

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Aralık/December 2022, c. 8, s. 2: 751-779

Bilginin Mahiyetine Dair Tartışmaya On Altıncı Yüzyıldan Bakmak: Kutbüddîn el-Îcî Örneği

Following the Debate on Essence of Knowledge in Sixteenth Century: The Case of Qutb al-Dîn al-Îjî

Murat KAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi ABD
Assistant Professor, Kutahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalam and History of Islamic Sects
muratkas16@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8007-7651

DOI: 10.47424/tasavvur.1150983

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Temmuz / July 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Eylül / September 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atf / Citation: Kaş, Murat . "Bilginin Mahiyetine Dair Tartışmaya On Altıncı Yüzyıldan Bakmak: Kutbüddîn el-Îcî Örneği". Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi 8 / 2 (Aralık 2022): 751-779. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1150983>

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

CC BY-NC 4.0



Öz

İslam düşüncesi, hangi gelenek içerisinde yer alırsa alsın on ikinci yüzyıldan sonraki düşünürlerin önemli bir kısmının İbn Sînâ (ö. 428/1037) şârihi olduğu bir sürecin içerisinde geçti. Bu olgu Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) sorunsallaştırma kabiliyetiyle birleşince, onun eleştirel okumaları, kendisinden sonraki kuşakları meşgul edecek *aporiaları* su yüzüne çıkarıp çözülmeyi bekleyen birer probleme dönüştürdü. Gerek ontoloji, epistemoloji ve aksiyolojinin kesiştiği birçok hususla yakından ilintili olması gerekse İslam düşünce geleneklerinin varlık anlayışlarının doğrudan yansıdığı bir problem alanı olması açısından bilginin mahiyeti, bunlar arasında önemli bir yere sahiptir. Râzî başta olmak üzere birçok düşünürün çözümlemelerinde görüldüğü üzere, Meşşâî felsefede bilginin ontolojisi, mahiyeti ve kategorisi, sistemin bütünü dikkate alındığında önemli meydan okumalarla karşılaşmaya elverişli unsurlar içermektedir. Buna bağlı olarak Şemseddin İsfahânî (ö. 749/1349), Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Devvânî (ö. 908/1502), Sadreddîn Deştékî (ö. 903/1498) gibi düşünürler gerek sorunun tespiti ve imalarının açığa çıkarılması gerekse çözüm teklifleri açısından tartışmayı daha ileri bir noktaya taşımışlardır. Elinizdeki çalışma işte bu birikimi tevarüs eden on altıncı yüzyıl düşünürü Kutbüddin el-Îcî'nin (ö. 955/1548) soruna yaklaşım biçimini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Değerlendirmelerini özellikle Ali Kuşçu'nun, Devvânî'nin ve Deştékî'nin konuyla ilgili yorumları üzerinden yapan Îcî, bu düşünürlerin kategori sorununun çözümüne dair tekliflerini analiz etmek ve kendi yaklaşımını ortaya koymak suretiyle önemli katkılar sunmaktadır. Bu bağlamda Îcî, Ali Kuşçu'nun husûl-kıyâm ayırımını, Deştékî'nin dönüşüm teorisini çeşitli açılardan sorunlu bulmaktadır. Filozofların sisteminde bilginin gerçek anlamda nitelik kategorisinde yer alamayacağına dair Devvânî'nin iddiasının da tatmin edici olmadığını düşünen Îcî, hariçte var olan türsel hakikat ile fert arasındaki ilişkiyi yorumlayarak kategori sorununun çözümü için araçsallaştırmakta ve nesnenin mahiyetine özdeş olan cevherî anlamın, nefste araz olarak bulunan bilginin zihnî varlığına sahip bir parçası olabileceğini öne sürmektedir.

Anahtar kelimeler: Kelam, Felsefe, Bilgi, Mahiyet, Kategori, Kutbüddîn el-Îcî

Abstract

Islamic thought, no matter what tradition it belonged to, went through a process in which almost all thinkers after the twelfth century were also commentators of Avicenna (d. 428/1037). When this phenomenon combined with Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) ability to problematize, his critical readings revealed the aporias and turned them into problems which would occupy the thinker's mind after him and waiting to be solved. The quiddity of knowledge has an important place among these, both in terms of being closely related to many issues where ontology, epistemology and axiology intersect and being a problem area where the Islamic intellectual traditions' conception of existence is directly reflected. As seen in the analyses of many thinkers, notably Rāzī, the ontology, quiddity and category of knowledge in Avicennian philosophy contain elements that are conducive to encountering important challenges when the system as a whole is taken into consideration. Accordingly, scholars like Shams al-Dīn al-Isfahānī (ö. 749/1349), al-Taftāzānī (ö. 792/1390), al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī (ö. 816/1413), Alī al-Qūshjī (ö. 879/1474), al-Dawwānī (ö. 908/1502), Sadr al-Dīn al-Dashtakī (ö. 903/1498) have taken the discussion to a further point both in terms of identifying the problem and revealing its implications and proposing solutions. This study aims to analyze the sixteenth-century thinker Kutb al-Dīn al-Ījī's treatment of this problem who inherited the debates of past on the matter in question. He carries out his evaluations especially through the Alī al-Qūshjī (ö. 879/1474), al-Dawwānī (ö. 908/1502) and al-Dashtakī's comments on the subject. He makes important contributions by analyzing these scholars' solution offers concerning the problem of categorical status of knowledge and putting forward his own approach. He thinks that Alī al-Qūshjī's distinction between realization (*husūl*) and subsistence (*qiyām*), al-Dashtakī's theory of transformation and al-Dawwānī's offer to not put the knowledge under the category of quality are problematic from various aspects.

Keywords: Kalām, Philosophy, Knowledge, Essence, Categorical Status, Kutb al-Dīn al-Ījī

Giriş: Şîrâz'lı Bir Ulema Ailesinin Bâb-ı Âlî'ye Uzanan Halkası

İslam tarihinin başlangıcından on üçüncü yüzyılın sonuna kadarki dönemlerini Emevî, Saffârî, Büveyhî, Kirmân, Şebankâre gibi Selçuklu emirlikleri ve Salgurlu hâkimiyeti altında geçiren Şîrâz, İran'ın birçok bölgesinde yıkıma yol açan Moğol istilasını çok zarar görmeden atlatan bir şehir oldu. Sonrasında İlhanlı hâkimiyetinin perçinlendiği Şîrâz, sarsıcı etkiler bırakan birtakım kıtlık ve yağmalara maruz kalsa da çok geçmeden toparlandı ve bu dönemde İslam coğrafyasının en gözde şehirlerinden biri haline geldi. On dördüncü yüzyılın ilk çeyreğinden sonuna kadarki kesitte İncûlu ve Muzafferî hanedanlarının kontrolünde bulunan bölge, 795/1393 yılında Timur'un (ö. 807/1405) egemenliğine girdi. Şehir Karakoyunlu ve Akkoyunlular'dan sonra 909/1503'te Safevîler'in eline geçti.¹

Kutbüddîn el-Îcî, başlangıcı on dördüncü yüzyıl Şîrâz'ına uzanan bir ulemâ silsilesinin on altıncı yüzyıldaki halkasını temsil etmektedir. Dedesi Nüreddîn Muhammed b. Abdullah el-Mukrânî el-Îcî eş-Şâfiî (ö. 793/1391?), Şîrâz'ın İncûlu ve Muzafferî hanedanlarının kontrolünde olduğu, Timur'un henüz Şîrâz'ı almadığı; fakat çevre bölgelerde hâkimiyetini yaygınlaştırdığı dönemlerde yaşadı. Elde kesin bir veri olmasa da, Sistân'ın güneyinde yer alan Mukrân'a nisbet edilmesi, Şîrâz'a bu bölgeden gelmiş olma ihtimalini akla getirmektedir. Nüreddîn el-Îcî Hicaz ve Bilâd-ı Şâm başta olmak üzere İslam coğrafyasının çeşitli yerlerine seyahatlerde bulundu. Şam'da İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve diğer âlimlerden ders aldı.² Zühd ve vera sahibi biri olarak bilindiği, ömründe kışın tek, yazın tek bir elbiseden başkasını giymediği söylenen, etkili hitabetiyle öne çıkan Nüreddîn el-Îcî, emir ve sultanlarda sözünü esirgemeyen bir mizaca sahipti.³ Anlatıldığına göre Hürmüz valisi (daruga) Muhammed Şâh (?), kendisini yöneticilik işleriyle ilgilenmekten alıkoyan kötü alışkanlıklara kaptırdığında, Nüreddîn el-Îcî atına binip on beş günde

¹ Ayrıntı için bk. Osmangazi Özgüdenli, "Şîrâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/182-184.

² Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde fi terâcimi a'yânî'l-müfîde*, thk. Mahmûd Celîlî (Beyrut: Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, 2002), 3/352.

³ Makrîzî, *Dürerü'l-ukûd*, 3/353.

Şîrâz'dan Hürmüz'e gitmiş, onun yanına girip uyarı ve nasihatte bulunmuş, hiçbir ikramını kabul etmeden de tekrar Şîrâz'a dönmüştür.⁴

Nüreddîn el-Îcî'nin Şîrâz'da Ali b. Mübarekşâh b. Ebi Bekr es-Sâvî'den (?) ders aldığı, Cüneyd el-Balyânî'ye (?) icazet verdiği belirtilmektedir.⁵ Abdürrahim b. Abdülkerim es-Sıddıkî'nin (ö. 828/1425) Şîrâz'da hem Ali b. Mübarekşâh'tan hem de Adududdîn el-Îcî'den (ö. 756/1355) ders aldığına dair kayıt,⁶ Nüreddîn el-Îcî'nin Adududdîn el-Îcî ile aynı ilmî çevrede bulunduğunun bir göstergesi olarak okunabilir. Îcî ailesinde ilmî gelenek Nüreddîn el-Îcî'nin dört oğlundan özellikle Safiyyüddîn (ö. 864/1460) ve Afîfüddîn el-Îcî (ö. 855/1451) kanalıyla devam etti. Safiyyüddîn el-Îcî'nin oğlu Mûnüddîn el-Îcî, Afîfüddîn el-Îcî'nin oğlu Kutbüddîn el-Îcî bu silsiledeki önemli halkaları oluşturmaktadır.⁷ Aile fertlerinin Hicaz topraklarıyla olan bağı ve hayatlarının belirli dilimlerini bu bölgede geçirmiş olmaları diğer bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Ailede, bir taraftan Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) ve Devvânî'nin öğrencileri (ö. 908/1502) vasıtasıyla kelâmî/felsefî mirasın, diğer taraftan Zeynüddîn el-Hâfî (ö. 838/1435) ve Muhammed İbn Arrâk (ö. 933/1526) vasıtasıyla da tasavvufî düşünce ve pratiğinin alımlandığını görüyoruz. Bu bağlamda Kutbüddîn el-Îcî'nin temas halinde olduğu birikimi ortaya çıkarmak açısından söz konusu üç isimden ve beslendiği kaynaklardan burada kısaca bahsetmek yararlı olacaktır.

