

MUSTAFA ŞEVKET EFENDİ'NİN RİSALESİ IŐIŐINDA  
ZİHİN, HÂRİC VE NEFSÜ'L-EMR KAVRAMLARININ  
ANALİZİ

Analysis of the Conceptions of Mind, Exterior and  
Thing Itself in the Light of Mustafa Şevket Efendi's  
Treatise

Murat KAŐ\*

**Özet**

Bu makale İslam düşüncesinde klasik metinlerin anlaşılması açısından önemli bir yere sahip olan zihin, hâric ve nefsü'l-emr kavramları arasındaki ilişkiyi 19. yüzyılda yaşamış muhakkik ve müdekkik bir dersiâm olan Mustafa Şevket el-İstanbulî (ö.1875)'nin bu hususla ilgili olarak yazdığı risaleyi analiz etmek suretiyle ele almayı amaçlamaktadır. Önermelerin doğruluk düzlemi açısından mantık, bilgi ve idrak vasıtaları bağlamında epistemoloji, varlık mertebeleri açısından da ontoloji ile yakından ilgili olan bu kavramların doğru anlaşılması, özellikle Râzî sonrası tahkik devri metinlerini anlama noktasında büyük bir önem taşımaktadır. Bir idrak gücü olarak zihnin nefis, iç duyular ve mücerred akıllara kadar uzanan anlam yelpazesi, temelde önermelerin doğruluk düzlemiyle alakalı olan nefsü'l-emr kavramının faal akılla ilişkilendirilmesi, 'hâric' mefhumunun zihin ve nefsü'l-emr ile ilintili olarak sahip olduğu anlamlar bu kavramların hinterlandının genişliğini göstermektedir. Bu mefhumlar arasındaki ilişkinin ortaya konulması önermelerde mutabakat, zihnî varlık problemi, küllîler meselesi, ma'dum konusu, vücud-mahiyet tartışmaları, bilgi bahisleri başta olmak üzere birçok hususun tahkiki açısından da önem taşımaktadır. Bu mefhumlar arasındaki ilişkiyi ele alacağımız çalışmada zihin kavramının anlam haritasını analiz edip nefsü'l-emr ile irtibatını tahlil ettikten sonra 'hâric' kavramının taşıdığı anlamlara da işaret etmek suretiyle nefsü'l-emr'in 'zihin' ve 'hâric'in ötesinde üçüncü bir kategori olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Zihin, hâric, nefsü'l-emr, itibar, Mustafa Şevket Efendi

---

\* Arş. Gör., Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam Bilim Dalı

### Abstract

This article aims to analyze a treatise written by an inquisitive and meticulous schoolmaster who lived in the nineteenth century Ottoman in which the conceptions of ‘mind’ (zihin), ‘exterior’ (hâric) and ‘thing itself’ (nefsü'l-emr) and their relations to each other were examined. These conceptions which have an important place in the understanding of classical texts of Islamic thought are closely related to logic in terms of accuracy plane of propositions on one hand and related to epistemology and ontology with regard to knowledge, means of perception and degrees of existence on the other hand. The range meanings of ‘mind’ as a faculty of perception from soul (nefs) to the inner senses and separate intellects, the interconnecting ‘thing itself’ which is related accuracy plane of propositions with the active intellect, the senses of ‘exterior’ in the context of ‘mind’ and ‘thing itself’ indicate the vast hinterland of these conceptions. Revealing the relationship between these conceptions will form a basis and framework to inquire the issues such as the mental existence, universals, existence and essence, correspondence in the propositions, knowledge. In this article we draw firstly a semantic map of ‘mind’, secondly investigate the ‘mind’s relationship with ‘thing itself’ and finally we point out in this context the senses of ‘exterior’.

**Key words:** Mind, exterior, thing itself, consideration, Mustafa Şevket Efendi

### Giriş

Mustafa Şevket Efendi (ö.1875)<sup>1</sup> bu risalesinde zihin, hâric ve nefsü'l-emr kavramlarının birbirlerine göre durumlarını ele almıştır. Şevket Efendi bir sayfalık

---

<sup>1</sup> Mustafa Şevket Efendi 1837-1875 yılları arasında, dolayısıyla Sultan 1. Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz dönemlerine denk gelen zaman diliminde yaşamıştır.<sup>1</sup> Maârif-i Adliye Mektebi’ni tamamladıktan sonra Meclis-i Vâlâ mazbata odasında memur olarak göreve başlayan Şevket Efendi Beyazıt Camii’nde derslere devam etmiş, bir süre sonra hem söz konusu görevi hem de dersleri bırakarak Karinâbâdî Abdurrahman Efendi’nin ders halkasına dahil olmuş ve ondan icazet almıştır. Kadılık, ruûs mülazemeti, Divan-ı Ahkam-ı Adliye ve Tedkikat-ı Şer’iyye Meclisi azalığı gibi görevlerde bulunan Şevket Efendi kendi talebelerinin yanı sıra Beyazıt ve Süleymaniye talebelerine de ders okutmak suretiyle ömrünü tedris ve mütalaa ile geçirmiş, 1875 senesinde otuz sekiz yaşında iken, talebelerinden olan Bereketzade İsmail Hakkı’nın tabiriyle ‘mütalaa ve tedristen vücuduna vehn ve za’f târif olmakla en nihaye mübtela olduğu baş ağrısından ifakat bulamayarak revan-ı pak-i alem-i illiyyine pervaz etmiş, hayatını tedrise vakf ettiği için âsâr-ı kebire yazmaya vakit bulamamıştır.’ Bu hususla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Bereketzade İsmail Hakkı, “Fatih Dersiam-ı Mücizlerinden Merhum Şevket Efendi”, s.-5-6; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 338-339. Şevket Efendi, medreselerde okutulan temel metinlere dair derinlikli tetkik ve mütalaaaları içeren haşiyeler, takrirler ve risaleler kaleme almıştır. Mustafa Şevket Efendi’nin eserlerinin ve hayatının daha detaylı incelenip ilmî ve akademik çevrelerce tanınmasını sağlayacak çalışmaların yapılması gerektiğini belirtelim. Mustafa Şevket Efendi’nin yazdığı eserlerin ağırlıklı olarak dil, mantık, kelam ve felsefe alanlarıyla ilgili olduğunu görüyoruz. Belirli meselelere mahsus olarak yazdığı risalelerin yanında İslam düşüncesinin Ali Kuşçu, Taftazani, Gelenbevî gibi önemli simalarına ait bazı eserlere talikat ve takrirat da yazan Şevket Efendi’nin klasik metinleri yorumlama ve tahkik etme biçimi, metinlere salt haşiye ve takrir yazmaktan öte onları bir üst seviyeye çıkardığını açıkça göstermektedir. Biz burada gördüğümüz veya kayıtlarda rastladığımız eserlerinin ismini vermekle yetineceğiz: 1- Mecmuatü’l-Fevâid, 2. Takrirât alâ Burhan-ı Gelenbevî, 3. Takrirât alâ

risalede, neredeyse bütün klasik metinlerde karşımıza çıkabilecek olan bu kavramlar arasındaki ilişkiyi veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. Tazammunları ve derinliğiyle geniş bir çerçevede incelenmesi gereken bu kavramların bu kadar kısa bir şekilde ele alınması doğal olarak belirli noktalarda açıklanması gereken bir metin ortaya çıkarmıştır.

