

## On Beşinci Yüzyıl İslam Düşüncesinde Gerçekçi Dönüş: Devvânî'ye Göre Doğa, Tümel ve Gerçeklik

### A Realist Turn in the Fifteenth Century of Islamic Thought: al-Dawwānī on Nature, Universals and Reality

İbrahim Halil Üçer<sup>1</sup> 



**Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
İbrahim Halil Üçer (Doç. Dr.),  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,  
Felsefe Bölümü, İstanbul, Türkiye  
E-posta: halilucer@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-3902-0418

**Başvuru/Submitted:** 06.05.2025  
**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
23.06.2025  
**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
25.07.2025  
**Kabul/Accepted:** 25.07.2025  
**Online Yayın/Published Online:** 08.09.2025

**Atıf/Citation:** Üçer, İbrahim Halil. A Realist Turn in the Fifteenth Century of Islamic Thought: al-Dawwānī on Nature, Universals and Reality. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 15/2, (Eylül 2025): 367–396.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2025.1692814>

#### Öz

Mahiyetlerin ontolojisiyle ilgili bir tartışma çizgisi İbn Sînâ sonrası nazarı geleneğin önemli problematik mecralarından birini teşkil etmiştir. İbn Sînâ'nın tabiatların fertler zımında, onların mahiyetinin kurucu parçası olarak harici varlığını savunan ve zihindeki mahiyetlerin bu tabiatların eşit bir temsili olduğunu öne süren metafiziksel gerçekçi tutumunun, epistemolojik ciheti itibarıyla Fahreddin er-Râzî tarafından eleştiriye tabi tutulması daha sonra Nasîruddin et-Tûsî, Kutbüddin er-Râzî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sa'deddin et-Teftâzânî ve Ali Kuşçu gibi isimlerin dâhil olduğu ve tabiatların harici varlığını sorunsallaştıran bir çizgi oluşturmuştur. Kutbüddin er-Râzî'den başlayarak, bu çizgi içerisindeki isimler tabiatların harici varlığını savunmanın haricte fertlerin mevcut olduğunu savunmak anlamına geldiğini öne sürmüş ve onların dışta değil yalnızca zihinde var oldukları yönünde bir fikir geliştirmişlerdir. Tabiatların zihni mevcudiyetini öne çıkartırken harici mevcudiyetlerini zayıflatan bu zihinselci yaklaşıma mukabil, on beşinci yüzyıl düşünürlerinden Celâleddin ed-Devvânî İbn Sînâ'nın tabiatların harici varlığını savunan gerçekçi tutumunu yeniden gündeme getirmiş ve önceki tartışmalar ışığında bu tutumu yeniden inşa etmenin yollarını aramıştır. Bu makalede 13.-15. yüzyıllar arasında gelişen zihinselci eğilimin kısa bir tasviri ertesinde, Ali Kuşçu'nun Tecrid Şerhi'ne yazdığı haşiye merkeze alınarak Devvânî'nin gerçekçi argümanları tartışılmış ve bu argümanların İbn Sînâ'nın özgün tutumuyla ilişkisi gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Küllîler Sorunu, Tabîî Küllî, Mahiyetlerin Ontolojisi, Zihinselci Eğilim, İbn Sînâ, Devvânî, Ali Kuşçu, Kutbüddin er-Râzî

#### ABSTRACT

A line of argument concerning the ontology of quiddities constituted one of the essential problematic channels of the post-Avicennan theoretical tradition. İbn Sînâ, the ultimate source of these debates, defended the metaphysical realist position, that the essences exist externally within individuals as constitutive parts of their quiddities and that the quiddities in the mind are an equal representation of these essences. However, the epistemological aspect of this realist position was criticised by Fakhr al-Din

al-Râzî, who argued that it was impossible for the representations in the mind to reflect the external essences equally. Later, a series of scholars including Naşiruddîn al-Ṭūsî, Quṭb al-Dîn al-Râzî, Sayyid Sharîf al-Jurjânî, Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî, and 'Alî Qūshjî retained the epistemological aspect pruned by Fakhr al-Dîn al-Râzî and, unlike al-Râzî, preferred to prune the ontological aspect of quiddities. Beginning with Quṭb al-Dîn al-Râzî, the figures in this line argued that defending the external existence of natures means defending the existence of individual entities in the external world. Thus they developed the idea that these entities exist solely in the mind, and not in the external world. In contrast to this mentalist approach, which emphasised the mental presence of natures while weakening their external existence, the fifteenth-century thinker Jalâl al-Dîn al-Dawwânî revitalized Avicenna's realist position defending the external existence of natures. Al-Dawwânî sought ways to reconstruct this position in light of previous debates. This article provides a brief description of the mentalist tendencies that evolved between the 13th and 15th centuries, followed by a discussion of al-Dawwânî's realist arguments. These arguments will be examined through his commentary on 'Alî Qūshjî's analysis of Tajrîd al-'Aqâid, highlighting their connection to Avicenna's original position.

**Keywords:** Problem of Universals, Natural Universal, Ontology of Quiddities, Mentalist Tentation, Ibn Sînâ, al-Dawwânî, 'Alî Qushjî, Quṭb al-Dîn al-Râzî

### EXTENDED ABSTRACT

A line of argument concerning the ontology of quiddities constituted one of the essential problematic channels of the post-Avicennan theoretical tradition. Ibn Sînâ, the ultimate source of these debates, defended the metaphysical realist position that the essences exist externally within individuals as constitutive parts of their quiddities and that the quiddities in the mind are an equal representation of these essences. However, the epistemological aspect of this realist position was criticised by Fakhr al-Dîn al-Râzî, who argued that it was impossible for the representations in the mind to reflect the external essences equally. Later, a series of scholars, including Naşiruddîn al-Ṭūsî, Quṭb al-Dîn al-Râzî, Sayyid Sharîf al-Jurjânî, Sa'd al-Dîn al-Taftâzânî, and 'Alî Qūshjî, retained the epistemological aspect pruned by Fakhr al-Dîn al-Râzî and, unlike al-Râzî, preferred to prune the ontological aspect of quiddities. Beginning with Quṭb al-Dîn al-Râzî, the figures in this line argued that defending the external existence of natures means defending the existence of individual entities in the external world. Thus they developed the idea that these entities exist solely in the mind, and not in the external world. In contrast to this mentalist approach, which emphasised the mental presence of natures while weakening their external existence, the fifteenth-century thinker Al-Dawwânî revitalized Avicenna's realist position defending the external existence of natures and sought ways to reconstruct this position in light of previous debates. This article provides a brief description of the mentalist tendencies that evolved between the 13th and 15th centuries, followed by a discussion of al-Dawwânî's realist arguments. These arguments will be examined through his commentary on 'Alî Qūshjî's analysis of Tajrîd al-'Aqâid, highlighting their connection to Avicenna's original position.

Accordingly, al-Dawwānī returned to Avicenna’s texts with such rigour that he was later denounced by some of his commentators as a pure Avicennan believer. He attempted to present the philosopher’s original view with reference to *al-Shifā’* and *al-Ishārāt*. In the meantime, al-Dawwānī’s goal was not only to reconstruct Avicenna’s realist position but also to refine the realist approach by taking into account the criticisms of the post-Avicennan commentators. In this respect, his most important emphasis is that those who deny the external existence of natures and argue that only individuals exist externally would lose even the epistemological function of universals that they seek to preserve. He counters the mentalist approach, which claims that denying the external existence of predicates does not preclude the possibility of external predication. Al-Dawwānī asserts that if the fundamental principles of predicates do not exist externally, we can no longer maintain that the meanings in our minds correspond to external realities. According to him, there are two existents in the external existence, but only one being. This means that although nature or inner reality, which corresponds to private existence, and individual existence are two separate existents, they are unified in a single existence by becoming identical. This unity manifests itself in the essential predication of these properties to the substance, and when explaining the nature of this predication, it is described as “being part of the constitution of its subject”. According to al-Dawwānī, denying the external existence of the fundamental principles that form the substantial basis of an object, essentially means disregarding the obvious reality that this tree is, indeed, a tree, or that this human being is, in fact, a human being. In making this point, al-Dawwānī wants to emphasise, more specifically, that his interlocutors are in fact making a metaphysical rather than a logical error, and to show that this error will damage our understanding of divine existence. This is because al-Dawwānī believes that we cannot fully grasp the true nature of physical reality without recognising the existence of a metaphysical principle within the physical-realm, identical in one respect and different in another. According to him, this principle serves as an extension of the divine presence in physical objects and becomes the sustaining principle of their existence. The article suggests that al-Dawwānī’s efforts to reconstruct the realist position should be seen as an attempt to address the problems posed by the mentalist approach regarding the constitution of physical substances.

## Giriş

İbn Sînâ sonrası İslam felsefesi, filozofun mahiyetlerle ilgili ontolojik, epistemolojik ve semantik kabulleri etrafında yürütülen oldukça canlı bir tartışma çizgisine şahitlik etmiştir. Bu tartışma çizgisi içerisinde, İbn Sînâ'nın ılımlı gerçekçi tutumunun Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Sühreverdî (ö. 587/1191) gibi isimler tarafından tenkide tabi tutulduğu ve bu tenkitler ertesinde Nasîruddîn et-Tûsî'de (ö. 672/1274) erken işaretlerini gördüğümüz, ama Kutbüddîn er-Râzî'de (ö. 766/1365) zirvesine ulaşan zihinselci bir eğilimin İbn Sînâcı ve Yeni-Eş'arî gelenekler nezdinde yaygınlık kazandığı görülür.<sup>1</sup> On beşinci yüzyılda yaşamış Yeni-Eş'arî düşünürlerden Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 908/1502), mahiyetlerin harici varlığını inkâr noktasına vardığını öne sürdüğü zihinselci eğilimi eleştirir ve bunun karşısında mahiyetlerin harici varlığını yeniden öne sürmesini sağlayan “gerçekçiliğe dönüş” diyebileceğimiz bir yaklaşım geliştirir. Bu makalede önce söz konusu yaklaşımın ortaya çıkmasını sağlayan felsefi arka planı kısaca tartışacak, ardından Devvânî'nin konuyla ilgili görüşlerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Devvânî bahse konu düşünce çizgisinin temsilcileriyle Ali Kuşçu'nun *Tecrîd Şerhi* üzerine yazdığı *Haşiye* üzerinden yüzleştiği için makalenin ana kaynağı onun *Tecrîd Haşiyesi* ve *Tehzibu'l-Mantık Şerhi* olacaktır. Bununla birlikte Devvânî için meselenin kendisi bu özel tartışma çizgisinin ötesine geçecek şekilde genel olarak varlık meselesiyle ilgilidir. Konuyu daha geniş olarak bu merkezde ele aldığımızda düşünürün *ez-Zevrâ ve'l-Havrâ*, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, *Şevâkilu'l-Hür* gibi eserlerinin de dikkate alınması gerekir. Bununla birlikte biz bu geniş tartışmayı, söz konusu metinleri de dikkate alan ve Devvânî'nin aşağıda serdedilecek görüşlerini onun vahdet-i vücudçu eğilimleriyle ilişkilendirerek ortaya koymayı amaçlayan bir diğer çalışmaya havale ederek bu makalede tabii küllînin harici varlığıyla ilgili özel bir tartışma çizgisi üzerinden Devvânî'nin bu konuyla ilgili tutumunu tespit etmeye çalışacağız.<sup>2</sup>

## Doğaya Eşit Temsilden, Temsil Olarak Doğa'ya: İbn Sînâcı Gerçekçiliğin Dönüşümü

İbn Sînâ epistemolojisinin merkezinde zihnin dıştaki nesnelere içkin mahiyetleri mükemmel bir şekilde temsil edebileceği düşüncesi bulunur. Bu yönüyle zihin, doğanın bir aynasıdır.

- 1 Burada *zihinselci* tabirini, *zihin* teriminin –en iyi *zihin* ve *hariç* ayrımında görüleceği üzere– İslam felsefe ve mantık geleneğindeki merkeziliğine dayanarak kullanıyor ve gerçekçilikten uzaklaşma eğilimini ifade etmek için önerilebilecek *anti-realist*, *kavramcı*, *öznelci*, *idealist*, *akılsalci*, *entelektüalist* gibi tabirlerin bağlam dışı imalarından korunmak için tercih ediyorum. Dolayısıyla burada *zihinsellik* idraktan bağımsız varoluş manasında *haricilik*in karşıtı olarak kullanılmaktadır. Bahse konu zihinselci eğilimin Kutbüddîn er-Râzî ve sonrasında gelişimi için bk. İbrahim Halil Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümelin Ontolojisi ve Kutbüddîn er-Râzî'nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine”, *Nazariyat* 6/2 (2020): 23-66. Ayrıca bk. Üçer, “Zihinselci Eğilimin İzinde: Ali Kuşçu'ya Göre Mahiyet, Zihin ve Gerçeklik”, *Nazariyat* 10/2 (2024), 21-44.
- 2 Devvânî'nin varlık anlayışıyla ilgili olarak Türkçe'deki literatür için bk. M. Fatih Arslan, *Celâleddin Devvânî'nin Varlık Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015; Hacer Bilgin, “Celâleddin Devvânî'nin Nefsü'l-emr Anlayışı”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları* (ed. F. Aydın, M. Yetim), İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019, 87-99; Recep Duran, “Celâleddin Devvânî'nin Tûsî'nin “Küllî Akıl” Diye Adlandırılan Sıyrık Tözleri İspat Hakkındaki Risalesi Şerhi”, *Dört Öge* 4/9 (2016): 75-104.

Mahiyetler hâriçte ve zihinde, varlık tarzlarıyla ilgili herhangi bir değişimden etkilenmeksizin aynı şekilde bulunurlar.<sup>3</sup> İbn Sînâ'nın farklı varlık seviyelerinde mahiyetlerin birliğini sağlama amacı güden ve “mahiyetlerin korunumu” ilkesi olarak ifade edebileceğimiz bu tutumu, onun Yeni-Eflatuncu gelenekten tevarüs ettiği ve farklı varlık seviyelerindeki anlamların birbirine eşit bir şekilde yüklenemeyeceğini öne süren “yüklemsel birlik” sorununa getirdiği bir çözümün ifadesidir.<sup>4</sup> O, mahiyet-varlık ayrımının bir uzantısı olarak mahiyetin ve varlığın gerekleri arasında yaptığı bir ayrımla bu sorunu çözmeye çalışmış, ancak her büyük çözüm gibi bu çözüm de en az onun kadar büyük yeni sorunlara ve tartışmalara yol açmıştır. Şöyle ki İbn Sînâ at, insan, canlı gibi genel anlamları ifade eden lafızların sırf lafız ve kavram olmadığını; atlık, insanlık veya canlılık mahiyetlerinin hâriçteki fertlerde müştereken mevcut olduğunu, dışta mevcut bu mahiyetleri bilebileceğimizi ve atlık, insanlık veya canlılık dediğimizde birincil olarak dıştaki bu anlamlara, ikincil olarak da onların zihindeki temsillerine işaret ettiğimizi savunur. Bu yönüyle İbn Sînâ'nın mahiyet teorisi ontolojik, epistemolojik ve semantik açıdan tümüyle gerçekçi bir tutumun ifadesi haline gelir. Bununla birlikte bu gerçekçilik, Eflatun'da olduğu gibi söz konusu anlamların bizatihi kaim varlığını savunan radikal ya da Yeni-Eflatuncular'da olduğu gibi ilahi akılda var olduğunu savunan akılcı bir gerçekçilik olmaktan ziyade, bu anlamların ne bizatihi kaim olduğunu ne de dışta varolmadan önce herhangi bir akılda mevcut olduğunu savunan, onların bizzat ve birincil olarak dıştaki şahıslarda mevcut olduğunu öne süren ılımlı bir gerçekçiliktir.<sup>5</sup>

İbn Sînâ'nın zihin ve dış ayaklarına sahip gerçekçi tutumunun zihin ayağı, on ikinci yüzyılda Fahreddîn er-Râzî tarafından sert bir şekilde tenkit edilmiş ve Râzî'nin, temsil olarak bilgi görüşü ile zihni varlık anlayışını dışlayan tutumuna bağlı olarak mahiyetlerin dışta şahıslara ait somutluklardan mücerret bir şekilde varolabilse bile zihinde onlara mutabık, zihni varlığa özgü somutluklardan bağımsız mücerret anlamların bulunamayacağı öne sürülmüştür. Böylece Fahreddîn er-Râzî, İbn Sînâcı temsil görüşünü dışlamış, bunun yerine izafet olarak bilgi anlayışını öne çıkarmıştır.<sup>6</sup> Fahreddîn er-Râzî mahiyetlerin dışta mücerret bir şekilde mevcut olduğunu savunurken tümüyle İbn Sînâcı mahiyeti kastetmese bile, onun zihni varlığa ve doğaya eşit temsil olarak bilgi anlayışına dönük eleştirileri, mahiyetin mücerret bir şekilde dışta mevcut olduğu kabul edildiği sürece ona mutabık zihni bir temsilden bahsedilemeyeceği şeklinde bir dilemma meydana getirmiştir. İbn Sînâcı Ebherî ve İbn Sînâcı olmasa bile Kâtibî gibi isimler, Râzî'nin inşa ettiği bu dilemmayı garipseyerek, özellikle zihni suretten tümellik vasfını tecrit etmenin

3 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, nşr. İbrahim Medkûr vd., Kahire, y.y., 1952, 15.

