

Zihinselci Eğilimin İzinde: Ali Kuşçu'ya Göre Mahiyet, Zihin ve Gerçeklik

İbrahim Halil Üçer*

Öz: İbn Sînâ sonrası İslam felsefe geleneğini meşgul eden en canlı tartışmalardan biri mahiyetlerin dışta nasıl bulunduğu ve onlara dair tümel bilgimiz ile haricî varlık arasındaki mutabakat ilişkisinin nasıl kurulacağıyla ilgilidir. Özellikle Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâcı zihni temsil anlayışına yönelttiği ve akıldaki suretlerin dıştaki mücerred tabiatları yansıtmadığını öne süren eleştiri neticesinde, temsil teorisini sürdürmeyi amaçlayan düşünürler İbn Sînâ'nın metafiziksel gerçekçiliğinden uzaklaşan yeni bir tutum geliştirmişlerdir. Bu tutum etrafında onlar tikel cevherlerin duyulur yüzü altında, duyulur olmayan ve aynı türe ait tikel cevherlerin tümünde ortak olan bir tabiatın mevcut olduğu anlayışını terk ederek dış varlıkta yalnızca tikel cevherlerin bulunduğunu savunmaya başlamışlardır. İbn Sînâ'nın dışta tikellerin parçası olarak mevcut olduğunu söylediği doğal tümelin haricî varlığını reddetme anlamına gelen bu yaklaşıma ilaveten onlar, tümel tabiatların dışta değil yalnızca zihinde bulunduğunu öne sürmüştür. Tümel tabiatların zihinde ortaya çıkışını tikeller ve onların duyulur özellikleri arasındaki bir mukayese ertesinde meydana gelen akli suret üzerindeki zihinsel işlemlerle açıklayan bu tutum, zihin ve dış arasındaki mutabakatı da akli suret ile haricteki suret arasındaki mutabakat ilişkisinde çıkartarak yeni bir yoruma tâbi tutmuştur. Tabiatların haricî varlığını reddederek İbn Sînâ'nın metafiziksel gerçekliğinin ontolojik yönünü, tabiat denildiğinde aslında tikellerin kastedildiğini öne sürerek semantik yönünü, bildiğimiz şeylerin dıştaki bu tabiat değil tikeller arasındaki ortak özellikler olduğunu ve tümel tabiatların yalnızca zihinde bulunduğunu savunarak da epistemolojik yönünü budayan bu yeni tutum, metafizik gerçekliğin *hârice* bakan kısmını zayıflatıp *zihne* bakan kısmını güçlendirdiği için *zihinselci eğilim* olarak adlandırılmıştır. Bu makalede Nasîruddin et-Tûsî ile başlayıp Kutbüddin er-Râzî ile zirvesine çıkan *zihinselci eğilimin* on beşinci yüzyılda Ali Kuşçu tarafından nasıl sürdürüldüğü gösterilecek, söz konusu eğilimin bir İbn Sînâ yorumu olmaktan uzaklaşarak nasıl bağımsız yeni bir felsefi tutuma evrildiği tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Mahiyetlerin ontolojisi, tümeller sorunu, metafizik gerçekçilik, zihinselcilik, İbn Sînâ sonrası İslam felsefesi, Nasîruddin et-Tûsî, Kutbüddin er-Râzî, Seyyid Şerif el-Cürçânî, Ali Kuşçu, Celâleddin ed-Devvânî

Abstract: One of the most lively debates in the post-Avicennan Islamic philosophical tradition concerns how quiddities are found in the external world and how to establish the correspondence between our universal knowledge of them and external existence. Especially as a result of Fakhr al-Din al-Râzî's criticism of the Avicennan conception of mental representation, which argued that the forms in the intellect do not reflect external immaterial natures, thinkers who aimed to maintain the theory of representation developed a new position that moved away from Avicenna's metaphysical realism. Accordingly, they abandoned the notion that there is a nature under the sensible face of particular substances that is not sensible and common to all particular substances belonging to the same species, and began to argue that there are only particular substances in external existence. In addition to this approach, which means rejecting the external existence of the natural universal, which Avicenna says exists externally as a part of particulars, they argued that universal natures do not exist externally but only in the mind. This position, which explains the emergence of universal natures in the mind through mental operations on the intellectual form that occur after a comparison between particulars and their sensible properties, has also subjected the correspondence between the mind and the external to a new interpretation by removing the correspondence between the intellectual form and the external form. This new attitude, which pruned the ontological aspect of Avicenna's metaphysical realism by denying the external existence of natures, the semantic aspect by arguing that particulars are meant by the term nature, and the epistemological aspect by arguing that what we know is not this external nature but the common properties among particulars and that universal natures exist only in the mind, was called the mentalist tendency because it weakened the *khâriji* aspect of metaphysical realism and strengthened the *dihni* aspect. This article will show how the mentalist tendency, which began with Nasîr al-Din al-Tûsî and reached its peak with Qutb al-Din al-Râzî, was continued by 'Alî Qûshji in the fifteenth century, and will discuss how this tendency evolved from being an interpretation of Avicenna into a new independent philosophical position.

Key words: Ontology of essences, problem of universals, metaphysical realism, mentalism, Post-Avicennan Islamic philosophy, Nasîr al-Din al-Tûsî, Qutb al-Din al-Râzî, Sayyid Sharif al-Jurjânî, 'Qûshji, Jalâl al-Din al-Dawwânî

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü. İletişim: halilucer@gmail.com

Giriş

İbn Sînâ sonrası İslam felsefe geleneğini en çok meşgul eden sorunlardan biri tümel mahiyetlerin ontolojik konumuyla ilgilidir. Bu sorun etrafında İshrâkî, Yeni-Eş'ârî, İbn Sînâcî ve vahdet-i vücûdçu düşünürlerin katkıda bulunduğu müsterek bir problematik gelenek oluşmuştur. Bu minvalde Sühreverdî'nin dışta basit tikel mevcutların bulunduğu savunan ve İbn Sînâ'nın bileşik nesnede bulunduğunu düşündüğü tümel parçaları itibarî ayrımlar haline getiren tutumu bu problematik gelenek içindeki İshrâkî dönüşüm çizgisini temsil eder.¹ Diğer taraftan İbn Arabî ile onun Sadreddin Konevî ve Molla Fenârî gibi takipçilerinin dıştaki tikel mevcutlarda varlık anlamının tabii tümel olarak bulunduğunu ve Meşşâî filozofların bileşik nesnenin kurucu parçaları olarak düşündüğü şeylerin daha geride bulunan basit, gayrı maddi parçaların duyulur uzantılarından ibaret olduğunu savunan tutumu ise vahdet-i vücûdçu dönüşüm çizgisini ifade eder.² Bu iki tutumun ortak noktası sezgisel yöntemle vurguda bulunmaları ve tümel hakikatlerin çokluğunu yaratıcı varlık anlamının kendi birliğini koruyarak çoğalmasına dayalı bir şekilde açıklama çabası içine girmeleridir. Buna karşılık, tündengelimsel mantık esaslı rasyonel yöntemle (*ehlu'n-nazar ve'l-istidlâl*) dayanan kalamî ve İbn Sînâcî çizgi içerisindeki dönüşümler ya Efdaluddin el-Hunecî ve Sirâceddin el-Urmevî'de olduğu gibi mahiyetin hem dışta hem zihinde bulunduğu şeklindeki İbn Sînâcî özgün tutumu sürdürmüşler ya Fahreddin er-Râzî'de olduğu gibi mahiyetin dışta varolduğunu ama onun zihinde varlığından bahsedilemeyeceğini savunmuşlar ya da Nasîruddin et-Tûsî ile başlayıp Kutbüddin er-Râzî'de zirvesine çıkan bir tutumda olduğu gibi tümel mahiyetin dışta değil yalnızca zihinde bulunduğunu

- 1 İtibarî anlamlar ve mevcutlarla ilgili olarak XII. yüzyıl ertesinde çıkan tartışmalarla ilgili olarak bk. Robert Wisnovsky, "Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology", *The Arabic, Hebrew and Latin Receptions of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (Berlin: De Gruyter: 2012), 123-52; Fedor Benevich, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)", *Oriens* 45/3-4 (2017): 203-258; Jari Kaukua, "Itibari Concepts in Suhrawardi: The Case of Substance", *Oriens* 48 (2020): 40-66.
- 2 Vahdet-i vücûdçu düşünürlerin doğal tümelle ilgili görüşleri için bk. Şemseddin el-Fenârî, *Misbâhu'l-iüns beyne'l-ma'kul ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi gayb'l-cem' ve'l-vücûd*, Tahran: 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, Germany: 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.

öne sürmüşlerdir. Bu üç tutumdan sonuncusuyla, İbn Sînâcı filozofların İbn Sînâ'nın metafiziksel gerçekçiliğinden bir tür geri adım attıklarını ve daha önceki bir çalışmamızda kullandığımız bir nitelemeye atıfta bulunarak söyleyecek olursak, İslam felsefesinde zihinselci bir eğilim çizgisi inşa ettiklerini söyleyebiliriz.³ Bahse konu çalışmamızda Nasîruddin et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî et-Tâhtânî'nin Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri karşısında İbn Sînâ'nın metafiziksel gerçekçiliğini nasıl dönüştürüp zihinselci bir eğilim ortaya koyduğunu tartışmış, ancak bu eğilimin sonraki dönemde ne ölçüde devam edip etmediği sorusunu cevaplamak için daha ileri çalışmaların yapılması gerektiğine işaret etmiştik. Bu makalede işte bu sorunun cevabını arayacak ve Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) Nasîruddin et-Tûsî'nin *Tecrîdu'l-akâid*'ine yazdığı ve daha önce yazılan Şemseddin el-İsfahânî'ninkine nispetle *eş-Şerhu'l-Cedîd* olarak silinen eseri üzerinden zihinselci eğilimin izlerini takip etmeye çalışacağız. Bu eserin "mahiyet ve ilişkinleri" bölümünde Ali Kuşçu, okuyucuyu, zihinselci eğilimin öncülerinden Nasîruddin et-Tûsî ile bu eğilimi ileriye taşıdığını düşünmeye sevk edecek bir diyaloga girer. Ancak bu diyalog doğrudan Tûsî ile Kuşçu arasında geçmez, zihinselci eğilimin VIII/XIV. asırdaki en güçlü savunucusu Kutbüddin er-Râzî ve Tûsî'nin IX/XV. asırdaki bir diğer yorumcusu Seyyid Şerîf el-Cürcânî de bu diyaloga eşlik eder. Yer yer Kutbüddin er-Râzî'nin yer yer de Cürcânî'nin konumunu paylaşan Ali Kuşçu, nihai kerte de doğal tümellerle ilgili zihinselci bir eğilim ortaya koyar. Ali Kuşçu'nun sürdürdüğü bu tutumun İbn Sînâ'nın orjinal pozisyonuyla farklılığı ise onun kitabına yazdığı haşiyede, Celaleddin Devvânî tarafından açık bir şekilde fark edilmiş ve Devvânî zihinselci pozisyonun üyelerini İbn Sînâcı realizm üzerinden sert bir tenkide tabi tutmuştur. Aşağıdaki satırlarda, ilişkili olduğu düşünürlerin görüşleri de dikkate alınarak Ali Kuşçu, zihinselci eğilimin IX./XV. yüzyıldaki bir temsilcisi olarak ele alınacak ve onu böyle bir tutuma sevk eden akıl yürütme çizgisi ortaya konulacaktır.

