

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2020, 15: 549-578

Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdi Eleştirisi

Fevzi YİĞİT

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Philosophy.
Nevşehir, Turkey
fevziyigit@nevsehir.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9420-5186

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 04 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 15 **Sayfa / Pages:** 549-578

Atıf / Cite as: Yiğit, Fevzi. "Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdi Eleştirisi [Mullâ Sadrâ's Criticism of Suhrawardî in Context of the Distinction Between Being and Quiddity]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 15 (December 2020): 549-578.

<https://doi.org/10.18498/amailad.796236>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

Mullâ Sadrâ's Criticism of Suhrawardî in Context of the Distinction Between Being and Quiddity

Abstract

In this article, Suhrawardî's evidences to prove the idea of essence nobility in his *Ḥikmat al-Ishrâq* was examined by taking into account the interpretations of Qutb al-Din al-Shîrâzî and Shams al-Din Shahrazûrî and Sadra's criticisms on the book was presented. Avicenna developed the Aristotelian distinction of being and quiddity to its final limits and included this distinction among the main topics of Islamic philosophy. Suhrawardî, with his objections to Avicenna, took the issue into the category of primary controversial issues, on the other hand Mullâ Şadrâ responded to some criticisms of Suhrawardî in his *talikât* that had an effect in turning the discussion in favor of Avicenna. Especially the problem of whether being or quiddity has the primacy was clearly put forward by Mîr Dâmâd and his student Mullâ Şadrâ, and the discussion continued in this line.

Suhrawardî and his commentators have criticized the Peripatetic (Mashshâ'î) philosophy in many ways, while forming the *Ishrâqî* system. It is obvious that these criticisms made a very important contribution to the development of Islamic philosophy. In addition, although Suhrawardî claimed to have established a new system, it is clear that the *Ishrâqî* community used the Peripatetic foundations. For example, the debate on being and quiddity in the Peripatetic philosophy has turned into the doctrine of the vertical and horizontal lights in *Ishrâqî* philosophy. Suhrawardî replaced the concept of being with the concept of light with accepting that the distinction between being and quiddity is only a mental distinction and claimed that the primacy in the external world belongs to the quiddity. Accordingly, the concept of being is one of the mental universal concepts that have no external reality. Furthermore, this concept is too far from having an external reality to reveal metaphysical truths, since it is widely used by the Peripatetic philosophers to include bodies. Because, metaphysical beings such as God, light and angel cannot be grouped under the same denominator with dark entities like bodies.

Suhrawardî and his commentators argued that if the primacy of being is accepted, it would render the distinction between necessary being and contingent being meaningless while talking about the existence of

contingent beings would actually mean an infinite regress of contingent beings.

Mullā Ṣadrā's criticisms of Suhrawardī had significant contribution to Islamic philosophy. According to him, the claim of that "being is a mental concept that has no external reality" originates from the inability to grasp the truth of being. Because he confused it with other universal concepts that have no external reality, the reason is that he did not pay attention to the special position of the concept of being, that caused him not to see that the same assessment can be made for the concept of light. However, the being that creates the external world should not have any special quiddity in terms of its truth so that it can give reality to all other creatures.

Mullā Ṣadrā claimed that the idea of distinction between necessary being and contingent being will disappear with the acceptance of being nobility that derived from the inability to understand the modulated structure of the being. In other words, according to him, existence of being as the ultimate reality does not prevent its appearance and emanation at different levels. So, the contingent beings express the level of existence in a hierarchy. If existence of a being has strength, intensity, wealth and perfection, its contingency decreases as much. According to Ṣadrā, quiddities cannot be characterized by existence and non-existence in terms of their identicalness. In terms of their appearance in the external world, the quiddities can only emerge depending on being. In this sense, the quiddities do not have an ontological status of their own. This acceptance would invalidate the claims regard to an infinite regress of regeneration of the contingent beings. According to Ṣadrā, the claim that "in case of accepting the aṣālat of being, being would require another being and it will require another one" originates from not understanding that the being itself self-exists and not in need of anything else to exist. In order to the infinite regress of being in the mind, it is sufficient to end the mental reputation at any point. In sum, according to Ṣadrā, there is only one being who's its existence is in itself and necessary. The contingents are nothing but dependent states and results of the emanation from the Necessary Being. In this case, being is the primary, and the quiddities are states dependent on the being.

Keywords: Islamic Philosophy, Suhrawardī, Mullā Ṣadrā, Being, Quiddity.

Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdî Eleştirisi **Öz**

Bu makalede, Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk kitabında mâhiyetin/özün asaleti düşüncesini ispatlamak için ortaya koyduğu kanıtlar, Kutbüddin-i Şîrâzî ve Şemsüddîn Şehrûzî'nin yorumları da dikkate alınarak incelenmiş ve Molla Sadrâ'nın Hikmetü'l-İşrâk kitabına yazdığı talikât çerçevesinde dile getirdiği eleştiriler ele alınmaya çalışılmıştır. İbn Sînâ, Aristotelesçi varlık ve mahiyet ayrımını son sınırlarına kadar geliştirmiş ve bu ayrımı İslâm felsefesinin ana konuları arasına katmıştır. Sühreverdî, İbn Sînâ'ya yaptığı itirazlarla meseleyi birincil tartışmalı konular kategorisine çıkartmış; Molla Sadrâ ise Hikmetü'l-İşrâk kitabına yazdığı talikâta Sühreverdî'nin bazı eleştirilerine cevap vermiş ve tartışmanın İbn Sînâ lehine dönmesinde etki sahibi olmuştur. Özellikle varlık ve mahiyetten hangisinin asalet sahibi olduğu fikri net bir şekilde Mîr Dâmâd ve öğrencisi Molla Sadrâ tarafından ortaya konmuş ve sonraki dönemlerde tartışma bu çizgide devam etmiştir.

Sühreverdî ve şârihleri İşrâkî sistemi inşa ederken Meşşâî felsefeyi birçok açıdan eleştirmiştir. Bu eleştirilerin İslâm felsefesinin gelişmesinde çok önemli katkıları olduğu aşîkârdır. Bunun yanında Sühreverdî, yeni bir sistem kurduğunu iddia etmiş olsa da İşrâkîliğin Meşşâî alt yapıyı kullandığı ortadadır. Örneğin Meşşâî felsefedeki varlık mahiyet tartışması İşrâkîlikte dikey ve yatay nûrlar öğretisine dönüşmüştür. Sühreverdî, varlık kavramı yerine nûr kavramını koymuş, varlık mahiyet ayrımının sadece zihinsel bir ayrım olduğunu kabul etmiş ve dış dünyada asaletin mahiyetlere ait olduğunu iddia etmiştir. Buna göre varlık kavramı, dış dünyada karşılığı olmayan zihinsel tümel kavramlardan birisidir. Ayrıca yine bu kavram, Meşşâîler tarafından cisimleri de içine alacak genişlikte kullanıldığına göre metafizik hakikatleri ortaya koyamayacak kadar gerçeklikten uzak bir kavramdır. Çünkü Tanrı, nûr ve melek gibi metafizik varlıklar cisimler gibi karanlık nesnelere aynı payda altında toplanamazlar. Sühreverdî ve şârihleri, varlığın asaletinin kabul edilmesi durumunda vacip ve mümkün ayrımının anlamsızlaşacağını, mümkün mevcutların varlığından bahsetmenin aslında mevcudun tekrar hâsıl olması anlamına geleceğini ve teselsüle düşülmeksizin mümkünlerin mevcut olamayacağını ileri sürmüştür.

Molla Sadrâ'nın Sühreverdî'ye yönelik eleştirilerinin İslâm felsefesine önemli katkıları olmuştur. Ona göre, "varlığın dış dünyada karşılığı olmayan zihinsel bir kavram olduğu" iddiası, varlığın hakikatini kavrayamamaktan kaynaklanır. Sühreverdî'nin varlık kavramının özel konumuna dikkat etmeksizin onu, dış dünyada karşılığı olmayan diğer tümel kavramlarla karıştırması, aslında aynı

değerlendirmenin nûr kavramı için de yapılabileceğini görememesine neden olmuştur. Hâlbuki dış dünyayı var kılan varlığın, hakikati yönünden herhangi özel bir mahiyete sahip olmaması gerekir ki böylece bütün diğer mahiyetlere gerçeklik kazandırabilsin.

Molla Sadrâ, varlığın asaletini kabul durumunda vacip mümkün varlık ayrımının ortadan kalkacağı iddiasının varlığın teşkiki yapısını anlayamamaktan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Yani ona göre, varlığın nihai gerçeklik olması onun zuhur ve sudûrunun farklı seviye ve mertebelerde gerçekleşmesine engel değildir. İşte mümkün mevcutlar bu mertebeli varoluş seviyelerini ifade ederler. Bir mevcudun varlığı ne kadar güçlü, şiddetli, zengin, önce ve mükemmel ise onun imkân yönü yani mahiyeti de o miktarda azalır.

Sadrâ'ya göre mahiyetler özdeşlikleri cihetinden varlık ve yoklukla nitelenemezler. Dış dünyadaki zuhurları yönünden ise mahiyetler, varlığa bağlı olarak ancak ortaya çıkabilirler. Bu anlamda mahiyetlerin kendilerine ait ontolojik bir statüsü yoktur. Bu kabul, varlığın tekrar tahsili ve teselsülün ortaya çıkma iddialarını geçersiz kılar. Sadrâ'ya göre, "varlığın asaletinin kabulü durumunda varlığın varlığı ve onun da başka bir varlığı gerektireceği yönündeki" iddia, varlığın kendisinin başka bir şeye ihtiyaç duymayacak biçimde kendi başına kâim olduğunu anlamamaktan neşet eder. Zihinde gerçekleşen teselsülün kesilmesi için ise herhangi bir noktada zihinsel itibarın sona erdirilmesi yeterlidir. Kısacası Sadrâ'ya göre tek bir varlık vardır ki o da varlığı kendinden ve zorunlu olandır. Mümkünler ise Zorunlu Varlık'ın zuhur ve sudûrunun bir sonucu olarak bağlı durum ve hallerden başka bir şey değildir. Şu hâlde varlık asıl, mahiyetler ise varlığa bağlı görece durumlardır.

