



E-ISSN 2645-9132

İşrâkî ve Meşşâî Sentezden Kaynaklı Mâhiyet Problemleri: Kemalpaşazâde ve Devvânî Üzerine Bir Analiz

Mahmut ŞİMŞAT | <https://orcid.org/0000-0003-3733-1607> |
mahmutsimsat@gmail.com

Milli Eğitim Bakanlığı, Rami Ortaokulu, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

Öz

İbn Sînâ'nın mâhiyet teorisi, varlık ile mâhiyet arasındaki ayrım üzerine temellenmiş olup Fahredîn er-Râzî tarafından sistematize edilmiş, daha sonra epistemolojik ve ontolojik olarak Nasîrüddîn et-Tûsî ve Ali Kuşçu tarafından geliştirilmiştir. Celâleddîn ed-Devvânî, bu teoriyi Osmanlı entelektüel geleneğine şerh ve haşiyeleri aracılığıyla tanıtmıştır. Osmanlı düşünürleri bu mirası benimsemiş ve onu metafizik, kelâm ve tasavvuf bağlamlarında daha da derinleştirmiştir. Ancak Kemalpaşazâde, Devvânî'yi Meşşâî ve İşrâkî düşünce arasındaki ayrımı yapamamakla ve analizlerindeki bazı tutarsızlıklardan dolayı eleştirmiştir. Bu çalışma, Devvânî'nin sentezci yaklaşımının varlığın mâhiyete eklenmesi düşüncesinde ortaya çıkardığı sorunlara yönelik Kemalpaşazâde'nin eleştirilerini incelemektedir. Açıklayıcı, yorumlayıcı ve eleştirel yöntemler kullanılmıştır. Öncelikle Devvânî'nin Meşşâî ve İşrâkî gelenekleri birleştirme girişiminden kaynaklanan sorunlar, iki felsefi geleneğin mâhiyet-varlık ilişkisine dair görüşleri karşılaştırılarak tespit edilmiştir. Ayrıca, Devvânî'nin şerhlerinde ortaya koyduğu görüşlerin Tûsî ve Kuşçu'nunkilerle benzerlikleri ve farklılıkları incelenmiştir. Çalışma, Kemalpaşazâde'nin metafizik düşünceye katkılarını ve bu katkıların Osmanlı entelektüel geleneğindeki metafizik kavramların anlaşılmasındaki önemini vurgulamaktadır. Kemalpaşazâde, filozofların varlık ve mâhiyet arasındaki ayrımının varlık taksiminden kaynaklandığını savunmuştur. Bu ayrımlar, somut haricî varlık ile zihnî varlık arasındaki farklardan doğmaktadır. O, Devvânî'yi İbn Sînâ'nın varlığı bir araz olarak sınıflandırmasını yanlış anlamakla suçlamış ve varlığı diğer niteliklerle aynı kategoride

sınıflandırmasının hatalı olduğunu öne sürmüştür. Ayrıca, Devvânî'nin zihinsel varlıkların sonsuzluğu ve buna bağlı olarak ortaya çıkan sonsuz gerileme (teselsül) sorununa dair açıklamalarını tutarsız bulmuştur. Kemalpaşazâde, haricî varlığın mutlaka fiilî bir tezahür mekânı gerektirmediğini savunur ve zihinsel varlıklardaki ortaya çıkan teselsül ihtimalini kabul etmez. O, insanın aklî idrakinin sınırlı kapasitesinin, böyle bir sonsuzluğu imkânsız kıldığını iddia etmektedir. Ayrıca, Devvânî'nin mutlak ve zihnî varlık hakkındaki yorumlarını çelişkili ve eksik bulmuş; bu eksikliklerin, varlık probleminin doğru bir şekilde incelenmesini engellediğini belirtmiştir. Bunun ötesinde, varlığu yalnızca haricî ve zihnî boyutlarla sınırlamanın ontolojik gerçeklikleri yanlış yansıttığını ve kavramsal bir karışıklığa yol açtığını savunmuştur. Bu bulgular, İşrâkî düşünenin ontolojik sınırlılıklarını ve Devvânî'nin Meşşâî geleneğe ait varlık ve mâhiyetle ilgili sorunları ele alışındaki yetersizliklerini ortaya koymaktadır. Kemalpaşazâde'nin eleştirileri, Devvânî'nin Meşşâî ve İşrâkî düşünce arasındaki ayrımları titizlikle uygulayamamasına ve Sühreverdî'nin ontolojik çerçevesini yüzeysel bir şekilde ele almasına odaklanmıştır. Sühreverdî, varlık kavramını daha genel ve soyut bir anlamda ele almasına rağmen, Devvânî'nin bu konuda derinlikten yoksun bir analiz sunduğunu savunmuştur. Dolayısıyla Kemalpaşazâde, Devvânî'nin sentezinin derinlikten yoksun olduğunu ve mâhiyet-varlık ilişkisine yüzeysel bir yaklaşım sunduğunu ileri sürmüştür.

Anahtar Kelimeler

Mantık, Metafizik, Kemalpaşazâde, Devvânî, Varlık, Mâhiyet, İşrâk Felsefesi, Sühreverdî.

Atıf Bilgisi

şimşat, Mahmut. "İşrâkî ve Meşşâî Sentezden Kaynaklı Mâhiyet Problemleri: Kemalpaşazâde ve Devvânî Üzerine Bir Analiz". *ULUM Dinî Tetkikler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 217-253.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1571565>

Geliş Tarihi	22.08.2024
Kabul Tarihi	09.12.2024
Yayın Tarihi	31.12.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Kõrleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ulumdergisi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Problems of Quiddity arising from the Illuminationist and Peripatetic Synthesis: An
Analysis on Kemalshazāda and Dawwānī | 219**

Finansman Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.



Problems of Quiddity arising from the Illuminationist and Peripatetic Synthesis: An Analysis on Kemalpaşazâda and Dawwânî

Mahmut ŞIMŞAT | <https://orcid.org/0000-0003-3733-1607> |

mahmutsimsat@gmail.com

Ministry of National Education,
Rami Middle School, İstanbul, Türkiye

ROR ID: <https://ror.org/00jga9g46>

Abstract

Ibn Sinâ's theory of quiddity, grounded in the distinction between existence and quiddity, was systematized by Fakhr al-Dîn al-Râzî and later developed epistemologically and ontologically by Naşir al-Dîn al-Ŧûsî and 'Alî Qûshjî. Jalâl al-Dîn al-Dawwânî introduced this theory into the Ottoman intellectual tradition through his commentaries and glosses. Ottoman scholars embraced this legacy, further deepening it within the frameworks of metaphysics, theology, and sufism. However, Kemalpaşazâda criticized al-Dawwânî for failing to distinguish between Peripatetic and Illuminationist thought and for some inconsistencies in his analysis. This study examines Kemalpaşazâda's criticisms of the problems that al-Dawwânî's synthesizing approach poses for the idea of the addition of existence to quiddity. Employing descriptive, interpretive, and critical methodologies, it identifies problems emerging from al-Dawwânî's synthesis of the Mashshâ'î and Ishrâqî traditions by comparing their respective views on the quiddity-existence relationship. It also explores the similarities and differences between al-Dawwânî's positions and those of Ŧûsî and Qûshjî as presented in al-Dawwânî's glosses. The study highlights Kemalpaşazâde's contributions to metaphysical thought and their significance in understanding metaphysical concepts within the Ottoman intellectual tradition. Kemalpaşazâde argued that the philosophers' differentiation between existence and quiddity stems from their divisions of existence, which arise from distinctions between concrete external existence and mental existence. He accused al-Dawwânî of misunderstanding Ibn

Sînâ's classification of existence as an accident, leading to the categorization of existence alongside other qualities. Additionally, Kemalpaşazâde found al-Dawwâni's explanations of the infinity of mental existences and the ensuing problem of infinite regress inconsistent. Kemalpaşazâde maintained that external existence does not necessarily require an actual locus of manifestation and rejected the possibility of infinite regress in mental existences, arguing that the limited capacity of human cognition precludes such infinitude. He critiqued al-Dawwâni's interpretations of absolute and mental existence as contradictory and incomplete, asserting that these shortcomings hinder a proper investigation of the problem of existence. He further contended that restricting existence to external and mental dimensions misrepresents ontological realities, leading to conceptual confusion. These findings reveal the ontological limitations of Illuminationist thought and the inadequacies of al-Dawwâni's treatment of the Peripatetic tradition's problems of existence and quiddity. Kemalpaşazâde criticized al-Dawwâni for failing to rigorously distinguish between Peripatetic and Illuminationist thought and for superficially addressing Suhrawardî's ontological framework. He argued that al-Dawwâni's analysis lacked depth, particularly in relation to al-Suhrawardî's abstract treatment of existence. Thus, Kemalpaşazâde concluded that al-Dawwâni's synthesis was shallow, offering a superficial view of the quiddity-existence relationship.

Keywords

Logic, Metaphysics, Kemalpaşazâde, Dawwâni, Existence, Quiddity, Philosophy of Illumination (Ishrâq), Suhrawardî.

Citation

Şımşat, Mahmut. "Problems of Quiddity arising from the Illuminationist and Peripatetic Synthesis: An Analysis on Kemalpaşazâde and Dawwâni". *ULUM Journal of Religious Inquiries* 7/2 (December 2024), 217-253.

<https://doi.org/10.54659/ulum.1571565>

Date of Submission	22.08.2024
Date of Acceptance	09.12.2024
Date of Publication	31.12.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ulumdergisi@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work
licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

İslam düşüncesinde mâhiyet teorisi hem metafizik hem de kelâm açısından temel bir mesele olarak önem arz etmektedir. Bu teori, varlık ve mâhiyet arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışırken İslam düşüncesinin ontolojik ve epistemolojik tartışmalarında merkezi bir konum edinmiştir. Tarihsel olarak mâhiyet teorisinin temelleri, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) varlık-mâhiyet ayrımı üzerine geliştirdiği düşüncelerle atılmıştır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) bu teoriyi sistemleştirerek metafizik ve kelâm disiplinlerinde umûr-ı âmme başlığı altında bağımsız bir konu haline getirmiştir. Râzî sonrası dönemde mâhiyet ve varlık, metafiziğin temel meseleleri arasında yer almış ve bu iki kavram dönemin düşünce dünyasında derinlemesine ele alınmıştır.

Nasreddin et-Tûsî (ö. 672/1274), *Tecrîdu'l-İtikâd* eserinde İbn Sînâ'nın varlık ve mâhiyet ayrımını temel alarak varlığın mâhiyete nasıl iliştiğini yeniden ele alır. Ona göre mâhiyet, kendi başına varlığı gerektirmez; varlık, mâhiyete sonradan eklenen bir arazdır. Tûsî, bu ilişkiyi açıklarken varlığın mâhiyetin tanımını aşan bir hakikat olduğunu ve bu nedenle mâhiyetin ancak varlıkla birlikte gerçeklik kazandığını vurgular. Tûsî, İbn Sînâ'nın ayrımını epistemolojik bir çerçevede sunar ve varlığın mâhiyete ziyâde olduğunu kavramsal bir gerçeklik üzerinden açıklar. Tûsî, *Tecrîdu'l-Akaid* eserinin "Umûru Âmme" kısmında ise meseleleri varlık-yokluk, nedensellik ve cevher-araz ilişkisi bağlamında temel metafizik kavramlar üzerinden ele alır. Tûsî, bu eserde ise İbn Sînâ'nın metafizik anlayışını ortaya koymaktadır. Daha sonra Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Nasreddin et-Tûsî'nin *Tecrîdu'l-Akaid* eserine bir şerh yazarak bu açıklamaları derinleştirir. Celâlüddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) ise bu geleneğe bir haşiye yazarak dâhil olur.

Bu tartışma, özellikle Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) ve Devvânî gibi düşünürlerin, Râzî sonrası dönemde geliştirdiği perspektiflerin Osmanlı ilim dünyasında tevarüs edilmesiyle devam etmiştir. Osmanlı düşüncesi, Meşşâî felsefe, kelâm ve tasavvuf bağlamında bu tartışmaları sürdürerek mâhiyet ve varlık ilişkisini ele almıştır. Osmanlı düşünürleri, bu geleneği benimseyerek mâhiyetin varlıkla ilişkisini ve bunun ontolojik boyutlarını tartışmış, özellikle metafiziksel kavramlar

üzerinden bu ilişkilerin detaylarını irdelemişlerdir. Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), bu geleneğe eleştirel bir bakış açısını sunmuş ve Cürcânî ile Devvânî'nin mâhiyet ve varlık ilişkisine dair ortaya koyduğu açıklamalarda gördüğü sorunları tespit ederek bu meseleyi daha kapsamlı ve sistematik bir çerçevede yeniden değerlendirmiştir.

