

Bir İbn Sînâ şârihi, Ekmeleddîn en-Nahcuvânî ve varlık anlayışı

ibrahim YEMENLİ

Felsefe var olanı düşünmekle başlamakta ve yine varlıklar arasındaki sınıflandırmaları, mertebeleri, karşılıklı ilişkileri ortaya koymak suretiyle var olanı anlam-

lı kılmayı hedef almaktadır. Bu yüzden felsefe tarihi boyunca pek çok filozof varlığı anlamaya, açıklamaya yönelik düşünceler ileri sürmüştür. Zira varlık üzerine düşünme felsefenin en önemli alanını oluşturmaktadır. Şüphesiz felsefenin değişik dallarında olduğu gibi varlık felsefesiyle ilgilenmenin de temelinde insanın kendisi bulunmaktadır; nitekim insanın kendisini varlık hiyerarşisinde belli bir yere koyarak ve diğer varlıklarla ve özellikle de Tanrı ile olan münasebetini belirlemeye çalışarak, ne yapması ve nasıl davranması gerektiği hususunda bir fikre varmak suretiyle, diğer varlıklarla birlikte kendi var oluşunu anlamlı kılma çabası, varlık felsefesinin en temel problemini oluşturmaktadır.

Varlık felsefesi, var olması bakımından bir bütün olarak varlığı inceler. Bu noktada felsefe tarihinde varlığı anlamaya yönelik olarak “varlık-oluş”, “madde-ruh”, “birlik-çokluk”, “gerçeklik-görünüş”... gibi çeşitli ikilemelerin yapıldığı, bunun yanında varlığı sırf maddî veya sırf ruhî kabul edenlerin bulunduğu gibi, varlığın sentezci bir şekilde hem maddî hem de ruhî olduğunu kabul edenlerin de bulunduğu görülür. Şüphesiz genel olarak varlık ve özelle insanın varlığı, her bir bakış açısına göre farklı anlamlar kazanmaktadır.

Biz bu mütevâzi çalışmamızda, literatürde hakkında ancak kısıtlı bilgiler bulunan ve 700/1300'lü yıllarda Konya'da yaşamış bir İbn Sînâ şârihi olan Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'nin varlıkla ilgili düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin de yakın arkadaşı olan Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'nin yakînen tanınmasının, Mevlânâ'nın da anlaşılmasında katkısı olacağını umuyoruz. Bu çalışmada iki husus ön plana çıkacaktır: Birincisi, pek fazla tanınmadığı için Ekmeleddîn en-Nahcuvânî ve eserleri hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır. Bu noktada birbiriyle karıştırılan iki farklı Nahcuvânî'ye de dikkat çekilecektir. İkincisi ise genel olarak Nahcuvânî'nin varlık anlayışı hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır, burada özellikle Nahcuvânî'nin işrâkî düşünür Şihâbeddin es-Sühreverdi'den ve onun aracılığıyla Platon'dan etkilenerek İbn Sînâ'dan

farklılaşan yönleri ve onun nispeten orijinal fikirlere sahip olduğu soyut varlıklar'ın (ma'kûl sûretler/ideler) dış dünyada kendi zatlarıyla kaim olarak var oldukları yönündeki iddiası incelenmeye çalışılacaktır.

Bir şârih olarak Nahcuvânî'den İbn Sînâ'nın ortaya koymuş olduğu felsefi sistemden tamamen ayrılıp farklı bir sistem oluşturması beklenmemelidir. Nitekim kendisinin de böyle bir iddiası bulunmamaktadır. O, İbn Sînâ'nın en doğru ve en iyi şekilde anlaşılmasını sağlamaya çalışmaktadır. Bu durumda şerh üzerindeki bir çalışmada ön plana çıkması gereken şey, daha çok şârihin o sistemi açıklarken hangi noktalara vurgular yaptığı ve o sistemi nasıl yorumladığıdır. Bu sebeple çalışmamızda, Nahcuvânî'nin daha çok vurguladığı şekilde, İbn Sînâ'nın felsefi sistemi ve özellikle de varlık anlayışı üzerine geliştirmiş olduğu Platoncu nitelik taşıyan yorumlamasını ele almaya çalışacağız.

Birinci bölümde tafsilatlı olarak anlatılacağı üzere Nahcuvânî'nin bilinen iki eseri vardır. Bunlardan birincisi İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ına yazdığı şerh, ikincisi de Fahreddin er-Râzî'nin, İbn Sînâ'nın *el-Kanûn fi't-tib* adlı meşhur eserine yazdığı şerhte İbn Sînâ'ya karşı ileri sürmüş olduğu eleştirilere cevap vermek üzere kaleme aldığı *el-Ecvibe* adlı eseridir. İkinci eser tıpla ilgili olduğundan konumuz açısından bizi doğrudan ilgilendirmemektedir. Dolayısıyla Nahcuvânî'nin varlık hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya yönelik olan bu makalenin ana kaynağı, onun *el-İşârât ve't-tenbihât* üzerine yazdığı şerhi (Köprülü Ktp. No: 875) olacaktır.

Şüphesiz bir şerh üzerinde çalışma yapmanın birçok dezavantajı bulunmaktadır. Bunların en başında metinle şerhin birbirinden ayrılması ve şârihin metin üzerine yaptığı açıklamalarının, onun kendisine ait görüşler olup olmadığının, diğer bir ifadeyle hangi fikirlerin şârihe ait olduğunun tespiti meselesi gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında Nahcuvânî'nin günümüze ulaşan müellif nüshasında, metinle şerh kısımlarının başlıklarını kırmızı mürekkeple yazmak suretiyle bu kısımları birbirinden ayırmaya özen göstermiş olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla şerhte İbn Sînâ'ya ait metinle Nahcuvânî'ye ait kısımlar rahatlıkla birbirinden ayrılabilir. Nahcuvânî'nin metni şerh ederken ortaya koyduğu görüşlerin, yaptığı açıklamaların aynı zamanda kendi kanaati olup olmadığı, ifade ettiği fikirleri savunup savunmadığı noktasında da şerhte bir problemle karşılaşmaktayız. Zira Nahcuvânî İbn Sînâci gelenek içinde yer almakta, İbn Sînâ ve Aristoteles'i, aralarında bir çelişkinin bulunması mümkün olmayan, karşı çıkılmayacak iki otorite olarak görmektedir.

I. Giriş

A. Nahcuvânî'nin Dönemi: Genel Siyasal ve Fikrî Görünüş

Moğolların, Köseadağ'da sayıca kendilerinden üstün (60-70 bin'e yakın), fakat değerli ve ciddî kumandanlardan yoksun Selçuklu ordusunu

belirli bir direnişle karşılaşmaksızın bozguna uğratmalarından (Temmuz 1243) sonra, iç karışıklıklarla tamamen bozulan Anadolu'nun siyasal durumu büsbütün karışık bir hal almıştı. Moğollar, Anadolu'da mevcut anarşiden başka, özellikle Selçuklu Sultan ve devlet adamlarının saltanat ve nüfuz çatışmalarından da faydalanarak egemenliklerini uzun bir süre korumayı başarmışlardır. II. İzzeddin Keykavus ile IV. Rüknüddin Kılıç-Arslan arasındaki taht çatışması devam etmekte iken Anadolu, Mengü Kağan'ın buyruğu ile, Kızılırmak'ın doğusu Kılıç-Arslan'a ve batısı Keykavus'a verilmek üzere iki yönetim sahasına ayrıldı. Bu bölüşme, her iki Selçuklu Sultanı arasındaki anlaşmazlığa kısa bir süre ara vermişse de Pervâne Muînüddin Süleyman'ın Sultan İzzüddin Keykavus aleyhindeki faaliyetleri sonunda, bu sultan başkent Konya'yı terkederek İstanbul'a Bizans İmparatorluğu'na sığınmak zorunda kaldı (1261). Böylece Rüknüddin Kılıç-Arslan tek başına Selçuklu tahtında kalmış oldu. Fakat Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan Türkmen ayaklanmaları Sultan'ı güç durumlara soktu ise de işbilir devlet adamı Pervâne bu tehlikeleri ortadan kaldırmayı başardı. Kendisinin devlet yönetimindeki nüfuzu, Sinop'u Trabzon-Rum İmparatorluğu'ndan almasından (1266 ortaları) sonra daha da artmıştı. O, Sultan Kılıç-Arslan'ın nüfuzunu tamamen silmek ve daha da ileri giderek onu ortadan kaldırmak amacıyla, onun Mısır Sultanı Baybars ile Moğollara karşı bir andlaşma yapmakta olduğunu, İran Moğolları İlhanı Abaka Han'a –pek kesin olmamakla birlikte- jurnal etmekten bile çekinmedi. Neticede Sultan'la Pervâne arasında sürüp giden bu anlaşmazlık, Sultan'ın boğdurularak öldürülmesiyle sona erdi (Ağustos 1266). Bunun üzerine Selçuklu tahtına III. Gıyasüddin Keyhüsrev geçirildi. Bu sıralarda gayri müslim Moğolların şiddetli baskılarından kurtulmak isteyen Pervâne ve birtakım Selçuklu emirlerinin çağrısına uyarak Anadolu'ya gelen Mısır Memluk Sultanı Meliküzzâhir Baybars, Nisan 1277 tarihinde Moğol kuvvetlerini Elbistan ovasında yendikten sonra Kayseri'ye gelip Selçuklu tahtına oturdu. Fakat Baybars'ın Anadolu'da kalmasının mümkün olmaması ve dolayısıyla Moğollardan çekinmesi nedeniyle, Selçuklu ileri gelenleri onu yeteri derecede desteklemeyip kendisiyle işbirliği yapmadılar. Nitekim Pervâne, Sultan Keyhüsrev ile birlikte Tokat'a çekilmişti. Baybars'ın Mısır'a dönmesi üzerine Anadolu'ya gelen Abaka, Memluk sultanı ile işbirliği yapan birçok kimseyle birlikte Pervâne'yi de öldürttü. Bu arada Karamanoğulları, devlete karşı ayaklanarak başkent Konya'yı işgal etmeyi başarmışlarsa da (Cimri olayı, Mayıs 1277) Selçuklu-Moğol kuvvetleri tarafından bertaraf edilmişlerdi.

Pervâne'nin öldürülmesinden sonra, Anadolu Selçuklu Devleti, tamamen Moğolların egemenliği altına girdi. Özellikle Moğolların, Anadolu'da yürürlükte bulunan ikta sistemine de son vermeleri üzerine, Anadolu'daki huzursuzluk bir kat daha artmış oldu; ekonomik ve sosyal bunalmalar, bütün yurdu ezici bir etki altına aldı. Moğol yönetiminin oyuncu-

ğı haline gelen Selçuklu Sultanları (III. Keyhüsrev, II. Mesud, III. Keykubad) bunalımı ortadan kaldıracak yeteneklere sahip değillerdi.¹

B. Nahcuvânî'nin Hayatı ve Eserleri

Böylesine kargaşa ve bunalımlı bir ortamda yaşayan Ekmeleddin en-Nahcuvânî üzerine yaptığımız araştırmalarda, birbiriyle karıştırılan ve biri h. VII. asrın, diğeri h. VIII. asrın başlarında yaşamış ve genel olarak felsefe ve İbn Sinâ'ya bakış açıları birbirinden oldukça farklı olan iki Nahcuvânî ile karşılaştık.² Kaynaklardaki bilgilere göre VII. asrın başlarında yaşamış olan Nahcuvânî'nin tam adı, Ahmed b. Ebî Bekir b. Muhammed en-Nahcuvânî'dir, Necmeddin en-Nahcuvânî diye de tanınmaktadır.³

1 Bu özet, Ebû Bekir İbnü'z-Zeki el-Konevî, *Ravzatü'l-küttâb ve hadikatü'l-elbâb* (nşr. Ali Sevim), Ankara 1972, nâşirin girişi, s.1, dipnot 1'den alınmıştır. Anadolu Selçuklularının bu devrinin çeşitli yönlerden mukayesesi ve sonuçları hakkında bk. M.F. Köprülü, 'Anadolu'da İslâmiyet', *Edebiyat Fak. Mecmuası*, II/4, s. 281; a.mlf. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1959, s. 27 vd.; O. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, s. 403 vd.; N. Kaymaz, *Pervâne Muînüddin Süleyman*, Ankara 1970; F. Sümer, 'Anadolu'da Moğollar', *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, c. I, 1969, s. 9 vd.; İ. Kafesoğlu, 'Selçuklular', *İslam Ansiklopedisi*.

2 Bk. İbnü'l-İbrî, *Muhtasarü târihi'd-düvel*, Beyrut 1890, s. 272-273; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, c. I, s. 178; Mûsâ el-Müsevî, *Mine's-Sühreverdî ile 'ş-Şîrâzî*, Dârul-mesîre, Beyrut 1979, s. 81-87.

3 Bundan sonra bu ayrımı vurgulamak için h. VII. asrın başlarında yaşamış olan bu Nahcuvânî'den Necmeddin en-Nahcuvânî diye bahsedeceğiz. Öyle anlaşılıyor ki, bu karışıklığa her iki Nahcuvânî'nin isimlerinin Ahmed, babalarının isminin ise Ebû Bekir olması (Necmeddin en-Nahcuvânî'nin dedesinin ismi Muhammed iken Ekmeleddin en-Nahcuvânî'nin dedesinin ismi İbrahim'dir) ve her ikisinin de İbn Sinâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'i üzerine birer şerh yazmış olması sebebiyet vermektedir. Kaynaklarda Necmeddin en-Nahcuvânî'nin *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhi, III. Ahmed kütüphanesi'ndeki 3264 numaralı *Zübde-tü'n-nakd ve lübübü'l-keşf* isimli eser olarak gösterilmektedir. Bu şerh ile üzerinde çalıştığımız Ekmeleddin en-Nahcuvânî'nin Köprülü Kütüphanesi 875 numaralı şerhi birbirine karıştırılmaktadır (Mesela bk. G.C. Anawati, *Millenaire d'Avicenne, essai de bibliographie Avicennienne*, s. 11; Osman Ergin, *İbn Sinâ Bibliyografyası*, İstanbul 1956, s. 99/45; Yahya Mehdevî, *Bibliographie d'Ibn Sinâ*, Tahran 1954, s. 35; Mahmud Şihâbî, *et-Tenbihât ve'l-ışârât*, Tahran 1339, s. 25; Allâme Şeyh Aga Bozorg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tasânîfi's-Şîa*, c. II, s. 97). Bu konuyu "el-İşârât ve't-tenbihât Şerhi ve Nüshaları" bölümünde ayrıntılı olarak tekrar ele alacağız.

İbnü'l-İbrî'deki bilgilere göre, Necmeddin en-Nahcuvânî, faziletli, öncekilerin ilimlerini bilen birisidir. Felsefeyi beldesinde (Nahcuvan) öğrenmiş sonra seyahata çıkmıştır. Rum'a (Anadolu) gitmiş orada büyük bir makam sahibi olmuştur. Daha sonra makam, mevkîyi kötü görerek terk edip Şam'a gitmiştir. Halep'te yerleştiği evde gün yüzüne çıkmaksızın, ama pek çok kişi onun evini ziyarete gelerek ölünceye kadar ikamet etmiştir. İbnü'l-İbrî'ye göre Necmeddin en-Nahcuvânî'nin tenâsüh mezhebine karşı şiddetli bir meyli vardır (Ekmeleddin en-Nahcuvânî ise *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhinde tenâsüh'ü eleştirmekte

Üzerinde çalıştığımız Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'ye aidiyetinde şüphe olmayan, Köprülü Kütüphanesi'ndeki *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhinde müellifin ismi Müeyyed b. Ebî Bekir b. İbrâhim en-Nahcuvânî; Nûruosmâniye Kütüphanesi'ndeki Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd er-Râzî tarafından istinsah edilen nüshasında ise Müeyyed Ekmelüddîn et-Tabîb en-Nahcuvânî şeklinde geçmektedir.⁴ Selçuklular hakkındaki birkaç eserde de genellikle kendisinden Ekmeleddîn et-Tabîb şeklinde bahsedilmektedir.⁵ Sultan Veled'in de onu övdüğü kırk bir beyitlik kasidesinin baştan yirmi iki beyti müveşşah olup ilk harflerinden Ekmelüddîn Müeyyed en-Nahcuvânî ismi çıkmakta, ayrıca bir erkek çocuk sahibi olduğu anlaşılmaktadır.⁶ Biz kolaylık sağlaması açısından kendisinden kısaca Nahcuvânî diye söz edeceğiz.⁷

Nisbesinden Nahcivan asıllı olduğu anlaşılan Ekmeleddîn'in ne zaman doğduğu, nerede ve kimlerin yanında öğrenim gördüğü bilinmemektedir. Konya Selçuklu Sarayı'nda hekimbaşılık, I. Alâeddin Keykubâd Dârüşşifâsı'nda reîsülettıbbâlık ve müderrislik yapmıştır.⁸ Şehabeddin Uzluk'a göre Nahcuvânî, tıp öğrenimini tamamladıktan sonra Konya'ya gel-

ve bu hususta birçok delil getirmektedir. Bk. Ekmeleddîn en-Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhi, Köprülü Ktp., no: 875, vr. 189^a, 189^b, 190^a). Yine İbnü'l-İbrî'ye göre Necmeddîn en-Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbihât*'ı şerh etmiştir, *el-İşârât ve't-tenbihât*'in "Mantık" kısmına da eleştirileri vardır (bk. İbnü'l-İbrî, *a.g.e.*, s. 272-273). *Mu'cemü'l-müellifîn*'de de Necmeddîn en-Nahcuvânî'nin h. 651/1253'ten önce yaşadığı belirtilmektedir (bk. Ömer Rıza Kehhâle, *a.g.e.*, I, s. 178; De Slane, *Catalogue des manuscrits Arabes*, s. 524/2936). Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'nin ölüm tarihi bilinmemekle beraber, eserini h. 701'de telif ettiği sabittir (bk. "*el-İşârât ve't-tenbihât* Şerhi ve Nüshaları" bölümü).

4 Bk. "*el-İşârât ve't-tenbihât* Şerhi ve Nüshaları" bölümü.

5 Bk. Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1958, s. 151-152; Süheyl Ünver, *Selçuk Tabâbeti*, Ankara 1940, s. 92-93; Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkubeleri* (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1986, c. I, s. 130-132, 371, 435-436, 511-512, 542.

6 Sultan Veled, *Divân* (nşr. Feridun Uzluk), Konya 1958, s. 230-232; Ali Haydar Bayat, "Mevlânâ'nın Dostlarından Tabib Ekmeleddîn Müeyyed el-Nahcuvânî", *Selçuk Üniversitesi III. Milli Mevlânâ Kongresi, (Tebliğler)*, Konya 12-14 Aralık 1988, s. 231-247.

7 Nahcuvânî'nin hayatına dair göz atılabilecek diğer eserler ise şunlardır: Şehabeddin Uzluk, "Mevlânâ'nın Tabibleri, Ekmeleddîn Müeyyed-Beyhekim ve Gazanfer", *Selçuk Üniversitesi I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi, (Tebliğler)*, Konya 3-5 Mayıs 1987, s. 211-219; Cevat İzgi, "Ekmeleddîn en-Nahcuvânî", *DİA*, X, s. 548-549; Mevlânâ Celâleddin, *Mektuplar* (trc. Abdülbâki Gölpinarlı), İstanbul 1963, s. 26-27, 137-138, 183-184; Ebu Bekir İbnü'z-Zeki el-Konevî, *Ravzatü'l-küttâb ve hadikatü'l-elbâb* (nşr. Ali Sevim), Ankara 1972, Nâşirin girişi, s. 29-30, 48,49; ayrıca bk. s. 23-28, 111-115, 116-119; Sipehsâlâr, *Mevlânâ ve Etrafındakiler* (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1977, s. 113-114.

8 Süheyl Ünver, *Selçuk Tabâbeti*, s. 66-69, 92-93; Gönül Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Dârüşşifaları*, Ankara 1992, s. 16.

miştir.⁹ Ama tıp tahsilini nerede yaptığı ve Konya'ya ne zaman geldiği bilinmemektedir.¹⁰ Ahmed Eflâkî'nin *Menâkıbü'l-ârifîn*'inden ve III. Keykubad'a ithaf ettiği kendi eseri *el-Ecvibe*'den Nahcuvânî'nin, IV. Rüküddin Kılıçaslan (1257-1264), III. Gıyâseddin Keyhüsrev (1264-1283), II. Gıyâseddin Mes'ud (1284-1297) ve III. Alâeddin Keykubad'ın (1298-1302) saltanat günlerini idrak ettiği anlaşılmakta; Mevlânâ'nın (v. 1273) yakın dostu ve tabîbi olduğu görülmektedir.¹¹ *Menâkıbü'l-ârifîn*'de Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin müridi olarak zikredilen Nahcuvânî'nin onunla ilgili yedi menkıbesi nakledilmektedir. Bu menkıbelerde “zamanın Hipokrat'ı”, “zamanın Eflâtun'u”, “hekimlerin ulusu”, “benzeri bulunmayan” gibi sıfatlarla tanıtılmakta; Mevlânâ'ya karşı beslediği büyük sevgi ve bağlılık ifade edilmektedir.

