

Celaleddin Devvani'nin, Tüsü'nin "Küllü Akıl" Diye Adlandırılan Sıyırık Tözleri İsbat Hakkındaki Risalesi Şerhi*

Recep DURAN**

Özet

Bu çalışmada öncelikle 15. yüzyıl düşünürü Celaleddin Devvani'nin, Nasır Tüsü'nin "Küllü Akıl" diye adlandırılan Sıyırık Tözleri İsbat Hakkındaki Risalesinin Şerhi ele alınıp değerlendirilecek, ardından söz konusu risalenin Türkçesi verilerek okuyucuların ilgisine sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Celaleddin Devvani, Nasır Tüsü, Küllü Akıl

Celaleddin Devani for the epistle About the Proof of Siyirik Tozleri named as "kulli akıl" by Tüsi

Abstract

In this paper, commentary of Celaleddin Devani for the epistle About the Proof of Siyirik Tozleri named as "kulli akıl" by Nasir Tusi is addressed primarily and then Turkish version of commentary at issue is submitted to audience interest.

Keywords: Celaleddin Devvani, Nasır Tüsü, Küllü Akıl.

* Devvani'nin bu risalesi her ne kadar "şerh" adıyla revaç bulmuşsa da risale yazım şekli olarak "haşiye"dir. Bkz. Burada not 17.

** Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

Varlık filozofu Elealı Parmenides kısaca ve özetle diyordu: Varlık vardır, birdir, bütündür, hareketsizdir, dolayısıyla değişmez. Değişme yoktur. “Yeni” bir şey, yeni bir varlık olmaz, olamaz. Çünkü o zaten vardır, var bulunmaktadır. Bir şey ne ise odur, başka bir şey olamaz. Kalem kalemdir. Sarı sarıdır. Özdeşlik esastır. “Kalem sarıdır” denemez. Çünkü çelişkidir. Var-olan üzerine konuşulur, yad-var-olan üzerine konuşulmaz. Doğru ile var-olan farksızdır, hatta bir ve aynı şeydirler. “Baba” Parmenides’in söylediği özetle budur.

Buna mukabil Herakleitos ve extravagant talebesi kalemin “kalem” olduğunu söyleyecek kadar bir süre için bile olsa “değişmeme”ye, “aynı kalma”ya tahammül edemeyecek, varlıkta değişmeme, aynı kalma, sabit kalma görmeyecektir.

Şimdi, bu iki zıt görüşten Herakleitos’u destekleyip Parmenides’e karşı olduğumuzda, veya Parmenides’i destekleyip Herakleitos’a karşı çıktığımızda “ihtimaller” alanından veya “ihtimali doğrular” alanından “mutlak doğrular” alanine geçmiş olmuyoruz. İster Parmenides’i destekleyelim ister Herakleitos’u destekleyelim felsefe içinde kalmaya devam ediyoruz.

Yani, kısaca ve neticeten bazı oryantalistlerin iddiaları aksine İslam Dünyası Gazalî’yi tadil etseydi veya bıraksaydı da Gazalî’nin kitaplarını yakan Endülüs’ün filozofu “Şarih”i alsaydı durum şimdiki gibi olmayacaktı. İslam Dünyası sırf bu yüzden Newtonlar çıkarsa bile, “nedensellik”i tartışan birkaç ender filozoftan biri olan Gazalî’nin cevabını California Üniversitesinden tarih profesoru Stanford Show gerektiği gibi yorumlayamasa bile bu teoriyi formüle eden seçkin Alman oryantalist Sachau gerektiği gibi yorumlayacaktır: Art arda gelen iki olaydan önce gelenin sonra gelenin “sebeb”i olduğunu söylemeye ne kimsenin hakkı vardır ne de dayanağı.

İslam dünyasında Kelamcılar varlığın var bulunduğuna, bu varlık hakkın- da yargıda bulunmanın mümkün olduğuna, ve bu yargının tahkiki için bir kriterin mevcut olduğuna, bütün nominalist temayüllerine rağmen,¹ inanmaktadırlar. Burada bizim “nominalizm”den kastımız felsefe tarihindeki arı ve saf nominalizm değildir, daha ziyade günümüz felsefe akımlarından Mantıksal Atomcuların, veya Mantıksal Pozitivistlerin, veya Analitikçiler, veya “Viyana Çevresi”cilerin bizim zihinlerimizi “temizlemek” istedikleri “dış dünya”da karşılığı olmayan kavramlarımızı zı yorumlama şekli ve değerlendirme biçimidir.²

1 Shahristani, *Nihayat al-Ikdam*, 5. ve 6. Bahisler.

2 Mübahat Türker-Küyel, “Bilimsel Üzerine”, *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara Üniversitesi Yayını, Ankara 1985, 26 -32; “Analytic philosophy” in *The Oxford Companion to Philosophy*, Second ed., ed. Ted Honderich, 2005, s. 30; S. Blackburn, *Dictionary of Philosophy*, Oxford Univ. Press, 2008, s. 14.

İşte İslam dünyasında kelimeler ve felsefe yazılarında çok sık ve açıklama vermeden kullanılacak kadar yaygın şekilde geçen "nefsu'l-emr" kavramı, yanlış yorumluyor değilseniz eğer, bu doğruluk kriteri meselesiyle ilgili bir önemli felsefi probleme gönderme yapan önemli bir kavramdır ve bu problemle de İslam dünyası düşüncesinde, görebildiğimiz kadarıyla yeterince ilgilenilmiştir. Doğrunun ve doğruluğun kriteri olarak sahip olduğumuz önermeyi kendisine referans edeceğimiz, ve doğru olduğuna bu referans sonrası kriteri uyarınca doğru uymazsa yanlış diyebileceğimiz bir önerme ararken kabul ettiğimiz önermenin varlığı mesele olmamıştır. Problem kriter alınacak bu önermenin yeri, bu önermenin nerede bulunduğu meselesidir, ve bu mesele de kanaatimizce İslam dünyası düşünce tarihinde gerekli "iltifat"ı görmüştür.

Bilim ve Felsefe Metinleri'nin 4. sayısında, felsefede bazen "hesabı verilmesi" zor olan kavramların bulunabileceğinden söz etmiş ve Felsefenin, anlamak ve kavramak üzere başladığı serüveninde önüne böyle adını bile koyamayacağı "şey"lerin çıkabileceğini konu etmiş ve şöyle demiştir:

*"Bu şeyler öyle şeylerdir ki, düşünmek isteyen bir kimse düşünce faaliyetinde bulunurken bunlardan sarf-ı nazar edip bunları dışta bırakamaz; fakat bunları tanımlamak istediğinde bunlar için kendisinin de tatmin olacağı açık seçik "efrâdını câmi ağıyârını mâni" bir tanım da veremez. Bu yüzden bazı felsefe okullarının, bazı kavramların anlamları iyice belirlenmeksizin yerli yersiz kullanıldığı şikâyetlerine katılmak ve bu konuda kendilerine hak vermekle beraber insanlığın sahip olduğu yegâne "hazine"si düşünce birikimindeki bazı kavramları lüzumsuz ve temelsiz görüp "bilimsel yöntemden gelmeyen" kavramlar diyerek bu kavramlardan kurtulmak için köklü bir şekilde uygulamak istedikleri "temizleme" faaliyet ve bedefleri³ sonuna kadar uygulanabilecek bir "yöntem" kabul edilemez. Çünkü felsefede "açıkça anlatılamayan ama tamamen müphem de olmayan" kavramlarımız bulunmaktadır.⁴ "Nefsu'l-emr" kavramı kavram olarak ele alındığında bu tür kavramlardan biridir. Şimdiki bilgimize nazaran ilk defa kullanan Nasir Tûsî'nin (öl. 1273), mesela, *Fî İsbâti'l-Cevheri'l-Mufârik*'inde, mesela, *Tahânevî'nin Keşşâf-ı Istilâhât-ı Fünûn*'unda, mesela, *Ebu'l-Bekâ'nın Külliyyât*'ında, *Ali Kuşçu'nun Şerh-i Tecrid*'inde ve *Ali Tûsî'nin Tehâfütü'l-Felâsife'si Kitâbu'z-Zuhr*'unda söylediklerini dikkate alarak bu kavramı dilimize çevirmeye kalkacak olursak kısaca "kendinde" sözcüğüyle ifade edebiliriz. Ama biraz daha uzun bir karşılık kullanmaktan kaçınmazsak bu sözcüğü "olduğu-hal-üzere-oluş", "olduğu-şekil-üzere-oluş" diye çevirebiliriz. Prof. H. Atay'ın "nefs-i emr varlık, bu ikisi [hâricî ve zihni olması] olmaksızın, psikolojik olarak kendi özüne göre varlık, mücerred mutlak varlık anlamındadır" şeklindeki çevirisi, "nefsu'l-emr" in anlamlarından biri bu olmasına rağmen pek tatmin edici bir tanım gibi görünme-*

mektedir. Ş. Öçal'ın "Nefs-i emrin bir başka anlamı da zihni varlığın karşısı anlamında fenomenal dünya, yani "harici varlık"tır" şeklindeki çevirisi, maksada birinci tanımdan daha yaklaşmış kabul edilse ve daha "tanımsal" olsa da çekincesiz kabul edilebilecek tatmin edici bir tanım gibi durmamaktadır. Bununla birlikte daha iyisini buluncaya kadar "sözcük dağarımız"a (vocabulaire) kaydedelim. Lane'in muhteşem *Lexicon*'unda "nefsu'l-emr" için önerdiği karşılık kabul edilebilir bir çeviri gibi görünmektedir.⁵ Ancak bu tanım da çok "sözlüksel"dir, oysa nefsu'l emr'in ıstılahî tanıma, veya ancak ıstılahî tanımla yüklenebilecek olan tazammunlara, bu tazammunlarla edinilecek öğelere, yani anlam yüküne ihtiyacı bulunmaktadır."

Esasında "Nefsu'l-emr" kavramı Nasir Tûsi için de ne anlama geldiğini, kendisinin de bu sözcüğü nasıl bir kavrama karşılık olmak üzere kullandığını söyleyebileceği açık ve net bir kavram değildir. Tûsi'nin öğrencisi ve onun meşhur eseri *Tecridul-İtikad* veya kısa ve yaygın adıyla *Tecride* bir şerh yazmış olan meşhur düşünür Hillî (öl. 1326) bu şerhinde, *Kesfu'l-Murâd Şerh-i Tecridi'l-İtikâd*'ında şöyle diyor:

"Derslerine devam ettiğim sırada, büyük üstada bir gün "nefsu'l-emr"ın anlamını sordum. Şöyle cevap verdi: "Burada "nefsu'l-emr" "Akl-ı Fa'âl" anlamındadır. Bir önerme Akl-ı Fa'âl'de bulunan sabit sûretlere uygun ise doğrudur, değilse yanlıştır."

Bizim burada dikkatimizi çekecek olan kavram "sabit suret"dir.

Burası, şu an, "zihinsel varlık"ı hatırlamanın, dönüp kısaca da olsa bu konuyla ilgisi ve ilişkisi olan bir takım kavramları gözden geçirmenin yeri ve zamanıdır. Bu konuda bizim kullanmak üzere sahip olabildiğimiz ve "tarihsel" olmayan ve "tarihsel"lik bağ ve bağlantısı bulunmayan, zaman olarak da bize daha yakın en son çalışma Tabâtabâi'nin *Bidayetu'l-Hikme*'sinin Seyyid Ali Qûlî Qarâî tarafından *The Elements of Islamic Metaphysics* adıyla İngilizceye yapılan çevirisidir. Nefsu'l-emr konusunu buradan özetlemeden önce bu konu ile hayli ilgilenilmiş olduğunu söylerken "zihinsel varlık" genel adlandırması dışında özel ve daraltılmış şekliyle de, genel anlamına olmak üzere "külli" olarak da, "nefsu'l-emr" sözcüğünün, tarihsel öncelik-sonralığa dikkat etmeksizin, Osmanlı tefekkürünün gözdeleri Beydavi, Teftazani, Cürcani, vb. düşünürler tarafından mebzul miktarda kullanılmış olduğunu, bu durumun *İsâgüci*, *Hidayetu'l-Hikme*, ve şerhleri, *Şemsiye*, *Hikmetu'l-Ayn*, *Metali*, *Tavali*, ve şerh ve haşiyeleri, ve *Muhassal*, *Metali*, *Ebkar*, *Gaye*, uzatmamak için, *Tecrid*, *Mevakıf*, *Makasıd*, ve şerh ve haşiyelerinde bol miktarda kullanıldığını tesbit edebiliyoruz. Bu sayılan adlar arasında bulunması muhakkak gerektiği halde zikredilmeyen adlar muhtemelen vardır. İşte bir tanesi: Meybudi hemen hatıra gelen önemlilerden biri, mesela. Zihinsel varlık konusunda bir Osmanlı katkısı

olan (*Mütemmimat-ı Ta'rifat* ayrıca konu edilmelidir, edilecektir, şahsen biz bu esere ayrı bir önem ve "mission" yüklemektediriz bu yüzden bu eseri ayrıca ve müstakillen konu edeceğiz, bu eser "by-pass"la atlatılamaz) *Külliyat-ı Ebi'l-Beka'dan* söz edip Tabâtabâî'yi özetlemeden önce İslam dünyasında Gazalî'den ve İbn Rüşd'den sonra üçüncü "Tehafüt"ün yazarı Fatih devrinin adı anılan mütefekkirlerinden Ali Tûsî "nefsu'l-emr" konusuna "Tehafüt"ü *Zuhr*'unda bilgi bahsinde değiniyor: "Onuncu Bahis: Bilginin Hakikatı Hakkında".

