında mâhiyetle ilgili görüşleri üzerinden onun varlıkla olan bağlantısı incelenecektir. Bu bölümde, Allâme Hillî'nin mahiyetle ilgili görüşlerinin İslâm düşüncesindeki yeri ile mâhiyet kavramının varlık ve yoklukla olan ilişkisi konusunun belirlenmesinin ardından ma'dûmun şeyliği, hâl teorisinin nefyi meselesi tartışılacaktır. Mahiyetin varlık mertebesinde başkası itibarıyla zorunlu olan mümkün varlıktaki tezahürü, özü gereği Zorunlu varlıkta varlık ve mahiyet ilişkisi, yaratılmanın fiile konu olması bağlamında mahiyetin mec'ûliyeti, mâhiyetin arazlardan ayrışması, son olarak da hariçteki varlıkların sübûtî nitelik kazanması bağlamında mahiyetin teşahhusu konusu Hillî'nin görüşleri bağlamında ele alınacaktır.

2.1. Mâhiyet Kavramı

Sözlükteki anlamıyla "mâ" ve "hüve" edatının birleşmesinden ortaya çıkan mâhiyet, bir mevcûdun veya ma'dûmun küllî kavramı, bir varlığın özü, onun kendisiyle var olduğu şey olarak ifade edilir.[326] Mâhiyet, "o nedir" sorusuna kendisiyle cevap verilen, eşyanın hakikatini anlaşılır kılan, varlığa ve yokluğa aynı mesafede duran kavramdır. Başka bir ifadeyle bir nesnenin kendisine has hüviyetinin belirleyen, kendisi olması bakımından kendiliğini bizzât ortaya koyandır. Mâhiyet hüviyet kazanan şeye ismini veren, onu diğerlerinden ayrıştıran, tanımını belirleyendir. Nesnenin mâhiyeti onun hakikatini ifade etmektedir. Nesnenin belirli bir hüviyete sahip olarak dış dünyada nesneleşmiş hâlde bulunma hâli onun özel varlığı, yani mâhiyetidir. Özel varlık nesnenin kendisine has olduğu üzere dış dünyada mevcut olmasını, dışta olan şeyi ifade eden, dolayısıyla "o nedir?" sorusuna verilen cevaptır.[327]

Hillî, mâhiyet kavramın sözlükte anlam olarak "mâ" ve "hüve" edatlarından türediği konusunda kendisinden önceki gelenekle hemfikirdir. O, **Keşfü'l-murâd'**da mâhiyetin tanımında "o nedir" sorusuna verilen cevap olarak görür. Çünkü "İnsan nedir?" diye soru sorulduğunda verilen cevap; "İnsan düşünen canlıdır." ifadesi insanın mâhiyetidir.[328] Bir şeyin mâhiyeti onun kendisine ait hakikatidir. Hillî'ye göre mâhiyet mevcutların her birinde varlıkla birlikte onun gerçekliğini oluşturur. Mâhiyet ikinci akledilirlerdendir ve akledilen mevcutlara mahsûs özelliktir. Zihnî varlık açısından bakıldığında Hillî'ye göre zihindeki mevcutlar tümeldir. Mevcûdun mâhiyeti onun zâtını ve hakikatini oluşturur. Zihinde ma'kûl olan tümeller dışta var olduğunda bireyselleşerek hakikat adını alır. Mâhiyetine varlık eklenerek âyanda varlığa gelen mevcut, bireyselleşerek kendi özünü, hüviyetini kazanır. "O nedir?" diye sorulan soruya verilen cevap bu hakikatin bizâtihi kendisidir. Burada kullanılan zât kavramı başka bir tabirle hakikat olarak belirtilir. Tûsî'ye göre o nedir sorusuna verilen cevap şeyin mâhiyetini ifade eder. Ma'kûl olan mevcutların âyandaki var oluş durumuna zât veya hakikat denilmektedir. Zihindeki tümeller söz konusu olduğu

[326] Tahsin Görgün, "**Mâhiyet**", DİA, Ankara, İSAM Yayınları, C. 27, s. 366-368.
[327] Ömer Türker, **Varlık Nedir**, s. 49.
[328] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 68.

zaman mâhiyet, dışta akledilir mevcut hâlinde bulunması durumunda ise hakikat veya zât olarak adlandırılmaktadır. Başka bir ifadeyle dışta varlığa gelmeyen sadece zihinde küllî ma'kûller olarak yer alanlara mâhiyet, âyanda mâhiyetine varlık ilişerek hüviyet kazananlara ise hakikat denilmektedir. Zihin dışında bulunamayan, âyanla bağlantısı olmayan tümeller için mâhiyet, âyanda varlığı bulunanlar için ise zât veya hakikat ifadeleri kullanılmaktadır. Hillî'ye göre her mâhiyetin dışta tezahür etmesi farklı hakikatlerin ortaya çıkması şeklindedir. Varlık, bir şeyin hakikati ve ona has mâhiyeti anlamında ele alındığında özel varlık olarak nitelendirilmektedir.[329] Bütün canlılar beş tümelden oluşan bir cinsin altında birleşmiştir.[330] Fasıl bunları birbirinden ayırmaktadır. Düşünme eylemi bütün canlılar arasında sadece insana hastır. Dolayısıyla fasıl burada düşünen ibaresindeki ayırt edici unsurdur. Zeyd'in genel varlığı burada onun dışta kazanmış olduğu hakikati, özel varlığı ise insan olmak bakımından insanlığıdır. Zeyd, insanlık anlamını taşıyan bireyin hakikatidir.

Hillî **el-Muhâkemât** eserinin mantık bahsinin tanım teorisini anlattığı kısmında, şeyin tanımını yaparken onun mâhiyeti ile zâtî özelliği arasında olan farka dikkat çekmektedir. Zira şeyin tanımını yapmak onun cinsi ve faslı yanında bütün hususları ile künhünü ifade eden bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tanımın şeyin mâhiyeti olduğunu ifade eder. Zât ise, mâhiyetten farklı olarak bahsi geçen şeyin hem zihinde hem hariçte kendisinden ayrı düşünülmesi imkânsız olan en temel unsurudur. Dolayısıyla zât, ancak zâtî olanın zihinde tasavvur edilmesiyle idrak edilir. Aynı zamanda zâtın yokluğu şeyin mâhiyetinin ortaya çıkmasını engellemektedir. Böylece zât yalın ve temel unsur olarak ait olduğu şeyin bütün unsurlarından önce gelmektedir. Mâhiyet şeyin tanımını ifade etmesi bağlamında diğer unsurların bir araya gelerek onun hariçte ve zihindeki ontolojik mevkiini belirlemektedir. Zâtî unsur ise önceliği nedeniyle mahiyetin diğer unsurlarının bir bütün olarak kavranmasını sağlar. Örneğin insanın zâtî özelliği akıl sahibi olması, dört sayısının zâtî özelliği ise çift olmasıdır. Bu zâtîler onların mâhiyetlerinden ayrı düşünülmesi ile aynı zamanda bu mâhiyetleri oluşturan temel unsurdur. Zât, mâhiyetin zaruri bir parçası olarak varlıkla bağlantılı olup onun hem hâricî hem de zihnî olarak anlaşılmasını

[329] Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye**, s. 414.
[330] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s. 30-31. İngilizce karşılaştırılmalı neşir için bkz: Al Allame Al Hillî, **Clearing The Soul for Paradise: Taslik al-nefs ila hazirat-quds**, C.1, s. 17.

sağlamaktadır. İnsan örneği üzerinde açıklandığı zaman "İnsan düşünen canlıdır." tanımı bütünlükle tamamlayıcı olarak mâhiyeti (diğer unsur olan canlılıkla beraber) ifade ederken, düşünen ise insanın zâtî özelliğidir. Bu örnekte görüldüğü kadarıyla zâtî unsur (düşünen) olmadan mâhiyetin anlaşılması imkânsız olup, aynı zamanda insanın tanımını yani mahiyetini oluşturan ve ondan ayrılması mümkün olmayan temel etkendir. Böylece insanın zâtî unsuru olan akıl sahibi olması, düşünmesi insanlık mâhiyetinin hem hariçte hem de zihindeki varlığında tezahür eder.[331]

Mâhiyet kavramının incelenmesinin başlıca araştırma alanı, bölüme konu olması açısından varlıktır. Şeyin hakikatinin belirlenmesi ve bu hakikatin idrake konu olması demek, mâhiyetin haddizatında varlıkla olan ilişkisini çözmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle varlık anlamının bölünmesini tam olarak ortaya koymak için bu anlamın mevcûdâttaki tezahürünün ortaya koyulması gerekmektedir. Allâme Hillî, umûr-i âmme meselesine konu olması açısından bütün mevcutlarda varlık ve mâhiyet ilişkisini kabul etmektedir. Şöyle ki, İslâm düşüncesinde varlık olmak bakımından varlık görüşünün metafiziğin konusu olarak kabul edilmesinden sonraki aşamada, mevcutların var olma biçimi ve var olanlar içerisindeki konumlanması problemi ortaya çıkar. Var olması hiçbir kayda bağlı olmayan, kayıtsız genel varlığın varlığı bedîhî olarak kabul edilir. Gözle görünen, belirli özelliklere sahip, madde ile beraber olan, diğerlerinden ayrışan özelliklere sahip olan hâricî varlığın, var olması herkes tarafından istisnasız olarak kabul edilir. Ateşin ateş olması bakımından var olması, ısıtması, yakıcılığı bilinen bir gerçektir ve bu nitelikleri ateş olmaklığı bakımından taşımış olması, onu diğer varlıklardan ayırt eden özel varlığıdır. Fiillerini sadır ederek, ateş olmaklığı bakımından dışta var olması onun hariçteki varlığıdır. Duyu ve aklî olarak idrak edilen bu varlığın var olması hakkında ihtilaf yoktur. Burada temel görüş ayrılığı dıştaki fiilleri ve tüm nitelikleri var olan mevcutların, hâricî varlıkları dışında bir varlıklarının olup olmadığı meselesidir. Dış idrak güçlerine konu olmadan ateş, maddeden bağımsız soyut bir cevher olarak varlığa sahip midir? Bu soruya verilen farklı cevaplar İslâm düşünce geleneğinde zihnî varlık meselesi tartışmalarına neden olmuştur. Zihnî varlığın var olup olmaması meselesi varlık ve mâhiyet problemi ile bağlantılıdır. Zihnî varlık, mevcûdun dış dünyadaki duyulara

[331] Hillî, **el-Muhâkemât**, vr. 13 a, 13b-14 a.

konu olan ilintilerinden tamamen soyutlanarak mücerret cevher olarak zihinde bulunma hâlidir. İbn Sînâ'ya göre dıştaki mevcûdun soyut suretin zihindeki mâhiyeti ile özdeştir.[332] Zihnî varlık mevcûdun dış dünyada kendisi olmak bakımından özel varlığının nefs tarafından idrakidir. Buradan elde edilen zihnî varlık, mevcûdun dış dünyadaki mâhiyetinin kendisidir. Zihnî varlığın kabul edilmesi, varlıkların iki yönünün olduğunu kabul etmektir. Bu iki yönün varlığı demek, var olan mevcutların varlık ve mâhiyetten ibaret olmasını kabul etmektir. Bundan dolayı varlık ve mâhiyet birlikteliğindeki varlığın mâhiyeti üzerine zaid olması tartışmaları zihnî varlık tartışmalarına dönmektedir. Hillî çalışmada daha önce bahsedildiği üzere zihnî varlığı kabul eder. Buradan anlaşıldığı kadarıyla herhangi bir mevcûdun iki yönü olan varlık ve mâhiyet birlikteliğini de kabul etmiş olur.

Varlıkla olan ilişkisi bakımından mâhiyetin ele alınmasının bir diğer veçhi ise varlığın müşterek bir anlam olarak var olanlar arasındaki ortaklığı ile bağlantılı olmasıdır. Zira varlık ve mâhiyet ilişkisinin, aklın yüklemlerine konu olması açısından da araştırılması gerekmektedir. Bu yüklemlere konu olması açısından varlık ve mâhiyet ilişkisinin problematik düzeyi en bariz mümkün varlıkta kendini göstermektedir. Şöyle ki, varlığın hiçbir tanım gerekmeksizin bedîhî olarak bilinirliğinden sonra akıl itibarı gereği onu bazı taksimlere tabi tutar. Varlığından bahsedildiğinde hiçbir şekilde yokluğu düşünülmeyen, tanımına varlıktan başka bir şeyin girmesi mümkün olmayan zorunlu varlık, varlığa ve yokluğa aynı mesafede yer alan, varlığı ve yokluğu imkânsız olmayan ise mümkün varlıktır. Zorunlu varlık var olması zorunlu olan, herhangi bir illete muhtaç olmayan, yokluğu tasavvur edilemeyen olduğu için tanımında varlığı bizzat taşır. Hiçbir şekilde varlığa gelmeyen, varlığı düşünülmeyen, imkansızın tanımında ise varlık yoktur. Mümkün varlıklar ise varlığa ve yokluğa aynı mesafede yer aldığından varlıkları imkânına bağlıdır. Zorunlu ve imkânsız dışında kalan bütün varlıklar mümkün varlık kategorisindedir. Müşterek bir anlam olan varlık bütün mevcutlardadır. Bu zaman var olması imkâna bağlı bütün mümkünler, mümkün olmaları bakımından birbirileriyle hem ortak hem de farklı yönleri taşırlar. Varlığın bu mümkünler arasında müşterek olması ve varlığa gelmesi için illete muhtaç olması yönü bütün mümkünlerde ortak olan yöndür. Mümkünlerin

[332] Zihnî varlıkla ilgili temel tartışmalara birinci bölümde yer verilmiştir.

kendilerine haslığı, hüviyeti, her neyse o mevcut üzere varlığa gelmesi ve kendisi olmaklığı bakımından diğerlerinden ayrılması ise farklı yönleridir. Mümkün varlıklar birbirilerinden mâhiyetleri bakımından farklılaşırlar. Mümkün, fail illetin ona verdiği varlık sayesinde mevcut olur. Fail illet etkisiyle var olan mümkün mevcut hâline geçtiğinde onun mâhiyetine varlık ilişir. Bu bağlamda mâhiyet genel anlamda mümkün varlıkla bağlantılı olarak anlam kazanmaktadır. Mâhiyetin bir kavram olarak umûr-ı âmmede yer almasının nedeni onun mümkün varlıkların her birinin ortak vasfı olması dolayısıyladır.[333] Hillî'ye göre mâhiyet varlık ve yokluğa aynı mesafede duran bir öğreti olarak varlığı sadece zihnîdir. Dışta bir anlam olarak yer almayan mâhiyet varlığa veya yokluğa aynı mesafededir. Mâhiyet özü gereği ne vardır ne de yoktur. Varlık terim olarak mevcutlarda ortaktır. Bu yüzden aralarındaki farklılıklar mâhiyetle olan ilişkilerde ortaya çıkmaktadır.[334]

2.2. Tarihsel Süreçte Mâhiyet Kavramı ve Hillî'nin Gelenek İçerisindeki Yeri

İbn Sînâ ontolojisinin merkezi yerinde duran konulardan olan varlık ve mâhiyet ilişkisi, kendisinden önceki gelenekteki mantıksal düzeyde yer almış problemleri, daha üst konumda olan metafizik ilminin meseleleri hâline getirmiştir. Bir şeyin tanımı olarak kullanılan mâhiyet kavramı, İbn Sînâ öncesi mantıkta değerlendirilirken, varlığın zorunlu ve mümkün olarak taksim edilmesiyle mâhiyet bizâtihi olarak, tanımında varlık ve yokluktan bağımsız olan ne var ne yok olmayan, kendinde mâhiyet anlamı olarak yeni bir kullanım alanına çıkmıştır. İbn Sînâ genel varlıktan yola çıkarak yaptığı zorunlu varlık, mümkün varlık ayrımından sonra varlığı tanımında bizzât taşıdığı için zorunluyla, mâhiyeti ise varlığa ve yokluğa gelmesi imkâna bağlı olan mümkünle ilişkilendirir. Böylece zorunlu varlık ve mümkün varlık ayrılığını daha da kuvvetlendirerek ontolojinin merkezi konumuna varlık ve mâhiyet ayrımını beraber

[333] Müstakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 182.
[334] Hillî, **Taslik al-nefs ila hazirat-quds**, C. 1, s. 16-18. (İngilizce)

yerleştirmiştir.[335] Varlık ve mâhiyet ayrımını metafiziksel düzeyde ontolojinin merkezi noktasına koyması İbn Sînâ'nın felsefi sistemi açısından önemlidir. Zorunlu ve mümkün varlık ayrımını metafiziksel düzlemde ispat etmek için varlık ve mâhiyet ayrımına müracaat etmek gerekir. Nedensellik prensibi gereğince tanımında yegâne varlığı taşıyan zorunlu varlık herhangi bir sebep olmadan bizâtihi vardır. Onun bir sebebe bağlı olmaması, kendinde zorunlu olması hasebiyle herhangi bir çokluk, diğer varlıklarla ortaklık veya denklik, değişkenlik gibi hususlar söz konusu olmayacaktır. Zorunlu varlığın varlığı zorunlu olarak vardır ve o tektir. Mümkün varlıkta ise varlık veya yokluk halinin her biri bir sebebe bağlıdır. İllet ma'lûl ilişkisi bağlamında varlık veya yokluk haline çıkmak için sebebe muhtaçtır. Mümkün varlıkların varlık hâline çıkması sebebin varlığına, yokluk durumunda olması ise sebebin yokluğuna delâlet eder. İbn Sînâ **Kitâbü'ş-şîfâ**'da varlık ve yokluk durumunu birbirileri karşısında mütekabil olma halini kuvvetlendirmek adına varlık ve mâhiyet ayrımına yönelmiştir.[336] **Kitâbü'ş-şîfâ**'da İbn Sînâ, Zorunlu varlığın özellikleri arasında, bizâtihi kendi varlığının dışında bir mâhiyetin olamayacağını belirtir. Bunun nedenini ise mâhiyeti olan her şeyin sebepli olması ile açıklar. Zorunlu varlık dışında bütün varlıkların mâhiyeti vardır. Mâhiyeti olan her varlık mümkün varlıktır. Mümkün varlığın mümkün olmasının nedeni bu mâhiyetlerdir. Varlık bu mâhiyetlere arız olduğunda mümkünler mevcûdiyet vasfı kazanır ve bu mümkünlerin varlığa gelmesindeki sebep zorunlu varlığın mümkünlere varlık vermesi ilkesi ile ilişkilidir.[337]

Varlık ve mâhiyetin İbn Sînâ öncesi gelenekteki tartışma biçimi konu açısından önem arz etmektedir. İbn Sînâ öncesi kelâm geleneğinde, zihnî varlık konusundan bahsedildiği gibi varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkinin nitelik ve boyutları tartışma konusu olmuştur. Râzî ve Cürcânî'nin kaynaklarından elde edilen bilgilere göre kelâm geleneğinde varlık ve mâhiyet ilişkisine dair bu tartışmalar yapılmaktaydı. Hillî'nin de işaret ettiği bu görüşler, çoğunlukla Ebü'l Hasen Eş'arî'ye nispet edilmektedir.[338]

---

[335] Ömer Türker, **Mâhiyet**, Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar, C. 2, s. 686.

[336] M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi,** s. 206-207.

[337] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/metafizik I,** s. 705-709. Hillî, varlığın müşterekliği bahsinde varlığın lafzî olarak müşterek olması görüşünü Ebû Hasan el-Eş'arî'ye atfeder. Konu hakkında detaylı olarak "Varlığın müşterekliği" bölümünde bahsedilmiştir. Ayrıntılı bkz. Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C.1, s. 37; **Keşfü'l-murâd**, s. 7.

[338] Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî,** nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, h.1407/1987. C. 1, s. 291.

Cürcânî **Şerhü'l-Mevâkıf'**ta varlık ve mâhiyet ilişkisine dair tartışmaları mütekellim ve filozofların görüşlerini argümanları ile aktarır. Bahsettiği ilk görüş, varlığın zorunlu ve mümkünlerde hakikatin kendisi olduğu görüşüdür. Onun bu görüşü Ebû'l Hasen Eş'arî ve Ebû Hüseyin Bâsri'ye aittir.[339] Böylece, varlık ve mâhiyet tartışması İbn Sînâ'dan önce hicrî V. inci yüzyılda Eş'arî kelâmında çözüme kavuşması gereken meselelerden olmuştur.[340] Kelâm geleneğinde varlık ve mâhiyet arasındaki ilişki zorunlu ve mümkün varlık kavramlarıyla ilgilidir. Ebû Hasan Eş'arî'ye göre zorunlu ve mümkün varlıkta varlık mâhiyetle aynıdır.

Varlık ve mâhiyet ilişkisi bağlamında varlığın mâhiyetin üzerine zaid olması görüşü, İbn Sînâ sonrası İslâm düşünce geleneğinde ontolojinin temel meseleleri arasında en çok üzerine mürekkep tüketilen konulardandır. Bilindiği üzere zihnî varlık tartışmaları kapsamında Râzî'nin görüşleri arasında zihnî varlığın kabul edilmesiyle ilgili delillerin yanı sıra reddettiği görüşleri de vardır. Râzî **el-Mulahhas** eserinde, varlığın mevcutlarda ortak olduğu görüşünü kabul eder.[341] Bununla beraber İbn Sînâ felsefesine çok yönlü yaptığı eleştirileri, varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkileri bağlamında da devam ettirir. Mümkün varlıkların da varlık ve mâhiyetlerinin birbirlerinden ayrı olması İbn Sînâ tarafından kabul edilmektedir. Varlığın mâhiyetin üzerine zaid olarak, mümkün varlığın hâricî varlığının ortaya çıkması süreci sadece mümkün varlıkları kapsamaktadır. Zorunlu varlıkta ise varlık ve mâhiyetin ayrılığı kabul edilemez. Râzî'nin İbn Sînâ'ya konu ile ilgili temel eleştirisi bu noktada başlar. Varlığın var olanlar arasında adı geçen eserde müşterek olduğunu iddia eden Râzî hem mümkün varlıklarda hem de zorunlu varlıkta, varlık ve mâhiyetin bir olduğunu savunur. Râzî, mezkur eserde mümkün varlıklarda varlık mâhiyet ilişkisinin, varlığın mâhiyeti üzerine eklenmiş olduğunu farklı argümanları sıralayarak delillendirir.[342] Râzî aynı delilleri **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** eserinde de zikreder.[343]

---

[339] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf,** C. 1, s. 499.
[340] Veysel Kaya, **Felsefe Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi,** Ankara, Otto Yayınları, 2015, s. 126-127.
[341] Fahreddin er-Râzî, **el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme,** nşr. Ahmed Sâbir Mustafa, Râcih Hilâl Kahire: Merkezü İhyâ' li'l-buhûs ve'd-dirâsât, h. 1442/2021, C. 1, s. 35.
[342] Râzî, **el-Mulahhas,** C. 1, s. 34.
[343] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 112-113.

Varlık ve mâhiyet ilişkisi çerçevesinde mümkünlerde varlığın mâhiyetten ayrı olduğunu kabul eden Hillî, Râzî ile benzer argümanlarda buluşur. Hillî'ye göre mümkün varlıklarda varlık mâhiyetin üzerine zaid olmuştur. Bu konuda Hillî de Râzî gibi mümkün varlıklarda varlığın mâhiyetle olan ilişkisinde üç ihtimali zikreder. Varlık mâhiyetin üzerine bütün mümkün varlıklarda zaid olmuştur. Eğer varlık mümkün varlıklarda mâhiyetin üzerine zaid olmasaydı ya varlıkla özdeş olması gerekirdi ya da ondan bir parça olurdu. Varlığın mâhiyetle özdeş olması mümkün değildir. Çünkü bütün mevcutlar birbirilerinden hakikat olarak farklılaşırlar. Her biri farklı bir hüviyet olan mevcutların özdeş olması durumunda, bütün mevcutlarda mâhiyetler birleşmiş olurdu ki, bu da muhaldir. Hillî ikinci şıkkı da inceleyerek varlığın mâhiyetin bir parçası olamayacağını da savunur. Çünkü varlık, mâhiyetlerin hepsinde ortak olmuş olsaydı cins olurdu. Cins mevcutların paylaştığı en genel şeydir. Cinsin kapsadığı şeyler birbirilerinden fasılları itibarıyla farklılaşırlar. Varlık mâhiyetten bir parça olduğunda fasıl mevcut olmak için başka bir fasla ihtiyaç duyar ve bu da kısır döngü meydana getirir. Her mâhiyetin dışta tezahür etmesi farklı hakikatlerin ortaya çıkması şeklindedir. Bütün canlılar beş tümelden bir cinsin altında birleşmiştir. Fasıl bunları birbirinden ayırmaktadır. Eğer mâhiyet bu görüşte iddia edildiği gibi bir parça olmuş olsaydı, dışta tahakkuk eden hakikatler aynı olurdu ki, bu da muhaldir.[344] Râzî, mevcutlar arasındaki ayrımı belirleyen faslın var olması için müessire ihtiyacı olduğunu vurgular. Böyle bir durumda bir varlık diğerinin müessiri olmuş olacak ve zorunlu varlığın mümkün varlıktan farklılaşması bu fasıllar tarafından sağlanacaktır. Bu iddia kabul edildiği takdirde, zorunlu varlık mürekkep varlık olurdu. Hâlbuki zorunlu varlık bizâtihi basittir. Dolayısıyla zorunlu kendi varlığının yanı sıra başka varlıkları kapsamış olurdu. Ortaya çıkan neticeye binaen bir konuda bulunmaması itibarıyla cevher, var olanların bir parçası itibarıyla ise araz olurdu. Bu hâlde cevherin araz olması gibi saçma bir sonuç ortaya çıkardı. [345]

Varlık ve mâhiyet arasındaki ilişki çerçevesinde İbn Sînâ geleneği sonrasında Tûsî de benzer şekilde sorular sormuş, varlığın zorunlu varlıkta mâhiyetle aynı olduğunu, mümkün varlıklarda ise varlık ve mâhiyetin ayrı olduğunu savunmuştur.

[344] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm,** C. 1, s. 42; **Taslik al-nefs ila hazirat quds**, (İngilizce) C. 1, s. 16-18.
[345] Râzî, **el-Mulahhas**, C. 1, s. 36-37.; Hillî, Râzî'nin bu görüşüne **Nihâyetü'l-merâm**'da atıf yapar.

Tûsî'ye göre, varlık müşterek olmasından dolayı bütün var olanların ortak paylaştığı anlamdır. Böylece mümkünlerde varlık ve mâhiyet bir olamaz. Hillî **Keşfü'l-murâd'**da bu görüşü yukarıdaki görüşe benzer şekilde şerh eder. Hillî'ye göre varlık ve mâhiyetin bir olması hâlinde bütün mevcutların mâhiyetleri birleşmiş olup, bütün mevcutların hepsi aynı nesneler hâline gelmiş olurdu. Bu çıkarımın nedeni varlığın mevcutlar arasındaki ortaklığıdır.[346] Varlığın mâhiyetin bir parçası olması şıkkını kabul etmeyen Tûsî, bu durumda mâhiyetlerin sonsuz sayıda parçalardan ibaret olduğu görüşünü ortaya koyar. Onun görüşüne göre, varlığın mâhiyetten bir cüz olması hâlinde var olanların yok olan bir şeye dayanması mümkün olmayacak, zorunlu olarak mâhiyetin bütün parçalarının da mevcut olması gerekecektir. Varlık mâhiyetin bütün parçalarının parçası olması hâlinde mâhiyet sınırsız sayıda parçalardan oluşmuş olacaktır.[347] Burada temel benzerlik varlık ve mâhiyet ilişkisi bağlamında varlığın mâhiyetin üzerine zaid olması teorisi hem Tûsî'de hem de Hillî'de varlığın var olanlar arasındaki müşterek anlam üzerine kurulu olmasıdır. Fakat mütekaddimîn kelâm geleneğinde varlığın var olanlar arasındaki müşterekliği anlamsal olarak değil, lafzî olarak kabul edilmektedir. Bu durumda Tûsî ve Hillî varlığın müşterekliğini anlam olarak temellendirerek bu teori üzerinden varlığın mâhiyetin üzerine zaid olma görüşünü ispata yönelmişlerdir.[348] Hillî **Keşfü'l-murâd**'da Tûsî'nin varlığın mâhiyetin üzerine zaid olması görüşünü kabul etmesinin bir diğer ispatını da aklın varlığı mâhiyete ekleyerek "mâhiyet vardır" önermesini kurmasıyla işaret eder. "Mâhiyet vardır." önermesinde daha önce mevcut olmayıp, şimdi mevcut olan bir durum ortaya çıkmış olur. Varlık ve mâhiyet kavramlarının birbiri ile olan ilişkisi akdedildiği zaman bile akıl delile ihtiyaç duyar. Delile ihtiyaç duyma durumu bu iki kavramın birbirilerinden farklı olduğunun ispatıdır.[349]

Varlığın mâhiyetin üzerine zaid olmasının gelenek içerisinden farklı yorumlanmaları Tûsî'nin dikkatinden kaçmamıştır. Tûsî'nin Râzî'den farkı İbn Sînâ'nın söylediklerini daha farklı bakış açısı ile yorumlamaktır. O, **Şerhü'l-İşârât** 'da Râzî'nin mâhiyetin en başta hâricî olarak var olduğunu, daha sonra ise ona varlığın

[346] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 35.
[347] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, s. 106.
[348] Agil Şirinov, **Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet**, s. 81.
[349] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 7-9.

zaid olduğu görüşünü zikreder. Ancak bu görüşün doğru olmadığını dile getiren Tûsî, mâhiyetin sadece zihinden bağımsız olduğunu ve zihin dışında herhangi bir bağımsız durumu olmadığını vurgular. Tûsî'ye göre bir mâhiyetin varlığı onun vücududur.[350] Buradaki eleştirilerden anlaşıldığı kadarıyla Tûsî'nin tam olarak kastettiği şey, varlık ve mâhiyetin zihin dışı bir alanda da birbirilerinden ayrılamayacağıdır. Varlık ve mâhiyet birlikteliği dış dünyada hâricî varlığa tekabül ettikleri gibi, zihinde de zihnî varlığa tekabül etmektedirler. Akıl bizâtihi mâhiyeti varlıktan bağımsız olarak da akledebilir. Fakat bu durum varlık ve mâhiyetin her birinin ayrı ayrı vücuda sahip olduğu anlamına gelmez. Bu, beyazlığın cisimde nitelenmesi gibi değildir. Varlıkla mâhiyetin ittisafı sadece zihindedir.[351] Râzî ile sonraki dönem İbn Sînâ şârihleri arasındaki temel fark Râzî'nin varlığın mâhiyetin üzerine zaid olmasını yanlış yorumlamasının temelindeki sebep, mâhiyetin başından itibaren dış dünyada var olduğunu ve sonraki aşamada varlığın onun üzerine zaid olduğunu düşünmesidir. Bu bağlamda Hillî'nin yukarıda bahsedilen görüşleri ile paralel olarak konu hakkındaki fikirlerini dikkate alındığında Tûsî gibi bu görüşü doğru bulmaz. Çünkü varlık ve mâhiyet kavramları mümkün varlıklarda birbirinden ayrıdırlar. Mâhiyet ikinci ma'kûllerdendir. Varlığın mâhiyetle ayrılığı sadece zihinsel düzeyde olmuş olup, dışta böyle bir ayrım söz konusu değildir. Dolayısıyla varlığın mâhiyete zaid olduğu durumdaki hâli araz olarak değerlendirilemez. Mümkünlerde bu ayrımın nedeni, varlığın bütün mevcutlarda müşterek anlamının olmasıdır.[352] Hillî **el-Esrârü'l-hafîyye**'de mâhiyetin Râzî'nin iddialarına binaen onun dışta var olma ihtimali üzerinden akıl yürüterek cevap verir. Mahiyetin sübûtî bir sıfat olan varlıkla nitelenmiş olması, onun varlıktan önce sabit olmasını gerektirmesi ihtimali üzerinde durur. Çünkü bu iddianın kabul edilmesi demek, mâhiyetin varlıktan bağımsız olan müşahhas bir kimliğinin olması anlamı taşır. Bu durum ise mâhiyetin iki varlık olarak kabul edilmesi sonucuna götürerek teselsüle neden olurdu. Hillî, bu argümanı kabul etmeyerek, varlığın sadece kavramsal düzeyde mâhiyete zaid olacağı ifadesi ile karşılık vererek, mâhiyetin hariçteki varlığının olmadığının altını çizmektedir. Aynı zamanda şeyin; varlığın mahiyete zaid olmasının sadece ona yüklenmiş olan bir yüklem olduğundan

[350] Tûsî, **Şerhu'l-İşârât,** C. 3, s. 34-35
[351] Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, C. 3, s. 34-35.
[352] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 38.

mâhiyeti oluşturan unsur değildir.[353] Aksinin iddia edilmesi ise mümkünlerdeki varlık ve mahiyet ilişkisi bağlamından uzaklaşarak zorunlu varlık olma sonucuna neden olurdu. Dolayısıyla insan zihni, mâhiyeti sadece kendi zâtî özellikleri ile varlıktan bağımsız olarak idrak eder. Bunun nedeni ise mâhiyetin ikinci akledilir olmasındadır. Zira ikinci akledilirlerin varlıkları sadece zihinde sabit olup, dışta bulunmamaktadır.[354] Hillî'nin her iki eserinde varlığın mâhiyete ilâve bir yüklem olmasının, onu oluşturan bir parça olmadığını ve seleflerinin iddiasından farklı olarak mâhiyeti bütün zâtî nitelikleri bağlamında doğru bir değerlendirme yaparak, hariçte sabit olmadığı konusundaki ifadeleri İbn Sînâ'nın argümanlarını doğru yorumladığını göstermektedir. Bu görüşü ile onun Râzî sonrası müteahhirîn dönemde mâhiyetin ikinci ma'kûl olarak kavramın doğru anlaşılmasını sağlaması açısından zihninin berrak olduğunu göstermektedir.

2.3. Ma'dûmun Varlık ve Mâhiyet İlişkisi Bağlamında Şeyliği Tartışması

Varlık ve mâhiyet ilişkisi bağlamında tarihsel süreç içerisinde yapılan tartışmalarda varlığın mâhiyetin üzerine zaid olduğu görüşünü kabul edenlerin çoğunlukta olduğunu söylemek mümkün. Varlık ve mâhiyet ayrımının İslam düşüncesinde sistemli bir şekilde problematik düzeyde ilk kez ele alınmasına İbn Sînâ'nın **Kitâbü'ş-şifâ**'sında rastlanmaktadır. Konu ile ilgili yapılan çalışmalarda ele alınan problemlerde İbn Sînâ'nın bu ayrımını, detaylı olarak tasnif ederek varlık ve mâhiyetle ile ilgili konuların ana meseleler hâline getirilmesi, Mu'tezile kelâmının ma'dûmun şeyliği görüşüne itiraz olarak değerlendirilir.[355] Varlık ve mâhiyet ayrımı meselesinin ışığında şekillen ma'dûmun şeyliği teorisi Fahreddin er-Râzî'nin de yer aldığı birçok Eş'arî kelâm âlimlerinin görüş bildirip, itiraz ettiği konulardandır. Râzî'nin konu ile alakalı görüşünde bu meselenin kaynaklandığı noktanın varlığın

[353] Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye**, s. 415.
[354] Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye**, s. 415.
[355] Şeyiyye ve varlık arasında Mu'tezile ve İbn Sînâ'nın görüşleri ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Robert Wisnovsky, **"Notes on Avicenna's Concept of Thingness**", vol. 10 (2000), s. 181-219.

mâhiyetin üzerine zaid olması meselesi ile ortaya çıktığı malumdur.[356] Mesele ile ilgili Eş'arî âlimlerinin de görüşlerini zikreden Râzî, ma'dûmun şey olması görüşünün Eş'arî anlayış ile çeliştiğini ifade eder. Eş'arî âlimlerinin görüşüne göre varlık mevcutlar arasında sadece lafzî müşterektir, dolayısıyla onlar varlık mâhiyet ilişkisinde varlığın mâhiyetin üzerine zaid olmadığını savunurlar. Varlığın mâhiyetten ayrı olmadığını savunmalarından dolayı, ma'dûmun şeyliğini kabul etmedikleri, varlığın mâhiyetten ayrı olduğunu kabul edenlerin ise ma'dûmun şey olduğu görüşünü kabul etmeleri gerektiğini dile getirmektedirler.

Ma 'dûmun şeyliği tartışmasında üzerinde durulması gereken meselelerden biri olan "Ma'dûm şeydir." önermesinin incelenerek konuya yaklaşılması doğru adım olacaktır. Teorinin doğuşu, gelişimi ve sonraki meseleler açısından hakkında yapılan eleştirilere değinmenden önce problemin ortaya çıkış açısından başladığı temel kavramlar olan "ma'dûm" ve "şey" kavramlarını ayrı ayrı tanımlamak gerekir. Ma'dûm, sözlükteki var olmayan olarak ifade edilen felsefe ve kelâm terimidir.[357] Ma 'dûm anlam olarak varlık; vücûd, şey, ma'lûm, mevcut gibi kavramların zıddıdır. Mevcut veya ma'lûm bilinen, varlık sıfatına sahip, dışta tahakkuk ettiğinde fiilleri ve hükümleri ortaya çıkan, maddeye ilişen, tahakkuk etmediğinde ise sadece zihnî olarak var olandır. Ma'dûm ise, kendisinde sıfat ve hükümleri taşımaya muktedir olmayan, varlık sıfatı taşımayandır. Başka bir ifadeyle ma'dûm, var olmadığından dolayı kendisinde herhangi bir varlıksal şey barındıramayan, hükümleri olmayan ma'lûmdur.[358] Ma'dûmun hükümleri olmayan ma'lûm olarak ifade edilmesi bazı Eş'arî âlimlerinin görüşlerinde yer aldığı yapılan çalışmalarda tespit edilmiştir. Fakat burada Eş'arî âlimleri ma'lûm anlamını ma'dûm olarak da kabul etmelerine rağmen Mu'tezile âlimlerinden farklı olarak, daha geniş ihata alanı olan şeylik veya zât olarak görmezler.[359]

Bu teorinin anlaşılması detaylı olarak bilinirliği açısından "şey" kavramının Mu'tezile açısından kullanım alanı önem taşımaktadır. "Şey" sözlükte var olan, varlığı

[356] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf,** C. 1, s. 546.
[357] Yusuf Şevki Yavuz, "**Adem**", maddesi, DİA, İstanbul, 1988, C. 1, s 356-57.
[358] Muhammet Ali Koca**, "Ma'dûmun Şey'iyeti Teorisi**", Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar, C.2, s. 617.
[359] Ömer Ali Yıldırım, "**Ma'dûm ve Mümkün: Mu'tezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler"**, İslâm Araştırmalar Dergisi, 30 (2013), s. 93.

mümkün olan, zihinde tasavvur edilen olarak tanımlanır.[360] Genel olarak şey kavramı kendisinden haber verilmesi mümkün olarak tanımlanan, kendisine varlık sıfatı atfedilendir. Ma'dûmun şeyliğinden bahsedildiği zaman kastedilen anlam Mu'tezile açından ma'dûm olan tikel bir cevherin kendisi dışındaki her şeyden farklılaşarak bağımsız sübût hâlinde bulunmasıdır.[361] Ma'lûm zâtı olan, cevher veya arazın özelliklerine sahip olup, bilgimize konu olan şeylerdir. Bu durumda şeyin kapsamına insan zihninin algıladığı belli bir zâta sahip olan her şey dahildir. Mu'tezile'nin ma'dûm yorumu şeyin kapsamına girmesinden dolayı belli bir zâta sahip olduğunu düşünür.[362]

Teorinin ortaya çıkma meselesinin bir diğer yönü de İslâm düşüncesinde kelâm ve felsefe âlimlerinin temel tartışma konularından olan âlemin ezeliliği meselesinin Tanrı'nın zâtı ve sıfatları bağlamında çözülmesidir. Bu hususta mütekellimler açısından temel sorun, ezelî olan Tanrı'dan tecelli eden ezelî sıfatından hâdis olan âlemi yaratması ilkesini mercek altına almaktır.[363] Kâdir-i mutlak Tanrı'nın, âlemi ve onun dışındaki yer şeyi yaratmaya gücü yeten, sonsuz kudret ve irade sahibi olması, Ehli sünnet kelâmının benimsediği ana fikirdir. Tanrının her an her şeyi sonsuz irade ve güçle yaratması ve dilediği zaman "Ol" emrini verme gücü, kelâmda yoktan yaratma, âlemin hâdis olması teorisinin doğuşuna neden olmuştur. Âlemin hâdis olması, Tanrı ve âlem arasındaki yaratıcı ve yaratılan farkını keskin hatlarla birbirinden ayırarak, Tanrının yüce kudreti ve iradesi prensibini korumuştur. Mu'tezile'nin ma'dûm şeyliği teorisinde yokluk hâlinde olanların dışta varlık olarak ayrışmasının mümkün olmadığının farkına vararak, Kâdir-i Mutlak Tanrı anlayışına halel gelmeden bu teoriyi Tanrı'nın sıfatları ile uyumlu hâle getirmeye gayret eder. Bu noktada Mu'tezile, Tanrı'nın sâbit olan ma'dûmları; ilim, irade ve kudret sıfatını yaratması mümkün olan, bizâtihi ayrışan cevherler ve arazlar şeklinde düşünür.[364] Bu

[360] İlhan Kutluer, "**Şey"** maddesi, DİA, İstanbul, 2010, C. 39, s. 36.
[361] Muhammet Ali Koca**, "a.g.m**", s. 616.
[362] Ömer Ali Yıldırım, **"a.g.m"**, s. 95.
[363] Ömer Ali Yıldırım, **"İslâm Düşüncesinde Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme**", Kelâm Araştırmalar Dergisi, 10/2 (2012), s. 253. Yıldırım'a göre Mu'tezile kelâmcıları ma'dûmun şeyliğini Kur'an naslarının Allah'ın "OL" emrine dayandırır. "OL" emri verilen mutlak yoluk değil, ma'dûmdur. Onlar henüz mevcut olmayan ma'dûmu şey'in kapsamına dahil eder.
[364] Muhammet Ali Koca**, "a.g.m**", s. 623.

görüş, felâsifenin mümkün mâhiyetlerin fail illetin etkisiyle varlık hâline gelmesi prensibi ile uyumludur. Fakat Mu‘tezile görüşünde zihnî varlık teorisi henüz şekillenmediğinden dışta var olamayan mevcutların yaratmaya konu olmasına bu şekilde çözüm ürettiği düşünülür.

Ma‘dûmun şeyliği görüşü üzerinde en çok tartışılan ve bu teori üzerinde tartışmalar yapıldıkça ilksel anlamından uzaklaşarak farklı bir boyut kazanan bir kavram vardır ki bu da *sübût* kavramıdır. Sübût Mu‘tezile’nin görüşüne göre varlıktan daha büyük ontolojik değere sahiptir. Ma‘lûm veya ma‘dûm olması fark etmeden bireysel olarak kendi zâtı ile kaim olanların her birisi sübutun kapsamındadır. Varlık ve yokluk (ma‘dûm) arasında üçüncü hâl olmadığı görüşünü kabul edenler, ma‘dûmun sübût olmadığını savunurlar. Çünkü sübût kavramı varlık ve mevcutla aynı anlamdadır. Mu‘tezile ise ma‘dûmu dışta varlığı olmayan, tikel bir cevher olarak kendi dışındaki şeylerden farklılaşarak yoklukta sabit olarak tanımlar. Bu kavrama Mu‘tezile’nin felâsife ve Ehli Sünnetten farklı olarak daha kapsamlı anlam olarak gördüğü anlaşılır. Mu‘tezile’nin, ma‘dûmu sabit olarak görmesi, zâtın failin tesiri ile varlığa gelmeden önceki hâli ile sonraki hâli arasındaki farka işaret eder, failin etkisi ile dışta var olana mevcut, henüz failin etkisini alamayanın ise sübût hâlinde olduğunu savunur. Ma‘dûmun sâbit olduğunu reddedenler, onun varlıkla aynı anlam ifade ettiği görüşünü savunarak, zâtın veya mâhiyetin üzerine zaid bir sıfat olduğunu, bu durumda sübûtun ma‘dûm zâtlar arasında ortak olacağını savunurlar. Fakat zât veya hakikatin kendisi ortak olamaz. Çünkü sübût, zâtlar arasında müşterek olduğu hâlde, birbirlerinden zâtları bakımından farklılaşan mevcutlar veya Mu‘tezile görüşü açısından ma‘dûmlar arasında ortak değildirler. Ali’nin zâtı Zeyd’in zâtı ile ortak değildir. Dolayısıyla sübût burada ma‘dûmun kendisi veya parçası değildir. Karalık sâbittir sözü, Cürcânî’ye göre, karalık karalıktır sözünden farklı olarak yüklemli bir önerme olup, anlam ifade eder. Varlık sübûttan daha farklı anlama sahip değildir ve bundan dolayı “ma‘dûm sâbittir” önermesiyle “ma‘dûm mevcuttur” önermesi arasında hiçbir fark yoktur. [365]

[365] Cürcânî, **Şerhü’l-Mevâkıf**, C. 1, s. 550.

Ma‘dûmun şey olması, şeyin kapsamına girmesi, sübûtun ma‘dûmun kapsamı olması görüşüne İbn Sînâ’nın eleştirileri, **Kitâbü’ş-şifâ’**nın birinci makalesinin beşinci faslında yer almaktadır. Teori ile ilgili görüşlerin şekillenmesi ve sonraki dönemde izdüşümü için İbn Sînâ’nın tanımı önem arz etmektedir. İbn Sînâ’ya göre mevcut, şey, zorunlu gibi kavramlar tanım gerekmeksizin nefiste kendiliğinden bilinenlerdir. Varlık ve şeyin, İbn Sînâ’ya göre nefiste iki anlam olarak algılanması mümkündür. Mevcut, mufassal, müspet de onlarla eşanlamlı olarak meydana gelen isimlerdir. Bunlar onu okuyanın zihninde varlık anlamını çağrıştırdığı şüphesiz bir gerçektir. İbn Sînâ’ya göre, şey ve mevcut eşanlam taşıyarak birbirilerinin yerine kullanılabilirler. “A hakikati mevcut bir şeydir.” önermesi doğrudur. Çünkü buradaki A hakikati özel varlığa sahip olması nedeniyle diğerlerinden farklılaşmaktadır. Burada mevcûdun anlamı, şeyin gereğidir. Mevcut hariçte, zihinde veya vehimde vardır, bu özelliğinden dolayı o şeydir. Mu‘tezile’nin kastettiği anlamıyla eğer ma‘dûmdan şey olarak bahsediliyorsa, burada kastedilen anlam eğer hariçte ma‘dûm olması ise (zihinde mevcut olması) bu doğrudur. Fakat kastedilen şey mutlak ma‘dûm ise eğer ondan olumla ile haber verilmesi mümkün değildir. Olumsuzlama ile haber verildiğinde bile zihinde bir şekilde tasavvur edilmiş olur çünkü zihinde hiçbir şekilde bulunmayan şeye işaret edilmesi mümkün değildir. O zaman ma‘dûma şey denilmesi mümkün değildir. İbn Sînâ, Mu‘tezile’nin bu konuda yanlışa düşmesinin nedenini hakkında haber verilenlerin yalnızca zihinde bulunmuş olarak anladıklarını ifade eder. Kendisinden haber verilen şeyin zihinde, kendisine has bir varlıkla mevcut olması gerekir.[366] Burada İbn Sînâ’nın ma‘dûmun şeyliği ile ilgili dikkat çekmek istediği husus, mutlak ma‘dûmun olumlama anlamında hiçbir şekilde şey olmadığı, mümkün ma‘dûmlarda ise Mu‘tezile’nin zihnî varlık teorisinden henüz habersiz olmasından dolayı, kendisinden haber verilen şeyin sadece dıştaki mevcut durumunda var olması ile sınırlamasıdır. Mu‘tezile’nin mevcut ve şey kavramlarının birbirlerinden farklı kapsama alanlarının olduğu, ma‘dûmun da şeyin kapsamına girmesi yorumunu hatalı bulur. Mevcut, hâsıl, şey ve sübût gibi kavramların kullanımları açısından bazı farklar tespit edilmekle birlikte, birbirilerini gerektirdiklerini de vurgulamıştır.

[366] İbn Sînâ, **Kitâbü’ş-şifâ/metafizik I**, s. 80-102**.**

Ma‘dûmun şeyliği teorisinin argümanlarla çözümleme sürecinde öncelikli meselelerden biri şey, mevcut, sübût gibi kavramların tanımlarının ve teorilerinin ışığı altında ma‘dûmun nasıl algılandığıdır. Mevcut, şey kavramlarının tanım olarak birbirlerinden farklılaştıklarını ve ma‘dûmun şey olduğunu savunan Mu‘tezile’den farklı olarak İbn Sînâ, varlık ve şey kavramlarını birbirilerinden farklı anlamlarda kullanılmış olsalar dahi birbirilerini gerektirdiğinin altını çizer. Hillî’nin konu ile ilgili görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla ma‘dûmu şey olarak kabul etmez, varlık ve şey kavramlarının ise birbirilerini gerektirdiğini vurgular. **Keşfü’l-murâd**’da ifade ettiği görüşlerinde hükemâ ve mütekellimlerin varlık ve şeyiyye lafızlarının birbiri ile *müsavakat* olduklarına, yani iki lafzın eşit şekilde birbirlerinin yerine kullanılarak, birbirilerini gerektirdiklerini, şeyin mevcut, mevcûdun ise mutlak anlamda şey olduğu görüşünü kabul ettiklerini ifade eder.[367] Dolayısıyla bir önceki paragrafta zikredildiği üzere Hillî’nin bu ifadeleri Mu‘tezile’nin teorisinin argümanları ile önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Zira Mu‘tezile, İbn Sînâ’nın argümanı olarak bilinen, sonraki dönem şârihleri ile Hillî’nin de benimsemiş olduğu, şey ve varlık lafızlarının birbirlerinin aynısı olduklarından farklı şekilde konuya yaklaşmaktadırlar. Mu’tezile’nin ma‘dûmu şeyin kapsamına dahil etmesindeki temel etken, onların şey ve varlık arasındaki tanım farkına dayanmaktadır. Zira onlar, bu teoride ma‘dûmu şeyin kapsamına dahil ederek, zat ve sıfatları yoklukta sabit görürler, fakat ma‘dûmun vücûdî sıfatta olmadığını vurgularlar. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr’ın tanımıyla şeyin kapsamına vücuttan farklı olarak hem ma‘lûmu hem de ma‘dûmu dahil ederek, varlıktan daha kapsayıcı anlamı olduğunu savunurlar. Hillî ise bu görüşü kabul etmeyerek şeyin varlıktan daha geniş ihatası olduğunu kabul etmez. Onun **Keşfü’l-murâd**’daki ifadesinde dikkat çeken hususlardan biri *müsavakat* ifadesini kullanmasıdır. İfadede belirtiği müsavakat tabiri, İbn Sînâ’nın varlık ve şeyin birbirilerini gerektirdiği görüşüne katılan Tûsî’nin zikrettiği tabirdir. Tûsî, İbn Sînâ’yı destekleyici nitelikte varlık ve şey kavramlarının birbirilerini gerektirdiğini ve birlikte bulunmalarını müsavakat lafzı ile ifade eder.[368] Müsavakat lafzının, varlık ve şey kavramlarının **Tecrîd** şerhlerinde şârihler tarafından İbn Sînâ yorumu bağlamında

[367] Hillî, **Keşfü’l-murâd**, s. 15.; **Menâhicü’l-yakîn fî usûli’d-dîn**, s. 11
[368] Tûsî, **Tecrîdü’l- i‘tikâd,** s. 108.

kullanılması yaygın hâle gelmiştir. Hillî ile Ali Kuşçu da müsavakat lafzını kullanır ve tam olarak bu lafzın kastettiği anlamı; "*Müsavakat, mefhumda ittifaktadır, şeyiyye ve varlık birbiri ile eşanlamlı lafızlardır ve müsavakat doğru olur. O halde bu iki lafız eşittir*."[369] şeklinde ifade eder. Dolayısıyla Mu'tezile'nin ma'dûmun şeyliği meselesindeki temel dayanak noktası, şeyi varlıktan farklı yorumlaması sonraki dönemde karşılığı bulunmadığından reddedilmiştir.

2.3.1. Ma'dûmun Sâbit Olması Görüşüne İtiraz: Hillî'nin Argümanları

Hillî, mütekellimlerden bazılarının hariçteki ma'dûmun bizâtihi varlığı olduğu görüşünü benimsediklerini belirtir. Yani, onlar ma'dûmun dışta veya zihinde herhangi bir varlığı olmamasına rağmen, yokluğun âyanda sâbit olduğunu savunmaktadırlar. Ma'dûmun şeyliğini kabul edenler, mevcutla ma'dûm arasında üçüncü bir hâl olduğunu benimserler. Fakat mevcutla ma'dûm arasında kesinlikle hâl yoktur. Hillî, bu görüşün kabul edilemez olduğunu vurgulamakla beraber aynı zamanda, savunanları sofist olarak adlandırmaktadır. Onun görüşüne göre mevcut olmayan her şey nefyedilmiş olup, herhangi bir şey değildir. Vücûdî olan her şeyin mutlak olarak mevcut olduğu konusunda hükemâ ve mütekellimler görüş birliği içerisindedir. Fakat ma'dûmun varlıksal bir zât olarak tahakkuk etmesi ne hariçte ne de zihinde mümkün değildir.[370] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**'da bu konunun apaçık olarak bilinirliğine rağmen, inkâr ve kabul edenler arasında büyük ihtilaflara yol açtığını belirtir. Onun görüşüne göre, yokluğun idraki aynen varlık gibi aklın üzerinde tefekkür yürütmesinden bağımsız olarak bedîhî olarak bilinir. Bu yüzden, olmayan bir şeyin; ma'dûmun sübûtunun ispatı imkânsızdır.[371] O, mezkûr eserde ma'dûmun şeyliğini kabul eden bir grup Mu'tezile mütekellimlerinden olan, Ebü'l Hüzeyl el-Allâf (v. 235/850), Ebü'l Hüseyin el-Basrî, Bâkıllânî (v.403/1013) gibi âlimlerin ma'dûmu şey

[369] Ali Kuşçu **Şerhü'l-cedîd 'ale't-Tecrîd**, C.1, s. 138.
[370] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 15.
[371] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 53.

olarak kabul ettiklerini vurgular. Hillî bu görüşü kabul edenlerin, varlığın mâhiyet üzerine zaid olduğunu, vücûd ve sübûtun birbirinden farklı olarak kabul edilmesinden yola çıkarak; mâhiyetin dışta mevcut olmadan, henüz varlığa gelemeyen ma'dûmun sâbit olmasından hareketle, onun şey olduğunu kabul ettiklerini ifade eder. Bu âlimlerden Ebû Ya'kûb Şahhâm (v.270/883.) ve Ebû Ali Cübbâî'nin (v. 303/916) dahil olduğu birçok Mu'tezile âliminin bu görüşü kabul ettiğini vurgular.[372] Hillî, ma'dûmun şeyliğini ve yoklukta sâbit olamayacağını delillere isnat ederek temellendirir.

(i) Eğer mâhiyetler yokluk hâlinde hariçte gerçekleşmiş olsaydı, o idrakte (gerçekleşmede) pay sahibi olurlardı ve birbirlerinden özellikleri bakımından farklılaşırlardı. Burada mâhiyetlerin birbirlerinden ayrıt edildikleri şey, gerçekleşmelerindeki farklılıktır. Bir mâhiyetin mevcut olarak gerçekleşmesi için ona varlığın ilişmesi gerekmektedir. Varlığın ilişmemesi hâli düşünüldüğünde bu iddiaya göre, yokluk hâlinde var olması gerekirdi ki, bu da yanlış olurdu.[373] Hillî'ye göre Mu'tezile'nin bu iddiaları ileri sürmelerinin en bariz nedeni onların sübût ve vücûdun birbirlerinden farklı anlamlar taşıdıklarına yönelik düşünceleridir. Çünkü sübûtun vücuttan farklı olduğunu, vücûdun müşterek bir anlam olarak mâhiyetlere zaid olmasından daha kapsamlı ve farklı anlamı olduğunu zannederler. Yani sübût, vücuttan farklı olarak mâhiyetlere zaid olarak varlıklar arasındaki ortak bir anlamdan daha farklı ve kapsamlı bir anlam ifade etmektedir. Mâhiyetlerin dışta var olmaları gerekmediği gibi, yokluğun da sâbit olması gerektiğini varsaydılar. Hillî'ye göre, bu görüşte ihtilafın temel sebebi, şeyin sübûtî olması veya onun yokluğundan başka bir anlamının olması, hariçteki hakikatinin ise yokluğudur. Sübut mevcutlardaki vücuttur fakat Mu'tezile tıpkı şey kavramı gibi sübut kavramına da vücuttan ayrı anlam atfetmesi nedeniyle ma'dûmun yoklukta sabit olduğunu savunur. Bu yüzden yokluk, ma'dûm, sabit veya şey değildir.[374] Hillî, sübuta farklı anlam atfederek onun varlıktan farklılaşmasını ve henüz var olmayan, hariçte ve zihinde yer almayan yokluğu vücut kavramının kapsamından uzaklaştırarak, sübûtî olarak değerlendirmelerini bu görüş üzerinden eleştirir. Bu eleştirinin devamı olarak, hariçte şeylerin mevcut olmasını

[372] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 54.
[373] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 55.
[374] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 55.

imkân kavramı üzerinden hareketle temellendirmeye devam eder. Henüz varlık ilişmemiş olan ma'dûmun mümkün olduğuna dikkat çekerek, onun bu imkândan dolayı var olabileceğini, yani ma'dûmun imkânının ademî olmadığını vurgular. Eğer ma'dûmun imkânı mümkün olmamış olsaydı, o zaman menfî imkânla, imkânın nefyedilmesi arasında bir fark kalmamış olurdu. İmkân itibârî olmayıp hâricî olduğu varsayılırsa, teselsül ortaya çıkmış olurdu. İmkân itibârî kavram olmasından hareketle, dışta nefyolunan ademî mümkünlere ilişir. Varlıksal olan şeylerin ise yoklukta sâbit olması imkânsızdır. Öyleyse her mümkün olanın sabit olması görüşü yanlıştır.[375]

Ma'dûmun şeyliğinin mümkün olmaması konusundaki görüşlerini temellendirmeye devam eden Hillî, varlıkların yoklukta sabit olmamasına dair delilleri zikretmeğe devam eder. Onun görüşüne göre; (ii) eğer varlıklar hiçlikte sabit olsaydı ya sonlu olurdu ya da sonsuz olurdu. Her iki kısım da yanlıştır, çünkü varlığın yoklukta sabit olması mümkün değildir. Varlığın hiçlikte sabit olması durumunun sonlu olması mümkün değildir. Çünkü bu ihtimalde Cenâb-ı Hakk'ın gücünün sınırlanması söz konusu olurdu ki, bu muhaldir. Bu delilin ikinci yönüne gelince, bir şey var olduktan sonra yaratıldığı şey üzere kalır ki, bu görüş zorunlu olarak geçersizdir. Aksi takdirde o şeyin, başkalarıyla beraber olması gerekir, bu durumda ya azalır ve sonlu olurdu. Zâtı itibarıyla sonlu olması hâlinde ise ondan meydana gelen şey de sonlu olmuş olur.[376] Mu'tezile'nin görüşüne göre yokluktaki zâtlar, sonsuz sayıdadır. Hillî'nin burada belirtmek istediği noktaya Cürcânî daha tafsilatlı bir şekilde temas eder. Onun tabiriyle Mu'tezile açısından sabit olan mümkünler sonsuz sayıda fertlerden ibarettir. Fakat Cürcânî'nin görüşüne göre varlığa çıkmış olanlar ve varlığa çıkmış olmayanların bütünü kastedildiğinde, sadece varlığa çıkmış olanların sonlu sayı ile daha az olduğunu belirtir. Yoklukta zâtların eksik kalmış toplamlarının varlığa gelmiş mevcutlarla beraber fazla toplama uyarlanır. Bu hâlde, eksiğin giderilmesi ile sonlu olmuş olur. Ondan daha üstün olan ise yine sonlu sayı ile üstünlük, fazlalık elde etmiştir. O hâlde onlardan daha fazla olan bütünün kendisi de sonlu olmuş olur. Fakat Mu'tezile bunun sonsuz olduğunu iddia etmesi dolayısıyla çelişkiye düşer.[377] Sayıların sonsuzluğu meselesine gelince Hillî, sayıların bizâtihi olarak sonsuz olduğu görüşünü kabul

[375] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 18.
[376] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 56.
[377] Cürcâni, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C.1, s 550.

etmektedir. Mu‘tezile’nin de bu görüşünün nedeni, sayıları sonsuz olmaları bakımından temellendirmesidir. Hillî, bu ifadesini *“Cenâb-Hakk’ın ilmi onun kudretinden daha büyüktür, bini sonsuz kere çarpmak bini iki bine çarpmaktan daha büyüktür. Aynı şekilde her şey de sonlu değildir. Sonsuz sayı, bölündüğünde sonlu sayılar şeklinde ortaya çıkmaktadır*.”[378] şeklinde ifade etmektedir.

Hillî, **Nihâyetü’l-merâm**’da eleştirilerine başka argümanları delil göstererek devam eder. (iii) Bu mâhiyetler kendi başlarına mümkündürler ve bütün mümkünler muhdestir. Mâhiyetler yaratıldığı hâl üzere küllî, saf olumsuzlamadan önce gelirler. İlk öncüle gelince bunun sebebi, zâtı itibarıyla hariçte olduğu hâl üzere belirlenmesi gerekli olup, var olması zorunlu olacaktır ve onun bir olduğu açıklanacaktır. İkinci öncülde ise, her mümkünün yaratıldığı ve yaratılan her şeyin önce geldiği anlaşılacaktır. Bunun mümkün olduğu ve yaratıldığını kabul ettikleri için bazı görüşler mevcuttur. Fakat muhdeslerin anlamı olumsuz olanlardan önce gelen değil daha ziyade yokluktur. Hariçteki varlıklarının sübûtu olması hakkında hüküm verilmiştir. Fakat hariçteki varlığının sübûtu olması, genel olarak varlığının sübûtî olmasını gerektirmez. Çünkü hariçteki varlıktan farklı olarak genel olan varlığın kendisinin sübûtî olarak belirlenmesi zorunlu değildir. Yukarıda belirtildiği gibi vücut, sübûttan daha özeldir.[379] Hillî’nin burada ifade etmek istediği şey, şeylerin varlığa gelmeden önce onları hariçteki sübûtî özellikleri dışında yoklukta öncelemiş olan varlıkları değil aksine yokluklarının olmasıdır. Hariçteki sübût olmasının dışında yokluk hâlindeyken var olmasını düşünmeleri hatadır. Bu yorumdan yola çıkan Mu‘tezile hariçteki sübûtî olanların yoklukta sabit olduğunu varsayarak ma‘dûmun şey olduğunu kabul etmektedirler. Daha önce belirtildiği üzere vücudu sadece dıştaki özelliklerini gösterme olarak anladıklarından, hariçteki varlığından farklı var olma biçimini, yoklukta var olma olarak yorumlamışlardır.

Aynı görüşün Mu‘tezile açısından farklı argümanını da ortaya koyan Hillî delillere itiraz etmeye devam eder. (iv) Zâtlar ezelîdir denildiğinde, mümkün olanların her birinin varlığa gelmesi şarta bağlı olduğundan dolayı bu mümkün değildir. Aynı zamanda varlık kendisi hâl olmayacağında da bu durum mümkün değildir. Çünkü

[378] Hillî, **Nihâyetü’l-merâm**, C. 1, s. 56.
[379] Hillî, **Nihâyetü’l-merâm**, C. 1, s. 57.

varlık hâl değilken muktedir değildir, dolayısıyla mevcut varlıklar da ezelî olmaya muktedir değildir. Aksi düşünüldüğünde, Cenâb-ı Hakk'ın kudreti inkâr edilmiş olur ki, bu da imkânsızdır.[380] Bu pasajda Hillî, yoklukların sâbit olmasını, zâtların ezelî olması görüşü üzerinden de değerlendirmeye tabi tutar. O, eğer ma'dûmun şeyliği kabul edilirse mümkünlerin aslında ezelî olması görüşüne dayandırıldığında ortaya çıkan probleme dikkat çeker. Zâtların müessirin tesiri olmadan yoklukta sabit olmalarının ezelî olduğu iddia etmek başka bir soruna kapı aralar. Bunun nedeni zâtların yoklukta ezelî olmasının Tanrı'nın mutlak kudretiyle çelişmesidir. Çünkü mümkünlerin varlığı ezelî olmamakla birlikte varlığa gelmeleri için bu tesiri sağlayan da Kâdir-i Mutlak Tanrıdır. Bu durumda varlıkla yokluk arasındaki hâl de imkânsızdır. Mâhiyetlerin failden müstağni olması tartışması ise bu kaidenin dışında değerlendirilir. Çünkü mutlak mâhiyet bizâtihi olarak failden müstağnidir.

Bir diğer itirazı işe şu şekildedir: (v) Siyahlığın ma'dûm olması durumunda, birlik ve çokluk hâlinde olmayacağı gibi, aynı zamanda sabit olması da geçersiz olur. Birinci öncüle gelince, bir olması, birliği bizâtihi gerekli ise, hariçte çoğalması imkansızdır, eğer gerekli değilse o zaman yok olması da mümkündür ve o zaman burada çokluk meydana gelmiş olur. Fakat yok olması mümkün olduğu için ortadan kalkmış olur, bu durumda siyahlığın birlik halinde bulunması imkânsızdır. Zıtlığın olduğu varsayıldığında ise onun mâhiyet için de olması gerekir. Çünkü şeyler birbirilerinden mâhiyetleri itibarıyla farklılaşırlar. O zaman her şeyin mâhiyetinde farklılıkların olması gerekir, aynı türde mâhiyeti itibarıyla aynı olan iki kişi yoktur, bu imkânsızdır. Gerekli olmadığı varsayıldığında ise buradaki yokluk, gelip geçici olan sıfatların kaynağıdır ki, bu da muhaldir. Aksi takdirde, birbirini izleyen hareket ve sükunun da yok olması caiz olurdu ki, bu da zorunlu olarak batıldır. Çünkü siyahlık, ma'dûm olması hâlinde ne birlik ne de çokluk olarak tanımlanamaz. Eğer çeşitlilik gerekli değilse, mümkün olması hâlinde bile yokluğu gerekmez, fakat bu şeyin yokluğunun kaynağı başka nitelikler değil, bizzat kendisi imkânsız olduğu için zorunludur.[381]

[380] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 57.
[381] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 58.

Son itirazı ise şöyledir: (vi) Ma ‘dûm, menfî ile eşitse veya daha hususi bir anlamdaysa o zaman her ma‘dûm menfîdir. Menfî olan ise sabit değildir, o hâlde ma ‘dûm sabit değildir. Daha genel olarak ma‘dûm saf bir olumsuzlamadan ibaret olmamalıdır. Aksi takdirde genelin ve özel arasında hiçbir fark kalmamış olur ve bu söylem olumsuzluk üzerine doğrulanmış olur. Hillî bu durumda genelin özel üzerine, sübûtun da menfî üzerine doğrulanmış olduğunu vurgular. Onun görüşüne göre burada ayrım yapmak caizdir, çünkü Mu‘tezile menfînin mümtenî ve yok olduğunu, mümkünün ise sabit olduğunu düşünür. [382]

2.3.2. Ma‘dûmun Şeyliği Görüşünün Eleştirisi

Ma‘dûmun şey olmadığı görüşünü her hâlükârda savunan Hillî’nin eleştirilerindeki argümanlar bütün eserlerinde vahdet hâlindedir. Onun konu ile ilgili delillerini daha net olacak biçimde anlamak için ma‘dûmun şeyliğini savunanlara yaptığı reddiyeleri hangi temeller üzerine kurduğuna değinmek önem arz etmektedir. Hillî, Mu‘tezile’nin görüşlerine yapılan itirazı **Tecrîd**’deki Tûsî’nin görüşleri ekseninde delillendirir. Bu bağlamda ilk önce o, Mu‘tezile’nin ma‘dûmun yoklukta sabit olması ve mümkünlere kudretin etkisinin olmamasını mercek altına alarak itirazını **Keşfü’l-murâd**’da açıklamaktadır.

Hillî’nin, Tûsî’nin **Tecrîd**’deki ifadelerine istinaden Mu‘tezile’nin zâtlara kudretin tesiri olmadığını ve dolayısıyla bir müessire ihtiyaç duymadıklarına dair görüşüne dikkat çeker. Tûsî, varlığın kudretin sâbit olmadan ve sıfatla vasıflanmadan varlık anlamının tahakkuk etmesinin imkânsızlığını savunarak, Mu‘tezile’nin hem kudretin tesiri olmamasına hem de ma‘dûmun yoklukta sâbit olması görüşlerine karşı çıkar.[383] Hillî yorumunda onun bu görüşüne katılmakla beraber, Tûsî’nin ifade etmek istediği ana fikre daha detaylı şekilde temas eder. Onun yorumuna göre, Mu‘tezile zâtlara kudretin tesiri olamayacağını savunarak, ma‘dûmların varlıktan farklı olarak yoklukta sabit olmalarından dolayı, müessire muhtaçlığının olmadığını kabul ederler.

[382] Hillî, **Nihâyetü’l-merâm**, C. 1, s. 58.
[383] Tûsî, **Tecrîdü’l-i‘tikâd,** s. 111.