Mevlânâ ve onun yakın çevresiyle ilgili eserinde Sipehsâlar, Mevlânâ'nın son hastalığı sırasında Nahcuvânî'nin Gazanfer adlı bir hekimle birlikte onun baş ucundan ayrılmadığını belirtir.¹² Bu tabibin, Gazanfer et-Tebrîzî diye tanınan ve Huneyn b. İshak'ın *el-Mesâil fi't-tıbb* adlı eserine *Hâsilü'l-Mesâil* adıyla bir ihtisar yazmış olan Fahreddin Ebû İshak İbrahim b. Muhammed olduğu bilinmektedir.¹³

Mevlânâ'nın kendisine yazdığı üç mektuptan, Nahcuvânî'nin hem devlet adamları katında hem de âlimler arasında saygın bir yere sahip olduğu, saraya ve devlet ileri gelenlerine istediğini yaptırabilecek güçte olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴ Bu mektuplardan birinde Mevlânâ, ondan Karatay Medresesi müderrisliğine büyük bilgin Afsahaddin'in tayini hususunda aracılık etmesini istemekte¹⁵; bir diğerinde ise Emîr Alim Seyfeddin Hama'nın geçim sıkıntısı çektiğini bildirmekte ve bu hususta ondan yardım istemektedir.¹⁶ Mevlânâ Nahcuvânî'ye yazdığı bu mektuplarda onu “melikü'l-hükemâ, mefharü'l-etubbâ” gibi sıfatlarla övmüş, ona karşı son derece say-

9 Şehabeddin Uzluk, “Mevlânâ'nın Tabipleri, Ekmeleddin Müeyyet-Beyhekim ve Gazanfer”, s. 213.

10 Ali Haydar Bayat, “Mevlânâ'nın Dostlarından Tabib Ekmeleddin Müeyyed el-Nahcuvânî”, s. 233.

11 Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, c. I, s. 130-132, 371, 435-436, 511-512, 542; İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitâbeleri ile Konya Tarihi*, s. 337-338; Aydın Tanerî, *Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı*, Konya 1977, s. 34, 88; Ali Sevim ve Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi*, Ankara 1989, s. 197; Feridüddin Nafiz Uzluk, *Anadolu Selçukluları Devleti Tarihi*, Ankara 1952, s. 67.

12 Sipehsâlar, *Mevlânâ ve Etrafındakiler*, s. 113-114.

13 Bk. Şehabeddin Uzluk, *a.g.m.*, s. 211-214. Eseri için bk. Brockelmann, *GAL*, I, 650; Sezgin, III, 251; Şeşen, *Fibrisü mahtutâtî't-tıbbî'l-İslâmî*, s. 210.

14 Mevlânâ Celâleddin, *Mektuplar*, s. 26-27, 137-138, 183-184; Ali Haydar Bayat, *a.g.m.*, s. 233.

15 Mevlânâ Celâleddin, *a.g.e.*, s. 137-138.

16 Mevlânâ Celâleddin, *a.g.e.*, s. 26-27, 183-184.

gı ve sevgi dolu ifadeler kullanmıştır. Süheyl Ünver'in eserinde Selçukluların bütün tabipleri ve büyüklerinin hazır olduğu bir mecliste Nahcuvânî'nin İbn Sînâ'ya karşı hayranlığını şöyle ifade ettiği belirtilmektedir:

باتفاق حکماء ماضي وحالي اعتقاد آنست که اگر بعد از
حضرت مصطفی
عليه السلام بیغمیر آمدي و ممکن بودي حقیقت ابن سینا
خواست بودن.

“Dünün ve bugünün hekimlerinin ittifakıyla kanaatimiz budur ki, eğer Hz. (Muhammed) Mustafa'dan sonra bir peygamber gelseydi ve bu mümkün olsaydı elbette İbn Sînâ olurdu.”¹⁷

Ahmed Eflâki'nin menkıbelerinde Nahcuvânî'nin rahmetle anılmasından, onun bu eserin yazılmaya başlandığı 718/1318 yılından önce ölmüş olabileceği söylenebilir. *el-Ecvibe* isimli eserini III. Alâeddin Keykubad'a (1298-1302) ithaf etmesinden ve halen müellif nüshası mevcut olan *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhini 701/1302 senesinin Cemâziyelâhîrinde telif etmiş olmasından da 1302 yılında onun sağ olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Nahcuvânî'nin 1302-18 yılları arasında vefat ettiğini kabul etmemiz uygun olacaktır.

Eserleri

a. *el-İşârât ve't-tenbihât* Şerhi

Bu eser, Nahcuvânî'nin varlık anlayışını ortaya koymaya çalıştığımız bu makalenin ana kaynağı olup onun, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ına yazmış olduğu şerhidir.¹⁸ Müellif nüshası Köprülü Kütüphanesi'nde olan bu eser, çalışmamızın “*el-İşârât ve't-tenbihât* şerhi ve nüshaları” bölümünde detaylı olarak tanıtılacaktır. Makale boyunca bu eserden yer yer Nahcuvânî şerhi, *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhi veya müellif nüshası diye bahsedeceğiz.

b. *el-Ecvibe*

Nahcuvânî'ye nispet edilen bir diğer eser *Mu'cemü'l-müellifin*'de ve De Slane'nın *Catalogue Des Manuscrits Arabes* isimli eserinde geçtiği üzere *Hallu şukûki'l-Kânûn*'dur. Bu eserin iki nüshası Ayasofya Kütüphanesi'nde (Demirbaş No: 3545, 3721) mevcuttur.¹⁹ Bu nüshalarda ese-

¹⁷ İbrahim Hakkı Konyalı, *a.g.e.*, s. 338; Süheyl Ünver, *a.g.e.*, s. 93.

¹⁸ Cevat İzgi, Nahcuvânî'nin bilinen tek eserinin bu eser olduğunu söylemesi yanlış bir tespittir; bk. Cevat İzgi, “Ekmeleddîn en-Nahcuvânî”, *DİA*, X, s. 549.

¹⁹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, c. I. s. 178; De Slane, *Catalogue des manuscrits Arabes*, s. 524/2936; ayrıca bk. Osman Ergin, *İbn Sînâ Bibliyografyası*, s. 85/2; Brockelmann, *GAL, Supl. I*, s. 817; Ali Haydar Bayat, Nahcuvânî'nin *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhi'nden hiç bahsetmemektedir. Bu-

rin ismi *Kitâbü'n fi'l-Ecvibeti an işkâlâti'l-İmâm er-Râzî fi'l-Kânûn fi't-tib* olarak geçmektedir.

Eserin girişinde müellifin ismi Ahmed b. Ebî Bekir b. Muhammed en-Nahcuvânî şeklinde geçmekte ve bu suretle eser, Necmeddîn en-Nahcuvânî'ye nisbet edilmiş olmaktadır. Fakat biz bunun doğru olmadığını düşünülüyoruz. Çünkü Mûsâ el-Mûsevî'nin naklettiğine göre, ünlü filozof ve mantıkçı İbn Kemmûne'nin istinsah ettiği Necmeddîn en-Nahcuvânî'ye ait *Hulâsatü'l-hikme* isimli eserinin ferağ kaydında “Şayet bulunursa daha sağlam bir nüshayla karşılaştırılması gerekir” kaydının²⁰ bulunduğu ve İbn Kemmûne'nin h. 683 yılında öldüğü dikkate alınırsa, Necmeddîn en-Nahcuvânî'nin, *Mu'cemü'l-müellifin*'de de belirtildiği gibi h. 650'lerden önce yaşamış olması gerekir. Halbuki bu eser 702/1302'de vefat eden III. Alâeddin Keykubad'a ithaf edilmiştir. Öte yandan Necmeddîn en-Nahcuvânî ile ilgili kaynaklarda onun tıpla ilgilendiğine dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Buna karşılık Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'nin tabip olduğu kendisi hakkındaki hemen her kaynakta zikredilmiştir. Ayrıca *el-Ecvibe*'nin, Fahrreddin er-Râzî tarafından İbn Sînâ'nın *Kânûn*'una yazılmış olan şerhte onun İbn Sînâ'ya karşı ileri sürdüğü eleştirilerine cevap vermek amacıyla telif edildiği göz önüne alındığında ve her iki düşünürün felsefeye ve İbn Sînâ'ya yaklaşım tarzlarındaki büyük farklılık dikkate alındığında, bu eserin Necmeddîn en-Nahcuvânî'den çok Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'ye aidiyeti daha doğru görülmektedir. Nitekim Nahcuvânî'nin *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhindeki, İbn Sînâ'yı büyük üstat kabul eden, onun fikirlerini açıklayan ve savunan tavrıyla bu eserdeki tavır ve üslup birbiriyile uyuşmaktadır. Ayrıca, Ayasofya Kütüphanesi'ndeki iki nüshadan 115 varak hacmindeki 3545 numaralı nüshanın başında Nahcuvânî'nin isminin geçtiği yer net olarak okunmamaktadır. Bu nüsha hat açısından da, makalenin konusu olan *el-İşârât ve'tenbîhât* şerhinin Köprülü Kütüphanesi'ndeki müellif nüshasına çok benzemektedir. *el-Ecvibe*'nin anılan bu nüshasının müellif nüshası olduğunu gösterecek kesin bir işaret bulunmamasıyla birlikte, istinsah edilmiş bir nüsha olduğunu gösteren bir işaret de yoktur. Sonuç olarak bu nüshadaki hattın, müellifin kendi el yazısına çok benzemesi sebebiyle bu nüshanın da müellif nüshası olma ihtimalinin çok yüksek olduğunu söyleyebiliriz.

Eserin başı:

بسم الله الرحمن الرحيم قال العبد الضعيف الراجي غفر الله وغفراته يوم
الميعاد احمد بن ابى بكر بن محمد النخجواني وفق الله لمرضاته احمد الله حمدا...
قبل الشروع في الفصول والأبواب نذكر نائبه علي عاده وظله في أرضه
وبلاده... أبو الفتح كيقباد بن كيخسرو بن قلج أرسلان ناصر أمير المؤمنين..

nunla birlikte Nahcuvânî'nin, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tib*'bına bir şerh yazdığının tespit edildiğini ama bu eserin günümüze kadar ulaşmamış olduğunu söylemesi de yanlış bir tespittir (bk. Ali Haydar Bayat, “Mevlânâ'nın Dostlarının Tabib Ekmeleddîn Müeyyed el-Nahçuvânî”, s. 233).

20 Bk. “III. Ahmed Nüshası ve Bu Nüshanın Sıhhati Problemi” bölümü.

Eserin sonu:

وهذا آخر الشكوك التي أوردتها الشارح رحمه الله وبالجواب عنه نختتم الكتاب حامدين لله واجب الحمد والثناء وواهب الفضل والنعماء ومصليين على نبيه خاتم الأنبياء والمهدي إلى صراط السواد وعلى آله وأصحابه خيرة الأصفياء وسادة الإنقياد.

Ayasofya Kütüphanesi'ndeki 110 varak hacmindeki 3721 numaralı diğ er nüsha ise 18 Rebiu'l-evvel 714 senesi Salı günü istinsah edilmiştir. Müstensihin ismi okunamamaktadır.

a. *el-İşârât ve't-tenbihât Şerhi ve Nüşaları*

G.C. Anawati, Osman Ergin ve Yahya Mehdevi'nin bibliyografyaları ile Mahmud Şihâbî'nin *et-Tenbihât ve'l-İşârât* başlıklı neşrinin giriş bölümünde Nahcuvânî'nin bu eserine işaret edilmektedir.²¹ Ayrıca eser *Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*nda da yer almaktadır.²² Bu katalogda müellifin ismi Müeyyüdüddin Ahmet b. Ebû Bekir b. İbrâhim et-Tabîb en-Nahcuvânî şeklinde geçerken, diğ er üç bibliyografyada ve Mahmud Şihâbî'nin eserinde Necmüddin Ahmed b. Ebû Bekir b. Muhammed en-Nahcuvânî şeklinde zikredilmektedir. Buradaki farklılık, daha önce de dikkat çektiğimiz üzere, anılan araştırmacıların iki farklı Nahcuvânî'nin varlığından haberleri olmadığı için farklı eserleri (*Zübdetü'n nakd* ile Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'nin *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhini) aynı şahsın eserleriymiş gibi zikretmelerinden kaynaklanmaktadır. Makalemiz için esas aldığımız Köprülü Kütüphanesi 875 numaralı nüsha, müellif nüshası olup eserin girişinde ve ferağ kaydında müellif kendi ismini herhangi bir karışıklığa imkân vermeyecek şekilde Müeyyed b. Ebû Bekir b. İbrâhim et-Tabîb en-Nahcuvânî şeklinde belirtmiştir.²³

1. Müellif Nüshası (Köprülü Ktp. Demirbaş No: 875)

Nüşanın başı :

الحمد لله الذي أنعم على عباده بتوفيق المهدي وأخرجهم من الظلمات... وبعد فهذه فوائد ونكت عربية وأسرار دقيقة وتفاسير عميقة يجري مجرى الخواشي والتعليقات على كتاب الإشارات للشيخ الرئيس قدس الله سره كتبها الراجي إلى رحمة ربه مؤيد بن أبي بكر بن إبراهيم الطبيب النخجواني... فشرعت فيه من أول الطبيعيات إلى آخر الكتاب...

21 G.C. Anawati, *Millenaire d'Avicenne, essai de bibliographie Avicennienne*, s. 11; Osman Ergin, *a.g.e.*, s. 99/45; Yahya Mehdevi, *Bibliographie d'Ibn Sînâ*, s. 35; Mahmud Şihâbî, *et-Tenbihât ve'l-ışârât.*, s. 25; Brockelmann, *GAL, Supl. I*, s. 817.

22 Ramazan Şeşen, *Köprülü Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu*, c. I, s. 433, no: 875.

23 Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhi, Köprülü nüshası, vr. 1^b, 232^a.

Nüshanın sonu:

ثم أمرنا بالاحتياط البالغ عقلا ورصما حسب ما ذكره وختم به وصيته
وهذا آخر الشرح.

Ferağ kaydı:

وقع الفراغ منه على يد المؤلف مؤيد بن أبي بكر بن إبراهيم الطبيب
النخجواني آخر جمادى الآخرة سنة إحدى وسبع مائة.

İbn Sînâ'nın eseri olan *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta "Mantık" bölümü bulunmasına rağmen Nahcuvânî, bu bölümün şerhine ihtiyaç duymamış ve eserin başında da belirttiği gibi "Tabîyyât"ın başından itibaren kitabın sonuna kadar eseri şerh etmiştir.²⁴ Eserde metin ve şerhe ait başlıklar kırmızı mürekkeple yazılmış olup yazılar solgun olduğu için bazı yerler zor okunmaktadır. Kısmen de olsa bazı harfler noktalanmıştır. Sayfa kenarlarında müellifin kendisi tarafından konulmuş bazı notlar yer almaktadır. Eser nesih hattıyla yazılmış olup 232 varaktan oluşmaktadır.

Eserdeki 79^a, 79^b, 80^a, 80^b sayfaları eserin genelinden farklı olarak daha büyük ve daha seyrek harflerle yazılmış olup muhtemelen kitaba sonradan eklenmiştir. Bu bölüm *Nûruosmâniye* nüshasında aynı yerde değil, 3. Namat'ta 52^a, 52^b, 53^a, 53^b sayfaları arasında ve yine yazısı farklı olarak yer almaktadır. 52^a sayfasının üstünde "Eflâtuncu misallerle ilgili nefis bir matlab. Bu varak bu kitabın cüzlerinden değildir, ancak onda, kitapta olanın en güzel tafsilatı bulunmaktadır" mealinde bir not yer almaktadır. Bu bölümün, Nahcuvânî'nin, küllîlerin varlığıyla ilgili görüşlerinin İbn Sînâ'nın *Şifâ*'da imkansız gördüğü şeyden farklı olduğunu, dolayısıyla müellif ile İbn Sînâ arasında bir çelişkinin bulunmadığını göstermek üzere kitaba sonradan eklenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu bölümün müellifin kendisi tarafından kaleme alındığına dair kesin bir kayıt olmamakla birlikte, *Nûruosmâniye* nüshasında bu bölümün bulunduğu ve bu nüshanın da asıl nüshadan bir sene sonra yazıldığı dikkate alındığında bu kısmın bu süre zarfında müellifin kendisi tarafından kitaba eklenmiş olabileceği söylenebilir. İçerik olarak da bu ilave, şerhin geri kalan bölümüyle uyum halindedir.

2. Nûruosmâniye Nüshası (Demirbaş No: 2689)

Ferağ kaydında belirtildiğine göre bu nüsha Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd er-Râzî tarafından 19 recep 702'de istinsah edilmiştir. 175 varaktır ve her varakta 21 satır vardır. Nesih hattıyla yazılmış olan eser kolayca okunabilmektedir. Bu nüshada müellifin ismi "Müeyyed Ekmeleddîn et-Tabîb en-Nahcuvânî" şeklinde geçmektedir.²⁵

Müstensih bu eseri istinsah ederken ibareleri güzelleştirmek amacıyla bazen metne bir iki kelime ilave etmiş, bazen de aynı ibareyi farklı bir şekilde yazmıştır. Fakat bunların sayısı fazla değildir. Ayrıca müellif nüsha-

24 Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhi, Köprülü nüshası, vr. 1^b.

25 Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhi, Nûruosmâniye nüshası, vr. 1^b, 175^a.

sındaki sayfa kenarlarında bulunan notların büyük kısmını metne dahil etmiştir. Öyle anlaşılıyor ki müstensih eseri istinsah ederken aynı zamanda kendi fikirlerini de belirtmek istemiş, eserin ilk sayfasında ve özellikle son iki “namat”ta (“Makâmâtü'l-‘ârifin” ve “Esrârü'l-âyât”) sayfa kenarlarına bazı notlar düşmüştür.

3. III. Ahmed Nüshası (Demirbaş No: 3264) ve Bu Nüshanın Sıhhati Problemi

Nahcuvânî şerhi'nin nüshası diye gösterilen diğer iki yazma ise III. Ahmed Kütüphanesi'ndeki 3264 numaralı *Zübdetü'n-nakd ve lübâbü'l-keşf* isimli eser ile Ayasofya Kütüphanesi'ndeki 4862 numaralı *el-Fevâidü'l-mültekât min Şerhi'l-İşârât li'n-Nahcuvânî* isimli, nihattunda sık ve küçük harflerle yazıldığı için okunması çok güç olan bir mecmuanın 159 ve 182. varakları arasında yer alan bölümüdür.²⁶

G.C. Anawati, Osman Ergin ve Yahya Mehdevî'nin bibliyografyaları ile Aga Bozorg-i Tahrânî'nin *ez-Zerî'a ilâ tasânîfi's-Şîa*'sında ve Mahmud Şihâbî'nin *et-Tenbîhât ve'l-ışârât* isimli neşrinin girişinde -bu kişiler iki farklı Nahcuvânî'nin mevcudiyetinden haberdar olmadıkları için- İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* üzerine yazılmış şerhler tanıtılırken Nahcuvânî'nin de bir şerhi olduğu bildirilmekte ve bu şerhin nüshaları zikredilirken, konumuz olan Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'ye ait Köprülü Kütüphanesi'ndeki 875 numaralı nüsha ile III. Ahmed Kütüphanesi'ndeki 3264 numaralı *Zübdetü'n-nakd ve lübâbü'l-keşf* aynı kişiye ait ve aynı esermiş gibi zikredilmektedir.²⁷ Biz bunun yanlış olduğunu düşünmekteyiz. Zira aşağıda tafsilatlı olarak anlatacağımız üzere *Zübdetü'n-nakd ve lübâbü'l-keşf* muhtemelen İbn Kemmûne'ye ait olup o bu eserde (Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'nin değil) Necmeddîn en-Nahcuvânî'nin bazı görüşlerini özetlemektedir.²⁸

26 G.C. Anawati, *a.g.e.*, s. 11; Osman Ergin, *a.g.e.*, s. 99/45; Yahya Mehdevî, *a.g.e.*, s. 35; Mahmud Şihâbî, *a.g.e.*, s. 25.

27 Bk. dipnot 37; ayrıca bk. Allâme Şeyh Aga Bozorg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tasânîfi's-Şîa*, c. II, s. 97.

28 *Zübdetü'n-nakd ve lübâbü'l-keşf*, III.Ahmed Ktp. No: 3264.

Eserin başı:

الحمد لله جاعل البشر خلفاء الأرض وراعي درجات فوق بعض... وبعد يقول مولانا الإمام الأعلم الأفاضل الكامل الواصل الموصل الهادي إلى الله إمام الحكماء خليفة الأولياء وحجة الأسياء نجم الهدى والدين شرف الإسلام والمسلمين... أحمد بن أبي بكر بن محمد النخجواني لما وفق الله الإمام الكتاب الكبير المسمى بنقض قواعد الإشارات وكشف تلويح الشفاء والنجاة الذي اشتمل... فسر الأصول القوية الحققة... ووفق أيضا لاستخراج نخب تلك الأصول ونقلها في أوراق يسيرة هسي المسماة بملخصة الحكمة... وحدث بعض الطلبة عاجزين عن تحصيل الكتاب الكبير لكبر حجمه... قاصرين عن حل الشبهات الكثيرة بالقدر الذي في الخلاصة فالتمس طائفة منهم كتابا صغير الحجم يختص من حيث الشرح والتزييف بما يشتمل عليه كتاب الإشارات والتنبيهات ويصاد التناقض وبين تلك الأصول والقواعد... فإذا انضم ذلك إلى ما في الخلاصة تمكنا من التمييز بين الحق والباطل ورأيت الإجابة إلى ذلك من الصواب... فحين شرعت فيه سألت الله تعالى التوفيق لإتمامه... وسميته زبدة النقص ولباب الكشف إذ هو مادة ما يورد على سائر الكتب...