Varlığın çeşitli açılardan taksime tabi tutulduğu İslam düşüncesinde vücut mertebelerinin 'hariçte', 'zihinde', 'dilde' ve 'yazıda' varlık şeklindeki dörtlü taksimi epistemolojiden psikolojiye ve ilimlerin sınıflandırılmasına kadar birçok hususta belirleyici olmuştur. Taşkoprizâde (ö. 1561)'nin *Miftâhu's-Saâde*'sindeki ilimler tasnifini bu çerçeveye göre yapması<sup>2</sup> bunun en belirgin örneklerinden birisini teşkil etmektedir.

Her tasnif ve taksim gibi bu derecelendirme de itibarîdir. Peki bu dörtlü sınıflandırmada hangi itibar dikkate alınmıştır? Bu çerçevenin en belirgin özelliği, hâricî varlıktan yazıda varlığa doğru bir sonraki mertebenin öncekine delaletinin dikkate alınmış olmasıdır. Dolayısıyla zihnî varlık, hâricî'ye kıyasla zihnî, dilde olan zihnî olana kıyasla lisanî, yazıda olan dilde olana kıyasla yazıda varlık olmaktadır. Teftâzânî (ö. 1390) bu durumu şöyle ifade etmektedir:

*Varlık mertebelerinde sonra gelenin önce gelene bir delaleti vardır. Yani zihnî olanın aynî olana, dilde olanın zihinde olana, yazıda olanın dilde olana delaleti vardır. Bu durumda üç delalet ortaya çıkar. Zihnî ile aynî arasındaki delalet aklîdir, kişilere ya da durumlara göre değişmez. Sözelimi, gökyüzünün zihindeki sureti bir dile ya da yazıya göre değişmez. Hariçteki gökyüzünün zihindeki sureti herkeste aynıdır. Zihinde var olan, hariçteki gökyüzüne uygun olan bir surettir. Lafzın zihindeki surete delaleti ile yazıda olanın lafza delaleti vaz'îdir. Lafzın zihindeki surete delaletinde, lafız bir dilden diğerine farklılaşırken zihindeki suret değişmez. Yazıda*

---

Hâşiyeti Siyalkûtî ale't-Tasavvurât, 4. Talikât alâ Ali Kuşci ale'l-Vaz'iyye, 5. Hâşiyeye alâ Şerh-i Usulî'l-hadîs li-Dâvud Karsî, 6. Talikât alâ Şerhi'l-alâka li-Hâfiz Seyyid (Serezli), 7. Takrirât alâ Hâşiyeti'l-İsâm alâ Şerhi'l-Akâid li't-Teftâzânî

<sup>2</sup> Taşkoprizâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 117.

*olanın dilde olana delaletinde ise hem delalet eden (yazı) hem de delalete konu olan (lafız) bir dilden diğerine değişir.*<sup>3</sup>

Bu delaletin ortaya çıkardığı itibarîliğin doğal sonucu her bir mertebenin kendi zatı itibarıyla hâricî olmasıdır.<sup>4</sup> Bu noktada sözgelimi zihnî olanın hâricî'ye kıyasla zihnî olup, kendisine nispetle hâricî olmasında bir çelişki yoktur. Söz konusu itibarîlik zihnî olanın kendi iç gerçekliğini ortadan kaldırmamaktadır. Nasıl rüyanın gerçek hayata kıyasla rüya olması, kendi zatında iç gerçekliğini ortadan kaldırmıyorsa burada da aynı şey geçerlidir. Bir an için dış gerçekliğin olmadığını ve rüya âleminde yaşadığımızı varsayalım. Söz konusu âlem için hala 'rüya âlemi' tanımlaması geçerli olacak mıdır? Dış dünya olmadığı takdirde rüya âleminin rüya olmaktan çıkıp hâricîleşeceği açıktır. O halde hâricî varlık düzeyi olmadığı takdirde zihnî varlığın 'zihnî' olmaktan çıkıp 'hâricîleşmesi' söz konusu olacaktır. Buradaki 'hâricî'den kasıt, bir varsayım ve itibara bağlı olmamaktır, yoksa 'zihnî'nin mukabili olan 'hâricî' değildir. Bu hâricîleşmeyi mümkün kılan onun nefsü'l-emrde mevcut olmasıdır. Nefsü'l-emrde mevcut olmayıp salt varsayımsal bir mahiyete sahip olsaydı hâricî varlıktan bağımsız kendi zatında varlığı söz konusu olmazdı. Hâricî varlığın hakiki, dildeki ve yazıdaki varlığın ise itibarî olduğu noktasında tartışma yoktur. İhtilaf konusu olan, zihnî varlıktır. Taşköprizâde bunu şöyle ifade etmektedir:

*Malum ola ki mukaddemâ zikr olunduğu üzre cemî-i eşyanın dört mertebede vücudu vardır. Kitâbette, ibârette, ezhânda ve a'yânda. Onların her birinde sâbık, vesîle-i lâhıktır. Zira hatt elfâza delalet eder. Elfâz ezhânda olana, ezhânda olan a'yânda olana delalet eder. Bu dahı hafî değildir ki vücud-ı aslî-i hakikî vücud-ı aynîdir. Ammâ vücud-ı zihnîde ihtilaf etmişlerdir ki hakiki midir yahut mecazi midir. Amma iki evvelkisi ki vücud-ı hattî ve vücud-ı lafzidir onlar kat'an mecazidir.*<sup>5</sup>

Zihnî varlığın hakiki mi itibarî mi olduğu tartışması, psikoloji açısından nefis ve idrak vasıtaları, epistemolojik açıdan ise bilginin tanımı ve mahiyeti hususlarıyla yakından ilgilidir. Zihnî varlığın hariçteki nesnelere irtibatı mahiyet düzeyinde midir

---

<sup>3</sup> Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 343.

<sup>4</sup> Buradaki 'hâricî'den kasıt vücud-ı zihnînin mukabili olan 'hâric' değil, varsayımın ve itibarın ötesinde olmak anlamındaki 'hâric'tir.

