

Sayı 28 • Yıl 2012

ISSN 1301-3280

İSLÂM ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Varlığın ve Yokluğun Ötesi: Kemalpaşazâde'nin “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”si

Engin Erdem*, Necmettin Pehlivan**

Beyond Being and Non-Being: Kamalpashazâdah's Risâlah on the Analysis of the Meanings of “Lays” and “Ays”

This article examines the views of the Ottoman philosopher, Kamalpashazâdah (d. 940/1534), on the meanings of the terms of *lays* and *ays*. For Kamalpashazâdah, the term of *laysiyyah* throws a new light on the discussions of the metaphysics of creation between the philosophers and the theologians (*mutakallimûn*) in Islamic thought. The theologians, who rest on the temporal creation, try to solve the problem of creation with respect to the dichotomy of being and non-being. For them, God created the universe out of nothing a finite time earlier; and rejecting this view leads to the eternity of world. Kamalpashazâdah, on the other hand, who refers to the views of al-Fârâbî and Ibn Sînâ, asserts that, given the definition of the contingency (*al-mumkin*), there is a third possibility beyond being and non-being, which corresponds to *laysiyyah*. According to Kamalpashazâdah, the meaning of creation is not “creation out of nothing”, as supposed by the theologians, but it is “creation beyond being and non-being”, that is, “to transform *laysiyyah* into *aysiyyah*”. Grasping the intricacies in the meaning of *laysiyyah*, on the contrary to the claims of the supporters of the *kalam cosmological argument*, provides us with an important point of view in accepting that the universe is created, even though it has no temporal beginning. In the appendices to the article a critical edition and translation of Kamalpashazâdah's *Risâlah* into Turkish can be found.

Key words: Kamalpashazâdah, *lays*, *ays*, contingency, eternal creation, temporal creation.

Boşluk boş değildir.

L. Krauss

I. Risâlenin Muhtevası Hakkında

Osmanlı filozofu Kemalpaşazâde,¹ Fârâbî (ö. 338/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi ilâhiyatçı-filozofların kullandığı “leys” ve “eys” terimlerinin

* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

** Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1 Kemalpaşazâde felsefe, kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, edebiyat, tarih ve âdâb

anlamını analiz etmek için “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair” başlıklı, küçük hacimli; ancak oldukça önemli bir muhteva ve derinliğe sahip olan bir risâle kaleme almıştır. Kemalpaşazâde’ye göre, önceki bilginlerin çoğu leys ve eys terimlerinin anlamını doğru kavrayamadığı için hataya düşmüşlerdir.² Bu terimlerin anlamındaki inceliğin kavranamaması, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ilâhiyatçı-filozofların yaratma metafiziği hakkındaki görüşleri etrafında pek çok yanlış yorumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu risâlenin amacı, söz konusu terimlerin anlamını açıklayıp ortaya çıkan yanlış anlayışları bertaraf etmektir. Kemalpaşazâde’nin anlamını analiz etmeye teşebbüs ettiği bu terimleri İslâm felsefesinde ilk kez Kindî (ö. 251/866) kullanmıştır.³ Kemalpaşazâde risâlesinde Kindî’ye değil, Fârâbî’ye ve İbn Sînâ’ya atıfta bulunmakta, kelâmcıların anlayışında-

gibi farklı alanlarda eserler kaleme almış, uzun yıllar şeyhülislâmlık görevinde bulunmuş çok yönlü bir düşünürdür. Başta mantık ve metafizik olmak üzere, varlık, mâhiyet, zorunluluk, imkân, isbât-ı vâcib, yaratma, akıl, ölüm sonrası hayat, ruh-beden düalizmi, kişisel kimlik, teodise gibi temel felsefî meseleleri açıklamak için çok sayıda risâle hazırlamış, geleneksel şerh-hâşîye yönteminin dışına çıkarak konuları müstakil olarak problematik tarzda ele almıştır. Kemalpaşazâde’nin felsefî meseleleri ele alış tarzındaki incelik, derin kavrayış ve sergilediği özgün yaklaşımlar göz önüne alındığında, onun “filozof” olarak nitelenmeyi hak ettiğini söyleyebiliriz. Kemalpaşazâde’nin filozof tavrı, felsefî olmayan meseleleri açıklayış tarzında da kendini göstermektedir. Onun, Hz. Peygamber’in bir hadisini açıklamak üzere yazdığı *Risâle fîl-fakr* adlı eserinde “fakirliğin yüz karası olması” ifadesine getirdiği imkân metafiziğine dayalı eşsiz açıklaması bunun örneklerinden sadece biridir. Ayrıca, Batı felsefesindeki Augustine, Anselm ve Aquinas gibi aslen teolog olmalarına rağmen, filozof olarak tanımlanan düşünürlerle karşılaştırdığımızda Kemalpaşazâde için filozof sıfatını kullanmanın isabetli bir tercih olduğunu söyleyebiliriz. Kemalpaşazâde hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009), I, 223; Şamil Öçal, *Kemalpaşazâde’nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000), s. 18-65; Kemal Sözen, *İbn Kemal’de Metafizik* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001), s. 45-97.

- 2 Kemalpaşazâde, *Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle*, prg. 2 (*Risâle’ye yapılan atıflarda tahkikli neşir kısmında bizim eklediğimiz paragraf numaraları esas alınmıştır*).
- 3 Kindî, “el-Felsefetü’l-ûlâ”, *Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye*, nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dârü’l-fikri’l-Arabî, 1950), s. 113, 118; “el-Fâilü’l-hakku’l-evvelü’t-tâmm ve’l-fâilü’n-nâkis ellezî hüve bi’l-mecâz”, *Resâilü’l-Kindî el-felsefiyye*, s. 182-83; Yusuf Şevki Yavuz, “Eys”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XII, 1; Şamil Öçal, *Kemalpaşazâde’nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000), s. 143.

ki eksikliklere işaret ederek bu filozofların görüşlerini açıklığa kavuştur-
maya çalışmaktadır.⁴

Kemalpaşazâde'nin atıfta bulunduğu filozofların söz konusu terimleri hangi bağlamlarda kullandıklarını incelemek, risâlenin muhtevasını anla-
mak bakımından önem arz etmektedir. Leys ve eys terimleri İslâm düşün-
cesinde filozoflarla kelâmcılar arasında en hararetli tartışmaların yaşandığı
"imkân (olurluluk) -hudûs (oluş)" ve "hudûs-ı zâtî (ezelî yaratma)- hudûs-ı
zamânî (zamansal yaratma)" meseleleri ile irtibatlıdır. İslâm düşüncesinde
filozoflar ve kelâmcılar âlemin Tanrı'ya muhtaç olduğu konusunda hem-
fikirdirler; ancak muhtaçlığın niteliği hakkında farklı görüşlere sahiptirler.
Filozoflar muhtaçlığı "imkân"; kelâmcılar ise "hudûs" ile açıklamaktadır.⁵
Dolayısıyla imkân ve hudûs, İslâm düşüncesinde filozoflarla kelâmcılar
arasındaki yaratma metafiziğine ilişkin görüş ayrılığının kristalize olduğu
iki terimdir. Hudûsçu yaratma anlayışında başlangıçta sadece Tanrı vardır
ve O'nun dışında hiçbir şey (âlem) yoktur.⁶ "Kelâmcılara göre hudûs, 'za-
man açısından yoklukla öncelenen bir şeyin zaman içinde varlığa gelme-
si' anlamındadır. Sonradan varlığa gelen 'hâdis', bu anlamda bir sonradan
varlığa getiriciye muhtaçtır."⁷ "Zamanî hudûs", bir şeyin zamansal önce-
lik ile yokluk tarafından öncelenmesidir.⁸ Dolayısıyla bu anlayışta Tanrı,
âlemden "zamansal" olarak "önce"dir. Gazzâlî'ye (ö. 504/1111) göre, "ezelî
yaratma" görüşünü benimseyen filozofların anlayışında Tanrı ile birlikte

4 Fârâbî'de ve İbn Sînâ'da leys ve eys terimleri için bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Fusûs* (Haydarâbâd 1345), s. 3-4; İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati – S. Zâyed (Kahire: el-Hey'etü'l-âmmeh li-şuûnî'l-mâtâbiû'l-emîriyye, 1960), s. 266; a.mlf., *en-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Menşûrât dârü'l-âfâkî'l-cedîde, 1982), s. 259; a.mlf., *Kitâbü't-Ta'likât*, nşr. Hasan Mecîd Ubeydî (Şam: Dârü'l-ferkad, 2008), s. 170; a.mlf., *Kitâbü's-Şifâ: Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İs-
tanbul: Litera Yayıncılık, 2010), s. 236.

5 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 249-50; Fahreddin er-Râzî, *Kelâmî Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), tercüme edenin sunuşu, s. XX-XXII; Allâme Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-i'tikâd* (Beyrut, ts.), s. 37, 65; Sadreddin eş-Şirâzî (Molla Sadrâ), *Şerhu İlâhiyyât-ı Şifâ II*, nşr. Necef Kulî Habîbî (Beyrut 2007), s. 1006; Muhammet F. Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu", *Beytülhikme*, 1/2 (2011), s. 105; Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 215-17.

6 al-Ghazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife (The Incoherence of The Philosophers)*, çev. M. E. Marmura (Provo, Utah: Brigham Young U.P., 1997), s. 31.

7 M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011), s. 233.

8 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, nşr. A. E. Hadar (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2007), s. 80.

âlem de kadîmdir; yoktan yaratmayı yadsıyan bu görüş “küfr” ile itham edilmeyi hak etmektedir.⁹

Yaratma konusunda filozoflara yöneltilen bu ithamın kayda değer bir karışılığının olup olmadığının anlaşılması, büyük ölçüde leys ve eys terimlerinin anlamının açıklığa kavuşturulmasına bağlıdır. İbn Sînâ’ya göre¹⁰ yaratma meselesinde imkân, hudûsu önceleyen bir tartışmadır; sonradan var olan (hâdis) her şey, önce imkân halinde bulunmakta iken sonradan varlığa çıkmıştır: “Bir şey hâdis olduğu için mümkün olmamış, mümkün olduğu için hâdis olmuştur.”¹¹ Dolayısıyla Tanrı-âlem ilişkisi, kelâmcıların düşündüğü gibi “muhtâs-âdis” ilişkisi değil, “vâcib (zorunlu)-mümkün (olurlu)” veya “illet (neden)-ma’lûl (nedenli)” ilişkisi olarak tasavvur edilmelidir. Filozofların yaratma anlayışını anlamak için görüşlerini şekillendiren iki temel terime, yani “vâcib” ve “mümkün”e hangi anlamları yüklediklerini, ana hatlarıyla da olsa göz önünde bulundurmanız gerekir. Vâcib, varlığı zorunlu olan, zâtı (kendi) varlığını gerektiren, varlığı bakımından kendisi dışında bir şey(l)e ortak ve eşit olmayan “sırf” varlıktır; bu varlık tarzı sadece Tanrı’ya özgüdür.¹² Mümkün ise zâtı bakımından varlığı ve yokluğu gerektirmez; mümkünün varlığı yokluğundan, yokluğu da varlığından daha evlâ değildir. Mümkün, yine zâtı bakımından hem varlığı hem yokluğu için kendi dışındaki sebebe muhtaçtır; onu imkânsız ve zorunludan farklı kılan, onun ihtiyaç duyduğu ayrılmaz niteliği zâtî imkândır; mümkün âdeta varlığın ve yokluğun eşiğindedir ve her ikisine de nispeti eşittir.¹³

Kemalpaşazâde leys ve eys terimlerini yaratma ile ilgili tartışmaların odağında yer alan “mümkün”ün tanımını çerçevesinde ele almaktadır.¹⁴ “Kemalpaşazâde’nin konuya yaklaşırken temel kalkış noktası, mümkünün mâhiyetinin varlığa ve yokluğa ‘mâruz kalma mertebesinde’ bulunduğu tezidir.”¹⁵ Ona göre mümkün, kendi (zâtı) ne varlığı ne yokluğu gerektirendir. Varlık ve yokluk, mümkün hakkında dönüşümlü olarak söylenebilir;

9 al-Ghazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, s. 230.

10 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 249-50.

11 Öçal, *Kemalpaşazâde’nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 64-65.

12 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 35-39; Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyyât-ı Şifâ II*, s. 142-50; M. Mehdi Âştiyânî, *Ta’lika ber şerh-i Manzûme-i hikmet-i Sebzevârî* (Tahran: Müessesesi-i İntişârât ve Çâp-ı Dânişgâh-ı Tahran, 1372), s. 303.

