

DOĞU'DAN BATI'YA DÜŞÜNCENİN SERÜVENİ

FELSEFE, AHLÂK VE KELÂMIN SENTEZİ

6. Cilt

Proje Editörü

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

6. Cilt Editörü

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN



insan

İstanbul 2015

insan yayınları : 658
düşünce dizisi : 47

© insan yayınları

birinci baskı, 2015

yayıncı sertifika no: 12381
isbn tk: 978-975-574-758-3
isbn 978-975-574-764-4

*doğu'dan batı'ya düşüncenin serüveni
felsefe, ahlâk ve kelâmın sentezi*

proje editörü
prof. dr. bayram ali çetinkaya

cilt editörü
prof. dr. ismail çalışkan

editör yardımcısı
arş. gör. adem ırmak

içdüzen
mürettibhane

kapak düzeni
harun tan

BU PROJE BAŞBAKANLIK TANITMA FONU'NUN DESTEĞİYLE HAZIRLANMIŞTIR.

baskı-cilt
pasifik ofset
cihangir mah. güvercin cad. no: 3/1
baha iş merkezi a blok kat: 2
34310 haramidere/istanbul
tel: 212 - 412 17 77
matbaa sertifika no: 12027

insan yayınları
istiklal caddesi no: 96 beyoğlu/istanbul
tel: 0212-249 55 55 faks: 0212-249 55 56
www.insanyayinlari.com.tr
insan@insanyayinlari.com.tr

SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ

Ömer Türker*

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, 24 Şâban 740/(24 Şubat 1340) tarihinde Cürcân yakınlarındaki Takü'de doğdu. İlk öğrenimine memleketinde başlayan Cürcânî, Kutbuddîn er-Râzî'den ders almak için Herat'a gitti. Hocasının tavsiyesi üzerine eğitimini Mısır'da Mübârekşâh el-Mantikî yanında sürdürmek üzere Mısır'a gitti. Giderken Cemâleddîn Aksarâyî'den ders almak amacıyla, Anadolu'ya Aksaray'a uğradıysa da onun vefatını öğrenince, orada tanıştığı Molla Fenârî'yle birlikte Mısır'a gitti. Mısır'da kaldığı yaklaşık on yıllık sürede Mübârekşâh el-Mantikî'den aklî, Ekmeleddîn Bâbertî'den naklî ilimleri okudu ve Şeyh Bedreddîn, şair Ahmedî, Hacı İvaz Paşa gibi dönemin önde gelen ilim ve fikir adamları olacak öğrencilerle ders arkadaşlığı yaptı. Mısır dönüşünde Bursa'ya uğradı ve memleketi Şîraz'a döndü. Orada Şah Şücaa tarafından Dârüşşifâ Medresesi müderrisliğine tayin edilerek yaklaşık on yıl bu medresede tedrîs faaliyetlerini sürdürdü. Daha sonra Şîraz'ı zapteden Timur, Cürcânî'yi Semerkand'a götürdü. Cürcânî, Semerkand'da on sekiz yıl başmüderrislik yaptı. Burada tanıştığı Nakşibendî tarikatı şeyhi Hâce Alâeddîn Artâr'a intisâb etti. Mevlânâ Nizâmeddîn Hâmûş ile de dostluk kurarak onun tasavvufî sohbetlerine katıldı. Timur'un ölümünden (807/1405) sonra fitne ve kargaşanın hâkim olduğu Semerkand'dan ayrılarak Şîraz'a döndü ve ömrünün geri kalan kısmını burada ilmî faaliyetlerle geçirdi. 6 Rebûlâhîr 816/(6 Temmuz 1413) Çarşamba günü Şîraz'da vefat etti ve Atîk Camii civârındaki Vakıf Mezarlığı'na defnedildi.¹

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

1. Bkz.: Sadrettin Gümüş, "Seyyid Şerîf el-Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1993, VIII, 134-136.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, İslâm düşüncesinin Fahreddîn er-Râzî sonrası döneminde yaşamış olup, dönemin diğer kelâmcı ve filozoflarında olduğu gibi, aklî ve naklî ilimlerin pek çoğunda eser yazmıştır. Bu dönemin ayırtıcı özelliği, ilk kez Fahreddîn er-Râzî'de yönemselsel bir bilimsel duruşa dönüşen tahkîk tavrının, dönemin bütün bilgi alanlarına taşınmasıdır. Tahkîk, bir düşünceye ulaşılan yöntemi takip ederek, o düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymak demektir. Râzî sonrası kelâmcı ve filozoflar, kendilerini kelâm ve metafiziğin meselelerini tahkîk eden düşünürler görürler ve herhangi bir düşünür veya eserin önemini tahkîk işlemindeki başarısına göre belirlerler. Benzer bir durum Sadreddîn Konevî, Dâvûd-ı Kayserî, Molla Fenârî gibi vahdet-i vücûdçu sûfilerde de görülmektedir. Bu tavır, bir yandan herhangi bir düşünürünün şahsî görüşlerinden bağımsız olarak, dönemin hâkim karakterini yansıtır. Bu bakımdan XII. yüzyıl ve sonrasında kaleme alınan hacimli kelâm ve felsefe eserleri, genel olarak nazarî düşünce ekollerinin görüşlerine ayrıntılı olarak tanıklık ederler. Bu tanıklığın en meşhur örnekleri, Âmidî'nin *Ebkârü'l-Efkâr*'ı, Sa'deddîn et-Taftazânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'i ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'idir. Diğer yandan tahkîk tavrının herhangi bir düşünür özelinde kelâm ve felsefe meselelerine tatbiki, o düşünürün şahsî tercihlerini ve bağlı bulunduğu düşünce ekolünü ortaya koyar. Aşağıda Seyyid Şerîf'in görüşleri, bu iki tesbitten hareketle ana hatlarıyla ortaya konulacaktır.

Müteahhirûn döneminde, bilhassa kelâm ilmi açısından, ortaya çıkan durumun, iki önemli sebebi vardır. Bunlardan ilki, kelâm ilminde Cüveynî'yle başlayıp Fahreddîn Râzî'de zirveye taşınan yöntem eleştirilerinin kelâmın deliller hiyerarşisini dönüştürmesidir. Buna göre Eş'arî kelâmının meşhur sîmâlarından Cüveynî, Kelâm ilminde bilgiye ulaşmak için kullanılan şâhidden gâibe istidlâlin formları ile kelâmın temelini oluşturan yoktan yaratma düşüncesi arasında tutarsızlık bulunduğu gerekçesiyle ayrıntılı bir deliller eleştirisi yapmıştır. Cüveynî bu eleştirileri hacimli kelâm eserlerini yazdıktan sonra kaleme aldığı *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh* adlı eserinde dile getirdiğinden, onun önerilerini ilk olarak Gazâlî *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* adlı eserinde kelâmın yöntemine tatbik etmiştir. Gazâlî sonrasında Râzî ve İcî tarafından sürdürülen yöntem eleştirileri, Eş'arî kelâmının illiyet teorisinin tamâmen terki ve kıyâs teorisinin ise gözden geçirilmesiyle sonuçlanmıştır. Böylece Cüveynî'nin başlattığı eleştiri süreci Âmidî, İcî, Taftazânî ve Cürcânî gibi kelâmcılarda yöntem teorisinin madde ve form bakımından genişçe tartışıldığı bir noktaya ulaşmıştır.

Birincinin zorunlu sonucu olan ikinci sebep ise kelâmda yöntem ve iç tutarlılığa ilişkin eleştiriler neticesinde mantık sanatının kelâmın bir parçası haline gelmesi ve mantıkî kıyâs formlarının kelâmcılarınca benimsenmesidir. Bu durum, Eş'arî kelâmcılarını Meşşâî metafizikle karşı karşıya getirerek zamanla kelâmcıların birincil rakiplerinin değişmesine yol açmıştır. Zira Cüveynî dö-

nemine kadar Eş'arî kelâmcılarının öncelikli hasımları, yerel dinler ve diğer kelâm mezhepleri iken, Gazâlî ile birlikte bunların yerini İbn Sînâ'nın kitaplarında ifadesini bulan Meşşâî felsefe almıştır. Böylece önce Eş'arî kelâmı, ardından varlığını devam ettiren diğer kelâm ekolleri yeni bir diyalojik sürece girmiştir. Bu süreçte mantığın kabulüyle birlikte, kelâmcılar İbn Sînâcı mâhiyet kavramını kelâma mal ederek, yaratmayı açıklamanın ve eşyâyı tahlîlin vazgeçilmez unsuru hâline getirmişlerdir. Mâhiyet kavramı, Gazâlî sonrası kelâmcılara bir yandan Tanrı-âlem ilişkisini, hâdis-kadîm karşıtlığının yanı sıra, zorunlu-mümkün karşıtlığıyla da açıklama imkânı verirken, diğer yandan Meşşâî felsefeden aktarılan tanım teorisi ve tümeller düşüncesinin, kelâm ilmiyle uyumlu hâle getirilmesini temin etmiştir. Bu durumun en önemli yöntemsel sonucu, anlamlarda illiyyetin reddiyle yöntem teorisinde ortaya çıkan boşluğun, mâhiyet kavramı aracılığıyla doldurulması ve böylece mantık ile kelâm arasındaki irtibatın kurulmasıdır. Bu sebeple İbn Sînâ metafiziğinde varlık, mâhiyet, imkân ve zorunluluk kavramlarının ilişkili olduğu bütün meseleler, kelâma taşınmış ve önceki kelâmcıların görüşleri bu kavramlarla yeniden ifade edilmiştir.²

Kelâm ile felsefe arasında yeni dönemde kurulan ilişkinin doğa teorisi bakımından birkaç önemli sonucu olmuştur. Birincisi, önceki kelâmcıların fizikî dünyaya ilişkin görüşlerinin filozofların kategorileri esas alınarak yeniden düzenlenmesidir. Nitekim Fahreddîn er-Râzî'nin sonraki dönemin kelâm ve felsefe eserlerine kaynaklık eden *el-Mebâhisü'l-Meşrûkiyye* adlı eserinde kelâmın cevher ve ârâzlar kısmı, kategoriler esas alınarak oluşturulmuştur. *el-Mevâkıf* ve *Metâlî* gibi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin şerh veya hâşiye yazdığı belli başlı müteahhirûn Kelâm klasikleri de kısmî takdîm ve te'hîrlerle aynı tertîbi izler.³

İkincisi, kelâmcıların fizikî durumlara ilişkin tanım ve önermelerinin, İbn Sînâ eliyle olgunlaşan klasik mantığın kavramlar ve önermeler arasındaki ilişkiler doğrultusunda gözden geçirilmesidir. Meselâ mütekaddimûn döneminde kelâmcılar, vucûdî veya ademî bir sıfatta ortak olan şeyin, mutlak olarak eşit olduğuna hükmetmişlerdir. İcî buna, Mu'tezile'nin sıfatların kadîmliğini red-

2. Bunun bir örneği, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin varlık-mâhiyet ilişkisi hakkındaki görüşünün mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi eserlerindeki anlatım farklılığıdır. Müteahhirûn dönemi eserlerinde varlık-mâhiyet ilişkisi başlığı altında İmam Eş'arî'nin görüşü incelenir. Oysa mütekaddimûn döneminde böyle bir konu başlığı yoktur. Eş'arî'nin bu meseledeki görüşünün mütekaddimûn döneminde incelenişi için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebû'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987), s. 252-256; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 190-192.
3. Fahreddîn er-Râzî'nin eserlerinin sonraki kelâmın tertibine etkisi için bk. Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddîn er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî* içinde, der.: Ömer Türker-Osman Demir, İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, İstanbul 2013, s. 17-23.

dine örnek vermektedir. Buna göre Allah'ın zâtıyla kâim ve mevcut kadîm sıfatları yoktur. Aksi halde o sıfatlar kadîmlikte zâtla eşit olacaktır. Eşit oldukları takdirde, bütün bakımlardan zâta eşit ve zâtın misli olacaklardır. Bu durumda sıfatların zâtla kıyâmı, zâtın sıfatlarla kıyâmından evlâ olmayacaktır. Yine Mu'tezile'nin Allah'ın bir ilimle bilmesini reddetmedeki gerekçesi de aynı olup bu durumda insan bilgisiyle eşit olacağını söyleyerek istidlâli aynı minvâlde sürdürmüşlerdir.

Mütekkaddimûn kelâmcıların, filozofların savunduğu akıllar ve nâtık nefis gibi soyut varlıkları reddinin temelinde de aynı öncül bulunmaktadır. Kelâmcılara göre bunların varlığı imkânsızdır; çünkü var olmaları durumunda bir mekânda bulunmama ve bir mekânla yerleşmeme hususunda, Allah'ın misli olacaklar ve dolayısıyla mutlak olarak Allah'a eşit olacaklardır. Bu durumda da ya zorunlu varlık mümkün ya da mümkün varlık zorunlu olacaktır. Oysa İcî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi muhakkik kelâmcılara göre, bir cinsin altına girenler cinsin hakikatinde müşterek oldukları halde, mutlak olarak misil değildirler. Hatta birbirinden ayrı şeyler, pek çok ârâzda ortak olduğu halde onların birbirinin misli olması imkânsızdır.⁴

Önceki kelâmın bu yaklaşımının değişiminin kelâm tarihi bakımından en önemli sonucu, sonraki kelâmcıların felsefedeki nefis teorisini benimsemeleridir. Zira Gazâlî öncesinde kelâmcılar, Muammer b. Abbâd es-Sülemî gibi birkaç mütekellim dışında, neredeyse maddî bir cevher veya bedenî bir hali olmak anlamında ruhun maddiliğinde görüş birliği içindeydi. İlk kez Gazâlî bu görüşten ayrılarak, ruhun gayr-ı maddî bir cevher olduğunu savundu. Bununla birlikte Gazâlî bu kabil görüşlerini, daha ziyâde tasavvuf eserlerinde dile getirmiştir. Felsefî nefis teorisinin, kelâmın bir parçası haline gelmesi, gayr-ı maddî bir cevherin Tanrı'nın misli olamayacağı anlayışı Fahreddîn er-Râzî'yle birlikte yaygınlaşınca gerçekleşmiştir. Diğer deyişle Fahreddîn er-Râzî, İbn Sînâcî imkân düşüncesini kelâma taşıyınca, yaratılmışlık, bir şeyin maddî veya aklî oluşundan bağımsız ele alınabilmiştir. Nitekim aşağıda belirtileceği üzere Seyyid Şerîf el-Cürcânî, felsefî nefis teorisini benimseyerek ruhun gayr-ı maddî bir cevher olduğunu savunacaktır.

