

# İBN KEMAL PAŞA'DA VARLIĞIN MAHİYETE ZAİT OLUŞU:CÜRCANÎ VE DEVVANÎ'NİN GÖRÜŞLERİNİN ELEŞTİRİSİ

AYDIN, Mehmet  
TURKİYE/ТУРЦИЯ

## ÖZET

Mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet arasındaki ilişki, İslam felsefesinin en temel problemlerinden biridir. Osmanlı döneminin önemli düşünürlerinden biri olan İbn Kemal Paşa, bu sorunu Risâle fî Ziyâdeti'l-Vücûd ale'l-Mahiyye adlı risalesinde incelemiştir. Bu risalede, felsefe ve kelâm arasında uzlaştırma yapan Cürcanî ve Devvanî'nin görüşleri ile bu görüşleri yorumlayan Hocazade ve Hatipzade gibi Osmanlı düşünürlerinin açıklamaları eleştirel bir gözle değerlendirilmiştir. Bu düşünürler, bir taraftan, İbn Sina geleneğine mensup filozofların varlığın mahiyete eklendiği iddiası ile, diğer taraftan, varlığın mahiyetle özdeş olduğu Eş'arici iddiayı uzlaştırmışlardır. Bu bildiride İbn Kemâl'in İbn Sinacı varlık anlayışı perspektifinden Cürcanî ve Devvanî'nin varlık anlayışına yönelttiği eleştiriler üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede özellikle Cürcanî'nin Eş'arici iddiaya bağlı kalarak yaptığı açıklamalar; sonra da Devvanî'nin hem meşşâî hem de işrakî yöntemi kullanarak sunduğu düşünceler irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Varlık (vücûd, sübût), mahiyet, harici varlık, zihni varlık, nefsu'l-emr.

## ABSTRACT

**Ibn Kamal Pasha on the Additionality of Existence to Essence: Critical Analisation of the Opinions of Al-Jurjani and Al-Dawwani**

The relation between existence and essence in the contingent beings is one of the main problems of Islamic Philosophy. Ibn Kamal Pasha, who was one of the important thinkers in the Ottoman period, examined this problem in his treatise, called Risâlah fî Ziyâdati'l-Vucûd ala'l-Mahiyyah. In this treatise, it has been evaluated the opinions of al-Jurjani and al-Dawwani who reconciled Kalam (Theology) with Philosophy and the explanations of

Ottoman thinkers such as Hojazadah and Hatipzâdah who interpreted that opinions. These thinkers, on the one hand, reconciled the assertion of the philosophers who connected with the Avicennian tradition that existence is additional to essence and the Asharite assertion that existence is the same of essence, on the other. In this essay, it has been examined Ibn Kamal's criticism directed to al-Jurjani's and al-Dawwani's understanding of being. In this context, it has been analyzed firstly al-Jurjani's explanations devoted to the Asharite assertion and then al-Dawwani's thoughts which he formulated by Peripatetic method and the Illuminative method.

**Key Word:** Existence, essence, external existence, mental existence, nafs al-amr.

-----

İslam felsefesi geleneğindeki metafizik incelemeyi Osmanlı döneminde sürdüren önemli ve etkili bir kişilik olarak İbn Kemal Paşa (1533), İbn Sina ile birlikte başlayan varlığın mahiyete araz olması, sıfat olması ya da eklenmesi (zait olması) konusunun nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağına dair meşşâî ve işrakî filozoflar ile kelimacılar arasında süre gelen tartışmaya katılmış ve bu konuyu müstakil bir risalede ele almıştır. “Ziyâdetu'l-Vücûd ale'l Mahiye”<sup>1</sup> adlı bu risalenin sorunsalını, bir yandan Osmanlı yükseliş dönemi medreselerinde yer alan felsefe ve kelam derslerinin ana metinlerini oluşturan Cürcanî'nin (1413) **Şerhu'l-Mevâkıf**'ı ile Devvanî'nin (1509) **Tecrîd Haşiyelerinde** ortaya konan düşünce ve görüşlerin; diğer yandan medrese müfredatına bağlı olarak Hocazade Bursevî (1488) ve Hatibzade Kastamonî (1495) gibi Osmanlı düşünürleri tarafından yorumlanan felsefî ve kelamî düşüncenin eleştirel bir gözle yeniden değerlendirilmesi oluşturmaktadır.

Risalenin başlığından da, sözkonusu sorunsalın, İslam felsefesinin başlangıcından itibaren metafiziğin en temel meselelerinden biri olan “varlık” (vücûd) problemiyle ilgili olduğu açık bir biçimde görülmektedir. İbn Kemal, risaleye varlığın mahiyetin bir arazi ya da sıfatı olması yerine, Cürcanî'nin kullandığı “varlığın mahiyete zait olması” ifadesini başlık olarak tercih etmiştir. Onun bu başlığı tercih etmesinde, felsefe ile kelamı uzlaştırma teşebbüslerinde ortaya konan düşüncenin anlaşılmasında Cürcanî'nin rolüne dikkat çekilmek istenmiş olabilir. Çünkü söz konusu risalede filozofların, mütezilenin ve eşarilerin varlık anlayışlarının yanında, felsefe ve kelam

<sup>1</sup> Türkiye Kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunan bu risalenin, tarafımızdan yapılan tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir. İbn Kemal, Varlığın Nahiyete Ziyâde Oluşu, Tahkik ve Değerlendirme, Mehmet Aydın, İzmir, tahkikte kullandığımız nüshalardan birisi Süleymaniye Kütüphanesinde (Ayasofya Bölümü, Demirbaş no: 4820, vr: 62-70) bulunmaktadır.

arasındaki uzlaştırma teşebbüslerine bağlı olarak yeni bir varlık anlayışının ortaya çıktığı ifade edilmektedir.