13 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 35-39; Molla Sadrâ, *Şerhu İlâhiyyât-ı Şifâ II*, s. 142-50; Muhammed Cevâd Mağniyye, *Meâlimü’l-felsefetü’l-İslâmiyye* (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1982), s. 39.

14 Kemalpaşazâde, prg. 3.

15 Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik, 2010), s. 38.

ancak mümkün, kendisi açısından bu ikisinden de uzaktır. Nitekim mümkün için "Ne vardır ne de yoktur" denilebilir. Varlık ve yokluktan biri mümkünün gerekeni (lâzım) olsaydı, mümkün için yapılan "Zâtı ne varlığı ne yokluğu gerektirendir" biçimindeki tanım geçerli olmazdı. Kendisi için varlık ve yokluktan biri gerekli olmayan mümkünün mâhiyeti, varlık ve yokluğa açık konumdadır/mertebededir. Zaman açısından düşünüldüğünde iki çelişğin birden ortadan kalkması veya birlikte bulunması imkânsızdır; bir şey hakkında bir zamanda ya varlık ya da yokluk söz konusu olabilir.¹⁶ Yani bir şey t1 zamanda ya vardır ve yok değildir veya t2 zamanda yoktur ve var değildir. "Zira aynı zamanda iki çelişik durumun bir arada bulunması mümkün olmaz. Eğer bir zamanda 'varlık' yok ise onun zıddı olan taraf, yani 'yokluk' var demektir."¹⁷ Buna karşılık, Kemalpaşazâde'ye göre, akılsal (aklı mertebe) açı(sın)dan düşünüldüğünde, iki çelişğin birden ortadan kalkması söz konusu olabilir.¹⁸ Örneğin, mümkünün mâhiyeti hakkında salt akılsal açıdan düşünüldüğünde "Ne vardır, ne yoktur" denebilir; çünkü mümkünde varlık ile mâhiyet ayrı olup mümkünün mâhiyetine varlık "sonradan" eklenmektedir. "Mümkün varlık demek, hakkında varlık mâhiyet ayırımının söz konusu olduğu varlık demektir ki bu da zorunlu varlık dışındaki her şeyi kapsamakta ve imkânın mâhiyetin bir gereği

16 Kemalpaşazâde, prg. 3.

17 Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 39.

18 Kemalpaşazâde, prg. 3. Kemalpaşazâde'nin bu ifadesi, esasen mantık ile felsefe (ilâhiyat) arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Bilindiği gibi felsefe, varlığı varlık olması bakımından konu edinirken, mantık varlık hakkında verilmiş hükümleri, yani "ikinci akledilirler"i bilinmeyene ulaştıran ilkeler (mebâdî) olmaları bakımından konu edinir. Bu bakımdan İbn Sînâ *İlâhiyyât*'ta "vâcib", "mümteni" ve "mümkün"ün tanımlarında görünüşte döngü olduğunu düşünen okuyucuyu *Kıyas Kitabı*'na yönlendirmektedir (*eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 35-36). İbn Sînâ, *Kıyas*'ta "mümkün"e ait beş meşhur tarif zikreder. Ona göre, mantığın kıyas kurup sonuç alabileceği "hakiki mümkün (el-mümkünü'l-hâssa)"ün tarifi, "leyse bi-zaruriyyin"dir ve bu tarif, "zâtı zorunlu"luğun veya "imkânsız"lığın "varlık ve yokluk tarafından beraberce olumsuzlanması" anlamına gelir (*eş-Şifâ: el-Kıyâs*, s. 164-70; ayrıca bk. Necmettin Pehlivan, "Şemsu'd-Dîn Muhammed B. Eşref es-Semerkandî'nin Kistâsu'l-efkâr fî tahkiki'l-esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi" [doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010], I, 9-11, 80, 86). Dolayısıyla onun yaratma konusunu ele alırken kullandığı "leysiyyet" teriminin ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu "ibdâ'î yaratma anlayışı"nın "leyse bi-zaruriyyin" tarifi üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Eğer mümkünü hangi anlamın verildiğine dikkat edilmezse, Kemalpaşazâde'nin de ifade ettiği gibi, "leysiyyet" ile "yokluk" ('adem) arasındaki fark gözden kaçır ve bu da yaratma konusunda yanlış anlamalara sebep olur.

oluşu da bu bağlamda anlam kazanmaktadır.”¹⁹ Mümkünün mâhiyetinin kendisine varlığın eklenmediği, varlığa ve yokluğa açık olduğu “mertebede, varlık ve yokluk niteliklerinin kendisinden değil bu niteliklerin ‘zarfı’ndan bahsedilmektedir. Bu niteliklerden biriyle nitelenmişlik durumundan değil. Bir başka ifadeyle, burada ‘var değil’ demek, bir kaydın ondan nefyidir, yoksa ‘varlık’ vasfının nefyi değil. Böyle olunca da birinin yokluğu diğerini gerektirmemektedir.”²⁰

İleride de göreceğimiz gibi, “leysiyyet” terimi mümkünün tanımı ile ilişkili olup varlığın ve yokluğun dışındaki üçüncü bir ihtimalin imkânına işaret etmektedir. Ancak buna geçmeden önce, yine mümkün ile irtibatlı olarak Kemalpaşazâde’nin ele aldığı varlık-mâhiyet ayrımı tartışmasına temas etmek istiyoruz. Varlık-mâhiyet ayrımı meselesi temelde zihinsel varlığın (vücûd-ı zihnî) gerçekliğine ilişkin tartışmaları içermektedir.²¹ İlâhiyatçı filozoflar ile kelâmcıların önemli bir kısmı dış dünyadaki varlığın (vücûd-ı hâricî) yanı sıra zihinsel varlığı da kabul etmektedirler. Buna karşılık Eş’arî (ö. 336/947) ve Ebû’l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi bazı kelâmcılar zihinsel varlığı reddederek varlık-mâhiyet ayrımına itiraz ederler.²² Kemalpaşazâde, incelediğimiz risâlesinde varlık-mâhiyet ayrımı konusunda Eş’arî’nin itirazlarına yer verir.²³ Nominalist anlayışla zihinsel varlığı (vücûd-ı zihnî) reddeden Eş’arî’ye göre, sadece tek tek nesneler mevcuttur; bu nesneler arasında ortak bir “varlık” mefhumundan söz edilemez; bir anlamda “varlık” tümeli sadece isimlendirmeden ibarettir. Eş’arî’ye göre, eğer varlık mâhiyete eklenseydi, ona yüklem olsaydı, varlığın eklenmediği durumda mahiyetin “yok” olması gerekirdi. Bu durumda varlığın “yok”a yüklenmesi gerekirdi. Dolayısıyla, varlığın mâhiyete eklenmesi söz konusu değildir.²⁴ Kemalpaşazâde’ye göre,²⁵ Cürcânî’nin (ö. 1413) “Mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır, ne yoktur... Bunların her biri ona eklenmiştir. Eğer onunla birlikte varlık düşünülürse var olur; onunla birlikte yokluk düşünülürse yok olur”²⁶ tarzındaki açıklaması, Eş’arî’nin eleştirisine cevap vermek için yeterli değildir. Sorunun

19 Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 210.

20 Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 39.

21 Öçal, *Kemalpaşazâde’nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 147.

22 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1997), I, 239-43; Mahmut Ay, *Sadruşşerî’âda Varlık: Ta’dilu’l-’ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması* (Ankara: İlâhiyat Yay., 2006), s. 102, 109.

23 Kemalpaşazâde, prg. 3-4.

24 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 239-43.

25 Kemalpaşazâde, prg. 4.

26 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 240.

çözümü, İcî'nin (ö. 1355) söylediği gibi, "Mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır ne yoktur, demektir."²⁷

Kemalpaşazâde'ye göre, Cürçânî'nin açıklama tarzındaki hata, mümkünün mâhiyeti konusunda varlık-yokluk ikileminin dışına çıkamamasıdır. Halbuki mümkünün mâhiyeti hakkında üçüncü bir ihtimal daha söz konusudur: Mümkünün o mertebede ne varlık ne de yokluk ile nitelenmesi. Yukarıda da söylediğimiz gibi, zamansal açıdan düşünüldüğünde bir şeyin bir zamanda ya var ya da yok olduğunu kabul etmek gerekir; bir şeyden bir zamanda varlığı olumsuzlayınca yokluğunu, yokluğu olumsuzlayınca da varlığını düşünmek gerekir. Burada yokluğun çelişigi varlık, varlığın çelişigi yokluktur. Bu sebeple Cürçânî, "mümkün"ün mâhiyeti hakkında "Eğer onunla birlikte varlık düşünülürse var olur, onunla birlikte yokluk düşünülürse yok olur" demektedir. Ancak mümkünün mâhiyeti, varlığa ve yokluğa açık bir konumdur / mertebededir. Bu mertebe, varlık ve yokluk ile nitelenmenin zarfıdır; dolayısıyla bu mertebe için "Ne vardır ne yoktur" denebilir. Yani, bu mertebede varlığın olumsuzlanması halinde, Cürçânî'nin düşündüğü gibi, o mertebenin yokluk ile nitelenmesi veya yokluğun olumsuzlanması halinde varlık ile nitelenmesi zorunlu değildir. Zira Kemalpaşazâde'ye göre, mertebenin iki çelişikten uzak olması, yani bu (belirli) mertebede o ikisinden bir şeyin bulunmaması imkânsız değildir. Dolayısıyla, İcî'nin söylediği gibi, "Mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır ne yoktur" demek, daha isabetlidir.²⁸

27 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 240.

28 Kemalpaşazâde, prg. 4. Mahiyet, mantıkta "O nedir?" sorusunun cevabını ifade eder. Sözelimi "Akıllı canlı", "İnsan nedir?" sorusuna verilen cevaptır. Burada mâhiyet, cins ile tür arasındaki ilişki açısından ele alınmaktadır. Buna göre "akıllı canlı", "insan" türünü tanımlayan cinstir. Mâhiyet ontolojik açıdan düşünüldüğünde ise, "Bir şeyin, kendisi ile o şey olduğu şey" olarak anlaşıl-makta ve birinciden farklı olarak tikel bir insana da referansta bulunulmak-tadır. Dolayısıyla, bir şeyin mâhiyeti söz konusu olduğunda bu şeyi ya kendi-sinin dış dünyada mevcut olması ya da zihinde mevcut olması bakımından düşünmüş oluruz. Aynı mâhiyet, kendisi olması, kendi dışındakilerle ilişkili olup olmaması veya dış dünyada mevcut olması bakımlarından incelenebilir: 1. Birincisinde mâhiyetin, başka herhangi bir şey ile ilişkili olmama koşulu (bi şart-ı lâ şey) söz konusudur (sırf/mücerret mâhiyet). 2. İkinci durumda, başka herhangi bir şey ile ilişkili olmama koşulu (lâ bi şart-ı şey) söz konusu değildir (mutlak mâhiyet). 3. Üçüncü durumda ise mâhiyetin başka bir şey ile koşullu (bi şart-ı şey) olması söz konusudur (karışık/mahlûta mâhiyet). Mâhiyet, birincisinde "madde"ye, ikincisinde "cins"e, üçüncüsünde ise "tür"e tekabül eder. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık), 2004, I, 172-81; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Kırk Gece), 2011, I, 294-99; Syed

Kemalpaşazâde bu açıklamaların devamında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine atıfta bulunarak leysiyyet terimini şu şekilde tanımlamaktadır:

Bil ki hikmet ehli, kitaplarında mâhiyetin, asıl derecesinde ve varlığa ve yokluğa açık olduğu mertebede varlık ve yokluktan uzak olması durumuna, "sırf nefiy" ve "tam olumsuzlama" olması bakımından leysiyyet adını vermişlerdir.²⁹

Leysiyyet, kendisi bakımından varlığı ve yokluğu gerektirici olmayan mümkünün mâhiyetinin, zorunlunun kendisine ilişmesinden "önceki" varlığa ve yokluğa eşit konumudur. Onun bu konumu hakkında hem varlığın hem de yokluğun değillenmesi söz konusudur; o, var değildir, ancak yok da değildir. Bu konum, ikisi de "değil" anlamında leysiyyettir. Burada filozofun mümkünün mâhiyeti hakkında kullandığı "sırf nefiy ve tam olumsuzlama" tâbirleri son derece dikkat çekicidir. Kelâmcıların hudûşçu yaratma anlayışı varlık-yokluk ikileminin dışına çıkamamaktadır. Onlara göre, âlem yaratılmadan önce ya yoktur ya da vardır; ikincisi âlemin kıdemi sonucunu doğuracağından birincisini kabul etmek zorunludur. Âlemin sonradan yaratılması, önce yok iken sonradan varlığa çıkarılması (ihdâs) anlamına gelir. Gazzâlî'nin söylediği gibi, başlangıçta "Tanrı var(dı) ve hiçbir şey (âlem) yoktu"; daha sonra "Tanrı'nın yaratması ile âlem var oldu." Birinci önermede Tanrı'nın mutlak yaratıcılığını vurgulamak için Tanrı dışındaki varlıkların değillenmesi söz konusudur. Kelâmcılar yaratma meselesini varlık-yokluk ikilemi açısından izah etmeye çalıştıkları için onlara göre âlem, önce yok (âdem) iken sonra varlık kazanmıştır. Oysa Kemalpaşazâde'ye göre, âlemin bilfiil var olmasından "önceki" durumunu ifade eden "Leys, âdemden, yani yokluktan farklı ve öte bir şeydir."³⁰

Filozofların görüşünde âlemin kelâmcıların kabul ettiği anlamda sonradan (hâdis) olduğunu kabul etmek, yaratma meselesini çözmek anlamına gelmediği gibi, başka bir sorunu da beraberinde getirmektedir:³¹ "Âlemin varlığa gelmeden önceki durumu nedir? Zorunlu mu, mümkün mü, yoksa imkânsız mı?" Zorunlu ise, tanımı gereği, onun bir başlangıcı olamaz;

M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), s. 221-23. Kemalpaşazâde burada mâhiyet ile birinciye, yani sırf mâhiyete atıfta bulunmaktadır.