Hillî'ye göre onlar bunun hâl olduğunu düşünürler, fakat varlık ve yokluk arasında hâl olmadığından bu görüş geçersizdir.[384] Mâhiyetlerin hariçte mevcut olmayan sıfatla ittisafının nefsü'l-emrde sabit olması görüşünün aksine, mâhiyetlerin itibârî olduğunu vurgular. Ona göre mâhiyetlerin mevcut olmayan sıfatla nitelenmesinde sübût hâlinde başka varlıklarla varlık bakımından müşterek olacak ve onlardan kendi hususiyetleri bakımından ayrışmış olacaktır. Fakat mevcutla müşterek olan şey, ayrışmış olan şeyden farklıdır. Nitelenmenin sabit olması hâlinde ona zaid bir şey olur ki, bu da teselsül olur. Kudretin tesirinin reddedilmesi hâlinde, mümkünlerin mevcut olmak için failin etkisine ihtiyaç olmadığı neticesi hâsıl olur ve onlar bunu ma'dûmların yokluktaki sübûtuna bağlarlar. Hillî'ye göre burada mukaddem ve tâlînin batıl olduğu bir sonuçla karşılaşılır. Çünkü yoklukta sabit olan mâhiyetlerin mevcutla nitelenmesine kudretin tesir etmesi tamamen nefyedilir.[385] Kudretin zâtlara etkisi konusuna Cürcânî'nin yorumu konuyu daha anlaşır hale getirir. Cürcâni'ye göre, Mu'tezile'nin ma'dûmun yoklukta sübûtuna yönelik bazı delillerle açıklama getirmesi gerekir. Kudretin zâtlara etkisi görüşünü savunmak mukaddem ve tâlî bakımından ma'dûmun yokluktaki sabit olması görüşü ile çelişmektedir. Çünkü hiçbir etkiden söz edilmezken yokluk halinde sabit olmaya devam eden zâtların ezelî olması sonucu çıkar. Bu durumda varlık hâl olur. Hâli kabul eden, Mu'tezilî âlimlere göre, kudretin tesiri bu durumda hâle olur. Fakat varlık ve yokluk arasında hâl olmadığına göre bu görüş batıldır. Hâli kabul edenlere göre varlık da dahil olmak üzere ezelî olan zâtlara zaten kudretin etki etmedikleri düşünülür. Çünkü hâl bilinemeyen ve güç yetirilmeyendir. O hâlde kudretin, ne varlığa ve zâtlara etki edemediği sonucu çıkar ki bu apaçık olarak Kâdir-i Mutlak Tanrı anlayışı ile çelişmektedir. Kudretin sadece varlıkla nitelenmiş olan zâtlara etki etmesi görüşünü de yanlış bulan Cürcâni, nitelenmenin ademî olduğuna ve ademî olana da müessirin tesirinin olmadığını vurgular. Burada kastedilen nitelenmenin kendisine etki edilmesi değil, (çünkü ademî olana kudret tesir etmez) müessirin zâtlara varlık vererek onları mevcut kılmasıdır.[386]

---

[384] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 15.

[385] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 16.

[386] Cürcâni, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 556; Seyyid Şerif Cürcâni, **Hâşiyetüt't-Tecrîd: Tesdîdü'l-kavâid fî şerhü'l-Tecrîdü'l-akâid (**İsfahânî'nin şerhi ve diğer hâşiye notlarıyla ile birlikte**)** thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammet Yetim, İSAM Yayınları, Ankara, 2020, C. 2, s. 100-101

Bu görüşlerden yola çıkarak konuyu özetlersek, kudretin tesirinin olmaması ve ma'dûmun yokluktaki sübûtuna yönelik önermede savunulan görüşlere göre bunun üç ihtimalde olması gerekmektedir. Birinci argüman ma'dûmların yokluktaki sübûtunda kudretin tesirinin olmaması demek, mümkün zâtların ezelî olması demektir ve ezelî zâtlara müessirin tesiri söz konusu değildir. Ezelî olana kudret etki etmediğinden varlığında başlangıç yoktur, dolayısıyla herhangi bir varlık verme söz konusu değildir. İkinci bir argüman ise Hillî'nin ifade edip, Cürcânî'nin de reddettiği hâldir. Varlık ve yokluk arasında hâl yoktur. Mu'tezile'nin görüşüne göre varlık hâl olarak düşünüldüğünden o ne mevcut ne de ma'dûm olmuş olur. Böylece henüz varlık ve yokluk (salt) olarak tahakkuk etmediğinden kudret etki etmez. Yukarıda da belirtildiği üzere hâl kudretsiz olduğundan bu önerme de geçersizdir. Üçüncüsü ise, Hillî'nin ifadesine göre Tûsî'nin kabul ettiği hariçte ittisaf olması meselesidir. Onların görüşüne göre mümkünlerin müessire ihtiyaç duymamalarının nedeni, ma'dûmların yokluk hâlinde sabit olmasıdır. Bu durumda kudret aslen ve resen yani mukaddem ve tâlînin batıl olduğu şekilde ortadan kalkar, tesir nefyedilir. Müsannifin bunları ifade etmesinden sonra, söylem ittisafın zihnî olması ve onun hariçte nefyedilmesi ile ilgilidir.[387] Hillî'nin bu şerhine, Cürcânî'nin **Hâşiye**'sindeki verdiği örnek üzerinden bakmak meselenin anlaşılmasına katkı sağlaması açısından önemlidir. Cürcânî bunu boyama örneği ile açıklar. Bir kumaş boyandığı zaman, boya dışta onun boyanması itibarıyla sıfatla ittisâf hâlinde olmasını sağlar, fakat bu ittisaf onun sübût hâlinde olmasını sağlamaz.[388]

Varlık olmadan şeyiyyenin karar kılmış olamayacağını düşünen Tûsî, bu görüşünü bir başka delil üzerinden de ispatlamaya yönelir. (i) Hariçteki oluşa zaid olan mevcûdun akledilememesi ve mevcûdun sınırlanması: Hillî, Mu'tezile'nin siyahlık, beyazlık, cevherler ve türsel mâhiyetlerin sonsuz fertlerinin dışta sabit olması görüşünü Tûsî'nin mevcutları sınırlamama sözü ile reddettiğini ve bunun mümkün olmadığını vurgular.[389] Çünkü henüz varlık ve yokluk hâlinin birinde müreccah olmamış mâhiyetlerin fertlerinin sonsuz olmalarını ve yokluktaki sübûtu savunmaları, onların mevcutları sınırlamaması anlamına gelmektedir. Mu'tezile yokluktaki

[387] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 16.
[388] Cürcâni, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, C. 2, s. 101.
[389] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 16.

mâhiyetlerin fertlerinin sonsuz sayıda sabit olmasını, ma‘dûmların şeyliği üzerinde temellendirir. Hâlbuki bu görüş sübûtun varlıkla aynı olmasından dolayı çelişkilidir. Çünkü sonsuz fertlerin hariçteki oluşa zaid olarak mevcut olmaları imkansızdır. Bundan dolayı varlık gerçekleşmeden, sübût ve şeyiyye de gerçekleşemez. Burada Müsannifin görüşü hariçteki kain olmanın sınırlanması üzerinedir. Mevcûdu sınırlamak ifadesi Mu‘tezile’nin varlık ve sübûtu aynı olarak değerlendirmemesi ve ma‘dûmun şeyliği görüşüne karşı gelmesidir. Hillî burada, kudretin sabit olması, ittisafın nefyedilmesi, mevcûdun sınırlanması ve zaidin akledilememesine rağmen onların varlık olmadan şeyiyyenin gerçekleşmesi görüşünü savunmalarını eleştirmektedir. [390]

Mu‘tezile’nin görüşünü desteklemek için üzerinde durduğu bir diğer delil ise ma‘dûmların ayrışması delilidir. Tûsî’nin ifade ettiği gibi onların iddiasına göre her ma‘dûm ayrışmıştır ve ayrışmış (mütemeyyiz) olanlar ayrışmış olmaları itibarıyla dışta sâbit olduğundan ma‘dûmların da sâbit olması gerekir. Tûsî onların bu görüşüne karşı çıkar ve eğer mütemeyyiz olma hariçte sübûtu gerektirseydi imkânsız durumların ortaya çıkmış olacağını vurgular.[391] Cürcâni de bu delili doğru bulmayarak eleştirir. Onun görüşüne göre, ma‘dûmların ayrışmış olması sübûtî olmasını gerektirmez. Ma‘dûmun tasavvur edilen, şeyin ise başkalarından ayrışarak tasavvur edildiğini vurgular. Çünkü şey tasavvur edilmeye en layık olandır. Onun görüşüne göre Mu‘tezile bütün ma‘dûmların tasavvur edildiğini vurgularsa bu görüş doğru olmaz veya ma‘dûmların sadece bazı kısımlarının tasavvur edildiği, diğerlerinin ise tasavvur edilmediğini savunurlarsa bu sefer de kendi iddialarını kendileri kabul etmemiş olurlar. Cürcâni’ye göre ma‘dûmların ayrışmasının mantıksal olarak mümkünlüğü; ma‘dûmların bir kısmının tasavvur edildiği, bir kısmının edilmediği, bazılarına kudretin taalluk ettiği, bazılarına ise kudretin taalluk etmediği şekilde düşünülürse, yani mümkün ma‘dûmlar veya mümtenî olarak ayrıştıkları şeklinde iddia edilirse, bu görüş doğru olmuş olur. İkinci öncül ise, her ayrışmış şeylerin kendilerine has zâtı, hüviyeti vardır ve hüviyete göre başkalarından ayrışmış ve kendi sübûtu ile dışta ortaya çıkmış olur. Oysa ma‘dûmların taayyünlerinin olmamaları nedeniyle onların

[390] Hillî, **Keşfü’l-murâd,** s. 16-17.
[391] Tûsî, **Tecrîdü’l-i‘tikâd,** s. 107-108.

varlıklarına delil gösterilemez. Çünkü ma‘dûmlar salt yokluktur.[392] Tûsî ve Cürcâni ile benzer noktada buluşan Hillî, hem **Keşfü’l-murâd** hem de **Nihâyetü’l-merâm’**da benzer öncüllere delil getirerek Mu‘tezile’yi eleştirir. Hillî, bu önermeyi Cürcâni gibi iki önerme şeklinde ayırarak, birbirleri ile sebep ve sonuç ilişkisi açısından ispatına yönelir. “*Ma‘dûmlar ayrışmıştır, o halde onlar yoklukta sâbittirler*” önermesindeki birinci öncülün üç farklı şeye delâlet ettiğini vurgular: (i) Ma‘dûm ma‘lûmdur ve bütün ma‘lûmlar mütemeyyizdir. Örnek olarak güneşin sabah doğacağını, akşam ise doğmayacağını biliyoruz. Bu durumda mümkün olan ma‘lûmun, mevcut olmayandan ayrışması doğrudur. (ii) Ma‘dûmlar eşanlamlıdır, çünkü biz hazları elemlere tercih ederek, onları istiyoruz. Haz sevilen, elem ise sevilmeyendir. Sevilenin sevilmeyenden ayrımı gerekir. (iii) Ma‘dûm makturdur. Her güç yetirilen yetirilemeyenden başkadır. Biz sağa veya sola doğru hareket ettiğiniz zaman, iki taraftan birini tercih ederek, gücümüzü ona doğru yöneltiyoruz. Tercih ettiğimiz yöne doğru hareketlerde ayrışma olmasaydı, gücümüze hükmedemezdik.[393] Onun görüşüne göre ma‘dûmlar birbirlerinden bir kısmı iradî bir kısmı ise mecburiyetle ayrışmıştır. Böylece ma‘dûmların birbirlerinden ayrı olduğu ispat edilmiştir.[394] Delilin ikinci kısmında bu ayrışmanın ma‘dûmun sübûtunu gerektirmesini ise Hillî kabul etmez. Ayrışma sübûtu gerektiremez çünkü; (i) ma‘lûm bizâtihi imkânsız olabilir. Mesela Bârî Teâlâ’nın ortağı olması, iki zıddın aynı anda bulunması gibi sübûtu imkânsız olanlardır. Eğer ayrışma sübûtu gerektirmiş olsaydı, o zaman imkânsız olanın var olmayacağı kabul edilmesine rağmen, imkânsızın sübûtu olduğu gibi ademî durumu savunmuş olacaklardı. (ii) Ma‘lûm olan sadece zihinde tasavvur edilen, dışta tahakkuku imkânsız olan şeyler olur. Her iki öncülü yorumlayan Hillî, hükmün zahire nazaran değil, akla nazaran ispatının gerekli olduğunu ifade eder. Bir şeye hükmetmek için önce onun tasavvur edilmesi gerektiğini belirtir. Örnek olarak yakuttan bir dağ, cıvadan deniz gibi şeyleri tasavvur ederek, onların diğer şeylerden zâtları ve arazları itibarıyla ayrıştıklarına hükmederiz. Fakat her ne kadar tasavvur ve hükmetme kabiliyetimiz olsa da bu şeyler bizâtihi niteliklerinden dolayı sabit olamazlar.[395] (iii) Makdurun (güç

[392] Cürcâni, **Şerhü’l-Mevâkıf**, C.1, s. 560.
[393] Hillî, **Keşfü’l-murâd,** s. 17.
[394] Hillî, **Nihâyetü’l-merâm**, C. 1, s. 59-60.
[395] Hillî, **Nihâyetü’l-merâm**, C. 1, s. 62.

yetirilen) sübûtu gerektirmesi hâlinde nefyolunması gerekir, çünkü onun sübût üzerinde tesiri yoktur, aynı şey irade olunan için de geçerlidir.[396] Bu öncülü Cürcâni şöyle özetler: Makdur olmanın nefyi irade olunanın da nefyini gerektirir. Dolayısıyla Mümkün ma'dûmun kudretin tesirinin güç yetirilmiş olması veya bir kısmında irade edilmiş olması onun gerçekten var olduğunu göstermez. Dolayısıyla burada Mu'tezile'nin ayrışmanın mümkün ma'dûmların sübûtunu gerektirdiğini belirtmelerinin, mümtenî ma'dûmlar arasında fark olarak görmelerinin yanlış olduğunu vurgular. Çünkü bu durumda mümkün ma'dûmun sâbit olması gerekmez, aksi takdirde menfîler de sâbit olmuş olurdu. Cürcâni bu ayrışmanın yapılması halinde bunun hâricî değil, zihnî düzeyde olduğunu ifade eder.[397]

Tûsî'nin konu ile ilgili Mu'tezile'ye itiraz ettiği bir diğer delil de imkân ve ma'dûm arasındaki ilişkidir. Burada Mu'tezile mümkün ma'dûmunların imkânla nitelendiğini ve her mümkünün sabit olduğunu belirtir. Eğer imkân sabit ise o halde ma'dûm da sabit olur. Tûsî, bu delili de hatalı bulur. Onun görüşüne göre Mu'tezile'nin burada kurduğu önerme yanlıştır. Çünkü bu argümanda ma'dûmun sabit olmasını ispatlamak için kurulan önermede imkâna sübûtî anlam yüklenmiştir, fakat imkân sübûtî değil, itibârî bir kavramdır. İmkân aynı zamanda hariçte somut olarak tahakkuk etmek yerine, zihinde hâsıl olan bir durumdur.[398] İmkân mevcûdun var olma, tahakkuk etme ihtimalinin mümkünlüğüdür ve bu ihtimal henüz gerçekleşip duyumsanabilir nitelikler taşımadığından imkânın sabit olması mümkün değildir. Aynı zamanda Tûsî, imkânın sabit olması hâlinde insan mütehayyilesinin tasavvur ettiği her şeyin gerçekleşmesi gerektiğine de dikkat çekerek, böyle bir iddianın Mu'tezile tarafından bile kabul edilemeyeceğini belirtir.[399] Hillî Mu'tezile'nin delilini yorumlayarak ma'dûmun imkânının mümtenî olmadığını, ma'dûmun da mümkün olabileceğine vurgu yapar. Çünkü imkân var olmayı mümkün kılandır. Aksi hâlde imkânın nefyi ve menfî imkân arasında fark gözetilemezdi. Mevsufu olmadan sıfatın kâim olmasının imkânsız olması kuralı gereği, sübûtî olan imkânın nitelendirdiği şeyin de sübûtî

[396] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 17.
[397] Cürcâni, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 562.
[398] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd** s. 119-121.
[399] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, 119-120

olması gerekir. O hâlde mümkün olan ma‘dûm da sâbittir.[400] Hillî, Mu‘tezile’nin imkânın sâbit olması görüşüne itiraz eder. İmkânın âyanda mevcut olmayan, itibârî emir olduğunu vurgular ve onun sabit olduğunu kabul etmez. İmkânın âyanda sübûtu olarak nitelendiği kabul edildiğinde teselsül meydana gelir ve sübûtî olanın ademî mahalde gerçekleşmesi batıldır. İmkân itibârî bir kavram olarak ademî mümkünlere de ilişir. Ademî mümkünlerin ise dışta nefyolunduğu açıktır. O hâlde imkânın sabit olması da nefyolunmuştur.[401] Bu pasajdan anlaşıldığı kadarıyla Hillî, Mu‘tezile’nin ma‘dûmun şeyliğinin ispatına dair argümanlarının imkân sübûtî olmaması nedeniyle yüklemin zâtı gereği nitelikleri ile çeliştiğini ve bu çelişkilerin Mu‘tezile’nin kendi görüşleri ile bile ters düştüğünü savunmaktadır. Çünkü imkân var olmanın, başka bir ifadeyle sübûtun kendisi değil, mevcûdun varlığa gelme ihtimali/imkânıdır. Zorunlu varlık ve imkânsız dışında tasavvur edilen her şeyin varlığı/sübûtu imkân kapsamındadır. Tasavvur edilen her şeyin âyanda mevcut olması muhal, zihinde mevcut olması ise mümkündür. Mu‘tezile’nin bu görüşü delil getirerek ispat çabası, sübût kavramına varlıktan daha genel anlam yüklemesi ve ma‘dûmları; mümkün ve mümtenî olarak kategorize etmesidir. Bu ifadelerden görüldüğü kadarıyla Hillî, Mu ‘tezile’nin mezkûr teorisine karşı çıkarak İbn Sînâcı bir tavır göstermektedir. Nitekim yaşadığı dönem itibarıyla kavramsal düzeydeki tartışmaların yol açtığı entelektüel zemin teoriye enine boyuna karşıt argümanlar geliştirdiğini göstermektedir. Sonuncu maddedeki görüşte ise mümkünün özellikleri bahsindeki İbn Sînâ merkezli eleştirisi ile uyumlu bir biçimde onun itibarî kavram olduğu detayı üzerinden mezkûr teoriyi zikretmektedir.

Hillî, Mu‘tezile âlimlerinin ma‘dûmların yoklukta her birinin kendi sıfatları ile mevsuf olarak var olması meselesine yaklaşımlarındaki farklılara dikkat çekerek görüşlerini ortaya koymaktadır. O şöyle der:

> Mu’tezile’den Ebû Ya‘kûb el-Hâşim, Ebû Ali el-Cübbaî ve oğlu, Ebû Hâşim, Ebû Ali Hüseyin Hayyat ve başkaları var olmayan, henüz varlığa gelmeyen, kendi görüşlerine göre yoklukta sâbit olan şeylerin kendinde mevcut, cevher, araz, siyah veya beyaz olduğunu ileri sürdüler. Dolayısıyla, Cenabı-Hakk’ın, bunları her ne ise o mâhiyet üzere, yani siyahın siyahlığını, cevherin cevher olmasını var etmediğini yalnızca onlara tesir ederek mevcut kıldığını

[400] Hillî, **Keşfü’l-murâd,** s. 17.
[401] Hillî, **Keşfü’l-murâd,** s. 18.

savundular. Onlar bir şeyin herhangi bir zât üzerine yoklukta sâbit olması, yokluktaki varlığına failin etki etmediğini, bu tesirin sadece dışta mevcut olmasına bağladılar.[402] Hükemâdan bazıları müessirin tesiri ile varlığa gelen şeylerin tesir ortadan kalktığı zaman, kendilerinin de ortadan kalkacağını düşündüler. Failin tesirinin ortadan kalkmasıyla cevher de ortadan kalmış olur. Fakat bu durumda cevherin cevher olmak bakımından nefyedilmesi çelişkiye neden olur.[403]

(i) Hillî'ye göre onlar, bu zâtların yoklukta sonsuz sayıda oldukları (ve bazı türlerin fertlerinin sonlu sayıda olsa bile) konusunda da fikir birliğindedirler. Burada vurgulanmak istenilen şey, yoklukta sabit olan zâtların birbirlerinden zâtları itibarıyla farklılaştıkları, her zâtın kendisinin sonsuz sayıda ve birbirlerine eşit zâtlara sahip olduğudur. Siyahın veya beyazın her birinin yoklukta sonsuz ve birbirine eşit sayıda zâtları vardır.[404] (ii) Yokluktaki zâtlar, cevherde cevher, beyazda beyazlık gibi cinslerin kendi sıfatlarıyla mevsuftur. Aynı zamanda bu zâtlar, başka benzer veya farklı sıfatlarla da mevsuf olabilirler. Fakat İbn Ayyaş bu zâtların yoklukta tüm sıfatlardan yoksun olduğu görüşündedir. Hillî, zâtların yoklukta sıfatla vasıflanması meselesinde İbn Ayyâş'tan farklı düşünen Mu'tezile âlimleri arasında ihtilaf ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu itirazları yönelten ise Cübbaî (v.303/916) ve Kâdî Abdülcebbâr'dır (v.415/1025). Onlar, cevherlerin sıfatlarının ya onun bütününe ya da fertlerine ait olması görüşüyle İbn Ayyaş'tan ayrılmaktadırlar. Cübbaî ve Kâdî Abdülcebbâr'a göre fertlere ait sıfatlar dört kısma ayrılmaktadır. Birincisi, varlık ve yokluk hâllerinden ortaya çıkan zâti sıfatlardır ve onlara göre bu cevherdir.[405] İkincisi varlık sıfatıdır ve bu sıfat müessirin tesiri ile ortaya çıkmaktadır. Üçüncüsü ise tehayyuzdur. Vücut şartıyla, cevherlik sıfatından sudur eden, hudûsa bağlı sıfattır.[406] Dördüncüsü ise, mekânda yer kaplayan (hayyiz) mana ile mevsuf bir sıfattır. Arazlara gelince ise onların tamamını kapsayan sıfatlar yoktur. Fertlere dayanan üç sıfatı vardır. Bunlar, varlık ve yokluktan sadır olan cinsin sıfatları, vücut şartıyla ondan sudur eden sıfatlar ve vücut sıfatıdır. Ebû Ya'kûb Şahhâm, Ebû Abdullah Basrî, Ebû İshak Ayyâş'a göre, yokluktaki zâtlar cevherlikle nitelenmenin yanı sıra aynı zamanda

[402] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 66.
[403] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 20.
[404] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 67.
[405] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 67-68.; **Keşfü'l-murâd,** s. 21.
[406] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 21.

tehayyuz ile de nitelenirler.[407] Hillî, bu durumu ma'dûm olmayan atın üzerinde ma'dûm bir adam benzetmesi ile izah eder.[408] Ebû Ya'kûb Şahhâm cevherin yoklukta da tehayyuz şartını taşıdığını savunmaktadır. Hillî'ye göre Şahhâm'ın görüşü kabul edilirse o zaman, ilim elde edilmediği hâlde nefsin ilimle nitelenmesinin kabul edilmesi gibi bir durum söz konusu olurdu ki, bu da imkânsızdır.[409] Ebû Abdullah Basrî ise tehayyuz şartının sadece varlıkta olduğunu savunur. İbn Ayyâş'a göre ise, zât cevherlikle mevsuf olsaydı, tehayyuz olurdu, bu durumda mukaddem ve tâlî geçersiz olurdu. Bununla da zâtın cevherlikten yoksun olduğu ispat edilmiş oldu. Dolayısıyla ne onların kendileriyle ne de dışlarındaki biriyle nitelenmeden yokluğun hâli olduğunu iddia eder.[410]

Hillî, Mu'tezile'den birçoğunun, ma'dûmun bizâtihi kendi sıfatının olmadığı konusunda ittifak ettiğini belirtir. Ma'dûmun mevsuf olmamasının sebebi, onların cisim olmaları ile açıklamaktadır. Zâtlarda birbirlerinden bizâtihi ayrı olması gerektiği üzerinden bu zâtların birbirlerinden onlarla mevsuf olmuş sıfatlar itibarıyla farklılaştığı düşünülür. Dolayısıyla birbirinden sıfatları bakımından farklılaşan bu zâtlar kendilerinde eşittirler. Hillî bu görüşün batıl olduğunu vurgular, çünkü zâtlar birbirlerinden sıfatlar bakımından farklılaşmış olsaydı, o zaman sıfatlar bu farklılığın lazımı olurdu. Bu durumda isim olan cevherle, sıfat olan siyahlığın birbirine dönüşmesi mümkün olurdu.

Son olarak Hillî, Mu'tezile âlimlerinin âlemin Kadir, Sânî, Hâkim tarafından yaratılması konusunda ittifakta olduklarını, âlemin mevcut olması konusunda ise ihtilaf ettiklerini vurgular. Eğer ma'dûmun başka sıfatlarla nitelenmesi iddia edilirse o zaman bunun ispata ihtiyacı vardır. Âlem mevcut sıfatıyla nitelenmesinden dolayı onun sübûtu zorunludur. Dolayısıyla aklı kemale ermiş birisinin zaten ma'dûmun sıfatla nitelenmesini nefyetmesi gerekir, çünkü, şeyin bizâtihi sübûtu, başkasında sübûtunun uzantısıdır.[411]

---

[407] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 21
[408] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 68.
[409] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 69.
[410] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 69; **Keşfü'l-murâd,** s. 22.
[411] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 22.

2.4. *Hâl* Teorisinin Reddi: Varlık ve Yokluk Arasında *Hâl*in İmkânsızlığı

Hillî'ye göre varlık ve yokluk arasında üçüncü bir ihtimal yoktur. Varlık ve sübût, yokluk ve nefy eşanlamlıdır, onlar arasında vasıta/hâl yoktur. Hillî, Tûsî'nin bu görüşünü aktararak varlık ve sübût, yokluk ve nefy kavramlarını birbirlerinden farklı gören Mu'tezile'nin görüşüne dikkat çeker. Hâl'in kabul edilmesi meselesi, birbiri ile aynı anlamları ihtiva eden varlık ve sübût, ademî ve nefy kavramlarının Mu'tezile tarafından farklı kapsamlarda değerlendirilmesinin bir uzantısıdır. Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî (v.321/933) ve eşrafı, Eş'arî'den El-Kadı (v.416/1025) ve Cüveynî (v. 478/1085) de varlık ve yokluk arasında üçüncü bir durumu, hâli kabul ederler. Hillî'ye göre onların görüşünde varlık ve yokluk arasında mevcûdun sıfatı olan bir vasıta vardır ve bu vasıta hâldir. Hâl ne mevcut ne de ma'dûm değildir. Onların böyle düşünmelerinin nedeni; sübût ve nefye, varlık ve yokluk anlamından daha genel, kapsamlı anlam yüklemiş olmalarıdır. Hâlbuki Hillî'ye göre akıl bu kavramların birbirileri ile eş anlam olması konusunda net olup onlar arasındaki farkı reddeder. Bu görüş zorunlu olarak batıldır.[412] Hillî'nin buradaki ifadelerinde dikkat çeken esas nokta hâli kabul edenlerin bunu mevcûdun bir sıfatı olarak nitelendirmeleridir. Varlık ve mâhiyet birliğinde varlığın iliştiği zât mevcut, varlığın ilişmediği zât ise henüz varlığa gelmemesi nedeniyle ma'dûmdur. Sıfat ise burada kendisi olarak var olmayıp, herhangi bir zâta sahip değildir. Bu yüzden hâl ne varlık ne de yokluk hâlindedir.[413] Cürcâni'ye göre, Mu'tezile burada cinslerin sâbit sıfatlarının yoklukta bir hâl olduğunu kasteder. Onlar bunu beyazlığın beyazlık, siyahlığın siyahlık olması bakımından nakzedilmesi olarak düşünür ve bunlar hâldirler.[414]

Hâli kabul edenler bu görüşlerini çeşitli delillerle gerekçelendirmişlerdir. Bunlardan birincisi varlık ve mâhiyet arasındaki ilişki bakımındandır. Mu'tezile'ye göre hâlin varlığının argümanları varlığın mâhiyete eklenmesidir ve bu durumda ise varlığın konumu ya mevcut ya da ma'dûm olmuş olur. Varlığın mevcut olması

[412] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 18.; **Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn**, s. 8-9.
[413] Agil Şirinov, **Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyet**, s. 96.
[414] Cürcâni, **Hâşiyetüt't-Tecrîd**, C. 2, s. 104-105.

kendisiyle aynı anlam ifade etmektedir ki, bu teselsüldür. Varlığın ma'dûm olması ise kendi kendisiyle nakzedilmesidir ki bu da zorunlu olarak imkânsızdır. O hâlde geriye varlık hakkında ne var ne de yok olma ihtimali olan hâl kalır. Hillî'ye göre Mu'tezile'nin varlık hakkındaki bu taksimi, bizâtihi varlık için elverişli değildir. Çünkü varlık, varlık olmak bakımından kendisine ve yahut bir şeye taksim edilemez. "Siyahlık ya siyahtır ya da beyazdır" denilemediği gibi varlığa da ya mevcut ya da ma'dûm denilemez.[415] Hillî'nin buradaki yorumundan da anlaşıldığı üzere Mu'tezile'nin deliline itiraz eden Tûsî'nin taksiminin varlığa uygulanmasının imkânsız olmasına özellikle vurgu yapar. Aynı zamanda küllîlerin akılda sabit olmalarından dolayı Mu'tezile'nin bu delilinin tutarsız olduğunu ifade eder.[416]

İkinci bir delil ise, siyahlığın renk olması itibarıyla diğer renklerle ortak olduğu, aynı cinsin altında birleştiği renklilik ve siyahlığın bizzât siyah olması itibarıyla beyazdan ayrıldığı fasıldan ibarettir. Siyahlığın renk olması itibarıyla diğer renklerle ortaklaştığı ve siyah olması itibarıyla ayrıştığı şeyler birbirlerinden farklıdır. Dolayısıyla Mu'tezile burada siyahlığın (beyazlığın) birleştiği ve ayrıştığı şey bakımından mevcut olursa, arazın arazla kaim olması şeklinde olacağına dikkat çeker. Ma'dûm olmaları hâlinde ise onlar ademî olacaklarını düşünürler ki bu da muhaldir. Öyleyse hâlin varlığı kabul edilmiş olur. Hillî, bu görüşü aktardıktan sonra bunun kabul edilmez olması konusunda Tûsî'nin delilini izah eder. Onun görüşüne göre, siyahlık ve beyazlık anlamlarının her birinin bu şekilde taksime tabi tutulması yanlıştır. Çünkü bu kavramlar küllî olmuş olup, hariçte ayrışmaları imkânsızdır. Küllî kavramlar sadece zihinde ayrışmaktadırlar. Arazın arazla kaim olması meselesine gelince ise, bu cins ve faslın birbiri ile birleşme ve ayrışma prensiplerinin arazın arazla kaim olmasından farklı bir şey olduğunu belirtir.[417] Bu delilde Mu'tezile hâlin varlığının mevcut olmamasını, arazın arazla kaim olması ile temellendirir. Böyle bir taksimi, küllîlerin zihinde sabit olması prensibinden dolayı Hillî ile beraber Tûsî de hatalı bulur. Fakat Tûsî'ye göre taksim zihnî değil, hâricî bile olsa yine bu temellendirme doğru değildir. Çünkü arazın arazla kaim olması mantık dışı değildir. Örneğin hareket ve hız aynı anda cisme yerleşerek birlikte bulunabilirler. Dolayısıyla Tûsî'nin vurguladığı

[415] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 18.
[416] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd,** s. 108-109
[417] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 19.

nokta, arazın arazla kaim olmasının veya olmamasının, hâlin varlığının ispatı için delil teşkil etmemesidir.[418] Hillî ise Tûsî ile aynı görüşü paylaşmakla beraber, fasılların cinsin altında toplanmasını Mu'tezile'nin arazın arazla kaim olması gibi yanlış yorumlandığına vurgu yapar. Her iki durumda da bu delil hatalıdır.

Hâlin, varlık ve yokluk arasında bir orta durum olduğu tartışmasından sonra onun tıpkı ma'dûmlar gibi yoklukta sübûtî olup olmaması üzerine tartışmalar yapılmıştır. Hillî, hâlin sâbit olmasını kabul edenlerin gerekçelerini **Keşfü'l-murâd**'da detaylı olarak zikreder. Hâllerin sâbit olmasını, Mu'tezile'nin savunduğu görüşleri izah ederek eleştirmeğe devam eder. Hâller ne mevcut ne de ma'dûm olması itibarıyla başkalarıyla farklılaştıkları ve ortaklaştıkları iki vasıf ile kaimdirler. Dolayısıyla her hâlin onu diğerleri ile ortak noktada buluşturan benzer ve kendi olması bakımından kendisine has bir özel yönü vardır ve bu yönler Hillî'ye göre birbirilerinden ortaklaşma ve ayrışma bakımından farklıdırlar. Hâl, ortaklık yönü bakımından mutlak, ayrışma bakımından ise kendisine hastır. Dolayısıyla, bu durumda bir hâlin kendisinden başka bir hâlinin olması ortaya çıkar ve bu da teselsül olur.[419] Onun görüşüne göre iddia edildiği gibi hâllerin birbiri ile ortak ve özel yönlerinin olması hâllerin sâbit olmasının delili değildir. Hâller ne mevcut ne de ma'dûmdur. Eğer onların her birinin kendilerine has özel bir yönü ve diğerleri ile müşterek ortak yönü olursa, bu yönlerden kendi özellikleri bakımından ayrışırsa, o zaman onlar hâlin kendisini kendisiyle nakzetmiş olurlar. Onlara göre, hâllerin birbirileri ile ortak ve farklı yönleri itibarıyla farklılaşması kabul edilemez. Dolayısıyla hâller mevcut olmadıklarına göre, birbirileri ile ortak yönleri bakımından benzerlik oluşturamazlar, farklı olmadıklarına göre ise özel yön itibarıyla farklılaşmazlar. Bu durumda Hillî, hâllerin mevcut olmaması nedeniyle teselsülün iptalinin de kabul edildiğini vurgular.[420] Cürcânî ve bütün **Tecrîd** şârihleri, Mu'tezile'nin bu temellendirmelerini hatalı bulurlar. Mu'tezile burada iddia ettiği noktada zikrettiği delillerin, bizâtihi mevcutları kapsadığını ve hâllerin mevcut olmamasından dolayı onlara ait olmadığını vurgular. Hillî de bu görüşü hatalı bularak eleştirir. Onun görüşüne göre, ma'kûlun

[418] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, s. 108-109. Arazın arazla kaim olması meselesinde Tûsî'nin görüşlerinde bazı farklılık var. Üçüncü bölümde detaylandırılacaktır.
[419] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 19.
[420] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 19.

başka bir ma‘kûle nispetinde iki ihtimal söz konusudur: (a) Onlar benzerdir: onlar kendilerine eklenen arazlarla beraber birleşmiş olup, ikisinden biri tasavvur edilen olur. (b) Birbirilerinden farklıdırlar ve onların nefyi tasavvur edilemezdir. İkinci bir itiraz ise teselsülün iptalinin geçersizliği hakkındadır. Hillî'ye göre, bir grup müteahhirîn görüşüne göre, sübûtî bir şeyde birleşen iki farklı şeyin sübûtî olması gerektiği, fakat selbî oldukları zaman ise bunun gerekmediği vurgulanır. Bu durumda, bu şeyler arasında ortak ve farklı yönler ortaya çıkmaktadır. Siyahlık ve beyazlığın hâl olması bakımından birbirleri ile ortak olmaları durumunda bu ortaklık Hillî'ye göre sadece selbî ortaklık olabilir ve selbî olması nedeniyle teselsül gerekmez. Fakat Mu‘tezile hâlleri sübûtî olarak nitelendirdiği için teselsülün iptalini hâllere istinat etmez.[421] Hâllerin sübûtî olmasının imkânsızlığının delillerine Mu‘tezile'nin itiraz etme gerekçesi bu delillerin mevcutlara yönelik olmasıdır.

Hillî'nin ma‘dûmun şeyliği ve hâl teorisinin reddine dair açıklamaları esasında bu kavramı benimseyen Mu‘tezile âlimlerine yöneliktir. Bu başlıkta yöntem olarak onun didaktik bir dilde Mu‘tezile'den yaptığı aktarımlar ve kendi argümanları ile onlara yaptığı eleştiriler değerlendirilmiştir. Sonuç olarak söylemek gerekir ki, ma‘dûmun şeyliği teorisi Mu‘tezile'nin dışta mevcut olmayan, zihinde ise karşılığı bulunan, tahayyülü olan şeyleri aklî bir zemine yerleştirmek için ortaya koyduğu bir görüştür. Bu görüş, sonrasındaki İslâm düşüncesinde gerek mütekellimlerin gerekse felâsifenin dikkat merkezinde olmuştur. İbn Sînâ'nın, teorinin hatalı bulduğu noktalarını dikkate değer şekilde eleştirmesi, sonraki dönemde de bu konu üzerinde yeterince mürekkep tüketilmesine neden olmuştur. Ma‘dûmun şeyliği teorisi Meşşâî düşüncede İbn Sînâ'nın üzerinde çalıştığı zihnî varlık kavramının şekillenmesine, henüz mevcut olmayan şeyleri varlıksal düzleme yerleştirmeye yönelik çabasına destek vermiştir. İbn Sînâ'dan miras kalan argümanlardan yola çıkan sonraki dönem İslâm âlimleri, burhanî yöntemle Mu‘tezile'nin bu delillerini nefyederek, ma‘dûmun şeyliği görüşünü reddetmişlerdir. Hillî de bu çoğunlukta yer alarak ma‘dûmun şey olduğunu kabul etmemektedir.

[421] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 19-20.

2.5. Mümkün Varlıklarda Varlık ve Mâhiyet

Varlığa gelmiş olan bütün mevcutların zât (mâhiyet veya hakikat) ve vücuttan ibaret olduğunu düşünen Hillî, mümkün varlıklarda varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrı olduğu görüşündedir. Mümkün varlığın mâhiyeti demek, onun nitelikleri, gerçekliği, özü ve tabiatını oluşturan şeylerin bütünü demektir. Mâhiyet, şeyin ne olduğunu, hangi gerçeklik üzere kurulduğunu, hakikatini, hüviyetini belirler. Vücûd ise şeyin varlığını, var olmasını, varlığa gelme imkanını ifade etmektedir. Varlığa gelen, var olan şey ya hâricî ya da zihnîdir. Varlık ve mâhiyet arasında bir bağlantı söz konusudur. Mümkünün mümkün olmak bakımından mevcut hâle gelmesi için kendi hakikati üzere tahakkuk etmesi gerekmektedir. Mâhiyet, mümkünün olduğu şey üzere mevcut olma imkânını sağlar. Varlık mümkünlerde mâhiyetle ilişkilidir ve mâhiyet mevcûdun özel hüviyetini belirler.[422] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**'da mümkünlerde varlığın mâhiyetin üzerine zaid olmasını farklı delilleri zikrederek ele alır. İlk evvel, Eş'arî kelâmın görüşlerini, ardından Mu'tezile kelâm âlimi Ebû Hâşim ve ashabının delillerini zikreder. Eş'arî âlimlerine göre varlık ve mâhiyet mümkün varlıklarda birdir. Mu'tezile'den olan Ebû Hâşim'e göre ise vücut mümkün varlıklarda mâhiyete mutlak bir ilâvedir. Cenabı Hakk'ın varlığı O'nun hakikatidir ve O mümkün varlıkların failidir. Çünkü mümkünler kendilerinde zorunlu değildirler.[423] Hillî, varlık ve mâhiyetin, mümkün varlıklardaki ayrımının nedenleri üzerinde durur. Varlığın var olanlar arasında müşterek anlam olması mümkünlerde varlığın mâhiyetin üzerine zaid olmasının sonucu olarak değerlendirilebilir. Çünkü mevcutları farklılaştıran şey onların özel varlıkları, yani mâhiyetleridir. Hillî, bunun farklı delillerle ispatına yönelir.

(i) Metnin devamında Hillî, varlık ve mâhiyet ilişkisini nasıl anlamamız gerektiği noktasına da temas eder. Varlık, var olanlar arasında paylaşılan ortak bir anlamdır, bu yüzden mâhiyetten farklı olacaktır. Aksi takdirde mâhiyetler kendi özelliklerinde müşterek olmuş olacaktır ki, bu zorunlu olarak batıldır. (ii) Eğer varlık

[422] Hillî, **Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn**, s. 11.
[423] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 38.

ile mâhiyet aynı olmuş olsaydı, "cevher vardır" diyenin sözü ile "cevher cevherdir" veya "var olan vardır" sözü ile aynı olurdu ki, bu kesinlikle yanlıştır. Çünkü biz cevheri varlığa yüklem olmasıyla cevherin kendinde yüklem olması arasında fark görürüz, dolayısıyla buradaki önermede yüklemde yanlışlık vardır.[424] (iii) Siyahlık vardır denildiğinde, bununla kastedilenin var olması ve onun hariçten elde edilmesi anlaşılır ve bu durum onun hariçten elde edilmesinin imkânsız olmasını gerektirmez. Zihinde algılanmasından çok hariçte algılanmasını zorunlu kılar. Aslan (اسد) aslandır (ليث) denildiğinde bu anlam için faydalıdır. Fakat Aslan (اسد) aslandır (اسد) denildiğinde ise faydası olmayan bir anlam olacaktır. Bu örnekten yola çıkan Hillî, zihindeki siyahlık anlamının dışarıdan elde edilen siyahlığa ilâve olduğunu belirtir. "Aslan (اسد) aslandır (ليث)" denildiğinde bunun "aslan" ismi ile isimlendirildiğini kasteder. "Aslan siyahtır." denildiğinde aslanın üzerine ilâve edilmiş siyahlık anlamı ondan olumsuzlandığında, (siyahlığın üzerindeki varlık anlayışından farklı olarak) zihinde siyahlık anlamı (aslan siyah değildir.) şeklinde olumsuzlanmış olur. Buradan çıkan sonuca göre, siyahlığın aslan üzerine eklenmiş olması zorunlu değildir. Bu da varlık ve mâhiyetin birbirlerinden ayrı olmasını ispatlar. (iv) Varlığın bilinmesi bedîhîdir ve hiçbir delile ihtiyaç duymaz. Varlık apaçıktır, fakat mâhiyet ise böyle değildir, vücut mâhiyetten ayrıdır. (v) Varlık yokluğun zıddıdır. Zorunlu ve imkâna göre taksim edilebilir, ancak mâhiyetin hususiyetleri bu taksime tabi değildir.[425] (vi) Mâhiyetin varlıkla olan ilişkisinde, varlık veya yokluk şartıyla var olması imkansızdır. Mâhiyet bizzât mâhiyet olması itibarıyla öne çıkmaktadır. Mâhiyet kendinde şeyi "o şey" olarak kaim kılandır. Varlık ve mâhiyet aynı olmuş olsalardı, mâhiyetin kendisini sorgulamak mümkün olmazdı. Bunun nedeni ise, yokluk veya yokluk ihtimalinin kendisine aykırı olan bir durumu kabul etmesinin imkansızlığı ve varlığının artmasıdır.[426] (vii) Varlık mâhiyetin üzerine zaid olmasaydı, ya aynı olurdu veya onun bir parçası olurdu. Her iki durum da geçersizdir. Daha önce de belirtildiği gibi, bir şeyin varlığı veya yokluğu düşünüldüğünde şüpheye yer yoksa, o şey mümkün varlıktır ve mâhiyeti vardır. Mâhiyet idrak edilerek elde edildiği için varlıktan ayrıdır. Varlıksa mâhiyetten farklı olarak apaçıktır, delilsizdir, öyleyse varlık ve mâhiyet aynı değildir çünkü apaçık

[424] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 38.; **el-Esrâru'l-hâfiyye**, s. 414.
[425] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 39.
[426] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 39.

olanın varlığını sorgulamak mümkün değildir. O, siyahlık anlamının cismin özüne ilâve olduğunu düşünmek, varlığın mâhiyete ilâve olması anlamına gelmediğini kasteder. Siyahlığın hariçte varlıktan ayrı olarak var olması veya başka bir ifadeyle siyahlık sıfatının mevsufu olduğu mevcuttan ayrışması imkansızdır. Mâhiyet yalnızca zihinde varlıktan ayrılabilir. Siyahlık sıfatının ait olduğu mevsufla birlikte maddî olarak bulunuşu hariçtedir. Mâhiyetin ise varlıktan ayrı bizzat kendisinin müşahede edileceği alan zihindir. Dolayısıyla mâhiyet sadece zihinde varlıkla idrak edilerek farklılaşabilir.[427]

Bir şey hakkındaki şüphe onun kendisinin sübûtî olmasında veya başka şeyin onda sabit olmasıyla meydana gelir. Varlık hakkındaki şüphe ise sadece birinci anlamdadır, onun başka bir varlığının ispatı anlamında değildir. Mutlak varlıktan farklı olarak mevcûdun varlığa gelmesi, fail sebebin ona etki etmesine bağlıdır. Mevcûdun varlığı illete bağlıdır. Mâhiyetin varlığında ise failin etkisi söz konusu değildir. Çünkü mâhiyet bizâtihi var veya yok değildir.[428]

Yukarıda da bahsedildiği gibi mümkün varlıklarda varlığın mâhiyetlerin üzerine zaid olmasının delillerini **Keşfü'l-murâd**'da belirten Hillî, konuya açıklık getirmeyi **Nihâyetü'l-merâm**'da da varlığın var olanlarda müşterek anlam olmasına bağlar. Varlık, var olanlar arasında ortak anlam olduğundan mümkün varlıkta varlık ve mâhiyet birbirinden ayrıdır. Hillî, bu ilkeyi esasa alarak görüşlerini temellendirmektedir. Varlık eğer mâhiyetin üzerine eklenmemiş olsaydı ya birleşik olurdu veya onun bir parçası veya onun dışında bir şey olurdu. (i) Birinci durum batıldır, çünkü varlıkta mâhiyetler bir olduğunda, mâhiyetler bütün varlıklarda birleşmiş olurdu. Hâlbuki varlıklarda ortak olan genel varlık olup, farklılaşan ise mâhiyetlerdedir.[429] Dolayısıyla mümkün varlıklar birbirlerinden farklılaşmazdı. (ii) Varlığın mâhiyetin bir parçası olması hâlinde ise, mâhiyetin sonsuz parçalardan müteşekkil olması gerekirdi. Çünkü varlık mâhiyetlerde ortak parça olduğundan cins olurdu. Cins mevcutlarda paylaşılanların en geneli olduğundan (mâhiyetler arasında ortak olan cins) aralarındaki farklılıklar, fasıllarda ortaya çıkar. Bu durumda, her

[427] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 43.
[428] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 43.
[429] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 7.

mâhiyet kendisini diğerlerinden farklılaştıran cüzden (fasıldan) yoksundur ve diğer cüz de diğerinden yoksundur. Böylece, bu yoksunluk mâhiyetler arasında zincirleme şeklinde devam eder ve bu da mâhiyetin sonsuz parçalarının olması anlamına gelirdi.[430] (iii) Dışında bir şey olduğunda ise teselsüle neden olurdu. Hillî, tartışmanın devamında farklı cihetleri sıralayarak devam eder.

(ii) İkinci cihete, mâhiyetin akledilir olması hakkındaki argümanı ile devam eder. Akledilen mâhiyetin varlığının hâricî veya zihnî olması hakkında tereddüt edebiliriz. Mâhiyetin akledilir olması ile beraber aynı zamanda onun nitelikleri konusunda da şüphe edilir. Sözgelimi mâhiyetin, kalın, hâricî veya duyumsama gibi özellikleri hakkında kuşkuya düşebiliriz. Eğer bir kimse varlık hakkında olumlamasına dair sorgulanmanın mümkün olduğunu belirtirse, varlığın olumlanmasının gereksiz olması gerekir. Çünkü buradaki mesele, varlığın varlığını ispatlamak değil, bilakis bizâtihi kendisini ispat etmektir. Mâhiyet için de aynı şey geçerlidir.

(iii) Üçüncü cihet ise, imkân hakkındadır. İmkân varlığın çoğalmasının temel argümanıdır. Varlığın mümkün halinde tahakkuku imkândan dolayıdır. İmkân bu artmanın ve mümkünün belirgin bir halde tahakkuk etmesinin temel prensibidir. Varlığın imkânı zaruret ile kazanılır ve imkân ancak bu durumda çoğalır, dolayısıyla imkânın yokluğu caiz olmaz. Varlık mâhiyetin kendisi veya bir parçası olmuş olsaydı, iki zıddın bir araya gelmesinin caiz olması gerekirdi ki, bu da muhaldir. Yokluğun caizliğinin reddi zarureti gerektirir. O halde imkân özel imkân ile zaruret arasındaki çelişkiden ve imkânın varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkinin anlam ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Varlık ve mâhiyet arasındaki nispet imkândır. Burada nispet, varlık ve mâhiyet arasında akledilir. Hillî'nin bu görüşünde imkânı, mâhiyetin gereği olarak değerlendirdiği ortadadır. Mümkün varlıklar sadece imkân hâli düşünüldüğünde varlıklar haline gelir ki bu da imkânın mâhiyetin gereği olduğunun ispatıdır. Varlık veya yokluk halinden bağımsız olarak imkân nispeti, mâhiyetin bizzât kendisine aittir.

(iv) Hillî'ye göre, varlığın mâhiyetin özü veya kendisinin bir parçası olmamasının delili, mâhiyete varlık atfedildiğinde "Mâhiyet vardır."" önermesinin

[430] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 8.

kurulmasına bağlıdır. Bu önerme ile mâhiyet hakkında zıtlığa düşmeden fayda elde etmiş oluruz. Varlığın mâhiyetle aynı olması halinde ise "Mâhiyet vardır." veya "Mâhiyet mâhiyettir." denmiş olurdu. Bu mâhiyetin varlıkla aynı olmadığına delâlet eder. Eğer varlık mâhiyet ile aynı veya onun bir parçası olmuş olsaydı, bu durumda delile ihtiyaç kalmazdı. Çünkü burada delil özne ile yüklem arasındaki karşıtlıklardan yoksun olurdu. Aynı argümanı ters çevirdiğimizde, varlığı mâhiyetten nefyettiğimizde "Mâhiyet yoktur." demiş oluruz. Eğer varlık mâhiyetle aynı olmuş olsaydı, çelişki ortaya çıkmış olurdu. Çünkü, mâhiyetin varlığı bir bütün olarak varlığı oluşturan parçaların anlaşılmasını gerektirmiş olurdu. Bu yüzden mâhiyeti varlıktan ayrıştırmak imkânsızdır. Aksi halde iki karşıt olan, gerekli olacaktır.[431] Pasajın sonunda Hillî, varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkinin dış varlıklarda değil, sadece akılla idrak edileceğinin altını çizer. Dışta mâhiyetler mâhiyet olmaları itibarıyla varlıktan farklılaşmazlar. Cisimdeki siyahlık mâhiyeti ondan ayrı olarak fiziksel düzeyde ayrışmaz. Varlığın mâhiyetle kaim olması siyahlık mâhiyetinin mahalde kaim olması gibi değildir. Varlık mâhiyete âyanda değil sadece zihinde ve tasavvurda eklenebilir. Varlık ve mâhiyetin birbirlerinden ayrışması sadece zihindedir.[432]

(v) Hillî, **Keşfü'l-murâd** eserinde varlığın mâhiyetin aynı olmasını savunanların delilini de açıklar. Varlığın mâhiyete eklenmesi halinde mâhiyetle kaim bir sıfat olacağına dikkat çeker. Sıfatın mevsufla kaim olması kuralından yola çıkarak, varlığın tek başına kendisiyle var olan cevher olmadığını düşündüklerini ileri sürer. Böylece varlığın mâhiyetle kaim olması ya onun varlığının ya da yokluğunun bir halidir. Hillî'ye göre her iki durumda da bu batıldır. Varlığın mâhiyetle kaim olmasında kaim olduğu varlık ya kendisidir ya da başka varlıktır. Varlığın kendisi olduğunda, onun kendisiyle şart koşulması gerekirdi. Varlığın kendisi değil de başka varlık olmuş olması durumunda ise, bir mâhiyetle pek çok mümkün mevcûdun kaim olması durumu ortaya çıkardı ki, bu da teselsül olurdu. Yokluğun kaim olması ihtimalinde ise sübûtî bir sıfatın ma'dûm olması durumu ortaya çıkmış olurdu ki, bu da batıldır. Öyleyse eklenme nefyedilmiş olacaktır. [433]

[431] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 9.
[432] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 10.
[433] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 9-10.

Mümkün varlıkların varlık ve mâhiyet ilişkisine dair Hillî'nin görüşlerini kısaca özetlersek: Varlık mâhiyetin hâricindedir ve varlık farklı mâhiyetler arasında ortaktır. Varlığın mevcut halinde çoğalmasını temin eden imkândır. Varlık mâhiyete zaid olmamış olsaydı, mümkünler varlığa gelemeyecekti. İmkânın tahakkuk etmesi, mâhiyet ve varlığın birbirinden farklı olması nedeniyledir ve bu farklılıktan varlıkla mâhiyet arasında bir nispet meydana gelirdi. Varlığı mâhiyete eklemekle mâhiyete vardır diyoruz. Bu yüklemle ise zihinde bir farklılaşma meydana gelir. Eğer varlık ve mâhiyet aynı olmuş olsaydı, "Mâhiyet mâhiyettir." veya "Varlık varlıktır." şeklinde mukaddem ve tâlînin batıl olduğu bir sonuç ortaya çıkardı. Varlık ve mâhiyet arasındaki bir nispetten bahsedildiğinde delile ihtiyaç duyulur. Varlıkla mâhiyet aynı olmuş olsaydı akıl delile ihtiyaç duymazdı. Çünkü, konu ve yüklem arasındaki farkların zâtî olanlarda gerçekleşmesi için varlığı mümkün olmayan nispetlerin teşkikî deliline ihtiyaç duyulur. Mâhiyetten varlık selb edildiğinde "Mâhiyet ma'dûmdur." deriz. Şayet varlık mâhiyet ile aynı olmuş olsaydı, çelişki ortaya çıkardı. Varlık eğer mâhiyetin bir parçası olmuş olsaydı, o zaman vacibin bileşeni olurdu ki, bu da imkansızdır. Varlık eğer mâhiyete sıfat olarak eklenmiş olsaydı, o zaman mâhiyetle kaim bir sıfat olurdu. Varlığın mâhiyete eklenmesi sadece tasavvurdadır. Mâhiyetin hariçte varlıktan ayrı gerçekleşmesi imkansızdır.

2.6. Zorunlu Varlıkta Varlık ve Mâhiyet İlişkisi

Varlık ve mâhiyet ilişkisinin belirlenmesi, bütün mevcûdâta konu olması sadece mümkün varlıklarla sınırlı kalmamaktadır. Bazı istisna görüşleri saymazsak, mümkün varlıklardaki varlık ve mâhiyet ilişkisine dair genel kabulün onların varlıkları ile mâhiyetlerinin birbirlerinden ayrı olduğu yönündedir. Çünkü her mümkün, mevcut olması itibarıyla diğerlerinden mâhiyetleri bakımından farklılaşmış, varlık ise onların mâhiyetlerine ilişerek tümünü kapsayan anlam olarak müşterek bir yerde konumlanmıştır. Varlık ve mâhiyet ilişkisinin bir diğer tezahürü ise Zorunlu Varlıktır. Bu ilişkisinin konusu ile ilgili en temel tartışmalardan biri genel kuşatıcı varlıktan yola çıkarak, bütün mümkünlerin kendisiyle var olduğu, müessir, basit, tek, aklın itibari

gereği yokluğu imkânsız olan zorunlu varlıkta, varlık ve mâhiyet ilişkisinin bu çerçeveden nasıl ele alınması gerektiğidir. Zorunlu varlıkla ilgili esas temel ilkelerden biri O'nun mümkünlerin müessiri olması ve varlığının zorunluluğudur. Zorunlu Varlık, bizâtihi bir ve basittir. Şeyin mevcut olmasından bağımsız olarak kendindeki hakikati olduğu hal üzere belirleyen mâhiyet kavramının bilinirliğinden sonra, zorunlu varlığın da varlık hiyerarşisindeki konumu açısından hakikatinin belirlenmesini gerekmektedir. Bir ve basit olan Zorunlu varlık'ın hakikati mevzûbahis olduğunda zihin O'nun hakikatinin varlığı ile olan ilişkisini sorgulamaya yönelir. Zorunlu Varlığı, zorunluluk kavramı ile birlikte zatına mahsûs olan özellikleri ve bu hususlar itibarıyla mümkünlerden ayıran temel farkı konu bağlamında kilit noktada yer almaktadır. Özü gereği zorunlu, bir olan varlıkta varlık ve mâhiyet düalizmi nasıl açıklanmalıdır?

Zorunlu Varlıkta, varlık ve mâhiyet ilişkisini açıklayabilmek için öncelikle konuya belli noktalardan yaklaşmak gereklidir. Zorunlu varlık ve onun temel özellikleri İslâm düşüncesinde İspât-ı Vâcib meselelerinin yansıra umuru-i âmme konuları içerisinde de değerlendirilmektedir. O'nun varlığı ve mâhiyetle ilişkisi değerlendirilmeye tabi tutulmadan önce bizâtihi zorunlu varlık olması hasebiyle üç temel ilkenin göz ardı edilmemesi gerekir. Bunlar; (i) zorunlu varlığın birliği, (ii) basitliği, (iii) zorunlu varlık ve mümkün varlıklar arasındaki mübayenet ilkeleridir. Yukarıda adı geçen ilkeler, kendisiyle zorunlu olan Vâcibü'l-Vücûd'daki varlık olmak bakımından varlık temelinden uzaklaşarak varlıklar hiyerarşinde en üst sırada durması onun zorunluluğunun bir gereğidir. Zorunlu varlıktan kastedilen varlık anlamı, bütün mümkünlerin özelliklerinden O'nu tenzih ederek, onlardan tamamen farklı bir şekilde tahakkuk etmesidir. Zorunluluk ilkesi, varlığı bedîhî olan, yokluğu imkânsız, bütün mümkünleri mevcut kılan, her türlü çokluk ve noksandan münezzeh, bir olan, zâtı gereği basit olandır. O hâlde mümkün varlıklar için kastedilen varlık ve mâhiyet ayrımı zorunlu varlık için geçersizdir. Çünkü bizâtihi bir ve basit olan Zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyetin iki ayrı gerçeklik olması şeklindeki tezahürü, zorunlu varlık ilkesi ile çelişmektedir. Öte yandan ezelî ve ebedî olan zorunlu varlık müsebbip olması dolayısıyla bütün mümkünlere varlık vererek onları mevcut kılar. Mümkün varlıklar ise varlık hiyerarşisinde varlık bakımından en üstteki Vâcibü'l-Vücûd'dan varlık alarak mevcut olurlar. Mümkünler müessire muhtaç olmasının yanı sıra, kendilerinde

çokluk, mürekkep olma, noksan ihtiva eden, varlığa ve yokluğa aynı mesafede olan ve en önemlisi varlığı veya yokluğu düşünüldüğünde çelişkiye düşülmeyen varlıklardır. Bu nedenle varlık anlamını hak etmeleri için mâhiyetlerine varlık ilişerek varlığa gelmeleri gerekir. O halde zâtî özelliklerinde bu hususları barındırmaları, mümkünlerle Zorunlu Varlık arasında mübayenetin olmasına dair önemli bir delildir. O'nun mâhiyetine herhangi bir varlığın ilişerek var olması imkânsızdır, o zâtı gereği ezelîdir, ebedîdir, zorunludur. Dolayısıyla Zorunlu Varlıkta, varlık ve mâhiyet ayrımının iki ayrı gerçeklik olması imkânsızdır.

Hillî, Zorunlu Varlık'ta varlık ve mâhiyetin iki ayrı gerçekliğini reddederek, varlık ve hakikatinin aynı olduğu görüşünü savunmaktadır.

> Cenâb-ı Hakk'ın varlığı O'nun hakikatidir ve O mümkün varlıkların failidir. Çünkü mümkünler kendilerinde vâcib değildir. Tartışma Yüce Varlığın hakikatinden başlar ve mümkünlerin varlığına gelince de onlar da hakikattir.[434]

Buradaki ifadeyle Hillî, zorunlu varlığın özelliklerine değinmekle beraber, O'nun varlığı ile hakikatinin aynılığına dikkat çeker. **Nihâyetü'l-Merâm**'ın ilerleyen kısımlarında ise Zorunlu Varlık'ın özelliklerine daha detaylı şekilde temas eder. Mezkûr eserin *Zorunlu Varlığın Özellikleri* isimli beşinci faslında Hillî, zorunlu ilkesinin gereklerini de dahil ederek zorunlu varlığın bizâtihi özelliklerine ve mümkün varlıklara nazaran ontolojik başkalıklarına temas eder. Hillî, varlık mertebesindeki mevcutların bizâtihi varlığı kendisinden kaynaklanmasının yanı sıra aynı zamanda varlığını başkasından da almasının mümkün olduğunu belirtir. (i) Varlık hiyerarşinde zorunluluk niteliği taşıyanın zorunluluğu, herhangi bir şeyden dolayı değil, bizâtihi özündeki hususiyeti, varlığının gerekliliğidir. (ii) Varlığı gerektirmeyen, yalnızca bir sebebin varlığı ile ortaya çıkan, var oluşunda başkasından dolayı mevcut olanları ise mümkün şeyler olarak tanımlamaktadır. Bu maddelerden birincisine zorunlu varlık, geride kalan bütün sebeplileri ise mümkün varlık olarak nitelendirir.[435] Zorunlu varlığın kendisi olması bakımından taşıdığı iki önemli hususu vardır. Onlardan

[434] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 38.
[435] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 89.

birincisi zorunlu varlığın özü gereği tek başına var olmaya layık olmasıdır. İkinci bir özellik ise O'nun varlığı kendinden olup, başkalarına bağlı değildir. Hillî, zikrettiği ikinci özelliği, birinci özelliğin etkisi olarak nitelendirir. Zorunlu varlığın özü gereği, varlığının herhangi bir şeye olan bağımlılığını reddeder, bilakis mümkünlerin (veya imkânlarının) varlık için duyduğu ihtiyacın nedeninin bizzat kendisi olduğunu vurgular.[436] Varlıktan pay alarak var olan her varlık, varlıklar hiyerarşisinde varlıktan pay alması bakımından eşit, özellikleri itibarıyla ise farklıdır. Dolayısıyla tek bir gerçeklikten ibaret olmadıklarından, kendilerinde noksan barındırmaları itibarıyla mükemmel olandan farklıdırlar. Hillî'ye göre zorunlu varlık başkası sebebi ile olmamasından ve kendisinde mümkünlerden farklı olarak noksan barındırmamasından dolayı, kendisi olması bakımından varlık anlamını en üst mertebede hak etmiştir.[437]

2.6.1. Zorunlu Varlık'ta Zorunluluk İlkesinin Ontolojik Gerçekliği Problemi

Bu başlıktaki temel tartışma bizâtihi zorunlu varlık olarak nitelendirilen Vâcibü'l-Vücûd'daki zorunluluk ilkesinin ontolojik gerçekliğinin bulunması tartışması ile ilgilidir. Zorunlu varlıkta, varlık ve mâhiyet birliğinde zorunluluk ilkesinin konumu zorunlunun basit ve bir olmasından dolayı akıllarda soru işareti bırakmıştır. Eğer zorunluluk yüklemi, zorunlu varlığı tanımlayan önemli bir kavramsa, o zaman onun ontolojik olarak var olması tartışması nasıl çözülmelidir? Daha önce bahsedildiği üzere Hillî, Tûsî çizgisinden hareketle aklın itibarı gereği varlıkların varlık hiyerarşisindeki konumundaki zorunluluk yükleminin ontolojik bir gerçekliği olmadığını, sadece itibârî bir kavram olduğunu vurgulamıştı. Bütün eserleri onun bu görüşünü destekleyici niteliktedir. Zorunluluk, imkân ve imtinâ itibârî kavramlar olmalarının yanı sıra, kendiliklerinden idrak edilen bedîhî kavramlardır.[438] Çünkü, onun görüşüne göre bu kavramlar, var olanların varlığına binaen onlarla ilişkisel olarak

[436] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 90.
[437] Hillî, **Îzâhu'l-makâsıd,** s. 74.
[438] Hillî, **Îzâhü'l-makâsıd**, s. 72.

ortaya çıkmaktadırlar. Sübûtî olarak nitelendirilmeleri durumunda ise, teselsüle beraber yok olanın varlığa gelmesi gibi bir durum ortaya çıkmış olur. Zorunluluk ve imkân var olmanın sonucunda ortaya çıkmış olurdu ki, bu da imkânsızdır. İmtinâ ise var olmayandır. Eğer bazılarının iddia ettikleri gibi[439] bu kavramların sübûtî olduğu görüşü kabul edilirse, o zaman, imkânın nefyi ile menfî imkân arasında fark kalmamış olurdu. Bu da apaçık hatadır. Çünkü, buradaki ayrım hâricî şeylerle beraber zihnî varlıklar için de geçerli olmuş olacaktı. Bu görüşle, onlar imtinânın da sübûtî olduğunu iddia etmiş olacaklardı.[440] Zorunluluk, imkân, imtinâ kavramlarının itibârî olması üzerinde ısrarla duran Hillî, kavramların ontolojik gerçeklikleri olduğunu iddia ettiği görüşlerini zorunlu varlık üzerinden eleştirmeye devam eder. Onun bu eleştirilerinin temel kaynağının İbn Sînâ olduğu görülmektedir. Nitekim İbn Sînâ, zorunluluğun bedîhî olarak aklın ilk kavramı olduğunu vurgulayarak, bu anlamın mümkün ve imkânsız modalitelerinden farklı olarak varlık anlamını bizzat ifade ettiğini, daha net ifadeyle zorunluluğun sadece bir yüklem olarak mantıktaki modalite değil aynı zamanda varlık için bir modalite olduğunu vurgular.[441] Bu ifadeyle İbn Sînâ'nın, Hillî'nin düşündüğünün aksine zorunluluğun itibârî bir kavram olarak sadece nispet anlamında zorunlu varlığa izâfe edilmesinin aksine onun bilhassa ontolojik bir gerçekliği ifade ettiği görülmektedir. Çünkü hiçbir şüpheye mahal bırakamayacak düzeyde haddizatında varlık anlamı bir tek Vâcibü'l-Vücûd'dadır. Dolayısıyla bu ifadelerle İbn Sînâ, Hillî ve zorunlu varlığın itibârî olduğunu düşünenlerden farklı olarak, var olmayla zorunlu olmayı eş değer gördüğü zorunluluk kavramının, sübûtî olması gerektiğinin altını çizmektedir.

Hillî'nin konu ile ilgili eleştirisi, İbn Sînâ'nın zorunlunun sübûtî olmasına dair görüşlerini benimseyen Kâtibî'ye yazdığı şerhte daha net şekilde anlaşılmaktadır. Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da zorunluluk kavramının bizâtihi ontolojik bir gerçekliği olduğu görüşünü aktarır ve bu görüşün tutarlılığını kendi delilleri ile izah eder. Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**'da zorunlu varlığın zorunluluğunun mutlak olduğunu, dolayısıyla salt yokluk olmadığının kesinliğine dikkat çekerek aynı zamanda zıddı ile de doğrulanamayacak şekilde olduğunu vurgular. Hillî'ye göre müsannif, zorunluluğun

[439] Hillî, bazılarından Meşşâîler ve onların görüşünü benimseyen Kâtibî'yi kasteder.
[440] Hillî, **Taslik al-nefs ila hazirat-quds**, (İngilizce yayın) C. 1, s. 26-27.
[441] İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayınları, İstanbul 2013, s. 92-93.

sübûti olmasına dair açıklamasını var olan mümkünlerin özelliklerine istinaden yorumlamaktadır. Varlık ve mâhiyet arasında zaid olma durumunu zorunluluk ilkesinin zorunlunun zâtına zaid olması şeklinde anlaşıldığı noktasına vurgu yapar. Dolayısıyla varlık, kendisinin imkânını gerektiren bir şeye dayanmaktadır. Hillî'ye göre musannifin böyle bir görüşü savunmasının sebebi zihnî düzeyde olan meselelerin hâricî olarak değerlendirilmesinden kaynaklanan kafa karışıklığıdır. Hakikat şudur ki, zihnî yüklemlerin sabitliği doğrulanamaz. Bu yüzden zorunluluğun sübûtî olması mümkün değildir.[442] Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da zorunlu kavramının aklî/îtibârî olduğunu savunanların istinatlarını ele almakla beraber, aynı zamanda onların zorunluluk kavramının varlıksal olarak nitelenmemeleri gerekçelerine de temas eder. O, *Zorunlunun Tahkikî ve Sübûtu* bölümünde kavramsal olarak nitelenmeyi şöyle izah eder: *Zorunluluk bir şeyin zâtından dolayı varlığı hak etmesidir ve bu sıfat zâtından dolayı zorunlu olana âittir. Onun varlığı için başkasına ihtiyacı yoktur ve bu sıfat önceki nitelenmenin bir sonucudur.*[443] Kâtibî, bu ifadede zorunluluğun, zorunlu varlığın bizâtihi kendisinden kaynaklandığını ve bu nitelenmenin bir sonucu olarak ortaya çıktığını belirtmektedir.