Bu yeni varlık anlayışı, ‘varlığın mahiyete eklendiği (zait olduğu)’ iddiası ile ‘dış dünyada, yani hariçte varolan varlıkların dışında başka bir şeyin gerçekliğinin olamayacağı’ iddiasını uzlaştıran ya da bu iki iddiayı birlikte değerlendiren kelamcıların anlayışından ibarettir. Yukarıda işaret edildiği gibi, uzlaştırma yapan kelamcılar olarak karşımıza, daha çok Osmanlı medrese çevrelerinde düşünceleri hâkim konumda olan Cürcanî ve Devânî çıkmaktadır. İbn Kemal, söz konusu risalesinde, bu düşünürlerin düşünce sisteminde ortaya çıkan zorlukları, güçlükleri ve tutarsızlıkları gösterir ve onların düşüncesini eleştirir. Bu çerçevede o, uzlaştırma yapan kelamcıların sisteminin, bir taraftan filozoflar ile mutezilenin; diğer taraftan Eş’arilerin iddialarına dayandığını açıklar.

Filozoflar, hariçte, yani dış dünyada varolan varlıkların dışında başka bir varoluş alanı olduğunu ve bu varoluş alanında şeylerin bir varlığının olduğunu ileri sürerler ve bunu, ‘varlığın mahiyete zait olduğu’ iddiasıyla ifade ederler. Mutezile kelamcıları, hariçte varolan varlıkların dışında (verâ’) harîci bir varoluştan (sübût) söz ederler ve var olmayan (ma’dûm) şeylerin de hariçte bir varoluşunun (sübût) olduğunu ileri sürerler. Bunlar da, tıpkı filozoflar gibi varlığın mahiyete zait olduğunu söylerler. Eş’ariler ise varlığın mahiyete eklenmesini kesinlikle reddederler ve hariçte varolan varlıkların dışında başka bir varlığın olamayacağını belirtirler.

Eş’arî’nin ‘varlığın mahiyetle aynı olduğu’ yönündeki iddiasına getirdiği deliller, İbn Kemal’e göre, uzlaştırma teşebbüsünde bulunan kelamcıların varlık anlayışlarının eleştirilmesinde kullanılabilir. İbn Kemal’in varlık sorunuyla ilgili olarak Cürcanî’nin **Şerhu’l-Mevâkıf**’ından iktibas ettiği Eş’arici iddianın açıklamasına bakıldığında, Cürcanî sonrası tartışmaların yönünü belirleyen şu açıklamalara yer verildiği görülmektedir: “Bir nesnede varolan bir sıfatın varlığı, bizzat nesnenin varlığına bağlıdır. Varolmayan hiçbir şey, bir sıfatla nitelendirilemez. Varlık (vücûd), kesinlikle varoluşsal (sübûtî) bir şeydir. Eğer varlık, mahiyete zait ve onunla varolan bir sıfat olursa, varlığın mahiyetle varolmasından önce, mahiyetin başka bir varlığının olması gerekir. Böylece bir şey, iki kere mevcut olur. Bu ise kabul edilebilir bir sonuç değildir. Buna rağmen bu sonucun kabul edilmesi durumunda daha başka sonuçlarla karşı karşıya kalınır. Eğer önceki varlık, sonraki varlığın aynısı olursa, bir şey kendisinden önce gelmiş olur ya da önceki varlık, sonraki varlıktan farklı olursa, varlıklarda teselsül ortaya çıkar. Teselsül ise bir sonuç vermez”.<sup>2</sup>

Bunun üzerine Cürcanî, varlık ile mahiyet arasında kesinlikle başka bir varlığın olmadığını ve varlığın mahiyetle özdeş olduğunu; dolayısıyla varlığın mahiyete dışarıdan uruz etmediği sonucuna varır. Ona göre varlığın (vücûd), mahiyete arız olması/eklenmesi durumunda, mahiyetin başka bir varlığı ortaya çıkar ve böylece var olmayan (ma'dûm) bir şeyin sübûtî sıfatla nitelenmesi mümkün olur.

İbn Kemal, varlığın mahiyete eklenmesi durumunda, mahiyetin zorunlu olarak başka bir varlığının olacağı çıkarımını doğru bulmaz. Çünkü ona göre varlığın mahiyete zait olduğu, eklendiği kabul edilirse, varlıkla nitelenme aşamasında mahiyet, ne mevcuttur ne de mevcut değildir (ma'dûm). Dolayısıyla varlıkla nitelenme aşamasında mahiyetin ne varlığından ne de yokluğundan söz edilebilir. Varlığın mahiyete eklenmiş (zait) ve onunla varolan bir sıfat olması durumunda, mahiyetin başka bir varlığının olması gerekmez.<sup>3</sup> Cürcanî'ye göre ise bir nesnenin varlığı mahiyetine zait değildir ve bu nesnede varlık ile mahiyeti aynıdır.

İbn Kemal, bu düşüncenin, uzlaştırma yapan kelimcilerin tamamının düşüncesi olmadığını ve onların içinden de farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtir. Bununla birlikte, ona göre, varlık ve mahiyet arasındaki ilişkiyi Cürcanî'nin sunduğu biçimde ele alan kimseler gerekli dikkat ve özeni göstermemişlerdir. Dolayısıyla onların, varlığın mahiyete zait olduğu iddiasına Cürcanî'nin yaklaşımıyla cevap vermeleri uygun değildir.

Cürcanî ve uzlaştırma yapan diğer düşünürlere göre, filozofların varlıkta gördükleri zorunluluk, ancak varlığın sıfat (sıfatın vücûdiyyetin) olmasında söz konusu olabilir. Varlığın sıfat olması, bir nesnenin bizatihi mevcut olması anlamına gelir. Bundan dolayı varlığın (vücûd) sıfat olması, varlıktan (vücûd) başka bir şeydir. Dış dünyada varolan her sıfatın (sıfatın sübûtiyyetin), varlıktan (vücûd) başka olduğu ise apaçıktır. Çünkü sıfatın varoluşu, bir nesnenin, yani mevsufun varlığına bağlıdır. Dolayısıyla varlıktaki zorunluluk, sıfatın varlığının mevsufuna bağlı olmasındaki zorunluluktan farklıdır. Çünkü varlığın başka bir varlıkla öncelenmesi imkânsızdır. Buna bağlı olarak vücud'un kesin aklî hükümlere tahsis edilmesi kesinlikle doğru değildir.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> İbn Kemal'in, Cürcanî'den yaptığı iktibas karşılaştırmak için bkz., Seyyid Şerif Cürcan, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Azudu'd-Din Abdurrahman İbn Ahmed el-İcî, *Kitabu'l-Mevâkıf* ile birlikte) nşr, Abdurrahman Umayra, Beyrut 1997, s. 241.