29 Kemalpaşazâde, prg. 7.

30 Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 40.

31 İbn Sînâ'nın hudûs deliline yönelik eleştirilerinin ayrıntıları için bk. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 233-38.

benzer biçimde, imkânsız olan bir şeyin varlığa gelmesi de düşünülemez.³² Âlemin yaratılmasından önceki durumunun zorunlu ya da imkânsız olması söz konusu olamayacağına göre, onun mümkün olduğunu kabul etmek gerekir. Dolayısıyla her hâdis ilk önce "imkân" halinde bulunmuş olmalıdır.³³ Filozoflara göre, âlemin yaratılmasından önceki imkân halini "varlık" ile nitelemek onun "zorunlu"; "yokluk" ile nitelemek ise "imkânsız" olduğunu söylemek mânasına gelir. Burada karşılaşılan sorunu aşmak için varlığın ve yokluğun ötesindeki üçüncü bir ihtimali kabul etmek gerekir. İşte leysiyyet, mümkünün bilfiil varlığa gelmeden önceki, varlığın ve yokluğun ötesindeki varlığa ve yokluğa açık olduğu konumdur/mertebedir. Yaratma meselesinde varlık-yokluk ikileminin dışına çıkamayan kelâmcılar, "yoktan yaratma" görüşünü savunarak âlemin yaratılmadan önceki durumu hakkında "Var değil" anlamında "sadece bir değilleme"de bulunmuş olmaktadır. Buna karşılık filozofların anlayışı, âlemin yaratılmasından önceki durumuna ilişkin varlığın ve yokluğun ötesindeki üçüncü bir ihtimal üzerine kuruludur. Bu anlayışta "Var değil" ve "Yok değil" tarzında "iki değilleme" söz konusu olduğu için bu durum leysiyyet terimi ile ifade edilmektedir. İkinci model yaratma anlayışı, iki değillemeyi (leysiyyeti) içerdiğinden Tanrı'nın mutlak yaratıcılığını açıklamada birincisinden daha üstündür. Nitekim İbn Sînâ'ya göre, Kur'an'daki en yüksek yaratma formunu ifade eden "ibdâ"nın anlamı, kelâmcıların düşündüğü anlamda yoktan yaratmak değil, herhangi bir alet, madde veya zaman gibi araçlar olmaksızın yaratmak, leysiyyeti eysiyyete dönüştürmek, varlığın ve yokluğun eşiğinde bulunan mümkünün mâhiyetini varlığın aydınlığına çıkarmaktır.³⁴ Kelâmcıların hudûşçu yaratma anlayışı-

32 Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 41.

33 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, çev. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), s. 137.

34 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Îlâhiyyât*, s. 266-67; a.mlf., *el-Mebde ve'l-meâd*, nşr. Abdullâh Nûrânî (Tahran: The Institute of Islamic Studies, 1343), s. 77. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* başlıklı eserinde filozofların yaratma anlayışlarını metafizik temellerini açıklayarak son derece derinlikli biçimde analiz etmektedir. Ancak Atay, "ibdâ" konusunda Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın görüşlerini açıklarken onların bu terime "yoktan yaratma" anlamını yüklediklerini ileri sürmektedir. Atay, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki "ibdâ" tanımında kullandığı "leysiyyet" terimini "yokluk" olarak yorumlayarak filozofun ibdâ ile "mutlak yoktan sonra nesneye gereken eksiksiz, tam bir varlık vermek" mânasını kastettiğini söylemektedir. Kemalpaşazâde'nin açıklamaları göz önüne alındığında Atay'ın da leysiyyet terimindeki inceliği göz ardı ettiği ve meseleyi varlık-yokluk ikilemi açısından izah etmeye çalıştığı söylenebilir. Bk. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: AÜ İlâhiyat Fak. Yay., 1974), s. 120-23.

na göre Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığı kabul edilse bile, başka bir sorun gündeme gelmektedir. Bu sorunu İbn Sînâ'nın örneğini kullanarak anlatacak olursak, kelâmcıların anlayışındaki Tanrı-âlem ilişkisini usta-bina ilişkisine benzetebiliriz. Usta binayı yaptıktan sonra bu binanın ustasından bağımsız olarak varlığını idame ettiğini düşünmekte bir çelişki olmadığı gibi, Tanrı âlemi yoktan yarattıktan sonra âlemin kendi başına varlığını sürdürdüğünü düşünmemek için bir sebep var mıdır? İbn Sînâ'ya göre, hudûşçu yaratma modelinde bu soruya olumsuz cevap vermemek için hiçbir sebep yoktur; çünkü bu anlayış âlemin varlığa gelmek için Tanrı'ya muhtaç olduğunu açıklasa bile, idamesi için de Tanrı'ya muhtaç olduğu konusunda herhangi bir metafizik gerekçe ortaya koyamamaktadır.³⁵ “Çünkü onlara göre âlem Allah'a, kendisine varlık vermesinde yani yokluktan varlığa çıkarmasında ihtiyaç duyar ve böylece bunu yapmakla fâil olur. Allah fiilini yapmış ve âlem için de yokluktan sonra varlık meydana gelmiş ise nasıl olur da bundan sonra o, fâile ihtiyaç duyacak şekilde yokluktan varlığa çıkar?!”³⁶ Oysa âlemin Tanrı'ya olan muhtaçlığı “hudûş” değil, “îmkân” olarak anlaşıldığında, -mümkün zâtî gereği varlığı gerektirmediği için- âlem hem varlığa çıkmak hem de varlığını sürdürmek için ‘Zorunlu Varlık’a muhtaç olacaktır.³⁷ Nitekim “ibdâ’î” yaratmada varlık verme daimi olduğu gibi “yokluk”a (‘adem) engel olma da daimidir.³⁸

Kemalpaşazâde'ye göre, leysiyyet konusunda yukarıdaki açıklamalar “bir sırrı daha açık hale” getirmektedir.³⁹ Bu sır, “hudûş-u zâtî” ve “hudûş-u zamânî” arasındaki fark ile ilgilidir. Yukarıda kelâmcıların hudûş-u zamânîyi savunduklarını söylemiştik. İbn Sînâ, hudûş ve kıdemi ikiye ayırarak; “zâtî kıdem-zamânî kıdem” ve “zâtî hudûş-zamânî hudûş” şeklinde bir ayrım ortaya koymaktadır.⁴⁰ Zâtî kıdem, varlığı bir nedene bağlı olmamaktır. “Buna

35 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 134-35; a.mlf., *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, s. 264; Şaban Haklı, “Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. 110-11.

36 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 134.

37 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 135-39; Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 221-26. Kemalpaşazâde, *Risâle fi'l fakr* (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, nr. 3682) başlıklı risâlesinde Hz. Peygamber'in bir hadisinden hareketle mümkünün Tanrı'ya muhtaçlığının metafizik temellerini açıklamaktadır. Bk. Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 49-50; Öçal, *Kemalpaşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, s. 120-22.

38 İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-meâd*, s. 77.

39 Kemalpaşazâde, prg. 8.

40 İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Hudûd*, *Islamic Philosophy*, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt: J. W. Goethe University, 1999), 42 içinde, s. 112; a.mlf., *Kitabün-Necât*, s. 254; a.mlf.,

göre zât bakımından kadîm olan sadece Tanrı'dır."⁴¹ Zamânî kıdem, geçmişte hep var olmak, zamansal başlangıcı olmamaktır. Örneğin: Tanrı, akıllar ve felekler. Buna göre, zamânî kıdemnin kapsamı zâtî kıdemden daha geniştir.⁴² Zâtî hâdis, varlığı bir nedene bağlı olan, öncesinde başka varlık bulunan şey; zamânî hâdis ise öncesinde yokluk geçen, zamansal başlangıcı olan şeydir. Filozoflar kıdemi ve hudûsu hem nedenlilik hem zaman bakımından; kelâmcılar ise sadece zaman açısından izah etmektedirler. Filozoflara göre zâtî kadîm, varlığı kendinden olan; zâtî hâdis, varlığı bir nedene bağlı olanıdır. Kelâmcılara göre kadîm, geçmişte hep var olan, zamansal başlangıcı olmayan; hâdis, zamansal başlangıcı olan, üzerinden yokluk geçen, demektir.⁴³ Kemalpaşazâde'ye göre, filozofların savunduğu zâtî hudûs'ta neden, nedenliden öncedir. Kelâmcıların hatası, buradaki önceliği de "yokluk" olarak yorumlamalarıdır: "Onlara göre zâtî hudûs, zamânî hudûsta olduğu gibi, varlığın yokluk ile de öncelenmesidir."⁴⁴

Kemalpaşazâde bu noktada, İcî ve Cürçânî'nin zâtî ve zamânî hudûs tariflerindeki yol ayrımı noktalarına çok kritik bir müdahalede bulunmaktadır. Ona göre İcî, zâtî hudûsu mümkünün var-olmamağlığının var-olmağlığını "biz-zât öncelemesi" olarak açıklarken isabet etmiştir. Buna karşılık İcî, "Mümkün, zâtî bakımından varlığı gerektirici değildir. Varlık, başkası sebebi ile ona gerekli olur ve zât bakımından olan şey, başkası bakımından olan şeyi önceler." diyerek hata etmiştir. Burada Kemalpaşazâde'nin dikkat çektiği incelik, "mümkünün var-olmamağlığının (lâ-vucûd) var-olmağlığını biz-zât öncelemesi" ile "mümkünün zâtî bakımından varlığı gerektirici olmaması" arasındaki fark ile alâkalıdır.⁴⁵ İlk bakışta her iki ibarenin de aynı anlama geldiği düşünülebilir. Ancak, İcî'nin birinci ibaresindeki var-olmamağlılık (lâ-vucûd) leysiyet anlamında olup yokluk ('adem) anlamında değildir. İkinci ibaresinde ise mümkün ile yokluk özdeşleştirilmektedir ki, Kemalpaşazâde'ye göre⁴⁶ bu yanlıştır. Çünkü mümkün, zâtî bakımından "yok" değildir; varlık ve yokluktan her birini kabule açıktır. Zâtî bakımından her ikisine olan nisbeti eşittir. Kemalpaşazâde Cürçânî'nin iki konuda

İşaretler ve Tembihler, s. 139; Haklı, "Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi", s. 96-97; Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu," s. 108-14.

41 Haklı, "Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi", s. 97.

42 Ahmed Nûrî, *İsbât-ı Vâcib* (Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 3129), vr. 18-19; Engin Erdem, "Ahmed Nûrî: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi", *Dinî Araştırmalar*, 14/39 (2011), s. 66-67.

