

## ***Hikmetü'l-‘Ayn* Geleneğine Göre Varlık: İbn Mübârekşah Yorumu**

Necmi Derin\*

---

### **The Existence According to the Tradition of *Hikmat al-‘ayn*: The Commentary of Ibn Mubârakshah**

This article investigates thoughts of al-Kâtibî, author of *Hikmat al-‘ayn*, and his commentator Ibn Mubârakshah on the matter of existence. Ibn Sinâ and his followers use the term “existence” as a concept that is predicated (*mushakkik*). According to the majority of theologians existence is univocal/synonymous (*mutawâti’* or *mushakkik*) but for Abû al-Hasan al-Ash‘arî and Abû al-Husayn al-Basrî it is equivocal/homonymous (*mushtarak*). There is no classification of existence as necessary and contingent in the homonymous concept. According to the majority of theologians existence is attached to the quiddity of both of necessary and contingent beings. The philosophers argue that since existence is a predicated concept, it has different meanings in terms of priority and strength. The existence-quiddity distinction does not apply to necessary beings (Wâjib al-wujûd). However, existence is separate from quiddity in the contingent beings.

**Key words:** *Hikmat al-‘ayn*, Kâtibî, Ibn Mubârakshah, existence, quiddity, *mush-tarak*, *mutawâti’*, *mushakkik*.

---

İslâm düşüncesinde en çok tartışılan konulardan birisi “varlık”tır. Varlığın tanımı, içeriği, Tanrı ve mümkün varlık kullanımındaki müşterek ve farklı yönleri bu tartışmaların en bilinen yönleridir. Düşünce ekollerinin Vâcibü'l-vücûd ile mümkün varlıklar arasındaki ilişkiye farklı yaklaşımları, metafizikte farklı varlık anlayışlarını ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmada varlığı, *Hikmetü'l-‘ayn* geleneği bağlamında incelemeyi esas aldık. *Hikmetü'l-‘ayn* geleneği derken, eserin müellifi Necmeddin Ömer b. Ali el-Kâtibî Debirân el-Kazvinî (675/1277) ve onun şârihi Mîrek Şemseddin Muhammed b. Mübârekşah el-Buhârî'yi (784/1382'den sonra) kastediyoruz ve çalışmayı onlarla sınırlı

---

\* Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

tutacağız.<sup>1</sup> *Hikmetü'l-‘ayn* ve İbn Mübârekşah şerhinde ele alınan varlıkla ilgili hususlar, konunun tabii işlenlerinden olduğu için çalışmanın da esasını belirlemektedir. Bu müellifleri tercih etmemizin sebebi, onların felsefe ile kelâmın varlıkla ilgili ihtilâflı konularını, iki farklı düşünceyi kapsayacak şekilde anlatmalarındır. Müelliflerimizin varlık hakkında düşüncelerini iyi anlayabilmemiz için yeri geldikçe İbn Sînâ ve takipçilerinin düşünceleriyle kıyaslamamız gerekecektir.

### I. *Hikmetü'l-‘ayn*'ın Tertibi

Klasik dönem sonrası İslâm düşüncesinin önemli eserlerinden biri Kâtibî'nin *Hikmetü'l-‘ayn* adlı eseridir. Üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerin çokluğu, müelliflerinin de İslâm düşünce tarihinin önemli simaları olması, eserin önemini ve değerini ortaya koymaktadır. Metafizik ve tabîyyât bölümlerine dair geniş ve derin bilgileri muhtasar ve sistematik bir şekilde vermesi ve medreselerde ders kitabı olarak asırlarca okutulması değerini daha da arttırmaktadır.

*Hikmetü'l-‘ayn*'ın tertibi, İbn Sînâ'nın kitap tertibinden biraz farklıdır.<sup>2</sup> İbn Sînâ'da metinler mantık, fizik ve metafizik bölümlerinden oluşurken, *Hikmetü'l-‘ayn*'da sadece metafizik ve fizik bölümlerinden oluşur.

*Hikmetü'l-‘ayn*'ın bu tarzda yazılışını müellifi Kâtibî, eserin “Giriş”inde şu şekilde açıklar:

Arkadaşlarımdan bir grup geçmişte mantık ilminde telif ettiğim “Ayn” adlı risâleyi bitirince, bu kitaba diğer iki ilimde -yani metafizik ve fizik- bir risâle ilâve etmemi istediler. Aklım ve fikrim meşgul ve mütereddid idi. Ortaya çıkan zorluklar nedeniyle kitap yazmaya ve söz dizmeye isteğim yoktu. Fakat onların bu halini görünce çok müteessir oldum. Bundan

1 *Hikmetü'l-‘ayn* üzerine, Kutbüddîn Mahmûd b. Mes‘ûd eş-Şîrâzî, İbn Mutahhar el-Hillî, Celâleddin Muhammed Es‘ad ed-Devvânî, Ali b. Şa‘bân Aksarâyî gibi düşünürlerin şerhleri ve bu şerhler üzerine Seyyid Şerîf Cürcânî, Habîbullah Mirzacan Bağandî, Hatîpzâde Rûmî, Haydar Herevî, Muhammed Hâşim Hüseyinî, Mahmûd b. Muhammed Karabağî gibi müelliflerin hâşiyeleri bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiu’s-şürûh ve’l-havâşî* (Ebûzabî: el-Mecmaü’s-sekafî, 1425/2004), I, 845-48; Salih Aydın, “Kâtibî Kazvinî’nin *Hikmetü'l-‘ayn* Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi” (yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001).

2 İbn Sînâ'nın eserlerinin tertibiyle *Hikmetü'l-‘ayn*'ın tertibinin mukayesesi için bk. Mustakim Arıcı, “İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr’ın Felsefe Tasavvuru”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15/25 (2010), s. 153, 173-74.

dolayı isteklerini karşılamak amacıyla söz konusu iki ilmin küllî kaidelerini kapsayan bir risâle yazmaya karar verdim.<sup>3</sup>

Kâtibî'nin bu risâleden önce mantık ilmiyle ilgili olarak yazdığı eser, *Aynü'l-kavâid fi'l-mantık ve'l-hikme* ismini taşımaktadır. Fakat bu eser *Ayn* olarak bilinmektedir<sup>4</sup>. Filozofların felsefeyle ilgili eserlerinde konuların tasnifi mantık, fizik ve metafizik şeklindedir. Meselâ, İbn Sînâ'nın *Şifâ*, *Ta'likât*, *en-Necât* ve *İşârât* gibi eserlerinin tertibinde metafizik konusu, hikmet ilimlerinin en son halkası olarak incelenmiştir. Kâtibî filozofların bu tasnifine uymamış; eserine metafizikle başlamış, sonra tabiat konularına yer vermiştir. Kâtibî'nin eserinde içerik açısından da bir fark olup olmadığının tespiti, eserin tertip ve içeriğinin incelenmesini gerektirmektedir. Eserin ilk bölümü olan metafizik, beş makale çerçevesinde şöyle tasnif edilmiştir:

1. Genel şeyler (el-Umûrül-âmmе), 2. İlet ve Mâ'lûl, 3. Cevher ve Araziların Ahkâmı, 4. İsbât-ı Vâcibü'l-vücûd, 5. Nefs-i Nâtıkânın Hükümleri.