Anahtar Kavramlar: İslâm Felsefesi, Sühreverdi, Molla Sadrâ, Varlık, Mâhiyet.

Giriş

Bu makalenin konusu, Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdi'nin (Maktûl) (öl. 587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk* kitabında varlık mâhiyet ayrımı bağlamında mâhiyetin asaletine dair dile getirdiği delillerin Kutbüddin-i Şîrâzî (öl. 710/1311) ve Şemsüddîn Şehrûzî'nin (öl. 687/1288) şerhleri çerçevesinde değerlendirilmesi ve Molla Sadrâ'nın (öl. 1050/1641) *Hikmetü'l-İşrâk*'a yazdığı talikâтта bu delillere yönelik eleştirilerinin incelenmesidir. Makalenin iddiası, Molla Sadrâ'nın eleştirilerinin Sühreverdi'nin burhanlarına nazaran daha güçlü olduğudur. Makalenin amacı Sühreverdi'nin mahiyetin asaleti

yönündeki görüşlerinin daha anlaşılır olmasına katkı yapacak açıklamaları içermek ve bunları Molla Sadrâ'nın eleştirileri bağlamında değerlendirmektir.

Metafiziğin konu ve amaç olarak bütün ilimlerin en şümüllüsü olması gerekir. Bu da onun “varlık olması bakımından varlığı” konu edinmesi ve görünür âlemden ayırık olan soyut varlıkları bilmeyi amaçlaması anlamına gelir.¹ Ayrıca bu ilmin bütün ilimlere esaslarını verebilmesi için konusunun başka ilimlerde ispatlanmıyor olması gerekir. Şu halde metafiziksel açıdan varlık veya nûr gibi temel kavramların ifade ettiği anlamın apriori ve bedîhi olması elzemdir.

Felsefi kavramları anlamada onların iki yönü olduğunun farkına varmak oldukça önemlidir: Birincisi kendisi için vazedildiği anlamı karşılayan tümel yönü, ikincisiyse karşıladığı şeyin dış dünyada bulunan karşılığı/hakikati. Bu ikinci yönden varlık ve nûr gibi kavramların zihin tarafından tam anlamıyla idrak edilebilmeleri mümkün değildir.

Sühreverdî, yaptığı açıklamalarla nûr/ışık ve karanlık ikilemi üzerinde ilerliyor gözükse de özünde nûrun mutlak birliğini hedefler. Ona göre çokluğu temsil eden cismanî âlem, olsa olsa nûrun bir gereğidir. Diğer bir tabirle cismanî âlem özünde mümkündür. Mümkün ise kendisinde nûr olmadığından özü karanlıktır.²

Meşşâî felsefenin en belirgin özelliklerinden birisi âlemin ortaya çıkışını sudûr teorisiyle izah etmesidir. Sudûr teorisinin temelinde “Birden bir çıkar.” prensibi vardır. Bu prensip Tanrı'nın basit olduğu fikrine dayanır. Peki, bu basitlikten bileşik mevcutlar nasıl meydana gelmiştir? İşte bu soruya cevap verebilmek için varlık mahiyet ayrımı geliştirilmiştir. Diğer bir ifadeyle varlık mâhiyet ayrımının menşei/sebebi hem dış dünya hem de dış dünyanın bir yansıması olarak zihindir. Varlık mahiyet ayrımında varlık, mevcutlar arasında birliğin sebebiyken mahiyet ise farklılık sebebidir. Mevcutlar arasındaki ayrımın sebebi sûret ve maddedir. Sûret ile birlikte madde şeylerin dâhili nedenleri olarak mahiyeti verir. Ayrımın sebebi zihindir çünkü insan düşünmeye başladığı an bir tür ikilik tasarlamak mecburiyetindedir.

¹ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 1/7, 21.

² Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî ve İşrâkîlik”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 409.

Zihin bir şeyin var olup olmadığını sorduktan sonra hemen peşi sıra onun ne olup olmadığını sorar. Buradan aldığı cevaba göre de şeyleri kendi evreni içerisinde tasnif eder. Zihnin yaptığı bu tasnifin bilincine ermesi ve peşi sıra gelen araştırmaları yapabilmesi için öğrenime ihtiyacı vardır. Ancak ne olursa olsun zihin, birlik fikrine ulaşmadan rahata eremez.³

İlâhî filozofların metafizikteki böyle temel ve önemli mevzularda aralarında taban tabana zıt görüşler ortaya atıp atamayacakları tartışılabilir. Kanaatimizce bu mümkün ve vaki olmakla birlikte bunun sebebi metafizik ilminin bu filozoflar tarafından görece, keyfe keder, izafî, septik, agnostik ve inkârcı bir temelde yorumlanması değildir. Tam aksine ilâhî filozoflar bu ilmi icra ederken sistematik, metodolojik ve kavramsal ayrılıklara düşebilmekte, dilin yetersizliği yüzünden maksatlarını tam olarak anlatamamakta, bazen konuyu anlayamamakta veya yanlış anlayabilmektedir. Bu durum ile özellikle modern Batı felsefesinde düşünürler arasında yaşanan zıtlıkların farklı olduğu söylenmelidir. Her ne kadar İslâm geleneğinde geç dönem filozoflar, yöntemi gerçekliğin tasviriyile karıştırmış olsalar da bu böyledir.⁴ Örneğin Sadrâ'ya göre Sühreverdî, akıllar ve nefisler gibi mevcutların "varlığın hakikatine" sahip olduklarını kabul ettiğini ve onun varlık kavramı yerine nûr kavramını koyduğunu söyler.⁵ Sühreverdî'nin erken ölümü -her ne kadar şârihleri felsefesini izah etmeye çalışmış olsalar da- bu ihtilafların nedenleri arasındadır. İran coğrafyasında Molla Sadrâ'ya kadar asalet-i mâhiyet görüşünün hâkim olması, bu iki farklı görüşün de sahih yorumlarının geliştirildiğini gösterir.

1. Sühreverdî ve Şârihlerin Varlık Mahiyet Ayrımına İlişkin Görüşleri

Sühreverdî'ye göre lafız, tekil veya bileşik olabildiği gibi sözü ve sözün dışında olanı da kapsar. "O nedir?" sorusunun cevabında mutabakat üzere söyleneni resmetmesi için yeterli olan lafza mâhiyet

³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 36-37.

⁴ Sajjad H. Rizvi, "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardī's Visionary Hierarchy of Lights", *Asian Philosophy* 9/3 (1999), 219.

⁵ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-İşrâk*, thk. Hüseyin Türbetî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1392), 2/262.

denir. Mâhiyet, bir nesneyi o şey yapan şeyi ifade eder.⁶ Mâhiyet, “bir şeyin ne olduğunu” söylüyorsa buna özel manada mâhiyet (tabîî küllî) denirken “o şeyi o şey yapan şeye yani nesnenin en temel hakikatine” atf yapıyorsa genel manada mâhiyet denir. Genel manada mâhiyet varlığa karşı değildir ve varlığın kendisi de bu anlamda bir mâhiyete sahiptir. Ama özel manada mâhiyet varlığa karşıdır.⁷

Varlık mâhiyet ayrımı metafiziğin esas meselelerindedir ve aslında mutlak ile izafî, görünen ile görünmeyen, soyut ile somut ayrımlarına dayanır. Bu ayrımlar temelde ontolojik gerçekliğin ortaya çıkması için varoluşun üzerindeki perdenin kaldırılmaya çalışılması için geliştirilmiştir. Bu yönden varlık mahiyet ayrımı ontolojik olduğu kadar geçerli bilgiyi elde etmemize vesile olduğu için epistemolojiktir de. Meşşâilere göre varlık, zihinde bedîhi ve apriori olarak bilinen ilk şeylerdendir. Çünkü zihnin kendi dünyası da ontolojik bir karaktere sahip olmak zorundadır. Ancak bunun kavramsallaşıp tümel bir karaktere bürünmesi için zihinsel işleminden geçmiş olması gerekir. İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) sübut anlamıyla varlığı ikinci makul olarak kabul ettiği söylene de burası tartışmalıdır.⁸ İbn Sînâ bütün metafizik sistemi ikili ayrımlar üzerine inşa eder. Varlık; sureti, zorunlu olanı ve Tanrı'yı, mahiyet ise mümkünü, âlemi ve maddeyi sembolize eder. Asıl olan ve dış gerçekliğe sahip olan varlıktır.⁹ Mahiyet, nesnenin zihinsel bir fotoğrafıdır. Mahiyetin üç itibarı vardır: Mutlak anlamda mahiyet, mahiyet olması açısından ele alınır. Bu seviyede o, bütün ontolojik belirlenimlerden uzakta olarak tabîî tümel olarak isimlendirilir. İkincisi

⁶ Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-mu'târahât*, tsh. Mağşud Muhammedî - Eşref Ali Pur (b.y.: Hakk-u Yâverân, 1385), 55; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 42; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 52-53.

⁷ Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 149.

⁸ Ömer Türker, “İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik midir?”, *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, ed. Mehmet Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 134.