<sup>3</sup> İbn Kemal, bu konuyu *Risale fi'l-Leys ve'l-Eys* adlı risalesinde özel olarak ele aldığını belirtmektedir. Bkz., İbn Kemal, "Risâle fi'l-Leys ve'l-Eys", *Mecmu'ati'r-Resâil*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Demirbaş no: 3943, vr: 339b-340b.

İbn Kemal, Cürcanî'nin yukarıdaki görüşlerinin filozofların iddiasına bir cevap olarak sunulmasına karşı çıkar. Ona göre varlıktaki zorunluluğun, varlığın sıfat olmasındaki zorunluluktan farklı olması gerekmez; ayrıca varlığın varlıkla öncelenmesinin imkânsız olduğu düşüncesi ileri sürülerek filozoflara bir cevap verilmiş de olmaz. Aksine varlığın mahiyete zait olduğu iddiası gerekli olur. İbn Kemal, burada fiilen varolan bir şeyin açık seçikliğinin 'vücûd'un açık seçikliğini tazammun ettiğini düşünür ve vücûd ile vücûd'un sıfat olması arasında bir fark görmez. Varlığın sıfat olması konusunda ortaya çıkan anlayışın filozofların görüşünden farklı olduğuna işaret etmek için İbn Sina düşüncesinde varlığın araz olması ile diğer arazlar arasında yapılan ayırım üzerinde durur.<sup>5</sup> Bu düşüncede, 'varlık'ın (vücûd) dışındaki diğer arazlar varolabilmek için bir cevhere ihtiyaç duyarken, varlık "vücud" mevcut hâle gelmek için başka bir 'varlık'a (vücûd) gereksinim duymaz. Vücûd adı verilen bu özel arazın bir cevherdeki varlığı, bu cevherin bizatihî varlığıdır.

İbn Sina düşüncesinde ele alınan varlığın arıziliği konusuna atıfta bulunmak suretiyle İbn Kemal, Cürcanî'nin ve onun gibi düşünen uzlaştırmacı düşünürlerin varlığın araz ya da sıfat olması meselesini yanlış anladığını gösterir. Cürcanî, zorunlu olarak her sıfatın sübûtî, yani hariçte mevcut olduğu hükmünü verir. Çünkü sıfatın mevsufunda varolması, mevsufun hariçteki varlığına bağlıdır. Ama vücûd, hariçte, yani dış dünyada mevcut bir sıfat değildir; aksine o, uruz ettiği nesneden ancak aklî tahlil yoluyla çıkarılır. Vücûd, hariçte mevcut olması anlamında değil, mefhumuna yokluğun dahil olmaması anlamında "sübûtî"dir. Bundan dolayı varlık (vücûd), zorunlu olarak her sıfatın sübutî, yani hariçte mevcut olduğu hükmüne dahil edilemez.<sup>6</sup> Cürcanî'nin ifadelerine göre, vücûd, mevsufta/cevherde kaim ve mevcut olan herhangi bir sıfat değildir. Vücûd'un sübutî olması, mahiyetin gerçekleştiği ve bilfiil olduğu dış gerçeklik anlamına gelir. Çünkü Eşarîci düşüncede vücûd ile mahiyet arasında hiçbir ayırım yapılamaz.

İbn Kemal Cürcanî'nin açıklamalarında sıfatın sübutilikle, yani hariçte mevcut olmakla sınırlandırılmasına gerek olmadığını düşünür. Bununla birlikte Cürcanî ve diğer uzlaştırmacı düşünürlerin sübutilikte ısrar etmelerinin altında vehmin götürdüğü sonuçlar ile aklın götürdüğü sonuçlar arasındaki farklılıktan kurtulma isteği yatmaktadır. Onlara göre ~~vehmin sonuçları~~ ile aklın sonuçları arasındaki farklılıktan kurtulmak için

<sup>4</sup> Krş., Seyyid Şerif Cürcanî, *age*, s. 241-242.

<sup>5</sup> İbn Kemal, varlığın araz olmasıyla ilgili olarak İbn Sina'nın Ta'likât'ta yaptığı açıklamaları sunar. Bkz. İbn Sina, *Ta'likât*, thk. ve nşr: Abdurrahman Bedevî, Tahran 1404, s. 65.

<sup>6</sup> Krş., Seyyid Şerif Cürcanî, *age*, s. 242

sübutilikte, yani hariçte mevcut olmakta ısrar edilmelidir.

Uzlaştırma yapan düşünürler, varlıkların hariçteki varoluşlarının dışında başka bir varoluşlarının olduğunu kabul etmezler. Ama sübut ile vücûdun eşanlamlı (muradif) terimler olduğunu ileri sürdüklerinde, kendilerini varlığın mahiyete zait olduğu meselesi içine sokarlar. Bununla birlikte onların, filozofların ve mutezilenin iddialarını ve temel yaklaşımlarını kabul etmeleri çok kolay görünmüyor.