Eserin sonu:

تم كتاب زبدة النقص ولباب الكشف المشتمل على شرح كتاب الإشارات والتنبيهات والاعتراض عليه

Mûsâ el-Müsevî'nin Necmeddîn en-Nahcuvânî hakkında vermiş olduğu bilgiler²⁹ dikkate alındığında bu bilgilerden *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhleri arasında Nahcuvânî şerhi olarak bilinen *Zübdetü'n-nakd ve lübbü'l-keşf*'in Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'yle alakalı olmadığı, bu eserin Necmeddîn en-Nahcuvânî'nin bazı görüşlerini ihtiva ettiği, ancak eseri muhtemelen İbn Kemmûne'nin kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim *Zübdetü'n-nakd ve lübbü'l-keşf*'in girişindeki felsefeyle ilgili genel değerlendirmeler bize, Necmeddîn en-Nahcuvânî'nin felsefeyi hoş görmeyen hatta felsefeye düşman ve felsefenin temellerini çürütmeyi kendisine amaç edinmiş bir kişi olduğunu göstermektedir. Halbuki bu eserdeki Necmeddîn en-Nahcuvânî ile makalemizin konusu olan Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'nin felsefeye bakış açıları birbirinden oldukça farklıdır. Zira, Ekmeleddîn en-Nahcuvânî felsefeye düşman olmak şöyle dursun onu kabul edip savunan, Aristoteles ve İbn Sînâ'yı otorite kabul eden bir bakış açısına sahiptir.

Nahcuvânî şerhi'nin nüshası olarak gösterilen Ayasofya Kütüphanesi'ndeki 4862 numaralı diğer eser ise, yukarıda da belirtildiği gibi sık ve küçük harflerle yazıldığı için okunması güç olan yaklaşık 23 varaklık bir özettir. Eserin ilk birkaç sayfasının "Mantık" bölümüyle ilgili olması bu eserin, *Zübdetü'n-nakd ve lübbü'l-keşf*'in bir özeti olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Kendisine aidiyetinde şüphe olmayan *el-İşârât ve't-tenbîhât şerhi* –Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'nin yaşadığı dönem de göz önüne alındığında memzûc dönem eserlerinin özelliklerini yansıtır. Onun bu eseri İbn Sînâ felsefesinin Platoncu, Yeni Eflâtuncu ve İshrâkî/Sufî düşünce ekleriyle dinin uzlaştırılarak eklektik bir yöntemle yorumlanışının en iyi örneklerinden biri olduğu söylenebilir.

C. Bu Makalenin Temel Sorunu

Çalışmamızın başında da belirttiğimiz üzere felsefe tarihi boyunca her filozofun varlığı anlamaya, açıklamaya yönelik düşünceler ileri sürdüğü görülmüştür. Çünkü varlık üzerine düşünme felsefenin en önemli alanını oluşturmaktadır. Haddi zatında felsefe var olanı düşünmekle başlamakta ve yine varlıklar arasındaki sınıflandırmaları, mertebeleri, karşılıklı ilişkileri ortaya koymak sûretiyle varlığı anlamlı kılmayı hedef almaktadır.

Çevremizdeki tek tek varlıklar ele alındığında her bir varlığın kendine has belli özelliklere sahip olduğu ve bu özelliklere göre her bir varlığın belli bir isminin bulunduğu bir gerçektir. Tikel varlıklar tek başlarına ele alındığında belli bir anlama sahiptirler. Fakat, bütün var olanları kapsayan, Tanrı'nın da dâhil olduğu en geniş anlamda "varlık" düşünüldüğünde, varlığın tanımlanıp tanımlanamayacağı, varlığın kökeni, varlığın varlığa gelişi, varlığın ne tür bölümlenmelerle bölümlenebileceği ve varlıkların birbirleriyle ilişkileri... gibi konular, pek çok filozofun üzerinde düşünmeden geçemeyeceği en temel problemler olarak kalmaktadır.

29 Bk. Mûsâ el-Müsevî, *Mine's-Sühreverdi ile's-Şirâzî*, Dârul-mesîre, Beyrut 1979, s.81-87.

Bir filozof olarak Nahcuvânî'nin varlığı nasıl anladığını ve bu ilişkileri nasıl kurduğunu ortaya koymayı hedeflediğimiz bu makalede, yapmış olduğu açıklamalarından dolayı, öncelikle onun “varlık-mahiyet” ayrımıyla ilgili fikirlerini ve bu ayrımın bir devamı niteliğindeki “vâcip varlık-mümkün varlık” ayrımına dair düşüncelerini ele alma ihtiyacını hissettik. Varlığın vâcip ve mümkün şeklindeki en köklü ayrımı, selefleri Fârâbî ve İbn Sînâ'nın olduğu gibi, Nahcuvânî'nin de varlık anlayışının temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle biz, bu iki varlık alanını daha ayrıntılı inceleyerek, vâcip ve mümkün varlıkların özellikleri, mümkün varlığın varlığa çıkışı, daha üstün ve daha düşük olmaları açısından mümkün varlıkların kendi aralarındaki mertebelenmeleri, küllîlerin/idelerin var olup olmadıkları, varsa özelliklerinin neler olduğu... gibi temel konularda Nahcuvânî'nin ne gibi düşüncelere sahip olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

II. Varlık-Mahiyet Ayrımı

“Varlık” (vücûd) kavramı felsefenin en temel kavramlarından biridir. Gerek felsefi bilgi ve gerekse bilimsel bilgi, var olan bir şeyin bilgisidir. Felsefe bu var olan şeyleri ontoloji (varlık bilimi) adı altında incelemektedir. Biz günlük hayatta birçok tikel varlıklarla beraber bulunuruz. Çevremizdeki her bir tikel varlığı kendine ait özelliklerine göre canlı, cansız, tahta, ağaç... gibi isimlerle isimlendiririz. Fakat içine Tanrı'nın da dahil olduğu en geniş anlamda “varlık” denildiğinde bu kavramın tanımını yapabilir mi?

Bu açıdan Nahcuvânî'ye baktığımızda onun varlık (vücûd) kavramını sürekli kullanmasına rağmen bu kavramın bir tanımını yapmadığı görülmektedir. Bu noktada Nahcuvânî'nin İbn Sînâ gibi³⁰ varlık (vücûd) kavramını açık, seçik, kolayca anlaşılabilir ve herkesçe bilinen bir kavram olarak düşündüğü, insan zihninin ilk hamlede ve doğrudan doğruya kavradığı ilk ve en umumi ilke olması dolayısıyla tarifine gerek duymadığı söylenebilir.

Nahcuvânî, tanımlanacak herhangi bir şeyin, bir üst kategorisi olan “cins”ine ve bir alt kategorisi olan “tür”üne göre tanımlanabileceğini belirtmekte, cinsi ve türü olmayan bir varlığın da bu yüzden tanımlanamayacağını düşünmektedir. O, bu noktada Vâcibü'l-Vücûd'un sıfatlarını zikrederken onun cinsi ve türü olmadığı için tanımının yapılamayacağını belirtmektedir.³¹ Nahcuvânî'nin varlık kavramının herhangi bir tanımını

30 İbn Sînâ'ya göre “varlık” (vücûd) kavramı açık, seçik, kolayca anlaşılabilir ve herkesçe bilinen bir kavramdır. Bunun için onu ayrıca anlatmak ve tarif etmek mantık bakımından imkansızdır. İbn Sînâ bu imkansızlığı özetle şöyle açıklar: Mantık bakımından bir tarif yapabilmek için tarif edilmesi istenen şeyin yapısını teşkil eden unsurların bilinmesi gerekir. Mantıkta bu unsurlara cins ve fasıl denir. Şu halde cins ve fasıl bir nesnenin varlığını teşkil eden unsurlardır. Ancak varlık (vücûd) kavramı cinsi ve fasıl olmadığı için mantıkî bir tarif altına girmez. Bu açıdan varlık kavramının cinsi ve fasıl olmadığı gibi kendisi de bir başka şeyin cinsi veya fasılı değildir (bk. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyeleri*, Ankara 1983, s. 28-29).

31 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 93^b, 94^a.

vermemesinin sebebi, bu kavramın açıklığından dolayı herhangi bir tanıma ihtiyacının bulunmadığını düşünmesi olabileceği gibi, mantık ilmi açısından varlık kavramının bir tanımının yapılmasının imkansız olmasından dolayı da olabilir. Çünkü varlık kavramından daha üst bir kavram (cins) yoktur, dolayısıyla tanımı yapılamaz.

Bununla birlikte Nahcuvânî, varlık olması açısından varlık (vücûd) kavramının umumi, genel bir kavram olduğunu ve kâbili/taşıyıcı (maddî), gâî ve fâil illetlerinin bulunduğunu belirtir. Ona göre kâbili/taşıyıcı (maddî) illet, mümkün mahiyetler; gâî illet ise varlıkların yaratılışıyla ilgili ibdâ‘ ve ihdas’tan hasil olacak gayelerdir ki o da “külli hayır nizamı”dır.³² İbn Sînâ’da olduğu gibi Nahcuvânî de tüm evren göz önüne alındığında anarşi ve tesadüf yerine kozmoz ve düzenin varlığını vurgulamaktadır.

Bir şeyin var olmasını ifade eden Varlık kavramının zıddı “adem”dir. Genellikle vücûd kelimesinin karşılığı olarak tercih edilen “varlık” kelimesi Türkçe’de soyut halde kullanılmaktadır, fakat Arapça’da vücûd kelimesi hem somut hem de soyut anlamda kullanılmıştır.³³ Felsefede teknik terim olarak “varlık”; var olmak, var oluş ve var olan anlamlarında kullanılır.³⁴ Varlık-mahiyet ayrımı açısından varlık terimi daha çok zihnî bir mahiyetin fiilen var oluşunu, onun vücûd bulmak suretiyle ortaya çıkışını ifade etmektedir.

“Mahiyet” kavramının aslı ise iki kelimedenden müteşekkil olup Arapça’da tek kök olarak bulunmamaktadır. Kelime Arapça’da “mâ” ile “hiye” veya “hüve”den meydana gelmiştir. Burada “mâ”nın iki türlü anlamını düşünmek mümkündür. Bunlardan biri soru edatı olan “ne?”, “nedir?” anlamındaki kullanımınıdır. Diğeri ise ism-i mevsul (görelî zamir) yani ancak kendisiyle başlayan cümle ile mana kazanan, “o şey” anlamındaki kullanımınıdır. Bu anlamdaki “mâ”, soruya verilen cevapta o şeyin hakikatini ve özünü gösterir. İşte bu soru cümlesi Arapça’da birleştirilerek tek bir isim haline getirildiğinde “sûn‘î master” denilen bir isim türü meydana gelir ve böylece “mahiyet” kelimesi türetilmiş olur.³⁵ Varlık-mahiyet ayrımı açısından “mahiyet” terimi daha çok o şeyin kendisini, özünü, bir şeyi o şey yapan bütün nitelikleri ifade eder.

Varlık-mahiyet ayrımı varlık felsefesinin en önemli ve orijinal ayrımlarındandır. İzutsu, bu ayrımı İslâm düşüncesinin en temel felsefi tezlerinden birisi olarak görür. Ayrıca ona göre müslümanlar arasındaki ontolo-

32 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 78^a; Nahcuvânî’nin buradaki ifadelerinde Aristoteles’in dört sebep teorisinin etkilerinin oldukça açık olduğu görülmektedir.

33 Bk. Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 22; “vücûd” kelimesinin felsefede farklı anlamlardaki kullanımları için bk. *Encyclopedia of Arabic terminology of logic*, Lübnan 1996, s. 1092-1095.

34 Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslâm Mütefekkiri (İbn Sînâ -Fahreddin Râzî-Nâsîreddin Tûsî) Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul 1984, s. 16.

35 Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 14.

jik-metafizik düşünmenin ilk adımını bu ayrımın oluşturduğu söylenebilir.³⁶

Bu ayrımın kökenini Antikçağda Aristoteles'te arayanlar olmuştur. Aristoteles *Metafizik*'te, mahiyet ve varlıktan bahsetmiştir. Ancak o, mahiyet ile varlık aynı şey olmazsa bir şeyin bilinemeyeceğini ifade etmeye çalışmıştır. Bu münakaşanın sonunda vardığı hüküm ise, bir şeyin mahiyeti ile varlığının aynı ve bir olduğudur.³⁷ Felsefe tarihinde varlık (vücûd)-mahiyet ayrımını Aristoteles'te araştıranlar olmuşsa da bu ayrımı ilk defa ortaya atan Fârâbî'dir. Daha sonra İbn Sînâ, Fârâbî'nin varlık-mahiyet ayrımı konusundaki görüşlerini³⁸ büyük oranda kabul etmiş; Nahcuvânî de selefi İbn Sînâ'yı izlemiştir.

Nahcuvânî, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin görüşlerine uygun olarak Vâcibü'l-Vücûd'da varlık-mahiyet ayrımının bulunmadığını belirtir. Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı ve mahiyeti aynı şeydir. O, "sırf vücûd"dur. Vâcibü'l-Vücûd dışındaki bütün varlıklarda varlık-mahiyet ayrımı söz konusudur.³⁹

Nahcuvânî, varlık (vücûd) ile mahiyeti birbirinden ayırmak için İbn Sînâ'nın vermiş olduğu üçgen örneğinden hareket eder. Ona göre bir üçgeni zihnimizde çizgi ve düzlemden oluşmuş olarak canlandırabiliriz. Bu

36 Bk. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995, s. 129; Çağdaş Batı varoluşçuluğundaki ana mesele olan varlık türü, genel anlamda varlık değil, bireyin kendi öz, kişisel varlığıdır. Meselâ Martin Heidegger'in var oluşla kastettiği, bütün varlıkların var oluşu değil, insanın var oluşudur. Çünkü ona göre "sadece insan var olmaktadır. Kaya vardır, fakat var olmamaktadır. Ağaç vardır, fakat var olmamaktadır. At vardır, fakat var olmamaktadır. Tanrı vardır, fakat var olmamaktadır." (Bk. Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* (trc. Yusuf Örneç), Ankara 1991, s. 16). İslâm felsefesinde tartışılan "varlık" kavramı ise ferde has değil mutlak genel bir kavramdır (bk. Izutsu, *a.g.e.*, s. 48-49; ayrıca bk. Hüseyin Atay, "Mahiyet ve Varlık ayrımı", *Uluslararası İbn Sînâ sempozyumu (bildiriler)*, Ankara 1984, s. 146).

37 Bu konuda bk. Fazlu'r-Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, IV (1958); Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 140-141; Aristoteles, gerçek anlamda "varlığın" cevherden ibaret olduğunu ve bir şeyin "mahiyetinin" de o şeyin cevheri olduğunu belirtmektedir. Bu da onun "varlık" ve "mahiyeti" aynı anlamda kullandığını gösterir (bk. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 210-211).

38 Fârâbî'nin "varlık-mahiyet" ayrımı konusundaki görüşleri kısaca şöyle özetlenebilir:

a. "Mahiyet", "varlık"tan ayrıdır.

b. "Varlık", "mahiyet"e ânzdır.

c. "Mahiyet" "varlığın" nedeni değildir.

d. Vâcibü'l-vücûd'da "varlık" ve "mahiyet" ayrımı yoktur. Onun "varlığı" ve "mahiyeti" aynı şeydir. Buna onun "inniyeti" ve "hakikatı" denir (bk. Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 142).

39 Bk. Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhi, Köprülü nüshası, vr. 88^b, 92^b, 93^a.

çizgi ve düzlem “üçgenin mahiyeti”ni oluşturmaktadır. Zihnimizde üçgeni bu şekilde tasarladıktan sonra bunun (zihinde değil) dış dünyada var olup olmadığından şüphe de edebiliriz.⁴⁰ Böylece “üçgenin mahiyeti” ile “onun varlığı/vücûdu” ayrıştırılmış olmaktadır. Bunu üçgen gibi diğer nesnelere de uyguladığımızda zihnimizde her bir varlığın “mahiyetini” ve o mahiyetten ayrı olarak “varlığını/vücûdunu” düşünebiliriz.

Dikkat edileceği gibi Nahcuvânî zihnî bir mahiyette, “o mahiyetin bilfiil varlığı/vücûdu” ile “mahiyetin kendisi”ni ayırmaktadır. Burada bilfiil var olmakla kastedilen dış dünyadaki varlıktır. Zira zihinde bir mahiyetin kabul edilmesi demek, haddi zatında zihinde o mahiyetin zihnî varlığını kabul etmek demektir. Bu nedenle varlık-mahiyet ayrımında kastedilen varlık ve var oluş, zihnî bir mahiyet için söz konusu olan “o mahiyetin hâricî varlığı” olsa gerektir. Bu anlamda varlık (vücûd) mahiyete ârız olmaktadır. Nahcuvânî açık bir şekilde varlığın mahiyete ârız olduğunu söylemez. Ancak, bir şeyin varlığı “o şeye” ait bir sıfat olarak ele alındığında, o şeyin mahiyetinin, o şeye ait uzunluk-kısalık, güzellik-çirkinlik gibi her hangi bir sıfatın illeti olabileceğini ama kesinlikle bu varlık/vücûd sıfatının illeti olamayacağını, aksi takdirde (var olmayan) mahiyetin vücûddan önce var olmuş olacağını, ki bunun da saçma ve imkânsız olduğunu⁴¹ söylemek sûretiyle vücûdun mahiyete ârız olduğu (dışarıdan geldiği) görüşünü kabul ettiği söylenebilir.

Varlığın mahiyete ârız olmasını biraz daha açmamız gerekir. Nahcuvânî’ye göre bir şeyin mahiyetini oluşturan sebepler ile o şeyin varlığını, vücûda gelişini oluşturan sebepler birbirinden farklıdır.⁴² Meselâ üçgen örneğine tekrar dönecek olursak, çizgi ve düzlem, “üçgenin mahiyeti”ni oluşturur. Bu mahiyet üçgeni bir başka varlıktan mesela kare’den veya insan’dan farklı kılmaktadır. Bu noktada biz “üçgenlik mahiyeti”nden veya “insanlık mahiyeti”nden bahsedebiliriz. Bu şekilde mahiyetler, varlıkların birbirlerinden ayrılmasını sağlamaktadır. Bu anlamda her bir varlığın mahiyeti o varlığa özgü bütün niteliklerin bir arada olmasıyla mümkündür. Mesela üçgen örneğinde çizgi ve düzlemin bulunması zihnimizde “üçgenlik mahiyeti”nin oluşması için yeterli olsa bile bu, mahiyetin dış dünyada vücûd bulmasını gerektirmez. Bu anlamda vücûda (varlığa) gelişinin sebepleri ile mahiyetinin sebepleri birbirinden farklılaşmış olur. Her mahiyete vücûd dışardan gelir. Bu manada vücûd mahiyete ârızdır.

Buradaki “araz” (ârız olma) kavramı, “cevher”in karşıtı olan “araz” değil, sözlük anlamındaki “araz” kavramıdır; yani, olmak, vukû bulmak, ortaya çıkmak, meydana gelmek, hâdis olmak, yokken var olmak manasındadır. Varlık-mahiyet ayrımında varlığın (vücûdun) araz olması demek, hüdûs bulması, vâkî’ olması, var olması demektir. İbn Sînâ bunu “araz-ı lâzım” olarak ifade eder. Vücûdun/varlığın “araz-ı lâzım” olması demek,

40 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 84^a.41 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 88^b.42 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 84^a.

varlığın/vücûdun mahiyetten hiçbir zaman ayrılamayacağını ifade etmek demektir. Zaten bu anlamda bir tarafta başlı başına bir mahiyet ve diğer tarafta da başlı başına bir varlık/vücûd tasavvur edilmemektedir. Nahcuvânî'nin de kabul ettiği, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin anlayışlarına göre mahiyetle vücûddan herhangi biri diğerinden önce değildir. Dış dünyada mahiyetten bağımsız vücûd; vücûddan bağımsız mahiyet bulunmamaktadır. İkisi de aynı anda bir araya gelirler.⁴³ Vücûddan önce mahiyet yoktur. Bunu İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta açık bir şekilde belirtir.⁴⁴ Ona göre herhangi bir varlıktaki o varlığa ait mahiyet, o varlığın bir sıfatı olan vücûd sıfatının illeti olamaz. Aksi takdirde mahiyet var olmadan önce var olmuş olur. Nahcuvânî de bir varlıktaki vücûd sıfatının illetinin, o varlığın mahiyeti veya mahiyetinin sıfatlarından herhangi birisinin olamayacağını ifade eder. Zira illetin varlık bakımından ma'lûlden önce bulunması gerekir. Mahiyet, vücûd sıfatının illeti olsa, vücûddan önce var olmuş olur ki bu imkansızdır.⁴⁵ Bu bakımdan ileride göreceğimiz üzere, her ne kadar İdeler alemi anlayışında Nahcuvânî'nin Sühreverdi'den etkilendiğini söyleyebilirsek de onun, Sühreverdi'nin varlık-mahiyet ayrımı hususundaki mahiyeti önceleyen görüşlerini⁴⁶ kabul etmediği görülmektedir.

43 Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 142-154; Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'da "vücûd" ve "mahiyetin" aynı anda var olduklarını söylerken Seyyid Hüseyin Nasr, İbn Sînâ'nın vücûdu öncelediğini, varlık-mahiyet ayrımını yaptıktan sonra, her ne kadar bir şeyin var oluşu, o şeyin mahiyetine arız (ekli) olsa da, her öze veya mahiyete gerçekliğini verdiğinden dolayı var oluşun asıl olduğunu vurguladığını belirtir (bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge* (trc. Ali Ünal), İstanbul 1985, s. 37). Fazlurrahman, varlık-mahiyet ayrımı hususunda Sühreverdi ve Molla Sadrâ dahil İbn Sînâ'nın geniş çapta yanlış anlaşıldığını ifade etmektedir (bk. Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 159). Vücûdu önceleyen Molla Sadrâ gibi filozoflar mevcûdâtı, asl olan vücûdun değişik şekillerde birer tezahürü, teayyünü şeklinde görmektedirler. Vahdet-i vücûd ehli açısından tüm mahiyetler vücûda arız olan bir sıfat olarak kabul edilmektedir (bk. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, s. 65).