Kendisini birçok bakımdan "standard" kabul edebileceğimiz, iyi tanıdığımız Ali Tûsî'ye göre bilgi konusuna zihindeki "izler"den başlamak gerekir. Çünkü bütün bilgiler duyumlarla idrakin dallarıdır. İnsan doğduğunda bütün idraklerden bomboştur. Sonra o cüzileri duyumlar. Cüzileri duyumla algılayarak cüziler arasındaki "müşareket" ve "mübayenet"i farkederek, ayırır. Sıcaklığa sahip olan fertleri tek tek duyumsadığı zaman onlar arasındaki "müşareket"i, sıcaklığı soğukla birlikte duyumsadığı zaman ikisi arasındaki "mübayenet"i farkederek. Bu cüzilerden külli suretleri çekip çıkarır ve bu çıkardığı külli suretlerin bir kısmını bir kısmına olumlu veya olumsuz olarak yükler. Bu yüklemeyi de ya bedihilerde olduğu gibi aklının bedahetiyle, veya tecrübe ve duyumlamalarda veya diğer nazarilerde ve zarurilerde olduğu gibi "nazar" gibi başka şeylerin yardımıyla yapar.³

Burada, tali konular ve yaklaşımlar bir tarafa bırakılıp konuya yaklaşılacak olursa önemli ve bir hayli açılıma müsait "fruitful" bir konu olan ve Gazalî'nin *Tehafut*'ünde müstakil problem olarak incelenmeyen "Bilginin Mahiyeti Hakkında" başlığı altındaki uzun pasajda "nefsu'l-emr" ve "zihni varlık" ciddi konusuna değinilmektedir.

Sanki bu bahiste Ali Tûsî artık bir *tehafüt*'çü olarak değil de bir onbeşinci yüzyıl filozofu olarak konuşmaktadır. Gerçi zaman zaman bazı düşünürlere atıfta bulunmaktadır, ancak bu onu İbn Haldun veya İbn Teymiyye'nin veya onlar gibi düşünen bir başkasının istediği "felsefeden uzak 'Kelamcı'" saymaya yetmez, yetmiyor. Ancak hemen işaret etmek ihtiyacı duymaktayız ki, Ali Tûsî "felsefe" sözcüğünü diline pelesenk edip onu yerli yersiz kullanan bir kimse de değildir. Diyebiliriz ki Ali Tûsî'de her şey olması gerektiği gibidir.

Âlemin kıdemî, bilginin mahiyeti ve buna bağlı Tanrı'nın cüz'ileri bilmesi gibi meseleler epistemolojinin konusu sayılabilecek olan saf felsefî bilgi meseleleridir. Bilgi eğer bilgi ise küllidir. Copleston'ın Aristoteles'in *Metaphysics*'inden özetlediği üzere gerçekten var olan bireysel olandır, fakat her bilgi, her tanım tümeldir, küllüdür. (*Metaph.*, M, 1086 b 2-7; K, 1059 b 25-6; Z, 1036 a 28-9).⁴

Ve nihayet unutmamak gerekir ki ne kadar serbest fikirli olursa olsun bir düşünür yaşadığı çağın tüm nüktesebatını yok sayamaz. Bu yüzden, ister Gazalî'yi

3 Ali Tusi, *Zuhr*, 17. Bahis, TC Kültür Bak. Yay., s. 207.

4 *A History of Philosophy*, vol. 1, p. 301-303.

okuyalım ister Tüsi'yi, tartışmalarda konu edilen varlıkların nasıl bir dünya görüşü ve evren anlayışına yaslandığı hiçbir zaman tamamen göz ardı edilmemek gerekir. Çünkü ancak böyle olursa "Göksel cisimlerin ruhları, akılları, iradeleri anlam kazandır. Aksi takdirde yazarın söylediğini değil de anlamak istediğimizi anlamış oluruz ki maksat ve matlabin bu olmadığı kimseye "hafî" değildir.

İnsan bilgisinin nereden geldiği, insanın bilgiyi nereden edindiği meselelerinden sonra *Zuhr* yazarının severek incelediği bir önemli konu nedensellik konusudur. Birçok felsefe tarihçisini şaşırtacak kadar nominalizme açık fikirlerin bir kalamcı filozoftan çıkması olgusunu problem veya anlaşılabilir bir durummuş gibi görmek isteyişimiz esasında, belki bizim, modern insanlar olarak konulara uzak kalışımızdan kaynaklanmaktadır. Oysa mesela Osmanlı "ulema"sının sevdiği ve okuduğu ve fırsat buldukça "şerh" edip eserine "haşiye"ler yazdığı bir onikinci yüzyıl kalamcısı olan Ömer Nesefî'nin *Akâid*'indeki ilk cümlesi olan "Eşyanın hakikati sabittir" cümlesini "Varlıklar hakkında bilgi mümkündür" diye yorumlarsak ve bu cümleden hemen sonra gelen cümlenin varlığının da farkına varırsak belki de bu kadar şaşırmayız: "Bilgi kaynağı üçtür: Sağlıklı akıl; Sağlıklı duyum ve Doğru haber." (Şerh-i Akâid, s. 5-6)

Zaman zaman epistemoloji ile ontolojinin birbirine karıştığı Ali Tüsi'nin zevk duyarak yazdığından emin olduğum ve bu konuyla ilgilenirken özel bir tad aldığını tahmin ettiğim "Varlıkların birbirlerine bağlılıkları hakiki nedensel bir bağlılık mıdır?" konusu oldukça önemli bir konudur. Yakın zamanlarda önce Jules Lachelier ve Ernst Mach gibi düşünürlerce dikkat çekilmiş, Emile Boutroux gibi düşünürlerce açılıp geliştirilmiş, ülkemizde felsefecimiz Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay tarafından ısrarla takip edilmiş ve edilmekte olan önemli bir konudur. Nefsu'l-emr ve "zihinsel varlık" konusuyla rahatlıkla ilişkilendirilebilecek olan bu konuda E. Boutroux'nun daha içeriğine gitmeden eserinin adı bize açılım sağlama-ya uygun görünmektedir: *Tabiat İlimlerinin Zorunsuzluğu Hakkında*.

Bu yüzden, Ali Tüsi'nin üslubunun ve ısrarının açıkça görülebilmesi için "nefsu'l-emr" konusundaki kendi sözlerini aynen almak istiyorum:"Bir şeyin nefsu'l-emr'de hâsıl olmamasının imkânı onu yakını olarak bilmenin hâsıl olmasını nefyetmez. İster Yüce Tanrı'nın bizde o şeyin yakını bilgisini hâsıl etmesiyle olsun, ister başka bir sebeple olsun, bu şeyi biz kesin olarak biliriz ve nakızının mümkün olduğunu ve bu şey hakkında bilgimizin olmamasının da mümkün olduğunu bilmekle birlikte, bunu bilmekte tereddüt etmeyiz. Ben kesin olarak biliyorum ki, şu anda dokunduğum iki şey kalem ve kâğıttır. Yine nefsu'l-emrde bu ikisinin bana dokunan iki şey olmamasının mümkün olduğunu kesinlikle bilmekle birlikte, kesinlikle biliyorum ki böyle olmaması imkân dâhilinde değildir. Bunu inkâr eden doğruyu söylemeyendir ve onunla konuşmaya değmez."⁵ (Ali Tüsi hiçbir şey yaz-

5 *Zuhr*, s. 291.

masaydı da sadece bu cümleyi yazsaydı yine Ali Tûsî olurdu. Onun bu ifadesi onu bir düşünür, bir filozof yapmaya yeterlidir. O kendisi, olmak ister miydi istemez miydi bilemeyiz, ama bu cümle onu filozof yapardı. Çünkü bu cümle özünde bir teoriyi barındırmaktadır.)

Ali Tûsî'nin kesinlikten ne anladığı, aykırı örnek bulunmadığı için "common" terim kabul ederek düşünüyoruz ki Ali Tûsî'nin ilk aşamada ulaştığı üç önerme şunlardır:

- 1- Kesin bilginin mümkün olduğuna inanmaktadır.
- 2- Kesin bilgi dediğimiz bilginin tek seçenek olduğuna değil olmadığına da inanmaktadır.
- 3- Şu andaki davranışımı ifade eden önerme kesin olarak doğrudur. Ancak "kesinlik" taşıyan şu andaki davranışımın kendisi değildir. Zaten "kesinlik" varlığın değil bilginin bir özelliğidir. Dolayısıyla varlık ve onu dile getiren önermenin özellikleri "zaruret" bakımından farklı olacaktır. Bu konularda Ali Tûsî'nin zihni gayet açıktır. Hiçbir "ibham" (kapalılık) taşımamaktadır. Zaten Ali Tûsî'nin bir özelliği var ki o da şudur: Ali Tûsî bir şeyi iyi anlamadığı zaman veya bir şey hakkında tereddüt ettiği zaman bu tereddüdünü bizimle paylaşıyor, bunu rahatlıkla söyleyebiliyor ki, "intellectual" rahatlığa bir alamet gibi pekâlâ alınabilir, böyle yorumlanabilir.

Bilginin başlı başına konu edilmesi ve onuncu bahsin bu konuya ayrılması bilginin önemiyle mütenasıptir. Onuncu bahse dâhil konuları gözden geçirdikten sonra o kendi topografyasını çıkarıyor ve kitabının sonunda son derece veciz bir şekilde ifade ettiği fikirler onun bu eserinin, kendisinin yaptığı bir özeti sayılabilir. Önermelerin birbirine göre durumunu ve önermeler arası ilişkileri dikkate alarak sanki burada, genel olarak bütün önermeleri tasnif etmiş ve demiştir:

- a. Bir önerme ya kesin olarak doğrudur; veya
- b. Kesine yakın bir zan ile doğrudur; veya
- c. Kesine yakın olmayan bir zan ile doğrudur; veya
- d. İki taraftan biri tercih edilmeksizin tereddütlü olarak kabul edilen önermedir; veya
- e. Geçersiz ama "tekfir"e dayanak olacak seviyede olmayan önermedir; veya
- f. Kesinlikle geçersiz olan ve "tekfir"e dayanak olabilecek önermedir.

Ülkemizin önemli bilim ve kültür tarihçisi hocamız merhum Aydın Sayılı bazan şöyle derdi: "Şu Aristo'ya şaşıyorum, o kadar bilgiyi nasıl yapıyor da derli-toplu bir şekilde kafasında tutuyor?" Şu anda biz Aydın Sayılı'nın kafasında kaç tane Aristoteles olduğunu tahayyül etmek istesek herhalde zorlanırız. Aynı problem

aralarında 370 yıllık bir zaman farkı olan Ali Tûsî ile Gazali için de söz konusudur. Yani Ali Tûsî'yi, Hocazade'yi, Teftazani'yi, Cürcani'yi, Ebheri'yi, Fenari'yi, ... ve bunlar gibi düşün adamlarımızı Gazali ile karşılaştırmakta tereddüt etmez isek diyebiliriz ki Ali Tûsî tarihsel olarak öncelik Gazali'de olmak üzere Ali Tûsî'nin *Zuhr*'u bir çok bakımdan Gazali'nin *Tehafüt*'ünden “geri kalır” bir eser değildir. 1482'de ölmüş olan Ali Tûsî ile ölüm tarihi 1502 olan Devvani arasında dikkate değer bir zaman farkı olmamakla bu iki düşünür aynı kuşağın düşünürleri sayılabilirler. Dolayısıyla zaman zaman düşünce gidişinde birini ötekine refere etmekte konuyu kavramak ve örneklendirmek babında sınırsız olmamak kaydıyla toleranslı davranmak çok büyük bir mahzur sayılmayabilir, hatta birtakım kapalılıkları ortadan kaldırmaya yardımcı olma durumunda teşvik ve teşyi' bile edilebilir.

Tûsî'nin *Tehafüt*'üyle Gazali'nin *Tehafüt*'ünü karşılaştırmakta herhangi bir tereddüdümüzün bulunmadığı farkedilmiş olmalıdır. Bunun elbette bir takım sebepleri vardır. Her şeyden önce İslam dünyasında vaki düşünme olgusu, İslam dünyası mantıkçılarının kavramlarıyla konuşacak olursak, hem “madde” bakımından hem de “suret” bakımından, yani İslam dünyası düşüncesi, felsefesi, kısaca söyleyecek olursak tefekkürü hem “maddi” hem “suri” birtakım olumlu değişikliklere uğramış, birçok kavram ya düşünce sferine dâhil olmuş, veyahut da anlamca değişikliğe uğramış, “incelmiş” (rafiné, refined), dolayısıyla, Gazali ve bunun sonrasına denk düşen zaman kesiti için, o zamanki düşünce ve tefekkürü için sözkonusu olmayan imkan, düşüncenin hem “madde”si hem “suret”i bakımından bu çağın düşüncesine isabet etmiştir. Bir değişiklik sözkonusudur ve bu değişiklik ileriye doğru bir değişikliktir. Yani Gazali'nin çağı ile (öl. 1111) Ali Tûsî'nin çağı (öl. 1482) arasındaki 350 küsur yıllık çok uzun sayılmasa bile kısa da sayılmayacak zaman diliminin “olumlu” işleme yüzünden geçen süre Ali Tûsî lehine olmuştur. Zamanın aleltilak kendi başına bir şey yapacağına veya kendi başına iyi değilken iyi olacağına veya kötü değilken kötü olacağına veya değişeceğine inanmak, hele hele böyle bir düşünceyi sistematik olarak savunmaya kalkışmak çok makul görünmemektedir. Dolayısıyla Ali Tûsî'nin zamanının daha önceki bir zamandan sadece zamansal bakımdan sonra gelmekle daha ileri olacağı elbette savunulamaz. Ancak 371 yıllık bir zaman farkının da açıklanması gerekir, çünkü bu kadar yıllık bir zaman dilimi özellikle ilerlemede “bir ivme” yakalamış bir medeniyet için öyle yabana atılacak veya görmezden gelinecek bir zaman dilimi değildir. Bugün biz biliyoruz ki Gazali'nin çağından bu yana, onun ölüm tarihi olan 1111'den bu yana eğitimde, felsefede, edebiyatta, bilimde, dinde ve daha birçok bir medeniyet ve kültürün “yapıcı-kurucu öge”lerinde (mukavvim unsur) veya kurucu olmayan öğelerinde birtakım olumlu değişiklikler meydana geldiğini sıradan medeniyet tarihlerinden, hatta siyasi tarihlerden takip edebiliriz.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Devvani'nin yaşadığı dönemin, Gazali'nin yaşadığı dönemle karşılaştırıldığında daha ileri sayılması çok garipsenecek bir durum de-

