

Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ına Yazılan Şerhlerde *Teşkîk* ve *Ziyâde* Kavramlarının Uzlaştırılması: Özel Varlıklar (*Vücûdât Hâssa*) Hakkında İsfahânî, Cürcânî ve Kuşçu'nun Görüşleri

Zachary Candy*

Tercüme: Ebrar Akdeniz**

Özet: Zorunlu Varlığın ontolojisi 12.-13. yüzyıllarda hararetli bir tartışma konusuydu: Fahreddin er-Râzî Zorunlu Varlık için de geçerli olmak üzere varlığın tüm mahiyetlere zâit olduğunu (*zâ'id 'alâ*) ileri sürerken, Nasîrüddin et-Tûsî, Zorunlu'nun mahiyetinin varlığıyla özdeş olduğunu savunabilmek adına varlığın teşkîkî yüklenmesi (*teşkîkî'l-vücûd*) kavramını kullanmıştır. Bu makale, Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ına yazılan erken dönem şerhlerinde geliştirilmiş olan Râzici *ziyâde* ve Tûsici *teşkîk* kavramlarının sentezini incelemektedir. Bu şerhler, Şemseddin el-İsfahânî'nin (ö. 1348) *Tesdîdü'l-Hâşiye* adlı eseri ve bunun üzerine yapılan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (ö. 1414) hâşiyeleri ile Ali Kuşçu'nun (ö. 1474) "yeni" şerhidir. Makalede, mutlak varlık (*vücûd mutlak*), özel varlık (*vücûd hâssa*) ve mahiyet (*mâhiyye*) şeklinde "üç tabaka" (*selâse 'umûr*) içeren yeni sentezin gelişimini inceledikten sonra, İsfahânî'nin teşkîkin ziyâdeyi gerektirdiği şeklindeki argümanı (ve Cürcânî'nin buna itirazı) karşısında Kuşçu'nun cevap olarak sunduğu özel varlıkların metafizik anlamda gereksiz olduğu önerisini ele alacağım. Nitekim Kuşçu yalnızca mutlak varlık ve mahiyetten oluşan daha sade bir ontoloji teklifinde bulunmuş ama yine de seleflerinin endişelerini de gidermiştir: Bu çalışmada Kuşçu'nun, varlığın var olanlar arasında çeşitlenmesi ve Zorunlu Varlık'a zâit olması hakkında yürüttüğü sonraki tartışmalarda yer alan argümanlarını inceleyeceğim.

Anahtar Kelimeler: Ali Kuşçu, Şemseddin el-İsfahânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *teşkîkî'l-vücûd*, Nasîrüddin et-Tûsî, ontoloji, Zorunlu Varlık, *vücûd hâssa*, *vücûd mutlak*.

Abstract: The ontology of the Necessary Existent was a topic of heated controversy in the twelfth to thirteenth centuries: Fakhr al-Din al-Râzî argued that existence is superadded to (*zâ'id 'alâ*) all essences, including the Necessary Existent's, while Nasîr al-Din al-Tûsî used the notion of existence's ambiguous predication (*tashkîk al-wujûd*) to argue for the identity of the Necessary's essence with its existence. This paper analyzes the synthesis of Râzian superaddition and Tûsian ambiguity as developed in early commentaries on Tûsî's *Tajrid al-i'tiqâd*, namely the *Tasdid al-qawâ'id* of Shams al-Din al-İsfahânî (d. 1348) with its glosses by al-Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî (d. 1414), and the "new" commentary by 'Alâ' al-Din al-Qûshjî (d. 1474). After surveying the development of the new synthesis, which entails "three tiers" (*thalâtha umûr*) of unqualified existence (*wujûd mutlaq*), proper existence (*wujûd khâss*), and quiddity (*mâhiyya*), I highlight Qûshjî's suggestion, in response to İsfahânî's argument (and Jurjânî's denial) that ambiguity entails superaddition, that these proper existences are metaphysically superfluous. Qûshjî thus proposes a sparser ontology comprising only unqualified existence and quiddity but still making good on his predecessors' concerns: I examine his arguments in his subsequent discussions of existence's diversification among existents and, finally, of existence's superaddition to the Necessary.

Keywords: 'Alâ' al-Din al-Qûshjî, Shams al-Din al-İsfahânî, al-Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî, *tashkîk al-wujûd*, Nasîr al-Din al-Tûsî, ontology, Necessary Existent, *wujûd khâss*, *wujûd mutlaq*

* Doktor Adayı, Ludwig Maximilians-Universität München, Faculty of Philosophy, Philosophy of Science and Religious Studies.
İletişim: zachary.candy@gmail.com

** Doktor Adayı, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü.

Giriş

Bilindiği üzere, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'a ilişkin ontolojisi 12. ve 13. yüzyıllarda tartışmalı bir konuydu. Fahreddin er-Râzî'nin meşhur itirazı varlığın tüm var olanlar tarafından paylaşılan bir sıfat olması halinde onun Zorunlu Varlık da dahil tüm var olanlardan ayrı ve onlara zâit olan (*zâ'id 'alâ*) bir şey olması gerektiği yönündeydi. Nasîrüddin et-Tûsî ise bu yoruma karşı çıkarak, varlığın mümkün varlıkların mahiyetlerinden ayrı bir sıfat olduğunu ancak Zorunlu Varlık'ın mahiyetiyle özdeş olduğunu savunmak için varlığın teşkîkî yüklenmesi (*teşkîkü'l-vücûd*) kavramını kullanmıştır. Bu kavramların Râzî'nin ve Tûsî'nin metafiziklerinde oynadığı role ilişkin çok sayıda çalışma yapılmış olmasına rağmen, Batı akademisinde nadiren çalışılan geç dönem kelimacıları tarafından bu kavramların nasıl alımlandığı çok iyi anlaşılmamıştır. Bu makale, Tûsî'nin kelam kitabı *Tecrîdü'l-i'tikâd*'a erken dönemde yapılmış birkaç önemli şerhte sunulan ve geliştirilen Râzîci ziyâde ve Tûsîci teşkîk kavramlarının sentezini inceleyerek bu akademik boşluğu gidermeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, Şemseddin el-İsfahânî'nin (ö. 1348) *Tesdîdü'l-Hâşiye*'ini, onun üzerine Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin (ö. 1414) yazdığı hâşiyelerle ve hem İsfahânî ve Cürçânî'nin kavrayışlarını bir araya getiren hem de yeri geldikçe onları eleştiren Ali Kuşçu'nun (ö. 1474) "yeni" şerhiyle birlikte inceledim.

Ziyâde-teşkîk sentezinin ilk sistematik sunumlarından birini İsfahânî'de bulabiliriz. Cürçânî de bu sentezi kabul etmekle birlikte, bu sentezdeki mutlak varlık (*vücûd mutlak*), özel varlık (*vücûd hâss*) ve mahiyetten (*mâhiyye*) oluşan yapıyı "üç tabaka" (*selâse 'umûr*) terimiyle karşılar. Ancak Cürçânî, Tûsî ve İsfahânî'nin mutlak varlığın kendisine zâit olduğu özel varlığı ihmal etmelerini eleştirir. Cürçânî'ye göre bu ihmal, söz konusu üç tabakalı ontolojiye dair argümanlarını zayıflatmaktadır. Buna karşılık Kuşçu, Cürçânî'nin eleştirilerini sorgulayarak bu özel varlıklar için zorunlu bir gerekçe olmadığı cevabını verir. Kuşçu'ya göre, ziyâde ve teşkîk doktrinlerinin uzlaştırılması bu özel varlıklar olmaksızın da geçerlidir ve istenen sonuca ulaşmaktadır. Bu nedenle Tûsîci ontolojinin yalnızca mutlak varlık ve mahiyetten oluşması daha uygundur. Yeni sentezlerin gelişimine ilişkin bir değerlendirmenin ardından, İsfahânî'nin teşkîkin her zaman ziyâdeyi gerektirdiği şeklindeki argümanı (ve Cürçânî'nin buna itirazı) karşısında Kuşçu'nun cevap olarak sunduğu özel varlıkların metafizik anlamda gereksiz olduğu önerisini inceleyeceğiz. Böylece Kuşçu yalnızca mutlak varlık ve mahiyetten oluşan daha sade bir ontoloji teklifinde bulunur; ancak yine de seleflerinin endişelerini de giderir: Burada, Kuşçu'nun bu amaçla geliştirdiği, varlığın var olanlar arasında çeşitlenmesi ve son olarak Zorunlu Varlık'a zâit olması hakkında yürüttüğü ileriki tartışmalarında yer alan argümanları inceleyeceğiz.

1. Tûsî Sonrası Kelamda Ziyâde ve Teşkîk Kavramlarının Arka Planı ve Gelişimi

Varlığın zâit veya teşkîkî olması İbn Sînâ'nın ontolojisinin ana ilkelerine kadar uzanır ve bu ontoloji Zorunlu Varlık'a uygulandığında bir gerilim ortaya çıkar. Ziyâde, varlığın mahiyetten ayrı ve hatta ona arazî olması öncülüne dayanır (bu ilişki daha sonra varlığın "mahiyete zâit" (*zâ'id 'alâ*) olması şeklinde yorumlanmıştır). Teşkîk ise varlığın konulara (tam bir eş sesliliğin aksine) tek bir anlamla yüklenmesi ama yine de konular arasında bir açıdan farklılaşmasıdır (örneğin öncelik, liyakat, zâtîlik veya yoğunluk bakımından).¹ Bu iki ilke birlikte ele alındığında Zorunlu Varlık için belirsiz sonuçlara götürür: Teşkîk, varlığın tek bir ortak kavramla ifade edilmesini gerektirdiğine göre, Zorunlu Varlık için de varlık, mümkünler için geçerli olan aynı türden zâit bir sıfat mıdır? Yoksa varlığın kabul ettiği değişkenlik, Zorunlu'nun varlığını ziyâde kuralından muaf tutmayı mı gerektirir? Her ne kadar İbn Sînâ Zorunlu için ziyâdeyi reddetmiş ve Zorunlu'nun mahiyetinin saf, kendi başına kaim varlıkla özdeş olduğunu savunmuş olsa da bu sorulara verdiği cevaplar okurlarının arzu edeceği kadar tam veya tutarlı değildir. Bunun sonucunda da klasik sonrası dönemde bu boşlukları kapatmaya yönelik rakip girişimler doğmuştur.²

1 Teşkîkin İbn Sînâcî asıl anlamı ve bunun Aristotelesçi arka planı yakın zamanda şu çalışmada tartışılmıştır: Zachary Candy, "From Focal Homonymy to the Ambiguity of Existence (*tashkîk al-wujûd*): Avicenna's Reception and Revision of Aristotle's Categorical Ontology", *Oriens* 51 (2023): 327–366.

2 Bir yandan İbn Sînâ tüm ansiklopedik eserlerinde Zorunlu'nun varlığının mahiyetine zâit olmadığı ve hatta Zorunlu'nun tam anlamıyla bir mahiyete de sahip olmayıp, daha ziyade saf, kendi başına kaim bir varlığa sahip olduğu konusunda oldukça nettir. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. İbrahim Mezkûr, George Kanawâtî ve Saîd Zâyd, (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şu'û-ni'l-Matâbi'i'l-Amîriyye, 1960), VIII.4. Bu nedenle varlık çoğu mahiyet için arız olmakla birlikte Zorunlu'nun mahiyetiyle özdeştir. Belki de İbn Sînâ, zâtîlik derecelerinden biri olarak yorumlanabilecek olan bu farklılık sebebiyle geç dönem eserlerinden birinde varlığın Zorunlu ve mümkünler arasında teşkîkî olarak yüklendiğini belirtmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bîdârfâr (Kum: İntişârât Bidâr, 1992/1993), 232 (692. Kısım). Tûsî, İsfahânî ve Cürcânî'nin yorumuna oldukça benzeyen bu yorumun çağdaş bir savunusu için bkz. Damian Janos, "Tashkîk al-wujûd and the lawâzim in Avicenna's Metaphysics", *Penser avec Avicenne: De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens* içinde, ed. Daniel De Smet ve Merem Sebtî (Leuven: Peeters, 2022), 91-147, 132-138. Ancak diğer yandan İbn Sînâ yine bu eserinde, Zorunlu'nun kendi başına kaim varlık olduğuna dair önceki tasvirini terk eder ve bunun yerine Zorunlu'nun mahiyetinin varlığından ayrı olduğunu kabul eder. Bkz. İbn Sînâ, *Mübâhasât*, 168-169 (475-479. Kısımlar). Bu nedenle İbn Sînâ'ya göre varlığın Zorunlu ve mümkünler arasında teşkîkî olarak yüklenmesinin, varlığın mahiyete daima aynı şekilde zâit olması anlamına mı geldiği, yoksa varlığın teşkîkî olmasının Zorunlu Varlık için ziyâde kuralında bir istisna mı gerektirdiği hâlâ yanıtlanmamış bir sorudur.

Bazı İbn Sînâ yorumcuları Zorunlu'nun varlığının mümkünlerin varlığı gibi kendi mahiyetine zâit olduğunu savunmuştur: Buradan itibaren bu görüşü Zorunlu'nun mahiyeti ve varlığına ilişkin “ayrım görüşü” olarak belirteceğim. Bu görüşün en meşhur temsilcisi Râzî'dir. Râzî varlığın ortak (*iştirâk*) olmasına dayanarak varlığın her zaman zâit olduğunu kabul eder: Eğer varlık gerçekten de tüm var olanlar için tek bir anlama sahipse, tüm durumlarda aynı şekilde gerçekleşmeli, yani konusundan ayrı bir sıfat olmalıdır.³ Bu, Zorunlu'nun mümkünler gibi varlığını kendisi dışında bir sebepten aldığı anlamına gelmez. Nitekim Râzî, Zorunlu'nun kendi mahiyetinin varlığına sebep olduğunu açıklamaya kadar gider. Ancak Zorunlu'nun kendi kendine neden olduğuna ilişkin bu anlayış başka problemlere yol açar. Bunlardan biri de Zorunlu'nun varlığının kendi varlığı dışında bir şeye bağlı olduğu yönündeki imadır ve sonuç olarak Zorunlu'nun mutlak basitliğinden ve zorunluluğundan ödün verilmiş olur.⁴ Bu nedenle diğer düşünürler Zorunlu'nun durumuna özel olarak varlığının mahiyetine zâit olmadığını, mahiyetiyle özdeş olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü de buradan itibaren Zorunlu'nun mahiyeti ve varlığına ilişkin “özdeşlik görüşü” olarak ifade edeceğim. Bu görüş ilk olarak İbn Sînâ tarafından geliştirilmiş olmakla birlikte bu görüşü desteklemek amacıyla varlığın teşkikî oluşuna açık bir şekilde baş-

3 Râzî bu meseleyi geç dönem eserlerinin tümünde tartışır. Örneğin bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mülâhhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, nşr. İsmail Hanoğlu (Amman: Aslein Studies and Publication, 2021), 1, 291-295. Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. Robert Wisnovsky, “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Maşriq): A Sketch”, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* içinde, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (Berlin: De Gruyter, 2012), 27-50; Heidrun Eichner, “Essence and Existence: Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology”, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* içinde, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (Berlin: De Gruyter, 2012), 123-151; Fedor Benevich, “The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)”, *Oriens* 45 (2017): 203–258; Francesco O. Zamboni, “Is Existence One or Manifold? Avicenna and his Early Interpreters on the Modulation of Existence (*taşkik al-wuğūd*)”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 31 (2020): 121–49, 136-137; Zamboni, *At the Roots of Causality: Ontology and Aetiology from Avicenna to Fakhr al-Din al-Râzî* (Leiden: Brill, 2024), 137, 152-153, vb.