Hayatı Şîrâz, Şam, Halep, Kudüs, Hicaz hattında geçen Safiyyüddîn el-Îcî, Şîrâz'da babası dışında Tâceddîn el-Fârukî (?) ve İmâdüddîn el-Ğâlî'den (?); Horasan'da Rükneddîn el-Hâfî (ö. 834/1431), Celâleddîn Yusuf el-Hallâc'tan (?) ders aldı.⁸ Tasavvufî terbiye ve eğitiminde, Zeynüddîn el-

⁴ Makrîzî, *Dürerü'l-ukûd*, 3/353.

⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1993), 3/97.

⁶ Makrîzî, *Dürerü'l-ukûd*, 2/190.

⁷ Îcî ailesinin diğer fertleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karnî't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 11/187-188.

⁸ İbn Fehd, *Mu'cemüş-şüyûh*, thk. Muhammed ez-Zâhî (Riyâd: Dâru'l-Yemâme, 1982), 132; *ed-Dürü'l-kemîn bi-zeyli'l-İkdi's-semîn fî târihi beledi'l-emîn*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Beyrut: Dâru Hıdır, 2000), 2/824. İbn Fehd (ö. 885/1480) onun Horasan'da Seyyid Şerîf Cürçânî'den ders aldığından söz etmekte ise de (*Mu'cemüş-şüyûh*, 132; *ed-Dürü'l-kemîn*,

Hâfi'nin (ö. 838/1435) özellikle vurgulanan etkisinin yanında babasının, Rükneddîn el-Hâfi ve Sa'deddîn Ahmed el-Kûsî'nin (?) de adı geçmektedir. Mısır'da (ö. 806/1404), Bulkînî (ö. 805/1403), İbnül-Mülakkın (ö. 804/1401), İbrahim Tennûhî (Burhân eş-Şâmî) (ö. 800/1397) gibi âlimlerden; Mekke'de Kâdî Ali en-Nüveyrî (ö. 832/1429), Kâdî Cemâleddîn İbn Zahîre (ö. 817/1414), Şerîf Abdurrahman el-Fasî (ö. 827/1423) ve Ebu'l-Yümn et-Taberî'den (ö. 809/1406); Medine'de Zeynüddîn el-Merâği (ö. 816/1413), İbn Ferhûn (ö. 799/1397) ve Celaleddîn Hucendî'den (ö. 802/1400) icazet aldı.⁹ Kayıtlarda Ehl-i Sünnet akâidine dair yazdığı bir risaleden ve Şemseddin Tabedekânî'nin *Menâzilü's-sâirîn* şerhi üzerine yazdığı bir hâşiyeden söz edilmektedir.¹⁰

Şîrâz-Kâhire-Hicaz hattında hayat süren Afîfüddîn el-Îcî 790/1388 yılında Îc'te dünyaya geldi. Kardeşi Safiyyüddîn el-Îcî'den ve Cürçânî'nin talebesi olan İzzeddin İbrahim el-Îcî'den (?) ders aldı.¹¹ Ayrıca Zeynüddîn Irâkî (ö. 806/1404), İbnü'l-Mülakkın, İbrahim Tennûhî, Burhâneddîn İbn Ferhûn'dan icazet aldı.¹² Biyografi kitaplarında Devvânî'den ders aldığına dair bir kayıt bulunmamakla birlikte Âlûsî (ö. 1270/1854) kelimelerle ilgili bir tartışmada ona "Devvânî'nin öğrencisi" vasfıyla göndermede bulunmaktadır.¹³ Mekke'de vefat eden Afîfüddîn, Tirmizi'nin *Şemâil*'i ve Nevevi'nin *el-Erba'în*'i üzerine hâşiyeler yazmış, mevlîd-i nebî ile ilgili eserler kaleme almıştır.¹⁴

832/1429'da Îc'te dünyaya gelen ve hayatı Îc-Kirmân-Horasan-Hicaz hattında geçen Muînüddîn el-Îcî (ö. 905/1500), Molla Ali (?) ve Molla Muhammed el-Câcermî (ö. 464/1459) vasıtasıyla aileyi Seyyid Şerîf Cürçânî'ye bağlamaktadır. Babası Safiyyüddîn el-Îcî ve amcasının oğlu Kutbüddîn el-Îcî baş-

824), Sehâvî (ö. 902/1497) bunu ihtiyatla karşılamak gerektiği düşüncesindedir (*ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/135).

⁹ İbn Fehd, *Mu'cemüş-şüüh*, 131-132; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/135-136; İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/824-825.

¹⁰ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 2/824; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/136; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin* (Beirut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 1951), 1/532.

¹¹ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 1/319; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/126.

¹² Süyûtî, *Nazmü'l-İkyân fî a'yânî'l-a'yân*, nşr. Philip K. Hitti (New York: el-Matbaatü's-Süriyyetü'l-Amerikiyye, 1927), 163.

¹³ Âlûsî, *Râhul-ma'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beirut: İdâretü't-Tibâati'l-Müniriyye, ts.), 1/14.

¹⁴ İbn Fehd, *ed-Dürrü'l-kemîn*, 1/319.

ta olmak üzere birçok düşünürden ders almıştır. Muînüddîn el-Îcî'nin kelâm ve felsefe alanında yazdığı *Risâle fî isbâti'l-meâdi'l-cismânî*, *Şuabü'l-îman*, *Tehâfütü'l-felâsife*, *Risâle fî takdîli'l-beşer ale'l-melek*, *Risâle fî imtinâi'l-hulfi'l-vaîd*, *Risâle fî'l-kelâmi'n-nefsî*, *Risâle fî beyânî'l-kader* başlıklı eserleri bulunmaktadır.¹⁵

1. Kutbüddîn el-Îcî'nin Hayatı

Kutbüddîn el-Îcî'nin hayatıyla ilgili en önemli kaynak, öğrenciliğini de yapmış olan Radıyyüddîn İbnü'l-Hanbelî'dir (ö. 971/1563). Tam adı Ebü'l-Hayr Kutbüddîn İsâ b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hasenî el-Hüseynî el-Îcî eş-Şâfiî es-Safevî es-Sûfî'dir. Daha çok el-Kutb İsâ es-Safevî, Kutbüddîn İsâ es-Safevî ve Seyyid İsâ es-Safevî gibi adlarla anılmaktadır. Safevî nisbesi anne tarafından dedesi Safıyyüddîn el-Îcî'den dolaydır. Dedesinin bu vasıfla anılması, şeriat ve tarikat yollarını yetkin bir şekilde birleştirmesiyle ilişkilendirilmiştir.¹⁶

900/1494'te dünyaya gelen Kutbüddîn el-Îcî, babası Afifüddîn el-Îcî'den (ö. 855/1451) sarf ve nahvin yanında fıkhıtan Abdülkerîm er-Râfiî'nin (ö. 623/1226) *el-Muharrer*'ini, mantıktan Seyyid Şerif Cürçânî'ye ait olup oğlunun Arapçaya tercüme ettiği, *el-Ğurre* ve *ed-Dürre* olarak isimlendirdiği *er-Risâletü's-suğrâ* ve *er-Risâletü's-kübrâ* metinlerini okudu.¹⁷ Sonra Hint şehirlerinden Gucerât'ta Devvânî'nin öğrencisi Ebü'l-fazl el-Kâzerûnî'den (ö. 945/1538) altı yıl boyunca ders aldı.¹⁸ Ondan *el-Muhtasarü'l-Müntehâ'yı*, Cürçânî haşiyesiyle birlikte *el-Mutavvel'i*, *Tavâli'u'l-envâr* şerhini ve Devvânî

¹⁵ Muînüddîn el-Îcî ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İrfan Kuşcu, *Bir Müfessir Olarak Muînüddîn el-Îcî ve Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân İsimli Tefsirindeki Yöntemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 11-33.

¹⁶ Radıyyüddîn İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habeb fî târihi a'yânî'l-Haleb*, thk. Mahmûd Muhammed el-Fâhürî-Yahyâ Zekerıyyâ Abbâre (Dimaşk: Menşûrâtü Vizâretü's-Sekâfe, 1972), 1/1046.

¹⁷ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habeb*, 1/1047.

¹⁸ Gerek İbnü'l-Hanbeli gerekse İbnü'l-İmâd ve Necmeddîn el-Gazzî Kutbüddîn el-Îcî'nin Devvânî'ye yetiştiğinden ve ondan icazet aldığından söz etmektedir (İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habeb*, 1/1049; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnâut-Mahmud Arnâut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 10/427; Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yânî'l-mietî'l-âşire*, nşr. Muhammed Ali Baydun (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/230.). İcî'nin doğum tarihi hicri 900 ise, Devvânî'nin vefat ettiği hicri 908'de 8 yaşında olan İcî'nin bu yaşta ondan icazet almış olması ve hayatının ilk dönemlerini Gucerât'ta geçirmiş olması gerekiyor.

hâşiyesiyle birlikte *Tecrid*'i okudu.¹⁹ Kâzerûnî'den icazet aldıktan sonra ondan ayrıldı ve yine Hint topraklarında yaşayan Ebü'l-fazl el-Esterâbâdî'den (?) bir süre ders aldı. Îcî daha sonra Delhi'ye gidip Sultan İskender-i Lûdî'nin (ö. 923/1517) oğlu Sultan İbrahim Lûdî'nin (ö. 932/1526) huzurunda oradaki ulema ile bir araya geldi.²⁰ Sonra Mekke'ye gidip birkaç sene kaldı ve ardından Medine'ye gidip Ahmed b. Mûsâ en-Nebtî'nin²¹ (ö. 937/1530) sohbetinde bulundu ve ondan hırka giydi. Nebtî ona kendisinin tasavvufî terbiyeyi Muînüddîn el-Îcî'den, onun babası Safiyyüddîn el-Îcî'den, onun da Zeynüddîn el-Hâfî'den aldığını söyledi.²²