ğildir. Bu düşüncemize veya tezimize kanıt denemese bile bir dayanak da, düşünsel bir faaliyetin bulunduğu gösterilmek istenen zaman dilimine ait eserlerde kullanılmış olan kavramların ortaya konması olabilir. Ortalama bir bakışla ("common") bir felsefe kitabındaki kavramlarla bu kavramlar kullanılarak tartışılmış felsefi meselelerden bazılarını bir felsefe kitabındaki meselelerle karşılaştırmak üzere gözden geçirecek olursak bu meselelerden bazısının ifadesi olan kavramları -"örnek" olmak, ve örnek olduğu dikkatten uzak tutulmamak üzere- şöylece sıralanabilir:

"Adem", "âdet", "âdiyat", "âdi sebeplilik", "akıl", "Akl-ı Evvel", "İlk Akıl", "akılsal", "Akl-ı Fa'al", "aklı suret", "âlet", "ân-ı seyyâl", "araz", "arı makûl suret", "Aristo felsefesi", "âsâr", "aslî varlık", "aslî yokluk", "ayn", "aynu'l-vucud", "basit", "bedîhî", "bilgi", "Bir", "boyutların sonsuzluğu", "burhan", "cevher-i ferd", "cins", "cisim", "cüz'î", "çokluk", "dairese hareket", "durum", "duyum", "tecrîd", "duyusal suret", "eksik tümevarım", "eser", "ezeli bilgi", "fâil", "fasıl", "Felâsife", "felekler", "feyz", "garaz", "gayr", "hâdis", "hâdis bilgi", "Hakîkî Bir", "hareket", "harici varlık", "hayal", "heyûlâ", "hulûl", "husûlî bilgi", "huzûrî bilgi", "idrâk", "İlk Mebde", "illet", "illiyet", "imkân", "irade", "isti'dâd", "iştirâk", "izâfet", "kabul eden" (kâbil), "kadîm", "kemal", "kudret", "külli", "lâzım", "Levh-i Mahfûz", "madde", "ma'dum", "mahal", "mâhiyet", "ma'lûl", "meleke", "Mebde-i Feyyâz", "melzûm", "men", "mucip", "muhtâr", "mücerred", "mümkün", "mürekkep", "müşâreket", "nakz", "nazar", "nefs", "nefsu'l-emr", "nisbet", "sıfat", "sudur", "suret", "ta'ayyün", "tabiat", "Tanrı", "teselsül", "töz", "uzam", "urûz" (veya "urûd"), "Vâcibu'l-vucud", "vaz", "varlık", "zât", "zaman", "zihin", "zihnî varlık".

Şimdi, bu kavramların bir toplumun literatüründe bulunduğu ve hele "tedavül"de olduğu gösterilebilirse bu bir seviyenin göstergesi olacaktır. Çünkü insanlar kavramlarla düşünürler. Dolayısıyla biz bir toplumda düşünülüp düşünülmediğini o toplumun kavramlarına bakarak "tahmin" edebiliriz. Ancak kesinlikle biliriz ki kavram yoksa düşünce ve düşünme sözkonusu değildir. Ancak bir kavram "bir beyaza "tesvid" edildi"yse biliriz ki en az üç defa düşünülmüştür: Müellif düşündü, düşündüğünü yazdı, müstensih okudu ve dördüncü olarak okuduğunu yazdı. Müstensihin kendisi için istinsah etmediği (yazmadığı, kopya etmediği) düşünülürse, müstensih okuyucu sayabiliriz. Genellikle kitaplar veya risaleler "istinsah" edildikten sonra en az bir defa "mukabele" edilirler ve bir "mukabele"de en az iki eylem vardır. Sonuç olarak diyebiliriz ki sadece yazılmış ve istinsah edilmiş bir metinde geçen bir kavram en az altı defa kullanılmış demektir ki bayağı calib-i dikkat bir durumdur.

Şuna da işaret etmek gerekir ki bütün kavramlar bir şeylere "alamet" olmak bakımından aynı değildir. Buna örnek bulunabilir.

Bir toplumda "an" kavramı kullanılmış olabilir. Ancak "an-ı seyyal" kavramını kullanmakla "an" kavramını kullanmak arasında belirgin bir fark bir düşünce ve kültür tarihçisi tarafından rahatlıkla sezilebilir. Keza "araz" ile "araz-ı âmn" kav-

ramlarını kullanmanın “implication”ları, tazammunları aynı değildir. Daha başka örnekler bulmak zor değildir. Mesela herhangi bir toplumda “cevher” kavramı pekâlâ herhangi bir özel ve belirgin duruma “emâre” ve alâmet olmaksızın kullanılmış olabilir. Ancak “cevher-i ferd” kavramı kullanıldığında “cevher”in tazammunu birden farklı “olumlu” boyutlar kazanıverir.

Bu kavram çiftlerini yan yana koyacak olursak, “contre-pied”de kalmamaya özen göstererek pekâlâ bu kavramları kullanan mütefekkirin ve biraz daha cesaret isteyen bir tez olacaktır, o mütefekkirin içinde yetiştiği toplumun tefekkür seviyesi hakkında bir şeyler söyleyebiliriz.

Bazı kavramlar, o kavramın içinde bulunduğu düşünce bütünü hakkında çıkarımda bulunmak için dayanak olarak kullanılabilir. Bunun aksi de doğrudur. Bazı kavramlar birbirlerini dışlar, dışta bırakır. Bir toplumda veya bir toplulukta bir kavram varsa şu kavram olmamalıdır veya şu kavram varsa şu da olmalıdır gibi. Buna matematikten bir örnek vermek istersek diyebiliriz ki, mesela, farzedelim ki, bir matematik sisteminde toplama işlemi bulunmaktadır. Buna bakarak düşünülebilir ki o sistemde “sıfır” vardır; ancak olmayabileceği de düşünülebilir. Ancak bir matematik sisteminde çarpma işlemi varsa o sistemde “sıfır” kesinlikle vardır; yani o sistem “konumsal”dır. Bu örneğimiz aynı zamanda birbirini dışta bırakan kavramlara da örnek olarak alınabilir. Bazı kavramlar bazı kavramları davet edenken bazıları bazılarını dışta bırakır, giderek bazı tutum ve davranışları davet eder. Tümdengelim’in davet edeceği kavram, tutum ve davranışlar ile tümevarımın davet edeceği ve dışta bırakacağı kavramlar farklı olacaktır.

Devvani’nin bu risalesi, eserin adının açıklama gerektirmeyecek kadar açıkça gösterdiği üzere kendisinden yaklaşık 200-250 yıl önce yaşamış İslam dünyasının etkili düşünürlerinden birinin “ilginç” bir konudaki bir “monography”sine yazılmış bir şerhtir: *Nasır Tüsi’nin “el-Akl el-Kullî İsbatı” Risalesi’ne Şerb.*⁶ Bu konuya ilginin Devvani’den sonra da devam ettiğini görüyoruz. Bu ilgiyi Devvani’den sonra devam ettiren düşünür, N. Tüsi’nin *Küllî Akıl İsbatı* adlı risalesine Devvani’nin yaptığı şerhe yazdığı haşiyelerle Erdebili’dir. Ancak şu anda sahip olduğumuz bilgiye göre iki Erdebili’imiz bulunmaktadır. Biri 1470 doğumlu Tac el-Saidi Mir Ebu’l-Feth el-Erdebili’dir. Diğeri, doğum tarihi 1543 olan ve yine adında “Mir Ebu’l-Feth” ibaresi bulunan Mir Ebu l-Feth b. Mahdum el-Saidi el-Erdebili’dir. Ancak elimizde, müellifin, Erdebili’leri tefrikte dolaylı da olsa kullanılacak olan bir ifadesi bulunmaktadır. Bu ifade şudur: “Biz bu konuyu, *Tecrid Haşiyeleri’*nde, üzerine bir şey eklemeye gerek kalmayacak şekilde açıkladık.” sözüdür.⁷

6 Esasında Devvani’nin yaptığı şerh değildir. Ama bu risale “Devvani’nin Tusi Şerhi” diye revaç bulmuş ve böyle söylenelemiştir. Yoksa tarihsel olarak “intellectual raconumuz”da bir “mübtedi” bile “ta’lik” ile “hamiş”i ayıramasa da, şerh ile haşiy farkını bilir.

7 Tahsin Yazıcı, “Erdebili” maddesi, *MEB İslam Ansiklopedisi*, c. 11, s. 278.

Bütün bu şerh ve kayıtlardan sonra toparlayacak olursak diyebiliriz ki, şu anda elimizde birden fazla Erdebili bulunmaktadır. Ancak bu Erdebili'lerden birinin Devvani'nin bir talebesinden ders aldığını biliyoruz. Yani bu kişi Devvani'yi doğrudan tanıyan birini doğrudan tanıyor, onun doğrudan talebesi oluyor. Bu kişinin *Tecrid Haşiyeleri* hakkında söyledikleri de dikkate alınrsa, 1585'te ölmüş olan Erdebili'nin "bizim" Erdebilimiz olabileceğini düşünebiliriz.⁸

Devvani'nin Nasır Tûsî'nin *Küllî Akıl* risalesini açıklamasında kullandığı yöntem ve konuyu nasıl ele aldığına bakmadan önce N. Tûsî'nin durumunu hatırlayalım ve bir problem yaklaşırken kullandığı dayanak ve kabullerin neler olduğunu ve bunları nasıl kullandığını mümkün mertebe çok sayıda ögeyi işin içine dahil etmeye çalışarak Tûsî'nin konumunu tespit etmeye çalışalım.

Bu konuyu ilk defa müstakil bir problem olarak ele alan ve bu konuda ilk risaleyi yazan kişi olduğunu söylediğimiz düşünür olan Nasır Tûsî bu konuya ne vesile ile girdiğini, hangi problemler yüzünden bu konu ve meselelerle ilgilenmek zorunda kaldığını açıkça ifade etmiyor. Bize bu konuda bir açıklamada bulunmuyor. Ancak biz, Nasır Tûsî'nin meseleyi konumlayışından ve sözü, Dokuz Felek On Akıl'a getirmek isteyişinden bu noktada onun *ma ba'da't-tabia* sınırları içinde olduğunu söyleyebiliriz. İslam dünyasında özellikle Meşşai ve Meşşailiğe mütemayil düşünürler tarafından mebzul miktarda kullanılmış varlığa geliş teorisi olan "Dokuz Felek On Akıl teorisi"ne göre, özü gereği Vacibu'l-Vucud olan İlk Mebde'den sudur etmiş olan Akıl'dır. Bu akıldan ikinci bir akıl ve nefsi-i Natıka ve Dokuzuncu feleğin cirmi sudur etmiştir. Bu akıldan Üçüncü akıl, İkinci nefsi, ve başka bir cisim, yani Sekizinci feleğin cirmi, yani Sabit Yıldızlar feleğinin cirmi sudur etmiştir. Bu akıldan da Dördüncü Akıl, Üçüncü nefsi ve başka bir cisim, Yedinci feleğin cirmi sudur etmiştir. Bu süreç Dokuzuncu akıla ulaşıncaya kadar böyledir. Dokuzuncu akıldan Onuncu akıl, Dokuzuncu nefsi ve bir cisim sudur etmiştir. Bu cisim Ay feleğinin cirmidir. Bu akıl "Fa'al Akıl" diye ve feleğin sonsuza kadar feleksel hareketler ve bu hareketlere tabi özel durumları istidatlar aracılığıyla madde alemine ögesel suretleri, nefsleri, ve arazları iradi olarak vermesi yüzünden "Mebde-i Feyyaz" diye adlandırılır.⁹ Filozofların bütün bu sudur serüvenini anlatırken kullandıkları biri diğerinin koşulu ve dayanağı olan iki ilke bulunmaktadır: 1. "İlk Mebde" bütün bakımlardan "Bir"dir, ve 2. Bir'den ancak tek çıkar, Bir'den sayıca çok olanın sudur etmesi mümkün değildir.

8 İmamiyye mezhebinin kelim ve fıkh âlimlerinden olan Erdebili'nin ailesi ve çocukluğu hakkında tatmin edici bir bilgiye sahip değiliz. Celal Devvani'nin talebelerinden biri olan Cemaleddin Mahmud Şirazi'den, büyük ihtimalle Şiraz'da, kelim ve felsefe okudu. Eserlerinden biri, Ali Kuşçu'nun, Nasır Tûsî'nin *Tecridü'l-Kelim*'inin İlahiyat bölümüne şerhine haşiyelerden oluşan *Haşiyetü'l-Tecrid*'dir.

9 Ali Tûsî, K. *Zuhr*, 74, 78, 201-203, 222.

Prof. Dr. Ahmet Arslan'ın da işaret etmiş olduğu üzere filozofların en zayıf yanlarından biri onların sudur teorileridir.¹⁰

Rosenthal'in iyi niyetinden olsa gerek İslam dünyası "muhaşşi" ve "şarih"lerinde bulunduğunu söylediği, İslam dünyası müelliflerinin bir konuyu açıklamaya başlamadan önce bir "girizgah" yapmaları özelliğinin Rosenthal'in söylediği gibi pek öyle genellenecek bir özellik olduğu söylenebilecekmiş gibi durmuyor. Yani, risaleler ne hakkındadır, kim tarafından yazılmıştır, ve nasıl okunursa verimli bir şekilde okunmuş olur gibi okuyana açıcı kazandırabilecek yardımcı öğelerle okuyucuya yararlı olacak bir formatta yazıldıkları kolay kolay söylenemez. Mesela *Külli Akıl* yazısında Nasır Tüsi doğrudan konuya giriyor ve bir "girizgah" a ihtiyaç duymadan ve "bir" nedir, "iki" nedir, "yarı" nedir, gibi kavramların tanım ve izahına ihtiyaç duymadan risalesine şöyle başlıyordu: "Bir ikinin yarısıdır", "Karenin köşegeni kenarına eşit olamaz" gibi kesin hükümler zaman ve mekan kaydına tabi olmaksızın ezeli ve ebedi olarak sübutları zorunlu önermelerdir. Bu sabit olanın sübutuna bakarız. .. Netice olarak diyebiliriz ki, bizim zihnimiz dışında, haklarında değişme ve dönüşme, yenilenme ve yok olma imkansız olan, ve bu özellikleriyle zamana tabi olmayan, ezeli ve ebedi, varlığa gelmesi mümkün bütün makulleri kapsayan, vaz' sahibi olmayan kendi kendine kaim bir var-olan'ın varlığı sabit olmuştur. Bu varlığın, İlkler'in İlki olması, yani Özü Gereği Zorunlu Varlık olması, bu durumda kendisinde "çokluk" bulunması veya çokluğa mahal olması gerekeceğinden ve oysa bu imkansız olduğundan mümkün değildir. "O halde" demişti Tüsi, "Zorunlu Varlık dışında kendisinden bazen "Korunmuş Levha" (Levh-i Mahfuz), veya "Kuru ve yaş her şeyi kapsayan "Kitab-ı Mubin" diye söz edilen ve bizim kendisine "Akl-ı Kül" adını verebileceğimiz bir var-olan'ın varlığı sabit olmuştur."