Çalışmamızın ana konusunu Devvânî'nin görüşlerine Kemalpaşazâde'nin getirdiği eleştiriler oluşturmaktadır. Kemalpaşazâde, Devvânî'yi Meşşâî ve İshrâkî düşüncelerin ayrımlarını gözetmeden İshrâkî öğretiyi öncelmesi ve Meşşâî düşünceye yönelik eleştirilerinde gösterdiği titizliği İshrâkî düşünceye uygulamaması nedeniyle eleştirmiştir. Devvânî'nin mantık, varlık teorisi ve bilgi teorisine Kemalpaşazâde tarafından getirilen bazı eleştiriler bulunmaktadır. Bu eleştiriler, Kemalpaşazâde'nin farklı risalelerinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bizler varlığın mâhiyete ziyâdeliği meselesindeki eleştirilere yoğunlaşacağız. Kemalpaşazâde'nin problemle ilgili risalesine bağlı olarak ifade edilebilecek olan alt problemler ise şu şekildedir; Varlığın mâhiyete arız olması, bir cisme ilişkin nitelik gibi midir? Zihnî varlığın kabulüyle teselsül probleminden kurtulabilir miyiz? Mutlak varlıkla nitelenme nasıl gelişmektedir? Mâhiyetin kendineliliği yani nef's-ül-emr'de bulunuşu, zihin ve dış dünya dışında bir yerde varlık kazandığı anlamına mı gelir?

Çalışmanın temel kaynağını, Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi Ziyâdetü'l-Vücûd 'Ale'l-Mâhiye* (Varlığın Mâhiyete Ziyâde Olması)¹ risalesi oluşturmaktadır. Bu risalede Kemalpaşazâde, İshrâkî düşüncede ortaya çıkabilecek sorunlara dikkat çekmiş ve Devvânî'nin sentezci yaklaşımını yöntemsel açıdan eleştirmektedir. Ayrıca risalede alıntı yapılan düşünürlerin eserleri de incelemede dikkate alınmıştır. Bu bağlamda İshrâkî düşünceye ilişkin açıklamalar için Şihabüddin Sühreverdî el-Maktûl'ün (ö. 587/1191) *Hikmetü'l-İshrâkî*² ve *Kitâbü'l-Meşâri ve'l-Mutarahât*³ adlı eserleri, Nasîreddîn Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Akâid*'i, Ali Kuşçu'nun bu esere yazdığı *Şerhu Tegrîdü'l-Akâid*'i,

¹ Kemalpaşazâde, "Risâle fi ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye", *Mecmû'ü Resâli'l-'allâmeti İbn Kemal Başa*, ed. Hamza el-Bekri (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018), 6/13-49.

² Sühreverdî el-Maktûl, *Hikmetü'l-İshrâkî*, çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015).

³ Şihabüddin es-Sühreverdî, "Kitâbü'l-Meşâri ve'l-Mutarahât", *Mevsû'atu Müsannefâtî's-Sühreverdî*, ed. Muhsin Akir (Beyrut-Lübnan: Dâr Ravâfed, 2018), 179-417.

Devvânî'nin bu şerhe yazdığı haşiyesi⁴ ve *Risâletü'z-Zevrâ*⁵ adlı eseri temel başvuru kaynakları olarak kullanılmıştır. Bu çalışmada varlığın mâhiyete ziyâdeliği meselesinde Devvânî'ye getirilen eleştiriler incelenerek Kemalpaşazâde'nin *Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye*, Ali Kuşçu'nun *Şerhu Tecrîdu'l-'Akâid* eseri ve Devvânî'nin bu esere yazdığı haşiyeleri temel alınarak analiz yapılacaktır. Kemalpaşazâde'nin söz konusu eserleri temel alarak yaptığı analizler, bu çalışmada belirtilen yöntemin tercih edilmesinin temel gerekçesidir.

Kemalpaşazâde, varlığın mâhiyete ziyâdeliği hususunda Devvânî'ye ait açıklamaların, Tûsî'nin görüşleriyle örtüşmediği kanaatindedir. Kemalpaşazâde'ye göre Tûsî, felsefe ve kelam konularında orta yolu benimseyen açıklamalar yapmıştır. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdu'l-'Akâid* eserinde, Devvânî ise bu esere yazdığı haşiyede Tûsî'nin görüşlerine eleştirel bir tutum sergilemektedirler. Kemalpaşazâde'nin *Şerhu Tecvîdü't-Tecrîd* risalesi Tûsî'nin görüşleri üzerinden gelişen tecrîd geleneğinde ona getirilen eleştirileri genel anlamda işleyen bağımsız bir eserdir.⁶ Kemalpaşazâde, bu eserin dışındaki birçok risalesinde Tûsî'nin görüşleriyle çelişen haksız eleştiriler olduğunu belirtir. Bu eleştirilerdeki hatalı yaklaşımları farklı boyutlarda açıklamaktadır. Ancak bu çalışmada Kemalpaşazâde'nin yalnızca *Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye* eseri ele alınacaktır.

Kemalpaşazâde, söz konusu risalesinde filozofların varlığın mâhiyete eklendiği düşüncesine ulaşmalarının temel nedeninin, onların varlık taksimlerine dayandığını belirtir. Ona göre eşyanın dıştaki somut varlığı ile zihindeki varlığı gibi ayrımlar, filozofların varlık-mâhiyet ayrımı ve mâhiyete varlığın eklendiği görüşüne varmalarını sağlamıştır. Mu'tezile'ye göre “sübût” kavramı, varlıktan

⁴ Ali Kuşçu - Celâleddîn ed-Devvânî, *Şerhu Tecrîdu'l-'Akâid Tab'atun Muhakakatun Müzeyyeltun Bi'l-Hevâşî*, ed. Muhammed Hüseyin ez-Zârîf er-Rıdâî (Kum: Râid, 1973).

⁵ Celâleddîn ed-Devvânî, “*Risâletü'z-Zevrâ*”, *Seb'u Resâil lil-'allâme Celâleddîn Muhammed ed-Devvânî ve Mollâ İsmâil Havâcûi el-İşfehânî*, ed. Ahmed Toyserkânî (Tahran: Mîrâs Mektûb, 2002), 171-184.

⁶ Şemseddîn Ahmed Kemalpaşazâde, “*Risâle Şerhu Tecvîdü't-Tecrîd*”, *Mecmû'ü Resâilil-'allâmeti İbn Kemal Başa*, ed. Hamza el-Bekri (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018), 7/325-352. Kemalpaşazâde'nin bu risalesiyle tecrîd geleneğinde bir yenilik arayışını inceleyen bir çalışma bulunmaktadır. bk. Ömer Mahir Alper - Yasin Apaydın, “Kemalpaşazâde'nin Tecrîd Eleştirisi ve Yeniden İnşası Olarak Tecvîdü't-Tecrîd: İnceleme ve Tenkitli Neşir”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan 2019), 81-131.

daha kapsamlıdır ve tahakkuk ile aynı anlamı taşır. Bu kavram, ma'dûm ve mevcûd için kullanılabilir. Filozoflara göre ma'dûm, dış dünyada var olmadığı için “şey” olarak kabul edilmez. Ancak Mu'tezile, ma'dûmu ikiye ayırır: Varlığı tamamen imkânsız mâhiyetler ve varlığı mümkün mâhiyetler. Varlığı mümkün olan mâhiyetler “sâbit” olarak adlandırılır. Onlara göre her sâbit mevcuttur, ancak her mevcûd sâbit değildir. Bu nedenle, varlık alanına henüz çıkmamış fakat var olma imkânına sahip olan mâhiyetler için sâbit kavramı kullanılır. Eř'arîlere göre bilginin konusu olan 'kendinde şey' cevherdir ve bu cevher bölünmezdir (cüz-i lâ yetecezzâ). Cevherin varlıkla doğrudan bir ilişkisi yoktur, ancak Allah'ın arazlar yaratması ile anlam kazanır. Bazı kelimcılara göre ise zorunlu ve mümkün varlık için varlık tek bir hakikate sahiptir ve aralarındaki fark görecelidir. Her iki türde de varlık, mâhiyete eklenmiştir ve mâhiyetle vücûd birbirinden farklıdır. Kemalpaşazâde'ye göre bu orta yolu benimseyen kelimciler Eř'arî'nin eleştirilerinden kurtulamamışlardır. Çünkü Eř'arî'ye göre varlık, mâhiyetin aynısıdır. Kemalpaşazâde bu görüşlerini ve delillerini Seyyid şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) şerhu'l-Mevâkıf'ından almıştır. Cürçânî, Ebu'l-Hasan el-Eř'arî (ö. 324/935-36) ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) “Varlık, zorunlu ve mümkünlerin hepsinde hakikatin [yani mâhiyetin] kendisidir.” görüşünü kabul ettiklerini belirtmektedir.⁷

Mâhiyetin varlık kazanma süreci ve dış dünyada varlığın mâhiyete gerçekten ilişen bir araz olup olmadığı konusu oldukça karmaşık ve tartışmalıdır. İbn Sînâ, mâhiyet ve vücûd ayırımına dayanarak varlığın mâhiyetin bir arazı olduğunu belirtmekte, bu açıklamalardaki teorik kapalılık ise konunun derinlemesine bir analiz ve sistematik incelemeyi gerektirmektedir. İbn Sînâ, varlığı sıklıkla mâhiyetin haricî bir sıfatı, gereği veya arazı olarak tanımlar. Bu görüşe göre varlık mâhiyete ilişen bir araz olarak kabul edilebilir. Ancak bazı düşünürler, bu görüşü mâhiyet ve varlık ayırımını sadece kavramsal bir düzlemde değerlendiren bir perspektif olarak eleştirir.⁸

⁷ İcî - Seyyid şerif Cürçânî, şerhu'l-Mevâkıf, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 1/498.

⁸ Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity* (Berlin/Boston: De Gruyter, 2020), 385.

İslam filozofları ve kelâmcıları arasında arâzın mâhiyeti ve onun cevherle ilişkisi hakkında tartışmalar yapılmıştır. Bazı İslam düşünürleri bu tartışmalardaki cevher ve araz açıklamalarını varlığın mâhiyete ilişmesi problemiyle ilişkilendirmişlerdir. Varlığın mâhiyete ilişmesi meselesi, İslam felsefesinde varlık ve mâhiyet arasındaki ontolojik ilişkiyi anlamaya yönelik bir çabadır. Bu ilişkiyi cevher ve arâz arasındaki ilişki üzerinden açıklamak mümkündür. Ancak bu açıklama sadece analogik bir benzerlik üzerinden gerçekleşebilir. Çünkü varlık-mâhiyet ilişkisi ontolojik bir mesele iken, cevher ve arâz ilişkisi varlık kategorilerine dairdir. Dolayısıyla cevher ve arâz bağlamında yapılan açıklamalar, varlık-mâhiyet meselesini doğrudan çözmekten ziyade anlaşılmasını kolaylaştıran bir yöntemdir.

Kemalpaşazâde'ye göre bu yöntemin, varlığın mâhiyete arız olması hususunda gerçek bir ilke belirleyip hata yapanlar bulunmaktadır. Devvânî ve Sühreverdî bunlardan biridir. Aslında Sühreverdî'nin İshrâk düşüncesinde İbn Sînâ'cı mâhiyet teorisindeki bazı yöntemler eleştirilmektedir. Kemalpaşazâde'ye göre Devvânî, Meşşâî düşünceyi eleştirirken İshrâkî düşüncenin kurucusu Sühreverdî'yle aynı çizgide sorgulamalar yapmamıştır. Soruları Meşşâî gibi sorarken açıklamalarında İshrâkî yöntemi esas almıştır. Yani kendince bir sentez üzerinden problemleri analiz etmektedir. Ancak Meşşâî düşünceyi doğru bir şekilde anlamadan İshrâkî düşünceyi savunma refleksi içerisine girmiştir. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin meseleyi cevher-araz, zihnî varlık, mutlak mâhiyet gibi konularla ilişkili incelemesinde bazı yanlış yorumlarda bulunduğunu ifade eder. Kanaatimizce Kemalpaşazâde açısından Devvânî'nin üç temel problemi vardır:

- 1) Nazârî tartışmalardaki İbn Sînâ'cı Meşşâî kavramları ve izahları yanlış anlamıştır.
- 2) Tartışmalarda Meşşâî düşüncelerin eksikliklerine Şihâbüddîn Sühreverdî (ö. 632/1234) çizgisinde eleştiriler getirmektedir.
- 3) Meşşâî ve İshrâkî gelenekleri sentezleyerek açıklamalar yapmış; ancak İshrâkî düşüncede ortaya çıkabilecek problemleri analiz etmemiştir.