43 Kılıç, "İbn Sînâ'nın Hudûs Yorumu," s. 108-21.

44 Kemalpaşazâde, prg. 8.

45 Kemalpaşazâde, prg. 8.

46 Kemalpaşazâde, prg. 6.

hata ettiğini savunmaktadır: Birincisi, mümkünün varlığa ve yokluğa açık olduğu konumdaki var-olmamaklık (lâ-vücûd) ile yokluğu ('adem) aynı anlamda düşünmesidir. İkincisi, zâtî hudûsu, yokluğun varlığa biz-zât önceliği olarak görmesidir. Kemalpaşazâde'ye göre, Cürcânî'nin birinci yorumu yanlıştır; çünkü var-olmamaklık, yokluk ile değil leysiyyet ile özdeştir. İkinci yorumu da hatalıdır; çünkü zâtî hudûsta varlığı önceleyen yokluk değil, var-olmamaklık, yani leysiyyettir. Kemalpaşazâde'ye göre, kelâmcıların zâtî hudûstaki önceliği "yokluk" ('adem) olarak yanlış tarzda yorumlamalarının sebebi, leys ve ma'dûm arasındaki farkı anlayamamalarıdır.⁴⁷ Kendisi, bunu açıklamak için İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'daki şu ifadelerine atıfta bulunmaktadır:⁴⁸ "Nedenli, kendisi bakımından 'leys'tir, nedeni bakımından 'eys'tir. Bir şey için kendisi bakımından olan, zihinde, başkası bakımından olandan zaman bakımından değil de zât bakımından daha önce gelir; öyleyse her nedenli, zât bakımından sonralık ile 'leys'ten sonra gelen 'eys'tir."⁴⁹ Nedenli, geçmişte bütün zamanlarda bulunmuş olsa bile, onun var-olmamaklığı (leysiyyet) varlığından bizzat önce olduğu için onun bir başlangıcı vardır. Varlığın ve yokluğun ötesindeki üçüncü bir mertebe/konum olarak leysiyyetin anlamı kavrandığında zâtî hudûs'taki önceliğin yokluk ('adem) anlamında olmadığı da anlaşılır. Nitekim Kemalpaşazâde'ye göre, filozofların yaratma anlayışındaki inceliği kavrayan ve leysiyyetin anlamını bilen "Kavrayışı yüksek bir zihin şuna hükmeder: Mümkün, kendinde mevcut olmadığından varlığı başkasından alır, çünkü eğer zatından varlığı olsaydı varlığı başkasından alması mümkün olmazdı, aksi halde varken bir daha var olurdu. Dolayısıyla başkasından alınan varlık, mümkünün kendisinde bulunan var-olmamaklık (lâ-vücûd) ile nedenlenmiştir. Böylece leysin eysten zât bakımından önce geldiği ortaya çıkmıştır."⁵⁰

Kemalpaşazâde'nin buraya kadarki açıklamalarından hareketle onun risâlede birbiriyle bağlantılı iki temel tezi savunduğunu söyleyebiliriz:

1. Mümkünün mâhiyeti söz konusu olduğunda, varlığın ve yokluğun ötesinde üçüncü bir ihtimal daha söz konusudur. Bunun adı leysiyyettir. Leysiyyet ile yokluk birbirinden farklı şeylerdir. Kelâmcıların hatası, yaratma meselesini varlık-yokluk ikilemi açısından izah etmeleri ve leysiyyet ile yokluk arasındaki farkı görememeleridir.

2. Zâtî hudûstaki öncelik, yokluk değil leysiyyettir. Zâtî hudûstaki "zâtî" ifadesi temelde mümkünün zâtına nispetle söylenmektedir. Mümkün, zâtî ne

47 Kemalpaşazâde, prg. 8.

48 Kemalpaşazâde, prg. 8.

49 İbn Sînâ, *eş-Şifa: el-İlâhiyyât*, s. 266.

50 Kemalpaşazâde, prg. 12.

varlığı ne yokluğu gerektirendir; onun, zâtî bakımından durumu ne varlıktır ne de yokluktur. Leysiyyet, onun zâtından kaynaklanan bu var-olmamaklık halini ifade eder. Mümkün ancak kendisi dışındaki (gayrı) bir neden ona iliştikten sonra "başkasıyla" var olabilir; dolayısıyla, onun "zâtî açısından" olan var-olmamaklık hali, "başkası bakımından" olan varlık halinden zâtî olarak önce gelmektedir. Dolayısıyla, onun var-olmamaklığından sonraki varlığı, zat bakımından sonralıktır. Kelâmcılar zamânî hudûsu esas aldıkları için, zâtî hudûstaki öncelik-sonralık ilişkisini de kendi bakış açılarına göre yorumlamışlardır. Onların en temel hatası, zâtî hudûsta da varlığı önceleyenin yokluk olduğunu düşünmeleridir. Halbuki zâtî hudûsta mümkünün zâtından kaynaklanan var-olmamaklık (leysiyyet) hali, yokluktan farklı ve öte bir şeydir. Zâtî hudûsta varlığı önceleyenin yokluk olduğunu söylemek, yokluğun varlığın sebebi olduğunu kabul etmeyi gerektirir ki böyle bir şey söz konusu olamaz.⁵¹

Kemalpaşazâde'nin yukarıda ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız risâlesinde serdettiği görüşleri, klasik İslâm düşüncesi açısından önemli olduğu kadar, çağdaş din felsefesindeki yaratma ve teodise ile ilgili tartışmalara da önemli bir açılım getirmektedir. William Lane Craig ve Caner Taslaman gibi birçok din felsefecisi modern fizikteki "büyük patlama" gibi teorilerin zamansal yaratma düşüncesini destekleyen sonuçları ortaya koyduğunu, Tanrı inancını mâkul biçimde izah etmenin yegâne yolunun zamansal yaratmaya dayalı "hudûs delili"ne bağlı olduğunu ileri sürmektedir.⁵² Adı geçen felsefeciler açısından ateist düşünürlerle karşı Tanrı inancının akliliğini savunmanın en mâkul yolu, evrenin zamansal başlangıcı olduğunu savunan hudûs delilini benimsemektir. Taslaman, *Big Bang ve Tanrı* başlıklı eserinin "Önsöz"ünde "Tanrı'nın var olup olmadığı ve evrenin ezeli olup olmadığı konusunda yapılan tartışmalarda, Big Bang'in hangi tezleri desteklediğini, hangilerini yanlışladığını göstermeye çalıştım. Böylece binlerce yıldır yapılan çok temel tartışmaları Big Bang'e yargılattım"⁵³ ifadelerine yer vermektedir. Bu felsefecilere göre, evrenin zamansal bir başlangıcı olduğunu reddetmek, evrenin yaratılmadığını, modern bilim ile Tanrı inancı arasında karşıtlık olduğunu kabul etmek mânasına gelecektir. Ancak, son derece geniş bir tartışma konusu olan evrenin başlangıcı meselesi hakkında birçok önde gelen modern fizikçinin evrenin zamansal başlangıcı olmadığını savunduğu da bir

51 Kemalpaşazâde, prg. 8.

52 William Lane Craig, *The Kalâm Cosmological Argument* (Eugene: Wipit and Stock Pub., 2000), s. 149-53; a.mlf., *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Illinois: Crossway Books, 2001), s. 214-36; Caner Taslaman, *Big Bang ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yay., 2003), s. 131-32, 153-55.

53 Taslaman, *Big Bang ve Tanrı*, s. 8.

vakiadır.⁵⁴ Evrenin zamansal başlangıcı olup olmadığı konusunda çağdaş fizikçiler arasında süregelen tartışmaları incelemek, bu makalenin amaçları arasında yer almamaktadır. Bununla birlikte, evrenin zamansal başlangıcı olmadığını savunanların tezlerinin haklı çıkması durumunda, fizikteki bu gelişmenin önemli metafizik sonuçlar doğuracağını, hudûs deliline endekli bir Tanrı tasavvurunu geçersiz hale getireceğini görmek sürpriz olmayacaktır. Hawking bu sorunu şöyle ifade etmektedir: “Evrenin bir başlangıcı oldukça, bir yaratıcı olduğunu varsayabiliriz. Ama evren gerçekten tümüyle kendine yeterli, sınırsız ve kenarsız ise ne başı ne de sonu olacaktır; yalnızca olacaktır! O halde bir ‘Yaradan’a ne gerek var?”⁵⁵

Gaven Kerr “A Thomistic Metaphysics of Creation” başlıklı makalesinde, Thomascı yaratma anlayışında evrenin zamansal bir başlangıcı olmaması durumunda da bir yaratıcıya gerek duyulacağını temellendirmeye çalışmaktadır. Thomas Aquinas’ın (ö. 1274) anlayışına göre, âlem ezeli olsa, yani zamansal bir başlangıcı olmasa bile, var-oluşu için yine de bir nedene muhtaç olacaktır; çünkü âlem, ister sonlu ister sonsuz olsun, kendi zâtı ile kâim olmadığı için onun varlığı başkasına bağlıdır; yani bir şeyin zamansal açıdan ezeli olması, onun yaratılmamış olduğu anlamına gelmez.⁵⁶ Kerr’e göre, metafizik arka planı olanlar açısından bir şeyin “başlangıcı” ile bir şeyin “yaratılması” birbirinden farklı meselelerdir. Bir şeyin başlangıcı, o şeyin meydana geldiği zamana işaret eder; buna karşılık bir şeyin yaratılması, o şeyin varlığa çıkma tarzına delâlet eder. Çoğu kez bir şeyin başlangıcı ile yaratılması çakışır; ancak bu, ikisinin zorunlu olarak eşanlamlı olduğu mânasına gelmez. Bir şeyin yaratılması, o şeyin varlığa çıkarılması; bir şeyin başlangıcı ise o şeyin içinde meydana geldiği zamana tekabül eder. İkincisi olmadan birincisi gerçekleşebilir; ancak tersi doğru değildir.⁵⁷ Kemalpaşazâde’nin terimleri ile ifade edecek olursak, “zamânî hudûs” olmadan “zâtî hudûs” gerçekleşebilir; ancak, “zâtî hudûs” olmadan “zamânî hudûs” meydana gelemmez. Kerr, yaratma ile zamansal başlangıç arasındaki farkı daha iyi anlayabilmemiz için güneş ile ay arasındaki ilişkiyi tasavvur etmemizi önerir. Buna göre, güneşin ve ayın her ikisinin de ezeli olduğunu düşünelim. Bu durumda güneşin ışığı ayın yüzeyini ezeli olarak aydınlatmış olacaktır. Hem güneş hem ay ezeli olduğu için, ayın aydınlığının bir başlangıcı olmayacaktır; ancak ay, aydınlık için yine de

54 Gaven Kerr, “A Thomistic Metaphysics of Creation”, *Religious Studies* (doi: 10.1017/S0034412511000 291, 2012), s. 2-4.

55 Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi: Büyük Patlamadan Kara Deliklere*, çev. Sabit Say – Murat Uraz (İstanbul: Milliyet Yay., 1991), s. 182.