Üçüncü önemli sonuç ise tümel disiplinlerin (metafizik, kelâm ve tasavvuf) tamamı arasında gâye ve konu birliği bulunduğu ve onların yöntem ya da ilke bakımından ayrıştığının belirginleşmesine yol açmıştır. Bu durum, kelâmın felsefleştiği iddîalarının aksine, dinî bir tümel disiplin olarak kimliğinin daha belirgin hale gelmesiyle neticelenmiştir. Bu bağlamda Seyyid Şerîf el-Cürcânî'de görüldüğü haliyle tahkîk tavrı, hakikat araştırması yapan İslâm düşünce okulla-

4. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Matbaatü's-Saade, Kahire 1907, II, 47-48.

rının ilişki ve farklılıklarının tesbîtinde kendisini gösterir. Bu tesbit, bir yandan Fahreddîn er-Râzî'nin yaklaşımının geldiği noktayı diğer yandan Seyyid Şerîf'in kendi tercihini ortaya koyar. Nitekim Cürcânî, *Hâşiye 'alâ Levâmî'l-Esrâr* adlı eserinin girişinde, metafizik disiplinlerin ortaklık ve farklılığını, mutluluk (saâdet) ve ma'rifetullâh kavramlarını esas alarak açıklar.

Buna göre, insanın en büyük saâdeti ve en yüce mertebesi, Allah'ın kemâl sıfatları ile dünya ve âhiretteki fiillerini bilmektir. Bu bilginin özlü ifadesi, mebd'e' ve meâdın (başlangıç ve sonun veya ilkenin ve bu ilkeden çıkan her şeyin) bilgisidir. Bu bilgiye ulaşmanın iki yöntemi vardır: Birincisi nazar ve istidlâl, ikincisi riyâzet ve mücâhede yoludur. Zevkî yol denen riyâzet ve mücâhede yöntemi; bilgiye ulaşmanın temel aygıtı olarak aklı değil, arınmayı veya kalbin parlak bir ayna gibi saflaştırılmasını esas almaktadır. Bunlar bir kalbin saflaştırılmasıyla veya cilâlanmasıyla feyzin kaynağı ve feyiz alan nefsin birbirlerinin tam anlamıyla karşısında bulunması durumunun ortaya çıkacağını ve bu sâyede bilgilerin feyiz kaynağından nefse yansıyacağını ileri sürmektedir. Birinci yolu izleyenler, eğer peygamberlerin dinlerinden birine mensup iseler, kelâmcıdırlar; aksi halde, Meşşâî filozoflardır. İkinci yolu izleyenler ise eğer riyâzetlerini İslâm dininin hükümlerine göre yapıyorlarsa müteşerri sûfilerdir, aksi halde işrâkî filozoflardır.⁵ Şu halde varlık hakkında tümel bilgiye ulaşmayı amaçlayan dört zümre vardır: Kelâmcılar, Meşşâî filozoflar, sûfiler ve işrâkî filozoflar. Bu zümreler, mutlak varlığı konu edinmeleri ve en yüce mutluluğa ulaşmayı amaçlamaları bakımından ortak iken, en temelde bilgiye ulaşmada esas aldıkları yöntemle, aynı yöntemi kullananlar ise ilkeleriyle birbirinden ayrılmaktadır.

Seyyid Şerîf'in bir kelâmcı olarak tavrı, tam da kelâm ilminin ilkelerinin tesbîtinde belirginlik kazanır. Ona göre kelâmı, Meşşâî felsefeden ayıran şey, ilkelerini dinî naslardan alıyor olmasıdır. Kelâm, araştırmanın kapsamı bakımından tümel bir disiplin iken, bu araştırmanın temel ilkelerini dinî naslardan alıyor olması bakımından ise dinî bir ilimdir. Kelâm ilminin dinî naslardan aldığı ilkeler içinde hiç kuşkusuz iki ilke, hayâtî önemi hâizdir.

İcî'nin *el-Mevâkıf*'ta ısrarla dikkat çektiği ve Seyyid Şerîf'in açıkça İcî'yi desteklediği bu ilkelerin birincisi, Tanrı'nın kâdir-i muhtâr olduğu önermesidir. Bilindiği gibi bu ilke, Tanrı'nın zâtıyla zorunlu kıldığı ve ilk sebep olduğu ilkelerine karşı, Tanrı'nın bir irâde ve kasıtle fiil yaptığını ve âlemin illeti değil, fâili olduğu anlamına gelir. Bütün kelâmcıların görüş birliği ettiği ve açıkça dile getirdiği bu ilke, birincisi Tanrı'nın yetkinliği, ikincisi âlemin yaratılması ve üçüncüsü ise Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemi oluşturan mevcutların birbiriyle ilişkisi hususunda üç ilkeyi doğurur.

5. Cürcânî, *Levâmî'u'l-Esrâr fi Şerhi Metâliu'l-Envâr*, İstanbul 1303, s. 17.

Muhtâr Tanrı fikrinin gerektirdiği ve hiçbir kelâmcının Seyyid Şerîf kadar açıklıkla dile getirmediği birinci ilke şudur: Tanrı'nın muhtâr olması, O'nun bütün kemâllerinin bi'l-fiil olmasını engeller. Zira Allah'ın beklenen bir kemâlinin olmadığı fikri, O'nun zâtıyla zorunlu kılan oluşuna dayalıdır.⁶ İkincisi, âlemin hâdis olduğudur. Seyyid Şerîf'e göre âlemin ezelde var edilmesi, Allah'ın sürekli bir varlık olması bakımından, Allah Teâlâ için ezelde kemâldir, fakat Allah'ın fâil-i muhtâr olması, onunla nitelenmesine engeldir. Çünkü Allah'ın fiili; kasıt, ihtiyâr ve irâdeyle öncelenmiş olduğundan, hâdis olmak zorundadır. Üçüncüsü ise nedenselliğin reddidir. Buna göre her şeyin doğrudan yaratıcısı Allah'tır. Fakat yaratma, Allah cihetinden zorunlu olmadığından, Allah-âlem ilişkisi nedensel bir zorunluluk taşımaz. Yine her şey doğrudan Tanrı'nın bilgisi, irâdesi ve kudretiyle meydana geldiğinden, yaratılan şeyler arasındaki ardışıklık ve düzen, yalnızca ilâhî kudret ve hikmete delâlet eder; şeyler arasında nedensel bir zorunluluk bulunduğuna delâlet etmez. Kısaca "âdet" teorisi olarak bilinen bu görüş, İcî tarafından *el-Mevâkıf*'ta sıklıkla tekrarlanır ve Seyyid Şerîf tarafından da teyid edilir. Genel olarak kelâmî düşüncenin teorik temellerini oluşturan bu ilkeler, muhakkik bir kelâmcı olan Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin de kelâm ve felsefenin meselelerine yaklaşımının ana çerçevesini oluşturur.

NEFİS TEORİSİ

Seyyid Şerîf'e göre insanda bilen özne, aklî bir cevher olan nefistir. İbn Sînâ felsefesinde de görüldüğü üzere, nefis, beden belirlili bir itidâle gelmesiyle birlikte metafizik bir ilkedan feyz eder ve bu sebeple de hâdistir. Nefs, yaratılışının başlangıcında hiçbir bilgiye sahip değildir. Öyle ki Seyyid Şerîf, İbn Sînâ'nın söylediği anlamda, nefsin bir ben idrâkine sahip olmasının bile tartışmalı olduğunu düşünür. Bunun anlamı, nefsin yaratılış (fıtratın) başlangıcında salt istîdâd mertebesinde olmasıdır. Bu mertebedeki nefse, *kendinde* bütün suretlerden yoksun olan ilk heyûlâya benzetilerek, heyûlânî akıl denir. Daha sonra bilgiyi kabul istîdâdı olan bu nefste evvelî, yani zorunlu bilgiler meydana gelir.⁷

6. Bkz.: Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 48. Seyyid Şerîf'in "Beklenen kemâlin olmadığı düşüncesinin Allah'ın zâtıyla zorunlu kılan olduğuna dayalıdır." cümlesine Siyalkûtî'nin düştüğü hâşiye, özelde Seyyid Şerîf'in genelde kelâmcıların yaklaşımının güzel bir özetidir: "Zira yüce Allah muhtâr olması halinde âlemin var edilmesi, O'nun için bir kemâldir ve bu kemâl, O'nda ezelde meydana gelmiş değildir. Ama bu, yüce Allah'ın hâdislere mahal olmasını gerektirmez, zira söz konusu kemâlin itibârî şeylerden olması mümkündür." Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, II, 48.

7. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî*, İstanbul 1303, s. 13.

Nefs, dış ve iç duyuları kullanarak tikelleri idrak edip, tikeller arasındaki ortaklık ve farklılıkların farkına vardığında *Feyyâz İlleden* tümel suretlerin kendisine feyz etmesine istîdâdlı hale gelir. Nefs bu suretlerin bir kısmının diğerine olan olumlu veya olumsuz nisbetlerini, ya sadece akılla veya sezgiyle ya da tecrübeyle veya zorunlu bilgilerin temelini oluşturan diğer şeyler yoluyla kesinler. Böylece nefste *kesbî bilgilerin ilkeleri olan tasavvurlar ve tasdikler* meydana gelir.⁸ Bu zorunlu bilgiler sâyesinde nefste nazarî bilgilere geçiş melekesi oluşur.

Burada melekedan kastedilen, nazarî bilgilere geçişi mümkün kılan yerleşik ve yetkin bir sıfattır.⁹ Çünkü söz konusu mertebede nefis, bu âlemde meydana gelen oluşların feyz kaynağı olan faâl akıldan feyz aldığından, fiille karışık bir güce sahiptir.¹⁰ Sonra nefis bu zorunlu bilgileri, düzenlediği ve nazarî bilgileri müşâhede yoluyla kavradığı zaman, *müstefâd akıl* adını alır. İşte nefis, nazarî bilgileri tekrar tekrar müşâhede etmek sûretiyle depoladığı ve bu bilgileri istediği zaman herhangi yeni bir çaba olmaksızın hazır hale getirmesini sağlayan yerleşik bir sıfat meydana geldiğinde *bi'l-fiil akıl* gerçekleşir. Bu mertebede nazarî bilgiler bi'l-kuvve olduğu halde mertebeye bi'l-fiil denmesinin sebebi, nazarîlerin fiile âdeta bi'l-fiil meydana gelmiş denecek kadar yakın olmasıdır.¹¹

Seyyid Şerîf bu mertebelerin zaptını şu şekilde yapmaktadır: Nazarî güç, nâtik nefsin idrâklerle yetkinleşmesi içindir. Ancak bedîhî bilgiler, nefsin dikkate değer bir yetkinliği değildir, çünkü nutuk sahibi olmayan canlılar da bu bilgilere sahip olmada nefisle ortaktır. Şu halde nefsin dikkate alınan yetkinliğinin tamamı, bedîhî değil kesbî idrâklere. Nefsin bu yetkinlikle yetkinleşme mertebeleri ise yetkinliğin kendisiyle ve istîdâdıyla sınırlıdır. Çünkü yetkinliğin kendisinin ve istîdâdının dışında kalanların, bu yetkinleşme ve nazarî gücün mertebelerine taalluku yoktur. Yetkinlik, müstefâd akıl, yani nazarîlerin müşâhededesidir. İstîdâd ise uzak, yakın ve orta olmak üzere üçe ayrılır. Yakın istîdâd bi'l-fiil akıl, uzak istîdâd heyûlânî akıl, orta istîdâd ise bi'l-meleke akıldır. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: Nazarîlerin tekrar tekrar müşâhedesini kuşkusuz bunların depolanmasından önce gelmektedir; nasıl oluyor da bi'l-fiil akıl, müstefâd akıldan sonra gelmesine rağmen onun istîdâdı olmaktadır? Seyyid Şerîf bu soruyu şöyle cevaplamaktadır: Bu, yetkinliğin yeniden hazır hale getirilmesi ve kaybolduktan sonra geri döndürülmesinin istîdâdıdır. Dolayısıyla bu, ondan öncedir yoksa önceki istîdâd gibi baştan kazanılmasının istîdâdı değildir. Bunda herhangi bir mahzur yoktur. Bu sebeple müstefâd aklın, bi'l-fiil akıldan önce meydana geldiği, fakat sürekliliğinin bi'l-fiil akıldan

8. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî*, s. 14.

9. Cürcânî, *a.g.e.* s. 14.

10. Cürcânî, *a.g.e.* s. 14.

11. Cürcânî, *a.g.e.* s. 14.

sonra olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla söz konusu iki yön dikkate alındığında, bunların birbirlerinden önce zikredilmesi mümkündür. Bunlara ilâveten zikredilen mertebeler her nazarî bilgiye göre değişebilir. Kimi nazarî bilgide nefis, heyûlânî akılda, kimisinde bi'l-meleke akılda, kimisinde müstefâd akılda ve kimisinde bi'l-fiil akılda olabilir.¹²

Şu halde müstefâd aklın, nefsin idrâk ettiği bütün nazarîleri hiçbirini kaybolmayacak şekilde müşâhede etmesi mümkün değildir. Nitekim Seyyid Şerîf böyle olması durumunda bu dünyada müstefâd aklın bulunmaması gerekeceğini söylemektedir.¹³ Çünkü böyle bir durumda nefsin öğrenme sürecini tamamlaması ve bu halinde sürekliliğe kavuşması gerekecektir. Seyyid Şerîf'in böyle bir şeyin ancak dâr-ı karârda, yani her şeyin olduğu haliyle sâbite ve sürekliliğe kavuştuğu ölüm ötesi hayatta, mümkün olabileceğini söylemesi de bunu göstermektedir. Bununla birlikte Seyyid Şerîf böyle bir durumun, bu dünyada beden elbiselerinden ve ilgilerinden soyutlanmış bazı kimseler için mümkün olduğunu belirtmektedir.¹⁴ Bunun sebebi nefsin cismânî ilgilerden ve bedenden kurtularak bulunduğu durumda süreklilik kazandığı ölüm ötesi hayata bu dünyada taşınmadır. Zira Mirek Buhârî'nin *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*'de belirttiği ve Seyyid Şerîf'in de sükût etmek sûretiyle katıldığı gibi, zevk ve riyâzet ehli filozofların bunların İsrâkî filozoflar ve onların selefleri olduğunu anlamak güç değildir. müstefâd akıl seviyesinden sonra ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn olmak üzere iki mertebesi daha vardır. *Ayne'l-yakîn* mertebesi nefsin feyzin kaynağı olan ayrık akılda ma'kûlâtı olduğu şekilde müşâhede etmesidir. *Hakka'l-yakîn* mertebesi ise nefsin feyz kaynağı ayrık akılla aklî bir bağlantı kurarak nefsin zâtının onun zâtıyla rûhânî seviyede karşılaşmasıdır.¹⁵ Bu seviyede nefis, hiç kuşkusuz aklî seviyede süreklilik sağladığından ma'kûllerin kaybı söz konusu olmamaktadır.¹⁶

Bu bağlamda nazar yönteminin sonucu, nazarî güçle kemâle ermek ve nazarî gücün mertebelerinde ilerlemektir. Bu mertebelerin en yükseği, müstefâd akıl yani nazarî bilgilerin müşâhedesidir. Riyâzet yönteminin sonucu ise amelî güçle kemâle ermek ve amelî gücün derecelerinde ilerlemektir. Amelî gücün üçüncü mertebesinde tıpkı müstefâd akılda olduğu gibi bilinenlerin sûretleri müşâhede yoluyla nefse feyiz eder.¹⁷ Fakat Seyyid Şerîf'e göre amelî gücün

12. Cürcânî, *a.g.e.* s. 14. Ayrıca bkz.: Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-Ayn*, Kazan 1892, s. 5.

13. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî*', s. 14.