Kâtibî, zorunluluğun îtibârî olduğunu düşünenlerin görüşlerinin dayanağını zikrettikten sonra, onların delillerine cevap vererek, zorunluluğun varlıksal gerçekliğinin olduğunu vurgular: (i) Zorunluluk, sübûtî olması itibarıyla, varlığa dair olmuş olup, mâhiyetin kendisidir. Öyle olmadığı takdirde ya içinde ya da onun dışında olacaktır. İçinde olduğu takdirde mâhiyeti bileşik olmuş, dışında olduğunda ise varlık sıfatı mâhiyeti öncelemiş olurdu. Zorunluluğun sübûtî olduğu iddia edilirse, mâhiyet onun üzerine zaid olmuş olurdu. Zorunlunun sâbit olduğu düşünülürse, o zaman zorunluluk ilkesi ve mâhiyet arasında nispet ortaya çıkmış olurdu. Varlıklar birbirilerinden mâhiyetleri itibarıyla farklılaştıklarından, varlıkları ve mâhiyetleri ayrı olmuş olurdu. Mâhiyet varlığı hak etmediği takdirde yokluğu ortaya çıkardı, hak ettiği hâlde zorunluluk mâhiyete ilâve bir şey ise teselsül gerçekleşirdi. Zaid bir şey değilse o zaman zorunluluk da sâbit ve zaid bir şey değildir. Varlığı hak etmesi mâhiyetten önce olduğu için olması gereken bunun tersidir. Kâtibî zorunlunun aklî olmasına dair

[442] Hillî, **Îzâhü'l-makâsıd**, s. 73.
[443] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 92.

ileri sürülen bu delile karşı cevabında, vücûdun mâhiyetin bizzât kendisi olduğunu belirtir. Çünkü, mâhiyetin diğer varlıklarla olan farklılıkları, olmayan bir şeyle olurdu. Kâtibî onların zorunlulukla mâhiyet arasında nispetten dolayı mâhiyetin mümkün olacağından zorunlunun da mümkün olarak nitelenmesi tehlikesi görüşüne itiraz ederek, sıfatın mümkünlüğünün, mevsufun mümkün olmasını gerekli kılmadığını düşünür. Aynı zamanda o, mâhiyetin varlığı hak etmesinin zaid olması durumunda, teselsülün ortaya çıkmasını da kabul etmediğini vurgular.[444] (ii) Kâtibî'nin ikinci delili ise, mâhiyetin sâbit olması durumunu; tıpkı mevsufun sâbit olmasının, sıfatın sâbit olmasını gerektirdiği gibi, sübûtî olması durumunda da varlıkla mâhiyet arasında nispet olmasından dolayı, zâttan tecrit edilmesi şeklinde zikreder. O, bu delili, vücûbun sübûtî olması durumundan, sıfatın nitelenenden evvel vâcib olması prensibini tecrit ederek cevaplar. Burada esas olarak sıfatın sübûtunun mevsufun sübûtuna önceliğinin olması gerektiğini belirtir.[445] (iii) Zorunluluğun varlığı ona nispet edilen iki şeyden farklıdır. Nispet edilen o iki şeyden farklı olması dolayısıyla mümkün olacaktır. Çünkü nispet kendisine nispet olunana bağlıdır. Böylece nedeni zorunlu olmasından dolayı kendisi de zorunlu olmuş olacaktır. Bu sonuca göre, varlık ve mâhiyet arasında da bir nispet olduğundan, mâhiyetin zorunlu olması onun kendi zorunluluğundan evvel olmuş olacaktır ki bu da saçmadır. Kâtibî bunun cevabında zorunluluğun nispet olmasının imkânsız olduğunu vurgular. Onun vurguladığı şey, zorunlunun sübûtî olmasını reddedenlerin bunu zorunluluğun nispet olması ile temellendirmesidir. Çünkü nispet olması vaziyetinde onun zâttan tecrit olarak mümküne dönüşme tehlikesiyle karşı karşıya kalınabilir. Onun görüşüne göre zorunluluk nispet değildir, şayet olsa bile, nispetin nispet olunan her iki şeyden farklılığının zorunluluğunun reddedilmesi mümkündür.[446]

Musannifin zikrettiği bu delillerden sonra, Hillî onun görüşlerini **Îzahü'l-makâsıd'**da şerh ederek cevap verir. Hillî şerhinde Kâtibî'nin zorunluluk ilkesinin sübûtî olmasını reddedenlerin görüşlerine katılır ve onu tekrar açıklığa kavuşturup kendi eleştirilerine devam eder. (i) İlk evvel, zorunluluk ilkesinin varlıksal olması halinde, vücudun mâhiyet üzerine zaid olacağını ve vücutla mâhiyet arasında nispet

[444] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 93-94.
[445] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 94.
[446] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 95.

olması gerektiğini vurgular. Bu durumda O, diğer mevcutlarla varlık bakımından eşit, mâhiyetleri bakımından farklılaşacaktır. Dolayısıyla varlıksal olarak tezahür ettikleri zaman özellikleri itibarıyla birbirilerinden ayırt edileceklerdi.[447] Neticede de zorunlunun varlığı ile mâhiyetinin farklı olması durumu ile karşı karşıya kalınırdı ve o varlığı hak etmemiş olurdu. Varlığı hak etmeyen zorunlunun yokluğunun mümkünlüğü sorunu ortaya çıkmış olurdu. Bu da imkânsızdır. Varlığı hak etmesi halinde ise mâhiyetin üzerine zait olması gerekirdi ki, o zaman teselsül olurdu. (ii) Eğer zorunluluk sübûtî olup, vücuttan önce gelseydi, o zaman bu zorunluluk sıfatı mâhiyetin kendisinden önce gelmiş olurdu. Fakat bu imkânsızdır, çünkü sıfatın varlığı onun kendi varlığını önceleyemez. Bu durumda zorunluk sıfat değildir.[448] (iii) Zorunluluk sübûtî olsaydı, mâhiyete onun haricinde ilâve olurdu. Çünkü varlık ve mâhiyet arasında nispet ve izâfet olurdu ve bu durumda bu ilâvedeki farklar mütenasiplik bakımından ortaya çıkmış olurdu. Mümkün vücutlarda ise bu yüklem mümkündür, çünkü onların varlığı nedenlerin zorunluluğundan sonradır. Mümkün olan her şey, sebebin zaruretinden dolayı mümkündür, buradaki sebep ise mâhiyettir, yani vücûd zorunluluktan önce vardır. Hillî'nin burada belirtmek istediği şey, zorunlunun sübûtî olması hâlinde varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkinin boyutu, mümkün varlıklardaki gibi tezahür edeceğidir. Çünkü zorunluluk mâhiyetin üzerine eklendiğinde, mâhiyet zorunlunun sıfatı olmuş olurdu. Bu şekilde bir var olma, imkân veya zorunluluk şeklinde ortaya çıkar. Zorunlunun bizâtihi özelliklerinden dolayı imkân şeklinde gerçekleşmesi muhaldir, çünkü bizâtihi zorunlu olan mümkün olmuş olur. Zorunlu şeklinde gerçekleşmemesi, ikinci maddede bahsi geçen durumdan ötürü imkânsız olur. Zorunlunun zorunluluk yüklemi ona eklenmiş olur ve bu durum teselsüle yola açar. O halde zorunluluk sübûtî değildir.[449] Şerhin devamında Hillî, Kâtibî'nin delillerine tek tek temas ederek, itirazlarını delillendirmeye devam eder. Onun ilk belirtiği maddeye göre vâcib, yukarıda zikredilmiş şeyin mâhiyeti gibidir ve eğer ona (mâhiyete) zaid olsaydı o zaman birleşik olması mümkün olup, zorunluluk sıfatı ondan önce gelirdi. Böyle olduğu halde diğer bütün mevcutlar mâhiyetleri itibarıyla mümkün olmuş olup, zorunluluk yükleminin ilâve edilmemiş olmasıyla

[447] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s.75.
[448] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 76.
[449] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 76.

onlardan farklılaşmış olacaklardı. Zorunluluğun mâhiyetinin kabul edilememesinin nedeni; yani mâhiyetinin imkânsızlığı birkaç durumdan ötürüdür. Birincisi, zorunlunun zâtının gereği bu görüş imkânsızdır. Zorunluluk sübûtî olması halinde aradaki nispetten dolayı müşterek olan şeyin varlık, farklılaşanın ise mâhiyet olduğu kesin delildir. Fakat zorunlunun mâhiyetinin olması imkânsızdır. O halde, farklılaşmış olan şeyin; yani mâhiyetin ademî olması gerekecektir ki, bu da imkânsızdır.[450] Mâhiyet, varlık ve yokluğa aynı mesafededir. Zorunlu varlıkta mâhiyetin varlığını reddeden Hillî, mâhiyetin bizâtihi özelliğinden yola çıkarak zorunluluk kavramının varlıksal olmasına karşıt önemli bir noktaya dikkat çeker. Kendinde mâhiyet ne var ne de yoktur, onlara ilişen varlıkla beraber, hüviyet kazanarak, mümkünün birtakım özellikleri nedeniyle diğer mümkünlerden ayırt edilir. Bu mümkünlerin bir kısmının da varlıksal olarak zihinde ve dışta sübûtu mümkündür. Fakat zorunlu varlık açısından bakıldığında ne kendisinin zâtının gereği ile bizâtihi dışta sübûtu, ne de zorunluluk kavramının sübûtunun imkânsızlığından dolayı, onun tıpkı mümkünlerde olduğu gibi herhangi bir varlık ve mâhiyet ilişkisinin gerekleri olan, nispet, zaid olma, mâhiyetleri bakımından farklılaşması ve kavramsal olarak sübûtu olması gibi hususlar taşıması muhaldir. Dolayısıyla zaten basit olan zorunlu varlıkta mâhiyet yoktur. O halde herhangi bir farklılaşma da mümkün değildir. (ii) Hillî'nin, Kâtibî ile zıtlaştığı bir diğer nokta da O'nun zorunluluğun varlıksal olarak ispat edilmesinin delilinin imkânını herhangi sıfatın imkânına dayandırmamasıdır. Kâtibî, sıfatın imkânını, zahirde mâhiyetten (mevsuftan) ayrı olmasının kabul edilir olduğu görüşünü savunur. Varlığın bu sıfattan yoksun olması mümkündür ve yüklem zorunluluk olarak nitelenmeyeceğinden onun mümkün olmasında sakınca yoktur. Başka bir tabirle ifade edersek, zorunluluk sıfatının kendisinin mevsuf olduğu şeyden ayrı olarak, tek başına önceliği vardır ve bu öncelikteki sıfatın mevsuf için sıfat olması itibarıyla önce gelmesi arasında farklılıklar mevcuttur. Hillî, Kâtibî'nin bu görüşünü reddeder. Onun fikrince, şeyin sıfatı onun kendisinden başka bir şeyle veya tek başına var olamaz. Zorunluluk sıfatı, zorunlunun mevsufu olmadan sıfat olarak bizâtihi var olamaz.[451] Dolayısıyla Kâtibî burada hatalı çıkarım yapmaktadır. Bu görüş kabul edilirse, sıfat bizâtihi sıfat

[450] Hillî, **Îzâhü'l-makâsıd**, s. 77.
[451] Hillî, **Îzâhü'l-makâsıd**, s. 77; **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 91.

olma niteliğini kaybederek aynı zamanda başkasıyla kaim olması da imkânsız olacaktır.

Zorunluluk ilkesinin varlıksal bir gerçekliği Hillî'ye göre sadece izâfet veya nispet şeklinde mümkün olur. Kâtibî ise görüşünde zorunlu varlığın mâhiyetinin aynılığını vurgular. Hillî'ye göre Kâtibî burada oldukça hatalı bir yorum yapmaktadır. Çünkü zorunluluğun ontolojik gerçekliğini iddia ederek aynı zamanda onunla mâhiyetin aynılığını savunmak mümkün değildir. Bu durumda mâhiyetin kendisinin de tıpkı zorunlunun kendisi gibi nispet veya izâfet olması gerekecektir. Hâlbuki bu imkânsızdır. Çünkü zorunluluk varlıksal olduğunda mâhiyetin tek başına varlığı olamaz.[452] Dolayısıyla Kâtibî'nin, zorunlulukla mâhiyetin aynılığı görüşünü savunarak, zorunlunun basitliğinden ödün vermeden onun varlıksal olduğunu ispatlaması, mâhiyetin tek başına var olmaması ilkesinden dolayı sorunlu hâle gelmektedir. Aynı zamanda varlıksal olarak iddia edilen yüklemin nispet veya izâfet şeklinde olması mantıksal bir zorunluluktur. Bu iki farklı önerme birbiri ile bağdaşmamaktadır. Eğer mâhiyetin zorunlu ile aynılığı iddia edilirse, o halde yukarıda zikredilen çıkarımlardan da yola çıkılarak zorunluluğun varlıksal olduğu kabul edilemez.

Bu noktada Cürcânî'nin **Şerhü'l-Mevâkıf'**taki yorumu konuya farklı bir bakış açısı kazandırması bakımından önem taşır. Zorunluluğun vücûdî olması durumunda mâhiyetle aynılığını savunan Kâtibi, ayrı olması durumunda ise onun varlığının mâhiyeti üzerine zaid olması ve akabinde de mâhiyete muhtaç olma tehlikesiyle karşılaşacağını ve bunun da zorunlunun bizâtihi özellikleri ile çelişerek mümkünlere benzemesi tehlikesi üzerinde durur. Hâlbuki zorunlunun bizâtihi olarak böyle bir şeyle tanımlanmasının imkânsızlığını Hillî de kabul eder. Hillî, zorunluluk kavramının vücûdî olması hâlinde bunun bir nispet olarak tezahürünün altını çizerken, Cürcânî'nin vurguladığı nokta başka bir argümanla bu nispetin belli boyuta göre farklılık göstermesine yöneliktir. Zorunluluğun vücûdî olması halinde nispet olacağını ve nispetin nispet olunandan önce gelerek, vücudun mâhiyete zaid olacağını, dolayısıyla mâhiyetle aynı olamayacağı görüşüne karşı Cürcânî, zorunluluğun mutlak olması

[452] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 77.

halinde değil, mevcut olması durumunda mâhiyetle aynı olacağını ifade eder. Böyle olduğu halde ise burada kastedilen nispet zorunluluğun mevcut olmasına aykırı bir durum olur. Cürcânî nispetin varlıksal değil, itibârî olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederken, Hillî'nin hem zorunluluğun varlıksal olup hem de mâhiyetle aynı olmasına yönelttiği eleştirisini, zorunluluk kavramının varlıksal olamamasının muarızı olmadığını vurgular.[453] Çünkü bu eleştiride Cürcânî'nin ifadesiyle hem zorunluluğun mümkün olmak bakımından değil, mutlak olmak bakımından ele alınmasına dikkat etmemiş hem de nispetin itibârî olması göz ardı edilmiştir. Cürcânî'nin bu eleştirisi bizzat Hillî'ye yönelik değilse bile, onun **İzâhü'l-makâsıd**'daki temel itiraz noktalarından muhatabının Hillî olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Fakat Cürcânî'nin bu eleştirisinde haklı olmadığını düşünebiliriz. Nitekim Hillî, bu modülün itibârî olması konusunda herhangi kafa karşılığı yaşamadan Kâtibî'nin bu bağlamdaki yorumunu da kavramın itibârî olmasının kesinliğinin kabulü üzerinden eleştirmektedir.

Hillî, zorunluluk modülünün itibârî olmasını hararetle savunmasındaki temel niyetinin O'nun birliği ilkesinin korunmasına yönelik olduğundan daha önce bahsetmiştik. Bu doğrultudan hareketle o, Vâcibü'l-Vücûd'un zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi de mercek altında alır. Mutlak kudret sahibi olan Vâcibü'l-Vücûd'un birliği ilkesi O'nun zât ve sıfatlarının özdeşliğinin kabulünü zorunlu kılmaktadır. Hillî, Allahû- Teâlâ'nın zâtı ve sıfatlarının özdeş olmasını kabul etmeyen Eş'arî kelâmcıların görüşlerini bütün vecihlerini ortaya koyarak onları sert eleştirilere tabi tutmuştur. Bu konuda kapsamlı olarak burhan metoduna dayalı cedel tarzında yazdığı eseri **Nehcü'l-hakk ve keşfü's-sıdk** eseridir.[454] Mezkûr eserde Allâme, Allahû-Teâlâ'nın sıfatlarının O'nun zatının aynısı olduğunu, dolayısıyla O'na kadîm olmada hiçbir şeyin ortak olamayacağını vurgulamaktadır. Onun ifadesine göre, akıl ve nakil yönteminin her ikisiyle Allah'ı kadîm olmakla nitelendirmişler ve bu sıfatın O'na izafe edilmesiyle ezelde O'nun zâtından başka hiçbir şey olmadığı konusunda hemfikir olmuşlardır. Keza Allahû-Teâlâ'nın dışındaki bütün varlıklar mümkün kategorisinde olup, hâdistirler. Sıfatların varlığı zattan ayrı şekilde düşünüldüğünde

[453] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 682.
[454] Hillî, **Nehcü'l-hakk ve keşfü's-sıdk**, s. 53-65.

Allah'ın âlim olması için ilim sıfatına veya kâdir olması için kudret sıfatına bağımlı olması anlamına gelmektedir. Hâlbuki zatıyla O, bütün bağımlılıktan ve muhtaçlıktan münezzehtir. Hillî, Eş'arî'nin sıfatları zattan ayrı olarak görmesini, Mu'tezile'nin ifadesiyle O'nun zatından başka kadîmin olması anlamına geldiğini, bunun da Tevhîd ilkesine aykırı olduğunu düşünür.[455] Bir başka tutarsızlık ise sıfatların zattan ayrı olduğu düşünüldüğünde O'nun zatının bu sıfatlardan oluşan bir terkip olması gibi anlaşılmasıdır. Zira terkip demek, mürekkep varlığın var olması için parçalarına muhtaç olması anlamına gelir. Bu durum da imkânsızdır. Çünkü bu ilâhi zâtın hem basit olma hem de bütün muhtaçlıklardan münezzeh olma ilkelerine aykırıdır. Zira bunlar sadece mümkünlere hastır. Hillî, bu görüşünü ilk evvel bekâ sıfatı üzerinden temellendirir. Eğer bekâyı Eş'arî kelâmının iddia ettiği gibi Allah'ın zatına ilâve bir sıfat olarak düşünürsek, zâtın bekâya konu olması açısından eksik olduğu ve tamamlanması gerektiği ihtiyacı sonucu hâsıl olur. Öte yandan bekânın zattan ayrı bir sıfat olması, diğer sıfatların aynı şekilde tezahürünün önünü açarak, sonsuz sayıda sıfatların toplanmasına neden olur ki, bu da imkânsızdır. Dolayısıyla Hillî, Allahû-Teâlâ'nın bizâtihi bâkî olduğunu, bekâ sıfatıyla baki olmadığını vurgulamaktadır. Benzer şekilde Allahû Teâlâ zatı ile bilip, ilim sıfatıyla âlim olmamaktadır. [456]

Hillî'nin zat ve sıfat özdeşliği görüşü bağlamından hareketle Vâcibü'l-Vücûd'un birliği ilkesinin bütün ihtimalleri mevzûbahis olduğunda, onu korumaya yönelik teşebbüsleri sübûtî kavramının izafiliğindeki ısrarını daha anlamlı hale getirir. Konuyu noktalamadan önce bu meseleyi sadece Hillî'nin belirli bir başlıktaki görüşlerini ifade etmesinden daha çok, onun fikrî olarak arka planda yer alan yetiştiği gelenek üzerinden yorumlamak daha isabetli bir adım olacaktır. Çünkü başlıkta belirtildiği hal üzere, felâsife ve kelâm geleneğinin her birinin temeldeki gayesi zorunlu varlığın esasında birliği ilkesinin korunmasına yöneliktir. Her iki disiplinin zorunlu varlığın birliğinin muhafazasındaki esas gayeleri, sahip oldukları terminoloji üzerinden yorum yapmalarıdır. Nitekim, kelâm ve felâsifenin bu doğrulta farklı şekillerde argümanlar ürettiğini görürüz. Hillî'yi her ne kadar İbn Sînâ sistemini benimseyen bir düşünür olarak yorumlasak da ilim dünyasındaki şöhretini; Allâme

[455] Hillî, **Nehcü'l-hakk ve keşfü's-sıdk**, s. 64.
[456] Hillî, **Nehcü'l-hakk ve keşfü's-sıdk,** s. 64.

lakabını hak etmesini ekseriyetle mütekellim olması itibarıyladır. Kelâm ilmine dair eserlerinde onun bu ilmin hakkını fazlasıyla teslim ettiğini söyleyebiliriz. Bir sonraki bölümde ele alacağımız başlıklardan da hareketle âlemin yaratılmasında kendisinin sudur yerine hudûs teorisini kabul etmesi, yaratıcıya Mûcib biz-Zât yerine Kâdir-i Mutlak demesi, kendisini Meşşâî görüşlerden ayrı tutması, onun hakkındaki bu tezimizi fazlasıyla desteklemektedir. Nitekim zorunluluk kavramının itibârî olmasını kelâm arka planından hareketle yorumlamadığımız zaman, onların Meşşâîlerin aksine bu modülün ontolojik gerçeklik olduğunu savunmak yerine, insan zihninin yorumu olarak görmekteydiler. Başka bir ifadeyle, aklî olan bir modülün hâriçte hakikati olmadığı kanaatindeler. Bu tezin istinat ettiği temel nokta; Allahû Teâlâ'yı tüm beşerî kıyas (teşbih) ve sınırlandırmalardan (tahdit) uzak tutarak, bütün vecihleri ile O'nun dışındaki her şeyden tenzih ederek, nasların idame ettirttiği temel ilkeler hâricinde zatına ait olmayan şeyleri varlıksal anlamda ona teşmil etmemektir. Bu bağlamdan hareketle zorunluluk yükleminin hakikî bir varlığa sahip olmasını iddia etmek, nasların dışında kalan bir kavramın Allah'ın zatına ait bir sıfat olduğunu iddia etmek demektir. Dolayısıyla zorunluluk felâsifenin türettiği bir kavram olup, varlık mertebesinde Vâcibü'l-Vücûd'un mümkünlerden farkını ortaya koymak maksadıyla sadece itibârî düzeyde bir öneme sahiptir. Tûsî'nin tabiriyle ifade edersek, zorunluluk (vücûb) denilen şey, kadîm olandır; zorunluk zatın değil, aklın ona yüklediği yüklemdir.[457] Öte yandan Hillî ve kendisinden önceki kelâm geleneğinin Kâdir-i Mutlak Tanrı anlayışını savunmaları, doğal olarak felâsifenin nedensellik prensibini de reddetmelerinin sonucuydu. Bu nedenle kelâm geleneğinin bu modülü, İbn Sînâ'nın aksine itibârî olarak yorumlamasının bir diğer nedeni, İbn Sînâ'nın kavramın sübûti olmasını nedensellik prensibine istinat ederek yorumlamasına itirazdır. Nitekim, kelâma göre, Allah'ın âlemi yaratması, sebep-sonuç ilişkisi üzerinden değil, mutlak kudret ve iradeyledir. Dolayısıyla Allahû Teâlâ, varlığı zorunlu olan zorunlu bir fiil ile değil, zatıyla kadir olan kudreti ile yaratmaktadır. Bu nedenle zorunluluğun sadece izafî olması gerekir. Kelâmcıların bu ilkelerini kısaca özetlersek; (i) Allah'ın zatı basittir, zorunluluk da diğer sıfatlar gibi O'nun zatından ayrı bir gerçeklik olamaz. (ii) Naslarda vücûb nitelemesi yoktur, bu felâsifenin ürettiği bir kavram olduğundan O'nun zatının

[457] Tûsî, **Şerhü'l-İşârât,** C. 1, s. 272-279.

gerçekliğini ifade edemez. (iii) Kavramın sübûtî olmasını iddia etmek, nedensellik prensibi üzerinden Allah'ın kudretini zorunlulukla sınırlamak anlamına gelir ki, bu yanlıştır; (iv) ve bütün bunların nihai sonucu olarak izafî nitelikte olan kavram mutlak hakikati ifade edemez. Dolayısıyla bütün bu argümanlar kapsamında kelâm geleneği, felâsifeden farklı olarak O'nun şanını zorunlulukla değil, kadîm (ezelî), vâhid (tek), hâlik (yaratıcı) gibi şanına yakışır (naslarla sabit) sıfatlarla ifade etmek gerektiğini savunur. Bu doğrultuda bahsi geçen prensiplerin Tûsî öncesi kelâm geleneğinde hiçbir müsemma göstermeden katı kurallarla muhafaza edilmesine karşılık, Tûsî'nin idame ettirdiği felsefi kelâmdaki sentezci üslubu sayesinde daha ılımlı bir yaklaşımın önü açılmış olur. Hillî de bu sentezci ifadeleri benimseyerek kelâmın temel ilkelerini muhafaza ederek, kendi görüşlerini burhanî bir yöntemle açıklama gayretine girmiştir.

Hillî açısından zorunluluk yüklemine dair bir diğer detay ise İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşindeki yüklemler arasındaki diğer ikisi, mümkün ve mümteni modülünden daha farklı bir yaklaşım sergilemesidir. Bunun nedenin ise yukarıdaki paragrafta açıkladığı üzere; varlığı zatı gereği olan sadece Vâcibü'l-Vücûd'dur. Fakat birinci bölümdeki konu başlığında belirtildiği üzere zorunluluk yüklemi sadece Vâcibü'l-Vücûd'a değil, aynı zamanda varlığı başkasıyla zorunlu olan mümküne ve yokluğu zorunlu olan imkânsıza da yüklenir. Hillî'nin, İbn Sînâ'ya karşı geldiği esas nokta umûr-i âmme bağlamındaki bu detaydır. Zira onun görüşüne göre eğer mezkûr modül yokluğa da izafe ediliyorsa, o zaman onu bizâtihi varlığın yüklemi gibi görüp, yokluğa izafesini görmezden gelmek İbn Sînâ açısından tutarsız bir adım olurdu. Nitekim burada Hillî açısından söylenmesi gereken şey, zorunluluğu sırf dilsel ve mantıksal anlamında gördüğü ve bu nedenle de İbn Sînâ'nın ontolojik gayesini gözden kaçırdığıdır. Keza, bu noktadan hareketle aynı eleştiriyi o, Râzî'yi de yöneltmişti. Râzî ise bu konuda tereddüt yaşayarak, meselenin ispat edilmesi zor konulardan biri olduğunu ifade eder. Daha önce bahsi geçtiği üzere Râzî'nin zorunluluğun hem vücûdî hem de itibârî olduğuna dair görüşlerine eserlerinde rastlansa da kavramı itibârî olarak görmesinin daha ağır bastığını söyleyebiliriz. O, zorunluluğun vücûdî olması halinde, diğer mümkünlerle varlıklarda ortak, mâhiyetlerinde farklı olması gerektiğini ve bu durumda varlığının mâhiyetine eklenmesiyle mâhiyetin zorunlunun sıfatı konumunda olması halinde imkân şeklinde tezahür edeceği tehlikesini vurgular. Aynı zamanda

Râzî, kendisiyle zorunlu varlığın sübûtî olmadığının delillerden biri olarak zorunluluğun itibârî kavram olarak mutlak yokluğa da verildiğini vurgular. Eğer zorunluluk varlıksal olmuş olsaydı, mutlak yokluğun kendisinin de varlıksal olması gerekirdi ki, bu da apaçık imkânsızdır.[458] Râzî'nin zorunluluğun ontolojik gerçekliğinin olmadığına dair delilleri, Kâtibî'nin görüşlerinin aksine, Hillî ile uyumluluk arz etmektedir. Birinci bölümdeki zorunlunun özellikleri başlığında Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'deki zorunluluğun sübûtî olması gerektiğine dair görüşü olan "varlığı en yüksek mertebede hak etmesiyle" onun yokluğa nazaran hem zihinde hem de hariçte sübûtî olması gerektiğini iddia etmektedir. Hillî bunu, İbn Sînâ veya daha dar çerçeveden bakıldığında Kâtibî gibi düşünmesi nedeniyle eleştirisine konu etmektedir. Fakat o, **Metâlibü'l-'âliye**'de mezkûr eserinden farklı olarak, zorunluluk yükleminin aynı zamanda yokluğa nispet edilmesinin farkına vararak, kelâm geleneği ile uyumlu bir şekilde önceki görüşünden uzaklaşmış ve Hillî'nin görüşüne yaklaşmıştır.

2.6.2. Zorunlu Varlığın, Varlık ve Hakikatinin Birliğinin Kanıtlanması

Vâcibü'l-Vücûd için vücûd ve hakikatinin aynılığı, O'nun zâtının varlığını gerektirmesiyle bizzat bağlantılıdır. Vâcibü'l-Vücûd için onun zâtından ayrı hakikatinin olmamasının ispatı O'nun bizâtihi hususiyetlerinden dolayıdır. İbn Sînâ'ya göre, zorunlu varlığın mâhiyeti yoktur, onun sadece varlığı vardır. O, bizâtihi varlığı ile tektir, basittir. Zorunlu varlığın mâhiyetinin olması veya varlığının zorunluluğunun mâhiyetin gereği olması da imkânsızdır.[459] Zorunlu varlığın mürekkep olması, kendinde terkip oluşturması mümkün değildir. Böyle olması halinde o mâhiyet olmuş olup, bu mâhiyet de zorunlu varlığın mâhiyeti olması bakımından zorunlu olmuş olacaktır. Eğer o hakikat kendinde bir "şey" ise, o zaman onun "o şey" olması zorunlu olmasından farklı olmuş olacaktır. Bu durumda "o şey" ve zorunlunun iki ayrı

[458] Râzî, **el-Metâlibü'l-'âliye,** C. 1, s. 289.
[459] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/ metâfizik II**, s. 292.

gerçeklik olması imkânsızdır. Çünkü zorunlu varlık, bütün hakikatlerin temeli, ilkesi ve mümkün olmalarını sağlayan ilkedir. Zorunlu varlığın bütün bu özelliklerinden yola çıkarak O'nun kendinde sırf varlık olarak gerçekleşmesinin bu bağlamda ele alınması gerekmektedir. Mâhiyet bakımından konuya yaklaşırsak eğer, zorunlu varlığın kendinden ayrı mâhiyeti olduğu varsayıldığında o zorunlu varlığa zaid olmuş olacaktır. Fakat, zorunlu varlık bizâtihi mâhiyetten bağımsız olarak gerçekleşir ve akılla işaret edilebilir. Bu durumda bahsi geçen mâhiyet, zorunlu varlığın işaret edilen mâhiyeti değil, aksine ondan faklı bir şey olacaktır. Hâlbuki bizzat zorunlu varlığın mâhiyeti olması gerekir. Öyleyse bu bir çelişki olmakla beraber, zorunlu varlığın bizâtihi kendisinden başka mâhiyeti olmayıp, onun varlığının zorunluluğu, inniyyetidir.[460] Zorunlu varlıkta, varlık ve mâhiyetin aynılığını savunmanın İbn Sînâ'ya göre mantıksal zorunluluğu da O'nun, herhangi bir muhtaçlık durumundan müstağni olmasıdır. Şayet zorunlu varlıkta, varlık ve mâhiyet ayrımı söz konusu bu, onu mümkünlerle aynı konumda ma'lûl olma riski ile karşı karşıya getirecektir. Dolayısıyla mümkün varlıkların ma'lûl olması onların varlıklarının mâhiyetle olan ilişkisine ve zorunlu varlığın illet olmasına bağlıdır. Böyle bir durumda varlık veren zorunlu varlığın varlığının mâhiyete muhtaçlığı kabul edilemez. Zorunlu varlık dışında ise bütün mevcutlar ma'lûl olup, varlıkları için illete muhtaçtırlar.[461] Böylece düşünür, varlık ve mâhiyet aynılığı veya mâhiyetin olmadığını savunarak, zorunlu varlıkla mümkünler arasında muhtaç olma sorununun önüne geçilerek, zorunlu varlık ve mümkünler arasındaki mübayenete vurgu yapmıştır. İbn Sînâ'da, zorunlu varlığın mâhiyetinin olmamasının bizâtihi mâhiyetin kendisi açısından değerlendirildiğinde bu sonucu tutarlı görülmektedir. Mâhiyet varlıktan bağımsızdır ve yaratılmamıştır. Mutlak mâhiyet varlık ve yokluğa aynı mesafede olup, herhangi bir varlık değildir ve mâhiyet varlıktan zihinde soyutlanarak ele alınabilir. Başka bir ifadeyle mutlak mâhiyet kendisinde varlık anlamını taşımaz. Mutlak mâhiyete mahsûs bu örneği İbn Sînâ, "atlık" üzerinden açıklar. *Özü gereği atlık mâhiyeti kendinde atlıktan başka bir şey değildir. Bu mâhiyet kendinde birlik, çokluk barındırmaz. Nefste veya somut olarak da mevcut olmayıp, onun anlamına bilkuvve veya bilfiil olacak şekilde herhangi bir*

[460] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/ metâfizik II**, s. 298.
[461] İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Kum, Merkez-i İntişârât-i Defteri-Tabliğât-i İslâm, 2000, s. 181.

şeye de dahil değildir. Özü gereği atlık, sadece atlıktır. Bu örnekte de görüldüğü üzere, mâhiyet kendinde varlık anlamını taşımaz. Zorunlu varlık ise varlık anlamını en çok hak etmesi, kendisinin bizâtihi varlık olmasından dolayı, varlık anlamından bağımsız olarak ele alınamaz. Mâhiyetin ise varlıktan bağımsız olarak ele alınması mümkündür. Bundan dolayı, zorunlu varlığın mâhiyeti olamaz. [462]

Zorunlu varlıkta, varlık ve mâhiyetin aynılığı görüşünün kabulü ile beraber, aynı olmadığı taktirde O'nun varlığı ve mâhiyeti arasındaki ilişkinin nasıl tezahür edeceği sorusu da tartışmaya konu olmuştur. Eğer zorunlu varlıkta, varlık ve mâhiyet aynı değilse, o halde O'nun zâtı hakikatine ya zaid veya mündemiç (içkin) olacaktır. Zorunlu varlıkta, varlık ve hakikatin aynılığı görüşünü savunanların yanı sıra geride kalan her iki görüş üzerinde de yeteri kadar tartışmalar yapılmıştır. İbn Sînâ'nın zorunlu varlıkta, varlık ve mâhiyetin aynılığı veya başka bir tabirle zorunlu varlıkta mâhiyetin yokluğuna yöneltilen eleştiriler mütekaddimîn dönemde Gazzâli ile başlayan gelenekten sonra müteahhirîn kelâm geleneğinde de Râzî ile devam etmiştir. Râzî'ye göre varlığın manevî müşterek olarak kabul edilmesi halinde varlıklarda, varlık ve mâhiyet arasında ayrımın olduğu kabul edilmiştir. Mevcutların her birinin varlığından ayrı bir hakikati vardır. Mümkün varlıklarda bu hakikat, varlıktan ayrı olarak düşünüldüğü takdirde, zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyetin aynı olduğunu savunmak hatadır. Zorunlu varlıkta varlıktan bağımsız olarak bir hakikatin olmadığını düşünmek onun gerçek anlamda varlığının idrak edilemeyeceğini gösterir. Çünkü zorunlu varlıkta hakikat yoksa, o zaman sırf varlık olmak açısından onun gerçekliği ve anlamı idrak edilemeyecektir. Dolayısıyla mâhiyeti olmayan şeyin gerçek anlamda hakikatinin bilinmezliği sorunu ortaya çıkmış olacaktır.[463] Gazzâlî'nin **Tehâfüt'l-felâsife** ile başlayan felâsifeye yönelttiği bu eleştiri, Râzî'nin görüşlerine de sirayet etmiştir. Râzî'nin Gazzâlî'den aldığı bu argüman, İbn Sînâ'nın zorunlu varlıkta mâhiyetin olmamasına dair yapılan temel eleştirilerden biridir.

Burada Hillî'nin hem **Hikmetü'l-'ayn**'daki Kâtibî eleştirisi hem **Tecrîd**'deki yorumları bakımından Râzî-Eş'arî görüşünde tespit ederek eleştirdiği noktalar, hem de İbn Sînâ mirasını savunan tartışmalarda ortaya koyduğu görüşlerindeki genel olarak

[462] Jon McGınnıs**, İbn Sînâ**, çev. E. Burak Şaman, İstanbul, Klasik Yayınları, 2022, s. 192-193.
[463] Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 398.

zorunlu varlığın nitelikleri ile uyumlu olması önemlidir. Burada Hillî'nin yerini tespit etmek için Kâtibî ile beraber İbn Sînâ'nın konuyla ilgili delillerine bakılırken, Tûsî'nin bakış açısına olan yorumu da mühim bir yerde durmaktadır. Her iki bakış açısından yaptığı eleştirilerin ortak noktada buluşmasını tespit etmek çalışmanın konusu bakımından önemlidir.

Kâtibî, zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet düalitesini reddetmiştir. Varlık ona göre zorunlu varlığın hakikatinin bizzât kendisidir. Eğer Zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet düalitesi kabul edilirse, o zaman varlık onun hakikatine ya içkin ya da hariç olacaktır. Birinci ihtimalde terkibin meydana gelmesi, ikinci ihtimalde ise mâhiyete muhtaçlığı nedeniyle mümkün olmasını gerektirecektir. Bütün mümkünlerde illet ve ma'lûl ilişkisiyle bağlantılı olarak, onları ma'lûl durumuna çıkaran bir illete muhtaçtırlar ve illet ma'lûl ilişkisi bakımından illet daima ma'lûlden önce gelmek zorundadır. Bu nedenle eğer zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet ayrıysa, o zaman mâhiyet onun varlığından önce gelmiş olacaktır, böyle bir durumda ise mâhiyet iki kez var olmuş olacaktır. Eğer onun varlığı mâhiyet hâricinde başka bir şey ise o zaman zorunlu varlık başka illete borçlu olmuş olacaktır. Fakat bu zorunlunun zâtının müessirden müstağni olması prensibi gereği imkânsızdır.[464] Bu öncüllerden yola çıkarak Kâtibî, varlık ve mâhiyet düalitesinin gerçekliğinin kabul edilmesi hâlinde ortaya çıkacak olan sonuçların, bizâtihi zorunlu varlığın gerçekliği ile örtüşmeyeceğini belirtmektedir. O halde O'nda varlık ve mâhiyet gibi iki ayrı gerçekliğin olması imkânsızdır. Bu nedenle o, pasajın başında belirtildiği şekliyle zorunlu varlık hakikatin ta kendisidir şeklindeki ifadesiyle diğer ihtimalleri saf dışı bırakır. Kâtibî'nin bu pasajda zikrettiği ihtimallerin zorunlu varlığın ikiliği durumundan ötürü basitliği ilkesi ile çelişmesi ve bu düalitenin sonunda mâhiyete muhtaçlığı tehlikesi doğacağından kendisinin illete tabi olarak, zorunlu varlığın bizâtihi mümkünlere illet olma prensibi ile çelişmekte olduğunu düşünmektedir. Bu durum hiçbir şekilde kabul edilemez. Hillî, buradaki şerhinde, Kâtibî'nin zorunlu varlıktaki tutumuna benzer olarak varlık ve mâhiyetin aynılığı destekleyici ifadeler kullanmaktadır. Zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyetin aynılığını iddia edenlerin yanı sıra, varlığın mâhiyetten ayrı olduğunu iddia edenler de vardır. Onlardan bir kısım, Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının onun hakikati ile

[464] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd,** s. 54.

aynı olduğunu, diğer bir kısmı ise varlığının onun hakikatine zaid olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Vücûd ve hakikatin aynılığını kabul etmeyenler, varlığının hakikatinin üzerine zaid olduğunu veya ona içkin olduğunu iddia ederler. Her iki kısım da batıldır. Birinci görüşte ifade edilen varlığın onun hakikatine içkin olduğu iddiasının reddedilmesinin gerekçesi açıktır. Bu iddia kabul edildiği takdirde, terkip meydana gelecektir. Bu durumda Vâcibü'l-Vücûd, terkip haline gelip, kendi parçalarına muhtaç olma durumu ile karşı karşıya kalarak mümkün olurdu ve böylece zorunlu olma vasfını kaybederdi.[465] Varlığının hakikatinin üzerine zaid olması görüşünde ise, mâhiyete arız olanın sıfat olmasından dolayı aynı şekilde mümkün olacaktır. Sıfatın ise mevsuftan önce gelmesi zorunludur. Eğer vücûd mümkünse, onun gerçekleşmesine neden olacak müessirden yoksun olurdu. Müessirden muhtaç kaldığı durumda varlığın nedeni, Vâcibü'l-Vücûd'un hakikati ile aynı veya ondan başka bir şey olurdu. Birincisi, varlığın müessirin tesirden önce gelmesinden dolayı yanlıştır. Çünkü bu durumda mâhiyetin varlığı müessir olmasından dolayı, onun kendi varlığını öncelemiş olacaktı. Böylece varlık veren konumunda olan müessirin, hem kendisinin bizâtihi var olması gerekirken, hem de Vâcibü'l-Vücûd'un ona zaid olan varlığı ile birlikte var olması gerekirdi. Neticede mâhiyet iki kere var olmuş olurdu ki, bu da kesinlikle imkânsızdır.[466] Bu şerhten görüldüğü kadarıyla Hillî, Vâcibü'l-Vücûd'da varlık ve mâhiyetin aynı olmasının gerekçelerini kabul etme noktasında Kâtibî ile hemfikirdir. O, Kâtibî'nin çıkarımlarını şerh ederek, zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet ilişkisinde varlığın mâhiyetten ayrılığının kabul edilmesi durumunda karşılaşılacak sorunların, zorunlu varlığın bizâtihi bedîhî olan hususlarından dolayı çelişkili olduğunu vurgular. Dolayısıyla bütün ihtimalleri sıralayarak, onların imkânsızlığına dikkat çeker ve Vâcibü'l-Vücûd'da varlık ve mâhiyetin aynılığını şüpheye mahal bırakmayacak şekilde ispat eder.

Şerhin devamında Hillî, Kâtibî'nin zorunlunun var olması için onun kendi varlığının müessirinin mâhiyet olması meselesi üzerinde durmaktadır. Mâhiyet, varlık ve yokluktan bağımsız olmasından dolayı kendisi itibarıyla onun illet olması mümkündür. Bu durumda mâhiyet varlığı almaya kâbil olandan önce gelmelidir. Fakat

[465] Hillî, **Îzâhü'l-makâsıd**, s. 11; **el-Esrârü'l-hafîyye**, s. 520.
[466] Hillî, **Îzâhü'l-makâsıd**, s. 11-12.

bilindiği üzere, kâbil olan varlık verenden faydalanır, o halde mâhiyetin varlık veren olduğu iddia edildiğinde önce gelmesi gerekir, fakat bu nedenden dolayı kâbil olanın önce gelmesi imkânsızdır.[467] Bu görüşte Hillî, Kâtibî'nin itirazına katılarak, fâil ve kâbil olmanın mantıksal özelliklerini göz ardı ederek, mâhiyetin müessir olması halinde önceliğinin kabul edilmez olduğunu vurgular. Hillî'ye göre, fâil sebeple kâbil arasında apaçık fark vardır. Zarûrî olarak akıl fâilin kâbilden önce geldiğine hükmeder. Çünkü varlığı almaya kâbil olan, varlığı verenden faydalanır ve kâbil olan kendinde mevcut değildir. Dolayısıyla kâbil olanın, varlık verenden önceliği kabul edilemez. Eğer başkalarının varlığına faydalı olanın, diğerlerinin varlığına muktedir bir varlık olduğu iddia edilirse, Hillî'ye göre bu kabul edilebilir. Fakat söz konusu zorunlu varlık olduğunda, mahiyetin O'nun varlığı için müessir olması kabul edilemez. Böylece varlık alanla varlık veren aynı şekilde algılanarak, mâhiyetin zorunlu varlığın varlığının illeti olması imkânsızdır.[468] Kâtibî ve Hillî'nin burada savundukları ilke temel olan İbn Sînâ'nın zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet ayrımının imkânsızlığının ispatına yönelik deliller, Râzî'nin eleştirilerine cevap niteliğindedir. Nitekim İbn Sînâ, zorunlu varlığın varlığının müessirinin mâhiyet olmasının imkânsızlığını vurgular. Râzî, burada mahiyetin zorunlu varlığının varlığına müessir olmasını farklı şekilde yorumlar. Onun görüşüne göre burada mâhiyet illet konumunda olup, etki ettiği şey Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı değil, bizzât hakikatidir. Çünkü illet ve ma'lûl ilişkisinin boyutu, illetin ma'lûl olana bizâtihi kendisi bakımından tesiridir. Fakat bu öncelikten kastedilen illetin varlık bakımından ma'lûl olanı öncelemesi ise bu ispata tâbidir. Çünkü illetin ancak varlık bakımından ma'lûl olana tesiri sadece vücûd itibarıyladır. O halde O'na tesir ederek varlığa gelen şey O'nun varlığı değil, mâhiyetidir. Râzî, varlık ve mâhiyet ayrımının imkânının ispat edilmesini, tıpkı mümkün varlıklarda onların varlıklarında şüpheye mahal olsa bile mâhiyetlerinde kuşku duyulmamasının zorunlu varlık için de geçerli olabileceğini savunarak İbn Sînâ'yı eleştirmişti. [469]

[467] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 58.
[468] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 12.
[469] Râzî, **Şerhü'l-İşârat**, C. 2, s. 307; Kübra Şenel, "**İbn Sînâ ve Fahreddin er Râzî'nin Mâhiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırılmalı Bir Tahlil**", basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi 2023, s. 221.

Zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyetin aynılığına dikkat çekmek açısından pasajın devamında Kâtibî mutlak varlık kavramından hareketle, zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyetin tıpkı mümkün varlıklardaki gibi birbirlerinden soyutlanması meselesini ele almaktadır. Tartışmanın boyutu Kâtibî ve Hillî ekseninde zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet ayrılığından bahsedildiği takdirde, varlığının mâhiyetten soyutlanması üzerine devam eder. Zorunlu varlıkta, varlık ve mahiyet ilişkisinde varlığın mâhiyetten ayrı olduğunu savunanlar, bu iddialarını O'nun varlığının mâhiyetinden soyutlanmamasına dayandırmaktadırlar. Bu görüş ekseninde yapılan tartışmada zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet ilişkisi bakımından üç ihtimal göz önünde bulundurulur. Kâtibî bu ihtimalleri sıralayarak, zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet aynılığını soyutlanma iddiasının delilleri etrafında da şekillendirir. Hillî, Kâtibî'nin görüşlerini zikrederek şerhini yapar, akabinde de Kâtibî'nin bu eleştirisinin kaynağının Râzî olduğuna dikkat çeker.[470] Kâtibî *"Varlık olmak bakımından varlık soyutlanmamayı gerektirir",* önermesinin kabul edilmeyeceğini belirterek eleştirisine başlar. Onun görüşüne göre, zorunlu varlığın varlığının mâhiyetten soyutlanmamasının kabul edilmediği durumda (i) soyutlanma, (ii) bunlardan ikisinin de gerekmemesi durumu ortaya çıkmış olacaktır. Eğer soyutlanma kabul edilirse, o zaman mümkünlerin de varlıklarının soyut olması durumu ortaya çıkar. Eğer, soyutlanma veya soyutlanmama durumunun hiçbiri gerekmezse, o zaman Vâcibü'l-Vücûd soyutlanması için kendisi dışında herhangi bir illetten müstağni olacaktır. Kâtibî eleştirisinde, bu görüşü savunanların Vâcibü'l-Vücûd'un varlık ve mâhiyetin idrake konu olması açısından farklı olmasını düşündüklerine vurgu yapar. Zira Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını insan zihni idrak etse de hakikatini tam anlamıyla idrak edemez.[471] Çünkü bunun nedeni O'nun varlık ve hakikatinin birbirinden ayrı olmuş olmasıdır. Dolayısıyla varlığının mâhiyetinden soyutlanmamasının nedeni, varlığının idrak edilmesi halinde hakikatinin bilinmesinin mümkün olmamasıdır. Aynı zamanda Vâcibü'l-Vücûd'un varlık ve mâhiyetinin ayrı olmadığı durumda onun bizâtihi Vâcib olmadığını düşünürler. Zorunluluğun kavram olarak izafî olmasından dolayı varlık ve mâhiyeti gibi iki şey arasında olması gerekir. Düşünür devamında kendi görüşleri ile

[470] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 13.
[471] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 58.

eleştirisini delillendirir. Kâtibî buradaki eleştirisini temel olarak Vâcibü'l-Vücûd'da varlık ve mâhiyetin aynılığını ispatı üzerine inşa eder. Birinci ihtimali; yani soyutlanmanın reddedilmesini, onun ademî olduğuna vurgu yaparak delillendirir. Çünkü onlar soyutlama görüşünün imkânsızlığını zorunlu varlığın muhtaçlığına yol açacağı endişesi ile reddederler. Hâlbuki soyutlama varlıksal değildir. Diğer argümana cevap olarak da Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının idrak edilmeye konu olup, hakikatinin bilinmezliğine cevap niteliğindedir. Bu eleştirisinde başından itibaren O'nun varlığı ve mâhiyetinin aynılığı nedeniyle kabul edilemez olduğunu vurgular. Üçüncü argümana olan delilinde ise; zorunluluğun varlık ve mâhiyet arasında izafet değil, aksine *mâhiyetin Vâcibü'l-Vücudun zâtının özü* olduğunu belirtir.[472] Hillî'ye göre Kâtibî zorunlu varlığın hakikatinin kendisi olmasına dair eleştirilere cevap verirken Râzî'nin etkisini bariz olarak yansıtmaktadır. Onun görüşüne göre Kâtibî Vâcibü'l-Vücûd'un varlık ve mâhiyetinin aynılığını ispat ederken, Râzî'nin bizzat bu görüşüne muhalif olması bakımından[473] onun argümanlarını kendi savunduğu görüşü kanıtlamak için kullanmaktadır. Hillî'ye göre Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı ve mâhiyetinin, ayrı veya aynılığı görüşünde varlığın mâhiyetten soyutlanması açısından üç ihtimal söz konusudur. Bunlar; (i) soyutlanma, (tecerrüd), (ii) soyutlanmama (la tecerrüd), (iii) ne soyutlama ne de soyutlanmamanın gerekmemesi şeklindedir.[474] Hillî, Kâtibî ve Râzî çerçevesinde delillere detaylı şekilde temas ederek onları eleştirir. Hillî'ye göre, Râzî istidlalinde zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet ayrımının ispatı için varlığının mâhiyetinden soyutlanması gerektiğini vurguladığı zaman bununla varlığın bizâtihi kaim olması gerektiğine vurgu yapar. Soyutlanmaması halinde ise varlığın bizâtihi kaim olmasının aksine mâhiyetler ile beraber olması anlamı ortaya çıkmış olur ki, bu da imkânsızıdır. Hillî, bu istidlale mümkünler üzerinden cevap verir. Onun görüşüne göre, eğer bir şey kendi tabiatı gereği bir şeye muhtaçsa, bu ihtiyaç olma hali o şeyin var olma biçimi ile ilgilidir ve bu var olma biçimi aynı şekilde varlıktan aynı biçimde meydana gelen bütün mevcutları kapsamaktadır. Bu durumda varlığın

[472] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 59.
[473]Burada Hillî'nin kastettiği şey Râzî'nin Vâcibü'l-Vücûd'daki varlık ve mahiyet ayrımını temellendirmek için kullandığı argümanların Kâtibî'nin vücûd ve mâhiyet aynılığını delillendirmesidir. Çünkü Râzî, O'nun varlığının mâhiyetinden soyutlanmadığını belirtir. Hillî adı geçen eserde Râzî'nin görüşlerine metin içerisinde temas eder ve bu nedenle başlıkta Hillî'nin kendi istinadına yer verilmiştir. Râzî'nin görüşlerinin detayları için bkz. Râzî, **el-Metâlibü'l- 'aliye**, C. 1, s. 295.
[474] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s.13.

soyutlanmaması halinde mümkün olan şeylerin bütünü ile yokluğunu gerektirir veya onun varlığı mâhiyetinin kendisi olmasından dolayı varlıkla aynı olmasını gerektirir. Bu durum varlığın lafzî müşterekliği ilkesinden dolayı kabul edilemez.[475] Diğer delil; ne soyutlanıp ne de soyutlanmama meselesi Hillî'nin kabul ettiği görüştür. O, Kâtibî'nin ifade ettiği Vâcibü'l-Vücûd'da varlığın mâhiyetten soyutlanmasının imkânsızlığını yukarıda da bahsi geçtiği üzere, soyutlanmanın ademî olduğuna ve bu yüzden zorunlunun varlığının müstağni olmayacağına vurgu yapmasını hatalı olarak görür. Hillî'ye göre, soyutlanmanın ispatı Kâtibî'nin ifade ettiği çıkarımın aksine ademî olup, zorunlunun muhtaç haline düşme durumunu ortaya çıkabilir. Çünkü soyutlanmada ademî olarak kastedilen şey, mutlak yokluk değil, idrak yetisi olmaması(meleke) bakımındandır. Hillî, zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyet ayrımının olması takdirinde bile, soyutlama veya soyutlamama durumunun hiçbirinin kabul edilmemesi gerektiğini vurgular. Çünkü Vâcibü'l-Vücûd'un, vücûd ve mâhiyetin tek bir gerçeklik olmasından dolayı soyutlanması, tek başına ayrı bir gerçeklik olması imkânsızdır. Aynı zamanda soyutlanmayarak basit olması ilkesine zıt düşerek, mâhiyeti ile ikili bir gerçeklik oluşturması da kabul edilemez. Dolayısıyla Hillî, Vâcibü'l-Vücûd'un İbn Sînâ tarafından sistematik şekilde tanımlanmış olan, temel ilkelerini muhafaza ederek, hem Kâtibî'nin varlık ve mâhiyetin aynılığını savunurken yaptığı çıkarımlarını, hem de Râzî'nin varlık ve mâhiyetin iki ayrı gerçeklik tezini ispatlamak için savunduğu delilleri eleştirerek hatalı olduğu sonucuna varır.

Kâtibî'nin görüşüne Hillî'nin yorumu ve eleştirisinin ikinci kanadı Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının insan idrakine konu olarak bilinirliğinin aksine hakikatinin bilinmezliği hakkındadır. Kâtibî bununla ilgili yukarıda bahsedilen görüşü aktarırken, Râzî'nin iddiasına vurgu yaparak, onun varlık ve hakikatinin zorunlu varlıktan ayrılığını ispat etmek için temel argümanlarından biri olduğunu belirtir. Râzî'ye göre İbn Sînâ Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının tasavvurunu, insan aklı idrak edebilmesine rağmen, O'nun zâtını idrak etmeye kâbil olmadığını vurgular. Dolayısıyla Râzî'nin ifadesiyle Vâcibu'l-Vücûd'un idrak edilemeyen zâtı ve idrake konu olan varlığı vardır. Bu durumda O'nun hakikati bilinemeyen, varlığı ise bilenendir. Bilinen ve bilinmeyen ikileminin olmasına rağmen İbn Sînâ, varlığın ve mâhiyetin aynılığını savunarak

[475] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 13.

kendiyle çelişmektedir. Aynı zamanda Râzî, bu ifadeyle İbn Sînâ'nın ya Vâcibü'l-Vücûd'un zâtı ile varlığının aynılığı görüşünden ya da O'nun hakikatinin bilinmezliğinden vaz geçmek zorunda olduğunu düşünmektedir.[476] Râzî'nin itiraz ettiği bu noktadan hareketle Kâtibî, Vâcibü'l-Vücûd'un bilinmeyen yönünün O'nun özel varlığı olduğunu ifade eder.[477] Hillî'nin bu konuda ifadeleri sadece Kâtibî'ye yaptığı şerhte değil, aynı zamanda **el-Esrârü'l-hafîyye**'deki görüşleri üzerinden yorumlanmayı gerektirmektedir. Hillî, kesin bir hükümle mezkûr eserde Vâcibü'l-Vücûd'un gerçek anlamda her yönüyle bir olduğunu, herhangi bir yönle bölünmediğini katiyetle vurgulamaktadır.[478] Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının aksine mahiyetinin bilinmemesi meselesinde ise Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği ya O'nun varlığı ile mâhiyetinin birliği ilkesinden ya da mâhiyetinin bilinmezliği prensibinden vaz geçmesi gerektiği delilde, Vâcibü'l-Vücûd'un mâhiyetinin bilinmediğini ifade ederek, İbn Sînâcı bir tavır göstererek Râzî'den farklılaşmaktadır. Nitekim Hillî, bu delilini, mutlak varlığın tanımlanmasına ve şeyin mahiyetiyle kastedilen onun tanımını ifade eden ilkelerden hareketle açıklamaktadır. Şöyle ki, mutlak varlığın bedîhî olmasının aksine, şeyin mâhiyetinin bilinmesi onun cins ve faslının belirlenmesiyledir. Vâcibü'l-Vücûd'un ise cinsi ve faslı yoktur. Bu nedenle O'na "Vâcibü'l-Vücûd budur." diye işaret edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla insan zihninin zorunlu varlığı; ontolojik, kozmolojik ve başka delillere veya O'nun gücünü ifade eden birtakım sıfatlarla bilmesi mümkünken, gerçek anlamda mahiyetini bilemez, başka bir ifadeyle idrak edemez.[479]

Meseleye dair Kâtibî'nin vurguladığı nokta ise Hillî açısından doğru değildir. Zira Kâtibî, Vâcibü'l-Vücûd'un bilinmeyen yönünün O'nun özel varlığı olduğunu belirtmişti. Hillî ise, Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının (özel varlığının) akledilir olduğunun kabul edilemez olduğunu ifade ederek Kâtibî'nin görüşünü eleştirir. Burada akledilir olan genel varlığın ta kendisidir ve genel varlık O'nun özel varlığı değildir. Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının kendine has mâhiyetine zaid olması konusunda bir mülahaza vardır. Dolayısıyla O'nun varlık olmak bakımından varlık; mutlak

[476] Râzî, **Şerhü'l-İşârât**, C. 2, s. 259-260.
[477] Zeynelabidin Hüseyni, **Metafizik ve Nedensellik: Hikmetü'l- 'ayn Geleneği,** Eskiyeni Yayınları, Ankara, 2023, s. 138.
[478] Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye**, s. 522
[479] Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye**, s. 521; s. 524.

varlıkla ayrılan veya çelişen hassa bir varlığı yoktur.[480] O'nun varlığından kastedilen ise genel varlığın kendine özgü zâtına izafettir.[481] Hillî'ye göre, tümel anlamlar tikellerden, tikellere zaid olmuş hususiyetler bakımından farklılaşır. Tikellerin kendilerinden başka özel varlıktan eklenmeyen tümel olandan payları vardır ve ona eklenenden dolayı kendi varlıkları ile bilinirler.[482] O, zorunluluğun mâhiyetine istinat eden önermeleri kabul etmediğini vurgular. Bu önermelerin ancak zorunluluğun hakikat ile aynı olduğu görüşüne dayanarak, Cenâb-ı Hakk'ın zâtına zaid olması gibi düşünülmesinde bir beis olmadığını belirtir. Zorunluluğun ma'kûl anlamı, mâhiyet ve varlık arasındaki ilişkinin nispeti anlamındadır. Eğer bunun dışında nisbî olmayan başka bir yükümlülüğü ispat edilirse, o zaman onun tasdiki konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Halbuki bu, iki şey arasında nisbî bir meseledir.[483] Hillî musannife yaptığı bu eleştirisinin bir yönü ile bir önceki başlıkta bahsi geçen zorunluluk yüklemi ile meseleye döner. Meseleyi Kâtibî açısından yorumladığımız zaman, mutlak varlığın haddizatında Vâcibü'l-Vücûd'dan farklı olarak vâcib olma sıfatını taşımadığını, dolayısıyla bu durumda Vâcibü'l-Vücûd'u anlamak için O'na özgü bir taayyün tahsis edilmesi gerektiğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Yani özel varlık her ne kadar kuşatıcı, bedîhî olsa da onda bir vücûb sıfatı bulunmamaktadır. Bu nedenle mahza varlığı bizzat kendisinde taşıyan Vâcibü'l-Vücûd'a mutlak varlık demek yanlış olup, O'ndaki varlık anlamını kuvvetlendiren özel varlık olarak nitelendirmek, daha doğru bir adım olur. Hillî ise bu itirazda Vâcibü'l-Vücûd'a özel varlık demek yerine kendisinde bizzat varlığı taşıması ve diğer bütün mevcutlardan farklı olarak yokluğunun imkânsız oluşu, daha açık bir ifadeyle zatından dolayı mümkünlerden

[480] Hillî, Zorunlu Varlık'ta varlığın mâhiyetine üzerine zaid olduğunu görüşünü kabul edenlerin, bazı Mu'tezile âlimleri ve Eş'arî'den cumhur olduğunu belirtir. Eş'arî âlimlerinin bir kısmı ise varlığın manevî müşterekliği yerine, lafzî müşterekliği kabul etmelerinden yola çıkarak, mümkünlerde olduğu gibi zorunlu varlıkta da varlık ve mâhiyet ayrımını kabul etmezler. Aynı zamanda mütekellimlerin büyük bir kısmı hükemâdan farklı olarak, özel varlık kavramını mevcutların her birinin kendisine has varlık olarak kabul etmelerine karşılık, mütekellimlerin genel ve özel varlık arasında fark gözetmeksizin mümkünlerle nispet edilen varlık hakikati ile Vâcibü'l-Vücûd'a nispet edilen varlığın hakikatinin aynı olmasını iddia etmelerinden kaynaklanmaktadır. Hillî buradaki detayı kasteder. Kelâmcıların konuyla ilgili görüşleri için bkz: Bilal Taşkın, **İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları**: **Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme**, İstanbul, İz Yayın, 2020, s. 260-273. Konu hakkındaki diğer **Hikmetü'l-'ayn** şârihlerinin mukayeseli görüşlerini detaylı incelemek için bkz. Zeynelabidin Hüseyni, **a.g.e,** s. 138-139.

[481] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 14.

[482] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 14.

[483] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 14.

farklı olarak bilhassa yoklukla nitelenmesinin mantıksal olarak imkânsız oluşu, zaten onun mahza kendinden kaynaklanan temel ayırt edici hususu olduğunu düşünür. Dolayısıyla Hillî, sırf vâcib olma ile nitelenmemesi nedeniyle mutlak varlık anlamının Vâcibü'l-Vücûd'u tanımlamaması ve bu sebepten dolayı da ona özgü özel bir varlık tahsis etmenin gereksiz bir adım olduğunu vurgular. Bu türlü bir teşebbüs kafa karışıklığı yaratarak Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı hakkında taaddüdü'l-manaya neden olabilir.

Hillî bu görüşü itibarıyla ekseriyet müteahhirîn dönem düşünürlerinden farklılaştırmaktadır. Nitekim fikirlerini önemli derecede benimsemiş olduğu selefi Tûsî de Vâcibü'l-Vücûd'dan bahsederken onu mutlak varlık değil özel varlık olarak nitelendirmektedir. Bu konu yukarıda bahsedildiği üzere Râzî'nin, İbn Sînâ'ya yöneltmiş olduğu Vâcibü'l-Vücûd'un hakikatinin gerçek anlamda bilinmemesi ilkesine dayanmaktadır. Râzî, **Şerhü'l-İşârât**'da bu ifadeleri eleştiriye tabii tutarak Kâtibî'nin de İbn Sînâ'nın etkisiyle ifade etmiş olduğu Vâcibü'l-Vücûd'un hakikatinin idrak edilemeyen yönünün, O'nun özel varlığı olduğu görüşünü eleştirmektedir. Nitekim onun ifadelerini kısaca özetlersek o, Tanrı'nın varlığının bilinmesini genel varlığın bedîhî olarak bilinmesi ilkesinden hareketle yorumlamaktadır, dolayısıyla bu doğrultuda bedîhî olarak bilinmesi itibarıyla Tanrı'nın varlığının beşerî düzeyde bilgiye konu olması açıktır. Fakat, hakikatinin bilinmemesi demek, Tanrı'nın varlığı ile mahiyetinin özünde birbirinden mümkünler gibi ayrı olmasını gerektirmektedir.[484] Öyleyse Meşşâî filozoflar bu ilkelerin birinden vazgeçmedikleri takdirde, görüşleri mesnetsiz olacaktır. Râzî'nin buradaki görüşlerindeki temel hipotezinin yukarıda ifade edilen Kâtibî'nin görüşlerinden farklı olarak, bedîhî olan mutlak (genel) varlığın Tanrı'nın varlığı ile özdeş anladığı görülmektedir. Râzî'nin ifadelerinin mütekaddimîn kelâm âlimi Gazzâlî'nin görüşleri ile benzer olduğu görülmektedir.[485] Tûsî'nin sonraki

[484] Râzî, **Şerhü'l-İşârât**, C. 2, s. 307.

[485] Bu görüş, mütekaddimîn kelâm geleneğinin son temsilcisi Gazzâlî tarafından da benimsenmektedir. Nitekim Gazzâlî de Vâcibü'l-Vücûd dahil, varlık ve mâhiyeti birbirinden ayrı olan hiçbir varlık olmadığını düşünmektedir. Çünkü salt kendinde varlık herhangi bir şeye nispet edilemeden anlaşılması imkânsızdır. Özellikle bu varlık, mahza kendinde bir varlıksa onu diğer mevcutlardan ayırt eden mahiyetini inkâr etmek kendisinin hakikatinin belirlenmesini imkânsız kılar. Dolayısıyla Vâcibü'l-Vücûd'un mahiyetini reddetmek, başka bir ifadeyle varlık ve mahiyetinin bir olduğunu iddia etmek çelişkili bir durumdur. Gazzâlî'nin bu bağlamdan hareketle Râzî ile aynı görüşte olduğu, yani mutlak varlıkla Tanrının varlığını özdeş olduğunu, bu nedenle O'na işaret etmek mahiyetinin belirlenmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bkz. Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**: **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 117-118.

dönemde Râzî'ye yönelttiği eleştiri bu noktadan başlamaktadır. O, Râzî'nin buradaki ifadelerinden yola çıkarak, Râzî'nin Tanrı'nın varlığını bilmenin mutlak varlığın bedîhî olması sayesinde gerçekleştiği iddiasını kabul etmeyerek, genel varlığın sadece aklî düzeyde var olduğunu, varlık anlamının ise mütevâti veya müşekkek şekilde yüklenerek varlıklarda ortak olarak bulunduğunu ifade eder. Dolayısıyla Tûsî, Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının bilinip, mâhiyetinin ise bilinmemesinin nedenini, genel varlığını mütevâti ve müşekkek şekilde varlıklardaki ortak anlama dayandırmaktadır. Tanrı'nın varlığının bilinmesinin genel varlığın ortak anlamından yola çıkarak gerçekleştiğini, mahiyetinin ise O'nun özel varlığı olduğunu belirtmektedir.[486]

Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının bilinmesinin aksine hakikatinin bilinememesi genel varlık ve özel varlık noktayı nazarından açıklandığı zaman ortaya çıkan manzaradaki Hillî'nin konumu kısaca özetlediğimizde karşılaşılan manzara şu şekildedir. Onun, Zorunlu Varlığın mahiyetinin bilinmemesi konusunda gösterdiği İbn Sînâcı tavrın aksine, Vâcibü'l-Vücûd'un mahza varlığını İbn Sînâ, Tûsî ve Kâtibî'den farklı yorumlayarak; Gazzâlî, Râzî ve sonraki dönemde tasavvuf metafiziğini benimseyen Konevî gibi düşündüğü söylenebilirdi, fakat bu kararı vermeden önce bazı nüanslara dikkat etmek gerekir. Nitekim çalışmanın başından beri süregelen Hillî'nin bütün görüşlerinde onun varlığın bedîhî olmasını, varlık anlamının mütevâti ve müşekkek anlam olarak mevcutlardaki ortaklığı, varlığın ikinci ma'kûl olması ve en nihayetinde aklın yüklem olarak varlıkları zorunlu ve mümkün kategorisinde taksim etmesi gibi noktalarda İbn Sînâcı sistemi benimsediğini görmüş olduk. Öte yandan bir önceki paragrafta bahsi geçen **el-Esrârü'l-hafîyye**'deki görüşlerinde de zorunlu varlığın mahiyetinin idrak edilmesinin imkânını, beşerî akıl düzeyinde reddettiği belirlenmiştir. O hâlde onun bütün bunları kabul edip, Kâtibî'ye yaptığı eleştirisindeki Vâcibü'l-Vücûd'un özel varlığı olmaması vurgusu, okuyucu için karışık bir durum gibi algılanmasına neden olabilir. Hillî'nin günümüze kadar ulaşmış olan başlıca

[486] Nasîrüddîn Tûsî, **Telhîsu'l-Muhassal (el-Ma'rûf bi'n-nakdü'l-Muhassal)**, Dârü'l-Edvâ Yayınları, Beyrut, h.1405/1985, s. 98. Tûsî'nin konu hakkında detaylı analiz için bkz. Nasîruddin Tûsî, **Felsefe Mektupları: Tûsî ve Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar,** çev. Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara, 2015,(Tûsî'nin Konevî ile Zorunlu Varlıktaki varlık ve mâhiyet ilişkisi bağlamındaki soru ve cevap kısmı), s. 328-340; Seyyide Merve Özçelik, "**Varlığın Mahiyete Arız Olması Problemi: Nasîruddin et-Tûsî'nin Hallü Müşkilâti'l-İşârât'ındaki İbn Sînâ Yorumu ve Fahreddîn er-Râzî Eleştirisi**", yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2022, s. 48-50.

eserlerinde bu şerh dışında böyle bir söyleme şimdilik rastlamadığımızdan, bu eleştirisinin Kâtibî'ye karşı geliştirdiği özel yöntemsel bir analiz olduğunu vurgulamak yanlış olmaz. Dolayısıyla Hillî'nin Vâcibü'l-Vücûd için mutlak varlığın kendisine özgü izâfet cümlesi, düşünürün O'nun özel varlığı olduğunu kabul etmesi anlamına geldiğini, fakat bunu izafî yani itibarî şekilde olduğunu vurgulayarak bir nevi aynı anlamı kabul ettiğini söyleyebiliriz.[487] Keza zaten mutlak (genel) varlık müşekkek olarak yüklendiğinde zorunlu ve mümkün varlıktaki ortak anlamdır. Dolayısıyla Hillî, bu durumun O'nun varlığı ve mahiyeti arasındaki nisbî bir şey olduğunu vurgulayarak, ontolojik gerçeklikten farklı, mantıksal söylem üzerinden yorum yapmaktadır. Öte yandan bir başka endişesi de zaten mahza varlık olan Vâcibü'l-Vücûd'un zatı gereği varlığı her şeyin üstündeyken, özel varlık terimi ile ifade etmenin zihinde mümkünlerin özelliği nedeniyle karışıklığa sebep olduğu söylenebilir. Zira onun mantık eserlerinde de iddia ettiğimiz şeyin karşılığını görmek mümkündür. Bu bağlamdan hareketle hem Râzî'nin zorunlu varlıkta varlık ve mahiyetin ayrı olmasına dair görüşüne yaptığı eleştiride, hem de varlığın manevî müşterekliğini kabul ettiği mantık eserinde meseleyi, Tûsî ve Konevî arasında geçen diyaloglardaki Tûsî'nin argümanlarından hareketle ele almasında, onun zaten İbn Sînâ sisteminin tezahürünü benimsediğini görmek mümkündür.

Tûsî, Konevî ile olan mektuplaşmasında Vâcibü'l-Vücûd'un varlık ve mahiyetin iki ayrı gerçeklik olamayacağını, dolayısıyla onun varlık ve mâhiyetinin aynı olduğunu belirtir. Konevî ona mektubunda Tûsî'ye yönelttiği ilk soruda, Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının O'nun hakikati üzerine zaid olduğunu veya varlığının ötesinde varlığından ayrı mâhiyeti ile aynı olmasının delillerini sorar.[488] Tûsî mektuba cevabında Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının dışında bir hakikatinin olmayacağına dair sorgulamada bulunur, daha sonra ihtimallere temas ederek bunu cevaplandırır. Tûsî'ye göre varlık ve mahiyetin ayrı olması, Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının kaynağının varlığa

[487] Bu noktada Hillî açısından bir detayı vurgulamak gerekmektedir. Hillî, mezkûr eserinde mutlak varlık olarak kastettiği anlamdaki *mutlak* ibaresi, genel varlıktır. Buradaki mutlak kelimesini, Tanrı'nın mutlaklığı anlamında değil, lafzî olarak kullanmaktadır. Hillî, genel varlık (vücûd-i âm) ibaresini değil, mutlak varlık ibaresinden "لا نسلم أن وجوده معقول، بل المعقول هو الوجود المطلق وذلك غير حقيقته" şeklinde bahsetmektedir. Bkz. **İzâhü'l-makâsıd**, s. 14. Bu hususa birinci bölümde yer alan "varlığın tanımlanması sorunu" başlığında da rastlanmaktadır.