Çalışmamızın esasını oluşturan varlıkla ilgili konular, "Genel Şeyler" başlığı altında şu maddelerde ele alınmıştır:

1. Varlık ve Yokluk, 2. Mâhiyet, 3. Varlık ve Çokluk, 4. Vücûb, İmkân ve İmtinâ, 5. Hudûs ve Kıdem.

Kâtibî, "Genel Şeyler" ile varlık, yokluk, mâhiyet, vücûb, imkân gibi cevher ve arazın hepsine veya bir kısmına yüklem olabilen kavram ve mefhumları ele almıştır.<sup>5</sup> Buna göre tek tek mevcûdun kısımlarından herhangi birine özgü olan konular bu bölümde işlenmemiştir.

Kâtibî, eserine bu şekilde başlamakla "varlık" olmak bakımından varlığın ne anlama geldiğini, varoluşun nasıl gerçekleştiğini ve temel niteliklerinin neler olduğunu açıklığa kavuşturmaya çalışır.<sup>6</sup> Eserin tertibinin farklı oluşu,

3 Mîrek Şemseddin Muhammed b. Mübârekşah el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn* (Kazan: M. A. Çirkof Tabhânesi, 1315), s. 6; Aydın, "Kâtibî", s. 49.

4 Kâtibî, bu esere yine kendisi *Bahriül-fevâid fi şerhi 'Ayni'l-kavâ'id* adıyla bir şerh yazmıştır. Geniş bilgi için bk. Aydın, "Kâtibî", s. 7-12.

5 Aydın, "Kâtibî", s. 50-55.

6 el-Umûrül-âmmе ile ilgili müelliflerin değerlendirmelerinde farklılıklar da görülebilmektedir: bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, nşr. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1990), I, 95-232; Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsid* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001), I, 41; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîâm*, nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1998), II, 59-189; Ömer Türker, "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 20-22.

içeriğinin de farklı olduğu anlamına gelmez. Zira İbn Mübârekşah'a göre eserin metafizik konusuyla başlaması, metafiziğin nefsü'l-emirde daha şerefli ve daha öncelikli olmasından dolayıdır.<sup>7</sup> Eğer eserin tasnifine bu şekilde yaklaşırsak, Kâtibî ile İbn Sînâ arasında bir farklılığın olmadığını görürüz. Zira İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik* kitabında metafiziğin en şerefli ve en öncelikli bir konu olduğunu söyler; ama öğrenim açısından maddeden tamamen soyut olduğu için en son işlenmesi gerektiğini ifade eder.<sup>8</sup> Yani değer olarak metafizik, bütün ilimlerin en önceliklisi ve en değerlisi olurken, öğrenimi zor olduğundan diğer ilimlerden sonra gelir. Kâtibî, muhtemelen işin değer ve önem yönünü tercih ettiğinden metafiziği önceleyen bir tasnife gitmiştir.

### 1. Varlık

Kâtibî, "tasavvuru'l-vücûd ve'l-'adem bedîhîyyun" ifadesiyle varlık konusuna başlamaktadır. Ona göre: "Varlığımın tasavvuru bedîhîdir. Varlık, onun (bu tasavvurun) bir parçasıdır. Bedîhî olarak tasavvur olunanın parçası da bedîhîdir. Kısaca varlık bedîhîdir."<sup>9</sup>

Kâtibî'nin konuya varlığın bedîhî/evveli olmasıyla başlaması, onun bilgi teorisi bakımından tercihini de yansıtmaktadır. Kâtibî, bilginin tamamının kesbî (empirizm) veya tamamının bedîhî (Platon) veya bazı kavram ve yargıların bedîhî, bazılarının kesbî olduğu (Aristoteles) şeklindeki farklı teorilerden sonuncusunun takipçisidir. Bazı bilgilerin bedîhî olduğu sadece metafizik için değil, bütün ilimler için geçerli bir kuraldır. Klasik düşünce, tümelden tikele doğru çıkarımda bulunduğu için bilgi, bilinenden bilinmeyene doğru bir hareketle kazanılır. Buna göre bilinmeyen şeyler, geçerli kurallara uyularak bilinenlerden hareketle elde edilir. O halde felsefe yapabilmek için, bilgi olarak bilinen en kesin ve en doğru kavram ve yargıların var olması gerekir. Bilinen şeyler ya tasavvur ya da tasdik formunda olan bilgilerdir. Kâtibî, "Varlık ve yokluk kavramının tasavvuru bedîhîdir" ifadesiyle, varlık kavramının bedîhîliğini tasavvur bakımından özelleştirmesi önemlidir. Zira, kavram bazında ele alınan bir düşünce, kendi içinde herhangi bir hüküm taşımaz. Hüküm taşımayan tasavvur şeklindeki bu bilgiler doğru ya da yanlış diye nitelenemez.

7 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 8.

8 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 19; benzer ifadeler Kutbüddin er-Râzî'nin *Muhâkemât*'inde da bulunur. Bk. *Muhâkemât beyne'l-İmâm ve'n-Nâsır* (İstanbul: Matbaa-i âmire, 1299), s. 4-5.

9 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 6; Aydın, "Kâtibî", s. 50.

Kâtibî'nin varlıkla ilgili bu ifadeleri, Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal*'ındaki cümlelerin tekrarı gibidir.<sup>10</sup> Fakat İbn Mübârekşah, Kâtibî'nin bu ifadelerinde yanlış anlaşılmaya müsait bazı yönlerin olduğunu söyleyerek şöyle bir izah getirir:

“Benim varlığım bedihîdir” ifadesiyle kastedilen “özel varlık” (el-vücûdu'l-hâs) ise bu memnûdur. Zira tartışmanın kendisi, özel varlıkla ya da ona gerekli (müstelzim) olanla ilgilidir. Özel varlığın bedihî olması doğru ise, mutlak varlık, özel varlığın bir parçası olmaz. Çünkü bir şeyi teşkikle<sup>11</sup> ifade etmek, onun bir parçası olmayı gerektirmez. Aksine onun dışında olmayı gerektirir. “Varlık bedihîdir” ifadesiyle kastedilen, varlığı husûlüyle bilmek bedihîdir ise bu kabul edilir. Fakat şeyin husûlünün bedihî olarak bilinmesi, o şeyin hakikatinin de bedihî olarak bilinmesini gerektirmez.<sup>12</sup>

İbn Mübârekşah, filozofların varlık kavramını genel ve özel varlık olarak taksim etmelerinden hareketle Kâtibî'nin ifadelerini tahkik etme ihtiyacı duymaktadır. Ona göre bedihî olan varlıkla genel varlık kastediliyorsa bu kabul edilebilir. Çünkü genel varlık sadece subûtiyet bildirir. Ama genel varlıkla özel varlığı da içine alan bir anlam kastediliyorsa, bu kabul edilemez. Çünkü özel varlık kısmına, Tanrı dahil, bütün mâkul ve mahsûs varlıklar girmektedir ve bunların hiçbirisi felsefe açısından bedihî değildir. Örneğin İbn Sînâ, “Vâcibü'l-vücûd metafiziğin mevzuu değil meselesidir” der. Ona göre tanrının ispatını yapacak daha üstün bir ilim olmadığı için, metafizik onu ispat etmeye çalışmıştır.<sup>13</sup> İnsan için, Vâcibü'l-vücûd başta olmak üzere, mâkul ve mahsûs varlıkların özellik, yapı ve niteliklerinin açıklanması, metafizik ve diğer felsefi ilimlerle mümkün olmaktadır. İbn Mübârekşah, özel varlıkların bilgisinin bedihî (a priori) değil, kesbî (a posteriori) olduğunu ifade ederek varlık kavramının doğru anlamının kullanılması gerektiğine dikkat çeker. İbn Mübârekşah'ın genel varlık-özel varlık kullanımını daha iyi anlayabilmek için İbn Sînâ'ya ve onun takipçilerine müracaat etmemiz gerekir. Çünkü varlık kavramının, mutlak ve özel varlık şeklindeki ayrımı, İbn Sînâ ve onun takipçilerinde görülmektedir.