14. Cürcânî, *a.g.e.* s. 15.

15. Mübârekşâh el-Mantikî, *Şerhu Hikmeti'l-Ayn*, Kazan 1892, s. 6.

16. Benzer açıklamaları İbn Sînâ'da da bulmak mümkündür. O insan nefsinin soyutlanma sürecinde ilerleyerek bütün makulleri elde edeceğini, aklî bir âlem olacağını ve âdetâ insanî bir rab haline geleceğini ileri sürmüştür. Bkz. *Metafizik*, II, 115, 204.

17. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî*', s. 17.

üçüncü mertebesi, nazarî güçteki müstefâd akıldan iki bakımdan daha yetkin ve güçlüdür. Birincisi şudur: Müstefâd akılda oluşan bilgiler, vehim şüphelerinden tamâmen arınamaz, çünkü vehmin mübâhese yolunda istilâsı vardır. Oysa zikredilen kutsî sûretlerde durum böyle değildir. Çünkü duyusal güçler, aklî gücün emrine verilmiştir ve aklî gücün verdiği hükümde onunla çekişemez.¹⁸ Diğer deyişle Seyyid Şerîf, aklî yöntemde duyu güçlerinin nazarîlerde tamâmen devre dışı kalmadığını düşünmektedir. Çünkü akıl ve vehim güçlerinin her ikisi de anlamlarda etkin olmaktadır. Bunlardan akıl, tümel anlamlarda ve vehim tikel anlamlarda etkin olmaktadır. Fakat vehim verileriyle aklın verileri, çoğu zaman karışabilmektedir. İşte Seyyid Şerîf'in aklî yöntemde gördüğü temel sorunlardan biri budur.

Seyyid Şerîf'e göre amelî gücün üçüncü mertebesinin müstefâd akıldan üstün olmasının ikinci sebebi şudur: Üçüncü derecede nefse feyz eden bazen bir çok sûret olur; nefis kirlerden arı olduğu ve cismânî âleme ilgi kirlerini bulundurmuyup berrak olduğu zaman tıpkı parlak bir ayna gibi söz konusu sûretlerin feyz etmesine istîdâdlı olur ve feyiz edendeki birçok sûret nefse yansır. Çünkü nefsin alabileceği sûretler ona görünür. Oysa müstefâd akıl seviyesinde nefse feyiz eden ma'kûller, *meçhûle götürmesi için tertip edilen ilkelere münâsip olan bilgilerdir* ki, bu durumda nefis az bir kısmı parlaklığa sahip bir ayna gibidir ve nefsin paralelinde veya tam karşısında olan (muhâzî), yani nefse yansıyan şeylerin yalnızca az bir kısmı nefiste resmolur.¹⁹ Başka bir ifadeyle müşâhede yönteminde, nefsin kâbil gücünün tamamını kullanmak mümkün ve vâki iken, istidlâl yöntemi yalnızca bilinmeyene götüren bilinenlerle ilişkili bilgilerin feyz etmesine imkân vermektedir.

Açıkça anlaşılacağı üzere Seyyid Şerîf, müşâhede yönteminin daha doğrudan ve güvenilir bilgi vereceğini savunmaktadır. Aslında benzer ifadeleri Fahreddîn Râzî de seslendirmektedir. Ancak Râzî, müşâhede yolunun zevk boyutunun üstünlüğüne ve sonucunun kat'iliğine dikkat çekmekle birlikte, varılan neticenin daha emniyetli olduğu gerekçesiyle nazar ve mubâhese yolunu tercih etmektedir.²⁰ Seyyid Şerîf ise daha kesin olduğu gerekçesiyle müşâhede yolunun daha üstün olduğunu düşünmektedir.

Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında nazarî gücün yanında amelî gücü geliştirmek daha önemli hale gelmektedir. Amelî gücün mertebelerinin birincisi, Hz. Peygamber'in getirdiği şerîatin ve ilâhî kanunların uygulanmasıyla zâhiri arındırmaktır. Seyyid Şerîf zâhiri arındırmak için uygulanan şeylerin, Hz.

18. Cürcânî, a.g.e. s. 17.

19. Cürcânî, a.g.e. s. 17.

20. Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, thk.: A. Hicâzî es-Sakâ, Beyrut 1987, I, 54-59.

Peygamber'e nisbet edilmesini, onun söz konusu şeylerin mazharı olmasıyla açıklamaktadır. Yine bu şeyler, Allah'ın peygamberlere vahyettiği küllî va'zlar ve hikmetli sırlar olması bakımından ilâhî kanunlar adını alır.²¹ Yani bu şeylerin nitelendiği "nebevî" ve "ilâhî" sıfatlarından ilki, onların kaynağını bildirirken; ikincisi, en üst derecede ve örnek alınacak şekilde tatbikini bildirmektedir.

Amelî mertebelerin ikincisine geçildiğinde, süreç tersine dönecektir. Çünkü ikinci mertebe, bâtını süflî melekelerden arındırmak ve gayb âleminde alıkoymak meşgûliyetlerin eserlerini silmektir. Bu da Allah'ın hidâyetiyle ve bu yola girmeyi engelleyen tembellik ve azgınlıktan nefsin alıkonulmasıyla sağlanır.²² Bu mertebe, bir tür kaçınma ve yokluk durumudur ve nefse tembellik ve azgınlık veren şeylerden uzak durmak sûretiyle yeni bir varlık durumunu kazanma çabasıdır ki, gayb âlemiyle bağlantı kurma imkânı doğmaktadır.

Amelî mertebelerin üçüncüsü ise gayb âlemiyle ittisâlden sonra meydana gelen şeydir. Yani nefis zâhir ve bâtınını kötü amellerden ve ahlâktan arındırırsa ve tabiatının gereği olan aslî merkezine yönelmenin önündeki engelleri kaldırırsa, gayb âlemiyle ittisâl kurar ve gayb âleminde resmolmuş olan ilmî sûretler nefse yansır. Böylece nefis, kuşku ve vehimden arı olan söz konusu idrâkî ve kudî sûretlerle süslenir.²³ Burada "idrâkî" kelimesi yansıyan sûretlerin insan nefsiyle veya aklıyla aynı türden idrâk gücünden geldiğine delâlet etmektedir ki, aslında yansımanın temelini oluşturan da budur. Seyyid Şerîf bu durumun ancak, gerçeğin öğretilmesi ve doğrunun ilhâm edilmesiyle gerçekleştiğini belirtmektedir.²⁴ 'Öğretme' (ta'lîm) kelimesini düşünürün özellikle tercih ettiğini, onun genel tavrını dikkate aldığımızda güç değildir: Burada öğretme, hem felsefî anlamda ta'lîme hem de dinî anlamda nebevî ta'lîme dikkat çekmektedir.

İşte bunun ardından gelen amelî mertebelerin dördüncüsü ve sonuncusu, ittisâlî kazanılan durumun geçici olmaktan çıkıp sürekli bir varlık durumuna taşınması olacaktır. Bu sebeple dördüncü mertebe, ittisâl melekelerini kesbetmenin ve nefsinden tamamıyla ayrılmanın ardından tecellî eden şeydir. Bu, Allah'ın subûtî ve selbî sıfatlarını, yani celâlini ve cemâlini mülâhaza, nazarı yalnızca O'nun kemâline, yani zâtı, sıfatları ve fiillerine hasrederek her kudretin O'nun kudretinde eridiğini, her ilmin O'nun kuşatıcı ilminde boğulduğunu ve her varlığın ve kemâlin O'nun tarafından feyzolduğunu görmektir.²⁵ Sûfilerin deyişiyle, her şeyde Hakk'ı müşâhede etmektir. Nitekim "Onlara kendile-

21. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 16.

22. Cürcânî, *a.g.e.* s. 16.

23. Cürcânî, *a.g.e.* s. 16.

24. Cürcânî, *a.g.e.* s. 16.

25. Cürcânî, *a.g.e.* s. 16.

ri dışındaki her şeyde ve bizzat kendilerinde âyetlerimizi göstereceğiz."²⁶ âyetinde bu duruma işaret edilmektedir. Ayrıca amelî mertebelerin tamamı, olumlu veya olumsuz her türlü fiilin bir tür bilgiye götürdüğü kabulüne dayanmaktadır ki "Allah'tan korkun ve Allah size öğretsin."²⁷ âyetinde ve benzeri âyetlerde buna işaret edilmektedir.

İnsan nefisleri, bir bedeni yönetme işiyle meşgûliyetlerinden ötürü, bedeni ilgilere batmış, yani tamamıyla bedenin yönetimi ve yetkinleştirilmesine yönelerek, doğal kirlilerle kirlenmiştir. Feyz verenin zâtı ise bütün bunlardan münezzehtir. Bu sebeple insan nefisleri ile feyz verenin zâtı arasında, yetkinliğin fezeyânını sağlayacak bir münâsebet yoktur. Dolayısıyla yetkinliklerin feyzedilmesi için, iki taraf arasında bir aracının olması gerekmektedir. Bu aracının tecerrüd ve taalluk cihetlerine sahip olması ve bu sâyede iki tarafın bir itibara uygun yardımına cevap vermesi gerekmektedir.²⁸ Böylece aracı, söz konusu özelliği sâyesinde, feyyâz ilkeden rûhânî ve soyut yönüyle feyzi kabul ederken, nefis de cismânî ve maddeye ilgisi yönüyle, söz konusu feyzi kabul eder. İşte Hz. Peygamber'in zâtının ve sünnetinin vazgeçilmez bir unsur olarak teoriye girdiği yer burasıdır. Çünkü Seyyid Şerîf'in de özellikle sûfileri andıran tarzda, belirttiği gibi Hz. Peygamber her iki yönü de birleştirmektedir. Peygamberin dinî ve dünyevî riyâsete sahip olmasının bilgisel temeli burada yatmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in makamının vârisi olanların önemi de Peygamber'in bu vazifesini, kısmen veya mümkünse tamâmen üstlenmelerinden kaynaklanır. Bu bakımdan Peygamberle ve onun vârisleriyle tevessül kaçınılmaz bir vecîbe halini almaktadır. Seyyid Şerîf bu noktada, tevessülün gerçekleşmesinin tevessül edilen şahısların bedene taalluklarına bağlı olup olmadığını soruşturmaktadır.

Buna göre tevessül edilen kimsenin bedene taalluku kalkması durumunda, aracılık imkânını yitirmesi gerektiği akla gelmektedir. Çünkü aracılık, her iki tarafa taallukun olmasıyla gerçekleşen bir durumdur. Seyyid Şerîf bu sorunu, eserin sürekliliği ilkesiyle çözmektedir. Buna göre Peygamber ve vârislerinin bedene ilgilerinin bulunması ve eksik nefisleri yetkinleştirmeye yönelmeleri yeterlidir. Çünkü onların eserleri, nefislerde varlığını sürdürmektedir. Seyyid Şerîf, basîret ehli insanların da müşâhede ve tanıklıklarını delil getirerek, Hz. Peygamber'in ve vârislerinin kabrini ziyaret edenlere fezeyân eden nurun sebebini, bu gerekçeyle açıklamaktadır.²⁹ Burada da Hz. Peygamber ve onun vârisleri, amelî gücün yetkinleştirilmesi yönünden, zorunlu bir başvuru kaynağı halini almaktadır. Teori biraz daha açıldığında varılmak istenen hedef şudur:

26. 41/Fussilet, 53.

27. 2/Bakara, 282.

28. Cürcânî, *a.g.e.* s. 18.

29. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 19.

Nefsin nazarî gücünün yetkinleşmesi, amelî gücünün yetkinleştirilmesiyle olmaktadır. Çünkü nefsin, faâl akılla irtibâtı bedenî ve dünyevî ilgilerinden arınmasıyla doğru orantılı olarak artmaktadır. Durum böyle olunca geniş anlamıyla şeriat ve sünnete uymak, nefsin akıllar âlemiyle bağlantısını sağlamaktadır. Pekâlâ nefis nasıl yetkinleşmektedir?

Bilindiği gibi, bu dünyadaki nefis sahibi bileşik nesneler; bitki, hayvan ve insandır. Bitki nefisleri, beslenme, büyüme, doğurma (*müvellide*) ve biçimlendirme (*musavvire*) özelliklerine; hayvan nefsi, bitkinin özelliklerine ilâveten duyumsama ve irâdî hareket etme özelliklerine; insan nefsi ise hayvanın özelliklerine ilâveten düşünme/akletme/bilmé özelliğine sahiptir. Nefis tanımlarının tamamında, *âlî* kaydı vardır. Bu kayıtlı kastedilen, unsurların ve madenlerin sûretlerinin aksine nefsin, fiillerini âletlerle meydana getirmesidir. Yine bitki, hayvan ve insan nefislerinin, felek nefislerinden ayrıldığı özelliklerden biri de budur.³⁰ Nefsin, fiillerini âletler vasıtasıyla yapması; onun ay altı âlemdeki varlık durumuna, bilgi edinme sürecine ve gâyesiyle ilişkisine delâlet etmektedir. Buna göre unsurlar ve madenlerin sûretleri, fiillerini doğrudan icrâ etmektedirler. Çünkü bunların sûretleri ile etkide bulundukları şeyler arasında, ontik bir farklılık bulunmamaktadır. Oysa insan nefisleri, aklî bir varlığa sahip olmalarına rağmen, aklî olmayan şeylerde fiil icrâ ederler. Bu durum, onlarda kuvve durumunu zorunlu kılmaktadır. Nefisteki yetilerin kuvveden fiile geçmesi ise ancak âletler vâsıtasıyla olmaktadır. Dolayısıyla nefsin kendini yetkinleştirmesinin araçları, duyusal âletlerdir. Aklî olanla maddî olan arasındaki aracı, duyusal sûretlerden tikel anlamlar çıkaran vehim gücüdür. Daha sonra akıl gücü, bu tikel anlamlardan tümel anlamlar çıkarır. İşte insan nefsinin doğrudan etkilediği bu anlamlardır. Çünkü bu anlamlar, tıpkı nefsin kendisi gibi sırf aklîdir. Nefsin fiillerinin süreklilik kazandığı seviye de budur. Nefsin diğer fiilleri, sürekli olarak bi'l-fiil halde değildir.³¹

Şu halde insan nefsi öncelikle beslenme, büyüme, doğurma ve biçimlendirme güçlerine sahiptir. Bunlardan ilk ikisi, ferdin devamını sağlarken; son ikisi, türün devamını sağlamaktadır. Bu dört güce hizmet eden, başka dört güç daha vardır: Gerekli gıdayı çeken çekme gücü; gıdayı uzvun bi'l-fiil bir parçası olmaya hazırlayan hazım gücü; gıdayı tutan tutma gücü ve fazlalığı atan itme gücü.³² İnsan nefsi, duyu güçlerine sahiptir. Duyu güçleri, idrâk eden (*müdrîke*) ve hareket ettiren (*muharrike*) güçler olmak üzere iki kısımdır. İdrâk eden güçler, dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. Dış olanlar görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmadan ibâret beş duydur. Bu güçler, güçlülük ve zayıflık bakı-

30. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VII, 181-182.