56 Kerr, “A Thomistic Metaphysics of Creation”, s. 4.

57 Kerr, “A Thomistic Metaphysics of Creation”, s. 4.

güneşe muhtaç/bağlı olacaktır. Dolayısıyla, bir şeye muhtaç olmakla, zamansal açıdan başlangıcı olmamak birbirinden farklı şeylerdir. "Böylece, güneşin ışığı zamansal açıdan olmasa da analitik açıdan ayın ışığından öncedir."⁵⁸

Kerr'in, Thomas'nın yaratma anlayışından hareketle geliştirdiği bu yorumları, Kemalpaşazâde'nin "leysiyyet" terimi bağlamında derinlemesine tahlil ettiği "zâtî hudûs-zamânî hudûs" ayrımı çerçevesinde daha ileri seviyede yapmak da mümkündür. Yukarıda söylediğimiz gibi Fârâbî'ye, İbn Sînâ'ya ve Kemalpaşazâde'ye göre zâtî açıdan kadim olan sadece Tanrı'dır; zaman açısından kadim olan başka varlıklar da mevcuttur; çünkü âlem, "zâtî hudûs" ile varlığa çıkmıştır. Âlem, zaman bakımından kadim olsa bile bu, onun yaratılmamış olduğu anlamına gelmediği gibi, muhtaçlığını da ortadan kaldırmaz. Varlık tarzı itibarıyla mümkün olan âlemin, zaman açısından başlangıçsız olması, onun var olmak ve varlığını sürdürmek için kendisi dışındaki zorunlu bir nedene muhtaç olduğu gerçeğini değiştirmez.⁵⁹ Kemalpaşazâde'nin⁶⁰ İbn Sînâ'nın *en-Necat*'ından yaptığı şu alıntı meseleyi daha açık ve anlaşılır şekilde ortaya koymaktadır: "Her nedenli, zâtî bakımından ilk önce 'leys'tir, sonra ikinci olarak nedeni bakımından 'eys'tir. Bu durumda her nedenli sonradan değildir, yani zâtî bakımından var olmadığı durumda iken varlığı sonradan başkasından alır. Öyleyse her nedenli zâtî bakımından sonradan değildir. Örneğin o, bu varlığı bütün zamanlarda 'var edici'den alarak var olsa bile yine de sonradan değildir. Çünkü onun var-olmamaklığından sonraki varlığı, zât bakımından sonralıktır."⁶¹

Kerr'in yorumuna göre Thomas Aquinas yaratma meselesini Tanrı'nın zorunluluğu ve âlemin mümkünlüğü temelinde açıklamakta, Tanrı'da varlık ile mahiyetin özdeş, yaratılmışlarda ise ayrı olduğunu ve yaratmanın "zâtî hudûs" ile gerçekleştiğini savunmaktadır. Thomas'nın yaratma anlayışı ile Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın görüşleri arasında dikkat çekici benzerlikler bulunmakla birlikte, Thomas ve adı geçen müslüman filozofların anlayışları arasında Kemalpaşazâde'nin açıklamalarının berraklığa kavuşturduğu temel bir farklılık söz konusudur. Kemalpaşazâde'ye göre, zâtî hudûsta nedenin nedeniye önceliği "yokluk ('adem)" değil, "leysiyyet"tir. Şayet bunu yokluk olarak değerlendirirsek, yokun varlığın nedeni veya onun nedenin nedeni olması gerekir. Halbuki zâtî yokluğu gerektiren imkânsız olduğundan, nedenlinin mümkün değil de imkânsız olması, Tanrı'nın da imkânsız var kıl-

58 Kerr, "A Thomistic Metaphysics of Creation", s. 4.

59 Ferit Uslu, *Tanrı ve Fizik* (Ankara: Nobel Yay., 2007), s. 134-40.

60 Kemalpaşazâde, prg. 8.

61 İbn Sîna, *en-Necat*, s. 145-46.

ması gerekir ki bu mümkün değildir.⁶² Thomas leysiyet terimindeki inceliği bilmediği için varlık (vucûd)-yokluk ('adem) ikileminin dışına çıkamamış ve âlemin yaratılmasından önce “yok” olduğunu varsaymakla kelâmcılarla aynı hataya düşmüştür. Bu bakımdan Kemalpaşazâde'nin leysiyet terimi temelinde geliştirdiği yaratma modeli, kelâmcıların anlayışından olduğu kadar Aquinas'ın görüşünden de daha tutarlı bir çerçeve sunmaktadır.

Kemalpaşazâde'nin leysiyet terimine dair açıklamalarının yaratma metafiziği açısından olduğu kadar din felsefesindeki kötülük meselesinin izahı bakımından da son derece özgün boyutları vardır. Bu konuyu başka bir çalışmaya erteleyerek risâlenin tahkikinde ve tercümesinde takip ettiğimiz yöntem hakkında bilgi vermek istiyoruz.

II. Risâlenin Tahkiki ve Tercümesi Hakkında

Kemalpaşazâde, Osmanlı ilim havzasının çok yönlü ve özgün görüşleri olan filozoflarından biridir. Felsefe, kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, dil, şiir, âdâb, mantık ve tarih gibi birçok alanda eserler vermiştir. Özellikle felsefe, kelâm ve mantık gibi alanlarda yazdıklarına bakıldığında, Fârâbî'nin uslûbu ile benzerlikler taşıdığını söylemek mümkündür; çünkü metinler kısa, ancak yoğun örgülü ve tartışmalı noktalara özgüdür. Çalışmanın sonunda Kemalpaşazâde'nin bu nitelikteki bir risâlesinin tahkiki neşri ve tercümesi sunulmuştur.

Kemalpaşazâde çalışmasını, *Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle* olarak isimlendirmiştir.⁶³ Bazı nüshalarda *Risâle*'nin başlığında bazen “eys” bazen de “leys” önce gelmektedir. Biz, risâlenin içeriğini göz önüne alarak “leys”in öncelendiği nüshaları esas aldık. *Risâle*, yaratma metafiziği ile ilgilidir; yukarıda işaret ettiğimiz gibi özgün bir içeriğe sahiptir ve bu konuda âdeta bir kırılma noktası olarak değerlendirilebilir. *Risâle*'nin yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerde yaklaşık 70 nüshası bulunmaktadır. Tahkik, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üç, Millî Kütüphanе'deki bir nüsha esas alınarak inşa edilmiştir.

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Koleksiyonu: Demirbaş numarası 002041 olan mecmuanın 275a-278a varak aralığında yer alan bu nüsha; tahkikte (9) olarak rumuzlandırılmıştır. Mecmuada 87 risâle mevcut olup 76 tanesi Kemalpaşazâde'ye aittir. Yazı türü, mecmuanın tamamında ta'liktir ve tek müstensihin elinden çıkmış gözükmektedir. Bazı önemli yerler ve olarak noktaları kırmızı ile işaretlenmiştir. Varaklar 21 satırdan oluşmaktadır.

62 Kemalpaşazâde, prg. 7-8.

63 Kemalpaşazâde, prg. 2.

Kenarında herhangi bir not yoktur; sadece iki ibarede düzeltme ve metindeki isimsiz atıfların açılımları niteliğinde notlar bulunmaktadır. Müellifin şair Mütenebbî'den aldığı mısranın başına kırmızı mürekkeple "şîir" notu düşülmüştür. Bu nüshanın müellife aidiyeti konusunda metin içerisinde herhangi bir bilgi mevcut değildir. Mecmuanın açık bir müstensih kaydı olmamakla beraber, 331a varağında İbnü'l-Arabî hakkındaki fetvanın Kemalpaşazâde tarafından yazıldığı notu vardır. Bir varaklık fetvanın yazı türü diğer risâlelerden farklıdır. Yine 331a'nın kenar notunda Muslihuddin'in talebi üzerine eş-Şeyh el-Müftî tarafından kopya edildiği ve sonra da Kemalpaşazâde'ye arz edildiği notu düşülmüştür.

2. Süleymaniye Kütüphanesi, M. Hilmi – F. Fehmi Koleksiyonu: Demirbaş numarası 000233 olan mecmuanın 215b-217b varak aralığında bulunan bu nüsha, tahkikte (ف) olarak rumuzlandırılmıştır. Mecmuada 71 risâle bulunmaktadır. Risâleler tablo halinde isim ve varak numaraları ile gösterilmiştir. Yazı türü mecmuanın tamamında nesihdir ve tek bir elden çıkmış görünmektedir. Oldukça düzgün yazılmıştır. Tam metinli varakta 23 satır vardır. Metindeki gizli atfı açıklayan bir açıklama ve eksik ibarenin tashihini gösteren kenar notundan başka bir bilgi mevcut değildir. *Risâle*'nin sonunda müstensih ve tensih tarihi mevcut değildir. Fakat 71. risâlenin sonunda "Müellifin hattından yazılan bir hattan yazılmıştır" notu bulunmaktadır. Diğer taraftan birinci risâlenin sonunda (9a) 19 Şaban h. 933'te (21 Mayıs 1527) bitirildiği notu bulunmaktadır. Müellifin ölüm yılı 1534 kabul edildiğine göre, bu mecmua müellif hayatta iken tensih edilmiş görünmektedir.

3. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu: 000186 demirbaş nolu mecmuanın 184a-185b varak aralığında yer alan bu nüsha, tahkikte (ح) olarak rumuzlandırılmıştır. Yazı türü mecmuanın tamamında ta'likdir ve tek elden tensih edilmiş gözükmemektedir. Mecmuada 61 risâle bulunmaktadır. Risâleler nüshanın başında kırmızı mürekkeple yapılmış tabloda topluca verilmiştir. Çalışma konumuzu oluşturan risâle 52. sıradadır. 184a varağındaki satır sayısı 23, 184b ve 185a'daki satır sayısı 25'tir. *Risâle*'nin başına kırmızı mürekkeple risâlenin adı yazılmıştır. Ayrıca bazı durak noktalarının ve ibarelerin üstü kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Kenarında gizli atıfları açan, metindeki tashihleri gösteren notlar bulunmaktadır. *Risâle*'nin sonunda müstensih ve tensih tarihi bulunmamakla beraber, şu not düşülmüştür: "Merhum İbn Hatâî tarafından düzeltilmiş nüshadan nakledildikten sonra müellifin hatıyla bize ulaşan nüshadan mukabele olunmuştur." Mecmuadaki diğer risâlelerde de buna benzer bilgiler ve tensih tarihleri bulunmaktadır. Örneğin *Risâle tete'alleku alâ ta'rîfî'l-kelime*'nin sonunda (215a) risâlenin asıl nüshadan tensih edildiği; *Risâle mürettebe fî beyâni meziyyeti'l-lisâni'l-Fârisiyye*'nin

(122b) ve *Risâle fî beyânî'l-mevâddi'l-cinsiyye*'nin sonunda (104a) müellifin nüshasıyla mukabele edildiği notu vardır. Ayrıca örneğin *Risâle fî'l-kaza ve'l-kader*'in (177a), *Risâle tete'alleku bi'd-damâir*'in (143a), *Risâle fî duhûli veledi'l-binti fî'l-vakf li evlâdî'l-evlâd*'in (138b) h. 989 (m. 1581) tarihinde bittiği kaydı vardır. Sadece Kur'an'la ilgili risâlenin (78a) 990'da (1582), Hanefî bilginlerle ilgili risâlenin ise 626'da (1228'lere tekabül ettiği için tensih hatası olsa gerektir) bittiği (133a) kaydı bulunmaktadır. Bu mecmua da müellifin vefatından 47 yıl sonra tensih edilmiş görünmektedir.

4. Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu: A45558/16 demirbaş numarasında kayıtlı mecmuanın 125b-126b varak aralığında bulunan bu nüsha tahkikte (♣) olarak rumuzlandırılmıştır. Mecmuanın yazı türü, ta'liktir. Tam metinli varakta 29 satır vardır. Müstensihi Hocaşâde Ali b. Ahmed'dir. Tensih tarihi h. 1210'dur (m. 1796).

Nüshalar arasında anlamı etkileyecek çok ciddi farklılıklar bulunmamaktadır. Ayrıca ilk üç yazmada müellifle veya müellifin birinci el nüshaları ile olan doğrudan ve dolaylı irtibatlarını gösterir notlar bulunduğu için tahkikte bu dört nüsha ile yetinilmiştir.⁶⁴

Anlamanın tamamlanıp konunun değiştiği yerlerde ve “ve- in-kulte- kultu” gibi karşılıklı itiraz-cevap noktalarında paragraf başı yapıldı. Metinde, (.), (,), (:), ('...'), (?), (!) gibi noktalama işaretleri kullanıldı. “İntehâ/intehâ kalamuhu” gibi alıntının bitişi ifade eden ibareler “nokta (.)” ile karşılandı. Kelimenin imlâsından kaynaklanan farklılıklar gösterilmedi. Şart ile cevabı arasına virgül (,) konuldu ve tarafları nokta (.) ile kapatıldı. Teknik terimler tek tırnak işareti('...'); müellifin yaptığı atıflar çift tırnak işareti (“...”) ile belirtildi. Müellifin açık veya gizli atıfları tespit edilmeye çalışıldı. Atıf kolaylığı ve tercüme ile koşutluğu sağlamak için tahkikli metne ve tercümesine paragraf numaraları verildi. Tahkikli metinde müellifin atıfları gösterildiği için tercümede tekrar verilmedi. Tercümede, metnin siyak-sibakının imkân verdiği tasarruflar yuvarlak parantez (...) ile, anlam düşünülerek yapılan tasarruflar ise köşeli parantez [...] ile gösterildi.⁶⁵

64 Nüsha farklılıklarının gösterilmesi ve gerekli açıklamalar İSAM'ın tahkik usulüne göre düzenlenmiştir. İSAM tahkik usulü hakkında bilgi edinmek için www.isam.org.tr adresindeki “Yayınlar/Sürelî Yayınlar/İslâm Araştırmaları Dergisi” bölümüne bakınız.