İbnü'l-Hanbelî, Îcî'nin Fahreddîn er-Râzî, Kâdî Beyzâvî ve Muînüddîn el-Îcî'nin tefsirlerinden seçerek ve kendi yorumlarını ekleyerek oluşturduğu '*Amme Cüz'ü Tefsîri*'ni kendisinden okuduğunu belirtmektedir.²³ 940/1534'te Halep'e giden, daha sonra Bâb-ı Âlî'ye yolculuk yapan Îcî'nin orada Ebussuûd (Hoca Çelebi) (ö. 982/1574) ile tartışmaları oldu. Kânûnî Sultan Süleyman (ö. 974/1566) ona ikramda bulundu.²⁴ Halep'e 949/1542 yılında döndü. İbnü'l-Hanbelî'nin aktardığına göre o yıl içinde Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Şifâ*'sına yazdığı şerhi tamamlamak niyetinde olan Îcî, metni tashih amacıyla kendisine okutturdu. Kutbüddîn Îcî, Halep'te iken Bağdat'taki dostlarını ve salihlerin kabirlerini ziyaret etmeyi alışkanlık haline getirmişti.²⁵ Çok geçmeden Dımaşk'tan ziyaretine Şemseddîn Muhammed el-Îcî²⁶ (ö. 985/1577) geldi. Kutbüddîn Îcî, aralarında dostluk bağı bulunan Şemseddîn Îcî²⁷ ile birlikte Dımaşk'a gitmeye ve başka bir yolculuğa kadar orada onunla kalmaya karar verdi. İbnü'l-Hanbelî Kutbüddîn Îcî'nin kendisine bütün eserlerini okutma

¹⁹ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/104-1048.

²⁰ İbnü'l-Hanbelî'nin anlatısına bakılırsa, Sultan İbrahim'in huzurunda kendisine *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta vahdet-kesret bahsinde geçen bir mesele sorulmuş ve tartışmada üstün gelince sultan kendisine ikramda bulunmuştur (*Dürrü'l-habe*, 1/1048-1049).

²¹ Hayatı için bk. Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-Şerîfe*, nşr. Es'ad Trabzûnî el-Hüseynî (Kâhire 1980), 1/269-270.

²² İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1050.

²³ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1050-1051.

²⁴ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1051.

²⁵ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1053.

²⁶ Hayatı için bk. Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 3/33-35.

²⁷ Muhammed Râgıb el-Halebî, *Îlâmü'n-nübelâ bi-târihi Halebi's-Şehbâ'*, nşr. Muhammed Kemal (Halep: Dâru'l-Kalemî'l-Arabî, 1989), 6/53.

icazeti verdiğiinden söz etmektedir.²⁸ Şâzeliyye tarikatının Arrâkıyye kolunun kurucusu olan Muhammed İbn Arrâk'a (ö. 933/1526) son derece bağlı olduğu söylenen Kutbüddîn İcî, 955/1548 senesinde -diğer bir kayda göre 953/1546 senesinde- vefat etti²⁹ ve Mekke'de Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) darağacına asıldığı, sadat-ı sūfiyye'nin kabirlerinin bulunduğu yere defnedildi.³⁰ İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1679) onun dönemin ender düşünürlerinden (e'âcîbü'z-zamân) olduğunu ifade etmektedir.³¹ Kendisinden ders alan öğrenciler arasında İbn Kâsım el-Abbâdî (ö. 994/1686), Radıyyüddîn İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563), Muhammed b. Hüseyin el-Esedî (ö. 968/1561), Muhammed et-Terûsî (?), Halil b. Sultan Hüsâmeddîn el-İsfahânî (ö. 951/1544) bulunmaktadır.³²

2. Kutbüddîn el-İcî'nin Eserleri

Kutbüddîn el- İcî'nin dil, mantık, tefsir, hadis, kelâm gibi alanlarda kaleme aldığı aşağıdaki eserlerin ilk üçü hariç diğerleri yazma halindedir.³³

1. *Şerhu'l-Gurre fi'l-mantık*: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Farsça kaleme aldığı *er-Risâletü's-suğra* adlı mantık eserinin oğlu Muhammed Nüreddîn el-Cürcânî (ö. 838/1434) tarafından yapılan ve *el-Gurre fi'l-mantık* olarak isimlendirilen tercümesi üzerine yazılan bir şerhtir.³⁴

²⁸ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1052.

²⁹ Vefat tarihini İbnü'l-Hanbelî 955 olarak verirken (*Dürrü'l-habe*, 1/1053), Kâtip Çelebi iki yerde 953 (*Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts., 2/1198, 1989), iki yerde 955 (2/1299, 1374) olarak vermektedir.

³⁰ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1053.

³¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/428.

³² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/515, 637; İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1050-1052; Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 2/231; Muhammed Râğıb el-Halebî, *İ'lâmü'n-nübelâ*, 5/502.

³³ Eserlerin listesi için bk. İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1052; Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 2/230-231; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedıyyetü'l-ârifîn*, 1/810; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/598; Zirikli, *Kâmûsu'l-a'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2022), 5/108.

³⁴ Eser Necmeddîn Hızır el-Hablerüddî'nin (ö. 850/1446) şerhiyle birlikte tahkiksiz olarak basılmıştır. *Şerhu'l-Gurre fi'l-mantık*, nşr. Alber Nusri Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983), 101-228.

2. *Risâle fi lâmi't-ta'rif*: Eser harf-i tarif konusunu dil, mantık ve vaz' ilimleri açısından ele alıp tartışmaktadır.³⁵

3. *Tefsîru cüz'i'n-Nebe'*: Kur'ân-ı Kerim'in Nebe' ile Gâşiye sureleri arasındaki bölümünün tefsiridir.³⁶

4. *Şerhu'l-Fevâidi'l-Gıyâsiyye*: Adudüddîn el-Îcî'nin belagata dair yazdığı eserin şerhidir. İbnü'l-Hanbelî eserin tamamlanmadığına işaret etmektedir.³⁷

5. *Hâşiye 'alâ tefsîri evâilî'l-Kâdî*: Kâdî Beyzâvî'nin tefsirinin Fâtiha suresini içeren kısmı üzerine yazılmış bir haşiyedir.³⁸

6. *Muhtasaru'n-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*: İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) hadislerdeki nadir kelimeleri açıkladığı eserin muhtasarıdır.³⁹

7. *Şerhu's-Şifâ bi-ta'rifî hukûki'l-Mustafâ*: Kâdî İyâz'ın Hz. Peygamber sevgisine dair yazdığı eserin şerhidir.⁴⁰

8. *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*: Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Tecrîdü'l-akâ'id*'inin Ali Kuşçu tarafından yapılan şerhi üzerine yazılmış bir haşiyedir.⁴¹

³⁵ Eser makale konusu olarak çalışılıp tahkik edilmiştir. Bk. Muhammed b. Ali Dağrîrî, "Risâle fi lâmi't-ta'rif li-İsâ es-Safevî", *Mecelletü Câmîati Ümmi'l-Kurâ li-Ulûmi'l-Lügâti ve Âdâbihâ*, 1 (2009), 13-70.

³⁶ Eser yüksek lisans tezi olarak çalışılıp tahkik edilmiştir. Bk. Abdülazîz Cabbâr Ahmed, *Nebe' Suresi'nden Gâşiye Suresi'ne Kadar Bulunan Surelerin Tahlil ve Tahkiki: Safevî Tefsîri Örneğinde* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016).

³⁷ Eserin tespit edebildiğimiz bir nüshası Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi 1834 numarada kayıtlıdır.

³⁸ Eserin tespit edebildiğimiz iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Murad Molla 243 ve Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa 182 numarada kayıtlıdır.

³⁹ Herhangi bir nüshasını tespit edemediğimiz esere yapılan atıflar için bk. İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habe*, 1/1052; Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 2/230; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 10/428; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/810; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/598; Zirikli, *Kâmûsu'l-a'lâm*, 5/108.

⁴⁰ Eserin tespit edebildiğimiz bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 487 numarada kayıtlıdır.

⁴¹ Eserin tespit edebildiğimiz bir nüshası Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi 532 numarada kayıtlıdır.

9. *Hâşiye 'alâ Cem 'l-cevâmi'*: Tâceddîn Sübkî'nin (ö. 771/1370) akîde ve usul konularını bir araya getirdiği *Cem 'u'l-cevâmi'* adlı esere Celâleddîn Mahallî (ö. 864/1459) tarafından yazılan şerh üzerine yazılmış bir hâşiyedir.⁴²

10. *Şerhu'l-Kâfiye*: İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) nahiv eseri *el-Kâfiye* üzerine yazılmış bir şerhtir.⁴³

11. *Hâşiye 'ale'l-Fevâidi'z-ziyâiyye*: Molla Câmi'nin (ö. 898/1492) *el-Kâfiye* üzerine yazdığı şerhin hâşiyesidir.⁴⁴ Eserin girişinde hicri 951 yılında yazıldığına dair bir kayıt mevcuttur.

12. *Risâle fi'l-hamd*: Hamd kavramının farklı açılardan ele alındığı bir eserdir.⁴⁵

13. *Risâle fi ictimâ 'i'n-nakîzeyn*: İki zıddın bir araya gelmesi sorununu tartışan bir eserdir.⁴⁶

14. *Ünmûzecü'l-'ulûm*: Tefsir, hadis, kelim, fıkıh, dil, mantık gibi alanlarda tartışma konusu olan çeşitli problemlerin bir araya getirilip tahlil edildiği bir eserdir.⁴⁷

Bunların dışında Kutbüddîn İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd* başlıklı eserinde *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazdığı bir hâşiyeye atıfta bulunmaktadır.⁴⁸ Yine kaynaklarda Kutbüddîn İcî'ye *Şerhu'l-hadîsi'l-evvel mine'l-Câmi 'i's-sâhîh li'l-Buhârî*

⁴² Eserin bir nüshası Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garrett 3858Y'de kayıtlıdır.

⁴³ Eserin tespit edebildiğimiz nüshaları Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıt 6498; Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi 3074, Carullah 1928, Şehid Ali Paşa 2460, Fatih 4990; Topkapı Emanet Hazinesi 1885; Burdur İl Halk Kütüphanesi 152 numarada kayıtlıdır.

