

İSLÂM FELSEFESİNDE VARLIK, MAHİYET VE ONTOLOJİ SORUNU*

Seyyid Hüseyin NASR

Çeviren: Arife ÜNAL SÜNGÜ**

Konunun Önemi

İslâm felsefesi ve özellikle metafizik için varlıktan (hem vücûd hem mevcûd) ve onun mahiyetle ilişkisinden daha esas bir konu yoktur. On bir asır boyunca İslâm felsefecileri ve hatta bazı sufiler ve teologlar (mutekellimün) bu konu üzerinde durmuşlar ve İslâm düşüncesine hâkim olan dünya görüşlerini varlık çalışmalarının temelinde geliştirmişler, Hristiyan ve Yahudi felsefeleri üzerinde derin bir etki uyandırmışlardır. İslâm felsefesi, özellikle varlık ve onun mahiyetten ayrımı ile ilgili bir felsefedir. Bu temel kavramların manasını, aralarındaki farkı ve ilişkiyi anlamak, İslâm felsefi düşüncesinin temelini kavramak demektir.¹

Şu bir gerçektir ki İslâm metafiziği genellikle anlaşıldığı gibi ontolojik bir prensip ötesi olan Mutlak'ı tüm sınırların üstüne yerleştirir. Bilinir ki İlâhi Zat

* “The Question of Existence and Quiddity and Ontology in Islamic Philosophy” başlıklı bu makale George Washington Üniversitesi’nde İslâm araştırmaları yapan Profesör Seyyed Hossein Nasr’ın *Islamic Philosophy From Its Origin To The Present, Philosophy in the Land of Prophecy* (State University of New York, 2006) isimli kitabının ikinci bölümünün 63-85. sayfaları arasında yer almaktadır.

** Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Doktora Öğrencisi

¹ “Varlık ve mahiyet arasındaki ayrım şüphesiz İslâm felsefesindeki en temel felsefi tezlerden biridir. Abartısız bu ayrımın Müslümanlar arasında varlık metafiziği düşüncesinde ilk adımı teşkil ettiği söylenebilir. O müslüman metafiziğinin tüm yapısını inşa eden büyük bir temel sağlar.” Toshihiko Izutsu, “The Fundamental Structure of Sabzavari’s Metaphysics,” Sebzevari’nin *Şerh-i Manzume* eserinin Arapça metnine giriş, Mehdi Mohaghegh ve T. Izutsu (eds.) (Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1969), s. 49.

(el-Zat-ı İlâhiyye) Varlığın bile üstünde durur ki burası Var olmayan ve Varlık ötesi² olan tüm sınırların üstünde ve hatta tüm sınırların üstünde olan varlığın mükemmelliğinin bile ötesindedir. Bununla birlikte bu metafizik kuramın dili İslâm düşüncesinin hâkim olduğu çoğu okulda Varlık konusu etrafında döner. Bu nedenle çoğu Müslüman gnostik ve metafizikçi Yüce Hakikatin üstün ontolojik doğasının tamamen farkında olurken ve metafiziği ontoloji ile sınırlamazken, *varlık ve mahiyet* arasındaki ayırım ve onların birbiri ile ilgisi üzerindeki tartışma İslâm metafizik düşüncesinin merkezinde kalır.

Çoğu zaman İslâm felsefecilerinin *varlık ve mahiyet* ile ilgili merakları sadece Yunan felsefesine ve özellikle Aristoteles'e kadar uzatılmaktadır. *Varlık ve mahiyet* arasındaki ayırımı tam olarak sorgulayan Farabî'nin Stagiralı Aristoteles'e borçlu olduğu konusunda tabii ki hiç şüphe yoktur. Fakat Farabî ve özellikle varlık filozofu³ olarak bilinen İbn Sînâ'nın konuya yaklaşımları ve varlık hakkında çalışmanın İslâm düşüncesinde bu kadar merkezîyet kazanmasının sebebi İslâm vahyinin kendisiyle çok yakından ilgilidir. Kur'an açık bir şekilde "O'nun emri, O bir şeyin olmasını istediğinde ona sadece ol der, olur (*kun fa-yakûn*) (36: 82)." O, aynı zamanda dünyanın oluş ve bozuluşu (kevn ve fesad) üzerine tekrar tekrar durur. *İslâm insanının* yaşadığı bu dünya, bu yüzden *varlıkla* eş anlamlı değildir. O "özün, varlığın ve birliğin çatlaksız bir bütün olduğu ontolojik blok değildir."⁴

Dahası varlık zincirinin temeli sadece ilk halka değil, zincir ile aynı anda bulunan aşkınlıktır. Bu yüzden Aristoteles ve Theophrastus ve onlardan önce Platon'un bahsettikleri varlığın seviyeleri (*merâtib el-vücûd*), İslâmî bakış açısıyla, onların üstünde ve ötesinde olan Kaynak'tan ayırır. Varlıkla ilgili çalışmalar göz önüne alındığında, bir yaratıcı olarak Allah hakkındaki Kur'ânî öğretiler İslâm felsefesinin gelişmesinde en önemli rolü oynadı. Bir taraftan vücûd ve mevcûdlar arasındaki ontolojik uçurumun önemini merkeze alırken, diğer taraftan *varlık ve mahiyet* ayırımına Aristoteles felsefesinde de bulunan, Yunanlıların geliştirdiği haliyle *varlığın mahiyet* üzerine iliştilmesi veya var olmak faaliyeti olmak dışında fazladan bir önem atfetmiştir.

² Var olan ve var olmayan arasındaki metafizik fark için bkz. F. Schuon, *From the Divine to the Human*, çev. Gustavo Polit and Deborah Lambert (Bloomington: World Wisdom Books, 1982), part 1; ve a.m.f. "*Survey of Metaphysics and Esoterism*", çev. G. Polit (Bloomington: World Wisdom Books, 1986), part 1. Schuon writes, "Beyond-Being or Non-Being is Reality absolutely unconditioned, while Being is Reality in so far as It determines Itself in the direction of Its manifestation and in so doing becomes personal God." *Stations of Wisdom*, trans. G. E. H. Palmer (Bloomington: World Wisdom Books, 1995), s. 213, not 1.

³ Ayrıntılı bilgi için bkz. A. M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne," *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 20-21 (1952), 29 vd.

⁴ E. Gilson, *L'Être et l'essence* (Paris: Vrin, 1948), s. 90; aynı zamanda Izutsu, "The Fundamental Structure," s. 54-55.

İslâm Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Çalışmasının Tarihi Bir Araştırması

*Fusûs el-Hikme*⁵ isimli eserinde Fârâbî İslâm felsefesinin başlarında terminolojide bir şeyin gerçekleşmesi, yani vücûd, anlamına gelen hüviyeti mahiyetten açıkça ayırır. Fârâbî'den derin bir şekilde etkilenmiş olan İbn Sînâ bu ayırımı ontolojisinin köşe taşı yapar ve özellikle *Şifâ*'nın *Metafizîği* ve *Necât*'ın yanı sıra onun son önemli felsefi çalışması *İşârât* ve *Tenbihât* (*İşâretler ve Tembihler*)⁶ gibi eserlerinin çoğunda bolca işler. Fahreddin er-Razî bir kalamcı olmasına rağmen bu konuya ilgisine devam ederken İshrâki okulunun kurucusu ve aynı zamanda çağdaşı olan Şehabeddin Sühreverdî, İbn Sînâ ontolojisi tarafından kurulan temel olmaksızın düşünilemeyen tam bir mahiyet metafizîği kurdu.⁷ Bir yüzyıl sonra yedinci/on üçüncü yüzyıllarda hem Nasireddin Tusî hem de onun öğrencisi Allame Hillî, aynı zamanda Tusî ve Safeviler arasındaki dönemde Kutbüddin Şîrâzî, Gıyaseddin Mansur Deştékî, İbn Turka ve Celaleddin Devvanî gibi en önemli felsefi figürlerin yaptığı gibi, kelâmî yazılarında⁸ bile yoğun bir şekilde varlık mahiyet sorununu işlediler.⁹

⁵ Fakat bazı bilimciler bu çalışmanın Fârâbî'ye atfedilmesi ve İbn Sînâ'ya ait olduğu konusunda şüphe duymuşlardır. (S. Pines, "Ibn Sînâ et l'auteur de la *Risâlat al-Fusus fi'Hikme*," *Revue des Etudes Islamiques* [1951], s. 122–24), Son bin yıl boyunca İslâm filozofları çalışmanın Fârâbî'ye ait olduğundan şüphe etmişlerdir fakat biz onların benimsediği bu görüşlerinde inandırıcı bir neden görmüyoruz. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 136.

⁶ *Varlık ve mahiyet* ile ilgili İbn Sînâ'nın görüşleri için bkz. A. M. Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ* (Avicenna) (Paris: Desclée, 1937); Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna," in *Mediaeval and Renaissance Studies*, C. 4 (London: Warburg Institute, 1958), s. 1–16. İbn Sînâ'nın genel olarak varlık tartışması için bkz. S. H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 197 vd.

⁷ Sühreverdî metafizîği için bkz. S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, bölüm. 2; H. Corbin, *En Islam Iranien*, C. 2.

⁸ Bkz. Tusî'nin Tecridi'l-i'tikad isimli eserine Hillî tarafından yapılan şerh, *Kasf al-Murad fi Sharh tajrîd al-i'tiqâd*, ed. Abl-Hasan Sha'rânî, şerh ve tercüme ile birlikte (Tahran: İslamiyyah Bookshop, 1351 [A. H. solar]/1972), 1. bölüm.

⁹ İslâm felsefesi tarihinde bu en belirsiz dönem için bu çalışmanın yer aldığı kitabın 11. bölümüne bakınız; aynı zamanda H. Corbin (S. H. Nasr ve O. Yahya ile işbirliği içinde), *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1986), özellikle tamamen Corbin tarafından yazılan 2. bölüm ve M. Cruz Hernández, *Historia de pensamiento en el mundo islámico* 2 (Madrid: Alianza University, 1981). İbn Rüşd'ün diğer çalışmalarının yanı sıra Aristoteles metafizîği üzerine İbn Rüşd'ün yorumunda görülebildiği gibi Gazzalî zamanından bu dönemin başlangıcına kadar hayatta kalmış aynı zamanda *varlık mahiyet*

Son olarak İran’da İslâm felsefesinin Safevi Rönesansı olarak bilinen şu an İsfahan okulu¹⁰ olarak bilinen okul kurulmasıyla varlık sorunu üzerine temellenen İslâm metafiziği, Mir Dâmâd ve özellikle *el Esfâr el Erbaa*’sında İslâm felsefesi tarihinde bulunan en yoğun varlık tartışmasını sergileyen Sadreddin Şîrâzî (Mollâ Sadrâ) ile zirvesine ulaştı.¹¹ Bu bilge, özellikle *varlık* ve *mahiyet* ve onların aralarındaki bağ göz önüne alındığında, aşkın felsefe (*el-hikmet el-muteâliye*) adı verilen, daha sonra İran’daki tek olmasa da en yaygın felsefi ekolü haline gelecek olan, hikmet okulunu kurdu.