Buna rağmen, Cürcanî'nin ifadelerini yorumlayan Hocazade, hiçbir yararının olmadığını düşünerek, sübûtî sıfatın varlığının, bir cevherin hariçteki varlığına bağlı olduğunu kabul etmez. Çünkü ona göre varlık (vücûd), hariçte, yani zihin dışı dünyada mahiyete dışarıdan gelip eklenen (zait) mevcut bir vasıf değildir. Aksine o, mefhumuna yokluğun dahil olmaması anlamında, hariçte mevcut olmayan aklî-sübûtî bir vasıftır. Dolayısıyla vücûd'un mahiyette varoluşu (sübût), ancak akılda sözkonusu olmaktadır. Yani, aklî tahlil düzeyinde ele alınan bir şeyin (nefsu'l-emr) vücûd'unun mahiyette varolduğu söylenebilir. Bundan dolayı mahiyetin, vücûdun mahiyette varolmasından önce mevcut olması gerekmez.<sup>7</sup>

İbn Kemal ise Hocazade'nin bu yorumunun Meşşâî filozofların ilkesi doğrultusunda yapıldığını belirtir. Meşşâî filozoflara göre akıl, bir şeyin hariçteki varoluşunun dışında başka bir varoluş alanıdır. Hocazade de yukarıdaki yorumunda, vücudun mahiyette varoluşundan ancak aklî tahlil düzeyinde sözedilebileceğini ifade etmiştir. Ama o, bu yorumu filozofların ilkesi doğrultusunda yaptığının farkında değildir. Çünkü kelamcıların tamamı tarafından filozofların bu ilkesi reddedilmesine rağmen, Hocazade, farkında olmadan da olsa, filozofların ilkesi üzerinden yürüyerek Cürcanî'nin vücûd hakkındaki görüşlerini eleştirir. Bununla birlikte o, zihnî varlığı reddeden kelamcılarla birlikte vücûd sorununun tartışamayacağını belirtir. Ona göre zihnî varlığı reddeden kelamcılar, hariçte mevcut olan bir sıfatın mevsufunda varolmasının, mevsufun hariçteki varlığına bağlı olduğunu ileri sürerler. İmkan, vücûb ve vücûd gibi mefhumlarına yokluğun dahil olmadığı itibarî, yani zihnî mefhumlar konusunda da, bu mefhumların varolmaları için mevsuflarını şart koşarlar. Ama bu mefhumların varolacağı mevsufların zihindeki varlığı hakkında konuşmazlar. Zihnî varlığı kabul edenlere göre, mefhumlarına yokluğun dahil olmadığı vasıfların varoluşu, mevsuflarının varlığına dayanır. Mevsuflar, zihinde de hariçte de var olabilirler. Vücûd'un mahiyette

<sup>7</sup> Hocazade, Muslihi'd-Din Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevî, *Haşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dem. No: 861, vr: 22a.

varoluşu, zihinde olursa, mahiyetin zihinde daha önceden var olan ‘vücûd’una dayanır. Bu durumda, mahiyetin iki kere mevcut olduğu ya da vücûdların teselsülü ortaya çıkar.<sup>8</sup>

İbn Kemal, Hocazade’nin yaptığı yorumun, uzlaştırma yapan düşünürlerin görüşü olması durumunda, onun yorumunun da eleştirilebilecek yönleri olduğuna işaret eder. Çünkü Meşşâî filozoflar, vücûd’un mahiyette varoluşu, zihinde olursa, mahiyetin zihindeki varlığından önce onun zihinde başka bir varlığının olduğunu ileri sürmezler. Aksine onlar, vücûdun mahiyette varoluşunun, mahiyetin hariçteki varlığından önce onun zihindeki varlığına dayalı olduğunu ileri sürerler. Bu düşüncede mahiyet, bir kere zihinde bir kere de hariçte olmak üzere iki kere mevcut olur. Yukarıda zikredilen sorun, mahiyetin iki kere zihinde, iki kere de hariçte mevcut olmasında ortaya çıkar. Dolayısıyla mahiyetin vücûdla nitelenebilmesi için mahiyetin daha önce başka bir varlığının olması gerekir. Tekrar mahiyetin ikinci vücudu üzerinde düşünmeye başlayınca, mahiyetin vücudlarında teselsül ortaya çıkar.

İbn Kemal, Hocazade’nin yorumlarıyla birlikte tartışmanın yönünü zihnî varlık bağlamında sürdürür ve bu bağlamda Devvanî’nin görüşlerini değerlendirir. Devvanî, bir şeyin sadece bir tek harîci varlığının olabileceğini ileri sürer. Ama ona göre bir şeyin, bir ya da çok zihinde sonsuz zihnî varlıklarının olup olamayacağı konusunda sorun çıkmaktadır. Bir şey zihnimizde mevcut olduğunda, onun bu durumda zihnimizde sadece bir varlığı (vücûd) varolur. Dolayısıyla bir şey, bir zihinde sonsuz vücudlarla varolamaz. Bir şeyin sonsuz sayıdaki zihinlerde sonsuz vücûdlarla varolması, sonsuz zihinlerin varlığını gerektirir. Vücûdlar arasında bir sıralanma olsa bile, sonsuz zihinler arasında asla bir sıralanma olmaz.<sup>9</sup>

İbn Kemal’e göre Devvanî’nin meseleyi ele alışında ortaya çıkan sorun, zihnî varlıkların sonsuzca sıralanışdır, sonsuz zihinlerin varlığı değildir. Zihnî varlıkların sonsuzca sıralanışından, sonsuz zihinlerin varlığına geçilemez.<sup>10</sup> Yani bir şeyin, bir zihinde sonsuz zihnî varlıkları olabilir. Ama bir zihindeki sonsuz zihnî varlıklara dayanarak sonsuz zihinlerin varolduğu ileri sürülemez. İbn Kemal’in ifade ettiği gibi, asıl sorun, bir şeyin zihnî varlıklarının sonsuzca varolmasıdır. Diğer taraftan Devvanî, bu görüşüyle çelişen başka bir görüşü daha dile getirir. Ona göre mutlak varlıkla nitelenme

<sup>7</sup> Hocazade, Muslihi’-d-Din Mustafa b. Yusuf b. Salih el-Bursevî, *Haşiye alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dem. No: 861, vr: 22a.

<sup>8</sup> Hocazade, *age*, vr: 22b.

<sup>9</sup> Devvanî, *el-Havâşî’l-Cedîd ale’s-Şerhi’l-Cedîd Li’t-Tecrîd*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, Eski Eserler Bölümü, Dem. No: 985, vr: 46a.

<sup>10</sup> Devvanî, *age*, vr: 46a.