65 Bu risâleyi çalışmaya teşvik eden ve yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. Hüseyin Atay'a, çeviri metnini baştan sona okuyarak kontrol eden Yrd. Doç. Dr. Necati Avcı'ya, değerli katkıları için dergi hakemlerine müteşekkirimiz.

[رسالة في تحقيق معنى الليس والأيس]

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] الحمد لله المتوحد بالوجوب والمتفرد بالقدم الذي أخرج العالم إلى نور الأيس والوجود من ظلمة الليس والعدم. والصلوة على محمد سيد أولاد^١ آدم وعلى آله وأصحابه ما تعاقب الأنوار والظلم.

[٢] بعد^٢ فهذه رسالة مرتبة^٣ في تحقيق معنى الليس والأيس.^٤ فإنه [و/٢٧٥و] قد اشتبه على كثير من الفضلاء حتى ضلوا فيه عن سواء الطريق.

[٣] فنقول ومن الله التوفيق^٥ اعلم أن الممكن، وهو ما لا يقتضي ذاته أن يكون موجودا أو^٦ أن يكون معدوما، لَمَّا كان صالحا لأن يتوارد عليه الوجود والعدم على سبيل البذل لا جَرَم كان في حد نفسه^٧ عاريا عنهما لا بمعنى أن واحدا منهما ليس عينه ولا جزؤه، إذ لا^٨ يكفي هذا المعنى في تصحيح تلك الصلاحية. كيف ولو كان واحد من الوجود والعدم لازما لذاته من حيث هي، لَمَّا كان قابلا للآخر صالحا لأن يحصل له مع تحقق المعنى المذكور حينئذ^٩، بل بمعنى أن ماهية الممكن في حد ذاتها وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما. ولا استحالة في خلو المرتبة العقلية^{١٠} عن النقيضين. بمعنى أنه ليس بواحد^{١١} منهما في تلك المرتبة. انما الاستحالة في خلو وقت خارج^{١٢} عنهما.

[٤] وبهذا ينحل شبهة الأشعري في زيادة الوجود على الماهية [ف/٢١٥ظ]. تقريرها: ^{١٣} أنه ^{١٤} لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها، لكان الماهية من حيث

١ و: ولد آدم.

٢ ف، م - بعد.

٣ م - مرتبة.

٤ ح، ف: الأيس والليس.

٥ م - ومن بعد التوفيق.

٦ ف: ولا.

٧ م: نفسها.

٨ و- لا.

٩ م - ح أو حينئذ.

١٠ و، ف: مرتبة عقلية.

١١ م: شيء؛ و: متصفا.

١٢ م: الزمان؛ ف: خارجي.

١٣ عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام (القاهرة: مكتبة المتنبى، بدون تاريخ)، ص ٤٨.

١٤ م: أنها.

هي هي^{١٥} غير موجودة أي^{١٦} كانت في مرتبة معروضيتها للوجود خالية عن الوجود فكانت معدومة أي كانت في المرتبة المذكورة موصوفة بالعدم [م/١٢٥ظ] لاستحالة ارتفاع النقيضين. فيلزم حينئذ اتصاف المعدوم بالوجود، وإنه^{١٧} تناقض. لا بما^{١٨} ذكره الفاضل الشريف في شرح المواقف^{١٩} وهي «أن الماهية من حيث هي لا^{٢٠} موجودة ولا معدومة. بمعنى أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم. وإنه ليس شيء منهما داخلا فيها، بل كل واحد منهما زائد^{٢١} عليها. فإذا اعتبر معها الوجود^{٢٢} كانت موجودة. فإذا اعتبر معها^{٢٣} العدم^{٢٤} [و/٢٧٥ظ]، كانت معدومة. وإذا لم يعتبر معها شيء منهما^{٢٥}، لم يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة^{٢٦} ولا نعني به أن الماهية منفكة^{٢٧} عنهما معا حتى يلزم الوساطة.» لأنه لا يجدي نفعا في دفع تلك الشبهة على الوجه الذي قررناه. نعم قول صاحب المواقف^{٢٨} «والحل^{٢٩} أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة» صالح لأن يحمل على ما أسلفناه من التحقيق القاطع لعرق الشبهة المذكورة. «وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم.»^{٣٠} لا يقال إذا لم يكن للماهية في مرتبة المعروضية الوجود، لا بد أن يكون لها في تلك المرتبة العدم، وإلا لزم الوساطة وأيضا لا معنى للعدم [ح/١٨٣و] إلا سلب الوجود. فإذا ثبت^{٣١} أن ليس لها وجود^{٣٢} في تلك المرتبة^{٣٣}، تثبت أنها معدومة فيها. لأننا نقول:

١٥ ف، م - هي.

١٦ ف: إلى، صح هـ.

١٧ ح: إنه.

١٨ م - بما.

١٩ السيد الشريف الحرجاني، شرح كتاب المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧)، ٢٤٠/١.

٢٠ ف، م: غير.

٢١ م - زائد.

٢٢ ح: فإذا اعتبر معها <العدم> الوجود.

٢٣ و - معها.

٢٤ و + العدم.

٢٥ م - زائدا عليها. فإذا اعتبر معها الوجود، كانت موجودة. فإذا اعتبر معها العدم، كانت معدومة. وإذا لم يعتبر معها شيء منهما.

٢٦ ح - أو معدومة.

٢٧ م: ينفك.

٢٨ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٤٨.

٢٩ و: وال حال؛ و: والحمل.

٣٠ عبد الرحمن البرقوقي، شرح ديوان المتنبي (بيروت، ١٩٨٦)، ٢٤٦/١.

٣١ و: شئت.

٣٢ ح، و: الوجود.

٣٣ م - المرتبة العدم والا لزم الوساطة وأيضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود. فإذا ثبت ان ليس لها وجود في تلك المرتبة.

نقيض وجودها في تلك المرتبة^{٣٤} سلب وجودها فيها على طريق نفي المقيد^{٣٥} لا سلب وجودها المتصف ذلك السلب بكونه^{٣٦} في تلك المرتبة، أعني النفي المقيد. فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثاني لبقاء احتمال آخر وهو أن لا يكون اتصافها بالوجود ولا اتصافها بالعدم في تلك المرتبة.

[٥] والتحقيق: أن سلب الوجود عن شيء في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان وإلا لزم خلوه في ذلك الزمان^{٣٧} عن طرفي^{٣٨} النقيض وهو محال. أما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة، فلا يستلزم^{٣٩} اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على أن يكون المرتبة ظرف^{٤٠} الاتصاف. فان خلو المرتبة عن النقيضين. بمعنى أنه ليس شيء منهما في تلك المرتبة غير [و/٢٧٦و] محال، بل واقع على ما نبّهت عليه فيما تقدم. ويشهد لذلك شهادة لا مرد^{٤١} لها أن كل معلول بسيط متأخر عن علته التامة. فلا وجود له في مرتبة علته التامة ولا عدم له^{٤٢} فيها^{٤٣} أيضا وإلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ضرورة^{٤٤} أن الوجود والعدم لا يجتمعان في زمان. فإذا قارن أحدهما العلة التامة، يكون الآخر^{٤٥} في زمان آخر [ف/٢١٦و].

[٦] فإذا تحققت أن للممكن ذاتا خالية عن الوجود والعدم في مرتبة هي^{٤٦} أصلتها و^{٤٧} معروضيتها لهما، فقد وقفت على مراد القوم^{٤٨} من قولهم «الإنسانية من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية وليست^{٤٩} موجودة ولا معدومة ولا واحدة^{٥٠}

٣٤ ف - تثبت أنها معدومة فيها. لأننا نقول نقيض وجودها في تلك المرتبة.

٣٥ و: القيد.

٣٦ ف، م: يكون.

٣٧ م - الزمان.

٣٨ ح: طرف.

٣٩ ف: تستلزم.

٤٠ ف: طرف.

٤١ م: يرد.

٤٢ و، ف، م - له.

٤٣ ح: ولا عدم له <لـ> فيها؛ و: عنهما.

٤٤ ح: المعلول عن علته التامة <فلا وجود له في مرتبة علته التامة ولا عدم له فيها أيضا ولا يلزم ضرورة؛ ف: <الـ> ضرورة.

٤٥ م: للآخر.

٤٦ م - هي.

٤٧ م: من.

٤٨ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٥٩.

٤٩ م: ولا.

٥٠ م: وحدة.

ولا كثيرة^{٥١} ولا شيئا من المتقابلات»، وعرفت أن قول^{٥٢} الفاضل الشريف^{٥٣} في شرح ما ذكر على معنى أن شيئا منهما ليس نفس تلك الماهية^{٥٤} ولا داخلا فيها لا على معنى أنها ليست متصفة بشيء منها، فإنها يستحيل خلوها عن المتقابلات، إذ لا بد لها من الاتصاف بواحد من المتناقضين، تفسير للكلام بغير معناه وتنزيل له على غير معناه ومبناه الغفول عن عدم الاستحالة في خلو الماهية عن المتناقضين في مرتبة معينة.^{٥٥}

[٧] واعلم أن أرباب الحكمة قد عبّروا في كتبهم عن حالة خلو الماهية عن الوجود والعدم في درجة اصالتها ومرتبة معروضيتها لكونها^{٥٦} نفيًا محضًا^{٥٧} وسلبًا بحتًا بـ “الليسية”.^{٥٨} وأشاروا إلى أنها شأن ذاتي لها غير مستفاد من الغير حيث قالوا للممكن عن ذاته أن يكون “ليس” وعن علته أن يكون^{٥٩} “أيس”. قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي [و/٢٧٦ظ] في الفصوص: ^{٦٠} «الماهية المعلولة لها عن ذاتها أن ليست ولها عن^{٦١} غيرها أن يوجد. والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات.» و لعدم^{٦٢} التنبيه على أن مرادهم من الليس أمر وراء العدم لا العدم^{٦٣} نفسه ولا ما يصدق عليه. كيف ونفيه أيضًا^{٦٤} معتبر فيه وأن كون^{٦٥} الليس المذكور وما يجري مجراه وهو اللاوجود عن ذات الممكن لا يستلزم^{٦٦} [ح/١٨٤ظ] استحقاقه^{٦٧} لذاته^{٦٨} بأحد الطرفين. اعترض عليهم الإمام^{٦٩} تارة بأن الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه أن

٥١ م: كثيرة.

٥٢ و - قول.

٥٣ و - الشريف.

٥٤ م: الهوية.

٥٥ ح: في مرتبة <واحدة> معينة.

٥٦ م: فكونها.

٥٧ م: صريحا؛ ف، و: صرفا.

٥٨ و: بليسية؛ م: بالنسبة.

٥٩ ف - أن يكون.

٦٠ الفارابي، كتاب فصوص الحكم (حيدرآباد، ١٣٤٥)، ص ٣-٤.

٦١ ف: من.

٦٢ م: وتقدم.

٦٣ م: لعدم.

٦٤ و، ف - أيضا.

٦٥ م: يكون.

٦٦ و: يلزم.

٦٧ م: استحقاقا.

٦٨ م - لذاته.

٦٩ ف، م - الإمام؛ لعله الإمام فخر الدين الرازي. أنظر: الإمام فخر الدين الرازي، شرح الإشارات (إستانبول: مطبعة عامره، ١٢٩٠)، ص ٢٩٥.

يستحق اللاوجود، فإن المستحق اللاوجود^{٧٠} هو^{٧١} الممتنع [م/١٢٦و]، وأخرى بأن المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوما كما أنه ليس له في نفسه أن يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم إلى العلة. وأنت^{٧٢} بعد ما وقفت على ما قدمناه لك عرفت ان دائرة الإعتراضين^{٧٣} على الفهم لا على المفهوم.