Günümüzdeki bazı akademik çalışmalar da Kemalpaşazâde'nin Devvânî'ye nispet ettiği sentezci yaklaşımı dile getirmektedir: Devvânî, felsefe ile dini uzlaştırma ve

felsefeye itibar kazandırma çabasıyla dikkat çeker. Genel olarak Devvânî, İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına özel bir ilgi göstermiş, ayrıca Sühreverdî'nin İşrâk düşüncesi ve Tûsî'nin ahlâk felsefesinden etkilenmiştir. Meşşâî ve İşrâkî terminolojileri bir arada kullanarak sudûr nazariyesini bu iki ekolün yaklaşımlarını sentezleyen bir tutumla şekillendirmiştir.⁹ Kemalpaşazâde'ye göre bir düşünce ekolünün görüşlerini anlamak için o ekolün dayandığı temel ilke ve yöntemlere derinlemesine nüfuz etmek gereklidir. Bu nedenle Devvânî'yi Sühreverdî'nin görüşlerini yüzeysel ele aldığı ve meselelerin özüne inemediği gerekçesiyle eleştirir.¹⁰ Bu çalışmada Kemalpaşazâde'nin sadece varlık-mâhiyet ilişkisi bağlamında Devvânî'ye yönelik eleştirileri incelenmiştir.

Çalışmamızda açıklama, yorumlama ve eleştirel yöntemler kullanılmıştır. Devvânî'nin haşiyesinde zikredilenlerin Tûsî düşüncesiyle olan farklılıkları veya benzerliklerini görmek adına Tûsî ve Ali Kuşçu'nun görüşleri mukayese edilmiştir. Bu bağlamda zikredilen filozofları yönlendiren ilkeleri karşılaştırmak ve bu çerçevede metafizik tasavvurlarındaki farklılığı göstermeye çalışılacaktır. Bu farklılıklarda Kemalpaşazâde'nin eleştirileri ve yorumları dikkate alınmıştır. Devvânî'nin meselenin izahında kullandığı temel açıklamaların Osmanlı düşünce dünyasındaki izlerini Kemalpaşazâde eleştirileri üzerinden gözlemlemek esas alınmıştır.

Devvânî ve Sadruddîn Deştekî (ö. 903/1498) düşüncesinde vahdet-i vücûd düşüncesi ile Râzî geleneğinin etkisi bulunmaktadır. Bu etkinin Devvânî'nin Tûsî'ye eleştirel bir tavır takınmasındaki sebeplerden biri olduğu kanaatindeyiz. Ali Kuşçu'nun Tûsî'nin *Tecridü'l-itikâd*'ına yazdığı şerhindeki yorumlar Devvânî ve Deştekî arasında tartışmalara sebep olmuştur.¹¹ Osmanlı uleması bu tartışmalardaki açıklamaları tevarüs etmiştir. Özellikle de Osmanlı ilim dünyasında Devvânî'nin

⁹ bk. Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi* (Van: Van Yüziüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 361.

¹⁰ Mahmut Şımşat, *Kemalpaşazâde'nin Mâhiyet Teorisi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 298.

¹¹ Reza Pourjavady, "Jalâl al-Dîn al-Dawânî (d. 908/1502), Glosses on 'Alâ' al-Dîn al-Qûshjî's Commentary on Naşîr al-Dîn al-Çûsî's *Tajrid al-i'tiqâd*", *The Oxford Handbook Of Islamic Philosophy*, ed. Khaled El-Rouayheb - Sabine Schmidtke (New York: Oxford University Press, 2016), 418.

etkisinin daha büyük olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Kemalpaşazâde'nin Osmanlı uleması üzerinde ciddi bir etkisi olan Devvânî'ye getirdiği eleştiriler, kendi ilmi otoritesinin büyüklüğünü gösterme iddiası taşımaktadır. Bu sebeple Kemalpaşazâde'nin bu meydan okumasındaki gücünün ortaya çıkarılması önem arz etmektedir. Araştırmamızı önemli kılacağını düşündüğümüz bu iddia, düşünürlerin varlığın mâhiyete arız olması meselesindeki açıklamalarıyla sınırlı tutuldu. Bu bağlam içerisinde Kemalpaşazâde ve Devvânî'nin mâhiyet teorisindeki farklı yaklaşımlarına yoğunlaşıldı. Bu çalışmamız Devvânî'nin metafizik düşüncesinin Osmanlı ilim dünyasındaki birtakım izlerini göstermekle beraber Kemalpaşazâde'nin özgün görüşlerini anlamayı hedeflemektedir.

1. Varlığın Mâhiyete Arız Olması ile Bir Cisme İlişen Nitelik Arasındaki Fark

Kemalpaşazâde'ye göre İbn Sînâ'nın varlığın arız olması konusundaki ifadeleri Devvânî'nin varlığı diğer arazlar gibi nitelemesine sebep olmuştur. Kemalpaşazâde, İbn Sînâ'nın *Ta'likât* adlı eserinden bir alıntı yapar ve cevher-araz birikteliği ile varlığın arız olması arasındaki farkın nasıl anlaşılması gerektiğini açıklar:

“Arazların kendi özlerindeki (enfüs) varlığı cevherlerindeki (mevzû) varlığıdır. Ancak varlığın arazlığı bunun dışındadır. Çünkü arazların var olabilmek için varlığa ihtiyacı varken, varlığın var olabilmesi için başka bir varlığa ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla bir cevherdeki varlığının, onun kendi varlığı olduğunu söylemek doğru değildir. Yani varlığın, beyazlığın varlığa sahip olması gibi kendisi dışında bir varlığa sahip olduğunu söyleyemeyiz. Varlığın dışındaki diğer arazlarda ise bunların bir cevherdeki varlığı, bu arazın varlığıdır.”¹²

Devvânî, İbn Sînâ'nın ifadelerinden varlığı cevherde var olan bir araz gibi düşündüğünü çıkarır. Ona göre bu yaklaşımda vücûd, diğer arazlar gibi cevheri niteleyen bir özellik olarak kabul edilir. Bu nedenle “cisim vardır” ve “cisim beyazdır” önermelerindeki yüklemeler özne için aynı anlamı taşır. Devvânî, arazların

¹² Kemalpaşazâde, “Risâle fi ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye”, 6/17-18. İbn Sînâ'dan yapıldığı aktarılan alıntının birebir karşılığını *Ta'likât* eserinde bulamadık. Ancak arazların varlığının bir cevhere bağlı olduğunu, varlığın ise kendi başına bir hakikat olduğunu vurgulayan benzer ifadelere rastlamaktayız. İncelediğimiz *Ta'likât* eseri için bk. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, ed. Abdurrahmân Bedevî (Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1389), 65. Devvânî'nin eserinde böyle bir pasajın bulunup bulunmadığını belirleyemedik.

ancak “mevcud” olduklarında tanımlanabileceğini savunur. Ona göre siyahlık ancak var olduğu durumda gerçek anlamda siyahlık olur.¹³ Burada arazların bağımsız bir varlığa sahip olmayıp varlıklarını bir cevherle ilişkileri üzerinden kazandığı anlatılmaktadır. Ancak daha öncesinde varlık arazının mâhiyete ilişmesini, beyazlığın kar ve pamuğa ilişmesi gibi bir birliktelik ile açıklamaktadır.¹⁴ Kemalpaşazâde bu düşünceye katılmaz ve Devvânî’nin İbn Sînâ’yı yanlış anladığını belirtir. Kemalpaşazâde’ye göre İbn Sînâ’nın görüşü şu şekildedir: “İbn Sînâ, varlığın diğer niteliklerden (arazlardan) farklı olduğunu ifade eder. Diğer arazlar kendileri için değil, buldukları şeylerin varlığı aracılığıyla tanımlanır. Örneğin, bir şeyin beyazlığı o şeyin beyaz olmasıdır; beyazlığın kendisinin bağımsız bir varlığı yoktur. Ancak varlık bir araz olduğunda bu bir nesnenin (cevherin) varlığıdır. Bu varlık, kendi başına değil, ait olduğu cevher için vardır. Dolayısıyla varlığın bağımsız bir varlığı yoktur; sadece ait olduğu cevherin varlığı vardır.”¹⁵ Dolayısıyla dıştaki cevhere ilişkin araz, mevcut bir tözün yeni bir niteliğini ortaya koymaktadır. Varlığın bir cevhere ilişmesi ise cevherin dışta varlık kazanması demektir. Dışta varlığı o cevherden ayırabilmek mümkün değildir. Dıştaki cevher zaten genel varlık anlamının özelleşmesi demektir.

İbn Sînâ’nın yukarıdaki açıklaması, mâhiyetlerin varlık kazanmadan önce dış dünyada bağımsız bir varlığa sahip olup olmadığı sorusuna doğrudan bir cevap vermez. Ancak Kemalpaşazâde’ye göre yukarıdaki açıklamalara karşılık Devvânî tarafından gereksiz bir soru yöneltilmektedir: “Hâricî varlığın mâhiyet için nefsü’l-emr’deki sübûtu kabul edildiğinde varlığın mâhiyet için var olmasından önce dış dünyada mâhiyetin bir varlığı var mıdır, yok mudur?”¹⁶

Kemalpaşazâde, İbn Sînâ’nın bu açıklamalarıyla mâhiyetin varlık kazanmasından önce dış dünyada bir varlığı olup olmadığı sorusuna net bir cevap vermediğini belirtir. İbn Sînâ’ya göre varlığın araz olarak kabul edilmesi cevherin zıttı olan araz anlamında değil, sonradan meydana gelen (hâdis) anlamındadır. Yani

¹³ Devvânî, *Şerhu Tecrîdu'l-'Akâid*, 112.

¹⁴ Devvânî, *Şerhu Tecrîdu'l-'Akâid*, 111.

¹⁵ Kemalpaşazâde, “Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd ‘ale'l-mâhiye”, 6/18.

¹⁶ Kemalpaşazâde, “Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd ‘ale'l-mâhiye”, 6/18.

varlık arazı ortadan kalktığında o şey de yok olur. Özetle *Kemalpaşazâde*, İbn Sînâ'nın varlık ve mâhiyet ilişkisini açıklarken varlığın bir araz olduğunu, ancak bu niteliğin kendi başına değil, ait olduğu şey için var olduğunu vurgular. Kavramsal düzlemde farklı olan varlık ve mâhiyet, eşzamanlı olarak bir araya gelebildiğinden aralarında öncelik-sonralık ilişkisi yoktur. Bu durum, varlığın mâhiyetle birlikte aynı anda var olduğunu ve bağımsız bir varlık olmadığını gösterir. Eşzamanlı olarak bir araya gelen varlık ve mâhiyet İbn Sînâ'nın düşüncesine göre kavramsal düzlemde farklılaşmaktadır. *Devvânî* ise varlığın mâhiyete ilişme durumunu sadece dış dünyadaki nesnelere varlığı üzerinden açıklamayı sürdürmektedir.

Bu sorunun, Ali Kuşçu'nun *Fahreddîn er-Râzî*'nin (ö. 606/1210) “cevher” ve “araz” tanımına getirdiği açıklamadan kaynaklandığını düşünüyoruz: *Fahreddîn er-Râzî*, cevheri “herhangi bir konuda bulunmayan mevcut”; arazı ise “herhangi bir konuda bulunan mevcut” olarak tanımlamıştır.¹⁷ Cevher tanımındaki “mevcut” ifadesi hem mümkün varlıkları hem arazları, hem hâdis hem de kadim varlıkları içine alır. Bu durum, Zorunlu Varlık'ın da tanımın bir parçası haline gelmesine yol açar. Ali Kuşçu ise bu soruna çözüm olarak “mevcut” ifadesini mâhiyete atfetmek gerektiğini öne sürmüştür. Ona göre cevher, “dış dünyada bulunması itibariyle herhangi bir konuda bulunmayan mâhiyet” olarak tanımlanmalıdır.¹⁸ Bir yoruma göre bu tanımla Zorunlu Varlık'ın kapsam dışı bırakılabileceği söylenmiştir. Çünkü Zorunlu Varlık'ın mâhiyet ve varlık arasında bir ayrımı olmadığı belirtilmiş, böylece cevher tanımında ortaya çıkan problemin çözüldüğü ileri sürülmüştür.¹⁹ *Devvânî*'ye göre Kuşçu'nun mâhiyetin dışta bulunmakla kayıtlanmasına gerek yoktur. Çünkü mâhiyet, zihinde bulunduğu zaman da bir konuda değildir. Ayrıca varlığın mâhiyete zihinde arız olduğu kabul edildiğinde de bazı problemler bulunmaktadır.²⁰

Devvânî'nin zihnî varlıkla ilişkili yaklaşımlarına geçmeden önce onun cevher yorumunun, *Sühreverdî* düşüncesindeki konusu varlık içeren ve konusu varlık

¹⁷ *Fahreddîn er-Râzî, el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, ed. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Beirut: Dâru'l-Kütâbi'l-Arabî, 1990), 236.