4 bk. Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”, 26-37.

5 ılımlı gerçekçilik, Eflatun'un tümellerin hâriçte bizatihi kaim varlığını savunan radikal gerçekçiliği ve Yeni-Eflatuncuların ilahi akılda bigayrihi varlığını savunan akli gerçekçiliğine karşılık, onların dıştaki cevherlerin içinde var olduğunu savunan gerçekçi bakış açısını ifade eder.

6 Râzî'nin eleştirileri ve izafet olarak bilgi anlayışı için bk. Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”, 37-43; M. Kaş, “Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat* 4/3 (2018): 49-81; Francesco Omar Zamboni, “Herkesin Dilinde Olan Zayıf Söylem: Temsilcilik ve Kavramcılık Karşısında Fahreddin er-Râzî”, *Nazariyat* 9/2 (Ekim 2023): 65-107.

garipliğine işaret etmiştir.<sup>7</sup> Diğer taraftan Efdaluddîn el-Hüncî ve Sirâceddîn el-Urmevî gibi isimler ise Fahreddîn er-Râzî'nin eleştirilerini göz ardı ederek İbn Sînâcı mahiyet anlayışını sürdürmüş ve tikellerde ortak bir şekilde bulunan mücerred mahiyetin tabî küllîye, bu tabiatın zihindeki temsilinin ise ona mutabık aklî küllîye tekabül ettiği şeklindeki standart görüşü korumuşlardır.<sup>8</sup> Buna karşılık Nasîruddîn et-Tûsî ve daha sonra Kutbüddîn er-Râzî, Fahreddîn er-Râzî'nin gündeme getirdiği dilemmayı aşmak için çabalamış, ancak onunla başa çıkmak üzere aynı anda mahiyetlerin dışta ve zihinde mücerred bir şekilde karşılıklı olarak mevcut olduğunu savunmanın bir yolunu bulmak yerine, zihnî temsil görüşünü koruyabilmek için dilemmanın diğer ucundan, yani mahiyetlerin harici varlığından vazgeçmişlerdir. Nasîruddîn et-Tûsî İbn Sînâ'daki hârici bulunuşun yerine, nefisulemr ile özdeşleştirdiği küllî aklî yerleştirerek Yeni-Eflatuncuları andırır tarzda bir tür akılcı gerçekçiliğe doğru kayar ve “doğaya eşit temsil” fikri yerine “aklı suretlere eşit zihinsel temsil” anlayışını ikame eder.<sup>9</sup> Diğer taraftan Kutbüddîn er-Râzî dışta tabiatlar ya da mahiyetlerin değil yalnızca parçasız, basît tikel cevherlerin var olduğunu, bu tikel cevherlerden soyutlanan aklî suretin tümellikle nitelenemeyeceğini, tümel adını almayı hak eden şeyin ikinci bir soyutlamayla elde edilen zihnî bir misalden ibaret olduğunu savunur. Dahası Kutbüddîn er-Râzî bu adımı atarken, hem kendisinden önce tabiatlar ve mahiyetlerin haricteki fertler zımında da olsa varlığını savunan ve zihindeki aklî suretleri de tümellikle niteleyen Urmevî ve Hüncî de dâhil olmak üzere önceki yorumcuları hem de Tûsî gibi çekişen bir şekilde de olsa dışta hakikatlerin mevcut olduğunu savunan İbn Sînâcıları hata yapmakla itham etmiş, İbn Sînâ'nın mahiyet ve tümeller görüşüyle ilgili doğru anlayışın tam da onun yorumundaki gibi olduğunu öne sürmüştür. Böylece Fahreddîn er-Râzî İbn Sînâ'nın ılımlı gerçekçiliğinin dış ayağını koruyup zihin ayağını budamışken, Kutbüddîn er-Râzî zihin ayağını koruyup dış ayağını budamış, *doğaya eşit temsil* anlayışının yerine *temsil olarak doğa* anlayışını ikame etmiştir.<sup>10</sup> “Gerçekçiliğin Dönüşümü” makalesinde, ikinci adımla birlikte ortaya çıkan yeni anlayışı *zihinselci eğilim* olarak adlandırmıştım. Özellikle Kutbüddîn er-Râzî ertesinde, tümüyle Kutbüddîn er-Râzî gibi düşünmeseler ve farklı saiklerle bu görüşü savunsalar bile Seyyid Şerîf Cürçânî ve Sa'deddîn Teftâzânî gibi isimler de İbn Sînâ, Fahreddîn er-Râzî, Hüncî ve Urmevî gibi isimlerin aksine, mahiyetlerin dışta

7 Fahreddîn er-Râzî'nin el-Mulahhas'ta tekrar ettiği bu düşüncüyü değerlendirirken Kâtibî el-Münassas fî şerhi'l-Mulahhas'ta, Ebherî ise Kitâbu 'ş-Şükûk'ta aklî suretin zihinde soyut bir şekilde bulunmadığını iddia etmenin hem kendinde hem de doğuracağı sonuçlar itibarıyla imkânsız olduğunu söyler. bk. Esîrüddîn el-Ebherî, *Kitâbu 'ş-Şükûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2319, 47a; Necmeddin el-Kâtibî, *el-Münassas fî şerhi'l-Mulahhas*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1680, 206b.

8 bk. Efdalüddîn el-Hüncî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, ed. Khaled Rouayheb, Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 1389, 35,7-8; 35,15-36,2; Sirâcüddîn el-Urmevî, *Metâli'u'l-envâr*, thk. Usame es-Sâ'îdî, *Şerhu'l-Metâli'* içinde, Kum: Zevî'l-kurbâ, 1395, I/232.

9 bk. Nasîruddîn et-Tûsî, “Risâle fi kavli'l-ulemâ fi nefsi'l-emr”, *Mecmû'a-yi âsar-i Şemseddin Muhammed Kîşî* içinde, ed. Necef Cûgâr, Tahran: Müessesese-yi Pazhûhiş-i İrân, 1390/2011, 180-221; Tûsî'nin argümanının özeti için bk. Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”, 49.

10 Bahse konu budama adımları ve bu adımların Kutbüddîn er-Râzî'nin zihnî misâl teorisinde nasıl teecessüm ettiğiyle ilgili olarak bk. Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”.

fertlere özgü somutluklardan bağımsız bir şekilde varolmadığını, dışta varolanların yalnızca şahıslardan ibaret olduğunu savunan bir yaklaşım geliştirmiştir.<sup>11</sup> Celâleddin ed-Devvânî, farklı eğilimlerin üzerinde ittifak ettiği bu anlayışı yeniden masaya yatırır ve gerçekçiliğe yeni bir çağrı yapar. Bu çağrı nazari bir dilde ifade edildiği zaman İbn Sînâcı bir suret kazanırken, müşahedeye dayalı bir dil içerisinde ifade edildiği zamansa vahdet-i vücudçu bir suret kazanır. Bu çağrının vahdet-i vücudçu ifadesini şimdilik bir diğer çalışmaya havale edip nazari cihetini *Tecrid Hâşiyesi* ve *Tehzib Şerhi* üzerinden ele alacağız.

### ***Tabiatların Dışta Varolması Ne Anlama Gelir?***

Mahiyetle ilgili İbn Sînâ sonrası yaklaşımlar, İbn Sînâcı gerçekçi tutumdan uzaklaştıkça mahiyeti dış gerçeklikten koparan ve onun yalnızca akleden bir özünde bulunabileceğini savunan bir görüşü dillendirmeye başlamıştır. Ali Kuşçu'nun *Şerhu 'l-cedid'* ine yazdığı haşiyede Devvânî, Nasîruddîn et-Tûsî'nin mahiyetin "O nedir?" sorusunun cevabı olarak verilen ma'kûl anlama tekabül ettiği ve ma'kûl denilen şeyin de ancak akletme gücünde hasıl olan şeye itlak olduğu şeklindeki görüşünü değerlendirirken, böyle bir yaklaşımın harici varlık anlamını mahiyetten dışlama amacı güttüğünü belirtir (*innemâ erâde enne 'l-mâhiyyete lâ yu 'teberu fihâ 'l-vücûd*).<sup>12</sup> Devvânî'nin eleştireceği bu yaklaşımda, bir şeyi ne ise o yapan şey anlamında mahiyetin ontolojik anlamı ilgi edilmekte ve mahiyetin, ister insan zihni ister ilahi akıl olsun, yalnızca akleden bir fâilde bulunabileceği öne sürülmektedir. Bununla birlikte böyle bir düşünce çizgisini takip ederek ilerlediğimizde, İbn Sînâcı anlamıyla mahiyetin hem dışta hem zihinde mevcut olabileceği düşüncesi problemlile hale gelir. Nitekim bu nedenle, İbn Sînâ'nın dışta mevcut olduğunu açıklıkla ifade ettiği küllî-yi tabiînin<sup>13</sup> harici mevcudiyeti bu düşünce çizgisini ilerleten düşünürler tarafından reddedilmiş ve küllî-yi tabiînin veya daha açık bir tabirle tabiatların harici varlığına dair herhangi bir iddianın, şahısların dışta var olduğunu söylemekten başka bir anlama gelmediği öne sürülmüştür. Devvânî, hem Tefâtzânî'nin (ö. 792/1390) *Tehzibu 'l-mantık'* ına yazdığı şerhte hem de Ali Kuşçu'nun *Tecridu 'l-'Akâid Şerhi'* ne yazdığı *Haşiyeye* 'de bu görüşü ele almış ve kuvvetli bir şekilde tenkit etmiştir.

11 Seyyid Şerif Cürçânî'nin bu minvaldeki tutumu için bk. Ömer Türker, "Urmevî'nin Nesneliliği İle Kutbüddin er-Râzî'nin ve Cürçânî'nin Özneliliği Arasında Tabiî Küllînin Varlığı Sorunu". Yakında yayımlanacak makale; M. Ali Koca, *Seyyid Şerif Cürçânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi*, (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2023), 383-411.

12 Celâleddin ed-Devvânî, *el-Hâşiyetü 'l-kadîme alâ Şerhi 'l-cedid li 'l-Tecrid*, Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi 'l-'akâid* içinde, thk. Muhammed ez-Zârî'î er-Rizâî, Mektebetü Râid, Kum: 1393, 395.

13 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, nşr. G. Anavâtî ve S. Zâyed. Kahire: y.y., 1960, 204, 211; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I-II*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2004, 1/179-80; 186; *Kitâbu 'n-Necât*, ed. M. Tâkî Dânişpejûh, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1364/1985, 536-7; *eş-Şifâ/el-Medhal*, nşr. İbrahim Medkûr vd.. Kahire: y.y., 1952, 66; krş. *Mantûğa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2017, 1/1, 59.

*Tehzibu'l-mantik*'ta Teftâzânî, küllî-yi tabîî ile ilgili şu ifadelere yer verir:

Külli mefhumu mantikî, onun iliştigi şey (*ma'rûzuhû*) tabî'î, ikisinin toplamı ise aklî [külli] olarak isimlendirilir. Beş tür için de bu geçerlidir. Hakikat şu ki, tabî'inin varlığı, şahıslarının varlığı manasındadır (= *ve'l-hakku enne vücûde't-tabî'iyyi bi-ma'nâ vücûdi eşhâsî*).<sup>14</sup>

Devvânî'ye göre Teftâzânî tarafından ifade edildiği haliyle böyle bir görüşü savunmak, dış varlıkta yalnızca tikel cevherlerin (*el-eşhâs*) bulunduğunu öne sürmek anlamına gelir. Böyle bir yaklaşım, Devvânî için, metafiziğin “ne var, ne yok” sorusuyla ilgili, en azından İbn Sînâ'nın özgün pozisyonuna nispetle radikal bir kopuşu ifade eder. Bunu açıkça gösterebilmek için Devvânî, başka eserlerinde yaptığı gibi İbn Sînâ'nın küllî-yi tabîî'nin harici varlığını savunduğu *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât V.1*'i değil, bu kez *el-İşârât ve't-tenbihât*'ın mevcutları fiziksel nesnelere ibaret görenleri tenkit ettiği ve bir tür metafizik savunusu anlamına gelebilecek bölümünü öne çıkarır. Devvânî, kendi bakış açısının temelini yerleştirdiği bu pasajı şöyle alıntılar.

Şeyh [İbn Sînâ], *İşârât*'ın dördüncü namatının başında şöyle der:

“Bazen insanların vehimlerine şu baskın gelir: Mevcut, duyulur (*mahsûs*) olandan başkası değildir; duyunun cevherine erişmediği şeyi var farz etmek imkânsızdır ve cisimde olduğu gibi bizatihi bir yerle ya da bir konumla özelleşmeyen ya da cismin hallerinde olduğu gibi, cisimde bulunan bir sebeple ortaya çıkmayan şeyin varlıktan hiçbir payı olamaz.

Senin duyulurların kendisi hakkında düşünmen ve bunların sözünün yanlış olduğunu bilmen gerekir. Çünkü sen ve hitaba layık her kişi bilir ki bu duyulurlara bazen, insan örneğinde olduğu gibi, sırf eşadlılık yoluyla değil de bir anlam bakımından bir isim verilir. Siz bu ismin Zeyd'e ve Amr'a hariçte onlara söylenecek şekilde söylenildiğinden şüphe etmezsiniz. Bu mevcut anlam ya duyunun eriştiği bir şeydir ya da değildir. Şayet duyunun erişiminden uzak ise nefis duyulurlardan duyulur olmayan şeyi çıkarmış olur ki bu da hayret verici bir şeydir (= *fe-in kâne ba'iden min en yenâlehû'l-hissu, fe-kad ahrace'n-nefsu mine'l-mahsûsât mâ leyse bi-mahsûsin ve hâzâ 'acîb*).

Şayet [bu mevcut anlam] duyulur ise mutlaka belli bir konum, yer, miktâr ve niteliğe sahip olacaktır. Bu durumda onu ancak bu şekilde duyumsayabilir, hatta ancak bu şekilde hayal edebilirsin. Dolayısıyla duyuya ve hayale konu olan her şey, kuşku yok ki bu durumlardan herhangi biriyle özelleşir. Hal böyleyse, bu şeyler, bu durumda olmayan şeylere [yani duyulur olmayanlara] benzemez ve bu durum bakımından [yani konum, yer, miktar gibi özellikleri bakımından] farklılaşan çoklara yüklem olamazlar [*lem yekun mekûlen 'alâ kesîrine muhtelifîne fî tilke'l-hâleti*].

Şu halde insan olması bakımından insan, hakikat bakımından birdir (*el-insânu min haysü hüve vâhidun bi'l-hakîka*), hatta çokluğun onda farklılaşmadığı aslı hakikati bakımından gayri mahsus, hatta sırf ma'küldür (*bel huve min haysü hakikatihî'l-asliyyeti'lletî lâ yahtelifu fihâ'l-kesretü gayru mahsûsin, bel ma'külun sıf*). Tüm küllîlerde durum böyledir.

Şeyh'in sözü bu şekildedir. Kudemâdan başkaları da meseleyi buna benzer şekilde açıklamıştır.<sup>15</sup>

14 Teftâzânî, “Tehzibu'l-mantik”, *Şerhâ'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî alâ Tehzibi'l-mantik li-Allâme el-İmâm Sa'deddin et-Teftâzânî* içinde, nşr. Abdünnusayr Ahmed eş-Şâfî el-Melibârî, Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014, 161.

15 Celâleddin ed-Devvânî, “Şerhu Tehzibi'l-mantik”, *Şerhâ'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî alâ Tehzibi'l-mantik li-Allâme el-İmâm Sa'deddin et-Teftâzânî* içinde, nşr. Abdünnusayr Ahmed eş-Şâfî el-Melibârî, Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014, 161-2; krş. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Muctebâ ez-Zârî, Kum: Mektebetu'lî'lâmî'l-İslâmî, 1380, Nm. 4: 263-264. Aksi ifade edilmediyse, makaledeki çeviriler yazara aittir.