[488] Sadreddin Konevî, **Sadreddin Konevî ile Nasirüddin et-Tûsî Arasında Mektuplaşmalar**, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014, s. 113.

ve mahiyete muhtaçlığı gibi bir durumun ortaya çıkmasına sebep olurdu. Fakat Vâcibü'l-Vücûd kendisi bizâtihi diğer her şeyin kaynağı olan Bir'dir. O hâlde, O'ndaki bu ikilem kabul edildiği takdirde O'nun başka bir şeye muhtaçlığı söz konusu olurdu. Hâlbuki her şeyin kaynağı O olduğu için bu görüş imkânsızdır. Konevî'nin sorusuna Tûsî varlık olmak bakımından varlığın mevcutlar arasındaki farklılıklarına işaret etmek için kullanılan *tevâtu* ve *teşkîk* kavramları çerçevesinde cevap verir. Tûsî'nin görüşü ve Hillî'nin bu kavramlara yaptığı şerhi, onun **Keşfü'l-hifâ** ve **Cevherü'n-nadîd** eserinde detaylı olarak yer almaktadır. Hillî, bu eserlerinde mütevâti ve müşekkek yüklenmeye yaptığı tanımlara, varlığın müşterekliği bölümünde yer verdiğimiz için burada tekrar etmeyeceğiz. Kısaca söylemek gerekirse o, Tûsî'nin Konevî'ye verdiği cevapta genel varlığın dereceli yüklemini fikrini benimsemektedir. Böylece genel varlığın müşekkek olarak yüklenmesiyle zorunlu varlıktaki, varlık anlamının mümküne nazaran daha şiddetli olduğunu kabul etmektedir.[489] Vurguladığımız görüşün ispatı açısından konu hakkındaki bir kritik detay ise **el-Esrârü'l-hafîyye**'de göze çarpmaktadır. Yukarıda belirtildiği üzere zorunlu varlıkta varlık ve mahiyetin ayrı olmasına dair temel argüman olan Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının hiçbir mahiyetle tanımlanmaması O'nun varlığının selbî olarak anlaşılmasına neden olur iddiasına yönelik Hillî, mutlak varlığın müşekkek olarak yüklenmesiyle, yüklendiği varlığın hiyerarşik düzeyini belirlediğini vurgulamış olur.[490] Buradan anlaşıldığı kadarıyla Hillî'nin müşekkek yüklemi kabul etmesi, onun zaten Vâcibü'l-Vücûd'un özel varlığı konusunda Gazzâlî, Râzî ve Konevî'den ayrıştığını göstermektedir.

Sonuç olarak söylemek gerekir ki, Hillî açısından zorunlu varlığın varlığı ile mahiyetinin aynılığını savunmak, esasında O'nun için en temel husus olan varlığının birliğinin muhafazası ile bağlantılıdır. Varlığı mahza kendisinden olan, varlık anlamını en üst düzeyde hak etmiş olan Vâcibü'l-Vücûd'da ister İspât-ı Vâcib'e konu olan zat ve sıfat ilişkisi söz konusu olduğunda, isterse de umûr-i âmmeye konu olan varlık ve mâhiyet ilişkisi mevzûbahis olduğunda Hillî'nin esas olarak koruduğu husus O'nun birliği prensibidir.

---

[489] Hillî, **Keşfü'l-hifâ,** vr. 34 b-35 a; **Cevherü'n-Nadîd**, s. 27-29.
[490] Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye**, s. 521.

2.7. Mâhiyetin Mec‘ûliyeti: Mâhiyetin Failden Müstağni Olması Meselesi

Vâcibü’l-Vücûd dışındaki bütün şeylerin yaratılmış olması ilkesinden hareketle mâhiyetin mec‘ûl olması meselesi de üzerinde ihtilaf edilen konulardan biridir. Mâhiyetin mec‘ûliyeti demek; failin yaratma (*ca‘l)* fiilinin onun üzerinde tahakkuk ederek varlığa çıkarması demektir. Kemalpaşazâde ca‘l fillini mâhiyetin mec‘ûl olma meselesi üzerinden açıklar. Mâhiyetin ca‘le konu olması onun görüşüne göre sadece mümkün mâhiyet üzerinden tartışılabilir. Çünkü zorunlu varlık ve imkânsız *ca‘l*e zaten konu değildir. Kemalpaşazâde’ye göre mâhiyetin varlıkla aynı olduğu görüşünü savunanlar ca‘lin mutlak mâhiyete taalluk ederek, mahiyeti mec‘ûl kıldığını kabul etmiş olurlar. Varlık ve mâhiyetin birbirlerinden ayrı olduğunu düşünenler ise, varlığın mâhiyete zaid olduktan sonra mec‘ûl olduğunu ve mâhiyetin burada îcâd, yaratma bağlamında ca‘le konu olduğunu kabul ederler. [491]

Meseleyi daha anlaşılır hâle getirmek için konuya mâhiyetin mevkii bakımından yaklaşmak gereklidir. Tanım itibarıyla varlık ve yokluğa aynı mesafede olan mâhiyet, kendisine varlık iliştiğinde, şeyin hüviyetini oluşturur ve o şey fâil illetin varlığa çıkarmasıyla mevcut olur. O hâlde soruya cevap vermek için ilk aşamada kendisine varlık ilişmeden önce mâhiyet ve iliştikten sonraki mâhiyet arasındaki farklılığa vurgu yapmak gerekir. Mâhiyete ilişen varlık tahakkuk ettiği şey üzere idrake konu olmasına rağmen, kendinde mâhiyetin hangi hüviyete sahip olduğu hakkında bilgi sahibi değiliz. Böylece meselenin ayrıştırma biçimi, mutlak mâhiyet ve mümkün mâhiyet üzere olmakla iki kısma ayrılmaktadır. Örnekle ifade edersek, atlık mâhiyetine varlık ilişerek dışta at olarak meydana gelen at ile kendinde atlık mâhiyetinin yaratılmış olması arasında fark vardır. Dışta tahakkuk eden at fâil illetin varlık vermesiyle mevcut iken, kendinde atlık ise mevcut değildir. Bu durumda mâhiyetin fâil ile olan ilişkisi sadece mutlak mâhiyet açısından değil, aynı zamanda (basit ve birleşik olması bakımından)

[491] Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan**: **Kemalpaşâzade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası,** s. 81-82.

mümkün mâhiyetler açısında da tartışma konusu olmuştur. Mâhiyetlerin failden müstağni olmasına dair görüşler ele alındığında buna dair bazı iddialar ortaya çıkmıştır. Bu görüşler hakkında detaylı tanımlara Cürcânî ve Ali Kuşçu temas eder. Onlara göre mâhiyetlerin yaratılmış olması mevzûbahis olunca bu hususta üç farklı argüman ileri sürülür; (i) ilk olarak basit veya bileşik olması fark etmeden mâhiyetler yaratılmamıştır. Çünkü mâhiyetler mec'ûl oldukları takdirde, örnek olarak atlık kendinde atlık olarak mec'ûl olmuş (yaratılsaydı) olsaydı, varlık verenin yaratmadığı takdirde, atlık mâhiyeti de yok olmuş olurdu, çünkü yaratılanın varlığı yaratanın varlığı ile ilişkilidir. Böyle olduğu hâlde, atlık mâhiyeti de bizâtîhi kendisinden nefyedilmiş olurdu ki, şeyin kendisinden nefyedilmesi imkânsızdır. [492] (ii) Basit ve bileşik olması fark etmeden mâhiyetlerin tamamının yaratılmış olmasına dair ihtimal ise dile getirilen ikinci görüştür. Bu görüşü kabul edenlere göre, eğer mâhiyetler yaratılmamış olsaydı, o zaman yaratılmış olmanın kendisi tamamen nefyedilmiş olurdu. Çünkü, yaratılmış olan varlık veya mâhiyetin her birinin bizâtihi varlıkla nitelenmesi bile kendinde mâhiyettir. Eğer birinci görüşte iddia edildiği gibi mâhiyetler yaratılmamış olsaydı; mümkünlerin kendileri, onların varlıkları, onların mâhiyetleri ve varlıkla kayıtlanması da yaratılmamış olacaktır. Hâlbuki kabul edilen gerçek mümkünlerin müessire olan muhtaçlığıdır.[493] (iii) Konuyla ile ilgili olarak sonuncu görüş ise basit mâhiyetlerin yaratılmamış, bileşik mâhiyetlerin ise yaratılmış olmasıdır. Basit mâhiyet demek, tanım itibarıyla yalın, birleşik ve ikileme konu olmayandır. Hillî'nin ifadesiyle basit mâhiyet parçasız cevherdir.[494] Ali Kuşçu'nun aktardığı ifadeye göre eğer basit mâhiyetin yaratılmış olduğu iddia ediliyorsa, onun yaratılmış olması hasebiyle müessire muhtaç olması gerekirdi ve mümkünler var veya yok olmaları bakımından imkânın uzantısı olurdu. Bu durumda imkândan dolayı mümkünün kendisi, varlık ve yokluk bakımından ikili bir durumda olurdu. Çünkü imkânın kendisi iki şey arasındaki nispettir. Fakat basitin bu ikilemde olması onun bizâtihi basit olmasıyla çelişir.[495]

[492] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 604.
[493] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 604. Benzer görüş için bkz. Ali Kuşçu, **Şerhü'l-cedîd 'ale't-Tecrîd**, C.1, s. 321-329
[494] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 71.
[495] Ali Kuşçu, **Şerhü'l-cedîd 'ale't-Tecrîd,** C.1, s. 321-329

Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**'da bu konu üzerindeki görüşünü belirtirken ilk evvel basit mâhiyetlerin yaratılmış olması ile ilgili soruya cevap arar.[496] Başlangıç olarak basit mâhiyetlerin yaratılmamış olduğunu savunan Mu'tezile'nin görüşünü aktararak, konu hakkında çeşitli ihtilaflar üzerinde durur. Mu'tezile dışındaki âlimlerden bir kısmı ise Hillî'ye göre varlık ve mâhiyetin aynı olduğunu kabul ettiklerinden dolayı, mâhiyetlerin mec'ûl olduğunu görüşünü benimserler. Hillî'ye göre buradaki temel mesele, bizâtihi siyahlığın siyahlığının mec'ûl olmasıyla ilgili tartışmadır. Siyahlık parçasız cevher olarak kendinde basit mâhiyettir.[497] Hillî, bu görüşleri aktardıktan sonra basit mâhiyetlerin mec'ûliyeti meselesi üzerinde durur. Onun görüşüne göre basit mâhiyetlerin mec'ûl olduğunu savunanların temel argümanı mümkünlerin muhtaçlığı üzerinedir. Düşünür bununla ilgili bazı karşıt görüşleri dile getirir. İlk olarak bir şeyin tesir edene ihtiyaç duymasının nedeni, bu tesiri kabul etmeye kâbil olması açısından imkândır. Aynı zamanda imkân iki şeyin arasındaki nispettir. Böylece imkân, mümkün bir şeyin varlığa gelmesinin sebebinin varlığına veya yokluğuna bağlı olmasıdır. Bir şeyin başkasına tesir etmesi, yalnızca tesir edilenin buna muhtaç olması anında ortaya çıkmaktadır. Basit mâhiyet söz konusu olduğunda müessir olma argümanından yola çıkarak, basit mâhiyetin gerçekleşmesi tesir edenin onun üzerindeki etkisine bağlıdır. Bu durum kabul edildiği takdirde, mâhiyetin kendi başına tesir edenin üzerinde etkisi imkânsızdır.[498] Burada Hillî'nin ifade etmek istediği şey, basit mâhiyetlerin mec'ûl olduğu kabul edildiği takdirde, mümkünlerin müessire ihtiyacı prensibi gereği, kendilerinin sadece imkân kapsamında taalluk etmesi

---

[496] Hillî'ye göre mâhiyet iki kısma ayrılmaktadır. (i) Basit mâhiyetler, (ii) birleşik mâhiyetler. Hillî bütün mâhiyetlerin bu iki taksim altında birleştiğini vurgular. Onlardan birincisi olarak basit mâhiyetten söz eder. Onun görüşüne göre basit mâhiyetin tanımı iki şekilde yapılmaktadır. İlk olarak basit mâhiyetin hakikati unsurlardan ibaret olmayan, ikinci olarak ise isim veya hudutları bakımından parçaları eşit olan. Onun ifadesine göre, birinci tarif basit mâhiyetleri gerçek tanımıdır. O, parçası olmayan cevheri basit mâhiyete örnek olarak göstermektedir. Birleşik mâhiyetlerin hakikati ise birçok unsurdan ibarettir ve varlıkları duyular tarafından idrak edilir. Hillî'ye göre basit mâhiyetlerin varlığının zorunlu olması gerekir. Böyle olmadığı takdirde bütün mâhiyetlerin sonsuz sayıda unsurlardan oluşması gerekirdi. Daha sonra ise o, bu ifadesinin delillendirmesini birleşik mâhiyetlere verdiği örnek üzerinden açıklar. Örneğin, insan, at gibi tanımında birkaç unsuru barındıran mâhiyetler birleşiktir. "İnsan düşünen canlıdır." önermesinde insanın düşünen ve canlılıktan: yani iki farklı unsurdan oluşan bir kavram olduğundan yola çıkarak onun birleşik olarak adlandırılması gerektiğini ifade eder. Basit mâhiyetler ise bu birleşimliyi oluşturanlardır. Dolayısıyla birleşik olan her şey onu oluşturan parçaların varlığını mutlak olarak gerektirmektedir. O hâlde basit mâhiyetlerin varlıklarının zorunluluğu kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Bkz. Hillî, **Nihâyetü'l-meram**, C. 1, s. 165; **Keşfü'l-murâd**, s. 71-73.

[497] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 168.

[498] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 169.

gerçeğidir. İmkânın hem iki şey arasındaki nispetten dolayı, hem de mukaddem ve tâlî birlikteliğinde etki ederek varlığa çıkarması durumundan dolayı, basit mâhiyetlerin tesir edene hiçbir etkileri olmadan bizâtihi mâhiyet olarak tek başına tesir edenden bağımsız bir gerçekliğinin olamayacağıdır. İkincisi ise, basit mâhiyet olarak siyahlık, kendisi dışındaki her şeyden bağımsız olarak siyahlıktır. Eğer siyahlık kendisi olması bakımından tesir ile var oluyorsa o zaman ondan tesir nefyedildiğinde siyahlığın kendisinden de nefyedilmesi gerekir. Hâlbuki siyahlık özünde bizâtihi siyahlık olarak vardır. Bu görüşler basit mâhiyetin yaratılmış olmasına karşı itiraz edilen delillerdir. İlk olarak Hillî, delillere cevaplar sunarak haklarındaki eleştirilerin farklı yönlerine vurgu yapar. Onun ifadesine göre yukarıda kastedilen muhtaçlık, basit mâhiyetlerin yaratılmış olmasına dair ileri sürülmesine rağmen buradaki kastedilen anlamıyla itibârî bir vasıftır. Yukarıda belirtildiği hâl üzere muhtaçlık mâhiyete istinat edilse bile, onun mevcut olmasını gerektirmez. Burada muhtaçlığın mâhiyete hâricî olması bakımından değil, aklî olarak atfedilmesinden söz edilmektedir.[499] İkinci cevapta ise siyahlığın fâilden dolayı siyah olduğu kabul edildiği tasdik edildiğinde, o zaman failin tesirinin ortadan kalkmasıyla siyahlığın ortadan kalkacağını ve onun hiçbir gerçekliğinin olmayacağını ifade ederler. Basit mâhiyetlerin yaratıldığını iddia edenlerin argümanı ise; siyahlık basit mâhiyet olarak yaratılmamış olsaydı, genel olarak mâhiyet de dahil hiçbir şeyin yaratılmayacağı söz konusu olurdu. Aynı zamanda varlığın kendisinin de mevcut olarak tahakkuk etmesinin mümkün olmaması gerekirdi. Özetle, mâhiyetler de dahil, zorunlu varlık dışında her şey tesirden müstağni olmuş olup, hiçbir şey yaratılmamış olurdu.[500] Hillî, burada parantez açarak mâhiyetin kendisinin varlıkla tanımlanması ihtimaline de değinir. Onun ifadesine göre mâhiyetin mevsufunun sübûtî olması hâlinde teselsülün ortaya çıkması sorunu ortaya çıkar. Çünkü onun zâtî olarak kendi başına varlığı düşünülemez. Eğer burada kastedilen siyahlık mâhiyet olarak başka bir şeyin sıfatı ise o zaman mevsufu olduğu şeyin onunla tanımlanması da gereksiz olurdu. İkinci bir ihtimal ise; mevsuf olması bakımından tanımlamak için başka bir mevsufa ihtiyaç duyması hâlinde bu tanımlama silsile şekilde devam etmesine yöneliktir. Bu da imkânsızdır. Buradan çıkan sonuca göre mevsufun sübûtî

[499] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 169.
[500] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 169.

olmadığı varsayıldığında onun müessire olan muhtaçlığına da istinat edilemez.[501] İkinci olarak ise, mâhiyetin mevsufundan bahsetmek mâhiyetin kendisinden bahsetmek gibidir. Bu durumda tanımlanmanın bizâtihi mâhiyetin kendi varlığından ayrılması mümkün değildir. Bu tıpkı siyahlığın siyah olmaklığından ayrılmasının imkânsızlığı gibidir.[502]

Üçüncü olarak ise, eğer mâhiyetin tanımı varlıkla aynıysa, o zaman sorun ortaya çıkmış olur. Mâhiyetin tanımı varlıktan ayrışsa bile, onun ne olması gerektiği tam olarak ispat edilmediği sürece, faile nispet edilmesi hatadır. İspat edildiği takdirde, basit mâhiyet olması hâlinde sorun geriye döner, birleşik mâhiyet olması hâlinde ise tartışma birleşik mâhiyetin basit parçaları ve bu parçaların birleşik hâle gelmesi üzerine devam eder. Hillî bu tartışmanın varlık, mâhiyet ve onlar arasındaki ilişkinin boyutlarının tartışılması gibi bir mesele olduğunu vurgular. Hillî'ye göre en iyi âlimler bu görüşlere itiraz ederler.[503] Onların görüşüne göre müessirin tesiri ma'dûmun şeyliğine inananların görüşüne benzer şekilde, mâhiyetin varlıkla tanımlaması ve mâhiyetin kendisiyle tanımlanmasına itiraz ederler. Çünkü burada kastedilen, mâhiyete yapılan ilâve bir hususture ve aynı zamanda mantıksal olarak şeyin kendisiyle tanımlanması da imkânsızdır. Eğer iddia edildiği üzere tesirden kastedilen mâhiyete varlık atfetmekse, Hillî'ye göre bu görüşte hiçbir beis yoktur. Onun vurgulamak istediği şey mec'ûliyeti kastedildiğinde mâhiyetin varlık kazanmasının iddia edilmesidir. Fakat buradaki görüşten anlaşıldığı kadarıyla böyle bir iddiada Hillî, mâhiyeti mec'ûliyet anlamında iddia edilmesini kabul etmez o, yaptığı tartışmalarının boyutunun mâhiyetin yaratılmışlığı ve mevcut olması üzerine olduğunu ve faile istinat edilen her neyse onun mâhiyet olması bakımından ya basit ya da birleşik olması gerektiğini vurgular.[504]

Hillî'nin mâhiyetin mec'ûliyeti ile ilgili olarak yazdığı eserde, Kâtibî'nin ifadelerine yaptığı şerhteki görüşlerini anlamak önemlidir. O, Kâtibî'nin konu ile ilgili olarak **Hikmetü'l-'ayn**'da ifade ettiği hususları şerh ederek eleştirir. Kâtibî'nin

[501] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C .1, s. 170.
[502] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 170.
[503] Hillî, itiraz eden âlim olarak Tûsî'yi kastetmektedir. Çünkü Tûsî basit ve mürekkep olması fark etmeden mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu, yani ikinci görüşü kabul eder. O, Tûsî'nin konu ile ilgili görüşlerini **Keşfü'l-murâd**'da şerh eder.
[504] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 170.

görüşüne göre, failin mâhiyete etkisi söz konusu değildir. Çünkü kavram olarak insanlık eğer failin onu mec'ûl kılmasıyla insanlık oluyorsa, o zaman insanlığın varlığına dair şüpheden bahsetmek gerekir. Hâlbuki yaratılmış olan kavram olarak insanlık onun mâhiyeti değil, bilakis onun varlığıdır.[505] Hillî'ye göre Kâtibî'nin buradaki yorumunda apaçık bir hata söz konusudur. Çünkü, mâhiyet olarak insanlık, bizâtihi varlık olarak insandan farklıdır. Fakat iddia edilen şey ise insanlık mefhumunun müessirin eseri olmadığıdır.[506] Onun görüşüne göre musannif, mâhiyetine varlığın eklenmesiyle mevcut insanlık anlamıyla, henüz varlık ilişmemiş olan kendinde insanlık mâhiyetinin ayrımını yapmadığıdır. Dolayısıyla Hillî, kendinde insanlık mâhiyetinin faile istinat etmesinin imkânsız olduğunu savunur. Fakat bu mâhiyete herhangi insani bir husus kazandırmak failin tesiri ile mümkündür. Hillî'ye göre, ademî olduğu iddia edilen ile imkân arasında henüz varlığa gelemeyen şeylerin, müessirin tesiri açısından değerlendirilmelerinin arasında herhangi fark yoktur. Onların var olması ise sadece failin tesiri iledir.[507] Bu cevapta Hillî'nin ifade etmek istediği şey, mâhiyetin varlığa gelmesi meselesinin Kâtibî'nin ıstılâhı bakımdan yanlış yorumlamasından kaynaklandığını iddia eder. Henüz var olmayan mâhiyeti mümkün kategorisi etrafında değerlendirmek, mâhiyetin kendisi açısında doğru değildir. Varlık sıfatı kazanmadığı sürece mâhiyet, ademî ve mümkün olma gibi bir değerlendirmeye tabi tutulamaz. Yalnızca herhangi bir varlıksal husus kazandığında insanlık sadece müessirin tesiri ile varlık kazanır. Dolayısıyla Hillî, kendinde mâhiyet kavramı ile mâhiyetin varlık kazanarak varlıksal olarak değerlendirilmesi konuları arasında ayrım yapmadığını düşünerek Kâtibî'nin hatalı çıkarım yaptığını düşünmektedir. Hillî'ye göre eğer varlığının varlığını sadece failin tesiriyle ortaya çıksaydı, failin varlığından şüphe etmek gerekirdi. Varlığın varlığından şüphe etmesinin gerekmesi durumu iddia edilirse, bu iddiaya varlığa mâhiyet atfederek cevap verilir. Örneğin, adalet hakkında zorunlu olan failin sıfatı olması bakımından failinin varlığı konusunda şüphe ediliyorsa, o hâlde bu sıfatın failin bir sıfatı olmasından da şüphe edilir. Bütün bunlar dikkate alındığında eksik olan varlığı veya onu tarif edeni gerektirmiyorsa, o zaman

[505] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 70.
[506] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 32.
[507] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 32-33.

buna cevap olarak Hillî, mâhiyetten yoksun olduğu takdirde mâhiyetin kendisinden de yoksun olduğunu belirtir.[508]

İkinci olarak ise Kâtibî, basit mâhiyetlerin yaratılmamış olması meselesini delillendirir. Basit mâhiyetlerin yaratılmış olduğu var sayıldığında yaratılmış olmaları itibarıyla mümkün olmaları gerekirdi. Eğer imkân, basit mâhiyetlerin varlığından önce sâbit olarak kabul edilirse, varlığın mâhiyetle olan nispeti ondan önce gerçekleşmiş olur. Varlığından sonra olduğu takdirde ise, şeyin imkânın kendisinin varlığından sonra gerçekleşmesi gibi durumla karşılaşılır. Kâtibî'nin fikrince imkânının önce veya sonra olmasına bakmadan imkânın varlığa ait olması onun varlığını saf dışı bırakmaktadır. Hâlbuki imkânın kendisinin yokluğa ait sıfat olması caiz görülmüş olup, kâim olması gereken mahalle muhtaç değildir.[509] Hillî, basit mâhiyetlerin yaratılmadığını iddia edenlerin mâhiyetlerin vücuttan aldıkları varlık hakkında tartışmaların sürdüğünü ifade eder. Bu tartışma bütün yaratılmışların var olma sebebi ile bağlantılı olarak imkân üzerinde yürütülmektedir. Çünkü onlar bizâtihi var olamayan, varlığı imkâna bağlı olanlar olarak bilinir. Basit olarak ifade edilen ve henüz var olmayan bu mâhiyetlerin var olma ihtimalini kazandıran tek şey imkândır. Fakat imkân tek başına var olamayan ilâve bir durumdur, onun tek başına basit mâhiyetleri yaratması imkânsız olduğundan var olmaları için varlık gibi başka bir husus gereklidir. Mâhiyet bizâtihi varlık veya başka şartlar itibarıyla varlıkla anlaşılamadığı takdirde, imkânla da anlaşılamaz. Eğer imkânla anlaşılmazsa, o zaman basit mâhiyetlerin yaratılmış olması meselesi de imkânla anlaşılmaz. Hillî'ye göre Kâtibî kendisinin ifade ettiğinden farklı bir şekilde çıkarım yapmıştır. Eğer basit mâhiyetler yaratılmış olsaydı mümkün olmuş olurlardı. Basit mâhiyetin var olması imkânla ilişkilidir. İmkânın ise; yukarıda ifade edildiği üzere, basit mâhiyetin varlığından ya önce ya da sonra gelmesi gerekmektedir. Önce veya sonra gelmesi geçersizdir. İmkânın basit mâhiyetten önce gelmesi ihtimaline gelince; varlık mâhiyete ilâve olduğu için imkân varlığın mâhiyetle ilişkisinden sonradır. Dolayısıyla varlığın kendisinden sonra olur. İkincisi ise imkân varlıktan önce gelmediği sürece anlaşılmadığı için bir şey mümkündür ve vardır. Hillî'ye göre Kâtibî burada imkânı vücûdî değil, ademî olması üzerine

[508] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 33.
[509] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 70.

dayandırmaktadır. Çünkü imkân, o zaman mahalden müstağnidir. O, varlıktan bağımsız olarak onun varlığından önce veya sonra var olamaz. Hillî'ye göre Kâtibî'nin burada ifade ettiği delil tam olarak basit mâhiyetlerin yaratılması meselesini çözüme kavuşturmamıştır.[510] Çünkü burada imkâna ademî bir anlam yüklemektedir. Eğer imkândan bahsederken onu hem varlık hem yokluk imkânı açısından değerlendiriyorsak o zaman iki şeye nispet edilen bir şeyin sadece yokluğa nispet edilmesi hatadır.

Üçüncü olarak ise, Kâtibî, basit mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu belirtenlerin delillerini, bileşik mâhiyetlerin yaratılması üzerinden ispat ettiklerini vurgular. O, onların görüşleriyle basit mâhiyetlerin yaratılmamış olması hâlinde onların birleşmesinden ortaya çıkan bileşik mâhiyetlerin de yaratılmamış olması durumu ile karşılaşacağını düşündüklerini belirtir. Bu durumda mec'ûliyetin tamamen nefyedilmesi gibi bir durum ortaya çıkar. Onun görüşüne göre, bu tartışmalı bir konudur. Çünkü mâhiyetin varlığının yaratılmış olması veya basit mâhiyetlerin birbirilerinin üzerine eklenerek birleşiklerin mec'ûl olması caiz kabul edilir.[511] Hillî, Kâtibî'nin bu görüşünü yorumlayarak, onun yukarıdaki çıkarımından (basit mâhiyetlerin yaratılmış olması deliline), birleşik mâhiyetlerin yaratılmış olduklarını, öyle olmadıkları takdirde ise mec'ûliyetin nefy olmasına ve bu şartın geçersiz olması fikrine itiraz eder. Hillî'ye göre buradaki akıl yürütme şöyledir: Varlık olarak da mahiyet, varlığın mâhiyete zaid olmasıyla gerçekleşmektedir. Eğer mevcut bu ıstılâhtan ilintisiz olarak gerçekleşseydi, basit olma hâlinde bile birleşik olma durumu ortaya çıkardı. Burada musannif, birleşik olanın basitlerin tevdiine dayanan bir isim olmasından dolayı, mâhiyetin varlığının fâil veya başka bir şeyle bir araya getirilmesinin mümkünlüğüne itiraz eder. Çünkü basit mâhiyetin bizâtihi varlığını kazanması ona varlığın zaid olması şeklindedir ve bu durum onun varlığına dair ihtimalden farklı bir şeydir. Basit mâhiyetin bizâtihi varlığı, failin tesiri ile yaratılmıştır ve varlığı onun kendi mâhiyetine katılmasıyla ortaya çıkmıştır. Onun görüşüne göre basit mâhiyetlerin bizâtihi kendi özellikleri bakımından kendinde mâhiyetten daha

[510] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 34.
[511] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 70.

fazlasıysa o zaman onun basit ve yaratılmamış olması görüşü hatalı olurdu. Bu bahsedilen konudan farklı bir ıstılahtır.[512]

Şerh ve Hâşiye geleneği açısından mâhiyetin mec'ûliyet meselesi, yukarıda bahsedildiği üzere, Cürcânî ve Ali Kuşçu'nun zikrettiği üç görüş ekseninde tartışılmıştır. Mâhiyetlerin mec'ûliyetin konu olması bakımından, basit ve birleşik olarak tasnif edilmelerinden bağımsız olarak mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu savunan bazı gruplar vardır. Bilhassa, Eş'arî ve diğer kelâm âlimlerinin kabul ettiği bu görüştür. Kelâm ilmi, meseleleri bakımından Kâdir-i-Mutlak Tanrı anlayışı ile uyumlu bir şekilde, Tanrı'dan başka her şeyin O'nun tesiri ile yaratıldığını savunur. Mâhiyetler de mümkün olmaları kaydıyla diğer bütün Vâcibü'l-Vücûd dışında kalan her şey gibi yaratılmışlardır ve var olmaları için tesire muhtaçtırlar. Dolayısıyla, onlar failden bu muhtaçlık ilkesinden dolayı müstağnidirler. Tûsî de bu konu ile ilgili olarak, basit ve bileşik olması fark etmeden bütün mâhiyetlerin yaratılmış olduğunu savunur. O, **Tecrîd**'de sadece mâhiyetlerin yaratılmış olması konusuna değinir, fakat detaylarla fazla temas etmez. Hillî'nin şerhinden de onun bu görüşü kabul ettiğine dair çıkarım yapmak mümkündür. O, **Keşfü'l-murâd**'daki Tûsî şerhinde mümkünün muhtaçlık durumunun hem basit hem de bileşik mâhiyete iliştiğini zikretmektedir. Çünkü hem basit hem de bileşik mâhiyet mümkün olması nedeniyle mec'ûldirler. Bu şerhte Hillî, muhtaçlığının nedeninin imkân olması ve imkânın da aklî olması hasepleriyle mâhiyetlerin mec'ûl olduğunu reddedenlere cevap verir. Onun görüşüne göre, imkân itibârî olarak hem varlığa hem de mâhiyete ilişendir. Varlık ve mâhiyetin her birinin varlığı ise failin tesirine muhtaçtır.[513] Hillî'nin buradaki şerhinden anlaşıldığı kadarıyla Tûsî mâhiyetlerin yaratıldığı görüşünü kabul eder, yaratılmadığını iddia edenlerin imkânın itibârî olarak kabul edilmesine dair ileri sürdükleri delil bile ona bu görüşünden ödün verdirmez.

Tûsî'nin bu görüşü ile ilgili **Tecrîd**'de kısaca temas ettiği delilin detaylarına ve onun açısından öneminin en belirgin tezahürüne Konevî ile mektuplaşmalarında rastlanmaktadır. Mezkûr eserde Konevî, mâhiyetlerin mec'ûliyeti ile ilgili olarak Tûsî'ye yönelttiği sorunun cevabı çerçevesinde mâhiyetlerin failin tesiri ile yaratıldığı

[512] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 35.
[513] Hillî, **Keşfü'l-murâd,** s. 72.

görüşünü kabul ettiğine işaret etmektedir. Fakat burada Tûsî'nin fikri alışagelişmiş mütekellimlerin görüşünün aksine bazı nüanslarla farklılaşmaktadır. Konevî mektubunda, filozofların mâhiyetlerin yaratılmış olmaları ifadesiyle kastettiği şeyi siyahlık örneği üzerinden açıklar. Tûsî'ye göre, zihinde tasavvur edilmiş bir siyahlık müessirin tesiri ile yaratılmıştır. Aklî olarak zihindeki siyahlık anlamına ilâve edilen varlık, müessirin tesiri ilâve edildiğinde o anlam olarak siyahlıktan, mevcut olarak siyahlığa irca etmektedir. Bu durumda müessirin onu, bizim zihnimizdeki siyahlık anlamından daha farklı yaratmadığı kesindir. Öyle olması hâlinde varlığın tekrar olarak varlık olması durumu ortaya çıkmış olur ki, bu da teselsül olurdu. Tûsî, Konevî'ye cevabının devamında siyahlığın mâhiyet olarak ve aynı mâhiyetin mevcut olarak yaratılmasının mümkün olup olmaması sorusuna evet cevabını verir. Dolayısıyla Tûsî, zihinde veya dışta mevcut olması fark etmeden bütün mâhiyetlerin (siyahlık) ve mevcutların (siyah) yaratılmış olduğunu vurgular.[514] Buradaki cevabında Tûsî'nin, müessirin tesirinin hiçbir şekilde hükemâ tarafından saf dışı bırakılmasına müsaade etmediği görülmektedir. Yukarıda bahsedildiği üzere Hillî'nin şerhinde zikrettiği imkânın itibarî olarak görülmesinin mâhiyetin yaratılmadığı deliline de farklı yorum getirerek, kabul etmediği görülmektedir.

Tûsî'nin kelâm bakış açısından ödün vermeden mâhiyetlerin ve mevcutların her birinin sadece müessirin tesiri ile ortaya çıkmasına yönelik görüşü, Hillî'nin yukarıda bahsi geçen Kâtibî'nin delillerine yaptığı eleştirisindeki dikkate değer olan detaylar; onun mâhiyetin mec'ûl olması problemine karşı olan bakış açısını anlamlandırmak bakımından önem arz eder. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da bahsi geçtiği üzere, insanlık mâhiyetinin mec'ûl olduğunu kabul etmez ve bu görüşünü failin etkisinin ortadan kalkmasıyla insanlık kavramının bizâtihi ortadan kalkacağı ilkesiyle savunur. Hillî ise onun burada hata yaparak, zihindeki insanlık mâhiyeti ile mevcut olan insanlık arasında farkı gözetmediğini vurgular. Dolayısıyla böyle bir durumda, failin tesiri olmadığı için zihindeki mâhiyetin ortadan kalkması imkânsız olup, ortadan kalkan şeye varlık atfedildiği takdirde mevcut olan insan olacaktır. Buradaki eleştiriden anlaşıldığı kadarıyla Hillî'nin zihindeki mâhiyetin failin etkisinden münezzeh olduğunu düşündüğü söylenebilir. Tûsî ise zihindeki insanlık mâhiyeti ve

[514] Sadreddin Konevî, **a.g.e,** s. 125-126.

mevcut insan arasında herhangi bir fark gözetmeden hepsinin mec‘ûl olduğunu savunur. Öte yandan Tûsî’nin, Konevî’ye cevabında, hükemânın zikrettiği görüş olan mâhiyetlerin basit ve birleşik olmalarından bağımsız olarak onların yaratılmadığına dair eleştirisinde dikkat edilmesi gereken nüans; onların zihindeki mâhiyetin yaratılmış olması ve varlık atfedilerek dıştaki mevcûdun yaratılmış olmasıdır. Mevcut olarak siyahın, failin etkisi ile zihinde siyah olarak yaratıldığını ve failin siyahı siyahlıktan farklı yaratmadığını vurgular. Tûsî, böyle olmaması hâlinde varlığın tekrar varlık olarak yaratılmasının ortaya çıkaracağı sonucu totoloji olarak adlandırır. Dolayısıyla burada Tûsî, zihindeki siyahlık mâhiyetinin kendisine varlık atfettiğini ve onun yaratıldığını düşündüğünü söyleyebiliriz. Hillî her ne kadar Tûsî’ye buradaki ifadesinden dolayı açık eleştiri yöneltmese de onun gerek Kâtibî eleştirisindeki detaylardan gerekse de özgün eserindeki görüşlerinden yola çıkarak Tûsî ile aynı safta yer almadığını söylemeliyiz. O, Kâtibî’nin, insanlık mâhiyetinin mâhiyet olarak yaratılmadığı görüşüne katılır, fakat delillendirmesindeki çıkarımını kabul etmez. Fakat Tûsî’nin konu hakkındaki genel görüşü, Hillî’nin kendi ifadeleri ile örtüşmemektedir. Hillî imkânın mâhiyetinin mec‘ûl olmasındaki esas delillere verdiği cevap da onun mâhiyetlerin yaratılmadığına yönelik olan düşüncesini desteklemektedir. Mâhiyetin mec‘ûl olduğunu düşünenler, bunu imkânla ilişkilendirir ve Vâcibü’l-Vücûd dışında mevcut olan her şeyin imkânla ortaya çıktığını savunurlar. Hillî imkânın itibarî olmasından dolayı henüz var olmayan mâhiyetin mec‘ûl olması meselesinde değerlendirilmesini hatalı bulur. Bunun nedeni ise, **Nihâyetü’l-merâm**’da belirttiği üzere, mâhiyete istinat edilse bile, onun mevcut olması gerekmez. Burada muhtaçlığın mâhiyete hâricî olması değil, aklî olarak atfedilmesinden söz edilmektedir. Çünkü mâhiyet zaten sadece aklî bir itibara sahip olup, mevcut değildir. Dolayısıyla ona diğer mümkün mevcutlarla aynı anlamı yüklemek hatadır. Onun görüşüne göre mâhiyetlerin mec‘ûliyetinin, imkânın varlığının mümkün olmasından farklı değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü burada sübûtî ve itibârî ayrım söz konusudur. Hillî’den farklı olarak Tûsî, imkânın itibârî olarak değerlendirmesini mec‘ûliyet meselesi bakımından kabul etmez.

Mâhiyetin mec‘ûliyeti meselesinde Hillî açısından önemli bir nokta da mâhiyetin kendisinin yaratılmış olmasıdır. Basit mâhiyetlerin mec‘ûl olmamasının

aksine, birleşiklerin mec‘ûl olduğu görüşünden yola çıkarak delilleri şerh eden Hillî, mâhiyetin kendi varlığı söz konusu olduğunda bunun mec‘ûliyet meselesi ile alakadar olmadığını, tıpkı ma‘dûmun şeyliği tartışmasındaki gibi bir tartışmaya döneceğini vurgular. Aynı ifadeye Tûsî’nin Konevî’ye verdiği cevapta da rastlanmaktadır.[515] Öte yandan mâhiyetin varlığının kendisinde yaratılmış olması meselesinde bu tanım onun mevsufu olarak ele alındığında, mevsufundan bahsetmek mâhiyetin kendisinden bahsetmek gibi tezahür etmiş olacaktır. Hillî’ye göre, bu durumda tanımlamanın bizâtihi mâhiyetin kendi varlığından ayrılması, siyahlığın siyah olmasından ayrılmasının imkânsızlığı gibidir.

Sonuç olarak yukarıda bahsi geçtiği üzere Hillî mâhiyetin mec‘ûl olması meselesinde ele alının üç görüşün her birinin delillerine temas etmiş ve eleştirilerini ortaya koymuştur. Mâhiyetlerin basit ve bileşik fark etmeden mec‘ûl olduğunu savunan mütekellimlerden, mâhiyetlerin basit ve bileşik olduğu fark etmeden mec‘ûl olmadığını iddia eden hükemâ ve Mu’tezile’den farklı olarak o, daha çok üçüncü görüş olan basit mâhiyetlerin mec‘ûl olmayıp, birleşiklerin mec‘ûl olması görüşüne yönelik eleştirilere cevap arar. Öncelikle şunu belirtmekte fayda var. Hillî’nin eleştirisinde bu görüşü baz alması tesadüf değildir. Çünkü o, ilk olarak mütekellim veya felâsife gibi tartışmalara tek bir odak noktasından bakmak yerine öncelikle mâhiyetin basit veya bileşik olmasının, mec‘ûliyet meselesi ile ayrıma konu olmadığını vurgulamaktadır. Böylece onun, bu taksimin mâhiyetin mec‘ûliyeti meselesine etkisi olamayacağına kanaat getirdiğini söyleyebiliriz. Hillî **Nihâyetü’l-merâm**’da *Mâhiyetin tanımı varlıktan ayrışsa bile, onun ne olması tam olarak ispat edilmediği sürece, faile nispet edilmesi hatadır. İspat edildiği takdirde, basit mâhiyet olması hâlinde sorun geriye döner, birleşik mâhiyet olması hâlinde ise tartışma birleşik mâhiyetin basit parçaları ve bu parçaların birleşik hâline gelmesi üzere devam eder*.”[516]- şeklindeki ifadesi, bu tezi destekleyici mahiyettedir. Onun görüşüne göre mezkûr meselede faile istinat edilen her neyse, o mâhiyet olarak ya basit ya da bileşiktir. Dolayısıyla *basitler mec‘ûl değil, birleşikler mec‘ûl*dur. önermesi burada önem taşımamaktadır. Bütün bu değerlendirmelerden yola çıkarak, söylemek gerekir ki, Hillî’nin mâhiyetlerin mec‘ûl

[515] Sadreddin Konevî, **a.g.e,** s. 126.
[516] Hillî, **Nihâyetü’l-merâm**, C. 1, s. 170.

olmadığı görüşünü destekleyerek, mütekellimlerden ayrılıp, hükemâ ve Mu‘tezile ile aynı safta yer aldığı görülmektedir.

2.8. Mâhiyetin Kendisine Eklenen Arazlardan Ayrışması

Hillî’ye göre idrak edilen her ne varsa, o mutlaka ya zattır veya onun bir parçasıdır, ya da onun dışındadır. Her şeyin bizâtihi olduğu veya hakikatinin kendisi olduğu veya ondan farklı olduğu bir gerçekliği vardır. Mâhiyet, âyanda sâbit olarak bulunduğu takdirde ona hakikat, ma‘kûl olarak kabul edildiğinde ise ona mâhiyet denilir ve o var olanın ihtiva ettiği anlamı olur.[517] Mâhiyet kendisi olması bakımından bizâtihi olarak idrak edildiğinde bütün eklentilerden münezzeh olarak idrak edilir. Bu durumda mâhiyet birlik, çokluk ve diğer eklentilerinden ayrı olarak kabul edilir. Hillî mâhiyet hakkındaki bu tanımını atlık örneğinden yola çıkarak açıklar. Atlık mâhiyet olarak bizâtihi herhangi bir kayıtlanmadan uzak olarak ele alındığında, atlıktan başka bir şey değildir ve kendinde atlık; vahdetten, kesretten, varlıktan veya yokluktan, tümel ve tikel olmaktan uzaktır. Fakat bu durumda bu mâhiyete herhangi bir sayı eklendiğinde, o sayı da o mâhiyetin tanımına girmeden sayısını ifade ederek, kayıtlanmış olur. Bir sayısı atlık mâhiyetine eklendiği zaman bir at olur.[518] Ve bu sayı olarak bahsedilen mâhiyetin sıfatıdır. Burada mâhiyete eklenen sayı, onun kendinde mâhiyet olarak tanımına dahil olmadan sadece sıfat olarak miktarını bildirmektedir. Kendinde mâhiyete ilişen sayı ve başka arazlar ondan farklılaşmaktadır. Çünkü kendinde mâhiyet bir sıfat veya mevsuf olmadan ifade ettiği hakikati tek başına tezahür ettirir. Ona eklenen herhangi bir araz, farklı şekilde bizâtihi özelliğinden bağımsız şekilde ona vasıf kazandırarak, başka bir anlam ifade etmesinde önemli etken olur. Daha net ifadeyle kendinde mâhiyetin kayıtsız anlam ifade etmesi, onu bir sayısı da dahil olmakla birliğin eş anlamlısı veya zıddının kendisine eklenmesiyle yeni bir sıfat kazanarak anlam kazanmasına olanak sağlar, aynı zamanda herhangi bir arazın zıddını doğrulamış olur. Tûsî’nin Hillî’nin görüşlerindeki yansıması Tûsî’ye yaptığı şerhinde

[517] Hillî, **Nihâyetü’l-merâm**, C. 1, s. 161.
[518] Hillî, **Nihâyetü’l-merâm**, C. 1, s. 162.

bariz şekilde görülmektedir. O, **Keşfü'l-murâd**'da yukarıdakinden farklı örnek kullanarak, insanlık kavramını ele alır ve delili ispat etmeye yönelir. Tûsî'ye göre mâhiyet kendisine eklenen arazlardan farklı ve aynı zamanda eklenmiş olan arazların zıddının da kabulüne kâbildir. Mâhiyete eklenen araz, onun zıddı ile diğerinin mütakâbilidir. Mâhiyet her bir arazın kendisini veya onun zıddını kabule uygun olup, bizâtihi kendisi bakımından onlardan farklılaşmaktadır.[519] Hillî, Tûsî'nin buradaki görüşünü yorumlayarak, mâhiyetin kendisine eklenenlerden farklılaştığını kabul etmektedir. İnsanlık mâhiyeti kendisine eklenen bütün arazlardan farklılaşır. Bir sayısı insana eklendiğinde, bir insan şeklinde sayı ifade eden sıfat ve mevsuf şeklindedir ve bir insan, çok insanın mütakâbilidir. Buradaki birliğin sayı olarak insanın tanımına dahil olduğu var sayıldığında, kendi zıddı olan çokluğu doğrulayamazdı. Bu zıddı doğrulaması itibarıyla onun insanlığın kendisine eklenen arazdan farklı olduğu ispat edilmiş olur. Mâhiyet kendisine eklenen arazlar dikkate alındığında zihindeki tasavvuru o sayı ile kayıtlanmış olur. Birlik kaydı ile tasavvur edildiğinde bir, çokluk kaydıyla düşünüldüğünde ise çok olur. Bir insan olarak zihindeki tasavvur ve âyandaki varlık, çok insandan farklı ve bir insanın zıddıdır.[520]

İslâm düşüncesinde mâhiyetin kendisine eklenen arazlardan ayrışması konusunda fikir birliği mevcuttur. Konu ile ilgili Hillî ile beraber, Tûsî ve Eş'arî kelâmcıları da aynı görüştedir. Hillî'nin şerh ettiği **Hikmetü'l-'ayn**'da Kâtibî, mâhiyetin ona eklenen arazlardan ayrıştığı görüşünü kabul eder. Kâtibî'nin görüşüne göre, her şeyin bizâtihi kendisi olduğu, birleşik veya ayrı olduğu bütün sıfatlardan farklılaştığı kendi hakikati vardır. Kâtibî de atlık kavramını örnek vererek, bir veya herhangi bir arazın atlık kavramının bizâtihi kendisi olmadığını ve aynı zamanda onun kendi tanımına dahil olmadığını belirtir. Atlık mâhiyetine birlik sıfatı ilâve edildiğinde sayı olarak bir at olur. Kâtibî'ye göre atlığa birlik dışında bir olmama eklendiğinde onunla atlık mâhiyeti de bir olmamış olur. Mâhiyete eklenmiş olan sıfat o mâhiyetin o sıfatla kayıtlanmasıdır. Fakat kendinde atlık sadece atlıktır.[521] Hillî, Kâtibî'nin buradaki görüşüne katılmakla beraber, bazı ilâveler de yapmaktadır. Yukarıda bahsedildiği üzere birlik veya başka sıfatların mâhiyetten ayrışmasının kabul

[519] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd,** s. 125-127.
[520] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 69.
[521] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 68.

edilmesinin temel nedeni ilâve edilmesi muhtemel bütün sıfatların zıddı olanların da doğrulanmış olmalarıdır. Aynı zamanda o, eklenmiş olan bu arazların kendinde mâhiyetin kurucu unsuru olmadığı gerçeğini vurgulamaktadır. Hillî, Kâtibî'nin birlik dışında bir olmamaya eklendiğinde "atlık, bir olmayan attır" şeklindeki görüşüne itiraz eder. Çünkü Hillî'ye göre, birliğin zıddı çokluktur. Mâhiyet birbirine mütekâbil olan arazların kabulüne elverişlidir. Bir olmayan, birin zıddı değil, birin nefyedilmesidir. Dolayısıyla herhangi bir sayı sıfat iken, bir olmayan attan bahsedilmez. Bu şekilde bir olmayanın, mâhiyeti bakımından bir olmayan şeklinde ayrışması gerçekleşemez, çünkü buradaki olumsuzluk sıfatı bu kayıtlanmadan sonra gelmiştir. O hâlde bir olmayanın atlık olarak kayıtlanması hatalıdır. Hillî buradaki görüşünü örneklendirerek, Kâtibî'nin hatalı çıkarımının ispatına yönelir. Hillî'nin ifade ettiği bu görüş Râzî'nin konu ile ilgili ıstılâhı ile de örtüşmektedir. Onun görüşüne göre, "Atlık bindir, atlık bin değildir?" şeklinde bir ifadede, atlığın bin olmadığı "min haysu" ibaresinden sonra gelen olumsuz sıfatla kayıtlanmasıyla değil, ondan önce gelen olumsuzlama ile kayıtlanmasından geldiğini vurgular.[522]

Mâhiyetin kendisine eklenen arazlardan ayrışması tartışmasının bir diğer meselesi de bir şeyin kendiliğinin dışta tahakkuk etmiş mâhiyetin parçası olması meselesidir. Kâtibî, mâhiyetin herhangi bir şarttan bağımsız olarak hariçte mevcut olduğunu vurgular. O, bunu mâhiyetin dışta olan kendi somut cüzlerinden biri olmasına bağlar. Herhangi bir şey olmadığı takdirde ise, hariçte kendisinin varlığı olamaz. Çünkü hariçte mevcut olmak, somut olarak mevcut olmasının ilişmesini gerektirir. Böyle bir taayyünde ise onun soyut olmasının imkânsızlığını ifade eder.[523] Hillî, bu pasajın yorumunda, mâhiyetin zorunlu arazlardan ve ayrık olanlardan farklı olduğuna dikkat çeker. Mâhiyet bazı hususiyetlerle bir arada bulunurken, bazıları ile bulunmaz. Mâhiyet buradaki arazların bir kısmıyla hariçte var olması, bazılarıyla ise var olmaması kaydıyla ele alındığında hariçte mevcut olabilir. Mâhiyet böyle bir durumda hariçte bulunmuş olan varlıkların ve mevcûdun bir parçasıdır. Mâhiyet kendisi olması nedeniyle ya kendisinin ya da ona zaid bir şeyle sınırlanan emir

[522] Hillî, **Îzâhü'l-makâsıd**, s. 31; **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 16; **Keşfü'l-murâd**, s. 69. Hillî'nin **Îzâhü'l-makâsıd'**da Kâtibî'den yorumlayarak aktardığı ibareye olan itirazın benzerine Râzî'nin görüşlerinde de rastlanmaktadır. Bkz. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** , C. 1, s. 141.
[523] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 68.

anlamında mâhiyetin parçasıdır. Kendisinin olması itibarıyla arzulanan, ikinci olması durumunda ise zorunludur. Bundan dolayı mâhiyet, bizâtihi bir mâhiyetin parçasıdır ve bu parça da başka bir parçanın parçasıdır.[524] Hillî'ye göre mâhiyet herhangi bir arazın ona ilişmemesinde, yani bizâtihi kendisi olarak ele alındığında hariçte mevcut olmaz. Çünkü hariçteki bütün mevcutlar, belirli bir madde ve suretten ibaret olarak sâbit olur. Fakat kendisine ilâve edilen birtakım hususlarla beraber hariçte mevcut olması mümkündür. Hillî, buna hay(a)van (canlılık) örneğini vermektedir. Hayvan, konuşma (nutuk) şartı veya bu şartın yokluğu bakımından ele alındığında, insanın bir parçası olmuş olup, tabii canlıdır ve hariçte mevcuttur. Fakat bu şartlardan soyutlanarak ele alındığında ise hariçte mevcut değildir. Nutuk şartıyla ele alınan tabii canlıdan kastedilen ise insandır.[525] Hillî'nin, mâhiyetin bir şeyin kendiliğinin hariçte tahakkukunun detaylı delillendirmelerine **Nihâyetü'l-merâm**'da rastlanmaktadır. O, mâhiyetin kendinde ne olduğu ve arazlardan ayrışmasının yansıra, aynı zamanda mâhiyetin hariçteki konumu hakkındaki görüşlerini zikretmektedir. Mâhiyetin dışta bulunması meselesi başka bir ifadeyle tümellerin dışta bulunma meselesidir. Konuyu açıklamak amacıyla Hillî, tümelleri mâhiyetle ilgili olacakları şekilde açıklayarak, dışta bulunma şartlarını zikretmektedir. Hillî'ye göre tümeller üç itibara dayanarak var olmaktadırlar. (i) İlk olarak, varlık bizâtihi kendisi olması itibarıyla, kendi tabiatı ile bulunur ve onlardan mevcûdun kendi varlıkları ve var olan bizâtihi özellikleri ve gerçeklikleri ile var olması kastedilir. Hayvanlar şartsız olarak kabul edilmelerinden dolayı, onlara İlahi emir denilir.[526] Burada Hillî'nin İlahi emir olarak kastettiği şey mutlak mâhiyettir.[527] (ii) İkincisinde ise, hayvanı bizâtihi kendisiyle, yani ona eklenmiş olan bütün arazlardan soyutlanmış veya yoksun bırakılmış mâhiyet olarak ele alınması kastedilir. Hillî'ye göre birinci maddedeki mâhiyetin ikincisinden farkı, birincinin hariçte var olmasıdır. Onun varlığı zihnîdir, ancak aynı zamanda onun hâricindedir. Soyutlanma şartı, onun zihnî varlığını inkâr ederse, o hâlde onun zihnî varlığının kabul edilmesi ile çelişmesi demektir.[528] (iii) Mâhiyet kendisine eklenen

[524] Hillî, **İzâhü'l-Makâsıd**, s. 31.
[525] Hillî, **İzâhü'l-Makâsıd**, s. 32.
[526] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s.164.
[527] Mutlak mâhiyetin İlahî emir olarak vasıflandırmasına Râzî'de de rastlanmaktadır. Bkz. Râzî**, el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 141.
[528] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 165.

hâricî özelliklerin şartıyla kendisine özgü türleri ve sınıfları elde ederek, hariçte var olur. Daha doğrusu hakikî anlamda var olmasından kastedilen de budur. Burada mâhiyetlerin temel gayesi türlerinin varlığı ile ilgilidir.[529] Hillî'nin buradaki tasnifinden anlaşıldığı kadarıyla o, mâhiyetin şeyin kendiliği açısından hariçte tahakkuk etmesi meselesini, mâhiyetin tümel olarak bulunuş olması itibarıyla ele almaktadır. İbn Sînâ'dan itibaren İslâm düşüncesinde, soyut, mücerret olan şeylerin varlıksal niteliklerinden bağımsız olarak hariçte bulunmasının mümkün olmaması şeklinde genel bir kabul mevcuttur. Hariçte cins ve fasıldan ibaret olan bir şeyin mevcut olması kendisine varlık ilişmesi şeklindedir. Mâhiyetin tümeller kategorisinde değerlendirilmesinden ötürü, onun salt, kendinde mâhiyet olarak hariçteki varlığı, çoğunluk tarafından kabul edilmemektedir. Fakat burada kastedilen şey, mutlak mâhiyet bakımından değerlendirilmektedir. Mâhiyete herhangi bir araz ilişerek, salt mâhiyet konumundan uzaklaşacak ve o arazla beraber başka bir itibarla ele alınacaktır. İşte bu durumda onun hariçteki var olma biçimi hakkında tartışma başlar. Yukarıdaki tasnifin sonuncu maddesinde Hillî, mâhiyetin hakikî anlamda varoluşuyla kastedilen şeyin; onun kendisine eklenen hâricî özellikleri şartıyla kendisine özgü türleri ve sınıfları elde etmesi olduğunu vurgular. Yani mâhiyet kendisine ilişen arazlarla beraber, varlıksal olmaya hak kazanarak hariçte belli bir cins ve faslın altında, anlamını ifade ettiği "o şey" olur. İnsanlık mâhiyetinin kendinde mâhiyet olarak mücerret bakımdan var olması, hariçte mevcut olmaması vurgulandıktan sonra kendisine ilişen araz, onu hariçte belli bir şahıs olarak tahakkuk etmesiyle onun şahsında bireyselleşerek bizzat o şahsı ifade eder, başka bir şahsı ise ifade edemez. Örnek olarak belirtilirse insanlık mâhiyetine ilişmiş olan araz, ferdi olarak Amr şahsı şeklinde hariçte mevcuttur. Fakat bu şahıs başka bir Zeyd şahsı olarak tahakkuk edemez ve başka bir fertle ortak olamaz. Dolayısıyla kendinde mâhiyete ilişmiş olan şeyler bakımından ferdileşme, taalluktan sonra hariçte veya zihinde mevcut olmuş olur. Fakat kendinde mâhiyet soyut olması dolayısıyla, varlıktan bağımsız olduğu takdirde herhangi bir ilişeni olan varlık şeklinde tezahür edemez. Bölümün başında vurgulandığı üzere, Hillî Tûsî ile aynı görüşte birleşerek, kendinde mâhiyetin itibârî ve ikinci akledilir olduğunu kabul eder. Bu sebepten ötürü, mâhiyetin salt olarak

[529] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 165.

hariçteki varlığını kabul etmez. Hillî'nin **Keşfü'l-murâd**'daki Tûsî şerhinde tümeller hakkındaki görüşü bu görüşü desteklemektedir. Yine aynı şekilde tümelleri üç kategoride zikreden Hillî, ilk olarak tabiî tümeli, ikinci olarak ise mâhiyete ilişmiş olan mantıksal tümeli, üçüncü olarak ise diğer ikisinin toplamından ibaret olan aklî tümelleri zikreder. Tûsî'nin bütün tümellerin itibârî ve zihinsel olduğuna dair görüşlerini burada Hillî de vurgulamış olur. Mantıksal tümel ise sadece belli bir şeye ilişerek tahakkuk eder. Aynı zamanda tümellerin hepsinin hariçte varlığı yoktur ama varlıkları hususileşmiş tikellerdir. Dolayısıyla hariçte var olan şeyler bireyselleşmiş tikellerdir. Tümeller ise ikinci ma'kûllerdendir.[530] **İzâhü'l-makâsıd**'da nefs-i natıkayı her ne kadar taakkul gücünde belirtmiş olsa da tümellerin hariçte herhangi bir şekilde varlık bulamayacağını vurgular.[531]

Buradaki meseleyi aydınlatmak için böyle bir taayyünün İslâm düşüncesindeki izdüşümünü tespit etmekte fayda var. Mâhiyetin, bir şeyin kendiliğinin hariçte tahakkuk etmiş parçası olması meselesi, Râzî'nin üzerinde akıl yürüttüğü ve sonraki dönem İslâm düşüncesine sirayet eden yönleri, meselenin etrafında dönen mâhiyetle ilgili tartışmalar konunun gelişmesine önemli katkı sağlamıştır. Râzî'den sonraki dönemde, Kâtibi, Kutbüddîn er-Râzî, Tûsî ile Hillî de konu hakkındaki görüşlerini ifade etmişler ve meseleyi tartışmışlar. Râzî'ye göre, mâhiyet, dışta bireyin parçası olarak tahakkuk etmektedir.[532] Dolayısıyla dışta bir fert olarak tahakkuk eden insanlık mâhiyeti, taalluk ettiği ferdin bir parçası olarak hariçte vardır. Dolayısıyla tümel olarak ele alınan kendinde mâhiyetin eklentileri ile belirli fertlerin tahakkuk etmesi, mâhiyetin kendisi açısından kabul edilen bir görüştür. Fakat Râzî, burada insanlık mâhiyetinin ferdileşmesinden ortaya çıkan tikelin hariçteki varlığını savunmaktadır.[533] Râzî'ye göre fert olarak tahakkuk eden Amr olması bakımından mâhiyet, bizâtihi olarak tahakkuk etmiş ferdin kendisi bakımından ele alınmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla, buradaki ayrı ayrı fertlerdeki; Amr ve Zeyd'deki mâhiyet Râzî'nin ifadesine göre, kendinde insanlık mâhiyetinin bu fertlerinin herhangi birinin ifade

[530] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 71.
[531] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 125.
[532] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye,** s. 141; **Şerhü'l-İşârât**, C. 2, s. 209.
[533] Ömer Türker, "**Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine: Fahreddin er-Râzî ve Takipçileri Üzerine Bir Değerlendirme**", Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, 1/1, (Ekim 2014), s. 40.

ettiği insanlık mâhiyetidir ve onlar hariçte vardır. Râzî'nin ifade ettiği bu görüş üzerinden Tûsî'nin bakış açısının Hillî'nin görüşüne olan etkisini değerlendirmek önem arz eder. Mâhiyetin zihindeki varlığı, kavramsal olarak meseleyi zihnî varlık tartışmasına geri götürmektedir. Çünkü kendinde mâhiyet veya herhangi bir fertte tahakkuk etmesi bakımından mâhiyet, nihayetinde kavramsal düzeyde ele alınmış olan tümel ve tikel açısından değerlendirmeye tabidir. Tûsî bu bakımından Râzî'nin konuyla ilgili olarak savunduğu görüşü kabul etmez. Çünkü, hariçte tahakkuk etmesi bakımından Zeyd'in mâhiyeti, kendinde mâhiyeti ifade etmiş olmaz. İnsanlık mâhiyeti aklî bir kavram olması itibarıyla sadece zihindedir ve bu bakımından tümeldir. Yani Zeyd ve Amr kendilerinde insanlık mâhiyetinin hariçte vuku bulması değil, birtakım eklentilerle beraber, hariçte kendinde insanlık mâhiyetinin tahakkuk etmiş parçası olarak bulunurlar. Dolayısıyla mâhiyet kendisi bakımından ele alındığında hem tümel hem de tikel anlam taşımaya elverişlidir. Fertlerde taalluk etmesi bakımından tikel, insanlık mâhiyeti bakımından ise tümeldir. Böyle bir durumda mâhiyet sadece zihnî düzeydedir, hariçte taalluk etmiş tikel bir parça değildir.[534] Tûsî akılda temsil olunan mâhiyetin hariçte var olmayacağından kastettiği İbn Sînâ'nın bir mâhiyetin zihinde bulunmuş şekliyle hariçte bulunma şeklindeki mutabakatı tasavvurunu reddederek, temsil edilen mâhiyetin idrak edilmiş olan şeyin hariçte bulunuş hâlini tikelin kendisi olarak anlamıştır.[535] Zihnî varlık meselesi üzerinden konuya yaklaşıldığı zaman, zihnî varlığı kabul edenlerin zihinde soyut suretin araz olduğunu ve aynı zamanda hariçteki varlıkla, zihinde mâhiyetin soyut suretlerinin birbiri ile örtüştüğünü iddia eden İbn Sînâcı görüşle birlikte, zihindeki suretin hariçtekinin benzeri veya misali olduğunu savunan bir diğer görüş vardır.[536] Tûsî ve Hillî, ikinci görüşü kabul etmektedirler. Dolayısıyla Tûsî'ye göre mâhiyetin dışta kendisinin tahakkuk etmiş bir parçasının bulunmasını reddetmesi onun zihnî varlıkla ilgili görüşleri ile uyumludur. Çünkü Tûsî, neredeyse tüm eserlerinde mâhiyetin aklî olduğunu istikrarlı bir şekilde savunmaktadır. Onun görüşüne göre mâhiyet ile mantıksal bütün tümeller aklî itibarlardır. Dolayısıyla mâhiyet dışta mevcut olmaz. Râzî ise daha önce bahsi geçtiği

[534] Tûsî, **Şerhü'l-İşârât**, C. 2, s. 370.
[535] İbrahim Halil Üçer, "**Gerçekliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddîn er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine**", s. 44.
[536] Zihnî varlık ve üzerine yapılan tartışmalara çalışmanın birinci bölümünde yer almaktadır.

üzere zihnî varlıkla ilgili çeşitli görüşler üzerinde durmuştur. Onun bazı eserlerinde zihnî varlığı reddetmesine rağmen bazılarında onu kabul ettiği görülmektedir. Mezkûr konu hakkındaki görüşünü ise zihnî varlığı kabul etmesi üzerine ifade ettiği görülmektedir. Zihnî varlıkla ilgili olarak İbn Sînâ'nın kabul ettiği görüş, adı geçtiği üzere birinci görüştür. Râzî **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de mâhiyeti hariçte tahakkuk eden kendiliğin bir parçası olarak kabul etmesi İbn Sînâ ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir. Fakat Râzî'nin **Şerhü'l-İşârât, el-Mulahhas** da dahil olmak üzere diğer eserlerinde de zihnî varlığı eleştirdiği görüşlerinde birtakım çelişkiler de mevcuttur.[537] Sadece **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** açısından ele alındığında ise onun İbn Sînâ ile aynı fikirde olduğunu söyleyebiliriz. Meseleye Hillî'nin bakış açısı üzerinden yaklaştığımızda bahsi geçtiği üzere zihnî varlıkla bağlantılı olarak, zihindeki mâhiyeti, hariçteki varlığın gölgesi veya misali olarak gördüğünü, bu bakımından İbn Sînâ açısından farklı düşünüp, Tûsî ile ise aynı görüşte olduğuna önceki bölümde temas edildi. Konu ile alakalı olarak **Nihâyetü'l-merâm**'da mâhiyetin hariçte bulunması tartışması ile ilgili ifadesi zihnî varlıkla bağlantılı fikirleri ile uyumluluk arz eder. Sonuç olarak Hillî, insanlık kavramının bizâtihi kendisi olması açısından arazlara ilişmeden önceki la şartı şey/mutlak hâlinde ne bir ne çok ne genel ne de özel olmadığını vurgular. Zeyd'deki insanlık, insanlık açısından Amr'daki insanlıktan farklı mıdır sorusu sorulduğunda cevabın evet olduğu vurgulanır. Hillî'ye göre birbirlerinden farklı olup olmamalarına yönelik sorunun cevabının evet olması, sayı itibarıyla değildir. Buradaki fark iki şahıs arasındaki aynı mutlak mâhiyetin ferdileşmesine rağmen, kendilerinde Zeyd ve Amr olarak nevi şahıslarına münhasır olarak tekilleri kastetmeleridir. Böyle bir durumda, belirli bir şahıs olarak insan, sadece kendisi olması bakımından bir insan olup, başkası olması mümkün değildir, kendisiyle bizâtihi olarak var olduğundan başkalarından ayrıdır. [538]

[537] Çalışmanın kapsamından uzaklaşmamak adına burada bu detaylara yer verilmemektedir. Râzî'nin mâhiyet ile ilgili detaylı görüşleri için bkz. Kübra Şenel, **"İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin Mâhiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırılmalı Bir Tahlil"**, basılmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2023.

[538] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 162-164.

2.9. Mâhiyetin Varoluşu (Teşahhusu)

Mâhiyetin teşahhusu mâhiyetin bireyleşmesini, somutlaşmasını, ferdileşmesini; ez cümle hariçte var oluşunu ifade etmektedir. Bu kavram aynı zamanda *taayyün* kelimesi ile kullanılmaktadır. Teşahhus mâhiyetin bireyleşmesini ifade ederken, taayyün belirginleşmesini ifade etmektedir. Teşahhusun gerçekleşmesi taayyüne bağlıdır. Şeyin teşahhus şartı taayyündür. Şeyin belli bir şahıs üzerinden tecelli etmesi yani müteşahhıs olması onun belirlenmesinden mütaayyin olmasından sonradır. Şeyin hariçte bulunuşu sadece bu bireyleşmeden sonra gerçekleşmektedir. Özetle ifade edersek, taayyün şartı sağlanarak teşahhus eden mâhiyet dışta bilfiil var olarak hüviyet kazanır ve bu durum onu mevcut kılar. Dolayısıyla mahiyetin hakikî anlamdaki varlığı onun müteşahhıs birey olarak tecelli etmesinden sonra gerçekleşmektedir.

Teori ile ilgili temel tartışma teşahhus ve taayyünün sübûtî veya itibârî olması ile ilgilidir. Hillî'ye göre her ma'kûlun mâhiyeti kendisinin birden fazla şahsa yüklem olmasıyla mümkündür, fakat bu durum onun birden fazla şahsa yüklem olmasının ve onlar tarafından kabul edildiği anlamını taşımamaktadır. Onun ifadesine göre eğer mâhiyetin birden fazla şahsa yüklem olması iddia edilirse, bunun kanıtlanması gerekir. Fakat yüklem olmanın tek bir kişi ile sınırlandığını iddia eden birisi, bunu kanıtlamak zorunda değildir, ama delil getirmesi icap eder.[539] Hillî'ye göre belirli bir şahsın taayyünü ortaklığı engeller. Burada belirli bir şahsın hakikatine zaid olmuş şey onun özellikleri ile özel bir taayyün olur. Bu sebepten dolayı, şahsın mâhiyeti ona dahil olan türün doğasından başka bir şey değildir.[540] Bu alıntıdan göründüğü kadarıyla mâhiyetin taayyününde birden fazla şahsa yüklem olunması imkânın menedilmemesinin yanı sıra aynı zamanda tek bireyde taayyünün ortaklığının kabul edilmeyeceği vurgulanır.[541]

Teşahhus ve taayyünle ilgili tartışmalar onların vücûdî veya itibârî olmaları ile ilgilidir. Hillî, **Keşfü'l-murâd**'da teşahhus ve taayyünün itibârî olduğunu belirtir. Hillî

[539] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C.1, s. 177.
[540] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 177.
[541] Benzer görüş için bkz. Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 640.

ve sonraki dönemde Cürcânî'nin aktardıkları bilgilere göre, mâhiyetin teşahhusunun vücûdî olduğu görüşünü benimseyenler hükemâ, itibârî olduğunu kabul edenler ise mütekellimlerden bazılarıdır. Tûsî, **Tecrîd'**de mâhiyetin teşahhusunun itibârî olduğunu ifade ederek, hükemâdan farklı tutum sergilemektedir.[542] Hillî, şerhinde teşahhusun aklî ve ikinci ma'kûllerden olduğunu, aksi iddia edilirse teselsülün ortaya çıkacağını belirtir.[543] Diğer yandan eğer, teşahhus sübûtî olarak değil, aklî itibarla ele alındığında başkaları ile ortaklık meydana gelirse, bu teselsül olarak nitelendirilmez. Çünkü şeyin itibârî olması demek, sadece zihindeki varlığı ile alakadar olup, vücûdî bir özellikle algılanmaz. Vücûdî olmasından farklı olarak zihindeki teşahhusun ayrı ayrı fertlerin vücûdî olamayacağından mutlak teşahhusla müşterek olarak diğerine muhtaç olmazlar. İtibârî oldukları zaman, böyle bir sorun çıkmamasının nedeni, itibarın kesilmesiyle zihindeki bu yargının sona ermesinden dolayıdır.[544] Teşahhusun vücûdî olamayacağına getirilen ikinci delil, teşahhusun ademî olması ile alakadardır. Hillî'ye göre teşahhusun ademî olması caiz değildir. Çünkü teşahhusun fertleri sübûtî olduklarında fertlerinin birbirlerinden ayrışması icap eder. Ayrışan iki parçanın birinin olmaması durumunda müteşahhıs mâhiyetin ademî olması gerekir. Onun buna cevabı ise tekrarlananın itibârî olmasından dolayı, itibarın kesilmesiyle kesileceği şeklindedir.[545]

Hillî mâhiyetin teşahhusunun sübûtî olduğunu savunanların delillerini zikreder. Onlardan aktardığına göre, şeyin taayyünü ve teşahhusu sübûtîdir. Çünkü şey kendisi olduğu anlam üzere varlık kazanmaktadır. Bizâtihi hüviyeti sübûtî olmasından dolayı kendisinin sâbit olduğu kesinse, yani kendi parçası olan mâhiyetine ilişmiş olan varlığı sâbitse o hâlde teşahhus ve taayyünü de sâbit olur. Taayyünün sâbit olduğunu iddia edenler, taayyünün ademî olması durumunda iki ihtimal hakkında düşünürler. Eğer taayyün ademiyse ya tamamen taayyünün neyfedilmesi veya başka bir şeyin taayyünü olması gerektiğini ifade ederler. İlk ihtimal imkânsızdır, çünkü tamamen taayyünün nefyedilmesi mutlak yokluk olurdu. Mutlak yokluk temeyyüz etmez. İkinci ihtimalde ise, eğer başka bir şeyin taayyünü ademî olursa, o zaman o da yokluğun

[542] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd,** s.125-126.
[543] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 81.
[544] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 81.
[545] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 81.

yokluğu olmuş olurdu, yani başka bir şeyin taayyünü, onun sübutu olmuş olurdu. Diğer taayyün bahsi geçen taayyünle aynı olmuş olup, o da varlık olacaktı. O hâlde her iki taayyün de varlık bulmuş olacaktı. Bu durumda taayyünün ademî olması onun sâbit olmasını zorunlu kılan bir durumu ortaya çıkarır ki, bu da çelişkidir. Böylece taayyünün sübûtî olması gerekir.[546] Bu görüşleri aktardıktan sonra onların mâhiyetin teşahhus ve taayyününün itibârî olmasının reddetmesine neden olan argümanları da sıralar.