¹⁸ Kuşçu, *Şerhu Tecrîdu'l-'Akâid*, 131.

¹⁹ Mehmet Fatih Arslan, *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 88.

²⁰ *Devvânî, Şerhu Tecrîdu'l-'Akâid*, 131.

içermeyen cevher ayırımına dayandığını söyleyebiliriz. Sühreverdî, mevcudun zâtı bakımından bir mahalde olmayan cevher şeklinde açıklanmasını kabul etmez. Hatta cevherin zâtı için veya araz gibi zâtı sebebiyle olan şeylere mevcut denilmez. Çünkü onun varlığı, zâtı dışında mevcut olan başka bir sebep dolayısıyladır.²¹ Bu nedenle Sühreverdî, mevzusu mevcudun kendisi olan ile mevzusu bunun dışında kalanlar arasında bir ayırım yapılması gerektiğini savunmaktadır. Aslında Sühreverdî'nin ontolojik anlayışında cismin madde ve suretten meydana geldiğini ileri süren Aristocu görüşler kabul edilmemektedir. Sühreverdî, cevher kavramını Aristoteles öncesi ve Aristoteles dönemiyle ilişkilendirerek açıklar. Aristoteles öncesi düşünürler cevheri bir 'mahal'de var olmayan şey olarak tanımlar. Aristoteles ise cevheri varlıkları mâhiyetinden bağımsız şekilde var olan şey olarak tanımlar. Sühreverdî'ye göre cevher, bir 'mahal'de bulunmaksızın var olan şeydir, araz ise bir 'mahal'de var olan şeydir. Araz, 'mahal'ine bağımlı olmayıp, iliştiği 'mahal'inden türemeyen şeydir, suret ise 'mahal'inden türeyen ve ondan ayrılamayan şeydir.²²

2. Zihnî Varlığın Kabulü ve Teselsül Problemi

Zihnî varlığı kabul eden filozoflara yöneltilen en önemli eleştiri şudur: Varlığın mâhiyete arız olması zihninde gerçekleşen bir şey ise bu durumda varlık mâhiyetin zihnindeki varlığına işlecektir. Buna göre hem mâhiyetin zihnî varlığı kabul edilecek hem de varlığın mâhiyete arız olması da zihinde gerçekleşirse mâhiyetin iki kez var olması gerekeceğinden teselsül zorunlu hale gelir. Devvânî, zihnî varlık kabul eden filozofların görüşlerine dayalı olarak teselsül problemine ilişkin çeşitli açıklamalar sunmaktadır. Ancak Kemalpaşazâde, bu açıklamaları eleştirmektedir. Devvânî, hâricî varlık konusunda herhangi bir uyumsuzluk bulunmadığını, ancak zihnî varlıkla ilgili bazı problemlerin ortaya çıkabileceğini ifade eder ve bu problemlerle ilgili şu şekilde bir açıklama getirir:

“Dersen ki: Bir şeyin sadece bir tek hâricî varlığı olur ama ister bir zihinde olsun ister çok sayıda zihinde olsun çok sayıda zihnî varlığı olabilir. Sorun, bir şeyin hâricî

²¹ Sühreverdî, “Kitabü'l-Meşâî ve'l-Mutarahât”, 196.

²² Sühreverdî, “Kitabü'l-Meşâî ve'l-Mutarahât”, 201-202.

varlığının çok olmasıdır, varlıklardaki teselsül değil. Bu sorun, zihinde ortaya çıkmaz, çünkü zihinde çokluk olabilir.

Derim ki: Bir şey zihnimizde mevcut olduğu zaman, kesinlikle onun bu durumda zihnimizde sadece bir varlığının olduğu söylendi. Zihnimizin bu varlıkla nitelenmesi, onun daha önceki bir varlıkla nitelenmiş olmasına dayandığında önceki varlık ya bizim zihnimizde bulunuyordu; bu daha önce geçtiği gibi doğrudan kendi iç tecrübemize (el-viddân) bakmakla geçersizdir veya başka bir zihinde bulunuyordu. Şimdi de tartışmayı bu başka zihin üzerine getiriyoruz.

Bu konunun daha geniş açıklaması şöyledir: Bir şey ya idrak eden bir zihinde ya da sonsuz sayıdaki zihinde sonsuz varlıklarla mevcut olur. Birincisi geçersizdir; çünkü biz kesinlikle biliyoruz ki bir şey bir zihinde mevcut olduğu zaman, onun bu anda bu zihinde sadece bir varlığı olur. Bu, bir şeyin hâricî varlığının çok sayıda olmamasından daha açık olmasa da ondan daha gizli değildir. İkincisi, var olan şeyler arasında sonsuz zihinlerin olmasını gerektirir. Belki de bunun geçersiz olduğu parantez içinde iddiası ortadan kalkar; çünkü varlıklar arasında bir sıralanma olsa bile sonsuz zihinler arasında asla bir sıralanma terettüp etmez. Fakat zihnî varlık intibâ'î ilme özgü olduğu zaman, sonsuz zihinlerin var olduğu iddiasının geçersizliğini göstermek için idrâkî sûretlerin sıralanması (terettüb) yeterli olur.”²³

Bu pasaja göre bir şeyin sadece bir hâricî varlığı olabilir. Bir zihin, bir şeyi idrak ettiğinde o şeyin yalnızca bir zihinsel varlığı bulunur. Eğer zihnimizin bir varlığı idrak etmesi, daha önce bir varlığı idrak etmiş olmayı gerektiriyorsa bu ikinci varlık ya bizim zihnimizde ya da başka bir zihinde mevcut olmalıdır. Kendi tecrübelerimize dayanarak ikinci varlığın bizim zihnimizde olmadığını kanıtlayabiliriz. Eğer ikinci varlık başka bir zihinde mevcutsa bu sonsuz sayıda zihnin var olduğu anlamına gelir. Sonsuz sayıda zihin kabul edilince bir mahalde birçok kez meydana gelme problemi ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla zihinsel varlıkların idrake özgü olduğunu ve zihnimizde sonsuz sayıda varlık olamayacağını kabul ettiğimizde sonsuz zihinlerin var olduğu iddiası kabul edilebilir. Sonsuz zihinler arasında terettüp olmayacağı da kabul edilirse böyle bir teselsül probleminin çözülebileceğini göstermektedir. Kempashazāde, Devvânî'nin burada dile getirdiği iki çıkarımı eleştirir ve yanlış bulur. İlki, bir şeyin tek bir müdrikede (algılayanda) sonsuz varlık olarak

²³ Devvânî, *Şerhu Tecdûl-'Akâid*, 119.

bulunamayacağını belirtir. Çünkü tek bir müdrikede bulunan bir şey sadece tek bir varlığa sahiptir. İkincisi, bir şeyin sonsuz sayıdaki müdrikede sonsuz varlık olarak bulunması da doğru değildir. Çünkü bu durumun sonsuz sayıda zihnî varlığı gerektirir.

Doğrusu zihinlerdeki varlıklar arasında bir sıralama olabilir. Ancak bu kabul üzerinden zihinler arasında da böyle bir sıralamanın bulunduğunu söylemek zorlama bir yorumdur. Dolayısıyla Devvânî'nin ilk çıkarımının doğru olmadığını söylememiz mümkündür. Ayrıca zihinsel varlıkların sıralanması, algılar aracılığıyla elde edilen sûretler arasında bir düzenden ibarettir ve sonsuz bir sıralama düzeni yoktur. Zira bunların sonsuzluğu, bilginin imkânı açısından problem arz etmektedir. Dolayısıyla teselsülün yokluğu sayesinde bazı varlıklar hakkında konuşabilme imkânı elde ederiz. Dolayısıyla bu durum, Devvânî'nin ikinci görüşünün de isabetli olmadığını gösterir. Bu bağlamda zihinlerin sayısal olarak sınırlı olduğunu savunan Kemalpaşazâde'nin görüşü, doğru bir çözüm önerisi sunar. Kemalpaşazâde açısından sonsuz sayıda zihin fikri, sistematik olarak hatalıdır ve filozofların bu meseleye yaklaşımı doğru bir şekilde anlaşılmalıdır.

Kemalpaşazâde'ye göre mâhiyetin hem zihinde hem de dış dünyada var olması normaldir ve bu durum teselsül problemi yaratmaz. Asıl sorun, varlıkların tek bir alanda sonsuz şekilde sıralanmasıdır. Kemalpaşazâde, mâhiyetin iki kez var olmasının birinin zihinde diğerinin dış dünyada olması durumunda sorun olmadığını vurgular. Zihin, birçok varlığı barındırabilecek bir yapıya sahiptir, bu yüzden zihinsel çokluk kabul edilebilir. Devvânî'nin yorumundaki hata, bir şeyin tek bir zihinde sonsuz varlık olarak bulunamayacağı ve sonsuz zihinlerde sonsuz varlıkların bulunmasının sorun yaratmayacağı düşüncesidir. Kemalpaşazâde, asıl sorunun sonsuz zihinlerin varlığı değil, sonsuz zihinsel varlıkların bulunması olduğunu belirtir ve zihinsel varlıkların sıralanmasının da sorunlu olduğunu ileri sürer.²⁴

²⁴ Kemalpaşazâde, "Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye", 6/26. Meselenin ele alındığı başka çalışmalar için bkz. Şamil Öçal, *Kışladan Medreseye, Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 205-207; İbn Kemal Paşa, *Varlığın Mâhiyete Ziyâde Oluşu (Tahkik ve Değerlendirme)*, ed. Mehmet Aydın (Ankara: İlahiyât, 2016), 36-37.

Zihnî varlığı kabul eden filozoflar açısından asıl problemin zihnî varlıkların sonsuz bir şekilde sıralanmasında yattığını değerlendirmekteyiz. Filozofların görüşüne göre zihnî varlıkların bu şekilde sonsuz sıralanması, sonsuz zihinlerin varlığını zorunlu kılmamaktadır. Bu nedenle Devvânî'nin bu husustaki iddialarının geçerli olmadığını değerlendirmekteyiz. Devvânî'nin belirttiği gibi filozofların görüşleri, teselsül sorununu içeriyor gibi görünse de bu problemin oldukça basit bir şekilde çözülebilir. Zira filozoflara göre mâhiyet hem dış dünyada hem de zihinde iki farklı varlık alanında bulunur ve bu durum teselsülü gerektiren bir problem ortaya çıkarmaz. Bu bağlamda Kemalpaşazâde'nin görüşlerinin de bu tespitlerimizi desteklediğini görmekteyiz. Kemalpaşazâde'ye göre birincil mesele olan zihnî varlıkların sonsuz sıralanışından vazgeçilip sonsuz zihinlerin varlığına geçilmesi, onun nazarında gerekçesiz bir yaklaşımdır. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin zihnî varlıkların sonsuz sıralanışından sonsuz zihinlerin varlığına geçişin mümkün olmadığını idrak edemediğini ve bu sebeple eleştirilerinin geçersiz olduğunu belirtir.²⁵ Ayrıca bu meselenin mutlak veya hâricî varlıkla ilgili olmadığını, doğrudan zihnî varlıkla bağlantılı olduğunu düşünmekteyiz. Ancak Devvânî'nin, zihnin zihindeki varlıkla nitelenmesine dair açıklamalarını mutlak varlık çerçevesinde ele almaya devam ettiğini gözlemlemekteyiz. Kemalpaşazâde'nin yaklaşımı ise bu sorunun asıl kaynağını daha isabetli bir şekilde tespit ettiğini göstermektedir.

3. Mutlak Varlıkla Nitelenme

Devvânî'nin mutlak varlık konusundaki açıklamalarına geçmeden önce Sühreverdî'nin varlık ve mevcut ayrımına dair değerlendirmelerine yer vermek faydalı olacaktır. Sühreverdî, varlık kavramını mevcut kavramından daha genel ve soyut bir anlamda ele alarak varlığın bağımsız veya bir cevherde gerçekleşen bir özellik olarak düşünülebileceğini belirtir. Bu ayrım, mutlak varlık ile diğer varlık türleri arasındaki ilişkiyi anlamak için önemli bir temel sunar. Ayrıca Sühreverdî'nin analizleri Devvânî'nin mutlak varlık kavramını açıklarken dayandığı zeminle karşılaştırmalı bir bağlam oluşturulmasını sağlar.

²⁵ Kemalpaşazâde, "Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye", 6/26.