⁴⁴ Eserin tespit edebildiğimiz nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa 2368 ve 2379, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 numarada kayıtlıdır.

⁴⁵ Eserin tespit edebildiğimiz nüshaları Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıt 6498; Burdur İl Halk Kütüphanesi 1553-03 ve Câmi'atü'l-Meliki's-Suûd 3488 numarada kayıtlıdır.

⁴⁶ Eserin tespit edebildiğimiz bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddîn Efendi 269 numarada kayıtlıdır.

⁴⁷ Eserin tespit edebildiğimiz nüshaları Beyazıt Devlet Kütüphanesi Beyazıt 6140; Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Hüsnü Paşa 106; Burdur İl Halk Kütüphanesi 452-01; Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi 1350 numarada kayıtlıdır.

⁴⁸ Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd* (Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 532), 4^a, 7^a.

başlıklı bir eser nispet edilmektedir.⁴⁹ Katip Çelebi başka hiçbir kayıta yer almayan *Risâle fi't-teşrîh* başlıklı bir eseri Îsâ es-Safevî'ye nispet etmektedir.⁵⁰ *Risâle fi mes'eleti'l-kader* başlığıyla Kutbüddîn Îcî'ye nispet edilerek yayımlanan⁵¹ eser ise risâlenin girişinde yer alan 'Muînüddîn b. Safiyyüddîn' ifadesinden de açıkça anlaşılacağı üzere amcazâdesi Muînüddîn el-Îcî'ye aittir. Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi 1350 numarada *Risâle fi reddi'l-ağyâr 'an mezhebi'l-muhtâr* adıyla kayıtlı olan ve katalog kaydında Kutbüddîn Îcî'ye nispet edilen eser de -risalede Muînüddîn b. Safiyyüddîn şeklinde açıkça belirtildiği üzere- amcazâdesi Muînüddîn el-Îcî'ye aittir. Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddîn Efendi 1550 numarada *Nazmü'l-ale'l-mürşidî* adıyla kayıtlı olan ve katalog kaydında Kutbüddîn Îcî'ye nispet edilen eser, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'ye (ö. 1098/1687) ait *ed-Dürretü'-semîne fi hükmi'l-salât fi's-sefine* başlıklı eserdir. Princeton Üniversitesi İslam Yazmaları Garret n. 3117Y'de *el-Hadratü'l-ulyâ* başlığıyla Kutbüddîn Îcî adına kayıtlı olan eser müellifin *Tefsîru cüz'i'n-Nebe'* adlı eseriyle aynıdır.

3. Bilginin Mahiyetine Dair Tartışmanın Arka Planı

Bilginin mahiyetiyle ilgili tartışmaların on ikinci yüzyıldan sonraki seyri, İbn Sinâcî ontoloji ile epistemoloji arasındaki gerilim noktalarının açığa çıktığı soru ve sorunların ön plana çıktığı bir izleğe sahip oldu. Vücut-mahiyet ayırımı, epistemolojideki yansımaları, 'bir şeyi bilmek o şeyin mahiyetini bilmektir' cümlesiyle buldu. Mahiyetin zihne alınması, araz olan bilgi ile cevher olan nesnesi arasındaki ilişkiyi çözülmeyi bekleyen bir soruna dönüştürdü. Bu da düşünürleri, böyle bir durumda suretin hem cevher hem araz olması gerektiğine dair meydan okumayla karşı karşıya bıraktı. İbn Sinâcî mahiyet özdeşliği düşüncesinin dışında, bilginin misal/şebek olduğu ya da salt izâfet olduğu şeklindeki yaklaşımlar kendini gösterdi. İbn Sinâcî dizge içerisinde sorunun nasıl çözülebileceği sorusuna kafa yoran düşünürler ise çeşitli tekliflerde bulundular. Tartışmaların özellikle Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sinâcî sisteme dair ayrıntılı çözümlemesiyle birlikte ivme kazandığını söylemek

⁴⁹ Zirikli, *Kâmûsu'l-a'lâm*, 5/108.

⁵⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/853.

⁵¹ Velid Tavîne Abdülhamza-Furât Semîr Ferec, "Risâle fi mes'eleti'l-kader", *Mecelletü'l-câmia el-İrâkiyye*, 43/2 (2019), 236-257.

mümkündür. O, İbn Sînâ'nın bilgiyi farklı şekillerde tanımlamasına yönelik eleştirisini⁵² husûl, temessül ve ittihâd kavramlarına dair bir sorgulamayla⁵³ birlikte bilginin mahiyetine dair bir soruşturmaya taşdı.⁵⁴ Mahiyet tartışması bilginin kategorisiyle ilgili problemi içerecek şekilde genişledi. Böylece tartışma, -esasında İbn Sînâ'nın da farkında olduğu⁵⁵ bilginin hem dıştaki nesneye mahiyet açısından eşit bir suret hem de araz olmasıyla ilgili açmazı (*aporia*) sonraki kuşaklar tarafından çözülmeyi bekleyen bir sorunsala dönüştürdü. Fahreddîn er-Râzî gibi bilgiyi suret, husûl, özdeşlik gibi İbn Sinacı kavramların ve sistemin tamamen dışında kalarak tanımlama imkânından söz eden düşünürlerin yanında, güçlü özdeşlik (*ittihâd*) fikrinden zayıf özdeşlik (*ittisâl*) fikrine doğru bir geri çekilişin tarafında yer alan Nasîruddîn et-Tûsî ve Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365) gibi düşünürler çıktı.⁵⁶ Sonraki süreçte Teftâzânî'den Cürcânî'ye, Ali Kuşçu'dan Devvânî'ye, Sadreddîn Deşteki'den Molla Sadrâ'ya konuyla ilgilenen birçok düşünür sorunun çözümü için farklı önerilerde bulundu.⁵⁷ On altıncı yüzyılın başında yaşayan Kutbüddîn el- İcî, özellikle Ali Kuşçu'nun, Devvânî'nin ve Deşteki'nin tekliflerinin hemen akabinde sorunla yüzleşen düşünürlerden biri oldu. Ali Kuşçu hem suretin zi-

⁵² Râzî'nin farklı tanımların varlığına dair eleştirisi için bk. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed Mutasım el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/444.

⁵³ Râzî'nin bu kavramlar bağlamındaki değerlendirme ve eleştirileri için bk. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Ali Rıza Nefezâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî), 1383, 2/234-244. İbn Sînâ'da bilginin mahiyetine dair tartışmanın husûl ve ittihâd kavramları etrafında yapılan bir analizi için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 45-82.

⁵⁴ Râzî'nin eleştirileri için bk. Şaban Hakkı, "Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 428-432. Yazar Râzî'nin eleştirilerinin yeterince başarılı olmadığı düşüncesindedir. Râzî'nin argümanlarını tek tek ele alıp zayıf ve güçlü yönleriyle değerlendirmek anlamlı olmakla birlikte, bir bütün olarak bakıldığında onun İbn Sinacı sistemde ontoloji ile epistemoloji arasındaki boşlukların farkında olduğunu söylemek gerekir.

⁵⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, 1/140-144.

⁵⁶ Özdeşlik tartışması için bk. İbrahim Halil Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya göre İnsanî Nefs'te Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2018), 1-54.

⁵⁷ Çözüm teklifleri için bk. Murat Kaş, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alınlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (Ekim 2018), 69-78.

hindeki varlığı hem de bilginin kategorisiyle ilgili sorunu husûl ile kıyâm arasında yaptığı ayırımla aşmaya çalıştı. Devvânî'ye göre filozofların hariçteki nesne ile zihindeki sureti arasında kurduğu mahiyet özdeşliği, onların bilgiyi gerçek anlamda nitelik kategorisine yerleştirmelerine engel teşkil etmektedir.⁵⁸ Destekî ise varlığın mahiyete önceliği fikrini araçsallaştırmak suretiyle hariçteki nesnenin zihne alındığında kategorisinin değiştiğini söylemenin mümkün olduğunu ileri sürdü.⁵⁹ Kutbüddîn el-Îcî bu iddiaların çeşitli açılardan sorunlu olduğunu ileri sürerek farklı bir çözüm teklifinde bulunmuştur.

4. Kutbüddîn el-Îcî'nin Yorumu ve Yaklaşımı

Kutbüddîn el-Îcî, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Farsça kaleme aldığı *er-Risâletü's-suğra* adlı mantık eserinin oğlu Muhammed Nûreddîn el-Cürçânî tarafından yapılan ve *el-Gurre fi'l-mantık* olarak isimlendirilen tercümesi üzerine yazdığı şerhte, duyuşal idrake konu olan varlıkların suretlerinin, tikel ve tümel bütün makul anlamların meydana geldiği şeye zihin denildiğinden ve onda bulunan bu şeye bilgi, idrak, tasavvur, marifet gibi birtakım isimler verildiğinden söz etmektedir.⁶⁰ Îcî'nin bu ifadeleri Cürçânî'nin *et-Ta'rîfât*'ında yer alan zihin tanımlarıyla⁶¹ birlikte düşünüldüğünde, bununla hem nefsin kendisini hem de iç ve dış duyularla birlikte aklî idraki kapsayan geniş bir anlam ağına referansta bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu tanımlar, içerdikleri kavramlara farklı düşünce gelenekleri tarafından yüklenen anlamlardan bağımsızlaştırılarak ele alındığında herhangi bir ayrıştırıcı yönü

⁵⁸ Devvânî'nin bazı kelimciler tarafından benimsenen 'bilginin ayrıştırmayı sağlayan bir sıfat olması' tarifıyla ilgili eleştirisinin analizi için bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin Risâle fi Ta'rîfi'-ilm Bağlamında", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/2 (Aralık 2021), 834-841.

⁵⁹ Söz konusu yaklaşımların ayrıntısı için bk. Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı", 70-76.

⁶⁰ Kutbüddîn el-Îcî, *Şerhu'l-Gurre fi'l-mantık*, 104. Mantıksal ve epistemolojik açıdan bilgiyle ilgili tartışmaların on beşinci yüzyıldaki görünümünü Hüsam Çelebi (ö. 926/1520) ve Hatipzâde (ö. 901/1496) bağlamında ele alan bir çalışma için bk. Mustafa Bilal Öztürk, "Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsam Çelebi'nin Hatibzâde Tenkidî", *Eskişeni*, 46 (Mart 2022), 145-168.