4 Zorunlu'nun kendi kendisinin sebebi olduğu görüşüne dair bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî el-Sakkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 1, 306-311. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâkir-i Ferhengi, 2005), 2, 361-362. Konuyla ilgili çalışmalar için bkz. Zamboni, *At the Roots of Causality*, 303-309, 311-316; Fedor Benevich, “The Necessary Existent (*wâjib al-wuğūd*): From Avicenna to Fakhr al-Din al-Râzî”, *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West* içinde, ed. Ayman Shihadeh ve Jan Thiele (Leiden: Brill, 2020), 123–155, 142-149. Zamboni ve Benevich'in belirttiğine göre, kendi kendine nedenselliğin yol açtığı bir diğer zorluk (açıkça paradoksal bir şekilde) mahiyetin varlığı öncesidir. Buna bu makalede değinmeyeceğim.

vuranlar sonraki takipçileri –başta da Tûsî– olmuştur. Tûsî'nin ifadelerine göre varlık teşkîkî olarak (*bi'l-teşkîk*) yüklendiğinden ötürü, ortak bir kavram olarak “varlık”ın temel birliği bozulmaksızın, bir konu için arazi olurken başka bir konuyla özdeş olabilecek kadar çeşitli tezahürlerinde farklılık gösterebilmektedir.⁵

Bu şekilde yorumlandığında, ziyâde ve teşkîk birbirini dışlayan şeyler olarak kabul edilebilir. Yani varlık Zorunlu ve mümkünler için ya zâit olmalı ve dolayısıyla (mümkünlerde olduğu gibi) Zorunlu'nun mahiyetinden ayrı olmalı ya da Zorunlu ve mümkünler arasında teşkîkî olmalı ve böylece (mümkünlerdekinin aksine) Zorunlu'da onun mahiyetiyle özdeş olmalıdır. Ancak bu tam olarak doğru değildir. Râzî varlığın Zorunlu ve mümkünler arasında teşkîkî olduğunu kabul etmeye razıdır ama varlığın bir konu (mümkünler) için arazi olurken başka bir konu (Zorunlu) için arazi olmayacak şekilde bir farklılığa değil yalnızca öncelik derecesinde bir farklılığa izin verir.⁶ Buna karşılık Tûsî de varlığın mahiyete her zaman zâit olduğuna ilişkin Râzî'nin görüşünü kabul ediyor gibi görünse de bu ilkenin özdeşlik görüşüyle uzlaş-tırılabilceğine de inanır:

1. **Metin** [Varlık] Zorunlu'nun varlığına ve mümkün varlıkların, belirli bir isimle anılmayan çeşitli hüviyetlerdeki [*hüviyyât*] varlıklarına yüklenir. Kastettiğim şey, [varlığın] mümkünlerin mahiyetlerine değil, bu mahiyetlerin varlıklarına yüklenmesidir; yani varlık, onlara kurucu olmayan, hâricî bir lazım olarak yüklenir.

5 Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Hasanzade el-Âmulî (Kum: Bustan-e Ketab, 2012), 1, 572. *İşârât* şerhleri bağlamında Râzî/Tûsî çatışmasına dair giriş niteliğindeki en iyi çalışma hâlâ Toby Mayer'e aittir. Bkz. Toby Mayer, “Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument for the Unity of God in the *İşârāt*, and Naṣīr ad-Dīn at-Tūṣī's Defence”, *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* içinde, ed. David Reisman ve Ahmed H. al-Rahim (Leiden: Brill, 2003), 199-218. Yakın zamanlarda Benevich, Râzî'nin diğer eserlerinde de atıfta bulunarak Mayer'in yaklaşımını genişletmişti, bkz. Benevich, “The Necessary Existent”, 124-135.

6 Fahreddin Râzî, *Şerhu'l-'Uyûni'l-hikme*, ed. Anonim (Tahran: Mü'essesetü's-Sâdık li't-Tebâ'a ve'n-Neşr, 1994), 3, 53-55. Burada Râzî İbn Sînâcî teşkîkî'l-vüçûd kavramının farkında olduğunu göstermekte ve varlığın tam bir eşit anlamlılıktan (*bi't-tevâtû'*) ziyade teşkikle yüklendiğine karşı çıkmaktadır, bkz. Benevich, “The Necessary Existent”, 134-135. Ancak tartışmalı olmakla birlikte Râzî başka bir hususta İbn Sînâ'dan ayrılır. Nitekim Râzî teşkîkî ve eşit anlamlı terimlerin tek bir kavramı (*mefhûm vâhid*) belirtmeleri açısından benzer olduklarını ve dolayısıyla teşkîk ve eşit anlamlılığın tek bir yakın cinsin kapsamına girdiklerini gözlemler. İbn Sînâ teşkîkî terimleri eşsesli terimlerin bir türü olarak sınıflandırırken, Râzî terimleri tek anlamlı (*el-elfâzu'l-müterâdife*) ve çok anlamlı (*el-elfazu'l-mütebâyine*) olacak şekilde basit bir ayrıma tâbi tutar ve böylece eşit anlamlı ve teşkîkî terimler açık bir şekilde ilk gruba dahil olur. Râzî, *Şerhu'l-'Uyûni'l-hikme*, 1, 117-118.

Bu mesele anlaşıldığında, saygıdeğer [şârih] tarafından [dile getirilmiş] tüm belirsizlikler de çözülmüş olur. Çünkü filozofların ileri sürdüğü gibi varlık kendisinin altında olan şeylere tek bir anlamla yüklenmektedir. Bundan [varlığın] kaplamında olanların, yani Zorunlu'nun ve mümkünlerin varlığının hakikatlerinin eşit olduğu sonucu çıkmaz, çünkü hakikatleri farklılaşan şeyler aynı lazımı paylaşabilirler.⁷

Tûsî burada varlığın Zorunlu ve mümkünler dahil herhangi bir mahiyete özdeş veya onun kurucu unsuru olmadığı; aksine bir lazım (yani bir araz) olduğu konusunda oldukça açıktır. Bu ilk bakışta Râzî'nin görüşüyle uyumlu görünebilir. Ancak Tûsî burada varlığın hem Zorunlu'nun hem de mümkünlerin mahiyetinin bir lazımı olduğunu söylememektedir. Tûsî daha ziyade her var olanın kendine özel olan ve başka hiçbir şeye benzemeyen bireysel bir varlığı olduğunu ve tüm var olanlar için ortak olan tek bir varlık anlamının (*ma'nâ vâhid*) bu özel varlıkların bir lazımı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bu ortak veya "mutlak" varlık (*vücûd mutlak*), özel varlıkların iliştiği mahiyetlerin bir lazımı değildir. Tûsî bu hususu, özel bir varlığın aslında kendisine karşılık gelen bir mahiyete arazî olmadığı belirli bir durum nedeniyle özellikle vurgular:

2. **Metin** Akılların idrak edemeyeceği asıl hakikat onun [Yani Zorunlu Varlık'ın] özel varlığıdır. Bu diğer varlıklardan ne olmaklığı bakımından yani her şeyin ilk ilkesi olması bakımından farklılaşır. [Akılların] idrak edebildiği varlık ise bu [Zorunlu] varlığın ve diğer varlıkların bir lazımı olan mutlak varlıktır. Bu kavrayış açısından evvelidir. [...] Zorunlu'nun asıl hakikati ortak varlık (*vücûd 'amm*) değildir. Aksine sadece kendisine özel olan ve kendi başına kaim olması (*bi-kiyâmthi bi'z-zât*) açısından diğer tüm varlıklardan farklılaşan kendi saf varlığıdır.⁸

Tûsî yine mutlak varlıkla özel varlık arasındaki ayrımı gündeme getirir. Buradaki amacı (Râzî'nin itirazlarından birine cevap olarak) tüm varlıkların lazımı olan mutlak varlığın evveli bir bilgi nesnesi olduğunu; ancak yalnızca Zorunlu'ya ait olan özel varlığın ise insan aklı tarafından hiçbir şekilde bilinemeyeceğini göstermektir.⁹ Fakat

7 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1, 572-573. Bu pasajı da içeren daha geniş bir tartışma son zamanlarda pek çok kez İngilizce'ye çevrilmiştir, bkz. Zamboni, "Is Existence One or Manifold?", 139-142; Rosabel Ansari ve Jon McGinnis, "One Way of Being Ambiguous: The Univocity of 'Existence' and the Theory of *Tashkik* Predication in Râzî and Tûsî's Commentaries on Avicenna's *Pointers and Reminders*", *American Catholic Philosophical Quarterly* 96/4 (2022): 545-70; Peter Adamson ve Fedor Benevich, *The Heirs of Avicenna* (Leiden: Brill, 2023), 450-451.

8 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1, 574-575.

9 Tûsî bu konuda İbn Sînâ'yı takip eder. İbn Sînâ *Şifâ': İlâhiyyât*, VIII.4'te açık bir şekilde mutlak varlıkla Tanrı'nın özel varlığını ayırmaktadır. Tûsî'nin üç tabakalı modelinin, özellikle varlığın teşkiki-

buradaki önemli nokta, Tûsî'nin bu özel varlığı kendi başına kaim olarak ifade etmesidir. Bir diğer ifadeyle bu varlık sübut edeceği bir mahiyete ihtiyaç duymamakta, bunun yerine özel varlıklar arasında özgün bir yere sahip olarak kendi başına var olmaktadır. O halde Tûsî'nin varlığın teşkikiliğine ilişkin yorumunun nihai faydası şudur: Tûsî, hem tüm var olanlar için ortak olan (mutlak) varlığın bir, ortak ve her zaman aynı şekilde yüklenen bir lazım olduğunu kabul eder, hem de bireysel (özel) varlıklar arasındaki farklılığı, yani onların ya mahiyetlerde sübut edebileceklerini ya da kendi başlarına kaim olabileceklerini kabul eder. İki iddiayı da öne sürebilir, çünkü Râzî'nin aksine mutlak ve özel varlık arasında bir ayrım yapmaktadır ve bunun sonucunda da her bireysel varlığa yüklenebilecek üç ontolojik tabaka ortaya çıkar; mutlak varlık, özel varlık ve mahiyet.¹⁰

Tûsî mutlak varlığın ne Zorunlu'nun ne de mümkünlerin özel varlığına "zâit olduğunu" söyleyecek kadar ileri gider. Bunun yerine lazım terminolojisini kullanmayı tercih eder: Mutlak, ortak varlık bir anlamda Zorunlu'nun özel varlığının ve tüm mümkün özel varlıkların zorunlu bir yan ürünüdür.¹¹ Tûsî'nin bu şekilde üstü kapalı ifadeleri muhtemelen mutlak varlığı bütünüyle kavramsal ve dolayısıyla hiçbir so-

luğu konusunda İbn Sînâ'dan bir kopuşu temsil ettiği, birtakım gerekçelerle ileri sürülmüştür; bkz. Zamboni, "Is Existence One or Manifold?", 139-143. Ancak Tûsî'nin pek çok İbn Sînâcı öncülünden hareketle bu modele ulaştığını görebiliriz. Birincisi, İbn Sînâ mutlak varlığı Zorunlu'nun varlığının bir lazımı olarak tasvir eder, bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahmân Bedevî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1973), 70. İkincisi İbn Sînâ bazı pasajlarda "özel varlık" terimini mahiyet yerine kullanıyor gibi görünse de başka pasajlarda bir mahiyet ile ona özgü olan varlık (her şey için ortak olan varlıktan ayrı olan bir varlık) arasında açık bir ayrım yapar, bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'Alâ'î, İlâhiyyât*, nşr. Muhammed Mu'în (Tahran: Dânişgâh-i Tihârân, 1952), 38. İkinci pasajla ilgili bir tartışma için bkz. Candy, "From Focal Homonymy", 336-338.

10 Buna karşılık Râzî sadece varlık ve mahiyet arasında bir ayrım yapar. Bununla birlikte Zamboni'ye göre, Râzî'nin birbirinden farklı bireysel varlıklar fikrine, bu farklılık zatlar aracılığıyla değil arazlar aracılığıyla olduğu sürece, itiraz etmesine gerek yoktur. Zamboni, "Is Existence One or Manifold?", 136.

11 Tûsî en azından bir pasajda mutlak varlığın zâit olduğunu belirtse de beklendiği gibi "mutlak varlığın ziyâdesinin [sadece] kavramsal" (*ziyâdetuhu fî't-tasavvur*) olduğunu ifade eder. Tûsî, *Tecrîd-i'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî (Kum: Mektebu'l-İ'lâm el-İslâmî, 1986), 106. Wisnovsky bu kullanıma daha önce işaret etmiştir, bkz. Robert Wisnovsky, "Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Ishârât*", *Oriens* 41 (2013): 349-378, 373-374. Wisnovsky anladığım kadarıyla *Tecrîd*'in 1. Makasid, 3. Faslı (Sebeup ve Sonuç Üzerine) kastederek "1. Kitap, 3. Bölüm"e referans veriyor. Ancak bu fasılda *zâ'id 'alâ'*nın veya onun türevlerinin bir kullanımına ben rastlamadım, yukarıdaki alıntı 1. Makasid, 1. Fasılda (Ortak Şeyler Üzerine) geçiyor. Wisnovsky ayrıca Tûsî'nin Râzî terminolojisini kullandığı bu tek örneği oldukça abartmaktadır, oysa bildiğim kadarıyla Tûsî'nin külliyatında bu türden tek kullanım budur.

mut gerçekliği olmayan, yalnızca ikincil bir zihinsel yönelim olarak kabul etmesinden kaynaklıdır.¹² (Bu varlığı somut olarak kabul eden Râzî ile önemli bir karşıtlık oluşturur. Ancak Râzî varlığı, konusunda sübut eden ve onun var olmasını sağlayan bir sıfat olarak görmez.¹³) O halde Tûsî'nin başka bir yerde mutlak varlığın herhangi bir gerçekliği olmadığı görüşüne yaklaşması şaşırtıcı olmayacaktır:

3. Metin Siz [varlığın] ortak olduğunu söylüyorsunuz; biz ise doğru görüşe (*mezheb-i hakk*) göre varlığın ortak olmadığını (*vücûd müşterek nist*), herhangi bir şey için varlığın o şeyin zatının hakikati olduğunu söylüyoruz. [...] Mutlak varlık kavramsaldır, hâricî değildir ve bundan Zorunlu Varlık'ın bir kez zorunlu olarak nitelendirilmesinin ardından onun hakkında söylediğiniz her şeyin mümkün varlık için de geçerli olduğu sonucu çıkmaz. Bu nedenle [varlık] ilke olarak ortak olsa da Zorunlu Varlık mümkün varlıktan ayrışır.¹⁴

Tûsî burada ortak ve ayrı bir “varlık” sıfatının somut gerçekliğini reddederek gerçekte var olan şeylerin aslında mahiyetler olduğunu ve bunların varlığının aslında gerçeklikleri için basit birer terimden ibaret olduğunu belirtecek kadar ileri gider. Ortak bir kavram olan söz konusu “varlık” kavramı sadece zihinseldir ve çeşitli bireysel, özel varlıklardan çıkardığımız bir anlamdır. Bu nedenle mutlak varlık diye bir şey yoktur, yalnızca pek çok farklı mahiyetler vardır. Bu mahiyetlerin özel varlıklarının statüsü ise belirsizdir –onlar da aynı şekilde kavramsal mıdır yoksa bir şekilde somut mudur? Göreceğimiz üzere bu Tûsî okurları arasında sonuca bağlanmamış bir soru olarak kalmıştır.