(i) İlk olarak eğer taayyünün sübûtî olması varlığın mâhiyetinin üzerine ilâve gibi düşünülüyorsa, bu durumda mâhiyetin şahıslar üzerinden anlaşılan özel bir mâhiyeti olurdu. Böylece bütün taayyünler taayyün olarak isimlendirilen mâhiyeti paylaştıklarından taayyünün şahıslara uygulanan bir mâhiyetini taşırlardı. Bu durumda bu taayyünlerden her biri kendi hususları itibarıyla sahiplerinden farklılaşarak ayrılırlardı. Onlardan her biri diğerinden şahıslarına has hususlarla ayrılır, yani her bir nevin zatı ile şahsı da farklılaşır. Her bir nevi-şahsı olduğu şey üzerine ilâvedir ve bundan dolayı teselsüldür, fakat taayyün taayyünü gerektirir diyenlerin iddiasını nefyeder.[547] Hillî'nin burada reddedenlerden aktardığı görüş Râzî'nin görüşüdür. Râzî, taayyünün sübûtî olması hâlinde teselsülün ortaya çıkması görüşünü kabul etmeyerek, sübûtî olmasına karşı çıkanların görüşlerini eleştirir. Râzî'ye göre, taayyün zâtı itibarıyla taayyün olmuş olup, ona ilâve olan veya bitişen herhangi bir şey yoktur. Dolayısıyla bizâtihi taayyün olan şey taayyünün kendisi olduğu için, teselsül olmaz.[548]

(ii) İlave olunmuş taayyünün özelliği sadece taayyün olanın imtiyazından sonradır. Aksi iddia edilirse, onun özellikleri diğerlerinden ve onların (diğer taayyünlerin) özelliklerinden daha önemli olamazdı. Bu durumda taayyünün hususiyetlerinin o taayyün için olması gerekir.[549]

(iii) Kendi nev'ini paylaşan bir şeye sahip olan şahsın teşahhusu eğer ona ilâve bir şeyse o zaman onun mâhiyetten başka bir nedeni vardır. Aksi hâlde nevi, şahsıyla

---

[546] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 178; Hillî'nin burada zikrettiği delilin Râzî'nin görüşü olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s 165; Cürcânî'nin Râzî'ye yaptığı atıf için bkz. **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 1, s. 644.
[547] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 178.
[548] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye,** C. 1, s. 165-166.
[549] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 178-179.

sınırlıdır ve bu itiraza göre bir şahsın kendi nev'inde paylaştığı hususiyetlerin yalnızca kendi şahsı ile sınırlı olması kastedilir ve bu hususlar nev'de yaygınsa o zaman o hususun tek bir şahısla sınırlı olması gerekir. Bu hususlar nev'lere göre değişir. Hillî'nin aktardığına göre taayyün ve teşahhusta illetin etkisi yoktur. Çünkü var olan bir şeyi varlık olarak kılan şey illet değil, yaratma eylemidir. Teşahhus etmiş şahıs türü illet değildir, yaratmadan dolayı ortaya çıkmıştır ve yaratma eylemi sonucunda belirli bir şahsı zorunlu kılmaz. Hillî mâhiyetin teşahhusu için diğer etkenleri de zikrederek onların da taayyün için sebep olmadığını vurgular. Şahsın ne fiziksel formu ne kuvvesi ne de gayesi onu belirli bir nev olarak taayyün etmesinde etkili değildir. Son olarak şeyin taayyününün bizâtihi mi yoksa başkasından dolayı mı taayyünü ettiği ele alınır. Bizâtihi taayyününde her bir imkân sadece o şeyin taayyünü ile sınırlı olurdu. Bu imkânsızdır. Çünkü bütün varlıkların aynı şeyi paylaşmaları bakımından imkânın sınırı tek bir nev ile sınırlı kalmaz.[550]

(iv) Taayyünün sâbit olduğu iddia edilirse, tek bir varlığın iki varlığı olmuş olurdu ki, bu da muhaldir. Eğer taayyünün zaid olduğu bir sıfat olduğu kabul edilirse o bir varlığın iki varlık olması lazımdır. Bu iddia kabul edildiği takdirde bile iki varlıktan biri diğeri ile aynı olmuş olurdu. Onlardan her biri varlık olarak sonsuz sayıda olurdu ve bu imkânsızdır. Bu durumda çokluğun gerçekleşmesi için varlığın tek olması gerekir. Eğer mâhiyet mevcut değilse, bu durumda mevcut olan taayyün mâ'dûm bir mâhiyetle birleşir ve onda durumu taayyün eden bir şey olur. Bu da muhaldir.[551]

(v) Eğer taayyün sübûtî olsaydı, onun varlığa gelmeden mâhiyete katılması imkânsız olurdu. Fakat mâhiyet taayyünden sonra var olamaz. Şeyin mâhiyeti sadece teşahhustan sonra belirginlik kazanır. Bu taayyünle şeyin kendisinde bir şartının olması gerekir, diğer bir ifadeyle şeyin varlığının kendisinden kaynaklanması imkânsızdır. Başka bir şeyden kaynaklandığı iddia edilirse o zaman da her şeyin iki kez taayyün etmesi sonucu çıkardı ki, bu da muhaldir.[552] Hillî sübûtî olmasının delillerini aktardıktan sonra kendi argümanlarını zikrederek eleştirilerine devam eder. Onun görüşüne göre eğer taayyün, taayyün olunana zaid başka bir anlam içeriyorsa,

[550] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 179.
[551] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 180.
[552] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 180.

eklenen kavramla (mütaayyin ile) karşılaştırılması gerekir. Aksi takdirde taayyün zatıyla mütaayyin olur, bu da ilimde teselsülü ortaya çıkarır. Buradaki ihtilafın nedeni taayyünün kendisinin mâhiyetin üzerine zaid olması ile ilgili değil, mütaayyinin üzerine zaid olması ile ilgilidir. Teselsül ilk durum için geçerlidir. Ve buradaki tartışmanın nedeni ya taayyünün kendisi ya da taayyünün içerdiği hususlar hakkındadır. Taayyünün kendisi hakkında değildir, çünkü bu kavramın kendisiyle bir ortaklık kurulmasını bizâtihi engeller. İkincisinde ise taayyüne herhangi bir şeyin zaid olması onun çoğalmasını gerektirmez. Bu sadece kavramın tanımlanması için gerekli bir hususdur. Hillî'nin burada belirtiği nokta, yukarıda bahsi geçen, birinci maddedeki Râzî'nin ıstılahına karşı argümandır. Sübûtî olması hâlinde teselsülün ortaya çıkmamasının nedenini Râzî, taayyünün bizâtihi taayyün olmasından dolayı olduğunu ifade ederek, ona zaid olan herhangi bir şey olmamasına bağlamaktadır. Bu durumda teselsülü ortaya çıkaran şey Hillî'nin ifadesi ile mütaayyin olunan şeyle ilgili olup, bizâtihi taayyünün kendisi ile ilgili değildir.[553] İkinci delile cevap olarak ise, Hillî, taayyünün mâhiyetine bağlı olmayan her şeyin, nevi şahsına münhasır olarak kendisinin bizâtihi varlığı taşıması için onun maddesi olması gerekir ve bununla o şahsına ait olan hususiyetlerle tanımlandığını ifade etmiş olur. Maddenin bu hususiyetleri ihtivası şahsın teşahhusunun nedenidir. Böyle belli bir maddede teşahhus eden şahsın ondan başka bir maddede teşahhusu imkânsız olur. Dolayısıyla şeyin, (şahsın) taşıyıcı o maddedeki (veya cevherdeki) bulunuşu onun teşahhusudur. Dolayısıyla Hillî, Râzî'nin şahsın teşahhus ederken, onu diğerlerinden farklılaştıran hususların daha sonra geldiği fikrine karşı çıkarak, teşahhus olan şahsın taşıyıcı maddedeki hususiyetleri itibarıyla farklılaşmasını onun bireyleşmesinin nedeniyle olduğunu ve bunun başından beri kendisini diğerlerinden ayırt edici özelliği olup, sonradan ilâve edilen husus olmadığını vurgular. Dolayısıyla burada temel nokta şahsın kendisi ve taayyünün ayrı ayrı olarak birleşmesi değil, şahsın taayyününün onun kendisinde bizâtihi bulunmasıdır.[554] Üçüncü olarak ise o, mâhiyetin teşahhusu müteşahhıs olanın kendisinde bulunan arazlar itibarıyla faile istinat edilerek tanımlanması gerektiğini düşünür.

[553] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 180-181.
[554] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 182.

Hillî yukarıda; üçüncü maddede bahsi geçtiği üzere, müteşahhıs olanın kendi özellikleri ile var olduğu için illete değil, yaratma eylemini; yani faile istinadını tekrar vurgular. Bizâtihi kendi türünü paylaşmış olan mâhiyet türünün kendisine ilâve olunması hâlinde bunun nedenin mâhiyetin dışında bir şey olacağı iddiasına yanıt olarak; ondaki tür, husus veya arazların hepsinin bizâtihi kendisinden kaynaklandığına vurgu yapmaktadır.[555] Hillî'nin, Râzî'den aktardığı bu ifadeye Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de yer verdiği görülmektedir. Râzî taayyün etmenin türün kendi şahsında olduğunu, herhangi bir dışarıdan zaid olma hâlinin bulunmadığını ifade etmektedir. Müteşahhıs olan onu taşıyan bir maddeye dayanmış olup, kendisinin de birtakım arazları vardır. Bu arazlar vasıtasıyla maddenin teşahhusu müteşahhısın illeti olmuş olur.[556] Dolayısıyla Hillî'nin burada karşı çıktığı nokta yukarıda bahsi geçtiği üzere illettir. Dördüncü görüşe cevap olarak Hillî, mâhiyetin taayyününden sonra onun varlıkla ittisâf ettiğini vurgular. Hillî'ye göre bu durum tıpkı varlıktan farklı olan mâhiyetin varlıkla vasıflanmadığı gibi aynı zamanda taayyünün kendisinin de taayyünle vasıflanmamasına benzetmektedir.

Onun görüşüne göre mütaayyinin mâhiyeti tek bir mevcut varlıktır. Bazı itiraz edenlere göre mâhiyet, taayyünü ile varlıkla ittisâf eder. Fakat bu durum çoğalmanın lazımlarını ortadan kaldırmaz. Eğer taayyünün mâhiyeti bizâtihi kendisinden başkalaşıyorsa birinin vücutla kaim olması diğerininki ile aynı olmaz. Çünkü aynı hususların iki farklı varlığa uygulanması mümkün değildir. Bu durumda bir müteşahhıs iki veya daha fazla olur ve bu teselsülü ortaya çıkarır. Hillî bu iddiaya şöyle bir cevap verilmesi gerektiğini vurgular: Onun görüşüne göre tek bir ittisâfla kastedilen sadece varlıkla nitelenmiş olan tek bir mâhiyettir. Dolayısıyla mâhiyet, tekliği ve birlik ilkesi sayesinde çoğalmasına rağmen, bu ilkeler nedeniyle tektir. Hillî'ye göre eğer çok olduğu iddia edilirse, o zaman teselsül ortaya çıkar. Fakat teselsül, mâhiyetin bizâtihi kabul ettiği bir taayyünden başka bir ferdin sübûtunun taayyününe muhtaç olması durumunda gerekli olur. Menedilen bu görüşe göre mâhiyet bu taayyün ile mütayyindir. Bu nedenle teselsül son bulur.[557] Yukarıda bahsi geçen dördüncü maddede Hillî teselsülün ortaya çıkma nedenini, mevcut mâhiyetin

[555] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 182.
[556] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 165-167.
[557] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 182-183.

kendisinden dolayı olmadığını vurgular. Bunun nedeni zaten mâhiyetin bir olması gerektiğindendir. Fakat mâhiyet başka bir şahsın sübûtunun taayyününde olur, kendisinden kaynaklanmaz. Buradan çıkan sonuca göre, taayyünün sübûtî olmasında teselsülün ortaya çıkması tehlikesi, mâhiyetin kendisinin bizâtihi teşahhusu üzerinden yorumlanmıştır. Hâlbuki esas teselsül burada değil, başka bir ferdin daha teşahhus etmesinde ortaya çıkar. Yukarıda bahsi geçen beşinci iddiaya cevap olarak ise Hillî, konunun anlaşılması için müşahhas ve mütaayyin terimleri arasındaki farka dikkat çeker. Fasıl cinslerin türlerini ayrıştırdığı gibi, arazlar da türlerin ayrıştırıcı özellikleri olup, müşahhas değildirler. Çünkü tümelden farklılaşmazlar ve müşahhas olmaları için farklı hususlara muhtaçtırlar.[558] Şeyin teşahhusu bizâtihidir. Ayrışması tümel olarak sadece kıyasla tespit edilebilir. Eğer tümelle ortak olmasaydı, mâhiyetine ilâve edilerek kendisini müşahhas yapan hususiyetlere muhtaç olmazdı. Bu iki kavramın her biri kendi sahibi ile diğerinden bağımsız olarak doğrulanır ve her ikisi de üçüncü şeyi doğrularlar.[559]

Teşahhus ve taayyünün sübûtî ve itibârî olması tartışmasından sonra teşahhus ve taayyünün nedenleri üzerine mülahazalar devam etmiştir. Hillî'nin teşahhusun nedenlerine dair ifadeleri **Keşfü'l-murâd**'daki Tûsî şerhinde net olarak anlaşılmaktadır. Bizâtihi teşahhus ya mâhiyetin kendisidir ya da müşahhas olmasını sağlayan arazlarla beraber kendisini taşıyan maddeye istinat eder. Mâhiyetin bizâtihi kendisinden kaynaklandığı takdirde, çoğalması imkânsızdır. Çünkü yukarıda bahsi geçtiği üzere mâhiyet tektir ve tek şahıs kendisinden teşahhus edebilir. Hillî burada Tûsî'den aktardığı yorumda tek bir mâhiyetin kendisinden teşahhus edenin illeti olduğunu belirttiğinden başkası olması durumunda neden sonuç ilişkisi çelişmesi açından imkânsız olarak yorumlar. Zira **Nihâyetü'l-merâm**'da o bunu failin yaratma fiiline istinat etmişti. Bu görüş ekseninde Hillî'nin, Râzî ve Tûsî'den farklılaştığı ortaya çıkmış olur. İkinci ihtimal, çoğalmanın nedenini arazlarda ve bütün teşahhus etmiş mâhiyeti taşıyan maddenin oluşunda görmek, maddenin kendisinde çokluk

[558] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 183.
[559] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 81.

meydana getirme kabiliyeti açısından doğrudur. Onun maddeye ilişen belirli nicelik, nitelik ve farklı arazlarla çoğalması mümkündür.[560]

Sonuç olarak yapılan tartışmalarda, mâhiyetin teşahhusu ve taayyünün kavramsal anlamlarında ortak görüşlerin olduğunu söylemek mümkündür. Bazı nüanslarda farklılık olsa da temelde teşahhus ve taayyün konusunda hemen hemen Tûsî, Râzî ve Hillî'nin görüşlerinin benzer olduğu ve delillerde Tûsî ile Hillî'nin görüşlerinin gelişmesinde Râzî'nin önemli katkısının olduğu söylenebilir. Burada temel tartışma teşahhus ve taayyünün, sübûtî ve itibârî olması üzerinedir. Sübûtî veya itibârî olmasının her iki görüşü savunanlar tarafından reddedilmesinin nedeni teselsülle sonuçlanması kaygısından dolayıdır. Yapılan araştırmadan yola çıkarak Hillî'nin teşahhus ve taayyünün ikinci ma'kûllerden olup, itibârî olduğunu kabul etmesi, onun görüşüne göre teselsül tehlikesinin önünü kesmektedir. Böylece onun Râzî'den farklı bir tutum sergileyerek, Tûsî ile aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz.

[560] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 82.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VARLIĞIN BÖLÜMLENMESİ

3.1. Varlığın Kadîm ve Hâdis Olarak Bölümlenmesi

Hillî'nin külliyatında mevcûdun taksimini detaylı olarak ele aldığı eseri, bütün disiplinlerdeki görüşleri mukayeseli olarak inceleyip aklî meseleleri geniş yelpazede masaya yatırdığı, kelâm ilmine dair en kapsamlı eserlerinden olan **Nihâyetü'l-Merâm**'dır. Mezkûr eserin birinci kaidesinde Hillî, önceki bölümlerde yer vermiş olduğumuz umûr-i âmmeye dair temel başlıklara da değindiği bilinenlerin taksimine (fî *taksîmu'l-ma'lûmât*) yer vermektedir.[561] Bu kaidede İslâm düşüncesinin umûr-i âmme bahsinin doğrudan kendisi üzerine odaklanarak, İbn Sînâ'nın felsefî sistemine sadık kalarak, gelenekteki bütün görüşler arasında kıyaslama yöntemine binaen kendi özgün fikirleri ve şerhleri ekseninde tartışmalara dair görüşlerini ortaya koymuştur. Bu bölümün konusu ise varlığın bölümlenmesi (*fî taksîmu'l-mevcûdât*) hakkındadır. Hillî mevcûdun taksimini bu eserde oldukça kapsamlı bir çerçevede incelemektedir. Nitekim, bilinenlerin taksiminden sonra mevcûdun taksimi; öncelikle mütekellimlerin taksiminden hareketle kadîm ve hâdis, ikinci olarak ise hâdis varlığın bölünmesine dair ortak kavramlar olarak adlandırılan cevher ve araza dair yaptığı taksimden oluşmaktadır.[562] Kelâmcıların taksiminin yanı sıra muhdesin taksimine başka bir başlık eklemek suretiyle üçüncü olarak "evaile" göre taksiminden bahsetmektedir.[563] Evailden kastettiği ise kelâmcıların görüşlerinden farklılaşarak ihtilaflı görüşlerini ortaya koyduğu kadîm filozoflardır.[564] Bu tasniften görüldüğü kadarıyla Hillî, mezkûr konu hakkındaki görüşlerinden bahsederken, bazen didaktik yöntemle bazen de özgün görüşlerini ekleyip aktarımlar yaparak konuyu enine boyuna tartışmaktadır. Hem bölümün sınırları hem de Hillî'nin felsefî sisteminin temel kaideleri açısından bu

[561] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 15.
[562] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 218.
[563] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 265.
[564] Yasin Apaydın, **Metafiziğin Meselelerinin Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-i âmme Sorunu**, s. 221.

kısımda varlığın bölümlenmesi mütekellimlere ait olan kadîm-hâdis ve cevher-araz taksimindeki görüşleri ekseninde tartışmayı yürüteceğiz. Allâme, mezkûr eserin giriş kısmında kelâm ilminin mevzusuna dair ifadelerine yer verdikten sonra mevcûdun taksimine şöyle değinmektedir.

> Kelâm ilmi, genel varlıkların (umûm-i eşyâ'u) varlıkların üzerine nazar eder. Varlık ilk olarak kadîm (ezelî) ve muhdes (sonradan) olarak ikiye taksim edilir. Muhdes olan cevher ve araz şeklinde ikiye bölünür. Araz ise hayat şartına bağlı olanlar ve olmayanlar diye iki kısımdır. Cevher, hayvan, bitki ve câmid (cansız) olarak tasnif edilir. Sonra bu mevcutların ayrımında zâtî veya arazî olmasına bakılır. Daha sonra kadîm varlık üzerine istidlal yürütülerek onda hiçbir yönden çokluk bulunmadığı ve zorunlu nitelikleriyle imkânsız olanlardan ayrıştığı ortaya koyulur. Vâcib, mümkün ve imkânsız arasındaki farklara temas edilir. O'nun (kadîmin) fiilinin zorunlu olmayıp, mümkün olduğu ve âlemin O'nun fiili olduğu, dolayısıyla peygamberlerin gönderilmesinin de bu fiillerinden biri olduğu beyan edilir.[565]

Hillî'nin buradaki ifadeleri bölümün başlıklarının belirlenmesi açısından oldukça önemlidir. Zira bütüncül bir yaklaşım tarzıyla yorumladığı varlığın bölümlenmesi hususu, okuyucunun zihninde net bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Öte yandan buradaki bağlamdan hareketle kadîm olanın fiillerinin zorunlu olmadığı, âlemin yaratılışının ve peygamberliğin imkânı meselelerine de temas etmektedir. İleride de ele alınacağı gibi, âlemin yaratılışını yorumlarken filozoflardan farklı olarak O'nun zorunlu fiili olmadığını vurgulaması oldukça önemli bir nüanstır. Zira o, mevcûdun taksimini, umûr-i âmme bahislerinde kabul ettiği temel ilkelerden hareketle genel varlığın bölümlenmesi üzerine bina ettiğini bu pasajda da bariz şekilde göstermektedir. Nitekim yukarıdaki pasajın devamında mevcûdun taksiminin kelâm ilminde gerçekleştiğini ve kelâm ilminin konusunun da varlık (vücûd) olduğunu vurgulamaktadır.[566] Hillî, bu ifadeleriyle kelâm ilminin önemini vurgular. Nitekim "kelâm ilminin konusunun varlık" olduğunu söylemesiyle bu ilme verdiği önemi gözler önüne sermektedir. Bu ifadeden sonra ise kelâm ilminin konusunu (mevzû), ilkelerini (mebâdî) ve problemlerini (mesâil) açıklar. Bölümün temel tartışma konusu ekseninde meseleye baktığımızda Hillî'nin varlık taksiminin uzantısı olan Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemin yaratılışı gibi konularda kelâmcı kimliğinin

[565] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 11.
[566] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 12.

daha belirgin olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, mevcudu açıklamayı kadîm hâdis ayrımı üzerinden yapmakla ve bu hususta ortaya atılan soruları yine söz konusu ayrıma dayandırmaktadır.

Hillî, mevcûdun taksimiyle ilgili ilk olarak varlığın başlangıcı ve sonu olmayan, ebedî ve ezelî olarak zorunlu varlık olduğunu, daha sonra ise zorunlu varlıktan varlık alarak vücûdî vasfı kazanan, başlangıç ve sonu olan mümkün varlıkların olduğunu belirterek varlık hiyerarşisindeki düzene vurgu yapmaktadır. Varlığı kadîm ve ezelî olan, başlangıcı olmayanın Allahû Teâlâ olduğunu belirttikten sonra, onun dışındaki bütün mevcutları başlangıcı olanlar olarak nitelendirir.[567] Bu kısımda Hillî'nin üzerinde durduğu şey, kelâmcıların âlemin yaratılışına dair meseleye zamansal anlamda tutarlı bir cevap aramasıdır. Ezelî ve ebedî olan Yaratıcının âlemi var etmesi ezelî bir zaman diliminde mi yoksa hâdis bir zamanda mı gerçekleşmiş olduğu sorusunun cevabının bulunması gerekmektedir. Bununla alakalı olarak Hillî, onların iki görüşünün bulunduğunu belirterek bu soruyu kelâm geleneği içerisinde cevaplamaya çalışır. Burada meselenin anlaşılmasına katkı sağlayan nokta, ezelîye konu olması bakımından Tanrı ve âlemin varlıksal ve zamansal olarak ele alınmasıdır.

İslâm düşüncesinin temel ilkesi, Vâcibü'l-Vücûd'un tek yaratıcı olması ve bütün mümkün mevcutların bu yaratma eylemi ile varlık sahasına çıkmasıdır. Dolayısıyla yeknesak olarak bütün disiplinlerde kabul gören Vâcibü'l-Vücûd'un ezelî olması tartışma konusu olmazken, Vâcibü'l-Vücûd'un yaratma fiili ile ortaya çıkan âlemin ezelî olup olmaması meselesi tartışılmıştır.[568] Yani hem varlıksal hem de zamansal olarak ilk ve tek, ebedî ve ezelî olan sadece Vâcibü'l-Vücûd'dur. Ancak âlemin yaratılışı bu kelâm ve felâsife arasında tartışmalıdır. Buradaki tartışma yaratma eyleminin sonucunda, varlıksal olarak ezelî olmasının imkânsızlığının kabul edilmesine rağmen zamansal olarak onun ezelî olup olmadığı sorusu üzerinedir. Bu sorunun cevabını her iki disiplin farklı şekillerde çözmeye çalışır. Hükemâ âlemi zamansal olarak ezelî yani başlangıcı olmayan olarak nitelendirmesine karşı,

[567] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 217.
[568] Hillî, **el-Esrârü'l-hafiyye**, s. 525.

mütekellimin ise âlemi başlangıcı ve sonu olan, sonradan yani belli ve sonlu zamanda yaratıldığını, onun ezelî değil hâdis olduğunu vurgulamaktadır.[569]

Hükemâ âlemin Vâcibü'l-Vücûd'dan varlıksal nitelik kazanmasını imkân kavramı ile açıklarken, mütekellimin ise âlemin yaratılmış olmasını hudûs delili ile açıklar. Meşşâîler, âlemin Tanrı tarafından zamansal olarak ezelî yaratılışı iddialarını temellendirirken, O'nun varlıkta öncelik, irade ve kudret gibi ezelî sıfatlarına halel gelmeden açıklama gayesindedirler. Filozoflara göre âlemin varlığı hudûs delil ile temellendirilmesi bazı problemler ortaya çıkarır. Çünkü âlem, ezelî değil, hâdis olarak kabul edilirse, bu yaratma fiilinin hem varlıksal hem de zamansal olarak sonradan ortaya çıkması anlamına gelecektir.[570] Burada meselenin anlaşılırlığı zamanın niteliksel olarak belirlenmesini gerektirir. Âlemin zamanda yaratılmış olmasından yola çıkarak zamanın sonlu veya sonsuz olması gerektiği tartışmanın başladığı noktadır. Âlemin kendisinden önceki zaman diliminde ortaya çıkan husus, onun varlıkla veya yoklukla öncelemesi meselesidir. Dolayısıyla eğer âlemin hâdis olduğu, yani yoktan yaratıldığı kabul edilirse, o zaman âlemin var olmasından önceki yokluk durumundan dolayı, onu var eden failin fiilinin varlıktan ziyade ademî olanla ilişkilendirilmesi sorunu ile karşı karşıya kalınır. Bu nedenden dolayı Meşşâî görüş, hudûsu reddederek âlemin var olmasını ve yaratılmış olmasını imkân delili üzerinden temellendirir.[571] Filozoflara göre imkân teorisi varlık hiyerarşisindeki düzen bakımından, âlemin mümkün varlık olarak kategorize edilmesini açıklamak için en anlaşılır düzeyde olanak sağlar. Mütekellimlerin hudûs teorisini imkân teorisine tercih etmelerinin başlıca nedeni, teoriyi temellendirmek açısından ortaya koyulan sudûr teorisinin Tanrının özgür iradesi, kudreti gibi ezelî sıfatlarını devre dışı bırakması tehlikesi ile ilgilidir. Çünkü hudûs teorisindeki temel ilke Tanrının âlemi varlık ve zamansal açıdan önce herhangi bir şey olmadan tamamen yoktan yaratmasıdır. Bu yaratma herhangi bir nedensellik bağlamı veya âlemi yaratma fiilinin bir hikmete bağlı olarak ortaya çıkması şeklinde tecelli etmesi fark etmeksizin iradî yaratmasıdır.[572] Dolayısıyla

[569]Hillî, **Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn**, s. 191.
[570] Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye**, s. 525.
[571] İbn Sina, **Kitâbü'ş-şifâ/ metafizik**, C. 1, s. 472-474.
[572] Eşref Altaş "**Hudûs Teorisi**", Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar, (kitabın içinde) C. 2, s. 592-593.

Tanrı'dan sudûr ederek zorunlu olarak var olan âlem fikri mütekellimlere göre Tanrı'nın iradî olarak yaratma fiiline aykırı bir teoridir. Tanrı'nın hem sonsuz kudret hem de sonsuz irade ile tek fâil-i muhtar olması bu teorinin temel dayanak noktasıdır. Bu nedenle zorunluluğun atfedilmesi sonucunda bu ilkeleri devre dışı bırakacak herhangi bir görüş kabul edilemez. Râzî'nin tabiriyle ifade edersek, muhdes âlemin muhdisi olan Kâdir-i Mutlak, ateşin zorunlu olarak ısıtmasından yola çıkarak âlemi zorunlu olarak yaratmamış, bilhassa kendi özgür iradesiyle âlemi yoktan var etmeyi tercih etmiştir.[573] Hillî'nin bu konu hakkında tıpkı Râzî gibi zihninin son derece berrak olduğunu, dolayısıyla müteahhirîn kelâm geleneğinin temsilcisi olarak keskin bir şekilde hudûs teorisini kabul ettiğini söyleyebiliriz. O, **Keşfü'l-murâd'**da Vâcibü'l-Vücûd olan Allahû Teâlâ'nın varlığı ile zorunlu olduğunu, âlemde meydana gelmiş olan bütün fiillerin kendi iradesine bağlı olarak yaratmasıyla meydana geldiğini ifade eder. Allahû-Teâlâ, O'nun zatının zorunlu olmasıyla (mûcib bi'zat) değil, arada hiçbir aracı olmaksızın âlemi bütün yönleri, parçaları ve anlamıyla beraber mutlak kudreti ile yaratmıştır. Hillî, yaratma fiilinde Allah ile âlem arasında hiçbir araç olmamasına yaptığı vurguyla, sudûr teorisindeki akıllar silsilesinin yaratmaya konu edilmesi bakımından reddettiğinin ispatı olarak değerlendirebiliriz. Aynı zamanda o, hiçbir şekilde yaratma fiillinin zorunlu olarak zorunlu varlıktan taştığını kabul etmemektedir. Burada göze çarpan bir diğer husus da Hillî'nin kategori olarak Allahû Teâlâ'yı zorunlu varlık olarak adlandırmasıyla, İbn Sînâ terminolojisini kullanarak, yaratılışı açıklarken benimsemiş olduğu hudûs teorisini savunması mütekellim sıfatından ödün vermemesinin göstergeleridir.[574]

Hillî her iki görüşün temel kaideleri üzerinden meseleyi mukayeseli bir yöntemle şerh eder. Bu bağlamda öncelikle âlemin zamansal olarak yaratılışı ile alakalı görüşleri yorumlar. Onun âlemin yaratılışı meselesini ezelîlik ilkesi üzerinden irdelediği tespit edilmektedir. Allâme ilk olarak ezelî kavramını merkeze almak suretiyle Tanrı ve âlemin ezelî olarak varlıklarının ne anlam ifade ettiği üzerinde durur. Daha sonra sonlu ve sonsuz zaman savunucularının görüşlerini kendi özgün bakış açısı ile yorumlar. Ona göre âlemin yaratılışı ile ilgili olarak iki görüş vardır. Bunlardan

[573] Razi, **Şerhu'l-uyûnu'l-hikme**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Tahran, Müessesetü'l İmâm Sâdık, h. 1373/ 1921, C. 3, s. 125-129.
[574] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 259-260.

birincisi, var olmasının öncesinde onun yoklukla öncelenmesi, ikincisi ise onun varlığından önce kendisinde başka bir şeyle öncelenmesidir. Konunun temel noktası, Tanrı'nın sonsuzluğunun, ezelî zamandaki varlığıdır.[575] İlk görüşü benimseyenler, Allahû Teâlâ'nın varlığının ezeliliğinin üzerinde durmaktadırlar. "Allahû Teâlâ'nın varlığı ezelidir." önermesi âdemî olması bakımından yorumlandığında; ademî olanın değil, onun zıddı üzerinden yorumlanarak Allahû Teâlâ'nın sonsuz zamandaki varlığına işaret eder. Fakat buradaki işaret, ademî olanın aksine sübûtî olanın çerçevesinden ispatıdır. Dolayısıyla Hillî'nin vurguladığı nokta ezelde var olan Allahû Teâlâ'nın hakikati ve sübûtî özelliğidir. O'nun âdemî olanla nitelendirilmesi ise varlıksal ve zamansal olarak ezelde var olma hakikati ile çelişmektedir. Bu argümanla Hillî, yukarıda bahsedilen sonsuz zaman bakımından O'nun varlığının, yokluğuna öncelenmesi görüşünü reddederek, sonsuz zamanda başlangıcı olmayan, varlığının ezelî olduğunu ispat eder.[576] Allahû Teâlâ'nın zamansal bakımdan ezelî olmasının, yoklukla olamayacağının kesinleşmesi şu argümandan dolayıdır: Allahû Teâlâ'nın ezelî olmaması sübûtî olarak nitelenmemesine neden olurdu ve bu da ademî olanın sübûtî olanla sıfatlanması anlamına gelirdi ki, bu muhaldir. Ortaya çıkan diğer soru ise, ezelîlik kavramının Allahû Teâlâ ile olan ilişkisi üzerinedir. Ezelînin mevcut olması hâlinde ezelîlik kavramı ya Allahû Teâlâ'nın zatının aynı olur veya O'nun zatından farklı bir şey olur. Hillî'ye göre ilk ihtimal geçersizdir. Çünkü bu, O'nun ezelde kendi zâtından dolayı var olmadığına, kastedilen farklı şeylerle bağlantılı olarak onların vasıfları ile tanımlanmasına ve bunun da onun varlık olarak bizâtihi var olmasının aksine başkasından dolayı var olup, varlığına dayanak bulamadığı anlamına gelir. Çünkü O'nun ezelde var olması kendisiyle zaman arasındaki nispetle anlaşılmaktadır. İki şey arasındaki ilişkinin mâhiyeti, birinin diğerinden sonra gelmesini gerektirmektedir. Böylece, O'nun bizâtihi kendisiyle olamayacağı sonucu hâsıl olur ve ezelî olan, anda olandan başka olur. Aksi iddia edildiği takdirde ise an, ezelînin bizâtihi kendisi olur. O'nun ezelde var olması şimdiki anda gerçekleşmiyorsa, o hâlde bütün olanların belli bir anda olması gerekirdi. Anlar ise belli bir akış içerisinde, öncelik ve sonralık ilkesine tabidir ve bu durumda "olanların" belli bir

[575] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 218.
[576] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 218.

zamanda önceden ve sonradan yani ardışıklıklarının gerçekleşmesinin uygun olmadığı anlamına gelmiş olurdu ki bu da imkânsızdır.[577] Allahû Teâlâ şimdiki anda vardır. Değişen şeyin kendisinin varlığı açık bir delildir. Değişen şeyin ezelî olduğu kabul edildiği takdirde O'nun ile ezelde başka bir şeyin de var olması gerekirdi. Bu da imkânsızdır. Kastedilen bu başka şey zatı gereği "oldu" ve "oluyor" bakımında belli bir zamanla bağlantılıdır. O hâlde zamanın kendisi ezelîdir.[578]

Buraya kadar yapılan aktarımda Hillî'nin, zamanın ezelî olmasını filozofların görüşü açısından yorumladığı anlaşılmaktadır. Daha sonra o, buna cevap olarak *Kadîm ve Hâdis* başlıklı bölümde kelâmcıların bu görüşe olan itirazlarını aktarır. Benzer aktarıma Râzî'nin **el-Muhassal** eserinde de rastlanmaktadır. Mütekellimlerin görüşlerine göre Allahû Teâlâ'nın kadîm olmasının anlamı, ezelî zamanlar açısından değerlendirildiği takdirde O'nun varlığının bu zamanlar açısından mevcut olduğudur. Fakat Hillî'nin görüşüne göre mevcûd ve zaman bu şekilde değerlendirilmemelidir. Çünkü, burada önemli olan şey varlığın niteliksel olarak değerlendirilmesidir. Temel prensip, mevcûd ve zaman hususiyetlerine nazaran dikkate alındıklarında onlardan her ikisi ya kadîm ya da hâdis olacaktır.[579] Zaman kadîm olduğu takdirde onu başka bir zamanın izlemesi gerekir ve bu şekilde zamanlar silsilesi sonsuza kadar uzamış olur. Zamanın kadîm olması başka bir zamana nazaran dikkate alınmadan kadîm olarak akledilir. Burada akledilmesiyle her yerde aynı şekilde akledilmiş olur.[580] Eğer zamanın hâdis olduğu iddia ediliyorsa, onun hudûsunda başka zamanların silsile şeklinde tezahürü, teselsülü ortaya çıkarır ki, bu da muhaldir. Zamanın bizâtihi hudûsu kendisinden başka herhangi bir zamandan bağımsız olarak akledildiğinde her yerde aynı şekilde akledilmiş olur.[581] Daha sonra Hillî, filozofların söz konusu iddialarına muhakkiklerin verdiği cevaplara temas eder. Mütekellimlere göre ademî olanın zıddının sübûtî olması gerekmez. Fakat şeyler ya ademî ya da sübûtîdir. Mütekellimlerin "Allahû-Teâlâ ezelî olarak var olduğu" önermesi üzerinden yaptıkları sorgulamada, bu önermenin varlık veya yokluk bakımından tartışmanın konusu

[577] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 218.
[578] Hillî'nin **Nihâyetü'l-merâm'**da aktardığı bu görüşe Râzî'de de rastlanmaktadır. Bkz. Râzî**, el-Muhassal,** s. 72.
[579] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 219.
[580] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 219; Râzî, **el-Muhassal**, s. 72.
[581] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 219.

olmadığını vurgularlar. Çünkü bu önerme bir mesele olarak ele alındığından dolayı herhangi bir bilgi ile mevsuf değildir. Şeyin yok olması, yokluğa dönüşmesi varsayılırsa, bu durum onun ezelî olarak zaten var olmadığının göstergesidir. Fakat bu durum evvelî olanla çelişmez. Filozofların ezelî alem tasavvurunun ezelî yaratıcı ile, ademî olan şeylerin de yoklukla ilişkilendirilmesi kelâmcılara göre tatmin edici bir çıkarım değildir. Çünkü onlara göre âlemin varlık alanına çıkması, belirli zamanda olmalıdır. Ezelî olmasının iddia edilmesi belirli bir zaman anlayışına uygun değildir.[582]

Hillî bazı mütekellimlerin yukarıda zikredilen görüşe karşı çıktıklarını da aktarır. Onların görüşüne göre Allah ve âlem arasında varlıksal bakımdan ardışık olma durumu, yani âlemin sonradanlığının zamandan bağımsız olarak varlığa gelememesi iddiası doğru değildir. Bu görüşün temellendirmesini Hillî şöyle açıklar: Bir şeyin zıddının gerçekleşmesi onun sübûtî olmasını gerektirmez. Zihinde varlığı olan şey, zihinde mevcut olmasına rağmen, hariçte mevcut olmamasına binaen hariçte kendisinin zıddıdır. Çünkü onun varlıksal niteliği, harice nazaran değil zihne nazaradır. Çünkü Anka kuşu, zihinde mevcut, hariçte ise ma‘dûmdur. Fakat hariçte ma‘dûm olması onun kesinlikle hariçte ma‘dûm olmasını gerektirmemektedir. Bu akıl yürütmeden yola çıkarak onlar, âlemin ezelde var olmasının zıddının, onun ezeldeki yokluğu olduğunu, fakat bu durumun onun yok olmasını gerektirmediğini vurgularlar. Çünkü bu görüşü kabul edenlere göre, onlar âlemin varlıksallığının zamanla ilgili olmadığını düşünürler.[583]

Hillî, meseleye dair görüşleri aktarmaya devam ederek, bazı hükemânın delilleri üzerinde durur. (i) Onlardan bazılarının görüşlerine göre, zaman şeyin daha evvel olan bir zamanda husulünden öncedir. Çünkü hâdis olduğu iddia edildiği takdirde, zamanın yokluğu, onun varlığından önceki zamanda olurdu. Burada zamanın bir zamanının olması döngüsü sonsuza kadar devam ederdi. Hillî'nin ifade ettiği bu görüşün yukarıda bahsedildiği görüşle uyumlu bir biçimde, filozofların ezelî zaman görüşü olduğu görülmektedir. (ii) Diğer görüş ise mütekellimin âlemin yoktan yaratılması teorisinin ispatına yöneliktir. Burada onlar, şeyin henüz varlığa gelmeden önceki durumdan sonra varlığa geldiğini savunurlar. Herhangi bir şey kendi başına var

[582] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 219.
[583] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 220; Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 228-229.

olmaz ve bu durum şeyin varlığının bizâtihi kendisini hak etmeyip, başkasından aldığını göstermektedir. Bu durumda şeyin varlığının kendisini hak etmemesi nedeniyle kendisinden önce değil, varlığını aldığı o başka şeyden sonra gelir. Bu da sınırlı veya sonsuz zamanda olabilir. Bu görüşe göre sonradan olma sınırlı zamanda gerçekleşmektedir. Hillî'nin ifadesine göre kadîm burada iki manaya haizdir. Onlardan birincisi, başlangıcı olmayan zamandır. Bu anlamda zaman kadîm değildir. Kadîm olduğu hâlde, zamanın başka zamanı olması silsile şeklinde devam ederdi ki, bu da imkânsızdır. İkincisi ise, zamanın ne mebdesinin ne de illetinin olmadığı, sadece kendi zatıyla kaim olduğu zamandır.[584]

Daha sonra Hillî, Eş'arî ve Kerrâmiyye'nin kıdem veya hudûsun sıfat olması ile ilgili görüşleri aktararak, bu görüşlerin sorunlu bulunduğunu iletir. Çünkü kadîm ve hudûsun herhangi bir sıfat olması hâlinde o sıfatların bizzât kendileri gibi kıdem veya hâdis olacağını, bunun da teselsüle neden olacağını vurgular.[585]

3.1.1. *Kadîm* Fâile İstinat Eder mi?

Kadîm ve muhdesin özellikleri bahsinde Hillî, bu hususları her kavramın kendi meseleleri ekseninde şekillenen başlıklar olarak tartışır. Kadîm kavramının âleme nispet edilmesi, filozofların âlemi ezelî olması başlangıcı ve sonu olmayan şeklindeki açıklanması nedeniyledir. Mütekellimler başlangıcı ve sonu olmaması sebebi ile kadîmin yaratma fiiline ve faile istinat edilmemesi gerektiğini söylemlerine karşın, filozoflar kadîm olanın faile istinat edilmesi gerektiğini savunurlar. Çünkü âlemin kadîm olmasından kastedilen şey zamansal olmasıdır. İbn Sînâ **Şifâ**'da verdiği bir örnekte filozoflar açısından âlemin kadîm olmasından kastedilen şeyi daha anlaşılır hâle getirmektedir. İbn Sînâ âlemin yaratılmasının zamansal olarak ezelî olduğunu vurgular. Şöyle ki, Zeyd'in elindeki anahtar, el ile aynı anda hareket etmektedir. Aynı anda hareket etmelerine rağmen anahtarın hareketinin illeti eldir. El hareketi etmeyi

[584] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 221.
[585] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 221-224. Aynı eleştirileri Râzî de zikreder. Bkz. Râzî, **el-Muhassal,** s. 74.

bıraktığı anda anahtar da duracaktır.[586] Bu örnekte el ve anahtarın aynı anda hareket etmesi zamansal, anahtarın hareketinin illetinin el olması ise elin varlıksal olarak anahtarın hareketinin varlığından önce olmasıdır. Dolayısıyla her ne kadar aynı anda hareket etseler bile, kesin bir ifade ile anahtarın hareketi fail olan elin hareketine istinat edilmektedir. Bu durumda kadîm olan âlemi de varlıksal olarak ezelî olan faile istinat edilir. Dolayısıyla kadîmin filozoflar nezdinde faile istinat edilmesi gerekir. Çünkü faile istinat edilmenin illeti imkândır, bu da istinat edilmiş olanı mümkün kılar. Mütekellimin bunu reddetme sebebi ise faile istinat edilen şeyin sadece başlangıcı olan ve sonradan yaratılmış olan hâdis olması gerektiği düşüncesidir. Kadîmin herhangi bir başlangıcı olmamasından dolayı onun faile istinat edilmesi imkânsızdır. Hillî'ye göre burada filozoflar ve mütekellimler arasında aslında ihtilaf yoktur. Filozoflar bunun muhtâr (özgür iradeli[587]) olma özelliğinden değil, *mûcib bi'z zât* ilkesi üzerinden açıklarlar. Çünkü onlara göre kadîmin tek yaratıcının muhtârına istinat edilmesi imkânsız olup, zâtı gereği zorunluya istinat edilmelidir. Bunun nedeni, *Fâil-i Muhtâr*ın (özgür iradelinin) belirli bir niyet ve maksatla fiili gerçekleştirmesidir ve bu da mevcut olanı değil, ma'dûm olanı bulmak amacıyladır. Dolayısıyla filozoflar mütekellimlerin fâil-i muhtâr ilkesiyle bu niyetin (yani kadîmin yaratılmasını) gerçekleşmesinin imkânsızlığını vurgularlar.[588] Sonuç olarak muhtâr olanın tesiri söz konusu olduğunda yokluk yaratılanı önceler ve bu da kadîmin bizâtihi kadîm olması ilkesi ile çelişmektedir. Râzî de **el-Muhassal**'da Hillî'nin aktardığı gibi bu tartışmanın lafzî olduğunu vurgular ve bunu diğer kelâm ekollerinin görüşlerini de zikrederek ispatlar.[589] Dolayısıyla her iki grup da kadîmin faile istinadını kabul eder, fakat metotları ile birbirilerinden ayrışırlar. Mütekellimlerin filozofların bu iddialarını kabul etmeme nedenleri, filozofların benimsediği âlemin varlığını açıklamak için illet ve ma 'lûl ilkesini benimsemeyip aksine tek iktidar sahibinin, müessirin kudreti ile varlığa geldiğini kabul etmiş olmalarıdır. Yukarıda bahsi geçtiği üzere Hillî, bu konudaki görüşlerde ihtilaf olmadığını sonraki pasajda Eş'arî ve Mu'tezile kelamcılarından

[586] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/ metafizik**, C. 1, s. 420-422.
[587] Eşref Altaş "Muhtâr" kelimesinin seçilen anlamında lafzî anlamda değil, kelâmcıların tabiri ile Yaratıcının fâil-i muhtâr ilkesi ile uyumlu bir biçimde "özgür iradeli" olarak çevirmiştir. Bkz. Râzî, **el-Muhassal**, s. 73.
[588] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 225-226.
[589] Râzî'nin görüşleri için detaylı bkz. Râzî, **el-Muhassal**, s. 73-75.

verdiği örneklerle açıklamaktadır. O bazı Eş'arî kelamcılarının Allah'ın ilim ve âlim sıfatının illet ve ma'lûl ile ilişkisi bağlamında ele alındığını ve sıfatların kadîm olduğunu, hakeza güç ve kudret sıfatlarını nedensellik bağlamında değerlendirilerek kadîm olarak nitelendirdiklerini vurgular. Nitekim Mu'tezile kelâm âlimleri Hüseyin el-Basrî ve Ebû Hâşim ilim, âlim, kadir, hayy ve vücut sıfatlarını illet ve ma'lûl ile ilişkilendirdiler. Hillî'ye göre bu sıfatların kadîm oluşunu kendileri inkâr etmelerine rağmen, açıkladıkları teori üzerinden onları kadîm anlamında kullandıkları ortadır.[590]

Hillî'ye göre müteahhirîn kelâm âlimleri illet ve ma'lûl ilkelerini tamamen reddetmezler. İllet ve ma'lûl ilkesi sadece Tanrı ve âlem arasındaki yaratılış hiyerarşisinde değil aynı zamanda birçok hükümde ve varlıkta kullanılan bir ilkedir. Örnek olarak onlar, mümkün varlıkların varlık olarak belirlenmesinde neden ve sonuç bağlamında bu varlıkların vücûdî nitelik kazanmasında mâhiyetin etkisinin olduğunu kabul ederler. Dolayısıyla kelâmcılar Allahû Teâlâ ve O'nun sıfatları dışında her şeyin mümkün olduğu sonucuna vararak, O'nun ezelî olması noktasında hemfikirdiler. Onlara göre âlemin, neden ve sonuç ilkesi bağlamında değil, muhtâr bir ilke üzerinden yorumlanarak varlığa gelmesi bu ilkenin sahibinin müreccah etmesine bağlıdır. Filozoflara göre kelâmcıların bu teorisi yani; yaratma fiilinin ezelî olan Yaratıcının tercihine bağlı olarak zuhuru, yaratmamayı tercih etmesi ihtimali ile birlikte ezelî olanın iki iradesinin olması tehlikesiyle karşı karşıya kalınabilir. Fakat filozoflar Yaratıcının eylemlerinin O'nun zât ve sıfatlarına binaen, yani hakikati gereği kendisi ile çelişmediğini ve bu durumda yaratmamayı tercih etmeyeceğini de kabul ederler. Hillî'nin yorumuna göre bu hâlde, filozoflara görüşlerinden bazı sonuçlar hâsıl olur. Kadîm olan olumlu tesir ile ilişkilendirilmesine rağmen, tercihle ile ilişkilendirilemez. Kâdirin fiilinin hâdis olması gerekmez, çünkü hâdisin varlığı ademî olandan önce gelmektedir. Ademî olanın müessirin tesirine ihtiyacı yoktur. Çünkü ademî olandan her zaman bahsedilebilir. Müessirin tesirine konu olan şey ise yalnızca varlıktır. Tartışma hâdis üzerine yapılmaktadır. Eğer ademî olanın tesire muhtaç olduğu iddia edilirse, o zaman her bir yokluğun mevcûdiyeti zorunlu olmuş olurdu ve varlıklar silsile şeklinde devam ederek, teselsül ortaya çıkardı.[591]

[590] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 226.
[591] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 229-230.

Burada ifade edilmek istenilen şey Vâcibü'l-Vücûd dışındaki tüm varlıkların mümkün olması ve bütün mümkünlerin bir müessirin tesirine muhtaçlığıdır. Dolayısıyla bu tesire muhtaçlık sadece varlıksal anlamda mânâ kazanır. Herhangi bir varlığa gelemeyen, ademî olan için tesir söz konusu değildir. Yok olanda varlıksal tezahür bulunmaz. Hâdisin varlığa gelmesi müessire olan muhtaçlığın illeti değilse, o zaman bu imkândır. Çünkü hâdis ve imkân değilse, o şey kadîm ve zorunludur. Kadîm ve zorunlu olan ise failden müstağnidir. Muhtaçlık durumu sadece mümkün olanlar içindir ve muhtaç olma durumu sadece O'nadır. O hâlde muhtaç olan hâdistir. Aynı zamanda önceki yokluk, failin varlığının ve onun faaliyetine zıttır. Şeyin kendisine aykırı olan ise onun şartı değildir. Buradan çıkan sonuca göre, failin fiilinin tesiri sadece önceki yokluk olmadığı durumda tecelli eder. Muhtâr fiilin tesirinden sonra husule gelen hâdistir. İmkân ise faile olan muhtaçlığın illetidir. Geriye kalan ihtiyaç, hâdisin meydana gelme şartı değildir. Eğer geriye kalanın daha evvel geldiği, tesire olan muhtaçlığın nefyi iddia edilirse, husûl gerçekleştiğinde bu gerçekleşme anında tesire olan muhtaçlık da gerçekleşmiş olur. Hillî bu iddiaya şöyle cevap verir: Tesire duyulan muhtaçlığın nedeni imkândır, fakat bu muhtaçlık hâli sadece imkânla sınırlanmamaktadır. Çünkü imkân sadece belli bir sınır çerçevesinde yenilenen, var olacak olan şeyler için tecelli eder. Geriye ve geleceğe doğru varlığa gelen her şey zorunlu olmamakla beraber, o anların herhangi birinde tecellisi özel imkân olarak nitelendirilmektedir.[592] Ademî olan, vücûdî olanın nefyidir. Şeyin zıddının varlığı onun varlığının bir şartıdır, zıtlık sadece karşılaştırılma ile anlaşılır. Örnek olarak; hareketin varlığının şartı kendisinden sonra gelen sükunun varlığıdır. Hareket kendisinden sonra gelen sükuna yani, zıddına göre anlaşılır. Bu örnekten yola çıkarak Hillî, öncesindeki yokluğun sonra gelen hudûs için bir şart olabileceğini vurgular. Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla o, imkânın mutlak ihtiyacın illeti olduğunu savunur, dolayısıyla imkân muhtârın (seçilenin) illeti değildir.[593]

Hillî'nin buradaki aktarımda filozofların ve kelâmcıların konu ile ilgili her iki görüşü ele alarak yorumladığı görülmektedir. Onun aktarımından anlaşıldığı kadarıyla mütekellimin kadîmi tamamen reddetmemekte, Allah'ın zât ve sıfatları anlamında

[592] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 231.
[593] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 231.

kabul etmekle beraber, aynı zamanda illet ve ma‘lûl meselesini de tamamen reddetmemektedirler. Fakat imkân meselesi mevzûbahis olduğunda Hillî'nin bu konuda imkânın genel tanımı ve varlık hiyerarşindeki konumunda filozoflarla aynı noktada olmasına yani mutlak imkânı kabul etmesine rağmen, âlemin varlığa gelmesi meselesinde mütekellimlerle aynı safta olduğu gözükmektedir. Özetle ifade edersek, o filozofların aksine yaratılışın sadece imkânla açıklanmasını hatalı bularak, hâdis olan âlemin fâil-i muhtâr ilkesine binaen varlığa geldiğini, dolayısıyla bu varlığa gelme durumunun sadece imkânla açıklanamayacağını vurgular. O, filozofların hudûs teorisini eleştirirken âlemin yaratılıştan önceki yokluğunu mantıksız bulmalarını ise hareket ve sükunun ilke olarak birbirine zıt olması örneği üzerinden açıklar. **El-Esrârü'l-hafîyye** eserinde ortaya koyduğu görüşler doğrultusunda onun âlemin hâdis olduğunu kabul ettiğini ve mümkünlerin varlığını hudûs teorisi üzerinden yorumladığı görülmektedir. Dahası imkân sadece varlıksal hiyerarşi bakımından âlemin var olma koşuludur. Allah ile âlem arasındaki varlıksal hiyerarşide vâcib olan, yokluğu imkânsız olan O, (âlemin konumu ise zorunluluğun aksine mümkündür.) varlığı mümkün/imkân olan ise âlemdir. Bu yorum ile Hillî, filozofların âlemin ezelî olmasını ispat etmek maksadıyla kadîm olandan hâdis fiilinin çıkmasının imkânsızlığına olan iddialarına da cevap verdiğini söyleyebiliriz.

3.1.2. *Kadîm*in Yokluğunun İmkânsızlığı

Kadîmin yokluğunun imkânsızlığından ilk olarak kastedilen anlam, Vâcibü'l-Vücûd'un yokluğudur. Çünkü zâtı gereği zorunlu varlığın yokluğu imkânsızdır. Bu konuda mütekellim ve hükemâ arasında ittifak vardır. Fakat âlemin yaradılışında filozofların savunduğu imkân teorisine göre, âlem başlangıcı ve sonu olmayan kadîm varlıktır. Öte yandan bir önceki başlıkta bahsi geçtiği üzere bazı Eş‘arî ve Mu‘tezile kelâmcıları Vâcibü'l-Vücûd dışında onun zâtı ve sıfatlarını da kadîm olarak nitelendirmektedirler. Başka bir görüş de ilk devir İslâm düşüncesinde beş ezelî ilkenin varlığını kabul edenlerin görüşüdür. Bu görüşü kabul edenler, Tanrı ve nefsin ezelî olup, onların dışındaki her şeyin hâdis olduğunu iddia ederler. Burada ortaya çıkan

bazı sorular etrafında yapılacak olan tartışmada, Vâcibü'l-Vücûd kadîm olmasının yansıra O'nun dışında kadîm olarak nitelendirilecek şeylerin yokluklarının imkânı meselesidir. Hillî ise bu görüşlerden farklı olarak kadîm ve ezelî olanın sadece Allahû Teâlâ olduğunu vurgulamaktadır. O, bu görüşünü Kur'an'da geçen Hadîd suresinin üçüncü ayetine istinaden açıklamaktadır. Onun ifadesine göre, akıl ve duyuların her birisi kadîmlikte ve ezelîlikte, O'nun hiçbir şekilde ortağının olmadığını kesin olarak bilir. O'nun dışında olan her şey mümkündür, sonradandır. Allahû Teâlâ evvel ve ahirdir.[594]

Hillî, bu tartışmayı temellendirmek için kavramsal çözümlemeye baş vurur. O, bu temellendirmeye zorunluluk kavramı üzerinden başlar. Zorunluluk kavramı kapsamında kavramın yüklendiği iki anlam kastedilmektedir. Zatı ile zorunlu varlık ve başkasıyla zorunlu varlık. Ona göre kadîm olanın yok olması hakkında hüküm geçersizdir. Çünkü kadîm olan ya kendisi itibarıyla kadîm ya da başkasından dolayı kadimdir. Özü gereği zorunlu varlığın yokluğu üzerine hüküm verilmesi mümkün değildir. Başkası itibarıyla zorunlu varlık ise, özü gereği mümkün varlıktır. Zâtı gereği mümkün varlık var olması için müessirin tesirine muhtaçtır ve bu tesir kadîm olmak zorundadır. Bunun nedeni ise illetin ma'lûlden önce gelmesi prensibidir. Kadîme dayanan mümkün, hâdis olmak zorundadır, çünkü eğer mümkünün kadîm olduğu iddia edilirse, o zaman onun müessirin iradî tesirine (muhtâr) dayanması imkânsız olurdu. Kadîm olanın ya zâtı gereği ya da başkasından dolayı zorunlu olması gerekir. Eğer zâtı gereği zorunluysa ya bir şarta bağlıdır veya değildir. Herhangi bir şarta bağlı olmayan, zâtı gereği zorunlunun yokluğu imkânsızdır, bir şarta bağlı olarak zorunluluk kazanan ise varlığının şartını, müessirin ona tesir etmesi nedeniyle sürdürmektedir.[595] Dolayısıyla Hillî, nedensellik bağlamında başkasıyla zorunlu olanın varlığının tesir aldığı sürece yok olamayacağına işaret eder. Onun burada vurgulamak istediği önemli detay varlığını başkası şartıyla almış olan, başkası itibarıyla zorunlu varlığın kazandığı zorunluluk şartının hâdis olamayacağıdır. Çünkü bu şartı vermiş olanın kadîm olması gerekmektedir. Müessirin kadîm olması, aynı zamanda onun tesirinin kadîm olmasını zorunlu kılar. Aksi iddia edildiği takdirde, şeyin var olma şartı kapsamında, şartın

[594] Hillî, **Nehcü'l-hakk ve keşfü's-sıdk**, s. 64.
[595] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 232.

kendisi şeyden sonra gelmiş olurdu ki, bu da meşrutun şartla olan bağlantısını imkânsız kılardı. Bu durumda iki ihtimal söz konusu olur. Ya bu şartın kendisi kadîm olması veya zorunluluğun da kendisi itibarıyla kadîm olması gerekir. İkinci ihtimal ise zâtı gereği zorunlunun tek olmasından dolayı imkânsızlığıdır.[596] Başkası itibarıyla mümkün varlığa varlık veren müessir ve müessirin tesirinin kadîm olmasından dolayı tesire konu olan mümkünün ortadan kalkması imkânsızdır. Şart, meşrut ve bunları sağlamış olan illet belirli bir nedensellik bağlamından ortaya çıktığından yoklukları mümkün olmaz. İllet ve ma'lûl ilişkisinden hareketle varlık hiyerarşisinde mümkünlerin silsilesi nedensellik ilişkisi içerisindedir. Bu varlık üçüncü şeyin varlığı kendisinden sonraki başka bir şeyin varlığının nedenidir. Bu şekilde ortadaki varlık sonrakinden geride, öncekinden ise sonradır. Cinsin türe olan yakınlığı, fasıl ona yakınlığından dolayıdır. Tesir önce nâtık hayvana, daha sonra onun aracılığı ile parçası olduğu insana etki eder. Mümkün mevcûdun varlık şartı kadîm illettir. Kadîmin ise yokluğunun meşru olmamasının mümkün vücutla bir nedensellik bağlantısı yoktur. Daha sonra Hillî, mümkün varlıkların yokluklarının caiz olmaması hakkındaki görüşe olan itirazları inceler. Mümkünleri öncelikle, başkası nedeniyle zorunlu olması ilkesinden yola çıkarak illetinin kadîm olmasına göre ele alır. İlleti kadîm olan mümkünün varlığının bu illetten dolayı yokluğunun imkânsızlığını vurgular. Bu görüşü eleştirenlerin temel argümanı ise mümkün vücudun zâtı gereğince varlık veya yoklukla aynı mesafede olması, tıpkı var olması gibi, yokluğunun da imkâna bağlı olup, herhangi bir zorunluluk niteliği kazanmamasıdır. Burada önemli bir nüans göze çarpmaktadır. Hillî kadîm şeylere başkası itibarıyla zorunlu varlığın illetinin de eklemesinde, İbn Sînâ'nın zorunluluk kavramından bahsederken onun kapsamında zâtı zorunlu olanı ve başkası ile zorunlu şeklinde taksiminden etkilendiği görülmektedir.[597] Mümkün varlıklar varlıklarını başkasından almaları dolayısıyla bu kategoridedirler. Var olması varlık ve yokluk arasındaki imkâna bağlı olmasına rağmen, var olduktan sonraki hâli illete bağlı olmasından dolayı yokluğu imkânsız olur. Hillî'nin burada kadîm olarak değerlendirdiği ve nedensellik bağlamında yorumladığı bu iddia bizâtihi mümkün ile bağlantılı olmayıp, zâtı ile zorunlu olan Vâcibü'l-Vücûd'un tesiri ve bütün

[596] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 232.
[597] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/ metafizik II** , s. 104-108.

mümkünlere illet olmasından ötürüdür. Buradaki önemli bir diğer detay, varlık veren Vâcibü'l-Vücûd açısından Hillî'nin konuya yaklaşımıdır. Bilindiği üzere kelâm geleneğinde yüce Yaratıcının Kâdir-i Mutlak özelliğinden dolayı sadece determinist, pasif yaratıcı konumunun aksine her daim yaratma fiiline devam eden ve bunda ihtiyar sahibi olan, yaratma ve yaratmaması bizâtihi kendi tercihine bağlı olan Tanrı anlayışını benimsenmektedir. Dolayısıyla onlar Meşşâî gelenekteki mûcib bi'z zât anlayışını kabul etmemektedirler. Bu açıdan bakıldığında Hillî'nin Yaratıcının yaratma fiiline konu olan tesir etme, yani ma'lûllerin illeti olma ilkesini onun açısından âlemin beka döngüsündeki yaratma fiilinin sürekliliğiyle bağlantılı olarak yorumladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla kadîm olan hem illetin kendisi hem de tesiridir. Fakat burada bir diğer nokta ise bu teoriden hareketle mümkünün varlığının daimî olma tehlikesidir. Mümkün olandan kastedilen âlem filozoflara göre zaten ezelîdir ve ezelî olanın yok olması mümkün değildir. Kelâmcılar açısından ise âlem başlangıcı ve sonu olan hâdis varlıktır.

İlk olarak o, kadîm varlığın ma'lûlu olduğu bizâtihi zorunlu olanın varlığına sonsuz ezelî şartla meşrut olması sorusunu sorarak eleştirisine başlar. Ezelî yokluğun yokluğu caizdir, aksi takdirde âlem meydana gelmezdi. Bu durumda kadîm olanın kadîmlik vasfının ortadan kalkmasıyla varlığının da ortadan kalkacağı anlaşılır. Yani kadîmlik şartı nefyedildiği takdirde meşrut da nefy olacaktır. Buradaki basit çıkarım, illetin ortadan kalkmasıyla ma'lûlün ortadan kalkması anlamındadır. Hillî bu argümanın çelişkilerini maddeler halinde ortaya koyarak temellendirmelerine devam eder. (i) Nedensellik: İlk görüşe göre, yani âlemin ezeldeki hudûsunu yani yaratılmış olmasını kabul edenlere göre bu yaratılış Bârî Teâlâ'nın fiilidir ve eğer bu yaratma, yani âlemin varlığı mümkün olmamış olsaydı o zaman ortaya çıkan sonuç imkânsız olurdu. Bârî Teâlâ'nın yaratma fiilinin tecelli etmemesi aynı zamanda alemin de var olmaması anlamına gelmektedir.[598] (ii) Teselsülün iptali: Âlemin varlığının imkânı eğer bizâtihi kendisinden kaynaklanıyorsa ve o ezelde sâbitse o zaman onun var olma zorunluluğunun olmaması gerekir. Çünkü varlığının imkânın müessirden değil, bizâtihi kendisinden olurdu. Eğer âlemin ezeldeki varlığı sübûtî değilse, o hâlde onun tekrar varlığa gelmesi imkânı çerçevesinde birtakım lazımlar gerekli olurdu ve bu

[598] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 233.

lazımların yok olma olasılıkları da vardır. Herhangi bir sebebe bağlı olan şey kendinde mümkündür. Bu durum sonsuz sayıda imkanların varlığına yol açar. Dolayısıyla eğer burada mümkünün varlığında nedensellik ilkesi söz konusuysa (mümkünün nedenli olması zorunludur) o zaman sonsuz sayıda imkânlar teselsüle neden olurdu ki bu da imkânsızdır. Eğer nedensellik ilkesi dışında var olduğu düşünülürse, o zaman varlığı bizâtihi olur ki, bu da konuyu meselenin başladığı noktaya geri götürür.[599] (iii) Süreklilik: Allahû Teâlâ'nın âleme olan tesiri bizâtihi kendisinden kaynaklanıyorsa, bu tesirin devamlı olması zorunludur. Çünkü O, değişime konu olmayan, ebedî ve ezelî olduğunda tesiri de hakikati gibi değişmez olandır. Fakat O'nun âleme olan tesirinin kaynağı kendi zâtı değil, başka bir şeyden dolayıysa bu tesirin zâtından farklı olarak daimî olma zorunluluğu yoktur. O'nun fiilleri zâtından farklıdır.[600] (iv) Bu maddede ise Hillî meseledeki temel soruyu sorar. Mevcûdun mümkün olması demek, onun hâdis olması ile aynı zamanda bizâtihi mümkün olarak varlığa gelmesiyle bağlantılıdır. Mevcûdun daimî yani; kadîm olduğu iddia edildiği takdirde onun bizâtihi özelliği ile çelişmektedir. Şeyin sürekliliği, onun yokluğunu imkânsız kılarak bizâtihi kendi hakikati olan mümkünlük ilkesini engelleyecektir. Dolayısıyla böyle bir durum karşısında mümkün kendi vasfını kaybetmiş olacaktır. (v) Hâdis olanın belli bir zamanda Bârî Teâlâ tarafından yaratılması O'nun ezelî bir fiilidir. Dolayısıyla ezelî fiilden dolayı âlem her daim mümkündür. Tanrının şeyin üzerindeki kudreti o şeyin varlığıdır. Fakat şeyin üzerinden bu kudret ortadan kalktığı zaman bu durumda o şeyin var olması imkânsız olur. Bu döngü her zaman bu şekilde devam etmektedir. Burada Hillî'nin önemli olarak vurguladığı şey, kudretin tecelli ettiği şeyin kadîm olduğu varsayılsa bile, güç nefyedildiği zaman kadîm olmasına rağmen ortadan kalkacağıdır. Yani, şeyin kadîm olması kendisi bakımından ehemmiyet kesp etmez, tamamen Yaratıcının kudretine bağlıdır. Buradan görüldüğü kadarıyla Hillî, başkası itibarıyla zorunlu olan mümkünün zevalinin imkânsızlığına çözümü, Allah'ın özgür iradesi ile yaratması ve varlık vermesindeki sürekliliğine bağlar. Allah yok etmeyi veya başka bir ifadeyle kudretini ortadan kaldırarak varlık vermeyi sonlandırdığında kadîm olan her ne varsa, son bulacaktır. Fakat bu güç ve irade devam ettiği sürece başkası

[599] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 234.
[600] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 234.

itibarıyla zorunlu olan varlığını sürdürecektir.[601] (vi) Âlem Allah'ın ezelî ilmi ile yaratılmıştır. O, ezelî bilgisi ile âlemin varlığını ezelden beri bilmektedir. Fakat iddia edildiği gibi âlem ezelî olarak varsa ve Allah onu ezelî olarak bilmeye devam ederse, o zaman yüce Allah'ın onu bilmeye devam etmesi mümkün değildir. Bu cehâlet O'nun yüceliği ile çelişmektedir. Buradaki bağlılık, hâdisin kendisinden önce gelen başka bir bağlılığına vurgu yapar. Böylece ezelî olan hâdislerin olduğu anlamına gelir ki, bu da âlemin yaratılışı ile ilgili olarak ikinci önermenin iptali anlamına gelir. Eğer âlem kadimse, o zaman ezelî olan bağlılık yok olmuştur.[602] Buradan anlaşıldığı kadarıyla Hillî âlemin Allah'ın âlim sıfatı üzerinden hâdis olarak yaratıldığına vurgu yapar. Eğer âlem ezeliyse, bu durumda ilim sıfatı herhangi anlam ifade edemez. Çünkü burada ezelî olanın, yaratma fiilinden bağımsız olarak algılandığını düşünmektedir. Dolayısıyla kadîm olan yaratma fillinden bağımsızsa, ezelî olanı bilmesi O'nun kudreti ile çelişkili bir durum ortaya çıkarır. Eğer birileri ezelî olanın ezelî bir ademî şarta bağlı olduğunu iddia ederse, o zaman meşrutun yokluğunu mümkün olduğunu, şartın yokluğunun meşrut yokluğu çıkarımı üzerinden yorumlanacağını belirtir. Hillî meseleyi açıklamak için mümkün kavramı üzerinden yorumlamaya devam eder. Onun görüşüne göre herhangi bir mümkünün zâtı sadece kendisi bakımından salt varlık olarak ele alındığında, ona ne hâdis ne kadîm ne de herhangi kayıtsal bir durumdan bağımsız olarak bakmak gerekmektedir. Böyle bir durumda bizâtihi mümkün olanın varlığının bekâsı bağlı olduğu illetin sürekliliğindendir. Özetle ifade edersek Hillî, mümkünün iki itibarla ele alınması gerektiğini ifade eder. Zât kendisine nazaran mümkündür veya kendisine nazaran mümkün değildir. Kendisine nazaran mümkün olması onun yokluğunun imkânsız olması hükmü ile çelişmez. Çünkü bu hüküm, bu mümkün olma durumu onun kendi mümkün olması ilkesi bakımından değil, illete muhtaç olması bakımından verilmiştir. Mümkün yokluğun iddiası sadece illet ma'lûl prensibinden bağımsız olarak ele alındığında doğru olur. Aynı zamanda ezelî olanın ademî bir şartla delillendirmesinin de kabul edilmez olduğunu vurgular. Çünkü onun görüşüne göre ademî olan, vücûdî olanın illeti olamaz. Şartın varlığı ise sadece vücûdî bir meşrutla açıklanabilir.[603]

[601] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 234-235.
[602] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 235.
[603] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 235-236.