Bu pasaj İbn Sînâ'nın metafiziksel gerçekçi tutumunu yansıtan bir *locus classicus* sayılabilir. İbn Sînâ bu pasajda yer verdiği ayrımı o kadar önemser ki kendisinden önceki filozofların mantık, metafizik ve doğa felsefesi gibi alanlarda düştüğü hatalardan önemli bir kısmının *mahsûs suret* ile *ma'kûl suret* ayrımını yapamamaktan kaynaklandığını öne sürer.<sup>16</sup> Ona göre bu ayrımı yapamayanlar duyulur cisimlerin sergilediği gözlemlenebilir özellikleri onların ma'kûl hakikatiyle özdeşleştirme yoluna giderek hakikatin ne olduğu hususunda yanılgıya düşmüşler, bu ma'kûl hakikatin varlığını inkâr ettiklerinden basitçe duyulur niteliklerin imtizacıyla cisimlerde yeni hakikatlerin meydana geleceği zannına kapılmışlar, niteliklerin imtizacı için yalnızca hareketin gerekli olduğunu düşünüp oluş-bozuluşun kaynağına gök cisimlerinin hareketlerini yerleştirmişler, gök cisimlerinin hareketi için kinematik bir etkiden başkasına ihtiyaç duymadıklarından ötürü de tanrıyı kendisi hareket etmeyen bir hareket ettirici olarak düşünmüşlerdir.<sup>17</sup> İbn Sînâ'nın *tabiatçılıkla* nitelediği,<sup>18</sup> Tûsî'nin ise yukarıdaki pasajın şerhinde *müşebbiheyle*, yani Tanrı dâhil her şeyi cisme benzetenlerle özdeşleştirdiği<sup>19</sup> bu yaklaşım, İbn Sînâ'ya göre hareketi varlıkla, varolanları da cisimle özdeşleştirdiğinden ne varlık verici bir Tanrı ne de varlığa muhtaç bir âlem tasavvur edebilir. İbn Sînâ'nın muhatapları açısından bakıldığında bu eleştirilerin birincil muhatabı, filozofun *varlık merkezli suret alış ve ontolojik yetkinleşme* modeline karşılık *hareket merkezli maddî istidat ve suret alış* modelini savunan ve bu haliyle Aristoteles'in yanlış bir yorumunu yansıtan Peripatetik filozoflardır.<sup>20</sup> Yukarıdaki pasaj bu genel bağlam içerisinde anlam kazanırken, *İşârât*'ın kendi iç yapısı itibariyle de fiziksel varlıklara dair bir incelemeden gayrı maddî, mufârik varlıklara dair incelemeye bir geçiş noktası olarak tasavvur edilir.<sup>21</sup> Bu geçiş noktasında İbn Sînâ aslında hiçbir şeyin tümüyle fiziksel olmadığını, duyulur mevcutların onlara içkin duyulur olmayan anlamlarca kâim kılındığını anlatmak ister. Tûsî'nin deyiimiyle burada “Şeyh, onların sözlerinin geçersizliğine, duyulurlar içinden ma'kûl tabiatların varlığıyla dikkat çekti (*bi-vücûdi t-tabâi' el-ma'kûle mine'l-mahsûsât*)”.<sup>22</sup> Bu ma'kûl tabiatların hariçte mevcut olduğunu ve tek tek şahısların ancak bu tabiatlar sayesinde insan haline geldiklerini amaçlayan bu akıl yürütme, ana hatlarıyla şu şekildedir:

- Duyulurlar arasında ortak olan şey (*el-kadrul-müşterek*) ya duyulur ya da duyulur olmayan bir mevcuttur.

16 bk. İbrahim Halil Üçer, “İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, ed. M. Z. Tiryaki, K. B. Tiryaki, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, Nobel-İlem Yayınları: İstanbul, 2016, 97-125; Üçer, “Mıknatıs Neden Çeker? İstisnâî Özellikler (*Havâss*) Etrafında İbn Sînâ Fizikine Yeni Bir Bakış”, *Divan* 24/46 (2019/1): 1-63; Üçer, “Aristotelesçi Dunamisin Dönüşümü: İbn Sînâcı Doğal İsti'dad ve Teheyü' Anlayışı Üzerine”, *Nazariyat* II/3 (2015): 35-74

17 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Aristû inde'l-Arab* içinde, Kahire: y.y., 1947, 22-33.

18 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Kum: Mektebetü'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1984, 62.

19 Nasîruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, Kum: Neşru'l-Belâga, 1235, III/4.

20 bk. İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yay., 2017, 226-250, 289-326, 347-314.

21 Bu vurgu için bk. Kutbüddin er-Râzî, *el-Muhâkemât, Şerhu'l-İşârât* içinde, III/5.

22 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III/6.

- Duyulur olamaz, çünkü duyulur olanın belirli bir konumla ve yerle özelleşmesi gerekir. Bu şekilde özelleşen herhangi bir şeyin ise o konumda ve yerde olmayan şeye mutabık olması mümkün değildir. Dolayısıyla duyulur olanın, diğer duyulurlar arasında müşterek olması imkânsızdır.
- Şu halde duyulurlar arasında müşterek olan şeyin, duyulur olmayan bir mevcut olması gerekir.<sup>23</sup>

İbn Sînâ'ya göre duyulur olmayan bu anlam, tek tek insan fertleri arasında ortak olup insan fertlerinin çoğalması bakımından çoğalmaz. Çünkü Ahmet, Mehmet, Zeynep ya da Ayşe şeklindeki çoğalmalar o anlamın kendisinde çoğalma ve değişim meydana getirmez. Kendisi çoğalmadan çokluk içinde varolan bu birlikli hakikat, harici çokluğa özgü her türlü ilişenlerden uzak olduğu için gayrı mahsus; herhangi bir akıldaki bulunuşa nispetle ortaya çıkacak zihni ilişenlerden uzak olduğu için de kendinde ma'küldür (*ma'külnun sırf*). Bu anlamıyla söz konusu hakikat, bir akılda bulunması ve duyulur ilişenlerinden soyutlanması bakımından değil, duyulur ya da aklı her türlü ilişenden bağımsız olup, bu ilişenleri taşırken kendi birliğini ve bağımsızlığını kaybetmemesi bakımından mücerrettir; onun *sırf ma'külnun* olması da bu anlama gelir.

Peki dışta mevcut olduğunu öne sürdüğümüz bu "mücerret" tabiat, dışta gerçekten nasıl bulunur? Öyle görünüyor ki Devvânî, Teftâzânî'nin yukarıda alıntılıdığımız *Tehzib* pasajında öne sürdüğü haliyle bu tabiatın dışta var olduğunu söylemenin, dışta şahısların mevcut olduğunu öne sürmekten başka bir anlama gelmediği iddiasını kabul etmez. Onun *Tehzib Şerhi* dışındaki metinlerinde de bu düşüncüyü kabul etmediğini gösteren ifadeleri mevcuttur. *Şerhu Tecridi'l-'akâid*'de Ali Kuşçu'nun yer verdiği şu ifade, Devvânî'nin kendi tutumunu ortaya koyması için bir fırsat verir. Teftâzânî ile aynı istikamette değerlendirilebilecek şekilde Ali Kuşçu şöyle der:

Dış varlıkta tabiatların varlığını öne sürenlerin tutumuna yönelik bir tahkikin gösterdiği üzere, tabî'î küllinin doğru bir şekilde yüklendiği şeyin, yani şahsın hariçte mevcut olması anlamında tabî'î külli hariçte mevcuttur (*mevcûdun fi'l-hâric 'alâ ma'nâ enne mâ sadaka 'aleyhi, a'nî eş-şahsu mevcûdun fi'l-hâric, 'alâ mâ huve tahkiku mezhebi men kâle bi-vücûdi't-tabâi' fi'l-a'yân*).<sup>24</sup>

Ali Kuşçu'nun buradaki ifadeleri sadece Teftâzânî'nin değil, daha çok Kutbüddîn er-Râzî'nin, özellikle de şerhinde önemli ölçüde takip ettiği Seyyid Şerîf Cürcânî'nin bir devamı olarak değerlendirilmelidir. Bu minvalde, Devvânî'nin muhatap alarak kendisini karşı kutba yerleştirdiği düşünce çizgisini görebilmek için Kutbüddîn er-Râzî ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin aynı minvaldeki değerlendirmelerini de göz önünde bulundurmak gerekir. Kutbüddîn er-Râzî'nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

23 Bu takririn ayrıntıları için bk. Kutbüddîn er-Râzî, *el-Muhâkemât, Şerhu'l-İşârât* içinde, III/5.

24 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-'akâid*, I/416-7.

Tabî'î küllînin hariçte varlığı bulunmaz, hariçte mevcut olan yalnızca şahıslardır (*enne 'l-küllîyye 't-tabî'î lâ vücûde le-hû fi 'l-hâric ve inne-mâ 'l-mevcûdu fi 'l-hâric huve 'l-eşhâs*).<sup>25</sup>

“Misâlen canlının mevcut olması zorunludur, bunun inkârı mümkün değildir” dersin; derim ki: Canlının kendisine doğru bir şekilde söylendiği şeyin [yani şahsın] mevcut olması anlamında canlının mevcut olması zorunludur. Yoksa canlılık tabiatının mevcut olması, zorunlu olmak bir tarafa memnûdur.<sup>26</sup>

Görüldüğü üzere Kutbüddîn er-Râzî'nin tabiatların harici varlığıyla ilgili görüşü oldukça açıktır ve tıpkı Teftâzânî gibi o da tabiatlar dışta mevcuttur demenin şahıslar dışta mevcut demekten başka hiçbir anlamı olmadığını düşünür. Seyyid Şerif Cürçânî de *Levâmi Haşiyesi*'nde ve *Şerhu 'l-Mevâkıf*'ta büyük ölçüde Kutbüddîn er-Râzî'yi takip eder görünen bir yaklaşıma yer verir. *Levâmi ' Haşiyesi*'ndeki ifadeleri şöyledir:

Hariçte yalnızca şahıslar vardır (=fe-lâ vücûde fi 'l-hârici illâ li 'l-eşhâs). Dolayısıyla hariçte çoklar arasında ortak bir mevcut yoktur. Aynı şekilde, hariçte, kendinde tasavvur edildiğinde tasavvuru onda ortaklığı engellemeyen ve orada buna mutabakat ve birçok şeye yüklem olmaya müsait bir nispetin bulunması anlamında küllîliğin âriz olduğu bir mevcut yoktur.<sup>27</sup>

Cürçânî aynı meseleyi *Şerhu 'l-Mevâkıf*'ta da ele alır ve burada tabiatların dışta varolduğunu söyleyenlerin, bu sözleriyle ne kastetmiş olabileceklerine ilişkin birkaç alternatifte yer verir. Bu alternatiflerden ilki insanlık tabiatının aynıyla dışta mevcut olup fertleri arasında bu haliyle ortak olmasıdır. Cürçânî bu düşüncenin hatalı olduğunu, çünkü şahıs bakımından bir olan şeyin birçok mekânda bulunması ve zıt sıfatlarla nitelenmesi gibi imkânsızlıkları gerektirdiğini söyler. İkinci alternatif, hariçte bir mevcudun bulunup bu mevcudun zatı bakımından tasavvur edildiğinde onun aklî suretinin, çok şey arasında bilfiil ortak olması anlamında değil de çok şeye örtüşmesi anlamında tümellikle nitelenmesidir. Cürçânî'ye göre bu alternatif de dıştaki mevcudun kendinde belirgin olması ve bu belirgin şeyin özel suretinin çok şeye mutabık olmasının imkânsızlığı dolayısıyla hatalıdır.<sup>28</sup> Cürçânî tabiatların harici mevcudiyetiyle üçüncü alternatifini şöyle zikreder ve kendisi de bu yorumu kabul eder:

Şayet o kişi, dışta bir mevcut vardır ve bu mevcut tasavvur edilip somutluklarından soyulduğunda ondan akılda tümel bir suret meydana gelir demek istemişse bu, “dışta yalnızca şahıslar vardır ve tümel tabiatlar şahıslardan soyutlanır” diyenlerin görüşünün ta kendisidir. Bu durumda ise tartışma yalnızca ifadededir.<sup>29</sup>

Görüldüğü üzere Devvânî'nin tabiatların harici varlığıyla ilgili kendi tutumunu ortaya koyarken karşısına aldığı düşünce çizgisi on üçüncü yüzyıldan itibaren gelişen ve Devvânî'nin yaşadığı on beşinci yüzyıla gelinceye değin özellikle Yeni-Eş'arî kelamcılar nezdinde neredeyse baskın görüş haline gelen bir tutumu yansıtmaktadır. Yukarıda görüldüğü üzere Kutbüddîn

25 Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi 'u 'l-esrâr fi Şerhi Metâli' el-envâr*, nşr. Usame es-Sâ'îdî (Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1395), I/241.

26 Kutbüddîn er-Râzî, *Levâmi 'u 'l-esrâr*, I/243.

27 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi 'l-Metâli'*, *Şerhu Metâli 'i 'l-envâr* içinde, I/242.

28 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, I/642-44.

29 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, I/644-5.

er-Râzî, Cürcânî, Teftâzânî ve Ali Kuşçu hariçte tabiatların varlığını savunmanın, hariçte şahısların mevcut olduğunu söylemekle *aynı anlama geldiğini* savunur. Hatta bu yorum bir tür *tahkik* olarak takdim edilerek bu tahkike göre, hariçte tabiatların varlığını savunanlar ile sadece şahısların varolduğunu savunanlar arasındaki tartışmanın dilsel bir ihtilaftan ibaret olduğu söylenir. Bu konuda Devvânî de aynı kanaattedir, ancak bir farkla:

[Kuşçu'nun] “Tabiatların dışta varlığı, tabii küllinin doğru bir şekilde yüklendiği şahısların dışta varolması anlamına gelir” sözüyle ilgili derim ki: Bu, tartışmayı bir lafız meselesine indirger (= *hâzâ yec 'alu 'n-nizâ 'e lafziyyen*). Bununla birlikte musannifin [Tûsî'nin] “o [yani bir şart olmaksızın mahiyet veya tabî'î küllî] tikel cevherlerin parçasıdır” sözünün zahiri böyle bir şeyi öne sürmeye elverişli değildir.<sup>30</sup>

Böylece Devvânî, Kutbüddîn er-Râzî'den Ali Kuşçu'ya tabiatların dışta varlığını şahısların varlığıyla aynı anlama gelecek şekilde yorumlayan ve tartışmayı bir lafız meselesine indirgeyen yaklaşımın, kendi içinde bağımsız bir tutum olarak kabul edilebileceğini, ancak İbn Sînâ'nın özgün tutumunun kesinlikle bu yoruma indirgenemeyeceğini söyler. Bunu ispat etmek için, Ali Kuşçu'nun *Tecrîd Şerhi*'ne yazdığı *Hâşiye*'de İbn Sînâ'nın tabiatların veya onun deyimiyelâ *lâ bi-şarti şey*' canlının hariçte şahıslar zımında parça olarak varolduğunu öne sürdüğü pasajlarından, alışıldık olmayan bir tarzda, blok halinde uzun alıntılar yapar ve İbn Sînâ'nın görüşleri ortada iken nasıl olup da onun yaklaşımının basitçe şahısların harici mevcudiyetiyle ilgili bir iddiaya indirgendüğünü sorgular. Alıntılardığı pasajlar *eş-Şifâ/el-İllâhiyyât* V.1'den biri mereolojik argümanla,<sup>31</sup> diğeri mutlak (*lâ bi-şarti şey*) mahiyetin hariçteki varlığıyla,<sup>32</sup> öbürü ise hariçte varolduğu söylenen tabiatın şahısların varlığını önceleyecek tarzda ilahi bir varlığa sahip olduğuyla<sup>33</sup> ilgilidir. Bu pasajları alıntılarken Devvânî, İbn Sînâ'nın mereolojik

30 Devvânî, *Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi'l-cedid*, I/416, dn. 6.

31 Devvânî, İbn Sînâ'nın mahiyetin o mahiyete sahip şahısta bir parça (*meros*) olarak bulunduğunu öne sürdüğü, bu nedenle de mereolojik argüman olarak bilinen delilini şu şekilde işarette bulunarak alıntılar: “İbn Sînâ bir şart olmaksızın, canlı olması bakımından canlının hariçte mevcut olduğunu tekrar etmiş ve bunu şöyle gerekçelendirmişti: “Çünkü bu şahıs herhangi bir canlı (*hayevânen mâ*) ise orada bir canlı (*hayevânun mâ*) mevcut demektir. Hal böyleyse, “bir canlı”nın parçası olan “canlı” da orada mevcuttur. Sözelimi beyazlık, maddeden ayrı olmasa bile bizatihi dikkate alınan ve bizatihi hakikat sahibi başka bir şey olarak beyazlığıyla maddede mevcuttur. Bununla birlikte bu hakikate varlıkta başka bir şeyle beraber olmak ilişir.” bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İllâhiyyât*, 202,4-8; krş. *Metafizik*, I/178.