⁹ Fazlurrahman, “İbn Sînâ'da Mahiyet ve Varlık”, çev. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2010), 197-202.

dış dünyada cüz'i varlıklar halinde bulunan mahiyettir. Bu durumda o, ilinekleriyle beraber bulunur. Üçüncüsü ise zihindeki halidir.¹⁰

Öncelikle şunu ifade etmemiz gerekir ki Sühreverdî için tüm gerçeklik bir ışık hiyerarşisinden ibaret olduğundan varlık mâhiyet ayrımı ancak bu hiyerarşinin anlaşılması yönünden kıymetlidir.¹¹ Bilindiği üzere onun metafiziğinde asıl gerçek, Nûrların Nûru'dur. Onun sıra düzenli ve tertipli olarak sudûru ve açılımı sonucunda ortaya çıkan yoksun, fakir, izafî, görelî, ikincil ve bağıl olan şeyler ise nûrlu ideaların yeryüzündeki yansımalarından başka bir şey değildir ve bunlar mâhiyetleri temsil eder. Nûrun, meta-ontolojik özelliği gereği, kuvvet ve şiddet derecesi azaldıkça hakikati değil mahiyeti farklılaşmaktadır.¹² Mâhiyetler dereceli bir yapıya sahip olduğu için en aşağıda "gâsık cevher", "berzah" ve "cisim" adını alan ve "işaretle gösterilebilen cevher" diye tarif edilen şeyler vardır.¹³

Bir şeyi bilmek bir şeyin varlığını değil, genel anlamda özünü/mâhiyetini bilmektir. Özel anlamda mâhiyetin bilgisi ise mantıksal tanımla veya rasyonel akıl yürütmelerle değil nesnenin özünün görülmesi veya nesnenin ideasını bilmekle mümkündür. Genel anlamda mâhiyet somut mevcutların özlerini temsil ettiğinden varlıktan önce gelmelidir. Çünkü özü (Quiddity) olmayanın kendisi olması mümkün değildir. Şu hâlde mâhiyet zihinsel önceliği de sahiptir.¹⁴

Sühreverdî'ye göre varlık; siyah, cevher, insan ve at gibi şeyler hakkında tek bir anlamla söylenen bir yüklemidir. Bu yüklem diğerlerinden daha genel olan aklî bir itibardır.¹⁵ Sühreverdî, Meşşâîlerin

¹⁰ Ahmet Pirinç, "Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabii Tümelin Ontolojik Konumu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019), 187.

¹¹ Rizvi, "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction?", 223.

¹² İshak Arslan, "Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", *Sühreverdî ve İshrâk Felsefesi*, ed. Mehmet Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 247-248.

¹³ Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî'nin Nûr ve İnsan Düşüncesi", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Eyüp Bekiryazıcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 7/979; Muhammed Ali Ebu Reyân, *Uşûlu'l-felsefeti'l-İshrâkiyye inde Şihâbeddin es-Sühreverdî* (Kahire: Mektebetü'l-Encelü'l-Maşdâriyye, 1959), 209-216.

¹⁴ Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardî and the School of Illumination* (Surrey: Curzon Press, 1997), 33-34.

¹⁵ Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, "Hikmetü'l-İshrâk" *Mecmû'âtü Muşannefâti Şeyhi İshrâk*, nşr. Henry Corbin (Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsânî ve

bazı takipçilerinin bütün metafizik sistemlerini varlık üzerine kurmalarına rağmen varlığın ne olduğunun veya anlamının tam olarak ortaya konulamadığının altını çizer. Böylece Meşşâî sistemin temelini gayet zayıf olduğunu ima etmek ister. Ona göre varlığın üç anlamı şöyle sıralanır: Birinci olarak varlık nesnelere nispetlerine isim olarak verilir. Yani kategorik bulunma halleri varlıkla ifade edilir. İkincisi bağ fiil anlamında kullanılır. Türkçe'de "dır" ve sesteleriyle bu anlam karşılanır. Üçüncüsü varlık hakikat ve zât anlamında kullanılır. O, bütün bunları aklî itibarlar ve harici mâhiyete ilişenler olarak değerlendirir. Eğer böyleyse üçüncü anlamın gerçek sahibi mâhiyet olmaktadır. Bu da İsrâkîlerin mâhiyet kavramının, Meşşâîlerin varlık kavramının yerine oturduğunu gösterir. Çünkü her iki ekolün kullandıkları kavramla ifade etmek istedikleri şey "dış dünyada gerçeklik sahibi olan" şeydir. Sonuç olarak Sühreverdî, "Varlık en açık şeydir, bir başka şeyle tanımlanamaz." fikrini kabul etmez. O, bunun yerine nûru koyar. Sonrasında o; varlık, bir, zorunluluk ve cevher gibi bütün Meşşâî sistemin üzerine inşa edildiği temel kavramları ya aklî itibar oldukları için reddeder ya da bunlar varlıksal şeyler ise hâsıl olanın tahsili veyahut da nedensellik açısından bir şeyin kendisine neden olması yönünden teselsüle sebep oluyolar diye reddeder.¹⁶

Şehrezûrî kendisine kadar ulaşan felsefi gelenek içerisinde varlık mâhiyet ayrımı üzerinden insanların üç gruba ayrıldığını belirtir: Birinci gruptakiler Meşşâîler olup bunlar varlığın mâhiyetlere hem zihinde hem de dış dünyada eklendiğini/zait olduğunu ve varlığın dış dünyada hüviyetinin olduğunu savunurlar. İkinci gruptakiler birincilerden daha iyi tetkik yapanlardır ve bunlara göre varlık sadece zihinde mâhiyetlere eklenir, dış dünyada değil. Dış dünyada bu ikisi bir şeydir. Bunlar İsrâkîlerdir. Üçüncü gruptakilere göre varlık ne zihinde ne dış dünyada mâhiyetlere zaittir. Onlara göre varlık/vücut kavramı totoloji dışında gerçek bir yüklem değildir. "İnsan mevcuttur." demek "İnsan insandır." demektir. Bu görüş kelimcılara aittir ve fâsittir. Şehrezûrî'ye göre şundan dolayı kelimcilerin görüşü fâsittir: Biz bir şeyin mâhiyetini

Mutâla'ât-ı Ferhengi, 1373), 64; Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, thk. Hasan Ziyâî Türbetî (Tahran: Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1372), 185.

¹⁶ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İsrâk", 67; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk: İsrak Felsefesi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 82-84, Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 185.

biliyor ama varlığından şüphelenebiliyoruz. Veya varlığını biliyor ama mâhiyetinin kendisi dışında bir şeyle nitelenip nitelenmediğinden şüphelenebiliyoruz. Şu hâlde varlık mâhiyetin üzerine ârız/eklendi/ilîşendir.¹⁷

Sühreverdî'ye göre, varlık kavramı tümel, müşterek ve eşit anlamlıdır; pozisyonu da sıfat ve yüklem pozisyonudur. Öyleyse varlık kavramının dış dünyada bir karşılığı yoktur, bilakis dış dünyada mevcutlar vardır. Şu halde varlık, salt aklî bir kavramdır.¹⁸ Sühreverdî'nin birinci kanıtı şudur: Eğer varlık aklî bir itibar değilse dış dünyada farklı mâhiyetlere yüklendiği zaman farklı anlamlarda yüklenmesi gerekir. Varlık ya mâhiyetlerin birisine yüklendiği anlamda diğerlerine yüklenemez ki bu durumda varlık sonsuz anlamlı olur. Ya da varlık zihinde bulunan tek bir anlam olur ve bu anlamıyla bütün mâhiyetlere eşit olarak yüklenir. Doğrusu da budur.¹⁹

Kutbüddîn-i Şîrâzî'ye göre de varlık, zihinde vaki olan tek bir anlama sahip en geniş ve küllî bir mefhumdur.²⁰ Böyle olmasaydı onun siyah, beyaz, cevher ve insan gibi mâhiyetlerin üzerine yüklenmesi geçerli olmazdı. Varlık, bütün mâhiyetler arasında müşterek olmakla birlikte mâhiyetlerin hususiyetleri yönünden bir müşterekliğe sahip değildir. Varlık, mâhiyetlerin hususiyetlerinin kendisi değil bilakis onlara eklenen bir şeydir.²¹ Şu halde varlığın dış dünyada bulunması muhaldir, nerde kaldı ki onun şeyin hakikati ve parçası olması mümkün olsun.²² Eğer varlık aklî bir itibar olmasaydı varlığın a'yânlarda hüviyeti olur, birisi zihinde diğeriye şeyin sabit sıfatı aracılığıyla kendinde olmak üzere iki tane varlığı olurdu. Bu da teselsüle neden olurdu.²³

¹⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-ḥakâiki'r-rabbâniyye*, thk. Necefku Habîbî (Tahran: Müessese-i Pejohişî Hikmet-u ve Felsefe-i İnan, 1385), 3/214-216, Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 181.

¹⁸ Hatice Toksöz, "Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mâhiyet", *Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde İlk Dönem İşrâkî Şârihler*, ed. M. Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 235.

¹⁹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 64.

²⁰ Kutbüddîn-i Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, thk. Necefku Habîbî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1396), 1/266.

²¹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 180.

²² Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 1/266.

²³ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/219.