<sup>5</sup> Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, I, 116-117.

yoksa aralarındaki ilişki, mahiyetlerine tekabül etmeyen belirli şekilsel ve arazî özelliklerle mi sınırlıdır? Bilginin zihnî varlık ile irtibatı nedir? İdrak meselesi bağlamında nefis-bilgi, zihnî varlık-suret ve bilgi-suret ilişkilerinin ortaya çıkardığı çerçevenin problematikleri nelerdir? Bu hususların ayrıca tartışılması gerekmektedir. Bunların yanında, zihnî varlık tartışmalarının küllîler meselesi, ma'dûm tartışması, bilginin tanımı ve yer aldığı kategori vb. hususlarla ilgili olduğu, belirli argümantatif yönleri açısından Allah'ın bilgisi problemine de taşındığı görülmektedir.<sup>6</sup> Meselenin ekseninde nefsin mücerret oluşunun ve mahiyet fikrinin yer aldığını söyleyebiliriz. Bunlardan biri kabul edilmediği takdirde zihnî varlığın temellendirilmesi mümkün değildir.

Zihnî varlık zihin felsefesinin ve epistemolojinin önemli tartışma alanlarından biridir. Konunun zihin felsefesine bakan yönü insanın idrak ve bilgi tecrübesine eşlik eden zihnî bir formun olup olmadığı, varsa bunun mahiyeti ve ontolojik statüsüyle irtibatlı iken, epistemolojiye bakan tarafı kavramsal (tasavvur) ya da önermesel (tasdik) bilginin elde edilmesi sürecinde zihinsel formların rolünün ne olduğu hususuyla ilgilidir. 13. yüzyıla kadar müstakil bir başlık altında ele alınmayan zihnî varlık meselesi, özellikle Râzî (ö.1210) sonrası süreçte daha geniş bir şekilde tartışılmış, Âmidî (ö.1233), Kazvînî (ö. 1277), Beyzâvî (ö. 1286), Şemseddin es-Semerkandî (ö.1303) Şemseddin İsfahânî (ö.1349) gibi düşünürlerde ilk basit formlarıyla yer almış, bir taraftan Nasîrüddîn Tûsî (ö.1274) kanalıyla meşşâî çizgi, Molla Sadra (ö. 1641) kanalıyla hikmet-i mütealiye ekolü, diğer taraftan Râzî, Cürcanî (ö.1413) Teftâzânî, Ali Kuşçu (ö.1474), Kemalpaşazâde (ö.1534), Taşkoprizâde, Gelenbevî (ö.1791) gibi müteahhirîn düşünürler tarafından geniş bir şekilde ele alınmıştır.<sup>7</sup> Fakat bu, daha önceki süreçte Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflarda zihnî varlık fikrinin olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira suret, aklî varlık vb. kavramların referansta bulunduğu bir zihnî varlık düşüncesinin onlarda mevcut olduğu açıktır.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 47.

<sup>7</sup> Bunlar arasında özellikle Taşkoprizâde ve İbn Kemal'in meseleyi sistematik olarak detaylı bir şekilde ele aldıklarını söylemek mümkün. Bkz. Taşkoprizâde, *eş-Şuhûdu'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihnî*; İbn Kemal, *"Risâletü'l-Vücûdi'z-Zihnî"*, s. 89- 158 (1-67).

<sup>8</sup> Pirinç, *"İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vücud-ı Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi"*, s. 137.

Zihnî varlık tartışmalarıyla ilgili literatürün özellikle F. Râzî ve Nasîrüddîn Tûsî (ö.1274)'nin meseleyi ele almalarından sonra genişlediğini ve vücud-ı zihnî'nin bu süreçte bir problem alanı haline geldiğini söylemek mümkündür. Bir yanda Râzî'nin özellikle *İşârât* şerhinde idrak ve bilgi sürecine ilişkin olarak ortaya koyduğu eleştiriler diğer taraftan Tûsî'nin savunusu ve bunun yanında *Tecrîdü'l-Akâid*'i üzerine yazılan şerh ve haşiyeler zihnî varlığın müstakil bir konu olarak tartışılması sürecini önemli ölçüde tayin etmiştir. Sözelimi *Tecrîd*'te sadece beş altı satırlık bir yer tutan zihnî varlık meselesi İsfahânî'nin yazdığı şerhte (eş-Şerhu'l-Kadîm) üç-dört sayfalık, Ali Kuşçu'nun yazdığı şerhte (eş-Şerhu'l-Cedid) sekiz-on sayfalık bir hacme ulaşmıştır. Bu iki şerhin dışında İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö.1325) *Keşfü'l-Murâd*'ı ile Lâhicî'nin (ö. 1661) *Şevâriku'l-İlhâm*'ını da zikretmek gerekmektedir. *Tecrîd*'in özellikle İsfahânî ve Ali Kuşçu (ö. 1474) şerhleri üzerine yazılan haşiyelerinde ise tartışma daha da genişlemiştir. Bu noktada Devvânî'nin (ö.1502) *Tecrîd* şerhi üzerine yazdığı haşiyeleri de unutmamak gerekmektedir. Diğer taraftan Razi, Teftâzânî (ö.1390), Cürcânî (ö.1413) çizgisine baktığımızda *el-Mebâhisü'l-Meşrikîyye*'de, *Şerhu'l-Makâsîd*'ta, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta zihnî varlık meselesi umur-ı âmme bahsinde vücud-adem meselesinde müstakil bir başlık altında ele alınmaktadır. Fakat zihnî varlıkla ilgili daha derindeki tartışmaların bu kısımlarda değil, bu eserlerin özellikle bilgi ve idrak, mahiyet ve nefis bahislerinde yapıldığını görüyoruz. Bunların dışında Razi'nin *Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık* adlı eseri, *İşârât Şerhi*, *Uyûnu'l-Hikme Şerhi*, Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-Mantık ve'l-Kelâm*'ı, *Şemsiyye Şerhi*, Cürcânî'nin *Tecrîd Hâşiyesi*, *Hikmetü'l-Ayn Şerhi*, *Tahrîru'l-Kavâid Hâşiyesi* zihnî varlık tartışmasına ilişkin bazı hususların izinin sürülebileceği diğer önemli metinlerdir. Bu iki çizginin yanında zihnî varlık tartışmaları “Hikmet-i Müteâliye Ekolü” olarak adlandırılan Molla Sadrâ çizgisindeki düşünürler tarafından da geniş bir şekilde ele alınmıştır. Molla Sadrâ meseleyi özellikle *el-Asfâr*'da, *er-Risâletü'l-Kudsiyye*<sup>9</sup> ve *eş-Şevâhidü'l-Rubûbiyye*'de ele almaktadır.<sup>10</sup> Diğer taraftan zihnî varlıkla ilgili birikimin tahkik edildiği Kemalpaşazâde (ö. 1534), Taşköprizâde, Gelenbevî (ö.

<sup>9</sup> Bu eserin zihnî varlık açısından analizi için bkz. Marcotte, “*al-Masâ'il al-Qudsiyya and Mullâ Şadrâ's Proofs for Mental Existence*”, s. 153-182.