31. Bkz. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 181-182.

32. Ayrıntılı bilgi ve tartışmalar için bkz. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 185-198.

mından farklıdır. Şekiller ve konumlar gibi bir kısım şeyleri algılamada, bütün dış duyular ortakdır.³³ İster idrâk edici isterse de idrâke yardımcı olsun iç duyular da aynı şekilde beştir. Birincisi hiss-i müşterektir. Beş dış duyuyla algılanan tikel şeylerin sûretlerinin resmolduğu güç budur. Nefis bu sûretleri alır ve idrâk eder. Beş dış duyuyu, nefsin âleti olduğu için, nefsin söz konusu sûretleri idrâk ettiği söylenmektedir.³⁴ İkincisi hayâldir. Duyulurlar dış duyuların algısından çıktığında, hayâl, müşterek histe resmolan sûretleri muhâfaza eder. Hayâl, müşterek hissin deposu görevini görmektedir. Bu, bir şey önceki bir zamanda görüldüğü, sonra kaybolduğu ve sonra tekrar ortaya çıktığında, o şeyin bilinmesini sağlayan güçtür. Eğer hayâl olmasaydı ve müşterek hisse nakşolan sûretleri korumasaydı, her şey tekrar tekrar algılanmak zorunda kalırdı ve değer algısı tamamıyla tahrîb olurdu.³⁵ Üçüncüsü vehim gücüdür. Meselâ kuzunun kurttan algılayıp kaçtığı tikel düşmanlık veya bebeğin annesinden algılayıp ona meylettiği tikel sevgi gibi, duyulur şeylerle ilgili tikel anlamları idrâk eden vehim gücüdür. Çünkü nâlık gücün dışında bu anlamları idrâk eden bir gücün bulunması gerekmektedir. Dördüncüsü vehim gücünün idrâk ettiği tikel anlamları koruyan hâfıza gücüdür. Hâfıza gücünün vehim gücüne nisbeti, hayâl gücünün müşterek hisse nisbeti gibi olup, vehim gücünde idrâk edilen tikel anlamları depolama görevi görür. Beşincisi mütehayyile gücüdür. Bu güç, duyulur sûretlerde ve onlardan çıkarılan tikel anlamlarda bazen birleştirme bazen ayırma sûretiyle tasarrufta bulunur. Meselâ iki başlı veya başsız bir insan veya yarısı insan yarısı at bir hayvan hayâl etmek, bu gücün eseridir. Akıl idrâk ettiği şeylerin bir kısmını diğerine eklemek ve birbirinden ayırmak sûretiyle bu gücü kullandığında, bu güç müfekkire adını alır. Eğer vehim, bu gücü mutlak olarak duyulurlarda kullanırsa bu güç, mütehayyile adını alır.³⁶

İcî'nin yerinde belirttiği üzere, filozofların söylenen fiillerin her birinin ayrı bir güç tarafından yapıldığını ileri sürmeleri "Birden ancak bir çıkar." ilkesine dayanmaktadır.³⁷ İcî bu ilkeye yönelttiği eleştiride olduğu gibi, buna da bir tek zâtın, farklı âletlerde birçok fiili meydana getirebileceğini söylemektedir.³⁸ Nitekim sudûr teorisinin temeli olan "Birden ancak bir çıkar." ilkesinin eleştirisinde, bir zâtın farklı itibarlarla birden fazla fiilin meydana gelmesinin, akla aykırı olmadığını söylemişti. Seyyid Şerîf, eleştirileri sükût etmek sûretiyle

33. Bkz. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 199-211.

34. Müşterek hissi kabul edenlerin ve reddedenlerin delilleri ve bu delillerin eleştirisi için bkz.: Cürcânî, *a.g.e.* VII, 212-214.

35. Hayal gücünün delilleri ve eleştirileri için bkz. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 214-215.

36. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 215.

37. Nitekim İbn Sînâ, bir kuvveden doğrudan doğruya ancak bir tek fiil çıkacağını belirtmektedir. bkz. *Kitâbu's-Sifâ İkinci Analitikler*, Litera Yayınları, İstanbul 2006, s. 238.

38. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VII, 216.

onaylamaktadır. Ancak teorinin kusurlarını görmekle, açıklama değerini yadsımanın, birbirinden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Her ne kadar aklen, yukarıda sayılan işlemlerin nefsin kendisi tarafından yapılması ve araçların farklı olması mümkün olsa da sonuçta bu, eylemlerin varlığını, zincirini ve sayısını değiştirmemektedir. Değişen, eylemlerin nasıl gerçekleştiği ve nefisle irtibatıdır. İcî'nin kelâmcılar adına zikrettiği eleştiri, meselenin metafizik göndermelerini bertaraf etmeyi amaçlamaktadır. Çünkü bu görüş, kelâmcıların filozoflardan ayrıştığı en önemli nokta olan kâdir-i muhtâr bir Tanrı'nın reddine dayanmakta, ayrıca nâtik nefsin tikelleri idrâk edemeyeceği ilkesi üzerine temellenmektedir. Daha sonra bütün bu güçlerin âlet olduğunu ve bu âletleri kullanarak algılayanın nefis olduğunu, delillerini ve karşı delillerini sıralayan İcî şöyle demektedir: "Hasmın (filozofların) delillerinin hiçbirisi, duyuların âlet ve nefsin idrâk eden olmasını yadsımamaktadır. İstidlâl edenin delilleri, bu güçlerin varlığını isbâta kâfidir, çünkü o uzuvlardan her bir uzvun özel bir güce özgü olduğu olmasa idrâk edilen türlerden bir kısmına değil de diğerine özgü olmayacaktır. O halde güçlerin varlığı ve çeşitliliği sübût bulmaktadır ki, amaçlanan da budur." Seyyid Şerîf'in de belirttiği üzere bu durumda tikeller söz konusu âletlerde resmolacak ve nefis o sûretleri âletlerinde mülâhaza edecektir. Bundan da nefsin bölünmesi gerekmeyeceği gibi konumlu ve mekânlı olması da gerekmeyecektir. Bu durumda bir fiilin ortadan kalkması, idrâk edenin değil âletlerin telef olması anlamına gelecek ve idrâkin nefse nisbeti, hakikî iken; âletlere nisbeti, mecâzî olacaktır. Böylece İcî ve Seyyid Şerîf, filozofların nefsin algılamasının niteliğine dair açıklamasını, kelâmcıların Tanrı tasavvuruna uyumlu hale getirerek kabul etmektedir.³⁹

Yukarıda anlatılan güçler nefsin idrâk eden güçleriydi. Nefsin güçlerinin ikinci türü olan hareket ettirici güçler ise harekete sevkeden (*bâis*) ve doğrudan hareket ettiren olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Harekete sevkeden güç, bir yararın kazanılması için olursa, şehvet gücü; bir zararın giderilmesi için olursa, gadab gücü adını alır. Doğrudan harekete geçiren güç ise kasları germek sûretiyle sınırları uzatan ve kasları gevşetmek sûretiyle sınırları gevşeten güçtür. Kaslardaki bu güç, hareketin yakın ilkesidir. Hareketin uzak ilkesi ise tasavvurdur. Yani yapılacak fiilin zihinde tasarlanmasıdır. Bu ikisi arasında arzu ve irâde vardır. İşte bu dört şey; kaslardaki güç, tasavvur, arzu ve irâde, insanın meydana getirdiği ihtiyârî fiillerin ilkeleridir. Çünkü nefis, önce hareketi tasavvur etmekte; ikincileyin tasavvur ettiği hareketi arzulamakta; üçüncüleyin ona yönelmeyi ve onu var etmeyi irâde etmekte ve dördüncüleyin de sınırların uzanması veya esnemesi sûretiyle hareket ortaya çıkmaktadır.⁴⁰

39. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 216-217.

40. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 218.

Son olarak insan nefsinin diğer canlılarla ortak olmadığı ve aklî bir cevher bakımından sahip olduğu, nutuk/düşünme gücü gelir. Bu güç, tümelleri idrâk etmesi ve onlar arasında olumlu ve olumsuz hükümler vermesi bakımından, nazarî güç ve nazarî akıl adını alırken; fikrî sanatları oluşturması ve tikel durumlar hakkında yapılması ve yapılmaması gerekenleri düşünme ve danışması bakımından, amelî güç ve amelî akıl adını alır. Bu iki güç, ya zât ya da itibar bakımından farklıdır. Ancak Seyyid Şerîf amelî gücün, nazarî gücün uzantısı olduğunu düşünmektedir. Çünkü tikel görüşlerin çıkarılması, bir tür düşünme ve kıyasla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bunların temelini tümel bir önerme oluşturmaktadır. Meselâ bu fiil şöyledir; böyle olan fiillerin tamamı güzel olup yapılması gerekir veya çirkin olup terk edilmesi gerekir, sözünde olduğu gibi, kıyâsın küçük önermesi şahsî iken büyük önermesi tümeldir. Bu iki önermeden, gelecekte olma ihtimali bulunan şeylerde, tikel bir görüş meydana gelmektedir.

Seyyid Şerîf zorunluları, imkânsızları, geçmiş ve şimdii, gelecekte ayırmakta ve söz konusu durumun, gelecekte olabilecek şeylere özgü olduğunu belirtmektedir. Çünkü bunlar hakkında, var etme veya yok etme söz konusu olmamaktadır. Bu güç, tikel görüşe hükmettikten sonra, onun hükmüyle toplam gücün hareketi bedeni harekete geçirmekte ve insan nefsinde fiili yapmaya arzu duyan amelî güçten gülme, utanma, korku, hüzn, kin gibi insana özgü edilgi durumları meydana gelmektedir. Bu da göstermektedir ki nefis, güçlerini etkilediği gibi aynı zamanda onlardan etkilenmektedir.⁴¹ Çünkü nefis, tikel bilgilerin alınmasında daha çok edilgen konumdadır. Bedeni yönetmesi, yine bedenden sağladığı hazırlıkla kazandığı bilgiler sâyesinde gerçekleşmektedir. Bununla birlikte nefsin irtibât kurmasını hem engelleyen hem de sağlayan, cismânî âleme ve maddeye taallukudur. Zira maddî doğa, maddeler âlemiyle irtibatı gerektirirken soyut doğa, aynı cinsten olması sebebiyle soyutlar âlemini gerektirmektedir.⁴² Böylece nefis, bir yandan duyu âletleri yoluyla aldığı bilgiler, diğer yandan da gerekli amellerin yapılmasıyla arınmak sûretiyle, faâl akılla veya din dilindeki Cebrâil'le irtibât kurmaktadır. İrtibâtı sağlayan, nefsin doğası olmakla birlikte, ilke ile kâbil arasındaki feyz ilişkisi, ikisi arasındaki bir irtibâta dayanır hatta irtibâtı zorunlu kılar.⁴³

Daha önce bahsedilen aklın mertebelerinin tahakkuku, duyu algılarından hareketle nazarîlerin kazanımıyla olurken, amelî gücün mertebeleri, duysal kirlere arınmayı gerektirmektedir. Öyle anlaşıyor ki aynı teoremin iki ayrı unsuru olan bu güçlerden, amelî gücün yetkinleştirilmesi, nazarî güçle el-

41. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 219.

42. Bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istîlâhâtî'l-Fünûn*, nşr.: Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, II, 1199.

43. Râzî, Kutbeddin, *Levâmi'*, İstabul 1303, s. 6; Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 17.

de edilen bilgiler üzerine temellenmektedir. Zira amelî güç, iyi ve güzel amel-leri yapmayı öngörmektedir. İyi ve güzel amellerin bilgisi ise nazarî güçle elde edilen bilgiler sâyesinde öğrenilecektir. Nazarî gücün mükemmelleşmesi de amelî gücün yetkinleşmesiyle mümkün olmaktadır. Bu aynı zamanda, Seyyid Şerîf düşüncesinde, bilgi teorisi ile ahlâk teorisi arasındaki irtibâtın kurulduğu noktadır. Seyyid Şerîf'in amelî gücün anlatımında, müşâhede yoluyla nazarî-lerin müşâhedesinin daha kesin ve devamlı olacağını vurgulaması, bilgi ile ahlâk arasındaki irtibâtı te'kid etmektedir. Bununla birlikte nihâî tahlilde, amelle bilgi kazanma ile nazarla bilgi kazanmanın, iki ayrı tarîk olduğunu gözden kaçırmamak gerekir ve mesele bu şekilde vaz'edildiğinde Seyyid Şerîf'in önerisi muhtemelen nazardan vazgeçmeyen bir amelî yöntem olacaktır.

BİLGİ TEORİSİ

Bilgi (ilim) lafzı, çok anlamlı kelimelerdendir. Geniş anlamıyla bilgi, bütün bilme durumlarını kuşatır. Nitekim mantıkta, bilgi derken kastedilen anlam budur ve bu anlamıyla bilgi incelenir.⁴⁴ Dar anlamıyla bilgi, cehâlet, kuşku ve zan sıralamasının sonunda bulunur ve gerçeğe mutâbık kesin inanç anlamına kullanılır. Bu anlamda bilginin farklı tanımları yapılmıştır. Eş'arî gelenekte tercih edilen tanım şudur: "Bilgi, başkasıyla varolan ve kendisiyle nitelenen kimsenin anlamları aksine, muhtemel olmayacak şekilde ayrıştırmasını gerektiren bir sıfattır." Fakat Seyyid Şerîf, Efdalüddîn el-Hunecî'nin *Keşfü'l-Esrâr an Gavâmi'z'l-Efkâr* adlı eserinden aktardığı ve gerçekte İmâm Mâturîdî'ye ait olan şu tanımı daha kusursuz bularak tercih eder: "Bilgi, bulunduğu kişide mezkûrun tecellisini sağlayan bir sıfattır." Tanımdaki *mezkûr* ifadesi "var", "yok", "mümkün" ve "imkânsız"ı içermektedir, yani düşünceye konu olan her şey anlamına gelmektedir. Yine tanım, basît ve bileşiği, tikel ve tümeli içermektedir. Tanımda geçen *tecellî* tam bir açılma demektir. Zan ve cehl-i mürekkeb, mukallidin doğru inancı ise tanımın dışında kalmaktadır. Çünkü tanımda tecellî ile vurgulanan, açılmanın aksine taklîd, gerçekte kalbe düğüm atmaktır.⁴⁵

Geniş anlamıyla bilgi, zihinde meydana gelen her türlü sûreti içerir. Bu bilginin, "Şeyin sûretinin zihinde meydana gelmesidir." şeklindeki tanımı, görelilik kategorisini çağırırsa da gerçekte bilgi, Seyyid Şerîf'e göre aşağıda incelenecek iki kısmıyla da nitelik kategorisindedir.⁴⁶ Zira tasavvur nitelik kategorisine girdiği gibi "hakkında hüküm verilen", "kendisiyle hüküm verilen"

44. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî*, s. 31.

45. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 86.

46. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî*, s. 27.

ve “bunlar arasındaki nisbet” olmak şeklinde üç dayanak üzerine kurulan hüküm de nitelik kategorisindedir. Nisbetin tasavvurundan sonra, nefsin hüküm esnâsında bir tesiri ve etkisi yoktur. Bu sebeple intizâ, *icâb* (olumlama), *selb* (olumlama), nefy, isbât ve hüküm gibi lafızlar, her ne kadar iki tarafı tasavvurdan sonra nefisten çıkan bir etki olduğunu vehmettirse de gerçekte durum böyle değildir.⁴⁷ Çünkü nisbeti tasavvur ettikten sonra, hüküm esnâsında nefsin fiili değil, söz konusu nisbeti *iz’ân* ve *kabulü* vardır. Bu iz’ân da nisbetin gerçekleştiğini veya gerçekleşmediğini, yani şeylere mutâbık olduğunu veya olmadığını idrâk etmektir. İki taraf arasındaki nisbeti idrâk ettikten sonra, idrâk edilen şey *icmâlî* bir şeydir. Söz konusu *icmâlî* şey, ayrıntılı olarak ifade edildiğinde, o mücmelin kendisi olan başka bir hüküm ve tasdik ortaya çıkar. Bu sebeple fikirlerimiz, sonuçlarının var edici (*mûcid*) sebepleri değildir; onlar yalnızca nefsimizi, sûret bahşeden faâl akıldan aklî sonuçların sûretlerini kabule hazırlamaktadır. Eğer hüküm, idrâkî bir sûret olmasaydı, bu kabul ve sonucun nefse feyiz etmesi mümkün olmazdı.⁴⁸

Diğer mantıkçılar gibi Seyyid Şerîf de bilgiyi, tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayırır. Genel olarak hüküm, bitştirilmemiş kavram şeklinde açıklanan tasavvur, Seyyid Şerîf’e göre ismin mefhumu bakımından olabileceği gibi, mevcut mâhiyet bakımından da olabilir. İsmi mefhumundan ibâret olan tasavvur, bütün tasdiklerden yoksun kalabilirken, mevcut mâhiyet bakımından tasavvur, bütün tasdiklerden yoksun kalamaz. Çünkü mevcut mâhiyetin tasavvuruyla birlikte, onun varlığının tasdikinin bulunması gerekir.⁴⁹ Tasdik ise hükmün kendisinden ibârettir. Tasdikin unsurları, yani hakkında hüküm verilen, kendisiyle hüküm verilen ve bunlar arasındaki hükmî nisbet tasavvur sınıfına girmektedir. Bilginin bu iki sınıfa ayrılmasının amacı da tasavvur ve tasdike ulaştıran yolların ayrılığını ortaya koymaktır. Bununla birlikte Seyyid Şerîf, bilgiyi yalın tasavvur ve tasdike, yani beraberinde hüküm bulunan tasavvura ayırarak, tasdikî hükümle birlikte olan tasavvurdan ibâret kılmanın ve hükmü de etki kategorisine koymanın mümkün olduğunu düşünmektedir. Fakat ona göre, yine de böyle bir görüş incelikli değildir, çünkü ilişkinin sıfatını ilişilene vermektedir.⁵⁰

Bütün tasavvurların veya bütün tasdiklerin bedîhî olmadığı aşîkârdır; bunların tamamının nazarî veya kesbî olması durumu da kısır döngüye yol açmakta ve nihât tahlilde, öğrenme olgusunu açıklamayı imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla bilginin her iki kısmı da zorunlu ve nazarî olmak üzere iki kısma ayrılır.

47. Cürcânî, *a.g.e.* s. 27.

48. Cürcânî, *a.g.e.* s. 27.

49. Cürcânî, *a.g.e.* s. 32.

50. Bkz.: Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi’ş-Şemsiyye*, s. 86-87.

Burada zorunlu ve nazarî kısımlarına ayrılan, kendi olması bakımından bilgi tabiatı olduğundan⁵¹ her bilgi ya zorunlu ya da nazarîdir, derken kasdedilen, bilginin fertlerinden her birinin ya zorunlu ya da nazarî olduğudur. Böylece bilginin tikellerinden biri, herhangi bir nazar olmadan meydana geldiğinde, bilgi tabiatı da onun zımında nazar olmaksızın meydana gelmektedir. Yine bilginin tikellerinden biri, nazarla meydana geldiğinde, bilgi tabiatı da onun zımında nazarla meydana gelmektedir. Dolayısıyla bilgi tabiatı, zorunlu fertlerinin zımında zorunlulukla nitelenirken, nazarî fertlerinin zımında nazarîlikle nitelenmektedir.⁵² Zorunluluk ve nazarîlikle kasdedilen ise Seyyid Şerîf'in özlü ifadesiyle, müstağnîlik ve muhtaçlıktır.⁵³ Diğer deyişle nazarî bilgi, meydana gelmesi nazar ve kesbe dayanan bilgidir; zorunlu bilgi, husûlü nazar ve kesbe dayanmayan bilgidir. Zorunlu bilgiyle zaman zaman karışan bedîhî bilgi ise husûlü nazar ve kesbe dayanmayan bilgidir; ancak bedîhî bilgi, nazar ve kesbin dışında, sezgi, tecrübe vb şeylere muhtaç olabilir. Dolayısıyla bedîhî bilgi, zorunludan daha geneldir. Sözü edilen vâsitalara muhtaç olmadığında ise zorunlu ile bedîhî eşanlamli olmaktadır. Eğer bedîhî ile aklın yönelişinden sonra kesinlikle başka bir şeye muhtaç olmayan anlamı kasdedilirse, bedîhî, zorunludan daha özel olacaktır.⁵⁴

Nazarî ve zorunlu ayrımı, zihnî bilgileri elde etme süreci ve keyfiyeti dikkate alınarak yapılmaktadır. Bu süreçte zorunlu bilgiler, kesbî bilgilerin dayanağı ve ilkeleridir. Zorunlu bilgiler, üç temel sınıfa ayrılır. Birincisi varlığımızı, açlığımızı, korkumuzu vs. bilmemiz gibi, ya kendimizle ya da iç organlarımızla (*âlât-ı bâtne*) elde ettiğimiz vicdânîyâttır. Bunların insanlar arasında ortak olduğu kesin olarak bilinmediğinden, ilimlerde faydası azdır ve başkalarına karşı delil olamaz. Burada *bilinemezlik* mutlak olmamakla birlikte, önemli bir kayıttır. Yani asıl itibâriyle bireyler arasında ortaklık vardır, fakat bunların tamamı bilinemez. Ayrıca sözelimi kendi varlığımızı bilmemiz gibi, az da olsa bilinir olanları bulunmaktadır ve bir kısım meselelerde delil getirilir.⁵⁵

Zorunlu bilgilerin ikinci sınıfı, duyusallardır (hissiyyât/beş duyu ile elde edilenler). Duyusallar ile kasdedilen, duyuların katkısı olan bilgilerdir. Tecrübî bilgiler, mütevâtir haberlerin ifade ettiği bilgiler, duyulurlar hakkında vehmin hükümleri, hadsiyat (sezgi verileri) ve müşahedât (dış ve iç duyuların verileri) bu sınıfa dâhildir.

51. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî*, s. 36.

52. Cürcânî, *a.g.e.* s. 35.

53. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 60-61.

54. Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Bedîhî ve Nazarî maddeleri.

55. Bilinemezlik kaydı için bkz. Siyalkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, I, 53. Siyalkûtî ortaklığın azlığı nedeniyle ortak olan bilgilerin bir delil olarak zikredilmediğini belirtmektedir.

Zorunlu bilgilerin üçüncü sınıfı, bedîhîlerdir. Bedîhîlerle kasdedilen evveliyat ile fıtrî kıyâsla elde edilen evveliyat hükmündeki bilgilerdir. Son iki şık, ilimlerin (bilimlerin) dayanağı olup başkasına karşı delil olurlar. Bedîhîler, mutlak anlamda delildir. Duyusallar ise sebeplerinde yani tecrübe, tevâtür, sezgi ya da müşâhedenin gerektirdiği bilgide, ortaklık sağlandığı takdirde delillik gerçekleşir.

Seyyid Şerîf'e göre zorunlu ve bedîhî bilgilere yönelik eleştiriler olsa da bu eleştiriler cevaplanabilir niteliktedir. Dolayısıyla zorunlu bilgiler, nazarî bilgilerin temelini oluşturur. Zihin, bu bilgilerden nazar yoluyla bilinmeyenleri öğrenir ve öğrendiği bu bilgiler, nazarî bilgiler adını alır. Seyyid Şerîf, tasavvurlar ve tasdiklerde gerçekleşen bütün nazar kısımlarını sorunsuz olarak içerdiği gerekçesiyle, filozofların nazar tanımını benimser. Buna göre "Nazar, kesin veya zannî olarak bilinen şeylerin, başka şeyi bilmeye götürmesi amacıyla tertip edilmesidir". Diğer deyişle nazar, bilinenlerden bilinmeyenlerin elde edilmesidir. Fakat her bilinmeyen rastgele herhangi bir bilinenden elde edilmez. Bunun için ilke olarak belirlenen şeyler ile ulaşılmak istenen şeyler arasında bir *münâsebet* olması gerekir. Münâsebet olsa bile, söz konusu kazanım herhangi bir şekilde olamayacağından, belirli bir tertîbin ve bu *tertip* sebebiyle onlara ârız olan bir *heyetin* bulunması gerekmektedir. Yani nazarın gerçekleşmesi için münâsebet, tertip ve heyet olmak üzere üç unsur gerçekleşmelidir. Bunların zihin açısından tasvîrini şöyle yapabiliriz: Tasavvurî veya tasdikî bir durum hakkında bir şuurumuz meydana gelip de onu tam olarak tahsil etmeye çalıştığımızda, zihnin öncelikle, bilinenler hazînesinde bir bilinenden diğerine geçerek, talep edilen o şeyle ilişkili olan bilineni bulmak üzere hareket etmesi gerekir. Talep edilen şeyle ilişkili bilinenler, onun ilkeleridir. Sonra da zihnin yine bulduğu ilkeleri, o matlûba götürecektir özel bir tertîbe sokması gerekir. Bu durumda nazarda iki hareket vardır: Birincisinin başlangıcı, eksik olarak bilinen matlûb iken; sonu, o ilkelerden ortaya çıkanların sonuncusudur. İkincisinin başlangıcı ise tertîb edilen ilkelerin birincisi iken; sonu, en yetkin şekilde bilinen matlûbdur. Bilinen ile bilinmeyen arasındaki nazarın hakikati, nefiste bulunan niteliklerdeki hareket kabîlinden olan bu iki hareketin toplamıdır. Tarifte zikredilen tertip, ikinci hareketin gereğidir ve bu hareket nâdiren birinci hareket olmadan bulunur. Çoğunlukla ilk önce, matlûblardan ilkelere doğru hareket edilir ve sonra da onlardan matlûblara doğru hareket edilir. Seyyid Şerîf bu tertîbin, matlûblara yönelmeyi, zihni meşgûl edecek şeylerden arındırmayı ve aklın ma'kûller tarafına yoğunlaşmasını gerektirdiğini vurgulamaktadır.⁵⁶

Seyyid Şerîf'e göre tertip edilen şey, öncelikle bilinenler ve dolaylı olarak o bilinenlerin sûretleridir. Çünkü nazar esnâsında, bilinen şeyler belli bir tertî-

56. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 201-203.

be göre düşünülmemekte ve onların bir kısmından diğerine geçilmektedir. Bilinenler bu şekilde mülâhaza edildiğinde, sûretleri zihinde meydana gelmektedir. Bu mülâhaza da başka bir bilinenin mülâhazasına ve sûretinin zihinde meydana gelmesine götürmektedir. Dolayısıyla burada doğrudan mülâhaza edilen bilinenlerdir. Bilinenlerin sûretleri ise onların mülâhazalarına âlet olmaktadır. Şu halde bir kasda konu olup tertip edilen şeyler, bilinen mâhiyetlerdir. Onların sûretleri onlara tâbi olarak meydana gelir.⁵⁷

Bilinmeyenlere ulaşmada, nazarla yakından ilgili etkinliklerden biri de fikirdir. Çünkü Seyyid Şerîf'in belirttiği üzere, fikir ve nazarın bilinenlerden bilinmeyenleri elde etmek için nefis tarafından yapılan bir fiil olduğunda ittifak vardır.⁵⁸ Biz bir yönüyle bilinen bir bilinmeyi, öğrenmeyi istediğimizde nefis bu bilinmeyenden yola çıkar ve *nitelik* kategorisine ait bir hareketle, söz konusu matlûbun ilkelerini buluncaya kadar aklîlerde (ma'kûllerde) hareket eder. Sonra bulduğu ilkelerde, özel bir şekilde hareket eder. Sonra da ilkelerden, tekrar matlûba doğru hareket eder. Dolayısıyla ortada iki hareket vardır. İkinci hareket, ilkelerin yukarıda sözü edilen tertibini gerektirir. Bu iki hareketin mesâfesi farklıdır; her ne kadar yönleri farklı olsa da birincinin bitişi ikincisi başlangıcı ve birincinin başlangıcı ikincinin bitişidir. Seyyid Şerîf'in tercihi göre, bilinmeyenleri elde etme esnâsında, bilinenlerle bilinmeyenler arasındaki fiil, iki geçişin, yani bilinmeyenden ilkelere ve ilkelerden bilinenlere yönelik iki geçişin toplamıdır; çünkü bu ikisinin toplamıyla bilinenden bilinmeyene irâdî bir çabayla ulaşılmaktadır. İşte bu, fikirdir. Tertip denilen şey, fikrin kendisi değildir; ikinci hareket aracılığıyla fikrin gereği olarak ortaya çıkar. Çünkü bilinmeyenlerin ilkelerden meydana gelişi, varlık ve yokluk olarak onun etrafında cereyan etmektedir. Yani ikinci hareket varsa, bilinmeyen öğrenilmesi gerçekleşmekte, yoksa gerçekleşmemektedir.⁵⁹ Bu bağlamda Seyyid Şerîf Cürcânî, fikrin üç anlamı olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi, hangi tür hareket olursa olsun nefsin ma'kûllerdeki hareketidir. Bunun mukâbilinde *tahayyül* bulunur. İkincisi, yukarıda anlatılan matlûblardan ilkelere ve ilkelerden de matlûblara yönelik iki harekettir. Üçüncü ise söz konusu iki hareketten birincisidir.