Şah Veliyullah Dehlevî gibi önde gelen filozofların olduğu Hindistan’da bu konuya ilgi yok denecek kadar azken Abdurrezzak Lahîcî and Feyz Kaşânî gibi Mollâ Sadrâ’nın öğrencilerinin zamanından, Mollâ Ali Nûrî, Hac Mollâ Hâdî Sebzevârî ve Mollâ Ali Müderris Tihriani¹² tarafından bu okulu yeniden canlandıran Qajar’a kadar *varlık* ve *mahiyet* üzerinde çok sayıda çalışma İran’da görünmeye devam etti.¹³ Aslında son bir kaç yıldır İran’da konu üzerinde pek çok önemli çalışma merkezlenirken İslâm felsefesinde *varlık* ve *mahiyet* konusunun önemi Modern İslâm felsefesinin bu günlerine kadar hayatta kalmayı sürdürdü.¹⁴

problemını yoğun bir şekilde açıklamış olan Mağrib’in Meşşâî okulunu söylemeye gerek yok.

¹⁰ Biz diğer bölümlerde bu okulun önemine dönmeliyiz. Corbin, *En Islam Iranien*, C. 4, s. 9-201.

¹¹ Molla Sadra *Esfâr* isimli eserinin ilk kitabının tümünü varlık tartışmasına ayırdı. *Kitabü'l-Meşâir, eş-Şevahidü'r-Rububiyye* gibi diğer bir kaç eserinde de bu konuya geri döndü. Bkz. H. Corbin *Kitabü'l-Meşâir* isimli eserin girişi, Ashtiyani’nin *eş-Şevahidü'r-Rububiyye* yayınına S. J. Ashtiyani’nin Farsça mukaddimesi ve S. H. Nasr’ın İngilizce mukaddimesi (Mashhad: Mashhad University Press, 1967); S. H. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*; ve F. Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1976). Bu çalışmanın yer aldığı kitabın 13. bölümünde Molla Sadra’dan daha çok bahsedeceğiz.

¹² Bkz. S. H. Nasr, “Sabziwârî”, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia (içinde)*, s. 304–319; Nasr, “The Metaphysics of Sadr al-Din Shirazi and Islamic Philosophy in Qajar Persia,” *Sadr al-Din Shirazi (içinde)*, bölüm 6, s. 99 vd. Aynı zamanda bkz. Manuchihr Saddugi Suha, *Tarih-i Hukama wa ‘urafa-yi muta’akhhir* (Tehran: Hikmat, 1423 A.H.). S. J. Ashtiyânî aynı zamanda bir kaç tane çalışmasının mukaddimesinde bu şahıslardan bahsetti. Özellikle Sebzevari ve iki Zunuzi’ler, Bkz. örneğin Molla Abdullah Zunuzi *Lemeat-ı İlahiyye*, (Divine Splendors) (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1976), Aştiyânî’nin Farsça önsözü ve S. H. Nasr’ın İngilizce ve Farsça mukaddimeleri, aynı zamanda bkz. Molla Sadra’nın *eş-Şevahidü'r-Rububiyye* eserine Aştiyânî’nin uzun Farsça mukaddimesi.

¹³ Bkz. örneğin, onun *Faysalat wahdat al-wujud wa wahdat al-shuhud* (Delhi, n.d.); ve onun *Lamahat, Sufism and the Islamic Tradition*, çev. G. N. Jalbani ve ed. D. B. Fry (London: Octagon, 1980). Biz bu çalışmanın 12. bölümünde bu şahısların bazısını daha fazla tartışacağız.

¹⁴ Allame Seyyid Hüseyin Tabâtabâî’nin “*Usulu felsefe ve revîşi realizm*”, Murtaza Mutahhari tarafından yapılan yorumuyla (Qum: Dar al-‘Ilm, 1332 [A. H. solar]/1953);

Varlık ve Mahiyet'in Manası

Geleneksel İslâm felsefesi - İran'da bilindiği şekliyle *Hikmetü'l-İlâhiyye* (lafzî anlamda theo-sophia) öğreticileri,¹⁵ *varlık ve mahiyet* arasındaki ayırım üzerine temellenen bir düşünce yöntemini öğrencinin zihnine aşılıyarak öğretime başlar. Onlar şeylerin (sezgi yoluyla) doğrudan idrakine müracaat eder ve iddia ederler ki algıladığı gerçekliğin doğasını anlama arayışında olan insan onun hakkında iki soru sorabilir; 1- O var mıdır? (*hel hüve*)? 2- O nedir? (*mâ hüve*)? İlk sorunun cevabı varlık veya onun zıddı ile (*adem* veya yokluk) ilgilidir. İkinci sorunun cevabı ise mahiyet (*ma hüve* veya onun dişil formu olan *ma hiye*) ile ilgilidir.

İslâm felsefesinde terimler genellikle dikkatli bir şekilde tanımlanır. Fakat varlık söz konusu olduğunda, mantıkta kullanıldığı gibi cins ve tür içerisinde onu tanımlamak imkânsızdır. Dahası, her bilinmeyen bilindiği bir şey tarafından tanımlanır. Ancak varlıktan daha genel olarak bilinen bir şey yoktur ve bu nedenle varlık başka hiç bir şeyle tanımlanamaz. Geleneksel çevrelerde söylendiği gibi herkes, küçük bir bebek bile, varlık ve onun zıddı arasındaki farkı doğuştan bilir. Bu, bir bebek ağladığı zaman süt hakkında konuşmanın fayda etmemesi fakat süt yani gerçek süt ona verilir verilmez o ağlamayı kesmesi olayıyla görülür.

Varlığı tanımlamaktan ziyade İslâm felsefecileri bir şey veya tüm sonuçların kaynağı olan 'varlık' veya bir şey hakkında bilgi vermeyi mümkün kılan 'varlık' gibi söylemlerle varlığın manasına işaret etmişlerdir.¹⁶ Mahiyet için ise "o nedir" sorusunun cevabı olarak onu net ve kesin bir şekilde tanımlamak mümkündür. Bununla birlikte, İslâm felsefesinin daha geç dönemlerinde bu kavram daha da geliştirilmiş, o nedir sorusunun cevabı olan özel manada mahiyet ve bir şeyi o şey yapan şey anlamına gelen genel manasında mahiyet arasında farklılaşma ortaya çıkmıştır. Bu ikinci anlamında mahiyet Arapça kullanımı "*mâ bihi hüve hüve*" (bir şey ne ise odur) dan türediği söylenir. Bu ikinci anlam

Seyyid Muhammed Kazım *Assâr Wahdat-i wujud wa badâ* Seyyid Celeleddin Aştîyânî (ed.), *Mujmu'ayi Athâr-i Assâr* (Tehran: Amir Kabir, 1376 [A.H. solar]), Seyyid Celeleddin Aştîyânî "*Hastî az Nazar-i falsafah wa 'irfan*" (Mashhad: Khurasan, 1379 [A. H. lunar]/1960); (Tehran: Cultural Studies and Research Institute, 1363 [A. H. solar]/1984); ve M. N. Kirmânî "*Wujud az nazar-i falsafa-yi islâm*" (Qum, n.d.), genelde İslâm felsefesinin yaşam karakterine, özelde ise *vücüd* veya *varlık* çalışmasına delalet eder.

¹⁵ Metafizik veya nihâi gerçekliğin bilimi İslâm bâtnî geleneğinde veya Sufizm'de *marifet* veya *irfan* olarak adlandırılır. Felsefe geleneğinde Arapça'da *Hikmet'ül İlahiyye* Farsça'da *Hikmet-i İlahî* olarak söylenir. Çalışmanın yer aldığı kitabın önceki bölümüne bkz.

¹⁶ Bkz. S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, bölüm 17, "The Polarization of Being," s. 182–87.

varlığın zıddına değil, mahiyetin ilk anlamı olarak bir şeyin gerçekliğine (*hakikat*) atıfta bulunur.¹⁷

Varlık teriminin etimolojik kökeni söz konusu olduğunda, o bir şey hakkında “bulmak” veya “biline gelmek” anlamına sahip olan *vcd* kökünden gelen Arapça bir terimdir. O etimolojik olarak “kendinden geçme” ve “keyif”¹⁸ manasına gelen *vecd* terimiyle ilgili olduğu kadar “bilinç” “farkındalık” ve “bilgi” manasına gelen *vicdan* terimiyle de bağlantılıdır. İranlı İslâm felsefecileri veya bu dili kullanan diğer felsefeciler aynı zamanda eski Farsça’dan gelen Farsça *hasti* terimini kullandılar ki bu İngilizce’de *is*, Almanca’da *ist* gibi Hint-Avrupa terimleriyle bağlantılıdır.

Geleneksel İslâm felsefesinde kullanıldığı haliyle *vücûd*, Türkçe’de basitçe varlık (İngilizce’de *existence*) olarak çevrilemez. O aynı zamanda *Vücûd*, *vücûd*, *Mevcûd* ve *mevcûd* gibi her birinin İslâm metafiziği bağlamında özel bir yerinin olduğu anlamlar içerir. “Vücûd” terimi “Mutlak ve Zorunlu Varlık (*Vacib’ul Vücûd*)” a işaret eder; “vücûd” terimi ise hem yaratılanlar hem de Zorunlu Varlığın kendisi dâhil varlığın tüm derecelerini kuşatan genel bir manadır. “mevcûd“ Zorunlu Varlık’tan olan diğer tüm şeylere işaret ederken “Mevcûd” Salt ve Mutlak Varlık’dan taşan veya akan İlk’e veya Eski İslâm felsefesinde kutsal taşma “*el-Fayd Akdas*” olarak söylenen şeye işaret eder.

Teknik olarak, Tanrı vardır, fakat O’nun var olduğu söylenemez. Türkçe’deki varlık (İngilizce *existence*) teriminin, gerçekliğin zemininden veya yapısından ayrılmayı ve çekilmeyi ima eden Latince *ex sistere*’den türediğini hatırlamalıyız. İslâm felsefesinin çok zengin kelime hazinesi, vücûd kelimesini bağlama dayalı çeşitli niteleyiciler ve çağrışımlarla kullanarak tüm bu kullanımları farklılaştırırken Türkçe’deki tek varlık terimi (İngilizce’de *existence*) Arapça’da bulunan tüm bu farklı anlamları içerecek bir şekilde çevrilemez. Bu yüzden bu bölüm boyunca biz onun özel bir Türkçe çevirisinden ziyade Arapça “vücûd” terimini kullanacağız. Hem *Vücûd*’dan türemiş büyük felsefi öneme sahip başka terimler de var, özellikle “mevcud” (*existent*) terimi gibi ki bu terim İslâm felsefesinin daha sonraki dönemlerinde “varlığın faaliyeti” olarak net bir şekilde ‘vücûd’den ayrılmıştır. Müslüman metafizikçiler *ens* ve *actus essendi* veya *Sein* ve *Dasein* arasındaki farkı çok iyi bildiler ve nihayetinde

¹⁷ T. Izutsu oldukça doğru bir şekilde ‘mahiyeti’ ilk anlamında “quiddity” olarak ve ikinci anlamında “essence” olarak tercüme etti. Bkz. “Fundamental Structure,” s. 73.