<sup>10</sup>Molla Sadrâ'da zihnî varlık problemi ile ilgili bir çalışma için bkz. Bedr, *İşkâliyyetü'l-Vücûdi'z-Zihnî fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye: Sadreddin eş-Şirâzi Nemûzecens*

1791)'ye ait eserlerin de bu literatür açısından önemi tartışılmazdır. Zira zihnî varlık tartışması bu noktada bir bâb ya da bölüm olarak değil, kitap hacmindeki müstakil eserlerde ele alınmaya başlanmıştır. Bütün bu açıklamalardan sonra zihnî varlık tartışmalarının şu kanallardan sürdürüldüğünü söylemek mümkündür: Râzî, Teftâzânî, Cürcânî çizgisindeki literatür; Tûsî'nin *Tecrid*'i üzerinden oluşan literatür; Molla Sadrâ çizgisinde meydana gelen literatür; Kemalpaşazâde, Taşköprizâde, Gelenbevî gibi düşünürlerin yer aldığı literatür.

Zihnî varlık iddiası hariçteki varlıkların zihinde mahiyetleriyle yer aldıkları, daha doğrusu mahiyetlerini korumaya devam ettikleri<sup>11</sup> ve hâricî varlık için geçerli olan birtakım hükümlerin zihnî varlık için geçerli olmadığı tezlerine dayanmaktadır. Yani hariçteki varlık ile zihnî varlık mahiyet açısından aynı olmakla birlikte buldukları mahaller sebebiyle farklılaşmakta<sup>12</sup> ve bu durum onlar için geçerli olan hükümlerde farklılığı beraberinde getirmektedir. Bu sebeple hâricî varlık asıl, zihnî varlık ise gölge olmakla nitelendirilmektedir. Buradaki 'asıl'lık hâricî varlığın zihnî varlığa göre vücut açısından daha güçlü olması, diğer bir ifadeyle vücuttan aldığı payın zihnî varlığa göre daha fazla olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla klasik felsefedeki asalet sorununu zihnî varlık konusuna taşımak doğru bir yorum olmayacaktır.<sup>13</sup> Çünkü zihnî varlık tartışmalarına konu olan mahiyet ile vücutun/mahiyetin asaleti tartışmalarına konu olan mahiyet kavramı aynı değildir. Asalet tartışmasına konu olan mahiyet zihindeki mahiyet değil, hariçte gerçeklik kazanmış mahiyettir. Bu tartışmada mahiyetin asıl olduğunu ileri sürenler hariçte gerçeklik kazanmış mahiyetlerin asıl olup vücutun bunlardan türetildiğini, dolayısıyla vücutun itibarî olduğunu savunurken, vücutun asaleti iddiasında bulunanlar hariçte

<sup>11</sup>İkinci ibarenin tercihinin önemli olduğunu düşünüyoruz. Zira hariçteki varlıkların zihinde mahiyetlerinin yer alması, vücut olmaksızın sanki zihinde sadece mahiyetin yer aldığı izlenimi uyandırmaktadır. Hâlbuki zihindeki mahiyet vücut-ı zihnî ile mevcuttur ve bu vücut zihinde onun ayn'ıdır. Yani nasıl hariçte vücut mahiyetin hâricî vücutunun ayn'ı ise zihindeki mahiyetin zihnî varlığı da kendisinin ayn'ıdır. Tıpkı hâricî varlığın vücut ve mahiyetinin zihinde ayrıştırılması gibi zihnî varlığın mahiyeti ile vücutu da bir üst tahlil ile ayrıştırılıp ona zihinde ilişen arzarlardan bağımsız olarak dikkate alınabilir. Bu durumda nasıl hâricî varlığın vücutu ile mahiyetini zihinde ayrıştırıyorsak, zihnî mevcudun mahiyetini de zihnî varlığından aklî bir tahlil ile ayrıştırabiliriz. İbn Sînâ "ister zihne nispet edilsin isterse vücut-ı hâricî'ye nispet edilsin mahiyet mahfuzdur" derken mahiyetin bu varlık modlarında korunduğuna, değişen şeyin vücutları olduğuna işaret etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik, I*, 126.

<sup>12</sup>Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 67.

<sup>13</sup>İbiş, "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûd-ı Zihninin Ontik Konumu", s. 223-240.

tahakkuk etmiş mahiyetlerin vücudun tezahürü ve sınırlanmasıyla oluşan itibarî şeyler olduğunu ileri sürmektedir. Yani vücudun asaletini savunanlar açısından mahiyetler tabiri caizse vücudun hakikatinin kristalize olmuş biçimleridir ve itibarîdir. Mahiyetin asaletini ileri sürenlere göre ise mahiyetler asıl olup vücud mahiyetlerden türetilen itibarî bir şeydir. Bu tartışmada vücudun asaletini savunanların ‘vücut’tan kastı vücudun mefhumu olmadığı gibi hâricî ya da zihnî varlık da değildir, vücudun hakikatidir. Yine zihnî varlık problemine konu olan mahiyet mücerred mahiyet iken<sup>14</sup>, asalet tartışmasına konu olan mahiyet hariçte gerçeklik kazanmış mahiyettir. Vücudun asaletini ileri sürenler ile mahiyetin asaletini savunanlar zihnî varlığa konu olan mücerred mahiyetin varlığının aslî olmadığına hem fikirdirler. Dolayısıyla zihnî varlığın asaleti hiçbir ekol ya da grup tarafından ileri sürülmemektedir. Buradaki problem zihnî varlık meselesine konu olan aslî/zillî kavramları ile asalet tartışmasına konu olan aslî/itibarî kavramlarının birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır. Bu noktada aslîliğin iki anlamına dikkat çekmek gerekmektedir: Birincisi mutlak olarak zihnin dışında olan varlığın husulüdür. Bu, zihnî varlığın mukabili olan hâricî varlığın durumuna tekabül etmektedir. İkincisi ise bir şeyin suret ile değil, bizzat husulüdür. İkinci anlam birincisinden daha geneldir, çünkü hariçte de var olabilir zihinde de.<sup>15</sup> Peki, ikinci anlamdaki bizzat husulden kasıt nedir? Yani ikinci anlamdaki husulün hariçte olması anlaşılır bir durum, fakat bu anlamdaki husul zihinde de var olabileceğine göre zihinde bizzat husul’ün manası ne olabilir? Bu noktada sıfatın mukabili olması bağlamında ‘zat’ kavramının iki anlamına dikkat çekmemiz gerekmektedir: Birincisi, sıfat bir şeyden türetilen manadır. Bu anlamdaki sıfatın mukabili olan ‘zat’ cevher ve arazı kapsar. Mesela ‘âlimiyet’ bilen ile bilinen ilişkisinden türetilen bir mana iken, ‘bilgi’ (ilim) bir zattır, ‘bilen’ de bir zattır. Sıfatın ikinci manası ise ‘başkası ile kaim olan şey’dir. Bu manadaki sıfatın mukabili olan ‘zat’tan kasıt sadece cevherdir, araz buna dâhil olmaz. Çünkü araz başkası ile kâimdir. Bu açıdan bakıldığında ‘âlimiyet’ sıfattır, ‘ilim’ sıfattır, ‘bilen’ zattır.<sup>16</sup> Birinci anlamıyla ‘zat’ hem hariçteki entiteleri hem de zihinle kaim olan bilgiyi kapsar. Çünkü

<sup>14</sup> Türker, “*Metafizik: Varlık ve Tanrı*”, s. 641.