[٨] ثم إنه قد انكشف لك من البيان السابق^{٧٤} سر^{٧٥} آخر، وهو أن ما ذكر في الحدوث الذاتي من^{٧٦} مسبوقية^{٧٧} الوجود ليست مسبوقية^{٧٨} بـ^{٧٩}العدم. قال الشيخ في الشفاء^{٨٠} «للمعلول^{٨١} في نفسه أن يكون "ليس" و يكون^{٨٢} له عن علته^{٨٣} أن يكون "أيس"،^{٨٤} والذي يكون للشيء في نفسه^{٨٥} أقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان، من الذي يكون^{٨٦} عن غيره، فيكون كل معلول "أيسا" بعد "ليس" بعدية^{٨٧} [ف/٢١٦ظ] بالذات.» وقال في النجاة^{٨٨-٨٩} «يكون لكل معلول في ذاته أولا^{٩٠} أنه "ليس" ثم عن العلة وثانيا أنه "أيس". فيكون كل معلول محدثا أي مستفيد الوجود من غيره بعدما له في ذاته أن لا يكون موجودا، فيكون كل معلول محدثا في ذاته. وإن كان مثلا في جميع الزمان^{٩١} [و/٢٧١و] موجودا مستفيدا لذلك الوجود عن موجد^{٩٢} فهو^{٩٣} محدث، لأن

٧٠ م: اللاوجود.

٧١ م: وهو.

٧٢ م، ح + بخير.

٧٣ م - إلى العلة. وأنت بخير بعد ما وقفت على ما قدمناه لك عرفت أن دائرة الإعتراضين.

٧٤ و - السابق.

٧٥ م: السابق أمر.

٧٦ و: مع.

٧٧ و: مسبوقيته.

٧٨ م - مع مسبوقيته الوجود ليست مسبوقية من بالعدم.

٧٩ م: من

٨٠ ابن سينا، كتاب الشفاء: الإلهيات، تحقيق: الأب قناتي - سعيد زايد (القاهرة، ١٩٦٠)، ص ٢٦٦.

٨١ م: المعلول.

٨٢ ح، و، ف - و يكون.

٨٣ و: عليته.

٨٤ ح، و، ف، م + أي موجودا.

٨٥ م - نفسه أن يكون "أيس" و يكون له عن علته أن يكون "أيس"، والذي يكون للشيء في نفسه.

٨٦ و، ف + له.

٨٧ م: تقدمه.

٨٨ ابن سينا، كتاب النجاة، نقه وقدم له: ماجد فخري (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٢)، ص ٢٥٩.

٨٩ و: النجات.

٩٠ و، م: و أولا

٩١ ف: الأزمان

٩٢ و، م: موجود.

٩٣ و: هو.

وجوده^{٩٤} بعد لا وجوده^{٩٥} بعدية بالذات.» واتضح بذلك^{٩٦} منه أن صاحب المواقف^{٩٧} أصاب في قوله «لا وجوده أي لا وجود الممكن يقدم^{٩٨} على وجوده^{٩٩} بالذات وهو الحدوث الذاتي.» وإن لم يصب في تعريفه على ما^{١٠٠} قدمه من أن الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره^{١٠١} مقتض له، وما بالذات مقدم^{١٠٢} على ما بالغير، إذ موجب ما قدمه تقدم^{١٠٣} لا اقتضاء الممكن لذاته الوجود على اقتضاءه إياه بالغير^{١٠٤} بالذات. وأين هذا مما ذكره^{١٠٥} في معرض التفريع من تقدم لا وجوده على وجوده بالذات؟! وإنما تفريعه^{١٠٦} على ما قدمناه لك، فتدبر. وإن الفاضل الشريف أخطأ في تفسيره^{١٠٧} اللاوجود بالعدم ثم في قوله وهو أي تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي، ولخفاء الحال عليه^{١٠٨} في هذا المقام قال: «ويظهر من هذا الكلام أن^{١٠٩} الحدوث^{١١٠} الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم أيضا كالحدوث الزماني^{١١١} إلا أن السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني^{١١٢} بالزمان.» وصرح بذلك بعض الفضلاء، لكنه^{١١٣} مشكل جدا. فإن العدم لا تقدم له بالذات على الوجود. وإلا لكان^{١١٤} علة له أو لعلته،^{١١٥} ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الأزل عندهم مع كونها محدثة^{١١٦} حدوثا ذاتيا. فان منشأ ما ذكره عدم الفرق بين الليس والمعدوم.

٩٤ م: لوجوده.

٩٥ م - بعد لا وجوده.

٩٦ م: بذلك.

٩٧ لإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٧٦.

٩٨ م: مقدم.

٩٩ ف: وجود.

١٠٠ م - ما.

١٠١ ف، م: بغيره.

١٠٢ و: مقدم.

١٠٣ ح: تقدم <أيضا>.

١٠٤ م - إذ موجب ما قدمه تقدم لا إقتضاء الممكن لذاته الوجود على إقتضاءه إياه بالغير.

١٠٥ م: ذكره.

١٠٦ ح، ف، م - تفرعه.

١٠٧ م: تفسير.

١٠٨ ف: عليه.

١٠٩ و، ف: أي.

١١٠ م: حدوث.

١١١ م: الزمان.

١١٢ م: الزمان.

١١٣ م: ولكنه.

١١٤ ح: كان.

١١٥ ح: أو <أيضا> لعلته.

١١٦ و: محدثا.

[٩] فإن قلت: إن مسبوقية الأيس بالليس يتفرع^{١١٧} على زيادة الوجود على الماهية، فإنه حينئذ لابد لها من مرتبة^{١١٨} المعروضية للوجود^{١١٩} وهي^{١٢٠} في تلك المرتبة عارية عنه على ما نبهت عليه في أول هذه الرسالة، ولا دخل فيه لكون أحدهما بالذات والآخر بالغير، فما وجه تمسك الشخصين^{١٢١} بهذه المقدمة [ح/١٨٥و] في بيان المسبوقية المذكورة؟

[١٠] قلت: بل له دخل تام في المطلب المذكور. ^{١٢٢} فإنه ما^{١٢٣} لم يثبت أن الليس بالذات والأيس بالغير وأن ما^{١٢٤} بالذات سابق على ما بالغير سبقا بالذات، لا يثبت مسبوقية الأيس بالليس. إذ^{١٢٥} لم يثبت بعد أن ما مع العلة علة حتى يلزم من تحقق^{١٢٦} الليس مع الماهية حال كونها في مرتبة المعروضية سابقة^{١٢٧} بالذات على الأيس.

[١١] فإن قلت: كما لم يثبت بعد أن ما مع العلة علة، لم يثبت أيضا ما بالذات مقدم^{١٢٨} بالذات على ما بالغير.

[١٢] قلت: ^{١٢٩} ليس الكلام في ثبوته، بل في قيام الحاجة إليه في هذا المقام. والوجه [ف/٢١٧و] عندي في بيان تقدم الليس على الأيس بالذات وهو أن يقال: إن صريح العقل حاكم بأن الممكن إنما استفاد الوجود من الغير لأجل أنه ليس بموجود في حد ذاته، إذ لو كان له وجود في ذاته، لم يمكن أن يستفيد الوجود من الغير وإلا يلزم تحصيل الحاصل. فالوجود المستفاد من الغير معلل^{١٣٠} باللاوجود الحاصل في حد ذاته. فثبت أن الليس سابق على الأيس سبقا بالذات.

تمت بعون الله تعالى.

١١٧ ف: متفرع.

١١٨ م: رتبة.

١١٩ و: الموجود.

١٢٠ م - وهي.

١٢١ أي أبو نصر الغرابي وابن سينا.

١٢٢ ف: المذكور <ة> م: المذكورة.

١٢٣ م - ما.

١٢٤ م - ما.

١٢٥ م: إذا.

١٢٦ و: تحقيق.

١٢٧ و: سبقه.

١٢٨ و: متقدم.

١٢٩ م - كما لم يثبت بعد أن ما مع العلة علة، لم يثبت أيضا ما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير قلت.

١٣٠ ح + مسبوق.

[Leys ve Eys'in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle]

Bismillâhirrahmânirrahîm

1. Hamd, âlemi “leys”in ve yokluğun karanlığından “eys”in ve varlığın aydınlığına çıkararak, zorunlulukta tek, öncesizlikte eşsiz olan Allah’a; salât da gece ve gündüz devam ettiği sürece âdemoğlunun efendisi Muhammed’e, ailesine ve arkadaşlarına olsun.

2. Bu, “leys” ve “eys”in anlamını incelemek için düzenlenmiş bir risâledir. Bu konuda bilginlerin çoğu şüpheye düşmüşler, hatta doğru yoldan sapmışlardır.

3. Allah’tan yardım dileyerek deriz ki: Bil ki, zâtı ne var olmayı ne de yok olmayı gerektiren mümkün, varlığa ve yokluğa dönüşümlü olarak konu olmaya elverişli olduğundan, kendisi bakımından o ikisinden de uzaktır; ancak bu, o ikisinden birinin mümkünün aynısı ve parçası olmadığı mânasına gelmez. Çünkü bu mâna, yukarıdaki geçerliliği [yani mümkün hakkında varlığın ve yokluğun değişimli olarak söylenmesini] doğrulamada yeterli değildir. Nasıl olabilir ki? Varlık ve yokluktan biri, mümkün olması bakımından mümkünün zâtı için gereken (lâzım) olsaydı, o zaman söz konusu mâna gerçekleşmiş olmakla beraber, onun ortaya çıkması için diğerini kabul edici olması elverişli olmazdı; aksine, varlık ve yokluğa açık olduğu mertebede her ikisinden hâlî olan mümkünün mâhiyeti, aslında o ikisinden biriyle nitelenemez. Aklî mertebede iki çelişğin ortadan kalkmasında imkânsızlık yoktur, yani (mümkünün) o (aklî) mertebede onlardan biriyle nitelenememesi anlamındadır. Ancak imkânsızlık, o [varlık ve yokluk] iki(li)sinin dışında olan zamanın ortadan kalkması hakkındadır.

4. Bununla, Eş’arî’nin varlığın mâhiyete eklenmesi hakkındaki şüphesi de çözülmüş olur. Bunun açıklaması şöyledir: Şayet varlık mâhiyete eklenseydi, ona yüklem olsaydı, mâhiyet, mâhiyet olması bakımından var olmazdı; yani kendisine varlığın yükleneceği mertebede varlıktan yoksun olurdu; böyle bir durumda da yok olurdu, yani söz konusu mertebede iki çelişğin beraberce ortadan kalkması imkânsız olduğundan yokluk ile nitelenirdi. O zaman da “yok”un “varlık” ile nitelenmesi gerekir(di); bu ise bir çelişkidir. Ancak bu, Cürçânî’nin *Şerhu’l-Mevâkıf*ta söylediği şu sözlerle çözülemez:

Mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır, ne yoktur; şu anlamda ki o, ne varlığın ne de yokluğun aynıdır. Bu ikisinden bir şey, ona dâhil değildir, bunların her biri ona eklenmiştir. Eğer onunla (mâhiyetle) birlikte varlık düşünülürse var olur; onunla birlikte yokluk düşünülürse yok olur. Bunlardan

bir şey düşünülmediği zaman onun hakkında "Vardır" veya "Yoktur" hükmünü vermek mümkün olmaz. Bununla mahiyetin o ikisinden de ayrı olduğunu kastetmiyoruz ki, aracıyı gerektirsin.

Çünkü onun [yukarıdaki] ifadeleri, bizim ortaya koyduğumuz tarzdaki şüphenin bertaraf edilmesinde hiç bir fayda sağlamamaktadır. Evet *Mevâkıf* sahibinin [İcî] şu sözü, zikredilen şüpheyi ortadan kaldırmak için bizim ortaya koyduğumuz kesin açıklamaya hamledilmeye elverişlidir: "Çözüm; mâhiyet, mâhiyet olması bakımından ne vardır ne yoktur, demektir".

Güzel sözleri ayıplayan nice kimse vardır ki,

Onun afeti anlayışının kıtlığındandır.

Buna karşın "Yüklem olunma mertebesinde iken mâhiyet ile birlikte varlık bulunmazsa o mertebede mâhiyet ile birlikte yokluğun bulunması gerekir. Aksi durumda bir aracı gerekirdi ve aynı şekilde yokluğun, varlığın olumsuzlanmasından başka bir mânası olmazdı. Bu mertebede mâhiyetin varlığı olmadığı sabit olunca, o mertebede mâhiyetin yok (ma'dûm) olduğu da sabit olur" denemez. Zira deriz ki: Onun o mertebedeki varlığının çelişigi, kayıtlının nefyedilmesi yoluyla onun o mertebedeki varlığının olumsuzlanmasıdır; yoksa onun nitelenmiş varlığının olumsuzlanması değildir. Bu olumsuzlama, o mertebede, yani kayıtlı nefyde olur. Başka bir ihtimal daha söz konusu olduğu için, birincinin ortadan kalkması, ikincinin gerçekleşmesini gerektirmez ki bu ihtimal de mümkünün o mertebede ne varlık ile ne de yokluk ile nitelenmesidir.