32 Devvânî'nin alıntılardığı İbn Sînâ pasajı şöyledir: “Aksine canlı, başka bir şey olmamak şartıyla (*bi-şarti lâ şey'in âher*) sadece zihinde vardır. Başka bir şart olmaksızın (*lâ bi-şarti şey'in âher*) mücerret olarak canlıya gelince onun dışta varlığı bulunur. Çünkü kendisine dıştan ilişen bin şartla bile olsa, kendiliğinde ve hakikatinde başka bir şey şartı olmaksızın bulunur. O halde canlı salt canlı olmaklığıyla (*bi-mucerredi hayvâniyyetihi*) dışta mevcuttur. Bu durum onun ayrı (*mufârik*) olmasını gerektirmez, bilakis o, kendinde, ona ilişen şartlardan yoksun olarak dışta mevcuttur. Kuşkusuz dıştan birtakım hal ve koşullar onu çevrelemiştir, ama o, birliğinde –ki o birlik sayesinde o bütünden biri olmuştur– başka bir şey şartı olmaksızın mücerret olarak canlıdır (*hayevânun mucerredun bi-lâ şarti şey'in âhar*).” bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İllâhiyyât*, 204,6-12; krş. *Metafizik*, I/179-80

33 Devvânî'nin bu konuyla ilgili alıntılardığı İbn Sînâ pasajı şöyledir: “Şu halde arazlarıyla birlikte canlı doğal şeydir (*eş-şey' et-tabî'î*), zatıyla alınan canlı ise varlığı, basitin bileşikten önce olması gibi doğal varlıktan öncedir denilen doğadır (*et-tabî'a*). O, varlığı ilahi varlık olarak belirlenen şeydir, çünkü canlı oluşu itibariyle onun varlığının sebebi Tanrı'nın inayetidir. Canlının madde ve arazlarla birlikte bu şahıs olması ise her ne kadar Tanrı'nın inyetiyle olsa bile tikel doğadan kaynaklanır.” bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İllâhiyyât*, 204,16-205,4; krş. *Metafizik*, I/180.

argümanına anonim bir şekilde yer vererek bu delili eleştirmeye girişen Ali Kuşçu'ya, delilin İbn Sînâ'ya ait olduğunu alıntılara dayalı bir şekilde hatırlatır ve Şeyh'in *lâ-bi şartı şey'* canlının hariçte mevcut olduğunu açık bir şekilde savunduğunu, "hatta hariçte mevcut olanın, canlı olmak bakımından canlı değil de sadece belli bir canlı olduğunu öne sürenleri ayıplama yoluna gittiğini [*sümme bâlağe fi'l-teşnî 'i 'alâ men ze'ame enne'l-mevcûde huve hayevanun mâ fakat, dûne'l-hayevân bi-mâ huve hayevân*] söyler.<sup>34</sup> Ona göre:

İbn Sînâ tabiat olmak bakımından tabiatın tikel ve tümel tabiatı öncelediğini ve bunun basitin bileşiği öncelemesi gibi olduğunu defalarca tekrar etmiştir. Onun söyledikleri etraflıca kavranıldığında; tabiatların varlığını savunanların kastettiği şeyin, **diğerlerini takip ederek** şarihin öne sürdüğü gibi sadece onların fertlerinin varlığı olmadığı tamamen açıklık kazanır. Aksine tabiatların varlığını savunmak, örnek olarak, zatında düşünen canlı olan Zeyd mevcut olduğunda, Zeyd mevcut olduğuna göre düşünen canlının da mevcut olduğunu öne sürmeyi amaçlar. Zira düşünen canlı mevcut olmasa, onu o yapan şeyin yok olduğu farz edildiğinden Zeyd de mevcut olmaz. Diğer taraftan düşünen canlı mevcut olduğunda, canlı ve düşünen de zorunlu olarak mevcut olur.<sup>35</sup>

Burada Devvânî, şarih Ali Kuşçu'nun diğerlerini, yani Kutbüddîn er-Râzî, Tefâtânî ve Cürcânî gibi isimleri takip ederek bu görüşü öne sürdüğünü, oysa bu düşünürlerin zannettiğinin aksine, İbn Sînâ gibi tabiatların varlığını savunanların maksadının basitçe fertlerin varlığını değil fertleri ne ise o kılan tabiatların varlığını ortaya koymak olduğunu vurgular. Bu görüşü savunanlar için tabiatların harici mevcudiyeti o kadar önemlidir ki bu tabiatlar mevcut olmadığından herhangi bir şekilde fertlerin de mevcudiyetinden söz edilemez.

Peki tabiatların ne anlamda dışta mevcudiyetinden söz edebiliriz? Yukarıdaki pasajda Devvânî, tabiatların dışta, şahısları bütünü parçayı öncelemesi gibi önceleyecek şekilde mevcut olduğunu söyler. Aşağıda geleceği gibi bu önceleme türü, varlık bakımından öncelemeye tekabül eder. Devvânî'nin yukarıdaki açıklaması bu önceleme biçimini vurgular, fakat tabiatın bu şekilde varolmasının ne anlama geldiğini yeterince açıklığa kavuşturamaz. *Tecridü'l-'akâid Haşiyesi'* nin ilerleyen bölümlerinde Devvânî bunu açıklamaya girişir ve varlığın tabiata tabiat olması bakımından nispeti ile bu tabiatın somut arazlarla çevrili bir şekilde mevcut olduğu tikel bulunuşuna nispetini karşılaştırır. Bu karşılaştırma tabiat olması bakımından tabiatın tikel tabiatı varlık, hatta zaman bakımından öncelediği sonucuna varır. Buna göre insan tabiatı anlamında "insan" Zeyd'in varlığından önce mevcuttur, bu yönüyle Zeyd'in varlığından başka bir varlığı bulunur. Diğer taraftan Zeyd'in kendisi de insandır, birincisinin aksine bu yönüyle insan Zeyd'le birdir (*mütehhit*). İnsanlık tabiatının Zeyd'de ondan ayrı bir şekilde değil de onun varlığıyla bir olarak mevcut olmasını mümkün kılan şey, bu tabiatın harici ve zihni ilişenlerin ona dâhil olabilmesini mümkün kılacak bir mutlaklığa sahip olmasıdır. Bu imkân durumu, şahsa özgü somut ilişenlerin ona dâhil olmasıyla birlikte bilfiil birliğe dönüşür. Devvânî bu iki itibarı dikkate alarak, tabiatın bir itibarla şahsı öncelediğini, fakat diğer itibarla onunla bir olduğunu söyler. Tabiat, onu örnekleyen şahısları öncelemesi itibarıyla mücerrettir. Bununla

34 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi'l-cedîd*, I/417.

35 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi'l-cedîd*, I/417.

birlikte onun mücerretliği, nefsülemirde harici ilişenlerden soyut bir şekilde mevcut olduğu anlamına gelmez, aksine kendi mutlaklığını kaybetmeksizin harici ve zihni ilişenlerle *müttehit* bir şekilde varolabilmesinin mümkün olduğu anlamına gelir. Tikel herhangi bir bulunuşu öncelendiği söylenen tabiat işte budur ve bu tabiata nispet edilen öncelik hükmü, somut arazlarla kuşatılmış tabiat için geçerli değildir.<sup>36</sup>

Burada Devvânî, İbn Sînâ'ya dayanarak, insan tabiatının o tabiattan ve somut arazlardan bileşen tikel cevherleri basitin bileşiği öncelemesi gibi öncelendiği düşüncesini ayrıntılandırır ve bu öncelemenin esas itibarıyla “varlık bakımından önceleme” şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgular. Bununla birlikte buradaki önceleme, Eflatuncu ideaları ya da Yeni-Eflatuncular'ın ilahi akılda olduğunu öne sürdükleri mücerred suretleri hatırlatacak şekilde, dışta onu çevreleyen somut tüm özelliklerden bağımsız bir insan *misâlinin* (çoğulu: *müsül*, Yeni-Eflatuncu kökeni *paradeigmatikon*) mevcut olduğu ve bu misâlin tüm insan fertlerini öncelendiği anlamına gelmez. Çünkü İbn Sînâ zaten böyle şeylerin mevcudiyetini kabul etmez. İbn Sînâ'ya göre bu dünyada gördüğümüz insanların dışında ve ötesinde bir insan tabiatı mevcut değildir. Zihnimizdeki tümel insan tabiatı da bu dünyadaki tikellerden soyutlanarak elde edilmiştir. Bu açıdan tikeller de tümelleri varlık, cevherlik, yetkinlik ve insan adını almayı hak etme bakımından önceler. Diğer taraftan tikel-tümel karşılaştırmasında tikeller tümelleri bu şekilde öncelese de kendinde tabiat ve tikel-tümel karşılaştırmasında kendinde tabiat, tikel-tümel bulunuşları varlık bakımından önceler.<sup>37</sup> Peki insan tabiatının o tabiata sahip olan şahısları varlık bakımından öncelemesi ne anlama gelir? Bu önceleme türü, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* IV/1'de şu şekilde tasrih edilir:

Sonra bu ismi –öncelik ve sonralık–, varlık bakımından bu itibara sahip olan şeye naklederek “ikinci henüz yokken varlık kazanan ve ikincinin varlık sahibi olması ancak o var olduktan sonra gerçekleşen şeyi, ikinciden önce” yapmışlardır. Bunun örneği *birdir*. Çünkü *birin* varlık kazanmasının şartı, *çokun* mevcut olması değildir, ama *çokun* varlık sahibi olmasının şartı *birin* mevcut olmasıdır. Bununla birlikte burada söz konusu olan *birin* *çoka* varlık vermesi veya vermemesi değildir, söz konusu olan, *çoka birden* terkip olmak suretiyle varlık verilmesi için *bire* muhtaç olundudur.<sup>38</sup>

İbn Sînâ şahısların dışında ve ötesinde bir insan tabiatının varlığını kabul etmiyorsa, buradaki pasaj nasıl anlaşılmalıdır? Zahir anlamıyla pasaja bakıldığında, insan tabiatının şahıslar mevcut değilken mevcut olup, sonra şahısların varlığında parça olmak suretiyle onların varlığını kâim kıldığı öne sürülmektedir. Şu halde bu dünyada hiçbir insan ferdi yokken, insan tabiatının onların tümünü önceleyecek şekilde mevcut olduğunu mu öne sürmeliyiz? İbn Sînâ açısından bunun cevabı olumsuzdur. Hakikatte tabiatın önce olması, tabiattan ayrı olan somut harici ve soyut zihni ilişenlerin ona eklenebilmesi; bir başka deyişle, tabiatın, onun varlığına dâhil olabilecek şeylerin dâhil olmasını mümkün kılacak bir mutlaklığa sahip olması demektir. Tabiat bu anlamda önce olmasa ve bulunduğu her şeyde bu mutlaklığını muhafaza etmeye devam etmese, somut ilişenleriyle birlikte mevcut olduğu herhangi bir durum onun bu mutlaklığını

36 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadime 'alâ Şerhi'l-cedid*, 1/418.

37 Bu konuyla ilgili olarak bk. İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 335-47.

38 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*; krs. *Metafizik*, 1/146-7.

tüketir ve tabiatın başka herhangi bir şeyle *müttehit* bir şekilde varolma imkânı ortadan kalkar. Bu minvalde tabiat, tıpkı 2 yokken 1'in varolması gibi, henüz bu harici anlamlarla bileşime girmemişken bağımsız bir şekilde varolmaz. Onun varlık bakımından önce olması, 2'nin varedilebilmesi için 1'in onda bulunmasına ihtiyaç duyulması şeklinde anlaşılmalıdır. Burada ihtiyaç duyulan şey şu belli insanda mevcut olan, onunla müttehit ve somut arazlarla çevrili insan tabiatı değil, insan olması bakımından insan tabiatıdır. Bir insandan diğer insan ya da bir ateşten diğer ateş meydana gelirken, burada ihtiyaç duyulmanın önceki insan veya ateşteki tikel tabiat değil, varlık bakımından önce olduğu söylenen *mutlak tabiat* olduğunu İbn Sînâ şöyle anlatır.

Türünde ya da cinsinde nedenli olan şeyler, kendi türünün ve cinsinin dışında bulunan nedenlere sahiptir. Ateş, su, nefis, felekler, tüm cisimler ve cisimlerle ilişkisi olan her şey kendi zatında mümkündür. Varlık onlara başkasından gelir ki [varlık veren bu şey] onların dışında bulunan Zorunlu Varlık'tır. Herhangi bir maddede sureti kabul için tam istidat meydana geldiğinde, onun türü ve sureti dışındaki bir nedenden gerekli olması zorunlu olur. Örnek olarak, ateşin başka bir ateşten meydan geldiği zannedilirse [bu zanna karşılık şöyle denilir]: Madde ateşlik suretini kabul için tam istidada sahip olduğunda suretleri verenden, yani ateş türünün dışında bir nedenden bir suretin varolması zorunlu olur, dolayısıyla başka bir ateşin nedeni olduğu zannedilen ateşe ihtiyaç kalmaz. Nedenlik bakımından kendisine ihtiyaç duyulmayan şey ise neden olamaz (*ve mâ yusteğnâ 'anhu fi'l-'illiyeti fe-leyse bi'illetin*). Şu halde mutlak sıcaklığın (*el-harâre el-mutlaka*) nedeni suretleri verendir, yakmanın nedeni suretleri verendir ve ateşin nedeni suretleri verendir. Bir ferdin başka bir ferdin nedeni olması mümkün değildir.<sup>39</sup>

Burada görüldüğü üzere İbn Sînâ herhangi bir şahısta bulunan tikel bir insanlık tabiatının, başka bir şahısta o tabiatın meydana gelmesi noktasında herhangi bir nedensel rolü olmadığını, mutlak tabiatın her bir şahısta meydana gelmesini sağlayan şeyin metafizik fail neden olarak varlık verici ilâhi akıl olduğunu söyler. Şahıslar bir diğer şahsın meydana gelmesinde ancak hareket temelli, yani fiziksel bir rol oynayabilirler; onlarda meydana gelecek tabiatın varlığıyla ilgili herhangi bir katkıları bulunamaz. Burada kendisine ihtiyaç duyulan şey şu tikel tabiat değil, pasajda geçtiği haliyle, mutlak tabiat ve o tabiatın varlığının sebebi olan ilahi akıldır. İbn Sînâ için bu anlamıyla mutlak tabiat, Devvânî'nin *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât V/1*'den alıntılıdığı pasajda da vurgulandığı üzere, "varlığı ilâhi olarak belirlenen" şeydir. Tabiatın varlık bakımından önceliği, türlerin özünü teşkil etmesi ve çokluk içerisinde kendi içkin birliğini muhafaza ederek korunması, işte bu ilahi yapısından kaynaklanır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın onun ilâhi yapısıyla tam olarak ne kastettiğini doğru bir şekilde kavramak, zihinde küllîliğin iliştiği söylenen bu tabiatın, tabii şeyleri ne anlamda öncelediği ve ne anlamda onlarda mevcut olduğunu belirleyebilmek için hayati bir önem arz eder. Aslında tabiatı ilahilikle niteleyen ilk filozof İbn Sînâ değildir. Ondan önce, Peripatetik ve Yeni-Eflatuncu gelenekte de tabiat ilahilikle nitelenmiştir. Bununla birlikte Peripatetik filozoflar tabiatı ilahilikle nitelerken, Eflatuncu ve Yeni-Eflatuncu filozoflardan tümüyle farklı bir şey kastederler. Peripatetik

39 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 96. Türün nedeninin türce ondan farklı olması gerektiği ilkesiyle ilgili bu değerlendirmenin ayrıntıları için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 270-280; krş. *Metafizik*, 2/16-18.