10 Krş. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-müteakaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ* (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 54.

11 Tümel anlam, fertlerine dereceli olarak yüklenebiliyorsa bu tür kavramlara teşkik veya müşekkik denir. Bu konu ileride geniş bir şekilde açıklanacaktır.

12 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 8.

13 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, s. 2.

## II. İbn Sînâ ve Takipçilerine Göre Varlık

İbn Sînâ'ya göre varlık, isim olarak açıklamanın dışında, herhangi bir şekilde açıklanamayan bedihî bir kavramdır.<sup>14</sup> Bedihî bir şeyin tarifinin yapılması, ancak o şeye dikkat çekmek şeklinde olabilir.<sup>15</sup> İbn Sînâ düşüncesine göre bir kavramı açıklayabilmek için cins, fasıl veya ilintilerine ihtiyaç vardır.<sup>16</sup> İbn Sînâ'nın bu düşüncesi şu anlayış üzerine inşa edilmiştir: Tanımını yaptığımız kavramları meçhul olmaktan çıkarıp mâlum olmaya imkân veren, bazı kavram ve önermelerin tarife gereksinim duymadan kendiliğinden bilinir olmasıdır. Aksi takdirde her kavramı önceleyen başka kavramların olması gerekir. Bu bir anlamda teselsülü zorunlu kılar. Bilgide var olan bir teselsülü ileri sürebilmek için, varlığın kendisinde de bir teselsülün olduğunu kabul etmek gerekir.<sup>17</sup> İbn Sînâ ne bilgide ne de varlıkta böyle bir teselsülü kabul eder. Ona göre, bilgiyi kesin ve tutarlı olarak inşa etmek, bedihî olan kavram ve önermelerle mümkündür. Bu kavramların en önceliklisi de varlık kavramıdır.<sup>18</sup> İbn Sînâ bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Mevcut, şey, zarûrî ve onların mânaları nefiste evvelî olarak beliren (irtisâm) şeylerdir. Bu belirlenme onlardan daha bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz.<sup>19</sup>

Varlığın varlık olma hali, kendinden daha açık ve daha evveli bulunmayan bir husustur. Bundan dolayı, insan bilgisinin en açık ve evvelî bilgisini varlık kavramı oluşturur. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu düşüncelerin takipçisi olan Nasîrüddîn-i Tûsî, varlık kavramını, "mutlak varlık" ve "özel varlık" olmak üzere iki şekilde kullanır.<sup>20</sup> Tûsî'nin varlık kavramına dair yaptığı bu ayrımın kaynağı yine İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik* kitabında "vücûd-i isbâtî" ile "vücûd-i hâs" arasında ayrım yapar.<sup>21</sup> Vücûd-i hâs olarak

14 İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî (Beirut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, 1985), II, 48.

15 Ömer Türker, "Seyyid Şerîf", s. 33-34.

16 Varlık kavramının kendinden daha genel bir kavram olmadığı için cinsi yoktur, onu ortak olduğu varlıklardan ayıracak fasıl da yoktur. Bk. İbn Sînâ, *Şifâ-Burhan*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 221.

17 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 98; a.mlf., *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Mısır: Müessesetü'n-nümân, 1373 hş.), I, 197-98.

18 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, s. 27-28.

19 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, s. 27.

20 Nasîrüddîn-i Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Beirut: Müessesetü'n-nümân, 1993), III, 7.

21 İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik I*, s. 29.

ifade ettiği varlık, hakikati olan, yani mâhiyet sahibi varlıktır. İbn Sînâ'nın vücûd-i isbâtî veya "şey" diye ifade ettiği varlık, Tûsî'nin düşüncesinde mutlak varlık şeklini alır. Tûsî'nin özel varlık dediği de İbn Sînâ'nın vücûd-i hâs ile kastettiği varlıktır.

Varlık kavramının mutlak ve özel varlık şeklindeki taksimi, mutlak varlığın dış dünyada bulunmayan sadece olumlama ve ispat bildiren bir anlama geldiğini gösterir. Çünkü herhangi bir mâhiyetle beraber değerlendirilmediği için, özelleşmemiş olan genel bir kullanım söz konusudur. Kavramın bu tarz kullanımı, filozoflar nezdinde tümel kavramlar gibi düşünüldüğünü gösterir. Zira tümel kavramlar dış varlıkta fertleri ile gerçekleşir.<sup>22</sup> Dış dünyada fertleriyle veya mâhiyetleriyle özelleşmiş olanlara özel varlık adı verilir. Kısaca genel varlık kaplamıyla, özel varlık ise içlemlerle ele alınır.

Genel varlık-özel varlık ayrımında belirtilmesi gereken önemli bir husus da şudur: İbn Sînâ ve Meşşâî geleneğe göre mutlak varlık ile kastedilen, Vâcibü'l-vücûd değildir. Mutlak varlığın Allah'ın zâtı olarak ele alınması, tasavvufta İbnü'l-Arabî ve takipçileri (Sadreddin Konevî, Dâvûd-i Kayserî, Abdülganî en-Nablûsî vd.) için geçerlidir.<sup>23</sup> İbn Sînâ ve takipçilerine göre Vâcibü'l-vücûd, metafiziğin bedihî olan bir konusu olmayıp metafiziğin meselelerinden biri ve en önemlisidir. Dolayısıyla metafizik, önce konusu olan genel varlık kavramını ele alır, sonra da varlık kavramının en pekişmiş hali olan vâcib kavramını ve bunun dış varlıktaki kaynağı olan Vâcibü'l-vücûd'u ispata çalışır. Vâcibü'l-vücûd ve özelliklerini açıkladıktan sonra, ondan sâdır olan diğer mümkün varlıkları ele alır. Böylece varlığın "müşekkik" olarak mâhiyetlere ârız olmasıyla varlık hiyerarşisi belirginleşmiş olur.

## 1. Kâtibî ve İbn Mübâreğşah'a Göre Varlık

Kâtibî, varlığın bedihîliğinden sonra, varlığın ortak oluşunu inceler. Kelâm ile felsefe arasındaki tartışma ve fikir ayrılıklarının asıl kaynağı da varlık kavramındaki ortaklığın mâhiyetidir. Geniş ve kapsamlı bir şekilde ele alınan konunun özünde teşbih-tenzih bağlamında, Allah'ın zât ve sıfatları meselesi bulunmaktadır. Allah için kullanılan vücûd / varlık / mevcûd gibi kavramların "mümkün varlıklar" için aynı veya ayrı anlamda kullanılması gerektiği hususunda, kelâm ile felsefe farklı görüşler ileri sürer. Örneğin

22 Tümelin dış dünyadaki durumu ile ilgili bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, III, 97-100.

23 Tasavvuf ile ilgili geniş bilgi için bk. Abdülganî b. İsmâil en-Nablûsî, *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûd'un Müdafası*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), s. 18-38, 145-50; Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008), s. 169.

sıyla ortaklık, lafzın değil anlamın niteliği olmaktadır. Bu nedenle buna lafzî müşterek değil, mânevî müşterek denmiştir.<sup>32</sup>

### 3. Mütevâtî' ve Müşekkik Olması Bakımından Varlık Kavramı

Varlık kavramını anlayabilmek için, mâna ortaklığının yanında, tümel lafızlar için söz konusu olan mütevâtî'-müşekkik taksimine de değinmek gerekmektedir. Çünkü tümel lafızların fertlere hamledilmesi eşit mi, yoksa farklı mı olduğu meselesi tartışmanın en can alıcı noktasıdır.