⁶¹ Cürçânî'nin verdiği iki tanım şu şekildedir (*Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kâhire: Dâru'l-Fazîle, ts.), 94):

الذهن قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة معدة لاكتساب العلوم.
الذهن هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف.

olmayan nötr ifadelerden ibarettir. Bu açıdan bakıldığında bir mantık kitabının girişindeki bu ifadeleri bütün yaklaşımlar tarafından kabul edilebilecek genel-geçer bir tanımlama olarak okumak mümkündür. İcî'nin asıl tartışmayı Ali Kuşçu'nun *Tecrîd* şerhi üzerine yazdığı haşiyede yaptığı görülmektedir. Ali Kuşçu, zihnî varlık savunucularının bir argümanına yer verirken şöyle demektedir:

Biz hariçte var olmayan şeyleri tasavvur ediyoruz. Bilgi [mahiyeti açısından] ister bir şeyin suretinin zihinde meydana gelmesi ister akleden ile akledilen arasındaki özel bir ilişki (izâfet) ister izafete sahip bir sıfat olsun, bir şeyi kavranılması, akledilmesi ve zihinde ayrışması için akleden ile akledilen arasında bir ilişki (taalluk) olması gerekir. Akleden ile salt yokluk arasında bir ilişki zorunlu olarak imkânsız olduğuna göre, akledilen şeyin mutlak olarak bir çeşit varlığı olmalıdır. Bu şey hariçte olmadığına göre zihindedir.⁶²

Bu argümanın *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta nakledildiğine⁶³ işaret eden Kutbüddîn İcî'ye göre, Ali Kuşçu bunu zihnî varlığın ispatına yönelik bir delil olarak görmekle birlikte, bilginin zihnî varlığın kendisi olduğunu gösteren bir delil olmadığına dikkat çekmektedir.⁶⁴ Bu ise bilgi ile zihnî varlığın ayrıştırılması gerektiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda zihinde bir suretin varlığını kabul etmek, bilginin mahiyetini ve özünü bu suretin kendisiyle özdeşleştirmeyi gerektirmemektedir. Çünkü suretin kendisi şart olup bilgi, bilen ile bilinen arasındaki ilişkinin kendisi ya da bir sıfat olabilir. İcî'ye göre filozoflar bilginin suretin kendisi, söz konusu ilişkinin ise onun gereği olduğu fikrini ilave etmek suretiyle bu argümanda zihnî varlıkla bilgiyi eşitlemişlerdir. Aksi halde tek başına zihnî varlığın tahakkuku, bilginin zihnî varlık, yani suretin kendisi olduğunu söylemeyi gerektirmemektedir. İcî, bu yargısını destekleyecek birkaç örnek sunmaktadır. Buna göre Fahreddîn er-Râzî zihnî varlığı kabul etmekle birlikte bilginin izâfet olduğu görüşünü benimsemiştir.⁶⁵ Edilgi (infiâl) ancak suretin zihinde meydana gelmesiyle oluşmasına rağmen, bazılarına göre bilgi suretin kendisi değil, edildir. Yani suretin varlığı bilgiyi

⁶² Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi'l-Akâid: Şerhu'l-cedîd*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîî er-Rıdâî (Kum: İntişârât-ı Râid, 1393), 127.

⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1266), 100.

⁶⁴ Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tegrîd*, 52b.

⁶⁵ Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tegrîd*, 52b.

suretin kendisiyle özdeşleştirmeyi gerektirmez, zira bilgi, suretin varlığının zihinde oluşturduğu edilgi olabilir. Diğer taraftan Tanrı'nın bilgisini ezeli kabul eden Eş'arîlere göre bilgi izafete sahip bir sıfattır. Çünkü onlar arasında yaygın ıstılahî kullanıma göre izafet itibarı olup ezeliğe elverişli değildir. Bu durumda onlara göre bilgi mahiyeti açısından izâfet değil, izafete sahip bir sıfat olmaktadır.⁶⁶ Îcî, Eş'arîlere göre bilginin izafete sahip sıfat olmasıyla ilgili bu örneği bilgide suretin varlığının bilgiyi suretin kendisiyle özdeşleştirmeyi gerektirmediğine dair diğer bir örnek bir olarak sunmaktadır. Buna göre bilgi mahiyeti açısından ne salt izafet ne de salt bir sıfat değildir, hem izafet hem de sıfat olmak onun mahiyetinin bir parçasıdır. Böylece Îcî, zihnî varlık kavramının yalın olarak kullanılmasının bilginin mahiyeti ya da kategorisiyle ilgili bir ayırıştırma sağlamayacağına işaret etmektedir.

Ali Kuşçu, Tûsî'nin zihinde mevcut olan şeyin niteliğiyle ilgili ifadesini yorumlarken şöyle demektedir:

[Tûsî şöyle dedi]: "Zihinde var olan şey, birçok gerek (levâzım) açısından [hariçteki şeyden] farklı olan bir surettir.

[Tûsî'nin] bu [ifadesi, zihnî varlığı inkâr edenlerin şu] akıl yürütmesine karşı verilmiş bir cevaptır: "Şeylerin zihinde varlıklarının olması halinde, sözgeliimi sıcaklık ve soğukluk zihinde meydana geldiğinde zihnin sıcak ve soğuk olması gerekir (...)"

1. Cevabın takriri ise şöyledir: [Hariçteki] şeylerin kendilerinin o mahalde (zihinde) bulunması, mahallin bunlarla nitelenmesini gerektirir. Haricî şeylerin suret ve eşbâh'ının zihinde bulunması ise bunu gerektirmez. Zihinde var olan şey onların suretleri ve eşbâhıdır, kendileri değildir. Dolayısıyla zihnin onlarla nitelenmesi gerekmez. Çünkü suret ve şebah, gerekler açısından hariçteki şeye eşit değildir, bilakis birçoğu açısından ondan farklıdır. (...)

2. [Zihnî varlığı savunanlar tarafından] buna şöyle cevap verildi: Zihinde var olan şey sıcaklık ve soğukluğun, kezâ dağın ve gökyüzünün mahiyetidir. Fakat bunlar [zihinde] gölge (zillî) bir varlıkla mevcuttur. Sıcaklığın mahallinin sıcaklıkla nitelenmesi ise onun aynî varlığıyla ilgilidir. (...) Kısacası ister akledilir suretler gibi tümel ister duyulur suretler gibi tikel olsun zihnî suret-

⁶⁶ Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrid*, 52b.

ler, her ne kadar kendi olmaklığı bakımından mahiyetin gerekleri açısından haricî suretlerle ortak olsa da, [haricî ve zihnî] iki varlıktan herhangi birinin hususiyetine bağlı olan [varlığın] gerekleri açısından haricî suretlerden farklıdır.⁶⁷

Ali Kuşçu, bu pasajda Tûsî'nin zihnî varlığı reddedenlere karşı verdiği tek cümlelik cevabı tartışma üslubu içerisinde açıklarken iki farklı şekilde yorumlanmaya elverişli bir ifade kullanmaktadır. Nitekim İcî'ye göre (1) numaralı cevap, mahiyet özdeşliğini reddedip misal ve şebeh görüşünü benimseyenlerin verebileceği bir cevabı yansıtıyor gibi görünmektedir. Bu cevapta yer alan 'şebeh' kelimesini zihinde yer alması açısından bir şeyin mahiyeti için kullanılabilme imkânını bir an için düşünsük bile, ibarenin devamında yer alan 'kendileri değildir' ifadesi buna engel olmaktadır. Dolayısıyla burada şeylerin aynı ile kastedilen, onların mahiyetleri olmalıdır, haricî varlıkları değil.⁶⁸ (2) numaralı cevapta ise mahiyet özdeşliği açıkça belirtilmektedir. İcî, Tûsî'nin bu ifadesinde 'varlıkların mahiyetlerinin zihinde buldukları' fikrinin olumlandığını düşünmektedir.⁶⁹ Ona göre Tûsî'nin cümlesinde yer alan 'gerekler'den kasıt, varlığın gerekleridir ve bununla mahiyetin gereklerini dışarıda bırakmak istemiştir. Ayrıca Ali Kuşçu'nun (1) numaralı cevaptaki sunumunun aksine, filozoflar suret kelimesiyle şebeh ve misali kastetmezler. Burada kastedilen, bir şeyin hakikati ve onu o yapan şeydir. İcî, suretle ilgili bu ifadesini "her cismin bir doğası, maddesi, sureti ve arazları vardır. (...) Cismin sureti onu o şey yapan mahiyetidir"⁷⁰ şeklindeki İbn Sînâcı açıklamayla desteklemektedir.⁷¹

İcî'ye göre, zihnin sıcaklık, soğukluk gibi şeyleri kabule elverişli olmadığı için bunları idrak etmesinin ne zihnin bunlarla nitelenmesini ne de iki zıt şeyin zihinde bir araya gelmesini gerektirmeyeceği şeklindeki açıklama tatmin edici değildir. Zira insan nefsi sevinç, keder gibi şeyleri kabule elverişli olduğu için, bunların, mahiyetleriyle birlikte aynı anda nefste bulunması iki zıt

⁶⁷ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecdî'l-'Akâid*, 127-129.

⁶⁸ Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecdîd*, 53^a.

⁶⁹ Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecdîd*, 53^a.

⁷⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: et-Tabî'yyât es-Simâ'u't-tabî'î*, thk. Saïd Zâyid (Kum: Menş'urâtü Mektebetü Âyetullah el-Maraşî en-Necfî, 1405), 1/33.

⁷¹ Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecdîd*, 53^a.

şeyin bir araya gelmesini gerektirir. Nefsin kendi sıfatlarına dair bilgisi, bilen ile bilinenin özdeş olduğu bir bilgi (hudûrî) olup zihnî varlığı gerektirmeyebilir. Fakat bu durum, söz konusu sıfatların nefste bilfiil var olduğu durumlar için geçerlidir.⁷² Dolayısıyla nefste bilfiil bulunmaması halinde nefsin onlara dair bilgisi surete bağlı bir bilgi (husulî) olur ve zihnin onlarla nitelenmesini gerektirir.