Şehrezûrî, varlık ve mâhiyetin birbirinden ayrı olarak düşünülmesinin bu ikisinin dış dünyadaki ayrılıklarına delil olduğunu söyleyenlere şu yönde cevap verir: “Bu durum, varlığın mâhiyete eklenti olduğunu göstermez, çünkü tersi de düşünülebilir.” Sonra Şehrezûrî, muarızın şöyle bir itirazını dile getirir: “Varlık, varlığın kendisine eklenmez ve ayrıca varlığın zât ve mâhiyeti kendi zâtının aynıdır.” Sonra şu örneği verir: Anka'nın varlığını aklediyoruz ancak onun a'yânda varlığı olup olmadığından şüphe ediyoruz. Eğer iki varlık yani Anka'nın zihindeki varlığıyla onun dış dünyadaki varlığı bir olsaydı ikisinden birinin varlığından şüphe edemezdik. Eğer şüphe edebiliyor ve bu şüphemiz Anka'nın varlığının mâhiyetine eklenti olduğuna delil oluyorsa eklenen varlığın mâhiyetinin varlığından farklı olduğuna niye delil olmasın? Şu hâlde söz varlığın varlığına ve oradan sonsuza kadar uzanır ki bu açıkça geçersizdir.²⁴

Birinci kanıtın açılımı babında Sühreverdî, varlık cevher ilişkisini ele alır. Eğer varlık cevherden daha genel bir anlama sahipse iki ihtimal vardır: Birincisi varlık cevherden bağımsız olur. Bu durumda cevhere var diyemeyiz. İkincisi varlık cevherle hâsıl ve kaim olur. Bu durumda varlık cevher için hâsıl oluyor, demektir. Bu durumda ise varlık ile var olan arasında anlam farklılığı oluşur, hâlbuki bu ikisinin anlamı birdir. Örneğin siyahlık yoksa varlığı da yoktur, siyahlık varsa varlığı da vardır. Eğer varlık siyahlığa dış dünyada ekleniyorsa var olanı yeniden var olan kılıyor olması gerekir ki bu da varlığın anlamının farklılaşmasını gerektirir. Eğer anlamları aynı kabul edilirse bu durumda teselsül oluşur.²⁵ Şîrâzî'ye göre de varlık aklî bir itibar değilse varlığın bir şeydeki varlığı ile kendisi olarak varlığı farklı olacağından varlığın sonsuza kadar uzanan varlıklarının olması gerekir. Bu ise muhaldir.²⁶

Şehrezûrî'ye göre de dış dünyadaki mâhiyetler hem var hem de mevcuttur. Bunun için onların ayrıca varlıkla ilişkiye girmelerine gerek yoktur. Buna göre siyahlığın mevcut olmasının anlamı siyahlık olmasının kendisidir. Siyahlığın siyahlık olmaktan çıkışının mümkün olmadığı gibi siyahlığın varlıktan çıkışı da mümkün değildir. Bununla birlikte varlığın mevcut oluşu varlık olmasının kendisi değildir. Eğer

²⁴ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/216-217.

²⁵ Sühreverdî, “*Hikmetü'l-İşrâk*”, 64-65.

²⁶ Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 1/258.

varlık a'yânda mâhiyete eklenti olsaydı varlığın varlığı sonsuza kadar giderdi.²⁷ İlk delilden hâsıl olan şudur: Mâhiyetler sadece zihinde değil dış dünyada da kendiliklerinden bir mevcudiyete sahiptir. Onların dışarıdan başka bir varlığın kendilerine eklenmesine ihtiyaçları yoktur.

Diğer bir kanıt şudur: Bir şeyin varlığı akledilmesine rağmen onun dış dünyada var olup olmadığı şüphe duyulabilir. Aynı durum mâhiyet için de geçerli sayıldığında teselsül ortaya çıkar. Mâhiyeti, varlığı olarak görülebilecek yani varlık mâhiyet ayrımından istisna edilebilecek bir şeyin kabul edilmesi söz konusu olamaz. Çünkü böyle bir şeyin tasavvuru varlığını zorunlu kılmaz. Eğer zorunlu kılsaydı insanların bir kısmının bu şeyin varlığı konusunda şüphe ve inkâra düşmemesi gerekirdi.²⁸ Yani varlık mahiyet ayrımına tâbi olmayan Zorunlu Varlık'ın tasavvur edilmesi onun dış dünyada var olduğunu ispatlamaz. Kanaatimizce bu şüphe, Zorunlu Varlık'ın dış dünyada diğer mâhiyet sahibi mevcutlar gibi yer almasını beklemekten kaynaklanmaktadır. Hâlbuki bütün mâhiyetlere ve imkânlara varlık veren ilkenin onların pozisyon ve seviyesinden farklı bir konumda olması gerekir. Aksi durumda onun ilke olmasından bahsedilemez. Bu yüzden Zorunlu Varlık'ın birliği, mevcutlar üzerinden değil varlığın birliği üzerinden ispatlanabilir. Bu da İbn Sînâ'nın "Sıddıkların Hükümü" ve Molla Sadrâ'nın "Sıddıkların Burhanı" dediği delildir. Buna göre dış dünyada asıl olan varlık yani Tanrı'dır. Tanrı bütün mevcutların varlık nedeni olduğundan onların üzerine delildir.²⁹

Sühreverdî'nin Zorunlu Varlık düşüncesine yönelik diğer bir itirazı şöyledir: Eğer varlık zorunlulukla özdeşse bu durumda ya sadece Zorunlu Varlık'ın mevcut olması gerekir ya da bütün mevcutların Zorunlu Varlık olması gerekir. İki seçenek de geçersiz olduğuna göre varlığın zorunluluğu geçersiz bir akıl yürütmenin ürünüdür. Şu halde İbn Sînâ'nın iddiasının aksine, zorunluluğun varlıkla özdeş değil

²⁷ Şehrezûrî, *Resâ'ilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/217.

²⁸ Sühreverdî. "Hikmetü'l-İşrâk", 65; Toksöz, "Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mahiyet", 236. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 264.

²⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 474.

varlığın bir sıfatı olduğu anlaşılır.³⁰ Bu önemli itirazda “bir şeyin kendisiyle lazımı arasında fark olduğu” ilkesi, ihmal edilmiş gözükmektedir.

Diğer bir mülahazaya göre mâhiyetin varlığı olduğunda, varlığın mâhiyetle ilişkisi olacaktır. Bu ilişkinin de bir varlığı olacaktır. Bu ilişkinin varlığının da ilişkiyle bir ilişkisi olacak ve sonsuza kadar giden bir teselsül doğacaktır.³¹ Bu mülahaza görelî kategorisi üzerine inşa edilmekte ve bununla varlık ve mahiyetin ikisinin birden asalet sahibi olmayacağı vurgulanmak istenmektedir.

Diğer bir değerlendirmeyi cevher ve araz üzerinden yapan Sühreverdî'ye göre cevher, varlığı değil özü/mâhiyeti bir konuda bulunmayandır. Cevherin makulü, bir cevher değildir. Böyle olduğunu sananlar, bir şeyin örneğini onun yerine koyanlardır.³² Eğer varlık, dış dünyada mâhiyete eklenti ise ya cevherle kaim olan heyet ya da araz olacaktır. Her iki durumda var olan varlıktan önce olacak ve varlık mutlak anlamda en genel şey olamayacaktır. Araz olması durumunda varlık mahalli hâsıl eden olmasına rağmen mahallin varlığına muhtaç olacaktır ki bu da teselsülü gerektirecektir. Ve yine varlık, somut nesnelere ortaya çıkmıyor ve cevher de değilse heyet olacaktır. Heyetse ya mahallinden önce ya da sonra ortaya çıkacaktır. Hâlbuki her iki seçenek de muhaldir.³³

Şehrezûrî, varlığın cevher ve araz olmadığını ileri sürer. Ona göre varlık mâhiyetin bir sıfatıdır. O, Meşşâî düşünceyi şöyle eleştirir: Varlığın cevheri kapsamaması durumunda cevher sıfat konumuna iner; oysaki onun bir şeyin sıfatı olamayacağı söylenir. Varlık araz da olamaz. Çünkü bu durumda varlık ya öncesi yokluk olan bir şey ya da başka bir varlığın ilişeni olur. Her iki durum da geçersizdir. Şu halde varlık cevher ve araz olamaz.³⁴ Filozofun bu hülfî kıyasta varlık kavramını aynı anda, her şeyi inşa eden ve araz anlamı olmak üzere iki manada kullandığı söylenebilir. Tahir Uluç, mantık temelli geliştirilen bu kanıtla

³⁰ Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yöneltilmiş Eleştiriler* (Konya: İdeal Basım, 2009), 192.

³¹ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 65.

³² Salih Yalın, *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 97-98.

³³ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 66.

³⁴ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 184-185; Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/220-221.

ilgili haklı eleştirisinde varlığın cevherden daha genel olması sebebiyle sadece cevher ve araz olamayacağını ileri sürmenin mantıklı olmadığını aksine varlığın "hem cevher hem de araz olması" neticesinin çıkacağını söyler.³⁵

Sühreverdî'ye göre varlığın dış dünyada mâhiyete eklenti olduğu tezi, fâilin mâhiyete varlık verdiği aksi durumda mâhiyetin yoklukta kalacağı teziyle ispatlanamaz. Bunu savunan kişi zihninde bir mâhiyeti farz etmekte sonra buna varlık eklemekte; itiraz durumunda ise fâilin somut mâhiyetin kendisini var etmekte olduğunu iddia etmektedir.³⁶

Şehrezûrî'ye göre, eğer mâhiyet farz olunur sonra ona varlık izafe edilirse bu yanlıştır. Varlık itibari bir şeydir ve onun a'yânda hüviyeti yoktur ki fâil onu versin. Bilakis fâil, a'yânda olan mâhiyetin kendisini verir; başkasını değil. Mâhiyet bir şey, varlık da mâhiyete fâilin verdiği başka bir şey değildir. Değilse varlığın varlığını ve devamını vermesi gerekir.³⁷ Şîrâzî'ye göre de dış dünyada mâhiyete ilişkin varlığın mâhiyetler gibi bir sûretinin olması gerekir. Bu durumda o sûretin de bir varlığı olmalıdır ki bu teselsüle neden olur.³⁸

Varlığın zihinde ve a'yânda mâhiyete eklenti olduğu hükmünün verilebiliyor olması ve zihnin ikisini birbirinden seçebiliyor olması, varlığın mâhiyete eklenti olduğuna kanıt olabilir mi? Şehrezûrî buna şöyle cevap verir: İnsanın a'yânda mevcut olduğu hükmü sadece zihinsel yönden verilen bir hükümdür. Biz insanın a'yânda mevcut olması yönünden hüküm veririz yoksa insanın varlığının a'yânda mevcut olduğuna hükmetmeyiz. Hakeza şöyle denir: "Boşluğun dış dünyadaki varlığı mümteni'dir." Bunun manası zihin yönünden boşluk üzerine hüküm veririz ve onun dış dünyada mümteni' olduğunu söyleriz. Yoksa imkânsızlığın dış dünyada ortaya çıkan bir şey olduğunu kastetmeyiz. Aksi durumda imkânsızlığın dış dünyada/a'yânda mevcut olması gerekir, bu ise muhaldir. Bu durum varlık için de geçerlidir. Yani "İnsan mevcuttur." derken varlığın a'yânda mevcut olduğunu söylemeyiz. Şehrezûrî muarızların "fâilin varlığın varlığını değil de kendisini verdiğini" söylerse onlara "niçin

³⁵ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yönelttiği Eleştiriler*, 184.