Sühreverdî, varlık ve mevcut kavramları arasındaki ayrımı derinlemesine ele alarak ontolojik bir analiz sunar. Ona göre varlık kavramı, cevherlikten daha genel bir anlam taşır ve cevher olan ya da olmayan her şeyi kapsar. Varlık ya bağımsız olarak bulunur ya da bir cevherde gerçekleşir. Eğer varlık bağımsız olarak ele alınırsa cevher gibi belirli kategorilere indirgenemez. Çünkü varlığın cevher ve cevher dışındaki diğer kategorilerle ilişkisi eşit düzeydedir. Ancak varlık bir cevherde bulunuyorsa bu durumda o cevherin bir özelliği olarak değerlendirilir. Sühreverdî, bu bağlamda mevcut kavramını da tartışır ve varlık ile mevcut arasındaki farkı vurgular. Mevcut, bir şeyin varlık kazanmış somut hali iken varlık daha genel ve soyut bir anlam taşır. Örneğin, siyahlık gibi bir kavram somut olarak mevcut olmayabilir, ancak yine de bir varlık olarak ele alınabilir.²⁶ Bu ayrım, varlık kavramının mevcut kavramından daha kapsamlı ve her şeye uygulanabilir olduğunu ortaya koyar. Böylece Sühreverdî, metafiziğinde varlık ve mevcut arasındaki bu ilişkiyi açıklığa kavuşturarak ontolojik sistemini temellendirir.

Devvânî ise mutlak varlıkla nitelenmenin nasıl gerçekleştiğini şu şekilde açıklar:

“Tartışma mutlak varlık ile nitelenmeye getirildiğinde yukarıda zikredilen cevabın verilemeyeceği söylenemez. Çünkü ‘mâhiyetin mutlak varlık ile nitelenmesi, mutlak varlığın bu nitelenmeden önce varlık ile nitelenmiş olmasına bağlıdır’ denmesi mümkün değildir. O halde mâhiyetin mutlak varlıkla nitelenmeden önce onunla bir ittisafının olması gerekir. Çünkü biz diyoruz ki mutlak ile ittisaf ya hâricî bir fert ya da zihnî bir fert dâhilinde olmaktadır. Bu yüzden mâhiyetin belli bir fertte mutlak [varlıkla] ile ittisafının, onun başka bir fertte mutlak [varlık] ile ittisafına bağlı olması gerekir. Bunun herhangi bir mahzuru yoktur.”²⁷

Devvânî’ye göre zihnî varlık hâricî varlıktan önce gelir. Çünkü varlığın mâhiyet için var olması, zihinde kavranılan bir şeydir. Devvânî, bu açıklamasıyla zihnî ve mutlak varlıkla ilgili sorunlardan kurtulmanın mümkün olduğunu savunur. Ancak Devvânî’nin açıklamaları zihnî ve hâricî varlıkla ilgili ortaya çıkan durumu ele almaktadır. Bu açıklamalar mâhiyetin mutlak varlıkla nitelenmesi durumu için bir

²⁶ Sühreverdî el-Maktûl, *Hikmetü'l-İshrâk*, 174-176.

²⁷ Kuşçu - Devvânî, *Şerhu Tecrîdu'l-'Akâid*, 119; Kemalpaşazâde, “Risâle fi ziyâdetü'l-vücûd ‘ale'l-mâhiye”, 6/26.

cevap oluşturmamaktadır. Bu sebeple Kemalpaşazâde, Devvânî'nin bu açıklamalarının geçersiz olduğunu belirtir. Kemalpaşazâde'ye göre bir şeyin mutlak varlıkla nitelenmesi, daha önce varlıkla nitelenmesine bağlı olamaz. Sorun mutlak varlıkla değil, zihnî varlıkla ilgilidir. Ayrıca Devvânî, başka bir eserinde yukarıdaki mutlak varlıkla ilgili açıklamalarını nakzeden açıklamalarda bulunmuştur. Kemalpaşazâde'ye göre Devvânî'nin çelişkili olduğunu gösteren diğer görüşleri şu şekildedir:

“Kelamcılar arasında kabul edilen yaygın görüşe göre bir şeyin başka bir şeyde sübût bulması, ikincisinin sübûtuna bağlıdır. O halde varlığın mâhiyette sübût bulması, varlığın kendi sübûtundan sonradır. Varlığın mâhiyet için var olması, zihinde gerçekleştiğinde zihnî varlığın hâricî varlıktan önce gelmesinde bir sakınca yoktur. Zihnî ve mutlak varlıkta bu öncelikten kaçınılamaz.”²⁸

Mâhiyetin mutlak varlıkla nitelenmesi ya dış dünyada ya da zihin dünyasında gerçekleşir. Mâhiyetin bir dışsal tekilde (ferd) mutlak varlıkla nitelenmesi, zihnî bir tekilin mutlak varlıkla nitelenmesine bağlıdır. Bu bağlamda mâhiyetin belli bir tekilde mutlak varlıkla nitelenmesi, başka bir tekildeki mutlak varlıkla nitelenmesine dayanır ki bu durumda herhangi bir sorun bulunmamaktadır. Ayrıca mâhiyetin hâricî varlıkla nitelenmesi, zihnî varlıkla nitelenmeye dayanıyor olsa da bu da bir problem yaratmaz. Yani mâhiyetin mutlak ve hâricî varlıklarla nitelenmesinde bir sorun bulunmamaktadır. Sorun yalnızca zihnî varlıkla nitelenmesi konusundadır. Ancak Devvânî'nin aşağıdaki açıklamasına baktığımızda hâricî varlıkla ilgili bir problem de ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki:

“Mâhiyetin hâricî varlıkla nitelenmesinin zihnî varlıkla nitelenmesine dayanması, dışarıdaki ilk nedenlinin (el'ma'lûlü'l-evvel) varlığının yine dışarıdaki kendi varlığına dayanır. Çünkü bundan önce var olan bir zihin yoktur. Zihne gelince zihinde bulunan varlık bu varlığın dışarıda bulunan varlığına dayanır. Eğer dıştaki varlığı zihindeki varlığına dayanacak olursa dıştaki varlığın zihindeki varlığına bir aracıyla dayanması gerekir.”²⁹

²⁸ Kemalpaşazâde, “Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye”, 6/27. Devvânî'nin eserlerindeki yerini tespit edemedik.

²⁹ Kemalpaşazâde, “Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye”, 6/28.

Devvânî, buradaki problemin zihnî varlıkla ilgili olandan farklı olduğunu belirterek harici varlıkla ilgili ortaya çıkan sorunu çözmek için şu iddiayı öne sürmektedir:

“Bil ki bu cedelî bir sözdür. Dışarıda vücûd olarak adlandırılan bir şey bulunmaz, dışarıda var olan sadece mâhiyettir. Sonra akıl, dışarıda mâhiyet olarak bulunan bu şeyi tahayyül yoluyla soyutlayarak “vücûd” diye nitelendirmektedir. Vücûd dediğimiz şey dışarıdaki hüviyetin kendisinden başka bir şey değildir. Bu durum tıpkı “insanlık”ı “Zeyd’den ayırıp insanlığın Zeyd için var olan bir varlık olarak kabul edilmesi gibidir. Bu kabule rağmen gerçekte var olan Zeyd’in zâtından başkası değildir. İşte zihinde var olanları da buna benzetebilirsiniz.”³⁰

Kemalpaşazâde’ye göre Devvânî’nin bu açıklamaları sorunun çözümü için yeterli değildir. Çünkü bu açıklamalara göre varlık (vücûd), zâtan soyutlama yoluyla elde edilen zihnî bir kavramdır. Ancak hepsi de soyutlama yoluyla elde edilen zâta ait olan şeyler (zâtıyyât) ile varlık (vücûd) arasındaki fark nedir? Devvânî bu soruya şu şekilde cevap vermektedir:

“Zâta mensup olan şeylerin (zâtıyyât) zattan soyutlanması hususunda zâtın göz önüne alınması yeterlidir. Varlığın durumu bundan farklıdır. Çünkü varlığın zattan soyutlanması hususunda zâtın illetinin, eserlerinin ve diğer şeylerin de göz önüne alınması gerekir.”³¹

Burada Devvânî’nin çelişkili ifadeleri görülmektedir. Çünkü zâtın soyutlanması yoluyla elde edilen bu soyut kavramların zât için var olmaları mümkün değildir. Devvânî, yukarıdaki açıklamalarında varlığın (vücûd) ve zâta ait şeylerin gerçekte var olmadıklarını belirtmiştir. Devvânî’ye göre eğer soyutlanmış kavramların zât için var olmaları, arazların mahalli için var olmaları gibi bir var olma türüyle bu eleştiri doğrudur. Ancak zât için var olmalarından kasıt, tahayyül yoluyla zâtan bir tür soyutlanma veya zâtın bunları da içerdigi ise bu eleştiri kabul edilemez. Kemalpaşazâde’ye göre bu karmaşık çözümler Devvânî’nin iddia ettiği gibi sorunu çözmemektedir. Çünkü Devvânî, ilk açıklamasında varlığı aklın tahlil yoluyla

³⁰ Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme ‘ale’ş-Şerhi’l-cedîd ‘ale’t-Tecrîd*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1438, vr. 15-16; Kemalpaşazâde, “Risâle fi ziyâdetü’l-vücûd ‘ale’l-mâhiye”, 6/28.

³¹ Kuşçu-ed-Devvânî, *Şerhu Tegrîdu’l-‘Akâid*, 120.

soyutladığını iddia ederek meseleyi Meşşâî filozoflar gibi ele almakta, ikinci açıklamasında ise varlık ile zâta ait şeyler arasında fark olduğunu belirterek işrâkî filozofların tarzına benzer cevaplar vermektedir. Bu nedenle Kemalpaşazâde, iki farklı görüşün birbiri üzerine inşa edilmesiyle varlık probleminin doğru bir şekilde incelenemeyeceğini düşünmektedir. Devvânî de *Şerhu Risâleti'z-Zevrâ* adlı eserinde bu durumu şöyle itiraf etmektedir:

“İşrâkî filozoflara göre mâhiyetler kendi zâtlarıyla fâilin eseridir. Yani fâil, ma'lûlün zâtının nedenidir. Sonra akıl, ma'lûlden [ma'lûl durumundaki mâhiyetten] vücûd'u soyutlar ve bu ma'lûlü [ma'lûl durumundaki mâhiyeti], vücûd olarak nitelendirir. Yoksa Meşşâî filozofların dediği gibi fâil, ma'lûlü [ma'lûl durumundaki mâhiyeti], vücûd denen bir anlam olarak nitelenir kılmış değildir.”³²

Kemalpaşazâde, bu açıklamaların ardından Devvânî'yi ağır bir şekilde eleştirmektedir. Devvânî'nin soruyu Meşşâî filozoflar gibi sorup, cevabı ise işrâkî filozoflara göre verdiğini, bu sebeple meseleleri birbirine karıştırdığını ve gelişigüzel çözümler sunarak saçmaladığını belirtmektedir.³³

4. Mâhiyetin Kendineliğinin Zihin ve Dış Dünyadaki Varlığından Farkı

Kemalpaşazâde daha sonra Devvânî'nin “varlığı düşünmeksizin mâhiyete itibar edilmesi gerekir” düşüncesini açıklarken ortaya çıkan problemlere yoğunlaşmaktadır. Devvânî *Şerhü'l-cedîd li't-tecrîd* eserine yazdığı haşiyede “*nefs'ül-emr*” hakkında farklı iddialarda bulunmaktadır ve şöyle demektedir:

“Bir şeyin başka bir şeyle nitelenmesi, *nefs'ül-emr* gibi bir varlık türünde gerçekleşmesi durumunda şunları söyleyebiliriz: Eğer varlığın [*nefs'ül-emr* varlığın] bu tür varlıkla nitelenmesinden sonra var olması zorunlu ise *nefs'ül-emr*'in *nefs'ül-emr*'de varlıkla nitelenmenin zarfı olmaması gerekir. Aksi takdirde bir şeyin kendinden önce gelmesi ya da teselsül gerekli olur. Eğer bu tür varlığın nitelenmeden sonraya kalması zorunlu değilse “hâricî varlıkla nitelenmenin hariçte gerçekleşmediği” şeklindeki delil tamamlanmamış olur. Bu iki ihtimalden kaçış yolu yoktur. Ancak şöyle bir şey söylenebilir: Nitenlenmenin zarfı olan varlık, niteleneni bu varlık sayesinde nitelikten ayırır. Mâhiyet ise nitelenmenin zarfı olan varlıktan,

³² Devvânî, “*Risâleti'z-Zevrâ*”, 206-207.