¹⁸ Bu oldukça dikkat çekicidir ki bu üç terim *vücûd*, *vicdan* ve *vecd* Hinduizm’deki ünlü *sat*, *chit* ve *ananda* çok yakından benzer, Gerçekliğin metafizik karakteri ve Tanrı’nın bir adı olduğu düşünülen *satchitananda* onların birleşimidir. Bkz. S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, s. 1.

yine modern Batı *Varlık Felsefesi* ve Varoluşçuluk'a varan Batılı filozoflardan çok daha farklı sonuçlara neden olan bir yolu takip ettiler.¹⁹

Varlık ve Mahiyet Arasındaki Ayrım

İslâm ontolojisinin başlangıç noktası, Aristo metafiziğinin tersine, bir şeyin vücûdunun, mevcûd olmasının ve o şeyin birliğinin aynı olduğu mevcûdlar dünyası değildir. Aristoteles için dünya, var olmayan olamaz. Bu zihinsel olarak kırılamayan ontolojik bir bloktur. Bu yüzden *varlık* ve *mahiyet* arasındaki ayrım herhangi çok da büyük bir öneme sahip değildir. İslâm düşüncesi için bunun aksine dünya ile varlık (vücûd) aynı anlamda değildir. Dünya tek ebedî gerçeklik olan Tanrı tarafından varlık verilmesi anlamında ontolojik bir eksiklik (*fakr*) içindedir. Tüm diğer varlıklar varlığa gelir ve yok olur. *Varlık* ve *mahiyet* arasındaki kavramsal fark önemsiz olmaktan uzak büyük bir önem kazanır ve gerçekliğin doğasını anlamak için bir anahtar olur. Varlığı anlama konusunda İbn Sînâ ve Aristoteles arasındaki fark aslında daha çok İbn Sînâ'nın felsefe yaptığı dünyadaki peygamberlik mesajı ile ilgilidir.

Geleneksel İslâm felsefesine göre akıl (*el-akl*) herhangi bir şeyin *varlığı* ve *mahiyeti* arasında net bir şekilde ayırabilir. Fakat bu ayrım onların yer itibariyle tek obje olarak buldukları dış dünyada değil zihnin taşıyıcısının içindedirler. Biri belirli bir nesneye nispetle “o nedir?” sorusunu kendine sorduğu zaman ona verilen cevap nesnenin varlığını veya yokluğunu düşünmekten tamamen farklıdır. Zihin, bir şeyin mahiyetini, mesela insanın, saf ve tam bir şekilde, herhangi bir varlık formunda farklı olarak düşünme gücüne sahiptir. Mahiyet böylece zatında ve zatıyla (*min haysü hiya hiya*) düşünüldüğünde, İslâm felsefesinde, İbn Sînâ terminolojisindeki şekliyle “doğal tümel” (*el küllî el tabî'î*) olarak da adlandırılır. Mahiyet aynı zamanda zihinsel bir varlığa sahip olarak zihinde ve maddi bir varlığa sahip olarak dış dünyada da görünür. Fakat kendi zatında, herhangi bir varlıkla bağlantısız olarak düşünülebilir.²⁰ Mesela zihin insanın mahiyetini düşündüğünde, bu mahiyet insanın var olup olmamasından bağımsız bir tanıma sahiptir.

Bununla birlikte mahiyet, varlığın bileşenlerinden biri olarak yine varlığı dışta bırakır. Veya geleneksel terminolojiyi kullanırsak, varlık mahiyetin *mukavvimi* değildir. Şu anlamda ki hayvan rasyonel hayvan olarak insanın tanımında içerildiği haliyle, insan mahiyetinin *mukavvimi* veya bileşenidir. Bir mahiyette varlıkla ilgili veya o mahiyetin varlığını zorunlu kılan hiç bir şey yoktur. Bu ikisi nedenleri bakımından tamamıyla farklı iki kavramdır. Belirli bir

¹⁹ Molla Sadra'nın *Kitabü'l-Meşâir*'ine girişinde, Martin Heidegger'i Fransızca'ya çeviren ilk kişi olan H. Corbin İslâm felsefesi ve varlık konusunda Heidegger'in düşüncesi arasında derin bir mukayese yaptı.

²⁰ Mahiyeti düşünmek için üç yol vardır, yani zâtında, zihinde ve dış dünyadaki gerçekliğinde denilir. Bkz. Izutsu, “The Fundamental Structure,” s. 65.

mevcudun varlığının nedenleri onun fail ve gaye nedenleri ile madde iken bir mahiyetin nedenleri o nesnenin tanımını oluşturan elementler, yani cins ve türdür.²¹ Dolayısıyla, bir mahiyetin var olması için varlık ona eklenmeli yani dışarıdan ona yapışık olmalıdır.

İslâm düşünce tarihinde ve elbette modern İslâm felsefesi çalışmalarında, bu ayırım hakkında ve *varlık - mahiyet* arasındaki ilişki hakkında bir yanlış anlaşılma sık sık görülür. Bu nedenle şunu vurgulamak lazım ki İbn Sînâ ve onun takipçileri biri mahiyet diğeri varlık olmak üzere dış dünyadaki nesnelere birbirine yapışan ve bazı felsefeciler tarafından yanlış olarak birleşik çiftler (*zevk-i terkîbî*) olarak atıfta bulunulan iki gerçeklikten bahsetmediler. Onlar daha ziyade, felsefî çalışmalarında ayrı ayrı çalıştıkları vücûd ve mahiyeti kavramsal olarak analiz etmeye tekil maddî dış obje ile ens veya mevcûd ile başladılar.²² Bu kavramlar, yalnız mevcûdların öyle-liği ve var-lığı arasındaki bağlantıyı değil, aynı zamanda şeylerin ontolojik kökeni ve birbirleri ile alakalarını anlamak için anahtar rolü oynar. Bunu özellikle Sadreddin eş-Şirazi'nin aşkın felsefesinde (teosofi) görürüz.

Varlığın Arızılığı Problemi

İbn Sînâ'dan sonra onu takip eden ilgili filozofların problemlerinden biri varlığın mahiyete ilişkin bir *araz* olup olmadığıdır. Fahreddin Râzî ve diğer bazı daha sonraki Müslüman düşünürler, İbn Sînâ'nın, varlığı araz olarak aldığını söylerlerken, Latin Batı'da İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki²³ tezini hatalı yorumlayan İbn Rüşd sebebiyle Latin Avrupa'da Latin İbn Rüşdçü Brabant Siger ve hatta St. Thomas gibi filozoflar, İbn Sînâ'nın varlığı mahiyete ilişkin bir araz olarak anlamlandırdığını düşündüler. Eğer biz arazî olmayı diyelim ki bir rengin arazî olmasındaki gibi ve o rengi taşıyan ahşabı rengin dışarıdan kendisine iliştiği madde olarak alırsak (Skolastiklerin söylediği gibi; *en in alio*) o zaman başa çıkılmaz problemler doğar. Arazın meydana geldiği yer ve konumu olan ahşapta

²¹ *Varlık ve mahiyet* arasındaki farkın İbn Sînâ'da belirgin bir özeti ve net bir yorumu için bkz. *İşârât vet-Temhîhât* (Cairo: Dar al-Ma'ârif, 1960), C. 1, s. 202-03.

²² İslâm felsefesindeki klasik eserler genellikle mahiyet ile ilgili olan ve varlık ile ilgili olan prensipler için ayrılmış farklı bölümlere ve parçalara sahiptir. Varlığın ilkeleri (*ahkâm'ül vücûd*) olumlu (icâbî) ve olumsuz (selbî) şeklinde ayrılmıştır. İlki birlik ve çokluk, nedensellik, potansiyellik, gerçeklik vb. gibi ve olumsuz olan ise varlığın tanımı yoktur, onun hiçbir parçası yoktur vb. gibi konular ile ilgilidir. Mahiyetin ilkeleri ise mahiyetin basit ya da bileşik olup olmadığı veya tür, cins veya onların arasındaki özel fark vb. şeylerle ilgilidir. Bkz. S. H. Nasr, *Islamic Life and Thought*, bölüm 17, s. 182 vd.

²³ *Şifâ*'dan ünlü bir cümle, “bu mahiyetler kendinde mümkün mevcûdlardır ve varlık dışardan onlara âriz olur” bu yanlış anlamının ana kaynağı olmuştur. Bkz. Izutsu, “The Fundamental Structure, s. 109-10, onun bu pasajda Aştîyânî'nin tartışmasından bahsettiği yer. Bu çalışmanın yer aldığı kitabın 6. bölümünde yer alan “varlık bir âraz mı?” başlığında Izutsu, İbn Sînâ'nın varlığın arazılığı iddiasının yanlış anlaşılmasının nedenini ve bu problemin mükemmel bir özetini vermişti.

bu araz meydana gelsin ya da gelmesin madde vardır. Ahşap kırmızı ya da yeşile boyanıp boyanmadığına bakılmaksızın gerçek bir maddeye sahiptir ve ahşap olarak kalır. Ahşap bir varlığa sahiptir ve sadece daha sonraki bir evrede renk arazi ona ilişir.

Varlık hususunda, varlık arazının meydana gelmesinden önce mahiyetin ne olduğunu açıklama gibi bir problem doğar. Eğer o zaten mevcûd ise o zaman varlık daha önce meydana gelmiş olmalı ve bu da sonsuza kadar geri götürülebilir. Eğer mahiyet mevcûd olmamış olsaydı, o zaman daha sonra kırmızı ya da yeşile boyanabilen ahşabınki gibi bir gerçekliğe sahip olamazdı.