Afrodisiaslı İskender, bazılarının tabiatı hiçbir şeyi irrasyonel bir şekilde meydana getirmemesi ve Tanrı'nın ona verdiği belirli ve sabit bir modele göre meydana getirme özelliğine sahip olduğu için ilahilikle nitelediğini, fakat tabiatın ilahiliğine esas teşkil ettiği düşünülen bu özelliklerin yanlış olduğunu öne sürer. Ona göre tabiat göksel ilahi cisimlerin hareketlerinden kaynaklanan bir güç olması ve göksel cisimlerin düzenli hareketlerini takip ederek maddede, ezeli-ebedî bir düzen içinde, kuvve halindeki nitelikleri bilfiil hale getirme rolünü üstlenmesi itibariyle ilâhi olarak adlandırılır.<sup>40</sup> Bu rolüne bağlı olarak tabiat yalnızca üstlendiği bilfiillik kazandırıcı ezeli, ebedi, düzenli kinematik, yani hareket esaslı rol itibariyle ilahilik kazanır; yoksa ne Tanrı'nın sanatı, ne eşyayı meydana getirirken baktığı ve benzerini maddeye tabettiği bizatihi veya bigayrihi kaim metafiziksel bir model ne de önceleyici bir düşünüp taşınmaya bağlı bir şekilde oluşturulmuş bir örnektir.<sup>41</sup> Bunun aksine Yeni-Eflatuncular için tabiatın ilahiliği, onun tam da bir model olmasından kaynaklanır. Bu nedenle onlar İskender'in tabii şeylerin varlığa gelmek için bir modele ihtiyaç duymadığı yönündeki argümanlarını sert bir şekilde eleştirir ve böyle bir anlayışın evrendeki birlik ve düzeni açıklayamayacağını, çünkü birlik ve düzenin hareketle değil akılla ilgili olduğunu, bu nedenle oluş sürecini idare eden aklı bir ilkenin bulunması gerektiğini ileri sürerler. Örnek olarak, insan suretini veren ilahi akıl kendisine içkin bu belirli sureti maddi evrene yansıtır ve bu dünyadaki tikel insanlar meydana gelir.<sup>42</sup> Sonuç olarak İskender gibi Peripatetikler tabiatı, türsel açıdan içeriksiz olduğu halde, ilahi semavi cisimlerden yayılarak ezeli-ebedi bir düzen içinde hareket temin ettiği ve bu yolla oluşun sürekliliğini sağladığı için ilahi olarak adlandırırken, Yeni-Eflatuncular buradaki maddi varlıkların ilahi akıldaki türsel açıdan belirlenmiş aklı modeli olduğu ve bu model sayesinde şeyler ne ise o olarak varlığa geldiği için ilahi olarak adlandırmıştır. Peripatetikler hareket verici ilahi tabiatı hareket verdiği şeye nispetle varlık bakımından önce görür, fakat onun şu insan veya at ferdini doğa bakımından öncelediğini öne sürmezler. Çünkü doğa bakımından öncelemek, bir şeyin sadece varlığında gerekli olmak manasına gelmez, aynı zamanda o şeyin sahip olduğu doğayı ondan daha fazla hak etmek ve o doğayı ona vermek manasına da gelir. Buna karşılık Yeni-Eflatuncular için ilahi akıldaki misâlî suretler, buradaki şu insan veya at ferdini hem varlık hem de doğa bakımından önceler. Bu misaller hem şu insan ferdinin varlığı için gereklidir, hem de insan olması bakımından insan anlamını şu insan ferdinden daha çok hak eder, o anlama bu fertten ve zihindeki tümel suretten daha fazla sahip olurlar. Hatta gerçek anlamda insan denildiğinde, ilahi akıldaki bu suret kastedilir; dıştaki şu insan ferdinde

40 Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, İng. çev. W. E. Dooley, New York: Cornell University Press, 1989, 103,4-103,31; 104,6-9. Ayrıca bk. İskender el-Afrûdîsî, *Fi'l-inâyê*, Ar. çev. Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus, nşr. Pierre Thillet, Paris: Verdier, ts., 19,6-9. İskender'in "ilahî güç" olarak tabiatı, erken dönemde *el-kuvvetü'l-enniyye* (=varlık gücü) olarak da tercüme edilmiştir. bk. İskender el-Afrûdîsî, *Faslun fi'l-kuvvetü'l-enniyye*, Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Bl., n.1279, vr. 64b.

41 Alexander of Aphrodisias'tan aktaran, Simplicius, *On Aristotle's Physics 2*, İng. çev. Barrie Fleet, London: Duckworth, 1997, 311,6-12.

42 bk. Proclus, *Commentary on Plato's Parmenides*, İng. çev. G. R. Morrow ve J. M. Dillon, Princeton: Princeton University Press, 1987, 791,23-795,6. Yeni-Eflatuncu yaratıcı aklı suretler anlayışının ayrıntıları için bk. İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 264-277.

gördüğümüz maddî insanlık sureti ilahi akıldaki ezeli, ebedî, akli insanlık suretinin ancak bir gölgesi olabilir; o insanlık sureti ile hiçbir zaman *müttehit* olamaz. Dolayısıyla “buradaki” maddî insan, “oradaki” insanın ne ferdidir ne tikelidir ne de onunla özdeşleşerek insanlığı kendisinde tam olarak sergileyebilecek bir örneğidir.

İbn Sînâ metinlerine aşına bir göz, tabiatla ilgili yukarıda kısaca özetini verdiğimiz Peripatetik ve Yeni-Eflatuncu “öncelik” ve “ilahilik” tasavvurunun İbn Sînâ felsefesiyle uyumlu olmadığını hemen fark eder. İbn Sînâ ilâhi ilkelerin yalnızca hareket verdiğini öne süren Peripatetik filozofları yerden yere vurur ve bu düşünceyle ilişkilendirildiği ölçüde Aristoteles’i bile tenkit etmekten geri durmaz.<sup>43</sup> Aynı şekilde İbn Sînâ, hem Eflatun’un bizatihi kaim idealarını hem de Yeni-Eflatuncuların ilâhi akılda kaim misâlî suretlerini reddeder. İbn Sînâ’nın tabiat ve mahiyet teorisi; bu iki yaklaşımın ona miras bıraktığı sorunları, o yaklaşımların imkânlarını göz ardı etmeden kendisine ait yeni kavramsal araçlarla çözmeyi amaçlar. Onun mahiyet ve varlık ayrımı ile bu ayrıma eşlik eden metafiziksel ve fiziksel nedenlik teorisi, öncelik sorununu ele almanın yeni ve daha önce benzeri görülmemiş bir yolunu önerir. Her iki tutumla karşılaştırmalı bir şekilde bu yolun en veciz ifadesi şudur: İbn Sînâ, bir yandan Peripatetiklerin aksine Yeni-Eflatuncularla birlikte ilahi ilkelerin hareket değil varlık verdiğini savunurken, diğer yandan Yeni-Eflatuncuların aksine Peripatetiklerle birlikte ilahi ilkelerden gelen şeyin türsel açıdan içeriksiz olduğunu öne sürer. Bu tutumunu ifade etmek için de oldukça önemli bir ilke vazeder: Akıllar varlık, cisimler hareket verir.<sup>44</sup> Bu ilke ne Peripatetikdir ne de Yeni-Eflatuncudur. Dolayısıyla hem Yeni-Eflatuncu bir eğilimle yapılabilecek “akılların türsel bakımdan içerikli bir varlık verdiği” yorumuna hem de Peripatetik bir eğilimle yapılabilecek “türlerin hareket verici cisimsel ilkeler tarafından oluşturulduğu” yorumuna da kapalıdır: Akıllar “sadece” varlık, cisimler “sadece” hareket verir. Peki varlık bakımından tabîî şeyleri öncelediğini söylediğimiz türsel tabiatın kendisi nasıl meydana gelir ve bir türlü tabîî şeyin dışında mevcut olmuyorsa onu varlık bakımından nasıl önceleyebilir? Bu soruyu cevaplamak için İbn Sînâ’nın varlık-mahiyet ayrımına dayalı bir şekilde yaptığı özel bir kavramsal ayrıma başvurabiliriz: varlık itibarı (*i’tibâru’l-vücûd nefsihi*) ve varlığı taşıyan anlam itibarı (*i’tibâru’l-ma’nâ ellezî lehü’l-vücûd*).<sup>45</sup> “Varlık anlamı” ve “anlamın varlığı” şeklinde de ifade edilebilecek bu ayrım, İbn Sînâ’nın başka bir yerdeki “genel varlık” (*el-vücûdu’l-âmm*) ve “özel varlık” (*el-vücûdu’l-hâss*) ayrımının bir başka ifadesidir.<sup>46</sup> Genel varlık ve özel varlık ayrımı ise varlık ve mahiyet ayrımının bir uzantısı olarak okunabilir. Dolayısıyla “varlık anlamı”, bizzat varlığa; “anlamın varlığı” ise mahiyet manasında tabiata karşılık gelir. İbn Sînâ’ya göre mümkün tüm mevcutlarda bu iki itibar birlikte bulunur. Konumuzla ilgili olarak bu ayrımlar etrafında söylenmesi gereken şey şudur: Varlık verdiği söylenen metafiziksel fail neden, burada Faal Akıl, varlık anlamını, yani bizzat varlığı verir. Faal Akıl’dan feyezân eden *varlık anlamı*, hareket verici göksel ve

43 bk. İbn Sînâ, *Kitâbu’l-İnsâf, Şerhu Kitâbi Harfi’l-Lâm*, 22-33; *Ta’likât*, 62.

44 Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 352-65.

45 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/El-İlâhiyyât*, 276,8-12; krş. *Metafizik*, 2/22,5-13.

46 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 31; krş. *Metafizik*, 1/29.

yersel cisimlerin sebep olduğu özel istidatlarla donanmış maddî mahale ulaştığında *anlamın varlığı*, yani tabiat meydana gelir. Dolayısıyla tabiat varlık anlamından kaynaklanır, ama kaynağın ulaştığı mahalde ortaya çıkar. Bu anlamıyla tabiat kaynakta değildir, kaynaktanır; mahalden değildir, mahaldedir. Ayrıca anlamın varlığı, varlık anlamının daima bir uzantısıdır ve bulunduğu her mahalde daima varlık anlamının metafiziksel özelliklerini sergiler. Varlık anlamı ilahi inayete karşılık geldiği ve anlamın varlığı da varlık anlamından kaynaklandığı için anlamın varlığı tam da İbn Sînâ'nın dediği gibi ilahi inayetle meydana gelir ve inayetin bir uzantısı olarak ortaya çıkar. Onun ilâhi olmasının manası budur ve bu yönüyle, anlamın varlığının ilahiliği ile varlığın anlamının ilahiliği arasında birinin özel diğeri genel olması dışında fark bulunmaz. Bir örnek üzerinden anlatacak olursak bu durum, ışığın farklı kırılma indislerine sahip nesnelere içinden geçtiğinde farklı renkler meydana getirmesi ya da bir elektrik kaynağından yayılan enerjinin farklı direnç katsayılarına sahip filamentler içeren lambalarda farklı renkler ortaya çıkarması gibidir. Burada ışık veya elektrik “varlık anlamına”, şu kırılma indisine sahip maddeyle birleşen ışık veya şu direnç katsayısına sahip filamentle birleşen elektrik “anlamın varlığına” yani mahiyet anlamında tabiat, nihayet bu birleşme ertesinde ortaya çıkan “şu nesnedeki veya bu lambadaki renk” somut, şahsî varlığa tekabül eder. Şu belli renk varlığa gelmek için sadece ışığa ve elektriğe değil, ışığın şu maddeyle ve elektriğin şu filamentle birleşmesine ihtiyaç duyar. Bu nedenle ışığın maddeyle ve elektriğin filamentle birleşmesi, yani tabiatın varlığa gelmesi şu ya da bu rengin ortaya çıkışını varlık bakımından önceler. Böylece burada İbn Sînâ bir nesnede üç varoluş katmanını ayırt eder: Genel varlık, özel varlık ve şahsî varlık. Bu katmanlar farklı bağlamlarda farklı isimler alabilir; varlık, mahiyet, hüviyet ya da varlık, tabiat, tabîi şey bu katmanların farklı ifadeleridir.

Devvânî, İbn Sînâ'nın bu probleme getirdiği çözümün özgün yönlerinin açık bir şekilde farkındadır. Bunu en iyi gördüğümüz yerlerden biri Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Nefsü'l-emr Risalesi* diye meşhur olan, *Risâle fi isbâti cevheri'l-mufârık, el-musemmâ bi'l-akli'l-küllî* risalesine yazdığı şerhtir. Tûsî bu risalesinde bir şeyi doğru olarak bilmeyi o şeyin *nefsülemre* mutabık olduğunu bilmek, bilmemeyi ise bu mutabakatın yokluğu olarak tanımlar ve şu soruyu sorar: Yakînî bilgilerimiz başta olmak üzere doğru bilginin temeli olan ve hariçte varolduğuna dair herhangi bir şüphenin bulunmadığı *nefsülemr* hariçte nerede, nasıl bulunur? Yukarıdan itibaren tartıştığımız “Tabiatların yeri neresidir?” sorusu, bu önemli sorunun bir parçasıdır. Bir başka deyişle “Mehmet, insandır” dediğimde, “insan”ın dışarıdaki şu tikel cevhere doğru bir şekilde yüklenmesinin ontolojik temeli nedir? Buna cevap sadedinde Tûsî önce bu temelin ya kendi başına ya da bir mahalde varolduğu seçeneklerini gündeme getirir. Bu seçenekler de kendi aralarında konumlu ya da konumsuz şekilde varoluş tarzlarına ayrılır. Böylece karşımıza *nefsülemr*in varlık tarzıyla ilgili şu dört seçenek çıkar: Konumlu bağımsız varoluş, konumsuz bağımsız varoluş, konumlu bir şeyde varolma (*temessül*), konumsuz bir şeyde varolma (*temessül*). Tûsî'nin doğru bulduğu seçenek, konumsuz bu şeyi insan zihniyle değil de ezeli ve ebedî bir şekilde bilfiil olan ilahi akılla özdeşleştirecek olursak, sonuncusudur. Ona göre bu *nefsülemr*

fiile çıkması mümkün tüm akledilirleri müstemil İlahi Akıl'ın kendisidir. Dolayısıyla “Mehmet, insandır” dediğimde, insanın Mehmet'te doğru bir şekilde yüklenmesinin temeli ma'kûl insan anlamının, asla değişme ve bozulmaya maruz kalmayacak şekilde, mütemadi bir bilfiillikle ilahi akılda bulunmasıdır. Tûsî konumsuz bağımsız varoluş seçeneğini tartışırken bunu kabul etmenin Eflatuncu bizatihi kaim idealara (*el-müsülü'l-eflâtuniyye*) götüreceğini söyleyerek o seçeneği reddetse de tercih ettiği seçenek Yeni-Eflatuncu bigayrihi kâim ideaları savunmaktan başka bir şey değildir.<sup>47</sup> Devvânî, Tûsî'nin ulaştığı bu sonuca açıkça karşı çıkar ve İlahi Akıl'ın böyle bir çokluğu içermeyeceği fikrini İbn Sînâcî bir yaklaşımla reddeder.<sup>48</sup> Ancak bundan daha önemlisi Devvânî, tabiatların da içinde bulunduğu değişmez akledilir anlamların varoluş tarzlarını “bir mahalde bulunma” ve “bir mahalde bulunmama” kategorilerine hasretmek suretiyle Tûsî'nin büyük hatayı daha başta yaptığını öne sürer. Ona göre *nefsülemrin* içinde yer aldığı haliyle tabiatların harici bulunuşu için *-de bulunma* ve *-de bulunmama* şeklindeki sübut tarzlarından başka bir sübut tarzı tasavvur edebilir ve bu sübut tarzı etrafında, akledilir bir anlamın fizikselleşmeden fiziksel bir şeyle birlikte mevcudiyeti düşünülebilir. Şerh'te yer aldığı haliyle Devvânî'nin bu konudaki yaklaşımını yansıtan en iyi ifade şudur:

Konumla tahakkuk eden ve konumdan mücerred bir şekilde tahakkuk eden iki şey arasındaki itibari başkalık, mahallin itibara alındığı ve mahalın itibara alınmadığı iki duruma hasredilemez. Çünkü bunlar için mahalde bulunmak ve bulunmamak dışında başka bir sübut tarzı söz konusu olabilir ve bu sübut tarzı açısından o şey konum sahibi olabilir (*bel yumkinu en yekûne li-tilke'l-umûri sübûtun âhar ve hiye zâte vaz'in bi-hasebi zâlike's-sübût*). Sonra, zihnî hükümler ona, dışta hasil olduğunda bizzat o [hârici şeyler] olur, hârici şeyler de ona iktiran eden şeyle hariçte hasil olduğunda bizzat o [iktiran eden anlamlar] olur manasında mutabık olabilirler (*izâ hasalet fîl-hâric kânet hiye ve izâ hasalet tilke'l-hâriciyyât fî'l-hârici'l-mukârini bihî kânet hiye*).<sup>49</sup>

Burada Devvânî mâkûl anlam (örn. insan) ile dıştaki konumlu şey (örn. Mehmet) arasındaki ilişkinin, akledilir bir anlamın duyulur bir mahalde bulunuşu şeklinde değil, bir şeyin bizzat o olması şeklinde bir itihat olarak anlaşılması gerektiğini savunur. Zihnimizdeki insanlık anlamının hariçteki insan ferdine mutabık bir şekilde yüklenebilmesinin temelinde, hariçte insanlık anlamı ile bu ferdin müttehit bir şekilde varolması yatar. Peki Mehmet'te insanlık anlamı ile Mehmetlik özdeşleşecek şekilde varolmuşsa, bu, dışta yalnızca Mehmet'in, yani şahısların bulunduğu anlamına mı gelir?