44 "Bir şeyin mahiyetinin, sıfatlarından birinin illeti olması caizdir. Sıfatların birbirine illet olması da caizdir. Ama bir başka şeyin 'vücûd' sıfatının illeti olması caiz değildir. Aksi takdirde varlığı olmayan bir 'mahiyetin' veya bir başka sıfatın ma'lûlu olmuş olur. Çünkü sebep varlıkta öncedir" (bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Mahmud Şihâbî), Tahran 1339, s. 107).

45 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 88^a, 88^b.

46 Sühreverdi, meşşâî filozofları vücûdun öncelenmesi hususunda şöyle eleştirir: "Siz şöyle hükmettiniz. Vücûd tek manada Vâcibü'l-Vücûd'a ve diğer varlıklara hamlolunur. Vâcibü'l-Vücûd'da vücûdun kendisi, diğerlerinde ise 'araz' olarak, mahiyetine zaid olur (dediniz). Birisi size şöyle diyebilir: Varlığın/Vücûdun mahiyete muhtaç olmaması vücûdun kendisinden kaynaklanıyor ise bütün varlıklarda da (mümkînâta da) böyle olması (yani mümkün varlıklarda da varlık-mahiyet ayrımı olmaması) gerekir; yok, vücûdun mahiyete muhtaç olmaması kendisinden kaynaklanmıyor ise bu taktirde Vâcibü'l-Vücûd'da çokluk bulunması gerekir" (bk. Şihâbeddin Yahya es-Sühreverdi, *Mecmûati mu-sannefâti Şeyh İsrâk, Hikmetü'l-İsrâk* (nşr. Henri Corbin), Tahran 1372, c. II, s. 93-94). Sühreverdi'ye göre "Müsellem olan şudur: Vücûd ve imkân gibi şeyler mahiyete zâid şeylerdir." (Bk. *a.g.e.*, c. II, s. 162).

III. Varlık Kipleri

Varlık-mahiyet ayrımı, her bir varlık özü açısından tek başına ele alındığında, varlığın daha temelli bir ayrıma tabi tutulmasına kuvvetli bir dayanak teşkil eder. Zira her bir varlığın varlığıyla mahiyetinin zihinde birbirinden farklı iki şey olarak düşünülmesinin tek istisnası, Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi Nahcuvânî'de de zorunlu varlık olan Tanrı'dır. Biz Tanrı hakkında, zihinde bile olsa, onda varlık ve mahiyet gibi birbirinden ayrı iki şey düşünemeyiz. Bu onun vahdaniyetine ve basit oluşuna aykırıdır. Bu nedenle Tanrı'da varlık ve mahiyet ayrımı söz konusu değildir. O sırf vücuttur. Buna karşılık Tanrı dışındaki bütün mevcudatta varlık-mahiyet ayrımını düşünmek mümkündür. Her bir mahiyet, Tanrı'dan aldığı varlıkla var oluşunu gerçekleştirmektedir. Aksi taktirde mahiyetlerin gerçek anlamda varlığa çıkmaları mümkün değildir. Bu manada varlık mahiyete âriz olmaktadır. Varlığa çıkmak için Tanrı'nın varlık vermesine muhtaç olan bu varlıklar, daha temelli bir ayrım olarak "mümkün varlıklar" diye isimlendirilmişlerdir. Tanrı ise, varlığa çıkma hususunda bir başkasına muhtaç olmadığı, varlığı kendinde zorunlu olduğu için, "Zorunlu Varlık" olarak isimlendirilmiştir.

İslâm felsefesi tarihinde öncelikle Fârâbî ve İbn Sînâ'da⁴⁷ gördüğümüz, varlığın "vâcip" ve "mümkün" şeklinde bölümlenmesinin daha sonra İslâm dünyasında yaygın bir şekilde kabul görmüş olduğu söylenebilir. Nahcuvânî'nin de bunun dışında kalmadığı görülmektedir. Nahcuvânî'ye göre var olanlar dikkate alındığında bütün varlığın özleri açısından, "kendinde vâcip" (bizâtihi vâcip) ve "kendinde mümkün" (bizâtihi mümkün) şeklinde ikiye ayrıldığı görülür. Özleri/zatları dikkate alındığında her mevcut ya Vâcibü'l-Vücûd'dur, yani varlığı zorunludur, var olmaması mümkün değildir; ya da mümkünü'l-vücûd'dur, yani varlığı imkân dahilindedir, zati açısından var olmasında bir zorunluluk yoktur. Nahcuvânî'ye göre var olanlar anlamında varlık, yani bir şekilde varlığa gelmiş var olmuş anlamında varlık ele alındığında, artık var olan bir şeyin "kendinde mümteni" (bizâtihi mümteni) olarak düşünülmesi imkânsızdır. Ancak başka bir varlık sebebiyle mümteni' (bigayrihi mümteni) olabilir. Dolayısıyla özleri/zatları dikkate alındığında her mevcut (her var olan) ya vâcip-tir ya da mümkündür.⁴⁸

47 Varlık ve mahiyet arasındaki temel ayrımla yakından bağlantılı olarak İbn Sînâ, varlığı, mümkün olmayan (mümteni), mümkün ve zorunlu (vâcip) bölümlerine ayırır. Daha sonraki müslüman filozofların yanı sıra Latin skolastiklerince de kabul edilen bu bölümlere Aristocu bir formüle dayalı olmayıp bütünüyle İbn Sînâ'ya özgüdür. Gerçekte İbn Sînâ, felsefesinin tümünü bu üç bölüm arasındaki farklılık ve mahiyetle var oluş arasındaki karşılıklı ilişki üzerine oturtur (bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 38). Burada Seyyid Hüseyin Nasr'ın, varlığın vâcip, mümkün ve mümteni' şeklindeki tasnifinin tamamen İbn Sînâ'ya özgü olduğunu söylemek suretiyle bu konuda Fârâbî'yi görmezlikten geldiği görülmektedir.

48 Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhi, Köprülü nüshası, vr. 85^a.

Şüphesiz Fârâbî ve İbn Sînâ’da olduğu gibi Nahcuvânî’nin de “Vâcibü’l-Vücûd”la kastettiği Allah’tır. Mümkün varlıklar ise “Vâcibü’l-Vücûd” dışındaki diğer bütün varlıklardır. “Mümkün” varlıkların varlığı Vâcibü’l-Vücûd’a dayanır. Mümkün varlıklar zatlari açısından mümkün olmakla birlikte, varlığa gelişleri açısından varlıkları Vâcibü’l-Vücûd’a dayandığı için aynı zamanda “başkasına bağlı olarak zorunlu”durlar (bigayrihi vâcib). Nahcuvânî buradan hareketle mümkün varlıkları da kendi içinde ikiye tasnif eder. Buna göre mümkün varlıklar, “varlığı daima başkasıyla zorunlu” ve “varlığı bir müddet başkasıyla zorunlu” olmak üzere ikiye ayrılır.⁴⁹ Bu ayrıma göre Ay üstü âlemin, varlığı daima başkasıyla zorunlu kısmına; Ay altı âlemin de varlığı bir müddet başkasıyla zorunlu kısmına girdiği söylenebilir.

Varlığın tasnifi ile ilgili burada dikkat çekmek istediğimiz bir başka ayırım ise, varlıkların zihinde veya hariçte olup olmamalarıyla ilgilidir. Nahcuvânî’ye göre bütün varlık bu açıdan da ikiye ayrılmaktadır. Ona göre var olan her şey ya zihinde ya da hariçtedir. Burada hariçte olmakla kastedilen, zihnin dışında olmaktır. Nahcuvânî hariçte olan varlıkları da kendi içinde “hariçte maddî olarak” var olanlar; ve “hariçte soyut olarak” var olanlar olmak üzere ikiye ayırır. Yani ister maddî olsun ister maddeden soyut olsun şayet bir varlık zihinde değilse hariçte kabul edilir.

Nahcuvânî’nin yapmış olduğu bir diğer ayırım ise, varlıkların maddeyle ilişkili olup olmamalarıyla ilgilidir. Bu ayrıma göre de bütün varlıklar ya maddidir ya da maddeden soyutlanmış haldedir. O maddî varlıkları da kendi içinde yaratılışları açısından ikiye ayırır. Birinci kısım, başka bir şeyden var olan ve başka bir şeye dönüşen varlıklardır. Nahcuvânî bu tür maddî varlıkları *el-hâdisü’l-kâin* diye isimlendirir. Buna göre çevremizdeki varlıklar bu gruba dahil olmaktadır. İkinci kısım maddî varlıklara gelince onlar bir başka şeyden var olmamış ve bir başka şeye dönüşmeyen varlıklardır ki, bu da *mübda’* diye isimlendirilir. Nahcuvânî *mübda’* diye isimlendirdiği varlığın ne olduğu hakkında bize fazla bilgi vermez, bununla “heyûlâ” veya “unsurlar” kastedilmiş olabilir.⁵⁰

Maddelerinden soyutlanmış varlıklara gelince onlar, kendi başlarına kâim olan varlıklardır. Bunlar da bir mevzuda olup olmamak açısından kendi aralarında iki bölüme ayrılırlar. Buna göre birinci bölümdeki soyut varlıklar kendisi bir mevzuda olmayan ve bir mevzuyla alakası da bulunmayan varlıklardır, bunlar semavî akıllardır. İkinci tür soyut varlıklar ise nefislerdir. Nefs soyut olma noktasında akılla müşterek olsa da, kendisi için bir mevzu olan şeyle (beden, cisim), “tedbîr” (yönetme) ilişkisiyle alakası olması açısından akıldan farklılaşmaktadır. Fakat bu, cisimde olduğu gibi nefiste de bir terkinin bulunduğu anlamına gelmemektedir. Nefs ve akıl’da terkip yoktur.⁵¹

49 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 100^a.

50 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 163^a, 163^b.

51 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 159^a, 159^b.

Her ne kadar varlığın zihinde yahut hariçte olmasına göre, yahut mad-dî veya soyut olmasına göre genel ayrımlara tabi tutulması mümkün ise de, her bir varlığın özleri dikkate alındığında vâcip veya mümkün oluşlarına göre tasnif edilmesi daha köklü bir ayırım olarak kabul edilmektedir. Haddi zatında bu ayırım Nahcuvânî'nin varlık anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Bu nedenle biz, varlığın vâcip ve mümkün bir şekilde tasnifini daha detaylı bir şekilde ele almayı uygun görmekteyiz.

A. Vâcip Varlık

Vâcibü'l-Vücûd, var olması zorunlu olan, yani var olmaması düşünüle-meyen varlık demektir. Onun zorunlu varlık olması varlığı ile mahiyetinin bir ve aynı olduğu anlamına gelir. O, “sırf vücûd”dur.⁵² Bu itibarla Vâcibü'l-Vücûd'a en lâyık olan sıfat “varlık”tır. En geniş anlamda varlık düşünül-duğünde Vâcibü'l-Vücûd yegânedir, tektir, onun dışındaki her varlık, özü itibâriyle mümkündür, mümkün varlıklar mevcuttur, ama var olmaları zorunlu değildir. Var olmalarında kendilerinin dışında bir illete muhtaç-tırlar.⁵³ Bu anlamda Vâcibü'l-Vücûd'un varlığı kendindedir, var olması için hiçbir illete muhtaç değildir; aksine o, bütün varlıkların “İlk Sebe-bi”dir. Bütün var olanların illeti O'dur. Varlık vermesi itibariyle “İlk İlke” (el-Mebdeü'l-Evvel) ve “Fâil illet”tir.⁵⁴

Vâcibü'l-Vücûd'un, varlığının zorunlu olmasının dışında başka sıfatları da vardır. Nahcuvânî'ye göre bu sıfatların başında Vâcibü'l-Vücûd'un “basît” oluşu gelir. Buna göre Vâcibü'l-Vücûd her türlü terkipten uzaktır. Mânâ ve kemmiyet açısından bölünmez, tektir. Vâcibü'l-Vücûd nev'inden başka varlıklar olmadığı gibi, Vâcibü'l-Vücûd çeşitli parçalardan meydana gelmiş bir birleşik varlık da değildir.⁵⁵ Bu anlamda Vâcibü'l-Vücûd'da varlık (vücûd)-mahiyet ayrımı dahil hiçbir terkip söz konusu olamaz.

Nahcuvânî'ye göre Vâcibü'l-Vücûd cisim olmadığı gibi, cisme ait bir şey de değildir. O, maddeden ayrılmaya en lâyık varlıktır.⁵⁶ Vâcibü'l-Vücûd'un kendisinin dışındaki varlıklarla hiçbir şekilde müşterekliği yoktur. Hiçbir varlık cinsine dahil değildir, türü de yoktur. Cevher olma açısından da hiçbir varlıkla müşterek değildir. Cins, tür ve faslı olmadığı için onun bir tanımı da yoktur. Vahdaniyetinde terkip ve zatında çokluk olmadığı gi-bi, kendisine “zıd” bir varlık da yoktur. O her yönüyle tek olan varlıktır.⁵⁷

Vâcibü'l-Vücûd, “akıl”, “âkil” ve “ma'kûl”dür.⁵⁸ Madde ve maddeye ilişkin her türlü nitelikten tamamen uzak olduğu için Vâcibü'l-Vücûd sırf “akıl”dır. O, kendi kendini ve kendisinden sâdır olan, kendi dışındaki var-

52 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 93^a.53 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 85^b.54 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 83^a, 121^b, 133^a.55 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 91^b, 92^a, 92^b.56 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 93^a.57 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 93^a-96^b.58 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 96^a.

lıkları bildiğinden dolayı, “akleden” (âkil); kendisi, kendi akletme fiiline mevzû olması açısından da “akledilen”dir (ma’kûl). Onun zatını akletmesi zatının ayıdır. Zatının dışındaki varlıkları akletmesi de zatını akletmesinin içinde olur.⁵⁹ Onun bilgisi, eşyanın hariçte vücûduna bağlı değildir. Aksine eşyanın vücûdu onun ilmine, fâiliyyetine ve mücidiyyetine bağlıdır.⁶⁰

O her türlü noksanlıklardan münezzeh, saf iyiliktir. Gerçek güzellik O’na aittir. Bu itibarla Vâcibü’l-Vücûd hayat, ilim, irade ve kudret sahibi olduğu gibi aynı zamanda “aşk”, “âşık” ve “ma’şûk”tur.⁶¹ Mutlak kemâl ve güzelliğin doruğunda olan Vâcibü’l-Vücûd, kendisini sever, kendi varlığı da bu sevginin konusudur. Gerçek cömert olan da O’dur.⁶² Öyle ki onun bu cömertliği, ilmi ve kudretiyle beraber bütün varlıkların varlığa gelmesinin sebebidir. Her şeyden müstağnî olan Vâcibü’l-Vücûdun, her şeyi, olabileceği en güzel şekilde, yerli yerinde bilgisinin gereği olarak yaratması O’nun inâyetidir. Bu itibarla var olan her şey, O’nun inâyeti sebebiyle var olmuştur.⁶³

Bu sıfatlara sahip Vâcibü’l-Vücûd’un gerçekten zihnin haricinde dış dünyada bu şekilde var olup olmadığı meselesine, yani Vâcibü’l-Vücûd’un teayyünü meselesine de burada değinmek gerekir. Vâcibü’l-Vücûd’un teayyünü konusu, “Vâcibü’l-Vücûd”, bir tür olarak ele alındığında, (meselâ, vücûdu zatından dolayı zorunlu olan varlıklar türü gibi) bu türün dış dünyada gerçekleşmesi, teayyün etmesi, yani zihnen ulaştığımız sonuçlarla dış dünyadaki gerçekliğin bir biriyle uyuşup uyuşmadığının ele alınıp incelenmesiyle ilgilidir. Terim olarak “teayyün” kelimesi, bir şeyin hüviyet kazanması, kendine has hüviyetine bürünmesi, başkalarından ayrılı ve kendine ait özelliği ile belirmesi anlamında kullanılmaktadır.⁶⁴

59 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 51^b, 150^a.

60 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 167^a, 213^b.

61 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 190^b.

62 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 115^a, 116^a, 173^b.

63 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 120^b, 122^a, 173^a, 173^b.

64 “Teayyün: Bu kelime (a-y-n) kökünden türemedir. Ayn, Arapça’da manası en çok olan kelimelerden biridir. Pınar, göz, kaynak, ferd, efendi, bir şeyin zâtı, kendisi, şeyin hayırlısı... mânâlarını bu arada sayabiliriz (bk. L: Mâlûf, *Müncid* ve Firûzâbâdî, *Kâmûs*, “Ayn” mad.). Fransızca’da déterminer, désigner, spécifier, source... gibi çeşitli kelimelerle karşlanır (bk. Belot, *Ferâid*, ilgili madde). Felsefede bunlara yakın mânâları ihtivâ eden terim olarak; détermination, spécification, individualisation...şekillerinde kullanılır (bk. S. Afân, *Lexicon*, “Teayyün” mad.). Ta’yin; tahsis, tahdid, şahsiyet kazanma, kendi hüviyetine bürünme...demektir (bk. İsmail Fenni Ertuğrul, *Lügatçe-i Felsefe*, “Détermination” mad.). Şeyin kendine ait husûsiyettir ki, şey bununla başkalarından ayrılır. Bu husûsiyet başkalarında yoktur (bk. Cürcânî, *Ta’rifât*, “Teayyün” mad.). Burada şeyin hüviyet kazanması, kendine has hüviyetine bürünmesi, başkalarından ayrılı ve kendine ait özelliği ile belirmesi anlamındadır. Mevzû Tanrı olduğuna göre, Tanrı’nın öteki eşyadan ayrılı, kendi özelliği ile belirmesi demektir” (bk. Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslâm Mütefekkeri (İbn Sînâ-Fahreddin Râzî-Nâşîreddin Tûsi) Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul 1984, s. 64, dipnot 25).

Nahcuvânî teayyünleri açısından, yani kendilerine has özellikleriyle belirmeleri açısından maddî türlerle maddî olmayan türler arasında fark olduğunu belirtir. Ona göre bir türün fertleri ancak madde sebebiyle çoğalır.⁶⁵ Başta Vâcibü'l-Vücûd olmak üzere akıllar gibi maddî olmayan türlerin birden çok fertlerinin olması bu yüzden mümkün değildir. Bu noktada Nahcuvânî, Ay altı âlemle Ay üstü âlem arasında kesin bir ayrıma giderek, Ay altı âlemde maddî türlerin, madde sebebiyle birçok fertlerinin olduğunu; Ay üstü âlemde ise, güneş, ay ve yıldızlar gibi türlerin her birinin yalnızca bir ferдинin bulunduğunu belirtir. Ona göre maddî olmayan türlerin tabiatları tek bir teayyün gerektirir ve türü şahsında olur. Bu anlamda Ay üstü âlemdeki her bir türün tek bir ferdi vardır.⁶⁶ Ancak insan nefsinin özel bir durumu vardır. Beşerî nefisler bedenle yani maddeyle ilişki kurduklarından dolayı çokturlar.⁶⁷

Nahcuvânî'ye göre maddeden soyutlanmaya en layık olan Vâcibü'l-Vücûd, zâtının teayyünü açısından ancak tek bir teayyün gerektirir, zira hiçbir şekilde O'na çokluk nispet etmek mümkün değildir.⁶⁸ Vâcibü'l-Vücûd'un teayyünü, onun varlığının zorunlu olmasından dolayıdır. Bu nedenle onun tek bir teayyünü vardır ve ondan başka da Vâcibü'l-Vücûd yoktur.⁶⁹

B. Mümkün Varlık

Daha önce de belirttiğimiz üzere Nahcuvânî, selefleri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, özleri dikkate alındığında varlığı “vâcip” ve “mümkün” olmak üzere iki farklı gruba ayırmaktadır. Ona göre bu ayrımın dışında kalan hiçbir varlık bulunmamaktadır. Dikkat çekildiği üzere Vâcip varlığı “zorunlu” kılan şey onun mahiyetiyle varlığının birbirinden farklı şeyler olmayıp aynı olması, dolayısıyla onun “sırf vücûd” olmasıdır. Bütün mümkün varlıkların kendisine dayandığı böyle bir “Zorunlu Varlık”ın bulunmadığı ihtimalini düşünmek çelişkilere yol açacaktır.

İkinci varlık türü olan mümkün varlıklara gelince bunlar Vâcibü'l-Vücûd'un dışındaki bütün varlıklar olup, bu varlıkların mahiyetleriyle varlıkları/vücûdları birbirinden ayrı düşünülebilir. Mümkün varlıklar kendi zatlarından kaynaklanan bir durum sebebiyle var olamazlar. Haddi zatında mümkün varlıkların “var olmaları” ve “var olmamaları” birbirine eşittir. Onlardaki “imkân”ın anlamı da budur, yani onların varlığa çıkmaları

65 Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhi, Köprülü nüshası, vr. 83^a.

66 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 91^b, 92^a.

67 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 92^a.

68 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 92^a; İbn Sînâ bu konuda şöyle demektedir: “Zorunlu Varlığın teayyünü; ya kendisinin Zorunlu Varlık oluşundan ileri gelir, buna göre de ondan başka Zorunlu Varlık yoktur. Ya da bundan değil, bir başka şeydendir. O zaman ma'lûl olmuş olur” (bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Mahmud Şihâbi), s. 108).