³⁶ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 66.

³⁷ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 186.

³⁸ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/217.

bunun mâhiyetin aslı için geçerli olmadığını" sorar. Sonuç olarak fâil mâhiyeti verir, itibari olan varlığı değil.³⁹ Ve yine varlığın mâhiyete eklenmediğinin en güçlü kanıtı dış dünyadaki mevcutların tek bir şey olarak gözükmesi ve dış dünyada varlık ve mâhiyetlerin birbirinden ayrılmamasıdır.⁴⁰

Şîrâzî, eğer hasım "Mâhiyetin kendisinin varlığı yoktur." derse "bu, mâhiyete eklenen varlığın kendisi için de geçerlidir", der. Çünkü eğer fâil, varlık için başka bir varlık vermediyse bu yokluk demektir. Eğer verdiyse bu durumda teselsül gerekir. Fâilin kendi varlığı vardır, bir de mefulünün bir varlığı vardır. Eğer fâil, mefule olmayan varlığını veriyorsa bu durumda karşısındaki yok hükmündedir ve bu ise bir çelişkidir. Eğer var da başka bir varlık veriyorsa bu durumda teselsül gerçekleşir. Eğer fâil varlığın varlığını değil de kendisini veriyorsa bu, mâhiyet için daha güçlü bir biçimde ileri sürülebilir.⁴¹ Görüleceği üzere ilk önermedeki mâhiyetin varlığı ile mâhiyete eklenen varlık farklıdır. Birisi zihindedir diğeri ise fâilden gelir. Ayrıca mefulün yokluk hali imkânı anlamındadır.

Meşşâiler dış dünyada varlığı olmaksızın mâhiyeti düşünebildiklerini ancak o mâhiyeti oluşturan cüzlerden birinin eksikliği durumunda o mâhiyetin düşünülemediğini ileri sürerler. Sühreverdî'ye göre bu görüş yanlıştır. Çünkü onların ilkelerine göre hayvanlık insanı sadece mâhiyeti yönünden değil varlığı yönünden de oluşturur. Şu halde hayvanlık hem mâhiyette hem de dış dünyada olmak üzere iki kere var olmuş olur.⁴²

Şîrâzî, Meşşâilerin "biz insanı varlığı olmaksızın düşünebiliyoruz ancak onu hayvanlığa nispet etmeden düşünemiyoruz" sözlerinin kendilerini desteklediğini söyler. Çünkü ona göre varlık, insanın ne cüzü ne de zâtıdır. Aksi durumda varlığını düşünmeksizin insanı düşünemiyor olmamız gerekirdi.⁴³

Hâsılı, Sühreverdî'nin en önemli başarılarından birisi nûrun nûr olmaklığından kaynaklanan kemâl ve noksanlık niteliğini tespit ederek hem birliğin hem de çokluğun açıklamasını yapmakta yeni bir izah tarzı

³⁹ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/218-220; Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 1/262.

⁴⁰ Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, 3/221.

⁴¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 1/263, 266.

⁴² Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 67.

⁴³ Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*, 1/263.

geliştirmiş olmasıdır. Nûrun çoğalması mümkün olmadığına göre, mâhiyetler; çokluğun nedeni olduğu gibi, görünen/gölge âlemle görünmeyen ideal âlem arasındaki bağlantının da vasıtalarıdır. Yani İshrâkî sistemde bunlar illet ve malul görevi görür. Mâhiyetteki tamlık arttıkça mahalle ihtiyaç ortadan kalkmakta, kemâl ve noksanlık yukarıdan aşağıya ya da aşağından yukarıya nûrun derecelenmesini sağlamaktadır.⁴⁴

2. Molla Sadrâ'nın Varlık Mahiyet Ayrımına İlişkin Eleştirileri

Meşşâilere göre varlık, dış dünyadan zihne doğru ilerlemenin nihai dayanağıdır. Ve yine mevcutların birbirlerine hem dış dünyada hem zihinde yüklem yapılmasının ve sonrasında mutabakatın sağlanıp sağlanmadığının kontrolü, ancak varlık sayesinde gerçekleşir. Ayrıca asalet ve öncelik sahibi olmak da dış dünyada ancak varlık üzerinden sağlanabilir.⁴⁵

Varlığa dair zihinde hâsıl olan soyutlamayla elde edilen master anlam veya ondan türetilen kavram, onun yönlerinden birisidir. Yani bu durumda bile varlıktan kurtulmak mümkün değildir. Bununla birlikte varlığın zihinsel idraki onun bütün hakikatini akletmeyi gerekli kılmaz. "Biz varlığın mefhumunu tasavvur ettikten sonra onun var olup olmadığından şüphe ediyoruz" sözünde Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin kastı "varlığın aynî oluşumu aklî anlamına mugayirdir", düşüncesidir. Meşşâilerin "varlığın mefhumunun onun hakikatinin aynı olduğunu" ileri sürmemesine rağmen Şîrâzî'nin onlara karşı bu yönde izahlara girişiyor olması önemli bir yanlış anlamamanın sonucu olsa gerek.⁴⁶

Molla Sadrâ'ya göre varlık, zihnin soyutlamayla elde ettiği tümel bir kavram olması yönünden master anlamında "şeyin mevcudiyetini" göstermesinden ibaretken -ki buna isbatî varlık da denir ve aklî bir yüklem olarak mâhiyetlerle ortakır- dış dünyadaki gerçekliği yönünden kendisiyle bir şeyden yokluğun uzaklaştırıldığı şey anlamındadır. İkinci anlamda varlık; tek bir hakikattir; mutlak iyi ve etkin olandır. Varlığın hakikati içerisinde mevcutların ortak oluşu, küllînin kendi fertleri arasında ortak oluşu gibi değildir. Bilakis ilimde derinleşenlerin bildiği

⁴⁴ Fatma Turğay, "Misâl Kavramı ve Sühreverdî'nin Platonik İdeleri Yorumlayışı", *Sühreverdî ve İshrâk Felsefesi*, ed. Mehmet Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 281.

⁴⁵ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İshrâk*, 2/244.

⁴⁶ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İshrâk*, 2/251.

bir yöndendir.⁴⁷ Varlığın inniyeti/hakikati huzur ve keşif aracılığıyla bilinen en açık bilgidir. Varlığın mâhiyeti ise tasavvur ve künhüne erme yönünden en kapalı olanıdır. Mefhumu ise açıklığı yönünden tanım ve tarife ihtiyaç duymamakta en ileri gidendir.⁴⁸ Varlık hakkında değişik açılardan farklı hükümler verilir. Buna göre varlık kendisiyle yargıda bulunmak yönünden kapsamı en geniştir, tahakkuk etmesi açısından her şeyi kuşatır ve yayılmak açısından en yaygın olandır.⁴⁹

Dış dünyadaki gerçekliği yönünden varlık, bütün mevcutlar arasında müşterektir, ancak onun iştiraki derece farkıyla (teşkik) olur. Varlık güçlülük-zayıflık, tamlık-noksanlık, öncelik-sonralık, muhtaçlık ve müstağnilik gibi yönlerden dereceli bir yapıya sahiptir. Örneğin dış dünyadaki varlıkların içerisinde en güçlüsü İlk Neden iken en zayıflarından birisi heyûlâdır. Heyûlâdan daha zayıfı, iki mevcut arasındaki bağ ve ilgi dolayısıyla ortaya çıkan ve kendiliğinden var olmayan durumlardır.⁵⁰ Soyutlanmayla elde edilen varlık kavramı ise genel ve tüemeldir.⁵¹ Tümel olması yönünden varlık zihinde mâhiyetten sonradır. Mâhiyetin varlığa mugayir olması ve onunla birleşmesi aklî bir durumdur ve sadece zihinde sabittir, hariçte değil. Her ne kadar mâhiyet zihinde mutlak varlıktan ayırt olunmasa da bu böyledir. Çünkü akıldaki var oluş “aklî varlık” seviyesidir. Aklın işi mâhiyeti almak ve iki varlık çeşidini de dikkate almaksızın mâhiyeti varlıkla niteleyebilmektir.⁵²

Mevcut kavramının ifade ettiği anlam da evvelî bilgiye yakındır. “Tanrı mevcuttur.” veya “Taş mevcuttur.” derken verilen hükümlerden aynı anlam anlaşılır ki bu da ikisinin hakikatinin a’yânda var olduğudur.⁵³ Başka bir deyişle mevcut kavramı varlıklar ve mâhiyetler arasında müşterek bir şeydir ve hepsinin üzerine tek bir anlamda söylenir. Manası da “varlığın kendisi için sabit olduğu” şeydir. Ancak

⁴⁷ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/245.

⁴⁸ Çulamhüseyn İbrâhîmî Dînânî, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, çev. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 51-52.

⁴⁹ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *Kitâbü'l-Meşâ'ir Metafizîğe Giriş*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 36.

⁵⁰ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/257.

⁵¹ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/261.

⁵² Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/255.