Buna dönük sarih bir cevap *Tehzîbu'l-mantık Şerhi*'nde yer alır. Burada Devvânî birisinin İbn Sînâ'nın hariçte tabiat ile tabîî şeyin müttehit bir şekilde varolduğunu savunan yaklaşımına bakarak “[Tüm bunlar], musannifin [Teftâzânî] işaret ettiği gibi [hariçteki şeyin yalnızca] şahsın varlığı olduğu anlamına gelir” diyemeyeceğini vurgular ve yukarıda alıntıladığımız

47 Aynı risaleye şerh yazan Şemseddin el-Kîşî de bunu fark etmiştir. bk. Şemseddin el-Kîşî, “Risâle-yi Ravzat el-Nâzir”. ed. Necef Cûgâr, *Mecmû'a-yi Âsâr-i Şemseddin Muhammed Kîşî* içinde, Tahran: Müessesesi-yi Pazhûhiş-i İrân, 180-221.

48 Celâleddin ed-Devvânî, “Şerhu Risâleti Nefsi'l-emr”, thk. Saîd Fûde, *Selâsu Resâil fi Nefsi'l-emr* içinde, Neşriyyâtü Asleyn, 2017, 62-65.

49 Celâleddin ed-Devvânî, “Şerhu Risâleti Nefsi'l-emr”, 56.

İşârât pasajına atıfla bunu şöyle gerekçelendirir:

Çünkü biz şöyle deriz: Aksine bu akıl yürütme -biraz önce Şeyh'in de açıkladığı üzere- şahsın varlığının yanında başka bir şeyin varlığını ortaya koyar. Buna göre varlık bir, mevcutlar ikidir (=fe'l-vücûd vâhidun ve'l-mevcûdu isnân).

Şayet musannif [tabiî küllînin varlığı, şahıslarının varlığı anlamına gelir (=vücûde't-tabî'iyi bi-ma'nâ vücûdi eşhâsîhi) demek yerine “[tabî'î küllînin varlığı] aynıyla fertlerinin varlığıdır (bi-'ayni vücûdi efrâdihi)” deseydi, kudemanın mezhebiyle aynı şeyi söylemiş olurdu. Bu konuda hakikatin tahkiki daha ayrıntılı bir açıklamayı gerektirir.<sup>50</sup>

Burada Devvânî yukarıda zikrettiğimiz üç katmandan ikisini, yani tabiatın ve tabiî şeyin varlığını, bir başka deyişle özel ve şahsî varlığı hesaba katarak konuşur ve bunların dışta varlık bakımından bir olduğunu, fakat hakikatte orada iki mevcut bulunduğunu söyler. Ona göre, tabiatın ve tabiî şeyin dıştaki birliğine bakılarak dışta yalnızca duyularımızla gözlemlediğimiz şahsî varlığın bulunduğu ve bahsedilen katmanların bir gerçekliği bulunmayıp yalnızca zihni bir soyutlamadan ibaret olduğu öne sürülemez. Evet bu katmanlar, İbn Sînâ'nın ifade ettiği ve Devvânî'nin de vurguladığı üzere farklı i'tibârlardır: Nesnede varlık, tabiat ve tabiî şey itibarları bulunur. Ne var ki onların itibar olması, gerçeklikten yoksun zihni inşalar oldukları anlamına gelmez. *Sahih itibârlar*, dışta birlikli bir şekilde bulunan mevcutların zihinde parçalanarak ortaya çıkmasıyla oluşur. Şayet zihindeki bu parçalama işlemi neticesinde ortaya çıkan itibarların, dışta karşılığı yoksa zaten o itibarlar *fâsîd itibâr* olur. Devvânî bu tutumunu Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Nefsü'l-emr risalesi*'ne yazdığı şerhte de dile getirir. Risalenin başında Tûsî, mutabakat için iki şeyin şahıs bakımından başka iki şeyin varlığını şart koşar (*şey'eyni mutegâyireyni bi'ş-şahs*). Buna karşılık Devvânî, mutabakatın imkânı için bu şartın zorunlu koşulmasının doğru olmadığını, mutabakat için *itibârî başkalığın* (*et-tegâyuru'l-i'tibârî*) yeterli olduğunu söyler. Ona göre, aksi takdirde bir şeyin kendi kendisine mutabakatı gerekir ki bu da imkânsızdır. Bunu söylerken Devvânî'nin aklında tam da burada tartıştığımız haliyle “Mehmet insandır” türü zâtî yüklemeler vardır. Burada *tabiî şey* olarak Mehmet ile *tabiat* olarak insan arasında bir ilişki kuruyor ve insanlık anlamının Mehmet'e mutabakat yoluyla yüklendiğini söylüyoruz. Ama “insan” ve “Mehmet” birbirinden *şahıs bakımından başka iki şey* değildir, Devvânî'nin tabiriyle burada “tek varlık, iki mevcut” vardır. Varlık, tabiat ve tabiî şey dışta tek varlık içinde ittihad etmiş, ama tabiat ve tabiî şey zihinde itibarca ayrılarak iki mevcut olarak tasavvur edilmiştir. Bu nedenle Devvânî, risaleye yazdığı şerhte şöyle der:

Hakikatler terminolojik tabirlere bağlı bir şekilde feyzan etmez. “Mutabakat” teriminin gerektirdiği vehmedilen “hakiki başkalık”, tahkike tabi tutulduğunda “zâtî ittihad” anlamına râci olabilir (*El-hakâiku lâ tefîzu min kıbeli'l-utlâkâti'l-'urfîyye, fe-le'alle mâ tûhimuhu'l-'ibâretü mine'l-mutâbakati'l-muktezeyeti li't-tegâyuri'l-hakîkî, yerci'u ilâ ittihâdi'z-zâtîyyi inde't-tahkîk*).<sup>51</sup>

50 Devvânî, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık*, 163.

51 Celâleddîn ed-Devvânî, “Şerhu Risâleti Nefsî'l-emr”, 54.

Burada Devvânî, kendi yaklaşımıyla uyumlu olarak tabiatların hariçte tabiî şeyle zâtî bir *ittihat* yoluyla bir olduğunu, dolayısıyla hakiki başkalık diye vehmedilen şeyin aslında itibari başkalıktan ibaret sayılması gerektiğini vurgulayarak, aksi tutumu savunan Tûsî'nin risalesine yazdığı şerhin daha başında kendi yaklaşımının altını çizmiş olur. Devvânî'nin dışta tabiî şeyle, yani şahısla varlıkça bir olan tabiatın sahih bir itibar olarak akılda tasavvur edildiği yönündeki iddiasına karşılık, Ali Kuşçu ve onun takip ettiği düşünürler tabiat gibi terimlerin, İsrâkîler'in iddia ettiğinin aksine fâsîd bir itibar olduğunu söylemez ve o terimleri kullanmaya devam ederler. Onlara göre bu tür terimler, hariçte temeli bulunmadığı halde zihinde bir anlamı olan zihnî itibarlar olarak görülür. Nitekim Ali Kuşçu tabiatın dıştaki ferdin varlığıyla ittihat etmiş kendi adına bağımsız bir ontolojik ilke olduğunu reddedip, onun hariçte değil yalnızca zihinde ferdin bir parçası olarak görülebileceğini öne sürer.

Tabiî küllî fertlerin bir parçasıdır sözüyle canlının hariçte ferdin bir parçası olduğu kastedilmişse, bu memnûdur, hatta meselenin başıdır. Ama bu değil de onun akılda bir parça olduğu kastedilmişse, bu müsellemdir. Ne var ki harici mevcutların akli parçalarının hariçte de mevcut olması gerekmez. Körlüğün, hariçte mevcut olan bu körün bir parçası olduğu, ama onda mevcut olmadığı görülmüyor mu?<sup>52</sup>

Ali Kuşçu'nun buradaki iddiası tıpkı körlük gibi, tabiatın da nesnenin dışta değil zihinde bir parça olduğunu öne sürer. Bu, tabiatın veya anlamın varlığının bir zihnî itibardan ibaret, harici mevcudiyeti olmayan bir şey olduğunu öne sürmek anlamına gelir. Bu iddiayı cevaplamaya giriştiği satırlarda Devvânî, Kuşçu'yla aynı pozisyonu atfettiği mevhum bir muhatap oluşturur ve o muhatapla soru-cevap yoluyla ilerleyen bir diyaloga girer. Diyalogu başlatan şey Devvânî'nin Ali Kuşçu'nun körlük örneğine cevabıdır:

“Bu kör”ün mefhumunun Zeyd'in zatı olmadığına şüphe yoktur. Aksine onun Zeyd'e nispeti arazî diğer özelliklerin ona nispeti gibidir. Dolayısıyla Zeyd'in varlığı “bu kör”ün varlığıyla özdeş olmaz ki bundan [yani Zeyd'in varlığından] körün varlığı gerekli olsun. Aksine “bu kör”ün Zeyd'le bir tür ittihadı söz konusudur, o da “bu kör”ün Zeyd'in varlığıyla bilarez mevcut olmasıdır, hâkezâ körün de.<sup>53</sup>

Burada Devvânî körlüğün zâtî değil, arazî bir özellik olduğunu ve Zeyd'in mevcudiyetinin zaten körlüğün onda varolmasını gerektirmeyeceğini öne sürer. Oysa canlı ya da düşünen olmak Zeyd'in arazî değil, zâtî bir özelliği olduğundan, Zeyd'in varolması zorunlu olarak canlının ya da düşünenin onda varolmasını gerektirir. Dolayısıyla Kuşçu'nun verdiği körlük örneği, arazî bir özelliği zâtî özelliklerle karıştırması cihetiyle yanlışır ve İbn Sînâ'nın iddiasını çürütme gücüne sahip değildir. Devvânî'nin bu cevabına, mevhum muhatapı, körlük arazî bir nitelikse beyazlığın da arazi bir nitelik olduğunu söyleyerek itiraz eder. Bunu söylerken muhatap, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta mutlak mahiyetin nesnelere varlığını beyazın şeydeki varlığı üzerinden örnekleyen ve Devvânî'nin de daha önce alıntılıdığı izahını dikkate almaktadır. Burada İbn Sînâ her ne kadar beyazlığın şeyin dışında bir mevcudiyeti bulunmasa bile bizzat beyazlık mefhumu tasavvur edildiğinde beyazlığın beyaz şeyden farklı bir varlığının

52 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-'akâid*, I/420-21.

53 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi'l-cedîd*, I/418.

bulunduğunun fark edileceğini öne sürer.<sup>54</sup> Dolayısıyla bu örnekte görüldüğü üzere İbn Sînâ, zâtî mahiyetin bizzat mevcudiyetini anlatırken arazî bir mahiyetin bizzat mevcudiyeti üzerinden örnek vermiş, bu mahiyetin hariçteki tahakkukunun araz mı yoksa cevher mi olduğunu önemsememiştir. Bu nedenle soruyu soran “körlük mefhumu bizzat zihinde mevcut olabilir, ama bu durum onun hariçte de mevcut olmasını gerektirmez” iddiasına “körlüğün arazi olduğu, bu nedenle Zeyd’in dıştaki varlığından düşünme ya da canlılığın gerekmesi gibi gerekli olmadığı, dolayısıyla onun hariçte varolmamasının araz olmasından kaynaklandığı” cevabını veren Devvânî’den, beyazlık ile körlük arasında mevcudiyet bakımından ne tür bir fark öngördüğünü tasrih etmesini ister. Buna karşılık Devvânî, ikisinin de buldukları şeyde bilaraz mevcut olmaları noktasında fark olmadığını; farkın beyaz renginin konunun varlığından sonra gelen bir varlıkla bizzat mevcut olması, ama körlüğün asla bizzat mevcut olmamasında yattığını söyler. Beyazlığın bizzat mevcut olduğu halde körlüğün niçin böyle olmadığı sorusuna ise aklın nesnede görülen beyazlığı tasavvur ettiğinde onu nesneden bağımsız bir şekilde kavrayabildiği, ama körlüğü böyle düşünemeyip mutlaka bulunduğu nesnedeki bir anlamın, yani görmenin selbiyle onu kavrayabildiği şekilde cevap verir. Bunun üzerine itirazcı, konuyu körlükten, doğru örnek olması gereken beyazlığa taşımak durumunda kalır ve aklın beyaz rengini nesneye referansta bulunmadan tasavvur edebilmesinin beyazlığın şu tikel nesnedeki mevcudiyetine değil, yalnızca zihindeki mevcudiyetine delalet ettiğini öne sürer. Buna delil olarak da İbn Sînâ’nın araz ve arazîyi ayırt etmesini getirir. Buna göre yüklem olan şey arazîdir ve zihinde mevcuttur; araz ise dışta bulunur ve şeyden asla ayrı bir şekilde mevcut olamaz. Onun ayrılık mefhumunun bizzat tasavvur edilerek şeye yüklem yapılması zihinde gerçekleşir. Ne var ki beyazlığın zihinde nesneden bağımsız bizzat bir anlama sahip olarak nesneye yüklenebilir olması, dışarıdaki nesnede de böyle bizzat mücerret bir şekilde bulunduğu anlamına gelmez. Bu itiraza cevaben Devvânî, beyazlığın *lâ bi-şarti şey*’ olarak alındığında arazî olduğunu, *bi-şarti şey*’ olarak alındığında ise cevhere mukabil olan araza karşılık geldiğini söyler. Aynı şekilde arazın tabiatı da bir itibarla arazî, diğer bir itibarla arazdır. Bu, zâtî tabiatın bir itibarla cins veya fasıl, diğer bir itibarla madde ve suret olmasına benzer.<sup>55</sup> Buna göre araz ile arazî arasındaki fark bizzat değil, bilitibardır.

Araz ve arazî farkını bu şekilde tasrih ettikten sonra Devvânî, arazın, bulunduğu nesneden bağımsız tasavvur edilebileceğini ve bunda onun hariçteki mevcudiyetinin etkisi olduğunu göstermek ister. Bu minvalde dıştaki beyaz bir nesneye bakıldığında önce onun beyaz olduğunun fark edildiğini ve zihnin “orada beyaz bir şey bulunduğu” hükmettikten sonra, onun beyaz bir tahta mı yoksa beyaz bir duvar mı olduğuna karar verdiğini söyler. Ona göre beyazlığı,

54 İbn Sînâ’nın beyazlık örneğini kullanarak tabiatın harici varlığını ispat ettiği ifadeleri şu şekildedir: “Çünkü bu şahıs herhangi bir canlı (*hayevânen mâ*) ise orada bir canlı (*hayevânun mâ*) mevcut demektir. Hal böyleyse, “bir canlı”nın parçası olan “canlı” da orada mevcuttur. Örnek olarak beyazlık, maddeden ayrık olmasa bile bizatihi dikkate alınan ve bizatihi hakikat sahibi başka bir şey olarak beyazlığıyla maddede mevcuttur. Bununla birlikte bu hakikate varlıkta başka bir şeyle beraber olmak ilişir.” bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/El-İlâhiyyât*, 202,4-8; krş. *Metafizik*, 1/178.