69 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 89^a.

da, varlığa çıkmamaları da imkan dahilindedir. Ancak varlığa çıkmaları kendilerinin dışındaki bir sebeple, yani Vâcibü'l-Vücûd sebebiyle mümkün olabilir.⁷⁰

1. Mümkünün Varoluşu (Vücûda Gelişi)

Yukarıda da belirttiğimiz üzere mümkün varlıkların vücûda gelişi kendilerinin dışındaki bir sebeple (Vâcibü'l-Vücûd) olmaktadır. Şüphesiz bu konu, yani âlemin yaratılışı, feyz/sudûr teorisi başlı başına bir çalışma konusu olabilecek niteliktedir. Biz burada belli başlı noktalara değinmek istiyoruz.

i. Sun‘, İbda‘, İhdâs ve Tekvîn Terimleri

Nahcuvânî, mümkün varlığın varlığa çıkışıyla ilgili “sun‘”, “ibda‘”, “ihdâs” ve “tekvîn” gibi bazı terimlerin kullanıldığını belirterek bunları tanımlamakla işe başlar. Buna göre vücûdu kendinden olmayan, başkasından olan her şeyin vücûdu ya kendinden önceki bir madde ve zamanla ilgilidir ya da böyle değildir. Öncesinde zaman ve madde olmayan varlık, ibda‘ yoluyla var olmuş demektir. Yani o varlığın vücûdu fâil’in zatından başka hiçbir şeye dayanmaz. Şayet öncesinde zaman veya madde varsa, o varlık sun‘ yoluyla var olmuş demektir. Bu da kendi içinde ikiye ayrılır: Şayet bir şeyin varlığı kendisinin dışındaki herhangi bir maddeye dayanıyorsa tekvîn yoluyla; kendisinden önce belli bir zamanın geçmesinden sonra meydana gelmişse ihdâs yoluyla var olmuş demektir. Nahcuvânî’ye göre Vâcibü'l-Vücûd’dan sâdır olan bütün varlıklar bu şekilde mübda‘ ve masnû‘ olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre İlk Akıl, heyûlâ ve zaman gibi varlıklar ibda‘ yoluyla; diğer varlıklar ise sun‘ yoluyla var olmuşlardır. İbda‘ rütbe olarak ihdâs ve tekvîn’den daha yücedir. İhdâs ve tekvîn’in her ikisi de ibda‘ın karşıtıdır. İhdâs ve tekvîn ancak ibda‘dan sonra olabilir, çünkü maddenin tekvîn’le, zamanın da ihdâs’la hasıl olması mümkün değildir.⁷¹

ii. Öncelik-Sonralık İlişkisi ve Hudûs’un Reddedilmesi

Nahcuvânî, ibda‘, sun‘, ihdâs ve tekvîn terimlerini tanımladıktan sonra, herhangi iki şey arasındaki öncelik-sonralık ilişkisinin nasıl olduğunu da inceleyerek, Şihâbeddin es-Sühreverdî’de⁷² de gördüğümüz, şu beş mânâda öncelik-sonralık ilişkisinin düşünülebileceğini zikretmek sûretiyile, âlemin Vâcibü'l-Vücûd’dan sonra olmasının, “zamansal” bir sonralıkla değil, illet-ma‘lûl ilişkisinde görülen “zâtî sonralık”la, yani ontolojik açıdan bir sonralıkla olduğunu belirtir.

Nahcuvânî’ye göre iki şey arasındaki öncelik-sonralık ilişkisi şu beş mânâda ele alınabilir:

- a. Zaman açısından sonralık,
- b. Mekân açısından sonralık,

⁷⁰ Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 85^b.

⁷¹ Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 97^b, 105^a, 105^b.

⁷² Bk. Şihâbeddin Yahya es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, c. I, s. 157, 302-308.

- c. Şeref açısından sonralık,
- d. Tabiatı açısından sonralık,
- e. Ma'lûliyet açısından sonralık.

Nahcuvânî'ye göre son iki şık, yani bir şeyin tabiatı açısından bir başka şeyden sonra olması ve bir illetin eseri olduğu için illet olan şeyden sonra gelmesi, “zâtî sonralık” manasında müşterektirler.⁷³

Nahcuvânî buradan hareketle mümkün varlıkların Vâcibü'l-Vücûd'dan sonra gelmesinin zamansal bir sonralık yani “hudûs” olmadığını, buradaki sonralığın, son iki şıkta belirtilen “zâtî sonralık”, yani illet-ma'lûl ilişkisinde söz konusu olan sonralık olduğunu belirtmek suretiyle İbn Sînâ'yı izler. Nitekim bu konuda İbn Sînâ şöyle bir örnek verir:

“Biz ‘elimi hareket ettirdim ve kilit açıldı’ deriz ama ‘kilit açıldı ve elimi hareket ettirdim’ demeyiz.”⁷⁴

Bu örnekte vurgulanmak istenen elin hareketiyle kilidin açılmasının aynı anda meydana gelmiş olmasına, dolayısıyla elin hareketi kilidin açılmasından önce olmamasına karşılık, elin hareketinin zâtî bir önceliğe sahip olduğudur. Nahcuvânî bu pasajın şerhinde, aynı şekilde mümkün varlıklar âleminin de böyle bir illet-ma'lûl ilişkisiyle var olmuş olduğunu ve bu nedenle söz konusu var oluşta zamansal bir sonralık (hudûs) değil, ma'lûliyet açısından bir sonralığın bulunduğunu kabul eder. Hâsılı Nahcuvânî'ye göre mümkünün vücûdu için ancak, illiyetten kaynaklanan bir tür sonralık kabul edilebilir. Bu da ma'lûlun illetle aynı zamanda olmasını gerektirir.⁷⁵

Nahcuvânî'ye göre kelimelerde görüldüğü gibi zamansal açıdan bir sonralığın kabul edilmesi yani hudûs'un savunulması imkansızdır. Çünkü âlemin hudûs'unu kabul etmek, âlemin ortaya çıkışıyla Vâcibü'l-Vücûd arasında belli bir zamanın geçmesi fikrini kabul etmeyi gerektirir. Bu ise, bütün sıfatlarıyla kemâl sahibi olan Allah'ın sıfatlarını, bu zaman süresi içinde atıl bırakacağı için, O'na noksanlık izâfe etmeyi gerektirecektir. Bu nedenle böyle bir zamansal öncelik-sonralık ilişkisi kabul edilemez.⁷⁶ Nitekim İbn Sînâ, âlemin hudûs'unu savunanların zımnen şu görüşü iddia etmiş olduklarını ifâde eder: “Ma'lûlün öncesinde bir adem süreci bulunmakta olup bu da Vâcibü'l-Vücûd'u hayır ve cömertliğin feyzinde ta'tile itmiştir.”⁷⁷; yani bu adem sürecinde Vâcibü'l-Vücûd'un cömertliği kesintiye uğramış ve bu bakımdan O, işlevsiz bir dönem geçirmiştir.

Nahcuvânî'nin de belirttiği üzere bu çok zayıf bir iddiadır. Şayet Vâcibü'l-Vücûd'un ezelde hayır ve cömertliğinin feyzinden ta'tili mümkün ise bu her vakit için geçerli olabilir. Çünkü Vâcibü'l-Vücûd için bütün vakit-

73 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 103^b, 104^a.

74 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Mahmud Şihâbî), s. 114.

75 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 104^a.

76 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 109^a, 109^b.

77 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Mahmud Şihâbî), s. 117.

ler birbirine eşittir.⁷⁸ O zaman Vâcibü'l-Vücûd'un her dönemde hayır ve cömertlikten uzak kalabileceğini düşünmek mümkün olur ki, bu iddia ulûhiyet fikriyle çelişir.

iii. Nahcuvânî'nin Görüşü

Nahcuvânî'nin âlemin vücûda gelişiyle alakalı düşünceleri şöyle formüle edilebilir:

- a. Fâil şayet dâimâ tesir edebilecek bir halde mevcut ise,
- b. ma'lûl mümkün ise,
- c. ve ma'lûl asla haricî bir engelle engellenmiş değil ise, ma'lûlun vücûdu vâcip olur.

Burada fâil, Vâcibü'l-Vücûd'un zâtıdır. Vâcibü'l-Vücûd'un bütün sıfatlarının vâcip olduğu da sabittir. Olmayan bir şeyin ona isnadı mümkün olmadığı gibi, olan bir şeyin ondan zevali de mümkün değildir. O dâimâ tesir edebilecek bir halde mevcuttur. Ma'lûle gelince -ki o âlemdir- o ebedî olarak mümkündür. Çünkü imkân, mümkünün mahiyetinden ayrılmaz, bunda değişiklik olması imkansızdır. Haricî engellere veya haricî şartlara gelince, âlemin ezelde olmayan ama daha sonra olan bir şarta dayandığı için veya var olan bir engel daha sonradan ortadan kalktığı için hâdis olduğunu söylemek imkânsızdır. Bu iki sebepten dolayı böyledir: Birincisi sırf ademde (mutlak yoklukta) temeyyüz (ayrışma) olamayacağı içindir. Yani şayet âlemin vücûda gelmesi ezelde var olan bir engelin daha sonradan ortadan kalkmasına dayandırılacaksa, zamansal öncelik-sonralığı savunanlara göre âlemin hudûsundan önce mutlak yokluk bulunduğu için, mutlak yoklukta böyle bir engelin var olması mümkün değildir. Zira mutlak yoklukta hiç bir şeyin varlığı söz konusu olamaz. İkinci sebep ise şudur: Şâyet âlemin vücûda gelmesi, hâdis olması, ezelde olmadığı halde daha sonra meydana çıkan bir şartın varlığına dayanıyorsa, o şartın varlığa çıkışı da başka bir şeye dayanmak zorundadır, bu ise teselsüle götürür. Dolayısıyla âlemin, ezelde olmayan ve daha sonra meydana çıkan herhangi bir şarta dayanarak varlığa çıkması imkânsızdır.⁷⁹

Nahcuvânî, böylece fâilin (Vâcibü'l-Vücûd) dâimâ tesir edebilecek bir halde mevcut olduğunu, onun sıfatlarında herhangi bir değişikliğin ise söz konusu olamayacağını, bu anlamda, olmayan bir şeyin O'na isnadı mümkün olmadığı gibi, olan bir şeyin ondan zevalinin de mümkün olmadığını, kendinde mümkün olan âlemin varlığa çıkması noktasında da haricî bir engelin bulunmasının imkansız olduğunu söylemek suretiyle, bu şartlarda ma'lûlun (âlemin) vücûda gelmesinin zorunlu olduğunu belirtir.

Nahcuvânî âlemin hudûs yoluyla meydana gelişini reddettikten sonra, ma'lûl'un yani âlemin kendi zâtında mümkün, başkası sebebiyle (Vâcibü'l-Vücûd) sürekli mevcut olmasının (dâimü'l-vücûd) da mümkün olduğunu düşünür.⁸⁰ Bu durumda âlem, kadîm olarak kabul edilmiş ol-

⁷⁸ Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 110^b.

⁷⁹ Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 109^a, 109^b.

⁸⁰ Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 110^b.

maktadır. Fakat onun kendinde mümkün olma vasfı, ontolojik olarak, onu Vâcibü'l-Vücûd'dan ayıran en önemli vasfı olarak kalacaktır.

iv. Âlemin Var Oluşunun Sebebi

Nahcuvânî, İbn Sînâ'da olduğu gibi âlemin vücûda gelmesini Vâcibü'l-Vücûd'un "tam zenginlik", "gerçek cömertlik", "zâtî irâde=inâyet" ve "ilim" gibi bazı sıfatlara sahip olmasıyla da ilişkilendirir. Buna göre Vâcibü'l-Vücûd, gerçek anlamda zengin olduğu için, o bütün fakirlik şâibelerinden münezzehdir. Dolayısıyla O'nun kendisinin dışındaki bir şeyi amaçlaması, herhangi bir fiilin kendisinden daha düşük olan mümkün varlıklarla ilgili olması düşünülemez. Zira bir şey amaçlandığında o şeyin olması, olmamasından daha evlâ olmuş olur ki, bu da daha şerefli olanın (Vâcibü'l-Vücûd'un) daha düşük olandan bir tür kemâl bakımından istifâde etmesi anlamına gelir.⁸¹ Oysa İlk Mebde' bu anlamda "tam zengin" ve "gerçek melik"tir. Bu nedenle âlemin vücûda gelişinin sebebi Vâcibü'l-Vücûd'un dışındaki varlıklarla ilgili bir amaç olmadığı gibi, Vâcibü'l-Vücûd'un kendi zatına yönelik bir amaç da olamaz. Çünkü O, "gerçek cömert" olandır. O ne kendisi için ne de başkası için bir şey yapmaz. Şâyet böyle olsa, yani herhangi bir sebepten dolayı cömertlikte bulunsa o zaman gerçek cömert olmamış olur. Gerçek cömert cömertliğinde hiçbir amaç olamaz. O sırf cömert olduğu için cömertlikte bulunur.⁸²

Nahcuvânî'ye göre âlemin vücûda gelişinin sebebi irâde ve kasıt da olmaz. Çünkü bunlar bir şeyi amaçlamayı içerdiklerinden dolayı, Vâcibü'l-Vücûd için bir tür fakirliğin kabulünü gerektirir. Bu nedenle İbn Sînâ'da olduğu gibi Nahcuvânî'de de mevcûdâtın varlığının sebebi ancak "inâyet" olabilir. Ona göre "inâyet", "zâtî irade" demektir. Nahcuvânî inâyet/zâtî iradeyi şöyle tanımlar: "İlmiyle fâil olanın zatında (Vâcibü'l-Vücûd'un zatında), kendisinin, hayır ve kemâl olan şeyin misâl ve suretinin fâili olduğunun temessül etmesidir. Bu, neyin hayır, neyin kemâl olduğunun kendisine kıyasla ortaya çıkarılabileceği 'el-misâlü'l-hayrî'dir. İşte bu mânâ irade, meşîet, ihtiyâr, kast... diye isimlendirilir."⁸³ Nahcuvânî'ye göre bu "el-misâlü'l-hayrî", Vâcibü'l-Vücûd'un fâiliyyetinin illetidir. Çünkü o,

81 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 113^b, 114^a, 114^b, 115^b.

82 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 115^a, 115^b.

83 "el-Misâlü'l-hayrî" tabiri Nahcuvânî'ye ait olup İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'inde bulunmamaktadır. Nahcuvânî el-misâlü'l-hayrî tabirini, İbn Sînâ'nın "inâyet" in tanımını içeren aşağıdaki pasajını şerh ederken kullanmıştır.

إشارة: لا تجد إن طلبت مخلصاً إلا أن تقول: إن تمثل النظام الكلي في العلم السابق، مع وقته الواجب للاتق، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولاً فيضاً. وذلك هو العناية.

Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Mahmud Şihâbî), s. 120-121.

... فقال (الشيخ): <سببه هو العناية>. ومعنى العناية بالحقيقة هي الإرادة الذاتية. وهو أن يتمثل في ذات ما من شأنه أن يكون فاعلاً مع علمه، بأنه فاعل مثال وصورة لما هو خير وكمثال لما من شأنه أن يكون فاعلاً مع علمه بأنه فعل وذلك المثال الخيري يستنبع معني في ذات الممثل مثال ما هو خير وكمثال بالقياس إليه يسمى ذلك المعنى إرادة، ومشئقة، واختياراً، وقصدًا، وعرفاً...

Bk. Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhi, Köprülü nüshası, vr. 117^b.

“el-misâlû'l-hayrî”yi tasavvur etmek suretiyle neyin hangi vakitte hayır ve kemal olduğunu bilir ve bu suretle Vâcibü'l-Vücûd’un ondan etkilenmesi mümkünattaki durumlara ve vakitlere göre değişebilir. Bu sebeple Vâcibü'l-Vücûd bazen “el-misâlû'l-hayrî”den etkilenir, bazen de ondan etkilenmez. Çünkü el-misâlû'l-hayrî’deki hayır yönü mümkünattaki durum ve vakitlere göre değişmektedir. Nitekim Nahcuvânî gerçek cömertliğin nasıl olduğunu tanıtırken onun, “gerekene (muhtaç olana) gerekeni vermek” olduğunu söylemektedir. Bu anlamda gerekemeyene (muhtaç olmaya) hayırda bulunmak cömertlik değildir.⁸⁴ Vâcibü'l-Vücûd’un belli vakitlerde “el-misâlû'l-hayrî”den etkilenip etkilenmemesi bu nedenle mümkün varlıkların durumlarıyla ilgilidir. İşte bu suretle mümkün varlıkların durumuna göre O’ndan hayır ve kemâl feyzan eder.

Âlemin vücûda gelişiyse alakalı olarak Vâcibü'l-Vücûd’un sahip olduğu sıfatların en kapsamlısı şüphesiz “ilim” sıfatıdır. Çünkü gerekene yani lâ-yık olana gerekeni vermek ancak ilimle yani gerekeni ihata etmekle mümkün olabilir. Onun ilmi her şeyi kuşatmaktadır. O, hayır ve kemâl olanı ve neyin gerekli olduğunu bilir. Varlığın Vâcibü'l-Vücûd’dan feyzi, varlıkların noksanlık ve kemal mertebelerine, birbirleriyle ilişkilerine ve vakitlere göre cereyan eder; Vâcibü'l-Vücûd aklettiğinde O’nun ilminde temessül ettiği şekliyle varlık, küllî bir şekilde O’ndan sâdır olur. İşte varlığın meydana çıkışının sebebi budur. Bu “inâyet” diye isimlendirilir. O da zâtî irâdedir.⁸⁵ Sonuç olarak O’nun zâtî iradesi, yani inâyeti, yani O’nda küllî nizamın temessül etmesi en uygun ve en güzel tarzda kendisinden bütün hayırların sâdır olmasını gerektirir.⁸⁶

v. Âlemin Sudûru

a. Semâvî Varlıkların Sudûru

Nahcuvânî, mümkün varlıkların varlığa çıkışlarının kelâmcılar tarafından savunulan hudûs yoluyla olmadığını söyledikten sonra, bu varlıkların toptan bir anda Vâcibü'l-Vücûd’dan sâdır olmasının da mümkün olmadığını söylemek suretiyle, Fârâbî ve İbn Sînâ’da olduğu gibi, Plotinos’un “Bir’den bir çıkar” ilkesi uyarınca feyz ve sudûr teorisini kabul ederek bu teoriyle varlığın çıkışını açıklamaya çalışır.

Ona göre mümkün varlıkların varlığa gelişi, Vâcibü'l-Vücûd’un kendisini ve küllî hayır nizamını akletmesiyle oluşmaktadır. Çünkü O’nun akletmesi ve bilmesi aynı zamanda yaratması demektir.⁸⁷ Akıl, âkil ve

84 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 115^a, 115^b, 116^a, 118^a.

85 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 118^a.

86 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 114^b.

87 Âlemin yaratılışıyla ilgili olarak filozoflar, Tanrı’nın ilmini eşyanın var oluş sebebi olarak düşünürlerken kelâmcılar ilim sıfatından ayrı olarak kudret ve meşet, gibi başka sıfatlar da kabul etmişlerdir. Başta Gazâlî ve İbn Teymiyye olmak üzere pek çok düşünür Tanrı’daki ilim sıfatının tek başına varlıkların vücûda gelmesinde yeterli olamayacağını düşünmüşlerdir.

Meselâ İbn Teymiyye’ye göre esasen ilim sıfatının genel anlamda bir var ✍

ma'kûl olan Vâcibü'l-Vücûd kendini akledince O'ndan bir "Akıl" sâdır olur. Ondaki ilk sâdır olan varlığın akıl'dan başka bir varlık olması mümkün değildir. Çünkü Vâcibü'l-Vücûd basît olduğu için ondan ilk sâdır olan varlığın da basît olması gerekir. Bu nedenle basîtlükte Vâcibü'l-Vücûd'a en yakın varlık olan İlk Akıl, ondan ilk sâdır olan varlık olması gerekir.

Nahcuvânî'ye göre İlk Akıl, bizâtihi mümkündür ve bizâtihi kâbildir (alıcıdır). Onun imkan yönü, kâbiliyyet (pek çok etkiyi alabilme kâbiliyeti) yönüdür. Vâcibü'l-Vücûd ise imkan ve kâbiliyyet yönü olmaksızın mutlak fiildir. İlk sâdır olan akıl, Vâcibü'l-Vücûd'a en yakın varlık olduğu için onun imkân ve kabul yönü, bütün mümkünatın imkân ve kabul yönünden daha zayıftır ve fâiliyyeti bütün mümkünattakinden daha güçlüdür. Akılî cevherler ma'lûldür ve "el-Mebdeü'l-Evvel" ile semâvî cisimler arasında aracı olup hepsi aynı mertebede değildir.⁸⁸

Nahcuvânî'ye göre meşhur olan görüş şudur: İlk Akıl'ın, Vâcibü'l-Vücûd'u ve onun zorunluluğunu akletmesinden bir akıl, kendi varlığının Vâcibü'l-Vücûd sebebiyle zorunlu bir varlık olduğunu bilmesinden İlk Göğün nefsi (sureti), varlığının kendiliğinde mümkün bir varlık olduğunu bilmesinden İlk Göğün maddesi (heyûlâ) meydana gelir ki buna "Felek" denir. Çünkü imkân maddeye, ilim de sûrete daha çok benzer. Son Akla kadar feyz süreci bu şekilde devam eder.