Çok şeye yüklem olabilen tümel anlam, yüklem olduğu şeylerin tamamında eşit şekilde bulunursa, buna "mütevâtî" denir.<sup>33</sup> Örneğin insan, tümel bir anlamdır ve dış varlıkta bulunan bütün insan fertlerinde eşit şekilde bulunur. Buna göre hiçbir insan ferdi, diğerine göre daha az ya da daha çok insan değildir. Yani hepsi eşit olarak "düşünen canlı" diye tanımlanır. Fertler, insan olmak anlamında birbirine tam olarak tekâbül ettiklerinden (tevâtü'tevâfuk), bu tür anlamlara "mütevâtî" denmiştir.<sup>34</sup> Ancak bazı anlamlar, dış varlıktaki fertler arasında eşit şekilde bulunmaz; bazı fertlerde az, bazılarında daha çok bulunur. Bu tür lafızlara da "müşekkik" denir.<sup>35</sup> Örneğin, beyaz kelimesi değişik tonları ifade eden ortak bir lafız olarak hem kar hem de fildişi için kullanılır. Ama karda bulunan beyazlık, diğerine göre daha güçlü ve daha fazladır.<sup>36</sup> Filozoflara göre fertlerin birbirlerinden farklı olmasının üç sebebi vardır:

1. Evleviyet: Kelimenin fertlerinin var veya yok olması bakımından değişiklik arz etmesidir. Meselâ varlık kelimesi ele alındığında vâcib varlık, mümkün varlığa göre daha tam, daha sabit ve daha kuvvetlidir.

2. Takdim-tehir: Kelimenin fertlerinin bazıları meydana gelme yönünden diğerlerinden önce veya sonra olabilir. Yine varlık kelimesi ele alındığında vâcib varlık, mümkün varlığa göre öncedir. Çünkü Allah'ın varlığı zâtındandır; mümkünlerin varlığı ise kendi dışındaki bir iradeden kaynaklanmaktadır. İllet ve ma'lûlde bulunan varlık anlamı da böyledir. Çünkü illette bulunan varlık anlamı, ma'lûldeki varlık anlamından, zaman bakımından

32 Yıldırım, "Vaz' İlmi", s. 186.

33 Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 183; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 50.

34 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 31; a.mlf., *Esâsü'l-İktibâs* (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1988), s. 39; Rızâ el-Muzaffer, *el-Mantık* (Beyrut: Dâru't-tearruf, 1980), s. 61.

35 Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 65; Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 106.

36 Kutbüddin er-Râzî, *Tahrîrül-kavâidil-mantıkıyye fi şerhiş-Şemsiyye*, (İstanbul, [t.y.]), s. 26; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 31; Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs*, s. 39.



Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî lafız ortaklığını savunurlar. Bu ikisine göre Allah ile mümkün varlıklar için kullanılan varlık kavramının ortaklığı lafızdadır (lafz-ı müşterek).<sup>24</sup> Filozoflar ve kelâmcıların büyük kısmı, lafız ortaklığına karşı çıkarak varlık kavramında mâna ortaklığı bulunduğunu ileri sürerler. Lafız-mâna ortaklığı birinci aşamada tartışma konusu yapılırken, ikinci aşamada mâna ortaklığının “müşekkik” veya “mütevâtî” şeklinde olduğu hususu tartışılır.<sup>25</sup> Varlık kavramı hakkındaki lafız ortaklığı-mâna ortaklığı tartışmasında Kâtibî, “Varlık müşterektir. Şayet ortak olmazsa özel varlıklara olan inancın ortadan kalkmasıyla varlık inancının da ortadan kalkması gerekir.”<sup>26</sup> diyerek mâna ortaklığını tercih ettiğini gösterir. İbn Mübârekşah bu ifadeleri şöyle şerh eder:

Hukemâ ve mütekeliminden muhakkikinin öngördüğü mâna ortaklığı değil de, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin öngördüğü lafız ortaklığı kabul edilirse, ‘Özel varlıklara olan inancın ortadan kalkmasıyla varlık inancının da ortadan kalkması gerekir’. Özel varlıklara olan inancın ortadan kalkması ister bundan olsun ister başka bir şeyden olsun fark etmez. Çünkü mâna değil de lafız ortaklığında ya bir şeyin varlığı mâhiyetinin aynısı olur ya da ondan daha fazla (zâid) olur. Fakat her mâhiyetin varlık mefhumu, başka varlık mefhumundan farklı olur. Her iki durumda da özel varlıklara olan inancın ortadan kalkmasıyla varlık inancının da ortadan kalkması gerekirdi. Mâhiyet varlığın aynısı olursa, bir şeyin cevher oluşuna olan inanç, araz olma inancıyla ortadan kalkması zorunlu olur. Fakat varlık mâhiyete has ve ona zâid olduğunda onun has olma inancı zâil olduğunda, has olana inanç gerekir. Aksi halde tam anlamıyla özel olmaz. Şu ileri sürülebilir: Varlık, lafz-i iştirâk ile müşterek olduğunda, aynı şekilde ‘vâcip’te aynı, mümkün varlıklarda zâid ya da bunun tersi olabilir.<sup>27</sup>

Kâtibî ve İbn Mübârekşah'ın düşüncelerini anlayabilmek için filozof ve kelâmcıların varlık kavramına dair kullanımlarını daha da detaylandırmak gerekir. Özellikle konunun daha ayrıntılı işlendiği İbn Sînâ ve İbn Sînâ çizgisindeki filozoflar ve özellikle Fahreddin er-Râzî'nin lafız-mâna ilişkisiyle ilgili verdiği bilgiler, metinlerin anlaşılmasını mümkün kılacaktır.

24 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Haşiyetü Hikmeti'l-'ayn* (Mübârekşah şerhiyle birlikte), s. 9, 13; Abdülcebbar er-Rifa'î, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü'l-hâdi, 2005), I, 190.

25 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 8.

26 Aydın, “Kâtibî”, s. 50; Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 9.

27 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 9.

## 2. Lafız-Mâna Ortaklığı Bakımından Varlık Kavramı

Varlık kavramının lafız ortaklığıyla mı yoksa mâna ortaklığıyla mı kullanılacağı meselesi, Vâcibü'l-vücûd – mümkünü'l-vücûd ayrımıyla ilgili bir konudur. İbn Sinâ, Vâcibü'l-vücûd'un birliğini varlık-mâhiyet ilişkisi üzerinden temellendirmeye çalışır. Buna göre Tanrı'nın varlığı ile mâhiyeti birdir, bir ayrışma söz konusu değildir. Çünkü Tanrı mürekkep olmayıp basittir. Ama mümkün varlıklar için aynı şeyi söyleyemeyiz. Onların varlığı, mâhiyetlerine zâiddir. Dolayısıyla varlık kavramı, hem Tanrı için hem de mümkün varlıklar için kullanılır. Buna göre varlık, Tanrı'da mâhiyetle aynı olurken, mümkünlerde farklı olur.<sup>28</sup>