Zihni varlık konusu daha ziyade veya çoğunlukla ortaçağ filozofları tarafından ele alındı diye sadece ve hassaten ortaçağ felsefesine ait bir konu zannedilmemelidir. Zihinsel varlık konusu öyle çok "masum" bir konu da değildir. Dolayısıyla bu konuda fikir beyan eden düşünürler genellikle tedbirli davranmışlardır. Bu konu, zihinsel varlık konusu, zamanımızda da Hacı Hüseyinî, Tabatabai, Mîr Dâmâd, Fazlur Rahman gibi bazı çağdaş araştırmacı tarafından ele alınmıştır.

Birçok *vücut-u zihni* risalesi bulunmaktadır. Herhangi bir belirleme, sınır-lama, bir tahsis yapılmadan alelittak kullanıldığında "el-Vücut el-Zihni" risalesi tabiri gramatical olarak genel ad veya cins adı olsa da hassaten meşhur düşünür Kemalpaşazade'nin bu konuda yazılmış, neredeyse kitap boyutundaki, müellifin, kendisine kadar gelen bu konudaki fikirleri toplayıp tasnif edip gözden geçirdikten sonra bu konudaki görüşleri tartıştığı risalesi hatıra gelmektedir. Bu risale ile ana-konusuyla ülkemiz kelam tarihçilerinden Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu da ilgilenmiş ve bu risale ile ilgili değerlendirmesinde konuyu kısaca özetleyerek toparlamış ve

10 *Haşiye ala 't-Tehafüt Tahlili*, s. 106.

".. varlığın mahiyete üstünlüğü.."nden söz ederek bu konunun önemine işaret etmiştir.¹¹

Prof. Dr. Mustafa S. Yazıcıoğlu'ndan başka ülkemizde iki felsefe profesörü de bu konuda fikir beyan etmiştir.

Ayrı üniversitelerde felsefe hocası olan bu iki araştırmacımız "nefsu'l-emr" konusunun genel felsefe içindeki yeri hakkında iki ayrı ve zıt görüşe sahip bulunmaktadır. Ankara Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay bu konunun önemli bir konu olduğunu ve bu konuda yapılmış olan çalışmaların yeterli olmadığını ve bu konuda daha derin ve etraflı çalışmaların yapılması gerektiğini söylerken¹² Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet Aslan bu konunun *per se* (bizatihi), kendi başına felsefi bir önemi bulunan bir konu olmadığını ifade etmektedir.¹³

Meseleye yakından bakıldığında konunun, problem olarak Fahrettin Râzî'den bu tarafa "zihinsel varlık" (vucûd-u zihni) adı altında "ortada dolaşan" kelam kitap ve risalelerinde, ondan önce de ad olarak varlık sınıflamalarında felsefe ve kelam kitap ve risalelerinde bulunmakta olduğu görülecektir. Dolayısıyla bu konuyu "per se" felsefi saymamak, hiç bir şerh ve kayıt koymaksızın ileri sürülüverecek bir iddia değildir.

Bu konunun geçmişiye bakılacak olursa bu konu ile Ortaçağ İslam dünyasında "vucûd-u zihni" gibi, "nefsu'l-emr" gibi adlar altında ilgilenilmiş olduğu görülmektedir. Gerçi İranlı çağdaş araştırmacılardan Murtaza Mutahhari, "zihinsel varlık" bahsinin, müstakil bahis olarak Yunan felsefesinde, hatta İslâm Dünyasında Tercüme Devri sırasında bile sözkonusu olmadığını söylemektedir.¹⁴ Ancak bu durum, öyle görünüyor ki sadece "telâffuz olarak, yani konunun adının "zihinsel varlık" olarak konmuş olmaması anlamında söz konusudur. Çünkü Platon *idealar*ına, Aristoteles *sûret*lerine bir yer bulmak durumundaydılar. Aristoteles, hocasına, idealarının nerede bulunduğunu haklı olarak soruyordu, ancak bunu yaparken kendisi de *sûret*lerine ciddi olarak yer aramıyor değildi. Çünkü, varlıktaki bir şeyin, yani zaten var bulunan bir şeyin *sûret*inin bu var bulunan şeyin üstünde olduğunu söylemek elbette bir açıklamadır, ancak asıl mesele, Erdebili'nin (öl. 1543) ve Gelenbevi'nin (öl. 1790) yerinde olarak işaret ettikleri üzere, Aristoteles'in terminolojisiyle söylersek "varlıkta olan" bir varlığın değil ama "varlığa gelecek olan" bir varlığın "madde"sine gelecek olan "*sûret*"in nerede olduğu meselesidir. İşte İslam Dünyasında nefsu'l-emr'le ve "zihinsel varlık"la ilgilenen düşünürler sorunun bu yanıyla da uğraşmışlardır.

11 *İslam Düşünce Tarihi*, s. 141.

12 "Klasik Dönem Osmanlı Düşüncesi ve Osmanlı'da Tehafüt Tutkusu", *Osmanlı*, 7, *Düşünce*, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, s. 111-127.

13 Prof. Dr. A. Aslan'ın Recep Duran'ın doçentlik jüri üyesi olarak YÖK'e yazdığı rapor.

14 *Şerh-i Mabsut-i Manzume*, Tahran, 1366, s. 270.

İslam dünyasında bilgi problemiyle ilgilenen düşünürlerimiz bilginin kaynağı problemlerinden başka doğru bilginin nerede bulunabileceği sorununu kendilerine konu edinmişlerdir. Bilgimizin “sıfır” sayılabileceği bir aşamada, kesin bir şey söylemek pek kolay olmasa da, bizim “potential” olarak felsefe meselelerinde zaten mevcut bulunduğu inandığımız bu problemi ilk defa gündeme getirip bu konuda müstakil risale yazan düşünür Tûsî gibi görünüyor. Gerçi problemin potential olarak zaten mevcut bulunduğu haklı olarak iddia edilebilir, ama Tûsî’nin çabalarını da doğru değerlendirmek gerekmektedir.

Düşünce tarihine bakıldığında Bilgi probleminin birçok düşünürün ilgilendiği bir problem olduğu rahatlıkla görülebilir. Eski Yunan’da felsefi düşüncedeki hareketli dönemden sonra gelen “duraklama”yı müteakip kadim zamanların bilim ve kültürünü oluşturan ve temsil eden bilgi birikiminin İslam dünyasına geçmesinden sonra mesele yeni ve taze bir “ruh” kazanmış, Franz Rosenthal’in emek mahsulü güzel kitabı *Knowledge Triumphant*’ında işaret ettiği üzere, İslam dünyasında bilim ve felsefede bir hareketlenme, bir canlanma ve bir şeyleri üstlenme ve üstlenilmiş şeyleri tamamlama duygusu oluşmuş, herkes bir “bilinç ve mes’uliyet duygusu” ile bir şeyler yapma ihtiyacı duymuştur. Toplumda yeri ve ağırlığı olan İslam kelamına yönelik metodolojik yaklaşım bu soruya verilecek cevaba dayalı olduğu için İslam dünyasında bilginin ne olduğu sorusu dinsel alanda sözel olarak taşıdığından daha çok önemi haiz idi.

Bu risalenin Nasır Tûsî’ye aidiyeti hakkında tereddüde mahal yoktur. Öyle ki geleneğe aykırı olarak -çünkü, meselâ, “Sâhib-i Tecrîd” deseydi aykırı olmazdı-, Bağdatlı İsmail Paşa, N. Tûsî’nin *Kavâidü’l-Akâid*’inden söz ederken Tûsî hakkında “Sâhib-i *İsbâtu’l-Akl*” demekte ve *Esmâu’l-Müellifin*’de de Tûsî’nin eserleri arasında *İsbâtu’l-Akli’l-Fa’âli*’i zikretmektedir.

Nasır Tûsî (öl. 1273), eskilerin deyişiyle ma’ruf ve meşhurdur. Nasır Tûsî’nin *Bilim ve Felsefe Metinleri*’nde yayınladığımız metnini, sözkonusu metnin ayrı ve müstakil bir metin olarak önümüzde bulunması için, Devvânî’nin şerhinin bulunduğu metinden çekip çıkararak oluşturduk. Bizim, Devvânî’nin şerhinden çıkardığımız, hakkında birtakım tarihsel şahadetler de bulunan Nasır Tûsî’nin bu eseri müstakil olarak da yayınlanmıştır. Nasır Tûsî’nin metnini kurarken kullandığımız nüshalar şunlardır:

1. Saraybosna Gazi Husrev Beg Kütüphanesi 720 envanter no’da kayıtlı nüsha. Bizim metnimizde kısaltması GHB.
2. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kütüphanesinde 7622 no’lu nüsha. Kısaltması İF.
3. Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi koleksiyonunda 2084 no’lu nüsha. Kısaltması SC.

4. M. Taki Dânişpujuh'un neşrettiği metin.

Burada 4 no ile gösterilen metin hariç üç nüsha aynen Devvani metni için de kaynak olarak verilebilir. Daha başka nüshaların bulunması da çok muhtemeldir. Ancak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Devvani'nin metninde filolojik bir sıkıntı söz konusu değildir. Yani Devvani'nin metniyle ilgili olarak metinden kaynaklanan bir sıkıntımız bulunmakta değildir.

Devvani'nin burada yazımıza konu olan bu risalesi Nasır Tûsî'nin "el-Akl el-Küll" adlı risalesine bir şerhtir. Bilindiği üzere "şerh", diğer açıklama şekil ve üslupları olan haşiye, ta'lik ve hamîş'den farklı olarak bir metni bütün olarak açıklamaktır.¹⁵

Muhammed Takî Dânişpujuh, ve M. Takî Müderris-i Razavî, Dânişpujuh'un eserinde risalenin adı Farsça terkiplerle *Risâle-i İsbât-ı Cevher-i Mufârık*'dir. Dânişpujuh'un ifadesiyle "Diğer adı *Risâle-i Nefsi'l-Emr*'dir. *İsbâtü'l-Akl* diye de kayıtlıdır." M. T. Müderris-i Razavî'nin eserinde de bu risalenin adı *Risâle-i İsbât-ı Cevher-i Mufârık*'dir. *Ahvâl ve Âsâr-ı Nasır Tûsî* adlı eserde Devvânî'nin üzerine şerh yazdığı N. Tûsî'nin bu risalesinin tamamı verilmekte (s. 464-467), risale birkaç satırlık bir yazıyla da olsa tanıtılmakta (s. 462) ve şöyle denmektedir: "Bu risale çeşitli adlarla yayınlanmıştır. *Zeria* yazarı bu eserin adını 'İsbâtü'l-Akl' olarak kaydeder. Bir nüshada eserin adı olarak "Risâle der Burhân-ı Vucûd-ı Cevher-i Mucered ki 'Aklı Küll' derler" ibaresi yazılıdır. Bazı nüshalarda "Risâle der Beyân-ı Nefsi'l-Emr", bazısında da "Risâle-i Nasîriyye" adı bulunmaktadır. Her halükarda bu risale belli bir konuda Arapça yazılmış muhtasar bir risaledir." Razavî, *Keşfü'l-Aceb ve'l-İstâr*'da iki yerde (s. 3 ve s. 228) adı geçen *İsbât-ı Levhi'l-Mahfûz* adlı risalenin gerçekte *İsbâtü'l-Cevheri'l-Mufârık* olduğunu söylemektedir.

15 Şerh, bir metinde seçilmiş kelimeler ve parçalar üzerine yapılan yorum ve açıklama olan "haşiye"den farklıdır. (Tehzib; Omâme). "Haşiye", (çoğulu havâş), bizi ilgilendiren anlamıyla bir kitabın veya yazının yan tarafına yapılan ilave, ek. *Tacû'l-Arus*: Eklenmiş not, kenar notu; ek, veya yorum, scholium, veya açıklama; ve buradan eklemeler, yorumlar, talebeye açıklamalar (scholia) ve anlam vermeler, aydınlatmalar serisi; özel olarak seçilmiş sözcüklere ve bir kitabın belli bölümlerine yapılan yorum ve açıklamalar. Şerhten şu bakımdan ayrılır ki, şerhte metin sınıfta talebeye açıklandığı gibi baştan sona bütünüyle açıklanır, yorumlanır, herhangi bir seçme sözkonusu değildir. "Ta'lik" Lane'de "bir kitaba veya yazıya ek" olarak tanımlanmaktadır (s. 2307, süt. 1-2). Haşiye ile şerh aynı değildir. Farklı yaklaşımları aksettiren farklı yazım şekilleri ve üsluplardır. İkisi de bir metne yapılan açıklamadır, ancak bir haşiyenin bir şerhten ayrıldığı en belli başlı nokta, "şerh, ele aldığı bir eserin bütününe yönelen, bütününtü kapsayan, sürekli bir biçim altında bir sergileme, izah etme, yorumlama olmasına mukabil; haşiye bir eserin hususi bazı noktaları, mesela kelimeleri, pasajları üzerinde duran bir dizi notlar, açıklamalardır. (A. Aslan, *Haşiye ala Tehafüt Tahlihi*, s. 6; W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, s. 579).