⁵³ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/243.

bu mefhumun misdakları ve mutabık olduğu şeyler farklıdır. Aynı varlıkta bu mananın misdağı bizâtihi onun zâtıdır. Onun gayrında olanlarda ise varlıkla birleşen ve onunla kaim olan anlamındadır.⁵⁴

Söylenilen her kavramın mâhiyet ve inniyeti vardır. Mâhiyet “O nedir?” sorusuna cevap olarak verilir. Mâhiyet tümel bir manadır. Görmeden bilinmesi mümkün olmayanlar üzerine söylenmez. Şey, onunla şey olur ve onunla açıklanır. Mâhiyet fertlerinin hepsini karşılar. Mâhiyet, mâhiyet olduğu şeyle -yani kendisi açısından- bir, çok, tümel ve tikel değildir. Örneğin insanlık mâhiyeti, bir şahısta bulununca ve tümel olarak akledilince onun kendisinde tümel ve şahsi olmasının şart olmadığı bilinir.⁵⁵

Meşşâî öğretisi de mevcutların farklılaşmasının nedeni kabul edicilerdir. Kabul edicilerin kendilerinde varlıkları yoktur; ancak fail tarafından varlığa bürünürler. Bu sayede tek olan feyiz ve tecelliye -aynanın suretlere tesiri gibi- görece olarak çoğaltırlar. Bu durumda sanki onların varlığın kendisinden başka bir varlıkları olduğu sanısı oluşabilir. Hâlbuki bu sanı metafiziksel açıdan ilke ile açılımı, esas ile fûrû, mutlak ile izafî arasındaki ilişkiyi anlayamamaya dayanır. Dolayısıyla arazlar, kabul ediciler, mâhiyetler ve kategorilerin hepsi varlık paydasında birleşmekle birlikte varlığın yön, cihet, durum, hal, tecelli ve şenleri olmaları açısından da farklılaşırlar.⁵⁶

Yukarıda da geçtiği üzere Sühreverdî ve şârihleri varlık ve mâhiyet ayrımının dış dünyadan hareketle yapılmayacağını düşünerek varlığın a'yânda bir gerçekliğinin olmadığını ileri sürmüştür. Ve yine onlar varlığın mâhiyete ilişmesini, iki ayrı mevcut arasındaki bir ilişkiymiş gibi düşünerek itirazlarda bulunmuştur. Hâlbuki Sadrâ'ya göre varlık, mâhiyetin sübutunun kendisidir, mâhiyet için olan bir şeyin sübutu değildir ki varlık mâhiyetin sübutunun bir uzantısı olsun.⁵⁷

Molla Sadrâ, Sühreverdî'nin “Eğer mâhiyet değil de varlık asalet sahibiye bu durumda Vacip Varlık çok olmaz mı?” başka bir ifadeyle “Âlem, Vacip Varlık olmaz mı?” şeklindeki sorusuna “hayır” diye cevap

⁵⁴ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/248.

⁵⁵ Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-erba'a*, thk. Mağşud Muhammedî, ed. Muhammed Hameneî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380), 2/3.

⁵⁶ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/258.

⁵⁷ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/249, 256.

verir. Çünkü Vacip Varlık zâtının muktezası hükmünde başka bir fâile ve kabul ediciye ihtiyaç duymaz. Varlığın kendi başına tahakkuk etmesinin manası onun bizâtîhi ortaya çıkan olmasıdır. O, bunun kendisiyle kaim olup birleşeceği başka bir varlığa/şeye/mâhiyete ihtiyaç duymaz. Varlığın gayrında olanlar fâilin varlığının tesiriyle tahakkuk eder ve onunla nitelenirler.⁵⁸

Diğer bir tartışma maddesi, varlığın mâhiyete dış dünyada eklenti olup olmadığına arazlar üzerinden tartışılmasıdır. Sadrâ'ya göre manası varlık manasının dışında olan her şeyin varlıktan ayrılması mümkündür ve ona "yok" hükmü verilir. Eğer siyahlık mâhiyetinin kendisine işaret edilirse "siyah olmanın yok olmasının" anlamı onun henüz dış dünyada hâsıl olmadığı ve aynî varlıksal hakikatin onunla birleşmediğidir. Ama onun varlıksal hakikatinin aynına ve varlığın yönlerinden birisi olmasına gelince onun tasavvur olunması ancak açık bir müşahedeye mümkündür. Müşahede esnasında onun hâsıl olmadığı yönünde hüküm vermek ise mümkün değildir. Çünkü o, ortaya çıkmanın kendisiyle gerçekleştiği şeydir. Buna göre "Siyahın varlığı ortaya çıkmadı" demek, "Siyahlık mevcut değildir" demektir. Sadrâ'ya göre, biz siyahlığın manasını tasavvur ederiz; sonra aklın edindiği mevcut mefhumunu tasavvur ederiz ve siyahlığı mevcut mefhumunun ait olduğu ilkeden olumsuzlarız. Şu halde varlık dışındakilerin mevcudiyetleri varlığın onlara eklenmesi, birleşmesi ve intisap etmesiyle olurken varlığın mevcudiyeti kendisiyle olur. Türetilmişlerde durum bu yöndedir. Beyazlığın beyazlığı kendisiyle iken bir cismin beyazlığı beyazın ona sürülmesiyledir.⁵⁹

Siyahın varlığının olmasının anlamı, siyahlığın varlığı sonra da dış dünyada ikinci bir varlığı olması anlamında değildir. Siyahın mevcut olmasından kasıt onun dış dünyadaki varlığıdır. Yoksa bunlardan birisinin siyahlık mefhumunun kendisi olması değildir. Eğer siyahlık ile mevcut olmanın arasında fark olmasaydı "Siyah mevcuttur." cümlesiyle "Siyah siyahtır." cümlesi arasında fark olmazdı. "Siyah mevcuttur." cümlesinden anlaşılan dış dünyadaki aynî varlığın siyahlık mefhumuyla birleştiğidir. Yani dış dünyada mevcut olanın basit, mevcut ve siyah

⁵⁸ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/247.

⁵⁹ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/250.

olduğuna hükmolunur. Bu ikisi küllî birer mefhum olup dış dünyadaki varlığa yüklenirler.⁶⁰

Varlık ve mâhiyet arasında gerçekleşen yüklemelerin her ikisinin de asıl olması durumunda birbirlerine yüklenmeleri mümkün olmaz. Bu durumda bir yüklem hakiki ve gerçek, diğerlerinin itibari ve aklî olması gerekir. Varlık mefhumu hakikat sahibi olmaya en layık olandır. Buna göre siyahın varlığı bizzat mevcut iken onun siyahlık mefhumu onunla birleşen ve bilaraz mevcut olandır. Eğer mevcut olmak siyahlık ve beyazlık ile birleşiyorsa siyah ve beyazın bir olması gerektiği düşüncesi mugalataştır. Yapılan hata da varlıkta bir şeyle birleşenin mana ve mefhumda onunla birleşen yerine konmasıdır.⁶¹ Yani varlık, siyahlıkla varlık temelinde birleşince varlık siyahlığın tanımına dâhil oluyor, değildir. Bu durumda siyah tanımda varlığa ihtiyaç duymaksızın tanımlanabilirken dış dünyada varlık olmaksızın siyah ortaya çıkamaz.

Sadrâ'ya göre, varlığın cevher ve arazla ilişkisine dair yapılan eleştirilere gelince doğrusu şudur: Varlığın hakikati cevher ve araz değildir. Varlığın hakikatinin küllî bir mâhiyeti yoktur. Cevher ve araz küllî mana ve aklî mefhumlardır. Diğer mâhiyetler gibi cevher, varlıkla birleşir ve varlığa yüklem olması anlamında varlıkla nitelenir. Bu, varlığın cevherle kıyam etmesini zorunlu kılar anlamında değil, eklenti/ziyade anlamında yani varlığın bir mâhiyete arız olması anlamındadır. Bunun gibi hayvanlık mefhumu yürüyen için arızîdir, yoksa onunla kaim değildir. Buradan varlığın araz ve sıfat olması gerekmez. Cevherin varlığı cevherdir yoksa başka bir cevherlik değildir. Aynı şekilde arazın varlığı arazdır, başka bir arazlık değil. Yani cevherin varlıkla nitelenmesi varlığın onunla kaim olması anlamında değildir. Tam aksine cevherin varlığı dış dünyadaki cevherin kendisidir ve tasavvurda cevherin varlığı cevherin üzerine zaittir. Aynı şekilde arazın varlığı arazın a'yândaki varlığının kendisidir; sadece tasavvurda eklentidir. Her şeyin varlığı bu ikisi gibidir.⁶²

Varlık dış dünyada mâhiyete eklenebiliyorsa arada oluşan nispetin de bir varlığı olmalıdır ve bu sonsuza kadar gider, itirazına

⁶⁰ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/245.

⁶¹ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/246.

⁶² Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/246, 252.

Sadrâ şöyle cevap verir: Bu nispetin dış dünyada bir varlığı yoktur. Dış dünyada mevcut olan bir şeydir ve onun iki parçası ve parçaları arasında nispet veya bu ikisinin arasında araz ve maruz ilişkisi yoktur. Akıl aynî mevcutları varlık ve mâhiyet olmak üzere tahlil eder ve sonra birini diğerine nispet eder. Öyleyse varlık ile mâhiyet arasındaki nispetin husulü yalnızca zihindedir. Sonra akıl bu aklî nispetin kendisine yönelir, sonra onu da tahlil eder ve böylece teselsül oluşur. Böyle teselsüllerin kesilmesi akılda itibarın kesilmesiyle olur.⁶³

Fâilin mefule varlık mı yoksa mâhiyet mi verdiği meselesine gelirse dış dünyada mevcut olan bir mâhiyet akılda mâhiyet ve dış dünyada “olmaklık” niteliklerinin bir toplamıdır. Burada fâilin eseri ya mâhiyetin kendisidir ya da onun aynî varlığıdır. Birincisinde fâilin tesirinin olması doğru değildir. Çünkü mâhiyetin kendisi fâilin tesirinden önce ve sonra tasavvur olunabilir ve özdeşliği yönünden onun üzerine hüküm verilebilir. Özdeşliği yönünden mâhiyet mevcut ve madum, yaratılmış ve yaratılmamış değildir. Şu halde fâilin etkisi aynî varlık üzeredir. Eğer böyle kabul edilmezse fâilin mâhiyete eklenti bir şey vermesi mümkün değildir. Her varlığın hakikati kendisini kaim kılan fâiliyle zâtî bir irtibat içerisinde ve bu durum mâhiyetin hilafıdır. Mâhiyet zâtî dolayısıyla gayrıyla taalluk gerektirmez.⁶⁴

İnsan ve hayvanlık tartışmasına gelince mevcutlarda iki şey vardır: varlığın şeyliği, mâhiyetin şeyliği. Bazen her ikisi basit olur, bazen ise mürekkep olur. Mevcut olan bir şeyin cüzlerinin varlıkta da karşılığı vardır. Madde ve sûretin birleşimi, dış dünyadaki mevcudu verir. Örneğin insan beden ve nefisten oluşan bir mevcuttur. Zihin mücerret anlamda yani başka bir şey olmaması yönünden insanı, hayvan ve düşünen olarak tasavvur eder. Yani bir mâhiyetin parçaları var ve yok olması nazara alınmaksızın manalardan müteşekkildir. Bu yüzden “Hayvanlığın insanlığa nispetinin manası onun onda mevcudiyetidir.” cümlesi kabul edilemez. Eğer akıl insanın varlığını birleşik ve ayrıntılı olması yönünden hayvanın ve konuşanın varlığı olarak tasavvur ediyorsa bu, Meşşâîlerin “insanı varlıksız aklediyoruz.” sözüyle çelişmez. Bu söz “Biz onu, varlığını dikkate almaksızın aklediyoruz.” anlamındadır. Şu hâlde insanlık

⁶³ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/251.