Lafız ortaklığı veya mâna ortaklığı meselesi konuyu dilbilimi alanına taşımaktadır. Dil ve mantık açısından lafız, mânaya delâlet eden bir şeydir. Mânaya delâleti olan lafız, lafız veya mâna ortaklığıyla kullanılabilir. Örneğin, Türkçe'de “yüz” kelimesi birbirinden farklı anlamlar karşılığında kullanılır. İnsanlara verilen isimleri de bu sınıfa dahil edebiliriz. “Ali” ismi birbirinden nicelik, nitelik, izâfet vb. gibi hususlarda farklı anlamlara sahip birçok insan için isim olarak kullanılabilir. Aynı şekilde renk de siyah, beyaz, kırmızı, sarı, vb. durumları ifade etmek için kullanılan müşterek bir lafızdır.<sup>29</sup> Müştereklik, birden çok anlamın aynı lafız tarafından gösterilmesidir (lafzî iştirak).<sup>30</sup> Şu halde ortaklık anlamın değil, lafzın sıfatı olmaktadır. Çünkü anlamlar, birden çok ve farklı iken, bu anlamlar arasında ortak olan şey lafızdır. Bir lafzı müşterek yapan şey, birden çok anlamı göstermek üzere ve söz konusu anlamlardan her biri için yeniden vazedilmesidir.<sup>31</sup>

Müşterek lafız dışında bir de “mânevî müşterek” denilen mâna ortaklığı vardır. Mânevî müşterek, çok sayıda şeye yüklem olabilen tümel bir anlamın karşılığı olarak vazolunmuş lafızdır. Mânevî müşterekin lafzî müşterekten farkı, lafzın gösterdiği anlam olmasıdır. Lafzî müşterekte bir lafzın çok sayıda farklı anlamı olabilirken, mâna ortaklığında lafzın tek bir anlamı vardır. Ortaklık ise bu tek anlamın çok şeye yüklem olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, çok şey arasında ortak olan şey lafız değil, anlamdır. Dolayı-

28 İbn Sinâ, *Şifâ-Metafizik II*, s. 90; Hayrani Altıntaş, *İbn Sinâ* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1997), s. 52/57-58.

29 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 303.

30 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Ta'rifât* (Lübnan, 2007), s. 195; Seyfeddin el-Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi Meânî elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Abdülemîr A'sem (Beirut: Dâru'l-menâhil, 1987), s. 51.

31 Abdullah Yıldırım, “Vaz' İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir / Ali Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)” (yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 182.

olmasa bile zât bakımından öncedir. Dolayısıyla ma'lûlün varlığı, illetin varlığına bağlı olmaktadır.

3. Kuvvet-zayıflık: Lafzın mânasının meydana gelmesinde, bazılarında kuvvet ve zayıflık yönünden fark olur. Varlık kelimesi ele alındığında vâcib varlık, mümkün varlıktan daha kuvvetlidir. Çünkü Vâcibü'l-vücûd'un varlığının belirti ve eserleri daha kuvvetlidir. Tıpkı kar beyazlığı belirtisinin fildişi beyazlığından daha kuvvetli olması gibi.<sup>37</sup>

Müşekkik lafzın fertleri, mânada müşterek, fakat bu üç yönden dolayı farklıdır. Eğer varlık kavramının mâna ortaklığı kabul edilmezse, Meşşâî geleneğin metafizik yapma imkânı ortadan kalkar. Çünkü İbn Sînâ, metafiziğin konusunu “varlığı, varlık olmak bakımından incelemek” şeklinde belirlemektedir. Eğer mâna ortaklığı olmazsa varlığın, varlık bakımından incelenmesi de olamaz. Mâna ortaklığında anlam bir, fertleri (mâsadaıkları) farklı olmaktadır. Meselâ beyaz rengi; duman beyazı, kar beyazı, buz beyazı, deniz beyazı, antik beyazı vb. farklı tonları ifade ettiği gibi; insanda, duvarda, yaprakta, defterde ve diğer nesnelere nitelik veya yüklem olabilmektedir. Birden fazla tonu içeren ve çok farklı nesnede nitelenen/yüklenen beyaz tek anlamda kullanılır. Beyazla nitelenen / yüklenen nesnelere birbirinden farklı iken, mâna bakımından ortaktır. Filozoflar açısından varlık kavramı, tek anlamda kullanılmakta, ama mâsadaıklarında (vâcib ve mümkün) farklılaşmaktadır. Varlık kavramı anlam bakımından Vâcibü'l-vücûd ile mümkün varlıklar arasında ortaktır. Ama yüklendiği öznedeki farklılığın yanında, zikredilen üç husus mevcutlar arasındaki farklılığın sebebi olmaktadır. Eğer tümel anlamın müşekkik değil de mütevâtî' olduğu ileri sürülse, buna göre “varlık” bütün mevcûdat için eşit olarak telakki edilecektir. O zaman, İbn Sînâ'nın varlık-mâhiyet ayrımına dayalı olarak yaptığı vâcib ile mümkün taksimi ortadan kalkar. İbn Sînâ sisteminde Vâcibü'l-vücûd için varlık-mâhiyet ayrımı bulunmazken, mümkünlerin varlıkları mâhiyetlerine sonradan ilişmekte, yani varlık ve mâhiyet ayrı ayrı olmaktadır. Varlığın mâhiyete ilişebilmesi ise hem varlık hem de mâhiyet bakımından illeti gerektirir. Dolayısıyla varlığın mâhiyete ârız olması, varlığın kendinden değil, başkasından olması anlamına gelir. Bu ve buna benzer problemlerden kaçınmak için filozoflar, tevâtü'lu anlam ortaklığına karşı çıkarlar.

37 Mâna ve lafız ortaklığı ile ilgili değerlendirmeler için bk. Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf* (Beirut, [t.y.]), s. 51-52; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 31; a.mlf., *Esâsü'l-İktibâs*, s. 38-39; Hânî Nu'mân Ferhât, *Mesâilü'l-hilâf beyne Fahreddîn er-Râzî ve Nasîrüddîn et-Tûsî* (Beirut: el-Gadir, 1997), s. 130-31; Kutbüddîn er-Râzî, *Şerhu-Şemsîye*, s.26; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 58.

Tevâtu'lu anlam ortaklığı, “İnsan canlıdır” örneğinde olduğu gibi bazı fertlerin daha çok, bazılarının daha az canlı olması söz konusu olmayıp bütün bireylerin canlılıkta eşit olması demektir. Dolayısıyla varlık kavramı, bütün mevcûdat için aynı tarzda anlaşılacaktır. Fakat varlık kavramının bütün mevcûdat için eşit olması, birçok farklı problemi ortaya çıkarır. Bunlar, İbn Sînâ sonrası yazılan metinlerde geniş bir şekilde tartışılan konulardır.<sup>38</sup> Filozoflara göre varlık anlamı -her ne kadar bütün mevcutlarda ortak olsa bile- evveliyet, öncelik-sonralık ve kuvvetlilik-zayıflık hususlarında yüklenilen konuya göre dereceli bir değişiklik gösteren bir kavramdır. Dolayısıyla filozofların sudûra dayalı varlık hiyerarşisi, bu tarz bir anlayışla mümkün olabilmektedir.

“Allah vardır”, “Kitap vardır”, “İnsan vardır” dediğimizde, “vardır (mevcut)” yüklemi, hariçte bulunmayı bildiren anlamıyla bütün önermelerde aynı şekilde kullanılır. “Vardır (mevcut)” yüklemi anlam bakımından üç önermede de ortaktır. Ama yüklenilen özneler farklı olduğu için, varlık kavramında dereceli bir farklılık olmaktadır. Fertlerin dış varlıkta mâhiyetleriyle birbirlerinden ayrışmalarının yanında, anlamın dereceli olarak farklılaşması da mümkündür. Varlık-mâhiyet ayrımı, Vâcibü'l-vücûd için söz konusu değilken, mümkünlerde varlık ile mâhiyet ayrıdır.<sup>39</sup> Buna göre varlık kavramı, bütün mevcûdat için, hâriçte sübûtiyet bildirme anlamıyla ortak iken, Vâcibü'l-vücûd için evveliyet, öncelik ve kuvvet bakımından mümkünlerden farklıdır. Kısaca filozoflara göre varlık kavramı mâna ortaklığı bakımından müşekkik olarak kullanılan bir kavramdır.