Meselenin sonunda Hillî, mümkün olanın ademî olmasının zihnî olduğunu, hariçte herhangi bir karşılığı olmayan itibarî bir kavram olduğunu vurgular. Bunun nedeni ise mümkünün bizâtihi özellikleri kayda alındığında mümkün olma vasfından ödün vermemesi ve bu durum mümkünün mümteni olması ile çelişmemesidir. Hillî kadîmin yokluğunun imkânı ile yapılan tartışmaların esasında itibârî olduğunu düşünmektedir. Hariçte herhangi bir karışlığı olamayan bu tartışmalarda aksi düşünüldüğünde teselsülün ortaya çıkacağına ve bunun varlıksal düzene aykırı olduğunu ifade etmektedir.[604]

Hillî kadîmin birliğini muhafaza etmek niyetiyle İslâm düşüncesinde farklı aklî mezheplerin argümanlarını da incelemektedir. Önceki konu başlıklarında adı geçtiği üzere kadîmin tek olması meselesi kadîm ile ilgili tartışmalarda yer almaktadır. Kadîm olanın varlık hiyerarşisinde Vâcibü'l-Vücûd'un bizâtihi kendisi olması hususu istisnasız kabul edildikten sonra, esas tartışma âlemin, yani mümkün mevcutların varlığa gelme meselesidir. Hillî, filozofların kadîmi iki şekilde tanımladıklarına dikkat çeker. Birincisi, varlığı bizâtihi olan yani Vâcibü'l-Vücûd, ikincisi ise varlığı başkasından olup, kendisi zamanda olan ve varlığı yoklukla öncelememiş olan, yani âlem.[605] Konu hakkında hem Meşşâî hem de kelâmcılar arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Hillî, bu pasajda Vâcibü'l-Vücûd dışında başka şeylere de kadîm denilebileceğini savunanların görüşlerini sıralamaktadır. (i) İlk olarak İmâmiyye mezhebinin kadîm hakkındaki görüşlerini aktarır. İmâmiyye'ye göre kadîm olan sadece Allahû Teâlâ'dır. O'nun dışındaki her şey ise yaratılmış mümkün muhdeslerdir. İmâmiyye bu görüşü naslardan gelen delillere dayandırarak, Yaradan haricîndeki her şeyin vücut bulmasının zamanla başlamış olduğu görüşünü kabul ederler. (ii) Eş'arîler ise Allahû Teâlâ ve onunla beraber sekiz kadîmin olduğu görüşünü savunurlar. Onların görüşüne göre, bu ilkelerin kadîm oluşu O'nunla beraberdir. Allah Teâlâ için ispat edilmiş olan anlamlar kadîm değildir. Çünkü kadîm bir terim olup, ezelde sâbit olan şeyler için kullanılmaktadır.[606] Dolayısıyla kadîm lafzına terim anlamı yüklemekle Yaradan dışındaki herhangi bir şeyin ezelî olması hakkındaki meselelerde kullanmamaktadırlar. Eş'arî görüşte ilâhi kudret mutlaktır ve bu mutlaklık her şeye

[604] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 236-237.
[605] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 88.
[606] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 238.

muktedirdir. Bu ilkeyi kabul etmelerinden yola çıkarak, Allahû Teâlâ zât ve sıfatlarının, O'nun zâtı ile kâim ve onun üzerine eklenmiş olan mânâlar olduğu görüşünü savundular. Böylece bu görüşte onlar, Tanrı'yı hakikî sıfatlarından yoksun bırakmanın O'nun ilâhi zâtı ile çelişeceğini vurgulayarak, diğer mezheplerin taaddüd-i kudemâ (zat ve sıfatları Allah ile kaim olduğunu iddia ederek, kadîmleri çoğaltma) iddialarına cevap vermiş olurlar.[607] Buradan anlaşıldığı kadarıyla Eş'arîlerin zât ve sıfatları da kadîm olarak nitelendirdikleri söylenebilir.

Konunun devamında Hillî, diğer mezheplerin kadîmin tek olması ile ilgili görüşlerini zikretmektedir. (iii) Harranîye mezhebinin Vâcibü'l-Vücûd ve onun dışında kadîm olarak nitelendirdikleri varlıklarını zikreder. Harranîye mezhebine göre Vâcibü'l-Vücûd ve nefis, faal ve diri olan kadîmlerdir. Nefs, insan ve semavî varlıklar arasında hayat için olan yaşam ilkesidir. Diğeri ise faal olup, diri olmayan heyûlâdır. Diğer ikisi ise ne diri olmayan ne de faal olmayandır. Bunlar da zaman ve boşluk'tur *(hâla)*. Allahû Teâlâ'nın kadîm olması bedîhîdir.[608] Nefis ve heyûlâ konusuna gelince ise, eğer onlar hâdis olmuş olsaydı, kendilerini öncelemiş olan maddelerinin olması gerekirdi. Fakat nefis madde ile bağlantısı olmayan soyut cevher, heyûlâ ise öncesinde maddenin bulunmadığı ilk maddedir. Aksi iddia edildiği takdirde teselsül ortaya çıkardı. Zaman ve boşluğun kadîm olmasına gelince ise eğer böyle olmasaydı öncesinde bir zaman dilimi olması gerekirdi ve bu da onun önceki zamana dönüşeceği anlamına gelirdi. Boşluğun kadîm olmasına gelince ise, onun varlığının olmadığı düşünülemez, boşluğun yokluğu ve hâdis olması durumunda yönler ve onların işaretleri belirlenemez ki, bu da doğru çıkarım olmaz. [609] Beş ezelî teorisini kabul edenler arasında ilk dönem İslâm filozoflarından Ebû Bekir er-Râzî'nin benimsediği

[607] Murat Kaş, "**Eş'arîlik Ekolü**", Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar, C. 1, s. 83.

[608] Bu çalışma umûr-i âmme bağlamında bir araştırma olduğu için Hillî'nin tabiat teorisinden bahsetmek, konunun sınırları açısından mümkün değildir. Hillî'nin tabiat felsefesi ile ilgili kavramları tek tek yorumladığı eseri İbn Sînâ'nın İşârât eserine yazdığı, yazım mantığı olarak bir nevi Hâşiye hususu taşıyan Muhâkemât eseridir. Bu eserde o, İbn Sînâ'nın doğa felsefesindeki genel görüşlerini yorumlamakla beraber, Râzî ve Tûsî'nin **Şerhü'l-İşârât**'ındaki adı geçen bölümdeki görüşlerine de mukayeseli şekilde değinmektedir. Eserin bu bağlamda İşârât'ın on mantık necihi ile beraber, birinci ve ikinci namatını kapsadığını söyleyebiliriz. Eserin mantık kısmı Süleymaniye nüshasında 47.varakta son ererek, kalan kısmında ise sadece tabiat felsefesi ve onunla ilgili kavramlar hakkındadır. Bkz. Hillî, **el-Muhâkemât**, vr. 47-247.

[609] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 239-240; Râzî, **el-Muhassal**, s. 74.

görüş vardır.[610] Hillî'ye göre ezelî ilke olarak iddia edilenlerden biri olan boşluğun nefyi aklî olmanın ötesinde zihinsel bir yanılgıya dayanmaktadır. Çünkü madde ve zamanın her birinden önce gelen devir daim bir madde ve zaman öncelediğini düşünerek onların ezelî olduğunu iddia ederler.[611]

3.1.3. *Muhdes*in Yokluğunun Önceliği ve Varlığının Sonralığı

Hillî, Tûsî perspektifinden yola çıkarak muhdes olanın yaratılmadan önce yoklukla öncelemesi ilkesinin (kelâm geleneğinden hareketle), kadîmle olan farkına dikkat çekerek, burhanî bir metotla ispatına yönelir. Bu bakımından onun görüşlerini en iyi anlattığı eseri, Tûsî'nin **Kavâ'idü'l-akâid** eserine yazdığı şerhidir. Tûsî, mezkûr eserde muhdesi tanımlarken onun kadîmden farklı olarak varlığının başlangıcı olduğunu ve bundan dolayı yoklukla öncelendiğini, dolayısıyla sonradan var olduğunu vurgulamaktadır.[612] Hillî musannifin bu ifadelerini şerh ederken onun temel gayesinin Allah'ın ezeliliğini ve âlemin sonradan yaratıldığını ispat etmek olduğunu vurgulamaktadır.

Allâme, diğer eserleri ile uyumlu bir şekilde **Keşfü'l-fevâ'id**'de de mevcûdu kadîm ve muhdes olarak taksim eder. O muhdes kelimesinin iki anlamına dikkat çekerek, birinci anlamda "başka bir şeyden önce gelmiş olan", ikinci anlamında ise mevcûda konu olması babında kavramsal kullanım şekli olan "sonradan var olan", "yoklukla öncelenen" olduğunu ifade eder. O, aklın zorunlu olarak, her mevcûdun yoklukla öncelendiğini veya öncelenmediğini bildiğini belirtir. Dolayısıyla buradan hareketle mevcut kapsayıcı bir şekilde kadîm ve muhdes olarak tasnif edilebilir.[613] Bu bağlamda Hillî, bir başlangıcı olan mevcûdun yoklukla öncelendiğini, sonradan var olduğu takdirde muhdes olduğunu, bunun aksine başlangıcı olmadığı takdirde ise kadîm olduğunu söyler. Hillî, kavramları birbirine nispetle açıklamasındaki amacı,

[610] Konu ile ilgili detaylı olarak bkz. Ebû Bekir er-Râzî, **Resâ'il felsefiyye**, nşr. Paul Kraus, yay.y, Kahire, 1939, s. 120-284.
[611] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 240.
[612] Tûsî, **Kavâ'idü'l-akâid,** s. 92.; **Telhîsu'l-Muhassal,** s. 438.
[613] Hillî, **Keşfü'l-fevâ'id**, s. 67.

kadîmle muhdes arasındaki farka vurgu yaparak, muhdesin sonradan meydana geldiğini ispatlamaktır. O, bu adımıyla âlemin yaratılışı itibarıyla yoktan yaratıldığını savunan hudûs teorisini benimsemektedir. Hillî, muhdesin sonradan yaratılmasına dair delillerini mümkün varlıklara dair genel kaidelerden yola çıkarak temellendirmektedir.

Hillî, mümkünlerin mutlak anlamda varlıklarının bizâtihi kendilerinden hak etmediklerini, fakat bu durumun onların yokluğu hak etmeleri anlamına da gelmediğini, aksine varlığı ve yokluğu bizâtihi hak etmeyip, onların her ikisine aynı mesafede durduğunu belirtir. Allâme, muhdes olan bütün varlıkların sonradan yaratıldığını vurgulamak amacıyla var olmayı hakkedişinin bizzat kendisiyle olmadığı düşüncesinden hareketle temellendirmektedir. O, bu sefer tersine bir çıkarım yaparak, mümkünün varlığı hak etmeyişinin onun bizzat kendisinden kaynaklandığını söyler. Buna karşın varlığı hak etmesi ise ona varlık veren ilke sayesindedir. Dolayısıyla zâtı itibarıyla varlıksal niteliğe haiz olmak, başkası itibarıyla bir şeye sahip olmadan önce geldiği için muhdesin mantıksal olarak varlığı sonradan gelmek zorundadır. Böylece o, muhdesin varlığı hak etme argümanı bağlamından hareketle zâtı itibarıyla varlığı hak etmediğinden, zatı itibarıyla varlığı hak eden kadîmden sonra geldiği sonucuna ulaşmaktadır.[614]

Konuya dair ikinci argümanda ise Hillî, Tûsî'nin mezkûr eserinde filozofların, âlemin kadîm olması iddialarını temellendirmek maksadıyla ortaya koydukları tekaddüm şartını dikkate alarak açıklamaktadır. Tûsî, filozofların muhdesin varlığının kendisinden önce başka bir şeyle öncelenmesi gerektiğini düşündüklerine dair bazı açıklamalar yapar. Zira bölümün başında da belirtildiği üzere Meşşâîler, muhdesin yoklukla öncelenmesi meselesine karşı gelmektedirler. Bu nokta o, İbn Sînâ'nın **Şifâ**'daki örneğinde olduğu gibi elin hareketinin anahtarın hareketinin illeti olduğunu nedensellik prensibinden hareketle açıklayarak kadîm olanın muhdese zâtî olarak tekaddüm ettiğini savunmakta ve muhdesin yoklukla açıklanmasına karşı çıkmaktadır. Tûsî, bu doğrultuda filozofların tekaddüm ilkesinin sadece zat itibarıyla sınırlı kalmadığını, bunun yanında başka tekaddüm türlerinin bulunduğunu zikreder. Bunlar, zat itibarıyla takaddüme ilâve olarak; tabii tekaddüm, zaman itibarıyla tekaddüm, şeref

[614] Hillî, **Keşfü'l-fevâ'id**, s. 68.

itibarıyla tekaddüm ve konum itibarıyla takaddümdür. Tabii itibarıyla takaddüme; birin ikiye önceliği, zaman itibarıyla takaddüme geçmişin geleceğe önceliği, şeref itibarıyla tekaddüme hocanın öğrenciye önceliği, konum itibarıyla tekaddüme ise yakının uzağa olan önceliğini örnek olarak verir. [615] Hillî bu tekaddüm çeşitlerinin her birinin muhdesin tanımı ile bağdaşamayacağını vurgulayarak, Tûsî'nin görüşlerini açıklayıcı bir dille aktarırken, aynı zamanda filozof ve kelâmcıların görüşlerindeki farklılıklara da temas eder. Birinci ve ikinci örnekte; (zât ve tabii takaddümdeki öncelikte) Hillî, etken ve edilgen iki taraf arasındaki ilişkide sonra gelenlerin önce gelenlere muhtaç olduğunu, fakat bu muhtaçlığın tek taraflı olduğunu vurgulamakla aralarındaki ortak yöne işaret eder. Farklı yön olarak ise, zat bakımından takaddümde öncekinin varlığının sonrakinin varlığı için yeterli olup, onsuz düşünülemeyeceğini, tabiî tekaddüm de ise önce gelenin varlığı sonra gelen için gerekli olsa da onsuz düşülmesini mümkün görüleceğini belirtir. Örnek üzerinden açıklarsak, zat bakımında takaddümde elin hareketi, anahtarın hareketinin nedenidir, dolayısıyla, anahtar hareket etmek için elin hareketine muhtaçken, el ise hareket etmek için anahtara muhtaç değildir. Bu ilişki tek taraflı muhtaçlık şeklinde sürmektedir. Doğal takaddümde ise birin ikiden önce gelmesi zorunluyken, iki hakkında birden bağımsız olarak konuşmak mümkündür. Diğer örnekleri de bu şekilde açıklar. Hillî filozofların mütekellimleri eleştirdiği noktanın bu takaddüm prensiplerinden yola çıkarak muhdes olanın yoklukla öncelenmesini imkânsızlığını savunmak için ortaya koydukları olduğunu söyler. Zira filozoflar, muhdesin yoklukla öncelenmiş olduğu iddia edildiği takdirde, yokluğun onun (muhdesin) nedeni olamayacağı için imkânsız olacağını savunurlar. Aynı zamanda zat bakımından takaddümden yola çıkarak, muhdesin sonradan olduğunu kabul etmezler. Zat bakımından takaddüm, filozoflara göre âlemin de kadîm olmasını gerektirmektedir. Hillî, kendisini de dahil ettiği kelâm geleneğinin ortak görüşü olarak, zamansal bakımından tekaddüm meselesine de değinerek, filozofların bu ilke üzerinden muhdesin yoklukla öncelenmesi görüşüne karşı çıktığını belirtmektedir. Zira akıl sahibi herkesin dünün bugünden önce geldiğini bilmiş olması, aralarında nedensellikten kaynaklanan bir bağlantının ispatını taşımamaktadır. Çünkü yok olan bir şeyin varlık üzerinden tesiri imkansızdır. Keza zamanın mâhiyetlerinin parçaları

[615] Tûsî, **Kavâ'idü'l-akâid,** s. 92.

da eşit olduğundan dolayı, birinin diğerine neden olması veya ona muhtaç olması da imkânsızdır. Sonuç olarak Hillî, filozofların savunmuş olduğu hiçbir takaddüm türünün değil, muhdesin yokluktan varlığa geçişte önce yok olanın, sonradan var olanla beraber var olmasının imkânsızlığına dayanan bir öncelik olduğunu, dolayısıyla muhdesin yoktan yaratıldığını sonradan var olduğunu savunmaktadır.[616]

Hillî, konu hakkındaki görüşlerine **Nihâyetü'l-merâm**'da da değinmektedir. Bu eserde muhdes varlığın illetle olan bağımlılığı bağlamında, kendisinden önce yokluğun geldiğini vurgulamaktadır. Hillî'nin benimsediği hudûs teorisine göre âlemin varlığa gelmeden önce yoktan yaratılması, kendisinden önce yokluğun geldiği görüşünü buradaki tartışmada da devam ettirmektedir. O, bu delilini hareket kavramı üzerinden temellendirir. Hareketi kendisinden önce zıddı olan sükûn öncelemektedir. Öyleyse âlemi de varlıktan önce yokluk önceler. Hareket kavramı buradaki önemi zaman üzerinden yorumlanmaktadır. Hareketin ve sükûnun zamansal olarak önce ve sonra şeklinde sıralı tezahürü, âlemin varlık verilmeden kendisini önceleyen yokluk ve akabinde zamansal olarak yaratılmış olması, mümkün mevcutların bizâtihi mümkünlük mahiyetleri ile uyumluluk arz etmektedir.[617] Mümkün varlık, varlık ve yokluğa aynı mesafede yer aldığına göre varlığı da yokluğu da imkân çerçevesinde değerlendirilmektedir. Eğer bir varlığın, var olma vasfı kendi zâtı gereği ise o zaman kendi varlığının zorunlu olarak mevcut olmasını gerektirir. Eğer varlık başkası itibarıyla zorunluysa, bizâtihi varlığı ve yokluğu kendisi için gerekmez, fakat her iki durumda da mevcut olması mümkündür. Herhangi bir mevcûdun varlığının başka bir şeyle öncelenmesi onun ma'lûl, önceleyenin ise illet olduğu yani varlığının ona bağlı olmasıdır. Bu muhtaçlık hâli mümkünün başkası itibarıyla zorunlu olmasını gerektirmektedir.[618] Her muhdes, İslâm düşüncesinin temel ilkesi gereğince mümkünler kategorisinde yer almak zorundadır. Bu konuda genel anlamda ittifak söz konusudur. Çünkü İslâm düşüncesindeki Vâcibü'l-Vücûd'un varlık vermesi, birliği, ezelî ve ebedî olması O'nu diğer bütün mevcuttan tenzih ederek en üst mertebede konumlandırmaktadır. Bu mevcutların filozoflar açısından kadîm, mütekellimler açısından hâdis olarak değerlendirilmesi fark etmemektedir. Bu yüzden Vâcibü'l-

[616] Hillî, **Keşfü'l-fevâ'id,** s. 69-71.
[617] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 250; Râzî, **Şerhü'l-İşârât**, C. 2, s. 41-42.
[618] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 251; Râzî, **el-Muhassal**, s. 74.

Vücûd ve varlıksal düzen noktasından bakıldığında disiplinler arası herhangi bir çelişki bulunmaz.

3.1.4. *Muhdes*in Madde ve Zaman Tarafından Öncelenmesi Meselesi

Âlemin yaratılması konusunda yapılan tartışmalarda bütün mümkün kategorisinde varlıkların nitelik olarak iki kısma ayrıldığı bilinmektedir. Vâcibü'l-Vücûd dışındaki bütün mümkünler için âlem ekseninde iki temel görüş vardır. Birinci görüşe göre varlık zamansal olarak ezelî ve ebedidir. Diğerine göre ise yoktan yaratılmış, sonradan başlangıçla var olmuştur. Bu nokta zamansal olarak başlangıcı olmayan kadîm, başlangıcı ve sonu olan, sonradan yaratılana ise hâdis olarak tanımlanmaktadır. Bu başlıkta felsefe ve kelâm geleneği açısından hâdis/muhdisin özellikleri konusunda Hillî'nin görüşleri tartışılmaktadır. Yoktan yaratılmış olan, hâdis olan âlemi kendisinden önce öncelemiş olan madde ve zaman var mıdır? Bu başlıkta muhdesin madde ve zaman tarafından öncelenmiş olması sorusunun cevabı aranmaktadır.

Muhdesin özellikleri ile ilgili yapılan tartışmalardan biri onun kendisinden önce madde ile öncelenmesi meselesidir. Hillî, filozofların her hâdisin kendisinden önce bir madde ile öncelendiğini kabul ettiklerini vurgular. Bunlar suretler veya arazlar gibi onun bizâtihi kendisindedirler veya birleşiğin parçaları gibi ondan ayrı olabilirler veya nefs gibi kendisiyle birlikte var olan soyut bir cevher olabilirler. Bunlar dışında kalan basitlerin hâdis olmasını ise var olmasını imkânsız olarak nitelendirirler.[619] Filozofların iddia ettikleri bu argümana dair delilleri ise hâdis olanın var olmadan önceki durumunun ademî olmasıdır, bu ademî durum onun varlıksallığını öncelemiştir. Burada önemli olan husus, âlemin ademî olmasında bile onun varlıksal olma özelliğini taşımasının mümkün olması detayıdır. Aksi iddia edildiği takdirde imkân delili gereğince âlemin varlığa gelmesinin imkânsız olması tehlikesi vardır. Âlemin var olma imkânı taşıması, onun varlığından önce gelmektedir. Ve buradaki imkân müessirin

[619] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 241.

tesiri açısından değil, bizâtihi olarak mümkün olanın yani âlemin kendisine kıyasla taşıdığı bilkuvve var olma potansiyelidir. Müessirin tesiri bu potansiyelin dışında kalmaktadır.[620] Filozofların muhdesin madde tarafından öncelenmesi delilinin imkân delili üzerinden delillendirmelerine karşılık Hillî, bu görüşe farklı bir eleştiri ile cevap vermektedir. Âlemin var olma potansiyeli, mümkün olması meselesi müessirin tesirinden farklı şekilde kıyas yapılması mevzûbahistir. Ona göre, mümkün olanın kendisinin bizâtihi niteliğinin değerlendirilmesi, onun yaratılmasına muktedir olanın ona güç yetirmesi bakımından değildir. Zaten mümkünün mukadderi ona muktedirin güç yetirmesi ile varlıksal özellik kazanmaktadır. İmkânın olumsuzlanması ile olumsuz imkân arasında fark vardır. Ve imkân bizâtihi varlığa çıkabilen bir cevher de değildir. Dolayısıyla o, kendi kendisine muktedir olmadığı için mümkün veya mevcut değildir. Bu sadece aklî bir yargıdır. Bu görüşe karşılık Hillî, imkânın ademî olmasını, varlığı ve yokluğu arasındaki farkın yokluk gibi sâbit olmaması gerektiğini vurgular. Ademî durum, zorunlu ve imkânsız kavramları dışında kalan her şeyi kapsayan itibârî bir özelliktir. Bu itibârî özellik mümkün olanın arazları veya suretleri nezdinde ele alınır. Fakat bu özellikler onun madde ile öncelenmesini gerektirmemektedirler.[621]

Sorunun ikinci kısmıysa muhdesin zaman tarafından öncelenmesini konu edinmektedir. Hillî'nin aktarımına göre kelâmcılar her bir muhdesin belirli bir zamanda yaratıldığını, bunun belli zaman sonra ortaya çıktığını, yani muhdesin içerisinde yaratıldığı zamandan sonra meydana çıktığını kabul ederler.[622] Filozoflar ise her hâdisin zamanla öncelenmiş olduğunu kabul etmekle beraber, bu zaman diliminin zâtı gereği sâbit olmayan, sürekli miktarlar olarak yaratılmış olanı öncelemiş olduğunu

[620] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 241-242.; Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 231.

[621] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 242. Benzer bir görüşe Râzî'de de rastlanmaktadır. Râzî'ye göre İbn Sînâ, hâdis olanın madde tarafından öncelemesi meselesinde imkâna sübûtî bir nitelik atfetmektedir. Bu hatalı çıkarım onun bu delili kabule yöneltmiştir. Hillî de rastlandığı gibi Râzî de bu görüşün kabul edilmesi hâlinde akıl ve nefs gibi soyut cevherleri de öncelemiş olan madde olduğu kabul etmek anlamına geleceğine dikkat çeker. Dolayısıyla soyut ve somut cevherlerin tamamı sonradan yaratıldığı, yani yoktan meydana geldikleri için kendilerinden önce heyûlânın geldiğini kabul etmek ezelî varlıklarını kabul etmek anlamına gelir. Bu görüş hem Hillî'nin hem de Râzî'nin kelâmcı bakış açısı ile uyumludur. Bkz. Râzî, **Şerhü'l-İşârat**, C.2, s. 42-43.

[622] Bu konuda Hillî'nin farklı bir yorumu dikkat çeker. O, kadîm ve muhdesin özellikleri bahsinde muhdesin (mümkünün) özelliklerini bizâtihi varlıktaki sonralığından dolayı olduğu, zamansal öncelik ve sonralığı bakımından önem arz etmediğini ifade etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nüans âlemin yaratılışındaki "yoktan yaratma" teorisi bağlamında zamansallık anlamında değil, mümkün olanın bizâtihi niteliklerinden dolayı varlığı sonradan hak etmesi kastedilmektedir. Bkz. Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 89.

söylerler. Aynı zamanda bu sürekli miktarların (zamanın) yaratılanla daimî bir ilişki içerisinde olduklarını ifade ederler. Âlemin kendisinden önceki zamanla öncelenmiş olması meselesi üzerinde her iki disiplinin mutâbık olması, buradaki tartışmayı temel olarak iki dinamik üzerinden anlam kazandırmaktadır. (i) İlk olarak zaman ve muhdes ilişkisi açısından bakıldığında muhdes olanın yaratılmadan önceki zamanda onu kendisinin yokluğunu öncelemesidir. Yani yaratılanın varlığı, yokluğundan sonradır. Bu durumda mutlak olarak varlığın başladığı bir zaman dilimi ispat edilmiş olur ve zaman hâdis olanı önceler. (ii) İkinci ilke ise öncelik ve sonralık kavramları üzerinden açıklanmaktadır. Hillî, zamanın muhdes olana önceliğini, birin ikiye olan önceliği örneği üzerinden açıklar. Ona göre zamanın muhdes olana önceliği birin ikiye olan önceliğinden farklıdır. Bir ve iki sayıları arasında, önce ve sonra ilişkisine rağmen her ikisinin aynı anda var olmalarına karşılık, hâdis olanı önceleyen zaman oluştan sonra aynı varlığını korumaz. Muhdesin oluşundan sonra onun varlığını önceleyen an; yokluk, varlığı ile yer değiştirerek ortadan kalkmış olur. Burada birbirinin yerine geçen zaman dilimleri söz konusudur.[623] Bu aktarımdan görüldüğü kadarıyla zamanın hâdisi öncelemiş olması yorumunun, âlemin yaratılmış olması meselesindeki argümanlarla ilişkilendirilmesi gerekmektedir. Kelâm geleneğinde âlemin ezelî olması inkâr edilmekle beraber hareket, zaman, mekân gibi ölçüye tabi olan bütün kavramların da ezelî olması görüşü reddedilmektedir. Âlem sonlu olduğuna göre, onun hareketinin, kapladığı mekânın ve bulunduğu zamanın da izafî kavramlar olarak sonlu olması gerekmektedir. Gazzâli'nin **Tehâfüt**'de filozofları eleştirdiği meselelerden biri de onların zamanın da tıpkı âlem gibi ezelî olduğunu iddia etmeleridir.[624] Dolayısıyla Gazzâlî ekseninde mütekellimlerin kabul ettiği görüşe göre zaman da tıpkı âlem gibi zorunlu varlık tarafından sonradan yaratılmış olup, nitelik olarak bilfiil sonludur. Hareketin ölçüsü olan zamanın ezelî olması söz konusu değildir. Ezelî olduğu iddia edildiği zaman, kendisinden önceki varlığına ulaşmak için geriye doğru gidildiğinde bu önceleme kısır döngü olarak tezahür edeceğinden evvelî; ilk zamana ulaşılması mümkün olmayacaktır. İbn Sînâ ise zamanı hareketin ölçüsü olarak adlandırmakla beraber, ezelî olduğunu vurgulamaktadır. İlk olarak hareket eden iki aynı cisim

[623] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 243.
[624] Gazzâli, **Tehâfütü'l-Felâsife,** s. 112.

üzerinden örnek vererek, aynı anda hareket edenlerin bitiş çizgisine aynı zamanda vardıklarını, birinin diğerinden hareket bakımından daha yavaş olması durumunda bitiş çizgisine daha geç ulaşacağı deneyi üzerinden onun harekete bağlı ölçü olduğunu ispatlar. Dolayısıyla zaman, harekete bağlı olmasından ötürü, sâbit olmayan, sürekli değişiklik gösteren bir kavramdır. Buradan İbn Sînâ'nın zamanı araz gibi değerlendirdiği gözlenmektedir. Çünkü zaman, kendi başına var olmayan, bir kavram olarak, madde ile bağlılığı, kendisi itibarıyla değil, hareket itibarıyladır.[625] Zamanın âlemle olan ilişkisi bağlamında âlemin ezelî olması görüşüne binaen zamanın da ezelî olduğunun savunan İbn Sînâ daha önce bahsi geçtiği üzere bunu varlıksal bir öncelik olarak değil, âlemin işleyişindeki hareketin ölçüsü bakımından ezelî olduğunu kabul eder. Zamanı ezelî olarak değerlendirmesinin yanı sıra âlemin yaratılmasında savunduğu imkân teorisi açısında da zamanın varlığını illet ma'lûl ilkesinden yola çıkarak temellendirir. Zamanın illeti ondan zamansal olarak değil, varlıksal olarak önce gelmektedir. Zamanın zamansal olarak başlangıcı olması hâlinde ise onun varlığının yokluktan sonra gelmesi gerekmiş olurdu. Bu durumda zaman henüz mevcut olmadan önce kendisinden önce onu öncelemiş olan başka bir zaman olmuş olurdu ve kendisinden sonra gelenin de öncesi olurdu. Böylece bu önce olma durumunun başlangıcı olmamasından hareketle zamanın da başlangıcı olmaz. Sadece Bârî Teâlâ'nın varlıksal bakımdan öncelendiği, varlığını ondan almış olması ve kendisinin ise ezelî olması gerekmektedir.[626] Hillî'ye göre burada kastedilen önce gelme ma'dûm olandan farklıdır. Çünkü öncesinde ma'dûm olanın mevcut olana dönüşmesi mümkündür. Fakat öncelik durum ise şeyin mevcut olmadan *önceki* hâlini ifade etmektedir. Yani öncelik yoktan farklı olarak belirli bir durumu ifade eder ve varlığını kendisinden sonra gelene devreder. Dolayısıyla burada Hillî, önceliğin sâbit olmamasına vurgu yaparak, sonranın onun yerine geçmesini yoklukla ardasındaki fark olarak nitelendirir. Cismin hareket etmesi ile başlayan ve biten süre zarfında hâdis ortaya çıkar. Dolayısıyla hareketin başlangıcı ile hâdisin başlangıcı arasındaki ilişki, öncelik ve sonralık bakımından sürekli olarak yenilenir. Ve bu zamansal ölçüt olan öncelik ve sonralık hareketin ölçüsü olarak değerlendirilir. Bu şekilde devreden

[625] İbn Sînâ, **en-Necat fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye**, thk. Macid Fahri, Beyrut, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985, s. 152.
[626] İbn Sînâ, **en-Necat,** s. 154-155**.**

süreklilik, bölünmeyen cüzlerden oluşamaz. Her hâdis olanın belli ölçütlerde kendisini öncelemiş olan mevcutlarının olduğunu ve bunun da zaman olduğunu ortaya koyar.[627] İbn Sînâ'nın görüşünü yorumlayan Hillî bu konuyu kendi itirazlarını zikrederek eleştirmeye başlar. Ona göre zamanı ispatlamak için öncelik ve sonralık kavramları kullanılır. Bu kavramların hariçte var olması imkânsızdır. Dolayısıyla bunlar, sadece zihinde sabit olan itibârî şeylerdir. Bu yönüyle zihin onları herhangi bir zaman diliminde düşünebilir.[628] Bu delil zamanın genel olarak varlığını ispatlamak dışında hâricî tezahürü konusunda etkisiz kalmaktadır. Dolayısıyla zihnî olanın varlığının ispatlanması onun hâricî varlığından farklıdır. Hillî'ye göre zihindeki varlık açısından mevcut olanın ispatının mümkün olması gibi ma'dûm da ispatı yapılabilir. Öncelik kavramının hariçte mevcut olmamasının nedeni teselsüldür. Her bir öncelik sonra gelenden öncedir ve yeni bir önceye her daim muhtaç olur.[629] Çoğunlukla düşünürlerin bu görüşü kabul ettiğini vurgulayan Hillî, bunun nedenini öncelik ve sonralık kavramlarının sadece zihinde var olmasını, bu zaman dilimlerinin bir arada bulunmalarının imkânsızlığına bağlarlar. Böylece öncelik ve sonralığın âyanda sâbit olanlar arasında tezahürü gerekmemektedir. Hillî'ye göre eğer öncelik ve sonralığın zihinde bir arada mevcut olmalarına binaen aklın onlar hakkında birinin önce, ötekinin sonra olması hakkında yargı verdiği iddia edilirse, o hâlde bu yargının belli bir dayanağının olması gerekmektedir. Öncelik hükmünü zihin ya âyanda sâbit olanlara göre ya da onların zâtlarına göre verir. İlk ihtimalin geçersizliğinin nedeni varlığın zamansal olarak öncelik ve sonralığı gerektirmemesidir. İkinci ihtimalde de öncelik ve sonralığın zâtları bu zamansal dilimleri gerektirmemektedir. Öyleyse öncelik ve sonralık başka bir şeye nazaran bu hususları kazanmaktadır. Eğer öncelik ve sonralık şeylerin mâhiyetlerine istinat edilirse, şeylerin birbirileri ile mâhiyetlerine nazaran farklılaştığı göz önünde bulundurulmalıdır. O hâlde farklı şeylerin farklı mâhiyetlerine istinat edilen bu kavramların da farklı olması gerekir. Fakat zamanın parçaları birbirlerinden farklı değil, eşittirler. Bu çıkarıma göre zamanın parçalarının da sâbit olana istinat edilmesi, öncelik ve sonralığın da sâbit olmasını gerektirir. Fakat zamanın

[627] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 243-244.
[628] Hillî, **el-Esrâru'l-hafiyye**, s. 256-257.
[629] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 244.

parçaları farazîdir.[630] Hillî zamanın parçalarının sübûtî olduğunu düşünenlerin iddialarına da cevap verir. Zamanın bizâtihi kendiliğinden sabit olmayıp, akıp giden bir şey olmasına binaen öncelik ve sonralıkta teselsül ortaya çıkmadığı, yani öncesinde başka bir zamana olan muhtaçlığı durumu oluşmadığı fikrinin iddia edilmesini kabul etmez. Onun görüşüne göre eğer zamanın parçalarının birbirilerine eşit olduğu kabul edilirse, aralarındaki öncelik ve sonralık durumu ortaya çıkmaz, eğer eşit olmadıkları kabul edilirse o zaman parçalar birbirinden ayrışır ve zaman sâbit olmaz, tam aksine sadece anlardan ibaret olur.[631] Buradan görüldüğü kadarıyla Hillî zamanın öncelik ve sonralık kavramlarının sadece zihinde mevcut olduğu, dışta sâbit olmadığı görüşünü savunmaktadır.[632] Bu kavramların hâricî varlığı olmadığından dolayı zamanın parçalarının birbirine eşit olması sonucuna ulaşır. Hillî'nin burada vurgulamak istediği temel nokta şudur: Öncelik ve sonralık kavramları nezdinde zamanda bir ilerleme veya gerileme meselesi söz konusu olur. Fakat zamanın parçaları olmadığında böyle bir durum hariçte vuku bulmaz. Dolayısıyla aslında bu kavramların bireysel olarak var olmalarının aksine, onların bizâtihi zamanın tabiatına ait bir durum olarak değerlendirilmeleri gerekir. Fakat zaman hareketin ölçüsü olarak değerlendirildiğinde ise öncelik ve sonralık durumunun onların kavramlarının tabiatına ait olarak ele alınabilir. Örnek olarak "dün" ve "bugün" arasında fark, dünün bugünden önce olmasıdır. Bu kelimeler kendileri bizzat dünün bugünden önce geldiğini veya aksini ifade ederler.[633] Fakat bu durum mevcut ve ademe göre değerlendirildiğinde öncelik ve sonralık kavramına göre ele alınır. Burada Hillî, yukarıda bahsi geçen yokluktan varlığa geçişle, öncelik ve sonralık arasındaki farka yeniden vurgu yapar.

Hillî, Kâtibî'ye yazdığı şerhte de bu meseleyi ele alır. **İzâhü'l-makâsıd**'da Kâtibî'nin konuyu ele aldığı hâdis olanı madde ve müddetin öncelemesi başlığında onun görüşlerini yorumlayarak eleştirir. Kâtibî'ye göre, müddet de madde gibi hâdis olandan öncedir. Onun görüşüne göre müddetin hâdis olanı öncelemesinin nedeni, zamanın ölçüsü olan hareketin önceliğine göredir. Burada Kâtibî, İbn Sînâ'nın zaman hakkında görüşünü aktararak, onunla aynı fikirde olduğunu hissettirmektedir. Çünkü

[630] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 245-246.
[631] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 247.
[632] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 247; **el-Esrâru'l-hafiyye,** s. 256.
[633] Hillî, **el-Esrâru'l-hafiyye**, s. 259.

İbn Sînâ, hâdisin mümkünler kategorisinde yer alması üzerinden onun hudûsundan önce olmasını imkân üzerinden yorumlar ve bu imkânın da failin fiilinde müreccah olduğunu belirtir. Böylece onun sübûtî olup, mahalli gerektirdiğini aynı zamanda da kadîm olduğunu, aksi düşünüldüğünde ise başka mahalli olduğunu vurgular. [634] Hillî, hâdisin hudûsundan önce varlığının mümkün olmasının geçersiz olduğunu belirtir. Bunun nedeni, filozofların âlemin kadîm olması görüşünün reddedilmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla imkân teorisi üzerinden yorumlanan bu görüşe göre, müessirin tesirinden bağımsız olarak var olma imkânını sürekli taşımasından kaynaklanmaktadır. Böylece Hillî, bu teoriyi; yani onların âlemin varlığını zamansal olarak sonsuzluğa atfederek kadîm olduğu görüşünü reddeder. İkinci olarak da Kâtibî'nin aktardığına göre zamanın hâdis olanı öncelemesini, hareketin varlığı ile temellendirmesi görüşünü de hatalı bulur. Çünkü genel kabule göre zaman kendisi tek başına var olmadığı için hareketten ayrılamaz, zaman ölçüsü olmayan bir şeyden ayrı düşünülmez.[635] Hillî İbn Sînâ'nın hâdis olanın hudûsundan önce mümkün olması görüşünü eleştirmektedir. Çünkü İbn Sînâ hâdis olan şeyin var olma imkânını Yaratıcının kudretinden bağımsız olduğunu ve hâdis olan şeyin zorunlu veya mümteni olmayacağını vurgular. Dolayısıyla hâdis olanın kudretten bağımsız olmasının nedeni, buradaki kudretin var olma imkânına bağlı olup, mevcut olmasından farklıdır. O bu görüşte İbn Sînâ'yı imkânın bizâtihi kendisinin kabul ettiği özellikleri bakımından çelişkiye düşmesiyle eleştirir. Çünkü İbn Sînâ hâdisin sübûtî olduğunu, mahalle ihtiyaç duyduğunu ve kadîm olduğunu vurgular. Fakat hâdis olanın kudretten bağımsız olarak sadece imkânla ilişkilendirilmesi, aynı zamanda sübûtî bir özellik atfedilmesi mümkünlerin bilfiil var olma durumunun ortaya çıkacağını ve bu durumun sonsuz sayıda mümkünlerin oluşması anlamına geleceğini göstermektedir. İmkân zâtı itibarıyla yokluk veya varlık olmadığı gibi aynı zamanda bizzât var olamaz ve nispet edildiği şeyden ayrı düşünülemez.[636] Bütün bu nüanslardan yola çıkarak Hillî'nin eleştirisinin nirengi noktası, İbn Sînâ'nın hâdisin varlığı saf imkân üzerinden değerlendirmesine yöneliktir. Ona göre, Şeyhin imkânı kudret sahibinin tecellisi olarak kabul etmemesi hatadır, aynı zamanda bu kudretin imkâna atfedilmesi de kabul edilemez. Çünkü imkân önceden

[634] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 102.
[635] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 91.
[636] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 91-92.

bahsi geçtiği üzere mevcûdun mâhiyetine dayanmış olup, kendi başına sübûtî bir niteliğe haiz değildir. Öyleyse Meşşâîlerin hâdisin yaratılmış olmasını, öncesinin *yokluğa* dayandırılmasını, yani yoktan yaratılmasını, bunun da müessirin fiili olduğunun kabul edilmemesi Hillî açısından hatalıdır.[637] Hillî'nin burada Kâtibî'nin, İbn Sînâ'dan aktardığı görüşlerdeki çelişkili noktaları tespit etmesi, onun Meşşâî görüşün âlemin kadîm olması meselesine karşı kelâmcı duruşunu savunmasına büyük olanak sağlar. Hillî'ye göre İbn Sînâ hâdis olanı kudretin tesirinden uzak tutarak sadece imkâna bağlaması, fail illetin yaratma fiile aykırı olmasının yanı sıra, imkâna sübûtî nitelik yükleyerek sonsuz mümkünlerin bilfiil yaratılma tehlikesini göz ardı etmiş olur. Bir diğer önemli tespit ise imkânın sübûtî olması sonucundan hareketle her mümkünün mahalli gerektirmesi onun âlemin kadîm olması sonucuna ulaştırması argümanıdır. Buradan Hillî'nin âlemin kadîm olmasını reddetmesinden temel nedeni âlemin yaratılması söz konusu olduğunda imkânı İbn Sînâ'dan farklı yorumlamasıdır. Özetle hem teselsül göz ardı edilerek imkânın sübûtî olması âlemin kadîm olmasının delili değildir, hem de var olma imkanındaki kudret imkâna değil, Kâdir'e mahsûstur. İmkân yaratılışın ispatı olmadığına göre, âlemin varlığa gelme prosedürü yoktan yaratılmıştır. Sonuç olarak, Hillî de dahil İslâm düşüncesi disiplinlerinde zamanın muhdes olandan önce gelmesi genel olarak kabul edilmektedir. Buradaki fark meselenin başladığı ilk noktaya yani, âlemin yaratılışındaki görüşler arasındaki farka dayanmaktadır.

[637] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 92.

3.2. Hâdis Varlığın Bölünmesi: Cevher ve Araz

Hillî, mevcûdun taksimi bölümünü, yukarıda da bahsedildiği üzere ilk olarak kadîm ve hâdisin özellikleri bakımından ele alıp, daha sonra ise mevcut olanlarının varlığının var olma biçimi ve nitelikleri üzerinden değerlendirmektedir. Varlık olmak bakımından varlığın mevcutlar arasında müşterek anlam olarak yüklem olması teorisinden yola çıkılarak, varlık anlamının mevcutlar arasında ortak olması ve mevcutların bu anlamı birinin diğerinden daha önce veya daha şiddetle hak ettiğinin belirtilmesi İbn Sînâ düşüncesinin temel görüşlerinden biridir. Varlık bütün mevcutlara aynı şekilde değil, farklı derecelerde (teşkîk) yüklenmektedir. Mevcûdun taksimi kastedildiğinde tam bu anlamda varlıkta önce gelen, sonra gelen olarak tasnif edilerek, bu taksimde var olanların belli bir hiyerarşik düzende yerleşmesi sağlanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre varlıktan (mevcut) önce gelen cevher, sonra gelenler ise arazdır. Örnek olarak yeşil yaprak kastedildiği zaman yaprak ve yeşilin ayrı ayrı varlığı vardır. Fakat yeşil kendi başına değil, sadece yaprakla beraber var olan bir niteliktir. Dolayısıyla, yaprak varlık anlamını yeşilden daha şiddetli ve daha önce hak eder ve yaprağa arız olması nedeniyle varlığı da ona bağlıdır, kendi başına var olmayandır. Bundan dolayı varlıkta önce gelen cevher (yaprak), sonra gelene ise araz (yeşil) denilmektedir.[638] Cevherin varlığı müstakil, arazın varlığı ise bağımlıdır. Bu ana başlıkta Hillî'nin mevcûdun taksiminin iki kısmı olan cevher ve arazla ilgili görüşleri ele alınacaktır.

[638] İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 75.

3.2.1. Cevher Kavramı ve Onunla İlgili Meseleler

Cevherin İslâm düşüncesi geleneğinde farklı tanımları olmakla beraber, genel itibarıyla mevcûdun ilk kısmı olarak kabul edilmektedir.[639] Cürcâni'ye göre cevher, "hariçte bağlantısı olan, bir konuda bulunmayan mâhiyettir."[640] Tehânevî'ye göre ise cevher "kadîm ve hâdis olması fark etmeksizin kendisiyle kaim olandır.".[641] İbn Sînâ ise cevheri, "herhangi bir şeyde bir sıfatla bulunmayan, yani bir konuda bulunmayan" olarak tanımlar.[642] Cürcânî **Şerhü'l-Mevâkıf**'ta kelâmcıların cevherin tanımından bahsederken onu, "yer kaplayan hâdis" olarak ifade ettiklerini belirtmektedir. [643] Hillî de mütekellimlerin cevheri, "mütehayyiz hâdis" olarak tanımlandıklarını belirtir. [644]

Hillî **Nihâyetü'l-merâm**'da cevherden bahsederken onu, "bir konuda bulunmayan" olarak tanımlamakta, aynı zamanda cevherin mantıktaki on kategoriden birincisi olduğunu, altındaki diğer dokuz kategorinin ona dayandığını ve en yüksek cinsin o olduğunu vurgulamaktadır.[645] O, bu tarifin *resm* olduğunu ifade etmektedir.[646] Bu kısımdan görüldüğü kadarıyla Hillî, kelâmcılardan farklı olarak cevheri, yer kaplayan hâdis olarak değil, bir konuda bulunmayan olarak tanımlamaktadır. Hillî'nin buradaki cevher tanımı İbn Sînâ'nın tanımıdır. Esas itibarıyla onun, cevherle ilgili meselelerde İbn Sînâ ile birçok noktada buluştuğunu söylemek mümkündür. Bunun delillerinden biri onun İbn Sînâ gibi Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının cevher olmadığı görüşüdür. Cevherin tanımı O'nun için geçerli değildir. Çünkü, Vâcibü'l-Vücudun varlığından ayrı bir mâhiyetinin olması imkânsızdır. Dolayısıyla O'nun varlığı mâhiyetine zaid de değildir. Bir konuda bulunmayan cevher tanımı O'nu kapsamaz.[647]

---

[639] İlhan Kutluer "**Cevher**", DİA, İstanbul, 1993, C. 7, s. 450-455.
[640] Seyyid Şerif Cürcânî, **et-Ta'rifat**, thk.y, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, h.1403, s. 89.
[641] Muhammed Ali Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-'ulûm**, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü'l Lübnan Nâşirûn, 1996, C. 1, s. 602.
[642] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/metafizik,** C. 1, s. 152.
[643] Cürcânî, **Şerhü'l-Mevâkıf**, C. 2, s. 738.
[644] İbnü'l-Mutahhar Hillî, **Envârü'l-melekut fi şerhi'l-Yâkut**, thk. Muhammed Necmi Zincâni, Danişgah-ı İran, Tahran, 1959. s. 18-19.
[645] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 266.
[646] Mantıkta resm, tam tanım olmayıp birtakım betimlemelerle şeye ilişenlerden yola çıkarak şeyin tanımının yapılmasıdır. Hillî'nin bir konuda bulunmayan" olarak cevher tanımını resm olarak adlandırmasının nedenine ileride değinilecektir. Resmin tanımı için bkz. Ali Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-'ulûm,** C.1, s. 861
[647] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 267; **İzâhü'l-makâsıd**, s. 123.

İkinci olarak Hillî Vâcibü'l-Vücûd'un varlığının mâhiyetine zaid olduğunu iddia edenlerin yani O'nun isimlerinin varlığına ilâve olduğunu kabul edenlerin de O'nu cevher olarak nitelendirmediklerini belirtir. Çünkü O'nun isimleri tevkifidir. Aynı zamanda O, cins de değildir. Çünkü öyle olduğu hâlde faslı olması gerekirdi, bu durumda O'nun cins ve fasıldan mürekkep olması sonucu ortaya çıkardı. Hâlbuki Vâcibü'l-Vücudun zatının bir ve basit olduğu ortadır.[648]

Konu ile ilgili olarak O, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds** eserinde cevherin gelenek içerisindeki farklı tanımlarına ve özelliklerine vurgu yapar. Öncelikle cevherin, daha anlaşılır bir ifade ile cismani cevherin mütekellimlere göre tanımı üzerinden görüşlerini aktarır. (i) Cismani suret belli bir yere (hâl) yerleşen, başka bir şeyin ona ilâve edilmesi ile miktarı artabilen veya bulunduğu yerin belirli bir kısmında durarak orayı kapsayan, başka bir şeyin oraya girmesini engelleyen bir niteliktedir.[649] (ii) Mu'tezile'den bazı gruplara göre cevher, genişlik, uzunluk, derinliğe sahip olandır ve bu cevher en az sekiz parçadan oluşmaktadır.[650] İki aynı uzunluktaki cevher uzunlukları bakımından çizgi olmuş olur, daha sonra bahsedilen çizgiye genişlik bakımından iki ayrı cevher katılır ve oluşan bu dört parça ile uzunluk ve genişlik ortaya çıkmış olur. Oluşan bu dört cüzün üzerine başka bir dört cüzün ilâve edilmesi ile de uzunluk, genişlik ve derinlik ortaya çıkar. Böylece cevher sekiz parçanın bir araya gelmesi ile oluşur.[651] (iii) Hillî'nin aktarımına göre Mu'tezile'ye göre cevher *duyumsanabilir* özellikleri itibarıyla idrak edilir. Görme ve dokunma cevherin idrak edilmesini sağlayan cisimsel nitelikleridir. Onlardan bazılarının ise cevherin kendi hususlarına ilâve olarak dört farklı nitelikten etkilendiklerini savunurlar. Onların görüşüne göre bu nitelikler, hayat gibi cevhere zorunlu olarak atfedilmesi gereken sıfatlardır. Aynı zamanda bu özellik cinse mahsûstur. Bu özelliğin cevhere atfedilmesiyle o mevcut ve ma'dûm durumunun her ikisine haiz olur. Mevcut olmasıyla kendisiyle ortak olanlarla paydaş olup, farklı olanlardan ise ayrışır. Buradaki

---

[648] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 267.

[649] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s. 111.

[650] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s. 111.

[651] Mehmet Bulğen'nin araştırmasından yola çıkarak Hillî'nin aktardığı bu görüşün Mu 'tezile'nin Basra ekolünden olan İbn Metteveyh'e ait olduğu görülmektedir. Bkz: Mehmet Bulğen "**Cevher ve Araz Teorisi: Kelâm Geleneği**", Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar, (kitabın içinde) C. 2, s. 547. İbn Metteveyh'in görüşleri için detaylı bkz: İbn Metteveyh, **"et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz**, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut, el-Ma 'hedü'l ilmî'l el-Fransî, 2009, C. 1, s. 6-7.

varlık, ona (cevhere) fail tarafından varlıksal olmasını gerektiren bir husus olarak verilmiştir. Cevherin tanımda yer alan bir yerde bulunma anlamı ile tanımının yapılması cevhere varlık tahsis edilmesi anlamındadır.[652] (iv) Hillî daha sonra cismani cevherin *yer kaplaması* hakkındaki görüşleri de aktarır. Onların görüşüne göre cevherin herhangi bir mekânda yer kaplaması zorunludur. Bu görüşün aktarımında mekân kavramını açıklamakla başlar. Mekânın kavramsal olarak farklı tanımları, onu yüzey veya uzay olarak kabul edenlere göre farklılaşmaktadır. Mekânın yüzey olduğunu kabul edenler cevherin yer kaplaması meselesinde havadaki kuşun hareketini bile mekânda olması görüşünü kabul etmişlerdir. Uzay olduğunu kabul edenler ise iki uzayın iç içe geçmesi durumunda oluşan yerde cevherin mütehayyiz olması gerektiğini kabul etmişlerdir.[653] (v) Hillî, Eş'arî'nin cevheri mutlak anlamda birleşik olan olarak tanımladığını vurgular.[654] (vi) Son olarak Dırâr İbn Amr ve Nazzâm'ın cevherin arazlardan oluşarak meydana gelmesi görüşünü reddeder. Hillî'ye göre cisim iki parçadan oluşmuş olup, yukarıdaki mezkûr tartışmalar lafzîdir.[655] Hillî'nin aktarmış olduğu cismani cevhere dair bu eserdeki görüşlerde kendi yorumunu katarak ifade ettiği detaylardan yola çıkarak onun Nazzâm ve başka Mu'tezile âlimlerinin kabul ettiği görüş olan cevherin arazlardan oluşmuş olması fikrine karşı çıkarak, açıkça beyan ettiği madde ve suretten ibaret olması fikrini kabul etmektedir. Buradan görüldüğü kadarıyla onun cismani cevherin terkibi konusunda Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya kadar süregelen hilomorfik düzeni kabul ederek, Atomculuk görüşünü kabul edenlerden ayrılmaktadır. Fakat ileri bir okumada, onun İbn Sînâ gibi cevherin madde ve suretten oluştuğu fikrini kabul edip, kelâmcıların atomculuk görüşünü reddettiğini söylemek doğru görünmemektedir. Zira eserlerinde bu konuda kendisinin kesin hükme varmadığı görülmektedir. Madde ve suret teorisini bütün vecihleri ile açıklamasına rağmen, bu teoriyi kabul etmediğini açıkça söylediği yerler de vardır. Kimi zaman bazı görüşlerinde de kelâmcıların cevher-i ferd teorisine de olumlu yaklaşımlar sergilediği görülmektedir. Cismani cevherlere dair bu hususlar Hillî'nin

[652] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s. 113-115.
[653] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s. 113-114.
[654] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s.112.
[655] Hillî, **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds**, s.112.

tabiat felsefesine dair görüşleri kapsamında incelenmesini gerektirdiği için tezin sınırları dışında kalmaktadır. [656]

3.2.1.1. Cevher ve Arazla İlgili Kavramlar: Mevzû, Mahal ve Hâl

Tûsî'ye göre:

> mevcûdun bir konuda bulunmayanına cevher, bir konuda bulunana ise araz denilmektedir. Cevherler madde ile bağlı olup olmamasına göre iki kısma ayrılmaktadırlar. Maddeden ayrı olan cevherler iki türdür. Onlardan birincisi zatı ve fiili itibarıyla ayrı olan akıl, ikincisi ise sadece zatı itibarıyla ayrı olan nefistir. Madde ile bağlantısı olan cevherler de iki kısmı ayrılmaktadır. Onlardan birincisi yerleşilen (*mahal*), ikinci ise yerleşen (*hâl*)dir. Kendisine yerleşilene madde, ikincisi yani yerleşene ise suret denilmektedir. Cisim bu ikisinin birleşmesinden oluşmaktadır.[657]

Hillî, **Keşfü'l-murâd**'da öncelikle Tûsî'nin de ifade ettiği bir konuda bulunmayan cevher tanımı üzerinden konunun mahiyetini açıklar. Konu, onun görüşüne göre bizâtihi var olması ile aynı zamanda kendisinde bulunanı belirleyendir. Mahal ise kendisine yerleşilen, taşıyıcı anlamında kullanılmaktadır. Mahal konudan (mevzû) farklı olarak daha genel kullanım alanına sahiptir. Bu bakımdan mevzûnun kendisini de belirleyen, taşıyan olması bakımından mahaldir.[658] Böylece mahal Tûsî'nin de ifadesi ile kendisine yerleşilenle kaim olması bakımından madde, belirleyen olması bakımından ise mevzûdur. Madde (mahal) yerleşenden yani suretten (hâl) bağımsız olarak bizâtihi var olamaz. Çünkü madde ve suret birbirlerinden ayrı

---

[656] Hillî, eserlerinde tabiat teorisini kapsamlı bir şekilde ele alır. Bu bağlamda onun cismanî cevhere dair ki temel görüş olan hilomorfik teori; yani cismin madde ve suretten ibaret olduğunu savunan birinci kabul, ikinci olarak ise kelâm âlimlerinin bazılarının benimsemiş olduğu cevher-i ferd yani atomculuk görüşüdür. Allâme, birçok eserinde her iki görüşü de mukayeseli olarak ele alır. O, İbn Sînâ'nın hilomorfizmi savunduğu argümanlarına temas etmekle beraber Tûsî ve Râzî'nin heyûlânın reddi ve surete dair görüşlerindeki İbn Sînâ'ya karşı geliştirdikleri fikirlere de temas eder. Bkz. **Nihâyetü'l-merâm**, C.2, s. 526; **Keşfü'l-murâd**, s.130. Mezkûr eserlerindeki onun cismin üç boyutluluğu ve mütehayyiz hususlarıyla beraber cisme dair bütüncül yaklaşımı için bkz. **Nihâyetü'l-merâm**, C. 2, s. 497-504; **el-Esrârü'l-hafîyye**, s.306-309; **İzâhü'l-makâsıd**, s. 136; **Taslîkü'l-nefs 'ilâ hazirati'l-kuds,** s. 47. Cevher-i ferd hakkında görüşleri için bkz. **el-Esrârü'l-hafîyye**, s. 228; **el-Muhâkemât**, vr.144 b-145 a.

[657] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd,** s. 143.

[658] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 118.

düşünülmesi imkânsız olan iki ayrı cevherdir. Hillî burada önemli bir çıkarım yaparak madde ve konunun (mevzû) her ikisinin mahal olarak tanımlanmasından yola çıkarak, her ikisine yerleşenin; yani hâllerin birbirlerinden farklılıklarına dikkat çeker ve iki yönden yorumlar. Maddenin hâli suret, mevzûnun hâli ise arazdır. Maddenin hâlinin ondan (i) ayrılması imkânsızken, mevzûnun hâli olan arazın ondan ayrılması mümkündür. Hillî'nin araz ve suretin farklılığına dair ikinci bir yorumuna ise Kâtibî şerhinde rastlanmaktadır. O, **İzâhü'l-makâsıd** da bu farklılığı (ii) muhtaç olma yönünde de yorumlar. Hillî'ye göre, araz ve suret mahallerine muhtaçtırlar. Arazın cevhere muhtaçlığı tamamen, suretin maddeye muhtaçlığı ise kısmidir. Arazın cevhere muhtaçlığı mutlak iken, suretin maddeye olan muhtaçlığı ise belli sınırlar çerçevesindedir.[659]

Suret ve araz arasındaki bu farklılıktan ziyade ikisi arasındaki benzer nokta her ikisinin hâl olmasıdır. Yukarıdaki önermenin tersi olarak mevzû mahalden daha özeldir. Özelin yokluğu genelin yokluğundan daha genel olması prensibinden yola çıkılarak her mahal mevzû değildir.[660] Hillî, musannifin mahal ve mevzûnun varlık ve yokluk, genel ve özel olma açısından birbirinin zıttı olduğu gibi aynı ilkeler bakımından suret ve araz da birbiri ile zıttı olması görüşünü yorumlar. Ona göre burada mevzû mahalden daha özel veya bu önermenin tam tersidir. Mevzûnun yokluğu mahallin yokluğundan daha genel olduğu gibi ikisi arasındaki varlık, yokluk, genellik ve özellik arasındaki nispet hâl ve araz için de geçerlidir. Araz da tıpkı mevzû gibi (mevzûnun hâli olması bakımından) hâlden daha özeldir, böylece arazın yokluğu daha geneldir.[661] Hillî, Tûsî'nin mevzû ile araz arasındaki farka dair görüşlerini yorumlayarak mevzûnun bizâtihi var olan ve kendisinde olanın belirleyen olduğunu, arazın ise bizâtihi var olmayan olduğuna dikkat çeker. Onun Tûsî yorumunda bir diğer dikkat çeken detayda mahal, hâl ve arazın farklı hususlarıdır. Mahal ve hâlin (cisimsel suret) cevher olması açıktır. Çünkü madde ve suret cismani cismi meydana getiren iki ayrı cevherdir. O, mahal ve hâlin cevher olması gibi, (ihtilaf olmasına rağmen)

[659] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 124
[660] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 118-119.
[661] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 119.

onlardan bir kısmının araz olabileceğine de vurgu yapar. Böylece arazın bir kısmının aynı zamanda mahal ve hâl olması da mümkündür.[662]

(i) **Tecrîd**'de Tûsî, mahal ve hâl konusunda mahallin ve hâlin birliği birbirinden gerektirmesi meselesine de temas eder. Onun görüşüne göre mahal ve hâl arasındaki ilişkide mahallin bir olması hâlin de bir olmasını gerektirmediğinden, benzerlik olması hâlinde bu teorinin farklı olabileceğini ifade eder.[663] Hillî musannifin bu görüşünün şerhinde bir mahalde birden fazla hâlin bulunmasının hem suret hem de araz olması bakımından imkânına dikkat çeker. Örnek olarak aynı mahalde hem siyahlık hem hareket veya soğukluk gibi farklı hâllerde bulunabilir. Buradaki önemli detay *farklı* kelimesinin kullanmasıdır. Örnekte istifade edilen ilintisel özellikler birbirinden farklıdır. Aynı olması durumunda ise bu imkânsızdır. Çünkü bir mahalde iki benzer bulunmaması prensibine zıt bir durum ortaya çıkmış olur. Benzer arazların bulunması hâlinde onun bizâtihi özelliği ve bu arazların birbirilerinden ayrışması imkânsız hâle getirmektedir.[664] (ii) İkinci görüş ise mahal ve hâlin bölünmesi hakkındadır. Allâme, Tûsî'nin mahallin bölünmesinin hâlin de bölünmesini gerektirmediği görüşünü yorumlar.[665] Birlik, nokta, sıcaklık, babalık gibi arızlar mahallin bölünmesi olmasına rağmen onda bölünmemiş olanlardır. Mahallin bölünmesi hâlinde ona arız olan arazların da bölünmesini iddia edenler, hâlin bütün parçaları ile mahalle tamamen yerleştiği görüşünü benimserler. Fakat Hillî'nin görüşüne göre bu doğru değildir. Çünkü bir mahalle yerleşmiş olan iki farklı arazlar; örnek olarak sıcaklık ve hareket, bölünmemenin iddia edildiği durumda mahallin hâllerin yerleşen kısımlarının sıcak veya hareketli olup olmaması anlamını ifade etmezler. Dolayısıyla mahallin bölünmüş olması hâlin de bölünmesini gerektirmemektedir.[666]

[662] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 119.
[663] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd** s. 144.
[664] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 122.
[665] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd,** s. 144.
[666] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 123.

3.2.1.2. Cevher Cins midir? Hillî'nin Cevherin Cins Olması Meselesindeki İstidlali

Cevherin cins olması tartışmasının başlangıç noktası, cevherin Meşşâî gelenekteki tanımının sonraki döneme sirayet etmesi ile başlar. "Bir konuda bulunmayandır" tanımı üzerinden yapılan tartışmada Tûsî ve yukarıda **Nihâyetü'l-merâm**'dan aktarılan pasajdaki cevher tanımında Hillî, bu tanımı *resm* olarak nitelendirir. Eğer mantıkta resm tam anlamıyla tanım olarak kabul edilmiyorsa, o hâlde bir mevzûda bulunmama tanımı dışında onun tam tanımının *(had*) yapılması gerekmektedir. Peki mezkûr tanımın resm olduğunu iddia edenler, tam tanımı nasıl yapmaktadırlar veya soruyu başka şekilde sorarsak, cevherin tam tanımı yapılabilir mi?

Meşşâî gelenekte cevherin en alî cins olduğu kabul edilmektedir. İbn Sînâ, varlığı âyanda veya zihinde olması fark etmeden bir konuda bulunmayan mahiyetlerin her birini cevher olarak nitelendirmektedir. Bunun nedeni, tasavvur edilebilen her bir mâhiyetin bir konuda bulunmasının mevcut olması açısından değil, bizâtihi kendi mâhiyetinden kaynaklanması açısındandır. Altın dağ zihinde tasavvur edildiğinde bir konuda bulunmadığı gibi, âyanda mevcut olduğunda da bir konuda bulunmaz. Dolayısıyla burada onu hariçte mevcut kılan levâzımı değil, bizzat mâhiyeti bir konuda bulunmayandır. Mevcut kılan levâzımı veya arazları bizâtihi onu varlığının özü veya mâhiyeti olamamakla beraber, onu cevher yapan özelliği de değildir. İkinci bir nokta ise mevcut veya cevher olarak kastedilen mâhiyetlere ilişmiş olan varlığın teşkikî olarak yüklenmesi iledir. Bilindiği üzere varlık, var olanlar arasında müşterek anlam olması üzerinden açıklanır ve varlıklar arasındaki hiyerarşi de bu yüklemin mevcutlara öncelik ve sonralık gibi derecelerle yüklenmesi ile oluşur. Cevherin cins olmadığını düşünenlere karşı eleştirisinde İbn Sînâ, bu yüklemin şeyin cevher olması bakımından değil, mevcut olması bakımından anlam ifade etmesi üzerinden yorumlandığını belirtir. Onun görüşüne göre bütün varlıklar, hâricî veya zihnî olması fark etmeden bir konuda bulunmayanlardır. Varlıktaki öncelik veya sonralığın şeyin mâhiyetine dahil olmadığını, sadece onun arızları olduğunu ifade eder. Mutlak mâhiyet teorisi

üzerinden kurduğu görüşle İbn Sînâ, şeyin mevcut olması ile cevher olması arasında keskin bir ayrım yapar. Öyleyse, şeyin mevcut olması başka, cevher olması tamamen farklıdır. [667] Cevher zihinde veya dışta var olmasından bağımsız olarak, bizzat bir konuda bulunmayan mâhiyettir, bir konuda bulunmama bütün cevherlerin eşit şekilde paylaştığı tanımdır. O, on kategorinin en yüksek noktasında durarak bizâtihi kaim olur ve aynı zamanda bir konuda bulunmayan cevher kendisinde; bir konuda bulunanları taşıyarak onların (arazların) varlık sebebidir. Böylece cevherin, dıştaki varlığından ve kendi içerisindeki soyut ve somut ayrımından bağımsız olarak kategorilerde en alî cins olduğu anlaşılmaktadır. Hillî'nin de İbn Sînâ ile aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Onun görüşünde cevher, hariçte bulunmasından bağımsız olarak bir konuda bulunmaz.[668] Bu tanımın cevherin hariçteki olması sebebi bir konuda bulunma anlamında değil, onun genel özelliği itibarıyladır. Zihinde mevcut olan mutlak tümel formlar da hariçte var olduğunda bile bir konuda bulunmazlar. Dolayısıyla tümel cevherlerin tikellere hakikî yüklem olarak yüklenmesi durumu göz önüne alındığında da cevherler (külli ve cüz'i olması fark etmeden) bu tanımla ifade edilmektedirler.[669] Râzî de İbn Sînâ'nın görüşünü kabul etmekle beraber zihindeki küllilerin mahiyetlerinin hariçte bulunmaları hâlinde de bir konuda bulunmadıklarını vurgular.[670]

Kâtibî ise Râzî ve Hillî'den farklı olarak cevheri, onun hariçte bulunduğu bir konuda bulunmayan olarak tanımlar. Onun **Hikmetü'l-'ayn'**da cevher ve arazın hükümleri konusundaki görüşü şu şekildedir:

> İki şeyden birinin diğerine yerleşerek tek bir hakikat oluşturduğu zaman birinin diğerine muhtaç olması söz konusudur. Aksi iddia edildiğinde terkibin oluşması imkânsız olur. Mahal diğerine ihtiyaç duymadığı takdirde ona mevzû, onun içerisine yerleşen ise araz denilmektedir. Onun bir yönden ihtiyacı olana heyûlâ, kendisine yerleşene ise suret denilmektedir. Mevzû ve heyûla genel olanların altında özel olarak iki şeyin ortaklığıdır ki, buna mahal denilmektedir.

---

[667] İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 104-119. İbn Sînâ'nın konu hakkındaki detaylı görüşleri için bkz. İbn Sînâ, **Kategoriler**, s. 71-88.

[668] Hillî, **Keşfü'l-hifâ,** vr. 60 a.

[669] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 272.

[670] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 247. Kâtibî, bir sonraki paragrafta yer alan cevherin dışta bulunma hâlinde bir konuda bulunmama durumunu açıkladıktan sonra küllîlerin de tıpkı Râzî ve Hillî'de olduğu gibi cevher anlamını taşıdığını ifade eder.