<sup>15</sup> Kemalpaşazâde, *Risâletü'l-Vücûdi'z-Zihni*, s. 6.

<sup>16</sup> Bu hususla ilgili bilgi için bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, s. 817.



bu manada bilgi araz olup varlığı aslıdır, gölge değildir. İşte zihinde suret ile değil zat ile husulün meydana gelmesi anlamındaki 'aslılık'ten kasıt budur. Yani sadece hariçteki varlıkların asaleti değil, zihinde zat olarak bulunan anlamların ve bilgilerin de asaleti söz konusu olmaktadır.<sup>17</sup> Fakat bu, söz konusu bilgilerin varlığının zihnî olması anlamına gelmemektedir. Çünkü bilgi nefis ile kaimdir, arazdır, dolayısıyla varlığı hâricîdir. İşte tam bu noktada şu soru akla gelmektedir: Bilginin varlığı bu anlamda asıl ve hâricî ise, bilgi neden 'zihinde meydana gelen suret' olarak tanımlanmakta ve bilginin zihinde husulü suret ile değil de bizzat olmaktadır? Risalenin analizinde ortaya koyacağımız üzere bu sorunun cevabında zihinde hâsıl olan suretin iki yönüne referansta bulunmak gerekmektedir: Suretin kendisi ve suretin hariçteki varlığa nispeti. Buna göre hariçteki nesnenin sureti zihinde var olduğu zaman bu husul suretin kendisine nispetle 'bizzat husul' iken, hariçteki nesneye nispetle 'suret ile husul'dür. Birincisi aslî olarak ikincisi gölge olarak mevcuttur.<sup>18</sup> Bu açıdan bakıldığında zihnî varlık ile bilgi arasında itibarî bir fark vardır, zat açısından aynıdırlar, fakat bununla birlikte birincisi gölge, ikincisi aslî bir varlığa (ikinci manadaki asıl) sahiptir. Hâricî varlığın zihnî varlığa göre asıl olması, zihnî varlık için geçerli olmayan birtakım hükümlerin hâricî varlık için geçerli olmasıdır. Burada söz konusu olan aslî/zillî ayrımı iki vücut (hâricî ve zihnî) arasındadır. Hâlbuki asalet meselesine konu olan aslılık tartışması vücudun hakikati ile hariçte gerçeklik kazanmış mahiyet arasındadır. Diğer taraftan zihnî varlık ile hâricî varlık, mahiyetleri açısından aynı olup vücuttan aldıkları payın şiddeti açısından farklılaşmaktadırlar. Dolayısıyla tahakkuk anlamındaki gerçeklikten bahsediyorsak zihnî varlık savunucuları açısından hâricî varlığın olduğu kadar zihnî varlığın da gerçekliği söz konusudur. Fakat zihnî varlığın bu anlamdaki gerçekliği (yani tahakkuku) onun hâricî varlığa kıyasla gölge (zillî) bir varlığa sahip olmasına aykırı değildir. Bu noktada "*Zihinsel varlığın (mahiyet) asliyetini savunanlara göre bilgi, hariçte zihinle kaim olan nefsanî bir keyfiyet olurken; hâricî varlığın asliyetini savunanlara göre bilgi, zihinde hâsıl (sabit) olan ama bilinenin kendisiyle kaim olmadığı suretlerdir. İlkine göre zihinde eşyanın*

---

<sup>17</sup> Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, s. 27.

<sup>18</sup> Kemalpaşazâde, *Risâletü'l-vücûdi'z-zihnî*, s. 6-7; Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, s. 28.

*bizzat kendisi (zat, nefis) kaim olmakta ve dıştaki varlığı da zihindeki bu varlığa bağlı olarak meydana gelmektedir. İkincisine göre zihinde eşyanın zâtı değil sadece sıfatları, arazları, yansımaları meydana gelmektedir. Zira bir şeyin zihinde hâsıl olması, o şey ile zihnin nitelenmesini gerektirmez; fakat bir şeyin zihinde kâim olması zihnin o şeyle bizzat nitelenmesini gerektirir*<sup>19</sup> ifadesinde de tashihe muhtaç noktalar söz konusudur. Birincisi zihnî varlığın asliyetini savunan bir düşünür yoktur. İkincisi bilgi filozoflara göre de kelamcılara göre de zihin ya da nefis ile kâimdir, arazdır. Dolayısıyla zihinde hâsıl olan ama zihinle kaim olmayan şey bilgi değil, surettir, yani zihnî varlıktır. Bu noktada problem filozofların bilgiyi suret olarak tanımlamalarından ve suret kavramının hem bilgiye hem de zihnî varlığa göndermede bulunmasından kaynaklanmaktadır. Filozoflara göre nefis ile kaim olan bilgi ile zihinde hâsıl olan suret tek bir şeyin iki yönüne işaret etmektedir. Bilginin kategorisiyle ilgili olarak filozoflara yöneltilen eleştirinin kaynağında bu husus yer almaktadır. Husul ile kıyam arasındaki ayırım Ali Kuşçu'nun bilgi ile zihnî varlık arasındaki bu irtibatla alakalı olarak zihnî varlığa yöneltilen eleştiriye karşı getirdiği bir çözüm önerisidir.<sup>20</sup> Dolayısıyla bunun, hâricî varlığın asliyetini savunanların yaklaşımı olduğunu iddia etmek doğru değildir. *'Hâricî varlığın asliyetini savunanlardan, yani zihinde eşyanın zâtının değil sadece sıfat, araz ve yansımalarının meydana geldiğini'* savunanlardan kasıt eşbah teorisini<sup>21</sup> savunan bazı kelamcılar olmalıdır. Fakat kelamcıların bilgiyi *'bilende hâsıl olan, ancak bilenin kendisiyle kaim olmayan'* bir şey olarak kabul etmeleri söz konusu değildir. Bütün bu problemler suret kavramının farklı kullanımlarından, hem zihnî varlık hem de bilgiyle olan sıkı irtibatından kaynaklanmaktadır. Bu hususu risaleyi analiz ederken ele alacağız.

'Temessül', 'husul', 'kıyam' gibi kavramlar etrafında idrak ve bilgi problemi bağlamında Râzi tarafından meşşâî çizgiye yöneltilen eleştirilerle<sup>22</sup> ortaya çıkan zihnî

<sup>19</sup> İbiş, "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücut-ı Zihnin Ontik Konumu", s. 235.

<sup>20</sup> Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*, vr. 8a.