Nahcuvânî akıllarda yalnızca bu üç yönün bulunmasının yeterli olamayacağı kanaatindedir. Ona göre yalnızca bu üç haysiyetiyle İkinci Akıl Üçüncü Akılın ve Felek-i burûcun illeti olamaz. Çünkü "Burçlar feleği" birçok sabit yıldız taşır. Bundan dolayı Nahcuvânî'ye göre her akılî zâta ait bazı hey'etler ve ona arız olan bazı sıfatlar da vardır. Akılî zâtların İlk Mebde'den uzaklaşması ne kadar çok olursa, hey'etlerin ve sıfatların bir araya gelmesi daha çok olur. Böylece akıllar, cisimler ve cisim türleri için illet haline gelirler. Şâyet hey'etler ve sıfatlar bir araya gelmemiş olsa, cisimlerin ve onlara bitişik arazların varlığına çıkışı mümkün olmazdı. Böylece Nahcuvânî'ye göre bütün mevcûdât İlk Mebde'den vâsıtasız ve vâsıtalı olarak sâdır olmuştur. Vasıtalar, akılî cevherlerdir ve bu akılî cevherlerin hey'etleri ve sıfatlarıdır.⁸⁹

olma sebebi sayılamayacağı şuradan da anlaşılmaktadır. Tanrı kendisini bilir, fakat bu bilgi O'nun var olma sebebi değildir. Şu var ki, Tanrı'nın yarattıklarını bilmesi onların yaratılmalarının vazgeçilmez şartıdır. Çünkü Tanrı'nın bilmediği şeyleri yarattığı düşünülemez. Bununla birlikte bu bilgi tek yaratma sebebi değildir. Yaratmada ona kudret ve meşi'et de eşlik eder. İşte İbn Teymiyye'ye göre filozofların yanılması buradadır. Çünkü onlar sadece yaratılmışların nizamı hakkındaki bilgiyi varlık nedeni sayarak kudret ve meşi'ete etki tanımamışlardır (bk. Mustafa Çağrıncı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İslam Tetkikleri Dergisi*, Prof. Dr. Nihad M. Çetin hâtıra sayısı, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, İstanbul 1995, c. IX, s. 112).

⁸⁸ Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhi, Köprülü nüshası, vr. 148^b.

⁸⁹ Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 149^b, 150^a, 150^b.

Nahcuvânî basit mahiyetlerin vücûda gelişile, mürekkep mâhiyetlerin vücûda gelişini de birbirinden ayırır. Ona göre basit mahiyetlerin (meselâ akıl, nefis) varlığa çıkışında Vâcibü'l-Vücûd, o mahiyetin mukavvimi (o varlığı var kılan temel parçalar, nitelikler; mesalâ üçgen için “çizgi” ve “düzlem”) olmadığı için mukavvimlerine varlık vermeye gerek kalmaksızın doğrudan mahiyetin kendisine varlık vermek suretiyle onu varlığa çıkarır. Mürekkep mahiyetlerin varlığında ise önce o mahiyetin mukavvimlerine varlık vermek suretiyle onu varlığa çıkarır. Meselâ akıl, sûreti îcâd eder, ve onun da iştirakiyle heyûlâyı îcâd eder ve aralarını birleştirerek cisim haline getirir.⁹⁰ (Heyûlâ ve suret, mürekkep bir mahiyet olan cismin mukavvimleridir).

b. Unsurlar Âleminin Sudûru

Akılların birbirinden sâdır olma süreci, Vâcibü'l-Vücûd'dan iyice uzaklaştığı için, artık kendisinden sonra bir başka aklın ve semâvî cismin gelmesini gerektirmeyecek olan Son Akılda son bulur.⁹¹

Nahcuvânî bazı kimselerin Son Aklın Faal Akıl olduğunu söylediklerini belirtmekle birlikte kendisi Son Aklın Faal Akıl olduğunu kesin bir şekilde ifade etmez. Hatta o, İbn Sînâ'nın “aklî cevherden (genellikle Faal Akıl olarak anlaşılmıştır) nebâtî, hayvânî ve nâtık nefisler feyz eder” sözüyle Faal Akıl veya başka bir akıl kastettiğini⁹² belirtmek suretiyle bu nefislerin kendisinden sâdır olduğu aklın Faal Akıl değil bir başka akıl da olabileceği ihtimalini düşünmektedir. Nahcuvânî'nin bu tavrı -bundan sonraki bölümde işleyeceğimiz üzere- onun “ideler âlemi” görüşüyle de uyumaktadır. Çünkü o, Ay altı âleminin Son Akıldan sâdır olduğunu söylerken bir taraftan da Ay altı âlemdeki maddî her bir türün kendine has ayrı bir illeti olduğunu da kabul etmektedir.⁹³

Bundan sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere, Nahcuvânî, Şihâbeddin es-Sühreverdî'den etkilenerek, onun iki farklı akıllar silsilesi anlayışını kabul etmektedir. Buna göre maddî ve unsurî cisimlerin yakın illeti olmayan bir tür akıllar silsilesi vardır. Bunlar “en yüceler =el-â'lin” diye isimlendirilir. Diğer akıl silsilesi ise Ay altı âlemdeki

90 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 84^a, 84^b.

91 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 151^a.

92 İbn Sînâ ve Nahcuvânî'nin ifadeleri şu şekildedir:

وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم وعند
الناطقة يقف ترتب...

Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Mahmud Şihâbî), s. 131.

أراد أن يتكلم في كيفية صدور العناصر وما يتركب منها. فقال أولا. <حيول العالم
العصري لازما عن العقل الأخير> وبعضهم قالوا هو العقل الفعال... قوله <وهناك تفيض النفوس
النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم> يعني العقل الفعال أو عقل آخر
كما بينا.

Bk. Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 152^a, 152^b.

93 Bk. “Nahcuvânî'de Küllîler ve Ideler Âlemi” bölümü.

maddî türlerin yakın illeti olan akıllardır. Bunlar da “*Erbâbü’l-esnâm ve Erbâbu’t-tılsımât*” diye isimlendirilir.⁹⁴ Ay altı âlem büyük oranda Son Akıldan sâdır olsa da özellikle maddî türlere ait “nev’î sûretler”, onların asılları olan ideler âlemindeki akıllardan sâdır olur. Nahcuvânî’ye göre heyûlânın farklı nev’î suretleri kabul etmesi ve türlerin suretlerine mukarenetinin sürekli olması, bütün sûretlerin Faal Akıldan sâdır olduğu şeklindeki meşhur olan görüşe muhâlif olarak, birçok aklî zâtın varlığına bir delil teşkil etmektedir.⁹⁵ Daha kesin bir şekilde Nahcuvânî kâinât türlerinden her bir tür için o türe has bir illetin var olduğunu ve bu nedenle bütün türlerin illetinin tek bir akıl olmadığını ifade eder.⁹⁶

Nahcuvânî, unsurlar âleminin heyûlâsının Son Akıldan (el-Aklü’l-Ehîr) sâdır olduğunu kabul eder. O, heyûlâyı yalnız hava, su, toprak ve ateşten oluşan Ay altı âlem için değil, Ay üstü âlem için de düşünür. Ona göre ister unsurî olsun ister felekî olsun bütün cisimlerin heyûlâsı vardır.⁹⁷ Fakat İbn Sînâ gibi Nahcuvânî de felekî cisimlerin, bu dört unsurun haricinde “esîr” ismini verdikleri beşinci tabiatta olduklarını kabul eder.⁹⁸ Ona göre var olmaları açısından sûretler, heyûlâdan daha öncedirler. Çünkü sûretler akıllarda bulunurlar ve akıllar önce sûretleri daha sonra da onların iş-

94 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 151^b.

95 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 214^b; Görüldüğü üzere Nahcuvânî açıkça Faal Aklın Ay altı âlem üzerindeki yegâne illet olması fikrini ifade etmemek suretiyle bu fikri eleştirmekte, ayrıca her maddî türün kendine has bir illetinin (aklın/idenin) bulunduğunu da iddia etmektedir (Detaylı bilgi için bk. “Nahcuvânî’de Küllîler ve İdeler Âlemi” bölümü).

96 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 155^b; İbn Sînâ’da maddî âlemin illeti son akıl olan Faal Akıl’dır; diğer semavî cirimlerin de bu maddî âlemin şekillenmesinde etkileri söz konusudur (bk. İbn Sînâ, *el-Mebde’ ve’l-me’âd* (nşr: Abdullah Nürânî), Tahran 1984, s. 68, 79, 80). Buna karşılık maddî âlemin Son Akıldan (Nahcuvânî net bir ifâdeyle Son Aklın Faal Akıl olduğunu söylemez, hatta Son Aklın bir başka akıl olabileceğini de imâ eder. Bk. dipnot 135) çıktığını söyleyen ifadeleriyle, idelerin maddî türlerin illeti olduğu yönündeki açıklamaları dikkate alındığında Nahcuvânî’de bir tür sentez fikrinin hakim olduğu görülmektedir. O, hem sudûr sürecindeki Son Aklın, hem de idelerin maddî âlemin illeti olduğunu kabul etmektedir.

97 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 6^b; Nahcuvânî felsefeyle uğraşan kişilerin, cismânî âleme baktıklarında sûretlerin, şekillerin zaman içinde çeşitli sebeplerle sürekli değiştiğini gördükleri zaman, bu değişikliklerin kendisi üzerinde gerçekleştiği bir “asl”ın bulunduğunu düşündüklerini ve buna “heyûlâ” ismini verdiklerini söyler (bk. *a.g.e.*, vr. 3^a). Nahcuvânî’ye göre heyûlânın aslı istidattır. Hakikatte istidat diye bahsedilen şey de heyûlânın kendisidir. Heyûlânın istidat olarak kabul edilmesi, farklı sûretlerdeki cisimlerin varlığının açıklanması açısından da bir kolaylık sağlamaktadır. Buna göre mevcûdâtın, birbirinden farklı sûretlerde bulunmasının nedeni, maddelerinin istidadından kaynaklanmış olmaktadır (bk. *a.g.e.*, vr. 42^b, 43^a).

98 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 140^b.

tirakiyle heyûlâyı îcad eder.⁹⁹ Nahcuvânî, sûretleri ma'kûl ve cismânî sûret olarak ikiye ayırdıktan sonra¹⁰⁰ maddî âlemdeki her bir türe (bitki, hayvan, insan türü gibi) karşılık gelecek şekilde, “nev'î sûretler” ismini verdiği bir başka kategoriden de bahseder. Ona göre cismânî sûretler var olmak için heyûlâya muhtaç oldukları gibi bu nev'î sûretlere de muhtaçtırlar. Bu nedenle heyûlânın cismânî sûretle ittisafi zorunlu olduğu gibi onun nev'î sûretle de ittisafi zorunludur.¹⁰¹ Nahcuvânî'ye göre mevcûdâtta çeşitliliğin sebebi işte bu nev'î sûretler'dir. Nev'î veya şahsî/özel bir sûret için maddenin istidadı tam olmuşsa akıldan ona uygun bir sûret sâdir olur. Böylece maddiyattaki farklılıklar oluşur.¹⁰²

Maden, bitki ve hayvan türlerinden her bir türün istidadına göre sûretler akıldan sâdir olur. Ay altı âleminin oluşmasında akılların yanında semâvî cirimlerin de etkisi vardır. Heyûlânın kapasitesinin farklılığı, mevzuların yakınlık ve uzaklık açısından feleklere nispeti, unsurların mekânlarının merkeze ve muhîte nispetine göre farklılığı... gibi sebeplerden dolayı farklı mizaçlar ve bunlara uygun farklı sûretler oluşur. Muhîte yakın olanlar daha latîf; merkeze yakın olanlar ise daha yoğun ve daha soğuk olurlar ve akli cevherden (Faal Akıl olması şart değil) bu mizaçlara uygun nebâti, hayvânî ve nâtık nefisler feyz eder. Nâtık Nefis, diğer nefislerden daha husûsi kılınmıştır. Çünkü Nâtık Nefs kendi başına kâim ve akıllar âlemiyle ilişki kurmaya müsaittir.¹⁰³

Konuyu özetlemeye çalışacak olursak, Nahcuvânî'ye göre mümkün varlıklar ancak kendi dışındaki bir sebeple, yani Vâcibü'l-Vücûd'un kendilerine varlık vermesiyle varlık alanına çıkarlar. Mümkün varlıkların var oluşlarının sebebi Vâcibü'l-Vücûd'un gerçek cömert olmasının neticesi olan inâyeti sebebiyledir. O, ilmiyle en geniş anlamda hayır nizamını bilir ve ilmîne uygun bir şekilde varlık ondan sudûr yoluyla sâdir olur. Bütün mevcûdât en şerefli varlık olan Vâcibü'l-Vücûd'dan ilk ma'lûle yani ilk Akla, ondan akılların sonuncusuna, sonra feleklerin nefislerine, sonra cirimlerine sonra unsurların suretlerine ve heyûlâya ulaşınca kadar gittikçe mertebeye azalarak, en düşük varlık yani “el-mümkinü'l-ehas” olan maddiyâta kadar ulaşır. Oradan tekrar mertebeye daha düşük olandan daha şerfliye doğru yükselir. Heyûlâ cismânî suretlerle birleşerek cisimler, madenler oluşur, sonra ulviyâtın tesiri ve felekî cirimlerin etkisiyle mizaçlar oluşur, sonra bitkiler, hayvanlar ve daha şerfli varlık olan insana ulaşınca

99 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 84^b; Nahcuvânî, heyûlâ ve sûreti ma'kûl varlıklar olarak görür (bk. *a.g.e.*, vr. 147^a); Nahcuvânî'nin açıkça Aristoteles'ten beri gelen madde-sûret teorisini kabul edip açıklamalarında bu teoriyi kullandığı görülmektedir.

100 İbn Sînâ da sûretleri, “maddeden ayrı” ve “maddeyle birleşik” olarak ikiye ayırır (bk. İbn Sînâ, *Şifâ, İlâhiyât*, s. 87).

101 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 16^b.

102 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 17^a, 17^b.

103 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 152^a, 152^b, 153^a.

kadar bu devam eder. Maddî cisim ve unsurların nihâî amacı insanın sahip olduğu Nâlık Nefs'in kullanacağı mizaç haline gelebilmektir. İnsanlar da mizaçlarının ve nefislerinin kabiliyetlerine göre derece derecedir. En üstün derece olan "Müstefâd Akıl" derecesine ulaşan insan, Faal Akıl'la ittisal kurmaya hak kazanır. Nefsin Müstefâd Akıl seviyesine gelmesi halinde nefis akıllarla ittisal kurar, onların âlemine girer ve melâikelerden sayılır. İşte Nahcuvânî'ye göre mümkün varlıkların en şerefli varlıktan en düşük seviyedeki varlığa ve oradan tekrar daha üstün varlıklara doğru vücûda gelmesi bu şekilde gerçekleşmektedir.¹⁰⁴

2. Varlık Mertebeleri

Nahcuvânî'nin mümkün varlığın vücûda gelişiyile alakalı düşüncelerini açıkladıktan sonra, onun mümkün varlıkları kendi içinde belli bir derecelenmeye tâbî tutmasını, bu açıdan ona göre varlıkların tasnifini ele almak istiyoruz. Bu konuda Nahcuvânî'nin yapmış olduğu iki ayrım dikkatimizi çekmektedir. Bunlar da mevcudâtın "el-mümkünü'l-ehas (en düşük seviyedeki varlık) ve el-mümkünü'l-eşref (en şerefli varlık)" şeklindeki tasnifi ile varlığa çıkışları noktasında "zâtî öncelik ve zâtî sonralık" gerektirmeleri açısından varlıkların belli mertebelere ayrılmalarıdır.

Nahcuvânî, var olan her şeyin belli bir derecelenmeye sahip olduğunu düşünür. Bütün varlıklar eşit ve aynı derecede değildir. Ona göre varlıklardaki bu derecelenme, imkân, vücûd ve fiil yönünden tam ve mükemmel olmak veya eksik ve noksan olmak sebebiyle gerçekleşmektedir.

Şihâbeddin es-Sühreverdî'de¹⁰⁵ gördüğümüz gibi Nahcuvânî de, bütün mevcudâtı, "el-mümkünü'l-ehas" ve "el-mümkünü'l-eşref" olmak üzere ikiye ayırır.¹⁰⁶ Burada "ehas" kelimesi "eşref" in zıddı olarak, en düşük, bayağı, hasîs manasında kullanılır. "el-Mümkünü'l-ehas" "en alçak, en düşük varlık"; "el-mümkünü'l-eşref" de "en üstün, en şerefli varlık" olarak anlaşılabilir. Birincisi kastedildiğinde el-mümkünü'l-ehas maddî olan varlıklardır, maddiyâttır. Bunların da temel vasfı kuvve ve imkan yönünün daha kuvvetli ve tam; fiil yönünün ise daha zayıf ve daha noksan olmasıdır. Bu da el-mümkünü'l-ehas'ın var olması, vücûd bulması açısından zayıf ve noksan olması; potansiyel olma yönünün ise daha kuvvetli olması anlamına gelmektedir.¹⁰⁷ el-Mümkünü'l-eşref ise fiil ve varlık yönü daha güçlü ve tam; kuvve ve imkan yönü daha noksan ve daha zayıf olandır. Yani el-mümkünü'l-eşref'in var olma ve vücûd bulma yönü çok kuvvetlidir, dolayısıyla ondaki imkân derecesi ise daha azdır. Bu nedenle o kuvve değil, fiil yönü daha kuvvetli olandır.¹⁰⁸

104 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 154^a, 154^b.

105 Bk. Şihâbeddin Yahya es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, c. I, s. 51.

106 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 78^b, 81^a, 154^a, 154^b, 159^b.

107 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 78^b.

108 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 78^b.

el-Mümkinü'l-ehas “daha alçak ve daha düşük varlıklar”, el-mümkinü'l-eşref, “daha üstün ve daha şerefli varlıklar” olarak anlaşılırsa, burada mevcudâtın var oluş süreci olan sudûr süreci göz önüne alındığında, bu süreçteki “daha önce var olanlar”, “el-mümkinü'l-eşref”; “daha sonra var olanlar” ise “el-mümkinü'l-ehas” olarak anlaşılabilir. Bu anlamda sudûr sürecinde var olma sırası uzadıkça, mertebe bakımından da bir alçalmanın söz konusu olduğu görülmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ’da olduğu gibi Nahcuvânî’ye göre de bütün mevcudât, en şerefli varlık olan Vâcibü'l-Vücûd’dan ilk ma’lûle yani ilk Akla ondan akılların sonuncusuna, sonra feleklerin nefisleri, cirimleri sonra unsurların sûretleri ve heyûlâya ulaşıncaya kadar gittikçe mertebeye azalarak en düşük varlık, yani el-mümkinü'l-ehas olan maddiyâta ulaşır; ters yönden bakıldığında ise oradan tekrar mertebeye daha düşükten daha şerfliye doğru yükselir. Heyûlâ cismî sûretlerle birleşerek cisimler oluşur, sonra ulviyâtın tesiri ve felekî cirimlerin etkisiyle mizaçlar oluşur; sonra bitkiler ve hayvanları geçerek daha şerefli varlığa, insana ulaşıncaya kadar devam eder. Daha önce de belirtildiği gibi, maddî cisim ve unsurların nihâî amacı insanın sahip olduğu Nâtık Nefs’in kullanacağı mizaç haline gelebilmektir. İnsanlar da mizaçlarının ve nefislerinin kabiliyetlerine göre derece derecedir. En üstün derece olan Müstefâd Akıl derecesine ulaşan insan, Faal Akıl’la ittisal kurmaya hak kazanır. Nefsin Müstefâd Akıl seviyesine gelmesi halinde nefis akıllarla ittisal kurar, onların alemine girer ve melâikelerden sayılır. İşte vücûdun en şerefli varlıktan en düşük varlığa inışı ve en düşük varlıktan en şerefli varlığa yükselişi bu şekilde gerçekleşmektedir.¹⁰⁹

el-Mümkinü'l-eşref ve el-mümkinü'l-ehas ayrımının tabîi bir neticesi olarak bütün mevcudât bir başka tasnife daha tâbîi tutulmaktadır. Buna göre mevcudât, varlığa çıkışları noktasında “zâtî öncelik” ve “zâtî sonralık” gerektirmeleri açısından iki bölüme taksim edilebilir.

Zâtî öncelik ve zâtî sonralık, bir varlığın zatı dikkate alındığında o varlığın varlığa gelmesi açısından zatının öncelik veya sonralık gerektirmesi anlamına gelir. Yani hangi varlık daha önce var olmayı gerektirmektedir ve hangi varlık diğer varlıklara göre daha sonra var olmayı gerektirmektedir? Ayrım bunun tespitiyle ilgilidir. Burada önce veya daha sonra var olma, o varlığın zatıyla ve o varlığın varlık (vücûd) açısından kemâl veya noksanlık mertebesine sahip olmasıyla ilgilidir.

Nahcuvânî zâtî öncelik mertebelerinin varlığın/vücûdun kemal mertebelerine göre; zâtî sonralık mertebelerinin de varlığın/vücûdun noksanlık mertebelerine göre gerçekleştiğini düşünür. Buna göre “mahza vücûd” olan varlığın sahip olduğu mutlak kemâl, onun mutlak zâtî önceliğini gerektirir. Yani diğer herhangi bir varlıktan daha önce, bu varlığın var olmasını gerektirir. Ve yine heyûlânın sahip olduğu mutlak noksanlık da onun mutlak zâtî sonralığını gerektirir. Bu da zorunlu olarak heyûlâdan

109 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 154^a, 154^b.