(ittisaf), ya harîci ya da zihnî varlık dahilinde olmaktadır.<sup>11</sup> İbn Kemal, Devvanî'nin bu açıklamasıyla birlikte, kelamcılar tarafında benimsenen 'bir şeyin başka bir şeyde varolması, ikincisinin varolmasına bağlıdır.' anlayışının geçersiz kılındığını belirtir. Ona göre bu düşünce sonuna kadar götürüldüğünde, vücudun mahiyetteki varoluşunun, vücudun bizatihi kendisinin varoluşundan sonra olmasını gerektirir. Bununla birlikte, vücudun mahiyette varoluşu, zihinde gerçekleşiyorsa, zihnî varlığın harîci varlıktan önce gelmesi gerekir. Çünkü zihin, önümüzde duran bir nesnenin ontolojik yapısı üzerinde düşünerek, onu bir sıfatla niteler. Dolayısıyla hariçteki bir nesnenin bir sıfatla nitelenmesi, zihnî bir nitelikten başka bir şey değildir.

Devvanî, hariçte 'vücûd' diye adlandırılabilen bir şeyin olmadığını, ancak aklın, tahlil yapmak suretiyle 'vücûd', diye adlandırılabilen şeyi çıkardığını belirtir. Burada Devvanî, vücûd'un, dış gerçeklik dünyasında somut bir hüviyetle özdeş olduğu görüşüne sahiptir. Ona göre vücûd'un, somut bir hüviyetten ya da zattan çıkarılması, Zeyd'den insanlığın çıkarılması gibidir. 'Zeyd'de insanlık sabittir.' hükmü, ancak Zeyd'in zatı ile doğru ve geçerli olabilir. Çünkü bu hükmün doğruluğu ve geçerliliği, onun dış gerçeklik dünyasında tekabül edeceği ya da uygulanabileceği bir karşılığının olmasına bağlıdır.<sup>12</sup>

Bununla birlikte, Devvani vücûd ve zattan çıkarılan zatî şeyler (zâtîyyât) arasında bir ayırım yapar. Ona göre zat üzerinde düşünmek, zatî şeylerin çıkarılması için yeterlidir. Ama vücûdun çıkarılmasında ise bir şeyin sebebi ve sonuçlarının varlığı gibi zattan başka bir şeyin düşünülmesi gerekir.<sup>13</sup> Fakat İbn Kemal, Devvanî'nin varlıkla ilgili olarak yaptığı bu açıklamalarında keyfi davrandığını belirtir. Ona göre Devvanî'nin yukarıdaki ilk açıklaması, yani aklın tahlil yapmak suretiyle vücûd diye adlandırılabilen şeyi çıkarması, Meşşâî filozofların ilkesine göre yapılmıştır. Ama ikinci açıklama, yani vücud ile zatî şeyler arasında farkın olduğunu bildiren açıklama İsrak filozoflarının ilkesine dayandırılmıştır. İbn Kemal iki ilkedен birinin diğeri üzerine bina edilmesiyle varlık sorununun araştırılmasının mümkün olacağını düşünmez.<sup>14</sup> Ona göre iki ilkeye dayalı bir yöntemin benimsenmesi meselenin açıklamasını zorlaştırmakta ve bazı karışıklıklara sebep olmaktadır. Bu husus, Devvanî'nin kendi görüşlerini

<sup>11</sup> Devvanî, *age*, vr: 46a.

<sup>12</sup> Devvanî, *age*, vr:46a-b.

<sup>13</sup> Devvanî, *age*, vr:46a-b.

<sup>14</sup> İbn Kemal, Devvanî'nin ikili yöntemi benimsemesiyle ilgili yaklaşımının onun *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ* adlı eserinde açıkça görülebileceğine işaret ediyor. Bkz., Devvanî, *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ*, [Seb'u Resâil içinde] thk. ve nşr., Seyyid Ahmed Toyserkanî, Tahran 2002, s. 206-207.

sunduğu metinlere bakıldığında açıkça görülmektedir. Bu metinlerde soru, Meşşâilerin ilkesine göre soruluyor ama cevap, İşrakilerin ilkesine göre veriliyor.

İbn Kemal, Devvanî'nin iki ilkeyi kullanarak araştırma yaptığını göstermek için onun diğer görüşlerini sunar. O, Devvani'nin, 'bir şeyin başka bir şeyle nitelenmesinin, vücûdun bir tarzında olduğu' iddiasını nakleder. Bu iddiaya göre söz konusu nitelenmenin olabilmesi için vücud'un/varlığın zarf olması gerekir. Bu, bir şeyin, vücûdun bir tarzında bulunması anlamına gelir. Bundan dolayı mevsuf, bu vücûda göre vasıftan ayırt edilir. Ama mahiyet, dış gerçeklik dünyasında zarf olan vücûd'dan ayırt edilemez; ancak zihinde ayırt edilebilir. Bundan dolayı aklın, vücûdu düşünmeksizin mahiyeti düşünmesi yeterlidir. Bu durumda nefsu'l-emrdeki mahiyet, ondaki vücûddan ancak başka bir vücûda göre ayırt edilebilir.

İbn Kemal, Devvanî'nin 'nefsu'l-emrdeki mahiyetin vücûdundan, başka bir vücûda göre ayırt edilebileceği' düşüncesinin doğru ve geçerli olamayacağını bildirir. Ona göre, burada Devvanî, nefsu'l-emrin, harîci ve zihnî varlığın dışında başka bir varlığının olduğunu ileri sürer. Bu ise, daha önce hiçbir kimse tarafından söylenmemiştir. Nefsu'l-emrde varolduğu ileri sürülen ikinci vücûd, ne harîci varlıktır ne de zihnî varlıktır. Burada hemen belirtilmelidir ki mahiyet, zihnî vücûddan da, nefsu'l-emrdeki vücûddan da ayrı değildir. Aklî düşüncede ve itibarda mahiyet, zihnî vücûddan ya da nefsu'l-emrdeki vücûddan ayırt edilebilir. Buna göre Devvanî tarafından ileri sürülen bu 'vücûd', mahiyetin başka bir vücûdu değildir. Eğer bu 'vücûd'un, mahiyetin başka bir vücûdu olduğu ileri sürülürse, mahiyetin vücûdunun üç tarzda olduğu ortaya çıkar. Bu ise yaygın olan görüşe ve çoğunluğun düşüncesine aykırıdır.