Sonraki pek çok kalamcı Tûsî'nin bu iki öğretiyeye ilişkin yorumunu ve üç tabakalı ontolojisini benimsemekle birlikte (mutlak) varlığın zâit olduğu konusunda Tûsî'den daha açık sözlü davranmışlardır.¹⁵ Tûsî'nin *Tecrîdül-l-î'tikâd* bu yeni ontolojinin geniş-

12 Örneğin bkz. Tûsî, *Tecrîdül-l-î'tikâd*, 116.

13 Örneğin bkz. Râzî, *Şerhu'l-'Uyûnül-hikme*, 3. ve 7. cilt; Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fi usûlül-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî el-Sakka (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyât el-Ezheriyye, 1986), 1, 86-87. Râzî *el-Mebâhisul-meşrikiyye* ve *el-Mülahas*'ta varlığın mahiyetlerde sübut eden ve onları var kılan bir sıfat olduğunu reddeder, bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisul-meşrikiyye fi 'ilmül-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*, nşr. Muhammed el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1990), 1, 133-134; Râzî, *el-Mülahas*, 1, 300. Bu konuya dair bir tartışma için bkz. Francesco Omar Zamboni, “Existence and the Problem of Aḥwāl: The Quiddity and Ontological Status of Existence in Avicenna and His Islamic Reception”, *Oriens* 51(3-4): 301-302, 304-305, 310-313; Benevich, “The Essence-Existence Distinction”, 223-226.

14 Nasîrüddin Tûsî, “Qismat mawjûdât”, *The Metaphysics of Tusi* içinde, ed. ve çev. (mod.) Parviz Mowewedge (New York: SSIPS, 1992), 43-44.

15 Bunun belki de en büyük örneği Sadüddîn et-Teftâzânî'dir. Bkz. Sadüddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 1, 321ff.

letilip incelenmesi için gözde bir araç haline gelmiştir. Bu eğilim Allâme el-Hillî'nin (ö. 1325) *Keşfü'l-murâd*'ında karşımıza çıkar. Bu eser mutlak varlık, özel varlık ve mahiyet şeklindeki üçlü ayrımı, bu ayrımın mutlak varlık için ifade ettiği ziyâde ve teşkîkî durumla birlikte tartışır.¹⁶ Söz konusu eğilim İsfahânî'nin eserlerinde, örneğin Abdullah el-Beyzâvî'nin (ö. yaklaşık 1300) *Tevâli'u'l-envâr* eserine yaptığı şerhte daha da belirgindir. Beyzâvî, Râzî'nin ontolojisini destekleme eğilimindedir ve Râzî gibi somut olarak var olduğunu (yani kendisinde sübut ettiği bir konu aracılığıyla değil kendi başına var olduğunu) kabul ettiği varlığın her zaman zâit olduğunu savunur.¹⁷ Dahası yine Râzî gibi mutlak ve özel varlık arasında bir ayrım yapmaz ve böylece ziyâdenin her zaman geçerli olmasının ayrım görüşünü gerektirdiğini kabul eder. Bu arada Beyzâvî, Tûsîci teşkîk teorisinden habersiz değildir. Beyzâvî'nin ifadelerine göre bu teori (tabii eğer doğruysa –Beyzâvî bu konuda şüphecidir) aslında ziyâdenin her zaman geçerli olduğunu desteklemektedir; çünkü “şeylere teşkîkî bir şekilde yüklenen bir şey onların arazi olmaktan başka bir şey olamaz.”¹⁸ Bu, teşkîkî yüklemelerin konuları için her zaman arazi olduğunu, asla onlarla özdeş veya onların kurucu birer unsuru olmadığını belirten Tûsî ile uyumludur. Hillî de bu kuralı tekrar eder.¹⁹ Buna karşılık İsfahânî, Beyzâvî'nin iddiasını çürütmeden önce “teşkîkî bir yüklem kendi tezahürlerine eşit olarak değil farklı şekillerde yüklenen bir tümel olduğunu”²⁰ belirtir:

16 Allâme Hasen İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdî'l-i'tikâd*, nşr. Anonim (Beyrut: Müessesetü'l-Âlamî li'l-Mattbu'ât, 1988), 7-10, 24-25, 45-48, vb. *Tecrîdî*'in erken dönem şerhleri için bkz. Reza Pourjavady, “Jalâl al-Dîn al-Dawânî (d. 908/1502), Glosses on 'Alâ' al-Dîn al-Qûshjî's Commentary on Naşîr al-Dîn al-Tûsî's *Tajrid al-i'tiqâd*”, *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* içinde, ed. Khaled el-Rouayheb ve Sabine Schmidtke (New York: Oxford University Press, 2016), 415-437, 418-419.

17 “Existence exists, and its existence is itself. It is distinguished from other existents by a negative condition, and so no regress follows.” Abdullâh el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min matâli'u'l-anzâr*, nşr. Bilinmiyor (Kum: İntişârât Râ'id, 2014), 1, 46. Ayrıca bkz. 44-45, Beyzâvî (Râzî'nin *Mûlahhas*'taki ifadelerini alıntılararak) varlığın bir şeyde sübut eden bir sıfat olduğunu reddeder.

18 Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 1, 44-45 (alıntı sayfa 44'te).

19 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1, 539; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 25. İbn Sînâ hiçbir yerde açıkça bu durumu teşkîkî yüklenmeye atfetmez. Ancak bazı çağdaş akademisyenler, İbn Sînâ'ya göre, teşkîkin, bir konuya ait olan araz veya lazım kavramlarını büyük ölçüde belirlediğine dikkat çekmişlerdir. Bkz. Damien Janos, “Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the *asmâ' mushakkika* (and *tashkik al-wujûd*)”, *Oriens* 50/1-2 (2022), 1-62, 50-51, 57; Janos, “*Tashkik al-wujûd* and the *lawâzim*”, mff.

20 Şemseddîn el-İsfahânî, “Metâli'u'l-enzâr fî şerhi tavâli'u'l-envâr”, Beyzâvî *Tavâli'u'l-envâr min matâli'u'l-anzâr* içinde neşredilmiş, 2, 286.

4. **Metin** [Beyzâvî'nin] iddiası yanlıştır, çünkü [Beyzâvî'ye göre] onun [yani Zorunlu'nun] özel varlığı mümkünlerin özel varlığı gibi onun mahiyetine zâit olmaktadır. Bu sonuç ne teşkîkten ne de arazın konuları arasındaki tümel ayırmadan çıkartılamaz. Teşkîk daha ziyade mutlak varlığın özel varlıklara arazî [ve] zâit olmasını gerektirir. Arazın konuları arasındaki ayırım ise Zorunlu'nun özel varlığını mümkünlerin özel varlığından ayırmayı gerektirir. Bu, Zorunlu Varlık söz konusu olduğunda özel varlığın mümkün muhtemel gerçekliklerdeki gibi arazî olduğu anlamına gelmez. [Beyzâvî'nin] iddiası ise böyle olduğudur.²¹

İsfahânî'nin belirttiğine göre varlığın Zorunlu ve mümkünler arasında teşkîkî yükleniyor olması, varlığın Zorunlu için de mümkünlerdeki gibi arazî olduğu anlamına gelmez. Daha ziyade bu, Zorunlu'nun özel varlığının mümkünlerden bir açıdan farklılaştığı (yani mümkünler durumunda arazî olduğu ve Zorunlu'nun durumunda onunla özdeş olduğu) anlamına gelir. Her zaman zâit olan şey mutlak varlıktır –o da sadece bu özel varlıklara zâit olur. Dolayısıyla bireysel varlıkların kendi ilgili konularıyla arazî ya da özdeşliğe dayalı bir ilişki kurabileceği gerçeği değişmemektedir. Bu nedenle teşkîk, sadece mutlak varlığın her zaman zâit olmasını gerekli kıldığından, özdeşlik görüşünü dışarda bırakmaz. İsfahânî böylece varlığın her durumda aynı şekilde işlemesi gerektiğine dair Râzîci sezgiyi de doğrulamış olur. Ancak bu mutlak varlık Tûsî'ye göre tamamen kavramsaldır ve böylece onun Tanrı'nın zatına zâit olması ilahi basitliğini bozmaz. Bu nedenle İsfahânî de teşkîkî Tûsîci anlamda kabul eder: Tanrı'nın özel varlığı kendi başına kaimdir ve (Râzî'nin iddiasının aksine) kendi mahiyeti gibi herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaz. Göreceğimiz üzere aynı ontoloji Tûsî'nin *Tecrîd*'ine İsfahânî'nin şerhi olan *Tesdîdü'l-kavâid*'de de kendisini gösterir.

Adudüddin İcî'nin (ö. 1355) *Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîlâm* adlı önemli eserine yaptığı şerhte Cürcânî de İsfahânî gibi üç tabakalı ontolojiyi kabul ettiğini belirtir. İcî, (özel varlıktan ayrı olan) mutlak varlığın Zorunlu için de mümkünlerdeki gibi zâit olduğu şeklindeki Tûsîci iddiaya işaret ederek şunu sorar: Bu durumda, Zorunlu ve mümkünler arasındaki fark nedir? Tek ihtimal, mahiyet ve mutlak varlıktan ayrı üçüncü bir tabakanın ('*amran selâsan*') olmasıdır. Fakat İcî bu görüşün hiçbir delili veya taraftarı olmadığını belirtir.²² Buna karşılık Cürcânî bu üç tabakayı kabul ederek cevap verir.

21 İsfahânî, "Metâli'u'l-enzâr", 2, 287.

22 Adudüddin İcî, *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîlâm*, nşr. Anonim (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.), 51.

5. **Metin** Bu durumda farklılık mümkünlerde üç tabaka (*selâse 'umûr*) olmasında yatar: mahiyet, varlığın bu mahiyette ortaya çıkan bireysel tezahürü ve bu tezahürde ortaya çıkan somut varoluş payı. Zorunlu'da ise iki tabaka vardır (*'emreyn*): varlığın bireysel tezahürü, ki bu mahiyetiyle özdeştir ve bu tezahüründe ortaya çıkan somut varoluş payı. Mümkünde olduğu gibi Zorunlu'da da mahiyete zâit olan varlık budur.²³

Îcî teşkiki kullanarak (varlığın her zaman zâit olduğuna karşı) şunu savunur: Eğer bir varlık diğeriyle tek bir “varlık” anlamını paylaşırken ondan hakikati bakımından farklılaşabiliyorsa varlığın her durumda aynı şekilde işlediğini varsaymak mantıklı değildir –bazılarına zâit olurken, diğerlerine olmayabilir.²⁴ Cürcânî de tabii ki aynı fikirdedir ve bu argümanın Îcî'nin çürüttüğü yukarıdaki Tûsîci argümanla aynı olduğuna işaret eder.²⁵ Ancak Cürcânî'nin kastı Îcî'nin aslında daha önce reddettiği üç tabakayı zımnen kabul ediyor olduğudur:

6. **Metin** Demek istediğim: Eğer mahiyetler hakikatleri bakımından farklılaşıyor ve mutlak varlık arazında ortaklaşıyorsa, o halde her varlıkta bu [mutlak varlık] arazından bir pay vardır. Ve her mümkünde de [mutlak varlıktan] bir pay için araz konusu olan özel varlık ve bu özel varlık için araz konusu olan bir mahiyet vardır. Böylece onlarda [yani mümkünlerde] üç derece (*selâse eşyâ'*) olduğu ispatlanmıştır.²⁶

Cürcânî ve İsfahânî, Tûsî'nin üç tabakalı ontolojisi konusunda temelde hemfikirdirler. Bu nedenle Cürcânî'nin, İsfahânî'nin *Tesdîd*'ine yazdığı hâşiyede göreceğimiz üzere Cürcânî İsfahânî'nin yorumunu ve destekleyici argümanlarını pek çok açıdan eleştirir ve bunu çoğu zaman üç tabakalı ontolojiyi güçlendirmek amacıyla yapmaktadır.

Kuşçu'nun *Tecrîd* üzerine yaptığı “yeni” şerhe baktığımızda ise tam tersi bir durumla karşılaşırız. Kuşçu İsfahânî ve Cürcânî'nin okumalarından faydalanmasına ve onlar gibi hem ziyâdeyi hem de teşkiki kabul etmesine rağmen üç tabakalı ontoloji konusunda tamamen ikna olmuş değildir. Îcî gibi Kuşçu da mutlak varlık ve mahiyetten ayrı bir özel varlık kavramına şüpheyle yaklaşır ve Tûsî'nin (ve İsfahânî ile Cürcânî'nin) endişelerinin daha sade bir ontolojiyle de tatmin edici şekilde giderilebileceğini iddia eder.

23 Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Ömer el-Damiyâtî (Beyrut: Dâ-ri'ü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1998), 2, 159-160.

24 Îcî, *Mevâkıf*, 51-52.