Bu arada, Müderris-i Razavi, *İktifâul-Kunû'* yazarından kaynaklanan bir yanlışlığa da işaret etmekte ve bu yazarın, özetle, “Nasır Tûsî'nin basılmamış bir *Tehafütül-Felâsif*'esi vardır ve bu adla anılan dördüncü kitaptır” şeklindeki hükmüne katılmadığını belirtmekte ve sözkonusu yazarın sözünü ettiği Tûsî'nin Nasır Tûsî olmadığını söylemektedir, ki doğrusu da budur. Burada adı geçen Tûsî, dünya literatüründeki üçüncü tehafütün sahibi olan Alaaddin Ali Tûsî'dir. Burada adları geçen iki Tûsî ile ilgili bir başka karıştırma da California Üniversitesi Tarih Profesörü Stanford Show'un *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* adlı eserinde yaptığı karıştırma. Gerçi bu karıştırma bu türden karışırtmaların yegane örneği değildir. Bir bilgi eksikliğinden kaynaklanan sözkonusu olaya dahil düşünürlerin adları ile bu düşünürlere ait eserlerin adlarının karıştırılmasından kaynaklanmakta olan bir karıştırma. Show özetle, “Mehmed II, Hocazâde ile sarayında tartışması için Nasıruddin Tûsî'yi davet etti” diyerek 1273'te vefat etmiş Nasır Tûsî ile vefatı tarihi 1482 olan Ali Tûsî'yi birbiri yerine koymuş ve sonucu biraz da “edebiyat” yaparak ve bunu da biraz fazlaca yaparak Nasır Tûsî'nin “dinle felsefenin uyuşabileceği” tezini savunan İbn Rüşd'ün tutumunu desteklediğini, Hocazâde'nin ise Gazâlî'nin tarafını tuttuğunu biraz da “ekleme”ler yaparak ifade etmektedir.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla nefsu'l-emr hakkında müstakil risale yazarlar Nasır Tûsî (öl. 1293), Seyyid Şerif Cürçânî (öl. 1413), Celâlettin Devvânî (öl. 1502), Erdebîlî (öl. 1543) ve Gelenbevî'dir (öl. 1790). Tûsî, Cürçânî, Devvânî ve Erdebîlî'nin risaleleri tarafımızdan yayınlanmıştır. Gelenbevî'nin risalesiyle birlikte toplam olarak bu beş risaleye ek olarak İslam dünyası okullarında yaygın şekilde okutulan Kelâm ve Felsefe kitaplarında, bu risalelerde ele alınan konulara yer vermiş olan düşünürler de bulunmaktadır. Ebheri, meşhur şarihi Meybudi, Âcî, Cürçânî, Teftâzânî, Ali Kuşçu, Hillî, Kâdî Beydâvî, Isfahânî... gibi.²⁹ Bunlara ek olarak bizim eserini görmediğimiz ancak eserinin adında “nefsu'l-emr” ibaresi bulunan düşünürler, mesela Kadı Mahmut b. Mustafa er-Rûmî en-Niksârî el-Hanefî (öl. 1616), ve yazarını ve içeriğini bilmediğimiz ama adında “nefsu'l-emr” ibaresi bulunan eserler de bulunmaktadır:

Nefsu'l-emr-nâme, Millet Kütüphanesi, Emiri, manzum 665, 56 b-57 b; *Nefsu'l-emr-nâme*, Süleymaniye Küt., Hamidiye, Hadis kol. No. 390, 117 a-120 a.

“Bir ikinin yarısıdır.”, “Karenin köşegeni kenarına eşit değildir.”, gibi yakını hükümlerin, ve bunlar cinsine girebilecek yargıların ayrıca dikkate alınması gereken bir özellikleri bulunmaktadır. Bu yargılar zaman-mekan kaydına tabi olmaksızın sübutları zorunlu yargılardır. Böyle bir yargı eğer doğru ise bu yargının “mazmûn”unun “sâbit” olması zorunludur. Sabit olan bu yargının mahallinin de sabit olması zorunludur. Böyledir, çünkü “hulul eden”in, mahallin sübutunu gerektirmesi zorunludur.”

Bu anlatım, vefatı tarihi 1273 olan, İslam dünyası felsefe, teoloji, bilim ve matematiğinin önde gelen kişiliklerinden biri ve bir hayli önemlisi olan Nasır Tüsi'ye ait bir anlatımdır. Bilgi teorisinin sıkıntılı, "dikenli" problemlerinden biri olan "külli", "tümel", "universal"lerin mahiyeti ve bunlara bir "mahal", "yer", veya "mekan" arayışı problemine cevap aradığı risalesi olan *al-Akl al-Kullî* risalesinde bulunmaktadır.

Nasır Tüsi'nin akıl yürütmesi bugünkü modern insanın sıkıntıya düşmeden takip edebileceği, söyleyelim, uyum sağlayabileceği bir akıl yürütme değildir. Yeterli derecede "nominalist" bir zihin yapısına sahip olan günümüz insanı, "Kavram Realizmi"ne yatkın ve bilimsel yöntemi kendilerine yöntem seçen doğa bilimlerine nazaran nisbeten matematiğe daha meyyal Nasır Tüsi'nin akıl yürütme üslubunu rahatlıkla ve hiç sıkıntıya düşmeden kabul edemez. Gerçi İslam dünyası mütefekkirleri, çok yerde bugün bizi şaşırtacak derecede *nominalizm* sergilerler ve bu nominalist tutum, genelleme yapmış olmak gibi bir duyguya kapılmadan denebilir ki, Şehristani devrine kadar geri götürülebilir.

Biz eğer, "sıkıntılı" diye tavsif ettiğimiz, "dikenli" olduğunu söylediğimiz bir konuyu ele alan bu risaleyi ve buna benzer risaleleri okurken onları anlamakta sıkıntıya düşecek olursak anlama sıkıntısı bulunan kimseler gibi olumsuz duygulara kapılmamıza gerek yoktur. Böyle bir anlama sıkıntısı bu ve buna benzer metinler hakkında gayet makuldür ve normaldir. Çünkü bizim bu metinlerde kullanılan kavramlarla gerekli ünsiyetimiz bulunmamaktadır. Neredeyse denebilir ki hiç bir ön hazırlığımız olmadan bu risaleleri anlasaydık garip olurdu. Doğal ve makul olan onları anlamakta sıkıntı çekmemizdir. Bizim bu metinleri anlamak için sakin bir şekilde yapmamız gereken, konuya, metinlerimize makul ölçüler dahilinde yaklaşmak ve bunu yaparken de sabırlı davranmak ve normalden biraz fazla effort sarfetmemiz gerektiğini hatırla tutmaktır.

Önümüzde bir başka, problem denemese bile, olumsuzluk, yani açıklanmaya muhtaç bir konu da bu iki düşünür arasında bulunan uzun zaman dilimidir. Nasır Tüsi'nin yazdığı dönem ile, Devvani'nin yazdığı dönem arasında 250 yıllık bir zaman farkı bulunmaktadır. Bu zaman farkını nasıl yorumlayacağımız hakkında tereddüdümüz bulunabilir. Böyle bir tereddüt gayet makuldür. Zamanından iki yüz elli yıl önceki bir problemle uğraşmış, ve bu problemi konu alan bir risale yazmış bir düşünürü, "pseudo-problem"le uğraşan bir düşünür mü sayacağız; yoksa, "Problem problemdir, çözülmeye kadar düşünürlerin zihnini meşgul eder" mi diyeceğiz? Burada pekala, meşhur ve örnek bir Bilim Tarihi problemi olan su üzerindeki çiçek tozları hareketlerinin nelığı hakkındaki Brownian Hareket (Brownian Motion) hatırlanabilir ve bir problem olarak literature geçtiğinden itibaren uzunca sayılabilecek bir zaman sonra çözülebilmüş olduğu, dolayısıyla bu probleme ayrılacak zamanın lüzumsuz sayılmayacağı düşünülebilir. Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'ının Dokuzuncu Bahis'i hala aynı hararetle okunuyor. Böyle olması da çok yadırgana-

cak bir durum değildir, çünkü düşünce kaynakları, özellikle ölçek büyük tutulduğu zaman, bunlara pekala “kategoriler” diyebiliriz; öyle 200-300 yılda kuruyup yok olacak ve yerine yenileri geliverecek kısa süreli varlıklar -“varlıkcık”- değildirler.

Al-Akl al-Kullî, veya *al-Akl al-Kull*, veya *el-Aklü'l-Küllî*, vefatı tarihi 1502 olan, İslam dünyasının, özellikle çokça okuduğu, veya biraz suçlayıcı bir dil kullanacak olursak çokça okumaktan ziyade fazlaca telaffuz ettiği ve fırsat buldukça hakkında olumlu şeyler söylediği, hatta icazet “silsile”lerinde kendisine yer verdiği düşünür Celal Devvani tarafından bir şerh yazılmış, ve bu şerhe de uzunca bir zaman sonra haşiyeler yapılmıştır.

Celal Devvani'nin, şerhini yaparken temel aldığı metin Nasirettin Tüsi'nin risalesi *al-Akl al-Kullî*, İslam dünyasında yazılmış diğer sıradan ve masum risaleler gibi, Rosenthal'in iddiası demeyelim ama söylediğinin aksine, herhangi bir “girizgah” a ihtiyaç duymaksızın başlayveriyor: “Hiç şüphemiz yoktur ki, bizim kesin yargularımız bulunmaktadır. “Bir ikinin yarısıdır” gibi, “Bir karenin köşegeni iki kenarının toplamından küçüktür.” gibi.”

“Hamdele” ve “salvele”, yani Tanrı'ya şükür, hamd ve Peygamberine “salat u selâm” gönderdikten sonra Devvani, üzerine şerh yazdığı *al-'Akl al-Kullî* veya *al-Akl al-Kullî*, Türk ağzıyla *Akl-ı Külli* risalesinin müellifi Nasır Tüsi için “Tanrı çalışmasının karşılığını versin” diyerek dua edip iyi dileklerde bulunuyor ve risaleyi şerh etmeye başlıyor.

“İnsanlığı ilk çağlardan beri akıl ve bilgi meselesinin daima meşgul etmiş olduğu” düşüncesi makul sayılabilir, hatta bu düşünceyi dile getiren söylev hatta söylevlerden zevk alınabilir, ve bu konuyla ilgili bir takım bilgilere sahip olmak arzu da edilebilir, böyle bir bilgi hoş a da gidebilir, ancak böyle bir bilginin kanıtlanmaya muhtaç bir bilgi olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Fırsat düştükçe veya aynı anlama olmak üzere fırsat düşün ya da düşmesin, genellikle üstünde yaşadığımız bu toprakların tarih araştırmalarına malzeme sağlamak bakımından ne kadar verimli olduğunun neredeyse herkes tarafından bilindiği, ancak buna rağmen, yani hal böyle olmakla birlikte tarihimizin yeterli bir şekilde ortaya konmadığı, kütüphane raflarındaki eserlerin “tenkitli neşir”lerinin yapılmadığı, bu yüzden de düşünce tarihimizin yazılmasının zor olacağı, hatta bazılarıncı imkansız olduğu birçok araştırmacı olan ve araştırmacı olmayan kişiler tarafından dile getirilmiştir.

Bizde durum böyle iken bizim imkanlarımızla gayr-ı kabil-i kıyas imkanlara sahip bulunan buna rağmen durumlarından memnun olmayan ve malzeme yetersizliğinden şikayet eden meşhur ve maruf felsefe tarihçisi Frederick Copleston'un, S. J., bir yakınması bize konumuzu tesbit ederken yol gösterici ve belki de iyi şeyler yapmak konusunda bizi teşvik edici olabilir. Söz konusu felsefe tarihçisi 260 küsur ciltlik Latince ve 170 küsur ciltlik Yunanca *Patrologiae* koleksiyonlarına sahip bir

toplumun felsefe tarihçisi olmasına rağmen halihazır durumdan şikayet etmekte ve durumunun iyileştirilmesini istemektedir. Copleston "umum" için yazmadığını, özellikle felsefe tarihine giren konularda "cahil" bulunduğu papaz adayları için yazdığını söylediği artık klasik olmuş *Felsefe Tarihi*'nin bir yerinde şöyle demektedir: "Bu cildin birinci bölümü ondördüncü yüzyıl felsefesine ayrılmıştır. Bu dönem felsefi düşünce tarihinin önemli sayılabilecek bir bölümü hala *karanlıktır* ve bu karanlık olma özelliği güvenilir bir açıklama yapılmıncaya kadar sürecektir. Böyle bir açıklama ise ancak güvenilir metinlere sahip olduktan sonra yapılabilir". Tersinden okuyacak ve tekrar edecek olursak eğer, dememiz gerekir ki, "Böyle bir açıklama ise güvenilir metinlere sahip olmadıkça yapılamaz."

Bir bilgi, veya "bilgi" adını verebileceğimiz bir oluşum, sözcüğün alelade günlük kullanımındaki anlamında olmak üzere bir münasebettir: İki kavramın münasebeti, olumlu olumsuz, sürekli süreksiz, zorunlu zorunsuz, çeşitli modlarda olabilir, ama son çözümlemede kavramlar arasında sözkonusu olan bir münasebettir. Tüsi'nin bu "kesin" dediği ve sahibi olduğunu, hatta hepimizin sahip olduğumuzu söylediği "kesin" bilgi herhangi bir surette kendi cinsinden, aynı cinsten bir başkasıyla "münasebet"e getirilmelidir, yani karşılaştırılmalıdır ki, en kötü ihtimalle, bir mukayese, bilgiler arası bir ilişki söz konusu olabilsin. Buradaki "mukayese"nin koşulu "tetabuk", iki ayrı "entity"nin karşılaştırılması, bu tetabuk'un koşulu ise "tegayür"dür, iki "entity"nin birbirinden ayrı "identity" (şahsiyet) sahibinin gösterilmesi, "gayr"lıktır, "başka"lıktır. İmdi, bu "tegayür"den itibaren Nasır Tüsi'nin "mesele"si ortaya çıkmaktadır. Aynı mesele daha sonra yaşamış düşünürler olan Devvani'nin ve Erdebili'nin de meseleleri olacaktır.