55 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi'l-cedîd*, 1/418.

bulunduğu nesneden ayırt ederek kavramamız mümkün olmasa, görülen şey ile beyazlığın kendisi özdeş olur ve bu durumda beyaz olanın ne olduğunu fark edemeyiz. Demek ki orada bir yandan beyazlık, diğer yandan beyazlığın ârız olduğu bir madde vardır. Böyle olduğu için de beyazlık, bulunduğu nesnenin bütününe yüklem olmaz. Bu nedenle “elbise beyazlıktır” diyemez, ama “beyazdır” diyebiliriz. Çünkü elbise başka özelliklerle birlikte beyazlığın da ârız olduğu bir toplamdır. Aynı şekilde insan nefis ve beden toplamından ibarettir; bu toplamın bir parçası olarak dışta varolan “beden” insana yüklenip “İnsan bedendir” denilemez, ama beden nefsin maddesi olması bakımından alındığında insana yüklenebilir ve “İnsan cisimdir” denilir. Bu bakımdan cisim hangi itibarla alınırsa alınsın bu toplama ad olur ve *lâ bi-şartin* alındığında insana yüklenir.<sup>56</sup>

Bu akıl yürütme boyunca Devvânî zâtî ve arazî yüklemelerin, hem yüklemleme mantığının doğası hem de yüklemleme dilinin yapısı itibariyle “birlik” ifade ettiğini, ama nesne hakkında düşünen ve konuşan öznenen bağımsız bir şekilde nesneye bakıldığında söz konusu birliğin tahlil edilebileceğini ve zihinde birleştirilen mevcutların realitede neye karşılık geldiklerinin keşfedilebileceğini düşünür. Örnek olarak “Elbise beyazdır” ifadesi ile “İnsan düşündür” ifadesi arasında gramatik açıdan herhangi bir fark bulunmaz. Dilsel açıdan bakıldığında ilk yüklemenin arazî, ikincisinin zâtî olduğunu söyleyemeyiz. Ama mantıksal seviyede baktığımızda elbise ile beyazlık arasında arazî, insan ile düşünen olma arasında ise zâtî birlik bulunduğunu söyleriz. İki birlik türünü açmak istediğimizde de arazî birliğin “sahiplik (*zû – have-ness*)”, zâtî birliğin ise “ayniyyet (*huve huve – is-ness*)” ifade ettiğini belirtiriz. Dil bu birliği eşit seviyede ifade etse ve mantıksal analiz onu derecelendirse bile, her iki durumda da nesne ve özellik arasındaki ilişki birlik diliyle ifade edilir. Dolayısıyla herhangi bir anlama, dıştaki nesneye yüklem olması cihetinden, yani dilsel ve mantıksal açıdan bakıldığında birlik; o anlamın bizzat dıştaki nesnedeki mevcudiyeti cihetinden bakıldığında ise parçalılık ortaya çıkar. Diğer bir tabirle “bize göre” önce olan birlikli nesnedir, ama varlığa ve “tabiata göre” önce olan parçalardır. Dolayısıyla denilebilir ki tabiatların veya nesneyi kuran parçaların hariçte mevcut olmadığını öne süren bakış açısı, zihnin nesneye bakışını ve bu bakış ertesinde zihinde oluşan anlam ile nesne ilişkisini merkeze alır. Bu minvalde, tabiatların harici varlığını reddeden Kutbüddîn er-Râzî’ye “el-mantıkî” nisbesinin layık görülmesinin bir sebebi, nesneye dönük mantıksal bakışı merkeze alması olabilir. Devvânî bu mantıksal bakış açısının dışına çıkarak nesneye bütüncül bir şekilde bakmak ve şu soruyu gündeme getirmek ister: Cismin mefhumu zihinde tasavvur edilip nefis-beden toplamına yüklenebiliyor diye, cismin yalnızca zihinde bulunduğu ama dıştaki nefis-beden toplamında bulunmadığı öne sürülebilir mi? Cisim dıştaki nefis-beden toplamının içinde beden şeklinde tahakkuk eder ve o toplamın bir parçası olur. Bu bakımdan “Canlı, cisimdir” demek, “Şu canlının kurucu parçalarından biri şu şu özelliğe sahip olan cevherdir ve bu cevher de o canlının içinde vardır” demek anlamına gelir. Cismi sırf zihinde soyutlayıp nefisten ayrı olarak bizzat tasavvur edebiliyoruz diye cismin varlığının yalnızca

56 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme 'alâ Şerhi'l-cedîd*, I/419.

zihinde söz konusu olduğu ve dışta cisim dediğimiz şeyin varolmadığı öne sürülemez.<sup>57</sup> Bu noktada Devvânî ile muhalifi arasında şöyle bir diyalog cereyan eder:

**Dersen ki:** Külli-yi tabii'nin varlığını kim nefy ediyor? Onlar diyorlar ki: Hariçte mevcut olan basit bir şeydir. Bu basit şey akılda var olduğunda ondan, örnek olarak canlı ve düşünen çıkarılarak soyutlanır. Canlı ve düşünen hakikat bakımından, dıştaki mevcudun parçaları değildir, aksine dıştaki mevcuttan çıkarılan şeylerdir. Tıpkı kör örneğinde olduğu gibi.

**Ben de derim ki:** Böyle olsaydı Zeyd haddi zatında canlı ya da düşünen olmaz ve mahiyetin o olması bakımından ancak o olduğu asla bilinemezdi (*le-mâ 'ulime min enne'l-mâhiyyete leyset min haysü hiye illâ hiye*). Bu durumda da düşünen canlı arazlardan olurdu. Oysa söz Zeyd için zati olan şeyler hakkında idi.

**Dersen ki:** Belki de bu görüşteki kişi küllilerden herhangi birinin hariçteki bir mevcut için dediğiniz anlamda zati olduğunu inkâr ediyordur. [*güzel, yani belki de karşıdaki kelami bir pozisyona sahiptir*]

**Derim ki:** Bu durumda, tıpkı nesneye sonradan ilişen özelliklerde (*levâhık*) olduğu gibi, Zeyd'in külli mefhumlarla ittisafının bir illetle muallel olması lazım gelir. Böyle olursa Zeyd nasıl ki kendisini beyaz yapan bir câile ihtiyaç duyuyorsa, aynı şekilde onu insan yapan bir câile de ihtiyaç duyar. Bu, işaret ettiğimiz haliyle onun gerçek (*hakk*) olması anlamında değildir, başka bir anlamda ca'ldır. Yani onun ile insan olması arasında bir ca'lin aracı olmasıdır. Zira Zeyd'in haddi zatından başka bir şey olduğu farz edilmiştir.<sup>58</sup>

Tartışmanın bir önceki bölümünde Devvânî, yüklemelerin zihni mevcudiyetinin yüklem ilkesi olan şeylerin harici mevcudiyetini nefyetmediğini öne sürmüş, kısaca "cismin" Zeyd'e yüklenmesinin Zeyd'in hariçte nefsin yanı sıra bir bedene sahip olduğu anlamına geldiğini savunmuştu. Bunu yaparken de İbn Sînâ'nın faslın ilkesinin suret, cinsin ilkesinin madde olduğu düşüncesini kullanmıştı. Ona göre külli-yi tabii olarak "cismin" hariçteki şahısta onu cisim yapan bir tabiat olarak mevcut olmadığını öne sürenler, genel olarak külli-yi tabii'nin varlığını reddederler. Bununla birlikte Devvânî'nin muhatabı, durumun böyle olmadığını düşünür. Ona göre, Devvânî'nin muarızları külli-yi tabiiyi nefyetmez; onların iddiası hariçte mevcut olanın basit bir şey olduğu ve bu basit şeyin zihinde parçalanarak cisim, canlı, düşünen gibi unsurlara ayrıldığı ve dışta mevcut olduğunda bizzat şu insan olmaları anlamında söz konusu unsurların tabii külliyeye karşılık geldiğidir. Dolayısıyla onların reddettiği şey böylesi anlamların zihinde varolmaları ve dıştaki nesneye tetabuk etmeleri değil, hariçte var olmalarıdır. Öyle görünüyor ki, bu karşı eleştiriyi dile getirirken mevhum muhatabın aklında Kutbüddîn er-Râzî'nin, Devvânî'nin makalenin başında *İşârât*'tan alıntılıdığı pasaja yazdığı haşiyede öne sürdüğü bir fikir vardır. Burada Kutbüddîn er-Râzî, İbn Sînâ'nın hariçteki duyulur nesnelere içkin duyulur olmayan anlamların mevcut olduğu ve bunu ancak vehmin kabule yanaşmayacağı iddiasına karşı "fihi men" diyerek mukabele eder ve şöyle der: "Yüklem hariçte mevcudiyetinin nefyi, harici yüklemenin nefyini gerektirmez".<sup>59</sup> Bu düşünce zihinde mevcut yüklemelerin harici ilkelerinin mevcut olduğu reddedildiğinde, zihindeki anlamların harici nesnelere doğru

57 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadime 'alâ Şerhi'l-cedid*, I/419.

58 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadime 'alâ Şerhi'l-cedid*, I/419

59 Kutbüddîn er-Râzî, *el-Muhâkemât*, 6.

bir şekilde yüklenemeyeceğini savunanlara karşı bir cevap niteliği taşıyor ve cisim, canlı, düşünen gibi yüklemelerin hariçte mevcut olduğunu reddetmenin, bunların hariçteki nesneye yüklenemeyeceğini kabul etmeyi gerektirmeyeceğini öne sürer. Buna karşılık Devvânî bu düşüncede değildir. Ona göre böyle bir şey mahiyetlerin ontolojisini kökten nefyetmek ve zâtî-arazî ayırımı ortadan kaldırmak anlamına gelir. Çünkü Zeyd zâtı itibarıyla canlı ve düşünen değilse, canlı ve düşünen olmanın onun zâtî özelliği olduğunu öne sürmemizin ne anlamı olabilir? Devvânî için bu özelliklerin bizzat nesnede kaynakları yoksa onlar zâtî olarak adlandırılmaz, çünkü zâtî özellikler şeyler arasında yaptığımız genel bir karşılaştırma ortamında başkalarında değil de yalnızca bu şeyde bulunduğunu tespit ettiğimiz özellikler değildir, onlar doğrudan doğruya nesnenin özünü oluşturan ilkelerden kaynaklanan şeylerdir. Böyle olmak yerine sadece karşılaştırmalarla tespit edilen özel sıfatlar olarak görülürse, zâtî dediğimiz şeyler araz olur. Dolayısıyla da bu özellikleri sıralayarak bildiğimizi iddia ettiğimiz şeyin mahiyet olduğunu öne süremeyiz. Devvânî'nin cevabı, muhatabını, belki de tartışmayı doğuran merkezi arka plan unsurlarından biri olmasına gözden hep uzak tutulan bir fikri dile getirmeye yönelir: “Belki de bu görüşteki kişiler küllîlerden herhangi birinin hariçteki bir mevcut için itiraf ettiğiniz anlamda zâtî olduğunu reddediyordur”.<sup>60</sup> Devvânî, bu mukabalenin, zâtînin ne olduğuyla ilgili temel bir noktayı gözden kaçırdığını düşünür. Şöyle ki dilsel seviyede arazî ve zâtî yüklem aynı gramatik yapı içerisinde ifade edilir. “Zeyd beyazdır” ve “Zeyd düşündür” ifadelerinde, dilsel seviyede kaldığımız sürece, beyazlığın ve düşünen olmanın Zeyd’le ilişkisini ayırt etmemizi sağlayacak herhangi bir işaret bulamayız; iki ifade de bir özellik bir konuya yüklenmektedir. Bununla birlikte söz konusu ifadeler referansta buldukları gerçeklik düzlemine müracaatla tahkik edildiğinde, dilsel seviyede eşit görünen “-dır” yüklemesini farklı bir yolla açmamız gerektiğini fark ederiz. Buna göre “Zeyd beyazdır” ifadesi “Zeyd beyazlığa sahiptir” anlamına gelir. Buna karşılık “Zeyd düşündür” ifadesi, “Zeyd düşünmeye sahiptir” şeklinde değil, “Zeyd bizzat düşündür” şeklinde açıılır. İbn Sînâ birinci tür yüklemenin dışta “sahip olma (zû)”, ikincisinin ise “o olma (huve huve)” şeklinde tezahür ettiğini söyler.<sup>61</sup> Hem zâtî hem arazî yüklem nesneye -e söylenir (yukâlu ‘alâ), ama birincisi nesneyle hariçte o olma (huve huve) ikincisi ise -de bulunma (yücedu fi) yoluyla ilişkiye geçer. Bunun sebebi zâtîlerin nesneye dışardan ilişmemesi, aksine onun kıvamının parçası olması, arazîlerin ise nesneye dışardan ilişmesi ve onun parçası olmamasıdır.<sup>62</sup> Bu ayırımı aklında bulduran Devvânî, nesne bir kez kurulduktan sonra ona ilişkin özelliklerin o nesnede bulunmasını sağlayan dâhilî ya da haricî bir illete ihtiyaç duyulduğunu, ama zaten nesnenin ne ise o olarak kuruluşunu sağlayan parçalar olarak zâtî özelliklerin nesnede bulunmasının böyle illetlere ihtiyaç duymadığını söyler. Zeyd’in insanlığının bir câ ile, yani Zeyd’i insan kılıcıya ihtiyaç duymaması, Zeyd’in insan olarak dışta tahakkukunun bir illetinin bulunmaması anlamında değil, Zeyd ile insan olması arasında Zeyd’i insan kılıcı bir câ ilin varsayılması anlamındadır. İkinci türden bir ca l (kılıç),

60 Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadime 'alâ Şerhi'l-cedid*, 1/419

61 İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayınları, 2010, 19.

62 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 19.

nesnenin bir kez kurulmuş olması ve sonra nesne ile belli özellikler arasında bir ilişkinin tesis edilmesini gerektirir. Bu ise imkânsızdır, çünkü Devvânî'ye göre:

Böyle bir durumda Zeyd'in varlığı, kendisinin insan olarak varlığını bizzat öncelemiş olur; tıpkı beyaz olarak varolmasını öncelemesi gibi. Bu durumda da insan, Zeyd'in varlığından sonra gelen işlenlerden (*el-levâhık el-müteahhira*) biri olmuş olur. Sonra, tartışma maddelerin özellikleri (*husûsiyyâti 'l-mevâdd*), hatta zâtî olduğuna hükmedilmeme ihtimali olduğunu söylediğimiz şeyler hakkında değil, aksine zâtî olan şeyler hakkındadır. Araştırma (*et-teftîş*) bazı mevcutların zatlarında, bilaraz oldukları diğer bazı şeyler değil, beyaz, ağaç, taş ya da benzeri bir şey olmasının zorunlu olduğunu gösterir. Dolayısıyla biz iddia ediyoruz ki haddi zatında bu tabiatlar, bu mevcutların varlığıyla aynıdır. Sonra açıktır ki bu iddiayı öne süren kişi harici mevcutların akıldaki varlığını hakikatte inkâr etmektedir (*yenfi vücûde 'l-mevcûdâti 'l-hâriciyyeti fi 'l-'akli hakîkaten*). Bunun üzerine düşün!<sup>63</sup>

Tartışmanın bu aşamasında Devvânî şu soruyu gündeme getirir: Zâtî özellikler nesneyi, örnek olarak Zeyd'i, ne ise olarak kuran şeylerse bu özellikler henüz yokken Zeyd'in varlığından ne anlamda bahsedebiliriz? Canlı ya da düşünen olmak, Zeyd'in varlığına *o odur* şeklinde yüklenir, bir başka deyişle insan tabiatı Zeyd'in varlığıyla aynıdır, ancak bunun anlamı dışarıda yalnızca Zeyd'in bulunması değil, bu anlamların Zeyd'in insan olarak kıvamının parçası olmasıdır. Bu zâtî parçalar dıştaki şeyleri ne ise olarak kurmakta ve şeylerin hadd-i zatında ağaç, taş ya da insan olmasını sağlamaktadır. Devvânî bu anlamların harici varlığını reddeden mevhum muhatabıyla tartışmasını, bunların harici varlığını reddetmenin, sadece hariçte mevcut oldukları müsellemler bazı şeyleri değil onların akıldaki varlıklarını da inkâr manasına geldiğini öne sürerek, ondan bu sonuç üzerine düşünmesini ister. Muhatab yerine düşünme sorumluluğunu üstlendiğimizde, Devvânî'nin aslında tabiatların harici mevcudiyeti inkâr edildiğinde akılda varolanların harici mevcutların akli bir temsili değil, mutabakatı bulunmayan inşalar haline geleceğini ima ettiğini görebiliriz. Bir başka deyişle Devvânî için yüklemelerin harici temelini inkâr, Kutbüddîn er-Râzî'nin umduğunun aksine, hârici yüklemeyi de imkânsız ve anlamsız hale getirir.