25 Cürcânî, *Mevâkıf*, 163.

26 Cürcânî, *Mevâkıf*, 162.

2. Teşķik Varlığın Mahiyete Her Zaman Zâit Olmasını mı Gerektirir?

İsfahânî'nin ziyâde ve teşķikin yeniden uzlaştırılması için sağladığı argümanlardan biri şudur: Varlığın teşķikî (*bi't-teşķik*) olarak yüklenmesi varlığın, konusu olan mahiyetlere zâit olmasını (*zâ'id 'alâ*) gerektirir. Dolayısıyla varlığın teşķikî olması varlığın zâit olmasını geçersiz kılmanın aksine zorunlu kılmaktadır. Beyzâvî de ayrım görüşü için benzer bir argüman kullanmasına rağmen, İsfahânî bu argümanı üç tabakalı ontolojiyi desteklemek amacıyla yeniden kullanabileceğini düşünmektedir. Buna karşılık Cürcânî, İsfahânî'nin Beyzâvî'yi tenkit ettiği hemen hemen aynı gerekçelerle bunu eleştirecektir. Kuşçu bu eleştirilerin bir kısmını benimsemekle birlikte Cürcânî'ye yönelik kendi tenkitlerini de sunacaktır. İsfahânî bu argümana, *Tecrîd*'in başlarında geçen kısa bir pasaja dair yaptığı açıklama bağlamında yer verir.

7. **Metin** [Varlık] mahiyetten farklıdır. Aksi takdirde mahiyetler bir olurdu veya parçalarının sonu olmazdı.²⁷

İsfahânî Allâme el-Hillî'yi takip ederek bu iki kısa satırın varlığın mahiyetle ilişkisine dair üç ihtimale işaret ettiğini belirtir: (1) Varlık ya mahiyete zâittir, (2) ya onunla özdeş (3) ya da onun bir parçasıdır. Tûsî varlığın var olanlar arasında ortak (*müşterek*) olan tek bir anlam olduğunu ortaya koymuştu. Bu nedenle (2) eğer bu tekil anlam mahiyetle özdeş olsaydı her şeyin kendisinde ortak olduğu tek bir mahiyet olmuş olurdu. Ama durum açıkça böyle değildir. Hillî ve İsfahânî'nin yorumladığı üçüncü argüman ise çok daha karışıktır. Bu argümandaki asıl problem, varlığı mahiyetin bir parçası olarak almanın sonsuz bir geri dönüşe yol açmasıdır.²⁸ Bu nedenle varlık mahiyete zâittir.

Bunun ardından İsfahânî, ziyâdenin sadece bazı durumlarda geçerli olduğunu ve diğer durumlarda varlığın mahiyetle özdeş veya onun bir parçası olabileceğini belirten bir itirazı ele alır.

8. **Metin** Denmiştir ki: Eğer o, bu hükmün tikel olmasını, yani varlığın bazı mahiyetlere zâit olmasını kastediyorsa, bu kabul edilir. Eğer hükmün tümel olmasını, yani varlığın tüm mahiyetlere zâit olduğunu kastediyorsa ve tikel [olarak okunması] çelişkili bir şeyse, biz şunu söyleriz: Varlık tüm mahiyetlere zâit değildir. Bu durumda varlığın bazılarına zâit olması, bazılarıyla aynı olması ve bazılarının da bir parçası olması mümkündür. Dolayısıyla verdiği [argümanların] hiçbirisi –ne mahiyetlerin birliği ne de sonsuz parçalardan oluşmaları– geçerli değildir.²⁹

27 Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, 106.

28 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 7-8; Mahmud b. Abdurrahmân el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tegrîd'l-akâid*, nşr. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 2, 67-68.

29 İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2, 68.

İtirazcı, Tûsî'nin varlığın zâit olmasına ilişkin (İsfahânî'nin açıkladığı) yargısının ya tümel olarak ya da sadece tikel durumlarda geçerli olarak alınabileceğine işaret eder. İtirazcı tikel okumayı kabul etmekle birlikte tümel okumayı reddetmektedir. Bunun sebebi büyük ihtimalle, Tanrı'nın varlığının kendi başına kaim olduğu ve varlığının zatına zâit değil onunla özdeş olduğu şeklindeki İbn Sînâcî düşünceye sahip olmasıdır ki bu herhangi bir ziyâde kuralının açık bir istisnasıdır. Dolayısıyla, eğer gerçekte varlık tümel olarak zâit olmuyorsa, Tûsî'nin önermesi başarısız olur: Mahiyetin her durumda varlıkla özdeş olması gerekmediği için mahiyetlerin bir olması söz konusu değildir. Aynı şekilde sonsuz geri dönüş argümanı da geçersiz olur. Çünkü bir noktada zincirdeki varlık parçalarından biri kendi mahiyetiyle özdeş olacağından sonsuz geri dönüş engellenmiş olur.³⁰

Elbette Tûsî'nin bu itirazcıya bir cevabı olacaktır. Bu da itirazcının iki varlık türünü birbiriyle karıştırıyor olmasıdır. Aslında her zaman arazî olan mutlak varlıkken, özel varlık arazî veya özdeş olabilir. Gördüğümüz üzere bu Tûsî'nin teşkîk öğretisinin temelidir. Bu ayırım varlığın İbn Sînâ'nın belirttiği gibi nasıl tek ve ortak bir anlamken aynı zamanda farklı bireysel zatlar için arazî veya özdeş olacak şekilde değişkenlik gösterebileceğini açıklar. Ancak İsfahânî kendi cevabında bu noktaya değinmez. Hatta Tûsî'nin varlığın her zaman zâit olduğunu (ima ettiği) delilde itirazcının bulduğu zayıflığı kabul ederek alternatif bir argüman ileri sürer:

9. Metin Buna şöyle cevap verilir: Varlığın arazilikte, özdeşlikte ve kapsayıcılıkta farklılık göstermesi düşünülemez. Çünkü eğer arazilik zorunlu ise her durumda böyle olması gerekir. Ve eğer özdeşlik veya kapsama zorunlu ise, her durumda böyle olması gerekir.

Eğer şöyle denilirse: Biz var olanlarda eşitliğin gerekliliğini kabul etmiyoruz. Bu ancak varlığın eşit anlamlı kavramlardan biri olması durumunda söz konusu olur. Teşkîkî olduğu için bu reddedilir.

Buna şöyle cevap verilir: Teşkîkî ise her durumda zâit olur. Araştırmanın amacı da budur.³¹

30 Tabii ki herhangi bir itirazcının, varlığın kişiye bağlı olarak, mahiyete zâit, onun kurucu unsuru veya onunla özdeş olduğu şeklindeki üç ihtimali de kabul etmesi pek olası görünmemektedir. Cür-cânî'nin de gözlemlediği gibi bu tür değerlendirmelerde muhtemel bir seçenek olarak yer almasına rağmen "hiç kimse varlığın mahiyetin bir parçası olduğunu söylememektedir." Bkz. Cür-cânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 2, 127. Burada asıl önemli olan nokta, Tûsî'nin başka bir yerde varlığın bazen mahiyete zâit olabileceğini (mümkünler için) ve bazen de onunla özdeş olabileceğini (Zorunlu için) açıkça onayladığı göz önüne alındığında, Tûsî'nin tümel ziyâde argümanının başarısız olduğudur.

31 İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2, 68-69.

İtirazcı, Tûsî'nin ziyâdeyle ilgili iddiasının her durumda geçerli olmadığına işaret ettiğinde, İsfahânî varlığın tüm durumlarda konusuyla aynı şekilde ilişkilenebileceği ilkesiyle cevap verir. Burada İsfahânî, Râzî'nin ağzıyla konuşuyormuş gibi görünse de biz Tûsî'nin de (mutlak) varlığın her zaman arazî olduğunu kabul ettiğini gördük. İsfahânî'nin muhtemel itirazcısı bu açıklamayı da savuşturmaya çalışarak varlığın değişmeksizin arazî olmasının varlığın teşkîkî değil de eşit anlamlı olması durumunda geçerli olacağını belirtir ve böylece Tûsî'nin değişmezlik kuralını Râzî'ci bir anlamda ele alır. Yani varlık değişken değilse, bir durumda arazî başka bir durumda özdeş olması imkânsızdır. İbn Sînâ'ci terimlerle konuşacak olursak bu onu teşkîkî bir anlamdan ziyade eşit anlamlı kılar. İsfahânî'nin ikinci cevabı da yine Tûsî'nin değişmezlik kuralını teşkîk lehine kullanır: Teşkîk (konularıyla özdeş veya onların kurucu unsuru olmak yerine) konuları için yalnızca arazî olan yüklem için geçerlidir. Bu şekilde yorumlandığında varlığın teşkîkîliği onun her zaman zâit olması için bir sorun teşkil etmekten ziyade onu destekler.

Tûsî'nin değişmezlik kuralı tabii ki özel varlığın her zaman mahiyetin dışında olduğu anlamına gelmez. Çünkü bu Tanrı'da özel varlığın ve mahiyetin özdeşliği ilkesini imkânsız kılar. Tûsî'nin değişmezlik ilkesi daha ziyade mutlak varlığın, bireysel tezahürlerin (yani özel varlıkların) daima dışında olduğudur. 4. Metin'de Beyzâvî'ye verdiği cevaptan gördüğümüz üzere İsfahânî bunun pekâlâ farkındadır. Ancak 9. Metin'de İsfahânî itirazcıya cevap verirken mutlak varlıkla özel varlık arasında bu kadar açık ayırım yapmamıştır. Dolayısıyla bu cevap tek başına ele alındığında yanlış yorumlanarak Beyzâvî'nin de ileri sürdüğü varlığın her zaman zâit olduğu şeklindeki görüşün bir savunusu sanılabilir. Bu görüşe göre varlık Zorunlu Varlık'ın durumunda dahi mahiyete daima zâittir. Nitekim İsfahânî de kendi niyeti buymuş gibi itirazcısını konuşturur. Belki de Cürcânî bu tür yanlış anlaşılmalara gidermek için İsfahânî'nin argümanının teşkîkin doğru anlaşılması açısından tam olarak neyi kanıtladığını açıklar. İlk önce İsfahânî'nin şerhinde incelediği şekliyle Tûsî'nin varlığın ziyâdesinden bahsettiği ilk durumun (7. Metin), özel varlık için değil sadece mutlak varlık için geçerli olduğuna işaret eder:

10. Metin Onun [yani varlığın] ortaklığının [tek] bir anlam olduğunu savunanlara göre ise tüm var olanlar tarafından paylaşılan mutlak varlık ve her bir var olana özgü olan bir varlık vardır. Bu delil –yani ortaklığa dayanan ilk delil– yalnızca mutlak, ortak varlığın mahiyete zâit olduğunu kanıtlar. Özel varlığın mahiyete zâit olduğunu kanıtlamaz. Bunun kanıtlanabilmesi için mutlak [varlığın], özel [varlığın] mahiyetiyle aynı veya onun bir parçası olduğunun kanıtlanması gerekir. Ancak bu kanıtlanamaz, aksine doğru olan şey [mutlak varlığın] bireysel tezahürleri için arazî olduğudur.³²

32 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, nşr. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 2, 65.

Bu ihmal, Tûsîci bir şekilde ziyâdeyi desteklemek isteyen İsfahânî'nin 9. Metin'de muhatabına verdiği cevapta teşkiki nasıl yorumladığıyla ilgili sorunlara yol açmaktadır:

Metin [*İsfahânî şöyle der: Eğer arazî olması gerekli olsaydı*] [varlığın] bunların hiçbirini gerektirmediği, aksine araziliği, kapsamayı ve özdeşliği gerektirenin mahiyet olduğu söylenebilirdi. Dolayısıyla kaçınılan sonuç (*mahzur*) çıkmaz.

[*İsfahânî şöyle der: Eğer teşkiki ise, her durumda zâtî*] Teşkik, onun her durumda zâtî olmadığı anlamına gelir. Aksi takdirde [hiçbir] farklılık olmazdı. Bundan onun her durumda arazî olduğu da çıkmaz, çünkü biri için zâtî olabilirken başka biri için arazî olabilir.³³

Cürcânî'nin belirttiği üzere İsfahânî'nin burada başardığı tek şey, özel varlığın değil mutlak varlığın her zaman zâtî olduğunu ispatlamaktır. Çünkü varlığın tüm konularla tek bir şekilde (yani arazî, özdeş veya onun bir parçası olarak) ilişki kurmasını zorunlu kılan şey teşkiki varlık değildir. Belirli bir ilişki türünü gerekli kılan şey mahiyetlerdir. Neticede (mutlak) varlığın bireysel tezahürlerine her zaman zâtî oluyor olması, bu tezahürlerin kendi mahiyetleriyle ilişkilerine dair hiçbir şey söylememektedir –bu ilişki bu varlığın sübut ettiği mahiyetler tarafından belirlenmektedir. Bu da özel varlığın tüm mahiyetler için zâtî veya arazî olduğuna dair bir yargıda bulunmak için hiçbir gerekçe sunmaz, yani bu açıdan mahiyetler farklılık gösterebilir. Cürcânî, çok tanınmayan bir isim olan Nasrüddin el-Hillî el-Kâşî'nin daha önceki bir çürütme girişimine³⁴ de cevap verir. Kâşî'ye göre İsfahânî'nin delili varlığın mahiyetlere zâtî olduğunu ispatlamamaktadır. Cürcânî ise eğer İsfahânî'nin teşkiki yükleme ilişkin yorumu doğruysa, delilinin de geçerli olduğu şeklinde cevap verir.³⁵ Ancak teşkiki yüklelemenin doğru yorumuna göre İsfahânî'nin delili sadece mutlak varlığın her zaman zâtî olduğunu kanıtlar, buna karşılık özel varlık mahiyete zâtî veya özdeş olabilmektedir.

Cürcânî'nin burada, İsfahânî'nin teşkik anlayışının aslında Cürcânî'nin kendisinin savunduğu anlayışla aynı olduğunun farkında olup olmadığı belirsizdir. Bir yandan (4. Metin'de gördüğümüz üzere) İsfahânî, Beydâvî'nin öğretiyi ayırım görüşü lehinde kullanma girişimine tepki olarak varlığın teşkikiğini doğru bir şekilde

33 Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2, 68-69.

34 İsfahânî'nin metni üzerine el-Hillî el-Kâşî (Allâme Hillî ile karıştırılmamalıdır) tarafından yazılmış (ama henüz yayımlanmamış) daha eski bir hâşîye bulunmaktadır. Cürcânî, daha meşhur olan kendi hâşîyesinin çeşitli yerlerinde bu metne cevap vermektedir; bkz. Muhammed Yetim, "The Life of Naşir al-Dîn al-Hillî al-Kâshî, a Little-Known Commentator of the *Tajrîd al-'Aqâ'id* Literature, His Academic Lineage, and His Works", *Nazarîyat* 5/1 (2019): 195-208.