Diğer taraftan Devvani, İbn Kemal'in bildirdiğine göre, "ittisafın zarfının, bütün arazlardan soyutlanmış olmakla birlikte, nefsu'l-emr değil, sadece aklın itibarı olduğunu" ifade eder. Ona göre vücûdun zarfının, zihin dışı dünya (hariç) ya da zihin olması mümkündür; vücûd hariçte, zihinde ya da aklın itibarında bulunabilir. Aklın itibarında arazlarından soyutlanmış bir halde bulunurken; hariçte ya da zihinde arazlarından soyutlanmış değildir.

İbn Kemal'e göre bu açıklamasıyla Devvanî açıkça şunu itiraf etmektedir: Aklın itibarı, nefsu'l-emrin zuhur ettiği yerlerden biri (mazâhir) olmadığı gibi aklın itibarıyla sabit olan farklılık, yani aklî düzeyde mahiyetin varlıktan farklı olması, nefsu'l-emrdeki bir farklılık değildir. Bununla birlikte Devvanî, "nefsu'l-emrdeki şeyin, hariç ve

zihinle sınırlandırılmayacağını” ileri sürer. İbn Kemal, Devvanî’nin bu açıklamasıyla nefsu’l-emr hakkında tutarlı bir görüş ortaya koymadığını gösterir. Ona göre yukarıdaki açıklamalardan, nefsu’l-emrin hariç ve zihinde zuhur ettiği anlaşılmaktadır. Hariç ve zihindeki varlık (vücûd), nefsu’l-emrdeki varlıktan örtüyü kaldırarak onu açığa çıkarır. Bununla birlikte hariç ve zihin, nefsu’l-emrin iki ferdi değildir. Bu da nefsu’l-emrdeki varlığın, hariçteki ve zihindeki varlık olmaksızın bir tahakkukunun olduğunu gösterir. Ama yine de nefsu’l-emrdeki varlık, diğer iki varlıkla zahir olur. Böylece nefsu’l-emrdeki varlığın mazharının, hariç ve zihinle sınırlandırılmış olduğu açık hâlde gelir.

Devanî nefsu’l-emrdeki varlıktan söz ettiğinde, vücudun üç tarzının olduğu ortaya çıkar: Nefsu’l-emrdeki varlık, harîci varlık ve zihnî varlık. Ayrıca Devvanî’nin açıklamaları arasında nefsu’l-emrdeki vücudun diğer iki vücudun özelliğine sahip olmadığı ifadesi yer alıyor. İbn Kemal’e göre bu ifadede hatalı bir görüş dile getirilmiştir. Çünkü söz konusu açıklamayı Devvanî, mefhum düzeyinde değil, kendisinin öznel anlama çabasına bağlı olarak ortaya koymuştur. Ayrıca onun söz konusu açıklamasının gerisinde mahiyetin üç varlığının olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Oysa Devvanî, İbn Kemal’in yaptığı değerlendirmeye göre, başkalarını taklit eden değil, özgür bir araştırmacı olmasına rağmen, yeterli dikkat ve özeni göstermediği için doğru olmayan bir sonuca ulaşmıştır.

Onun yukarıdaki açıklamayı, nitelemenin (ittisaf) zarfının yani nitelemenin içinde olduğu şeyin, nefsu’l-emr olması durumunda ortaya çıkacak sorunlardan kaçınmak için yaptığı görülüyor. Bu sorunlar nefsu’l-emrin kendisinden önce gelmesi ve varlıkların teselsülü gibi sorunlardır. İbn Kemal’e göre bu sorunlardan kaçınmak için Devvanî’nin şöyle söylemesi gerekirdi: Nefsu’l-emrde mahiyetin vücudla nitelenmesi, nefsu’l-emrin haddi zatında var olmasını gerektirir. Dolayısıyla burada sorun, İbn Kemal’e göre nefsu’l-emrin harîci ve zihnî varlığın dışında başka bir varlığının olmasında ve nefsu’l-emrdeki nitelenmenin de bu varlığa göre olmasında ortaya çıkar.

Devvanî’ye göre akıl, vücûdu mahiyetten soyutlayıp çıkarır ve mahiyeti vücûdla vasfeder. Bu vasfın doğruluğu, vasfin mahiyetle özdeş olmasına bağlıdır. İbn Kemal, bu açıklamanın işrakilerin ilkesine göre yapıldığını ama konunun bir bütün olarak meşşailerin ilkesine göre ele alınıp işlendiğini belirtir. Dolayısıyla konunun işleniş biçimi, işrakilerin ilkesiyle örtüşmemektedir. Çünkü Devvanî’ye göre ittisafın zarfının, vücud olması durumunda vücudun ittisaftan önce varolması şart koşulur. Bu çerçevede,

nefsu'l-emrde vücudla ittisafın, nefsu'l-emre göre olmaması gerektiği ortaya çıkar. Ama nefsu'l-emrdeki vücudun, mevcut olan mahiyetten soyutlanmış olmasıyla yetinilirse, bu vücudun hariçte mevcut olan mahiyetten soyutlandığı ileri sürülür. İttisaf, vücudun bu tarzında olması halinde, mahiyet, bir arazla sınırlanmış değildir (gayr-ı mahluda). Harici vücudda mahiyet, harîci varlıkla sınırlandırılmıştır. Nefsu'l-emrdeki vücudda mahiyet, nefsu'l-emrdeki vücudla sınırlandırılmıştır. Sadece akıl, mahiyeti arazla sınırlandırılmamış olarak ele alabilir. Aklın itibarındaki mahiyet, bütün arazlarından soyutlanmıştır. Mahiyetin bu varoluş tarzı, varlıkla ittisafa zarftır. Bu, nefsu'l-emrdeki mahiyetin varoluş tarzlarından biridir.

Devvanî'nin açıklamalarına şu şekilde karşı çıkılabilir: akıl, mahiyeti bütün arazlardan soyutladığında, aklın bu düşüncesi (itibar), varolan bir şeye karşılık gelmez. Ama mahiyet haddi zatında arazlardan soyutlanmış değildir. Yani dış dünyada mevcut bir nesneden yapılan soyutlamada mahiyet, ancak varolan nesneye karşılık gelir. Mahiyetin bu itibarı, itibarın itibarı değildir. İtibarın itibarı varolana uygun itibarlardan değildir. Eğer varolana uygun itibarlardan olduğu ileri sürülürse, örneğin Zeyd'in insan olmadığı ya da mümkün olmadığı gibi sonuçlarla karşı karşıya kalınır. Bu anlamda mahiyet, nefsu'l-emrdeki mahiyetin varlık tarzlarından biri değildir.