Varlık durumunda, araz kelimesinin sıradan anlamıyla alan bu tür bir İbn Sînâ yorumu, *Şifâ*'da varlık ile bağlantılı olarak kullanılan araz teriminin İbn Sînâ tarafından tamamen açıklamamasından kaynaklanmaktadır. Fakat *Tâlikat* adlı eserinde ki Latin Avrupa'da bilinmemesine rağmen İslâm'ın doğu topraklarında ve özellikle İran'da sonraki İbn Sînâ felsefesi üzerinde büyük etki eden bir kitaptır, İbn Sînâ varlık ile ilgili olarak kullanılan arazi netleştirir ve arazi genelde anlaşıldığı gibi maddeyle ilişkili olan arazi kastetmez. Açıkça ortaya koyduğu üzere, varlık sadece özel bir anlamda bir arazdır. İbn Sînâ der ki;

“Tüm arazların zatlarının varlığı, onların iliştiği maddenin varlığıdır, bir araz hariç, o da varlıktır. Bu fark, diğer tüm arazların mevcûd olması için bir maddeye ihtiyaç duyarken, varlığı var olması için herhangi bir varlığa gereksiniminin olmamasından kaynaklanır. Bu yüzden, onun bir maddede varlığının (diğer bir deyişle varlık adı verilen bu hususi arazın varlığının) bizzat varlık olduğunu söylemek uygun değildir. Yani varlığın, beyazlığın bir varlığa sahip olduğu gibi varlığa sahip olması söz konusu olamaz. Varlığın araz olması hakkında söylenebilecek şey bunun tam aksine onun bir maddede var olmasının bizzat o maddenin var olduğudur. Varlık dışındaki tüm arazların ise bir maddede var olmaları o arazın var olması demektir.”²⁴

Şunu belirtmemiz lazım ki tüm bu analiz kavramsaldir ve vücûdsuz mahiyetin bulunamayacağı dış dünyaya dayalı değildir. Hem İbn Sînâ'nın Latin yorumcularının hem de bu noktada İbn Sînâ'yı yanlış anlayan Fahreddin Râzî ve İbn Rüşd gibi müslüman düşünürlerin aksine, Nasireddin Tûsî İbn Sînâ'nın niyetinin tamamen farkında olarak şöyle der:

Mahiyet zihin dışında hiç bir zaman varlıktan bağımsız olamaz. Ancak bu, mahiyet zihinde varlıktan ayırılır anlamında alınmamalıdır. Çünkü zihinde varlığın kendisi bir tür varlıktır, yani zihni varlık, tıpkı dış dünyada varlığın harici varlık olması gibi. Yukarıdaki ‘mahiyet zihinde varlıktan bağımsızdır’ beyanı,

²⁴ Izutsu, “The Fundamental Structure,” s. 110–111. Bu İslâm felsefesinin daha sonraki tarihi ile ilgili olarak bildiğim kadarıyla, Molla Sadra'nın *Kitabü'l-Meşâir*'de bunun gibi çoğu pasajda bahsettiğini belirtmek ilginçtir.

aklın öylesi bir doğası vardır ki varlığı dikkate almaksızın o mahiyeti gözlemleyebilir anlamında anlaşılmalıdır. Bir şeyi düşünmemek onun var olmadığını düşünmekle aynı şey değildir.²⁵

Varlığın araziliğini İbn Sînâ'nın öğretilerini takip eden daha sonraki İslâm felsefesi geleneğinde anlaşıldığı gibi anlamak için, şu hatırlanmalıdır: zihnin taşıyıcısında, veya aklın gerçekliğin doğasını dış dünyada değil kendi zatında analiz eder şekilde, mahiyet salt bir şekilde kendi olarak ve varlığın ona dışarıdan eklendiği veya ilişitirildiği şeklinde düşünülebilir. Bununla birlikte, en azından, biraz sonra göreceğimiz varlığın önceliğini (*asalet ül-vücud*) savunan okula göre, Mahiyyât (mahiyet'in çoğulu) dış dünyadaki varlıklara eklenir veya ilişitirilir. Mahiyyât dışsal sınırlamalar veya varlığın determinasyonu olarak değil fakat içsel olarak kendilerinde hiçbir şey ve sadece tek başına gerçekliğe sahip olan varlıkla ilişkileri itibariyle bir gerçekliğe sahip olarak anlaşılmalıdır.

Zorunluluk Mümkünlük İmkânsızlık

İslâm varlık felsefesinde temel ayrımlarından biri zorunlu (vücub), mümkün veya imkân (*imkân*) ve imkânsız (*imtinâ*) arasındadır. Bu ayrım ilk kez İbn Sînâ tarafından mükemmel şekilde formüle edilmiş ve çalışmalarının çoğunda²⁶ açıklanmış olarak İslâm metafiziğinin anlaşılması için temel hale gelerek gelenekte üç hal adını almıştır. Aslında, Zorunlu Varlık (*Vacib 'ül-Vücûd*), ki Tanrı için kullanılan felsefi bir terimdir, İslâm teologları, hukukçular ve sıradan vaizler tarafından yoğun bir şekilde yüzyıllar boyunca kullanılacak kadar tek seferde hem felsefi hem teolojik bir öneme sahiptir.

Eğer biri zihnin taşıyıcısında bir mahiyetin zatını düşünürse, üç durumdan birinin doğru olması gerekir.

- 1- O var olabilir veya var olmayabilir. Her iki durumda da bir mantıksal zıtlık olmaz.
- 2- O var olmak zorundadır çünkü eğer var olmazsa mantıksal bir zıtlık ortaya çıkar.
- 3- O var olamaz çünkü eğer var olmuş olsaydı mantıksal zıtlık meydana gelirdi.

İlk kategoriye mümkün, ikincisine vacip, üçüncüsüne mümteni denir. Bir insanın, bir atın, bir yıldızın mahiyetinde olduğu gibi hemen hemen tüm mahiyetler mümkündür. Biri zihinde bir insanın mahiyetinin zatını düşündüğü

²⁵ Tûsî'nin *Şerh-ül İşârât*'ından çeviri, İzutsu, s. 105. Biz vücûd-u zihni'yi çevirirken Profesör İzutsu dipnotlarının birinde alternatif çeviri olarak zihni varlığa atıfta bulunmasına rağmen onun yazıda tercih ettiği mantıkî varlık'dan ziyade *zihni varlık*'ı tercih ederek küçük bir değişiklik yaptık.

²⁶ Bkz. örneğin, *Şifâ, Metafizik* (Tehran: Lithograph edition, 1305/1887), s. 597 vd; ve *Necât* (Cairo: Muhyî al-Dîn Sabrî al-Kurdî, 1938), s. 224 vd.

zaman, bir varlığa sahip olsun ya da olmasın mantıksal olarak bir zıtlık doğmaz. Yaradılmış düzendeki her şey mümkünlük durumuna dâhildir ki evren veya Tanrı dışında var olanların tümü (*ma siva'ul-lah*), genelde mümkünler dünyası (*âlem el-mümkinât*) olarak adlandırılır.²⁷

Varlığının varsayımı mantıksal bir çelişki içeren belli mahiyetleri düşünmek de akıl için mümkündür. Geleneksel İslâm düşüncesinde örneğin genellikle Şarîk-el Barî, yani Tanrı'nın ortağı, böyledir. Böylesine bir örnek modern akıl için çok açık olmayabilir. Fakat başka örnekler verilebilir; niceliksel olarak parçalarının toplamından daha büyük olabilen bir miktar gibi, gerçekte imkânsız olduğu halde zatında imkânsız değildir.

Son olarak, zihin, zorunlu bir varlığa sahip olması gereken bir mahiyeti düşünebilir ki bu durumda o, kendisi vücûd olan bir mahiyettir. O, mahiyeti vücûd olan Gerçeklik'tir, O, yokluğu mümkün olmayan Zorunlu Varlık'tır (*Vacib-ül Vücûd*). Dahası Kur'ân'ın Tanrı'nın birliği doktrini ile uyum içinde olan çok sayıda argüman tek Vacib-ül Vücûd olacağını kanıtlamak için verilmiştir. Özgürlükte olduğu gibi, nihai anlamda zorunluluk mahiyeti yalnızca Tanrı'ya aittir. Yirminci yüzyılın başlarında varlığın aşkın birliği okuluna mensup olan geleneksel İslâm felsefesi büyüklerinden biri olan Mirza Mehmet Aştîyânî, bir ömür çalıştıktan sonra varlık veya zorunluluğun varlığın zatından başka bir şey olmadığını keşfettiğini sonunda keşf etti.

Bu aklın taşıyıcısı hakkındaki analiz, zaten bir varlığa sahip olan dış dünyadaki objelerle çelişiyor gibi görünebilir. Birisi onların hala mümkün varlıklar olduğunu söyleyebilir mi? Bu soru özellikle birisi çoğu İslam felsefesi ekolünün paylaştığı 'var olması gereken yok olamaz' kuralını hatırladığı zaman uygun olur. Nasireddîn Tusî bu doktrini ünlü şiirinde şöyle özetliyor;

Var olanlar var olması gerektiği gibidir
Var olmaması gereken böyle var olmayacaktır.²⁸

Bu problemin cevabı, bir nesnenin mahiyeti ile onun dış dünyadaki varlığı arasındaki farkta bulunur. Zatında, bir mahiyet olarak, Tanrı hariç her bir nesne

²⁷ Mümkün ve imkân her ikisi de, gerçekleşmesi mümkün olabilen ihtimalle ilgili olan ve bir mevcûd'da gizli ihtimallere atıfta bulunan şekilde ayrı bir manaya sahiptir. İhtimal ve imkânın her ikisinin de daha ziyade güç anlamını taşıyan Latince *posse* kelimesinden türetilmiş olması ilginçtir. Bu anlamda olasılık, İlâhî'nin gizli yaratıcı gücüyle ilgilidir. Fakat burada genişletilemeyen bu temel metafizik sorunun derinlemesine bir tartışması için bkz. Frithjof Schuon, *From the Divine to the Human*, "The Problem of Possibility," s. 43-55.

²⁸ Tûsî'nin bu şiirde kastettiği mana, felsefi ve teolojik ilgileri olmasına rağmen determinizm ve kader problemi ile karıştırılmamalıdır.

mümkündür (*mümkün ül-vücûd*). Fakat o şimdi varlık kazandı ki, bunun için zatından başka bir gerçekliğin faaliyetine ihtiyaç duyar. Bu nedenle mevcûdlar kendisinden başka bir aracıyla zorunludur (*vacib bil gayr*). Onlar bir varlığa sahip olmaları gerçeğine binaen mevcûd olarak zorunludurlar fakat Zorunlu Varlık'ın tam tersine mahiyet olarak mümkündürler. Çünkü Zorunlu Varlık kendisi dışında bir aracı ile değil kendi zatında zorunludur.

Zorunluluk ve mümkünlük arasındaki fark varlığa getirme (*icad*) ve yaratmanın yalnız Allah'a ait olduğu İslâmî bir bakış ile mükemmel bir uyum içerisindeki bir evren görüntüsünü mümkün kılar. O ol der ve olur. Evrendeki her şey herhangi bir varlığa sahip olmama anlamında muhtaçtır. O, mahiyetlere vücûd bahşeder ve var olmama karanlığından varlığın ışığına getirir. Onlar zatlarıyla mümkünlük çıplaklığında sonsuza kadar kalırken onları zorunluluk örtüsü ile kaplayan Zorunlu Varlık'tır.

Varlığın Mefhumu ve Gerçekliği

Ortak köklerine ve İslam felsefesinin Latin skolastisizmi üzerinde dikkate değer etkisine rağmen İslâm felsefesi Ortaçağ sonrası Batı felsefesinden neredeyse her alanda farklı bir yol izledi. Ontoloji konusunda farklılıkların çoğu İslâm ve Batı düşüncesi yollarının ayrıldığı daha sonraki yüzyıllara aittir. Bu önemli farklılardan biri, geç dönem Batı düşüncesinde olduğundan çok farklı bir şekilde tartışılan geç dönem İslâm metafiziğinin varlığın mefhumu (*mefhum*) ve gerçekliği (*hakikat*) arasındaki farkı ele alış tarzı ile ilgilidir.