<sup>21</sup> Hariçteki varlıkların zihinde mahiyetlerinin yer aldığını, yani zihnî varlığı reddedip varlıkların zihinde ancak silüet ve şebah olarak yer alabileceğini öne süren yaklaşımdır. Bu yaklaşımla ilgili olarak bkz. Bedr, *İşkâliyyetü'l-Vücûdi'z-Zihni fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 86-87, Pirinç, "İslam Düşüncesinde Zihni Varlık (Vücut-ı Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", s. 150-154 .

<sup>22</sup> Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 130-138. Bu tartışmaların detaylı bir sunumu için bkz. Türker, *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 23-82.

varlık tartışmalarının tarihsel süreç içerisinde yeni problemlerin de eklenmesiyle genişlediğini görüyoruz. Zihnî varlık probleminin bilgi felsefesiyle irtibatlı olarak mahiyet (vücûd-ı zihnî) teorisi, izafet teorisi, eşbah teorisi gibi yaklaşımları ortaya çıkarması bunun göstergelerinden biridir.<sup>23</sup> Ayrıca tartışmaların ilk dönem metinlerindeki hacmi ile sonraki süreçte müstakil olarak yer aldığı kitap ya da risalelerde tuttuğu yer arasındaki bir karşılaştırma bu hususu doğrulayacaktır. Biz bu makalede bu tartışmaların temelinde yer alan ve argümanları anlama açısından önem taşıyan zihin, hâric ve nefşü'l-emr kavramlarını ve aralarındaki ilişkiyi makalenin konusu olan risalenin ışığında tahkik etmeye çalışacağız. Zihnî varlık hakkında yazılan eserlere ilişkin kapsamlı bir literatür çalışması tespit edebildiğimiz kadarıyla mevcut değildir ve buna ihtiyaç olduğu açıktır.<sup>24</sup> Zihnî varlıkla ilgili olarak ortaya konulan çalışmalarda bu kavramlar arasındaki ilişkinin analiz edilmediğini görüyoruz.<sup>25</sup>

'Zihin' ve 'hâric' ile birlikte ele alınan 'nefsü'l-emr' kavramıyla ilgili olarak yazılan müstakil kitap ya da risalelerden oluşan literatür, bu kavramın İslam düşüncesi içerisindeki etkinliğine işaret etmektedir. Bununla ilgili bir literatür çalışmasının var

<sup>23</sup>Zihnî varlığın mevcudiyetini iddia eden ana yaklaşımı mahiyet teorisi ya da vücud-ı zihnî teorisi olarak adlandırmak mümkün. İkincisinin daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Vücud-ı zihni meselesi bu ana yaklaşım ve ona karşı öne sürülen argümanlarla şekillenen ve birçok teoriyi ortaya çıkaran bir tartışma alanı iken, vücud-ı zihnî teorisi hâricî vücudun dışında bir varlık modunun olduğunu, varlıkların burada mahiyetleriyle yer aldığını öne süren yaklaşımın adıdır. Nasıl ma'dûm problemi esasında Mutezile'nin ma'dûmun sübutu yaklaşımı çerçevesinde şekillenen bir tartışma alanına işaret etmekte ise aynı durumun vücud-ı zihni için geçerli olması ve bir teorinin bir meseleye ad olması mümkündür. Ayrıca vücud-ı zihnî teorisi yeknesak bir bütünlük arz etmemektedir. Zira tartışmalar daha alt kategoride tecrid teorisi, akıl ile makulün ittihadı, inkılab teorisi, Devvânî'nin yaklaşımı, Ali Kuşçu'nun yaklaşımı gibi farklı izah tarzlarını ortaya çıkarmıştır. Bu yaklaşımlar için bkz. Pirinç, "İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vücud-ı Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi", s.138-158; Bedr, *İşkâliyyetü'l-Vücûdi'z-Zihnî fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 84-90, 125-128, 170-172.

<sup>24</sup>Bu hususla ilgili genel bir çerçeve için bkz. Aktaş, a.g.e, s. 5-9.

<sup>25</sup>"İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vücud-ı Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi" başlıklı çalışma 'zihin', 'hâric' ve 'nefsü'l-emr' kavramlarını ve aralarındaki ilişkiyi ele almaksızın zihnî varlık tartışmalarıyla ilgili üç teorinin (mahiyet teorisi, şebah ya da eşbah teorisi, izafet teorisi) analizini özellikle hikmet-i mütealiye çizgisindeki eserler üzerinden yapmaktadır. Molla Sadrâ vücud-ı zihnî meselesini en geniş şekilde ele alan düşünürlerden biridir. Bu meseleyi özellikle el-Asfâr, *el-Mesâilü'l-Kudsiyye* ve kısmen de *eş-Şevâhidü-Rubûbiyye*'de tartışmaktadır. Bkz. Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-Müteâliyyetü fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaati*, I, 419-531; *eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye*, s. 327-335; *el-Mesâilü'l-Kudsiyye*, s. 33-72; Molla Sadrâ'da zihnî varlık düşüncesi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Marcotte, "al-Masâ'il al-Qudsiyya and Mulla Sadra's Proofs for Mental Existence", s. 153-182; Bedr, *İşkâliyyetü'l-Vücûdi'z-Zihnî fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye:Sadreddin eş-Şirâzi Nemûzecen*. Yine Kemalpaşazâde'ye ait olan zihnî varlık risalesinin tahkik edildiği '*Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risalesi: Tahkik ve Değerlendirme*' başlıklı çalışmada her ne kadar risalenin girişinde yer alan zihin, hâric ve nefşü'l-emr kavramları tahlile tabi tutulmuşsa da, tahkike konu olan risalenin değerlendirilmesi eksikliğini sebebiyle söz konusu çalışma bizim ortaya koyduğumuz türde bir analizi içermemektedir.

olmayışı önemli bir eksikliktir. Bu bağlamda Cürcânî'nin ve Gelenbevî'nin 'nefsül-emr' ve zihnî varlıkla ilgili risalelerinin konu edinildiği '*Nefsü'l-emr Risaleleri: Seyyid Şerif Cürcânî'nin Nefsü'l-emr ve Nefsü'l-emrle Hâric Arasındaki Fark Risalesi*'<sup>26</sup> ve '*Gelenbevî'nin Nefsü'l-emr Karşısındaki Tavri*'<sup>27</sup> başlıklı çalışmalar böyle bir literatür sunmamakta ve bu kavramlara ilişkin bir tahlil de içermemektedir. Bu çalışmaların birincisinde herhangi bir analiz yapılmadan sadece ilgili risalenin metni verilmiş, ikincisinde ise sınırları ve çerçevesi müphem olan kısa bir açıklamayla yetinilmiştir. Yarguların doğruluk düzlemi ve önermelerde mutabakat ile ilgili tartışmaların eksen kavramlarından biri olan nefsü'l-emr, bu zemini mantığın, insan zihninin ve dış dünyanın ötesine taşıyan yaklaşımlarla birlikte faal akıl, üst ilkeler (mebâdi-i âliye), küllî akıl gibi kavramların tedavülde olduğu bir literatürün oluşmasına sebep olmuştur.<sup>28</sup> Ayrıca nefsü'l-emr'in mevhum vücut, vehmî varlıklar ve matematiksel nesnelerin ontolojik statüsü bağlamında farklı bir alanın tartışmasına dahil edilmesi de söz konusudur.<sup>29</sup> Nefsü'l-emr kavramının ortaya çıkışı, meşşâî sistemde ayırt edici bir rolü olan faal akıl nosyonunun özellikle 13. yüzyıldan sonra zayıflaması, kozmik nefsten bireysel nefse geçişte faal aklın yerini tutacak ve insanın kognitif süreçlerini aşan metafizik bir ilkeye referansta bulunmayacak yeni bir mekanizmanın üretilmesiyle irtibatlandırılmaktadır.<sup>30</sup> Nefsü'l-emr'in 'zihin' ve 'hâric' ile olan ilişkisi daha çok önermelerde özne ile yüklem arasındaki mutabakat, diğer bir deyişle yüklem özne için geçerli olduğu düzlem bağlamında ele alınmaktadır.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Duran, "*Nefsü'l-Emr Risaleleri: Seyyid Şerif Cürcânî'nin Nefsü'l-Emr ve Nefsü'l-Emrle Hâric Arasındaki Fark Risalesi*", s. 97-106.