İbn Kemal'e göre bu problemin çözümü için nefsu'l-emrdeki ittisafın nefsu'l-emre göre olabileceğinin ileri sürülmesi gerekir. Çünkü nefsu'l-emrdeki vücûd, harîci ve zihnî varlığa şamil olan mutlak varlıktır. Daha önce geçtiği gibi mutlakla ittisaf ya harîci ya da zihnî varlık dahilinde olmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalardan nefsu'l-emrdeki şeyin varoluşunun, şu şekilde olduğu anlaşılıyor. Bir zuhur alanı (mazhar) mevcut olduğunda, orada bu şeyin vücudu zuhur ediyor. Dolayısıyla bir varoluş alanının mevcut olması gerekiyor. Buna rağmen nefsu'l-emrdeki şeyin bir kısmı zuhur etmeyebilir. Burada önemli olan, zuhur edecek şeyde (zâhir) zuhur kabiliyetinin olmasıdır. Varoluş alanındaki (mazhar) bir eksiklikten dolayı bilfiil zuhurun olmaması, zuhur edecek şeye bir zarar vermez. İbn Kemal, bu tarz bir düşünceye sahip olan Hocazade'nin yorumlarına başvurur. Hocazade'ye göre "zihinde vücûdun mahiyette varolması ancak şöyle olabilir: akıl, mevcut mahiyeti, önce mahiyete ve vücûda ayırır; sonra vücûdu, mahiyete nisbet eder. Dolayısıyla zihnî sübut, beyazlığın bir cisimde sübut bulması gibi değildir. Aksine onun anlamı aklın,

zihinde mahiyeti ve mahiyette varolan vücûdu ve ikisi arasındaki ilişkiyi düşündüğünde ortaya çıkar. Aklın bu düşüncesine göre mahiyet ve vücûd akılda aynı değildir. Bununla birlikte akılda vücûdun mahiyete nisbeti ve hamli doğrudur. Bu hamletme ve nisbetin dış dünyada bir karşılığı vardır.

O hâlde vücûdun nisbet edildiği mahiyet, akılda vücûdla vasıflanmış olur. Eğer akıl bu mahiyeti, yani zihinde düşündüğü mahiyeti, tekrar mahiyet ve vücûda ayırır ve mahiyete vücûdu nisbet ederse, mahiyetin başka bir vücûdunun olduğu ortaya çıkar. Fakat akılda bu itibarın daimi olması gerekmez. İtibarın son bulmasıyla teselsül de son bulur. Burada aklın vücûdu, mevcut mahiyete değil, mahiyet olması bakımından mahiyete nisbet etmesi durumunda, mahiyetin başka bir vücûdunun olduğu ileri sürülebilir. Bu, teselsülü gerektirmese bile, mahiyetin iki kere mevcut olmasını gerektirebilir.<sup>15</sup>

Hocazade'ye göre, akıl, mahiyeti vücûd ve yokluktan (adem) soyutlanmış olarak düşündüğünde ya da mahiyetin vücûdunu nazarı itibara almadığında, mahiyet dış gerçeklik dünyasından bağımsız olarak aklî düşüncede mevcut olur.

İbn Kemal, Hocazade'nin yukarıdaki açıklamaları arasında yer alan “eğer akıl, üzerinde düşündüğü bu mahiyeti, tekrara mahiyet ve vücûda ayırır ve bu vücûdu mahiyete nisbet ederse, mahiyetin başka bir vücûdu olduğu ortaya çıkar.” cümlesinin, daha önce tartışılan sorunla ilgili olduğunu zikreder. Bu cümlede geçen “başka vücûd”, yukarıda zikredilen “akıl, mahiyeti ikinci kere mahiyet ve vücûda ayırmaya kadar mahiyetin başka bir vücûdu yoktur.” cümlesindeki “vücûd” ile birlikte değerlendirildiğinde, iki vücûdun da aynı vücûd olduğu sonucuna varılır. İkinci cümledeki vücûd, ilk vücûdun dışında başka bir vücûd değildir. Dolayısıyla İbn Kemal'e göre Hocazade yukarıdaki açıklamalarını doğru bir yöntemle sunmamıştır. Çünkü Hocazade'nin yukarıdaki açıklamaları, vücûdun bir ve tek olduğu ve aklın ona yönelik itibarında ortaya çıkan çokluğun her bölme etkinliğinde var olduğu anlayışına dayandırılmıştır. Bu ise sorunun ele alınışında gerekli dikkatin gösterilmemesinden ve ikinci bölme etkinliğinde ortaya çıkan vücûdun başka bir vücûd olarak sınırlandırılmasındaki dikkatsizlikten kaynaklanır.

Hocazade, mahiyetin, nefsu'l-emrde vücûdla nitelenmiş olduğunu ileri sürer. Ona göre nefsu'l-emr, aklın vücûdu mahiyete nisbet etmesinden ibaret ise, ittisaf aklın itibarı ve varsayımına (farzihi) göre olur. Dolayısıyla ittisaf, aklın vücûdu mahiyete nisbet etmesinden önce hasıl olmaz.<sup>16</sup> İbn

<sup>15</sup> Hocazade, *age*, vr: 22b-23a.

kemal'e göre Hocazade'nin ifade ettiği "mahiyetin, nefsu'l-emrde vücûdla nitelenmiş olduğu" iddiası, nefsu'l-emrin aklın vücudu mahiyete nisbet etmesinden ibaret olmadığını ve ittisafın aklın itibarına göre olamayacağını gösterir. Çünkü bu iddia, vücûdun mahiyetteki varoluş durumunun açıklamasıyla sınırlandırılmıştır. Nefsu'l-emrin durumunun ve onda bir şeyin mevcut olmasının açıklaması yapılmamıştır.