35 Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2, 69-70.

dile getirmiştir; ancak Cürcânî, İsfahânî'nin *Metâli'u'l-enzâr*'ına yazdığı hâşiyede bundan hiç söz etmemektedir.³⁶ Cürcânî yalnızca iki pasajı yorumlar ve bu pasajlarda İsfahânî, (9. Metin'de olduğu gibi) hangi varlık için olduğunu belirtmeksizin teşkîkin ziyâdeyi gerektirdiğini ileri sürer.³⁷ Cürcânî'nin hâşiyesi her iki durumda da İsfahânî'nin iddiasına karşı çıkmakta; ancak bunun birden fazla şekilde anlaşılabilmesi de olanak sağlamaktadır:

12. Metin Eğer kastettiği [varlığın] tüm durumlarda zâit olduğuysa vardıgı sonuç reddedilir. Ancak kastettiği [varlığın zâit olmasının] sadece bazı durumlar için geçerli olduğuyorsa, vardıgı sonuç doğru olmakla birlikte tümel bir iddia değildir.³⁸

Buradan anlaşıldığına göre Cürcânî, aslında İsfahânî'nin Beyzâvî gibi varlığın her zaman zâit olduğu görüşüne katılıp katılmadığından emin değildir. Cürcânî, İsfahânî'nin, doğru görüşe sahip olsa bile, iddiasını bu kadar kesin ifadelerle dile getirmemesi gerektiğini belirtir. Öte yandan İsfahânî, Beyzâvî'nin *Tevâli*'de kullandığı argümanı ve *Metâli*'de (yani 4. Metin'de) sunduğu kendi cevabını *Tesdîd*'in bir başka yerinde tekrarlar.³⁹ Bu bağlamda Cürcânî, İsfahânî'nin, Beyzâvî'nin “teşkîk Zorunlu için varlığın zâit olmasını gerektirir” iddiasını (doğru bir şekilde) çürüttüğünü belirtir.⁴⁰ Dolayısıyla Cürcânî'nin 10. ve 12. Metin'de İsfahânî'nin gerçek görüşünden ziyade, argümanını sunma biçimiyle ilgili bir sorun görmüş olması muhtemeldir.

Kuşçu İsfahânî'nin cevaplarını muhtemel itirazlarla birlikte yeniden ele alır. Ayrıca Cürcânî'nin bu cevaplara ilişkin eleştirilerini de yeniden üreterek tüm tartışmayı

36 Cürcânî başka bir yerde teşkîkin her zaman ziyâdeyi gerektirdiğine dair Beyzâvî'nin delilini daha çok biçimsel gerekçelerle eleştirmektedir. Alaycı bir tonda Beyzâvî'nin argümanının şöyle olduğunu belirtir: “Sanki şöyle denilmiş gibidir: ‘Varlık ya eşit anlamlıdır ve bu nedenle her durumda [mahiyetle özdeş olmaktan ziyade] mahiyetle bitişiktir ve böylece [varlığın her zaman zâit olduğu yönündeki] inkar başarısız olur; ya da varlık teşkîkidir ve böylece gerçek hakikati her durumda mahiyetle bitişiktir –aksi halde kaçınılan sonuçlardan biri ortaya çıkar.’” Buradaki ima, bu iki farklı yükleme türünün gönderge ve konu arasında aynı ilişkiyi gerektirdiğini iddia etmenin mantıklı olmadığıdır.

37 İsfahânî, *Matâli'u'l-enzâr*, 1, 278, 280. Bu pasajlardan ikincisi, 6. Metin'deki nihai itiraz ve cevabın kelimesi kelimesine bir tekrardır. Dikkate değer bir diğer nokta hem 278'de hem de 280'de, İsfahânî varlığın mahiyete zâit olduğu, yani zattan ayrı olduğu sonucunu bütünüyle zayıflatmayı amaçlayan itirazlara cevap vermektedir. Bu nedenle, belirli olmayan ifadeler kullanması şaşırtıcı değildir.

38 Cürcânî, *Havâşî-u'l-Matâli'l-enzâr*; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr* içinde, 2, 278. Cürcânî'nin 280. sayfadaki İsfahânî'nin iddiasına yönelik yorumu, okuyucuyu Cürcânî'nin 278. sayfadaki itirazına yönlendirmektedir.

39 İsfahânî, *Tesdîdî'l-kavâid*, 2, 182-184.

40 Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2, 183.

özetler: Varlığın her zaman arazî olması “varlık ancak eşit anlamlı olduğunda geçerlidir –ayrıca neden teşkîkî olmasın?”⁴¹ Ancak Kuşçu, İsfahânî'nin özel varlığı ihmal etmesinden Cürcânî gibi şikayetçi değildir. Kuşçu, Tûsî ve İsfahânî'nin en baştan beri sadece mutlak varlığın her zaman zâit olduğunu ispatlamaya çalıştıklarını ve gerçekten de ispatlanabilecek tek şeyin bu olduğunu gözlemler:

13. **Metin** Diyorum ki: [İsfahânî'nin] iddiası yalnızca mutlak olan ortak varlığın mahiyete zâit olduğudur. Zira yazar “Bu nedenle [varlık] mahiyetten farklıdır,” derken ortaklık (*iştîrak*) sorusunu bu meselenin dışında tutar. Biz bunu burada açıkladık. Varlıklar açısından mahiyet ve mutlak varlık ve ondan bir payın dışında [*hissetihî*] bir şey olduğunu, [bu şeyin] mahiyete zâit olup onun için arazî olduğunu ispatlamanın hiçbir yolu [yoktur] (*isbât ... mimâm lâ sebîl ileyhi*).

Sakin şöyle denmesin: [İsfahânî tarafından] varlığın teşkîkî olduğu ve dolayısıyla özel varlıklar olan bireysel tezahürleri için arazî olduğu söylenir ve bu nedenle var olanlarda mutlak varlığın ve onun hassalarının ötesinde bir şey olduğu kanıtlanmış olur.

Çünkü biz şöyle diyoruz: Daha önce [İsfahânî'nin] teşkîkî olanın bireysel tezahürleri bakımından arazî olduğunu ispat etmediği söylenmişti.

Dahası: Tartışma, bu şeyin mahiyete zâit olduğunun ispatıyla ilgilidir. Bu kabul edilirse, bu şey en azından [dışardan] kazanılmış (*kesbîyen*) bir şey olmalıdır. O zaman bu durumda varlığın mahiyete zâit olması için nasıl zorunluluk (*zarûret*) iddia edebilirler? [...] [Onun] zorunluluğunu bu yolla kanıtlamak, iddia edilen şeyin, ortak olan mutlak varlığın zâit olmasından başka bir şey olmadığını [zımnen] kabul etmektir, ki bu açıktır.⁴²

Kuşçu'ya göre İsfahânî burada yalnızca mutlak varlığın mahiyete zâit olduğunu (yani mahiyetten farklı olduğunu) kanıtlamaya çalışmaktadır. Cürcânî'nin bir ihmal olarak eleştirdiği özel varlık meselesindeki sessizliği aslında kasıtlıdır. Şimdi, belki de Cürcânî bu ihmali kasıtlı olduğunu önemsemeyecek ve yine de bunu İsfahânî'nin argümanında bir eksiklik olarak değerlendirerek özel varlıkların (her zaman veya değil) zâit olmasına da değinmesi gerektiğini düşünecektir. Fakat Kuşçu'nun cevabına göre, İsfahânî'nin özel varlıkları deliline dahil etmesinin hiçbir yolu yoktur; çünkü zaten bu özel varlıkları kanıtlamanın yolu bulunmamaktadır. Kuşçu bunun ne anlama geldiğini detaylıca açıklamaz; ancak varlığın zâit olmasından söz ederken “varlık” ile kastımızın neden sadece mutlak varlık olduğuna dair bir argüman sunar: Kuşçu'ya göre, mahiyetin hâricî bir sıfatı olan özel varlık için ziyâdeyi, her zaman gerçekleş-

41 Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîdü'l-Akâid*, nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zâri'î er-Rızâyî (Kum: İntişârât Râ'id, 2014), 101-103; alıntı için bkz. Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîdü'l-Akâid*, 102.

42 Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîdü'l-Akâid*, 106-107.

mesi zorunlu olan bir kural haline getirmenin bir yolu yoktur. Zira bu, mahiyet-varlık ayırımına dair klasik İbn Sînâcî argümanı, yani bir mahiyeti onunla birlikte varlığını da zorunlu olarak tasavvur etmeksizin tasavvur edebileceğimiz argümanını (Tûsî tarafından mahiyetin varlıktan ayrı olmasını açıklayan çeşitli nedenlerden biri olarak gösterilmiştir) zayıflatacaktır. Kuşçu'nun vardığı bu sonuç, ziyâdenin her zaman gerçekleştiğine dair dikkate alabileceğimiz tek kuralın mutlak varlık için geçerli olan kural olduğunu gösterir. Kuşçu'nun buradaki gerekçesi muhtemelen mutlak varlığın mahiyetlerin hâricî bir sıfatı değil; ikincil akledilir olması ve dolayısıyla tanım gereği birincil akledilirlere "zâit olduğu" ya da iliştiğidir.

Ziyâdeye dair tartışma için bu kadarı yeterlidir. Buna rağmen Kuşçu'nun özel varlıklar hakkındaki şüphesinin varlığın teşkikîliği meselesini nerede bıraktığını sorabiliriz. Kuşçu teşkîki reddetmez. Öte yandan Tûsî, İsfahânî ve Cürcânî'nin başvurduğu özel varlıklar olmaksızın, varlığın Zorunlu ile mümkün var olanlar arasında teşkîki yüklenildiğine dair Tûsîci teoriyi nasıl kabul edeceği belirsizdir. İlerleyen kısımlarda bu soruya tekrar döneceğim: Göreceğimiz üzere Kuşçu, muhataplarından farklı şartlarda da olsa bu teoriyi kabul ettiğine dair her türlü işareti vermektedir.

Bununla birlikte Kuşçu, Cürcânî'nin mahiyet-varlık ayırımına dair Tûsî'nin argümanlarından birine yönelttiği (Metin 10 ile aynı bölümde yer alan) eleştiriye cevap verirken özel varlıklara dair şüpheciliğini sürdürür. Cürcânî'nin eleştirisi yine özel varlıkların ihmal edilmesiyle ilgilidir: Tûsî'nin "delil tam olsaydı özel varlıkların da mahiyetlere zâit olduğunu ispatlardı, ki bu mahiyetlerin özgün özellikleri [aynı anda] mahiyetlerin varlıkları da kavranmaksızın aklen kavranabilmektedir."⁴³ Kuşçu yine de bu tür özel varlıkların var olduğuna ikna olmamıştır:

14. Diyorum ki: Siz [yani Cürcânî] bunun ancak bize iki öncülü ispat ettiğinizde geçerli olabileceğinin farkında olmalısınız: (1) Var olanlar arasında, mahiyetin ve mutlak varlığın ve ondan bir payın ötesinde, mutlak var olanın bireysel bir tezahürü vardır. (2) Bu bireysel tezahürü ya zatı itibarıyla ya da kendisi dışındaki her şeyden ayırt edilebilmesini sağlayan bir şey yoluyla bizim tarafımızdan bilinir.⁴⁴

Kuşçu'nun şu ana kadar özel varlık kavramına bütünüyle karşı çıkan ikna edici bir argüman sunmadığına dikkat etmeliyiz. Kuşçu'nun 13. Metin'deki argümanı sadece bu tür varlıkların her zaman zâit olduklarını kabul edip edemeyeceğimizi sorgular. Bununla birlikte Cürcânî, Kuşçu'nun 14. Metin'deki meydan okumasına muhtemelen

43 Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2, 70.

44 Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîdü'l-Akâid*, 108-110.

şöyle cevap verecektir: Özel varlıklara başvurmaksızın ne var olanlar arasındaki varlık çeşitliliğini ne de Zorunlu'nun varlığının kendisine özgü zorunluluğunu açıklamamanın bir yolu vardır. Her ne kadar Kuşçu bu varsayımsal cevapları burada ele almasa da mümkünler arasındaki varlık çeşitliliğini açıklamak veya Zorunlu'nun varlığını mümkünlerinkinden ayırt etmek için özel varlıklara ihtiyaç duymayan alternatif bir ontoloji lehinde daha kesin argümanlar ortaya koyacaktır.

3. Varlık Nasıl Mümkünler Arasında Çeşitlilik Gösterir?

Kuşçu, Zorunlu Varlığın özel durumunu ele almadan önce özel varlıkların kendilerinden ayrı olduğu mümkün mahiyetlerin durumunda bile özel varlıkları ileri sürmek için hiçbir neden olmadığını savunur ve bunun aslında Tûsî'nin kendi öncüllerinden çıkarılabileceğini öne sürer. Tûsî aşağıdaki pasajda, varlığın özel varlıklar düzeyinde değil, bu varlıklara konu olan mahiyetler düzeyinde çeşitlendiğini öne sürer:

15. **Metin** [Varlığın] cinsi yoktur, aksine basittir ve bu nedenle faslı yoktur. Konuların çoğalması yoluyla çoğalır ve arazî [tezahürlerine] (*'alâ avârizihâ*) teşkîkî bir şekilde (*bi't-teşkîk*) söylenir.⁴⁵

Tûsî varlığın tamamen basit olduğunu ve bu yüzden de (onu karmaşık hale getirecek olan) fasıllar yoluyla değil; konuları yoluyla çeşitlendiğini söyler. Tûsî'nin ontolojisindeki her üç tabaka da burada mevcuttur: Araz olarak meydana gelen şey (*'avâriz*) ile bu arazın konuları arasında bir fark vardır. Ancak varlık açıkça bu arazî tezahürler düzeyinde değil, "konuların çoğalması yoluyla" çeşitlenmektedir. İsfahânî de aynı fikirdedir ve her bir bireysel varlığın, konusuyla olan eşsiz bağlantısıyla nitelendiğini açıklar:

16. **Metin** Varlık, basit olduğu için fasıllar yoluyla çoğaltılamayan bir kavramdır. Bunun yerine konuların, yani varlığın kendisinde belirlediği mahiyetlerin çoğalması yoluyla çoğaltılır. Çünkü insanda beliren varlık, atta beliren varlık değildir. Burada insan ve at arasında sadece varlığın onlarla bağlanması (*izâfe*) yoluyla varlık kavramında bir ortaklık söz konusudur. Ve [varlık] konularda beliren [o şeylere] –yani mahiyetlerde beliren bireysel tezahürlerine– teşkîkî olarak söylenir. Çünkü teşkîkî bir yüklem bireysel tezahürlerine eşit olarak değil değişken bir şekilde uygulanan bir tüemeldir. [...] Bu nedenle varlık konularda beliren [o şeylere] teşkîkî olarak yüklenir.⁴⁶

45 Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 110.

46 İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2, 122-123.

İsfahânî'nin açıklamasına göre, mutlak varlık farklı konulara (insan, at vb.) bağlanması yoluyla bireysel tezahürlerinde farklılaşmaktadır. Bir varlık diğerinden, bir bireysel konu yerine başkasıyla olan ilişkisi sayesinde farklılaşır.