İslâm felsefesinin bazı batı felsefesi ekollerine benzer bir takım ekolleri var ki onlar varlığı herhangi bir dış gerçeklikle bağlantısı olmayan sadece var olanları içeren, yalnızca soyut bir kavram olarak düşünür. Buna rağmen İslâm felsefesinin en önemli okulu, varlığın kavramı ile ona tekabül eden gerçeklik arasında net bir şekilde ayırım yapan Sadreddin Şîrâzî'nin etkisi altında daha sonraki yüzyıllar boyunca gelişti. Varlığın gerçekliği, en belirgin olmakla birlikte tüm gerçekliklerin en ulaşılmazıdır, Varlık kavramıysa tüm mefhumların en geneli ve en bilinenidir. Aslında o aydınlanmadan ve keşften kaynaklanan bilgiye sahip olanlara için tek gerçekliktir.²⁹

Varlık ve mahiyet hakkında daha sonraki tüm tartışmalar, akılda var olanlar yani varlık kavramı ve dışarıda var olan ve harici olarak bilinebilen, tecrübe edilebilen, insana varlık ondan ne talepte bulunursa kendisini ona

²⁹ Sebzevarî *Şerh-i Manzume*'nin en iyi bilinen bölümlerinden birinde şöyle söyler; (*mafhîmuhu min a'rafî'l-ashyâ-i, wa kunhuhu fî ghâyatî'l-khifâ'-i*) En iyi bilinen şeylerden biri onun düşüncesidir, Fakat onun en derin gerçekliği (*kunh*) aşırılıkta gizlidir. *Şerh-i ghurar al-farâ'id* veya *Şerh-i Manzume*, bölüm 1 "Metaphysics," M. Mohaghegh ve T. Izutsu (eds.) (Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies-Tehran Branch, 1969), s. 4. Kunh terimi Sebzevarî tarafından *hakikat* ile eş anlamlı varlık olarak kullanılır.

uydurma isteği sağlayan varlıklar yani varlığın gerçekliği arasındaki ayrımın ışığında anlaşılabilir. Bu noktada felsefe ve gnostisizm buluşur ve en üstün tecrübe manevî pratik ile mümkün olur ki bu, felsefecilerin kavramsallaştırmalarının temelini oluşturan sürekli mevcûd olan gerçeği temsil eder.

Aynı zamanda bu varlık tecrübesinin ışığındadır ki İslâm metafiziği her zaman *ens* ve *actu essendi* arasındaki farkındalığı sürdürmüştür bu İslâm metafiziği nesnelere sadece mevcûd objeler olarak değil varlığın eylemleri (latince; *actu*) olarak görür. Eğer İslâm felsefesi, batı felsefesinin yaptığı gibi giderek artan bir ilgiyle maddi nesnelere dünyasına veya bazı Fransız felsefecilerin *la chosification du monde* dedikleri şeye, hareket etmediyse bu hep varlığın gerçekliğinin tecrübesinin daima var olan bir element olarak, İslâm felsefecilerinin çoğunluğunun kurgusal akıllarını, hem varlık faaliyetiyle kendi varlığına sahipmiş ve Mutlak Varlık'dan bağımsızmış gibi görünen varlıkları karıştırmaktan hem de varlık konsepti ve onun kör eden Gerçekliğinin farkını anlayamamaktan kurtarmıştır.³⁰

Varlığın Birliği Dereceliği ve Önceliği

Varlığın Aşkın Birliği (Vahdet-i Vücûd)

Metafizik alanında ve özellikle ontolojide İslâm felsefesinin en parlak dönemi İran'da geç dönemde kurulan ve daha önce bahsettiğim gibi, şimdi İsfahan okulu³¹ olarak bilinen o okulda onun kurucusu Mir Damad ve önde gelen lideri Sadreddîn Şîrâzî ile dir. Bu hakiki bilgenin çoğu yazdıklarında, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin sıkı mantık tartışmaları, Gazzâlî ve Fahreddin Râzî'nin eleştirileri, Şehâbeddin Sühreverdî'nin işrâk doktrinleri, İbn Arabî ve Sadreddin Konevî gibi gnostik üstadlar tarafından formüle edilen Süfîlerin en üstün tecrübî bilgisi, Şii imamların söyledikleri ve hadislerin yanı sıra Kur'an'ın iç öğretileri olan onların birleştirici çizgisi geniş bir sentez içinde birleşmiş oldu.³² *Varlık ve mahiyet* hakkındaki tüm tartışmalar Sadreddîn'in varlığın önceliği (*asale*) dereceliliği (*teşkil*) ve birliği (*vahdet*) üzerine temellenen metafizik doktrininin mükemmel sentezinde bulunan (ki yukarıda özetlediğimiz şey) 10/16. yy. larda İsfahan okulunun ortaya çıkışına yani yedi yüzyıl kadar sürmüştü.

³⁰ Molla Sadra'nın *Kitabü'l-Meşâir*'ine mukaddimesinde Heidegger'in düşüncesiyle uğraşmasının yanı sıra Corbin, İslâm düşünce tarihinde ontolojinin seyri ve Batı arasında mükemmel bir karşılaştırma sağlar. Aynı zamanda bkz. Alparslan Açıkgenç, *Being and Existence in Sadra and Heidegger: A Comparative Ontology* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993).

³¹ 1980'lerden beri Şii'lige ilginin yükselmesiyle, "İsfahan okulu" teriminin politikleşmiş kullanımı başlangıçta kendim ve Corbin tarafından türetilmiş olan terimin kullanılmasından çok farklı bir bağlamda moda haline geldi.

³² Bu çalışmanın 12. bölümüne bkz.

Varlığın aşkın birliği (*Vahdet-i Vücûd*) söz konusu olduğunda, bu doktrinin muhakeme sonucu değil iç tecrübe ve idrakin sonucu olduğu başta söylenmelidir. Eğer doğru anlaşılırsa İslâm'ın en temel mesajı olan birliği (*Tevhid*) ve onun en salt şekilde ifadesi olan Kelime-i Şehadet'in (*Lâ ilâhe illallah-Allah'tan başka ilah yoktur*) içinde yer alır. Bu formül tüm metafiziğin bir sentezidir ve kısaca ifade edilmesine rağmen tüm "İlahî birlik doktrini" prensibini ve Birliğin kör edici Gerçekliğinden kaynaklanmadan önce hiçbir şey olan- çokluğun meydana çıkmasını içerir. Sûfiler ve Şii mistikler ve gnostikler "varlık ve gerçeklik haricinde İlah nedir?" sorusunu sordular. Birtakım manevi pratiklerle kendilerini temizleyerek şehadetin tam manasını anladılar ve varlık veya gerçekliğin yalnızca Tanrı'ya ait olduğunu, O'nun yalnızca bir değil, aynı zamanda tek nihai gerçeklik olduğunu ve varlığa sahip olduğu görünen her şeyin kaynağı olduğunun künhüne vakıf oldular. O bütün varlıklardan aşkın iken tüm varlık Tanrı'ya aittir. Bizzat Kur'an bu mistik doktrini birçok şekilde açıklar: 'Evvel ve ahir içe ve dışa' veya 'nereye dönersen dön Allah'ın yüzü oradadır'.³³

Varlığın birliği veya varlığın aşkın birliği deneyimi herkes için aynı anlamda değildir. Daha ziyade o insan varlığının en büyük başarısıdır. En üstün meyvesi ve aynı zamanda gnostiklerin amacı veya ilahi bilgi, yalnızca zor manevi pratikler ve iç disiplin ile ve tabii ki Tanrı'nın inayeti ve onayıyla elde edilebilir.³⁴ Oysaki bu tecrübenin imkânı İslâm tarihi boyunca diğer bağlantılı geleneklerde her zaman bulunmuştur. Onun gerçekleşmesi ki kaçınılmaz olarak insan tecrübesinin bir meyvesidir, felsefe üzerinde en derin etkiyi uyandırmıştır. Fakat tecrübeyi, dış duylardan edinilen ve salt nesnelere veya şeylerin varlığıyla sınırlanan modern Batı medeniyeti gibi bir medeniyetle, en üstün tecrübe olarak tek tek varlıklar üzerine değil, hareketiyle bütün mahiyetleri varlığa getiren Saf Varlık'ı tecrübe eden peygamberlik hakikatinin alınmasının hâkim olduğu geleneksel İslam medeniyetinin meyveleri ne kadar farklıdır ki bu ikinci tecrübeye kalbin iç melekesi aracılığı ile ulaşılabilir.

Fakat Vahdet-i Vücûd doktrini doğası gereği manevi ve entellektüel seçkinlere has mistik bir doktrin olduğu için, İslâm tarihi boyunca farklı seviyelerden zahir ulemanın itirazlarıyla karşılaşırken, modern dönem boyunca da Batılı oryantalistler tarafından inanılmaz bir yanlış anlaşılmaya maruz

³³ *Vahdet-i vücûd* doktrini için bkz. Martin Lings, "A Sufi Saint of the Twentieth Century" (Los Angeles: University of California Press, 1971), bölüm 5; Titus Burkhardt, "An Introduction to Sufi Doctrine", çev. D. M. Matheson (Wellingborough: Crucible, 1990), bölüm 7; T. Izutsu, "The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam," M. Mohaghegh ve H. Landolt (eds.), *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* (Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1971), s. 39-72.

³⁴ Manevi (iç) disiplin olmaksızın sezgisel olarak *vahdet-i vücûd* bilgisini kavramış olanlar elbette var fakat onlar için var olmak zorunda olan bir kaç istisna var.

kalmıştır. Zahir ulemasından kimi Vahdet-i Vücûd takipçilerini Tanrı'yı cisimleştirme, inançtan yoksun olma ve kâfirlik vb. şeylerle suçladılar. Oryentalistlerse, panteizm, monizm ve bunun gibi Batı felsefesi bağlamında ve Hristiyan teolojisinde olumsuzlanan bu terimleri, onlara eklenen tüm teolojik lanetlemeleri de katarak Vahdet-i Vücûd doktrin ve tecrübesini karalama yoluna gittiler.

İlk sufiler ve gnostikler Vahdet-i Vücûd'dan sadece ima yoluyla ve muğlâk ifadelerle Allah'ın tecellisi ifadesiyle bahsettiler.³⁵ Altı/on iki ve yedi/onüçüncü yüzyıllarda Ebu Hamid Gazzâlî, İbn Seb'in ve özellikle İbn Arabî okulunun takipçileri gibi şahsiyetler bu doktrini daha açık bir şekilde formüle ettiler. Vahdet- Vücûd, bundan kısa bir süre sonra tasavvufta baskın metafizik doktrin haline geldi. Tabi ki tüm sufiler tarafından kabul edilmedi. Onlardan bazıları, Vahdet-i Vücûd doktrininin aydınlanmanın (ışrak) ve ilahi keşiften kaynaklanan varlık bilgisinin (ilm-i huzuri) meyvesi olduğu gerekçesiyle belli bir derecenin ötesinde açıkça beyan edilemez olduğunu düşünüp, bu konuda sessiz kalmayı tercih etti. Böyle bir davranış gnostiklerin en büyük müridlerden bazısının davranışlarında görülebilir. Fas'dan Yemen'e bugüne kadar kalan en önemli sufi tarikatlarından biri olan Şadhiliyye sufi tarikatının kurucusu Şeyh Ebu Hasan Ali Şâzili bunlardan biridir. Bir tasavvufi tarikata mensup iken açıkça bu doktrine karşı çıkanlara en önemli örneklerden biri ise Kadiri tarikatından Takıyyuddîn İbn Teymiyye'dir ki İbn Arabî'nin söylemlerine şiddetle karşı çıktı.