⁶⁴ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Ḥikmetü'l-İşrâk*, 2/253.

anlamından “varlığını itibara almamak kaydıyla hayvanlık anlamı” ayrılmaz. Bu, mâhiyetin lazımlarındandır.⁶⁵

Özetle Sadrâ'ya göre, insanların çoğu varlık olması açısından varlığı, varlığı en güçlü ve en aşikâr olan Tanrı, akıl, nefis ve melek gibi mevcutları idrak etmekte zorlanmaktadır.⁶⁶ Bu idrakin zorluğunun nedeni varlığın hakikatinin birliğidir. Zihnin algılamakta zorlanmadığı mâhiyetlerin/özlerin ise hakikî bir varlığı ve birliği yoktur; görece bir çoklukla meydana gelirler. Mâhiyetlerin mevcut olmalarından kasıt varlığın nûru ile boyanmaları; akledilir olmalarından kasıt da varlığın zuhurunun yönlerinden ve tecellisinin tavırlarından birisi olmalarıdır. Her iş ve taayyündeki mazhar, mâhiyet ve görünenlerin hepsinde zahir olan ancak varlığın hakikatidir. Hatta mazharlarının farklılaşması, işleri ve haysiyetlerinin çoğalması hasebince Hakk'ın varlığı dışında hiçbir şey yoktur.⁶⁷

Sadrâ'nın hocası ve Sühreverdî'nin asalet-i mâhiyet görüşünün takipçisi Mîr Dâmâd (öl. 1041/1631), konuyu kavramların zihindeki konumlarını esas alarak değerlendirir. Buna göre kavramlar mâhiyetleri yönünden tam ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan şeylerdir. Varlık ise bu kavramlara yüklenen sıfat hükmündedir. Buradan dış dünyaya geçilirse nesnenin mâhiyetinin nesneyi oluşturan asıl gerçek olduğu anlaşılır. Her nesnenin iki kimliği olduğu farz edilse: örneğin masanın birinci ve gerçek olan kimliği masalığı iken ikinci kimliği ise var olmasıdır. Şu halde varlık, aklın soyutlama işlemiyle nesnelere elde ettiği itibari bir kavram ve sıfattır. Dolayısıyla da dış dünyada varlık denilen şeyi kendi başına göremeyiz.⁶⁸

Mîr Dâmâd asaleti vücut ve mâhiyet arasında bir telifte bulunmuştur. Şöyle ki Tanrı'ya karşı âlemin bir gerçekliğinden bahsedilemez. Tanrısal açıdan asalet-i vücut geçerlidir. İmkân âleminde ise asalet-i mâhiyet geçerlidir. Mümkünlerin sahip oldukları nihai gerçeklik Hakk'a izafe oluşlarındadır. Yani kendileri olmaları açısından

⁶⁵ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/256.

⁶⁶ Molla Sadrâ, *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*, 2/262.

⁶⁷ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*, 2/359.

⁶⁸ Mehmet Nesim Doru, “İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî Arasında Mîr Dâmâd”, *Osmanlı ve İran'da İşrâk Felsefesi*, ed. Mehmet Nesim Doru vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 256-257.

mâhiyetleri asıldır. Bu anlamdaki asalet-i mâhiyet Molla Sadrâ'nın asalet-i vücud görüşünün karşıtı olarak görülemez.⁶⁹

Rizvi'nin haklı olarak dile getirdiği gibi Molla Sadrâ okulunun savunucuları, her zaman Sühreverdî'nin varlık mâhiyet ayrımında özün ontolojik önceliğe sahip olmasına yönelik görüşünün, İbn Sina'nın "mâhiyet olması açısından mâhiyete" ilişkin argümanını yanlış anlamasından kaynaklandığını iddia etmişlerdir.⁷⁰ Ve yine Sadrâ ve taraftarları Sühreverdî'nin cisim, karanlık ve berzah gibi kavramların izahını ve cismin salt görüntü ve gerçeklik dışı olarak anlamasını eleştirmişlerdir.⁷¹ Izutsu'nun dile getirdiği benzer ve önemli bir yanılğı da -eskiden olduğu gibi şimdi de- varlığın mâhiyete eklenmesine dairdir. Buna göre varlığın arız olması onun mâhiyetin bir arazı olduğu anlamına gelmemekte tam aksine mâhiyetin varlık olmaksızın var olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü varlık ve mâhiyet arasındaki en önemli ayrım mâhiyetin kendi başına dış dünyada var olamamasıdır.⁷²

Sonuç

Sühreverdî'nin maddî âleme bakıp buradan hareketle varlık hakkında konuşurken aklında bulundurduğu tek şey varoluş olsa gerek. Çünkü ancak buradan hareket edilerek varlık kavramının ifade ettiği şeyin geçici ve yok olucu olduğu sonucuna ulaşılabilir. Kendi kavramıyla, karanlık olanı ifade eden varlık kavramının aydınlığa işaret etmesi mümkün değildir. Bu yüzden o, varlık kavramını Tanrı ve nûr gibi soyut varlıklara özne veya yüklem yapmak istemez. Eğer varlık kavramı işe yarar ve her yer ve koşulda kullanımı geçerli bir şey olursa ya onunla sadece ay altı ve cismanî âlemi izah etmek gerekir ya da ay üstü âlem için başka bir kavram geliştirmek gerekir. Örneğin "Vacip Varlık vardır." ve "Taş vardır." cümleleri aynı değere sahipse taşın da vacip olmaması için hiçbir sebep yoktur. Bu durumda mümkün ve zorunlu ayrımı zihnî ayrımlar olduğu için dış dünya açısından çok bir anlam ifade etmeyecektir. Denilebilir ki Sühreverdî'nin gözünde varlık

⁶⁹ Muhsin Habibi, "Sühreverdî Felsefesinin Mîr Dâmâd'ın Asâlet-i Mâhiyet Teorisine Etkisi", *Osmanlı ve İran'da İshrâk Felsefesi*, çev. Mahmut Meçin, ed. Mehmet Nesim Doru vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 272-273.

⁷⁰ Rizvi, "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction?", 224.

⁷¹ Sümeyye Parıldar, "Hikmetü'l-İshrâk'tan El-Hikmetü'l-Mütealiye'ye: Molla Sadrâ İshrâkî Sayılabilir mi?", *Osmanlı ve İran'da İshrâk Felsefesi*, ed. Mehmet Nesim Doru vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2018), 286.

⁷² Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 135-136.

mâhiyet ayrımının değersizliği ve Eflâtuncu varlık algısının temeli buraya dayanır. Buna göre ay altı dünyanın yani cisimler âleminin kendinde bir gerçekliği yoktur ve bu âlemin idealar âleminin bir yansıması olmak dışında bir değere sahip olduğu söylenemez. Bu açıdan cisimler âlemi, tıpkı aynadaki görüntülerin birbirine girmesi gibi mâhiyetler yığından başka bir şey değildir. Bunu söylerken mâhiyetlerin bile ideal olana karşı bir gerçekliğinin olduğu söylenemez. Tek gerçek vardır o da nûrdur. Sühreverdi'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'a düşünceye dair bazı konuları onararak başlamak istemesi de bu yüzdendir. Bu anlamda Meşşâî felsefenin temelinde yer alan varlık mâhiyet ayrımının onun için önünden kaldırılması gereken bir engel olması dışında fazlaca bir değeri yoktur. Her ne kadar varlık mâhiyet ayrımının izdüşümü sayılabilecek ışık hiyerarşisi ve onun dereceli yapısı gibi görüşlerini savunduğu yerlerde bu kategorik ayırmadan faydalansa da, bazı araştırmacıların söylediği gibi, hedefte tanım teorisi ve bu gibi ayrımlar değil nûrlar öğretisinin yerleştirilmesi vardır.

Anlaşıldığı kadarıyla Sühreverdi, zihinde her şeye eşit anlamda (mütevâtî) söylenen tümel kavram olması yönünden varlığı, dış dünyada biricik hakikat olan ve dereceli bir yapıya (teşkîk) sahip olan varlıktan ayırt edemez/etmek istemez. O, bu tutumun metafizik sistemde oluşturacağı boşluğu mâhiyetlere teşkîk niteliği yükleyerek dengelemeye çalışır. Sühreverdi'nin dış dünya ve itibar kavramlarını yerine göre kullandığı söylenebilir. Örneğin ona göre nûr açısından gerçekliği olan dış dünyadır, cisimler âlemi değil. Ancak "Varlığın dış dünyada ferdi yoktur." derken cismanî dünyaya dayanarak bu hükmü verdiği görülür. Oysaki Sühreverdi'ye göre soyut nûr görülemediği gibi Meşşâîlere göre de soyut ve gerçek varlık duyu ve hislerin ötesindedir. Bu açıdan cismanî âlem soyut varlık fikrini daha çok destekler, tıpkı somut ışığın soyut ışığı desteklediği gibi.