Ancak Cürcânî hem Tûsî'nin hem de İsfahânî'nin varlığın konuları aracılığıyla çeşitlendiğine dair argümanlarında büyük bir açıklık bıraktıklarını düşünür ki bu açıklık bir kez daha özel varlıkların rolünün ihmal edilmesinden kaynaklanmaktadır. Mutlak varlığın gerçekten de basit olduğu ispatlanmıştır. Ancak özel varlıkların benzer şekilde basit veya tek-biçimli olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur ki bu da Tûsî'nin vardığı sonucun sorgulanmasına yol açar:

17. **Metin** Önceki delil geçerli olduğu kabul edildiği takdirde yalnızca mutlak varlığın basitliğini kanıtlamaktadır, onun bireysel tezahürlerinin basitliğini değil. Bireysel tezahürleri ise ya basittir ve zatları aracılığıyla mahiyetlerinde çeşitlilik gösterir. Yahut bileşikler ve bu durumda ya zatları aracılığıyla ya da kendileri için cins olan şeyler altında türler oluşturmalarını sağlayan fasıllar aracılığıyla mahiyetlerinde çeşitlilik gösterir. Bu durumda mutlak varlık, zatları yahut fasılları bakımından farklılaşan bu mahiyetler için basit ve arazi olacaktır. Buradan da varlığın tezahürlerinin çoğalmasının fasıllar aracılığıyla değil konular aracılığıyla olduğu sonucu çıkmaz.⁴⁷

İsfahânî, varlığın basitliğine dair Tûsî'nin iddiasını açıklayarak bu tez için mereolojik bir delil sunmuştur.⁴⁸ Ancak Cürcânî'ye göre İsfahânî'nin delili sadece tümel ve mutlak varlığın basit olduğunu gösterir. İsfahânî bu varlığın bireysel tezahürlerinin basit olduğunu ispatlamamıştır. Dolayısıyla bundan, mutlak varlığın konu-mahiyetleri aracılığıyla çoğaldığı sonucunun çıkması zorunlu değildir. Çoğalma, (eğer bu tezahürler bileşikse) fasıl gibi veya (bu tezahürler basitse) tezahürlerin kendi zatları gibi farklı şeyler aracılığıyla da gerçekleşebilir.⁴⁹

Kuşçu, Cürcânî'nin 17. Metin'deki eleştirilerini tekrarlar.⁵⁰ Ancak daha radikal bir eleştiri de ekler: İsfahânî'nin yorumu, mutlak varlıktan ayrı hiçbir "bireysel tezahürün" (yani, özel varlıkların) olmadığı, sadece mutlak varlık ve onun bireysel konu-mahiyetleriyle olan çok yönlü bağlantılarının bulunduğu şeklinde alınabilir.

47 Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2, 122.

48 İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2, 121.

49 Cürcânî ayrıca varlığın bir türsel bir doğa olması (ve dolayısıyla eşit anlamli olarak yüklenmesi) durumunda bireysel varlıkların konuları bakımından farklılaşacağını ekler. Ancak varlık teşkiki yüklenen bir kavram olduğu için bireysel tezahürleri birbirinden ya da bir fasıl nedeniyle veya bütün olarak mahiyetleri sebebiyle farklılaşmalıdır. Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2, 122.

50 Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîdü'l-Akâid*, 180.

18. **Metin** Ayrıca: Eğer bu konuşmacının [İsfahânî'nin] bahsettiği gibi, bazı özel varlıkların diğerlerinden ayrılması sadece konularıyla olan bağlantıları vasıtasıyla, o zaman özel varlıklar bağlantılarıyla birlikte ele alınan mutlak varlığa işaret eder. Her bir bağlantıyla birlikte başka bir varlık oluştuğuna göre, ya mutlak varlık onların [özel varlıkların] mahiyetlerinin tamamıdır (eğer bağlantı ona hariçten yapılırsa); ya da [mutlak varlık] onların bir parçasıdır (eğer [bağlantı] içerdense), böylece yazarın [varlığın konularının çoğalmasıyla çoğaldığı] iddiası yanlış olacaktır.⁵¹

Kuşçu, Cürçânî'nin önerisini değerlendirerek, İsfahânî tarafından yeniden ifade edildiği şekliyle Tûsî'nin modelinin, mutlak varlıktan ayrı bu türden özel varlıklar ortaya koymasına hiç gerek olmadığını ileri sürer.⁵² Eğer İsfahânî'nin iddia ettiği gibi, çoğalan şey özel varlıkların sayısı değil de mahiyetler (yani konular) ise, o zaman mahiyetlere bağlanan şey sadece mutlak varlıktır ve bu mutlak varlığın tezahürleri farklı mahiyetlerle olan ilişkileri yoluyla birbirinden farklılaşır. Bu nedenle bu bireysel tezahürler ya (1) kendisine bireysel bir mahiyete yönelik hâricî bir ilişkinin olduğu farklılaşmamış mutlak varlıktır ya da (2) mutlak varlıkla birlikte bir ilişkidir ki bu da mutlak varlığı varlık-artı-ilişki bileşiğinin bir parçası haline getirir. İkinci seçenek Cürçânî'nin öne sürdüğü alternatif gibi görünmektedir. Kuşçu bunun, Tûsî'nin 15. Metin'deki iddiasını geçersiz kıldığını gözlemler. Çünkü bu durumda varlık mahiyetler düzeyinde değil bu varlık-ilişki bileşiği düzeyinde çeşitlenecektir. Birinci seçenek ise Tûsî'nin iddiasını kurtarmakla birlikte özel varlıkları resmin dışında bırakır. Dolayısıyla Kuşçu bir seçeneği diğerine karşı açık bir şekilde savunmasa da onun birinci seçeneği tercih edeceği açıktır. Bu okumaya göre, tümel, basit, mutlak varlığın tikel, birleşik tezahürleri olan ve konularından ayrı özel varlıklar diye bir şey bulunmamaktadır. Sadece tek bir kavram olarak mutlak varlığın kendilerine olduğu çeşitli mahiyetler vardır.

Kuşçu 18. Metni takiben (mutlak) varlığın bu mahiyetlere teşkîkî olarak yüklendiği şeklindeki Tûsî'nin iddiasını tasdik eder ve İsfahânî'nin teşkikle ilgili meşhur örneğini hiçbir açıklama düşmeksizin tekrarlar – varlık sebep ve sonuca öncelik ve sonralık derecelerine göre, cevher ve araza değerlilik ve değersizlik derecelerine göre söylenir vb. Kuşçu (İsfahânî ve Cürçânî'nin şerhlerinde bulunmayan) kendisine ait bir örnek daha ekler:

51 Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîdü'l-Akâid*, 180-181.

52 Kuşçu burada Kutbüddin er-Râzî'ye cevap veriyor olabilir. Kutbüddin er-Râzî özel varlığın hem mutlak varlık anlamına gelirken hem de herhangi bir konuya bağlı olabileceğini reddeder. Çünkü bu Tanrı'nın hakikatinde terkibiye yol açar. Bkz. Kutbüddin er-Râzî, *el-İlâhiyyât mine'l-Muhâkemât beyne şerhey el-İşârât*, nşr. Mecîd Hâdî Zâde (Tahran: Mîrâs Mektûb, 2002), 62. Kuşçu şerhinin başka bir yerinde bu ilahi terkibiyet meselesini ele almaktadır, bkz. aşağıdaki 4. Kısım.

19. **Metin** Ayrıca: [varlık] Zorunlu'nun varlığı söz konusu olduğunda daha öncelikli ve değerlidir ve daha yoğun ve güçlüdür.⁵³

Sonuç olarak Kuşçu özel varlıklara yönelik şüpheciliğine rağmen açık bir şekilde varlığın Zorunlu ve mümkünler arasında teşkîkî yüklendiğini ispatlamak istemektedir. Kuşçu bu iddiasının ontolojik sonuçlarına dair detaylara girmez. Ancak takip eden kısımda Kuşçu'ya göre varlığın Zorunlu ve mümkünler arasında teşkîkî yüklenmesine sebep olacak şekilde nasıl farklılaştığını daha anlaşılır hale getireceğiz.

4. Varlık Zorunlu Varlık'a Zâit midir?

1. ve 2. **Metin**'de gördüğümüz üzere Tûsî'nin Zorunlu'nun varlığına ilişkin özdeşlik görüşünü savunabilmesi için özel varlıklar önemli bir ön koşuldur. Mutlak varlık daima mahiyetten ayrı (yani ona zâit) olmasına rağmen özel varlık mahiyete zâit de olabilir (mümkünler durumunda) onunla özdeş de olabilir (Zorunlu'nun durumunda). Kuşçu'nun yaptığı gibi özel varlıkları resmin dışında bırakırsak Tûsî'nin başlıca endişelerinden birine alternatif bir çözüm bulmamız gerekir. Bu endişe, Zorunlu'nun varlığı ve zatı arasındaki herhangi bir ayrımın O'nun varlığının zatına (veya tam tersi) dayandığı anlamına gelecek olması ve dolayısıyla Zorunlu'nun zorunlu olmaktan çıkıp bir tür mümkün durumunda olacak olmasıdır. Zorunlu'nun mutlak olarak zorunlu olması gerektiğine yönelik Tûsîci endişeyi paylaşan Kuşçu bu meydan okumaya karşı gelirken daha önce verilmiş yetersiz cevaplara da yanıt verir. Söz konusu bağlam Tûsî'ye ait aşağıdaki pasajdır:

20. **Metin** Zorunluluk, zâtî ve hâricî olanı içerir. Zâtî olanın bileşik olan için tasdik edilmesi imkânsızdır. Zâtî olan, başka bir şeyin parçası olmadığı gibi, varlığı ve ilişkisi de ona zâit değildir. Aksi takdirde mümkün olurdu. Bilginin nesnesi olan varlık teşkîk yoluyla yüklenir. Ona özel olan şey ise böyle değildir veya daha önce açıklandığı gibi türsel bir tabiat da değildir. Dolayısıyla onun tikelleri arazları bakımından veya arazların yokluğu bakımından farklılık arz edebilir.⁵⁴

İsfahânî bu pasajı Zorunlu Varlık için üç لازمın açıklanması şeklinde okur: (1) bileşik olamaz, (2) başka bir şeyin parçası olamaz ve (3) varlığı ona zâit olamaz.⁵⁵ Bu

53 Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîdü'l-Akâid*, 181.

54 Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 115-116.

55 İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2, 176-180.

bölüme ilişkin yorumunda en büyük kısmı bu üçüncü lazıma ayırır ve varlığın Zorunlu Varlık'a zâit olduğuna karşı aşağıdaki argümanı inşa eder:

Eğer varlık Zorunlu'nun zatıyla özdeş değilse:

(1) Ya varlık Zorunlu'da hiçbir şekilde sübut etmez ve bu nedenle de Zorunlu mevcut değildir.

(2) Veya varlık Zorunlu'da bir sıfat olarak sübut eder ve bir sebebe bağlıdır. Bu sebep:

a. Ya Zorunlu'nun gerçek zâtıdır ve dolayısıyla (sebebin sonucu öncelemesi gibi) onun varlığını iki sebepten biri bakımından önceler:

i. Gerçek zâtının varlığı –dolayısıyla bu varlık kendisini öncelemiş olur.

ii. Başka bir varlık –ancak bu varlık da bir sebebe ihtiyaç duyar ve bu da sonsuz bir geri dönüşe yol açar.

b. Kendi gerçek zâtından başka bir şeydir

i. Böylece, Zorunlu'nun varlığı hâricî bir şeye dayanır ve bu da onu mümkün haline getirir.

Cürcânî, Hillî el-Kâşî'den hareketle İsfahânî'nin varlığın sübutuna ilişkin ilk ayırımına, yani Tanrı'nın varlığının bir şekilde (ya zatıyla özdeş ya da zâtının sıfatı olarak) kendi zâtında sübut etmesi gerektiği, aksi takdirde Tanrı'nın hiç var olmayacağı görüşüne karşı çıkar. Bu yollardan biriyle “sübut etmesi” gerekiyor gibi görünen bu varlığın aslında daha önce ikincil akledilir olarak değerlendirildiğine işaret eder:

21. Metin Denmiştir ki: Bu delil, varlığın somut bir gerçekliğe (*'ayn hâricîyye*) sahip olduğu [varsayımına] dayanır. Aksi takdirde onun somut bir sebebe ihtiyacı olmazdı. [Varlığın] ikincil akledilirlerden biri olduğu daha önce [ortaya konmuştu] ve bu konu tekrar [tartışılacaktır].

Şöyle söylenmesin: Bu, mutlak varlıkla [ilgilidir], oysa bizim tartışmamız onun [Zorunlu'nun] özel varlığıyla ilgilidir.

Çünkü biz deriz ki: Özel [varlığın] ikincil akledilirlerden olmadığı ispatlanmalıdır (*lâ būdde min delîl 'alâ*). Eğer onun [Zorunlu'nun] somut olması onun için somut olanla bir ilişkiyse neden olmasın?⁵⁶ Ve eğer “onun özel varlığı” ile başka bir şeyi kastediyorsa, bunu kanıtlaması gerekir (*lâ būdde min beyânihi*).

56 Bazı el yazmalarındaki bir kenar notu şunu belirtir: “Yani, Zorunlu'nun [somut] olması Zorunlu'nun somut halde sahip olduğu bir izafettir ve bu durumda O'nun özel varlığı ikincil akledilirlerden biri olur.” Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 180 (dipnot “B”).

Ve eğer denilirse: Onun [İsfahânî'nin] iddia ettiği şey, onun varlığının zatına zâit olan bir sıfat olmadığıdır ve bu nedenle onun tartışması tamdır.

Deriz ki: Bundan, [Zorunlu'nun] kendi zatıyla aynı olan somut bir varlığa sahip olduğu sonucu çıkmaz, ki bu onların temel amacıdır. Çünkü bu iddianın doğruluğu, varlığın somut bir şey olduğunun olumsuzlanmasıyla mümkündür, varlığın zâit olmasının yokluğuyla birlikte doğrulanmasıyla değil.⁵⁷

Buraya kadar Tûsî ve İsfahânî tarafından tartışılmış olan varlık, özünde tamamen kavramsal olduğundan, Cürcânî Tanrı'nın var olabilmesi için bu varlığın Tanrı'nın zatında somut olarak sübut etmesi gerektiğini reddeder. Gerçekten de bu büyük ihtimalle imkânsızdır. Çünkü bütüncül ve ortak olan mutlak varlığın somut bir gerçekliği yoktur. Bunun ardından Cürcânî, üç tabakalı ontolojinin taraftarlarından birinin verdiği muhtemel bir yanıtı ele alır: Mutlak olarak ele alınan varlık gerçekten de ikincil akledilirdir, ancak özel varlık somuttur ve bu nedenle de özel varlığın Zorunlu'nun zatındaki sübutu meselesi Cürcânî'nin mutlak varlık için yaptığı kadar kolay bir şekilde göz ardı edilemez. Fakat Cürcânî bu özel varlığın ilk etapta somut bir tekil olarak gerçekliğinin ispatlanmadığını ve dolayısıyla Zorunlu'nun var olması için zatında böyle bir özel varlığın somut olarak sübut etmesinin gerektiğini tartışmanın bir anlamı olmadığını söyler.