<sup>27</sup> Duran, "*Gelenbevî'nin Nefsü'l-Emr Karşısındaki Tavri*", s.45-47.

<sup>28</sup> Bununla ilgili örnek bir metin için bkz. Devvânî, *Şerhu Risâleti 't-Tûsî fî Beyâni Nefsi 'l-Emr*, vr. 34a-37b.

<sup>29</sup> Bu hususlarla ilgili olarak bkz. Gelenbevî, "*Risâle fî 'l-Vücûdi 'z-Zihni*", s. 164; Dişkaya, "*İhsan Fazlıoğlu: Matematiksel Nesnelerin Ontolojisi ile Doğaya İlişkin Matematiksel Bilginin Meşruiyeti Açısından Nefsü'l-Emr Nazariyesine Giriş*", s. 47-49.

<sup>30</sup> Fazlıoğlu, "*Osmanlı Dönemi Türk-Felsefe Bilim Hayatının Çerçevesi*", s. 219-220.

<sup>31</sup> Bu hususla ilgili örnek için bkz. Taşkoprizâde, *eş-Şuhûdu 'l-Aynî*, s. 67-72, Kara Seyyid-i Hamidî, "*Risâle fî 'l-Vücûdi 'z-Zihni*", s. 87-92.

### 'Zihin', 'Hâric', 'Nefsü'l-Emr' Kavramlarına Dair Risalenin<sup>32</sup> Analizi

Mustafa Şevket Efendi risalesinde önermelerin doğruluk düzlemi ya da mutabakat tartışmalarına girmeksizin 'zihin', 'hâric' ve 'nefsü'l-emr' kavramları arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bu risalede yer alan ifadeler zihnî varlıkla ilgili herhangi bir eserde rastlamak mümkündür.<sup>33</sup> Fakat bu risalenin konuyu bir bütünlük içerisinde vermesi meseleyi tahkik açısından bir kolaylık sunmaktadır. Analizi daha kolay takip etmek açısından risalenin metnini sunumun akışı içerisinde vermeyi uygun gördük. Şevket Efendi risalenin başında öncelikle zihnin tanımına ilişkin veriler sunmaktadır:

"اعلم أنّ الذهن قد يطلق و يراد به قوتنا المدركة و هو الشايح . و قد يطلق و يراد به القوة المدركة مطلقا سواء

كانت النفس الناطقة الانسانية او آلة من آلات ادراكها او مجردا آخر . و هذا المعنى هو المراد في الوجود الذهني "

'Zihin' yaygın anlamıyla kullanılan 'insanın idrak gücü' anlamına gelebileceği gibi, mutlak manada idrak gücü anlamına da gelebilir:

1. İnsanın idrak gücü
2. Mutlak anlamda idrak gücü
  - a) Nâtik nefis
  - b) Nâtik nefsin idrak vasıtaları
  - c) Mücerred<sup>34</sup> (varlıklar)

Şevket Efendi zihnin bu anlamlarını verdikten sonra 'vücut-ı zihnî'deki 'zihin'den kasıt bu manadır" ifadesini kullanmaktadır. Fakat 'bu mana' ibaresiyle neyi kastettiği açık değildir. Bununla acaba 'mutlak anlamda idrak gücü'nü, yani alt seçenekleriyle birlikte ikinci manayı mı yoksa ikinci mananın alt seçeneklerinden olan 'mücerred varlıklar'ı mı kastetmektedir? Kanımızca Şevket Efendi 'bu mana' derken sadece 'mücerred varlıklar' manasına değil, onu da kapsayan 'mutlak idrak gücü'

<sup>32</sup> Mustafa Şevket Efendi, "Fi Tahkiki'l-Fark Beyne'z-Zihni ve'l-Hârici ve Nefsi'l-Emr", s. 6.

<sup>33</sup> Kemalpaşazâde, *Risâletül-Vücûdi'z-Zihni*, s. 5-6.

<sup>34</sup> Burada 'mücerred' ibaresi ile kastedilen mücerred varlıklardır. Yani nâtik nefse zihin denildiği gibi bu kavram ile mücerred varlıklar da kastedilebilmektedir. Nitekim risaleye düşülen tek dipnotta mutlak anlamda idrak gücünün nâtik nefsi, onun idrak vasıtalarını ve diğer mücerred varlıkları kapsadığı ifade edilmektedir.

anlamına işaret etmiş olmalıdır. Çünkü aksi takdirde zihnî varlık sadece mücerred varlıklara mahsus olacak ve sözgelimi natık nefis ile ilgisi olmayacaktır. Hâlbuki nefis küllileri idrak etmektedir ve küllîlerin varlığı zihnîdir. Şevket Efendi'nin 'bu mana' ile kastının bütün alt seçenekleriyle birlikte ikinci mana olduğunu kabul ettiğimiz takdirde de şu durum ortaya çıkmaktadır: Zihnin 'mutlak anlamda idrak gücü' şeklindeki ikinci manasının, insanın idrak gücünü de kapsayacağı açıktır. Çünkü insanın 'kuvve-i müdrike'si de bir idrak gücüdür. O halde birinci mana esasında ikinci manada içerilmiş olmaktadır. Zira 'vücut-ı zihnî' ibaresindeki 'zihin' kavramının mutlak anlamda idrak gücüyle ilişkili olup insanın idrak gücüyle ilgili olmadığı söylenemez. O halde neden Şevket Efendi 'zihin' kavramına ilişkin iki tanım zikredip, 'vücut-ı zihnî'deki zihinden kastın 'mutlak anlamda idrak gücü' olduğunu söyleme ihtiyacı hissetmiştir? Bu noktada Şevket Efendi bununla zihin kavramının özellikle klasik metinlerdeki kullanımının sadece genelde anlaşıldığı şekliyle insanın idrak gücüyle sınırlı olmadığına, bunun dışında nefis ve onun idrak vasıtalarını da kapsayan bir çerçeveye sahip olduğuna işaret etmek istemiş olabilir. Dolayısıyla bu durum, zihnî varlığın insanın idrak gücü anlamındaki 'zihin'le alakalı olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu açıdan bakıldığında zihnî varlık kavramının ve bu bağlamdaki tartışmaların sadece insanın idrak gücü olan 'zihin' ile değil; 'natık nefis', 'nefsin idrak vasıtaları' ve 'mücerred akıllar' ile de irtibatlı olduğu görülmektedir. Bu noktada zihnî varlık ile zihnin varlığını da birbirinden ayırmak gerekmektedir. Zihnin varlığı hâricîdir, çünkü hâricî hükümler onun için geçerli olmaktadır, zihnî varlık ise mücerredir.<sup>35</sup>