önce, mutlaka başka varlıkların var olduğu anlamına gelmektedir. Yani cisim ve madde varsa bu, maddeyle ilişkisi olmayan soyut varlıkların daha önceden zorunlu olarak var olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim daha sonra Nahcuvânî buradan hareketle, en düşük varlık olan madde var olduğuna göre, maddeden daha şerefli olan soyut küllî varlıkların dış dünyada var olması gerektiğini iddia edecektir.¹¹⁰

IV. Nahcuvânî’de Küllîler ve İdeler Âlemi

Felsefe tarihinde ilk defa Platon’un ortaya koymuş olduğu, görünen maddî âlemin bir misal ve gölgeden ibaret olduğu, bu misal ve gölgelerin asıllarının maddî olmayan ideler âleminde mevcut olduğu fikri, yani maddî âlemin karşısında ontolojik olarak ondan daha değerli bir “ideler âlemi”nin bulunduğu fikri, daha sonra çeşitli farklılıklarla birlikte bazı düşünürler tarafından da savunulmuştur. İslâm dünyasında felsefe geleneğini önemli ölçüde temsil eden ve bu geleneğin köşe taşlarını oluşturan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozoflar bu ideler âlemi fikrini benimsememişlerdir. Fakat buna karşılık Şihâbeddin es-Sühreverdî’nin ideler âlemini kabul ettiği görülmektedir. Bir İbn Sînâ şârihi olan Ekmeleddin en-Nahcuvânî’nin de varlık anlayışı bakımından İbn Sînâ’nın temel perspektifini kabul etmekle birlikte, özellikle ideler âlemini ve küllîlerin dış dünyada varlığını kabul etmek sûretiyle ondan ayrılması, hatta bu noktada Nahcuvânî’nin İbn Sînâ’yı Platoncu bir yaklaşımla şerh etmesi dikkat çekicidir.

A. Küllîler ve Dış Dünyada Varlıkları¹¹¹

Nahcuvânî “küllî” kavramını açıklarken onun iki farklı manasının bulunduğunu belirtir. Birinci manada küllî, müşterek varlıklar hakkında kullanı-

¹¹⁰ Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 78^b.

¹¹¹ Küllîlerin dış dünyada varlığı meselesi felsefe tarihi boyunca çokça tartışılmış bir meseledir. Başta Gazali ve İbn Teymiyye olmak üzere pek çok düşünür bu fikre karşı çıkmışlardır. İbn Teymiyye filozofları Tanrı hakkında sıfat ve fiiller gibi var olan şeyleri yok; “mutlak varlık”, “soyutlar” “küllîler” gibi zihnin dışında herhangi bir gerçekliği bulunmayan şeyleri de var saymakla eleştirmektedir. Çünkü ona göre “her var olan, belirli bir şeydir”, “reel insan, kendisi ile başkaları arasındaki ortak niteliklerle değil, kendine özgü nitelikleriyle var olan insandır”. İnsanlar arasındaki “bu ortak nitelikler, realitede bulunmayıp ancak bilgide var olur”. Böylece o, “küllîler” deyimini reel bir içeriği olmayan, yalnızca zihnen bir anlam ifade eden bir deyim olarak ele almış olmaktadır (bk. Mustafa Çağrırcı, “İbn Teymiyye’nin Bakışıyla Gazali-İbn Rüşd Tartışması”, *İslâm Tetkikleri Dergisi*, Prof. Dr. Nihad M. Çetin hâtura sayısı, İ.Ü. Edebiyat Fak. yy., İstanbul 1995, c. IX, s. 106-110). Fahreddin er-Râzî de *el-Mebâhis*’te küllîlerin dış dünyada varlığını reddetmektedir. O bu hususta, “İki Filozofun görüşlerinin ittifakına dâir” yazmış olduğu eserde Aristoteles ile Platon’un aslında aynı şeyi kastettiklerini, farklılığın yalnızca lafızlarda olduğunu söylemesinden dolayı Fârâbî’yi de şiddetle eleştirmektedir (bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye* (nşr: Muhammed el-Mu’tasım billah el-Bağdâdî), Beyrut 1990, c. I, s. 201-205).

lan küllî kavramlardır. Nahcuvânî küllînin bu anlamdaki manasının meşhur olduğunu söyler. İkinci manada küllî ise “aklı âlemde küllî bir insan vardır” denilmesi gibidir. “Yani o kâhîr (hükmedici) bir nûr’dur. Maddî âlemde (fi’l-mekâdir) onun ‘gölgesi’, insan suretinde olur. O müşterek varlıklara yüklenen anlamda olmayan bir küllîdir. Aksine o, bu tek tek varlıklara (a’dâd) feyzinin nispeti eşit olan şey anlamında bir küllîdir” demektedir.¹¹² Nahcuvânî, bir başka yerde daha açık ifadelerle küllî’nin iki kısım olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi yalnızca zihinde varlığı olan küllî’dir, ikincisi ise hem zihinde hem hariçte varlığı olan küllîdir.¹¹³

Görüldüğü üzere Nahcuvânî açıkça iki farklı küllînin bulunduğunu, bunlardan birinin, müşterek varlıklara verilen ortak kavram anlamındaki küllî olduğunu ve bunun insan zihninde bulunduğunu, ikincisinin ise Platon’un idelerine denk gelecek şekilde insan zihninin dışında, kendi başına kâim ideler anlamında küllî olduğunu belirtmekte ve böylece Platon’un realizmini benimsemektedir. Nahcuvânî iki farklı küllînin olduğunu belirttikten sonra zihnin dışında kendi başına kâim küllî varlıkların bulunduğuna dair bazı deliller getirmeye çalışır. Biz burada bu delillerden bazılarına değinmek istiyoruz.

Nahcuvânî, varlıkların zatlari dikkate alındığında, var oluşlarının kemâl ve noksanlık durumlarına göre varlıkların zâtî öncelik veya zâtî sonralık gerektirdiklerini kabul eder. Buna göre Şihâbeddin es-Sühreverdî’nin belirttiği¹¹⁴ gibi, şâyet varlıkları açısından daha düşük seviyedeki varlıklar (madde âlemi) mevcut ise, varlıkları açısından daha şerefli varlıkların bu maddî âlemden daha önce var olmuş olmaları gerekmektedir. Madem ki, madde mevcuttur, öyleyse maddeden soyutlanmış varlıklar da mevcuttur. Nahcuvânî bu düşünceyle maddelerinden soyutlanmış maddî türlerin sûretlerinin, zât olarak maddî türlerden daha önce var olmuş olmaları gerektiğini belirtir.¹¹⁵

Nahcuvânî küllîlerin dış dünyada varlığıyla ilgili delillerinden bir diğeri ortaya koyarken “insanlık” (insâniyet), “atlık” (ferîsiyyet) gibi ma’kûl/soyut suretlerden “atlık” sûretini ele alır ve şu soruyu sorar: “Atlık” sûretinin akla mukarenetinin (akıl ile bağlantısının yani aklın böyle bir kavramı düşünmesinin) imkânı nedir?

112 Nahcuvânî, *el-İşârât ve’r-tenbîhât* şerhi, Köprülü nüshası, vr. 73^b; Nahcuvânî’nin bu ifadelerinde Şihâbeddin es-Sühreverdî’nin ortaya koymuş olduğu İşrâkî felsefenin etkileri açıkça görülmektedir.

113 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 81^a.

114 Bu konuda Sühreverdî şöyle der: “Şâyet mümkünün ehas (daha düşük) ve eşref (daha şerefli) diye bölünmesi mümkün ise ve ehas (daha düşük varlık yani maddî varlıklar) var ise, bu, eşref olanın (yani küllî varlıkların) daha önceden var olduğuna delildir. Çünkü şâyet Vâcibü’l-Vücûd ehas (daha düşük) olanı gerektirmişse eşrefi de (daha şerefli olanı da) gerektirmiş olmalıdır. Cisimler ve maddeler vardır, öyleyse maddeden mücerret mahiyetler mümkündür ve onlardan daha önce bulunması gerekir” (bk. Şihâbeddin Yahya es-Sühreverdî, *Hikmetü’l-İşrâk*, c. I, s. 51).

115 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 78^b.

Burada şu dört ihtimalin olabileceğini belirtir:

- a. “atlık” sûreti “atlık” sûreti olduğu için,
- b. “atlık” sûreti dış dünyada maddî olarak var olduğu için,
- c. “atlık” sûreti his’te ve hayal’de var olduğu için,
- d. “atlık” sûreti akılda var olduğu için.

Ona göre “atlık” sûretinin akla mukarenetinin imkânı (a) şıkkı olamaz, çünkü bu bir şeyin kendi kendisiyle tanımı gibi anlamsız ve yararsız bir ifadedir, bu kısmın varlığı mümteni’dir. (b ve c) şıklarının da olması imkânsızdır. Çünkü madde, his ve hayalde var olan varlıklar yer kapladıklarından, belli bir vad’a sahip olduklarından dolayı akıl onu tecrit edemez. (d) şıkkına gelince “atlık” sûretinin akılda mukarenetinin imkânı, akılda var olduğu için olmuş olsa, o zaman atlık sûretinin akla doğuşu, onun akla doğma imkânından önce olmuş olur. Bir şeyin hudûsunun imkânından önce olması imkânsızdır. Tam tersine imkânın hudûsa tekaddüm etmesi gerekir.

Sonuç olarak Nahcuvânî’ye göre ortaya çıkmıştır ki, “atlık” sûretinin akla mukareneti, onun hariçte, maddeden soyut olarak var olmasından dolayıdır. Ona göre bu durum “at” türü ele alındığında “atlık” sûreti için geçerli olduğu gibi bütün türler için de geçerlidir.¹¹⁶

Nahcuvânî’ye göre zihinde olan yani nefis, his ve hayalde olan bütün her şeyin illeti hariçte (zihnin dışında) olan şeylerdir. Bu nedenle O, varlıklar arasındaki “insaniyet” gibi ortak küllî varlıkların varlığını kabul ettiği, ancak bunun yalnızca zihinde mevcut olduğunu düşündüğü için Nasîreddin et-Tûsî’yi eleştirir. Çünkü Nahcuvânî’ye göre zihinde olan hariçte (zihnin dışında) olana tâbîdir. Dış dünyada, maddelerinden soyutlanmış bir şekilde maddî türlerin sûretleri mevcuttur. Zihinde bu sûretlerin var olmasının sebebi de onların bu dış dünyadaki varlıklarıdır.¹¹⁷

Nahcuvânî, küllîlerin varlığa çıkmak için maddeye muhtaç ise maddeden soyutlanmalarının mümkün olmadığı, maddeye muhtaç değilse o zaman meselâ maddî âlemdeki her bir “at” adedince maddeden soyut bir sûretin bulunması gerektiği eleştirisine, “hâricî varlık” ifadesinden kemâl veya noksanlık sıfatıyla muttasıf olan varlıkları anladığını, “el-mümkinü’l-eşref”in (en şerefli varlık) varlık açısından kemâl sahibi olduğunu, “el-mümkinü’l-ehas”ın (en düşük varlık) da varlık açısından noksanlık sıfatıyla muttasıf olduğunu belirterek, birinci kısım yani “el-mümkinü’l-eşref” kastedilirse, “atlık” sûretinin maddeye ihtiyaç duymayacağını (çünkü el-mümkinü’l-eşref’in, varlık açısından kemal sahibi olduğunu, bu nedenle var olmak için maddeye ihtiyaç duymayacağını); ikinci kısım yani “el-mümkinü’l-ehas” kastedilirse, “atlık” sûretinin varlık için hariçte var olan “at”ın varlığına ihtiyaç duyacağını (çünkü el-mümkinü’l-ehas’ın, varlık

¹¹⁶ Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 66^b.

¹¹⁷ Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 78^b; ayrıca bk. Nasîrüddin-i Tûsî, *Hallü müşkilâti’l-İşârât ve’r-tenbîhât*, (nşr. Süleyman Dünya), Kahire trs. c. III, s. 9-10.

açısından kemal sahibi olmadığını, aksine onun noksan olduğundan dolayı var olmak için maddeye ihtiyaç duyacağını), netice olarak “hariçte mevcut at” dediğimizde bundan zihnin haricinde hem madde âlemindeki at’ın hem de ma’kûlât âlemindeki at’ın (at idesinin) anlaşılması gerektiğini; bu nedenle “hariçte mevcut at” dendiğinde yalnızca hariçte maddi olarak var olan atların varlığının değil, aynı zamanda hariçte maddelerinden soyut olarak var olan “at”ın da (at idesinin de) anlaşılması gerektiğini belirterek cevap verir.¹¹⁸ Nahcuvânî bu şekilde ideler anlamındaki küllîleri, “hariçte ma’kûl varlıklar” diye nitelendirir ki bu, Platon’un “ide-lerin, dış dünyada gerçekliği bulunan varlıklar olduğu” yönündeki görüşü için kullanılan “realizm”inden başka bir şey değildir.

B. Ontolojik Olarak Küllîlerin/İdelerin Yeri ve Özellikleri

Nahcuvânî, his ve hayal âleminde var olan her şeyin, melekût âleminde var olan varlıkların bir misâli olduğunu, bir başka ifadeyle, duyulur âlemde bir sûreti olan her şeyin, gayb ve melekût âleminde de bir misâli ve sûretinin bulunduğunu kabul etmektedir.¹¹⁹ Nahcuvânî, ideler âlemiyle ilgili görüşlerin kaynağının Platon olduğunun bilincinde olarak ve ona atıfta bulunarak Platon’un ideleri diye bilinen soyut varlıkları daha sonra gelenlerin *Erbâbu’l-esnâm* diye isimlendirdiklerini belirtir.¹²⁰ O, Platon’un

118 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 79^b.

119 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 62^a, 66^a, 66^b, 67^a.

120 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 78^a ; “Erbâbu’l-esnâm” tabirinin Nahcuvânî’den yaklaşık bir asır önce yaşamış ve “Şeyhu’l-İşrâk” olarak tanınan Şihâbeddin es-Sühreverdi tarafından kullanıldığı bilinmektedir. Seyyid Hüseyin Nasr, Sühreverdi’nin, hocasının yolundan gitmeyerek arketipler veya ‘Eflâtûnî ideler’ dünyasına inanmayı reddettiği ve böylece eşyayı daha yüce varlık düzeylerindeki herhangi bir gerçeklikten yoksun bıraktığı için Aristo’yu eleştirdiğini belirterek, Sühreverdi’nin felsefesi hakkında şu bilgileri verir: “Sühreverdinin kozmoloji anlayışında dikey (tûlî) ve yatay (arzî) melekler olmak üzere iki tür melekler topluluğu vardır. Tûlî melekler, Farâbi ve İbn Sînâ’daki akıllara benzer şekilde, belli bir hiyerarşiyle birbirini meydana getirirler. Arzî melekler ise yanyanadırlar, birbirlerini meydana getirmezler, onlar idealardır. Maddî âlemdeki her şey bu arketiplerin birisinin kendi özge ‘melekî etki’sini ‘içeren’ bir ‘büyü’sü (tılsım) veya ‘ikon’udur (sanem); ve bu nedenle Sühreverdi bu arketiplere türlerin erbâbı (erbâbü’l-envâ’) veya büyülerin erbâbı (erbâbu’t-tılsım) der” (bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge* (trc. Ali Ünal), İstanbul 1985, s. 80, 84, 85; İlhan Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 138-139; Mustafa Armağan, *İslâm’da Bilgi ve Felsefe, Kindî’den İkbâl’e İslâm Düşünürleri*, İstanbul 1997, s. 63-76). Şihâbeddin es-Sühreverdi “erbâbü’l-esnâm” tabirini kullanmakla birlikte, kendisinin söylediklerinin Platon’un ideleri olmadığını, Platon’un idelerinin sâbit nursal (nûriyyetün sâbitetün) olduklarını, kendisinin söylediği “muallak misaller”in ise hem nursal hem de zulmânî olanlarının bulunduğunu söyler (bk. Şihâbeddin Yahya es-Sühreverdi, *Hikmetü’l-İşrâk*, c. II, s. 230-231). Nahcuvânî ise yukarıdaki ifadesinden de anlaşılacağı üzere Şihâbeddin es-Sühreverdi’nin kullanmış olduğu “erbâbü’l-esnâm” tabirinin, Platon’un “ideler”ine karşılık geldiğini düşünmektedir.

idelerinin daha sonradan bu şekilde isimlendirildiğini aktarmakla kalmaz; kendisinin de bu isimlendirmeyi ve iki farklı akıllar silsilesinin varlığını kabul ettiğini şu cümleleriyle ortaya koyar:

“Akıllar silsilesinde cisimlerin yakın illeti olmayan bir silsile vardır, onlar ‘en yüceler’dir (el-a‘lîn) ve yine cisimlerin yakın illeti olan bir silsile vardır, onları “*Erbâbü'l-esnâm* ve *Erbâbu't-tılsımât*” diye isimlendiririz. İlk silsilenin hasrı (ne kadar olduğunun tespit edilmesi) mümkün değildir. Rabbi'nin ordularını ancak O bilir. Cirimler âleminin illeti olanlar (erbâbü'l-esnâm) ise, cisim türlerinden her bir tür adedince olur.”¹²¹

Görüldüğü üzere Nahcuvânî, ontolojik olarak cisimlerin yakın illeti olup olmamaları açısından iki farklı akıllar silsilesinin bulunduğunu kabul etmektedir. Ona göre “en yüceler” diye isimlenen birinci silsilede bulunan akıllar, cisimlerin yakın illeti olmayan akıllardır, onların sayıları bilinmez; ikinci silsiledeki akıllar ise maddî âlemin illeti olan akıllardır. Nahcuvânî bunları erbâbü'l-esnâm ve erbâbü't-tılsımât diye isimlendirir. Onun bahsettiği ideler işte bu akıllardır. Bu ideler maddî âlemdeki türler adedince-dir. Çünkü bu akıllar maddî âlemdeki her bir türe karşılık gelecek şekilde bulunurlar ve her bir akıl kendi türünün fertlerinin meydana gelmesini sağlar. Bu anlamda ideler, Ay altı âlemindeki maddî türlerin illetleridirler. Nahcuvânî erbâbü'l-esnâm adını verdiği bu idelerin her birinin kendi zâtıyla kâim birer cevher olduğunu düşünür.¹²²

Nahcuvânî filozofların akıl âleminde küllî bir insanın varlığını kabul ettiklerini, yani bir “akl”ın varlığını kabul ettiklerini, bu aklın kevn ve fesat âleminde misâlinin insan suretinde olduğunu; idelerle fertler arasındaki ilişkiyle ilgili olarak da, bu aklın/idenin kendi türüne ait ferdi varlıklara feyzinin nispetinin eşit olduğunu belirtir.¹²³ Bu durumda meselâ “insan” idesinin maddî âlemdeki her bir insanla olan ilişkisi aynı derecede kabul edilmiş olmaktadır. Ayrıca Nahcuvânî'ye göre idelerle ferdi varlıklar arasında zâtî bir ilişki bulunmaktadır. O, bu ilişkiyi şöyle açıklar: Bu aklî zat insan cümlesinden bir şahıstır, şahısların tümüne dahildir ve onlardan biridir. Nitekim biz, Allah hakkında “mevcudatın cümlesiyle beraber mevcut”, “mevcudât cümlesine dahil”, “mevcudât cümlesinden biri” dediğimizde bu söylediklerimizden mevcudatın her birinde biri Vâcibü'l-Vücûd diğeri mümkünü'l-vücûd olarak iki mevcudun bulunduğu anlaşılmamaktadır. İdelerin diğer ferdi varlıklarla birlikte var olmaları da aynen Vâcibü'l-Vücûd'un diğer varlıklarla beraber var olması gibidir.¹²⁴

121 Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbihât* şerhi, Köprülü nüshası, vr. 151^b; Nahcuvânî'nin bu ifâdelerinden onun, Şihâbeddin es-Sühreverdî'den etkilendiği açıkça anlaşılmaktadır. Sühreverdî'nin görüşleriyle ilgili bk. dipnot 163.

122 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 18^b, 67^a, 81^b.

123 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 73^b, 81^b.

124 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 80^a.

Nahcuvânî'nin, maddî âlemdaki her bir tür için bir idenin var olduğunu kabul etmesi, dolayısıyla maddî türlerden her birinin bir idenin ma'lûlu olduğunu yani her türün kendine has bir illetinin bulunduğunu düşünmesi sebebiyle ontolojik olarak İbn Sînâ'dan ayrıldığı gözlenmektedir.¹²⁵

C. Nahcuvânî'nin İdeler Konusunda Filozoflar Hakkındaki Düşünceleri

Nahcuvânî, ideler âlemiyle ilgili düşüncelerinin sonradan ortaya çıkan bir fikir olmadığını, bu fikrin Antikçağ'dan kendi zamanına kadar hemen her filozofun kabul ettiği bir fikir olduğunu ileri sürmektedir. Nahcuvânî, örnek olarak da başta Platon olmak üzere Aristoteles, İbn Sînâ ve Şihâbeddin es-Sühreverdî gibi filozofların isimlerini sayar ve bu filozofların Platon'un idelerini kabul ettiklerini dolayısıyla bu fikrin felsefe tarihi boyunca genel kabul görmüş bir fikir olduğunu düşünür.