Dolayısıyla, Cürcânî'ye göre, İsfahânî Tanrı'nın varlığının onun zatına zâit olan, somut olarak sübut eden bir sıfat olmadığını başarılı bir şekilde ortaya koyarken, bu varlığın Tanrı'nın zatıyla özdeş olduğunu ispatlamamıştır. Çünkü doğası gereği tamamen kavramsal olduğu için zâit olması da sübut etmesi de mümkün olmayabilir ki Cürcânî'nin savunduğu da tam olarak budur:

22. Metin Eğer Tanrı'nın varlığı zatına zâit olursa, o zaman zorunlu olarak zâtı eşyanın hakikatinde (*fî nefsi'l-emr*) bununla nitelenir. Aksi takdirde o, [eşyanın hakikatinde] var olmazdı ve bir şeyin varlıkla nitelenmesi, onun varlıkla nitelenmesini sağlayan bir sebebe sahip olmasını gerektirir. Bu sebep ya o şeyin zâtıdır ya da başka bir şeydir –ve bu delilin sonucuna kadar devam eder.

Bu durumda [İsfahânî'nin] delili, onun [Zorunlu'nun] varlığının somut bir gerçekliğe (*ʿayn hâricîyye*) sahip olmasına bağlı olmaksızın tamamlanabilir. Bu, araştırmanın amacını, yani onun [Zorunlu'nun] varlığının zatıyla aynı olduğunu sağlayacaktır.⁵⁸

57 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Tecrîd*, 2, 179-180; krş. Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîdü'l-Akâid*, 289.

58 Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Tecrîd*, 2, 181; krş. Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîdü'l-Akâid*, 290.

Cürcânî, İsfahânî'nin özdeşlik görüşüne getirdiği delili eleştirmekle birlikte onun kurtarılabileceğini düşünür. Cürcânî, (yukarıda İsfahânî tarafından yeniden inşa edildiği gibi) Zorunlu'nun varlığının onda sübut eden bir sıfat olarak alınmasıyla ilgili problemi özetledikten sonra üç tabakalı ontolojinin taraftarı olan birinin bu problemi Zorunlu'nun özel varlığını da mutlak varlık gibi kavramsal kabul ederek halledebileceğini iddia eder. Ancak, eğer Zorunlu'nun özel varlığı da mutlak varlık gibi ikincil akledilir ise, Cürcânî'nin bu özel varlığı neden Zorunlu'nun mahiyetiyle özdeş kabul ettiği açık değildir –Cürcânî'nin kendisi de 21. Metin'de buna Zorunlu'ya ait bir "ilişki" olarak işaret etmiş olduğundan, bunun zâit olarak düşünülmesi daha kolay görünmektedir.

Kuşçu'nun bu konuda Cürcânî'ye bir cevabı olsa da bütünüyle kavramsal bir özel varlığı somut bir mahiyetle özdeş kabul etmenin tutarlılığını sorgulamaz. Aksine Kuşçu, Cürcânî'nin 21. Metin'deki itirazlarını ve özdeşlik görüşü için 22. Metin'de sunduğu düzenlenmiş delili aktardıktan sonra⁵⁹ Cürcânî'nin (ve İsfahânî'nin) özdeşlik görüşünün de çözümlenmesi gereken bir problem olduğu şeklindeki ilk iddialarına meydan okur:

23. Metin Diyorum ki: Daha önce de ispatlandığı üzere, bir nedeni zorunlu kalan şeyin imkân olduğu cevabı verilebilir. Dolayısıyla, bir şeyin bir şeyle nitelenmesi için –eğer bu şey mümkünse, bu şeyin o şeyle nitelenmesi ve nitelenmemesi mümkün demektir– bu durumda bu şeyin o şeyle nitelenmesini sağlayan bir neden olmalıdır. Çünkü giyisi, beyazlıkla nitelenmesi ya da nitelenmemesi mümkün olduğu için onu beyaz yapan bir sebebe ihtiyaç duyar. Aynı şekilde Zeyd'in varlıkla nitelenmesi ya da nitelenmemesi de onu varlıkla niteleyen bir sebebi gerektirir. Eğer bir şeyin bir şeyle nitelenmesi mümkün değil de zorunlu ya da imkânsız ise bu durumda sebebe ihtiyaç yoktur. Dördün çift olmaklıkla nitelenmesi, zorunlu olduğu ve onunla nitelenmemesi imkânsız olduğu için, bu durumda onu onunla niteleyen bir sebebe ihtiyaç duymaz.

Bu girişi yaptıktan sonra şöyle deriz: Zorunlu'nun (*azze ve celle*) zatı, varlıkla nitelenmesi zorunlu olduğu ve onunla nitelenmemesi imkânsız olduğu için, bu durumda varlıkla nitelenmesini sağlayan bir sebebe sahip değildir. Çünkü bir sebebe ait olan şey iki eşit uçtan birini diğerine tercih etmektir (*şe'nü'l-ille 'an yureccihâ*) ve eğer bu durumda iki eşit uç yoksa, o zaman bir sebebe ve onun [bir şeyi] tercih etmesine ne gerek vardır?⁶⁰

59 Kuşçu, *Şerhu't-Tecridü'l-Akâid*, 289.

60 Kuşçu, Zorunlu'nun özel varlığının somutluğuna dair Cürcânî'nin itirazını yeniden ifadelendirerek aslında böyle bir özel varlığın mevcut olup olmadığına dair bir şüphe yöneltir: "Bu durumda, mutlak varlıktan ve onun hasselerinden ayrı bir özel varlığın olduğu ve ayrıca bunun ikinci derece akledilirlerden biri olmadığı kanıtlanmalıdır." Kuşçu, *Şerhu't-Tecridü'l-Akâid*, 291-292.

Daha önce de belirtildiği üzere İsfahânî, Zorunlu'nun varlığını onda bir sebeple sübut eden bir sıfat olarak almanın doğuracağı soruna işaret etmektedir. Bu türden herhangi bir yorumlama, Zorunlu'ya imkânı dahil eder. Fakat Kuşçu, bir şeyin bir tür sıfatla nitelenmesinin, kendi başına, bu sıfatın bir sebebi gerektirdiği ve dolayısıyla bu şeyin mümkün olduğu anlamına gelmediği şeklinde yanıt verir. Kuşçu dört sayısı ve onun çift olma sıfatıyla bir mukayese yapar: Beyazlık sıfatına sahip bir giyisinin aksine dört, kendisi için zorunlu olan sıfatı için bir sebebe ihtiyaç duymaz. Kuşçu burada İbn Sînâcı bir ilkeyi dikkate almış olabilir. Bu ilkeye göre, belirli bir tür zâtî (*zâtî*) veya “bizatîhi” sıfat, konuları için aslidir ve sebepsiz olarak alınabilir. Elbise için hâricî bir sebebe sahip ortak bir araz olan “beyazlık”ın aksine, dört için çiftlik sıfatı bu türden bir sıfat için iyi bir adaydır.⁶¹ Bununla birlikte, Kuşçu'nun “sebebe” ile daha dar anlamda fail sebebi kastetmiş olması daha muhtemel görünmektedir. Çünkü fail sebep, aksi takdirde eşit derecede var olması muhtemel iki sonuç söz konusu olduğunda “tercih eden” sebep türüdür. Dolayısıyla, beyaz olması ya da olmaması mümkün olan giyisi söz konusu olduğunda teraziyi beyazlığın varlığı lehine çevirmek için bir fail sebebe ihtiyaç vardır. Dördün ise herhangi bir fail nedenin bunu yapmasına gerek olmaksızın çift olmaması söz konusu olamaz. Benzer şekilde Zeyd'in durumunda varlık onun mahiyeti için bütünüyle bir arazken ve fail bir sebebe ihtiyaç duyarken, Zorunlu için varlık mahiyetine içkindir ve bir sebebi yoktur.

Kuşçu'nun bu açıklaması muhtemelen, Zorunlu'nun varlığının, zatından farklı olduğunda yine de imkândan bağımsız olabileceği konusunda İbn Sînâ'nın bazı okuyucularını ikna edemeyecektir. Sonuçta, klasik sonrası dönemdeki pek çok düşünür, sebepler dışında başka türden koşulların da konularını mümkün kılmada rol oynar-

61 İbn Sînâ bu türden zâtî bir sıfattan, yani “nedensiz, birincil bir araz”dan *Burhân*'da söz eder, bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantuk: el-Burhân*, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî. (Kahire: el-Matba' el-Amîriyye, 1956), IV.3, 287. Bu tür sıfatlara dair bir tartışma için bkz. Riccardo Strobino, *Avicenna's Theory of Science: Logic, Metaphysics, Epistemology* (Oakland: University of California Press, 2021), 188-192. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın *fitrî* önermeler için kullandığı klasik örneklerden biri “dört çifttir” önermesidir. *Fitrî* önerme terimlerin tasavvur edilmesiyle birlikte aklın burhanî bir akıl yürütmeye ve duyusal deneyime gerek duymaksızın hemen idrak ettiği önermelerdir. Bkz. İbn Sînâ, *Burhân*, I.4, 64. Şuradaki tartışmaya da bakılabilir; Strobino, *Avicenna's Theory of Science*, 49-51; ve Mohammad Saleh Zarepour, “Avicenna's Philosophy of Mathematics”, (Doktora Tezi, Cambridge Üniversitesi, 2019), 177-181. Ancak dördün çift olmasının *Burhân* IV.3'te geçen evvelilik ölçütünü karşılayıp karşılamadığı belirsizdir. Nitekim İbn Sînâ *Burhân* I.4'te, aklın bir *fitrî* önermeyi tasdik etmesi için o önermenin bir “yardımcı”sının (*mu'în*) veya orta teriminin olması gerektiğini ve bu orta terimin dışarıdan elde edilmiş olmayıp akla içkin olması gerektiğini belirtir.

yabileceğini kabul eder.⁶² Bununla birlikte Kuşçu, kanıtlamak üzere yola çıktığı şey için güçlü bir açıklama ortaya koymuştur. Ona göre Zorunlu'nun varlığının nedeni olduğunu kabul etmeden ya da özdeşlik görüşüne başvurmadan Zorunlu'nun varlığı açıklanabilir. Kuşçu'nun 19. Metin'de Zorunlu ve mümkünler arasında varlığın teşkililiğine dair tasdikini de bu ışık altında yorumlamalıyız: Her ne kadar Kuşçu (Râzî gibi) varlığın tek ve ortak bir kavram olarak konuları arasında biri için arazî, diğeri için özdeş olacak kadar farklılık gösterebileceğini reddetse de, yine de bunun mümkünlerde olmayan bir şekilde, Zorunlu için zâtî bir sıfat olduğunu ileri sürer ve bunu, beyazlığın giyiside olmadığı bir biçimde, çift olmağın dört için (onunla özdeş olmasa da) zâtî olmasına benzetir.⁶³

Dolayısıyla Kuşçu, ayırım görüşünün bir versiyonuna sahiptir. Bu onu tam bir Râzîci yapmaz: Kuşçu varlığı tamamen kavramsal olarak gördüğünü açıkça ortaya koymuştur (Buna karşın Râzî varlığı somut olarak var kabul eder) ve 23. Metin'de Zorunlu'nun varlığının bir sebebi olmadığını savunmuştur (Buna karşın Râzî onu Zorunlu'nun zatının bir sonucu kabul eder). Fakat Kuşçu özdeşlik görüşünü kesinlikle reddeder: Varlığı (yani mutlak varlığı) Zorunlu'nunki de dahil olmak üzere tüm mahiyetlere zâit olarak kabul eder. Aslında, Kuşçu hem ayırım görüşü hem de özdeşlik görüşü için birçok argüman sıralayıp nihayetinde hepsinde hata bulmaktadır. (Râzî'nin kabul ettiği gibi) Zorunlu'nun kendi mahiyetine zâit olan somut bir varlığa sahip olabileceğini kategorik olarak reddeder. Ancak Zorunlu'nun varlığının mutlak zorunluluğunu koruma kaygısıyla hareket eden Tûsîci çözüme de şüpheyle yaklaşır.⁶⁴ Kuşçu bu ikinci meselede, Tûsî ve onun yolundan giden diğer filozofların (Cürçânî de dahil) tutarsız davrandıklarını söyler. Onlar bir şeyin var olmak için kendi varlığına "ihtiyaç duyduğunu" veya "bağlı olduğunu" varsaymışlardır. Ama aynı zamanda bu varlığın, yalnızca bir şeyin somut olarak var olmasına atıfta bulunan ikincil akledilir olduğu konusunda da hemfikirler. Kuşçu, özdeşlik görüşünü temsil eden bir argümana cevaben bunu tekrarlar:

62 Tercih hakkında klasik sonrası dönemde yapılan tartışmalar için bkz. Zamboni, *At the Roots of Causality*, 238-242; imkânı üreten şartlar hakkındaki tartışmalar için bkz. Zamboni, *At the Roots of Causality*, 212-218.

63 İbn Sînâ bizzat kendisi teşkiki yüklem dair örnek bir vaka sunar. Buna göre söz konusu bir sıfat (iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması) bir konu (üçgen) için zâtî bir sıfatken başka bir konu (üçgen olup olmadığı bilinmeyen eşkenar bir düzlem şekli) için tamamen arazî olabilir. İbn Sînâ açık bir şekilde bu teşkiki yüklem örneğini varlığın yüklenmesiyle mukayese eder. Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ', el-Mantuk, el-Cedel*, nşr. İbrahim Mezkûr ve diğerleri (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şu'û-ni'l-Matâbi'i'l-Amîriyye, 1965), II.2, 117-120; ayrıca bkz. Candy, "From Focal Homonymy", 359-360.