Çoğu kelâmcı, ortaklığın mâna itibariyle olmasında, filozoflardan farklı düşünmezler. Filozoflarla kelâmcıların ihtilâfa düştükleri konu, mâna ortaklığının tevâtu'lu veya teşkikli olmasından kaynaklanır. Kelâmcılar, filozoflardan farklı olarak mâna ortaklığının tevâtu' ile olduğunu ileri sürerler. Buna göre, lafza ortak olan bütün fertler, özellik bakımından da ortak olmaktadır. Vâcib ve mümkün arasında ortak olan varlık, varlık olmak bakımından ya bir mâhiyete ilişmeyi ya ilişmemeyi gerektirir ya da hiçbir şeyi gerektirmez. Eğer varlık mâhiyete ilişmeyi gerektirirse, her mevcutta aynı durumun geçerli olması lâzımdır. Buna göre varlığın mâhiyete ilişmesini, mümkünler

38 Bu konu varlık-mâhiyetle yakın ilişkisi nedeniyle metafizik bölümünün birçok yerinde tartışılmaktadır. Örneğin varlık kavramı incelenirken ele alınan konu, mâhiyete ilişip ilişmemeyi gerektirmesi bölümünde de ele alınır. Ayrıca Vâcibü'l-vücûd için varlık mâhiyetine zâid midir, değil midir meselesinde daha geniş bir şekilde ele alınır. Geniş bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 300-10; a.mlf., *Muhassal*, s. 65-75; a.mlf., *Mebâhis*, s. 109-38; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 31.

39 İbn Sînâ'nın ifadesiyle, “İlk'in inniyetinden gayri mahiyeti yoktur.” Bk. İbn Sînâ, *Şifâ-Metafizik II*, s. 89.

için kabul edip, vâcib için kabul etmemek olmaz. Çünkü hakikat hâsıl olunca onun lâzımı da hâsıl olmaktadır. Buna göre, mâhiyet hâsıl olunca, lâzımı olan varlık da hâsıl olmaktadır. Başka bir ifadeyle, vâcib veya mümkün varlığın, varlık olmak bakımından bir lâzımı vardır. Bu da bir mâhiyete ilişmesidir.<sup>40</sup>

İbn Mübâreğşah, Kâtibî'nin "Benim varlığım bedihidir" ifadesinin özel varlık için değil genel varlık için olduğunu belirtir; "Varlık ortak bir kavramdır" ifadesini de mâna ortaklığına tahsis eder ve bu mâna ortaklığının teşkiki olduğunu kaydeder. Böylece *Hikmetü'l-'ayn*'ı İbn Sînâ çizgisine taşımış olur.<sup>41</sup> Daha açık bir ifadeyle, İbn Mübâreğşah'ın *Hikmetü'l-'ayn*'ı Meşşâî felsefe perspektifiyle şerh ettiği söylenebilir. Onun "Varlık kavramı teşkikle kullanıldığında genel varlık, özel varlığın bir parçası olmaz" şeklindeki ifadesi, bu düşüncemizi pekiştirmektedir. Çünkü teşkikle ifade edilen bir kavram, mâhiyetin kurucu öğesi olan zâtisini değil, haricinde bulunan ârızisini oluşturur. İbn Mübâreğşah'ın bu fikri, İbn Sînâ'nın *Ta'likât* adlı eserinde geçen "Varlık, mâhiyetin mukavvimi değil, lâzımlarındandır" ifadesine dayandırdığı söylenebilir.<sup>42</sup>

#### 4. Zâtî ve Ârızî Olması Bakımından Varlık

İbn Sînâ ve İbn Mübâreğşah'ın ifade ettikleri "zâtî", "mukavvim", "lâzım", "ârız" gibi konular mantığın tasavvurat kısmında tekil-tümel lafız başlığı altında işlenir. Tümel lafız, altında bulunan tekillere nispetle ya mâhiyetin ayınası ya o mâhiyete dâhil bir parça ya da o mâhiyetten hâriç olur. Mâhiyete dâhil olanlara "zâtî", hariç olanlara ise "ârızî" denir. Tümel bir kavramın zâtî ve ârızî diye nitelendirilmesi, mutlak anlamda değil izâfet yoluyla. Yani bununla, tümelin bir konuya yüklem olmasındaki izâfeti kastedilir. Nâtık, canlı, gülen, kâtip, yürüyen gibi birçok tümel kavram, yüklendikleri konuya göre zâtî veya ârızî diye tanımlanır.<sup>43</sup> Zâtî ve ârızî şeklinde ayrıma gi-

40 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 306.

41 Mübâreğşah, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 16, 19, 20.

42 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Hasan Mecîd el-Ubeydî (Şam: Dâru'l-ferkad, 2011), s. 343.

43 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 46; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 47; Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmî'u'l-esrâr fi şerh-i Metâli'u'l-envâr* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), s. 19; Nihat Keklik, *Farabi Mantığı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970), II, 62-63; Muzaffer, *el-Mantık*, s. 49; Abdülkuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), s. 28-29. Mantıkta zâtinin zıddına kullanılan ârızî ile cevherin mukabili olarak kullanılan arazi birbirine karıştırmamak gerekir. Cevherin mukabili olan arazi, var olması için mevzûya muhtaç olana (kâim bi-nefsihî olmayan) denmektedir. Zâtinin mukabili olan ârızî ise onun zâtına (mâhiyetin) dıştan yüklem olabilene denmektedir.

dilmesi, Meşşâî düşüncedeki mâhiyet anlayışından kaynaklanır. Buna göre, zâtının tanımında geçen mâhiyetin aynısı olan tümel ile kastedilen, içine aldığı fertlerin yani tekillerinin (cüz'lerinin) aynısı olandır ki buna "tür" denir. Mâhiyetin parçası olan tümel ise ya mâhiyetin cinsi veya faslıdır.

Ârızının tanımında kullanılan mâhiyetin haricinde olan tümel ise "mâhiyetten ayrılması imkânsız" veya "mümkün" şeklinde ikiye ayrılır. Üç için tek olmak gibi birinci gruptakilere "ârız-ı lâzım" denir. Çünkü tek olmak, üçün mâhiyetinin zâtî bir özelliği değildir. Ama ne zaman üç düşünülürse onun tek olmasından gayrı bir şey düşünülemez. İnsan için bilfiil kâtip olmak gibi mâhiyetinden ayrılabilen veya yok iken sonradan ilişebilenlere de "ârız-ı mufârik" denir. Zira insan, mâhiyeti gereği sürekli yazmak durumunda değildir. Fakat yazma yeteneğinden mahrum da değildir. Bu ve bunun gibi özellikler insan için ayrılabilen ârızlardır.<sup>44</sup> Bu açıklamalar ışığında İbn Mübârekşah'ın ifadesini şöyle açabiliriz: "Teşkilde kullanılan varlık, şeyin veya mâhiyetin zâtî bir ögesi değildir. Varlık, mâhiyetten ayrıdır ve ona sonradan ilâve olan ârızî bir şeydir."