Mahiyet Nedir?

Mahiyetin ne olduğu ve neye söylendiği sorusu, İbn Sînâ'nın metafiziksel gerçekçiliğinin nasıl dönüştüğünü tayin etmede kritik bir öneme sahiptir. İbn Sînâ'nın kendisi *eş-Şifâ/İlâhiyyât* V.I ve V.II'yi bu soruyu cevaplamaya ayırır ve V.I'de mahiyeti nes-

3 *Zihinselci eğilim* kavramı ve bu eğilimin Kutbüddin er-Râzî'de zirvesine ulaşacak şekilde ortaya çıkışıyla ilgili olarak bk. İbrahim Halil Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine", *Nazariyat* 6/2 (2020): 23-66.

nede mevcut olan ve onun sayesinde nesnenin ne ise o olduğu şey, V.II'de ise *tikel nesnelere ortak bir şekilde söylenen makul anlam* olarak belirler. *-de mevcut olma özelliğiyle* birinci mahiyet *ontolojik*, *-e söylenme özelliğiyle* ikinci mahiyet ise *epistemolojik* bir karaktere sahiptir. İbn Sînâ'nın metafiziksel gerçekçiliği, mahiyetin, biri ontolojik diğeri epistemolojik veya biri haricî diğeri zihnî özelliğe sahip bu iki itibarının birbirini yansıttığını savunmak anlamına gelir. Buna göre İbn Sînâ'ya göre zihnimizdeki atlık, insanlık, canlılık gibi akledilir mahiyetler bizzat dıştaki nesnelere ortak bir şekilde bulunan atlık, insanlık, canlılık gibi akledilir haricî mahiyetlerin eş bir temsilinden ibarettir. İbn Sînâ sonrasında mahiyetlerin ontolojisiyle ilgili tartışmalar, *eş-Şifâ/İlâhiyyât* V.I ve V.II'de vazedilen, mahiyetin biri haricî diğeri zihnî iki itibardan birinin diğere indirgenmesiyle yakından ilişkilidir. Bu iki itibarı göz önünde bulundurarak *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*'de mahiyetin neliği sorununa baktığımızda, Tûsî'nin *Tecrîdu'l-akâid*'te mahiyeti zihnî itibara indirgeyen yaklaşımı hemen dikkat çeker. Buna göre Tûsî mahiyet kelimesinin "mâ huve?" yani "o nedir?" sorusundan türetildiğini, dolayısıyla "O nedir?" sorusunun cevabında insan zihninde meydana gelen anlama karşılık geldiğini söyler. Dolayısıyla ona göre doğrusu, genellikle yapıldığı gibi mahiyet lafzının akledilir anlamlar için kullanılmasıdır (*tutlaku ğâliben 'ale'l-emri'l-ma'kûl*). Tûsî'nin *genellikle (ġâliben)* şeklindeki vurgusu, mahiyetin ontolojik kullanımının da farkında olduğunu, fakat zihindeki anlamlar için kullanılmasını tercih ettiğini gösterir.⁴ Aslında Tûsî'nin buradaki tutumu, onun *Şerhu'l-İşârât*'taki yaklaşımının devamı sayılabilir. Orada da Tûsî mahiyeti bu şekilde değerlendirir ve şu ifadeye yer verir: "Bir şeyin mahiyeti, bu şeyin dışındaki arazlar olmaksızın o şeyden elde edilip zihinde hâsıl olan şeydir. Bu sebeple mahiyet kelimesi *mâ huve* (=o nedir?) sözünden türemiştir."⁵ Ali Kuşçu Tûsî'nin bu ifadesini şerh ederken, Cürcânî ile birlikte, bu anlam dikkate alındığında mahiyetin insanın düşünme gücünde meydana gelen (=el-hâsilu fî'l-kuvveti'l-âkuletü) şeye söylendiğine işaret eder ve bu düşüncesini daha vurgulu bir şekilde ifade etmek için de mahiyetin zihinde mevcut küllîden başka bir şey olmadığının altını çizer (=fe-lâ yekûnu illâ külliyyen mevcûden fî'z-zihn). Küllîliğin de ancak zihinde meydana gelebileceği kanaatinde olan Kuşçu, mahiyetin zihnîliğini ortaya koyma sadedinde mahiyet lafzının küllîlik mefhumuna iltizam yoluyla delalet ettiğini de söyler. Böyle yaparken amacı, küllîliğin mahiyetin gereği olduğuna ve

4 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, thk. M. Huseyn ez-Zârî'î (Kum: İntişârât-ı Râid, 1398), I, 395.

5 Nasîruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât (el-İşârât ve't-tenbîhât bâ-şerhi Hâce Nasîruddin et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî)*, thk. Kerim Feyzî (Kum: Matbât-ı Dînî, 1383), III, 281.

küllîlik sadece zihinde ortaya çıktığı için, mahiyetin de sadece zihinde bulunacağına işaret etmektir.⁶ Bu düşünce çizgisine göre bir şeyi ne ise o yapan şey anlamında mahiyetin ontolojik anlamı ilga edilmekte, mahiyet yalnızca zihnimizde ortaya çıkan anlama hasredilmektedir.

Tûsî'nin ve onu takiben Ali Kuşçu'nun mahiyetin ikili anlamıyla ilgili bu indirgeyici tutumu, Kuşçu'nun şerhine haşiye yazan Celâleddin ed-Devvânî tarafından da fark edilmiştir. Kuşçu'nun mahiyeti tanımlarken kullandığı ibareyi yorumlarken Devvânî'nin dikkatini önce bir terim çeker: *Husûl*. Bir anlamın daha önce zihinde bulunmadığı halde sonradan onda meydana gelmesini ifade eden *husûl* ibaresi Ali Kuşçu tarafından, Tûsî'nin mahiyete karşılık geldiğini söylediği *ma'kûlün* ne olduğu şerh edilirken kullanılmıştır. Buna göre Kuşçu *ma'kûlün* "akleden güçte meydana gelen şey (=el-hâsıl fî'l-kuvveti'l-âkile)" olduğunu söylemiş ve bir ma'kûl olması itibarıyla mahiyetin de yalnızca akleden güçte mevcut olabileceğine işaret etmek istemiştir. Bu esnada Devvânî *ma'kûlün* akleden güçte hâsıl olan şeyle özdeşleştirildiğini fark eder ve bu özdeşleştirmenin yanlışlığına işaret sadedinde *ma'kûlün* akleden güçte sonradan meydana gelen (*hâsıl*) şeylerden ibaret olmadığını, akılda zaten bulunan (*hâzır*) şeyleri de kuşattığını vurgular. Bir başka deyişle ma'kûl anlamlar sadece husûlî bilgiyi değil, huzûrî bilgiyi de içerir. Peki, Tûsî ve Kuşçu, buna rağmen ma'kûl anlamı husûlî bilgi özdeşleştirirken neyi amaçlamış olabilir? Devvânî'ye göre buradaki bir amaç, kişinin kendi nefsinin bilmesi örneğinde olduğu gibi huzûrî bilgi tikel iken, husûlî bilginin küllî olduğunu vurgulamaktır. Dolayısıyla ona göre ma'kûlün husulî bilgiye tahsis edilerek açıklanmasının bir amacı, ma'kûlün, dolayısıyla mahiyetin yalnızca küllî olabileceğini göstermek olabilir. Fakat diye ilave eder Devvânî, ma'kûlün zihinde meydana gelen şeyle özdeşleştirilmesinin ana amacı, böylesi bir derin okumanın gösterdiği haliyle ma'kûlün husulî bilgiye hasredilmesi değildir. Ona göre böyle yaparken Tûsî ve Kuşçu, daha açık bir şekilde, mahiyette varlığın dikkate alınmayacağını göstermek istemiştir (=innemâ erâde enne'l-mâhiyyete lâ yu'teberu fî-hâ'l-vücûd).⁷ Bunun anlamı, mahiyetten haricî varlıkla ilgili imaları dışlamak ve onu yalnızca zihnî varlığa hasretmektir.

6 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, thk. Muhammed ez-Zârî'î er-Ruzâî (Kum: Mektebetü Râid, 1393), I, 395, 6-7; krş. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, thk. E. Altaş vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), II, 245, Haşiye 2.83.

7 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, I, 395,15, dp. 3.