64 Bkz. Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîdü'l-Akâid*, 292-302.

24. **Metin**[Özdeşlik görüşünü kanıtlama girişimleri arasında şu da vardır]: Eğer Zorunlu [hem] mahiyete hem de varlığa sahip olsaydı ve dolayısıyla Zorunlu [bunların] birleşimi olsaydı, onun bileşik olduğu sonucu ortaya çıkardı. Eğer bu akıl bakımından ise ve Zorunlu bu ikisinden biriye, biri diğerine ihtiyaç duyardı, çünkü mahiyetin tasdik edilmesi için varlığa gerek duyduğu ve varlığın araziliği nedeniyle mahiyete gerek duyduğu bedihi bir hakikattir. [...]⁶⁵

Ben de diyorum ki: Mahiyetin tasdik edilmesi için varlığın gerekli olduğunu reddediyoruz. Çünkü varlık, tasdik ile aynı şeydir, daha önce açıklığa kavuşturulduğu gibi, kendisiyle [bir şeyin] tasdik edildiği bir şey değildir.⁶⁶

Özdeşlik görüşünün savunucusu, (Zorunlu'nun tamamen zorunlu olması için bu ikisinin ayrı şeyler olamayacağını ima ederek) mahiyet ve varlığın birbirine bağlı olduğunu iddia ederken, Kuşçu durumun böyle olmadığını söyler. Mahiyetin tasdiki için "varlık" önkoşulu yoktur; aksine varlık bu tasdikin kendisidir.⁶⁷ Zımnen, bu tasdik de mahiyete bağlı değildir; zira varlık somut bir sıfat değil, zihnin mahiyete yüklediği bir haldir. Bu, özdeşlik görüşünü savunanların (Tûsî, İsfahânî, Cürçânî) Zorunlu'da bileşimin olmaması ya da onun varlık ve mahiyetinin nedensiz olması konusunda yanlış oldukları anlamına gelmez ki her ikisi de Kuşçu tarafından başka yollarla savunulmuştur. Fakat bu, onların özdeşlik görüşü için ikna edici bir gerekçeye sahip olmadıkları anlamına gelir.

Sonuç

İsfahânî'nin Tûsî'nin üç tabakalı ontolojik çerçevesini nasıl ileri taşıdığını ve bunu, Tûsîci teşkikî varlık anlayışını, Râzî'nin savunduğu varlığın zâit olması görüşünün (kuşkusuz çok daha zayıf) bir versiyonuyla uyumlu hale getirmek için nasıl kullan-

65 Burada Kuşçu'nun mutlak varlık ile özel varlık arasında varsayılan ayrımı ele aldığı şu yorumu dikkate almadık: "Ve eğer denilirse ki: 'Özel varlık da mutlak varlığa ihtiyaç duyar, çünkü özelin, genelin tasdikinden ayrı olarak tasdik edilmesinin imkânsız olduğu bedihi bir hakikattir.' Biz deriz ki: Özelen tasdiki, genelin tasdiki ile aynıdır. Zira bu durumda, biri özel için, diğeri genel için olmak üzere, her biri diğerini gerektiren iki [aynı] tasdik söz konusu değildir." Burada, Kuşçu'nun 18. Metin'deki görüşünün bir benzeri mevcuttur: Her ikisi de tamamen kavramsal olduğundan, özel varlık gerçekte yalnızca mutlak varlığın, bireysel bir mahiyetle bağlantılı olarak ele alınmış hali gibi görünmektedir.

66 Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîdü'l-Akâid*, 301-302.

67 Burada Kuşçu, Tûsî'nin *Tecrîd*'in başka bir yerinde dile getirdiği iddiayı yeniden ifadelendirmektedir: "Varlık mahiyetin hariçte gerçekleşmesini sağlayan bir anlam değildir, daha ziyade [bu] gerçekleşmedir." Tûsî, *Tecrîdü'l-İ'tikâd*, 107.

dığımız gördük. Özellikle İsfahânî, varlığın teşkikiğinin (mutlak) varlığın her zaman zâit olduğunu kanıtlamak için kullanılabileceğini ve mutlak varlığın da her bir bireysel mahiyetle olan bireysel bağlantısı aracılığıyla birçok farklı (özel) varlığa çeşitlendiğini düşünür. Böylece mutlak varlık tüm mahiyetlere zâit olurken, somut değil tamamen kavramsaldır ve bu nedenle Zorunlu Varlık'ta hiçbir imkân ya da bileşime sebep olmaz. Özel varlık ise konusu için arazî ya da konusuyla özdeş olabilir. İsfahânî bu sayede Zorunlu'nun zatı ile (özel) varlığının özdeşliği görüşünü savunurken, varlığın konularından ayrı ve her zaman aynı yüklenen bir sıfat olduğuna ilişkin Râzî'nin görüşünü de koruyabilmektedir.

Cürcânî bu resme genel hatlarıyla katılır. Ancak İsfahânî'yi başta özel varlıkların nasıl anlaşıldığı konusu olmak üzere bazı sunum noktalarında eleştirir. Cürcânî'ye göre şunların anlaşılması çok önemlidir: Özel varlıklar çoğunlukla (ama kesinlikle her zaman değil) mahiyetlere zâittir. Bileşik yapılar olan özel varlıklar mutlak varlığı ve farklılaşmayı sağlayan bireysel mahiyete yönelik bir bağlantıyı içerir. Özel varlıklar konuları için somut olarak sübut eden sıfatlardan ziyade tamamen kavramsal sıfatlardır. İsfahânî, (Cürcânî'ye göre) özel varlığın bu özelliklerini ortaya koymadığı için eleştirilmektedir. Ancak Cürcânî'nin İsfahânî'ye, ontolojisinin herhangi bir noktasında karşı çıkıp çıkmadığı açık değildir.

Buna karşılık Kuşçu, üç tabakalı ontolojiye, özellikle de mutlak varlıktan ayrı olan özel varlık kavramına inanmamaktadır. Bu nedenle Cürcânî, kilit rolleri göz önüne alındığında özel varlıklara İsfahânî'nin daha fazla önem vermesi gerektiğini savunurken, Kuşçu aslında üç tabakalı ontolojinin elde etmek için tasarlandığı sonuçlardan herhangi birini terk etmeye gerek kalmaksızın özel varlıkların göz ardı edilebileceğini savunur. Dolayısıyla Kuşçu, teşkikin ziyâdeyi gerektirdiği konusunda İsfahânî ile hemfikirken, özel varlıkların herhangi bir rol oynadığı konusunda Cürcânî'den ayrışır. Ayrıca varlığın çeşitlenmesinde özel varlıkların oynadığı rol konusunda Cürcânî'yi eleştirir ve bunu gerçekleştirenin mutlak varlığın mahiyetlerle olan bireysel bağlantıları olduğunu belirtir. Bununla birlikte, Zorunlu Varlık söz konusu olduğunda, özel varlığa başvurmak ya da özdeşlik görüşünü kabul etmek gerekmemektedir. Çünkü Zorunlu özü itibarıyla var olur: Onun varlığı hiçbir sebebe ihtiyaç duymaz ve bu nedenle de Zorunlu'nun mutlak zorunluluğu için hiçbir tehlike arz etmez. Daha geleneksel İbn Sînâcılar Kuşçu'nun nedensellik açıklamasında eleştirilebilecek noktalar tespit edecek olsa dahi, Kuşçu teşkik ve ziyâde arasındaki uzlaşmayı korurken daha sade bir ontoloji sunmayı başarmıştır. Varlık, özdeşlik görüşüne hiçbir başvuruya gerek kalmaksızın kesinlikle her zaman zâittir ve Zorunlu ile mümkünler

arasında teşkîkî olmasının sebebi Zorunlu ile özdeş olması değil; Zorunlu için zâtî bir sıfatken mümkünler için hâricî bir araz olmasıdır. Her ne kadar daha sadık Tûsîciler söz konusu öğretilerin bu şekilde okunmasından memnun olmayacak olsalar da Kuşçu, Tûsî'nin ontolojik çerçevesine Râzîci anlayışlar ekleyen Hillî ve İsfahânî gibi daha önceki şârihlerin başlattığı eğilimi sürdürmektedir.

Kaynakça

- Adamson, Peter ve Fedor Benevich. *The Heirs of Avicenna: Philosophy in the Islamic East, 12-13th Centuries: Metaphysics and Theology*. Leiden: Brill, 2023.
- Ansari, Rosabel ve Jon McGinnis. "One Way of Being Ambiguous: The Univocity of 'Existence' and the Theory of *Tashkik* Predication in Râzî and Tûsî's Commentaries on Avicenna's *Pointers and Reminders*". *American Catholic Philosophical Quarterly* 96/4 (2022): 545-70.
- Benevich, Fedor. "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)". *Oriens* 45 (2017): 203-258.
- Benevich, Fedor. "The Necessary Existent (*wâjib al-wujûd*): From Avicenna to Faḥr al-Dîn al-Râzî". *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West* içinde. Ed. Ayman Shihadeh ve Jan Thiele, 123-55. Leiden: Brill, 2020.
- el-Beyzâvî, Abdullâh. *Tavâli' u'l-envâr min matâli' u'l-anzâr*. Nşr. Bilinmiyor. 2 cilt. Kum: İntişârât Râ'id, 2014.
- Candy, Zachary. "From Focal Homonymy to the Ambiguity of Existence (*tashkik al-wujûd*): Avicenna's Reception and Revision of Aristotle's Categorical Ontology". *Oriens* 51 (2023): 327-366.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü't-Tecrîd*. nşr. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Havâşî' u'l-Matâli' i'l-enzâr*; Beyzâvî, *Tavâli' u'l-envâr* içinde. Nşr. Bilinmiyor.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Nşr. Muhammed Ömer el-Damiyâtî. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye 1998.
- Eichner, Heidrun. "Essence and Existence: Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology". *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* içinde, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci, 123-151. Berlin: De Gruyter, 2012.
- el-Hillî, Allâme Hasen İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîd-i'l-i'tikâd*. Nşr. Anonim. Beyrut: Müessesetü'l-A'lâmî li'l-Mattbu'ât, 1988.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâ'î, İlâhiyyât*. Nşr. Muhammed Mu'in. Tahran: Dânişgâh-i Tihriân, 1952.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-Mantuk: el-Burhân*. Nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: el-Matba'a el-Amîriyye, 1956.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*. nşr. İbrahim Mezkûr, George Kanawâtî ve Saïd Zâvid. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbi'i'l-Amîriyye, 1960.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-Mantuk, el-Cedel*. Nşr. İbrahim Mezkûr ve diğerleri. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li-Şu'ûni'l-Matâbi'i'l-Amîriyye, 1965.

- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. Nşr. Abdurrahmân Bedevî. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısırîyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1973.
- İbn Sînâ. *Mübâhasât*. Nşr. Muhsin Bîdârfar. Kum: İntişârât Bîdâr, 1992/1993.
- İcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîlâm*. Nşr. Anonim. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, t.y.
- el-İsfahânî, Şemseddîn. *Metâli'u'l-enzâr fî şerhi tavâli'l-envâr*. Beyzâvî *Tavâli'u'l-envâr* içinde neşredilmiş. Nşr. bilinmiyor.
- el-İsfahânî, Şemseddîn. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecdîd'l-'akâid*. Nşr. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammad Yetim. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Janos, Damien. "Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the *asmâ' mushakkika* (and *tashkik al-wujûd*).", *Oriens* 50, no.1-2 (2022): 50-1.
- Janos, Damien. "*Tashkik al-wujûd* and the *lawâzim* in Avicenna's Metaphysics". *Penser avec Avicenne: De l'héritage grec a la reception latine, en hommage a Jules Janssens* içinde, ed. Daniel De Smet ve Meryem Sebti, 91-148. Leuven: Peeters, 2022.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu't-Tecdîd'l-Akâid*. nşr. Muhammed Hüseyin ez-Zârî'î er-Rızâyî. Kum: İntişârât Râ'id, 1973.
- Mayer, Toby. "Faḥr ad-Din ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument for the Unity of God in the *İşârât*, and Naşir ad-Dīn aṭ-Ṭūsī's Defence". *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* içinde, ed. David Reisman ve Ahmed H. al-Rahim, 199-218. Leiden: Brill, 2003.
- Pourjavady, Reza. "Jalāl al-Din al-Dawānī (d. 908/1502), Glosses on 'Alā' al-Dīn al-Qūshjī's Commentary on Naşir al-Dīn al-Ṭūsī's Tajrīd al-ī'ṭiqād". *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy* içinde, ed. Khaled el-Rouayheb ve Sabine Schmidtke, 415-437. New York: Oxford University Press, 2016.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Erba'ün fî usûlu'd-dîn*. Nşr. Ahmed Hicâzî el-Sakka. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyât el-Ezheriyye, 1986.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. nşr. Ahmed Hicâzî el-Sakkâ,1. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*. Nşr. Muhammed el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- er-Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-'Uyûn'l-hikme*. ed. Anonim. Tahran: Mü'essesetü's-Sâdik li't-Tebâ'a ve'n-Neşr, 1994.
- er-Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. nşr. Ali Rıza Necefzâde, 2. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâkir-i Ferhengi, 2005.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mûlahhas fî'l-mantuk ve'l-hikme*. nşr. İsmail Hânoğlu. Amman: Aslein Studies and Publication, 2021.
- er-Râzî, Kutbüddin. *el-İlâhiyyât mine'l-Muhâkemât beyne şerhey el-İşârât*. nşr. Mecîd Hâdî Zâde. Tahran: Mîrâs Mektûb, 2002.
- Strobino, Riccardo. *Avicenna's Theory of Science: Logic, Metaphysics, Epistemology*. Oakland: University of California Press, 2021.
- Teftâzânî, Sadüddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. Nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1989.

- Tûsî, Nasîrüddin. *Tecrîdü'l-i'tikâd*. Nşr. Muhammed Cevâd el-Huseynî el-Celâlî. Kum: Mektebu'l-İ'lâm el-İslâmî, 1986.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Qismat Mawjûdât. The Metaphysics of Tûsî* içinde. Ed. ve Çev. Parviz Morewedge. New York: SSIPS, 1992.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. Nşr. Hasanzade el-Âmulî, 1. Kum: Bustan-e Ketab, 2012.
- Wisnovsky, Robert. "Avicennism and Exegetical Practice in the Early Commentaries on the *Ishârât*". *Oriens* 41 (2013): 349-378.
- Wisnovsky, Robert. "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (*Maşriq*): A Sketch". *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* içinde, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci, 27-50. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Yetim, Muhammed. "The Life of Naşîr al-Dîn al-Ĥillî al-Kâshî, a Little-Known Commentator of the *Tajrîd al-'Aqâ'id* Literature, His Academic Lineage, and His Works." *Nazariyat* 5, no.1 (2019): 195-208.
- Zamboni, Francesco Omar. *At the Roots of Causality: Ontology and Aetiology from Avicenna to Fakhr al-Dîn al-Râzî*. Leiden: Brill, 2024.
- Zamboni, Francesco Omar. "Is Existence One or Manifold? Avicenna and his Early Interpreters on the Modulation of Existence (*taşkîk al-wuġūd*)". *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 31 (2020): 121-49.
- Zarepour, Mohammad Saleh. "Avicenna's Philosophy of Mathematics." PhD diss. University of Cambridge, 2019.