## 5. Kâtibî ve İbn Mübârekşah'ın Lafız Ortaklığına İtirazları

Varlık kavramının zâtî-arazî ve lafzî-mânevî ortaklığı meselesi, nihaî olarak varlık-mâhiyet ilişkisini ilgilendirmektedir. Lafız ortaklığını savunan Ebül-Hasan el-Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, mâhiyete zâid bir varlık anlayışı yerine, mâhiyetin bir parçası olan bir kullanımı savunurlar. Ancak bu tür bir anlayışta yani varlık mâhiyete dâhil ve onun bir parçası ise, vâcib varlık ile mümkün varlıkların ayrışması nasıl mümkün olacaktır sorusu gündeme gelecektir. Onların bu soruya yanıtları, farklılaşmanın varlıkla değil mâhiyetle olduğu şeklindedir. Fakat bu cevap filozoflar nezdinde pek geçerli değildir. Zira Vâcibül'-vücûd'un varlığı basittir, mürekkep değildir. Dolayısıyla varlık-mâhiyet ayrışması diye bir şey söz konusu olamaz. Çünkü bu durum zâtının mâhiyetinden ayrı olmasını gerektirir. Bu da mümkün varlıklar için olan bir durumdur ve Vâcibül'-vücûd'a halel getirir.<sup>45</sup>

Varlık kavramının lafız veya mâna ortaklığı başta olmak üzere, mütevâtî ve müşekkik kullanımı, varlığın zâtî veya arazî olması gibi konularda kelâmcılar ile filozoflar arasında görüş ayrılıkları vardır. Burada Kâtibî ve İbn Mübârekşah, filozofların görüşlerini tercih ederler. Kâtibî, varlık kavramının mâna ortaklığını savunmaktadır. Ona göre lafız ortaklığı ileri sürülürse, bu takdirde özel varlıkların ortadan kalkmasıyla genel varlık da ortadan

44 İbn Sînâ, el-İşârât, s. 6-12.

45 Fahreddin er-Râzî, Şerhu'l-İşârât, s. 306.

kalkar. İbn Mübârekşah da Kâtibî'nin bu ifadesini, "Eğer lafız ortaklığı iddia edilirse, bu takdirde varlık mâhiyetin aynısı veya ondan farklı olur. Fakat her mâhiyetle aynı olan varlık kavramı ile varlık kavramının kendisi farklıdır"<sup>46</sup> şeklinde açarak onunla aynı kanaatte olduğunu gösterir. Hem Kâtibî hem de İbn Mübârekşah, lafız ortaklığında, varlık kavramının özel varlıklara has olduğunu ve özel varlıkların kalkmasıyla genel varlık kavramının da kalkacağını söylerler. Yani "yüz" kelimesini ele alırsak insanda, sayıda ve eylem olarak suda gerçekleşen anlamlar arasında ortaklık sadece lafızda olmaktadır. Bu üç farklı konunun kendi aralarında başka bir ortaklığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla insan, sayı ve suda gerçekleşen eylem ortadan kalktığı zaman, yüz kavramı da kullanılmaz. Eğer konuya varlık açısından bakarsak, lafız ortaklığı olması durumunda özel varlıklar ortadan kalktığından, genel varlık kavramı da ortadan kalkar. Böyle bir şeyi tasavvur etmek ise imkânsızdır.

Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da, varlığın mâhiyete ârız olup olmaması meselesidir. Zira filozoflara göre varlık mâhiyete ârız olan bir sıfattır. Çünkü varlık, mâhiyetin yapıcı öğelerinden bir parça değildir. Dolayısıyla varlık ve mâhiyet iki farklı konudur. Yapı ve özellikleri farklı olduğu gibi, illetleri ve ilişenleri de farklıdır. Buradan hareketle varlık kavramında teşkik ve mâna ortaklığı olduğunu ileri sürerler. Ancak lafız ortaklığı olursa, genel varlık özel varlığın zâtî bir özelliği olur. Yani genel varlık, mukayyet olan özel varlığın bir parçası durumundadır. Özel varlık ortadan kalktığına, genel varlık da ortadan kalkar. Örneğin, lafız ortaklığında insanın mâhiyeti "düşünen canlı, varlık"tır. Filozoflara göre ise "düşünen canlı" yani varlık, mâhiyetinin dâhilî bir unsuru değildir. Ama lafız ortaklığında, mâhiyetinde bulunan dâhilî bir özelliktir. O zaman insan dediğimiz tür ortadan kalkarsa, mâhiyetinde bulunan varlık kavramı da ortadan kalkar. İbn Mübârekşah'ın ifadesiyle özel varlığın zevâli, genel varlığın zevâlini gerektirir.

Diğer bir konu da varlık kavramında mâna ortaklığının mütevâtî' şeklinde olmasıdır. Yani lafza ortak olan fertler, özellik bakımından da ortak olup aralarında farklılık bulunmaz. Bu durumda, varlık lafzı bir mâhiyete ilişmeyi gerektiriyorsa, aynı durumun her mevcutta geçerli olması lâzımdır. Buna göre vâcib ve mümkün varlıklarda varlık olmak bakımından bir lâzımı vardır ki o da bir mâhiyete ilişmemedir. Yani varlık, mâhiyetin lâzımı ise, bütün melzûmlarda aynı durumun olması gerekir. Ya da bir mâhiyete ilişmeyi gerektirmiyorsa, hiçbir varlıkta ilişmemeyi gerektirir. O takdirde, mümkünlerin varlığı da mâhiyetlerine ârız değildir. Bütün mümkünlerin varlığı, mâhiyetlerine sonradan iliştiğinden bu şıkkın imkânsızlığı ortadır.<sup>47</sup>

46 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 9.

47 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 306.

## 6. Varlık-Yokluk Açısından Lafız Ortaklığına Getirilen Eleştiriler

Kâtibî, varlık kavramı hakkında mâna ortaklığı yerine lafız ortaklığının kabul edilmesiyle ortaya çıkan diğer bir problemi şu ifadeleriyle dile getirir:

Şeyin mevcûd ve ma'dûma hasredilmesi de bâtıldır. O durumda zorunlu olarak ma'dûmun karşısına özel bir varlık düşecektir. Ve onun vâcib ve mümkün olarak taksim edilmesi doğru olmayacaktır ki, bütün bunların sonuçları kabul edilemez.<sup>48</sup>

Bu ifadeleri İbn Mübârekşah şu şekilde açar:

Vücûd, mânevî müsterek olmadığı takdirde, "Siyahın varlığı siyahın ay- nıdır" dersek, "Şey ya siyah ya da ma'dûmdur" veya "Şey özel bir vücûdla mevcûddur ya da ma'dûmdur" sözümüz gibi olur. "Siyahın varlığı mâhiyetine zâid ve başkasının vücûduna muhaliftir" dersek, o zaman onun vâcib ile mümkün taksimi doğru olmaz. Çünkü iki şey arasında müstereklik yoksa taksim yapmak doğru değildir. Bundan dolayı "İnsan ya Hintli'dir ya da taştır" sözü doğru değildir.<sup>49</sup>

Kâtibî ve İbn Mübârekşah'ın lafız ortaklığına yönelttikleri itirazlardan biri de varlık kavramının vâcib ve mümkün şeklindeki taksim edilmesidir. Çünkü lafız ortaklığında varlık kavramı, iki farklı varlık anlamı karşılığında kullanıldığından, yokluğun karşılığında tek bir varlık değil, iki varlık sonucu çıkar ki bu tarz bir düşüncenin imkânsızlığı ise açıktır.