Vahdet-i Vücûd doktrinine, öznenin kutbunu nesneyle değiştirip Vahdet-i Şuhûd (bilincin birliği) olarak bilinen doktrini formüle ederek karşı çıkanlar da vardı. 8/14 yy. da Alâüddeve Simnânî tarafından kurulan bu okulun, 10/16 yy. da Hindistan yarımadasında Vahdet-i Şuhûd'un en geniş kabul edilmiş formüllerinden birini sağlayan Şeyh Sirhindî'yi içeren pek çok takipçisi oldu. Aslında müslüman Hindistanın entellektüel tarihinin çoğu, yalnızca din alanında değil aynı zamanda İslâm toplumunun siyasi ve sosyal yaşamında yansımalarıyla Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd doktrinleri arasındaki tartışma etrafında döner.³⁶

İslâm dünyasının kendi merkez topraklarında Vahdet-i Vücûd doktrini İbn Arabî'nin daha sonraki yorumcularının ve onun kendi öğrencisi Sadreddin

³⁵ Bkz. Carl Ernst, "Words of Ecstasy in Sufism" (Albany: State University of New York Press, 1985).

³⁶ Bu iki öğretiyi ve onların sentezi üzerine bir girişim için bkz. Mir Valiuddin, "Reconciliation between Ibn Arabî's *Wahdat al-Wujud* and the Mujaddid's *Wahdat al-Shuhud*," *Islamic Culture* 25 (1951), s. 43-51. Uzlaşma konusundaki bu girişim Şeyh Veliyyullah'a kadar gider.

Konevî'nin yanısıra Muayyid al-Dîn al-Cendî³⁷, Afif al-Din al- Tilimsani, Davud el-Kayserî, 'Abdurrahmân Câmî ve bunun gibi şahısların çalışmalarında geniş yer buldu.³⁸ Bu doktrin aynı zamanda felsefecilerin ve hatta din âlimlerinin özellikle Seyyid Haydar Âmulî³⁹ ve İbn Turk İsfehânî⁴⁰ gibi şii figürlerin de dikkatini çekmeye başladı. Aslında İslâm felsefesinin, marifete ve onunla birlikte gelen tecrübî (experiential) bilgiye kendini gittikçe daha çok adasa da⁴¹, tüm metafiziğinin temeline Vahdet-i Vücûd doktrinini koyan Sadreddin Şîrâzî'yle birlikte Vahdet-i Vücûd'un manasının felsefi yorumları daha yaygın hale geldi.

Elbette Vahdet-i Vücûd'un birkaç farklı yorumu var. İbn Arabî okulunun çoğu gnostiği için yalnızca Tanrı'nın varlığa sahip olduğu söylenebilir. Ondan başka hiçbir şey varlığa sahip değildir ki cüz'î bir varlığın Mutlak Varlıkla nasıl ilişkili olduğu sorusu ortaya çıksın. Fakat Molla Sadra ve onun takipçileri için Vahdet-i Vücûd'un en genel manası şudur; Mutlak Varlık tüm varlıkların varlığın sudurunu tüm mahiyetler üzerine bahşeder. Bu, tüm varlığın, Varlık güneşinin huzmeleri ve ondan doğanlar olması gibidir. Hiç bir şey onun kendi zâtı gibi herhangi bir varlığa sahip değildir. Molla Sadra, Vahdet-i Vücûd'u göstermek için geniş ve ayrıntılı bir felsefi yapı ortaya koydu. Fakat onun amacı gerçekten akla rehberlik etmek ve nihayetinde yalnızca sezgisel olarak yakalanabilen bir bilgi için akli hazırlamaktı. Akli bu aydınlanmayı almaya ve idrake hazırlamak anlamında felsefenin rolü özünde muhakeme sonucu değil gerçeğin test edilmesi sonucu edinilecek bir bilgiyi kazanmak için akli etkinleştirmektir.

³⁷ Bkz. el-Cündî, *Şerhu fusus el-hikem*, ed. S. C. Aştîyânî (Mashhad: Mashhad University Press, 1361[A. H. solar]/1983). Aştîyânî'nin kendi çalışması "*Hasûl az nazar-i falsafah wa irfan*" *Vahdet-i vücûd* üzerine çeşitli görüşlerin iyi bir özetini içerir ve konunun bu güne kadar nasıl hayatta kaldığını gösterir.

³⁸ William Chittick, Camî'nin "*Nakdû'n-Nusus fî Şerhi Nakşi'l-Fusus*" eserine yazdığı mukaddimeyi içeren çok sayıda çalışmasını bu okula adadı. Aynı zamanda bkz. onun "Mysticism versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tusi, al-Qnawi Correspondence," *Religious Studies* 17 (1979), s. 87-104; aynı zamanda onun "Ibn 'Arabî and His School," S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations*, C. 20 of World Spirituality: *An Encyclopedic History of the Religious Quest* (New York: Crossroad, 1991), s. 49-79; ve onun "Sadr al-Din Qnawi on the Oneness of Being," *International Philosophical Quarterly*, C. 21, 1981, s. 171-84. Aynı zamanda bkz. Chittick, "The School of Ibn 'Arabî," in Nasr and Leaman, *History of Islamic Philosophy*, s. 510-23.

³⁹ O, İbn Arabî'nin ve onun *vahdet-i vücûd* doktrininin önemli bir yorumcusuydu. Bkz. H. Corbin, *En Islam Iranien*, C. 3, s. 149-213; ve Corbin ve O. Yahya (eds.), *La Philosophie shî'ite* (Tehran/Paris: A. Maisonneuve, 1969), el-Âmulî'nin *fî ma'rifeti'l-vücûd* isimli eserinin yanı sıra *Câmiül-esrar* eserini içeriyor (On the Knowledge of Being).

⁴⁰ Onun *Temhidü'l-Kavâ'id*'i ed. S. C. Aştîyânî, S. H. Nasr tarafından yazılan İngilizce ve Farsça mukaddimeleri ile (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1976), aynı zamanda İbn Arabî'nin *Fusûs*'u üzerine yorumu için bkz. ed. Muhsin Bidarfer, 2 c. (Kum: Bidar, 1420 A.H.).

⁴¹ Marifet tarafından "*marifet veya irfan*" yani erken Hristiyanlık tarihinin mezhepçiliği değil aydınlanmaları ve dönüşümleri olan bilgi kastedilmektedir.

Derecelendirme (Teşvik)

Teşvik veya derecelendirme konusuna gelince, bu konu, Molla Sadra'nın Vahdet-i Vücûd yorumu ile yakından ilgilidir ve onun ışığında anlaşılmalıdır. Doktrin Molla Sadra öncesi uzun bir tarihe sahiptir. Varlığın derecelendirilmesi ve varlık zinciri fikri zaten Yunan düşüncesinde ve özellikle Batı düşüncesinin tarihinde önemli bir rol oynayan Aristoteles ve onun İskenderiyye yorumcularında vardı.⁴² Batı Ortaçağ ve Rönesans filozofları ve bilimcileri hammadeden madene, bitki ve hayvan dünyasına, insan ve melek âlemlerine ve sonunda Tanrı'ya uzanan bir hiyerarşide var olan bir evreni öngördüler. Hiyerarşideki her bir yaratık, kendi varlık modu ile tanımlanır ki daha mükemmel olan varlık hiyerarşide daha yüksekte yer alır.

Bu düzen Batı'da Aristoteles'e atfedildi. Aslında tüm üç âlemi birlikte kapsayan tüm hiyerarşisiyle tek bir çalışmada ilk kez ele alınan Şifa eserinin sahibi İbn Sînâ'nın zamanına kadar bu düzen detaylarıyla bilinmiyordu. Hayvanlar ve bitkiler üzerinde Aristoteles ve Teophrastus'un çalışmalarını tamamlayan bir çalışma olarak Aristoteles'e atfedilen De Mineralibus aslında, İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki madenler üzerinde bölümünün bir çevirisiydi. Varlık zinciri ve hiyerarşisi fikri (merâtib'ül vücûd) genelde İslâm felsefesi ve özelde İbn Sînâ'nın düşüncesinin merkezidi ki bu varlık hiyerarşisi doktrini Kur'ân ve Hadis öğretilerinde de köklere sahiptir.⁴³

Sadreddin Şîrâzî'nin *Hikmet'ül Mûteâliye* (aşkın felsefe) adlı eserinde ve genelde daha sonraki İslâm felsefesinde, bu evrensel derecelendirme doktrini, varlığın önceliği ve aşkın birliği doktrininin ışığında yeni bir anlam kazandı. Bu okula göre yalnızca mevcûdların derecelenmesi değil aynı zamanda -geleneksel bir metafor kullanırsak- mevcûdlar, tabandan İlahî Mülk'e kadar uzanan geniş bir hiyerarşi içinde durur. Bu hiyerarşide, her mevcûd mahiyetin kaynağı, varlığın tek gerçeklik derecesi Tanrı yani Mutlak Varlık (vücûd'ül mutlak)'tan başkası değildir. Mutlak varlık güneş gibidir ve tüm mevcûdlar güneşin ışınları üzerindeki noktalar gibidir. Bu noktaların hepsi nurdur ve Aristoteles mantığında olduğu gibi belirli bir ayırım ile değil, bizzat nur tarafından diğer nurlardan ayrılır. Bir mevcudu çeşitli diğer mevcûdlardan ayıran şey yalnızca farklı güçlülük ve

⁴² Arthur Lovejoy'un ünlü çalışmasında bu fikrin tarihi işlendi, "*The Great Chain of Being*" (Cambridge: Harvard University Press, 1936).

⁴³ İbn Sînâ'nın varlık zinciri ile ilgili öğretileri için bkz. Nasr, "*An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*", s. 203 vd.; aynı zamanda İhvan-ı Safa *Risâleler* de bu fikrin önemi için bkz. s. 51vd. İbn Sînâ çalışmalarının çoğunda bu doktrine çok sayıda sayfa ayırdı ve ek olarak "*Risâlah dar Haqîqat wa Kayfiyyat-i silsila-yi mawjudât wa tasalsul-i asbâb wa musabbabât*" başlıklı bir tez yazdı. (Treatise on the Reality and Mode of the Chain of Beings and the Sequence of Causes and Effects) (Tehran: Tehran University Press, 1952).

zayıflık dereceleridir.⁴⁴ Evren yalnızca Cebrail'in yoğun varlık derecesinden Adem (as) 'ın yaratıldığı düşük toz'un varlık karanlığına kadar uzanan varlığın güçlülük ve zayıflık dereceleridir. Mahiyet derecelenmeyi kabul edemezken, derecelenme varlığın bir karakteridir. Varlıkla ilgili olan derecelenmenin manasını anlamak, aynı hem tek hem çok olan gerçekliğin kavranması için anahtar elde etmek demektir. Bu sayede Zatında Bir olanın aynı zamanda birlikten doğan ve yine birliğe dönen çokluğun da kaynağı olduğu anlaşılabilir.