Şu halde nazar esas itibarıyla, nefsin matlûbdan ilkelere ve ilkelerden tekrar matlûba yönelik hareketinde, kendisinde hazır bulunan anlamları düşünmesidir. Hareketlerin kendisi ise fikir adını almaktadır. Fikirdeki harekette mesâfe ve zamanın dikkate alındığını belirtmek gerekir. Nitekim fikri, sezgiden ayıran temel özellik budur. Seyyid Şerîf'e göre mefhûm bakımından sezgi, hangi anlamda olursa olsun fikre mukâbilidir. Çünkü sezginin mefhûmunda hareketsizlik,

57. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmî*, s. 38.

58. Cürcânî, *a.g.e.* s. 39.

59. Cürcânî, *a.g.e.* s. 39-40.

fikrin mefhûmunda hareket dikkate alınmaktadır. Fakat belirli bir şeye nisbetle varlık kazanması bakımından sezgi, iki hareketin toplamı anlamındaki fikirle değil, birinci ve üçüncü anlamdaki fikirle birlikteliğe sahiptir.⁶⁰ Sezgi, matlûbdan ilkelere değil, ilkelerden matlûba ânî geçiştir. Bu sebeple sezgi, nicelik, yani azlık çokluk bakımından, farklılaşırken fikir nitelik yani hızlilik yavaşlık bakımından farklılaşır. Sezgi, fikre hiçbir şekilde gereksinim duymayan kudsî güce ulaşır. Bunun anlamı şudur: İnsanın idrâk mertebelerinin ilkinde kendiliğinden fikri söz konusu değildir. Sonra fikriyle bir kısım şeyleri öğrenme derecesine yükselir ve bu, derece derece artarak bütün bilgilerin fikrî olması seviyesine ulaşır. Sonra bazı şeyler ona sezgi ile açılır. Bu da derece derece artar ve bütün şeyler sezgisel olma seviyesine ulaşır. İşte kudsî güç mertebesi denen budur. Azlık ve çokluk bakımından farklılık, sezgi ile fikir arasında ortaktır; ama hızlilik yavaşlık bakımından farklılık, yalnızca fikirde olur. Çünkü yalnızca fikirde, hareket vardır. Dolayısıyla zihinler, fikirlerinde hızlilik yavaşlık bakımından farklılaşırlar.⁶¹

Yukarıda anlatılanlar göstermektedir ki fikrin hakikati, iki hareketten ibârettir. Birincisi maddeyi, ikincisi sûreti elde etmeyi amaçlar. Daha açık bir ifadeyle, yukarıda anlatılan tertip, bilinenlerden ve bu bilinenlerin bilinmeyenlere ulaşmak amacıyla belli bir heyete götürecektir şekilde dizilmesinden oluşmaktadır. Bu durumda tertibin kendisinde gerçekleştiği bilgiler, tertibin maddesi ve bu bilgiler üzerine oluşan heyet ise tertibin sûreti konumundadır. Bunlardan her biri kesin olarak, sahilik ve fâsitlik ile nitelendiğinden tertip de aynı vasıflarla nitelenmektedir. Yani tertip açısından bu nitelenme, matlûba götürmesi veya götürmemesidir. Nazarın sahilliği, maddenin ve sûretin sahilliği sebebiyle, matlûba götürmesidir. Maddenin sahilliği, cins yerinde ârâz-ı âmmı değil, cinsin kendisini koymak, faslın yerine hassayı değil, faslın kendisini koymak ve hassanın yerine de bütün fertleri kuşatan açık hassayı koymak gibi tasavvurlarda sahilik ve önermelerin matlûbla ilişkili olması; ya kesin ya da zannî ve kabule dayalı olarak doğru olması gibi tasdiklerde sahiliktir. Sûretin sahilliği ise tarif eden unsurların (muarriflerin) ve delillerin ikisinin birlikte tertibinde gözetilmesi gerekli şartların bulunmasıdır. Çünkü bunlardan ikisinin birlikte veya birisinin fesâdıyla sûret de fesâda uğrar.⁶²

60. Cürcânî, *a.g.e.* s. 40. Kutbeddin Râzî sezgiyi, birinci hareketin değil, her iki hareketin mukâbili olarak görmüştür. Çünkü sezgide hareket olmadığı için belirli olarak hareketlerden birinin mukâbili olması, söz konusu değildir. Ama ma'küllerde hareket edip de tertip edilmiş ilkeleri öğrenir ve bu ilkelerden ânîden matlûba geçerse bu durumda, birinci hareketle birlikte olacaktır. Ayrıca sezgi mesâfeli bir hareketin olmayışıdır. Bu nedenle mesâfede olan bir hareketin mukâbili olamaz (Bkz.: Kutbüddin er-Râzî, *Levâmi'*, s. 11. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi'*, s. 40).

61. Cürcânî, *a.g.e.* s. 41.

62. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 206-207.

İster sahih ister fâsid olsun, nazar yapabilmenin şartlarının başında, hayat sahibi olmak gelir. Ardından nazar edenin akıl sahibi olması ve nazar esnâsında nazarın zıddına konu olmaması gerekir. Nazarın zıddı ise genel ve özel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel olan uyku, ölüm ve gaflet gibi idrâk etmeyi engelleyen durumlardır. Nazar, idrâki gerektirdiğinden bunlar, nazarı engeller. Özel olan ise matlûbu matlûb olması açısından bilmek ve matlûb hakkında, tam aksi yönde bir kesinlemeye, yani önyargılara sahip olmamaktır. Bu iki durumun da nazarı engelleyeceği âşikârdır. Ancak matlûb hakkında *bilginin* olmaması şart iken, *zannın* olmaması şart değildir. Mutlak olarak nazarın şartlarına ilâveten, sahih nazarda iki şart daha bulunmalıdır. İlkin nazar kuşkuda değil delilde olmalıdır. İkincileyin delilde gerçekleşen nazar, delilin medlûle delâleti yönünden olmalıdır. Çünkü delâlet yönünde olmayan nazar yarar sağlayamaz.⁶³

Seyyid Şerîf'e göre ancak maddesi ve sûreti bakımından gerekli şartları taşıyan nazar, nazar edilen şey hakkında kesin bilgiye ulaştırır. Bununla birlikte nazarın bilgiyi gerektirmesinde herhangi bir aklî zorunluluk yoktur. Seyyid Şerîf bu hususta, Eş'arîlerin genel âdet teorisine sâdık kalarak, nazarın âdet yoluyla bilgiyi gerektirdiğini düşünür. Dolayısıyla ona göre nazarın sonucunda elde edilen bilgi, kulun kudretiyle değil, Allah'ın kudretiyle meydana gelir.

Sahihi nazarın aksine madde ve sûretteki yanlışlıklar, nazarı fâsid hale getirir. Bununla birlikte fâsid nazarın cehâlet gerektirip gerektirmeyeceği tartışmalıdır. Seyyid Şerîf'e göre fâsidlik, ister maddede isterse de sûrette olsun, cehâleti mutlak olarak gerektirmez. Zira yanlış önermeler arasında, bunların birbirlerini gerektireceği aklî bir bağın olması imkânsız değildir. Bu bakımdan fâsid nazarda ortaya çıkan yanlışlığın, delâlet yönünde yani öncüller ile sonuç arasındaki aklî bağda olması gerekmez. Yanlışlık bazen, önermelerin doğruluğunda olabilir. Yani önermeler, nefis-i emir bakımından kesin gerektirmeyi zorunlu kılan aklî irtibatın varlığına rağmen yanlış olabilirler. Dolayısıyla sahihi nazarda, kesin bilginin ve fâsid nazarda cehâletin meydana gelmesi, önermelerin doğru olduğu inancına dayanır.⁶⁴ Diğer yandan yalnızca maddede olan fâsidlik, mutlak olarak cehâleti gerektirmez. Çünkü sözelimi, "Zeyd eşektir; bütün eşekler cisimdir; o halde Zeyd cisimdir." kıyası maddedeki yanlışlığa rağmen doğru sonuç vermektedir. O halde maddesi bakımından fâsid nazar, bazı sûretlerde cehâleti gerektirir; fakat mutlak olarak gerektirmez. Yalnızca sûrette veya hem sûrette hem de maddede fâsid olması durumunda ise nazar hiçbir sonuç vermez.⁶⁵

63. Cürcânî, *a.g.e.* I, 248-250.

64. Cürcânî, *a.g.e.* I, 284.

65. Cürcânî, *a.g.e.* I, 285.

Bütün idrâkler, tasavvur ve tasdîk olmak üzere ikiye ayrıldığına göre nazar, ya bir tasavvura ya da bir tasdîke ulaşmayı amaçlar. Dolayısıyla nazarın gerçekleştiği iki yol vardır: Birincisi tarif, ikincisi ise delildir. Tarifte, tarif edilene eşit bir ayırıştırıcı bulunmalıdır. Eğer bu ayırıştırıcı, zâtî ise tarife tanım denir; zâtî değilse tarife, resim denir. Her iki durumda da tarif edilen ile yakîn cinsi arasında ortak olan zâtîlerin tamamı zikredilmişse, tarif tamdır. Bunun tam tanım olması için, yakîn cins ve yakîn fasıldan oluşması gerekir. Tam resim olması için de hâssadan ve yakîn cinsten oluşması gerekir. Eğer tarif edilen ile yakîn cinsi arasında ortak olan zâtîlerin tamamı zikredilmemişse, tarif eksiktir. Bu durumda yalnızca fasılla veya faslın beraberinde uzak cins veya genel ârâz ile yapılırsa, eksik tanım olurken; yalnızca hâssayla veya hâssanın beraberinde uzak cins veya genel ârâz ile yapılırsa, eksik resim olur.⁶⁶ Bu kısımlar hakikî tarifi kısımlarıdır. Seyyid Şerîf'e göre hakikî tarif, bir tasavvur oluşturmayı amaçlar ve iki kısma ayrılır. Birincisi hâricte var oldukları bilinmeyen mefhûmların tasavvurlarını amaçlayan tariftir; bu, "isim bakımından tarif" olarak adlandırılır. İkincisi ise mevcut olan hakikatlerin tasavvurunu amaçlayan tariftir; bu, "hakikat bakımından tarif" adını alır. Bu tarif de ya tanım veya resim olur.⁶⁷

Fakat Seyyid Şerîf'e göre mevcut hakikatlerin zâtî özelliklerini kavramak ve zâtî özellikler ile ârâzî özellikleri ayırmak, müteazzir derecesinde zordur. Çünkü cins, genel ârâza; fasıl ise hâssaya benzer. O, bu sebeple "kavmin (mantıkçıların) reisi" ünvanıyla andığı İbn Sînâ'nın, şeyleri tanımlamakta zorlandığını belirtmektedir. Öte yandan dilsel ve ıstılâhî mefhûmların tanımlanması kolaydır. Çünkü lafız dilde veya ıstılahta mürekkep bir mefhûm için konulduğunda, ona dâhil olan onun zâtî özelliği iken hâric olan ârâzî özelliğidir. Bu açıdan mefhûmların tanımlanması son derece kolaydır ve bu sebeple onların tanımları ve resimleri isim bakımından tanımlar ve resimler olarak adlandırılır. Oysa hakikatlerin tanımlanması, son derece zor olduğundan, onların tanımları ve resimleri hakikat bakımından tanımlar ve resimler olarak adlandırılır.⁶⁸

Tasavvurların birbirine nisbeti ile tasdîkler oluşturulmaktadır. Önerme olarak adlandırılan bu tasdîklerin bedîhî olanlarından hareketle, bilinmeyen şey-

66. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 6-7; *Hâşiye ala Şerhi's-Şemsîyye*, Mekteb-i Sanayi Matbaası, İstanbul 1307 s. 80-81. Tarifi bu kısımlarından misalle tarif ve lafzî tarif olmak üzere iki kısmı daha vardır. Ancak bunlar hakikî tarif değildir. Bu kısımların açıklaması için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 7 vd.

67. Cürcânî, *a.g.e.* II, 9-10. Tarif sınıflarının, münâzara kuralları açısından durumu için bkz.: *a.g.e.* II, 10-11.

68. Cürcânî, *Hâşiye ala Şerhi's-Şemsîyye*, s. 80. Seyyid Şerîf benzer ifadeyi *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta (III, 6) da tekrarlamaktadır: "Hakikatlerin zâtî vasıflarına ve onların fasılları olan husûsiyetlerine muttalî olmak gerçekten zordur."

ler hakkında yeni tasdikler elde edilmektedir. Bunun yolu ise yukarıda belirtildiği gibi, delil veya istidlâldır. Delil esas itibariyle tûmdengelim, tümevarım ve temsilden ibârettir. Bu sınıflama istidlâlin niteliğine göre yapılmaktadır. İstidlâlin niteliği aynı zamanda, onun bilişsel değerini de tayin etmektedir. Buna göre istidlâl eğer tümelden tikele olursa, kıyâs veya tûmdengelim; tikelden tümele olursa, tümevarım ve tikelden tikele olursa temsil adını almaktadır. Fakîhlerin kıyâs adını verdiği temsil, illetin hükmünde bir şeyin başka bir şeyle ortak olmasıdır. İletinin hükmü ise her iki tikeli de kuşatan tümeldir. Bu bağlamda kullanılan tikel kelimesi, tasavvuru kendisinde ortaklığı engelleyen anlamında hakikî tikel değil, bir başkasının altına giren anlamındaki görelî (*izâfî*) tikeldir. Bu sebeple tümelden tümele istidlâlin yapıldığı bir şık yoktur. Çünkü bunlar üçüncü bir tümelin altına girerek onun tikelleri konumunu kazanmaktadır.⁶⁹ Şu halde delil ile medlûl arasında, özel bir ilişki bulunmalıdır. Bu ilişkide, delilin medlûlü kuşatması, kıyâs; medlûlün delili kuşatması, tümevarım ve üçüncü bir durumun delil ve medlûlü kuşatması temsildir.⁷⁰

Bu üçünden kesin bilgi ifade eden, tûmdengelim veya diğer adıyla kıyâstır. Tümevarım, tikellerinde bulunduğu için, tümelin hükmünün olumlanmasıdır. Tümevarımın kesinlik bildirmesi için, tümel hükmün bütün tikelerde bulunması gerekir. Buna tam tümevarım veya mukassem kıyâs denir. Eğer hüküm tikelerin bir kısmında bulunuyorsa, eksik tümevarım denir ve yalnızca zan bildirir. Çünkü bu durumda söz konusu tümelin, bir kısım görülmemiş tikellerinin aksi halde olması mümkündür. Temsil de tümevarım gibi zan bildirir. Bununla birlikte temsildeki illet kesin olursa, kesinlik ifade eder. Ancak bu durumda da temsil olmaktan çıkar ve kıyâsa döner.

Kıyâsın beş formu vardır:

Birincisi şöyledir: Bir şeyin bütün fertlerine ait olumlu veya olumsuz bir hüküm bilinir. Sonra o şeyin bir kısmının veya tamamının başka şeye sübûtu bilinir. Böylece söz konusu olumlu veya olumsuz hükmün diğer şeyin tamamına veya bir kısmına sübûtu bilinir.