Tûsî mahiyette varlığı dikkate almama ve mahiyet denildiğinde yalnızca zihindeki akledilir anlama işaret etme yönündeki ısrarı nedeniyle, mahiyeti dış varlıkla birlikte aldığımız zaman ona yeni bir isim vermek ister. Bu minvalde Tûsî'ye göre dışta mahiyete işaret etmek istediğimizde mahiyet kelimesini değil, *zât* ve *hakikat* kelimelerini kullanırız. Aslında İbn Sînâ'nın kendi terminolojisi açısından bakacak olursak, dar anlamıyla *zât* mahiyeti ifade etmez. İbn Sînâ'nın deyişle bileşiklerin ne sureti onların zatıdır, ne de mahiyeti onların zatıdır. Çünkü suret bileşiğin kendisi değil, bir parçasıdır. Mahiyet ise suret ve maddenin birliğini koruyan bileşimden ibarettir. Zât bu bileşim değil, o bileşim neticesinde ortaya çıkan toplam olarak nesnenin kendisidir.⁸ Dolayısıyla İbn Sînâ için dıştaki varlığı hesaba katıldığında mahiyete, dar anlamıyla, *zât* denilmez. Dış varlıkta mahiyet bir toplam olarak zâtın ne ise o şey olarak varlığını sürdürmesini sağlayan, bir başka deyişle zaman içerisinde özdeşliğini temin eden birlik ve süreklilik kazandırıcı ilkeye karşılık gelir ve bu haliyle orada mevcuttur. Dolayısıyla "Bu şeyin ne olduğunu biliyorum" dediği zaman "insan akıllarında o şeyin zâtı değil, mahiyetinin anlamı meydana gelir."⁹

Hakikate gelince, İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* I/5'te hakikati özel varlıkla özdeşleştirir ve şeyin mahiyetine karşılık geldiğini söyler: "Açıktır ki her şeyin bir özel hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir."¹⁰ Yine *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* II/2'de ise heyûlâyı bilfiil kılan haricî bir hakikat bulunduğunu söyler ve bunun suretin ta kendisi olduğunu vurgular.¹¹ Bu tür kullanımlardan öyle anlaşılıyor ki İbn Sînâ için hakikat, genel varlık anlamının karşıtı olarak bir şeyin varlığını diğerlerinden ayıran özel varlığa, yani üçgenlik veya beyazlık gibi şeyin sayesinde kendisi olduğu ilkeye karşılık gelir.¹² İbn Sînâ işte bu ilkeyle ilgili olarak "filan hakikat ya dış dünyada ya nefslerde ya da mutlak olarak hepsini içerecek şekilde mevcuttur" şeklindeki bir cümlenin doğru bir şekilde kurulabileceğini söyler.¹³ Dolayısıyla hakikat yalnızca dış varlığa nispetle mahiyet için söylenmez, mahiyet lafzı gibi hakikat da hem zihindeki tümel mahiyetler için hem de zihni ve dışı kuşatan mutlak mahiyetler için kullanılabilir. Bununla

8 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, thk. G. C. Anawati, S. Zâyed (Kahire, 1960), 244-5; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), V/8, 216-7.

9 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 143; krş. *Metafizik I*, III/8, 129.

10 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; krş. *Metafizik I*, I/5, 29.

11 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 68; krş. *Metafizik I*, II/2, 64.

12 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; krş. *Metafizik I*, I/5, 29.

13 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 31; krş. *Metafizik I*, I/5, 29.

birlikte *hakk* lafzından mutlak anlamda dış varlık ve sürekli varlık anlaşıldığı için,¹⁴ Cürcânî'nin de vurguladığı üzere hakikat denildiğinde akla ilk önce mahiyetin dıştaki varlığı gelebilir.¹⁵ Bununla birlikte hakikatin, dar anlamıyla, yalnızca mahiyetin dıştaki varlığına işaret ettiği yönünde bir vurgu İbn Sînâ için söz konusu değildir. Zaten Cürcânî ile birlikte Kuşçu, zât ve hakikat lafzının yalnızca mahiyetin dışta varlığına itibarla kullanılması durumunda “Anka'nın hakikati” ve “Anka'nın zâtı” gibi ifadelerin anlamsız olacağına işaret eder ve aslında zât, hakikat ve mahiyet kelimelerinin aralarında herhangi bir itibar farkı gözetilmeksizin kullanıldığını vurgular.¹⁶ Cürcânî ve Kuşçu temkinli bir ihtiraz kaydı düşseler de yaygın kullanım itibarıyla, haricî varlık dikkate alındığında mahiyete hakikat ya da zât denildiği hususunda Tûsî'ye katılırlar. Öncelikli olarak Tûsî'nin ve onu burada en azından kısmen takip ettiği söylenebilecek Cürcânî ve Kuşçu'nun tutumları Devvânî'nin de vurguladığı gibi haricî varlıkla ilgili imaları mahiyetten dışlama çabası olarak açıkça dikkat çeker.

Mahiyetin İtibarları

Kuşçu'nun mahiyetlerin ontolojisiyle ilgili nihai tutumu belirleyebilmek için mahiyet lafzının analiziyle ilgili söyledikleri yeterli olmaz. Bunun için bakılması gereken yer, sorunun kuluçkalandığı mahiyetin itibarları bölümüdür. Bilindiği üzere İbn Sînâ mahiyetin farklı itibarlarla ele alınabileceğini söyler. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât V/1*'de yer aldığı haliyle bunlardan ilki “bir şart olmaksızın” (*lâ bi-şarti şey*) mahiyettir ve mahiyete zaid haricî ya da zihnî şartlardan bağımsız mutlak mahiyete tekabül eder. İkincisi “bir şey olmama şartıyla” (*bi-şarti lâ şey*) mahiyettir ve haricîteki tikellerden biri olmama şartıyla tümelleşen, akıldaki ma'kûl anlama karşılık gelir. Nihayet üçüncüsü ise İbn Sînâ'nın deyişiyle arazlarıyla birlikte alınan, İbn Sînâ'dan sonraki formülasyonla ise “bir şey olma şartıyla” (*bi-şarti şey*) mahiyettir¹⁷ ve dış varlıktaki tikellerden biri olma şartıyla mahiyettir. *eş-Şifâ/el-Medhal*'de ise İbn Sînâ mahiyetin üç yönünü kendinde mahiyet, dış dünyada bulunan ve dıştaki arazlarla çevrili mahiyet ve nihayet zihinde bulunan ve zihnî arazlarla çevrili mahiyet şeklinde belirler.¹⁸ Burada da

14 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 48; krş. *Metafizik I*, I/8, 46

15 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II/245, Haşiye 3.83.

16 Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi'l-akâid*, I/395,9-396,1; krş. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, II/245, Haşiye 3.83.

17 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 200-201.

18 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 15; krş. *Mantığa Giriş*, çev. Ö. Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 7.

kendinde mahiyet “bir şart olmaksızın” mahiyete, dıştaki arazlarla çevrili mahiyet “bir şey olma şartıyla” mahiyete, nihayet zihindeki mahiyet ise “bir şey olmama şartıyla” mahiyete tekabül eder. *en-Necât*’ın metafizik bölümünde ise benzer bir tasnif bu kez mahiyetin değil, onunla eşanlamlı bir şekilde kullanılan “küllî mana”nın varlık tarzlarına nispetle yapılır. Burada İbn Sînâ küllî mananın kendinde bir tabiat ve mana olması bakımından bir şey; genel ve özel, bir ve çok olması bakımından başka bir şey olduğunu söyler. Kendinde bir tabiat olarak olarak küllî mânâ “başka bir şart olmaksızın (=bi-lâ şartin âher)” insana karşılık gelir. İnsanı genel insan, özel insan, bir insan, çok insan olarak aldığımızda bu küllî tabiat zaid bir şartla (=bi-şartin zâid) varolan insana karşılık gelir. Bu haliyle küllî tabiat ise ya haricî varlıktaki zaid şartlar tarafından çevrenilir ve tek tek şahıslara karşılık gelir ya da onlardaki ortak anlamın soyutlanmasıyla ma’kûl anlama çevrilir ve zihindeki küllîye karşılık gelir.¹⁹

Mahiyetin şartlı ya da şartsız konumuna nispetle geliştirilen bu üç itibardan ayrı olarak İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-Medhal*’de küllîlerle ilgili bir diğer tasnife yer verir: Tabiî küllî, aklî küllî ve mantikî küllî.²⁰ Mahiyetin itibarlarıyla karşılaştırıldığında bu küllîler tasnifindeki tabiî küllî “bir şart olmaksızın (=lâ bi-şarti şey)” mahiyete, aklî küllî ise “bir şey olmama şartıyla (bi-şarti lâ-şey)” mahiyete karşılık gelir. Burada mantıksal küllî ise “çokluğa söylenebilir” olma anlamında küllîlik mefhumunu ifade eder.

Mahiyetlerin ontolojisine bu ayrımlar etrafında bakıldığında, İbn Sînâ’nın metafiziksel gerçekçiliğinin ana hatları belirginleşmeye başlar. Genel olarak metafiziksel gerçekçilik şeylerin varlık ve özlerinin bizim onları düşünmemizden bağımsız bir şekilde dışta var olduğunu, dolayısıyla onlardan söz ettiğimizde gerçekten dışta varolan şeyleri kastettiğimizi ve onlarla ilgili bir bilgi iddiasında bulunduğumuzda da zihinsel bir inşayı değil doğrudan doğruya bu şeyleri bildiğimizi savunur. Bu tutumla uyumlu bir şekilde İbn Sînâ at, kedi, insan gibi genel adların, sadece bir ad ya da kavram olmadığını, bizim onları düşünüp düşünmemizden bağımsız bir şekilde dışta gerçeklikleri bulunduğunu savunur. Bu, atların, dolayısıyla onları at yapan özlerin dışta mevcut olduğunu öne sürmek demektir. Bununla birlikte bir metafiziksel gerçekçi bu özlerle ne kastettiğimiz, onların dışta nasıl mevcut olduğu ve onları nasıl

19 İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1364/1985), 536-537.

20 İbn Sînâ, *el-Medhal*, 65; krş. *Mantiğa Giriş*, 58. Bu ayrımın kaynakları ve İbn Sînâ’nın çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra şeklindeki, yine *el-Medhal*’de yer alan başka bir küllî tasnifiyle uyumlu bir şekilde nasıl yorumlanacağıyla ilgili bk. İbrahim Halil Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü”, 31-33.

ve ne ölçüde bilebileceğimiz sorularına, aynı tutumu savunan başkalarından farklı cevaplar verebilir. Bu da metafizik gerçekçilik altındaki farklı felsefî tutumları inşa eder. Bu minvalde İbn Sînâ'nın metafizik gerçekçiliğinin özünü oluşturan şey, bir nesneyi şu ya da bu şekilde algılamamızı sağlayan duyulur özelliklerinin altında, bu özelliklerin ilkesini teşkil eden ve aynı türden tüm nesnelere bulunan bir mahiyetin bulunduğunu kabul etmesi ve zihinde tümellikle nitelenen mahiyetin, zihinde bulunuşundan kaynaklanan varlıksal özellikler dışta tutulduğunda, haricteki bu mahiyetle eşit olduğunu savunmasıdır.