Filozoflar, özdeşlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerinden hareketle şeyi "Ya vardır ya da yoktur" şeklinde ele alırlar. Buna göre varlık ile yokluk arasında, mantık tabiriyle, tekâbül vardır.<sup>50</sup> Çünkü mutlak mânada varlık, sübûtiyeti bildiren bir durumdur; yokluk ise bunun tam tersini yani bulunmamayı bildirir. Filozoflar ve onların görüşlerini paylaşan Kâtibî ve İbn Mübârekşah, varlık kavramının mâna ortaklığını ve bunun varlıklara teşkikle kullanımını kabul ettikleri için, lafız ortaklığıyla varlık kavramının tek bir yokluk karşılığında kullanılmayacağını ileri sürerler. Nasıl ki varlık lafız ortaklığı yoluyla vâcib de farklı, mümkün de farklı bir anlam karşılığında kullanılıyorsa, yokluk da aynı şekilde birden farklı anlamlar karşılığında kullanılmalıdır. Dolayısıyla Kâtibî ve İbn Mübârekşah'a göre böyle bir düşünce, mantık ilkeleri başta olmak üzere, ilmin birçok prensibine aykırılık

48 Aydın, "Kâtibî", s. 50; Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-âyn*, s. 9.

49 Mübârekşah, *Şerhu Hikmeti'l-âyn*, s. 9-10.

50 Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, s. 76-79.



içerdiği için kabul edilemez.

Varlığın, vâcib ve mümkün diye taksim edilebilmesi için, “mevrid-i kismet”in olması yani taksim yapılacak şeyler arasında ortaklığın olması gerekir. Meselâ yüz ya sayıdır ya da surettir denemez. Ancak yüz kelimesi ile ya suret ya da sayı kastediliyor denebilir. Yine benzer bir örnek çay kelimesi için verilebilir. Türkçe’de çay hem küçük akarsuya hem bitkiye hem de o bitkiden yapılan içeceğe denir. Üç farklı anlam karşılığında kullanılan çay kelimesini, taksime tabi tutup ya küçük akarsu ya bitki ya da içecektir denilemez. Dolayısıyla çay kelimesinin üçlü bir taksimi yapılamaz. Ancak bu kelimeyle ya akarsu ya bitki ya da içecek kastedilir denir ki, o zaman da anlam taksim edilmiş olmaz; sadece lafzın hangi anlamlara geldiği ifade edilmiş olur. Dolayısıyla lafız ortaklığı görüşü kabul edildiği takdirde varlık, vâcib ve mümkün diye ikiye taksim edilemez. Böylece varlığın vâcib için ayrı bir karşılığı, mümkün için ayrı bir karşılığı olacaktır ki, bu durumda iki farklı varlığın birbiriyle ilişkisinin olamayacağı problemi başta olmak üzere, birçok konu tartışılır hale gelir.<sup>51</sup> Kâtibî ve İbn Mübârekşah’ın, varlık kavramıyla ilgili düşüncelerini geniş bir şekilde açıklamalarının sebebi, metafizikle ilgili görüşlerini temellendirebilmektir. Metafiziğe dair tartışmalarda varlık kavramı belirleyici bir konumda olduğundan, düşünürlerimiz de bu konuyla yakından ilgilenmişler; bu konuda filozofların düşüncelerini benimserken, kelâmcıların fikirlerini çürütmeye çalışmışlardır. Zira muhalif düşüncelerin geçersizliği ortaya konulduktan sonra, kendi fikirlerinin doğruluğunu veya geçerliliğini savunmak daha kolaydır. Kâtibî ve İbn Mübârekşah’ın hem kendi düşüncelerini temellendirdikleri hem de muhalif düşünceleri geçersiz kılacak eleştirileri başarılı bir şekilde ortaya koydukları söylenebilir.

## Sonuç

*Hikmetü'l-'ayn*, üzerine yazılan birçok şerh ve hâşiyeye İslâm düşüncesinde gelenek oluşturmayı başarabilmiş ve bu özelliğiyle de asırlarca medreselerde eğitim kitabı olarak okutulmuş önemli bir eserdir. Eserin müellifi Kâtibî Kazvinî ile önemli şârihlerinden biri olan İbn Mübârekşah el-Buhârî’nin varlıkla ilgili düşüncelerini maddeler halinde şöyle özetleyebiliriz:

1. Varlık, kavram olarak bedihîdir.
2. Bedihî olarak telakki edilen varlık, genel varlık anlamında ele alınan varlıktır. Özel varlık anlamıyla ele alınan varlık bedihî değil, kesbidir.

<sup>51</sup> Kâtibî ve Mübârekşah’ın düşünceleri, Fahreddin er-Râzî’nin *İşârât* şerhindeki bazı açıklamalarıyla benzerlik göstermektedir. Krş: Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 303-6.

3. Varlık kavramı, felsefeciler ve kelâmcılar arasında lafız ve mâna ortaklığı bulunan müşterek bir kavram olarak kullanılmaktadır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî lafız ortaklığını savunurken, Kâtibî ve İbn Mübârekşah çoğu kelâmcıların ve filozofların savunduğu gibi mâna ortaklığını savunurlar.

4. Tümel kavramların mâna ortaklığında mütevâtî' (eşit yüklem) ve müşekkik (dereceli yüklem) diye iki farklı ortaklık vardır; bu açıdan varlık kavramı kelâmcılara göre mütevâtî', filozoflara göre müşekkiktir.

5. Kâtibî ve İbn Mübârekşah'a göre müşterek kullanılan varlık, kelâmcıların iddia ettiği gibi lafızdaki veya tevâtü'lu anlam müşterekliği değildir.

6. Lafız ortaklığıyla varlık kavramı ele alınırsa varlık, vâcib ve mümkün diye taksim edilemez.

7. Lafız ortaklığında varlık, mâhiyete ârız olamaz; olursa da onun mâhiyetiyle aynı olur.

8. Mâhiyetle aynı olduğu iddia edilen varlık, mâhiyetin zâtî bir unsuru olur. Bu durumda özel varlıkların var olmadan önce ve var olduktan sonra yok olmalarını açıklamak problemlile hale gelir.

9. Kâtibî ve İbn Mübârekşah, varlık kavramının kullanımının filozoflar gibi müşekkik mâna ortaklığıyla olması gerektiğini ifade ederler.

10. Mâna ortaklığıyla kullanılan varlık, teşkik yoluyla bütün mevcutlar için kullanılır. Vâcibü'l-vücûd'da (zorunlu varlık) varlık-mâhiyet ayrışması olmazken, diğer varlıklarda (mümkünlerde) varlık, mâhiyete ilişmektedir.

11. Kâtibî ve İbn Mübârekşah'ın varlıkla ilgili kanaat ve düşüncelerinde Meşşâî felsefenin etkisinde oldukları açıktır.

---

### Özet

Bu makale, *Hikmetü'l-âyn*'in müellifi Kâtibî ve onun şarihi İbn Mübârekşah'ın varlık hakkındaki düşüncelerini incelemektedir. Varlık, İbn Sînâ ve takipçileri tarafından "müşekkik" bir kavram olarak kullanılır. Kelâmcıların büyük çoğunluğu mana ortaklığını (mütevâtî' veya müşekkik) savunurken Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ise lafız ortaklığını (müşterek) savunurlar. Lafız ortaklığına göre varlık, "vâcib" (zorunlu) ve "mümkün" diye taksim edilemez. Kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre varlık, hem mümkün varlıkta hem zorunlu varlıkta mahiyete eklenir. Filozoflara göre ise varlık müşekkik bir kavram olduğundan öncelik ve kuvvet bakımından farklı anlamlara sahiptir. Varlık-mâhiyet ayrımı Vâcibü'l-vücûd için söz konusu olmazken mümkünlerde varlık mahiyetten ayrıdır.

**Anahtar kelimeler:** *Hikmetü'l-âyn*, Kâtibî, Kazvîni, İbn Mübârekşah, varlık, mahiyet, müşterek, mütevâtî', müşekkik.

---