Varlığın Önceliği (Asâlet'ül Vücûd)

Mir Damad ve Molla Sadra zamanından -onbirinci/onyedinci yüzyıl- itibaren İslâm filozofları varlığın veya mahiyetin önceliği problemi ile derinden ilgilendiler ve aslında bu tartışmayı İslâm felsefe tarihinin tümünü kucaklayacak şekilde geriye taşıdılar. Daha sonraki İslâm filozofları tarafından *varlık ve mahiyet* kavramları arasında temel bir fark olduğunu garanti eden şu temel soru soruldu; dış dünyadaki mevcûdların somut nesnelere karşı gerçekliğe karşılık gelmesi anlamında bu kavramların hangisi gerçektir? Bu sorunun cevabı ilk başta görüldüğü kadar basit olmayabilir, çünkü sadece vücûd ve mahiyet problemi değil önümüzde aynı zamanda mevcûd ile çeşitli mevcûdların vücûdları arasındaki ilişki sorunu da var.

Tüm İslâm felsefesi daha sonraki düşünürler tarafından bu ayrıma binaen iki okula bölündü ve asalet'ül mahiyet veya asalet'ül vücûd görüşlerini temsil edenler tarafından çok sayıda eser yazıldı. Asalet'ül mahiyet görüşünün büyük temsilcileri genelde mahiyeti gerçek olarak tutup varlığı itibârî (zihnî) olarak gören Sühreverdî ve Mir Damad olarak görülür. Molla Sadra ve İbn Sînâ ise, Nasîreddîn Tusi gibi takipçileri ile asalet'ül vücûd'un takipçileri olarak sayılır. İbn Sînâ, Molla Sadra'nın düşündüğü şekilde varlığın birliğini ve dereceliğini kabul etmediğinden onun asalet'ül vücûd'u asalet'ül mahiyet görüşüne benzerdir. Molla Sadra kendi yazdığına göre hayatının başında bir filozof olarak o da asalet'ül mahiyet okulunun temsilcisiydi, ama özel bir ilahi rehberlik ve ilham aldıktan sonra o asalet'ül vücûd görüşünün doğruluğunu görmeye başladı. Sonuç olarak, bu iki görüşün İslâm metafiziğinin iki büyük versiyonu olduğu söylenebilir.⁴⁵ Biri mahiyetçilik yani asalet'ül mahiyet tanınan-çoğunlukla

⁴⁴ Bu doktrinin Sadracı yorumu Sühreverdî'nin ışığın doğası ile ilgili açıkladığı şeye çok benziyor. Güneşin ve kandilin ışığı, ışıktan başka hiç bir şey ile birbirinden ayırt edilmemektedir. Onları birleştiren şey ile onları birbirinden ayıran şey aynıdır.

⁴⁵ Önceki günlerde Rabbim O'nun gösterdiğini görmeme izin ve bana rehberlik verinceye kadar varlığın *itibârî* ve mahiyetlerin *asıl* olduğunun tutkulu bir savunucusuydum. Benim gözlerim aniden açıldı ve ben gerçeğin genelde filozofların kabul ettiği şeye tek kelimeyle aykırı olduğunu son derece net bir şekilde gördüm. Tanrı'ya hamd olsun, sezginin ışığıyla beni asılsız fikir karanlığından çıkardı. Şu an dünyada ve ahirette asla değişmeyecek olan tez üzerine beni sınımsız bağladı. Sonuç olarak (benim şimdi benimsediğim) mahiyetler asla varlık kokusunu duymayan her zaman ilk örnekler (*âyan-ı sabîte*) olurken, varlıklar (*vücûdât*) öncelikli gerçeklerdir. Varlıklar, Onların her biri bir takım temel özellikleri ve

Sühreverdî ismiyle bütünleşmiştir- diğeri Molla Sadra ismiyle ilişkilendirilen varlıkçılık veya asalet'ül vücûd görüşüdür.⁴⁶ Her ikisinin de özellikle İbn Sînâ ve Fârâbî'nin çalışmalarına çok şey borçlu olduğunu söylememize gerek bile yok.

Sühreverdî, İbn Sînâ'nın varlık bir arazdır şeklindeki argümanını yorumlarken, varlığın dış dünyada her hangi bir gerçekliğe karşılık gelmeksizin sadece zihinde yer edindiğini düşünür. Bu nedenle o, mahiyet kavramının bir nesnenin gerçekliğine karşılık geldiğini savunur. Onun tersine, Molla Sadra, asalet'ül vücûd doktrinine dönüşünden sonra, bu ilkeyi kendi metafizik öğretilerinin en merkezine koymuştur ki bu, H. Corbin'in İslâm düşüncesinde bir devrim olarak nitelendirdiği derin bir değişim getirmiştir. Esfâr eserinde o, asalet'ül mahiyet takipçilerini göreve çağırır ve kendi pozisyonunu kanıtlamak için çok sayıda argüman kullanır. Bunların en önemlileri mahiyette derecelenmenin imkânsızlığını ve dış nesnelere birliği üzerine temellendirilmiştir. Bazı argümanlar Sebzevarî tarafından *Şerh-i Manzume* isimli eserinde kafiyeli beyitlerle özetlenmiş, daha sonra İran'daki geleneksel İslâm felsefesi öğrencileri arasında genel bir bilgi haline gelmiştir.⁴⁷ Molla Sadra, Sebzevarî ve bu okula dâhil olan diğer üstadlar tarafından asalet'ül varlık görüşünün kabulünün temeli, yalnızca mantıksal argümanlarda değil aynı zamanda Varlık Hakikatinin tecrübesinde yatar. Bu tecrübede akıl, yetkin rasyonel güçleri ve analitik zekâsı olan bir filozofun bile olsa, hayatı aşan bir yüksek seviyede işlev görür.

Varlığın önceliği, dereceliliği ve birliğinin kabulü hep birlikte İslâm düşüncesinin erken dönem okullarının gerçek bir dönüşümüne katkıda bulunur ve İslâm felsefesinde ontoloji üzerinde bir tartışmayı zirveye çıkarır. Molla Sadra ismiyle bağlantılı bu bakış açısı, mahiyetin kendisinden soyutlanarak ortaya konduğu varlığın derece ve biçimlere sahip tek gerçeklik olarak görüldüğü bu bakış açısı, Horasanlı ve Pehlevi bilgiler ve filozoflarla tanımlanır hale gelmiştir. Bu terimler eski İran bilgelerine atıfta bulunur ve Sühreverdî'nin yazdıklarında görünür. Sühreverdî hâkimler olarak tanımladığı bu filozofların öğretilerinde rasyonel ve sezgisel bilginin mükemmel kombinasyonunu görmüştür.⁴⁸ Sühreverdî'nin asalet'ül mahiyet okulu ile tanınmasına rağmen takipçilerine -

aklı nitelikleri ile karakterize olmasının dışında mutlak olarak kendi özüne sahip varlık olan gerçek Nur tarafından yayılan nurlarından başka bir şey değildir. Bu ikincisi mahiyetler olarak bilinen şeylerdir.” (Izutsu, “The Fundamental Structure,” s. 77–78).

⁴⁶ Her iki okulun görüşlerini geçerli olarak kabul etmeye çalışan Şeyh Ahmed Ahsai gibi bir kaç adam var fakat onların iddiaları düşünsel olarak tatmin edici olmamıştır ve *Hikmet-i İlâhî*'nin çeşitli okullarının en seçkin temsilcileri tarafından olumlu karşılanmamıştır.

⁴⁷ Bkz. Sabzavari, “*The Metaphysics of Sabzavari*”, M. Mohaghegh ve T. Izutsu (eds.), s. 32 vd. Bu argümanların ikisi Izutsu tarafından “Fundamental Structure,” isimli eserde özetlendi s. 80 vd.

⁴⁸ Önde gelen din âlimlerinden kelimenin tam anlamıyla “el-Müteallahîn” olan Molla Sadra'nın ünvanlarından biri olduğunu unutmamak gerekir.

İşrakî okulunun üstadının terminolojisini kullanarak- Pehlevi hikmetliler denmelidir desek paradoksal görünebilir. Fakat bu paradoks, Sühreverdî'nin varlığı sadece itibarî olarak almasına rağmen o varlığın tüm niteliklerini nur'a verdiğini düşündüğümüzde ortadan kaybolur. Buna karşın, Molla sadra ve daha sonraki takipçileri gibi varlığın önceliği, dereceliliği ve birliğini kabul eden filozofların, sıklıkla varlığı nurla tanımladıklarını ve esasında varlığın dereceliliğinden doğan çokluğa atıfta bulunacakları zaman "kathrah nuraniyye" (nurlu çokluk) terimini kullandıklarını görürüz.

Gerçekliğin Yapısı

İslâm felsefesinde ontoloji üzerine buraya kadar yaptığımız analizleri şöyle özetleyebiliriz; dış gerçeklik, yakın deneyimi ile insana kendini gösteren ontolojik bir blok gibi görünür fakat *varlık ve mahiyet* olarak kavramsal düzeyde analiz edilebilir. Vücûd söz konusu olduğunda, birisi varlığın kavramı ve gerçekliği arasında ayırım yapabilir.⁴⁹ Dahası, vücûd kavramı veya fikri ya mutlak vücûddur ya da İslâm felsefesinde vücûdun bir parçası denilen, varlığın belirli bir modudur. Vücûdun gerçekliği ise hem tüm benimsemeye hem de genel varlık gerçekliği veya varlık gerçeğinin belirli ünitelerine atıfta bulunur.

Gerçekliğin yapısı İslâm düşüncesinin farklı ekolleri tarafından bu dört aşamayı veya varlığın manasını nasıl düşündüklerine bağlı olarak farklı şekilde tasavvur edildi. Eş'ari kelam âlimleri, kavramsal veya dış dünyaya bağlı olsun ya da olmasın bu farklılıkları kabul etmeyi doğrudan reddetti. İslâm düşüncesi yelpazesinin diğer ucundaki Molla Sadra okuluysa varlığın dört anlamı arasında net bir ayırım yapar. Bazı filozoflar yalnızca varlığın mefhum oluşunu kabul eder ve gerçekliğini reddeder. Bazı meşşailer vardır ki olanların çokluğu ile değil varlığın kendi zatî varlığı ile yalnızca dış dünyada çokluğu tanımlanan varlığın gerçekliğini kabul eder. Böylece onlar, varlığı tek bir gerçeklikle değil ancak gerçeklik dereceleri ile tanımlamış olurlar. Bundan başka, varlığın atıfta bulunduğu dış dünyada tek gerçekliğin Tanrı olduğuna inanan Celaleddin Devvanî gibi "teosofinin tadı" ile tanımlanan düşünürler vardır. Devvanî'ye göre, varlığa atıfta bulunmayan hiç bir gerçeklik yoktur. Son olarak, varlığın mefhumu ve gerçekliği arasındaki bağ ile ilgili kendi doktrinleri olan bir kaç tasavvuf okulu vardır. Bu görüşlerin en metafizik olanı, varlığı kendinden başka hiç bir gerçekliğin olmadığı tek Gerçeklik olarak görür. Kaldı ki başka gerçeklikler de vardır, kendinden hiç bir şey olmasına rağmen var görünürler çünkü onlar yalnızca mutlak koşulsuz varlık olan tek vücûdun tecellileridir.