İbn Sînâ hem *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta hem de *en-Necât*'ta “bir şart olmaksızın” mahiyete tekabül eden bu özün tikelleri ne ise o kılan parça olarak dışta mevcut olduğunu söyler. Bu vurgu *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta şu şekilde görünür:

Canlı, başka bir şey olmamak şartıyla [*bi-şarti en-lâ yekûne şey'en âher*], sadece zihinde vardır. Başka bir şart olmaksızın [*lâ bi-şarti şey'in âher*] mücerred olarak canlıya gelince, onun dışta varlığı bulunur. Çünkü kendisine dıştan bitişen bin şartla bile olsa, kendiliğinde ve hakikatinde başka bir şey şartı olmaksızın bulunur. O halde, canlı salt canlı olmaklığıyla, dışta mevcuttur.²¹

Kendinde veya “bir şart olmaksızın” mahiyetin dışta mevcut olduğuna ilişkin bu düşünce, bu kez *en-Necât*'ta şöyle görülür:

Bazen şöyle denilir: İnsanlık bir şart olmaksızın (=bi-lâ şart) küllidir. Bazen de şöyle denilir: İnsanlık bilinen yönlerden herhangi biriyle çokluğa söylenmesi şartıyla küllidir. Birinci itibarla [=bir şart olmaksızın] küllî şeylerde bilfiil mevcuttur ve şeylerin her birine yüklenir. [...] İkinci itibarla [küllî] herhangi bir vakitte fertlere varlıkta bilfiil bir olacak şekilde yüklem olur. İşte bu dışta mevcut değildir, ma'kûl anlamdır.²²

Bu iki pasaj İbn Sînâ'ya göre bir şart olmaksızın mahiyetin, yani bulunduğu şeyleri ne ise o yapan doğanın dışta mevcut olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu doğa Eflatuncu idealar gibi tikellerden bağımsız kendi başına varolmadığı gibi, Yeni-Eflatuncu idealar gibi ilahi akılda da bulunmaz, o yalnızca tikellerin içinde mevcut olabilir.

İbn Sînâ, bulunduğu tikellere ait yabancı özelliklerden ayrıştırılıp akıl tarafından tecrid edildiğinde bu öze akılda tümelliğin iliştiğini söyler ve ilave eder:

21 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 204; krş. *Metafizik 1*, V/1, 179-80.

22 İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 536-7.

Bu bağlamda “tümel tabiat dışta mevcuttur” dediğimizde, bu tümellik [*yani çokluğa söylenebilir olma anlamında mantıksal tümellik*] yoluyla tümel olması bakımından değil, tümelliğin iliştiği tabiatın dışta bulunuşunu kastederiz. (...) Bu değerlendirme tümellik anlamında sayılırsa, o tabiat tümellik ile birlikte dışta mevcuttur. Bizim sözünü ettiğimiz tümellik ise ancak nefste bulunur.²³

Dıştaki tikellerde bulunan ve onları ne ise o yapan bu doğa, aslında ne tümel tikel, ne genel ne özel, ne bir ne de çöktür. Bunların tümü onun birer ilişeni olarak bulunur, bu doğa kendinde söz konusu ilişenlerin tümünden bağımsızdır. Böyle olduğu için Amr ya da Zeyd’de bulunduğu haliyle tikel, akılda bulunduğu haliyle de tümel olabilir. Dolayısıyla bu doğaya dışta mevcut olduğu haliyle tümel denilerek, onun doğal tümel (*el-küllî et-tabî’î*) olarak adlandırılması, o tabiatın kendinde tümel olduğunu ifade etmez. Böyle denilmesi, akılda tümelliğin iliştiği şeyin dıştaki bu doğa olduğuna dikkat çekmeyi amaçlar ve İbn Sînâ’nın söz konusu doğaların akli inşalar olmadığı yönündeki metafizik gerçekçiliğinin bir başka açıdan teyidini ifade eder.

İbn Sînâ sonrasında mahiyetlerin ontolojisiyle ilgili temel problem, İbn Sînâ’nın mahiyet ve tümel anlayışıyla ilgili burada oldukça kısa bir şekilde yer verdiğimiz ve yerleşik İbn Sînâ okuması açısından çok güçlü metinsel temelleri bulunan bu yorumun doğru olup olmadığıyla ilgilidir: Acaba gerçekten dışta mevcut ve fertler arasında ortak bir mahiyetten bahsedebilir ve bunun, akılda tümelliğin iliştiği aslı doğa olduğunu öne sürebilir miyiz? İbn Sînâ felsefesine aşına bir okuyucu, filozofun metinlerinde bu kadar açık ifadeler varken böyle bir sorunun gündeme getirilmesini garipseyebilir. Gerçekten de böyle bir sorunun ortaya çıkmasının sebebi, basitçe İbn Sînâ metinlerinin nasıl yorumlanacağıyla ilgili İbn Sînâcı bir kaygı olmamıştır. Bu sorunun doğmasına sebebiyet veren şeylerden biri, Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ’nın metafiziksel gerçekçiliğine yönelttiği şu meydan okumadır: Dışta mevcut ve fertler arasında ortak mücerred bir mahiyetten bahsettik diyelim, İbn Sînâ’nın öne sürdüğü gibi, akıldaki soyutlanmış mahiyet sahip olduğu tümellik vasfı dışında hariçteki mahiyetle eşit midir?²⁴ Kendisinin sorduğu bu soruya Fahreddin er-Râzî menfi cevap verir ve İbn Sînâ’nın *doğaya eşit temsil* olarak bilgi anlayışını reddeder. Bu reddiyesi-

23 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*, 211; krş. *Metafizik 1*, V/2, 186. krş. 459; aynı istikametdeki bir değerlendirme için bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*, 66; krş. *Mantığa Giriş*, I/1, 59.

24 Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas fi’l-mantık ve’l-hikme*, thk. A. Muhammed İsmâîl, A. Sâbir Mustafa, Râcih Hilâl (Kahire: Merkezi İhyâ li’l-Buhûs ve’d-Dirâsât, 2021), II, 39-43.

nin özünü temsilin zihni, doğanın hârici olduğu ve ikisi arasında varlık tarzlarından kaynaklanan farklılık nedeniyle asla bir mutabakatın bulunamayacağı düşüncesi oluşturur. Onun bu ana fikre dayalı argümanları²⁵ o kadar etkili olmuştur ki ondan sonra gelen ve İbn Sînâ'nın temsile dayalı bilgi teorisini sürdürmek isteyen filozoflar, metafiziksel gerçekçiliğin özünü oluşturan *doğaya eşit temsil* anlayışından geri adım atarak mahiyetin zihni yönünü güçlendirmek, haricî yönünü ise budamak zorunda kalmışlardır. Benim *zihinselci eğilim* derken kastettiğim şey işte bu yöndeki adımların oluşturduğu felsefi tutumdur. Şimdi Tûsî, Kutbüddin er-Râzî ve Cürcânî dolayımında, Ali Kuşçu'nun Fahreddin er-Râzî sonrasında gelişen bu ana soruyla, yani gerçekten dışta mevcut ve fertler arasında ortak bir mahiyetten bahsedebiliyor bahsedilemeyeceğiyle ilgili ne söylediğine yakından bakalım. Kuşçu'nun zihinselci eğilimine karşı gerçekçi bir tutumu öne çıkaran *Şerh-i Cedîd* muhaşşîsi Celâleddin ed-Devvânî, bu çizgiye nispetle inşa ettiği diyalektikle tartışmamıza eşlik edecektir.

Ana metinde, yani *Tecrîdü'l-akâid*'de Tûsî bu konuyla ilgili şu ifadelere yer verir:

Mahiyet bazen kendisi dışındakilerden hafzedilmiş bir şekilde alınır. Öyle ki ona bir şey ilave edilse, fazlalık olur ve artık toplama söylenemez. Bu, "bir şey olmama şartıyla" (*bi-şarti-lâ-şey'*) mahiyettir. Bu itibarla mahiyet ancak zihinlerde mevcut olur. Mahiyet bazen de "bir şart olmaksızın" (*lâ-bi-şarti şey'*) alınır. O da tabii küllîdir ve haricte fertlerin parçası olarak mevcuttur. Tabii küllî, onun ve izafe edildiği şeyin toplamına doğru bir şekilde söylenir. Mahiyete ârız olan küllîliğin kendisine ise mantıkî küllî denilir. [Ârız olan küllîlik ve ma'rûz olan mahiyetin] bileşimine ise aklı küllî denilir. Bu ikisi [yani mantıkî ve aklı küllî] zihnidir.²⁶

Bu pasaj ilk bakışta mahiyetlerin ontolojisiyle ilgili yerleşik İbn Sînâcı anlayışı tekrar eder görünür. Bununla birlikte Ali Kuşçu pasajda yer alan "tabii küllî (...) haricte mevcuttur" ibaresini açıklarken şu yoruma yer verir:

25 Bu argümanlar üç gruba ayrılabilir: (1) Zihni varlığın reddi, (2) bilginin husul olduğu görüşünün reddi, (3) tikel zihinlerde tümel suretlerin bulunamayacağı, dolayısıyla zihindeki suretlerin zihne özgü arazlarla kuşatılacağı ve haricî mahiyete asla eş olamayacağı görüşü. Bunlar için bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, II, 39-43, 25-30; *el-Metâlibü'l-âlîye mine'l-ilmü'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 103; Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas*, 216, 221; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1990), II, 377. Söz konusu argümanların ayrıntılı bir şekilde sunumu için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü", 37-43.

26 Nasîruddin et-Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid (Hâşiyetü't-Tecrîd içinde)*, 248.

Dış varlıkta tabiatların varlığını öne sürenlerin tutumuna yönelik bir tahkikin gösterdiği üzere, tabii küllînin doğru bir şekilde yüklendiği şeyin, yani şahsın, hariçte mevcut olması anlamında tabii kiilli hariçte mevcuttur (*mevcûdun f'l-hâric 'alâ ma'nâ enne mâ sadaka 'aleyhi, a'nî eş-şahsu mevcûdun f'l-hâric, 'alâ mâ huve tahkîku mezhebi men kâle bi-vücûdî't-tabâi' f'l-a'yân*).²⁷

Bu yorumuyla Ali Kuşçu, tabiatların haricî varlığını reddetmekte ve İbn Sînâ'nın ya da Urmevî gibi müteahhir bilginlerin, tabiatların dışta mevcut olduğunu öne süren açık ifadelerini alışılmadık bir yoruma tabi tutarak, bu ifadelerin dışta tabiatların değil, fertlerin varlığını savunduğunu öne sürmektedir. Çünkü ona göre bu iddia, tabiatın, tikel cevherlerin ve tümellerin gerçekte nasıl varolduklarına ilişkin bir araştırma yoluyla tahkik edildiğinde, tabiatın dışta varlığını öne sürmenin dışta tikel cevherlerin varolduğunu öne sürmekten başka bir şekilde doğru olarak anlaşılması mümkün değildir. Buna göre dışta tek tek her bir insanı insan yapan insanlık tabiatının varolduğunu öne sürenlerin bu iddiası, dışta tek tek insanların varolduğunu öne sürmekten başka bir anlama gelmez. Kuşçu'nun hariçte yalnızca şahısların bulunduğunu öne süren yaklaşımı açık bir şekilde Kutbüddin er-Râzî'nin devamıdır. Aynı görüşü *Levâmi* haşiyesinde Cürçânî de savunur. Kuşçu'nun görüşüyle karşılaştırma imkânı vermesi ve zihinselci eğilimin arka planını göstermesi için bu ifadeleri alıntıyorum. Kutbüddin er-Râzî'nin ifadeleri şöyledir:

Doğal tümelin hariçte varlığı bulunmaz, hariçte mevcut olan yalnızca şahıslardır (= *enne'l-küllîyye't-tabî'î lâ vücûde lehû, f'l-hâric ve innemâ'l-mevcûdu f'l-hâric huve'l-eşhâs*).²⁸

Şöyle dersen: Örnek olarak, canlının mevcut olması zorunludur, bunun inkârı mümkün değildir.