Ali Kuşçu'ya göre, sıcaklık ve soğukluğun haricî varlığın gereklerinden olduğu iddiasıyla bunların zihnî varlığa sahip olan suretlerinin zihinde var olmasının zihnin bunlarla nitelenmesini gerektirmeyeceği şeklindeki açıklama dördün çift olması gibi mahiyetin gerekleri söz konusu olduğunda geçerli olmayacaktır. Dolayısıyla zihnin dördü idrak etmesi çift olmakla nitelenmesini gerektirecektir.⁷³ Bu itirazı doğru bulmayan ve nefsü'l-emr kavramını analize dâhil eden Îcî'ye göre, zihindeki şeye yüklem olan çift, tek, imkânsız gibi sıfatların fertlerin zımnında bizatihî bir varlıkları, akledildiklerinde ise diğer bir varlıkları söz konusudur. Bu sıfatların kaynağı (mebde') durumunda olan çiftlik, teklik ve imkânsızlığın, yüklem oldukları şeylerle kâim oldukları düzlemde zihnî bir varlıkları söz konusu değildir. Bunlar ancak akledildiklerinde zihinde suretleriyle bulunurlar ki bu durumda zihinle kâim olurlar. Yükleme konu olan bu şeylerin söz konusu sıfatlarla nitelenmelerinin menşei, zihnî varlıkları değildir. Dolayısıyla mahiyetin gereği olan şeylerin, zihinde yüklem oldukları şeylerle kâim olmaları, zihnin onların varlıklarının değil, kendilerinin zarfı olması durumunda söz konusu olur. Diğer bir deyişle mahiyetin gereği olan sıfatlar mevsuflarıyla nefsü'l-emrde nitelendikleri için, zihin, sadece sıfatın mevsuftan ayrıştırılıp yüklem yapıldığı düzlemde söz konusu sıfatların varlıklarının zarfı olur ki bu durumda mevsuflarıyla değil, zihinle kâim olurlar. O halde mevsufların onlarla nitelenmesinin menşei onların nefsü'l-emrde vaki olmalarıdır. Çiftin manası ikiye bölünebilendir, imkânsızın manası varlığı mümkün olmayandır. Bu nitelenme herhangi bir varlık tarzına bağlı değildir. Dolayısıyla zihnin bu sıfatların yüklem olduğu şeyleri idrak etmesi onlarla nitelenmesini gerektirmez. Çünkü bu sıfatlarla nitelenmelerinin zemini zihnî varlık değil, nefsü'l-emrdir. Mahiyetin gereği olan bu şeylerin surete bağlı gölge varlıkları ise onların bilgiye ve tasavvura konu olmalarının kayna-

⁷² Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrid*, 55^b-56^a.

⁷³ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-Akâid*, 129-130.

ğını teşkil etmektedir. Dolayısıyla sıcaklık ve soğukluğa dair bilgi zihnin sıcaklık ve soğuklukla değil, bunlara dair bilgiyle nitelenmesini gerektirir.⁷⁴

Ali Kuşçu suretin varlığıyla ilgili soruna dair asıl çözümün husûl ile kıyâmı birbirinden ayırmak olduğu kanaatindedir.⁷⁵ İcî'ye göre bu cevabın özü şudur: "Zihnî varlığı benimsemek zihinde husûlü gerektirir. Zihnin sıcaklık, soğukluk gibi şeylerle nitelenmesi ise bunların zihinle kâim olması durumunda söz konusu olur. O halde zihnî varlığı benimsemek zihnin bunlarla nitelenmesini gerektirmez."⁷⁶ Aşağıda ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere İcî, husûl ile kıyâmı ayırıştırmanın birçok açıdan sorunlu olduğu kanaatindedir.

Zihindeki suretin hariçteki nesnesiyle mahiyet açısından özdeş olduğunu kabul ettiğimizde zihindeki suretin bilgi, dolayısıyla araz oluşunu nasıl açıklayacağız? İcî, öncelikle bu soruna çözüm olarak üretilen ve Sadreddîn Deşteki'ye ait olan dönüşüm (inkılâb) teorisini değerlendirmektedir. Bu yaklaşıma göre bir şeyin varlığı onun mahiyetini öncelediği ve bir şey var olmadığı sürece onun mahiyetinden söz edilemeyeceği için, o şeyin varlık tarzı değiştiğinde mahiyeti de değişebilir. Dolayısıyla hariçte cevher olan bir şey, zihinde var olduğunda araz olabilir.⁷⁷ Diğer bir deyişle sözgelimi ateş ve su suretinin yerleştiği tek bir heyûlâ nasıl ateş ve su olabiliyorsa, tek bir suret de haricî varlık açısından cevher, zihnî varlık açısından araz olabilir.⁷⁸ Buna karşı yapılan bir itirazda, bizzat belirlenime sahip olmayan heyûlâ ile bizzat belirlenimi olan suret arasındaki bu benzetmenin doğru olmadığı ileri sürülmektedir.⁷⁹ Bu noktada "suretin belirlenimi varlık şartına bağlıdır, çünkü bir şey belirli bir tarzda var olmadığı sürece o şeyin zâtı belirlenim kazanmaz. Dolayısıyla şartın, yani vücudun farklılaşması halinde meşrutun, yani suretin de değişmesi mümkündür" şeklinde verilecek bir cevap da İcî'ye göre sorunu çözmemek-

⁷⁴ Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 56^a.

⁷⁵ Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi'l-Akâid*, 130. Ali Kuşçu'nun yaklaşımının ayrıntısı için bk. Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı, 70-73.

⁷⁶ Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 56^b.

⁷⁷ Deşteki'nin yaklaşımının ayrıntısı için bk. Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı, 74-75.

⁷⁸ Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 52^b.

⁷⁹ Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 52^b.

tedir.⁸⁰ Zira bu tarz bir dönüşüm teorisinin barındırdığı farklı güçlükler bulunmaktadır:⁸¹

i. Zihindeki suretle kastedilen şey, mutlak olarak şeyin hakikati değildir, zihinde fertlerin zımnında yer almaksızın var olan surettir. Suretin bu şekildeki varlığı bizatihîdir, bir suretle değildir. Dolayısıyla heyûlâ ve suretten oluşan cisim de zihnî varlığı açısından buna dâhildir.

ii. Cismin hakikatini suretten ibaret kabul edip heyûlânın onun hakikatinin bir parçası olmadığı söylenemez.

iii. Heyûlâ'nın zatı değişmez, zira bir şeyin, kendisine yerleşen şeyle birlikte zatının değiştiğini söylemek makul değildir. Diğer bir deyişle zata ait sıfatların ve hallerin değişmesi zatın değişmesini gerektirmez.

iv. Bu yaklaşıma göre bizatihi müphem olan heyûlâ'nın suretle belirlenim kazanması (taayyün) onun varlığını öncelemektedir. Yani heyûlâ, suretle belirlenim kazanmayıp müphem kaldığı sürece var olamaz. Bu ise yaklaşımın temelinde yer alan 'bir şeyin zatının belirlenim kazanması onun var olmasına bağlıdır' ilkesiyle çelişmektedir.

v. Yaklaşımın özünde varlık tarzının değişmesiyle birlikte zatın dönüştüğü fikri yer almaktadır. İster varlık tarzı isterse başka bir şey sebebiyle olsun, bir şeyin zatı değişiyorsa, zihindeki şey mahiyet açısından hariçtekinin aynı değil demektir.

vi. Varlığın mahiyeti öncelediği iddiasını değişime dayanak yapmak doğru değildir. Çünkü varlık mahiyete ilişir. İlişen şey ise iliştiği şeyin mahiyetini değiştiremez. Dolayısıyla varlık tarzının (haricî, zihnî vb.) değişmesiyle bir şeyin mahiyeti değişmez.

vii. Mahiyetin değişmesi makul değildir, makul olan şey bir maddenin bir suretten diğerine dönüşmesidir. Bu ise dönüşümü kabul edecek bir şeyi gerektirir. Hariçte var olan cevherde nefsânî bir keyfiyet olan zihnî surete dönüşmeyi kabul edecek herhangi bir şey yoktur.

⁸⁰ Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 52b.

⁸¹ Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 53b-55a.

viii. Dönüşüme rağmen suret ile hariçteki şey arasında madde ve cins gibi sürekliliğini koruyan bir şey olmadığına göre, araz olan suretin mahiyeti cevher olan hariçteki nesnenin mahiyetinden farklı ise, nasıl oluyor da tek bir şey bazen mahiyetin maddesi bazen de diğer bir şeyin maddesi olabiliyor?

Îcî, zihindeki suretin cevher ve araz oluşunu farklı itibarlarla açıklama fikrine de sıcak bakmamaktadır. Hâşiyede Kemâleddîn el-Bahrânî'ye (ö. 679/1280) nispet edilen⁸² bu yaklaşıma göre zihindeki suret, bulunduğu mahal açısından araz, -bilgiye konu olan şey eğer cevher ise- bilinene nispetle cevherdir. Îcî'ye göre zatî bir nitelik itibarlara göre değişmez. Çünkü o şey için sabit olan bu nitelik bir itibarla ondan olumsuzlanabiliyorsa, onun zatî özelliği değil demektir.⁸³ Bu durumda suretin cevher ya da araz olması durumlarından birini onun zatî özelliği, diğerini arazî özelliği olarak görmek gerekecek, bu ise suretin zatî itibarıyla tek bir kategoride yer alması anlamına gelecektir.

Îcî sonraki aşamada kategori tartışmasına Devvânî'nin yaklaşımıyla ilgili değerlendirmelerini eklemektedir. Husûl-kıyâm ayırımının kategori sorununu çözdüğü kanaatinde olan Ali Kuşçu'nun aksine Devvânî, onun sözlerinin filozofların görüşüyle uyumlu olmadığı düşüncesindedir. Îcî'nin yorumuna geçmeden önce, her iki düşünürün bu bağlamdaki ifadelerine bakmakta yarar var:

[Ali Kuşçu]: Canlı mefhumu zihinde var olduğunda kesin olarak biliriz ki orada iki şey vardır: Birincisi zihinde mevcuttur ki bu şey malumdur, tümeldir ve cevherdir. Bununla canlılık kavramını (mefhum) kastediyorum. Çünkü cevherle kastedilen, hariçte var olduğu zaman bir mevzuda bulunmayan mahiyettir. İkincisi hariçte mevcuttur ki bu şey bilgidir, tikeldir ve arazdır. Şebeh ve misal görüşünü savunanların yaklaşımına göre zihinde var olan şey, şebeh'i zihinle kâim olan canlı kavramıdır. Zira bu yaklaşıma göre bir şeyin zihinde mevcut olmasının anlamı, onun şebeh ve misal'inin zihinle kâim olmasıdır. [Bu kavram], tümeldir, cevherdir, bilinendir. Hariçte var olan şey ise, yine hariçte var olan şahsî zihinle kaim şebeh'tir. Bu [şebeh], tikeldir, arazdır, nefsânî bir keyfiyettir ve bilgidir. Bu noktada bir problem yoktur. Varlıkların mahiyetlerinin zihinde var olduğunu savunanların yaklaşımı açısından ise

⁸² Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrid*, 55a.