³³ Kemalpaşazâde, “*Risâle fi ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye*”, 6/30.

hâricî varlık sayesinde değil zihnî varlık sayesinde ayırt edilir. Fakat mâhiyetin nefs'ül-emr'de varlıktan ayrılması, mâhiyetin kendinde varlığına (nefs'ül-emr) göredir. Çünkü akıl, varlığı dikkate almaksızın mâhiyeti algılamaktadır. Dolayısıyla nefs'ül-emr'deki varlığından dolayı varlıktan (vücûd) ayrılan bir kendinde mâhiyet bulunmaktadır.”³⁴

Devvânî'nin yukarıdaki açıklamalarında mâhiyetin nefsü'l-emr'de varlıkla nitelenmesi durumunda “nefs'ül-emr” ve “mâhiyet” arasındaki ilişkilerin nasıl kavrandığı üzerinde durulmaktadır. Bu açıklamalara göre bir şeyin başka bir şeyle nitelenmesi nefs'ül-emr'de gerçekleşirse iki farklı problemin ortaya çıkma olasılığı vardır. Şöyle ki: 1) Bir şeyin nefsü'l-emr'de bir varlığa sahip olduğu kabul edilip daha sonra nefsü'l-emr'de varlıkla nitelendikten sonra var olması zorunlu kabul edilirse bir şeyin kendinden önce gelmesi ya da teselsül gerekliliği ortaya çıkar. 2) Eğer bir şeyin varlıkla nitelenmesi, nefsü'l-emr'de nitelenmeden sonraya kalması zorunlu değilse bu durum dış dünyada hâricî varlıkla nitelenmenin gerçek olmadığı veya gerçekleşmediği anlamına gelir. Devvânî, iki olasılıktan kaçış yolu olmadığı belirtir. Ancak bazı alternatifler sunmaktadır. Bu konudaki tartışmaların temeli varlık ve mâhiyetin birbirine göre konumlarına dayandığını düşünen Devvânî, yukarıdaki problemi çözmek için mâhiyetin üç varlık türüne göre durumundan ve bunlar arasındaki farklardan bahsetmektedir. Ancak bu açıklamalar Kemalpaşazâde tarafından eleştirilmektedir.

Kemalpaşazâde'nin bu açıklamalara getirdiği eleştirilerin doğru anlaşılabilmesi için Devvânî'nin yukarıda bahsettiği üç varlık türü ile mâhiyet arasındaki farkları açıklamamız gerekmektedir. Celâledîn Devvânî'ye göre mâhiyetin üç varlık türüne göre durumu şu şekildedir:

- I. Mâhiyet ve niteliği olan vücûd'un farkı: Mâhiyet kendisinin niteliği (*vasf*) olan varlıktan (*vücûd*) farklıdır. Çünkü mâhiyetin varlıkla nitelendirildiği ayrı bir varlık mahalli bulunmaktadır. Eğer mâhiyet niteliği olan varlıkla aynı olsaydı, mâhiyetin nitelenme (*ittisâf*) alanı olan bir varlıktan söz edemezdik.

³⁴ Kemalpaşazâde, “Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye”, 6/30.

- II. Mâhiyet ve varlıkla nitelenmesinin gerçekleştiği mahal olan vücûd'un farkı: Mâhiyet sadece kendi niteliği olan varlıktan (vücûd) değil, kendisiyle bu varlığın nitelendiği varlık mahallinden de farklıdır. Nitelenme mahalli olan bu varlıktan farklılığı ise hâricî değil zihnî varlığa dayanır.
- III. Mâhiyetin kendinde varlığı (nefs'ül-emr) ve vücûdun kendinde varlığının (nefs'ül-emr) farkı: Mâhiyet olarak mâhiyetin kendinde bir varlığı bulunmaktadır. Nitekim aklımız vücûdu göz ardı ederek mâhiyet olarak mâhiyeti algılayabilmektedir. Bu durum mâhiyetin kendinde varlıktan farklı olduğunu göstermektedir.³⁵

Kemalpaşazâde, Devvânî'nin üçüncü varlık türüne dair açıklamalarının yanlış olduğunu göstermek gerektiğini belirtmektedir. Kemalpaşazâde, üçüncü ayırmadaki "aklımız vücûdu göz ardı ederek mâhiyet olarak mâhiyeti algılayabilmektedir" açıklamasını kabul ediyor. Ancak "bu durum kendinde (yani nef's'ül-emrdeki) mâhiyetin kendinde varlıktan farklı olduğunu göstermektedir" düşüncesi doğru değildir. Çünkü bu açıklamalara göre hâricî ve zihnî varlık dışında tezahür yeri "kendinde varlık" (nefs'ül-emr) olan bir başka vücûdun daha kabul edilmesi gerekmektedir. Oysa bu varlık türü Devvânî'den önce hiçbir kimse tarafından savunulmamıştır. Kemalpaşazâde'ye göre öncelikle Devvânî'nin "mâhiyet, bu vücûd [yani mâhiyetin varlıkla nitelenme mahalli olan vücûd] dolayısıyla kendinde varlıktan ayrılır" sözüyle işaret ettiği "nitelenme mahalli olan vücûd"un ne olduğunu açıklığa kavuşturmak gerekir. Kemalpaşazâde'ye göre sözü edilen bu varlığın hâricî varlık olmadığı açıktır. Bu varlık, zihnî varlık da olamaz. Çünkü mâhiyet, zihnî varlık dolayısıyla zihnî varlıktan ve zihnî varlığın içerdiği kendinde varlıktan da ayrı değildir.

Kemalpaşazâde'ye göre mâhiyetin nef's'ül-emr'deki varlıktan farklılığı zihnî varlık çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Bu noktada "zihnî varlığın içerdiği kendinde varlık (الوجود في نفس الأمر في ضمنه)" ifadesinin dikkate alınması gerekmektedir. Zira burada "kendinde varlık" kavramı, zihnî varlığın içinde değerlendirilmiştir. Devvânî'nin "mâhiyetin kendinde varlıktan farkı kendinde

³⁵ Devvânî'nin varlık-mâhiyet ayrımıyla ilgili açıklamaları için bk. Arslan, *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi*, 215-216; Öçal, *Kışladan Medreseye*, 212.

varlık dolayısıyladır” şeklindeki beyanı, bu farklılığın sebeplerini anlamada önem taşımaktadır. Peki bu ifadenin arka planında ne gibi mantıksal çıkarımlar yer almaktadır?

Devvânî'nin “çünkü akıl vücûdu göz ardı ederek mâhiyeti algılayabilmektedir” sözü, zihnî varlık ile kendinde varlık arasındaki ayrımı netleştirmektedir. Burada söz konusu olan varlık, hâricî bir varlık olsaydı ya da zihnî ya da hâricî varlıklardan herhangi biriyle ilişkilendirilseydi Devvânî'nin böyle bir açıklamaya ihtiyacı kalmazdı. Dolayısıyla mâhiyetin zihnî varlık ile kendinde varlık arasındaki fark, aklın bir çıkarımı ve varsayımı olarak anlaşılmalıdır.

Ancak bu mâhiyetin başka bir varlığının varlığını gerektirip gerektirmediği sorusu akla gelmektedir. Aksi takdirde mâhiyetin üç yönlü bir varlığa sahip olması gerektiği düşüncesi ortaya çıkabilir ki bu da filozofların genel görüşü ile çelişmektedir.³⁶ Mâhiyetin bu şekilde anlaşılması hem zihnî varlık hem de kendinde varlık kavramlarının felsefi bağlamda daha iyi kavranmasına olanak tanıyacaktır. Bu durumda bu farklılıkların nasıl bir etki yarattığını ve felsefi tartışmalardaki yansımalarını daha detaylı incelemek gerekmektedir.

Devvânî, Ali Kuşçu'nun “Şerhi'l-cedîd 'ale't-Tecrîd” eserindeki mâhiyet tartışmalarına dair yazdığı haşiyede şöyle demektedir:

“Arazlardan soyutlama sebebiyle gerçekleşen nitelenmenin mahalli kendinde varlık değildir. Bu nitelenme sadece aklın varsayımdır. Varlığın mahallinin (zarfu'l-vücûdi), dış dünya veya zihin olması mümkündür. Böylece arazlardan soyutlanan bir şey, aklın varsayımına bağlı olarak hem dışarıda hem zihinde hem de aklın varsayımında bulunur.”³⁷

Kemalpaşazâde'ye göre Devvânî aklın varsayımının kendinde varlığın (nefsü'l-emr) bir görünümü olmadığını açıkça ifade etmektedir. Aklın varsayımına dayanan ayrılık, nefsü'l-emr'deki ayrılıkla örtüşmemektedir. Bununla birlikte Devvânî, Ali Kuşçu'nun ifadelerini yanlış anlamış ve ona iftira ederek “kendinde varlığın hâricî ve zihnî varlık alanlarıyla sınırlı olması” ilkesine aykırı olan çelişkili görüşler ortaya

³⁶ Kemalpaşazâde, “Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye”, 6/31.

³⁷ Devvânî, Şerhu Tegrîdu'l-'Akâid, 411.

koymuştur. Kemalpaşazâde, Ali Kuşçu'nun görüşlerine yönelik Devvânî'nin haşiyede yaptığı yorumların ayrıntısını şu şekilde sunar:

“Mâhiyet, akıl da bulunduğu bir sırada dış dünyadaki varlık ona arız olması mümkün değildir. Aksi takdirde mâhiyetin, varlık kendisiyle kâim olmadan önce var olması (mevcûd) gerekir. Bu sayede bilinmektedir ki mutlak varlık, mâhiyetin akılda bulunduğu esnada mâhiyete arız olmaz. Ancak mutlak varlık ve hâricî varlık mâhiyete dışarıda ve zihinde değil, nefsü'l-emr'de arız olur.”³⁸

Kemalpaşazâde, Devvânî'nin Ali Kuşçu'nun “varlık kendisiyle kâim olmadan önce mâhiyetin var olması gerekir” görüşüne verdiği yanıtı şu şekilde aktarır: Burada belirtilen gereklilik, mâhiyetin dışarıda var olmadan önce akılda bulunması anlamında bir zorunluluktur. Ali Kuşçu'nun kastettiği mâhiyetin dış dünyada var olmadan önce bazı formlar içinde mevcut olması gerektiğidir ki bu da ilk ma'lûllerin mâhiyetine işaret eder. Devvânî, bu bağlamda şu soruyu sorar: Eğer mutlak varlık ve hâricî varlık hem akılda hem de dış dünyada mâhiyete arız olmuyorsa kendinde varlık da hâricî ve zihnî varlık alanlarıyla sınırlıysa bu iki varlık nefsü'l-emr'de mâhiyete nasıl arız olabilmektedir?³⁹ Bu soru mâhiyetin varlık ile olan ilişkisini ve akıl düzlemindeki algısını sorgulamaktadır. Kemalpaşazâde, bu soruyu Ali Kuşçu'nun yaklaşımını netleştirerek cevaplar.

Ona göre Ali Kuşçu'nun yukarıdaki açıklamalarını şöyle özetlemek mümkündür: “Dış dünya ile zihin, kendisine bağlı bir ferdin bulunmadığı nefsü'l-emr'in belirlendiği iki alandır (mazharâni linefsi'l-emri). Bu alanlardaki varlık, nefsü'l-emr'deki varlığın fertleri olarak değil; onun varlığını açığa çıkaran birer unsurlar olarak değerlendirilmelidir. Kendinde varlık, dış dünya ve zihin olmaksızın varlık kazanmaktadır. Ancak tezahürü yalnızca bu iki alandan birinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kendinde varlığın hâricî ve zihnî varlık alanlarıyla sınırlı olduğu görüşüyle çelişmemektedir.”⁴⁰ Kemalpaşazâde, Devvânî'nin Ali Kuşçu'ya yönelttiği eleştirileri haksız bulmakta ve mâhiyetin tek bir varlık alanında iki kez var

³⁸ Kemalpaşazâde, “Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye”, 6/32-33.

³⁹ Kemalpaşazâde, “Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye”, 6/33.

⁴⁰ Kemalpaşazâde, “Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye”, 6/33.

olmadığını, iki ayrı varlık alanında ayrı ayrı var olduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu ifadelerin anlaşılır bir şekilde sunulması gerekmektedir.

Devvânî, mâhiyetin zihinde, dışarda ve nefsü'l-emr'de özellik (husûsiyyet) kazandığını ve bu yüzden de mâhiyetin üç kısım varlığa sahip olduğunu belirtmektedir. Devvânî'nin mâhiyetin üç farklı varlık alanına sahip olduğu iddiası çeşitli felsefi ve mantıksal gerekçelere dayandırılabilir. Öncelikle mâhiyetin çoklu algısını vurgulamak amacıyla farklı bağlamlarda değişik anlamlar kazanabileceğini savunabilir. Bu durum, Aristotelesçi ve İslam felsefesi geleneğinden etkilendiğini gösterirken varlık ile mâhiyet arasındaki ontolojik ayrımlara da işaret eder. Bilgi teorisi ve algı konularına dair sorgulamalar, mâhiyetin çok boyutlu ele alınmasına yol açarken dönemin felsefi tartışmalarına katılma arzusu da bu iddiaların arkasındaki motivasyonlardan biri olabilir. Sonuç olarak Devvânî'nin yaklaşımı hem felsefi derinlik arayışını hem de zihin, dış dünya ve nefsü'l-emr arasındaki etkileşimi anlamaya yönelik karmaşık bir düşünsel çerçeve oluşturur. Kemalpaşazâde'nin burada vurguladığı hata neden önemlidir?