Tüsi ve Devvani'ye göre yargı mümkündür, hatta kesin yargı mümkündür. Ancak kesin yargının birtakım koşulları bulunmaktadır. Bir yargının doğruluğu o yargının "tekabül"üne uygunluğuna bağlıdır. Problemin can alıcı noktası işte burasıdır: Bu tekabül nasıl olacaktır? Nasıl bilinecektir? Benim zihnimde bir önerme olduğundan hiç şüphemiz bulunmamaktadır. Fakat bizdeki önermeyi neyle, neredeki önermeyle ve nasıl karşılaştırabileceğiz? Başka bir ifadeyle benim zihnimdeki önermenin doğru olduğunu anlayabilmem için onu bir "asıl" veya "aslı" önerme ile karşılaştırmam gerekir. Ancak bu karşılaştırmayı yapabilmem için önce o önermeyi bulmam gerekir.

Çok sıkıntıya düşmeden, ve tüketici olduğunu da iddia etmeden, Nasır Tüsi, Devvânî, ve Erdebilî arasında büyük yöntemsel farklar bulunmadığını, bu düşünürlerin dahil edilebileceği sınıfın, veya bu sınıfa dahil düşünürlerin genellikle, bilimsel düşünüş yöntemi olarak *bölmeye* dayalı (*taksim* ve *terdid*) sınıflama ve analogiye dayalı benzetmeler yürütülerek "aksinin imkansızlığı gösterilmediği süreç mümkündür, öyleyse böyle söylenebilir" yaklaşımı temelinde tümdengelimsel diyebileceğimiz "kıyas"ı temele alan ve "olgusal imkân"dan ziyade "mantıksal imkân"a ağırlık veren bir anlayışın hakim olduğu bir atmosferin düşünürleri ve bu yüzden,

yani mantığı çok fazla öne çıkarmaları yüzünden “arı mantıksal” diyebileceğimiz bir düşünme biçimine sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Kelam ister bir disiplin olarak kabul edilsin, ister içinde oluştuğu ve geliştiği kültüre ait bir öge olarak “İslam’ın bünyesinden çıkmış ve hususi olarak İslam dininin getirdiği ilkeleri, düşünce unsurlarını anlama, açıklama ve savunma” gibi pratik bir takım amaçları bulunduğu kabul edilsin, zamanla ve özellikle “öteki düşünce sistemleri ile (Yahudi, Hristiyan, Yunan) karşılaşınca gerek muhtevası, gerek metodu itibarıyla değişmeler göstermiş” ve bu yüzden bu değişmiş haliyle tanınmayacak hale gelmiş, ve bu disiplinle ilgilendiği için “Kelamcı” adını taşıyanlara ta’nedildiği zamanlar olmuştur. İbn Haldun’un ve İbn Teymiyye’nin şikayetleri pekala bunun bir ifadesi olarak algılanabilir.

İslam dünyası mütefekkirlerinin “Sofistâi” diye adlandırdıkları Sofistler’in önde gelenlerinden mesela Gorgias’ın problemlerinden birçoğu İslam dünyası düşünürleri, özellikle bizim burada konumuz olan kelamcılar için neredeyse sözkonusu değildir. Nesefî’nin, 210 cümlelik, yani 210 cümleden ibaret ve 210 cümleden oluşan, harika ve abidevi *Akaid’i* şöyle başlar: “Varlıkların hakikati sabittir. Sofistlerin sahip olduğu kanaatin aksine varlıklar hakkında bilgi mümkündür. İnsan için bilgi kaynağı üçtür: Sağlıklı duyum, Doğru haber, ve Akıl.”

Muhammed bin Sa’d al-Din As’ad al-Sıddikî al-Davvânî (1427-1501), İran’da babasının kadı olarak görevli bulunduğu Kâzarûn şehrinin Davvân nahiyesinde doğmuştur. Özellikle Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf konularında Arapça ve Farsça yazmış, 14-15. yüzyıl İslâm Dünyası tefekkürünün önemli şahsiyetlerinden İcî (öl. 1355) ve Cürçânî (öl. 1413) üstüne yorumları bulunan İranlı bir düşünürdür. İlk öğrenimini Kâzarûn’da Cami al-Mürşid’de hadis okutan babasının yanında yaptı. Daha sonra yüksek tahsil için Şiraz’a gitti, orada Mahjwi el-Ari, Hüseyin Lârî, Muhiddin Ensari, Hammam al-Din ve Hasan bin Bakkal gibi hocalardan İlahiyat okudu. Yüksek tahsilini tamamladıktan sonra Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah’ın (öl. 1476) Tebriz’deki Muzafferiyeye Medresesi’nde müderrislik yaptı. *Zevrâ* ve Sühreverdi’nin (öl. 1191) *Heyâkilü’n-Nûr*’una şerhi olan *Şavâkilü’l-Hür* adlı eserlerini bu görevi esnasında kaleme almıştır. Daha sonra o zaman Irak ve İran’ın Türk yöneticisi olan Uzun Hasan’ın (Hasan Beg Han Bahadur) hizmetine girmiş ve Şiraz’da Medresetü’l-Eytâm’da müderrislik yapmıştır. Kısa sürede bilgisinin enginliği ve derslerinin ünü her tarafa yayılmış, Maverâünnehir, Horasan gibi uzak illerden ve Anadolu’dan kendisine bir çok öğrenci gelmiştir. Tebriz’de Gülşeniye tarikatının kurucusu İbrahim Gülşenî ile tanışmıştır. Bir süre Fürs eyaleti kadılığı yapmıştır. Nihayet Sarayda Yüksek Kadılığa atanmış, bu görevine Sultan Yakup zamanında da devam etmiştir. 1501 veya 1502’de vefat etmiş ve doğduğu yer olan Devvan’da toprağa verilmiştir.

Devvânî’nin tesbit edilebildiği kadarıyla İstanbul kütüphanelerinde 28 Arapça, 7 Farsça eseri bulunmaktadır.

Yazdıkları "Bilâd-ı Rûm'da takip edilmiş olan, "Bilâd-ı Rûm"daki bazı dostlarına (meselâ Mevlâ Münşî, Mevlâ 'Izârî gibi) kitap ve mektup gönderen, kendisine Anadolu'dan kitap gönderilen, kitapları okunan, okutulan, okutulması yasaklanan, mektubundaki bir "selâm"ı Osmanlı "ulemâ"sı arasında çeşitli yorumlara neden olan "Tebriz ulemâsının, önünde edeble oturduğu, Celâleddin Devvânî İslâm Dünyası tefekkür hayatında felsefi düşünce bakımından, *el-Milel ve'n-Nihal* yazarı Şehristânî (1086-1123), âbidevî *Mevâkıf*'in kaynaklarından Fahreddin Râzî (1150-1209) ve Âmidî (öl. 1233), *Mevâkıf* yazarı İcî (öl. 1355), Cürcânî ile "başa baş" giden meşhur "rakib"i *Makâsıd* sahibi Teftâzânî (öl. 1389) ve nihayet *Mevâkıf* şârihi olmakla diğer özellikleri gölgede kalmış meşhur *Ta'rifât* yazarı Seyyid Şerif Cürcânî (öl.1413) gibi bir hayli kalburüstü düşünürün yetiştiği, bizim bir yazımızda "verimli devre" diye adlandırdığımız devreden tarih olarak biraz uzak düşmekle, denebilir ki, mensubu bulunduğu uygarlığın, yükselişini tamamlamış ve "zirve"yi görmüştük ve yaşamışlık durumuna, "işba" haline tesadüf etmiş bulunuyordu.

İslâm dünyasında "harici varlık" meselesi başka sistemlerde, mesela klasik Yunan'da felsefeciye problem olduğu gibi Kelamcı için bir problem olmamıştır. İslâm dünyasına mensup mütefekkir, harici sabiti başka problemleri de incelerken normal olarak yaptıkları üzere önlerine koydukları "problem evreni"ni ikiye böler ve sonra şıkları inceler. Sonunda ulaştığı, daha açıkçası ulaşmak istediği bu harici sabiti de "soruşturma"dan geçirir. Bu harici sabit, ya kendinde varlıktır, veya kendi dışında bir varlıkta olarak vardır. "Kendinde var olma"yı da ikiye böler. Bu çeşit varlık da, ya "vaz' sahibi" olarak var olur, veya "yad-vaz' sahibi" olarak var olur.

Bu bölmeden sonra her bölümü tek tek inceler. Önce vaz' sahibinin durumuna bakar ve vaz' sahibi olanla vaz' sahibi olmayanın tetabukunun mümkün olup olmayacağını incelemek ister. Vaz' ile "mekan", vaz' sahibi olmamak ile "ma'kullük" uygun düşer. Ancak zaman ve mekanla belirlemesi bulunmayan ile zaman ve mekanla belirlemesi bulunan arasında tetabuk imkansızdır.

Burada bu yazıya konu olan metni ve bu metne benzeyen metinleri anlamakta, hatta okumakta sıkıntı çekebileceğimizi hatta bu sıkıntının "normal" olduğunu, aksinin, yani bu metinleri okuyup anlayıvermenin "ab-normale" olacağını söylemiş idik ve bunun en azından bir sebebinin veya sebeplerinden birinin bu ve bu tür metinlerde geçen kavramlarla asgari de olsa bir ünsiyetimizin bulunmayışı olduğunu belirtmiş idik. Burada, bizim şu anda elimizde bulunan metnimizi bihakkın anlayabilmek için "dağar"ımızda (vocabulary) bulunması gereken kavramlar listelenmiştir. İbn Sina'nın, Aristoteles'in *Metaphysica*'sını kırk defa okumasına rağmen anlayamadığını, sonunda Farabi şerhinden okuyunca anlayabildiğini -bunu bize kendisi anlatıyor- hatırlarsak belki zihnen olmasa bile psikolojik olarak rahatlayabiliriz.

Kavramlar:

“Temessül”, “irtisâm”, “inkişâf”, “hüküm”, “sâlibe”, “hamliye-i mûcibe-i dâime”, “hüviyet”, “teşahhus”, “şahsî”, “şahsiyet”, “külli tabiat”, “iz’ân”, “örf”, “ikâ”, “fihi bahs”, “men”, “intizâ”, “yakîn”, “huzûri bilgi”, “husûli bilgi”, “nefsu l-emr”, “ittisâl”, “ittihâd”, “mukârenet”, “tetâbuk”, “tegâyür”, “mutâbakat”, “vaz’ sâhibi”, “ehl-i tahkîk”, “muhakkık”, “müteahhirîn”, “İlk Akıl”, “Fa’âl Akıl”, “Yüksek İlkeler” (“al-Mabâdi’ l-Âliye”).

Burada zikredilen bu otuz iki kavram herhangi bir şeye alamet veya işaret değildir, yani bu kavramlar bir şeyin alameti veyahut da remzi durumunda değildirler. Yani bunlar anlaşılınca bahse mevzu her ne ise o çözülmüş ve “muamma” halledilmiş olur demek değildir. Ancak aksi kesinlikle doğrudur: Bu kavramlar halledilmez ise bu metin halledilemez. Açık önermeden belirli önermeye geçelim, ve sonucumuzu paylaşalım: Bu kavramlar anlaşılma ile metin anlaşılma olmaz, ancak bu önermenin olumsuz’u “ehass”dır, -ve “ehass”ın olumsuzu “daha genel”dir-, bu kavramlar anlaşılmaz ise metnin anlaşılmayacağı kesindir ve bunu dile getiren önerme kesinlikle doğrudur. Yani, biz, eğer, söz konusu metni anlamak istiyorsa, bu metinde geçen bütün kavramları önce, başlı başına, ve sonra birbirlerine göre durumlarını dikkate alarak bu kavramların içlerini doldurmamız, ve ancak bu ameliyeden sonra kavramlar arası münasebet kurulabilir; böyle bir münasebeti ancak bu aşamadan sonra kurabiliriz.

Burada üç düşünürde ortak olarak bulunduğunu düşünebileceğimiz bir özellik her üç düşünürün de üç önerme karşılaştırmak ile üç elma karşılaştırmak arasında bir fark görmemeleridir. Bir elma karşılaştırılmaz. Çünkü karşılaştırmak için “tegayür” gerekir. Bir şey kendisiyle de karşılaştırılmaz. Ve karşılaştırılacak bu iki şeyden biri “daha önce” olmalıdır. Önce olacağı, “Kaynak” olacağı (“mebde”), İlk olacağı için “süfli” alemde olmamalıdır. Problem yavaş yavaş belirlemektedir.

Anlaşıldı ki varlığın hakikati için bir “sübut” ve kendi başına “tahakkuk” vardır. Hatta varlık sübutun ve tahakkukun kendisidir. “Bu nedir?” sorusuna cevap olduğu söylenen mahiyetler, bazen kendilerine birtakım özellikler (âsâr) terettüp eden harici varlıklar olarak var bulunurlar ve bazen de kendilerine âsâr terettüp etmeyecek bir zihni varlık olarak var bulunurlar. Mahiyetlerin bu sübut ve tahakkukları kendi zatlarına dayanmaz. Bu ikisi, mahiyet ve varlık, dış gerçeklikte birleşmiş olsa bile mahiyetler bu sübut ve tahakkuklarını varlık (existence) aracılığıyla elde ederler.

“Varlık”, “birlik”, “nedensellik” gibi *akısal itibari* kavramlara gelince, bu kavramlar akıl tarafından harici varlıklardan soyutlanmış şeyler değildir, bunlar aklın “ihtiyaç duyduğunda ürettiği” kavramlardır. Bunlarda bir çeşit sübut ve tahakkuk vardır; konuya yüklenen sübut için sözkonusu olan sübut ve tahakkuk gibi (mahkiye). Bu kavramlar mahiyetlerin fertlerinden çıkarıldığı gibi yüklendikleri varlık-

lardan çıkarılır. Bu genel anlamda olmak üzere sübut, varlığın sübutunu, mahiyetin sübutunu, ve akılsal itibari kavramları da içine alan bu sübut, önermelerin konularına uygunluğunun tasdiki anlamına "nefsu'l-emr" diye adlandırılır. Mesela şöyle denir: "Nefsu'l-emrde şöyle şöyledir".