İkincisi şöyledir: Bir şeyin fertlerinin tamamına ait olumlu veya olumsuz bir hüküm bilinir. O hükmün mukâbilinin, başka şeyin tamamına veya bir kısmına ait olduğu bilinir. Böylece o şeyin, başka şeyin tamamı veya bir kısmından olumsuzlandığı bilinir.

Üçüncüsü şöyledir: İkisinin veya birinin sübûtunun tümel olması koşuluyla iki şeyin üçüncüye sübûtu bilinir. Böylece üçüncünün tamamında veya bir

69. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 13-15.

70. Cürçânî, *a.g.e.* II, 15. Seyyid Şerîf'in kuşatma ilişkisine ilâveten gereklilik ilişkisini de dikkate alan açıklamaları için bk.: *A.g.e.* II, 17.

kısımında karşılaştıkları bilinir. Fakat üçüncü dışında bir şeyle karşılaştıkları bilinmez. Yani mevcut veriler, onların üçüncü dışında bir şeyle karşılaşmadığını ortaya koyar.

Dördüncüsü şöyledir: İki şey arasında gereklilik bulunur. Bu sâyede gerektirenin varlığından gerekenin varlığı ve gerekenin yokluğundan gerektirenin de yokluğu bilinir. Fakat gerekenin daha genel olabilmesi sebebiyle, bunun aksi olmaz, yani gerektirenin yokluğu, gerekenin yokluğunu gerektirmez.

Beşincisi ise şöyledir: İki şey arasında karşılıklı nefiy ilişkisi bulunur ve birinin varlığından kesinlikle diğerinin yokluğu gerekli olur.⁷¹ Bunlar kıyâsın temel formlarıdır. Maddesi sahih olduğu zaman bu formlardaki kıyâs kesin bilgi verir.

VARLIK DÜŞÜNCESİ

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin varlık düşüncesi, diğer kelâmcı ve filozoflarda da olduğu gibi, varlık kavramının bedîhîliği, bütün kavramların en geneli ve en iyi bilineni oluşu üzerine kuruludur. Bu sebeple varlık hakkında yapılan tarifler, gerçek bir tarifi şartlarını taşıyamaz, bir tanımının ve resminin yapılması mümkün değildir.⁷² Her türlü tarif teşebbüsü, varlığı kendisinden daha kapalı bir şeyle tarif etmekle neticelenir ve kısır döngü ortaya çıkar.⁷³ Bununla birlikte tarifler, daha iyi bilinen lafızlarla varlık lafzının anlamına dikkat çekme olabilir. Dolayısıyla tarifler, varlığın tasavvurunu vermek için değil, ona delâlet eden lafız diğerlerinden ayırmak içindir. Zira bir şey, bedîhî olarak tasavvur edilebildiği halde, lafzın medlûlü olması bakımından meçhûl olabilir.⁷⁴ Pekâlâ, varlık bedîhîdir denildiğinde, varlık lafzıyla kasdedilen nedir? Zira varlık, lafzının çeşitli anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir.

Seyyid Şerîf'e göre 'varlık bedîhîdir' sözünde varlık lafzıyla dışta oluş (*kevn fi'l-a'yân*) anlamı kasdedilmektedir. Bu bakımdan varlığın bedîhî olduğunu iddiâ edenler, varlık derken *dış dünyada oluşu*; varlığın bedîhî olmadığını, kesbî ve dolayısıyla tanımlanabilir olduğunu savunanlar ise dışta oluş anlamını değil de *dışta oluşu zorunlu kılan şey* şeklinde anlamaktadır. "Dışta oluşu zorun-

71. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 17-20. Seyyid Şerîf'in kıyas teorisinin ayrıntısı için bkz.: *Hâşiye ala Şerhi's-Şemsîyye*, s. 141 vd.

72. Varlık kavramının bedîhî oluşu ile tanım ve resminin niçin yapılamayacağını ayrıntısı bkz. *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 76-93.

73. Nitekim İcî, varlığın kesbî olduğunu ileri sürenlerin tariflerini aktararak bunların gerçek anlamda tarif olmadığını belirtmektedir (*Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 109-112).

74. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 106.

lu kılan şey” ise zorunlu olmadığından kesbîliği iddiâ edenler, varlık tanımıyla meşgûl olmuşlardır.⁷⁵ Ancak Seyyid Şerîf, *dışta oluş* ile *dışta oluşu zorunlu kılan şeyi* birbirinden ayırmaktadır. Ona göre ikincinin bedîhî olmaması, birincinin bedîhîliğini engellemez.⁷⁶ Varlığın bedîhî olan birinci anlamının tasavvuru için, onun nefiste *husûlû* yeterlidir. Bu durumda varlığın bilinmesi, huzûrî bilgi olmaktadır. Huzûrî bilgi ise bilinenden bir sûretin bilende *husûlûne* ihtiyaç duymaz; aksine bilinenin kendisi, bilende *hâsıl* ve *hâzır* olur. Bu husûlde mutlak varlığın, nefsin varlığı için zâtî veya ârız olması arasında fark yoktur ve her hâlükârda mutlak varlık, bizde hazır hale gelmektedir. Bu bakımdan varlığın bizde husûle gelmesi, bizim kendimizi tasavvur etmemize benzemektedir.⁷⁷ Burada dikkat edilmesi gereken, varlığın tasavvurunun onun nefs-i emrde varlık olmayandan ayrışmasıyla olup, onun ayrıştığını bilmekle olmadığıdır.⁷⁸

Varlık kavramının mukâbili yokluktur. Diğer müteahhirûn kelâmcılar gibi Seyyid Şerîf de varlık ve yokluk arasında vâsita bulunduğunu, yani hal kategorisini kabul etmediği gibi yoka şeylik vererek sâbit kavramını, varlıktan daha genel bir kavrama dönüştüren, ma'dûmun şeyliği düşüncesini de reddeder. Ona göre bir şeyin dış dünyada tahakkuku varsa “mevcut”, dış dünyada tahakkuku yoksa “ma'dûm” adını almaktadır.⁷⁹ Mevcudun ya aslî bir varlığı vardır ve onun eser ve hükümleri bu aslî varlıkla meydana gelir; ya da mevcut böylesi bir aslî varlığa sahip değildir. Birinci şık, dış varlıktır. İkinci şık ise zihnî veya gölge varlıktır. Dıştaki mevcut, şâyet zâtı sebebiyle yokluğu kabul etmiyorsa zorunludur; zâtı sebebiyle yokluğu kabul ediyorsa, mümkündür. Zorunlu, Tanrı iken; mümkün, en temelde cevher ve ârâzlar olmak üzere ikiye ayrılır.

Varlık kavramı bir yandan zihinde ve dışta bulunuşa, bir yandan da dışta birbirinden ayrılmış pek çok mevcuda yüklem olduğu için, tek tek şeyler, varlıkla mevcut hale gelirken, varlık da söz konusu tek tek şeylerle tahakkuk etmektedir. Bilindiği gibi İbn Sînâ, bu mülâhazadan hareketle, şeylerin zâtları ile varlıklarını (*vucûdât*) tefrîk etmiş ve zâtlarına da mâhiyet adını vermiştir. Diğer müteahhirûn kelâmcılar gibi Seyyid Şerîf de bu ayrımı tevârüs eder ve varlık teorisini bu temel üzerine inşâ eder. Buna göre, ister tümel ister tikel olsun, her şey *o şeyi kendisi yapan bir hakikate* sahiptir. Bir şeyin hakikati derken de kasdedilen budur. İşte bu hakikatin tikel olanına, hüviyet denir ve dış varlık anlamında kullanılır; tümel olanına ise mâhiyet denir. Hakikat, mutlak olarak ve ya diğer deyişle kendi olması bakımından alındığında, *bir şeyin neyse o olduğu*

75. Cürcânî, *a.g.e.* II, 106-7.

76. Cürcânî, *a.g.e.* II, 107.

77. Cürcânî, *a.g.e.* II, 109-112.

78. Cürcânî, *a.g.e.* II, 107-109.

79. Cürcânî, *a.g.e.* II, 63.

*düzlem*dir. Bir mevcudun zâtı veya mâhiyeti, onun varlığını zorunlu kılıyorsa o mevcudun varlığı zorunlu; zâtı veya mâhiyeti, varlığını zorunlu kılmıyor aksine kendinde varlık ve yokluğa nisbeti eşitse o mevcudun varlığı mümkündür.⁸⁰

Pekâla, mâhiyet ve varlık sadece zihinsel olarak mı ayrıştırılmaktadır, yoksa aralarında gerçek bir ayırmadan bahsedilebilir mi?

Bu sorulara İslâm düşünce okulları, farklı cevaplar vermiştir. Tartışma, bir şeyin mâhiyetine onun varlığının tam bir örtüşmeyle yüklem olup olmadığı hakkında değil, varlığın yüklem oluşunun dayanağını neyin oluşturduğu hakkındadır. Diğer deyişle, bir şeyin varlığının zihinde ona yüklem olduğu açıktır. Fakat yüklem olan bu varlık, o şeyin dıştaki mevcudiyetinde, onun mâhiyeti üzerine ilâve bir durum mudur? Meselâ “Siyahlık vardır?” dediğimizde siyahlık ve varlık, dışta zât olarak birdir mi demek istiyoruz? Seyyid Şerîf’e göre varlık, herhangi bir mümkün mevcutta, onun zâtıyla özdeş değildir. Buna göre şâyet varlık, siyahlık ile hâriçte zât bakımından bir olsaydı, varlık, siyahlığa tam ve eşit bir örtüşmeyle (*tevâtü*) ile yüklenirdi ve hiç kimsenin de tıpkı siyahlığın mevcut olduğu hususunda şüphesi olmadığı gibi, varlığın mevcut olduğundan da şüphesi olmazdı. Oysa dışta mevcut olan hüviyet, siyahlığın hüviyetidir ve varlık ona ilişir. Varlığın siyahlıktan ayrışması, yalnızca akıldadır. Bu sebeple de varlıktan, hüviyet üzerine tevâtuyla yüklenen mevcut lafzı türemiştir. Ama Seyyid Şerîf, dış dünyadaki bu hüviyetin, tıpkı siyahın zâtı ve belirli mâhiyeti olması gibi, *varlığın da zâtı ve belirli mâhiyeti olmasını* açıkça reddetmektedir.⁸¹ Özetle Seyyid Şerîf’e göre varlık ve ile mevcudun hüviyetinin aynılığından bahsedilemez. Zira varlığın bir hüviyeti yoktur. Nitekim İbn Sînâ varlık kavramını, tıpkı hakikat, teşahhus, zâtî ve ârâzî gibi hâriçte varlığı olmayan ikinci ma’kûllerden olduğunu söylerken, varlığın hâriçte hüviyeti bulunmadığını kasetmiştir. Aksi halde ikinci ma’kûllerden değil, aslî bir varlığa sahip olurdu. Evet, varlık yüklemesi olumlu bir sıfattır. Ama varlığın olumlu sıfat olması, onun mefhûmunda bir olumsuzluğun bulunmaması, anlamına gelmektedir. Dolayısıyla varlığın olumlama bildirmesi, onun hâriçte bulunduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü varlığın, dış dünyada iliştiği şeyden ayrı olarak kendi başına varlığı yoktur. Varlığın bu durumu, olumlu bir sıfatla nitelenen diğer şeylerin tamamından farklıdır. Çünkü diğer şeylerin olumlu bir sıfatla nitelenmesi, onun hâriçte mevcut olmasına dayanır. Oysa varlığın hâriçte varlığı olmadığından, olumlu sıfat alması, mefhûmunda olumsuzluğun olmaması anlamına gelmektedir. Diğer yandan varlık, dışta olmamakla da nitelenemez. Yani varlık, dışta yok da değildir. Bunun sebebi, varlığın ikinci ma’kûllerden olmasıdır. Varlık kavramı, şeylerden ikinci dereceden soyutlamayla elde edilen ikin-

80. Cürcânî, *a.g.e.* II, 17-25.

81. Cürcânî, *a.g.e.* II, 133-134.

ci ma'kûllerden olduğundan, varlığın varlığı yeni kendisidir. Nitekim tekrarlanan bütün türlerde de durum böyledir. Bunların başkalarına sübûtu zâid iken, kendilerine sübûtu zâid değildir. Seyyid Şerîf Cürcânî, buna ışık örneğini vermektedir: Başka şeyler ışıkla aydınlanırken ışık bizâtihî aydınlıktır.⁸²

Seyyid Şerîf'e göre varlığın mâhiyete zâid olup olmadığı sorusuna verilecek cevâbın, zihnî varlığı kabul edip etmemekle yakından ilişkisi vardır. Eş'ârî gibi zihnî varlığı kabul etmeyenler, hâricî varlığın mutlak olarak, mâhiyetin aynı olduğunu söylemişlerdir. Zihnî varlığı kabul edenler ise varlığın zihinde mâhiyete zâid olduğunu söylemişlerdir. Cürcânî'ye göre, zihnî varlığı reddettiği halde, varlığın mâhiyete zâid olduğunu söyleyen kimse, ne dediğinin pek farkında değildir.⁸³ Bu durumda zihnî varlığı kabul, mâhiyetlerin zâid olduğu görüşünün temelini oluşturmaktadır. Ya da hüküm tersinden de alınabilir: Eğer varlığın mâhiyete zâid olduğu görüşü ileri sürülüyorsa zihnî varlığı kabul etmek gerekecektir.

Seyyid Şerîf zihnî varlıktan kasdını, ateş örneğiyle açıklar: Ateşin bir varlığı vardır ve bu varlık sâyesinde onun hükümleri ve ısıtma, ısıtma vb. eserleri ondan çıkar. Bu varlığa; aynî, hâricî ve asıl varlık adı verilir. Acaba ateşin, o dış varlığa eşit olan, ama söz konusu hükümlerin ve eserlerin kaynaklanmadığı başka bir varlığı var mıdır yok mudur? İşte bu başka varlığa, zihnî ve gölge varlık adı verilmektedir. Buna göre zihindeki varlık, hâricî varlıkla nitelenen mâhiyetin kendisi olmakta ve bunlar mâhiyetle değil varlıkla farklılaşmaktadırlar.⁸⁴ İşte zihnî varlığı iddiâ edenler, zihindeki tümel tasavvurlar ile hâricîteki mâhiyetlerin aynı olduğunu ileri sürmüştür. Zihin derken kasdettikleri ise herhangi bir idrâk gücüdür. Böylece zihnî varlık, ister insan zihni ister faâl akıl olsun, bir idrâk gücünde, şeylerin mâhiyetlerinden ibâret sûretlerinin bulunmasıdır.⁸⁵ Bu durumda zihindeki sûretler, bilinen şeylere mâhiyet bakımından eşit olmakta; hatta sûretler, şeylerin nefiste meydana gelmeleri bakımından mâhiyetleri olmaktadır. Kelâmcıların çoğunluğu ise zihindeki tasavvurlarla hâricîteki mâhiyetlerin aynı olmadığını, çünkü aynı olması durumunda aynı hükümlerin terettüb etmesi gerekeceğini ileri sürerek, zihnî varlığı reddetmişlerdir.⁸⁶

Bunlara göre aklî sûretler, bu sûretler sâyesinde bilinen şeylerin misalleri ve hayâlınden ibârettir. Meselâ zihinde ateş vardır, denilince zihinde ateşin mâhiyetiyle özel bir nisbeti olan hayâlî kasdedilir ki, bu nisbet sâyesinde o hayâl,

82. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 133-135.