Sadrâ'nın Sühreverdi'ye yaptığı eleştirilerden onun dış dünyayı bütünüyle varlığın kendisi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Hatta zihnin apriori ve bedîhi varlık bilgisine sahip olması, zihnin varlık ve yokluk temelinde inşa edildiğini göstermektedir. Varlık sadece mahiyet sahibi mevcutları kâim kılmaz; aynı zamanda mevcutlar arasındaki ilgi, bağlantı ve yüklemelerin gerçekleşme zeminini de hâsıl eder. Bu anlamda isim, sıfat, durum, iş, eylem ve hallerin hepsi varlığın yüklemi konumundadır. Ayrıca mevcutların değişik derece ve mertebelerde

dikey düzlemde dizilişi varlığın dereceli bir yapıya sahip olduğu anlamına gelir. Buna göre heyûlâ ve cisimlerin varlık derecesi en zayıf, muhtaç, noksan ve sonra olanlardır.

Sühreverdî ve şârihlerin en çok kullandıkları kanıt olan teselsülün muhal oluşu kanıtı, kullanıldıkları yerler ve ifade ettikleri anlamlar açısından burhanî olmaktan uzak görünmektedir. Şöyle ki teselsülün varlığını iddia edenler herhangi bir ilk ve ilkeyi kabul etmeyenlerdir. Eğer ilke ontolojikse bunun adının nûr veya varlık olması önemli değildir. Eğer teselsül zihinde ise bu zihnin itibarına bağlıdır ki zihin istediği yerde teselsüle son verir. Buradan hareketle varlık kavramının akledilmesine rağmen dış dünyada karşılığını bulamıyorsak bu durumda dış dünyadaki mevcutların varlığın çelişği olan “var olmayanlar” olması gerekir. Var olmayan ise yoktur ve onun dış dünyada bir karşılığı olamaz ve bu durumda dış dünyada hiçbir şeyin var olmaması gerekir. Oysaki bu tutum gayet septik bir tutumdur. Dahası dış dünyada mevcut olan bir şeyin varlığa bürünmesi için sonsuz varlıklara gereksinim duyulamaz. Yani o şey dış dünyada var olduğuna göre sonsuz sebepler mazereti geçersizdir. Kısacası septik, inatçı ve inkârcı tutum dışında dış dünyanın gerçekliğini reddetmek mümkün gözükmemektedir. İsrâkîler bunu yapmadığına göre bu tutumlarının ortaya koydukları burhanların ikna derecesini azalttığı söylenebilir. İsrâkîlere göre varlık mahiyet bağlamında teselsüle engel olacak şey mahiyettir ve varlık, mahiyete dayanarak ancak teselsül etmez, aksi durumda varlığın varlığı diye devam eder. Sadrâ'ya göre mahiyetin teselsülü zihinde geçerlidir. Dış dünyada varlık, teselsülün nihaî iptal sebebidir.

Sühreverdî'nin varlık cevher ilişkisine dair ortaya koyduğu müşkülât mantıksal bir müşkülât şeklinde yorumlanabilir. Buna göre iki kavram önce eksik girişim ilişkisi içerisinde ele alınmış sonuçta ise tam girişime göre yargılamada bulunulmuştur. Varlık, cevherden daha genel bir anlam olarak ele alınmış, sonra varlığın cevherde hâsıl olmasından bahsedilmiştir. Varlığın sadece cevherde hâsıl olması durumunda o, var olan bir mevcut konumuna indirilmiştir. Hâlbuki varlık her mevcudu var kılandır. Her cevher varlıktır, ancak her varlık cevher değildir, denebilir. Örneğin Zorunlu Varlık, Nûr ve Tanrı cevher değildir. Varlığın çoklu birliğini görememeye dayanan müşkülâtlardan ya varlığın çoklu birliğini görmekle ya da Meşşâî varlık sisteminin dışına

çıkmakla kurtulmak mümkün olduğundan Sühreverdî, sistemin dışına çıkmayı tercih etmiştir, denebilir.

Hâsılı, Sühreverdî bir taraftan dış dünyayı gölgemsi bir varoluş seviyesinde ve kendiliğinden gerçek olmaktan uzak bir yapıda görürken, bu gibi konuları tartıştığı yerlerde ise dış dünyaya gerçeklik olarak değer verdiği söylenebilir. Bu durumun şârihler tarafından devam ettirildiği müşahede edilmektedir. Daha doğrusu Sühreverdî, Nûrların Nûru veya Tanrı karşısında başka bir varlık tasavvur etmemeyi, Meşşâilerin belirli prensipler muvacehesinde bütün varlığı tek bir asıldan doğan bütüncül bir şey olarak görmelerine yeğlemektedir. Ancak bu iki tutum benzer bir tutumdur ve birinin diğerine yeğlenmesi için ortada çok bir sebep yok gibidir. Yine de iki metafiziksel tavrın bazı yönlerden diğerinden üstün olduğu söylenebilir. Bu denklemde Molla Sadrâ'nın esasta Meşşâilik temelinde felsefe yaptığı ve felsefesinde Sühreverdî'nin eleştirilerinden faydalanarak bazı tadilatlarla bulunduğu söylenebilir. Hâsılı, Molla Sadrâ'nın Sühreverdî'ye yönelik eleştirilerinin, Sühreverdî'nin Meşşâilere yönelik eleştirilerinden daha güçlü olduğu söylenebilir. Ayrıca Sühreverdî'nin yaptığı şeyin bir anlamda "varlık kavramı yerine nûr kavramını ikame etmek" olduğu gerçeğinden hareketle, onun yaptığı eleştirilerin kendisine de yöneleceğinin farkına varamadığı iddia edilebilir.

Kaynakça

- Arslan, İshak. "Sühreverdî'nin Miktar Kavramı". *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 241-255. Ankara: Divan Kitap, 2. Basım, 2015.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Sühreverdî ve İşrâkîlik". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 397-427. Ankara: İsam Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Sühreverdî'nin Nûr ve İnsan Düşüncesi". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. ed. Eyüp Bekiryazıcı. 7/975-990. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Dînânî, Gulamhüseyin İbrâhîmî. *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*. çev. Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Doru, Mehmet Nesim. "İbn Sînâ, Sühreverdî ve İbn Arabî Arasında Mîr Dâmâd". *Osmanlı ve İran'da İşrâk Felsefesi*. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 237-260. İstanbul: Divan Kitap, 2018.

- Ebu Reyân, Muhammed Ali. *Uşûlu'l-felsefeti'l-İşrâkiyye inde Şihâbeddin es-Sühreverdî*. Kahire: Mektebetü'l-Encelü'l-Maşdâriyye, 1959.
- Fazlurrahman. "İbn Sînâ'da Mahiyet ve Varlık". çev. Hasan Akkanat. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2010), 193-209.
- Habibi, Muhsin. "Sühreverdî Felsefesinin Mîr Dâmâd'ın Asâlet-i Mâhiyet Teorisine Etkisi". *Osmanlı ve İran'da İşrâk Felsefesi*. çev. Mahmut Meçin. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 260-274. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi esfâri'l-erba'a*. Maşşud Muhammedî. ed. Muhammed Hameneî. 9 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Kitâbü'l-Meşâ'ir Metafiziğe Giriş*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd.. İstanbul: Endülüs, 2019.
- Molla Sadrâ, Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî. *Talîkâtü'l-Hikmetü'l-İşrâk*. thk. Hüseyin Türbetî. 4. Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1392.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Parıldar, Sümeyye. "Hikmetü'l-İşrâk'tan El-Hikmetü'l-Mütealiye'ye: Molla Sadrâ İşrâkî Sayılabilir mi?". *Osmanlı ve İran'da İşrâk Felsefesi*. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 275-287. İstanbul: Divan Kitap, 2018.
- Pirinç, Ahmet. "Mâhiyetin İtibari Olması Bağlamında Üç İtibar Teorisi ve Tabii Tümelin Ontolojik Konumu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2019), 181-209.
- Razavi, Mehdi Amin. *Suhrawardi and the School of Illumination*. Surrey: Curzon Press, 1997.

- Rizvi, Sajjad H. "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardī's visionary hierarchy of lights". *Asian Philosophy* 9/3 (1999), 219-227.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *el-Elvahu'l-İmadiyye*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd.. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. "Hikmetü'l-İşrâk" *Mecmû'âtü Muşannefâti Şeyhi İşrâk*. nşr. Henry Corbin. Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsâni ve Mutâla'ât-ı Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *Hikmetü'l-İşrak: İşrak Felsefesi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *Kitâbü't-Telvîhât*. çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *el-Meşâri' ve'l-mutârahât*. tsh. Mağşud Muhammedî - Eşref Ali Pur. b.y.: Hakk-u Yâverân, 1385.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Resâilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*. thk. Necefkulu Habîbî. Tahran: Müessesesi-i Pejohişî Hikmet-u ve Felsefe-i İnan, 1385.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*. thk. Hasan Ziyâi Türbetî. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1372.
- Şirâzî, Kutbüddîn-i. *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk*. thk. Necefkulu Habîbî. 4 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1396.
- Toksöz, Hatice. "Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mâhiyet". *Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde İlk Dönem İşrâkî Şârihler*. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 213-249. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Turğay, Fatma. "Misâl Kavramı ve Sühreverdî'nin Platonik İdeleri Yorumlayışı". *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 257-285. Ankara: Divan Kitap, 2. Basım, 2015.
- Türker, Ömer. "İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik midir?". *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*. ed. Mehmet Nesim Doru vd.. 133-140. Ankara: Divan Kitap, 2. Basım, 2015.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Felsefesine Yönelttiği Eleştiriler*. Konya: İdeal Basım, 2009.

578 | F. YİĞİT / Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdî Eleştirisi

Yalın, Salih. *İbn Rüşd ve Sühreverdî'de Töz Kavramının Karşılaştırmalı İncelemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.