Derim ki: Canlının kendisine doğru bir şekilde söylendiği şeyin [yani tikel canlıların] mevcut olması anlamında, canlının mevcut olması zorunludur. Yoksa canlılık tabiatının mevcut olması, zorunlu olmak bir tarafa memnûdur.²⁹

Râzî bu görüşü açıkça ifade ettikten sonra, hariçte niçin yalnızca tikel cevherlerin bulunması gerektiğiyle ilgili, Ali Kuşçu'da görmediğimiz, ayrıntılı bir akıl yürütmeye yer verir. Seyyid Şerîf Cürçânî de *Levâmi* haşiyesinde bu akıl yürütmeyi teyit ederek hariçte yalnızca tikel cevherlerin bulunduğunu savunur:

27 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, I, 416-7.

28 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu Metâli'l-envâr*, thk. Usame es-Sâ'îdî (Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1395), I, 241.

29 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu Metâli'l-envâr*, I, 243.

Hariçte yalnızca şahıslar vardır (=fe-lâ vucûde ft'l-hârici illâ li'l-eşhâs). Dolayısıyla hâriçte çocuklar arasında ortak bir mevcut yoktur. Aynı şekilde, hâriçte, kendinde tasavvur edildiğinde tasavvuru onda ortaklığı engellemeyen ve orada buna mutabakat ve birçok şeye yüklem olmaya müsait bir nispetin bulunması manasıyla külliliğin arz olduğu bir mevcut yoktur.

Evet hâriçte, tasavvur edildiğinde ve duyulur arazları ondan ayrıldığında (*huzife*) ona gerçek anlamda ortaklığın ilişmesi anlamında değil de başka bir anlamda külliliğin ilişeceği bir mevcut vardır. Yoksa küllî anlamlarla nitelenmiş haricî bir mevcuda, ne haricte ne de zihinde sahip değiliz. Bunu iyice düşün ve bu sorunla ilgili basiret üzere ol!³⁰

Cürcânî'nin buradaki ifadeleri, hâriçte ancak tikel cevherlerin bulunduğu hususunda açık bir şekilde Kutbüddin er-Râzî'yi takip eder. Bununla birlikte okuyucusunu iyice düşünüp anlamaya ve basiret sahibi olmaya davet ettiği kısımda, hâriçte bulunduğunu ve duyulur özellikleri hafzedildiğinde küllî anlama dönüştüğünü söylediği mevcudun ne olduğuyla ilgili bir miktar kapalılık bulunur. Cürcânî'nin bu kapalılığı açacağı yer, aşağıda geleceği üzere, tabiatların hâriçte mevcudiyetini savunanlar ile hâriçte yalnızca tikel cevherlerin bulunduğunu savunanların görüşünü telif edeceği *Şerhu'l-Mevâkıf*'tir. Ali Kuşçu'nun hâriçte yalnızca tikel cevherlerin bulunduğunu savunmakla kalmayıp, tabiatların hâriçte mevcut olduğunu öne sürenlerin görüşü tahkik edildiğinde bunun hâriçte tikel cevherlerin bulunduğunu savunmaktan başka bir anlama gelmediğini de öne sürmesi ve Kutbüddin er-Râzî'nin iki tutum arasında inşa ettiği karşıtlığı tahkik yoluyla gidermeye çalışması işte Cürcânî'nin bu akıl yürütme çizgisini takip eder. Şöyle ki Cürcânî "bir şart olmaksızın", yani mutlak mahiyetin dışta mevcut olduğunu savunan ve bunu İbn Sînâ'nın merolojik argümanı ile destekleyen Adududdin el-Îcî'nin ifadelerini şerh ettiği yerde, "bir şart olmaksızın" mahiyetin nasıl dışta bulunduğunu ileride tahkik edeceğini vadedip ilgili kısımda şöyle demektedir:

Dışta yalnızca şahıslar vardır. Tümel tabiatlar ve mefhumlara gelince akıl bunları şahıslardan soyutlamaktadır. Akıl bunları bazen şahısların zatlarından soyutlamakta, bazen de onları çevreleyen arazlardan farklı istidatlara ve çeşitli itibarlara göre soyutlamaktadır.³¹

Her ne kadar Kutbüddin Râzî ile birlikte Kuşçu, dışta yalnızca tikellerin mevcut olduğunu savunuyor ve Cürcânî'yi takiben, tabiatları savunmanın zaten dışta tikellerin varlığını savunmakla aynı kapıya çıkacağını öne sürüyorsa da Tûsî'nin ana met-

30 Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Metâli* (*Şerhu Metâli'l-envâr* içinde), I, 242,

31 Bk. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf I*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 642.

ninde yer alan ve tabiatın hariçteki fertlerin parçası olarak mevcut olduğunu öne süren İbn Sînâcı mereolojik argüman karşısında Ali Kuşçu'nun bu yorumu ne ölçüde sürdürüp sürdürmeyeceği önemli bir problemdir. Bu nedenle Ali Kuşçu, Cürçânî'yle birlikte, söz konusu argümanı yeniden ele alır. Kuşçu'nun, doğru bir şekilde, şart-sız mahiyetin hariçte mevcudiyetini savunanlara nispet ettiği meşhur delil şöyledir: "Canlı" hariçte mevcut "bu canlı"nın parçasıdır; hariçte mevcut olan şeyin parçası da hariçte mevcuttur. "Kuşçu tabiî küllî fertlerin bir parçasıdır" sözüyle canlının hariçte ferdin bir parçası olduğu kastedilmişse, zaten problemlerin kaynağında bulunan bu görüşün reddedileceğini, fakat canlının akılda bir parça olduğu kastedilmişse bunun kabul edilebileceğini söyler. Bununla birlikte Kuşçu, tabiî küllinin fertlerin parçası olduğu için hariçte mevcut olması gerektiği görüşünü reddetmek için bir gerekçeye muhtaçtır. Bu minvalde, söz konusu görüşü "körlüğün hariçte mevcut olan "bu kör"ün parçası olduğu, ama onda mevcut olmadığı" şeklindeki bir karşı örnekle *men'* eder.³² Buna göre nasıl ki körlük, dıştaki "bu kör"ün parçası olduğu halde, onda görememe anlamında körlüğün mevcut olduğunu öne süremezsek, "bu canlı"nın parçası olduğu halde canlılığın da "bu canlı"da mevcut olduğunu öne süremeyiz.

Ali Kuşçu'nun buradaki yorumları Kutbüddin er-Râzî'nin zihinselci eğiliminin bir devamı, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Levâmi* ve *Tecrîd* haşiyelerindeki yorumlarının bir tür tekrarı hüviyetindedir. Dolayısıyla Kuşçu iki düşünürle birlikte, İbn Sînâ'nın metafiziksel gerçekçiliğinden uzaklaşarak açık bir zihinselci bir eğilim sergiler. Bu eğilime bağlı bir şekilde dışta tabiatların değil, yalnızca şahısların bulunduğunu savunarak metafiziksel gerçekçiliğe özgü ontolojik kabulü zayıflatırken; insanlığı ya da canlılığı bildiğimizi iddia ettiğimiz esnada hariçteki bir tabiatı değil, dıştaki tikeller ya da onların özellikleri arasındaki bir karşılaştırma neticesinde zihinimizde oluşan bir anlamı bildiğimizi savunarak da gerçekçi tutumun epistemolojik kabulünü zayıflatır. Bunu yaparken de tabiatların hariçte mevcut olduğunu savunan karşıt tutumun içini boşaltarak, böyle bir görüşü savunmanın aslında hariçte yalnızca tikellerin mevcut olduğunu savunmaktan başka bir anlama gelmediğini, dolayısıyla kendisinin vazettiği yaklaşımın karşısında gerçek manada rakip bir yaklaşımın da bulunmadığını öne sürmektedir.

İbn Sînâ'nın özgün görüşüyle karşılaştırıldığında, bu sapma Ali Kuşçu'nun şerhine yazdığı haşiyede, Celâleddin ed-Devvânî'nin de dikkatini çekmiştir. Öncelikle Devvânî, Ali Kuşçu'nun tabiatların hariçte varlığını öne süren görüşün tahkiki olarak sunduğu yoruma karşı çıkar. Şayet tabiatların hariçte varlığını savunmak, şahısların hariçte varlı-

32 Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdî'l-akâid*, I, 417-20; krş. Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tegrîd*, II, 250, Haşiyeye 4.85; Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu Metâli'l-envâr*, I, 240.