Bazı önermeler harici gerçekliğe ait önermelerdir. "Zorunlu Varlık vardır.", "Kent halkı kenti terketti.", yine "İnsan potansiyel olarak gülen varlıktır." gibi. Bu önermelerde yargının doğruluğunu tahkik için önerme ile harici varlık arasındaki uygunluğa bakılır. Bazı önermelerin konusu ve yüklemi zihinsel olabilir, veya konusu harici yüklemi zihinsel olabilir. Mesela şöyle demek gibi: "Küllü ya zatidir ya arazidir", yine "İnsan türdür" gibi. Burada yargının doğruluğu zihindeki uygunluğa bağlıdır, çünkü bu yargıların ve kavramların sübut yeri zihindir. İki parça da doğrudur, çünkü ikisi de nefsulemr'e uygundur. O halde "nefsulemrsel sübut" mutlak olarak (hiçbir kayıt konmazsa) "harici"den ve "zihni sübut"dan daha geneldir.

Bazı kimseler nefsu'l-emr'in, akılsal suretlerin bulunduğu akıl olduğunu söylemiş ve şöyle demişlerdir: Akılsal suretlerin bulunduğu nefsulemr bütün olarak mücerred bir akıldır. Harici olsun veya zihinsel olsun doğru önermeler buradaki akılsal suretlere uygun düşer.

Buraya dikkatle bakmak gerekir, çünkü burada sözü makul suretlerin bulunduğu yere getiririz. Çünkü buradaki yüklemelerin doğruluklarının gösterilmesi, doğruluğu araştırılan önermenin gösterdiği varlığın hariçte varlığı, ve bu varlıkla önermenin uygunluğu gösterilmeye muhtaçtır.

Devvani'nin bütün olarak "mâ-cerâ"sını gözden geçirecek olursak bu süreci ve bu süreçte karşılaştığımız öğeleri maddeler halinde ana hatlarıyla şöylece özetleyebiliriz: 1. Devvani Nasır Tüsi'yi "müteahhırın"den saymaktadır. 2. Tüsi'ye arşı çıkmaya pek gönlü razı değildir. 3. İnanmaktadır ki, bilginin felaketi unutulmaktır, yazmak gerekir. 4. Bizim için "kesin hüküm" mümkündür ve mevcuttur. Biz bu önermeleri "nefsu'l-emrde'ki" önermelerle karşılaştırıp doğruluklarını "tahkik" edebiliriz. Bunun için "tetabuk", "tetabuk" için de "tegayür" gerekir. 5. "Tegayür" ikidir: itibari tegayür, hakiki tegayür. Burada bizim için itibari tegayür yeterlidir. Karşılaştırmada kendisine başvuracağımız önermeler nefsulemrde bulunmalıdır. Bu sfer bizden, başkasından, hatta zamandan (?) bağımsızdır. 6. Bu harici sabit ya binefsihi vardır veya bigayrihi vardır. Binefsihi var olması birkaç bakımdan muhaldir. 7. Buna iki noktadan itiraz edilir: a. Mutabakat hakkında bilgiye ancak iki tetabuk eden hakkında bilgi sahibi olduktan sonra sahip olunabilir. b. Akılsal olanla duyusal olan karşılaştırılmaz. 8. Kendi kendine kaim olanın vaz' sahibi olmaması imkansızdır. ... "müsül-ü Eflatuniyye"yi kabul etmek gerekir. Gayrda mütemessil olması" durumuna bakarız. 9. "Mahal"li kabul etmek zorundayız. 10. Mahal bilkuvve değildir. 11. Devvani işin içine "bakım"ı sokmakla "vaziyet"i kurtarmak istiyor. 12. Devvani'nin bu tutumu belki Berkeley'le karşılaştırılabilir: "Esse est percipii." O halde, (sonuç) ... varlığı sabit olmuştur. 13. Bu varlığı sabit

olanın özellikleri şunlardır: Bu öncüllerden ve sonurgularından anlaşıldı ki “ezeli ve ebedi olarak sürekli ve zorunlu hükümlerin kendisinde temessül edeceği bir mahal, mazmunun kendisinde gerçekleşeceği bir “şey” gerekir. 14. Bir mahallin olması “gerektiği”ni tesbitten sonra böyle bir mahallin nasıl “olmuş olması” veya “olması” “gerektiği”ni tesbit etmek gerekir. Bütün bu akıl yürütmelerde “yönetici” düşünce ve bağlayıcı ilke akıl ilkelerine ve Mantık yasalarına uymaktır. “Realite” ortada yoktur. “Realite” konu, ya da “mesele” ...

Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin *Bidâyetül- Hikme*'sini notlar ekleyerek *The Elements of Islamic Metaphysics* adıyla İngilizce'ye çevirmiş olan Seyyid Ali Qûlî Qarâî, *nefsul-emr*'le ilgili bölümün “Fî ma'nâ nefsi'l-emr” adlı bölüm başlığını “The meaning of the domain of factuality” adıyla çevirmişti.

Kelamcıların “müsül-ü eflatuniye”yi sistemlerine sokmak istememelerinin nedeni, kanaatimizce, onların, sadece, Tanrı ile birlikte ezeli varlık kabul etmekten kaçınmak istemeleri değildir. Fakat maddesiz suret suretsiz madde; cevhersiz araz, arazsız cevher; mahalsiz sıfat sıfatsız mahal vb. kabul etmek istememeleridir. Yani “hulul”e açılacak bir kapıya imkan verecek herhangi bir sistematığın önünü daha baştan kesmek istemeleridir. Kısacası hululden uzak durmak istemeleridir. Kelamcıların çoğu için “bedensiz ruh” “ruhsuz beden” ılımlı yaklaşılacak bir “discour” değildir. Hal böyle olunca onların “nominalizm”ini ve T. W. Arnold'un bu konudaki ısrarını anlamak nisbeten kolaylaşır.

Celeddin Devvani'nin Nasır Tûsî'nin Sıyrık Tözleri İsbat Hakkındaki “Küllî Akıl” Risalesi Şerhi

(Metnin Türkçeye çevirisi)

§ 1. Hakikatları var eden Tanrı'ya hamd ettikten, ve incelikler muhâtabı Resulüne ve her bakımdan yüksek seçkin ailesine ve arkadaşlarına salât u selâmdan sonra; Rabbinin bağışlamasına muhtaç mütevazı Muhammed bin Es'ad Sıddikî der:

Müteahhirin'in en erdemlisi ve derin bilginlerin en yetkini olan Hâce Nasîruddin Muhammed bin el-Hasan et-Tûsî'nin -Tanrı ona rahmet eylesin- *sıyrık tözlerin* varlığı hakkındaki “Küllî Akıl” (el-'Akl el-Kullî) diye anılan risalesini incelediğim zaman ancak teker teker vâkıf olunabilecek ve her birinin hakikati dikkatli bir düşünceyle görülebilecek olan incelikler hatırıma geldi. Bu incelikleri kaybolup gitmekten korumak için burada açıklamak istedim, çünkü bilginin felaketi unutulmaktır. Bu düşüncelerimin sebep olabileceği, inatçının inadından ve hasetçinin kötülüğünden benzersiz tek Tanrı'ya sığınırım. Dönüş Tanrı'yadır, O ehl-i takvadır. Bu söz konusu risaleyi daha yararlı kılmak ve ondaki birtakım zorlukları kolaylaştırmak için bu risaleye bazı ekler yapma gereği duydum.

§ 2. Dedi: "Tanrı çalışmasının karşılığını versin."

Şüphemiz yoktur ki yakînî hükümler mevcuttur. Bu hükümleri zihinlerimiz vermiştir veya verir. "Bir ikinin yarısıdır" hükmü gibi, veya, "Karenin köşegeni kenarına eşit olamaz" hükmü gibi. O "zihinlerimiz öyle olduğuna kesinlikle hükmetmiştir" sözüne dikkat çeker. Bundan amaç, bu hükmün kendisiyle belirleme kazandığı şey, yani bu hükmün özelliği "*nefsu'l-emrde* bulunana uygun olarak hüküm kesin (yakînî) olduktan sonra bu hükme hiçbir zihnin daha önce sahip bulunmaması"dır. Onun "uygun" (mutabık) sözü "bütün hükümlerin bulunması"nın yüklemidir, yani "Biz verdiğimiz hükümlerden bazılarının -bunlar kesin olan hükümlerimizdir- *nefsu'l-emrde* bulunana uygun olduğu hakkında şüphemiz yoktur" demektir. Müellif, "veya öyle olduğuna hükmeder" sözünü, herhangi bir kimsenin, *nefsu'l-emrde* bulunana uygunluğun (mutabakat) herhangi bir zihine uygunluktan ibaret olduğunu zannetmesini dışta bırakmak için "kesinlikle hükmetmiştir" sözüne atıf yapmıştır, çünkü burada konu olan uygunluk *nefsu'l-emrde* bulunana uygunluktur, yoksa kara cahilin inandığı *nefsu'l-emrdekine* muhalif hükümler veren bir zihinde bulunana uygunluk değildir. "Kesin olarak bilinir ki uygunluk ancak şahıs olarak (şahsen) ayrı (mütegâyir) iki şey arasında düşünülebilir", çünkü "nisbet" (ilişki) iki şeyin ayrı olmasını gerektirir.

§ 3. Burada durup düşünmek gerekir (fihi bahs). Çünkü burada itibârî ayrılık (tegâyür) yeterlidir. Eğer "Uygunluk zorunlu olarak özellikle bireysel belirlemelerde başkalık gerektirir, çünkü bir şey kendisine uygun olmakla vasıflanamaz" denseydi biz şöyle derdik: "Hakikatlar örfün belirlemelerine bağlı değildir. Belki de, "hakiki başkalık" (hakiki tegâyür) gerektiren "uygunluk" deyişinin vehmettirdiği şey araştırılacak olursa onun "özel birlik"e (zâtî ittihâd)" indirgenebileceği görülür. "Îkâ" ve "intizâ" sözcüklerinin hükmün fiilen varlığını vehmettirdiği gibi. Oysa öyle değildir. Yine, "bitişiklik" (ittisal) sözcüğü *cisimsel sûretin* ârızî bir şey olduğunu vehmettirmez mi? Oysa onların kanaati cisimsel suretin "özünde bitişik töz" olduğu şeklindedir. Felsefi meselelerle uğraşmış kimselere yabancı olmayacağı üzere buna benzer birçok örnek bulunabilir. Uygunluğun anlamı araştırılırsa karşımıza uygunluğun kendisiyle olduğu şeyde iki şeyin birleştiği olgusu çıkar. "Uygunluk" söz konusu olduğunda birbiriyle uyuşacak iki grubun (set, sınıf, küme) zihnî sübut bakımından ortaklıkları bulunan hükümler olduğunda şüphe yoktur. Her iki grup hükmün de, bu hükümleri veren kimsenin bu hükümleri biliyor olması için, bu hükümlerin onun zihninde zaten bulunması gerekir. Öyleyse, bu iki önermeden ikincinin değil ama birinci önermenin, zihnimizde bulunanla zihnimizin dışında bulunan arasındaki uygunluğun kendisinden kaynaklanacağı bir sübutun zihnimizin dışında sözkonusu olması gerekir. İşte kendisinden "*nefsu'l-emr*" diye söz edilen budur. O halde birinci hüküm ikincisinden bağımsız olarak *nefsu'l-emrde* bulunana uygun olur.

§ 4. Eğer buraya kadar söylenenler anlaşılıyorsa biz diyoruz ki, bu hâricî sâbit ya “kendinde vardır” (binefsihi kâim), veya “kendi dışında bir varlıkta temessül etmiş” olarak vardır. Kendinde var olan da, ya vaz’ sahibi olarak vardır veya yad-vaz’ sahibi olarak (gayr-ı vaz’ sahibi) vardır.

Birincisi birkaç bakımdan muhaldir:

“Birinci olarak: Bu hükümlerin vaz sahibi şeylerin alametleri olan yönle ve zamanla ilgisi olmadığından; oysa vaz’ sahibi şeyler zaman ve yönle ilişkili şeyler olduğundan, bu hükümlerde vaz’ sahibi olan şeyle ilgili hiç bir şey yoktur. Yoksa vaz sahibi olanla vaz’ sahibi olmayanın uygunluğu sözkonusu olmaz; çünkü zaman ve mekanla belirlemesi bulunmayanla zaman ve mekanla belirlemesi bulunan arasında uygunluk imkansızdır (mümteni’). Sonra, algılanan (ma isteş’ara) hakkında denebilir ki, “Her ikisinin de değil, ama, ikisinden birinin zaman ve mekanla belirlemesinin bulunması uygunluğu mutlak olarak imkansız kılmaz.” Yazar şöyle dedi: “Vaz’ sahibi olanlar vaz’ sahibi olmak bakımından değil ama, akılsal (ma’kûl) olmak bakımından uygunluk arzederler.” denemez,” yani akılda hasıl olduklarında aynı şekilde hasıl olmaları bakımından, sonra vaz’ların başka bir bakımdan bitişmez oluşları (mukârenet), yani zihnin dışında sabit olmaları bakımından, cüz’i zihinlerde mürtesim sûretler hakkında onların, bir bakımdan külli oldukları, zihni belirlemelerden (muşahhas) soyutlandıkları için; ve başka bir bakımdan cüz’i oldukları, zihni belirlemeler dikkate alındığı için, söylenemez. Çünkü biz şöyle deriz: Eğer böyle olursa mutabak harici suretler başkasıyla kaim varlık olurlar -”be” harfinin (üstün okunmasıyla)- harici suretler böyle olursa bunlar başkasıyla kâim olurlar, bu durumda, zihni suretlerde olduğu gibi, vaz’ sahibi mahallerine hulûlleri itibariyle var olurlar. Bu durumda da kendileriyle kaim olurlar, bu ise farzedilene aykırıdır (hulf).

§ 5. Biri diyebilir ki, itibari başkalık (tegâyür), sadece vaz’a bağlı olarak gerçekleşen şey ile mahal dikkate alınsın veya alınmasın vaz’dan sıyrık olarak gerçekleşen şeylere inhisar ettirilemez. Çünkü bu şeyler için başka bir çeşit sübutun varlığı mümkündür. Bu da “bu sübut hasebiyle vaz’ sahibi olan”dır. Sonra zihni hükümler, şu anlamda uyuşurlar ki, bunlar hariçte hasıl olduklarında bu sübut hasebiyle hasıl olurlar, harici varlıklar da akılda hasıl olduklarında -daha önce işaret ettiğimiz üzere- bu sübut hasebiyle hasıl olurlar. Bu delilin geçersiz olduğunu göstermek için yapılacak olan ekleme hariç bu delile bir şey eklenmiş olmaz, yani, bu delile yapılacak tek katkı bu delilin geçersizliğini göstermektir, bu delilin geçersizliğini göstermek için yapılmayan bir şey bu delile bir katkı sayılmaz. Zihni suretlerle yapılan benzetme (teşbih), iki farklı hükmün kendisi yüzünden gerçekleştiği bu tegâyür, iki itibarın tegâyürüdür, yoksa burada amaç mezkur cevaba yönelebilmek için yapılan “bütün bakımlardan” bir benzetme değildir.