83. İci ve Cürcânî'nin açıklamaları için bkz. *a.g.e.* II, 151-156.

84. Cürcânî, *a.g.e.* II, 169-170.

85. bkz. Cürcânî, *a.g.e.* II, 170-181.

86. Cürcânî, *a.g.e.* II, 181.

ateşin bilgisi kabul edilir. Bu durumda bilgi de nitelik kategorisinden olup, bilgi ile bilinen, zât ve itibâr bakımından farklı olmaktadır.⁸⁷

İşte zihnî varlığı kabul ile varlığın mâhiyete zâidliği arasında Seyyid Şerîf'in kurduğu ilişki, mâhiyetlerin dış dünyada ve zihinde aynı olmasına dayanmaktadır. Eğer mâhiyetler, her iki varlık seviyesinde de aynı ise varlık mâhiyete ekleniyor demektir. Böylece varlık ile mâhiyet arasında, akli seviyede kesin bir ayırım ortaya çıkmaktadır. Bu ayırım, aynı zamanda hepsi de varlık sıfatına sahip olan şeylerin, tür bakımından farklılığının temelini oluşturmaktadır. Bu bakımdan Seyyid Şerîf'e göre, kendi olmaklığı bakımından mâhiyet, ne var ne yok, ne bir ne çok ve ne de zıtlardan herhangi biridir. Mâhiyetin, kendi olmaklığı bakımından bunlardan herhangi biri olmamasının anlamı, bunların mâhiyetin kendisi veya onun bir dâhilî unsuru olmaması demektir; yoksa mâhiyetin bunlardan biriyle nitelenmeyeceği anlamında değildir. Çünkü mâhiyetin zıtlardan birinden yoksun kalması, mümkün değildir. Fakat bu durumlar, mutlak mâhiyet üzerine zâiddir.⁸⁸ Meselâ insanlık mâhiyeti, varlıkla var, birlikle bir, çoklukla çok olur. Ama kendi olmaklığı bakımından insanlık, neyse odur ve ona yüklenen bu nitelikler, insanlık mâhiyetinin kendisi veya bir parçası değildir.

Mâhiyetin bütün sıfat ve yüklemeleri, mâhiyetle irtibatı kurulduktan sonra, ona ilişkin şeylerdir. Aksi halde bunların düşünülmesi için mâhiyetin kendisinin düşünülmesinden başka bir düşünmeye gerek kalmaz ve mâhiyetin bunların aksiyle nitelenmesi de mümkün olmazdı. Yine bu durum göstermektedir ki mâhiyet, belirli bir zıddı gerektirmez. Mâhiyet, kendisinde dâhil olan şeylere kıyaslandığında, bunların mâhiyetin kendisi olmadığı şeklindeki olumsuzlama mümkün olur. Zira mâhiyete dâhil olanlar, mutlak mâhiyetin aynısı değildir. Mâhiyete yüklem olan parçalar ise her ne kadar dış dünyada gerçekleşmesi bakımından mâhiyetin aynı ise de zihinde ayrışması bakımından mâhiyetin aynısı değildir.⁸⁹ Bu bakımdan dışarıda mevcut olanlar yalnızca şahıslardan ibâret olup mâhiyet ve varlık ayrışması zihinde gerçekleşmektedir. Tümelin dış mevcutların parçası olması, dış varlıkta değil; zihindedir, yani tümel, dış mevcudun zihnî parçasıdır. Diğer bir deyişle şahıslardaki terkip, dış dünyada değil zihindedir.⁹⁰ Dolayısıyla Seyyid Şerîf'e göre mâhiyetin doğru olarak yüklendiği şey, dış dünyada vardır, ama mâhiyet mevcut olan şahısların bir parçası olarak dış dünyada bulunmaz. Dışta mevcut olan yalnızca, şahısların varlığıdır.

Ancak biz dıştaki şahısların özelliklerini ve belli şahıslar grubunun diğerlerinden ayrışmasını dikkate aldığımızda, zihnimizde bir ferdin varlığı ve onu o

87. Sıddık Hasan Han, *Ebcüdu'l-Ulûm*, I, 36-37.

88. Cürcânî, *a.g.e.* III, 17-19.

89. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 20-22.

90. Cürcânî, *a.g.e.* III, 30.

yapan hakikati arasında bir ayırım meydana gelmektedir.⁹¹ Bu varlık ve hakikat, Seyyid Şerîf'e göre bir araya gelmek için bir fâile muhtaçtır; ama mâhiyet, mâhiyet olmak için veya varlık, varlık olmak için ayrıca bir fâile ve fâilin onu varlık *yapmasına* ihtiyaç duymaz. Fâilin tesiri, mâhiyeti varlıkla muttasıf kılmaktır; yoksa mâhiyetin muttasıf olmasını, dışta gerçekleşmiş ve mevcut kılmak değildir. Cürcânî buna, boyacının elbiseyi siyaha boyamasını örnek vermektedir. Buna göre boyacı, elbiseyi elbise kılmamaktadır. Yine siyahlığı da siyahlık kılmamaktadır. Boyacının yaptığı, elbiseyi siyahlıkla nitelenen kılmaktan ibârettir. Şu halde mâhiyetler ve varlıklar (vücutlar), kendiliklerinde yaratılmış değildirler; aksine mevcut olmalarında yaratılmışlardır. Bu iki anlamı dikkate aldığımızda, mâhiyetin mutlak mânâda yaratılmış olması ile mutlak mânâda yaratılmamış olması arasında çelişki yoktur. Yani hem basit hem de mürekkep mâhiyetin, mâhiyet olması bir yaratmanın sonucu değilken, bunların var olmakla nitelenmesi bir yaratmanın eseridir. Dolayısıyla mâhiyetler bir yönden mutlak olarak yaratılmışken bir başka yönden mutlak yaratılmamıştır.⁹²

Şu halde mümkün mâhiyetler, yalnızca varlık kazanmak için bir Zorunlu Varlık'a, yani Tanrı'ya muhtaçtırlar. Bu muhtaçlığın kaynağı, kendiliklerinde varlık kazanmaya elverişli olmaları bakımından imkân iken kendileri olmak için değil, var olmak için yaratılmaya muhtaç olduklarından hudûstur. Bu sebeple Seyyid Şerîf, âlemin ezeli olduğunu temellendirmek için imkân ve zorunluluğun vucûdî durumlar olduğunu ve dolayısıyla mutlaka bir taşıyıcı gerektireceğini iddiâ eden filozofların aksine, mütekaddimûn kelâmcılar gibi, bunların aklî hükümler olduğunu düşünür. Dolayısıyla yazının başında belirttiğimiz gibi o, âlemin ezeli olmadığı kanâatindedir. Ona göre Tanrı-âlem ilişkisi, Tanrı'nın mutlak varlık ve tam illet oluşuna değil, hikmet ve cûduna dayanır. Zira Tanrı, zorunlulukla değil, ihtiyârla fiili yapar. Ayrıca *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta sıfatlarla ilgili tartışmasından anlaşıldığı kadarıyla Seyyid Şerîf, sıfatların birer müstakil mânâlar olarak değil, tıpkı bir kısım Mu'tezile, vahdet-i vucûdçu sûfiler ve filozofların düşündüğü gibi, nisbetler olarak görülmesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim filozofların görüşünü tartışırken şöyle der:

"Onların söylediklerinin anlamı, senin tahayyül ettiğin gibi, orada bir zât, bir de sıfat vardır ve bu ikisi hakikatçe birdir demek değildir. Aksine onun anlamı şudur: Bir zât ve sıfat üzerine terettüb eden şey, Yüce Allah'ın zâtı

91. Bu görüş kolayca fark edileceği üzere İbn Sînâ'dan itibaren "mücerred mâhiyet" olarak anlaşılan Platonik ideleri, kabule elverişli değildir. Nitekim Seyyid Şerîf, mücerret mâhiyetin dışta var olduğu düşüncesini açıkça reddeder ve Sühreverdî'nin Platonik ideleri yeniden yorumladığı "türlerin rableri" görüşünün tartışma dışı olduğunu belirtir. Cürcânî, *a.g.e.* III, 30-32.

92. Cürcânî, *a.g.e.* III, 50-53.

üzerine de terettüb eder. Meselâ senin zâtın şeylerin sana inkişâfı için yeterli değildir, aksine bu hususta seninle kâim olan bilgi sıfatına ihtiyaç duyar. Halbuki yüce Allah'ın zâtı böyle değildir. O, şeylerin O'na inkişâfı ve görünmesi için kendisiyle kâim olan bir sığata ihtiyaç duymaz, aksine bütün mefhûmlar O'na zâtından dolayı açılmış durumdadır. Dolayısıyla O'nun zâtı bu açıdan bilginin hakikatidir. Kudrette de durum böyledir. Zira yüce Allah'ın zâtı bizim zâtlarımızda olduğu gibi kendisine zâid bir sıfatla değil, kendiliğinden müessirdir. Bu açıdan O'nun zâtı kudretin hakikatidir. Zât ve sıfatlar bu şekilde hakikat bakımından bir ve itibar ve mefhûm bakımından başkadır. Bu görüş tahkik edildiğinde varacağı yer, sıfatların reddi ama onların sonuçları ve meyvelerinin tek başına zâttan meydana gelmesidir.”⁹³

Âlem söz konusu olduğunda Seyyid Şerîf, genel olarak Fahreddîn Râzî takipçisi müteahhirûn kelâmcılarda gördüğümüz tavrı sergiler. Buna göre fizik dünyanın açıklaması, her ne kadar birbirine rakip teoriler olsa da hem cevher-ârâz teorisıyla hem de madde-sûret teorisıyla yapılabilir. Cüveynî'nin, kimi eserlerinde haller teorisini reddeden, kimi eserlerinde de kabul eden Bâkılânî hakkında söylediğı gibi, Seyyid Şerîf, “her iki teorinin de usule uygun olduğunu” düşünmektedir.

Mütekkaddimûn kelâmcıların, madde ve sûret teorisini reddetmelerinin sebebi, madde-sûret teorisinin âlemin kıdemini gerektirmesidir. Fakat Seyyid Şerîf gibi kelâmcılarca bu teorinin kullanıldığını görürüz, zira onlar, madde-sûret teorisinin kıdem ve zorunluluğa dayalı unsurlarının zâtıyla zorunlu kılan Tanrı anlayışına dayandığını, muhtâr bir Tanrı anlayışı benimsendiğinde kadîmlik, istîdâd ve bunlardan kaynaklanan zorunluluğun ortadan kalkabileceğini ve teorisinin metafizik îmâlarını yok ederek kullanılabileceğini düşündüler. Yani felsefenin temel tezlerini âdet teorisine uyarlayarak kelâma taşıdılar. Fakat Seyyid Şerîf, Fahreddîn Râzî sonrasının diğer pek çok kelâmcısında olduğu gibi, mütekkaddimûn kelâmının sorunlarının farkındadır. Bu sebeple öncelikle Tanrı dışındaki varlıkların tamamının cevher-i ferdlerden ve ârâzlardan oluşmasının zorunlu olmadığını düşünmektedir. Bizzat insan ruhu, mânevî bir cevher olduğu gibi göksel kürelerin hareketini yöneten nefislerin ve nefisler ötesinde ayrık akılların bulunması ma'kûldür. Dahası kozmolojilerini akıl, nefis ve madde üzerine inşâ eden filozofların teorilerinin açıklama gücü daha yüksektir. Bu bakımdan müteahhirûn kelâmının doğa teorisinin temel kavramları, ekvân-ı erbaa (hareket, sükûn, birleşme, ayrılma) değildir,

Fahreddîn Râzî'nin *el-Mebâhis*'te Kelâm'ın doğa teorisini kategorileri esas olarak yazmasından anlaşılacağı üzere, ekvân-ı erbaa teorisini geliştiren mü-

93. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 47.

tekaddimûn kelâmcıların Tanrı-âlem ilişkisine dair prensipleri doğrultusunda anlaşılan, felsefî kategorileridir. Söz gelişi onlar, hareket denildiğinde mütekaddimûn kelâmcılarının düşündüğü gibi, birinci mekândaki ikinci sükûnu değil, kuvveden fiile intikâli anlarlar. Fakat esas itibarıyla felsefî doğa teorisinin açıklama gücünü kullanırlar ve yazının başında dikkat çektiğimiz üzere Meşşâî doğa felsefesini, Kelâmın âdet teorisi doğrultusunda yorumlarlar. Kelâmcıların imkân, zorunluluk ve imkânsızlığın vucûdî oluşunu reddedip, zihnî olduğunu iddiâ etmelerinin temel amacı budur. Bu bağlamda Seyyid Şerîf, Meşşâî filozofların fiziksel ve matematiksel varlık alanına ilişkin araştırmalarının Allah'ın âlemdeki âdetini ve hikmetini ortaya koyan veriler olarak değerlendirir.

Bu tavrıyla, *el-Mevâkıf*'ta felsefenin bilimsel açıklamalarına mesâfeli durmayı tercih eden ve her fırsatta açıklama zahmetini bir kenara bırakıp işleri doğrudan Allah'a havale etmeyi öneren Adudiddîn İcî'den de bârız bir şekilde farklılaşır. *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki imalarından ve vahdet-i vucûda ilişkin risâlelerinden anlaşıldığı kadarıyla Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye göre Allah'ın kâdir-i muhtâr olduğu ve âlemdeki hiyerarşik düzen de vucûdî bir zorunluluk olmadığı ilkeleri kabul edildikten sonra aklî ve maddî varlığa ilişkin farklı açıklamalar, aynı şeyin farklı cihetlerden ifadesi de olabilir. Meselâ yaratılan ilk şeye, soyut olması, kendisini ve ilkesini bilmesi bakımından akıl; diğer mevcutların sudûrunda ve bilgilerin nakışlarında aracı olması bakımından kalem; peygamberlik nurlarının feyzindeki aracılığı bakımından peygamberlerin efendisi Hz. Muhammed'in nuru adını vermek mümkündür.⁹⁴ Bu sebeple Seyyid Şerîf'e göre Allah'ın muhtâr bir fâil oluşunu, âlemin hudûsunu, âlemdeki düzenin Allah'ın âdeti olduğunu zedelediği takdirde sudûrun varlık hiyerarşisi de Kelâmcıların anladığı şekilde varlık hiyerarşisi de aynı derecede dikkate alınabilir. Mesele, alternatif açıklamalardan hangisinin burhânî olarak temellendirilebildiği ve açıklama gücünün daha yüksek olduğudur.

94. Cürcânî, *a.g.e.* VII, 254.