ğını savunmak anlamına geliyorsa, kopartılan bunca fırtına gereksizdir ve Devvânî'nin de dikkat çektiği üzere bu yorum meseleyi yalnızca lafız tartışması haline getirir:

Onun “Dış varlıkta tabiatların varlığını öne sürenlerin tutumuna yönelik bir tahkikin gösterdiği üzere, tabii küllînin doğru bir şekilde yüklendiği şeyin, yani şahsın, hariçte mevcut olması anlamında tabii küllî hariçte mevcuttur” sözüyle ilgili derim ki: Bu, tartışmayı bir lafız meselesine indirger. (=hâzâ yec'âlu'n-nizâ'e lafzîyyen). Bununla birlikte mu-sannifin [Tûsî'nin] “o [yani bir şart olmaksızın mahiyet veya tabii küllî] tikel cevherlerin parçasıdır” sözünün zahiri böyle bir şeyi öne süremeye elvermez.³³

Devvânî'nin fark ettiği üzere aslında meseleyi bir lafız tartışmasına indirgemek isteyen, Kuşçu'nun da takip ettiği Cürcânî'dir. Cürcânî, “bir şart olmaksızın” mahiyetin dışta varolduğunu iddia edenlerin görüşünü tahkik edeceğini vadettiği ve yukarıda bir kısmını paylaştığımız pasajın devamında, tabiatların dışta varolduğunu iddia eden kişinin bu sözüyle ne kasetmiş olabileceğiyle ilgili alternatifleri paylaşır. Bu alternatiflerden, kendisinin de kabul ettiği üçüncüsünü şu şekilde ifade eder:

Şayet o kişi, dışta bir mevcut vardır ve bu mevcut tasavvur edilip somutluklarından hazfedildiğinde ondan akılda tümel bir suret meydana gelir demek istemişse bu, “dışta yalnızca tikel cevherler (eşhâs) vardır ve tümel tabiatlar bu tikel cevherlerden soyutlanır” diyenlerin görüşünün ta kendisidir. Bu durumda tartışma yalnızca lafızdadır.³⁴

Cürcânî'nin *Levâmi* haşiyesinden alıntıladığımız pasajda yer verdiği ve okuyucusunu “bunu iyice düşün ve bu sorunla ilgili basiret üzere ol!” diyerek uyardığı nokta burasıdır. Buna göre Cürcânî, sorun üzerine basiretli bir şekilde iyice düşünüldüğünde ulaşılabilecek nihai çözümün yukarıdaki formülasyonda yattığını düşünmektedir. Bununla birlikte Devvânî'nin de dikkat çektiği üzere, mesele dışta mevcut şeye tabiat mı yoksa şahıs mı diyeceğimizle ilgili değildir, bunun yerine dıştaki fertlerin, sergiledikleri duyulur, tikel özelliklerinin altında akledilir bir tabiatın bulunup bulunmadığı ve böyle bir şey bulunuyorsa zihnimizdeki suretlerin onu ne ölçüde yansıtılabildiğine dair kadim bir felsefi problemle ilgilidir.

33 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdîl-akâid*, I, 416, dp. 6.

34 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 642. Bu pasaja dikkatimi çeken Ömer Türker'e teşekkür ederim. İlgili pasajın Cürcânî'nin yaklaşımı açısından ayrıntılı bir yorumu için bk. Ö. Türker, “Urmevî'nin Nesnelciliği İle Kutbüddin er-Râzî'nin ve Cürcânî'nin Öznelciliği Arasında Tabii Küllînin Varlığı Sorunu”, yakında yayımlanacak makale. Dıştaki fiziksel nesne ve zihindeki mahiyet arasındaki ilişki hakkında Cürcânî'nin görüşleri, bu görüşlerin Kutbüddin er-Râzî'nin tutumuyla ilişkisi, Cürcânî'ye karşı Devvânî'nin eleştirileri ve nihayet Siyâlkûtî'nin Devvânî'ye karşı cevaplarını da hesaba katan daha ayrıntılı bir tartışması için bk. M. Ali Koca, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2023), 383-411.

Cürcânî'nin ve onu takiben Ali Kuşçu'nun birleştirdiği uçları yeniden ayıran Devvânî, karşıt tutumları yeniden belirginleştirmek üzere harekete geçer. Bu minvalde Ali Kuşçu'nun tabiatların haricî varlığıyla ilgili mereolojik argümanı "bir şart olmaksızın mahiyetin varlığıyla ilgili şöyle delil getirilmiştir" diyerek, İbn Sînâ'ya aidiyetinin farkında değilmiş gibi vermesini ve ardından eleştirerek reddetmesini garipseyerek, okuyuculara İbn Sînâ'nın sivri uçları yumuşatılmış görüşlerini özgün haliyle yeniden hatırlatmak ister. Kuşçu'nun Cürcânî'yi, Cürcânî'nin de Kutbüddin er-Râzî'yi takip ederek yaptığı yorumu doğrudan doğruya İbn Sînâ'nın metinleriyle karşılaştıran ve aradaki mesafeyi bu denli açık bir şekilde dile getiren en erken kaynaklardan biri olması hasebiyle Devvânî'nin değerlendirmesi burada alıntılanmayı hak ediyor:

Bu akıl yürütme [yani İbn Sînâ'nın mereolojik argümanı] *eş-Şifâ*'da yer almaktadır. Burada İbn Sînâ bir şart olmaksızın [=lâ bi-şarti şey'] canlı olması bakımından canlılığın haricte mevcut olduğunu ortaya koyar. Bu takrire göre "bu şahıs" belli bir canlı ise, belli bir canlı mevcuttur; şu halde belli bir canlılığın parçası olan "canlı" da mevcuttur. Tıpkı beyazlığın mevcut olması gibi. Şöyle ki beyazlık her ne kadar maddeden ayrı değilse de beyazlığıyla maddede mevcuttur, çünkü bizatihi itibara alındığında ve bizatihi bir hakikate sahip olduğu düşünülendiğinde -her ne kadar bu hakikate varlıkta başka bir şeye iktiran etmek âرز olsa da- beyazlık maddeden başka bir şeydir. [Bu istidlal ertesinde İbn Sînâ] mevcut olanın canlı olmak bakımından canlı değil, sadece belli bir canlı olduğunu öne sürenleri aşağılayarak eleştirmiştir [=sümme bâlağe fî't-teşn'i 'alâ men ze'ame enne'l-mevcûde huve hayevanun mâ fakat, dûne'l-hayevân bi-mâ huve hayevân].

(...)

İbn Sînâ, sözlerinde tabiat olmak bakımından tabiatın tikel ve tümel tabiatı öncelediğini ve bunun basitin bileşiği öncelemesi gibi olduğunu defalarca tekrar etmiştir. İbn Sînâ'nın söyledikleri etraflıca kavrandığında, tabiatların varlığını savunanların kastettiği şeyin, diğerlerini takip ederek şarihin öne sürdüğü gibi sadece onların fertlerinin varlığı olmadığı tamamen açıklık kazanır. (*ba'de'l-ihâtati bi-etrâfi hâze'l-makâl lâ yahfâ enne leyse murâdu men kâle bi-vücûdî't-tabâi' vücudu efrâdihâ fakat, kemâ zehebe ileyhi's-şârih tebe'an li-âherîn*). Aksine tabiatların varlığını savunmak, örnek olarak zatında düşünen canlı olan Zeyd mevcut olduğunda, Zeyd mevcut olduğuna göre düşünen canlılığın 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. Sonra varlığın tabiata tabiat olması bakımından nispeti, bir itibarla, varlığın Zeyd'e nispetinden bizzat, hatta belki zaman bakımından öncedir.³⁵

Devvânî pasajın özgün halinde; *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V.1'den biri mereolojik argümanla, diğeri bir şart olmaksızın mahiyetin hariçteki varlığıyla, öbürü ise hariçte var olduğu söylenen tabiatın tabii varlıkları önceleyecek tarzda ilâhî bir varlığa sahip olduğuyla ilgili üç uzun alıntıya da yer verir. Muhtemelen böyle yaparken amacı, Tûsî ile başlayıp Kutbüddin er-Râzî'ye, oradan Cürcânî'ye ve nihayet Ali Kuşçu'ya uzanan bir düşünce çizgisinin mahiyetlerin ontolojisiyle ilgili olarak İbn Sînâ'nın özgün tutumundan neredeyse tümüyle farklı bir yaklaşım geliştirdiğini açık bir şekilde göstermektir. İbn Sînâ'dan bu zihinselci sapmayı ortaya koyduktan sonra Devvânî, söz konusu tutumu sırf İbn Sînâ'dan ayrıldıkları için tenkit etmez, aynı zamanda onu tahkik ederek hatalı yönlerini kendi felsefî yaklaşımı etrafında da sistematik bir eleştiriye tabi tutar. Onun kapsamlı eleştirileri ve kendi teorisi başka bir yazının konusudur. Buradaki yeni çizgiyle ilgili dikkat çekilmesi gereken nokta şudur: Yukarıda zikredilen isimlerin Devvânî tarafından alıntılanan İbn Sînâ pasajlarını bilmedikleri söylenemez; onlar artık İbn Sînâ'ya rağmen yeni bir tutum geliştirmektedir. Öne sürdükleri görüşleri yer yer İbn Sînâ metinleriyle uyumlu hale getirme çabası içine girmeleri, ortaya çıkan yeni çizginin İbn Sînâ'nın ötesine geçtiği olgusunu gölgelememelidir. Tûsî dışta tutularak söylenecek olursa, bu isimler için mesele artık İbn Sînâ'yı doğru anlayıp anlamamakla ilgili değil, tahkik yöntemiyle uyumlu bir şekilde, tabiatların dışta mevcut olup olmadığını ve bilginizin dışla mutabakat ilişkisinin nasıl kurulduğunu tespit etmekle ilgilidir.

Mahiyet, Zihin ve Gerçeklik

Mahiyetlerin haricî varlığı ve zihin-dış ilişkisiyle ilgili tahkik süreci üç temel adımdan meydana gelir. Bunlardan birincisi dıştaki nesnenin ontolojik yapısına, ikincisi zihindeki tümel kavramların oluşum sürecine ve nihayet üçüncüsü zihindeki kavramların dışla ilişkisine dairdir. Kısaca varlık, bilgi ve doğrulukla ilgili tahkik sürecini ifade eden bu araştırma esnasında Ali Kuşçu, önce mahiyetlerin ontolojisiyle ilgili bir tartışmaya girişir. Bu esnada iki amacı vardır. Bunlardan ilki mücerred mahiyetin dışta varolamayacağını, ikincisi ise akılda bulunan mahiyete zihne özgü durumların ilişmesinin onun mücerredliğine zarar vermeyeceğini göstermektir. Kuşçu'nun buradaki akıl yürütmesi, aslında Fahreddin er-Râzî'nin mahiyetlerin dışta mücerred bir şekilde bulunduğu halde akılda onlara zihne özgü durumların iliştiğini, bu nedenle de akıldaki mahiyetin asla dıştaki mahiyete mutabık olamayacağını savunan argümanını bertaraf etme amacını taşır. Bu amaç etrafında Kuşçu önce mahiyetlerin itibarları etrafında oluşan terminolojiyle ilgili bazı düzeltmeler yapmak ister. Bu minvalde, örnek olarak canlının “bir şey olma şartıyla” alındığında türlerinden biriyle özdeş hale geldiğini, “bir şey