Kemalpaşazâde'nin vurguladığı hata felsefi düşüncenin temel kavramlarından biri olan mâhiyetin anlaşılmasını doğrudan etkileyen kritik bir unsurdur. Devvânî'nin mâhiyeti üç farklı varlık alanına ayırması ontolojik bir karışıklığa yol açarak varlığın niteliği ve doğası hakkında yanıltıcı bir anlayışa sebep olabilir. Ayrıca bu eleştiri, o dönemdeki felsefi tartışmaların derinleşmesine katkı sağlarken mâhiyetin doğru anlaşılmasının varlık, bilgi ve algı gibi temel kavramların da doğru yorumlanmasına zemin hazırladığını gösterir. Bilimsel ve mantıksal açıdan sorgulanabilir olan Devvânî'nin iddiaları, düşünsel titizlik ve derinlik arayışını teşvik eden Kemalpaşazâde'nin eleştirisi ile daha sağlam bir temele oturur. Dolayısıyla bu hata felsefi düşüncenin gelişimi ve ontolojik anlayışın netliği açısından kritik bir öneme sahiptir.

Kemalpaşazâde'ye göre Devvânî, mâhiyetin zihinde, dış dünyada ve nefsü'l-emr'de özellik (husûsiyyet) kazandığını belirtmekte ve bu nedenle mâhiyetin üç kısım varlığa sahip olduğunu savunmaktadır. Ancak Devvânî'nin varlığın mâhiyete arızını kısımlara ayırması bazı felsefi hatalara yol açmaktadır. Çünkü filozoflara göre varlığın mâhiyete arız oluşu yalnızca zihnî ve hâricî varlıkta ortaya çıkan özel bir

durumdur. Nefsü'l-emr'de mâhiyetin vücûdla nitelenmesinin (ittisâf) nasıl gerçekleştiği konusunda belirsizlikler söz konusudur. Vücûd ile mâhiyetin ittisafı nefsü'l-emr'de gerçekleştiğinde temel sorun nefsü'l-emr'in hâricî ve zihnî varlık dışında bir varlığının bulunduğu varsayılmasıdır. Bu durum, nefsü'l-emr'deki nitelenmenin bu varlık dolayısıyla gerçekleştiğinin zannedilmesine yol açar. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin başkalarını taklit eden değil araştırmacı (muhakkik) bir düşünür olduğunu vurgulamakla birlikte bu konuda yeterince dikkatli olmadığını ve bu sebeple hataya düştüğünü ifade etmektedir.⁴¹ Bu hata felsefi düşüncenin derinliğini ve titizliğini etkileyen bir unsur olduğu için oldukça önemlidir. Zira bu tür hatalar mâhiyetin ve varlığın doğru anlaşılmasını engelleyerek felsefi tartışmaların sağlıklı bir zeminde ilerlemesini zorlaştırabilir.

Devvânî, nefsü'l-emrin nitelenme mahalli olarak kabul edilmesini reddeder ve bu durum üzerine kapsamlı bir analiz yapar. Ona göre mâhiyetin varlıkla nitelenmesi belirli bir varlığın varlığına dayanarak gerçekleşir. Burada asıl önemli olan nitelenmenin böyle bir varlık içinde gerçekleşmesi ve mâhiyetin bu varlık içerisinde vücûd araziyle karışmamış olarak algılanabilmesidir.

Mâhiyet, kendi varlığı açısından üç farklı bağlamda bulunabilir:

- i) Hâricî Varlık: Dış dünyada var olan nesnelere nitelenir.
- ii) Nefsü'l-Emr Varlığı: Varlığın zihinde veya gerçekliğin ötesinde soyut bir biçimde nitelenmesi.
- iii) Aklî Varlık: Zihinsel algı düzleminde düşüncelerle karışmış bir durumda var olur (mahlût).

Burada daha çok aklın mâhiyeti arazlardan bağımsız bir şekilde algılaması gerektiği açıklanmak istenmektedir. Bu ise mâhiyetin tüm arazlardan ve bu algılamasının kendisinden arınmış (mu'arrâtun) bir hale ulaşması ile mümkündür. Dolayısıyla varlıkla nitelenme imkânı taşıyan mâhiyet, varlık arazlardan tamamen

⁴¹ Kemalpaşazâde, "Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye", 6/34.

soyutlanmış bir varlık olmalıdır. Böylece nefsü'l-emr'de mâhiyetin varlık yönlerinden biri olarak tanımlanabilir.

Kemalpaşazâde, Devvânî'nin nefsü'l-emr'i nitelenme mahalli olarak reddetmesine karşı çıkarak mâhiyetin varlıkla nitelenme biçimini netleştirmeye çalışmaktadır. Devvânî, mâhiyetin arazlarla karışık bir halde algılanması gerektiğini savunurken mâhiyetin varlıkla nitelenmesinin nasıl olacağını sorgular. Ona göre mâhiyetin varlıkla ilişkisini anlamak için varlığın nitelenmesini sağlayan unsurların ne olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Bu noktada Kemalpaşazâde mâhiyetin hâricî varlık, nefsü'l-emr varlık ve aklî varlık gibi üç farklı düzlemde karışmış bir halde bulunabileceğini ifade eder. Ancak aklın mâhiyeti arazlarla karışmamış bir şekilde algılanması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda mâhiyetin tüm arazlardan ve bu algılamının kendisinden arınmış bir durumunun (mu'arrâtun) söz konusu olması gerektiğini savunur.

Kemalpaşazâde, Devvânî'nin mâhiyetin arazlardan soyutlanmış olarak algılanması gerektiği görüşünü eleştirirken bu durumun gerçekte mümkün olmadığını ve nefsü'l-emr'in hâricî ve zihnî varlıkları kapsayan bir anlayışla tanımlanması gerektiğini öne sürmektedir. Devvânî, nefsü'l-emri yalnızca zihinsel ve dışsal varlık alanlarıyla sınırlı tutarken Kemalpaşazâde bu yaklaşımın mantıksal bir tutarsızlık taşıdığını belirtir. Mâhiyetin nefsü'l-emr'de kendine özgü bir varlık biçimine sahip olamayacağı düşüncesi mâhiyetin varlıkla olan ilişkisini derinlemesine sorgulamaktadır.

Bu tartışma varlığın nasıl algılandığı ve nitelenmenin gerçekteleştii düzlemleri sorgularken varlık ile mâhiyet arasındaki ilişkiyi derinlemesine incelemeyi gerektirmektedir. Devvânî'nin eleştirilerine yönelik yapılan bu açıklamalar varlık anlayışında mantıksal tutarsızlıklar ve anlam karmaşaları yaratarak felsefi düşünceye önemli katkılarda bulunmaktadır. Dolayısıyla bu konular hem klasik İslam felsefesi hem de genel olarak varlık felsefesi üzerine yapılan tartışmalar için zengin bir zemin sunmaktadır. Kemalpaşazâde'nin bu noktada yaptığı eleştiriler düşüncenin gelişiminde ve daha derin bir anlayışın oluşmasında kritik bir rol oynamaktadır.

Devvânî'nin mâhiyetin arazlardan soyutlanmış bir şekilde algılanması gerektiğine dair görüşü Kemalpaşazâde tarafından eleştirilmektedir. Kemalpaşazâde, aklın mâhiyeti arazlardan bağımsız olarak algılayabildiğini varsaydığına mâhiyetin nefsü'l-emrde tamamen arazlardan soyutlanmış bir durumda olduğunu öne sürer. Ancak bu durumun gerçekte olana (li'l-vâki'i) uygun olmadığını savunur; çünkü mâhiyetin aslında arazlardan soyutlanmadığını belirtir. Mâhiyetin kendi gerçekliğine uygun olan durumunun bu tür bir soyutlamadan uzak olması gerektiğini vurgular. Aksi halde Zeyd'in belirli algılamalar çerçevesinde varlığı mümkün olmayacak ve insan olarak kabul edilmesi imkânsız hale gelecektir. Bu bağlamda mâhiyetin nefsü'l-emr'de kendine özgü bir varlık biçimine sahip olamayacağı sonucuna varır.⁴² Bu tartışmalar, felsefi bir soruya zemin hazırlar: Mâhiyetin algılanması ve nitelenmesi sürecinde arazlarla olan ilişkisi nasıl tanımlanmalıdır? Kemalpaşazâde'nin eleştirileri hem felsefi derinliği artırmakta hem de varlıkla mâhiyet arasındaki karmaşık ilişkiyi netleştirmektedir. Felsefi düşüncenin mantıksal tutarlılığını sorgularken aynı zamanda mâhiyetin gerçekliğine dair daha derin bir anlayış geliştirilmesine katkı sağlar.

Kemalpaşazâde'ye göre nefsü'l-emr varlık, hem hâricî (dışsal) varlıkları hem de zihnî (zihinsel) varlıkları kapsayan mutlak bir varlıktır. Bu çerçevede mâhiyetin mutlak varlıkla nitelenmesi iki farklı düzlemde gerçekleşir: Dış dünyada ve zihin içerisinde. Mâhiyetin belli bir fertte mutlak varlıkla nitelenmesi başka bir fertte de benzer bir şekilde nitelenmesine dayanmaktadır. Bu süreçte mâhiyetin nitelenmesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.⁴³ Dolayısıyla nefsü'l-emr ve mâhiyet arasındaki ilişki, varlığın özünü anlamada önemli bir temel sunar. Kemalpaşazâde, Ali Kuşçu'nun benzer bir çözüm önerisinde bulunduğunu belirtmekte ve Devvânî'nin bu bilgiyi bildiği hâlde neden bu konu üzerinde ısrarla durduğuna şaşırıldığını ifade etmektedir.

Kemalpaşazâde, Devvânî'yi eleştirirken İşrâkî düşünce çerçevesinde varlık-mâhiyet sorunlarını da ele almaktadır. Ona göre Meşşâî düşünceyi bir kenara bırakarak yukarıdaki problemlere İşrâkî yöntemi temel alarak cevap verilmesi

⁴² Kemalpaşazâde, "Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye", 6/36.

⁴³ Kemalpaşazâde, "Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye", 6/37.

halinde varlık-mâhiyet konusunda bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda İŞRÂKÎ düşünceyle ilgili ele alınması gereken iki ana sorun bulunmaktadır. Analiz edilen iki problemin soru formatında şu şekilde ifade edebiliriz:

Birinci Problem: Dış dünyada var olan ilk varlığın (birinci ma'lûl) varlığı kendisine mi bağlıdır? (Lüzûmu tevakkufi vücûdî'l-ma'lûlî'l-evveli fi'l-harici 'alâ nefsihî)

İkinci Problem: Zihnî varlıklarda sonsuz teselsül gerekli midir? (Lüzûmu't-teselsüli fi'l-vücûdâtî'z-zihniyeti)

Kemalpaşazâde, birinci problem çerçevesinde mutlak varlık ile hâricî varlığın özdeş olduğunu savunan Fahreddîn Râzî'nin görüşlerini eleştirirken cevaplar sunmuştu. İkinci problemde ise zihnî varlıklarda sonsuz teselsülün varlığını reddederek bunun imkânsız olduğunu öne sürmektedir. Ona göre zihnî varlıkların sonsuz bir teselsül içinde olması algılanan sûretlerin de sonsuzluğunu zorunlu kılar. Ancak bu durum "tatbîk burhanı"na göre kabul edilemez. Bu bağlamda zihnî varlıkların sonsuz bir sıralanışının algıya dayalı olarak ortaya çıkan sûretlerin sonsuz sıralanışıyla ilişkilendirilemeyeceği ve böyle bir ilişkinin kurulsa bile ispat edilemeyeceği belirtilmektedir.⁴⁴ Buradaki yanlış düşüncenin (zihnî varlıklarda sonsuz teselsül fikri) sebepleri ise zihnî varlığın intibâ'î ilme özgü olduğu iddiası ve tüm varlıkların mâhiyetin ârazı olarak değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Oysaki zihnî varlığın intibâ'î ilme özgü olduğu iddiası kanıtlanmış değildir. Dolayısıyla zihnî varlığın intibâ'î ilme özgü olmasının imkânsızlığı bu düşüncenin geçerliliğini zayıflatmaktadır.