Daha sonra İslâm felsefesi, İbn Sînâ'nın öğretilerinin izini takip ederek *varlık ve mahiyet* arasındaki ilişki, çokluk ve birlik arasındaki uyum, gerçekliğin yapısı ile ilgili metafizik, felsefi ve teolojik öğretilerin dikkat çekici bir

⁴⁹ Izutsu'nun mükemmel analizi için bkz. "Fundamental Structure," 7. bölüm.

zenginliğini sergiler. Bu okulların hepsi İlahi prensibin birliği ve o prensibin çokluk dünyası ile ilişkisini göstermeye çalışmıştır.⁵⁰ Bu okullar arasında sadece Eşarî ve Meşşâiler değil aynı zamanda İsmailî filozoflar ve din âlimlerini, İşrakî mistikler ve çeşitli tasavvuf okullarını sentezleyen ve Molla Sadra ile bağdaştırılan ‘aşkın felsefe’ özellikle bu geniş yelpazeyi temsil eder. Burada, biri *varlık ve mahiyet* ile ilgili yüzyıllardır süren analiz ve tartışmanın yansımalarının yanında hem müslüman filozofların düşüncesi hem de gnostiklerin içsel deneyimlerinin yaklaşık bin yıllık meyvelerini bulur.

Bu okulda yalnızca tek bir gerçeklik vardır o da varlıktır. Başka varlık objeleri ile bağlantılı varlık nesnelere yoktur. Nesnelere varlığı, zihnin kendisinden mahiyetleri soyutladığı ışığın huzmeleri, biçim ve derecelerde olduğu gibi, onun biçim ve derecelerine dâhil olan tek varlıkla ilişkisidir. Evrende varlık gerçekliğinden başka hiç bir şey yoktur.

Tabii ki de böyle bir perspektife sahip birinin Tanrı ile dünyayı özdeşleştirmekten nasıl kaçındığı ve İslâm tarafından çokça vurgulanan Tanrı’nın aşkınlığı merkezi tezine ne olduğu sorulabilir. Cevap, Pehlevi bilgelerinin varlığı (sadece zihindeki varlığı) (bi şartı lâ şey), (ne somut bir nesne olarak dış dünyada ne de zihindeki varlığı) (lâ bi şartı şey) ve (dış dünyadaki somut nesnelere) (bi şartı şey) arasında yaptığı ayırımı sağlanabilir. Bu yönler aslında Nasîrüddin Tûsi tarafından olumsuz koşullu olarak düşünülebilen mahiyete uygulandı, şöyle ki, zâtında tam salt veya koşulsuz, veya koşullanmamış, bir şey ile ilişkili olabilen ya da olamayan anlamında belirsiz veya bir şey tarafından koşullu yani diğer bazı kavramlarla ilişkili.⁵¹

Bu yönler Pehlevi filozoflar tarafından varlığa uygulandı. Böyle düşünüldüğünde olumsuz koşullu varlık, mutlak, salt ve aşkın Tanrı’nın varlığıdır. Koşulsuz varlık, hem en evrensel kavram ve Sufi metafizikçilere göre varlığın gerçekliği, hem de ancak felsefecilere göre çeşitli şekillerde zâtı belirlenebilen belirsizlik içinde olan varlığın geniş modudur. O, bazı Sufiler tarafından varoluş eylemi ve “Rahman’ın nefesi” olarak tanımlandı ve bazıları tarafından ona varlığın yayılması denildi. Sonunda bir şey tarafından koşullandırılmış olarak varlık, belirli mevcûdlarda varlıkların seviyelerini ve asıl evrelerini ifade eder. Üstelik varlığın bu üç seviyesi hiyerarşiktir. Olumsuz koşullu varlık, her şeyden aşkın olan Gerçekliğin, evrenin kökeni ve kaynağıdır.

⁵⁰ Bkz. bu makalenin yer aldığı kitabın bir sonraki bölümü; aynı zamanda bkz. Richard M. Frank, “Attribute, Attribution and Being: Three Islamic Views,” s. 258–78; P. Morewedge, “Greek Sources of Some Near Eastern Philosophies of Being and Existence,” Parviz Morewedge (ed.), *Philosophies of Existence* (New York: Fordham University Press, 1982), s. 285–336, aynı cilt içinde.

⁵¹ Bkz. Izutsu, “Fundamental Structure,” s. 143–44.

Koşullanmamış varlık, en evrensel kavramlar ve gerçeklikler olarak değil geniş varlık olarak anlaşılmalısa o, Yüce kaynağın altında kalır ve kendisi varolmuş varlık düzeni için yakın kaynaktır. Son olarak, bir şey tarafından koşullanmış varlık ise meleklerden sahil boyunca uzanan çakıl taşlarına kadar tüm varlık zincirini oluşturur.

Sufi metafizikçiler Pehlevi âlimlerinden bir adım öteye gitti ve “olumsuz koşullu”, bir koşul ve bir sınır ima ettiği için Tanrı’nın varlığını olumsuz koşullu olarak tanımlama konusunda onları eleştirdiler. Mutlak varlık, olumsuz koşullu olma durumu ile bile olsa herhangi bir şekilde koşullanamaz ve sınırlanamaz. Onlar böylece Tanrı’yı olumsuz koşullu değil yalnızca koşulsuz varlık olarak tanımladılar. Burada sufilerin ve (İsmailî düşünürler tarafından hafifletilmiş şekliyle) daha sonraki filozofların metafiziği arasında önemli bir fark yer alır. Bununla birlikte, gerçekliğin temel yapısı hem çokluğun belirlenimlerini aşan bir birlik olan dünyanın çokluğunun ötesini görmek ile hem de sadece birinci elden bilgi sağlayan, yalnızca entellektüel sezgi tarafından anlaşılabilen karşıtların birliği içindeki çokluğu görenler için aynıdır. Geleneksel İslâm kaynakları Kur’an terminolojisi takip ederek onlara ‘basiret sahipleri’ der ki onlar -Kur’an lafzıyla- ‘bilgide derinleşmiş olanlar’dır.

Varlık Deneyimi

İnsan çokluk dünyasında yaşar, onun ilk elden deneyimi kaçınılmaz olarak mevcûdlar, formlar ve nesnelere. Fakat o, birliği görmek için yanıp tutuşur, gerçeklik bu çeşitli türde perdelerin ardında ve ötesinde durur. Biri “insanın doğası anlamında mahiyet, varlık deneyimini özler” diyebilir. Kendisini aşmayı istemek ve gerçekten neyse o olmak için ne ise onun ötesine gitmek insanın doğasında ve insanın maddesel varlık âleminde vardır. İnsanın varlık modu, onun fiilleri ve hayatının yaşam yöntemi, onun iç disiplini, bilgi düzeyi ve Tanrı’nın emirlerine göre hayatı, kendi varlık modunu etkiler. İnsan böylesine bir durumda kendini mükemmelleştirebilir, ondaki varlık faaliyeti, ayrı bir ego olarak varlığı sona erene kadar ve üstün varlığı deneyimleyinceye kadar, varlığın gerçekliği okyanusunda tamamen boğulmuş olana kadar yoğunlaşır.

Mevcûdların deneyiminden varlığın mutlak gerçekliğine insanın ruhsal süreci, duvarları aynalarla kaplı bir odanın nesnelere görmek ile mukayese edilebilir. Duvarlara bakan kişi duvarların ayna olduğunu anlar ve o aynalardan başka hiç bir şey görmez. Sonunda artık bağımsız nesnelere olarak ve aynadaki yansımalar olarak sadece nesnelere görür. Varlık deneyimine doğru tırmanışta insan, ilk başta nesnelere bir varlığa sahip olmaksızın veya onların kendi gerçekliklerini fark eder. Daha sonra o varlığı kendi mutlaklığı içinde deneyimler ve evrendeki başka her şeyin tam anlamıyla hiç bir şey olduğunu fark eder. Son olarak o, her şeyin “Tanrı’da darmadağın olmak” “varlığın aşkın birliği” anlamına

geldiğini fakat varlığın, kutsal birliğini ihlal etmeyen bir çokluk dünyasını gösteren bir şey olduğunu fark eder.

İslâm bilge ve filozoflarının büyük metafizik sentezleri ancak zihin tarafından değil insan varlığının tümüyle deneyimlenebilen gerçeklik bilincine ulaşabilmek için zihni açma amacındadır. Fakat onların çeşitli şekillerde öğretileri, zihni idrak için hazırlamaya ve merkezi kalp olan insan varlığının tümüne uyum sağlaması için zihne imkân tanımaya hizmet eder. Yalnızca bir bütün olan insan, Bir'e yani mutlaklığı içinde Vücûd'a ait olan bir bütünlüğü tecrübe edebilir.

Bu İslâmi öğretiler aynı zamanda, var olan şeylerin ve vahyin iç boyutunun asla unutulmadığı felsefi bir söylem evreni oluşturdu ki onda varlığın eylemi ezeli bir gerçektir. Bu söylem, dünyanın, insanlık için korkunç sonuçlara yol açan Batı'da ortaçağ sonrası felsefesinde olduğu gibi kendi iç boyut ve gerçekliğinden kopuk nesnelere ve şeylere indirgenmesine engel oldu. İslâm felsefesinin *varlık* ve *mahiyet* çalışması ile ilgili olarak mesajı, insan ruhunu bunaltan, maddi şeyler ve nesnelere boğulmuş bir ortamın içindeki çağdaş dünya için büyük öneme sahiptir. Bu felsefe aynı zamanda insan varoluşunun diğer boyutlarını ihmal etme pahasına aşırı şekilde zihni düzlemde yaşayan bir dünya için de büyük bir öneme sahiptir. Çünkü bu felsefe zihne konuşmasına rağmen o bir kez daha zihni kalbe doğru çeker. Kalp, insan varlığının merkezi, iç aydınlanmanın odağı ve aklın merkezidir.

Onun aracılığıyla biz kimiz ve neyiz, nereden geldik ve sonunda kimin kucağına döneceğimizi belirleyen varlığın gerçekliğini deneyimsel şekilde bilebiliriz. Vahiy tarafından sağlanan araçlar sayesinde, varlığın, sadece bu veya o varlığı değil aynı zamanda saf dokunulmazlığında, mutlaklığı ve sonsuzluğunda varlığın deneyimi mümkün olmaktadır. Bu sayede insan tamamıyla insan olur ve bu kısa dünyevi yolculuğa girişmek üzere varlığın merkezinden yönlendirilen bir amaçla dolar. Sonunda gerçekte hiçbir şeyin hareket etmediği gerçeklikten bir ve tek varlığa geri döner.