olmama şartıyla” alındığında, türle özdeş olmak yerine onun parçası olduğunu, “bir şart olmaksızın” alındığında ise türe yüklem olduğunu ifade eder. Buna göre birinci durumda canlı, insana; ikinci durumda “düşünen canlı”nın parçası olan canlıya; üçüncü durumda ise “insan canlıdır” önermesinin yüklemi olarak canlıya tekabül eder.³⁶ Bu yoruma göre “bir şey olma şartıyla” canlı denildiğinde, buradaki şartlar hariçteki her türden tikelleştirici şartlara değil müphem bir cins olan canlıyı yetkinleştiren ve belirli hale getirerek türe dönüştüren fasıllara tekabül eder. Bu anlamda “düşünen olma şartıyla canlı, insandır” diyebilme imkânı elde ederiz.³⁷ Kuşçu’nun “bir şey olma şartıyla” mahiyeti, fasıllar aracılığıyla müphemiyeti kaldırılan cinslere hamletmesi, İbn Sînâ’nın onu hârici varlığa özgü tikel arazlarla kuşatılmış mahiyete hamleden yorumuna nispetle farklılık arz eder. Benzer bir yorum farklılığı “bir şey olmama şartıyla” mahiyette de görünür. Burada Kuşçu, Tûsî’nin yukarıda alıntıladığımız pasajında yer alan ve *bi-şarti lâ şey’* mahiyeti tasvir etmeyi amaçlayan şu iki ifadesi üzerinde durur: 1) “Mahiyet bazen kendisi dışındakilerden hafzedilmiş bir şekilde alınır.” 2) “Ona bir şey ilave edilse fazlalık olur ve artık toplama söylenmez.”

Kuşçu Tûsî’nin buradaki ifadelerinin “bir şey olmama şartıyla” mahiyetin anlaşılmasında bir yanlıya neden olduğunu söyler ve ve iki ifadenin söz konusu mahiyete dair iki farklı anlayışı ortaya çıkardığını öne sürer. Buna göre bir şey olmama şartıyla mahiyet, birinci ifade dikkate alındığında mücerret mahiyete karşılık gelir. İkinci ifade dikkate alındığında ise ona eklenen bir şartla hariçte bileşik bir cevherin parçası olarak mevcudiyet kazanan mahiyete tekabül eder. Bu anlamıyla mahiyet artık kendisinden ve ona ilave edilen şarttan bileşen bütünün parçası olur ve parça, bütüne yüklenemeyeceği için o da herhangi bir şekilde yüklem olamaz. Bu yorum kabul edildiğinde bir şey olmama şartıyla mahiyet, bir şey olma şartıyla mahiyetteki cinsin ilave anlamlarla farklı türler olabilme imkânına karşılık, ona haricî şartlar ilave edilmiş olduğu için artık ne başka bir şey olabilen ne de parçası olduğu bütüne yüklenebilen mahiyeti ifade eder. Kuşçu biri akıldaki tümel suretlere, diğeri mahiyetlerin hariçteki tikel mevcudiyetine işaret eden bu iki anlam arasındaki uzaklığa dikkat çeker.³⁸ Bu esnada Ali Kuşçu’nun “bir şey olmama şartıyla” mahiyetin, birinci anlama mı yoksa ikinci anlama mı karşılık geldiği hususunda bir tercih yaptığı belli olmaz. Hem ikinci anlamı uzun uzun açıklarken birinci anlamı açıklamaksızın geçmesi, hem de birinci

36 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, I/404-5.

37 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, I/405-6.

38 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, I/405.

anlama atfedilen “her türlü ilişenden bağımsız, mücerred mahiyet” anlamını haricî mevcudiyetini reddedip yalnızca zihinde bulunduğunu öne sürdüğü “bir şart olmaksızın” mahiyete atfetmek istemesi, onun “bir şey olmama şartıyla” mahiyetle ikinci anlamı kastettiğini ihsas eder.

Bununla birlikte Ali Kuşçu “bir şey olmama şartıyla” mahiyetle Tûsî'nin ikinci değil, birinci anlamı kastettiğinin farkındadır. Çünkü Tûsî bu anlamıyla mahiyetin yalnızca zihinlerde bulunabileceğini söyler ve ikinci anlamın ancak haricî şartların ilavesiyle dışta ortaya çıkacağını ve bu haliyle mahiyetin herhangi bir şekilde türün fertlerine yüklem olamayacağını açıkça belirtir. Bu durumda Kuşçu, şu problemi gündemine alır: Birinci anlamıyla, mücerred mahiyetin hariçte bulunmadığında şüphe yoktur, çünkü hariçte bulunduğu zaman haricî varlık ve teşahhus gibi şartlarla kuşatılması gerekir ve mücerred olmaktan çıkar. Peki aynı sorun zihinde bulunduğu da ortaya çıkmaz mı?³⁹ Çünkü mücerred olduğu varsayılan mahiyet, zihinde mevcut olduğunda bu kez de zihni varlık gibi şartlarla kuşatılır ve mücerretlik vasfını kaybeder. Bazılarının bu problemi aşmak üzere, mahiyete mücerred derken zihni arazlardan değil, yalnızca haricî arazlardan bağımsızlığı dikkate aldığına işaret eden Kuşçu,⁴⁰ sorunu çözmek için daha ayrıntılı bir yaklaşım önerir. Bu sorunun çözülmesi önemlidir, çünkü Râzî'nin eleştirileriyle başa çıkmak için mücerred mahiyetin hariçte mevcut olamayacağını göstermek yetmez, onun zihinde mücerred bir şekilde mevcut olabileceğini de göstermek gerekir.

Bu sorunun üstesinden gelmek için Kuşçu, zihnin kendi yokluğu da dahil her şeyi tasavvur edebilmesinin mümkün olduğunu, dolayısıyla bir şeyi mücerred bir şekilde tasavvur etme hususunda onun için bir zorluk bulunmadığını söyler. Nitekim zihin mücerret mahiyetin hariçte mevcut olmasının imkânsızlığı hakkında da hüküm verir. Böyle bir şeyi tasavvur edemese, onunla ilgili imkân ve imkânsızlık hükmünü de veremezdi. Dolayısıyla Ali Kuşçu, zihindeki bir mahiyeti mücerred olarak nitellemenin aklın ona ilişkin tasavvurundan başka bir şey olmadığını, bu tasavvuru da mahiyeti zihinde varolma özelliğinden de soyutlayarak elde edebileceğini söyler. Bu haliyle söz konusu tasavvurda ortaya çıkan anlam, haricî ve zihni varlıktan kaynaklanan tüm ilişenlerden bağımsız, mücerred mahiyete tekabül etmiş olur.⁴¹

39 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, I/406.

40 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, I/406.

41 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, I/407-10.

Aklın mahiyeti ne ise o olması bakımından mücerred bir şekilde tasavvur edebileceğini ortaya koyduktan sonra Ali Kuşçu, doğal tümele karşılık geldiği söylenen “bir şart olmaksızın” mahiyeti tartışmaya geçer. Bir şart olmaksızın mahiyet, canlının canlı olmak bakımından alınmasıdır. Bu seviyede onunla birlikte, ne ona dahil olması ne de hariç olması bakımından hiçbir şey dikkate alınmaz. Bir başka deyişle ne faslın ona dahil olması ve insan olarak meydana gelmesi şartıyla (*bi-şarti şey*), ne ondan hariç anlamların ilavesiyle parça haline gelip bir şey olamama (*bi-şarti lâ-şey*) alınır. “Bir şart olmaksızın” canlı, haricî ve dahilî tüm ilişenlerinden bağımsız mücerred canlıya tekabül eder ve bir şey olma ve olmama şartıyla yüklem olabilen bir anlama dönüşür.⁴² Bu mahiyetin ontolojik konumuyla ilgili, isim zikretmeksizin, İbn Sînâ'nın tutumunu eleştiren Kuşçu, bu yaklaşıma göre söz konusu mahiyetin hariçteki tabiatlara tekabül ettiğini ve bu tabiatın da dıştaki fertler arasında ortak olduğunu ifade eder. Buna göre fertler arasında ortak olan şey, fertlerdeki tikel arazlara konu olan ve bu arazlardan bağımsız tabii küllîdir. Ne var ki Kuşçu bunu kabul etmez ve bir şeyin bir kez hariçte mevcutsa, onun daima belirli bir şey olacağını söyler. Ona göre böyle bir şeyin fertler arasında ortaklığı kabul etmesi bedihî olarak imkânsızdır, bu nedenle de “tabiatın hariçte mevcudiyeti ve fertler arsında ortaklığı tasavvur edilemez.”⁴³

Böylece Ali Kuşçu'nun mahiyetlerin ontolojisiyle ilgili tutumu tamamen açıklık kazanmış olur. Buna göre “bir şey olma şartıyla” mahiyeti müphem cins anlamına, “bir şey olmama şartıyla” mahiyeti bütüne yüklenmesi imkânsız haricî parça anlamında mahiyete, nihayet “bir şart olmaksızın” mahiyeti ise hariçte varolması imkânsız olup, akıl tarafından mücerred bir şekilde tasavvur edilen mahiyete nispet eder. Dikkat edilecek olursa “bir şart olmaksızın” mahiyet, haricî varlıktan koparılınca zihni bir tasavvur haline gelir ve Ali Kuşçu'nun “bir şey olmama şartıyla” mahiyetin birinci anlamı dediği şeyle özdeşleştirilir.

Ali Kuşçu'nun yakından takip ettiği Kutbüddin er-Râzî de “bir şart olmaksızın” mahiyetin, örnek olarak canlı olması bakımından canlılık tabiatının hariçte bulunmadığını ve böyle bir tabiatın ancak zihnin bir tasavvuru olabileceğini öne sürmüştü.⁴⁴ Bununla birlikte aklın mücerred bir şekilde tasavvur ettiği bu tabiat kendinde ne cüz'î ne de küllîdir. Çünkü cüz'îlik ve küllîlik, akılda bu tabiat tasavvur edildikten sonra ona ilave anlamlar olarak ortaya çıkar. Bu tabiata küllî denilmesinin sebebi,

42 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, I/406.

43 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, I/411-12.

44 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu Metâli'l-envâr*, I/243.

onun kendinde küllî olması değil, küllîliğin ona ilişmesi anlamındadır. Aslında bu yorum, yukarıda geçtiği üzere, İbn Sînâ'nın tabiî küllîye küllî denilmesinin zihindeki küllîliğin dıştaki bu tabiata ilişmesinden ötürü olduğunu söylemesiyle benzer bir stratejiyi izler. Fark, İbn Sînâ'ya göre bu tabiatın dışta, Kutbüddin er-Râzî, Cürcânî ve Ali Kuşçu'ya göre ise zihinde olmasıdır.