İbn Kemal'e göre nefsu'l-emrdeki vücûd, hariçteki varlığa göre ele alınmadığı zaman, bilfiil aklın varlığına dayanmaz. Dolayısıyla nefsu'l-emrin dış dünyadan ve zihinden bağımsız bir varlığa sahip olduğu sonucuna ulaşılır.

Hocazade, uzlaştırma yapanlardan birinin "aklî ittisaf, nefsu'l-emre göredir." görüşünü yorumlar. Bu görüşe göre akıl, bir durumla birlikte bulunan bir şeyden bir sıfatı soyutlayıp çıkarabilir ve o şeyi bu sıfatla vasfedebilir. Bu durum, bu şeyin kendisine göre sabittir; aklın farz etmesine ve itibarına bağlı değildir. Bu anlamdaki ittisafta iki şeyden biri diğerine eklenmez; çünkü ittisaftan önce mevsufun varlığına ihtiyaç duyulur. Bu ittisaf, sadece mevsufun zatına tekabül eder (mutabık). Dolayısıyla vücûddan önce başka bir vücûdun olması gerekmez ve varlıklarda teselsül ortaya çıkmaz. Mevsuf, zihinde ya da hariçte varolduğunda, onunla birlikte hariçte ya da zihinde bir sıfat olmaksızın, mevsufun sıfatla ittisafı tasavvur edilemez. Mevsuf, hariçte ya da zihinde varolduğunda, aklî düzeyde ondan bir vasfın çıkarılması mümkün olur. Mevsufun bu vasıfla nitelenmesi hakiki değil, mecazîdir.<sup>17</sup>

İbn Kemal, Hocazade'nin uzlaştırma yapanlardan biri olarak görüşlerini yorumladığı kişinin Devvanî olduğunu bildirir. Daha önce de Devvanî'nin işrakilerin ilkesine göre araştırma yaptığına işaret edilmişti. Onun ortaya koyduğu düşünce lafzî tartışma kabilindendir. Bu tartışmanın, Devvanî'nin kendi düşüncesini sunduğu resmî hikmette (el-hikmetu'r-resmiyye) hiçbir biçimde yapılmadığı görölmektedir. Ama onun işrak felsefesinin ilkesine göre yaptığı tartışmalarda ittisaf, sıfatın değil, mevsufun varlığını gerektirir. İttisafın, hariçte ya da zihinde bir tahakkukunun olması, mevsufun bir tahakkukunun olmasını gerektirir. Sıfatın hariçte ya da zihinde bir tahakkukunun olması lazım değildir. Mesela körün hariçte körlükle nitelendiği görölmüyor mu? Ama körlüğün hariçte hiçbir tahakkuku yoktur. Buna rağmen akıl, mevsufu düşündüğünde, ondan bu sıfatı soyutlayıp çıkarabilir. Dolayısıyla akıl, harlci varlıktan hariçte bilfiil

<sup>16</sup> Hocazade, *age*, vr: 23a.

<sup>17</sup> Hocazade, *age*, vr: 23a-b.

tahakkuku olmayan selbî ve izafî şeyleri soyutlayıp çıkarabilir ve harîci varlığı onlarla vasfedebilir.

Devvanî'nin düşüncesinde yer alan bu ittisaf, işrak filozoflarının anladığı anlamda bir ittisافتır. İşrak filozoflar ittisafı, bilinen anlamının dışında uygunlukla (mutabakat) açıklıyorlar. Onlara göre ittisaf, vafın, kendisinden soyutlanıp çıkarıldığı mevsufa nisbet edilmesinden ibarettir. Dolayısıyla ittisaf, mevsufun varlığına bağılı olmaktadır.

İbn Kemal, burada Hocazade'nin yorumlarına başvurarak onun değerlendirmesini sunar. Hocazade'ye göre işrak filozoflarının anladığı anlamda ittisaf, nefsu'l-emrin bir şeyin kendisi olduğı anlayışıyla yakından ilişkilidir. Çünkü bir şeyin nefsu'l-emrde mevcut olması, onun haddi zatında mevcut olması anlamına gelir. Burada ittisaf, iki şeyden birinin diğetine nisbet edilmesinden önce ne somut varlıklar anlamında hariçte ne de zihinde varolur. Bu da işrak filozofları tarafından açıkça söylenmese bile, nefsu'l-emrin haricin ve aklın ötesinde bir tahakkukunun olduğunu gösterir.<sup>18</sup> İbn Kemal ise, varlığın sıfat olması ile diğ sıfatlar arasında aklî tahlil düzeyinde bir ayırım yapılamayacağını belirtir. Ona göre varlık, başka bir şeyde varlığını sürdürmesi anlamında bir arazdır; ama diğ araz ya da sıfatlardan farklı ve özel bir arazdır.

İbn Kemal, varlığın İbn Sina'nın anladığı anlamda anlaşılmamasına bağılı olarak Cürcanî ve Devvanî'nin düşüncelerinde sorunlar çıktığını gösterir. Bu sorunlar büyük ölçüde bu iki düşünürün felsefe ve kelam arasında uzlaştırma yapılması yönündeki çabalarından kaynaklanır. Özellikle Cürcanî'nin varlığın mahiyetle özdeş olduğı düşüncesi ve Devvanî'nin meşşâî ve işrak filozoflarının ilkelerini birleştirerek ortaya koyduğı düşünce eleştirilerin merkezinde bulunur. İşaret edildiğı gibi İbn Kemal'in, işrak filozofları arasında gösterilen Devvanî'yi hem meşşâî hem de işrak felsefesinin yöntemlerini birleştirerek felsefî araştırmalar yaptığı değerlendirmesi dikkat çekici görünmektedir. Bununla birlikte İbn Kemal, iki ilkeye dayalı bir yöntemin benimsenerek felsefî araştırmaların yapılmasının mümkün olamayacağını ifade eder. Onun bu sonucu dile getirmesinde, İbn Sinacı varlık anlayışına bağılı kalmasının büyük rol oynadığı söylenebilir.

<sup>18</sup> Hocazade, *age*, vr: 24a-b.