5. Açıklama: Bir şeyden varlığın bir zamanda olumsuzlanması (bu şeyin) o zamanda yoklukla nitelenmesini gerektirir. Aksi halde bu şeyin, o zamanda, çelişğin iki tarafından da uzak olması gerekirdi; ancak bu imkânsızdır. Varlığın, bir şeyden belirli bir mertebede olumsuzlanmasına gelince, mertebeye nitelenmenin zarfı olduğundan, bu şeyin o belirli mertebede yoklukla nitelenmesini gerektirmez. Mertebenin iki çelişikten uzak olması, yani bu (belirli) mertebede o ikisinden bir şeyin bulunmaması imkânsız değildir; aksine daha önce işaret ettiğim üzere bu vâkidir. Bu durum hakkında, hiçbir itiraza mahal bırakmaksızın şöyle bir şahitlik getirilebilir: Her basit nedenli, kendisinin tam "neden"inden sonradır. (Basit nedenli'nin) tam nedeninin mertebesinde varlığı olmadığı gibi yokluğu da söz konusu değildir. Aksi halde "nedenli"nin tam nedeninden ayrılması gerekirdi; [zira] varlığın ve yokluğun bir zamanda bir araya gelemeyeceği zorunludur. Bundan dolayı onlardan biri tam neden ile birleştiginde diğeri de sonraki bir zamanda birleşir.

6. Eğer sen mümkünün asıl mertebesinde ve (varlığa ve yokluğa) açık olduğu konumda, varlık ve yokluktan uzak bir zâtı olduğunu anlarsan, bilgin-

lerin “İnsanlık, insanlık olması bakımından insanlıktan başka bir şey değildir; ne vardır ne yoktur, ne birdir ne çoktur, ne de karşıtlardan bir şeydir” sözüyle neyi kastettiklerini de anlarsın. Ayrıca sen, [Seyyid] Şerîf’in [Cürçânî] zikredilen şeye dair “Varlık ve yokluktan bir şey, mâhiyetin kendisi değildir ve ona (bu ikisi) dâhil de değildir. Ancak bu onun onlardan biriyle nitelenmiş olmaması anlamına gelmez, zira onun karşıtlardan uzak kalması imkânsızdır; çünkü onun çelişiklerden biriyle nitelenmesi gerekir” şeklindeki açıklamasının, sözü mânası dışında açıklamak ve mânası dışında bir şeye indirgemek olduğunu ve bunun da mâhiyetin belirli bir mertebede iki çelişikten uzak olmasının imkânsız olmadığının bilinmemesine dayandığını da anlarsın.

7. Bil ki hikmet ehli, kitaplarında mâhiyetin asıl derecesinde ve varlık ve yokluğa açık olduğu mertebede varlık ve yokluktan uzak olması durumuna, “sırf nefiy ve tam olumsuzlama” olması bakımından “leysiyyet” adını vermişlerdir. Yine onlar bunun, mâhiyetin, başkasından elde etmediği zâtî bir durum olduğuna işaret ederek şöyle demişlerdir: “Mümkün, zâtı bakımından ‘leys’tir, illeti bakımından ‘eys’tir”. İkinci Muallim Ebû Nasr Fârâbî *Fusûs*’ta şöyle demiştir: “Nedenli mâhiyet, zâtı bakımından ‘leys’tir, başkası bakımından ‘var’dır. Zâtı bakımından olan şey, zâtı bakımından olmayandan önce gelir.” İmâm [Fahreddin er-Râzî] onların leys ile yokluğun ötesinde bir şeyi kastettiklerini, yoksa yokluğun kendisini ve yokluk hakkında doğrulanan bir şeyi kastetmediklerini -zira leyste yokluğun olumsuzlanması da söz konusudur- ve onların mümkünün zatından olan var-olmamaklık (lâ-vücûd) anlamındaki söz konusu leysin, zâtı bakımından iki taraftan biriyle gerçekleşmeyi gerektirmediğini kastettiklerini göz ardı etmiştir. İmâm [Fahreddin Râzî] onlara bazen “Mümkün, zâtı bakımından varlığı gerektirici değildir ve bundan da onun var olmamaklığı gerektirici olması gerekmez; zira var olmamaklığı gerektiren imkânsızdır”; bazen de “Nedenlinin varlık ve yokluk tarafında illete ihtiyacı zorunlu olduğu için, kendisi bakımından var olması gerekmediği gibi, yok olması da gerekmez” diyerek itiraz etmiştir. Daha önce yaptığımız açıklamalara vâkıf olduktan sonra iki itirazın alanın konunun kendisi ile değil, anlaşılış biçimi ile alâkalı olduğunu da anlarsın.

8. Yukarıdaki açıklamalar senin için bir sırrı daha açık hale getirdi, o da şudur: Zâtî hudûstaki varlık ile öncelenmişlik, yokluk (‘adem) ile öncelenmişlik değildir. Şeyh [İbn Sînâ] *eş-Şifâ*’da şöyle dedi: “Nedenli, kendisi bakımından leystir, nedeni bakımından eystir. Bir şey için kendisi bakımından olan, zihinde, başkası bakımından olandan zaman bakımından değil de zât bakımından daha önce gelir. Öyleyse her nedenli, zât bakımından sonralık ile leysten sonra gelen eystir.” Şeyh *en-Necât*’ta şöyle dedi: “Her nedenli zâtı bakımından ilk önce leystir, sonra ikinci olarak illeti bakımından eystir. Bu

durumda her nedenli sonradan değildir, yani zâtı bakımından var olmadığı durumda iken, varlığı sonradan başkasından alır. Öyleyse her nedenli zâtı bakımından sonradan değildir. Örneğin o, bu varlığı bütün zamanlarda "var edici"den alarak var olsa bile yine de sonradan değildir. Çünkü onun var olmamaklığından sonraki varlığı, zât bakımından sonralıktır." İbn Sînâ'nın açıklamalarından şu açık hale gelmiştir: *el-Mevâkıf*'ın sahibi "Var olmamaklığı, yani mümkünün var olmamaklığı, var olmaklığından bizzat öncedir ki o da 'zâtî hudûs'tur" sözünde isabet etmiştir. Bununla birlikte o, "Mümkün, zâtı bakımından varlığı gerektirici değildir; varlık başkası sebebi ile ona gerekli olur ve zât bakımından olan şey, başkası ile olan şeyi önceler" şeklinde ortaya koyduğu tarifinde ise hata etmiştir. Çünkü onun ortaya koyduğu şey şunu gerekli kılar: Mümkünün zâtı bakımından varlığı gerektirmemesinin, başkası ile varlığı gerektirmesine önceliği zat bakımından bir önceliktir. Onun [İcî'nin], mümkünün var olmamaklığının, varlığından zât bakımından önce geldiğine dair zikrettiği detaylı açıklamalarında bu (incelik) nerede? Bu incelik, bizim sana yaptığımız açıklamadadır. Sen bunları iyice düşün! [Seyyid] Şerîf [Cürcânî] var olmamaklığı (lâ-vücûd), yokluk ('adem) ile açıklayarak ve sonra "Yokluğun varlığa bizzat önceliği, 'zâtî hudûs'dur" diyerek hata etmiştir. Bu makamdaki durum ona gizli kaldığı için şöyle söylemiştir: "Bu sözden şu ortaya çıkmaktadır: Onlara göre, zâtî hudûs, zamânî hudûsta olduğu gibi, varlığın yokluk ile öncelenmesidir; şu var ki, zâtî de (zâtî hudûsta) öncelenme zât iledir, zamanî de ise zaman iledir." Bazı öndegelen bilginler de (konuyu) böyle açıkladılar, ancak bu mesele gerçekten zordur. Çünkü yokluğun varlığa bizzat önceliği söz konusu değildir. Aksi halde o (yokluk), varlığın nedeni veya nedeninin nedeni olurdu. Böyle bir şey, onlara göre, ezelde varlığı sürekli olan mümkünler hakkında -her ne kadar bunlar zâtî hudûs ile sonradan ortaya çıkmış olsalar bile- düşünülemez. Onun böyle söylemesinin sebebi, "leys" ve "ma'dûm" arasındaki farkı görememesidir.

9. Sen dersin ki: Eysin leys ile öncelenmesi, varlığın mâhiyete eklenmesine götürür. O zaman da mâhiyet için, (varlığı kabüle) açık olduğu mertebede varlık gerekli olur; ancak bu risâlenin başında açıklandığı üzere mâhiyet o mertebede iken, varlıktan müstağnîdir ve burada onlardan (varlık ve yokluktan) birinin bizzât, diğerinin ise başkasıyla olmasında [eysin leys ile öncelenmesinin] herhangi bir etkisi söz konusu değildir. İki şahsın (Fârâbî ve İbn Sînâ), (hudûsu zâtîde) söz konusu edilen "öncelik" in açıklanmasında (zât bakımından olan başkası bakımından olandan bizzât öncedir) öncülünü kullanmalarının sebebi ne olabilir ki?

10. Derim ki: Aksine, adı geçen soruşturmada (zât bakımından-başkası bakımından ayrımı, eysin leys ile öncelenmesi) tam anlamıyla belirleyicidir.

Zât ile olanın başkası ile olandan bizzât önce olduğu sabit olmadıkça ve leysin zât ile eysin de başkası ile olduğu sabit olmadıkça, eysin leys ile öncelenmesi de sabit olmaz. Çünkü illetle beraber olan şeyin illet olduğu henüz sabit olmamıştır ki, bundan, leysin mâhiyetle beraber gerçekleşmesinden leysin varlığa açık olduğu mertebede eysten zât ile önce olması hali gerekli olsun!

11. Sen dersin ki: İletle birlikte bulunan şeyin illet olduğu henüz sabit olmadığı gibi, zât ile olan şeyin başkasıyla olan şeyden zât bakımından önce geldiği de sabit olmamıştır.

12. Derim ki: Söz, onun sübûtu hakkında değildir, aksine burada ona ihtiyaç olup olmadığı hakkındadır. Leysin eysten zât bakımından önce geldiğine dair açıklamadaki kastım şudur: Açık bir zihin şuna hükmeder: Mümkün, kendinde mevcut olmadığından varlığı başkasından alır; çünkü eğer zâtından varlığı olsaydı varlığı başkasından alması mümkün olmazdı, aksi halde varken bir daha var olurdu. Dolayısıyla başkasından alınan varlık, mümkünün kendisinde bulunan var olmamaklık (lâ-vücûd) ile nedenlenmiştir. Böylece leysin, zât bakımından eysten önce geldiği ortaya çıkmıştır.

Allah'ın yardımıyla (risâle) tamamlandı.

Özet

Bu makale Osmanlı filozofu Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) "leys" ve "eys" terimleri hakkındaki görüşlerini konu etmektedir. Filozofa göre, "leysiyyet" terimi İslâm düşüncesinde filozoflarla kelamcılar arasındaki yaratma metafiziğine ilişkin tartışmalara ışık tutmaktadır. Kelamcılar zamansal yaratmayı esas almakta ve meseleyi varlık-yokluk ikilemi açısından izah etmeye çalışmaktadırlar. Onlara göre, Tanrı âlemi sınırlı bir zaman önce yoktan yaratmıştır; bunu inkâr etmek âlemin ezeli olduğu sonucunu doğurmaktadır. Buna karşılık Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerine atıfta bulunan Kemalpaşazâde'ye göre, "mümkün"ün tanımı dikkate alındığında, varlığın ve yokluğun ötesinde üçüncü bir ihtimal daha söz konusudur ve bunun adı "leysiyyet"tir. Filozofa göre yaratma kelamcılarının iddia ettiği gibi "yoktan yaratma" değil, "varlığın ve yokluğun ötesinden yaratma", yani "leysiyyeti eysiyyete dönüştürmek" manasına gelir. Leysiyyet teriminin anlamındaki inceliği kavramak, çağdaş din felsefesinde "kelâmî kozmolojik argüman"ı savunanların iddialarının aksine, âlemin zamansal başlangıcı olmasa da yine de yaratılmış olduğunu açıklamak konusunda önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Makalenin ekinde Kemalpaşazâde'nin ilgili risalesinin tahkikli neşri ve tercümesi de yer almaktadır.

Anahtar kelimeler: Kemalpaşazâde, leys, eys, mümkün, ezeli yaratma, zamansal yaratma.