> Araz ve suret ise daha genel olanın altında özel olan iki şeyin ortaklığıdır ki, buna da hâl denilmektedir. Böylece cevher dışta bulunduğunda bir konuda bulunmayan mâhiyettir.[671]

Kâtibî'nin bu ifadelerinden yola çıkarak onun cevherin bir konuda bulunmamasının hariçte mevcut olma şartı eklediği düşünülebilir. Hillî, Kâtibî'nin buradaki görüşüne itiraz etmektedir. Çünkü bir konuda bulunmayan cevher, bu özelliği ile onun mevcut olması anlamını ihtiva etmemektedir. Eğer musannifin ifadesi doğru olmuş olsaydı, Zeyd'in varlığı hakkında şüphe aynı zamanda onun cevher olmasına dair şüpheyi gerektirmiş olurdu ve cevherliği ile varlığı Zeyd'e fail tarafından verilmiş olurdu.[672] Aksi iddia edildiğinde mevcut olarak kastedilen şey hariçte var olan şu şeyse, cevherlerin var olmalarına dair şüphe, aynı zamanda onların cevher olmalarına dair şüphe anlamına gelirdi. Diğer önemli husus, mevcut olanın varlıksal özelliği nedeniyle yaratılmış olmasıdır. Eğer mevcut ve cevher aynı anlamı ihtiva etmiş olsaydı o zaman cevherin cevherliğinin de tıpkı mevcut gibi yaratılmış olması gerekirdi ki, bu da doğru çıkarım değildir.[673]

Kâtibî'nin bu konudaki görüşünün ikinci yönü ise cevheri suretlerin zihinde bulunma biçimleri ile ilgilidir. Onun görüşüne göre cevhere ait olan tümel suretler, her ne kadar akledildiğinde insan nefsinde bir konuda bulunsalar dahi, cevherin bir konuda bulunmama *resm* "tanımı" tümel suretler için de geçerlidir. Bunun nedeni konuda bulunmama tanımının cevherlerin hariçte bir konuda bulunmama tanımından daha geneldir. Dolayısıyla İbn Sînâ açısından zihindeki suretlerin araz olduğunu kabul etmeyip cevherin tanımı çerçevesinde onun zihinde bir konuda bulunması üzerinden yorumlaması hatalıdır. Başka bir ifadeyle zihindeki suretin niteliğinin bir konuda bulunmuş olması cevherin mevzûda bulunuşunu nefyetmez. Dolayısıyla bu suretler cevherdirler ve cevher olarak algılanırlar.[674] Hillî musannifin bu görüşüne keskin bir şekilde karşı çıkmaktadır. Onun ifadesine göre Kâtibî'nin bu yorumu zihindeki varlıkla dışta varlık arasında ayrım yapamamasının sonucudur. Çünkü zihindeki küllî suretler musannifin iddiasının aksine cevherlerin suretleri veya kendileri değil, onların misalî veya gölgesidir ve bu misaller cevher değillerdir. Yalnızca kendilerinin temsil

---

[671] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 116.
[672] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 124; **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 266.
[673] Hillî, **Cevherü'n-nadîd**, s. 53.
[674] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 116-117.

ettikleri varlıklar cevherdirler.[675] Hillî'nin buradaki yorumu onun zihnî varlıkla ilgili görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü zihnî varlık teorisinde zihindeki suretin mahiyeti değerlendirmeye tabi tutulduğunda İbn Sînâ bu mâhiyetleri suret, Tûsî ve Hillî ise şeyin misalî ve gölgesi olduğunu savunmaktadırlar. Meseleye araz üzerinden bakıldığında Hillî bu durumu kabul etmez. Çünkü Kâtibî, arazı âyanda bir konuda bulunan varlık olarak tanımlayarak böyle bir durumda bir şeyin hem cevher hem de araz olabileceğini vurgular ve zihindeki akli suretler mevzûbahis olduğu zaman zorunlu olarak arazı âyanda bulunuş şekli ile bu iddiasının içerisine dahil eder. Hariçte bulunmasına nazaran bir konuda bulunması tanımı itibarıyla arazın zihindeki suretinin araz değil, cevher olduğunu savunur.[676] Hillî yukarıdaki argümanını bu ifadede de tekrar eder. Onun görüşüne göre musannifin hatası (zihindeki sureti cevher adlandırması) âyanla zihin arasındaki farkı idrak edememekten kaynaklanmaktadır. Zira bu mahiyetler, küllî cevherin suretlerinin bizâtihi kendileri değil, misalleri veya gölgeleridir. Dolayısıyla arazın dışta bulunuşu tanımı üzerinden yorum yaparak zihindeki akli sureti cevher olarak adlandırmak baştan sona hatalı çıkarımdır.[677] Özetle Hillî, Kâtibî'nin temel iddiasını kabul etmeyerek onun cevher ve arazın tanımının harice mutâbık olması bakımından ele alış biçimi kabul etmez, yani zihindeki suret konu olduğunda bu suretleri cevher olarak adlandırması ve bu iddiasını cevher ve arazın tanımlarına hariçte mevzûda bulunma şartı ile yorumlamasını doğru bulmaz.

İbn Sînâ sonrası dönemde, cevherin tanımı tartışmalarında bir konuda bulunmama ifadesi onun *tam* tanımı olmadığı konusunda ittifak olduğunu söylemeyi mümkün kılar. Bunun nedeni; birincisi, cevher kendisi ile kaim olan basit mâhiyet olduğundan dolayı hariçte madde ve suret olarak ayrılmaz. İkinci argüman ise mantıkta tam tanım şeyin cinsi ve faslı ile yapılmaktadır. Cevherin hem basit mâhiyet hem de bizâtihi kendisi en yüksek cins olduğundan zihinde cins ve fasıl olarak ayrışamaz. Bu nedenle bir konuda bulunmama onun tam olarak tanımı olmayıp, ilintisel özellikleri ile betimlemedir. Hillî'nin **Nihâyetü'l-merâm**'da cevher tanımını resm olarak ifade

[675] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 125.
[676] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 117.
[677] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd**, s. 126.

ederken dayandığı görüş budur. Cevherin tam tanımının yapılamamasının ispatından sonra, cevherin cins olması meselesi tartışmasına dönmekte fayda vardır.

Meşşâîlerin cevheri cins kabul etmelerinin aksine müteahhirîn dönem kelâmında cevherin cins olmadığı yönünde karşıt görüşler vardır. Hillî de müteahhirîn kelâm geleneğinin birçok düşünürünün kabul ettiği cevherin cins olmadığı görüşüne katılmaktadır. Öncelikle o, **İşârât** hâşiyesi olan **el-Muhâkemât** eserinde, İbn Sînâ'nın cevherin cins olarak kabul edilmesi gerektiğine dair savunduğu argümanlarında, cevherin bizâtihi her şeyden bağımsız olan mahiyeti üzerine inşa ettiğine yönelik bir iddiada bulunmaktadır. Haddizatında tanımı bir konuda bulunmayan olarak bilinen cevherin mahiyetinin ne tamamen basit ne de birleşik olmaması gerektiğini vurgular. Zira eğer cevheri salt basit bir varlık olarak tanımlarsak, bu hâlde cevhere atfedilen cins olma özelliğini taşımadığı sonucu ortaya çıkardı. Çünkü cins tanımı gereği en genel varlık olduğundan altında birden çok türü bulundurmaktadır. Örneğin; canlılık cinsi insan, hayvan, bitki gibi türleri kendi çatısı altında toplar. İkinci olarak cevherin, basitin aksine birleşik bir yapıda olduğu iddia edilirse onu oluşturan birleşiğin bütün parçalarına muhtaç olması gerekeceğinden kendi başına bağımsız bir varlığı olmayacağından tanımıyla çelişkili bir durum ortaya çıkmış olurdu. Aynı zamanda şeyin başka parçalardan meydana gelmiş olması onu oluşturan parçaların bir arada bulunmasının bir sebepten kaynaklanmasını gerektirmektedir. Cevherin bir konuda bulunmama niteliği sadece kendi mahiyeti ile açıklanmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâcı bir argümandan yola çıkarak Hillî, cevherin cins olması gerektiğinden hareketle onun mahiyetinin basit ve birleşikliğe konu olmadan, altındaki diğer türleri kapsadığı için cins olması gerektiğini ifade eder. Çünkü cevher de cins gibi altında birçok türü toplayabilir.[678]

Hillî **İşârât** şerhi bağlamında İbn Sînâ'nın cevheri cins olması argümanını açıkladıktan sonra konuda hakkında ela alınan İslâm düşüncesindeki detaylı görüşleri ve karşıt argümanları **Nihâyetü'l-merâm** eserinde de zikreder. Hillî'ye göre cevherin cins olduğunu kabul edenlerin argümanı, cevherin cinsin özelliklerine sahip olmasıdır. Bunun nedeni ise cevher de tıpkı cins gibi ortadan kalkması durumunda kendisi ile

[678] Hillî, **el-Muhâkemât**, vr. 136 b.

ifade edilen her şeyin ortadan kalkması ile ilgidir. Aynı zamanda cevher o nedir sorusu sorulabilen, bütün farklı hakikatleri kendinde ihtiva eden mâhiyettir. Hillî bu argümanı zayıf olarak nitelendirir. Çünkü cevherin fertlere müşterek olarak yüklenmesine ve bu yüklenme ile altındakilerin ortak zatı kemâlini gösteren herhangi bir delil yoktur. Cevherin ortadan kalkmasıyla onun altında olan türlerin de ortadan kalması, tam anlamıyla onun bizâtihi kapsayıcı bir özelliğe haiz olmasının kanıtı değildir.[679] Bu ifadeden görüldüğü kadarıyla Hillî, İbn Sînâ'nın cevherin bizâtihi kaim olma özelliğinin ve fertlere müşterek olarak yüklenmesinin ortadan kalktığı zaman kapsadığı bütün türlerin de ortadan kalkması argümanının, cevherin yüksek *cins* olarak diğer dokuz kategorinin üstünde yer aldığı görüşü için yeterli delil saymaz. Pasajın devamında bu eleştirisinin argümanlarını tek tek sıralar. Cevher cins olamaz çünkü; (i) cevherin bir konuda bulunmadığını ve bu tanımın bütün cevherleri kapsadığını kabul eder. Bir konuda bulunmaması nedeniyle o, herhangi bir varlığın niteliği ve birleşeni değildir. Cevherin bir mevzûda bulunmaması onun faslı (ayırt edicisi) da değildir. Çünkü bu tanıma göre bir mevzuda bulunmama yokluk durumudur. Yokluk var olanı tanımlamadığı için cevherin faslı olmaz. Aynı zamanda başkasının da bir parçası da olmaz.[680] Hillî'nin burada ifade ettiği delilin benzerine Râzî'de de rastlanmaktadır. Râzî'ye göre cevherin cins olmamasının nedeni onun tanımının selbî olmasıdır. Çünkü cins kategorilerin en üstünü olarak, varlıksal bir anlam taşımaktadır. Varlık ise selbî olarak tanımlanamaz. Râzî'ye göre Meşşâî görüşün cevher hakkında zikrettiği bir diğer özellik de mevcûdun herhangi bir mâhiyete dahil olmadığını yönündedir. Eğer onlar cevher hakkındaki bu ifadeyi kabul ediyorlarsa, mezkûr görüş de tıpkı bir konuda bulunmama gibi olumsuz bir ifadedir. O hâlde Râzî'ye göre Meşşâîlerin yaptıkları tanım üzerinden cevherin cins olmadığı ortadır.[681] (ii) İkinci argüman ise cevherin kendi altındaki kategorilere cins olduğunun kabul edilmesi hâlinde teselsülün ortaya çıkması ile ilgilidir. Cevherin cins olduğu kabul edildiğinde cinsin faslın tabiatına dahil olması gerekirdi. Çünkü cins en genel kategoridir ve bir cinsi türlerinden farklılaştıran bir şeye muhtaçtır. Bu farklılaşma da fasılla yapılır (Örnek olarak: insanı ayrıştıran akıldır). Her ikisi de; mukaddem ve tâlî geçersizdir, çünkü cevherin cins olduğu kabul

[679] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 267-268.
[680] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 268.
[681] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 244.

edildiğinde onun kurucu unsuru olan faslın olması gerekir. Fakat cevherin kurucu unsuru kendisidir. Dolayısıyla burada fasıl cevherin kendisi olduğundan cins faslın tabiatına dahil olmuş olurdu ki, bu da muhaldir. Faslın da diğer cevherlerden farklılaşması için bir başka fasla muhtaç olması gerekirdi ve bu durum geriye doğru teselsül oluşturacağından imkansızdır.[682] (iii) Diğer bir delil ise cevherin mâhiyete yüklenmesi ile cins olması arasındaki ilişki bakımındandır. Cevher basit mâhiyete yüklendiğinde cins olamaz. Cevherin yüklendiği mâhiyetin basit olması durumunda cins olması imkânsızdır. Bunun nedeni cinse dahil olan şeylerin basit değil, birleşik olması gerekmesindendir. Çünkü cinsin altında dokuz kategori ve çok sayıda tür yer almaktadır. Cevherin yüklendiği mâhiyetin birleşik olması durumunda ise; (a) mâhiyetin birleşik olan kısımlarının cevher olmasından dolayı onların cinsi olamazdı, (b) birleşik mâhiyetleri oluşturan kısımların cevher olmaması durumunda ise cevherin birleşik mâhiyetlerin parçalarının nitelikleri ile tanımlanması durumu ortaya çıkardı ki, bu durum çelişkiye neden olurdu. Çünkü cevher basit olmasından dolayı herhangi bir nitelikle tanımlanmaz.[683] Bu maddede Hillî cevherin kendi basit özelliği ve cinsinin özellikleri arasında bir kıyaslama yaparak, cevherin cins olmayacağı argümanını ortaya koyar. Cins basit değilse, o hâlde basit olan cevherin cins olması da mümkün değildir. (iv) Dördüncü hususta ise Hillî, cevherin cins olduğunun kabul edilmesi hâlinde akıllar ve insan nefsinin mürekkep olmasının da kabul edilmiş olması gerektiğini vurgular. Akıllar ve nefislerin mürekkep varlıklar olması imkânsızdır. Çünkü onların her biri ay üstü âlemde yer alan basit ve soyut cevherlerdir. Her bir akıl prensip gereği bir ve nevi şahsına münhasırdır.[684] Hillî'nin bu argümanını Râzî daha açıklayıcı bir üslupla ifade etmektedir. Onun görüşüne göre akıllar ve nefislerin cins olarak kabul edilmesi hâlinde, onları madde ve suretten birleşik olan cisimden ayırmak için fasıl gerekli olurdu. Bu hâlde aklın ve nefsin kendisinin birleşik olma durumu ile karşı karşıya kalınırdı. Hâlbuki akılların her birinin varlığa gelme durumu zorunluluk iledir. Birleşik oldukları kabul edilmeleri hâlinde ise bu taşma (sudûr) birden çok sayı ile sonuçlanacaktı.[685] Bu da akıllar ve insan nefsinin ortaya çıkması ilkesine aykırıdır.

[682] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 268.
[683] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 268.
[684] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 269.
[685] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, C. 1, s. 244.

Hillî ve Râzî cevherin cins olmamasına dair ifade ettikleri bu delil, Meşşâî geleneğin benimsemiş olduğu sudûr teorisi üzerinden yorumlanabilir. Çünkü sudûr teorisine göre Tanrı'dan zorunlu olarak ilk feyezan eden şey ilk akıldır. İlk akıl kendisini idrak etmesiyle de ikinci akıl feyezan eder ve bu silsile faal akla varıncaya kadar sürer. Buradaki temel ilke, birden bir çıkması ve ilk olması hasebi ile ilk aklın *zorunlu* olarak taşmasıdır. Dolayısıyla ilk akıl her ne kadar Tanrı dışındaki varlık olarak mümkün varlık sayılsa da bizâtihi birlik, basitlik özelliği barındırmaktadır. Eğer cevherin cins olduğu iddia edilirse, ilk aklın cinsin özelliği olan birleşik olmayı gerektirecektir ki, bu da ay üstü alemdeki varlıkların; akıllar ve nefislerin nitelikleri ile çelişecektir. (v) Cevherin cins olmasının kabul edilmesine yapılan diğer bir itiraz ise cinsin altındaki diğer bütün varlıklara aynı derecede yüklenmesi hakkındadır. Hillî'ye göre o altındaki bütün türlere aynı şekilde yüklenmez. Çünkü ister somut cevherlerde isterse de soyut cevherlerde varlıksal anlam mevcutlara öncelik sonralık olarak sıralı olarak yüklenir. Soyut cevherler somut cevherlerden varlıkta öncelikte, heyûlâ da suret ve cisme nazaran önceliklidir. Önce gelen cevherler diğerlerine nazaran cevher anlamını daha fazla hak etmektedir.[686]

Hillî, cevherin cins olmamasına yöneltilen eleştirilere karşıt görüşlere de değinmektedir. İlk itiraz cevherin selbî tanımı üzerinden onun varlıksal nitelik taşıyan cins tanımı ile örtüşmemesi üzerinedir. Hillî'ye göre onlar, cinsin varlıksal özelliğinin zorunlu olmadığına itiraz etmektedirler. Dolayısıyla varlık onlara göre cinsin bir parçası değildir. Çünkü varlık kapsayıcı, genel ve bedîhî bir kavramdır. Öte yandan şeyin cins olması da onun cevher olmasını gerektirmemektedir. Çünkü cevher cinsin parçasıdır, fakat onun niteliklerinin bütününü taşımamaktadır. İtirazın bir diğer yönü ise mantıksal terim olarak cevherin, varlıksal anlamdaki cevherle karıştırılması üzerinedir. Hillî'nin zikrettiği bu itiraza göre, cevherin bizâtihi kâim ve basit olması onun mantıksal yönden, cins olmasını imkânsız kılar, fakat bu durum cevherin cins olması hakikatini geçersiz kılmaz.[687] İkinci itiraz ise, cevherin genel cins olarak, altındaki kategorilere cins olduğunun kabul edilmesi ile ilgilidir. Cevheri cins olarak kabul ettikleri takdirde cinsin faslın tabiatına dahil olması argümanında onlar,

[686] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 270; Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye,** C. 1, s. 244.
[687] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 271.

mukaddem ve tâlî arasındaki ilişkinin zorunlu olmasını reddederler. Mukaddem ve tâlî arasındaki ilişki sadece cevherin cinslere yüklenmesinin, fasıllara yüklenmesi gibi olduğu zaman geçerlidir. Zorunlu özelliklerine yüklendiğinde ise geçersiz öncüldür. Cinsin, bazı şeylere cins, diğerlerine ise başka bir nitelik olarak yüklenmesinde bir beis yoktur, aksine bu durum vaciptir. Cevherin bizâtihi kurucu nitelikleri ve faslı, cevherin onun mâhiyetine dahil olmasını zorunlu kılmamaktadır.[688] Üçüncü itiraz ise cevherin basit mâhiyete yüklenmesi durumunda cins olmaması tartışması üzerinedir. Bu itiraz, cevherin basit olması nedeniyle cins olamayacağını, aksine cinsin tür tanımlarında fasıl ile birleşerek bileşik haline geldiğini ileri sürmektedir. Onların görüşüne göre cevherin basit olması cins olmasına aykırı değildir. Çünkü basit olma niteliğinin cins olma özelliği üzerinde herhangi bir tesiri yoktur.[689] Dördüncü itiraz ise cevherin cins olması hâlinde soyut cevher olan akıl ve insan nefsinin basit olmasından dolayı imkânsızlığı argümanına yöneltilmiştir. Hillî'ye göre itiraz edenlerin buna cevabı yaratılanın niteliklerinin Kâdir-i Mutlak Tanrı'nın iradesine bağlı olunması gerektiği şeklindedir.

Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da cevherin cins olması meselesinde Râzî'nin görüşünü zikrederek tartışmasını başlatır. Onun ifadesine göre mâhiyetleri cevherin resm tanımı ile uyumlu olan bütün mâhiyetlerin kendi aralarında mâhiyet bakımından farklı olmaları mümkündür.[690] Hillî, Kâtibî'nin bu görüşünü, filozofların cevherin cins olması meselesine bakış açısı üzerinden yorumlar. Hillî'ye göre cevherin altında olan somut veya soyut cevherleri filozofların cins olarak nitelendirmelerinin nedeni; "nedir?" sorusuna "farklı hakikatleri kendinde ihtivâ etmiş olan külliler" cevabının verilmesidir. Dolayısıyla bu cevherlerden bahsedildiği zaman onların mâhiyetleri cins olmalarına delâlet ettiği için, filozoflar cevheri cins olarak kabul ederler. Çünkü bu durum cinsin bizâtihi mâhiyeti ile ilgilidir. Hillî aynı zamanda bu duruma bahsi geçtiği üzere, cevherin zâtî özelliği olması konusunda da temas etmektedir. Onun görüşüne göre mâhiyeti itibarıyla cevherin cins olması, onun zorunlu zâtî özelliği olması anlamını taşımamaktadır. Yani Hillî cevherin tasavvurda önceliğinin veya mâhiyeti itibarıyla önce gelmiş olmasının ondan ayrılmaması gereken zâtî özellik olmasını

[688] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 271.
[689] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 271.
[690] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 130.

gerektirmediğini savunarak, filozofların cevherin cins olması delillerine karşı argüman olarak sunduğu gözlenmektedir.[691]

Cevherin cins olmadığı görüşünü kabul edenler arasında Kâtibî ilk olarak Râzî'nin argümanlarını örnek göstermektedir. Kâtibî'nin ifadesine göre Râzî'nin cevheri cins olarak tanımlamamasının nedeni, cevherin altındaki türlerin birbirlerinden cevhersel fasıllarla ayrıştığını düşünmesidir. Cevherin kurucu unsurları araz olamaz, çünkü bu durumda sonsuz olarak cevhersel fasılla ayrışmak durumunda kalırdı. Kâtibî bu aktarımdan sonra Râzî'nin bu görüşünün tartışmaya açık olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü o fasılların değil, türlerin cinsidir.[692] Hillî, Kâtibî'nin aktarımından yola çıkarak cevherin cins olup olmadığı konusunda emin olunamayacağı noktasına dikkat çekmektedir. Çünkü cevher tanımı üzerinden bazı mâhiyetlerin hakikatlerinin farklı olup, zahirdeki zorunlu hususları konusunda ise ortaklaşabileceklerini vurgular. Bu nedenle Râzî'nin cevherin cins olması konusunda bazı tereddütleri olduğunu ifade eder.[693] Cevherin altındakiler cins oldukları takdirde, cinsin altındaki türlerin birbirlerinden mâhiyetleri itibarıyla farklılaşmaları gerekirdi. Fakat bu farklılıklar cevherin bir parçası olmadığından dolayı, başka bir zâtî farklılığı gerektirirdi, bu durum ise teselsülü ortaya çıkaracağından imkânsızdır. Hillî, Kâtibî'nin Râzî'den aktardığı bu delile itirazında, cevherin altındaki türler için cins olmasını gerektirmesine karşın fasıllar için de cins olmasını gerektirmediğini ifade eder.[694] İkinci itiraz ise, Râzî'nin cevherin cins olması durumunda zorunlu olarak taşan ilk aklın da madde ve suretten, başka bir ifadeyle cins ve fasıldan birleşik olmasını gerektirmesi üzerinedir. Kâtibî'ye göre Râzî'nin bu deliline itiraz edilebilir. Çünkü ilk aklı oluşturmuş olan soyut maddenin üzerine suretin sonradan ilâve olunmasının imkânsız olmasına dair herhangi bir delil yoktur.[695] Hillî, Kâtibî'nin Râzî'ye olan itirazını kabul etmez. Onun görüşüne göre, cins hâricî varlığına nazaran madde, fasıl ise surettir. Aklın madde ve suretten ibaret olması mümkün değildir, çünkü madde ve

---

[691] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd,** s. 156.
[692] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 130; Râzî'nin bahsi geçen görüşleri ile krş: Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye,** C. 1, s. 245.
[693] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd,** s. 156.
[694] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd,** s. 156-157.
[695] Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 130; krş. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye,** C. 1, s. 244. (bir önceki paragrafta bahsi geçen konu).

suret birbirlerinden ayrılmayan cevher olmalarında dolayı bir varlıkta vüsat bulmaları gerekir. Madde ve suretin aynı anda var olduğu iddia edildiğinde bir varlıktan iki şeyin ortaya çıkması gerekirdi. Diğer ihtimalde ise madde veya suretten herhangi birinin diğerinin varlığını öncelemesi gerekirdi. Hillî'ye göre her iki ihtimal imkânsızdır. O, Kâtibî'nin itirazının aklın soyut cevher olması nedeniyle geçersiz olduğunu vurgular. Çünkü soyut suretin yer kaplayan madde ile (heyûlâ) beraber olması imkânsızdır. Diğer taraftan madde ve suretten oluşan cevherin yer kaplaması gereklidir. Fakat akıl tamamen soyut cevher olduğundan bu itiraz doğru değildir. [696]

Cevherin cins olmasına karşıt görüşlerin ikinci veçhesi ise, cins olmadığı takdirde onun tanımının ne olduğu üzerinedir. Tûsî bir konuda bulunmama tanımını, cevherin tam tanımı olmadığını ifade ettikten sonra tam anlamıyla cevherin tanımının yapılamayacağını vurgular. O, cevher ve arazın ikinci ma'kûllerden olduğu görüşündedir. Onun görüşüne göre cevher ve araz kendi altındaki şeyler için cins değillerdir. Çünkü cevher ve araz arasındaki nispet bir vasıtaya; yani orta terime bağlıdır.[697] Orta terime nispet edilmelerinin nedeni, bahsedilen şeyin varlığının delile muhtaçlığı anlamındadır. Cins, kategorilerin en yükseği olduğundan delile ihtiyaç duymaz. Cevherin ve arazın ikinci ma'kûller olmasının nedeni, varlıklarının birincilere istinat edilerek delillendirilmesi gerektiğidir. Hillî, Tûsî'nin bu görüşünü **Keşfü'l-murâd**'da eleştirmektedir. Hillî'ye göre Tûsî'nin görüşü cevherin altındaki şeyin araz olduğu ve hem cevherin hem de arazın ikinci ma'kûllerden olduğu yönündedir. Bu görüşün nedenini Hillî şöyle açıklar:

> Musannife göre cevherin ve arazın ikinci ma 'kûllerden sayılması cevhere istinat edilmiş olan hususlardır. Örnek olarak bunlar bizâtihi kendisinin kâim olması, yer kaplaması; mekâna muhtaçlığı onun zatına ilave hususlardır. Dolayısıyla bunlar itibârî olup, varlıkları zihnîdir. Orta terim ise cevher ve bu özelliklerin birbiri ile bağlantısını sağlamaktadır. Bu yüzden musannif niteliklerin ve niceliklerin araz veya insan nefsinin, aklının cevher olduğu söylendiği zaman delile ihtiyaç duyulmaktadır.[698]

[696] Hillî, **İzâhü'l-makâsıd,** s. 157-158.
[697] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, s. 144.
[698] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 120.

Tûsî'nin bu görüşünden anlaşıldığı kadarıyla o, cevher ve arazın ikinci ma'kûllerden olmasını, cevher veya araz olarak nitelendirilen varlıklara bu özellikleri zatî olarak değil, ârızî özellik olarak atfetmesinden dolayıdır. Örnek olarak insan nefsinin cevher olması nefsin bizâtihi özelliği değil, ona ilişmiş olan ârızî özelliğidir. Bundan dolayı cevher ve araz cins değil, ikinci ma'kûllerdendir. Hillî'ye göre musannifin bu görüşü hatalıdır, çünkü Tûsî'nin bu delili cevherin zaid olma niteliğinin delili olabilir fakat ikinci ma'kûllerden olmasının delili değildir. Ayrıca şeyin cinsi, onun sübûtî olmasını gerektirmemektedir.[699] Tûsî'nin mezkûr görüşüne Ali Kuşçu da itiraz etmektedir. Ali Kuşçu'ya göre Tûsî'nin cevhere zaid özellik olarak atfettiği şeyler, cevher ve araz için ikinci ma'kûllerden olmasının ispatı değildir. Çünkü şeyin zâtı o şeyin mâhiyetinin (künhünün) tamamen idrak edilmesi hâlinde ona sâbit olur. Musannifin bahsettiği özellikler ise tam olarak cevherin künhünün idrak edilmesi anlamını taşımamaktadır.[700] Ali Kuşçu bunu Tûsî'nin de kullandığı insan nefsi üzerinden örneklendirmektedir. İnsan nefsinin bedenin idare edicisi olması, nefsin en bilinen özelliklerindendir. Fakat bu bilgi nefse arız olan bilgilerden olup, onun zâtını (künhünü) ifade eden bir özellik değildir. Nefsin tam anlamı ile zâtını ifade eden şey veya başka ifadeyle mâhiyetinin özü, onun kendisi hakkındaki doğrudan (ilmi'l-hudurî) bilgidir. Dolayısıyla burada Ali Kuşçu, nefsin bedenin yöneticisi olması bilgisinin tam anlamı ile onun özünü ifade etmediğini, ona mahsûs vecihlerden biri olduğunu vurgular. Böylece bedenin yönetici olması ilmi'l-huzurî değil,[701] nakl-i huzurî bilgidir. Tûsî'nin verdiği örnek üzerinden nefsin künhünün tam olarak anlaşılmadığı açıktır. Bu özellikler nefsin mâhiyetine dahil olmayan arızî niteliklerdir. Bunun birinci ispatı kendilerinden bahsederken, delile ihtiyaç duyulmasıdır.[702]

Tûsî'nin cevherin ve arazın altındakilere cins olmamalarına dair ikinci zikrettiği delil, türlerin farklılığının öncelikli olmasıyla ilgilidir. Hillî'nin şerhine göre musannifin bu delili onun ispat etmek istediği cevherin cins olmamasına dair değil, bu

---

[699] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 120; bu ifade ile Hillî'nin İbn Sînâ gibi mevcut olmak ile cevher olmanın birbirinden farklı olarak değerlendirmesi görüşüne katıldığını söyleyebiliriz. Bkz. İbn Sina, **Kategoriler**, s. 71-88.

[700] Ali Kuşçu, **Şerhü'l-cedîd 'ale't-Tecrîd,** C 2, s. 24

[701] Hudurî bilgi hakkında detaylı araştırma için bkz. Mehmet Özturan "**Epistemolojik Açıdan Mantıksal Bilgi"**, Beytülhikme dergisi, 8 (2), 2018, s. 771-819.

[702] Ali Kuşçu, **Şerhü'l-cedîd 'ale't-Tecrîd**, C. 2, s. 24-25.

türlerin cevherin genel arazı olmasına dairdir. Bunun nedenini kısaca şöyle ifade eder: Cevher altındaki birçok türe farklı derecelerde yüklenmektedir. Bu türlerden bazıları aralarındaki farklılıklara göre cevher olmaya diğerlerinden daha fazla layıktırlar. Örnek olarak müşahhas cevherler, cevher olmaya genel cevherlerden daha fazla layıktır. Aynı farklılık arazlar için de geçerlidir, örneğin bir yerde yerleşen araz, yerleşmeyenlere göre araz olmaya daha fazla layıktır. Eğer cevherin altındakilerin cinsi olduğu iddia edilirse, Hillî'ye göre türlerin ve arazların farklı şekilde değil, eşit şekilde yüklenmesi gerekirdi. Fakat görüldüğü üzere cevherin altındaki türlerde farklılık söz konusudur. O hâlde cevherin altındakilerin cins değil, araz olduğu ispat edilmiş olur.[703] Tûsî ve Hillî'nin bu deliline Kuşçu cevherin altındaki türlere teşkîkle yüklenmesini farklı yorumlayarak itiraz etmektedir. Onun görüşüne göre cevher ve arazın altındaki türlere teşkîkle yüklenmesi, genel olarak kabul edilebilir. Ancak onlar teşkîkle yüklenmelerine rağmen zâtî olmazlar, fakat bazılarının ise zâtî olabileceğini ifade eder. Kuşçu'nun buradaki farkı, zâtî olanların cevher altındaki türlere yüklendiğinde cins olabileceğini savunmasıdır. Böylece Ali Kuşçu Hillî'den farklı olarak cevherin altındaki türlerin bazılarının cins olmasının mümkün olduğunu düşünmektedir. [704] Ali Kuşçu'nun bu görüşü şöyle açıklanabilir: Cevher ve arazın kendi altlarındaki türlere teşkîkle yüklenmesi demek, mezkûr örneklerde görüldüğü üzere onların zâtını ifade etmemektedir. Örneğin; cevherin müşahhas olanı, genel olanına daha önceliklidir, fakat onun zâtî özelliği değildir. Ali Kuşçu'nun burada ifade etmek istediği nüans ise teşkîkle yüklenmeye gerek kalmadan bazı cevherlerin, cevherliği bedîhî olarak bilinebilir ya da başka bir ifadeyle yüklenmenin zâtî olabileceğidir. Zâtî olduğu hâlde ise cevherin (veya arazın) altındaki türlerin bir kısmı (tümünü kapsamamaktadır) cins olabilir. Bu görüş Kuşçu'nun birinci delilindeki (nefis örneğinde bahsettiği üzere) şeyin zâtî özellikleri ile ilgili görüşlerine vurgu yapmaktadır.

Tûsî'nin konu ile ilgili üçüncü delili ise, akdedilenlerin hepsini ortak noktalarının arızı olması üzerinedir. Hillî'ye göre cismin, aklın, nefsin, madde ve suretin müşterek noktası onların mahalde bulunmaları bakımından akdedilmesidir.

[703] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 120.
[704] Ali Kuşçu, **Şerhü'l-cedîd 'ale't-Tecrîd**, C. 2, s. 25.

Yani somut veya soyut olması fark etmeksizin bu cevherler arasında mahalde bulunmama dışında ortak nokta yoktur. Eğer cevher bu anlamı ifade ediyorsa, o hâlde bu durum arızı olarak nitelendirilir.[705] Hillî'ye göre aynı anlamı taşımak arazların mahiyeti için de aynıdır. Çünkü kemiyet, keyfiyet ve başka arazların ortak hususları mahalde bulunma ve arız olmadır. Dolayısıyla arazların da ortak noktası bu niteliklerdir ve bu nitelikler onların mahiyetidir, bu mahiyetlerinden dolayı onları aklederiz. Arazın özelliği olan arız olma itibârîdir ve buradan çıkan sonuca göre arızlık cins değildir.[706] Ali Kuşçu ise bu delilde Hillî ile cevher ve arazın konuda bulunma (bulunmama) ortak özelliği üzerinden arızı nitelik olmasını kabul etme ile birlikte, bu tanımın selbî olmasından dolayı türlerin cinsi olmadığı görüşündedir. Aynı zamanda konuda bulunma hâli bakımından cevher ve arazın müşterek özelliği onların ârızî olduklarının ispatıdır. Konuda bulunma (veya bulunmama) cevher ve arazın zâtî özellikleri değildirler. Kuşçu'ya göre bir önceki delilde ifade ettiği cevherin altındakilerin bazılarının cins olmasından kastettiği şeyin, türlerin altındakilere cins olmasına göredir, dolayısıyla bu durum tamamının cins olduğu anlamında değildir. Bunun nedeni cinsin sadece onun tür olarak farklılaşmasını sağlayan fasla nazaran arız olmasıdır. Eğer aksi iddia edilirse teselsül kaçınılmaz olur.[707] Tûsî'nin buradaki görüşlerinin eleştirilerine Cürcânî **Hâşiye**'de temas etmektedir. O, **Hâşiye**'de ifade ettiği görüşte, cevher ve arazın altındakilerin cinsi olmayacağını vurgular. Onun görüşüne göre, (Ali Kuşçu'nun da birinci delilde bahsettiği üzere) insan nefsinin bedenin yöneticisi olması, nefsin bizâtihi kendisinin hakikatini açıklamadığı, sadece ona arız olan nitelik olarak anlaşıldığı üzerinedir. Eğer nefsin bedenin yöneticisi olduğu gerçeği nefsin bizâtihi mahiyetini ifade etseydi, onun açıklamak için başka delillere gerek kalmazdı. Cürcânî aynı zamanda cevher ve arazın altındaki türlerin bazılarına zâtî olarak yüklenebileceğini, bu durumda ise zâtî yüklenenlerin cins olduğunu ifade etmektedir.[708] Cürcânî'nin bu görüşünden anlaşıldığı kadarıyla Ali Kuşçu, onun Tûsî'nin cevher ve arazın altındakilerin cins olmamasına dair ifade ettiği delillere itirazından önemli derecede etkilenmiştir.

---

[705] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 120.
[706] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 120-121.
[707] Ali Kuşçu, **Şerhü'l-cedîd 'ale't-Tecrîd**, C. 2, s. 25-27.
[708] Cürcânî, **Hâşiyetü't-Tecrîd**, C. 3, s. 16-17.

Sonuç olarak İbn Sînâ sonrası Müteahhirîn dönemde Râzî'den başlayarak Tûsî'ye doğru sirayet eden ve sonrasındaki şerh ve hâşiye dönemindeki tezahürlerinden yola çıkarak yapılan tartışmalardaki delillendirmelerde farklılıklar olsa da genel kabule göre cevher ve onun altındakilerin cins olmadığı görüşü yaygındır. Aynı zamanda cevherin Meşşâî gelenekteki tanımı, her ne kadar "resm" olarak nitelendirilse de tanımın bir konuda bulunmayan olarak yaygın kullanımında görüş birliği bulunduğu görülmektedir.

3.2.1.3. Cevherin Zıtlıkları Kabulü ve Cevherin Zıddının Varlığı Tartışması

Cevherle ilgili bir diğer tartışma konusu onun zıtları kabulü ve kendisinin zıddının olup-olmaması üzerindedir. (i) Hillî **Nihâyetü'l-Merâm**'da cevherin zıtlıkları kabule yatkın olduğu görüşünü benimsemektedir. Onun görüşüne göre cevherin bizâtihi değişmesi imkânsızdır ve bu değişim cevherde herhangi bir taayyünle değildir.[709] Hillî'ye göre cevherin zıtlarını kabul eden somut cevherlerdir. Örneğin; bir cevher bizâtihi siyahlık ve beyazlığı kabul eder, çünkü bu nitelikler kendilerince değişendirler. Somut cevherin bu zıtlıkları kabulü kendilerinin değişime uyumlu olmaları nedeniyledir. Zıtlıkları kabul etme değişime konu olmamalarından dolayı soyut cevherleri ve tümelleri (tümeller her bireyi kapsadığından dolayı her bir tikel siyah ve beyaz değildir) kapsamamaktadır. Hillî, cevherin zıtlıklarının kabule uygun olmasını, değişime konu olmaları bakımından olması üzerine kurar. Onun verdiği örnek bu görüşünü daha anlaşılır kılmaktadır. Somut cevherlerin zıtlıkları kabul etmesi bizâtihi değil, haklarındaki bilgi ve zan üzerinedir. Örnek olarak Zeyd 'in evde olduğu hakkında bilgi verildiğinde Zeyd evdeyse onun hakkında verilen bu hüküm ve zan doğru olur, aksi olduğu takdirde ise bu bilgi hakkındaki hüküm ve zan yanlış olur. Burada zan ve hüküm bizzat değişmeden aynı kalarak olayın akışına binaen aralarındaki nispet itibarıyla değişmiş olur.[710] Dolayısıyla burada cevherin

[709] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 277.
[710] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 277.

zıtları kabul etmesi görüşü Hillî'nin nezdinde hüküm ve zan üzerine kurulu olup, onların değişmesine bağlıdır. Hillî'ye göre cevherin zıtlıkları kabulü farklı zamanlara göre de tezahür edebilir. Çünkü cevherin siyah ve beyazı kabulü farklı anlarda, yani birinin diğerini neshettiği zamanda mümkündür. Eğer rengin aynı anda hem siyah hem de beyaz olduğu iddia edilirse Hillî'ye göre bu sadece zihindeki tasavvurda mümkün olup, hariçte imkânsızdır. [711]

(ii) Cevherin bizâtihi zıddı olmaması görüşünün ise çoğunluk tarafından kabul edildiğini ifade eden Hillî, zıtlıkların bir konuda sıralı olarak zuhur eden birbirinden farklı mevcut durumlar olduğunu vurgular. Cevherin tanımının bir konuda bulunmamasında onun zıddının bulunmadığını ifade eder. Bunun nedeni ise zıtlığın bir mevzûda bulunması ve kendisinin zıddı olan şey üzerinde zuhur etmesidir.[712] Cevherin zıddının olmaması görüşünü Tûsî şerhi üzerinden de yorumlar. Tûsî cevherlerin ne kendileri aralarında ne de başka bir şeylerle karşıtları olmadığını savunur.[713] Hillî **Nihâyetü'l-merâm**'da savunduğu görüşü burada da zikrederek, zıtlığın aynı mevzuda bulunmaları ve birbirilerine nispetle mevcut olmaları bakımından açıklar. Bundan dolayı zıtlıklar ne cevherin kendisinde ne başka bir cevherde ne de onun hususlarında ortaya çıkar.[714] İkinci bir yorum ise cevherin zıddının fenâ olması üzerinedir. Tûsî, cevherin zıddının fena olmasını, yani ademî bir durum olması görüşüne de karşı çıkmaktadır. Hillî'nin yorumuna göre Ebû Haşim'e istinat edilen bu görüşe Tûsî'nin karşı çıkmasının nedeni, fenânın anlamının ademî olmasından dolayıdır. Çünkü zıtlık kendisine karşıt bir durumda varlıksal anlamdadır. Fenâ ise yokluk durumu olduğundan bu görüş kabul edilemez. [715] Üçüncü tartışma ise cevherin zıddının onun mevzûda bulunmamasına karşılık mahalde bulunması üzerinedir. Hillî bu görüşün de kabul edilmediğini vurgular. Çünkü bu sadece aynı mevzûda bulunmama üzerine mümkündür.[716] Fakat mevzûda bulunma şartı aranmadığı hâlde, yani mahalde yerleşme mevzûbahis olduğunda cevherde zıtlıkların bulunması mümkündür. Çünkü cevheri oluşturmuş olan maddeye sırası ile yerleşen

[711] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 277-278.
[712] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 278; Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye,** C. 1, s. 251.
[713] Tûsî, **Tecrîdü'l-i'tikâd**, s. 144.
[714] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 121.
[715] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 121.
[716] Hillî, **Keşfü'l-murâd**, s. 121.

cevhersel suretlerin birinin diğerinin zıddı olması mümkündür.[717] Hillî bu tartışmada cevherin terim anlamının dışında kaldığından dolayı tartışmanın lafzî olduğu kanaatindedir.

3.2.2. Araz Kavramı ve Onunla İlgili Bazı Temel Meseleler

Sözlükteki anlamıyla "sonradan gelen ve tesadüfen ortaya çıkan" arazın felsefi anlamdaki tanımı "bir konuda bulunan" şeklindedir. Varlığı cevhere dayanmak zorunda olduğundan kendi başına bağımsız şekilde sübûtî imkânsızdır. Bu nedenle arazın varlık hiyerarşisindeki yeri cevherden sonradır.[718] Bu bakımından onun bilinirliği cevher kavramının belirlenmesinden sonra ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla varlığın bölünmesinde cevherden sonraki diğer bir kavram arazdır. Hillî **Nihâyetü'l-merâm**'daki arazın tanımını cevher tanımı gibi İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ**'daki tanımına dayanarak yapmaktadır.[719] O, arazdan bahsederken filozofların onu "bir konuda bulunan olarak" tanımlandığını belirtmektedir. Bununla beraber araz kavramına dair bazı niteliklere vurgu yapan Allâme ayrıca onu "bulunduğu şeyde kendisiyle kâim olmayan, onun bir parçası olmaksızın varlığını bulunduğu şeyden ayrı sürdürmeyen" olarak açıklamaktadır.[720]

Hillî araza dair niteliklerde dört şartın bulunduğundan bahsetme ve bu nitelikleri **Şifâ**'daki arazın hususlarına nazaran açıklamaktadır. Bu şartlar araz kavramına dair belirtilen hususları ifade eder. (i) O, öncelikle arazın tanımında yer alan "bir konuda bulunan" ifadesinde "da" edatını açıklayarak, konuda bulunmadan kastedilen şeye vurgu yapmaktadır. Arazın tanımında bu edatın kullanmasında kastedilen şey bir zamanda, mekânda, arızda, gayede olduğu gibi şeyin kendi içinde veya herhangi bir parçanın içinde bulunma olduğunu ifade eder. Dolayısıyla şeyin kendisinin içerisinde bulunduğu o şeyle özdeşleşmesi veya ona nüfuz ederek

[717] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 278; **Keşfü'l-murâd**, s. 121.
[718] Yusuf Şevki Yavuz, **"Araz"** DİA, İstanbul, 1991, C. 3, s. 337-342.
[719] İbn Sînâ, **Kitâbüş'şifâ /metafizik**, C.1, s.270
[720] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 279.

yerleşilene ve kendisine aynı şekilde işaret edilmesi anlamını taşımaktadır ve bu durum hem hariçte hem de zihnî düzeyde gerçekleşmektedir. Yerleşen şey ve kendisine yerleşilen şey, birbirilerini nitelendirmektedirler. Böylece niteleyen şey *hâl* nitelenen şey ise *mahal* olarak adlandırılır. Nitekim o, daha sonra hâl ve mahal arasındaki ayrımı araz kavramından hareketle açıklayarak, arazın suret ile olan farkını ortaya koymaktadır. Zira iki şey arasındaki ilişki mevzûbahis olduğunda onların birinin diğerine muhtaçlığı gerekmektedir. Eğer tersi iddia edilirse, yani aralarındaki ilişkide tarafların birbirinden bağımsızlığı söz konusu olursa, o zaman hulûl gerçekleşemez. Hâl ve mahal arasındaki ilişki bağlamında yorumlandığında, hâlin varlığının sebebi mahal ise heyûla, hâl ise suret olarak adlandırılmaktadır. Bu ilişkide hem hâl hem de mahal cevherdir. İkinci durumda ise yani mahal, hâlin hem varlık sebebi hem de onu oluşturan bir şeyse, bu durumda mahal mevzû, hâl ise arazdır. Dolayısıyla Hillî, heyûla ve mevzûnun, mahallin çatısı altında aynı anlamı paylaşan kavramlar olarak nitelendirirken, suret ve arazın ise hâlin çatısı altındaki kavramlar olduğunu belirtir.[721] (ii) Bu şartta ise Hillî araza dair bir diğer husus olan "kendi başına kaim olamayan" ifadesini açıklar. Onun görüşüne göre arazın bu tanımı bilhassa suretin tanımı ile karıştırılmamalıdır. Çünkü suret ve madde ilişkisinde madde suretle kaimdir, bu özellik de suretin cevher olması ile açıklanabilir. Fakat araz kendi başına kaim değildir. (iii) Bu maddede ise Allâme Hillî, arazın "bulunduğu şeyde onun bir parçası olarak bulunmaksızın" niteliği üzerinde durmaktadır. O bu ifadeyle bütünün parçada, cinsin türde, türün bireyde bulunması gibi durumların bu kapsamın dışında tutulduğunu vurgular. Benzer şekilde madde ve suret ilişkisi de bu doğrultudan hareketle anlaşılmaktadır. Çünkü mezkûr durumların hiçbirinde arazdaki gibi arız olma durumu söz konusu değil, bunun aksine içinde bulundukları bütünün bir parçası olma hâli vardır.[722] Dolayısıyla arazın bir konuda bulunmayanda onun bir parçası

[721] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 280-281.

[722] Hillî burada bir parantez açarak bu ifadeye yapılması mümkün olan itiraz üzerinde durmaktadır. Nitekim madde ve suret ilişkisinin mâhiyeti bağlamında meseleye yaklaşıldığında arazın suretten farkına odaklanır. O, bu doğrultuda maddenin suretin bir parçası olmadığı ve maddenin varlığının içerisinde bulunan suretten ayrı düşünülmesinin imkânsızlığı üzerinde durmaktadır. Hillî'ye göre burada kastedilen maddenin suretle olan bağlantıyla arızın cismin sıfatı olması anlamı birbirinden farklıdır. Çünkü arazın mâhiyeti, bulunduğu cisimde onu niteleyen sıfat olmasına karşılık, madde ve suret ilişkisinde ise böyle bir durum söz konusu değildir. Örneğin yaprağın yeşil olmasındaki yeşil, renk olarak yaprakta araz iken, masa cismi ise madde ve suret birlikteliğinden ortaya çıkmıştır. Yeşil

olarak bulunmaması onun arızı niteliği sebebiyledir. Arızlık, ilişen olma niteliği sadece araza mahsûs olduğundan o bir parçası olmaksızın bulunur. (iv) Sonuncu zikrettiği şart ise, arazın bir şeyde bulunması dışında bağımsız varlığının olmaması üzerinedir. Hâl olan arazın mahalde bulunmadan kendi başına kaim olması imkânsızdır. Varlığını sürdürmesi sadece cevhere bağlıdır. Örneğin; bir araz olan yeşil rengin yapraktan bağımsız olması imkânsızdır. Hillî bu durumun sadece belirli bir mahalden bağımlı olmadığına dikkat çekmektedir. Çünkü bu özellik herhangi bir mahalle ilişkisi olmadan arazın kendi müşahhas mahiyetine mahsûs bir niteliktir.[723] Şeyin araz vasıtasıyla mevcûdiyeti onun kendi başına değil, sonradan herhangi bir şeyle ilişkili olarak ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda Hillî, şeyin "araz vasıtasıyla" ortaya çıktığından kastedilen anlamın o şeyin bizatihi hakikate sahip olmadan, sadece başka bir şeye nispetle var olmasını kastedildiğini vurgular. [724]

3.2.2.1. Arazın Başka Bir Arazda Var Olması (Bulunması) Tartışması

Hillî'nin arazın tanımı ile ilgili yaptığı açıklamalar esasında Meşşâîlerin görüşünü sergilediği bir tutumdur. Araz kavramı ile ilgili diğer meselelerdeki kelâm âlimlerine yönelttiği eleştiriler bu tezi destekleyici mahiyettedir. Nitekim onun arazın varlıksal niteliklerine dair meselelerde kelâm âlimlerine karşı geliştirdiği argümanlardan yola çıkarak, bu konudaki görüşlerinde filozofların argümanlarını daha akla yatkın bulduğu görülmektedir. Çalışmanın sınırları açısından araz kavramı ile ilgili temel konularda onun varlıkla ilgili hususları üzerinde durulacaktır. Hillî'nin araz kavramı bağlamında varlıkla ilgili meseleleri tartıştığı eseri **Nihâyetü'l-merâm**'dır. Mezkûr eserde zikrettiği görüşleri üzerinden onun arazın başka bir arazda bulunmasının imkânına yaptığı eleştiriler üzerinde durulacaktır.

---

renk yaprağın sıfatı olmasına karşılık masalık sureti masa maddesinin sıfatı değildir. Madde ve suret cismi oluşturan iki ayrı cevherdir. Araz ise suretten farklı olarak cevher değildir. Bkz. Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 283.

[723] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 281.

[724] Hillî, **Keşfü'l-hifâ**, vr. 60 a.

Arazın başka bir arazda bulunması tartışması kelâm âlimlerinin bu meseleyi *hulûl* kavramı üzerinden açıklaması nedeniyle Hillî'nin tartışma odağı hâline gelmiştir. Hulûl, sözlükte "bir şeye intikal etmek, konup yerleşmek" anlamında kullanılmaktadır.[725] Terim olarak ise varlık ve onun mahalli veya cevher ve araz arasındaki ilişki, bir şeyin varlığının diğerinin varlığı ile aynı olması anlamında kullanılmaktadır.[726] Hillî, mezkûr eserinde kelâm âlimlerinin bir arazın başka bir arazda bulunmasının imkânını reddettiklerini ifade ederken, filozofların ise bunu kabul ettiklerini aktarmaktadır. Arazın başka bir arazda bulunması mevzûbahis olduğunda kelâm âlimlerinin görüşlerini yorumlarken, onların bir arazın başkasında bulunmasının o şeyin kendisinin tamamen bağımsız olması şekilde değil, aksine bulunduğu şeyin kendisinden bağımlı olması anlamını taşımadığını söylemektedir. Dolayısıyla arazın arazda bulunmasının kabul edilmesiyle, aynı zamanda arazın kendisinin de müstakil varlığının olmadığı dikkate alındığında bu iki arazın her birinin başka bir şeyin etkisiyle bulunması gerekir. Böylece iki arazdan biri diğerine bağımlı olduğu takdirde ötekinin benzer şekilde birinciye bağlı olması gerekir. Nihai olarak bu iddiada iki durumla karşılaşılır. Birincisi, her birinin birbirinde bulunduğu bir durumdur ki, bu imkânsızdır. İkincisi ise, hiçbirinin birinde bulunmayıp, her ikisinin üçüncü bir şeyde bulunmasıdır. Bu üçüncü şeyin kendisinin araz olması demek, konuyu ilk başladığı yere götürüyorsa, o hâlde üçüncü şeyin cevher olması gerekmektedir. Dolayısıyla kelâmcılar bu çıkarımla arazın arazda bulunmasını kabul etmeyerek, cevherde bulunduğunu savunmaktadırlar.[727] Hillî'nin kelâmcılardan aktardığı bu ifadeye Râzî **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de yer vermektedir. Râzî ile beraber Teftâzânî de arazların bizâtihi kaim olma özelliklerinin olmamasından dolayı taşıyıcıya ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Bu taşıyıcıların ise mutlak surette cevher olduğunu savunur. Nitekim o, arazın arazı taşıma kabiliyetine sahip olmadığı konusunda Râzî ile aynı görüştedir.[728] Öyleyse Allâme'nin ifade ettiği üzere kelâm âliminin ekseriyetinin arazın başka bir arazda bulunması görüşünü reddettikleri ortadadır. Hillî, onların bu ifadelerini kabul

[725] Kürşat Demirci, "**Hulûl**" maddesi, DİA, İstanbul, 1998, C. 18, s. 341-344.
[726] Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-'ulûm**, C. 1, s. 706-709
[727] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 292. Hillî'nin mütekellimden aktardığı bu ifadelere Râzî'nin **Mebâhisü'l-meşrikiyye** eserinde rastlanmaktadır. Bkz. **a.g.e**., C. 1, s. 256. Râzî **el-Muhassal**'da ise bu görüşün tersini savunmaktadır.
[728] Sa'deddin et-Teftâzânî, **Şerhü'l-Makâsıd**, nşr. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1989, C. 2, s.157.

etmeyerek, argümanlarına bazı karşıt deliller getirerek eleştirmektedir. Bir önceki paragrafta vurgulandığı üzere onun mütekellimlerin arazın arazda bulunacağı hükmünü reddetmesinin nedenini, onların *hulûl* kavramını yanlış yorumlanmaları üzerinden açıklamaktadır. Hillî, kendi ifadelerini detaylandırmak niyeti ile hulûl kavramını, kelâm geleneğindeki bazı kullanım biçimi üzerinden şöyle açıklamaktadır:

> Sizin hulûl kavramına dair yaptığınız açıklamalar yanlıştır. Nitekim varlık, mâhiyetten ayrı bir şeydir ve hulûl kavramını bu şekilde yorumlamak imkânsızdır. Vâcibi (Allahû-Teala) sıfatlarla nitelenmek ve bu sıfatların sizin belirttiğiniz gibi hulûl ile açıklanması mümkün değildir. Mahiyetler hem izafî hem de selbî sıfatlarla tasvir edildiği için hulûl burada kastedildiği manada mahiyetlere teşmil edilmesi doğru değildir. Eğer böyle bir anlayış kabul edilirse, o halde Allahû-Teala'nın müessir, yani tesir eden olmadığı sonucu ortaya çıkmış olur ki, bu durum aynı zamanda O'nun âleme olan tesirini de geçersiz kılar ve bu iddia Allahû-Teala'nın alim sıfatı ile çelişki ortaya çıkarır. [729]

Bu pasajda Hillî, kelâmcıların hulûl kavramını üzerinden arazın arazda bulunması argümanını reddedenleri eleştirmesi tesadüf değildir. Nitekim o, burada bazı kelâm âlimlerinin Vâcib Teâlâ'nın zat ve sıfat ilişkisindeki sıfatlarının konumunu onun zâtı ile hulûl etmesi teorisine gönderme yaparak, yukarıda bahsi geçen arazın arazda bulunmasının reddetmelerinin tıpkı hulûl kavramına dair ifadeleri gibi yanlış olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Allahû-Teala'nın sıfatları kelâmcıların iddialarının aksine, O'nun zatı ile hulûl ilişkisi içerisinde olamaz. Çünkü hululün, bir şeyin diğerinde mekân tutması, yerleşmesi anlamında kullanılmasından[730] dolayı hulûl O'nun sıfatlarının zatında yerleşmesi anlamına gelecektir, yani onun sıfatları zatına bağımlı bir unsur şeklinde yorumlanacaktır. Bu durum da O'nun sıfatların tesir mekanizmasına etki ederek, onların ezelî ve müessir olma özelliklerine halel

[729] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 292.

[730] Hulûl kavramı İslâm düşüncesinde Hillî'nin burada kastettiği zat ve sıfat arasındaki ilişkinin dışında bir de Allahû Teâlâ'nın zâtının bir başka varlıkta bulunması anlamında da kullanılmaktadır. Hillî bu iddiaya da keskin bir şekilde itiraz etmektedir. Nitekim onun görüşüne göre, hulûle konu olan her şey nitelik olarak hâl olduğundan dolayı mutlak surette onu taşıyana, yani mahale muhtaçtır. Akıl zaruri olarak her mümkünün varlığının nedeni olarak vâcip olduğunu bildiği için Allahû Teâlâ'nın başka bir şeyde bulunması demek, O'nun mümkün olduğu anlamına gelirdi. Hâlbuki O'nun zâtı sadece kendisinden dolayı mahza Vâcib-dir. Dolayısıyla hulûl imkânsızdır. Bu görüş İslâm düşüncesinde Tasavvuf geleneği ile ilgili daha çok zikredilmektedir. Hillî de bu durumun farkında olarak hulûl kavramının sufiler tarafından benimsenmiş olduğunu vurgulamaktadır. Onun yorumuna göre sufilerin, Allahû Teâlâ'nın ariflerin bedeninde hululünü caiz görmeleri açıkça dinden sapmak demektir. Allahû Teâlâ, bütün bu düşüncelerden münezzehtir. Bkz. Hilli, **Nehcü'l-hakk ve keşfü's-sıdk**, s. 58.

getirecektir. Hâlbuki sıfatlar O'nun zatı ile tam bir uyum içerisinde yorumlanmasını gerektirir. Hulûl ise sıfatların zata sonradan yerleşmiş veya zatın üzerinden varlık kazanmış gibi algılanmasına yol açar. Bu tür bir yorum ise âlim sıfatı üzerinden örneklendirdiğimiz zaman, sıfatın zat üzerinde sonradan yer edinmesinden dolayı onun âlemi bilmesi ve mutlak hâkim olması özelliğini zedelenmiş olur.[731] Hâlbuki olması gereken genel kabul zat ve sıfatın ezelden beri var olduğu, hululün ise söz konusu olmamasıdır.

Hillî'nin buradaki yorumundan sonra ifade ettiği görüşleri konunun mahiyetinin anlaşılması açısından gerçek niyetini ortaya koymaktadır. Bu sefer hulûl kavramını reddetmek için mücerret cevherlerin nitelikleri üzerinden örneklendirir. Bu nüansın nedeni konunun nihai sonucunda detaylı olarak görünecektir. Onun görüşüne göre hulûlün, mücerret cevherlerin nitelikleri olarak onların kendilerine bir hâlin yerleştiği şeyler olarak açıklanması doğru değildir. Çünkü hulûl kavramı bir şeyin kendisine yerleşenle özdeşleşmesi anlamında kullanılmaktadır. Böyle olduğu takdirde ise biri diğerinin belirleyicisi olur. Niteleyici olan şey mahal ve onun özeliklerini belirleyendir. Dolayısıyla hulûl kavramı burada kabul edilse dahi söz konusu mücerret cevherler olduğunda teori çıkmaza girmektedir. Çünkü mücerret olan sıfatlar fizikî olarak bir yere yerleşemez. Hulûlün yerine bu niteliklere, arazlarla cevher arasında ilişkilendirilme, özelleşme şeklinde bir yorum yapılması daha doğru olur. Fakat bu has olmanın mahiyeti tam olarak bilinemez. Belirli bir anlamdan yola çıkarak, hâl ve mahal arasındaki bir husus olarak ilişkilendirilir.[732] Örnek olarak bilge insan kavramındaki bilgeliğin bilen kişide fizikî olarak bulunması imkânsızdır. Bilge kişi burada mahal, bilgelik ise onun niteliğidir ve bu iki kavram birbiri ile ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla bu örnekte olduğu gibi, söz konusu nitelikler soyut olduğunda hulûl gerçekleşemez. Hillî'nin burada mücerret nitelikleri örnek vererek hululü reddetmesi sadece ona mahsûs bir düşünce değildir. Nitekim bazı Eş'arî âlimler

[731] Hillî'nin Allahû-Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkisi ile ilgili görüşlerine ikinci bölümde kısaca yer verildi, fakat tezin ve bu başlığın sınırları açısından konudan geniş şekilde bahsetme fırsatı bulunmamaktadır. Zira kendisi bu konuyu başlıkla bağlantılı olarak sadece örnek olarak değinmektedir. Kelâm ilmine dair yazdığı eserlerde zat ve sıfat ilişkisinin yanı sıra, hulûl kavramına da temas eder. İleri okuma önerisi için bkz. Hillî, **Keşfü'l-fevâ'id**, s. 63-64.; **Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn**, s. 107-199.; **Nehcü'l-hakk ve keşfü's-sıdk**, s. 55-107 ; **Keşfü'l-murâd**, s. 259-283.
[732] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 293.

de benzer şekilde araz ve cevher arasındaki münasebeti hulûl olarak değil; var olma, mevcut olma, bulunma şeklinde yorumlamaktadırlar. Onların görüşüne göre hulûl demek, arazın cevheri işgal etmesi, yer tutması anlamını taşımaktadır. Hâlbuki böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü, arazın bir yerde mekân tutması onun kendi başına var olamayacağı nedeniyle imkânsızdır.[733] Hillî, bu ifadelerden sonra arazın cevhere dayanmasının veya onda bulunmasının, aynı zamanda arazın arazda bulunmasına engel teşkil etmediğini vurgulayarak kendi görüşünü temellendirir.

Allâme, arazın arazda bulunmasının imkânını kabul ettiğini iki delil ile açıklamaktadır. (i) siyahlığın beyazlıkla ortak paylaştığı özellik renk olgusudur. Fakat siyah bizâtihi siyah olmasıyla beyazdan farklılaşmaktadır. Bu fasıl, onun kendisine has bir mâhiyet olarak algılanmasına neden olur. Bu durumda renkliliğin siyahlıktan farklı bir sıfat olduğu ortaya çıkmış olur ve siyahlık bu renklilikte bulunur. Böylece her ikisi varlık alanında olduğundan dolayı (varlık ve yokluk arasında hâl yoktur) siyahlık arazı, renk arazında bulunmuş olur. (ii) Arazın bir mahalle yerleşmesi, yerleşen ve yerleşilenin yani arazın ve mahallin kendisi değildir. Çünkü mahal ve hâl arasındaki ilişki hulûldan bağımsız olarak da kavranabilir. Arazın yerleşebilme hususu da tıpkı birinci maddedeki gibi varlık sahasındadır. Dolayısıyla arazın yerleşebilme özelliği arazda bulunan bir niteliktir. Bu da arazın arazda bulunmasının ispatıdır.[734]

Hillî burada vurguladığı delilleri Râzî'den aktarmaktadır. Râzî, **el-Muhassal**'da arazın arazda bulunmasının imkânını bu delillerle ifade etmektedir. Hillî'nin bu görüş üzerine fikir belirtirken dayandığı kaynak ise Tûsî'dir. Tûsî, mezkûr konu ile ilgili görüşlerini Râzî'nin **el-Muhassal** eserinin eleştirisi olan **Telhîsu'l-Muhassal** adlı çalışmasında yer vermektedir.[735] Adı geçen eserde Tûsî'nin arazın arazda var olmasına dair ifade ettiği görüşler Râzî'nin delillerinin eleştirisidir. Dolayısıyla Tûsî, Râzî'nin yukarıda bahsedilen delilini doğru çıkarımdan uzak olarak gördüğü için kabul etmemektedir. O, Râzî'nin bu ifadedeki görüşlerine karşı çıkarak, arazın araza istinat edilmesinin aynı zamanda arazın cevhere istinadını devre dışı

[733] Mehmet Bulğen, **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, TDV Yayınları, Ankara, 2015, s. 281. Bulğen bu ifadeleri İbn Fûrek'in **el-Mücerred** eserine istinaden yorumlamaktadır. Bkz. İbn Fûrek Ebû Bekr, **Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebû'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. Daniel Gimert, Beyrut, 1991, C. 2, s. 265.
[734] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 293; Râzî, **el-Muhassal**, s. 94.
[735] Tûsî, **Telhîsu'l-Muhassal**, s. 178-179.

bırakmadığını vurgular. Dolayısıyla nihai olarak bu iddianın mantıksal sonucu yine arazların cevhere dayanmasıdır. O, aynı zamanda Râzî'nin bu ifadelerinde onun bu ilişkide aracı olabilecek herhangi bir detayı netleştirmediğini ifade etmektedir. Tûsî'ye göre yukarıda bahsi geçen deliller doğru çıkarım değildir. Nitekim bu delilerde musannif, arazların arazlarda bulunmasını açıklarken, arazı sıfatların yerine koymuştur. Sıfat ve arazın birbiri ile farkı, birinin ait olduğu mevsufu nitelendirmesine karşılık, diğerinin başka bir şeyde (cevherde) bulunmasıdır. Dolayısıyla sıfat nitelenenle birlikte düşünülmesine rağmen, araz ise sadece o şeyde bulunur. Sıfatların sıfatlara dayanmasının mümkün olması, arazların da arazlara dayanmasını gerekli kılmaz. Örneğin; renklilik siyahlık türünün cinsi olup, siyahlığın parçasıdır. İddia edilenin aksine renklilik siyahlığın bir niteliği olup onda bulunan araz değildir. Çünkü cins (renklilik) türün (siyahlığın) arazı olamaz.[736] Tûsî'nin buradaki ifadelerinden görüldüğü kadarıyla verilen örnekte siyahlık ve renkliliği haddizatında birbirinde bulunan arazlar olarak görmek yerine, cins ve tür olarak görmesi bu örneklere varlıksal düzen bakımından bir yorum geliştirdiğini gösterir. Renkliliği bütün türleri altında toplayan cins olarak belirtmesi, onun arazın arazında bulunma görüşüne karşı sergilediği bir itirazdır. İtirazının ikinci yönü ise hulûl kavramının anlaşılması üzerinedir. Tûsî'ye göre siyahlık ve renklilik örneği üzerinden arazın arazda bulunduğunu savunanların kaçırdıkları önemli bir detay vardır. Tek başına kaim olmayan araz mutlak şekilde bir mahalde bulunmak zorundadır. Arazın mahalde; yani cevherde bulunmuş olması hululdür. Fakat bu görüşü savunanlar, (renklilik ve siyahlık örneğinde) arazın cevherde değil, başka bir arazda bulunduğunu, mahalde olduğu gibi doğrudan değil, dolaylı bir bulunma olduğuna istinaden *la hulûl* (bulunmama) durumu söz konusu olduğunu düşünürler. Hâlbuki hululün olmaması la hululü gerektirmez. Dolaysıyla bu iddiayı destekleyenlerin argümanları hatalıdır.[737] Nitekim araz mutlak surette cevherde kaim olmak zorundadır. Hillî, Tûsî'nin buradaki eleştirisini temellendirmede eksiklikler olduğunu belirtmektedir. Onun görüşüne göre Tûsî'nin hulûl ve la hulule yönelik açıklamaları hatalıdır. Çünkü bu bağlılık durumunun hiç birisinde bir unsurun diğerine bağlı olmadan idrak edilememesi ötekinin nitelenebilir

[736] Tûsî, **Telhîsu'l-Muhassal,** s. 179.
[737] Tûsî, **Telhîsu'l-Muhassal,** s. 179.

olduğunu gösteremez. Yani bir şeyin diğerine bağlı olup olmaması o şeyin araz olmasının delili değildir. Öte yandan renklilik ve siyahlık her ne kadar varlıksal alanda cins ve tür olarak adlandırılmış olsalar da nihayetinde onların her ikisi de sıfattırlar. Birbirine bağlı olan bu sıfatların cevher olmasının imkânsızlığı kesindir. Çünkü cevher tanımını uygun bir şekilde bir konuda bulunmayan, bağımsız varlık olduğu için o, başka bir şeyin sıfatı olamaz. Böylece bu sıfatların araz olduğu ortaya çıkmış olur ki, bu da savunulan görüşleri haklı çıkarmış olur.[738]

Hillî, aynı zamanda Râzî'de bahsi geçmeyen başka bir delil de zikrederek, mezkûr iddianın ispatına yönelik bir vurgu yapar. Bazı arazların arasında kendisine has bir özgülük ilişkisi olduğundan bahseder. Bu durumda bir arazın diğerinin sıfatı hâline gelmesi mümkündür. Örneğin hız arazı, hareket arazının niteliği olduğundan dolayı hızlı hareket ifadesi mantıklı bir şekilde açıklanabilir. Fakat cismin ikinci arazla beraber nitelenmesi mümkün değildir. Bu da arazın arazda bulunmasının ispatı mahiyetinde kullanılabilir. Çünkü hız sadece hareketin üzerinde açıklanabilen anlam olduğundan onun hareket olmadan cisme izafe edilmesi mümkün değildir. Benzer şekilde nokta da çizgi üzerinde bulunarak doğrudan cisme teşmil edilmez.[739]

Sonuç olarak Hillî, kelâm âlimlerinin mücerret cevherleri kabul etmemeleri ve Allahû Teala'nın arazlar için asla bir mahal olmayacağının ispatına yönelik duydukları endişe nedeniyle hulûl kavramını farklı şekilde yorumladıkları görüşündedir. Bu yorum da onları bir arazın başka bir arazı niteleme özelliğindeki detayı fark etmelerine engel olarak arazın arazda bulunmasını reddetme sonucuna götürür. Öte yandan mücerret cevherleri reddetmeleri aynı zamanda arazın cevherde yerleşmiş olmasını, sadece fiziksel bir durum olarak algılamalarına neden oldu. Hâlbuki bir durum daha önce verilen örnekte görüldüğü üzere aklın bir itibarıdır. Dolayısıyla cevher ve araz arasındaki hulûlün fiziksel bir şartı yoktur. Bu nedenle de arazın arazda bulunmasında herhangi bir teselsül durumunun ortaya çıkması gibi bir problem oluşmaz. Yapılan bu tartışmalarda Hillî'nin **Nihâyetü'l-merâm**'da Râzî'nin iki eserinden aktarımlar yaparak konunun anlaşılmasına katkı sağladığı görülmektedir. Zira o, analitik düşünme becerisini burada da göstererek, ilk verdiği örnekte kelâm âlimlerinin genel

[738] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 294.
[739] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 294.

görüşünü **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** üzerinden açıklayıp, daha sonra kendi görüşlerini Tûsî'nin, Râzî'nin **el-Muhassal**'daki görüşlerine yaptığı itiraza binaen temellendirmektedir. Hillî arazın arazda bulunmasını kabul ettiği için Râzî'nin **el-Muhassal**'daki delillerini kullanması ve bu minvalde Tûsî'yi eleştirmesi onun bu meselede Râzî'den yana tavır aldığını gösterir. Öte yandan hulûl kavramını açıklığa kavuşturmak niyetiyle Allah'ın zat ve sıfat arasındaki ilişkisini örnek olarak göstermesinin nedeni kelâmcıların O'nun zatının hiçbir araza mahal olmayacağını ispatlamaları çabasından kaynaklandığını belirtir. Bölüm başlığında da belirtildiği üzere Hillî'nin arazın arazda bulunmasının kabul etmesi İbn Sînâ'nın benimsediği görüştür. İbn Sînâ **Kitâbü'ş-şifâ**'nın ikinci makalesinde arazın arazda bulunmasında herhangi bir beis görmediğini vurgular. Hillî'nin, Râzî'de geçmeyen ve kendisinin örnek olarak gösterdiği hızın harekette, doğruluğun çizgide bulunması örneklerini İbn Sînâ'ya istinaden açıklamaktadır. İbn Sînâ'da arazın arazda bulunmasını kabul etmekle beraber, nihayetinde onların her birinin mutlak surette cevhere dayandığını savunmaktadır. [740]

3.2.2.2. Arazın Varlığının Sürekliliği (Bekâsı) Meselesi

Hillî, arazların bekâsı konusunda tek yönlü görüşlerin olmadığını ifade eder. İmâmiyye ve Mu'tezile'den birçok kişinin arazların varlığının sürekliliği bilgisinin bedîhî olmasını savunmalarına karşılık, diğerlerinin bu bilginin istidlale ihtiyaç duyulduğundan kesbî olduğunu kabul ettiklerini vurgular. Eş'arîler ise arazların bekâsını reddetmektedirler.[741]

Hillî, ilk olarak arazların varlıklarının sürekliliğinin bilgisinin bedîhî olduğunu kabul edenlerin argümanlarını açıklamaktadır. Arazların bekâsının apaçık olduğunu kabul edenler, bedîhî bilginin ispata gerek kalmayacak şekilde apaçık olmasından dolayı arazlardaki bu niteliğin de apaçık olarak bilinmesinin üzerinde durmaktadırlar. İnsan aklı, bir kez görmüş olduğu bir kişiyi farklı zaman ve mekânda tekrar

[740] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-şifâ/metâfizik**, C. 1, s. 154.
[741] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 299.

gördüğünde onun aynı birey olduğunu zorunlu olarak bildiği gibi, belli bir cisimdeki siyahlığın o cisimde her zaman aynı siyahlık olduğunu da zorunlu olarak bilir. Eğer akıl, her an bir arazın yok olarak yerine başka birisinin geçtiğini farz etmiş olsaydı, o zaman zorunlu olarak, bir insanın yok olup, onun yerine başka bir zamanda ona eşit başka bir insanın yaratıldığı durumun ortaya çıktığına dair hüküm verirdi. Böylece önceki ve sonraki kişiyi akıl ve duyuların sağladığı eşitlik ilkesi sayesinde aynı kişi sanmış olurdu. Bu minvalde arazların ifade ettikleri anlamların aynı kaldığına dair bilgide şüphe ortaya çıkarsa, bir kişinin babası veya kardeşi hakkındaki bilgiler de şüpheli hâle gelirdi. Bu iddianın tersi savunulduğunda ise aynı kişinin baba veya kardeş olduğu değil, onlara eşit başka birinin yaratıldığı başka bir sonuç ortaya çıkmış olurdu ki, bu da safsatadır.[742] Bu görüşten malum olduğu kadarıyla Hillî arazların varlıklarının sürekliliğini kabul etmekle beraber, bu bilginin bedîhî olduğunu düşünmektedir. Hillî, mezkûr eserin ilerleyen kısımlarında arazın varlığının sürekliliğinin kesbî olduğunu iddia edenlerin de delillerine temas ederek eleştirmektedir. Bu konuya Hillî'nin Eş'arî'ye yönelttiği eleştirilerin nihai sonucu bağlamında başlığın ilerleyen kısmında temas edeceğiz.