Nahcuvânî, bu konuda Aristoteles hakkında, herhangi bir kaynak göstermeksizin onun, "Bârî'nin indinde âlemin bir misâlinin bulunduğunu" söylediğini nakleder.¹²⁶

Nahcuvânî, Aristoteles'in bu şekilde idelerin varlığını kabul ettiğini iddia ettiği gibi, iyi bir şekilde araştırıldığında idelerle ilgili söylemiş olduğu düşüncelerinin, İbn Sînâ'da da bulunduğunu iddia eder ve onun *el-İşârât ve't-tenbîhât*'indeki şu sözünü buna delil getirir:

"Nefsin hissi hayallerle ve manevî misallerle –ki bu ikisi musavvire ve zâkirededir- vehmî gücün ve müfekkirenin yardımıyla çokça tassaruf etmesi, nefsi, aralarındaki münasebetten dolayı ayrık cevherlerden soyut olanları kabule hazırlar."¹²⁷

Nahcuvânî'ye göre İbn Sînâ'nın bu sözü, bu karaltıların (eşbâh) –maddî âlemi kastediyor- melekût âleminde aslı ve misâli olduğuna açık işaretir.¹²⁸

Nahcuvânî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'teki bu sözünün yanında *Kitâbu'l-Mebde' ve'l-me'âd*'daki "Maddî türlerin sûretleri, mufarakların (maddeden ayrık varlıkların) indinde sabittir. Belki Eflâtun, soyut mi-

125 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 79^b, 155^b; Nahcuvânî, bütün türlerin illetinin tek bir akıl olmadığını söylemek sûretiyle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaya koymuş olduğu sùdur teorisindeki Ay altı âleminin illetinin Faal Akıl olduğu düşüncesiyle çelişmekte gibidir. Fakat Nahcuvânî sentezci bir yaklaşımla Ay altı âlemini, hem Faal Akılın hem de İdelerin oluşturduğunu düşünmektedir.

126 Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhi, Köprülü nüshası, vr. 67^a; Nahcuvânî'nin ibaresi şöyledir:

وقال المعلم الأول أن للعالم مثالا عند الباري لم يزل.

127 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Mahmud Şihâbî), s. 97.

128 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 67^a

sallerle melekût âlemindeki bu sûretleri kastetmiştir”¹²⁹ sözünü de İbn Sînâ'nın ideleri kabul ettiğine dair bir delil olarak ileri sürmektedir. Ancak biz *Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd*'da böyle bir ifadeye rastlayamadık.¹³⁰

Nahcuvânî Allâme Tûsî'den de bir alıntı yapar. Ona göre Tûsî, *Mebahis*'te “Âlemin Bârî'nin indinde misli olduğu hususunda iki hakîmin (Aristoteles-Platon?) görüşlerinin ittifak ettiğini” nakletmiştir. Nahcuvânî'ye göre sabit olmuştur ki, maddî türlerin melekût âleminde soyut misalleri ve suretleri vardır. Bunlar tabiat âleminde çokluğun ve nefislerimizde ilimlerin hasıl olmasının sebebidirler. Nahcuvânî, bunların tamamen doğru olduğunu söylemek sûretiyle kendisinin de bu fikirlere katıldığını açıkça ifade etmektedir.¹³¹

Sonuç olarak Nahcuvânî'ye göre, maddî türlerin melekût âleminde soyut misalleri ve suretlerinin var olduğu fikri büyük filozofların kitaplarında bulunmaktadır.¹³² ve ona göre mütekaddimûn ve müteahhirûn filozoflar melekûtî misallerin ispatında ittifak etmişlerdir.¹³³

Nahcuvânî, idelerle ilgili olarak kabul edilmesi mümkün olmayan farklı yorumların da bulunduğu dikkat çekerek, İbn Sînâ'nın idelerle ilgili *Şifâ*'da kabul etmediği ve imkansız olarak gördüğü şeyin, kendisinin söylediklerinden farklı bir şey olduğunu belirtmektedir.¹³⁴

129 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 66^b, 83^a ; Nahcuvânî'nin ibaresi şöyledir:

وذكر الشيخ هذا المعنى في كتاب المبدأ والمعاد أيضا وهو: أن صور الأنواع المادية ثمانية عيد المفارقات. ثم قال: ولعل أفلاطون أراد بالمثل مجردة هذه الصور الموجودة في عالم الملكوت.

130 *Kitâbü'l-Mebde' ve'l-me'âd*'da (nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran 1984) böyle bir ibare bulunmadığı gibi, tam tersine, Platon'un ideleriyle ilgili görüşlerinin fâsit bir görüş olduğunu belirten İbn Sînâ'nın şöyle bir ifadesi yer almaktadır (bk. İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 85):

فالصور المعقولة التي عند المبادي مبدء للصور الموجودة في النواحي. ويشبه أن يكون أفلاطون يعني بالصور هذه الصور، ولكن ظاهر كلامه منتقض وفاسد.

131 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 83^a ; Nahcuvânî'nin ibaresi şöyledir:

ونقل الإمام العلامة في المباحث عن اتفاق آراء الحكيمين أن للعالم مثلا عند الباري لم يزل. فثبت بأن للأنواع المادية مثلا وصورا مجردة في عالم الملكوت وهي السبب القريب لحصول الكثرة في عالم الطبيعة وسبب حصول العلوم في أنفسنا. فصح ما قاله كل حق.

132 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 67^a.

133 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 79^b.

134 Bu konuda, İbn Sînâ şöyle demektedir:

“Her sanat başlangıçta kaba ve çiğ olarak doğar, sonra olgunlaşmaya başlar ve daha sonra gelişir ve tamamlanır. Bunun gibi eskiden Yunanlıların uğraştıkları felsefe hitabî idi. Sonra ona safsata ve cedel karıştı. İnsanların ilk uğraştıkları tabiat ilmi idi, sonra matematiğe önem vermeye başladılar. Ve daha sonra da metafizik'e (İlâhiyat) ulaşılar. Bu ilimlerden birinden öbürüne geçişte sağlam bir yol takip etmediler. İlk önce duyu ilimlerinden akli ilimlere geçtiklerinde ✍

Ona göre İbn Sînâ'nın imkânsız olarak gördüğü şey maddeden soyut insâniyetin, hariçte, türün bütün fertleri arasında müşterek olarak var olduğu fikridir. Buna göre insanlardan her bir şahısta hem fâsit, duyulur insan; hem de ezeli, ebedî, ma'kûl insan olur. Nahcuvânî bunun batıllığının açık olduğunu, ebedî ma'kûl olan insanın, fâsit duyulur insanla fertleşmesinin (teayyününün) mümkün olmadığını, çünkü ebedî ma'kûl olanın, her fâsit duyulur olanın öncesinde ve sonrasında mevcut olduğunu, bu konuda Platon ve Sokrat'tan nakledilen nakillerin, burhanların da sıhhatine şahitlik ettiği, kendisinin açıkladığı manada anlaşılması gerektiğini, sonra bu derece saçma fikirlerin Platon ve Sokrat gibi büyük düşünürlere nispet edilmesinin çok yanlış bir şey olduğunu belirtir.¹³⁵

Sonuç olarak Nahcuvânî'nin, Ay altı âlemdeki maddî türlerin her birinin kendisine has bir idesinin bulunduğu, her bir idenin kendisiyle ilgili maddî türün illeti olup o türün fertlerindeki çokluğun sebebi olduğu ve her bir idenin kendisiyle ilgili maddî türün fertlerine feyzinin nispetinin eşit olduğu şeklinde anlaşılması şartıyla, ilk defa Platon'un ortaya koymuş olduğu ideler âlemi fikrinin, hemen hemen bütün filozoflar tarafından kabul edilen bir fikir olduğunu düşündüğü söylenebilir.

D. Platon'un İdeleriyle Nahcuvânî'nin İdeleri Arasındaki Bazı Temel Farklılıklar

Buraya kadar olan bölümde Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'nin ideler hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Öncelikle Nahcuvânî'nin başta Aristoteles ve İbn Sînâ gibi pek çok düşünürün de ideler âlemini kabul ettiği iddiasının şüphesiz gerçekleri yansıtmadığını belirtmek isteriz.

Platon'la Nahcuvânî üzerinde bir değerlendirme yapacak olursak Nahcuvânî'nin Platon'un temel yaklaşımını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu da, ontolojik olarak maddî âlemin dışında kendi başına kâim idelerin varlığının kabul edilmesi ve bu idelerin hem maddî âlemin, hem de nefislerimizdeki ilimlerin sebebi olduğunun benimsenmesidir.

Ancak her ne kadar Nahcuvânî, kendisinin kabul ettiği idelerle Platon'un idelerinin birbirinin aynı veya benzeri olduğunu düşünse de Platon'un ideleriyle Nahcuvânî'nin ideleri arasında küçümsenmeyecek derecede farklılıklar da mevcuttur. Meselâ Platon'a göre “insan idesi”, “at idesi” gibi maddî türlerin ideleri yanında, “iyilik idesi”, “güzellik idesi” gibi

kafaları karıştı. Bir kısmı bölümlemenin (kısmet), her şeyde iki şeyin varlığının gerektiğini zannetti. Meselâ, insan olmakta, iki insan vardı. Maddî ve yok olan insan. Manevî (makul) mücerred ebedî ve değişmez insan. Bunların her birine bir varlık verdiler. Mücerred olana ideal (misâli) varlık dediler. Fizikî (tabii) şeylerin her birinin, ma'kûl olan mücerred şekli olduğunu söylediler.” (bk. İbn Sînâ, *Şifâ, İlâhiyât*, c. I, s. 310-311; bu bölümün tercümesi Hüseyin Atay, “Mahiyet ve Varlık Ayrımı”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, Ankara 1984, s. 155-156'dan alınmıştır).

135 Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 79^a.

ahlâkî ve estetik diye nitelendirebileceğimiz ideler de bulunmaktadır.¹³⁶ Nahcuvânî Platon'daki bu ahlâkî ve estetik idelere tekabül edecek herhangi bir ideden bahsetmemektedir. Bu hususta çok genel bir ifadeyle yalnızca “maddî türler”in idelerinden bahsetmektedir. Doğrusu “maddî türler”in tam olarak neleri kapsadığını ortaya koymak da güçtür. Bununla canlı türleri yani insan, hayvan ve bitki türlerini kastettiği düşünülebilir. Bunu biraz daha genişletmek istersek cansız türleri (taş, toprak, su...vs.) de dahil edebiliriz. Fakat sonuçta maddî türler kavramı içine Platon'daki ahlâkî ve estetik idelere tekabül edecek bir tür ve idenin sokulması mümkün görülmemektedir. Bu nedenle Nahcuvânî'nin bu tip idelerin varlığını dikkate almadığını söyleyebiliriz.

Platon'la Nahcuvânî arasındaki farklılıklardan bir tanesi de idelerin mertebelenmesiyle ilgilidir. Platon ideleri belli bir mertebe halinde düşünmektedir. Ona göre bu sıralamanın en üstünde “iyi idesi” bulunur ve o, bütün varlık ve oluşun en yüksek ilkesidir.¹³⁷ Nahcuvânî ise ideler arasında böyle bir mertebelenmeden söz etmemektedir. O bütün ideleri aralarında belli bir derecelenme olmaksızın yan yana ve aynı kategori içinde bulduklarını düşünür. Nahcuvânî'nin iki farklı akıl silsilesini kabul etmesinin ideler arasında bir derecelenme olarak görülmemesi gerektiği kanaatindeyim. Çünkü bu akıl silsilelerinden cisimlerin yakın illeti olmayan ve “en yüceler” diye isimlenen akıl silsilesinin idelerle bir ilişkisi yoktur. Daha önce de belirtildiği üzere Nahcuvânî, erbâbü'l-esnâm ve erbâbü't-tılsımât diye isimlendirdiği, cisimlerin yakın illeti olan akılları ideler olarak kabul etmektedir. Doğrusu her iki akıl silsilesinin birbiriyle olan ilişkisi de açık ve net olarak anlaşılamamaktadır.

İdelerle ferdî varlıkların ilişkisi noktasında da Platon'la Nahcuvânî arasında bazı benzerliklerin ve farklılıkların olduğu söylenebilir. Şöyle ki, Platon'da maddî âlem, idelerin birer misâli ve sûreti olarak var olmakla birlikte Nahcuvânî'de maddî âlemin oluşmasında idelerin yanında faal aklın da etkisi söz konusudur.

İki filozof arasındaki farklılıklar hususunda tespit edebildiğimiz son nokta ise epistemolojik açıdan idelerle ferdî varlıklar arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Her iki filozof da insan nefsinde oluşan ilimlerin sebebinin ideler olduğunu kabul etmekte birleşmekteyseler de, bu epistemolojik ilişkinin keyfiyeti hususunda aralarında farklılıklar mevcuttur; Platon insan ferdiyle ide arasındaki bu epistemolojik ilişkiyi tenâsüh nazariyesini kabul ederek hatırlama teorisiyle açıklarken, Nahcuvânî tenâsüh fikrine karşı çıkmak suretiyle Platon'dan ayrılmaktadır.¹³⁸ Bununla birlikte Nahcuvânî'nin ne-

136 Bk. Platon, *Devlet*, İstanbul 1992, s. 509a; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1993, s. 71.

137 Bk. Platon, *a.g.e.*, 509a; ayrıca bk. Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 69.

138 Platon *Menon* diyalogunda bunu şöyle açıklar: “Bunlar gördükleri işlerin sebeplerini araştırmaya çalışan rahipler, rahibelerdi. Bunlardan başka Pindaros'u ve onun gibi gerçekten tanrısal şairleri de söyleyebilirim. Bunlar, ✎

fislerimizdeki ilimlerin sebebinin ideler olduklarını ısrarla vurgulaması da dikkat çekicidir.¹³⁹

V. Değerlendirme

14. yy. düşünürlerinden Mevlânâ'nın yakın dostu tabip ve filozof Ekmeleddîn en-Nahcuvânî'nin, Aristoteles ve İbn Sînâ'yı eleştirilemeyecek iki otorite olarak kabul ettiği ve genel olarak İbn Sînâcı gelenek içinde yer aldığı görülmektedir. Özellikle âlemin yaratılışıyla ilgili kelimcilerin savunduğu hudûs teorisinin eleştirilmesi, buna karşılık sudûr nazariyesinin hararetle savunulması ve genel olarak varlık anlayışı hususunda Nahcuvânî'nin İbn Sînâ'yı takip ettiği, Meşşâî sistemin içinde yer aldığı aşikârdır.

Bununla birlikte Nahcuvânî'nin tam olarak İbn Sînâ'yı takip ettiği söylenemez. Özellikle küllî varlıkların zihnin dışında da var olduğunu, maddî âlemdeki her şeyin sûretinin melekût âleminde de bulunduğunu iddia etmesi ve bu düşünencinin ona göre felsefe tarihi boyunca Aristoteles ve İbn Sînâ da dahil hemen her filozofun kabul ettiği bir düşünce olduğuna inanması göz önüne alınacak olursa, onun ontolojik ve epistemolojik açıdan İbn Sînâ'dan ayrıldığı, bu konuda Aristoculuktan çok Platonculuğa yaklaştığı görülmektedir. Nahcuvânî'nin sudûr sürecindeki "Son Akıl", "Faal Akıl" olmayabileceği, onun bir başka akıl da olabileceğini düşünmesi ve Ay altı âlemindeki maddî türlerin her birinin var oluş sebebinin Faal Akıl'la değil, o türe ait ide ile açıklamaya çalışması nedeniyle, İbn Sînâ sistemindeki Faal Akılın ontolojik ve epistemolojik öneminin aynen korunmamış olması, Nahcuvânî'nin ideler âlemiyle ilgili düşünceleriyle uyumakta olup, bu konuda onun İbn Sînâ'dan ayrıldığını, ana modeli kabul etmekle birlikte İbn Sînâ'yı Platoncu bir çizgide yorumladığını göstermektedir. Bunun yanında Nahcuvânî'nin idelerle ilgili düşüncelerinin İbn Sînâ'yla uyumunu ispatlamak için ortaya koyduğu çaba da, o dönemdeki İbn Sînâ otoritesi hakkında bize bir fikir vermektedir.

insanın ruhu ölmez, bazan hayattan uzaklaşır (ki buna ölüm diyoruz), bazan yeniden hayata döner; ama hiçbir vakit yok olmaz; bunun için insanın hayatı sonuna kadar dine uygun olmalıdır diyorlar. "Çünkü eski suçlarından ötürü Persephone'ye kefaretlerini ödeyenlerin ruhlarını o, dokuzuncu yılda yeniden yukarıya, güneşe gönderir. Bu ruhlardan ünlü krallar, kuvvetleriyle üstün, bilgileriyle tanınmış büyük adamlar meydana gelirler. Bunlar ölümlülerin arasında lekesiz kahramanlar olarak anılırlar." Böylece birçok kere yeniden doğan ölmez ruh, yeryüzünde ve Hades'te her şeyi görmüş olduğundan, öğrenmediği hiçbir şey kalmaz. O halde onun, erdemle başka şeyler üzerinde önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış olması şaşılacak bir şey değildir. Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruh da her şeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla (insanların öğrenme dedikleri budur) insan, bütün öteki şeyleri bulur. Çünkü araştırma ve öğrenme, belirsiz hatırlayıştan başka bir şey değildir" (bk. Platon, *Menon*, 81b-d; ayrıca bk. Nahcuvânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhi, Köprülü nüshası, vr. 67^a, 79^b, 189^a-190^a; Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 69).

139 Bk. Nahcuvânî, *a.g.e.*, vr. 83^a.

Nahcuvânî'nin işrâkî düşünür Şihâbeddin es-Sühreverdî aracılığıyla Platon'u tanıdığı, ideler âlemiyle ilgili düşüncelerinde Sühreverdî'den etkilendiği, Sühreverdî'nin “en yüceler = el-a'lîn” ve “erbâbü'l-esnâm” isimlerini verdiği yatay ve dikey “iki farklı akıl silsilesi” teorisini benimsediği bir gerçektir. Ancak ondaki bu işrâkî etkinin felsefesinin ana rengini belirlediği söylenemez. Bu nedenle Nahcuvânî'nin işrâkî bir filozof olarak değerlendirilemeyeceği kanaatindeyiz. Nahcuvânî'nin Sühreverdî'den etkilencesinin sebebi, o dönemdeki işrâkî düşüncenin yaygınlığından kaynaklanmış olabilir. Her ne kadar hocalarının kimler olduğu ve eğitiminin neredede aldığı tam olarak tespit edilememiş olsa da Nahcuvânî'nin, işrâkî fikirlerin yaygın olduğu kültür muhitine yakın olan kendi memleketi Nahcivan'da yetişmiş olmasının da bunda etkisi olduğu düşünülebilir.

İdeler hususunda Nahcuvânî, Platon ve Sühreverdî'nin fikirlerinden etkilenmiş olsa bile, onun ne Platon'u ne de Sühreverdî'yi aynen takip ettiğini söylemek de güçtür. Zira her üç düşünür arasında idelerin konumu ve vasıfları hususunda belli farklılıklar mevcuttur. Nahcuvânî'nin bu konuda daha çok en temel nokta olan, idelerin maddî türlerin sebebi olduğu ve nefislerimizdeki ilimlerin sebebinin de ideler olduğu fikrini vurgulamaya çalışması dikkat çekicidir. Nahcuvânî'nin İbn Sînâ'nın sistemini bu şekilde bir tür kırılmayla Platoncu çizgide yorumlamasındaki amacı, muhtemelen, dinle felsefe arasında bir sentez bulma gayretinden kaynaklanmış olabilir. Burada idelerin, ontolojik anlamda meleklerle; epistemolojik anlamda da Allah'ın bilgisine karşılık geldiği düşünülmüş olabilir. Allah'ın bilgisinin aynı zamanda yaratması demek olduğu dikkate alındığında, bu durumun, Nahcuvânî'nin ısrarla vurguladığı, idelerin maddî türlerin sebebi oldukları fikriyle de uyduğu söylenebilir.

Nahcuvânî'nin yaşadığı dönem göz önüne alındığında, üzerinde çalıştığımız onun *el-İşârât ve't-tenbîhât* şerhi, farklı disiplinler arasındaki sentez çabalarının giderek arttığı memzûc dönem eserlerinin özelliklerini göstermektedir. Nahcuvânî'nin bu eserinin, İbn Sînâ'nın en önemli çalışmalarından biri olan ve İbn Sînâ felsefesini en iyi yansıtan *el-İşârât ve't-tenbîhât*'in, dolayısıyla İbn Sînâ felsefesinin Platon, Aristoteles, Plotinos, Meşşâî gelenek ve İşrâkî felsefeyle dinin uzlaştırılarak eklektik bir yöntemle yorumlanışının en iyi örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Bu açıdan Nahcuvânî'nin eklektik bir çizgiye sahip olduğu görülmektedir.

İbn Sînâ sonrasında felsefenin, bir yandan büyük ölçüde Râzî'nin etkisiyle kelamîleşerek, bir yandan da İşrâkî felsefe aracılığıyla tasavvufîleşerek sürekliliğini devam ettirdiği; buna mukabil kelam ve tasavvufun da felsefîleşerek devamlılığını sürdürdüğü ve bu dönemde felsefi birikimin aktarımında daha çok şerh geleneğinin etkili olduğu malumdur. Bu noktada mesela yalnızca İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı üzerine yirmiden fazla şerh ve haşiyenin bulunduğu bilinmektedir. Bu şerh ve haşiyelerin tamamen orijinallikten yoksun olduğunu düşünmek ve bu sebeple onlara bir değer atfetmemek büyük bir geleneği göz ardı etmekten başka bir şey ol-

mayacaktır. Bu döneme ait, kütüphanelerimizdeki mevcut pek çok felsefi eser henüz gün yüzüne çıkmadığı için şerh geleneği içinde felsefi birikimin ne şekilde geliştiğini bilmemiz mümkün olamamaktadır. Bu nedenle İbn Sînâ sonrası felsefi gelişimi detaylı olarak takip edebilmek güçtür. Ekmeleddin en-Nahcuvânî üzerine yapmış olduğumuz bu çalışmamız, şayet böylesi bir karanlık döneme bir nebze olsun kapı aralamaya muvaffak olmuş ve şerh geleneğimizin önemini hatırlatmada küçük bir katkı sağlamışsa bu bizim için büyük bir bahtiyarlık sebebi olacaktır.