Kemalpaşazâde'nin mevcut varlıkların yalnızca mâhiyetin ârazı olduğu ve bunlardan ayrı bir zorunlu varlığın varlığının gerekli olduğu vurgusu zihnî varlıklarda sonsuz teselsülün imkânsızlığına dair önceki delilleri desteklemekte ve bu iki problem arasındaki ontolojik bağı güçlendirmektedir. Kemalpaşazâde, mevcut varlıkların yalnızca mâhiyetin ârazı olduğunu ve bunlardan ayrı bir zorunlu varlığın varlığını kabul etmemiz gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü bu varlıklar sadece mâhiyetin bir yansımasıdır. "Bir şeyin başka bir şey için var olması kendisi için var

⁴⁴ İbn Kemal Paşa, *Varlığın Mâhiyete Ziyâde Oluşu*, 51.

olan şeyin bir parçasıdır” (sübûtu şeyin li-şeyin fer’u süb’uti’l-müsbeti lehû) kuralına dayanarak bu varlıkları önceden var olan bir başka varlıkla ilişkilendirmek zorunludur. Bu zorunlu varlık, mevcut varlıkların kendileri değildir ve “eys”⁴⁵ olması hasebiyle diğer varlıklardan önce gelir. Bu nedenle diğer varlıklardan önce gelen bu varlık dışarıda tutulduğunda tüm varlıkların mâhiyete ârız olduğunu söylemek mümkün olmaz.⁴⁶ Bu durum önceki argümanlarla örtüşen bir ontolojik çerçeve sunar.

Kemalpaşazâde, önceki ifadelerinde tüm varlıkları mâhiyetin arazı olarak değerlendirmişken şimdi bu varlıkların mâhiyete ârız olduğunu söylemenin imkânsızlığını vurgulamaktadır. Bu durumda İshrâkîlere yöneltilen iki problemin çözümünde hangi yöntemi benimsediği veya hangi açıklamayı tercih ettiği kritik bir eleştiri noktasıdır. Kemalpaşazâde’nin yöntem ve görüşlerini şu sorular üzerinden netleştirebiliriz: Hâricî varlığın mâhiyet için sübût bulması ne şekilde bir görünüm yeri gerektirir? Nefs’ül-emr’de mâhiyetin hâricî varlıkla nitelenmesi için bilfiil bir görünüm yerinin var olması zorunlu mudur? Zihnî varlıklarda sonsuz teselsülün gerekliliği neden imkânsızdır? Aklın iltifatına dayanan nesnelere sonsuzluğu nasıl bir sınırlamaya tabi tutulmaktadır? Zuhûr eden şeylerin varlığı ile görünüm yeri arasındaki ilişki nedir ve bu ilişkide ne gibi kabiliyetler önemlidir?

Kemalpaşazâde, İshrâkîlere yöneltilen ilk problem olan dışarıda birinci ma’lûlün varlığının kendisine dayanması meselesine “Nefs’ül-emr’de mâhiyetin hâricî varlıkla nitelenmesi bilfiil bir görünüm yerinin var olmasını gerektirmez.” şeklinde bir çözüm sunmaktadır. Yani bir varlığın mâhiyet için sübût bulabilmesi için onun akli bir görünüm yeriyle bilfiil mevcut olması gerekmez. Bu durum yalnızca bir görünüm yerinin varlığıyla gösterilebilir. Hâricî varlığın mâhiyet için var olması durumunda onun kendisine tekaddümü de gereklidir. Ancak hâricî varlığın mâhiyet

⁴⁵ Daha önceden Kemalpaşazâde’nin “Leys ve Eys’in Anlamının İncelenmesine Dair Risâle”sinde geçen “eys” kavramının analizi yapılmıştı. Ancak konuyu anlamak adına kısaca değinmemiz gerekir. Kemalpaşazâde, ismi geçen risalede mümkün mâhiyetlerin, kendilerini önceleyen ve onlardan bağımsız bir varlık “eys” sayesinde varlık kazanabildiğini ifade etmektedir. Böylece varlık ve yokluğa eşit mesafede olan yani “leysiyyet”e sahip mümkün varlıklar, “eys” sayesinde eysiyyet veya varlık kazanmaktadır.

⁴⁶ Kemalpaşazâde, “Risâle fi ziyâdetü’l-vücûd ‘ale’l-mâhiye”, 6/38.

için varlığı zihinde de geçerli olabilmektedir. Dolayısıyla burada varsayımsal oluşlarda (fi'l-ekvânî'l-i'tibârîyeti) teselsül problemini ortadan kaldırmak amacıyla bilfiil görünüm yerinin gerekliliği reddedilmektedir.⁴⁷

Kemalpaşazâde'nin işrâkîlere yöneltilen ikinci problem olan zihnî varlıklarda sonsuz teselsülün gerekliliği konusundaki çözümünü ise şu şekildedir: Nefs'ül-emr'deki bir şeyin akılda ortaya çıkması aklın iltifatına ve itibarına dayanır. Aklın sonsuz bir iltifat ve itibar göstermesi mümkün olmadığına göre birbirlerinden bağımsız ve birbirine terettüp eden sonsuz şeylerin akılda bulunması imkânsızdır. Filozofların “zihni şeylerde teselsül caizdir” ifadesinin farklı bir yorumu olarak zihnî varlıklarda sonsuz bir varlık zincirinin yalnızca aklın bunlara tek tek iltifat etmesi durumunda geçerli olduğu ifade edilmektedir. Ancak akıl bu tür bir işlevi yerine getirecek güçte olmadığından akılda sonsuz teselsülün bilfiil gerçekleşmesi mümkün değildir. Kemalpaşazâde, sonsuz teselsülün imkânsız olarak kabul edilmesinin vehme dayalı bir yanlış değerlendirme olduğunu savunur. Zuhûr eden bir şeyin varlığı ancak görünüm yerinin mevcut olması durumunda ortaya çıkabilir. Ancak bazı durumlarda nefsü'l-emr'deki şeylerin görünüm yerinin varlığıyla zuhûr etmeyebileceği de unutulmamalıdır. Bu nedenle zuhûr eden şeyin sadece zuhûr edebilecek bir kabiliyetinin olması yeterlidir; bilfiil zuhûr etmemesi görünüm yeri açısından bir kusur teşkil etmez.⁴⁸

Sonuç

Bu çalışmada Kemalpaşazâde'nin Devvânî'nin varlık ve mâhiyet konusundaki görüşlerine yönelik eleştirileri analiz edilmiştir. Kemalpaşazâde, filozofların varlık-mâhiyet ayırımına ulaşmalarının, eşyanın dıştaki somut varlığı ile zihindeki varlığı gibi varlık taksimlerine dayandığını belirtir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın varlığın araz olarak ele alınması görüşünün Devvânî tarafından yanlış yorumlandığını ve bu yanlış yorumun varlığın diğer niteliklerle aynı kategoride değerlendirilmesine yol açtığını savunur.

⁴⁷ Kemalpaşazâde, “Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye”, 6/38-39.

⁴⁸ Kemalpaşazâde, “Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye”, 6/39-40.

Devvânî'nin, zihnî varlıkların sonsuzluğu ve bu bağlamda ortaya çıkan teselsül problemi üzerindeki çözüm önerileri de Kemalpaşazâde tarafından eleştirilmiştir. Kemalpaşazâde, Devvânî'nin zihnî varlık ve mutlak varlık konusundaki açıklamalarının birbiriyle çeliştiğini ve bu çelişkinin varlık probleminin doğru bir şekilde anlaşılmasını engellediğini ileri sürmektedir. Ayrıca Devvânî'nin mâhiyetin zihnî varlıkla olan ilişkisine yönelik açıklamalarının da tatmin edici olmadığını ve mâhiyetin mutlak varlıkla nitelenmesi sorununu çözmekte yetersiz kaldığını vurgulamaktadır. Kemalpaşazâde'nin eleştirileri Devvânî'nin varlık ve mâhiyet anlayışını yeniden değerlendirmemize imkân tanırken İslam felsefesinde bu iki önemli düşünür arasındaki tartışmanın varlık-mâhiyet ayrımı ve bu ayrımın ontolojik sonuçları açısından ne denli kritik olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Kemalpaşazâde'nin görüşlerinin İslam felsefesi literatüründe varlık ve mâhiyet ilişkisi üzerine yapılan tartışmalara önemli bir katkı sunduğu söylenebilir.

Kemalpaşazâde'nin Devvânî'ye yönelik eleştirilerinde tespit edilen sonuç, Devvânî'nin Sühreverdî'nin düşüncesini yanlış anlamış olmasıdır. Kemalpaşazâde'ye göre Devvânî, Sühreverdî'nin ontolojik anlayışını tam olarak kavrayamamış ve bu nedenle varlık ile mevcut arasındaki ayrımı doğru bir şekilde incelememiştir. Sühreverdî, varlık kavramını mevcut kavramından daha genel ve soyut bir anlamda ele almıştır. Devvânî ise bu ayrımı yüzeysel bir şekilde Meşşâî ve İshrâkî gelenekleri birleştirmeye yönelik bir yaklaşımda değerlendirmiştir. Bu eksiklik Devvânî'nin hem Meşşâî kavramlarını doğru anlamaması hem de Sühreverdî'nin ontolojik yöntemini gerektiği gibi uygulamaması sonucu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Kemalpaşazâde, Devvânî'nin sentezci yaklaşımının derinlikten yoksun olduğunu ve varlık-mâhiyet ilişkisinde ortaya koyduğu çözümlerinin yüzeysel kaldığını belirtmektedir.

Kaynakça | References

- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Alper, Ömer Mahir - Apaydın, Yasin. "Kemalpaşazâde'nin Tecrîd Eleştirisi ve Yeniden İnşası Olarak Tecvîdü't-Tecrîd: İnceleme ve Tenkitli Neşir". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan 2019), 81-131.
- Arslan, Mehmet Fatih. *Celâleddîn Devvânî'nin Varlık Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Devvânî, Celâleddîn. "Risâletü'z-Zevrâ". *Seb'u Resâil lil-'allâme Celâleddîn Muhammed ed-Devvânî ve Mollâ İsmâil Havâcû el-İsfehânî*. ed. Ahmed Toyserkânî. 171-184. Tahran: Mîrâs Mektûb, 2002.
- İbn Kemal Paşa. *Varlığın Mâhiyete Ziyâde Oluşu (Tahkik ve Değerlendirme)*. ed. Mehmet Aydın. Ankara: İlâhiyât, 2. Basım, 2016.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. ed. Abdurrahmân Bedevî. Kum: Mektebetü'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1389.
- İcî - Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2022.
- Janos, Damien. *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020.
- Kemalpaşazâde. "Risâle fî ziyâdetü'l-vücûd 'ale'l-mâhiye". *Mecmû'û Resâilil-'allâmeti İbn Kemal Başa*. ed. Hamza el-Bekri. 6/13-49. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1. Basım, 2018.
- Kemalpaşazâde. "Risâle Şerhu Tecvîdü't-Tecrîd". *Mecmû'û Resâilil-'allâmeti İbn Kemal Başa*. ed. Hamza el-Bekri. 7/325-352. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 1. Basım, 2018.
- Kuşçu, Ali - Devvânî, Celâleddîn ed-. *Şerhu Tecrîdü'l-'Akâid Tab'atun Muhakakatun Müzeyyeltun Bi'l-Hevâşî*. ed. Muhammed Hüseyin ez-Zârîî er-Rıdâyî. 2 Cilt. Kum: Râid, 1973.
- Öçal, Şamil. *Kışladan Medreseye, Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Pourjavady, Reza. "Jalâl al-Dîn al-Dawânî (d. 908/1502), Glosses on 'Alâ' al-Dîn al-Qūshjî's Commentary on Naşir al-Dîn al-ṭūsî's Tajrid al-i'tiqād". *The Oxford Handbook Of Islamic Philosophy*. ed. Khaled El-Rouayheb - Sabine Schmidtke. New York: Oxford University Press, 2016.

- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*. ed. Muhammed Mu'tasim Billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütâbi'l-Arabî, 1990.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Hikmetü'l-işrâk*. çev. Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Sühreverdî, Şihabüddin. "Kitabü'l-Meşâri ve'l-Mutarahât". *Mevsû'atu Müsannefâtis'-Sühreverdî*. ed. Muhsin Akir. 179-417. Beyrut-Lübnan: Dâr Ravâfed, 1. Basım, 2018.
- Şımşat, Mahmut. *Kemalshazâde'nin Mâhiyet Teorisi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Tecrîdü'l-'akâ'id*. ed. Abbas Muhammed Hasan Süleyman. İskenderiye: Darü'l-Marifa el-Camiye, 1996.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Tecrîdü'l-i'tikâd*. ed. Muhammed Cevad el-Hüseyni el-Celali. Kum: Mektebetü'l-E'lami'l-İslâmî, 1407.