## Sonuç

İbn Sînâ'nın şeyleri ne ise o yapan tabiatların dıştaki tikel cevherler zımnında kurucu parçalar olarak mevcut olduğu ve bu tabiatlara zihinde küllîliğin ilişmesiyle tabii küllînin meydana geldiği şeklindeki gerçekçi düşünce, Fahreddîn er-Râzî'den başlayarak Devvânî'ye kadar gelen bir çizgi dâhilinde çeşitli eleştiriyeye tâbi tutulmuştur. Bu eleştiriler arasından, en açık bir şekilde Kutbüddîn er-Râzî tarafından geliştirilen ve daha sonra Cürçânî, Teftâzânî ve Ali Kuşçu gibi isimler tarafından da takip edilen, tabiatların hariçteki fertler arasında müşterek kurucu bir ilke olarak mevcut olduğu düşüncesini reddeden ve dışta yalnızca parçasız, basit şahısların bulunduğunu savunan bir yaklaşım, İbn Sînâ'nın gerçekçi tutumunu zayıflatarak

63 Devvânî, *el-Hâşiyetü 'l-kadîme 'alâ Şerhi 'l-cedîd*, I/419.

*zihinselci eğilim* diyebileceğimiz bir düşünce çizgisi inşa etmiştir. XIV-XV. asırlarda konuyla ilgili baskın yaklaşım haline gelen ve güçlü temsilcilere sahip bu tutum, XV. asırda Devvânî tarafından etraflı bir şekilde tartışmaya açılmıştır. Bu tartışma esnasında Devvânî, daha sonra eserlerini şerh eden bazı yazarlar tarafından katıksız bir İbn Sînâ mümini olarak itham edilmesine yol açacak kadar<sup>64</sup> titiz bir şekilde İbn Sînâ metinlerine yeniden dönmüş ve filozofun özgün görüşünü *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'a müracaatla ortaya koymaya çalışmıştır. Bu esnada Devvânî, yalnızca İbn Sînâ'nın gerçekçi tutumunu takrir etmeyi değil kendisinden önceki eleştirileri hesaba katarak gerçekçi yaklaşımı yeniden inşa etmeyi amaçlar. Bu minvalde onun en önemli vurgusu, tabiatların harici varlığını inkâr ederek dışta yalnızca şahısların mevcut olduğunu öne sürenlerin, aslında tümellerin muhafaza etmeye çalıştıkları epistemolojik işlevini dahi kaybedecekleriyle ilgilidir. Çünkü Devvânî Kutbüddin er-Râzî'nin “yüklemlerin hariçte mevcut olduğunu reddetmek, hârici yüklemenin imkânını reddetmek anlamına gelmez” şeklindeki düşüncesine karşı, “yüklemlerin ilkelerinin hariçte mevcut olduğunu reddetmenin, harici yüklemenin de imkânını ortadan kaldıracaklarını” ve zihnimizdeki anlamların gerçekten hariçteki şeylere tetabuk ettiğini artık öne süremeyeceğimizi savunur. Ona göre dışta iki mevcut, ama tek varlık bulunur. Bunun anlamı özel varlığa tekabül eden tabiat veya hakikat ile şahsî varlık iki ayrı mevcut olmakla birlikte, bunlar aynileşerek tek varlık içinde birleşmiştir. Bu birlik zâfî özelliklere mahsus “o odur” yüklemesi içinde ifade edilir ve söz konusu zâfî yükleme açılmak istendiğinde “konusunun kuruluşunun parçası olma” şeklinde izah edilir. Devvânî için nesnenin kuruluşunu temin eden bu hakiki ilkelerin harici varlığını reddetmek, en açık haliyle, şu ağacın ağaç veya bu insanın insan olduğu gerçeğine gözünü kapatmak anlamına gelir.

Sonuçta dikkat çekilmesi gereken bir nokta, Devvânî'nin tabiatların harici varlığını reddedenleri tenkit ederken *Tehzibu'l-mantık Şerhi*'nde istihdam ettiği İbn Sînâ pasajıdır. *el-İşârât*'ın dördüncü namatının girişinden alınan bu pasaj; hariçte yalnızca duyuyla algıladığımız şeylerin mevcut olduğu düşüncesinin bir vehim olduğunu vurgular ve orada duyuyula algılananların dışında bir de sırf akledilir olan, ortak bir ilkenin mevcut olduğunu öne sürer. Devvânî'nin müracaat ettiği bu pasaj, aslında doğal tümelin harici varlığıyla ilgili tartışmalarda sıkça kullanılan bir metinsel kaynak değildir. Bu tartışmalarda, doğanın harici mevcudiyeti öne sürülecekse, umumiyetle *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* 5/1'deki mereolojik argümana atıf yapılır. Burada Devvânî, mezkûr *İşârât* pasajını kullanarak, muhataplarının aslında mantıksal olmaktan ziyade metafiziksel bir hataya düştüğünü vurgulamak ve bu hatanın ilahi varlığa ilişkin kavrayışımızı zedeleyeceğini göstermek ister. Bunun nedeni; Devvânî'nin, mevcutlarla bir itibarla özdeş bir itibarla farklı olacak şekilde, fiziksel olan içerisinde metafiziksel bir anlamın varlığını

64 bk. Mîr Ebû'l-Feth, *Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-mantık*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305, 114. Burada Mîr Ebû'l-Feth, Devvânî'nin mütemadi İbn Sînâ altıntılarına karşı, bir konuyla ilgili İbn Sînâ'nın şöyle ya da böyle demesinin tek başına bir anlam ifade etmediğini vurgulama sadedinde şu tekiyi gösterir: “[Devvânî'nin altıntıldığı pasajlarda] İbn Sînâ'nın insanın hakikaten [dışta] varolduğunu kastetmiş olması gerekir. Fakat bu iddia açıklama gerektirir. Çünkü biz *eş-Şifâ* ve *el-İşârât*'ın iki kapağı arasındakilere iman eden kişilerden değiliz (*li-ennâ lesnâ min-men âmene beyne deffeteyi 'ş-Şifâ ve 'l-İşârât*)”.

kabul etmeden fiziksel gerçekliğin hakiki yapısını doğru bir şekilde kavrayamayacağımızı düşünmesidir. Ona göre bu anlam ilahi varlığın fiziksel nesnelere bir uzantısı olarak kendisini gösterir ve onların ne ve var oluşlarının kaim kılıcı ilkesi haline gelir. Bununla birlikte Devvânî'nin on beşinci yüzyılda İbn Sînâ'nın gerçekçi tutumunu yeniden ve güçlü bir şekilde diriltmesinin arkasında, Mîr Ebû'l-Feth'in iddia ettiği gibi onun katıksız bir İbn Sînâ mümini olması yatmaz. Onun gerçekçi tutumu, *ez-Zevrâ* ve *el-Havrâ* başta olmak üzere diğer eserlerinde açıkça savunduğu vahdet-i vücudçu yaklaşımla doğrudan ilişkili olmalıdır. Nitekim Konevî ve Molla Fenârî gibi isimlerin tabîi küllîyi varlık olarak yorumlayıp onun harici varlığını savundukları ve şeyleri ne ise o olarak kaim kılan özel varlığın bu birlikli varlık anlamının bir uzantısı olarak görülmesi gerektiğini öne sürdükleri bilinmektedir.<sup>65</sup> Devvânî'nin gerçekçi tutumunu vahdet-i vücudçu tabîi küllî görüşüyle ilişkili bir şekilde tartışmak, burada tespit ettiğimiz, güçlü İbn Sînâci temellere sahip özgün tutumuna yeni bir ışık tutmakla kalmayacak, gerçekçi tutumun XV. yüzyıl ertesinde hangi farklı kanallar üzerinden ilerlediğini tespit imkânı da sağlayacaktır.

---

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

---

## Kaynakça/References

- Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics I*. İng. çev. W. E. Dooley. New York: Cornell University Press, 1989.
- Ali Kuşçu. *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid*. thk. Muhammed ez-Zârî'î er-Rızâî. Kum: Mektebetü Râid, 1393.
- Arslan, M. Fatih. *Celâleddin Devvânî'nin Varlık Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Bilgin, Hacer. "Celâleddin Devvânî'nin Nefsü'l-emr Anlayışı". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. F. Aydın, M. Yetim. 87-99. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Cancelliere, Justin. *Traversing The Barzakh: The Problem of Universals in Islamic Philosophy and Theoretical Sufism*. MA Thesis, The University of Georgia, 2019.

---

65 Vahdet-i vücudçu düşünürler ve doğal tümel meselesiyle ilgili olarak bk. Şemseddin el-Fenârî, *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi gaybi'l-cem'* ve *l-vücûd*, Tahran: y.y., 1323, 35; Nicholas Heer, "The Sufi Position with Respect to Problem of Universals", 1-5 (Son Erişim May 2024 <https://faculty.washington.edu/heer/universals-sep.pdf>); Yuki Nakanishi, "Post-Avicennian Controversy over the Problem of Universals: Sa'daddîn at-Taftâzânî (d. 1389/90) and Şamsaddîn al-Fanârî (d. 1431) on the Reality of Existence", in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. by Abdelkader Al Ghouz, Göttingen: Bonn University Press, 2018, 357-74; Justin Cancelliere, *Traversing The Barzakh: The Problem of Universals in Islamic Philosophy and Theoretical Sufism*, MA Thesis, The University of Georgia, 2019.

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli'. Levâmî'u'l-esrâr fî Şerhi Metâli' el-envâr* içinde. nşr. Usame es-Sâ'îdî. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1395.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Devvânî, Celâleddîn. “Şerhu Risâleti Nefsi'l-emr”. thk. Saîd Fûde. *Selâsu Resâil fî Nefsi'l-emr* içinde, Neşriyyâtu Asleyn, 2017.
- Devvânî, Celâleddîn. “Şerhu Tehzîbi'l-mantık”. *Şerhâ'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî alâ Tehzîbi'l-mantık li-Allâme el-Îmâm Sa'deddîn et-Teftâzânî* içinde. nşr. Abdünnusayr Ahmed eş-Şâfiî el-Melibârî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014.
- Devvânî, Celâleddîn. *el-Hâşiyetü'l-kadîme alâ Şerhi'l-cedîd li't-Tecrîd*. Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'akâid* içinde. thk. Muhammed ez-Zârî'î er-Rızâî. Kum: Mektebetü Râid, 1393.
- Duran, Recep. “Celeleddin Devvani'nin Tüsü'nin “Küllî Akıl” Diye Adlandırılan Sıyrık Tözleri İspat Hakkındaki Risalesi Şerhi”. *Dört Öte* 4/9 (2016): 75-104.
- Ebherî, Esîrüddin. *Kitâbu'ş-Şükûk*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2319.
- Fenârî, Şemseddin. *Misbâhu'l-üns beyne'l-ma'kul ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*. Tahran: y.y., 1323.
- Heer, Nicholas. “The Sufi Position with Respect to Problem of Universals”, pp. 1-5 (Last modified May 2024). <https://faculty.washington.edu/heer/universals-sep.pdf>
- Hüncelî, Efdalüddin. *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*. ed. Khaled Rouayheb. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 1389.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbihât*. nşr. Muctebâ ez-Zârî'î. Kum: Mektebetü'lî'lâmi'l-İslâmî, 1380.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*. nşr. G. Anavâtî ve S. Zâyed. Kahire: y.y., 1960.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-Medhal*. nşr. İbrahim Medkûr vd.. Kahire: y.y., 1952.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. nşr. Abdurrahmân Bedevî. Kum: Mektebetü'lî'lâmi'l-İslâmî, 1984.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayınları, 2010.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'l-İnsâf, Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm*. nşr. Abdurrahman Bedevî. *Aristû inde'l-Arab* içinde. Kahire: y.y., 1947.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ed. M. Tâkî Dânişpejûh, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1364/1985.
- İbn Sînâ. *Metafizik I-II*. Tr. çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2004-5.
- İskender el-Afrûdîsî. *Faslun fî'l-kuvveti'l-enniyye*. Süleymaniye Ktp. Carullah Efendi Bl., n. 1279.
- İskender el-Afrûdîsî. *Fi'l-inâyê*. Ar. çev. Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus. nşr. Pierre Thillet. Paris: Verdier, ts..
- Kaş, Murat. “Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”. *Nazarîyat* 4/3 (2018): 49-81.
- Kâtibî, Necmeddin. *el-Münassas fî şerhi'l-Mulahhas*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1680.
- Kîşî, Şemseddin. “Risâle-yi Ravzat el-Nâzir”. *Mecmû'a-yi Âsâr-i Şemseddîn Muhammed Kîşî* içinde. ed. Neccef Cûgâr. 180-211. Tahran: Müessesese-yi Pazhûhiş-i İrân, ts..
- Koca, M. Ali. *Seyyid Şerif Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2023.
- Mîr Ebû'l-Feth. *Hâşiye 'alâ Tehzîbi'l-mantık*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305.
- Nakanishi, Yuri. “Post-Avicennian Controversy over the Problem of Universals: Sa'deddîn at-Taftâzânî (d.

- 1389/90) and Şamsaddîn al-Fanârî (d. 1431) on the Reality of Existence". *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*. ed. Abdelkader Al Ghouz. 357-74. Göttingen: Bonn University Press, 2018.
- Proclus. *Commentary on Plato's Parmenides*. İng. çev. G. R. Morrow ve J. M. Dillon. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Râzî, Kutbüddîn. *el-Muhâkemât. Şerhu'l-İşârât* içinde. Kum: Neşru'l-Belâga, 1235.
- Râzî, Kutbüddîn. *Levâmi 'u'l-esrâr fi Şerhi Metâli' el-envâr*. nşr. Usame es-Sâ'îdî. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1395.
- Simplicius, *On Aristotle's Physics 2*, İng. çev. Barrie Fleet, London: Duckworth, 1997
- Teftâzânî, Sa'deddîn. "Tehzîbu'l-mantık". *Şerhâ'l-muhakkık ed-Devvânî ve'l-Molla Abdullah el-Yezdî alâ Tehzîbi'l-mantık li-Allâme el-Îmâm Sa'deddîn et-Teftâzânî* içinde. nşr. Abdünnusayr Ahmed eş-Şâfiî el-Melibârî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Şerhu'l-İşârât*. Kum: Neşru'l-Belâga, 1235.
- Tûsî, Nasîruddîn. "Risâle fi kavli'l-ulemâ fi nefsi'l-emr". *Mecmû'a-yi âsâr-i Şemseddîn Muhammed Kîfî* içinde. ed. Necef Cûgâr. 180-221. Tahran: Müessesese-yi Pazhûhiş-i Îrân, 1390/2011.
- Türker, Ömer. "Urmevî'nin Nesnelciliği İle Kutbüddîn er-Râzî'nin ve Cürçânî'nin Öznelciliği Arasında Tabii Küllînin Varlığı Sorunu" (Yayım Aşamasında).
- Urmevî, Sirâcüddîn. *Metâli 'u'l-envâr*. thk. Usame es-Sâ'îdî. *Şerhu'l-Metâli* ' içinde. Kum: Zevî'l-kurbâ, 1395.
- Üçer, İbrahim Halil. "Aristotelesçi Dunamis Dönüşümü: İbn Sînacî Doğal İsti'dâd ve Teheyu' Anlayışı Üzerine". *Nazariyat* II/3 (2015): 35-74.
- Üçer, İbrahim Halil. "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînacî Felsefede Tümelin Ontolojisi ve Kutbüddîn er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine". *Nazariyat* 6/2 (2020): 23-66.
- Üçer, İbrahim Halil. "İbn Sîna'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd VI'nın Karşılaştırmalı bir Analizi". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Z. Tiryaki, K. B. Tiryaki. 97-125. İstanbul: Nobel-İlem Yayınları, 2016.
- Üçer, İbrahim Halil. "Mıknatıs Neden Çeker? İstisnâî Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sîna Fiziğine Yeni Bir Bakış". *Dîvan* 24/46 (2019/1): 1-63.
- Üçer, İbrahim Halil. "Zihinselci Eğilimin İzinde: Ali Kuşçu'ya Göre Mahiyet, Zihin ve Gerçeklik". *Nazariyat* 10/2 (2024), 21-44.
- Üçer, İbrahim Halil. *Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Zamboni, Francesco Omar. "Herkesin Dilinde Olan Zayıf Söylem: Temsilcilik ve Kavramcılık Karşısında Fahreddin er-Râzî". *Nazariyat* 9/2 (Ekim 2023): 65-107.