İkinci olarak: Mutabakat hakkındaki bilgi, ancak iki mutabık hakkında sahip olunacak bilinçten sonra hasıl olur; bu yüzden biz, bu şeyin vaz’ sahibi olup

olmadığını bilmesek de bu mutabakattan şüphe etmeyiz. Biri *muâraza* olarak şöyle diyebilir: Biz *vaz'* sahibi olmaması bakımından bu şeyi bilmemekle birlikte mutabakattan şüphe etmeyiz, aksi takdirde bu şeyin mücerred olduğunu *burhanla* ispat etmek için delile ihtiyaç olmazdı.

Üçüncü olarak: Zihni şeyler oldukları için zihinlerimizdeki hükümleri -bunlar küllî hükümler olduklarından, veya bu hükümleri veren akıl olduğundan- akılla kavrarız (idrak), oysa *vaz'* sahibi olanları ancak duyumlarla veya duyum cinsinden şeylerle, -yani dış duyumlarla-, kavrarız, ve akılsallarla, duyusal olmaları bakımından duyusallar arasında mutabakat imkansızdır. Biri şöyle diyebilir: Bu mutabakatın, daha önce söylediğimiz üzere, yad-duyusal (gayr-ı duyusal, duyusal-dışı) olmaları bakımından olması niçin mümkün olmasın?

§ 6. İkincisi, yani, kendi kendine kâim olanın *vaz'* sahibi olmaması da imkansızdır, çünkü bu Platoncu ideaları kabul etmektir. Biri diyebilir ki, bu hükümlerin, başka bir çeşit sübutla sâbit ve bu çeşit sübutla kendi kendine kâim şeylerle (umur) mutabık olmasının imkansız oluşu (istihale) ne *bedibidir*, ve ne de bu konuda bir *burhan* vardır. Bu şeyler ister Platoncu *idealar* olarak adlandırılınsın, isterse de öyle adlandırılmasın, farketmez. Platoncu ideaların imkansızlığına dair olan delil, bu anlamın imkansızlığını göstermez, aksine, yerinde incelendiği üzere mücerret mahiyetlerin hariçte mevcut olmadığını gösterir. Eğer o Platoncu idealarla "misâl âlemi"ni kastediyorsa bu terminolojiye aykırıdır. Bununla birlikte bunun imkansız olduğunu, aleyhine bir delil getirilinceye kadar kabul etmeyiz. Bunun aleyhine Aristo delil getirmedir; onun bu konuda söylediği, hariçte var olması gerekenlerin felekler ve ögeler olduğudur, ve felekler ve ögeler dışında hareketler ve sükunetlerdir, ve bunlara benzeyen şeylerdir. Bu ise, açık olduğu üzere salt bir "uzaksayma"dır (istib'ad).

Ona mutabık olan haricin, gayrında "mütemessil" olmasına gelince, bu da yine ikiye ayrılır, çünkü bu gayr, ya "*vaz'* sahibi"dir, veya "*vaz'* sahibi değil"dir. *Vaz'* sahibi olursa, orada mütemessil olan da onun gibi olur, ve sözkonusu muhal, aynen geri döner. Çünkü bu, bu hükümler zaman, mekan, ve yerle alâkalı şeyler olmadığından, mutabakatın imkansız oluşu konusundaki şıklardan birinci şıkta geçmiş olan vecihlerden birinci vecihtir. Bu durumda şu ortaya çıkar ki, bu şeyin *vaz'* sahibi olup olmadığı bilinmeden bu mutabakat algılanamaz (şu'ur). Bu da ikinci vecihtir. Bundan da, bu hükümlerin duyumla algılanan şeyler olması gerekir, çünkü *vaz'* sahibi olanlar ancak duyumla algılanabilirler.

§ 7. Diyorum: Özellikle birinci şıkka cevap olarak ileri sürülenler olmak üzere şimdیه kadar söylenenlerden anlamış olmalısın ki, bu söz konusu "mahal" çıkış mahalli olarak sunulmaktadır (ortaya çıkmaktadır), hatta denebilir ki, onun mahal ile kâim olması gerekir. Oysa bizim sözümüz, onun, o şeyi mahal ile kaim olmayan farzetmesi hakkındadır. Bu durumda onun sözü, belirlemesi "bir mahalle hulul etmemiş olmak" olana varır. Öyleyse, gizli olmadığı üzere, esasen hulul kabul edildiği takdirde bu söz inkar edilmez (red).

O halde geriye ikinci kısım kalır. Bu da vaz' sahibi olmayan bir şeyde "temessül-eden" olmasıdır. Biz deriz ki: Zihinde bulunanların bir kısmı bilkuvve olsa da vaz' sahibi olanda temessül edenin bilkuvve olması mümkün değildir. Böyledir, çünkü bilkuvve ile bilfiil arasında mutabakat imkansızdır. Ancak bir *vakitte* bilfiil olanla bilkuvve olan arasında mutabakat olması mümkündür.

§ 8. Biri şöyle diyebilir: Bu sübutun mahallinde hudûsü zihinlerdeki hudûsü zamanında olması, veya bundan daha önce olması niçin mümkün olmasın? Çünkü zorunlu olan bunun onunla tetabukunun husulü halinde husulüdür, yoksa sürekli husulü değildir. Bunu nefyetmek için mutlaka delil gerekir. Yine bu temessülün, zeval bulması veya değişmesi, veya bir zaman bilkuvve iken daha sonra bilfiil olması mümkün değildir. Çünkü sözkonusu hükümler zaman ve mekanla kayıtlı olmaksızın, haklarında değişim ve başkalaşım sözkonusu olmaksızın ezeli ve ebedi olarak sübutları zorunlu olan hükümlerdir. Bu hükümlerin mahallerinin de böyle olması gerekir; aksi takdirde hulul eden için mahal bulunmaksızın hulul mümkün olurdu. Bu, bu mahallin bilkuvve olmadığı hakkında bir başka delildir.

Delilin anlatımı:

"Bir ikinin yarısıdır." "Karenin köşegeni kenarına eşit değildir" gibi yakîni hükümler her hangi bir zaman ve mekan kaydına tabi olmaksızın sübutları ezeli ve ebedi olarak zorunlu olan hükümlerdir. Eğer bu hüküm doğru ise mazmûnunun da sabit olması zorunludur. Yine mahallinin de sabit olması zorunludur. Böyledir, çünkü hulul edenin, mahallin sübutunu gerektirmesi bir zarurettir. Bu delil önceki delilden daha güçüdür, çünkü önceki delile yöneltilebilecek olan *men* bu delile yöneltilemez.

§ 9. Şöyle denemez: "Burada da men sözkonusudur. Çünkü ona mutabık olanın zihni hüküm esnasında veya daha önce mahallinde hudus bulması caizdir. Ancak burada da zaman ve mekanla kayıtlı olmaksızın mutlak olur; aynen zihinde bulunanda olduğu gibi. Ancak, zihinlerin dışında kendisine mazmununun zihne intikaş ettiği tarzda o anda veya daha önce temessül etmesiyle her şeyin zihnine yakîni hükümlerden bir hüküm olarak, mutlak ise mutlak olarak, kayıtlı ise kayıtlı, daimi ise daimi, zaruri ise zaruri, vbg. olarak intikaş eden bir algılayanın bulunduğunu farzedebiliriz. Çünkü biz şöyle deriz: Bu önermelerde biz, mazmunlarının sübutunun, mesela, daimiliğine hükmetmişsek bu mazmunun sübut bakımlarından bir bakımla daima sabit olması gerekir. Aksi takdirde önermenin mazmunu tahakkuk etmez, bu durumda da önerme doğru olmaz.

§ 10. Tahkiki: Biz bu önermelerde yüklemelerin özneler hakkında daimi sübutla sabit olduğuna hükmetmiştik. O halde zihin dışında sürekli bir sübutun gerçekleşmesi gereklidir. Aksi takdirde başka bir "algılayan"da süreklilikle kayıtlı bir mevcut olsaydı bile önerme zaruretle doğru olmazdı. O halde doğuştan anlayışı kıt olan birine bile gizli olmayacağı üzere bu doğruluğu algılayanda bulunan bu ittisaf bu sübutun tahakkukunu gerektiren bir şeydir.

O halde hariçte haklarında tegayyür ve istihale, ve teceddüt ve zeval imkansız olan ve bu sıfatlarıyla ezeli ve ebedi olan, ve, bilfiilleşmesi mümkün bütün ma'kulleri bilfiil kapsayan (müştemil) vaz' sahibi olmayan kendi kendine kaim bir var-olanın varlığı sabit olmuştur.

§ 11. *Men* türünden olan bu delillerden ve öncüllerin sonurgularından (netice) anladın ki ona ezeli ve ebedi olarak sürekli ve zorunlu hükümlerin kendisinde temessül edeceği bir mahal, kısaca, hükmün düşünüldüğü sırada, yani daimi ise daimi, zaman zamansa zaman zaman, yüklemün özne hakkında sübutu halinde, hükmün mazmununun kendisinde gerçekleşeceği bir şey gerekir.

Geçen *men* türünden bazı deliller kabul edildiği takdirde, bu sabit olduysa da, biz diyoruz ki, bu var-olanın (mevcud), İlkler'in İlk'i yani Özü Gereği Varlığı Zorunlu Olan (Vacibu'l-Vucud li-Zatihi) -O'nun adları yüce olsun-, olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda bilfiil sonu olmayan varlıkları "çokluk üzere" kapsamaması gerekir. Oysa İlkler'in İlki'nde çokluk (kesret) bulunması, çokluğun İlk Kaynak (Mebde') olması ve kendisinde temessül eden çokluğun kabul edeni (kâbil) ve çokluğun mahalli olması imkansızdır.

§ 12. Sen şöyle diyebilirsin: O halde bu çokluk böyle bir mahalde nasıl gerçekleşebilir? Eğer bu mahal, Zorunlu ise, bu, az önce çürütüldü; yok eğer mahal sahibi ise, aynı şeyin hem fail hem kabul eden olması gerekir. Bu kabul edildiği takdirde, bu mahal, daha sonra açıklanacağı üzere ma'lûllerin ilki olur, ve bunda da herhangi bir çokluk ciheti yoktur. Oysa Bir'den ancak birçok bakımdan çokluk çıkabilir. Sonra diyorum ki şu iki şıktan kurtuluş yoktur: Bu çokluk Zorunlu tarafından ya bilinir veyahut da bilinmez. İkincisi muhaldir. Birincisi kabul edilirse şu şıklardan kurtuluş yoktur: Bilinir ise Zorunlu'nun Zatında, ya husule gelmiştir, veya husule gelmemiştir. Birinci durumda Zorunlu, bu çokluğun mahalli olur. Oysa bu, onun söylediğine uymaz. Çünkü Zorunlu'nun çokluğa mahal olması caiz değildir.

İkinci durumda şu şıklardan kurtuluş yoktur: Bu çokluk, ya başka bir mahalde olur, veyahut da bir mahalde olmaz. Birinciye göre Zorunlu'nun bilgisi, bunların bu mahalde var olmalarına dayanır. Oysa bu muhaldir. İkinciye göre bu, çokluğun kendisinde temessül edeceği bir mahallin varlığı hakkındaki tezini ispat etmez.

§ 13. Sonra müellif, bu *men*lerin farkında bulunmadığı için şöyle dedi: O halde İlk Zorunlu Varlığın dışında Kur'an-ı Mecid'de, kendisinden bazen "el-Levhu'l-Mahfuz" (Korunmuş Levha), bazen kuru ve yaş her şeyi kapsayan "el-Kitabu'l-Mubin" (Açıklayan Kitap) diye söz edilen, kendisini "Akl-ı Küll" diye adlandırabileceğimiz bir var-olanın varlığı sabit olmuştur. Bizim söylediğimiz budur. Alemilerin Rabbi Tanrı'ya hamd olsun.

Diyorum: Bunun Akıl olduğu sabit olurdu eğer onun "bütün bakımlardan bilfiil olduğu sabit olsaydı. Oysa onun söylediklerinden bu ortaya çıkmaz. Tersine, onun söyledikleri tamamlanmış bile olsa, bundan, onun, ma'kullerin temessül et-

mesi bakımından bilfiil olduğu ortaya çıkardı. Oysa onun, bu ma'kullerin dışında başka sıfatlara sahip olması mümkündür. Eğer, “Biz, Akıl kavramını düşündüğümüzde, onun, bütün bakımlardan bilfiil olmasını düşünmüyoruz. Kelimede niza olmaz. Terimde bir güçlük söz-konusu değildir.” denirse ben şöyle derim: Bir terimi hiç gereği yok iken yaygın olarak kullanıldığı anlama ters bir anlamda kullanmak okuyucuyu yanıltma ihtimali ortaya çıkarır. Kaldi ki bu mahal bir Feleksel Nefs, veya başka bir Nefs olabilir. Bütün algılananların nakşolması (intikaş) mümkün olursa, bu durumda eğer o, “Küllü Akıl” ile “bu ihtimalleri kapsayan”ı kastediyorsa bunun kötülüğü insaf sahibine gizli değildir. O, “Küllü Akıl” ile, burada, filozoflar arasında yaygın olan anlamı kastetmiş olduğunu açıkça söylemiştir. Bu durumda da onun söylediği hakkında yukarıda geçen *men* sözkonusudur. Hatta ona şöyle bir *tevcih* bile mümkündür: Henüz kimsenin düşünmediği bazı hükümlerin orada mevcut olmaması, ve ancak bir kimsenin bunları düşündüğünde orada hasıl olması niçin mümkün olmasın? O halde ma'kullerin temessülü sırasında da bilfiil olmaz.

Bu söylediklerim, bu risaleyi incelerken aklıma gelenlerdir.