⁸³ Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrid*, 55b.

araz ve nefsânî bir keyfiyet olan tikel bilginin ne olduğu sorusu bir problem-
dir. Çünkü [bu yaklaşıma göre] zihinde var olup onunla kaim olan ve bilinen
olan canlı mefhumundan başka bir şey yoktur. Bizim değerlendirmemiz şu-
dur: Canlı mefhumu zihinde hâsıl olduğunda nefsânî bir keyfiyet zihinle kâim
olur. Bu keyfiyet o mefhumun bilgisidir, arazdır ve tikeldir. Çünkü kişinin
kendisiyle kâim olup zihne/nefse [özgü niteliklerle] belirginlik kazanmıştır.
İşte hariçte var olan şey bu [keyfiyettir]. Zihinde var olan şey ise zihinde hâsıl
olan canlılık kavramıdır.⁸⁴

[Devvânî]: Zihinle kâim olan şey eğer mahiyet açısından [zihinde hâsıl
olan] malum [mefhumdan] farklı ise -ki Ali Kuşçu'nun ifadesi bunu gösteri-
yor-, o zaman bu, şebeh ve misal görüşünün aynısı olur. Eğer zihinle kâim
olan şey mahiyet açısından [zihinde hâsıl olan] malum [mefhumla] özdeş ise,
o zaman zihnin, kendisinden olumsuzlanan şeylerle nitelenmesi gerektiğine
dair sorun tekrar gündeme gelir. Bu durumda zorunlu olarak ikinci sorun
(yani kategori problemi) da tekrar gündeme gelir. Çünkü cevher olan [zihin-
deki suret] ile mahiyet açısından özdeş olan şey gerçek anlamda nitelik ola-
maz. (...) Biz zihinde var olup bilgiye konu olan ve zihnî ilişenlerle birlikte
bulunan mahiyetten başka bir şeyin varlığını kabul etmiyoruz. Sonra akıl,
zihindeki bu şeyi söz konusu ilişenler olmaksızın kendi olmaklığı bakımından
dikkate alır. Kısacası sizin söyledikleriniz üçüncü bir yaklaşım icat etmek de-
mektir. Dolayısıyla delille ispatı gerekir. Şu halde sizin söyledikleriniz zihnî
varlığı savunanları [kategori] sorunundan nasıl kurtarabilir?⁸⁵

[Devvânî]: [Filozoflar] zihinde meydana gelen cevherlerin [yani suretle-
rin] zihinle kâim olduğunu ve araz olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Bu se-
beple cevherin tarifine 'hariçte var olduklarında' kaydını eklemişler ve tek bir
şeyin hem cevher hem araz olmasının çelişki olmadığını belirtmişlerdir. Çün-
kü araz, 'hariçte var olduğunda bir mevzuda bulunan' değil, 'bir mevzuda
bulunandır'. Bunların hepsi İbn Sînâ'nın kitaplarında açıkça ifade edilmiştir.

⁸⁴ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'Akâid*, 131-132.

⁸⁵ Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme ala Şerhi Tecrîdi'l-'Akâid*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârî er-Ridâi (Kum: İntişârât-ı Râid, 1393), 132.

Dolayısıyla Ali Kuşçu'nun ifadeleri, filozofların görüşlerinin [doğru bir] yorumu olmaya elverişli değildir.⁸⁶

Devvânî, eleştirisinde, Ali Kuşçu'nun öne sürdüğü *zihinde hâsıl olan ve cevher olan mefhum* ile *zihinle/nefsle kâim olan ve araz olan suret* arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmaktadır. Zira söz konusu mefhum ile suret birbirinden farklı ise, bu, zihinde bir misal ve şebeh'in varlığını öne sürmekle eş anlamlı olacaktır. Eğer bu ikisi özdeş ise, o zaman zihnî varlık iddiasına yöneltilen ittisâf ve kategori eleştirisi tekrar gündeme gelecektir. Zira cevher olduğu söylenen söz konusu mefhum araz olan suretle özdeş ise, mefhum nasıl cevher olmaya devam edebiliyor? Dolayısıyla Devvânî'ye göre Ali Kuşçu'nun sözleri ne mahiyet özdeşliği fikrinin ne de misal ve şebeh görüşünün doğru bir yorumu olmaya elverişli değildir. Devvânî, zihinde iki şeyin var olduğu iddiasına açıkça karşıdır. Ona göre sorunun çözümü, filozoflar açısından bakıldığında zihinde var olan suretin gerçek anlamda nitelik kategorisinde olmadığını söylemek ve niteliğin bilgi için *tesâmühen* kullanıldığını kabul etmektir. Nitekim nicelik araz olmasına rağmen onun bir kısmı olan süreksiz nicelik, yani sayı nasıl Tûsî'nin de içerisinde yer aldığı birçok düşünüre göre itibarî bir şey ise, zihindeki surete nitelik denilmesi de böyledir.⁸⁷ Ona göre eleştiriden kurtulmanın yolu, zihinde var olan şeyin sadece 'hariçte var olduğunda bir mevzuda bulunan bir mahiyet' olduğunu, onun gerçekte bir araz ve keyfiyet olmadığını söylemektir. Bu durumda mahiyet özdeşliğini savunanlar, suretin ilişkili olduğu nesne hangi kategoride ise suretin de o kategoride bulunduğunu söylemelidir.⁸⁸

İcî öncelikle Ali Kuşçu'nun şebeh ve misal görüşüyle ilgili açıklamalarını, tümellik ve tikellik bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre tümelliğin surete zihninde ilişen bir vasıf olduğunda kuşku yoktur. Zihindeki suretin ve mefhumun tümellikle nitelenmesi onun gerçek anlamda var olmasını gerektirir. Diğer bir deyişle sözgelimi canlı mefhumunun gerçek anlamda aklî bir husûlü olmadığı takdirde, mefhumun tümellikle nitelenmesi mümkün değildir. Bu noktada mefhumun zihinle kâim şebeh'inin varlığı yeterli değildir.

⁸⁶ Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme ala Şerhi Tecdîdi'l-Akâid*, 131.

⁸⁷ Devvânî, *el-Hâşiyetü'l-kadîme ala Şerhi Tecdîdi'l-Akâid*, 132.

⁸⁸ Kutbüddîn el-İcî, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi't-Tecdîd*, 57^b-58^a.

Diğer taraftan Îcî'ye göre zihindeki suretin zihnî ilişenlerle birlikteliği açısından tikel, bunlardan soyutlanmış olarak dikkate alındığında ise tümel olduğunu söylemekte herhangi bir mahzur yoktur.⁸⁹

Îcî, *cevher olan kavram (mefhum)* ve *suret olan araz* şeklinde zihinde iki şeyin varlığını yadsıma konusunda Devvânî ile hemfikir iken, bilginin gerçekte nitelik kategorisinde olmadığı iddiasında ondan ayrılmaktadır. Ona göre niteliğin tarifi zihindeki suret için geçerlidir. Çünkü zihindeki suret, bizzat bölünmeyi kabul etmediği gibi nispeti de kabul etmeyen bir arazdır. Ayrıca niteliğin bir üst cins olduğu ve üst cinslerin birbirlerinden bizzat farklı oldukları iddiası da ispata muhtaçtır. O halde suretin hem cevher hem nitelik olması nasıl sorun ise, hem cevher hem araz olması da sorundur. Îcî'nin sorunun çözümüne dair teklifini, şu ifadelerinden hareketle analiz edebiliriz:

Şüphesiz zihinle kaim olan şey, zihnî ilişenlerle belirlenim kazanmış olan canlılık suretidir. Bu şey diğer nefsanî keyfiyetler gibi aslî bir varlıkla mevcuttur. Bu şey haricî varlığı açısından araz olup niteliğin tarifinin geçerli olduğu bir niteliktir. Onun araz ve nitelik olmasının menşei, zihinle kâim olması açısından onda bulunan belirlenimdir (teşahhus). Onun tikel olmasının dayanağı da budur. Söz konusu belirlenimden azade olan canlılık kavramı da şüphesiz zihinde mevcuttur. Bu şey cevherdir, tùmeldir ve aslî varlıkla mevcut olan [suretin] zihindeki bir parçasıdır. Zira belirlenimin şahsa nispeti, faslın türe nispeti gibidir. Özellikle hariçte ancak fertlerin bulunduğunu söyleyenler açısından aslî varlıkla mevcut olan bir şeyin zihnî parçasının aslî varlıkla mevcut olması gerekmez. [Nefsânî keyfiyet olan suretin, yani bilginin] zımındaki bu mefhumun zihinle kâim olması gerekmez. Çünkü [söz konusu suret] gerçekte canlının belirlenim kazanmış hali değildir, canlıya dair bilginin belirlenim kazanmış halidir. Zihinde belirlenim kazanmış şeyler, [zihindeki] hakikate bir şeylerin eklenip de bir keyfiyetin oluşması açısından hariçte belirlenim kazanmış şeylerden farklıdır. Haricî ilişenler, türsel hakikate hariçte eklenen şeyler değildir. Zihnî ilişenler ise böyle değildir. Zira bu ilişenler tümel olsun tikel olsun [zihinde mevcut olan] bir hakikate eklendiğinde [hakikat ve ilişenlerin] toplamı, o hakikatin, belirlenim kazanmış bir bilgisi olur. (...) Bu durumda tek bir şeyin hem cevher hem araz ve keyfiyet olması gerektiği gi-

⁸⁹ Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrid*, 57b.

bi, tek bir mefhumun da hem tümel hem tikel olması gerekmez. Böylece sağduyunun kabul etmediği bir şeyin varlığını ileri sürmeksizin sorun çözülmüş olur.⁹⁰

Îcî, kavram (mefhum) ile suret arasındaki ilişkiyi bütün-parça ilişkisi olarak kurgulamaktadır. Bu durumda Ali Kuşçu'nun yaklaşımın aksine *zihinde hâsıl olan* ve *zihinle kâim olan* iki şey söz konusu değildir. Diğer taraftan haricî-aslî varlıkla mevcut olan bir suretin, yani bilgi arazının varlığı açıktır. Dolayısıyla zihindeki suret gerçek anlamıyla nitelik kategorisinde yer almaktadır. Îcî'yi Devvânî'den ayırıştıran taraf budur. Îcî'ye göre kavram, yani cevherî anlam, bu suretin zihnî bir parçasıdır.