Eş'arîlerin arazların bekâsını kabul etmediklerine dair eleştirilerini açıklayan Hillî, daha sonra bu eleştirileri tek tek ele alarak tartışmaktadır. Eş'arî âlimler arazların bekâsının kabulüne itiraz olarak iki delil ileri sürmektedirler. İlk delil, bir önceki başlığa konu olmuş olan arazın arazda kâim olması meselesidir. Zira onların görüşüne göre bekâ bir sıfat olduğundan arazın bâki olması durumda arazın arazda bulunması gerekirdi. Bu argümanın Hillî tarafından reddedildiği bir önceki başlıkta ispat edildiğinden burada tekrarlamayacaktır.

İkinci argüman ise, arazın bekâsı kabul edildiği takdirde onun yokluğunun imkânsızlığı üzerinedir. Çünkü araz mümkün varlık olduğundan, bekâsı kabul edildiği takdirde yok olmasının imkânsız olması gerekir. Bu durum ise mümkünün zâtî özelliği ile çelişkili bir sonucun doğmasına neden olurdu. Çünkü bekâ, onun yok olmasının önünü kesmektedir. Arazların bekâdan sonra yok olması, onların ya zâtî olarak zorunlu ya mümkün ya da imkânsız olması sonucundan birinin kabul edilmesini gerektirirdi.

[742] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 299. Hillî, bu görüşün Ebû Hüseyin el-Basrî tarafından kabul edildiğini vurgular. Bkz. Hillî, **Envârü'l-melekut fi şerhi'l-Yâkut**, s. 26.

Zâtî zorunlu olması imkânsızdır, çünkü bu durum şeyin kendi zatından kaynaklanan bir imkânsızlığı gerektirmektedir. Zâtî olan şeylerin birbirinin yerine geçmesi imkânsız olduğundan ne zâtî zorunluya ne de zâtî imkânsıza dönüşemez. Bu durumda mukaddem de tâlî de batıl olur. Aynı zamanda zatînin mümküne dönüşmesi de imkânsızdır. Çünkü her mümkünün var olması için bir sebebe muhtaç olduğu gibi, yok olması için de bir sebep gereklidir. Dolayısıyla bir arazın yok olması için de yokluğu gerektiren sebep olmalıdır. Böylece bekâdan sonra arazın yok olması bir sebebe dayandığı ispat edildikten sonra bu sebebin ya varlık ya da yokluk sebebinin olması gerekir. Eğer sebep varlıksa, bu durum siyahlığın ortaya çıkmasıyla beyazlığın ortadan kaybolmasını gerektirdiği gibi bir sebebin olmasını zorunlu kılmaktadır. Fakat bu durum imkânsızdır, çünkü bir zıttın mahalle gelmesi için öncelikle aynı mahaldekinin yok olması gerekir, yani biri ordayken diğerinin varlığı ortaya çıkamaz. Bu durum kısır döngüye neden olmaktadır. İkinci durum ise, yokluğun mutlak irade sahibi bir fail ile ilişkilendirilmesidir. Çünkü bu durumda failden yok etme anında ondan bir emir ya sadır olur ya da olmaz. Eğer bu emir ortaya çıkarsa, sadece varlık yönünde olup, bir şeyi meydana getirdiğinden, yokluk yönünde olması ise imkânsızdır. Sebebin yokluk olduğu iddia edildiğinde ise şartın bulunmaması nedeniyle araz yok olur. Arazın şartı onu taşıyan bâki olan cevher gibi olduğundan, arazın yokluğu cevherin yokluğu ile aynı olur. Burada Eş'arîlerin vurguladığı detaya Hillî'nin yaptığı yorumda değineceğiz.

Eş'arîler, nihaî olarak bu şartlara istinaden eğer arazın bekâsı kabul edilirse, varlıkta süreklilik nedeniyle arazın yok olmasının imkânsız olduğunu ifade ederler. Fakat araz, mümkün varlık olduğundan onun yokluğunun imkânı tartışmasız olarak kabul edilir. Eş'arî âlimleri bu istidlale dayanarak arazın bekâsını reddetmektedirler.[743]

Eş'arîlerin istinat ettiği delillere Hillî'nin, maddeler şeklinde cevap verdiği görülmektedir. Bu kapsamda o, Eş'arî'nin zikrettiği delillere birtakım eleştiriler getirerek argümanlarını ortaya koymaktadır. O, arazın belirli bir müddet ekseninde mevcut olduktan sonra haddizatında zorunlu olarak var olamayacağını düşünmenin imkânsız olacağı iddiasını reddettiğini vurgular. Çünkü arazın bir süre var olduktan

[743] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 301.; Râzî, **el-Muhassal**, s. 94.; Tûsî, **Telhîsu'l-Muhassal,** s. 180.

sonra var olmasının son sınırına ulaşarak varlığının son bulması yani varlığının imkânsız olması olağan bir durumdur. Bu durum herhangi bir sebebe bağlı olmadan da gerçekleşebilir.[744] Dolayısıyla bu ifade ile Allâme, Eş'arî'nin ilk argümanı olan zâtî zorunlunun zâtî imkânsızlığa dönüşmesinin imkânsızlığını kabul etmediği görülmektedir. Hillî'nin bu argümanın üzerine istidlal yürütüldüğünde kastettiği şeyin, tabiatın değişen yapısını dikkate aldığını söylemek, yanlış bir çıkarım olmaz. Nitekim, Hillî de zâtî zorunlu olan şeylerin zâtî imkânsıza dönüşmesinin mümkün olmadığını bilmektedir. Fakat söz konusu araz olunca, o bir konuda bulunduğundan mahale muhtaçtır. Bu duruma karşı çıkmasını bir örnekle açıklarsak, onun eleştirisini daha iyi anlayabiliriz. Örneğin bir ağacın yaprağı baharda yeşil renkse ve insan aklı bu yeşili yaprağın zatından kaynaklanan zorunlu husus olarak düşünürse, mevsimin sonbahara doğru zaman almasıyla yeşil yaprağın sararması tabiat açısından makul bir durum olarak görülür. Dolayısıyla bu örneği düşündüğümüz zaman haddizatında yeşil olan yaprak, sarıya dönerek yeşilliğini kaybeder, yani yeşil olması imkânsız olur. Bu durumda Eş'arî'nin arazın bekâsını reddetmek amacıyla onun yokluğu imkânsızdır demesi Hillî tarafından kabul görmez. Çünkü bu örnekten bakıldığında, Hillî, arazdaki değişimin bizzat kendisinden değil, birtakım şart ve hususlardan kaynaklandığını düşünmektedir. Dolayısıyla onların "bekâ imkânsızdır, çünkü araz mümkün varlık olarak yokluğu imkânsız olur" önermesini reddetmektedir. Öte yandan, arazın bekâsını iddia etmenin Eş'arî tarafından reddedilmesinin bir diğer gerekçesi ise, arazın mümkün olması vasfına ters düşmesi, başka bir ifadeyle varlığının zorunlu olmasına neden olacağına dair vurgudur. Hillî, bekânın arazı zâtî olarak zorunlu kılmadığını vurgulamaktadır. Çünkü bir şeydeki belirli bir nitelik, örneğin kömürün siyah olması ve siyahlığın değişmemesi, kömür için siyahlığın bir bekâ durumu olmasına rağmen, kömürün tabiatın kaynaklanan özelliğinin dışında ona herhangi bir zâtî zorunluluk niteliği katmamaktadır. Bu sadece kömürlük doğasının gereksinimi olup, onun dışında herhangi bir imkânsız sonuca neden olmamaktadır.

Hillî'nin itirazının ikinci maddesinde Eş'arîlerin arazların bekâsını reddetmek amacıyla vurguladığı, bekâdan sonra yok olmanın imkânını, failden çıkan fiilin sadece varlık yönünden olmasına yönelik argümanı olduğunu ifade eder. Zira Eş'arî failden

[744] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 301

bir fiillin sadır olması durumunda bunun mutlaka varlık yönünden olduğunu savunarak, yokluğa dair bir eylemin mümkün olmadığını iddia etmişti. Hillî ise failin fiilinin sürekli yenilenen bir eylem olduğunu ifade ederek, bu fiilin yok olanı var ettiği gibi, aynı şekilde var olanı da yok etme kudretinde olduğunu belirtir. Yani yeniden gerçekleşen bir yokluk, yenilenmiş bir varlık durumu olabilir. Nitekim mümkün hem varlığa hem de yokluğa eşit mesafede olduğunda kudret sahibi fail, bu taraflardan birini diğerine tercih etmesiyle fiilini gerçekleştirir. Bu durumda, bu tercihin hem varlık hem yokluk olması mümkündür. Zira mümkünün her iki duruma eşit mesafede olması, failin etkisinin hem varlık hem de yokluk üzerine olduğunu söylemeyi gerektirir.[745]

Hillî'nin bir diğer itirazı ise yukarıda bahsedildiği üzere Eş'arî'nin arazların bekâsının cevherdeki varlıklarına nazaran imkânsız olmaları iddialarını şerh ederek yanıtlamasıdır. Hillî, Eş'arî'nin burada kastettiği şeyin, arazın varlığını cevhere bağlı olarak sürdürmesi olduğunu belirtir. Nitekim renk, tat, en, uzunluk gibi arazlar yalnızca onları taşıyan cevherde varlıklarını sürdürmektedirler. Dolayısıyla arazlar bir konuda bulunmayanda bulunduklarından dolayı, bulundukları mahal yok olduğunda kendilerine de yok olmaya mecburdurlar. Örneğin; cevher olan kırmızı bir elmanın çürümesi, onun yok olmasıdır. Dolayısıyla elmanın varlıktan yokluğa dönüşüm geçirmesi kırmızılık arazının da yok olmasını zorunlu kılmaktadır. Hillî ise bu görüşe karşı çıkmaktadır. Zira Hillî, arazların varlık şartlarının sadece kendilerini taşıyan cevhere bağlı olmaları konusunda Eş'arî'den farklı düşünmektedir. Bunun nedenini ise şöyle açıklayabiliriz. Bir arazın varlığını sürekli olarak devam ettirmesi, yenilenmesi veya başka niteliklere bağlı olarak ortaya çıkması mümkündür. Fakat bu durum onun tamamen cevherin varlığına bağımlı olduğu anlamına gelmemektedir. Hillî, bu iddianın koşulsuz olarak kabul edilmesi için istikrarlı bir şekilde gözlem ve deneye (ampirizme) dayanarak açıklanması gerektiğini ifade eder. Zira cevher zaten etkiye açık bir şey olduğundan arazların durumu ona bağlı olarak etkilenir. Fakat sadece cevher üzerinden arazların bekâsına dair kesin hüküm vermek yanlıştır, cevher dışında başka şartlara da bağlı olarak arazların durumu değişebilir. Örneğin; güneşin yer küresini aydınlatmasının nedeni doğru konumlanmadır. Bu hizalanmada bir kayma

[745] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 304.; Râzî, **el-Muhassal**, s. 95.

meydana geldiğinde güneşin kendisi (etken) ve yer küresi (edilgen) sabit kalmasına rağmen aydınlanma gerçekleşmeyecektir.[746] Dolayısıyla farklı doğa olaylarını deneyimlemekle her cevherin yok olmasıyla arazın da yok olmayacağı bilinmiş olur. Bu örnek, onların iddiasını tümüyle doğrulamamaktadır.

Hillî'nin buradaki eleştirilerinin nihai sonucunu belirlemeden önce yukarıda da bahsedildiği üzere, onun arazların varlıklarının sürekliliği konusunda bazı düşünürlerin bedîhî bilgi yerine kesbî bilgiyi kabul ettiklerini vurguladıklarını hatırlamakta fayda vardır. Arazların bekâsının kesbî olduğunu savunanların ise istidlali şöyledir: Bir arazın var olma imkânı, onun varlığından önce gelmektedir. Mevcut olma sırasındaki varlığı kendi zatından dolayıdır. Zatı gereği var olma imkânı olmasaydı, varlığa gelmesi de imkânsız olurdu. Çünkü bir şeyin zâtî imkânı, şeyin varlığının bekâsı müddetinde devam etmezse, o zaman var olma imkânı, var olmasının imkânsızlığına dönüşür. Dolayısıyla varlığı zatı gereği mümkün olan arazın, var olma imkânının devam etmesi gerektiği için bekâsı mümkündür.[747] Hillî, bu görüşe karşı gelmektedir. Çünkü bu görüşte, arazların bekasının kesbî olduğunu iddia edenler, bir şeyin varlık imkânı ile bekâ imkanının birbirini zorunlu olarak gerektiğini düşünürler. Hâlbuki bu, durum farklı durumlara göre değişkenlik göstermektedir.

Yukarıdaki örneklerden de yola çıkarak, bir şey başta bir niteliğe haiz olmasına rağmen, tabiat hadiselerinden dolayı farklı şekillere evrilebilir veya tamamen yok olabilir, yani zâtî imkândan zâtî imkânsıza dönüşebilir. Öte yandan bu durumu kavramsal zeminde tartışmak, Hillî'ye göre arazların varlıklarının sürekli olarak yaratma fiiline konu olması bağlamında Tanrı'nın iradesinden bağımsız olacağı sonucuna götüreceğinden O'nun kudretini devre dışı bırakır. Dolayısıyla Hillî'nin burada Eş'arîler gibi arazların bekâsının kabul etmenin Tanrı'nın kudretini devre dışı bırakması endişesini, arazların bekâsının kesbiliği bağlamından hareketle yorumlar. Yani Eş'arî, bekâyı kabul etmeyi iradeyi inkâr gibi algılarken, Hillî ise tam tersi arazların varlık imkânın zâtî imkânsıza dönüşmelerinin imkânsız olduğu iddiasını, Tanrı'nın sürekli yaratma kudretini devre dışı bırakmak olarak yorumlar. Her ikisinin temeldeki endişesi, mutlak kudretin tecellisinin sürekliğidir. Dolayısıyla Hillî, kesbî

[746] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 305.
[747] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 300.

bilginin mantıksal zemine dayandırılarak bekayı temellendirmeyi hatalı bularak, onların varlık imkânı ile bekâ imkânını ayırt edemediklerini vurgular.[748] Sonuç olarak; Hillî'nin arazların varlığının sürekliliğini kabul ve reddeden görüşler arasındaki iki seçenekten arazların varlığının sürekliliğini kabul edenlerin tarafında durduğu görülmektedir. O, arazların bekâsının, bedîhî olarak bilindiğini kabul ederek, bu teoriyi mantıksal zeminden ziyade insan doğasının doğrudan tecrübe ve gözlemlerine binaen bilindiğini, kesbî çıkarımlardan farklı olarak kavramsal çerçevede yorumlanmaması gerektiğini savunarak, hem bekâyı reddeden Eş'arîlere hem de onun kesbî olarak idrak edildiğini düşünenlere karşı çıkarak, bekâ şartının mutlak kudret ve insanın doğrudan doğa tecrübesine dayanarak yorumlanması gerektiğini düşünmektedir.

[748] Hillî, **Nihâyetü'l-merâm**, C. 1, s. 301.

SONUÇ

Hillî'nin varlık düşüncesini kavramsal düzeyde incelemiş olan bu çalışmada, düşünürün bahsi geçen konudaki benimsemiş olduğu görüşlerini ortaya koyduğu yöntemle beraber, aynı zamanda bu hususa yönelik argümanlarının dayandığı temel ilkeler de göz önünde bulunduruldu. Çalışmayı nihayete erdirmeden önce şerh ve hâşiye döneminin parlak ismi olan, allâme Hillî'nin görüşlerinde benimsemiş olduğu hususlar çalışmanın bölümleri genelinde ele alındı. Yapılan araştırmanın sonucu olarak, İbn Mutahhar'ın yaşadığı dönem itibarıyla zihninin aklî meseleleri kavramsal zeminde ele alması bakımından son derece berrak olduğu belirlendi. Fikrî birikimi, analiz kabiliyeti ve bütün bunların tamamını kapsayacak şekilde felsefî konulardan bahsetme yöntemi, onun yerini İslâm düşüncesinin genel perspektifi açısından değerlendirmesinin önemini gösterdi. Tez boyunca, varlık görüşü umûr-i amme meseleleri düzeyinde ortaya koyulduktan sonra bu kavramsal teoriden hareketle onun felsefî bakış açısı İslâm düşüncesinin hem İbn Sînâ merkezli Meşşâî düşünce cenahından, hem de mütekellim cenahından söz etmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamdan hareketle, onun yönteminde çalışmanın seyrine yön veren temel etkenleri maddeler şeklinde sıralayarak özetleyebiliriz: (i) İbn Sînâ yöntemini benimsediği husus ve metot, (ii) Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerinden birebir etkilenmesi ve ona karşı geliştirdiği argümanlar, (iii) Kâtibî yorumunun tezahürü olarak öne çıkan delillerde kabul veya reddettiği hususlardaki İbn Sînâ ve Râzî'nin etkisi, (iv) Tûsî'den tevarüs ettiği birikimde onunla hemfikir olduğu ve ayrıştığı noktaların tespiti, (v) ve bütün bunların genel özeti olarak onun düşüncesindeki felsefe ve kelâma dair unsurların net çizgilerle belirlenmesi.

Çalışmanın birinci bölümünde haddizatında genel varlık kavramının müteahhirîn dönemin önemli temsilcileri ve gelişmiş olan meselelerle beraber, temelde İbn Sînâ'nın sistemi üzerine inşa edilen hususlar çerçevesinde incelendiğine değinilmiştir. Birinci başlığa konu olan onun genel varlığa dair benimsediği temel hususlara baktığımız zaman, dönemindeki düşünürlerle aynı görüşte olduğunu

vurgulamak yerinde bir tespit olur. Nitekim Allâme'nin varlığın kuşatıcı ve apaçık olduğuna yaptığı vurgudan hareketle, onun İbn Sînâ sistemini tartışmasız olarak benimsediği, burhan metodundan yana tavır aldığı, kelâma ait olan cedel metoduna hiçbir şekilde yaklaşmadığı görülmektedir. Genel varlığı bütün var olanların başlangıcı olarak nitelendirmesi, akabinde onun hadd-i tam olarak tanımının yapılmasını imkânsız olarak görmesi bu iddianın önemli delillerindendir. Mezkûr bölümün ikinci başlığı olan varlığın tanımlanması sorununa Hillî'nin, İbn Sînâ sistemini özümsemiş olmasının yanı sıra müteahhirîn dönemde tanımlanma problemine dair yeni görüşlerin ortaya çıkmasıyla, bu sorunun daha geniş bir yelpazede tartışmalarına aktif olarak katıldığı görülmektedir. Hillî'nin tanımlanma konusuna geliştirdiği itirazlardaki temel odak sorularını, Râzî'nin konu ile ilgili görüşlerini benimsemiş olduğu Kâtibî'ye yönelttiği tespit edildi. Bu minvalde onun varlığın tanımlanması meselesinde İbn Sînâ etkisini muhafaza ederek, Tûsî'nin kabul ettiği argümanlardan hareketle Kâtibî ve Râzî ile bu doğrultuda anlaşamadığı görülmüştür.

Varlığın müşterekliği bahsinde ise Hillî, genel varlığın mevcutlar arasında müşterek mânâ olduğunu vurgulaması onun İbn Sînâcı yöntemi benimsediğini göstermektedir. Zira bu konu esasında mümkün mevcutlarda, varlık ve mâhiyet ilişkisine binaen ele alınmasının mantıksal sonucu olarak değerlendirilebilir. Lafzî müştereklik alt başlığında Hillî'nin lafızların anlamlara delalet etmesi konusunda İbn Sînâ'nın kategorilerinden önemli derecede etkilendiği görülmektedir. O, varlığın manevî ortaklığında ise onun tasavvurda ilk prensip olarak var olan bütün mevcutlarda mâhiyete nazaran kendisinden hiçbir şekilde şüphe edilmemesi, varlığın taksim edilmeye müsait olması ve yokluğun zıddı olarak bütün mevcut olanlarda tek bir anlam ifade etmesi delili ile varlığın anlam bakımından müşterek olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Hillî'nin varlık tarzlarını incelendiği hâricî varlık, zihnî varlık, nefsü'l-emr varlık bahislerinde yine İbn Sînâ'nın düşüncesinin temel ilkelerini muhafaza ederek konuyu tartıştığı görülmektedir. Nitekim hâricî varlık noktasından hareketle baktığımız zaman, bu var olma biçiminin mütehayyiz niteliklere sahip olması, duyularla algılanması ve temelde hâriç ve zihin arasında ayrım yaparak sistematik bir

şekilde tartışmış olması bu çıkarımı desteklemektedir. Zihnî varlığın tanımlanması ve ispatına dair hususlardaki tutumunda onun sadece İbn Sînâ'nın kurduğu sistemi değil, sentezci üslubuyla müteahhirîn dönemdeki tartışmalara konu olan meselelerde yeni argümanlar geliştirmiş olan Tûsî'den de önemli ölçüde etkilendiği belirlenmiştir. Bu nüanstan hareketle Allâme'nin zihnî varlığın ispatına dair zikrettiği delillerden olan ma'dûmun tasavvurunun imkânı, tümellerin zihindeki varlığı gibi İbn Sînâ argümanlarıyla beraber, hakikî önermelerin kurulmasının imkânını zihnî varlığın ispatı olarak kabul etmesi delilinde Tûsî'nin yolundan gittiği görülmektedir. Zihnî varlığa dair temel hususlarından biri de zihin ve bilinen arasındaki ilişkinin düzeyi Hillî'nin idrak teorisi bağlamındaki yaklaşımı üzerinden belirlendi. Çünkü mezkûr konu hakkında bahsetmek varlık ve bilgi arasındaki ilişkinin bu perspektiften değerlendirilmesini zaruri kılmaktadır. Bu bağlantıdan hareketle Hillî, Tûsî'nin İbn Sînâ'nın **İşârât**'ındaki temel hususları yorumlanmasından önemli derecede etkilenerek bilgiye konu olması açısından soyutlanmış suretin zihinde bulunmasını husûl terimi ile açıklamış, aynı zamanda cevher olan nefste bulunan bu bilgiyi de araz olarak adlandırmıştır. Hillî'nin bu argümanı Tûsî'den etkilenerek kabul etmesini, Tûsî'nin **İşârât** şerhinde Râzî'nin izafet teorisini de selefi gibi reddetmesinin mantıksal sonucu olarak okuyabiliriz. Zihnî varlığa dair ifadelerinde Hillî'nin İbn Sînâ'nın somut hakikat ile zihindeki mâhiyeti birbiri ile özdeş olarak nitelendirmesinin aksine Tûsî çizgisinden hareketle zihindeki mâhiyetin hâricî gerçekliğin misali veya gölgesi olduğunu düşünmektedir.

Varlık tarzlarının ele alındığı diğer bir konu olan nefsü'l-emr varlık başlığında ise Hillî'nin görüşlerinde önemli bir unsur olarak yer alan bu kavramın, Tûsî tarafından İslâm düşüncesine kazandırıldığına dair ifadeleridir. Bu konuda onun Tûsî'nin ifadelerini detaylı bir şekilde yorumlaması ile beraber ona kavramın nihai hedefi olan doğruluk kriteri ile ilgili eleştiriler yönelttiği de görülmektedir. Nitekim Hillî, Tûsî'nin önermenin doğruluk kriterini sadece faal akılda yer aldığı zaman taşıdığına dair ifadelerini kabul etmeyerek faal akıl yorumunu, Meşşâî görüşü üzerinden aldığı tespit edildi. Bu bağlamdan hareketle Allâme'nin adı geçen konu hakkında Tûsî'den farklılaşarak faal akıl için yeniden idame ettiği teolojik yorumun aksine Meşşâî ilkeler

üzerinden hareket ettiği, sonraki dönemdeki **Tecrîd** şârihleri ile benzer noktada buluştuğu görüldü.

Birinci bölümün beşinci başlığı olan varlık yüklemleri bahsinde Hillî, aklın varlığa yüklem olan zorunlu, mümkün modüllerinin ve imkânsızın tanımlanmayan, apaçık kavramlar olduğunu savunur. Zorunluluk yüklemini varlıklara atfedilmesi bağlamında taksim ederek, kendisi ile zorunlu ve başkası itibarıyla zorunlu olduğunu vurgular. Haddizatında varlığı ile zorunlu olana Vâcibü'l-Vücûd, başkası itibarıyla zorunluyu ise mümkünü'l-vücûd olarak kabul etmesi, akabinde yine aynı kavramı, varlığın zorunluluğu ve yokluğun zorunluğu olarak belirtmesi, onun bu kavramlarda İbn Sînâcı yöntemi benimsediğini göstermektedir. Fakat Hillî, İbn Sînâ'dan farklı olarak bahsi geçen yüklemlerin sübûtî değil, itibârî kavramlar olduklarını savunmaktadır. Zira onun görüşüne göre zorunlu kavramının sübûtî olduğunu iddia etmek Vâcibü'l-Vücûd'un birliği ilkesinin, mümkünün sübûtî olduğu iddia etmek ise mâhiyetlerdeki sonsuz imkânların gerçekleşmesi anlamına geldiğinden dolayı teselsüle neden olmaktadır. Bu ifadeleri ile Hillî'nin Tûsî ile aynı görüşü savunan kelâmcılardan yana tavır alarak filozoflardan ayrıştığı görülmektedir.

Bölümün son başlığı olan yokluk bahsinde ise Hillî'nin yokluğu varlığın zıddı olarak tanımlanması, onun bu konuda İbn Sînâ sistemini benimsediğini göstermektedir. Zira Hillî, kavramsal olarak mutlak yokluktan bahsedilmeyeceğini vurgulayarak mukayyet yokluğun sadece itibârî olduğu kanaatindedir. Yokluk kavramı da varlığa nazaran bilindiği için tıpkı varlık gibi o da ikinci akledilirlerdendir.

İkinci bölümün konusu olan varlıkla bağlantılı olarak mâhiyet başlığında Allâme'nin konuya dair ifadelerinde onun mâhiyeti İbn Sînâ'nın düşünce sistemine sadık kalarak yorumladığı görülmektedir. Keza, İbn Sînâ düşüncesindeki mâhiyete dair temel hususları özetlediğimizde onu ne var ne yok olan, varlığa ve yokluğa aynı mesafede duran olarak ifade eder. Benzer şekilde mahiyeti belirli bir hüviyete sahip olan şeyin hâriçte bulunan özel varlığı şekildeki ifadeleri de bu tezi desteklemektedir. Bu konuda Hillî'nin Meşşâî görüşün argümanlarını kabul ettiği görülmektedir. Aynı zamanda Hillî, Râzî ve bazı Eş'arî âlimlerinin kafa karşılığı yaşayarak haddizatında mâhiyete varlıksal bir nitelik atfetmesine itiraz eder. Bu konudaki yaklaşımında onun

Tûsî'nin argümanlarından etkilendiği görülmektedir. Bu ifadelerinin en bariz görüldüğü husus, onun mâhiyeti ikinci ma'kûl olarak belirtmesidir.

Bununla ilgili bir diğer önemli ana başlık mâhiyet kavramının varlık hiyerarşisindeki zorunlu varlık ve mümkün varlık bağlamında ele alınmasıdır. Zira İbn Sînâ'nın mâhiyet meselesini mantık problemlerinden metafiziğin problemlerine doğru taşıması İslâm düşüncesinde (i) zorunlu varlığın ve mümkünlerin varlıklarının mahiyetleri ile ilişkilerinin belirlenmesini gerektirmekteydi. Hillî, Zorunlu Varlık'ta varlık ve mâhiyet ilişkisini İslâm düşüncesinin genel kabulü olan O'nun birliği ilkesini muhafazası üzerinden açıklayarak O'nun varlık ve mâhiyetinin bir olduğunu savunmaktadır. (ii) Mümkün varlıklardaki varlık ve mâhiyet ilişkisi hakkındaki görüşlerinde de varlığın mâhiyetten ayrı olduğunu kabul ederek İbn Sînâ sistemine sadık kaldığı görülmektedir. Hillî bu konu hakkında üzerinde durduğu temel nüans, Eş'arî mütekellimlerinin mümkünlerdeki varlık ve mâhiyet birliği yaklaşımlarına itiraz etmektedir. Onun konu hakkındaki görüşlerini temellendirmek için zikrettiği delilerde Râzî'nin mümkünlerdeki varlık ve mâhiyet ayrımını kabul ettiği görüşlerinde zikrettiği argümanlardan etkilendiği görülmektedir.

Mâhiyet konusu ile bağlantılı olarak öne çıkan bir diğer mesele de Mu'tezile'den gelen ma'dûmun şeyliği ve bu konunun uzantısı olarak karşımıza çıkan hal teorisi ile ilgili görüşlerdir. Umûr-i âmmeye dair temel sistemi benimsemiş olan Hillî, mümkün mevcutlardaki varlık ve mahiyet ayrımını, zihnî varlık teorisini kabul etmekle Mu'tezile'nin mezkûr görüşlerini reddeder. Onun konu hakkındaki temel argümanları, Tûsî'nin **Tecrîd**'deki görüşlerine binaen yorumladığı görülmektedir.

Mâhiyetin varlığına ilişkin İslâm düşüncesinin oldukça tartışmalı konularından biri de mâhiyetlerin mec'ûliyeti meselesidir. Hillî'nin eserlerini detaylı bir şekilde inceleyerek onun bu konuda selefi Tûsî ve diğer mütekellimlerden farklı olarak mahiyetlerin yaratılmadığını savunduğuna kanaat getirdik. Zira Hillî, mâhiyetlerin kavramsal düzeyde gerçekliğinin farkına vararak onların ca'le konu olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla bu yönüyle onun, Vâcibü'l-Vücûd dışında hakkından söz edilmesi mümkün olan bütün mefhumların yaratıldığını iddia eden kelamcılarla aynı şekilde düşünmediği görülmektedir. Mâhiyetin, felsefe sistemi içerisindeki tanımından hareketle mâhiyetlerin mec'ûl olmadıklarını savunmaktadır.

Mâhiyet konusuyla ilgili bir diğer önemli problem de mâhiyetin arazlardan ayrışması meselesidir. Nitekim kendinde mâhiyet konusunu açıklarken Hillî, onun bütün kayıtlanmalardan uzak, sadece ifade ettiği anlamı belirttiğini vurgularken İbn Sînâ ile hemfikir olduğu görülmektedir. Hillî kendinde mâhiyete eklenen arazların kabulüne elverişli olduğunu ve arazlar sayesinde mâhiyetlerin anlamlarının, onlara uygun şekilde değişeceklerini ifade etmesinde Tûsî'nin **Tecrîd**'deki görüşlerini kabul ettiği ile karşılaşılmaktadır.

Varlık ve mâhiyet başlığı ile ilgili son başlık ise mahiyetin teşahhusu, başka bir ifadeyle mahiyetin dış dünyadaki varoluşu ile ilgilidir. Hillî'nin mâhiyetin teşahhusunun itibârî olduğunu savunduğu tespit edildi. Onun buradaki ifadelerinde Tûsî'nin etkisi bariz olarak görülmekle beraber, söz konusu argümanlarını delillendirirken, her ne kadar onunla aynı görüşte olmasa da selefi Tûsî gibi, Râzî'den etkilendiği görülmektedir.

Varlığın bölümlenmesinin ele alındığı çalışmanın üçüncü bölümünde Hillî, umûr-i âmme kapsamında değerlendirilen önceki bölümlerden farklı olarak daha çok mütekellim kişiliği ile karşımıza çıkmaktadır. Mezkûr bölümde de görüldüğü kadarıyla, Hillî'nin mevcûdun taksimini kadîm ve hâdis olarak belirtmesi onun bu konuda kelâmcı duruşunun tezahürüdür. Allâme, felâsifenin âlemin yaratılışı ile ilgili sudûr teorisini reddederek hudûs teorisini kabul etmesi bu adımını daha net göstermektedir. Hilli, kadîm ve hâdisin özelliklerine dair alt başlıklarda ifade ettiği görüşlerde bu kavramlarla ilgili bir takım sorgulama yöntemlerine başvurur. Yapılan araştırmadan hareketle Hillî'nin Meşşâî filozofların âlemin kadîm olması iddiasına keskin şekilde karşı çıkarak yokluğun onun varlığını öncelediğini, dolayısıyla Vâcibü'l-Vücûd dışında herhangi bir yaratılmışın kadîm olmadığını savunmaktadır. Bu bağlamdan hareketle kadimin hususlarına dair en temel iddiasında mütekellimler gibi düşündüğü görülmektedir. Zira filozofların kadîmi sadece Vâcibü'l-Vücûd ile sınırlandırmayıp aynı zamanda âlemi de bu nitelikte değerlendirmektedirler. Kadîmin faile istinadı meselesinde ise o hudûs teorisini kabul etme argümanı üzerinden hareket ederek Vâcibü'l-Vücûd dışında O'nun zatını ve sıfatlarını da bazı mütekellimlerin iddia ettiği gibi kadîm kabul edilmesini makul olarak değerlendirmektedir. Benzer şekilde kadimle ilgili bir diğer başlık olan kadîmin yokluğunun imkânsızlığına dair

yorumunu da hudûs teorisin üzerinden temellendirmektedir. Hillî, kadîm olması konusunda hiçbir şüphe olmayan Vâcibü'l-Vücûd'un yokluğunun imkânsız olmasını kabul etmekle beraber, mümkünlerde ise bu argümanı mümkünün başkası itibarıyla zorunlu olduğu ilkesinden hareketle açıklamaktadır. Bu teoriye istinaden o, muhdesin sonradan yaratıldığı ve varlığın sonradan olması hususunu bu alt başlıkta belirtmektedir. Muhdesin madde ve zaman tarafından öncelemesi başlığında ise o, felsefe ve kelâm disiplinleri arasında fark olsa da netice itibarıyla âlemin madde ile öncelememesi gerektiğini ifade ederek filozoflara karşı çıkmaktadır. Âlemin zaman tarafından öncelenmesi gerektiğini ise madde tarafından öncelemesinden farklı olarak kabul etmektedir.

Bölümün son ana başlığı olan hâdis varlığın bölünmesi olarak bilenen cevher ve araza dair görüşlerinde Hillî, İbn Sînâ yöntemine sadık kalacak hususlarla teorisini temellendirmektedir. Onun cevherin tanımının "bir konuda bulunmayan", arazı ise "bir konuda bulunan" olarak tanımlamasında Meşşâî prensiplerini tevarüs eden mütekaddimîn kelâm alimleriyle ortak noktada buluştuğu görülmektedir. İbn Sînâ'nın cevher tanımındaki prensibini devam ettirmekle beraber, bazı noktalarda ona itirazlar da yöneltmektedir. Keza o, cevherin varlıkla ilgili önemli başlıklarından olan "cevher cins midir?" sorusunda İbn Sînâ'nın iddia ettiği görüşlere karşı gelerek diğer **Tecrîd** şârihlerinin de reddettiği argümanlara katılarak cevherin cins olmadığını düşünür. Bu doğrulta Hillî'nin cevhere dair ifadelerini Tûsî noktasından hareketle temellendirdiği görülmektedir. Araza dair görüşlerinde ise arazların kategorilere ayrılmasının konu olması açısından felsefi sistemi kabul eder. Arazın arazda bulunması meselesinde Râzî'yi eleştiren Tûsî'nin ifadelerini kabul etmeyerek arazın arazda bulunmasının imkânında İbn Sînâ'nın görüşlerini haklı bulan Râzî'nin yöntemini benimsediği görülmektedir. Arazların bekâsı konusunda ise bekânın imkânsız olduğunu ve bekâ durumunun kanıtlanması gerektiğini ifade eden görüşlere karşı çıkarak, bu ilkenin bedîhî olduğunu ifade etmektedir. Hillî'nin mevcûdun taksiminde Râzî'nin **el-Muhassal**'daki konularının sistematik tasnifini ve argümanlarını önemli derecede yansıttığı görülmektedir.

Nihai sonuç olarak Hillî'nin görüşlerinin değerlendireceğimiz zaman bazı öne çıkan hususların belirtilmesi gerekir. Hillî, Meşşâî sisteminin en gözde temsilcisi İbn

Sînâ başta olmak üzere, nakli ilimlere dair önemli eserleri de özgün görüşleri ile şerh etmiştir. Ancak Hillî'nin bu atılımlarının düşünce tarihimizdeki kilit noktası diyebileceğimiz yönü, Tûsî'nin **Tecrîdü'l-i'tikâd** eserine yazdığı **Keşfü'l-murâd** şerhidir. Hillî'nin bu eserde öne çıkan hususlarında yöntem bakımından Tûsî'nin görüşlerini yorumlamasıyla beraber, esere kendi görüşleriyle de katkıda bulunarak meseleleri daha anlaşır şekilde tartışmaya açık hale getirmiştir. Tûsî'nin salt mütekellim sıfatıyla belirttiği hususlarıyla beraber aynı şekilde onun İbn Sînâ'nın sistemini özümseyerek Râzî'yi eleştirdiği yönlerine de görüş belirtmiştir. Allâme'nin bu adımı sadece **Keşfü'l-murâd** değil, kelâm ilmine dair yazdığı eserlerin umûr-i âmme bağlamında değindiği meselelerde özgün eserleri olan **Nihâyetü'l-merâm** ve **el-Esrârü'l-hafîyye'**de de göze çarpmaktaydı. Hillî'nin eserlerini okuyan okuyucular, onun salt Tûsî söylemlerini devam ettiren düşünür olarak görmede haklı bulunsalar da tamamen Tûsî'den yana olduğunu savunmaları peşin yargı olurdu. Keza Hillî, hiçbir görüşünde herhangi bir taassuptan dolayı Tûsî'yi körü körüne takip etmemiş, bilhassa her konuyu zihninin süzgecinden geçirerek kendinde tutarlı argümanlar üretmiş, hatta yer yer üstadını eleştirmekten de çekinmemiştir.

Çalışmanın gidişatı müddetinde Allâme'nin şârih sıfatı ile ortaya çıktığı bir diğer husus, selefi Necmeddin Kâtibî'nin İslâm düşüncesinin önemli eserlerinden olan **Hikmetü'l-'ayn** üzerine yürüttüğü istidlalidir. Yaptığımız araştırmanın sonucu olarak Hillî'nin bu eserdeki yöntemini bazı maddeler halinde açıklamak gerekir. İlk olarak söylemek gerekir ki, Kâtibî mezkûr eserde İbn Sînâ yöntemini benimsemekle birlikte Râzî'nin görüşlerinden de önemli derecede etkilenmiştir. Hillî'nin bu bağlamda kaleme aldığı **İzâhü'l-makâsıd** eserine yaklaşımındaki hususlardan birincisi Kâtibî'nin salt Râzî düşüncesini benimseyerek ifade ettiği görüşlerine yaptığı itirazdır. Hillî'nin bu bağlamdaki temel itirazı, Tûsî'nin İbn Sînâ'ya nazaran savunduğu argümanlara zıt düşen hususlarda ortaya çıkar. Fakat burada yine onun herhangi bir ekolden bağımsız olarak bilinçsiz bir tercihte bulunduğu değil, tam aksine müteahhirîn dönemin kendi çapında özümsemiş olduğu argümanları aklî zeminde savunmasıyla karşılaşılır. Örneğin; Kâtibî'ye bu hususta yönelttiği kayda değer eleştiri onun "kavramsal meselelerle ontolojik gerçekliği birbirine karıştırması" cümlesine yöneliktir. Hillî, Kâtibî'nin, onun yorumuna göre, kafa karışıklığı yaşamasının

kaynağının Râzî olduğunu düşünür. Nitekim bu iddiaya dair önemli bir argüman da "Fahreddin'in tabiileri" diye bahsederken Kâtibî'yi bu zümreye dahil etmesidir. Kâtibî eleştirisi ve yorumuna dair öne çıkan ikinci husus ise, Hillî'nin kelâm meselelerinin bazılarına yönelik olan tartışmalarda Kâtibî'ye nazaran mütekellim sıfatının daha ağır basması sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira, Kâtibî Hillî'nin fikir belirttiği bazı temel hususlarda, salt Meşşâî görüş açısından delil getirmesini kabul etmeyerek, kelâm ilkelerine daha sadık bir çerçeve çizmektedir. Bu durumda Hillî, bir önceki argümandan farklı olarak Râzî'ye karşı gelmek yerine Râzî'nin de savunduğu delillerde daha ılımlı tavır göstermektedir. Çünkü ortaya çıkan şemada Râzî, Tûsî, Hillî tarafının mütekellim olarak durduğu noktada İbn Sînâ'nın argümanı tamamı ile benimseyen Kâtibî ise onlara nazaran karşıt cenahta kalmaktadır. Genel hatlarıyla Hillî'nin mezkûr şerhinde Kâtibî'nin daha çok benimsediği yönteme esaslı eleştiriler yönelttiği hususlar da kayda değer ölçüdedir. Hatta bazı kısımlarda Kâtibî'nin görüşlerini kabul ederek, sadece yöntemini kabul etmediği görülmektedir.

Hillî'nin bu çalışmanın sonucu olarak Râzî'nin yöntemi ve görüşleri konusundaki tutumunu incelediğimiz zaman, ortaya çıkan bazı noktalara temas etmek gerekir. Râzî'nin Hillî üzerindeki etkisi umûr-i âmme meselelerinin neredeyse her bir başlığında göze çarpmaktadır. Hillî her ne kadar Râzî'ye Eş'arî sıfatından dolayı karşı gelmiş olsa da argümanlarını kurgularken onun yöntemini her vecihiyle benimsediği, hatta zaman zaman Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** ve **el-Muhassal** gibi eserlerinden doğrudan alıntılar yaptığı görülmektedir. Yaşadığı dönem itibarıyla Râzî külliyatının zenginliğinin etkisi Hillî'nin görüşlerine de sirayet etmesi İslâm düşüncesi geleneği bağlamında zaten olağan bir durumdu. Fakat Hillî, bu hususta da bu alıntıları sorgulama yöntemi ile aksettirmektedir. Allâme'nin Râzî'nin görüşleriyle etkileşiminin bir diğer tezahür şekli de onunla bilhassa aynı delillerde buluşmuş olmasıdır. Zira daha öncesinde de vurgulandığı üzere Hillî'nin naklî yöntemdeki hususlara dair hassas davranması onu zaman zaman tamamen Râzî ile aynı çizgide konumlandırmaktadır. Bu bağlamda karşı geldiği kısımlar, Râzî ile anlaşarak reddettiği noktalar ya salt İbn Sînâ sistemine yönelik görüşler veya bu görüşleri benimseyen Tûsî'ye yönelik itirazlardır. Dolayısıyla Hillî'nin Tûsî'yi savunduğu veya karşı geldiği her Meşşâî ilkede onunla paralel yürümemiş, aklına yatmayan zıt

görüşlere de itiraz etmekten de çekinmemiştir. Râzî'nin yönteminden faydalanma ve argümanlarını kabul etmesiyle beraber, ona yönelttiği eleştirilerde iki husus göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi, çalışmada vurguladığı üzerine İbn Sînâ düşüncesini yeniden idame ettiren Tûsî'nin **Şerhü'l-İşârât**'daki argümanlarından etkilenmesidir. Hillî, **el-Esrârü'l-hafîyye**'de Tûsî'nin İbn Sînâ'nın görüşlerini, Râzî'ye karşı savunma yönteminin benimseyerek onunla paralel hareket ettiği görülmektedir. Diğer bir husus ise her ne kadar umûr-i âmme bahsini fazladan ilgilendirmese de Eş'arî ve İmâmiyye mezhepleri arasındaki farklılıklardan kaynaklanan eleştirilerdir.

Son olarak bu çalışmada kavramsal düzeyde incelenmiş olan Hillî'nin varlık görüşünde onun, genel varlığı ikinci ma'kûl olarak görmesi ve mütekaddimîn kelâm geleneğinden farklı olarak varlığı sıfat olarak görmemesi bu çalışmanın nihai değerlendirilmesi için oldukça önemli bir detaydır. Bu noktanın tespitinden sonra Allâme'nin varlık kavramı ve onun alt başlıklarında, aynı zamanda mâhiyetle bağlantılı araştırılan meselelerde kavramların sübûtî veya itibârî olması tartışmasını odak haline getirdiği ve burada çoğu zaman tercihini söz konusu kavramlar bağlamında itibârî olmadan yana kullandığı görüldü. Tez ile ilgili buradaki önemli bir husus, onun Meşşâî sisteminin meselelerini analiz etmesi, mantıksal düzeydeki ilkelere olan bağlılığı, kavramsal hususları ortaya koymadaki tutumu itibarıyla İbn Sînâcı olduğu, felsefe ve kelâm disiplinlerinin çatışmasında mütekellim taassubunu muhafaza etmesine yönelik görüşlerinde ise nakli delillere üstünlük verdiği görülmektedir. Zira bu adımıyla onun müteahhirîn dönem âlimlerinin ortak özelliği olan felsefî sistemi benimseyerek düşünce dünyasının duvar ve çatısını bu yöntemle kurguladığı, duvarı örmek için ise hem kelâmın hem de felsefenin yapı taşlarını kullandığı görülmektedir. Bütün bunların genel özeti olarak Allâme Hillî'nin felsefî kelâmcı olduğunu söyleyebiliriz. Zira bu yönüyle o, Râzî'nin ve Tûsî'nin halefi olduğu görülmekle birlikte, aynı zamanda kendisine özgü yöntemi ile de İslâm düşüncesinde adından söz ettirmeyi başarmıştır.

KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir: "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde "İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi**, 1/2 Nisan, 2015.

Alper, Ömer Mahir: **Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorunlarına Metinlerle Bir Giriş**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021.

Alper, Ömer Mahir: **Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorunlarına Metinlerle Bir Giriş**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2021.

Alper, Ömer Mahir: **Varlık ve İnsan: Kemâlpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2010.

Alper, Ömer Mahir: "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categol Status", **Journal of İslamic Philosophy**, 2006, vol. 2/1.

Alper, Ömer Mahir: "İslâm Felsefesi Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu", **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü** (kitabın içinde), Elis Yayınları, Ankara, 2009.

Aktaş, Muhammet Maşuk: **Metafiziğin Mantıksal Kökenleri: Nasîrüddin-i Tûsî'nin Nefsü'l-Emr Anlayışına Giriş**, İBER Akademi Yayınları, İstanbul, 2024.

Altaş Eşref: "Hudûs Teorisi", **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, C. 2, 2021.

Altaş Eşref: **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İz Yayınları, İstanbul, 2009.

Altaş Eşref: Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-i âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri, **İslâm İlim ve Düşünce**

Geleneğinde Kâdî Beyzâvî (kitabının içinde), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017.

Altaş, Eşref: Altaş, Eşref: Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönem Merkezli Bir İnceleme, Nazariyat: **İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,** 30/2013.

Apaydın, Yasin: **Metafiziğin Meselelerinin Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-i âmme Sorunu**, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2019.

Arıcı, Müstakim: **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

Arıkan, Âdem: "İbnü'l Mutahhar el-Hillî'nin Keşfü'l-murâd fî Şerhü'l-Tecrîdü'l-İ'tikâd Eserine göre Dini ve Siyasi Görüşleri", basılmamış **yüksek lisans tezi**, Marmara Üniversitesi, 2004.

Atay, Hüseyin: **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1974.

Bâbertî, Ekmelüddîn: **Şerhü't-Tecrîd, lî Nasir et-Tûsî**, Süleymaniye Ktp, Nuruosmaniye, nr. 2160

Bulğen Mehmet: **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, TDV Yayınları, Ankara, 2015.

Bulğen, Mehmet: "Cevher ve Araz Teorisi: Kelâm Geleneği", **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, (kitabın içinde) C. 2.

Cürcânî,Seyyid Şerif: **et-Ta'rifat**, thk.y, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983/h.1403.

Cürcânî,Seyyid Şerif: **Hâşiye ala Şerhi't-Tecrîd**, nşr. Fâzıl Ahmet Paşa, Süleymaniye Kütüphanesi, vr.801.

Cürcânî,Seyyid Şerif: **Hâşiyetüt't-Tecrîd (Tesdîdü'l-Kavâid fî Şerhü'l-Tecrîdü'l-Akâid; İsfahânî'nin şerhi ile birlikte)** thk. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammet Yetim, İSAM Yayınları, Ankara, 2020.

Cürcânî,Seyyid Şerif: **Şerhü'l-Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, C. 1-2.

Demirci Kürşat: "Hulûl" maddesi, **DİA**, İstanbul, 1998, C. 18.

Dirâyetî, Mustafa: **Fihrist-i Nushahâ-yi Hatî-yi İran**, Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî Yayınları, Tahran, 2010, C. 26.

Duran, Recep: Nasır Tûsî'nin Nefsü'l-Emr Risâlesi, İsbâti'l-akl'l-küllî, **Dört Öge dergisi**, 9/2016.

el-Îcî, Adudüddîn: **el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm**, Mektebü'l-Mütenebî, Kahire, t.y

Erdoğan Kahraman: "Mesalib bağlamında Ehl-i Sünnet ve Şia'da ilk Üç Halife: İbn Teymiyye ve İbnü'l Mutahhar el-Hillî Örneği", basılmamış **yüksek lisans tezi**, Necmeddin Erbakan Üniversitesi, 2012.

Erdt, Agnieszka: A third realm ontology? Nasīr al-Din Tūsī and the Nafs al-Amr, **British Journal for the History of Philosophy**, 19/2024.

Ergin, Hacer: Celâleddin Devvânîn'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı, **Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları** (kitabın içinde), Mahya Yayıncılık, İstanbul, 2019.

Fârâbî Ebû Nasr Muhammed: **Harfler Kitabı: Kitâbu'l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Yayınlığı Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015.

Fazlıoğlu, İhsan: Hakikat ve İtibar: Dış dünyanın Bilgisinin Doğası Üzerine – XV Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açıdan Bir İnceleme, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmalar Dergisi**, 1/1, 2014.

Fazlıoğlu, İhsan: "Faâl Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe ve Bilim Tarihi'nde Hakîkî (İnvisible) ile Zâhirî (Visible) İlişkisinin Yeniden

Yorumlanması", **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri,** (kitabın içinde).

Gazzâli, Ebû Hâmid: **Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı**, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

Gedikoğlu, Adnan: Kur'an Ayetleri Bağlamında İbnü'l Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye göre İmâmet Anlayışı, basılmamış **yüksek lisans tezi**, Selçuk Üniversitesi, 2008.

Gökdemir, Hatice: İbnü'l Mutahhar Hillî'nin Eş'arîlik Eleştirisi: Nehcü'l-hakk ve keşfü's-sıdk Eseri Bağlamında, basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2021.

Görgün Tahsin: "Mâhiyet" **DİA,** Ankara, C. 27.

Hillî, Al Allame: **Clearing The Soul for Paradise: Taslik Al-Nefs ila Hazirat-Quds**, Ed. Jau Kaukua, London, AMİ Press, C. 1, 2021.

Hillî, İbn Mutahhar: **er-Ricâl (Ricâlü'l-Allâme el-Hillî)**, nşr. Sâdık Bahrülulum, Necef, h. 1381/1961.

Hillî, İbn Mutahhar: **Keşfü'l-fevâ'id fî şerhü'l-Kavâʿidü'l-akâid**, thk. Hasan Muhyiddîn el-Âmîlî, Dârü's-Safve Yayınları, Beyrut, h.1413/1993.

Hillî, İbn Mutahhar: **Cevherü'n-nadîd fî şerhü'l- mantık Tecrîdü'l-i 'tikâd**, thk. Muhsin Bidâfer, İntişârât-ı Bidâfer Yayınları, Tahran, h. 1363.

Hillî, İbn Mutahhar: **el-Kavâ'idü'l-celiyye, fî şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye**, thk. Fâris el-Hassûn, Müesseseti Neşri'l-İslamî, Kum, h. 1463.

Hillî, İbn Mutahhar: **el-Muhâkemât beyne şurrâhi'l-İşârât**, thk. Ebü'l Kâsım Hasan İbn Dâvud, Süleymaniye Ktp, (Damat İbrahim Paşa Koleksiyonu), h. 740.

Hillî, İbn Mutahhar: **Envârü'l-melekut fi şerhi'l-Yâkut**, thk. Muhammed Necmi Zincâni, Tahran, Danişgah-ı İran, 1959.

Hillî, İbn Mutahhar: **Îzâhü'l-makâsıd min Hikmeti 'ayni'l-kavâid,** nşr. Ali Nâki Münzevî, Tahran, Çaphâne-i Dânişgâh, 1959.

Hillî, İbn Mutahhar: **Keşfü'l-hifâ min kitâbü'ş-Şifâ**, thk. Abdullah Muhammed b Uteybe, Chester Beatty, 1317.

Hillî, İbn Mutahhar: **Menâhicü'l-yakîn fî usûli'd-dîn**, thk. Muhammed Rızâ Ensârî el-Kummî, Yaran (Kermanşah), h.1416/1995.

Hillî, İbn Mutahhar: **el-Esrâru'l-hâfiyye fî'l-'ulûmi'l-akliyye**, thk. Merkezu'l-'ulûm ve'sekâfeti'l-İslâmiyye, Müesseeti'l-Bûstân, Kum, h. 1387.

Hillî, İbn Mutahhar: **el-Esrâru'l-hâfiyye fî'l-'ulûmi'l-akliyye**, thk. Hüsâm el-Âlûsî, Sâlih Medîullah, el-Âlem-i Matbûat, Beyrut, h. 1426.

Hillî, İbn Mutahhar: **Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd**, thk. Ayetullah Hasanzade el-Amulî, el-Müessesetü'n-Neşrî'l-İslâm, Kum, h.1433.

Hillî, İbn Mutahhar: **Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd**, thk. Seyyid İbrahim el-Musevî ez-Zencanî, Şukurî Yayınları, Kum, h. 1372.

Hillî, İbn Mutahhar: **Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd**, thk. Müessesetü'l-Amâlî li'l-Matbûât, Beyrut, 1988.

Hillî, İbn Mutahhar: **Nihâyetü'l-merâm fi ilm'l-kelâm,** nşr. Fâdıl er-İrfan, Kum, h.1419. C.1-2.

Hillî, İbn Mutahhar: **Taslîkü'l-Nefs 'ilâ hazirati'l-kuds,** thk. Fâtima Ramazânî, Kum, nşr. Müessesetü'l-İmâm Sâdık, h. 1426/2005.

Hüseyni, Zeynelabidin: **Metafizik ve Nedensellik: Hikmetü'l-'ayn Geleneği**, Eskiyeni Yayınları, Ankara, 2023.

İbn Fûrek Ebû Bekr: **Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebû'l-Hasan el Eş'arî**, thk. Daniel Gimert, Beyrut, 1991, C. 2.

İbn Haldun: **Mukaddimetü İbn Haldun**, thk. Mustafa Şeyh, Beyrut 2007.

İbn Metteveyh: **et- Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz**, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut, el-Ma 'hedü'l ilmî'l el-Fransî, 2009, C. 1.

İbn Sînâ: **el-İşârât ve'tenbîhât**, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

İbn Sînâ: **en-Necat fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye**, thk. Macid Fahri, Beyrut, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985.

İbn Sînâ: **er-Risâletü'l-arşiyye**, nşr. İbrahim Hilâl, t.y.

İbn Sînâ: **et-Ta'likât,** nşr. Abdurrahmân Bedevî, Kum, Merkez-i Întişârât-i Defteri-Tabliğât-i İslâm, 2000.

İbn Sînâ: **Kitâbü'ş-şifâ/ kategoriler**, çev. Muhittin Macit, Litera Yayın, İstanbul, 2010.

İbn Sînâ: **Kitâbü'ş-şifâ/metafizik** çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

İsfahânî, Şemseddin: **Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi'l-Tecrîdü'l-akâid**, thk. Halid b Hammad el-Advanî, Darü'z-Ziya, Kuveyt, h.1433/2012.

Kaş, Murat: "Apprehension and Existence, Appearance and Reality: The Reception of Nafs al-Amr Debates After the 13Th Century", **İlahiyat Studies**, 12/2021.

Kaş, Murat: "Eş'arîlik Ekolü", **Metafizik: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar** (kitabın içinde), İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, C. 1.

Kaş, Murat: Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mâhiyeti ve Kategorisi Bağlamında İnceleme, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi** 4/3 Ekim 2018.

Kâtibî, Necmüddîn el- Kâzvînî: **Hikmetü'l-'ayn: Varlık Hikmeti**, Trc. Salih Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016.

Kaya, M. Cüneyt: **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

Kaya, M. Cüneyt: "İmkân Teorisi", Metafizik: **Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, C.2.

Kaya, Mahmut: Kaya, Mahmut: "İmkân", **DİA**, İstanbul, 2000, C. 20.

Kaya, Veysel: **Felsefe Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Ankara, Otto Yayınları, 2015.

Kîşî: **Ravzatü'n-nâzır fî şerhi'l-Nefsü'l-emr: Risâletü'l-isbâti'l-aklî mücerred ve Şuruhân**, thk. Tayyibe Arif Niyâ, Miras Mektupları, Tahran, 2014.

Koca Muhammet Ali: "Ma'dûmun Şey'iyeti Teorisi", **Metafizik: Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.

Kuşçu Ali Alâeddin: **Şerhi'l-cedîd ala't-Tecrîd**, nşr. Muhammed Hüseyin ez Zâri er-Rızâyî, h. 1393, C. 1.

Konevî Sadreddin: **Sadreddin Konevî ile Nasirüddin et-Tûsî Arasında Mektuplaşmalar**, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014.

Kutluer, İlhan: "Cevher", **DİA**, İstanbul, 1993, C. 7

Kutluer, İlhan: **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayınları, İstanbul, 2013.

Kutluer, İlhan: "Şey" maddesi, **DİA**, İstanbul, 2010, C. 39.

Lâhîcî, Abdülrezzâk: **Şevâriku'l-ilhâm fî şerhi Tecrîdi'l-kelâm**, nşr. Akbar Asad Alizadeh, Musassat Al İmam Al Sadık, Kum, h. 1433, C. 1.

Loust, Henry: **Les Schismes dans l'Islam**, Librairie Orientaliste Yayınları, Paris, 1965.

Loust Henry: **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul, 2017.

Loust Henry: La Critique du Sunnisme dans le Doctrine d'al-Hillī", **Journal Asiatique,** 1946, C. 234.

Loust Henry: "el-Hillî'nin Doktrininde Sünniliğin Eleştirisi", çev. Saffet Sarıkaya, **Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1997, S.13.

McGınnıs, Jon: **İbn Sînâ,** çev. E. Burak Şaman, İstanbul, Klasik Yayınları, 2022

Maden Ferhat: İbnü'l-Mutahhar Hillî ve Şiî Düşüncesindeki Yeri, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, yayınlanmamış **doktora tezi**, 2021.

Nasır, Seyyid Hüseyin: **"İslâm Felsefesinde Varlık, Mâhiyet ve Ontoloji Sorunu",** çev. Arife Ünal Süngü, Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl 2006/1.

Öz, Mustafa: "İbnü'l Mutahhar Hillî", **DİA,** İstanbul, 1998, C.18.

Özçelik, Seyyide Merve: "Varlığın Mahiyete Arız Olması Problemi: Nasîruddin et-Tûsî'nin Hallü Müşkilâti'l-İşârât'ındaki İbn Sînâ Yorumu ve Fahreddîn er-Râzî Eleştirisi", basılmamış **yüksek lisans tezi**, Marmara Üniversitesi, 2022.

Özturan Mehmet: "Epistemolojik Açıdan Mantıksal Bilgi", **Beytülhikme dergisi**, 8 (2), 2018.

Râzî, Fahreddîn: **el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyat ve't-tabi'iyyât,** thk. Muhammed Bağdâdi, Beyrut, 1990, C. 1-2.

Râzî, Fahreddîn: **Şerhü'l-İşârât ve'Tenbihât**, thk. Mehdi Muhakkık, Âsâr ve Mefâhir Derneği, Tahran, h. 1384. C.2.

Râzî, Fahreddîn: **Şerhu'l-Uyunu'l-Hikme,** nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Tahran, Müessesetü'l İmâm Sâdık, h. 1373/ 1921, C. 3.

Râzî, Fahreddîn: **el-Muhassal: Ana Meseleleri ile Felsefe ve Kelâm,** çev. ve thk. Eşref Altaş, Klasik Yayınları, İstanbul. 2019.

Râzî, Fahreddîn: **el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme,** nşr. Ahmed Sâbir Mustafa, Râcih Hilâl Kahire: Merkezü İhyâ' li'l-buhûs ve'd-dirâsât, h. 1442/2021, C. 1.

Râzî, Fahreddîn: **el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, h.1407/1987. C. 1, s. 291.

Schmidthe, Sabine: Hellı Hasan B. Yusof B. Motahhar, **Encyclopedia İranica**, (iranicaonline.org, erişim 01.05.2025), 2003, Vol. XII, Facs.2.

Schmidthe, Sabine: Schmidthe, Sabine, **The Theology of al- 'Allame Hillī (d. 726/1325)**, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1991.

Schmidthe, Sabine: Al-Allâma al-Hillī and Shi'ite Mu 'tazilite Theology, **Spektrum İran,** Berlin, 4/1994, C.7.

Spiker Hasan: **Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological foundations of Objective Truth**, Abu Dhabi, Tabah Foundation, 2021.

Street, Tony: Al 'Allâma al-Hillī (d. 1325) and Early Reception of Kâtibî's-Shamsiyâ: Notes Towards a Study of Dynamics of post Avicennan Logical Commentry, **(MUSJ)**, 6/2016.

Şenel, Kübra: "İbn Sînâ ve Fahreddin er Râzî'nin Mâhiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırılmalı Bir Tahlil", basılmamış **doktora tezi,** Marmara Üniversitesi, 2023.

Şirinov, Agil: "Nasîruddin et Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmla Sentezi'', **İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler** (kitabın içinde), İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.

Şirinov, Agil: "Felsefi Kelâm ve Nesreddin Tûsî", **Bakü Devlet Üniversitesi, İlâhiyat Fakültesi Mecmuası**, 9/ 2009.

Şirinov, Agil: **Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Uluhiyyet,** İSAM Yayınları, İstanbul, 2012.

Taghıyev, Vahid: İbnü'l Mutahhar el-Hillî'nin İmâmet Düşüncesi", basılmamış **yüksek lisans tezi**, Marmara Üniversitesi, 2007.

Tahrânî, Ağa Bozorg: **Ez-Zerîâ ilâ Tasânîf eş-Şîa,** Darü'l-Edvâ Yayınları, Beyrut, h.1984, C.18-24.

Taşkın, Bilal: **İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme**, İstanbul, İz Yayın, 2020.

Taşköprîzade: **Miftahu's-Sa'ade ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûati'l-ulûm**, thk. Kâmil Bekri, Abdulvahid Ebu'n-Nur, Kahire, 1968, C. 1.

Teftâzânî, Sa'düddîn: **Şerhü'l-Makâsıd,** nşr. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1989, C. 2.

Tehânevî, Muhammed Ali: **Keşşâfu ıstılâhati'l-fünûn ve'l-'ulûm**, thk. Ali Dehrûc, Mektebetü'l Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1996, C. 2.

Tekin, Ayşe Betül: "Tûsî'nin Tecrîdü'l-'Îtikâd ve Şerhlerinde Varlık ve Mâhiyet", basılmamış **doktora tezi**, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 2013.

Tûsî, Nasîruddin: **Felsefe Mektupları: Tûsî ve Bazı Çağdaşları Arasında Felsefî Yazışmalar**, çev. Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara, 2015.

Tûsî, Nasîruddin: **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, thk. Süleyman Dünya, Beyrut, Müessetün'n-Numan, h.1413, C. 1-3.

Tûsî, Nasîruddin: **Tecrîdü'l-İ'tikâd,** nşr. Muhammed Cevâd Hüseynî Celâlî, Kum, 1986.

Tûsî, Nasîruddin: **Kavâ'idü'l-Akâid: Akâidin Temel Meseleleri,** ed. Muhammed Osman Doğan, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2024.

Tûsî, Nasîruddin: **Risâle fî isbâti'l-aklî'l-mücerred, risâle fî isbâti'l-aklî'l-mücerred Nasîrüddin Tûsî ve şurûh,** thk. Arif Niya, Miras Mektupları Yayınları, Tahran, 2014.

Tûsî, Nasîruddin: **Telhîsu'l-Muhassal (el-Ma'rûf bi'n-Nakdü'l-Muhassal),** Dârü'l-Edvâ Yayınları, Beyrut, h.1405.

Türker, Ömer: "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine: Fahreddin er-Râzî ve Takipçileri Üzerine Bir Değerlendirme", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 1/1, (Ekim 2014)14.

Türker, Ömer: **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

Türker, Ömer: **Varlık Nedir**, Ketebe Yayınları, İstanbul, 2019.

Türkmen, Ersan: **İbnü'l Mutahhar el-Hillî'nin Metafizik Anlayışı**, Fecr Yayınları, Ankara, 2024.

Üçer, İbrahim Halil: "Gerçekliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddîn er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", **Nazariyat dergisi**, 6/2, 2020.

Üçer, İbrahim Halil: **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki: "Araz" maddesi, **DİA**, İstanbul, 1991, C. 3

Yavuz, Yusuf Şevki: "Âdem", maddesi, **DİA**, İstanbul, 1988, C. 1.

Yıldırım, Ömer Ali: **Nefs, Benlik ve Bilgi: Ebu Berekât El Bağdadi ve Meşşâî Felsefe Bağlamında**, Litera Yayınları, İstanbul, 2018.

Yıldırım, Ömer Ali: "Ma'dûm ve Mümkün: Mu'tezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler", **İslâm Araştırmalar Dergisi**, 30 (2013).

Yıldırım, Ömer Ali: "İslâm Düşüncesinde Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme", **Kelâm Araştırmalar Dergisi,** 10:2 (2012).

Yurtkuran, Muhammet: Nasîrüddin Tûsî'de Nefsü'l-Emr Teorisi, basılmamış **doktora tezi**, Marmara Üniversitesi, 2024.

Wisnovsky, Robert: "Notes on Avicenna's Concept of Thingness", **Arabic Sceinces and Philosophy**, vol. 10/2, 2000.

Wisnovsky, Robert: On Emergence of Maragha Avicennism, **Oriens/Brill**, vol. 46/2018.

ÖZGEÇMİŞ

Humay Usubbaylı, lise eğitimini Azerbaycan'ın başkenti Bakü'de tamamladı. 2014 yılında Bakü Devlet Üniversitesi İlâhiyat fakültesinden mezun oldu. 2017 yılında Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim dalı, İslâm Felsefesi'nde, "Ebû Bekir er-Râzî'nin Haz ve Elem Teorisi" adlı teziyle yüksek lisans eğitimini tamamladı. 2017-2018 yılında Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi'nin (AMEA) Bilim Tarihi Enstitüsünde Araştırma Görevlisi olarak faaliyette bulundu. 2025 yılında İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim dalında İbnü'l-Mutahhar Hillî'nin Varlık Görüşü başlıklı teziyle doktora eğitimini tamamladı.