İbn Sînâ akıldaki küllîliğin asıl anlamıyla dışta bulunan bu tabiata iliştiğini düşündüğü için, hariçteki bu tabiata tabiî küllî, onun akıldaki suretine ise akli küllî adını vermişti. Bununla birlikte zihinselci düşünürler o tabiatın bir akletme süreci dahilinde kademeli bir şekilde zihinde meydana geldiğini savunduklarından, sürecin ilk aşamasında ortaya çıkan akli suretlerin küllî değil cüz'î olduğunu, bu cüz'î suretlerin akılda meydana getirdikleri izler neticesinde ortaya çıkan misalin tabiata karşılık geldiğini ve küllîlik asıl anlamıyla bu tabiata iliştiğinden, tek gerçek küllînin yeni anlamıyla bu tabiî küllî olduğunu söylerler.⁴⁵ Bu akıl yürütme çizgisini takiben Ali Kuşçu ortaklık manasında tümelliğin hariçte var olduğu farzedilen tabiatlara ait olmadığı gibi, akli suretlere de ait olamayacağını söyler. Çünkü akli suretler tikel nefislerdeki tikel suretlerdir, bu nedenle de ortak olmaları imkânsızdır. Küllîlik bu tikel akli suretler sayesinde bilinir ve belirgin hale gelen ikinci dereceden akli suretlere ait bir özellik olup, onlara da ortaklıktan ziyade mutabakat manasında ilişir. Küllîliğin özü olarak mutabakatın anlamı ise çokluğa ait fertleri aklettiğimiz zaman zihnimizde yenilenen, birbirinden farklı izlerin ortaya çıkmaması ve mutabakat manasında küllîliğin iliştiği bu tabiatın dışta var olduğunda bizzat o fertlerden biri haline gelmesidir.⁴⁶

Sonuç

Mahiyetlerin dışta mevcudiyetini savunan ve bilginin esas itibarıyla bu mahiyetlere taalluk ettiğini, dolayısıyla doğruluğun da aklımızdaki suretler ile bu mahiyetler arasındaki mutabakatla ilgili olduğunu öne süren İbn Sînâ'nın metafizik gerçekçiliği, on üçüncü yüzyıl ertesinde ciddi bir dönüşüme uğramıştır. Nasîruddin et-Tûsî ile başlayıp Kutbüddin er-Râzî ile birlikte zirvesine çıkan bu dönüşüm süreci, İslam felsefesi tarihinde *zihinselci eğilim* adını verdiğimiz yeni bir felsefi tutumun da ortaya çıkmasını sağlamıştır. Önceki bir çalışmamızda, İbn Sînâ'nın metafiziksel gerçekçi-

45 Kutbüddin er-Râzî, *Risâle fî Tahkîki'l-küllîyyât*, nşr. ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 25.

46 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-akâid*, I/412-13.

liğinin Fahreddin er-Râzî'nin yönelttiği eleştirileri karşılama çabası içerisinde giren Nasîruddin et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî tarafından nasıl dönüştürüldüğünü ve bu dönüşüm esnasında zihinsel eğilimin nasıl ortaya çıktığını tartışmıştık. Bununla birlikte bu eğilimin Kutbüddin er-Râzî ertesinde ne ölçüde sürdürüldüğü açık değildi. Bu çalışmanın gösterdiği üzere söz konusu eğilim, farklı tonlarla, XIV. ve XV. yüzyılın en etkili düşünürlerinden Seyyid Şerîf Cürçânî ve Ali Kuşçu tarafından da sürdürülmüş, giderek mahiyetlerin ontolojisiyle ilgili bağımsız bir felsefi tutuma dönüşmüştür. Bu tutum etrafında Ali Kuşçu, takip ettiği düşünürlerle birlikte, tikel cevherlerin duyulur yüzü altında, akledilir ve tikel cevherler arasında müşterek bir tabiatın bulunduğu anlayışını terk ederek dış varlıkta yalnızca tikel cevherlerin bulunduğu savunmuştur. Bu yaklaşım, İbn Sînâ'nın, kendi felsefesinin en özgün yanlarından biri olarak vaz' ettiği ve ondan önceki filozofların bunu kavrayamadıkları için büyük hatalar yaptığını söylediği mahsus ve ma'kûl suret ayrımını ortadan kaldırarak, dışta yalnızca duyulur özelliklere sahip basit, tikel cevherlerin bulunduğunu öne sürmesi itibarıyla, hafife alınamayacak ölçüde büyük bir dönüşümü temsil eder. Kuşçu, İbn Sînâ'nın dışta tikellerin parçası olarak mevcut olduğunu söylediği doğal tümelin hârici varlığını reddetme anlamına gelen bu yaklaşıma ilaveten, tabiatların dışta değil yalnızca zihinde bulunduğunu öne sürmüştür. Onların zihinde ortaya çıkışını tikeller ve onların duyulur özellikleri arasındaki bir mukayeseye bağlı bir akletme sürecinin son adımıyla açıklayan bu tutum, zihin ve dış arasındaki mutabakatı da akli suret ile hârici suret arasındaki mutabakattan çıkartarak yeni bir yoruma tabi tutmuştur. Böylece Ali Kuşçu varlık, bilgi ve doğruluk açısından bakıldığında üç temel hususta İbn Sînâ'nın metafiziksel gerçekçiliğinden ayrılarak zihinsel bir eğilim geliştirmiştir. Buna göre Kuşçu, mahiyetler ve tabiatların ancak zihinde bulunup dışta mevcut olanın yalnızca tikeller olduğunu savunarak metafiziksel gerçekçiliğin ontolojik yönünü; bildiğimiz şeylerin dıştaki tabiatlar değil zihnimizde meydana gelen tabiatlar olduğunu savunarak epistemolojik yönünü; tabiatların dışta varlığından söz edildiğinde aslında tikellerin kastedildiğini söyleyerek de semantik yönünü zayıflatmıştır. Bu adımlara bağlı olarak, metafizik gerçekçiliğin *hârice* bakan tarafını zayıflatarak *zihne* bakan tarafını güçlendirdiği için, takip ettiği isimlerle birlikte Kuşçu'nun yaklaşımı *zihinsel eğilim* olarak adlandırılmıştır.

Her yeni felsefi tutumun, karşıt tutumları doğurma ihtimali vardır. XV. yüzyılın hemen sonunda Celâleddin ed-Devvânî, bu yaklaşımın en vezic ifadelerinden biri olarak Kuşçu'nun *Şerh-i Cedîd*'ine yazdığı haşiyede karşıt tutumu açık bir şekilde dilelendirmekte ve bu kez İbn Sînâ'nın metafiziksel gerçekçiliğinin bu eleştiriler erte-

sinde nasıl savunulabileceğinin örneğini vermektedir. Sühreverdî, İbn Arabî, Konevî gibi isimler tarafından beslenen ve Devvânî gibi düşünürler tarafından kapsamlı bir şekilde yeniden formüle edilen bu karşıt tutum, İslam felsefesinde *Yeni-Gerçekçi Dönüşüm* olarak adlandırılabilir. Bu karşıt tutumla *zihinselci eğilim* arasındaki diyalektik ilişkin ileri çalışmaları; fiziksel nesnelere yapı ve kuruluşu, nazari düşüncenin sınırları ve zihin-gerçeklik ilişkisiyle ilgili yepyeni sorular ve cevapları keşfetmemizi sağlayacak, henüz aydınlanmakta olan İbn Sînâ sonrası İslam felsefesi tarihini hatları daha da belirginleşmiş bir şekilde karşımıza çıkaracaktır.

Kaynakça

- Benevich, Fedor. "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)". *Oriens* 45/3-4 (2017): 203-258.
- Cancelliere, Justin, *Traversing The Barzakh: The Problem of Universals in Islamic Philosophy and Theoretical Sufism*, MA Thesis, The University of Georgia, 2019.
- el-Cürcânî. Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü'l-Tecrîd*. thk. Eşref Altaş vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- , *Şerhu'l-Mevâkıf I*, çev. Ömer Türker. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*. thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1990.
- , *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987.
- , *el-Mulahhas fî'l-mantık ve'l-hikme*. thk. A. Muhammed İsmâîl, A. Sâbir Mustafa, Râcih Hilâl. Kahire: Merkezu İhyâ li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2021.
- 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>).
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât I*. thk. Georges C. Anawati ve Saîd Zâyi'd. Kahire, 1960.
- , *Kitâbuş-Şifâ: Metafizik I*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- , *eş-Şifâ/el-Mantık: el-Medhal*. thk. İbrahim Medkûr, Georges C. Anawati, Mahmûd el-Hudayrî ve Fuâd el-Ehvânî. Kahire, 1952.
- , *Mantûğa Giriş*. çev. Ö. Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- , *Kitâbu'n-Necât*. ed. Muhammed Takî Dânişpejûh. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1364/1985.
- Kaukua, Jari. "Itibârî Concepts in Suhrawardî: The Case of Substance", *Oriens* 48 (2020): 40-66.
- Koca, M. Ali. *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisini*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2023.
- Kuşçu, Ali, *Şerhu Tegrîdî'l-akâid*, thk. Muhammed ez-Zârî'î er-Rızâî, Mektebetü Râid, Kum: 1393.

- Kutbüddin er-Râzî. *Risâle fî Tahkîki'l-Küllîyyât: Tûmeller Risâlesi ve Şerhleri*. haz. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- . Şerhu'l-Metâli. thk. Usame es-Sâ'îdî. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1395.
- Nakanishi, Yuri, "Post-Avicennian Controversy over the Problem of Universals: Sa'daddin at-Taftâzânî (d. 1389/90) and Şamsaddin 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, Germany: Bonn University Press, 2018, pp. 357-74.
- Şemseddin el-Fenârî, *Misbâhu'l-îns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*, Tahran: 1323.
- Türker, Ömer. "Urmevî'nin Nesnelciliği İle Kutbüddin er-Râzî'nin ve Cürcânî'nin Öznelciliği Arasında Tabii Küllînin Varlığı Sorunu". yakında yayımlanacak makale.
- Üçer, İbrahim Halil. "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tûmellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine". *Nazarîyat* 6/2 (2020): 23-66.
- Wisnovsky, Robert. "Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology". *The Arabic, Hebrew and Latin Receptions of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci. 123-152. Berlin: De Gruyter: 2012.