Sonuç

Bilginin mahiyeti ve kategorisiyle ilgili tartışmaları tevârüs eden Îcî, Nasreddîn Tûsî'nin *Tecrîd*'teki ifadelerini, İbn Sînâcî dizgeyle uyumlu olarak yorumlamaktadır. Diğer bir deyişle onun ifadelerinin mahiyet özdeşliği fikriyle çelişmediğini ileri sürmektedir. Deştékî'nin teklif ettiği dönüşüm teorisinin sorunlarına işaret eden, Ali Kuşçu'nun husûl-kıyâm ayırımının barındırdığı güçlükleri analiz eden ve İbn Sînâcî sistem açısından bilgiyi gerçek anlamda nitelik kategorisinde kabul etmenin zorluğunu ileri süren Devvânî'nin görüşüne karşı çıkan Îcî, tür-fasıl ilişkisini araçsallaştırarak cevherî anlam ile nefsanî keyfiyetin birliğini, türsel hakikat ile fert arasındaki ilişkiyi araçsallaştırarak haricîlik-zihnilik olgusunu yorumlamaktadır. Buna göre cevherî anlam ile araz olan nefsanî keyfiyet arasında, faslın türle özdeşliğine benzer bir birlik vardır. Yine türsel bir hakikat, sözgelimi insanlık hakikati ile bir insan ferdi arasındaki ilişkide fiziksel olmayan insanlık anlamı, haricî-fiziksel bir belirlenime sahip insan ferdinin zımında mevcuttur. İnsanlık anlamı haricî varlığın hükümlerine bağlı değildir, kendi olmaklığı bakımından soyut, aklı bir varlığa sahiptir. Benzer şekilde zihne alınan mahiyet de insanlık anlamı gibi soyuttur, cevherdir, aklı/zihnî bir varlığa sahiptir. Bu insanlık anlamı nefse kâim bir araz değildir. Fakat bu anlam, zihnî işlenlerle birlikte bulunduğu için, tıpkı soyut insanlık anlamının fertte bulunması gibi, nefse kâim ve araz olan bilginin bir parçasıdır. Fakat insanlık anlamının fertte bulunması nasıl onu haricî varlığın hükümlerine tâbi bir şeye dönüştürmüyorsa, cevherî anlamın tekil bir

⁹⁰ Kutbüddîn el-Îcî, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, 58^b-59^a.

bilginin zımında mevcut olması da onun varlığının haricî olduğunu söylememizi gerektirmez. Ona göre insanlık anlamı bir ferdin tikel özellikleriyle belirlenim kazandığında nasıl biz haricî nitelikleri ferde atfedip insanlık anlamının onun aklî varlığa sahip bir parçası olduğunu söyleyebiliyorsak, zihinde meydana gelen mefhumun da zihnî ilişenlerle birlikte bulunduğu anda nefis ile kâim olan bilgi arazının zihnî varlığa sahip bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Cevherî anlamın, araz olan ve gerçek anlamda nitelik kategorisinde yer alan suretin zihnî bir parçası olduğunu öne süren Îcî'ye göre, zihne alınan mahiyet ve suret, zihinde yalın olarak bulunmamaktadır. Bu noktada zihnî ilişenlerle belirlenim kazanıp bilgi olma vasfına sahip olan bir anlamdan söz ediyoruz. Bu durumda tıpkı soyut insanlık anlamının tikel olarak belirlenim kazanmış fertte bulunması gibi, zihnî varlığa sahip olan anlam da yalın olarak değil de, zihnî ilişenlerle birlikte bulunduğu için, nefisle kâim ve araz olan tikel bilginin zihnî varlığa sahip bir parçası olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Îcî kendi çözüm teklifinin iki açıdan başarılı olduğu kanaatinde: Birincisi zihinde iki şeyin varlığı imasını taşıyan Ali Kuşçu'nun yaklaşımının barındırdığı sorunlardan ve Deşteki'nin kategoride dönüşüm iddiasının zorluklarından âzâdedir. İkincisi Devvânî'nin filozoflar açısından bilgiyi gerçek anlamda nitelik kategorisinde kabul etmenin mümkün olmadığı iddiasına muhtaç değildir. Îcî'nin, sunduğu çözüm teklifiyle birlikte kendisinden önceki yaklaşımların sorunlarını aşmaya yönelik çabasının kayda değer olduğunu söyleyebiliriz. Fakat şu noktaların derinleştirilmesi gerektiği açıktır: Mantıksal düzlemin konusu olan fasıl ile tür arasındaki ilişki, cevherî anlamın araz olan bilginin bir parçası olduğu iddiasını temellendirmek için elverişli bir araç olabilir mi? Cevherî anlamın zihnî suretin bir parçası olduğu iddiası, onun nefsanî bir keyfiyet olmasıyla kolayca telif edilebilir mi? Cevherî anlam ile araz olan bilginin bütünlüğü tam olarak nasıl bir birlik ifade eder? Cevherî anlamın araz olan bilginin bir parçası olması, öncelik-sonralık ilişkisinde arazı bizzat önceleyen cevher açısından nasıl bir durum ortaya çıkarır? Bilginin mahiyetine ve kategorisine dair tartışmanın Îcî'den sonraki seyriyle ilgili yapılacak ileri araştırmalar, hem bu soruların cevabını hem de onun yaklaşımının dikkate alınıp alınmadığını ve nasıl yorumlandığını daha etkin biçimde ortaya koyabilecektir.

Kaynakça

- Abdülazîz Cabbâr Ahmed. *Nebe' Suresi'nden Gâşiye Suresi'ne Kadar Bulunan Surelerin Tahlil ve Tahkiki: Safevî Tefsiri Örneğinde*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-'Akâid: Şerhu'l-cedîd*. thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîî er-Rîdâî. Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-ma'âni fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: İdâretü't-Tıbâati'l-Münîriyye, ts.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1266.
- Dağrîrî, Muhammed b. Ali. "Risâle fi lâmi't-ta'rîf li-İsâ es-Safevî". *Mecelletü Câmiati Ümmi'l-Kurâ li-Ulûmi'l-Lüğâti ve Âdâbihâ*, 1 (2009), 13-70.
- Devvânî. *el-Hâşiyetü'l-kadîme ala Şerhi Tecrîdi'l-'Akâid*. thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârîî er-Rîdâî. Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.
- Haklı, Şaban. "Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. 428-432. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- İbn Fehd, Necmeddîn. *ed-Dürrü'l-kemîn bi-zeyli'l-İkdi's-semîn fi târîhi beledi'l-emîn*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. Beyrut: Dâru Hıdır, 2000.
- İbn Fehd, Necmeddîn. *Mu'cemüş-şüyûh*. thk. Muhammed ez-Zâhî. Riyâd: Dâru'l-Yemâme, 1982.
- İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. nşr. Muhammed Salim Krenkovî. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1993.
- İbn Humeyd. *es-Sühübü'l-vâbile 'alâ darâ'ihî'l-Hanâbile*. thk. Bekr b. Abdullah Ebû Zeyd-Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

- İbn Sînâ. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*. nşr. el-Eb Kanavâtî, Saîd Zâyid-İbrahim Medkûr. Tahran: yy., 1943.
- İbn Sinâ. *eş-Şifâ: et-Tabî'ıyyât-es-Simâ'u't-tabî'î*. thk. Saîd Zâyid. Kum: Menşûrâtü Mektebetü Âyetullah el-Maraşî en-Necefî, 1405.
- İbnü'l-Hanbelî, Radiyyüddîn. *Dürrü'l-habeb fi târîhi a'yâni'l-Haleb*. thk. Mahmûd Muhammed el-Fâhûrî-Yahyâ Zekerıyyâ Abbâre. Dımaşk: Menşûrâtü Vizâretü's-Sekâfe, 1972.
- İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnâut-Mahmud Arnâut. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/3 (Ekim 2018), 49-81. dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.4.3.M0061.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kuşcu, İrfan. *Bir Müfessir Olarak Muînüddîn el-Îcî ve Câmiu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân İsimli Tefsirindeki Yöntemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Kutbüddîn el-Îcî. *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*. Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 532, 1^b-81^b.
- Kutbüddîn el-Îcî. *Şerhu'l-Gurre fi'l-mantık*. nşr. Alber Nusri Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983.
- Makrîzî. *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde fi terâcimi a'yâni'l-müfîde*. thk. Mahmûd Celîlî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Muhammed Râgıb el-Halebî. *İ'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Halebi's-şehbâ'*. nşr. Muhammed Kemal. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1989.
- Necmeddîn Gazzî. *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-âşire*. nşr. Muhammed Ali Baydun. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ömer Rızâ Kehhâle. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

- Özgüdenli, Osman Gazi. “Şîrâz” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 39/182-184. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa Bilal. “Bir Bilgi Tanımının Eleştirisi: Devvânî'nin Risâle fî Ta'rifî-ilm Bağlamında”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/2 (Aralık 2021), 823-850. <https://doi.org/10.18505/cuid.887961>.
- Öztürk, Mustafa Bilal. “Eleştirinin Eleştirisi: Bilgi Tanımı Bağlamında Hüsâm Çelebî'nin Hatibzâde Tenkidi”. *Eskiyeni*, 46 (Mart 2022), 145-168. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1052186>.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. thk. Muhammed Mutasım el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. nşr. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383.
- Sehâvî, Şemseddîn. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Sehâvî, Şemseddîn. *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe*. nşr. Es'ad Trabzûnî el-Hüseynî, Kâhire 1980.
- Süyûtî. *Nazmü'l-îkyân fî a'yâni'l-a'yân*. nşr. Philip K. Hitti. New York: el-Matbaatü's-Sûriyyetü'l-Amerikiyye, 1927.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Üçer, İbrahim Halil. “Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya göre İnsanî Nefs'te Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2018), 1-54.
- Velîd Tavîne Abdülhamza-Furât Semîr Ferec. “Risâle fî mes'eleti'l-kader”. *Mecelletü'l-câmi'ati'l-Irâkiyye*, 43/2 (2019), 236-257.
- Zirikli, Hareddîn. *Kâmûsu'l-a'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2022.