Zihne ilişkin bu tanımlarla ilgili olarak işaret edilecek bir diğer husus, nefsin idrak vasıtaları ile zihnî varlık arasında ne derece irtibat olduğudur. Zira Şevket Efendi mutlak idrak gücü anlamında zihin ile nefsin, nefsin idrak vasıtalarının ve mücerred varlıkların kastedebileceğini ifade etmektedir. Maddi varlıkların suretlerinin basît olan nefste meydana gelemeyeceği, dolayısıyla bu suretlerin idrak vasıtaları olan iç ve dış duylarda hâsıl olduğu şeklindeki yaklaşım<sup>36</sup> dikkate alındığında, zihnin iç ve dış

<sup>35</sup> Bedr, *İşkâliyyetü'l-Vücûdi'z-Zihnî fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, s. 91.

<sup>36</sup> Siyalkûtî, *Hâşiyetü Siyalkûtî ale'l-Hayâlî*, s. 97.

duyuları da kapsayacak biçimde kullanıldığı<sup>37</sup> düşünülürken bu idrak vasıtalarındaki husulün zihnî varlık olarak adlandırılması mümkün müdür? Eğer idrak gücü anlamında zihnin, akılla birlikte duyuların idrakini de kapsadığı ileri sürülecek olursa his, hayal, vehim mertebelerindeki varlığın da vücud-ı zihni olarak adlandırılması mümkün hale gelir. Vücud-ı zihnî iki temel önermeye dayanmaktadır: Birincisi: Hâricî varlıklar zihinde mahiyetleriyle yer almaktadırlar. İkincisi: Hâricî varlık için geçerli olup zihnî varlık için geçerli olmayan hükümler söz konusudur.<sup>38</sup> Bu iki önerme açısından bakıldığında, hâricî varlık için geçerli olup da hisse ve hayale konu olan suretler için geçerli olmayan hükümler var mıdır? Sözelimi hariçteki bir nesne için geçerli olup nesnenin göze yansıyan sureti veya ortak duyudaki (hiss-i müşterek) sureti için geçerli olmayan hükümler var mıdır? Hariçte mevcut olan varlıklar his ve hayalin idrakine konu olduklarında mahiyetlerini muhafaza ederler mi? Bu gibi sorulara verilecek cevaplar 'mahiyet' kavramının analizine, idrak ile ilgili olarak zihnin anlam alanının tayin edilmesine bağlıdır. Zira iç duyuların idrakinin zihnî varlık bağlamında ele alınıp alınmayacağı bu duyuların idrakinin ve nefisle irtibatının açıklanma biçimine bağlı olacaktır. Bu idrak vasıtalarının ve onlarda birtakım suretlerin varlığı kabul edildiği zaman, söz konusu suretler hariçte olmadıklarına göre, zihnî oluşları da reddedildiği takdirde ontolojik statüleri tartışma konusu olacaktır. Bu noktada meselenin boyutları "Zihin denildiğinde bununla sadece akıl mı kastedilmektedir, yoksa iç duyular da bu kavram kapsamında mı mütalaa edilmektedir?" sorusuna verilecek cevapla şekillenecektir. Diğer taraftan Cürcânî, vücud-ı zihnî tartışmalarına konu olan suretin aklî suret olduğunu ifade etmektedir.<sup>39</sup> Cürcânî, eğer buradaki akıl ile zihni kastetmiyorsa<sup>40</sup>, sadece 'makul' olanı idrak eden gücü kastediyorsa, zihnî varlık his ve hayale konu olan suretlerle ilgili olmayacaktır.

<sup>37</sup> Bu bağlamda Cürcânî'nin verdiği tanımlardan biri şöyledir: "Zihin iç ve dış duyuları da kapsayan, bilgi elde etmek üzere insana verilmiş (ya da nefsi bilgi elde etme sürecine hazırlayan), nefse ait güçtür". Bkz. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 113.

<sup>38</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 169.

<sup>39</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 8.

<sup>40</sup> Cürcanî'nin 'aklî suretlerin küllî olması'yla ilgili yargısını tartışan Hasan Çelebi, buradaki akıldan kastın küllîleri idrak eden natık nefis olması durumunda bu yargının açık olduğunu, fakat buradaki 'akıl' nefsi ve idrak vasıtalarını da kapsayacak biçimde 'zihin' manasına geliyorsa, söz konusu yargının 'bazı aklî suretler küllîdir' anlamına geleceğini ifade eder. Bu durumda iç duyulardaki cüz'î suretler de zihnî olmakla nitelendirilebilecektir. Bkz. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, II, 30.

Aklın idrakiyle birlikte özellikle iç duyuların idrakini de ‘mutlak anlamda idrak gücü’ olarak zihinle ilişkilendirmenin ve bunu zihnî varlık ile irtibatlandırmanın, ‘hâricî varlıkların zihinde mahiyetleriyle yer alması’ ve ‘hâricî varlık için geçerli olan hükümlerin zihnî varlık için geçerli olmaması’ şeklindeki temel önermeleri nasıl etkileyeceği ayrıca tartışılmalıdır.

Şevket Efendi’nin zihin için verdiği (a) ve (b) seçeneklerindeki anlamlar, küllî ve cüz’î suretleri idrak edenin nefis mi nefse ait idrak vasıtaları mı olduğu şeklindeki ihtilafla irtibatlıdır. Bazılarına göre küllîleri de cüz’îleri de idrak eden nefstir. İdrakin nefsin kuvvelerine olan nispeti bıçağın kesmeye olan nispeti gibidir. Yani nasıl ki bıçak, kesme eylemi için bir vasıta ve onu kesen kişi asıl ise, nefsin kuvveleri de nefsin idrak vasıtalarıdır. Maddî cüz’î varlıkların suretlerinin nefste mi idrak vasıtalarında mı meydana geldiği hususu ise ihtilaflıdır. Bazıları, nefsin cüz’î ve maddî suretleri idrakinin onun basit ve soyut oluşuna aykırı olduğunu ileri sürerek söz konusu suretlerin idrak vasıtalarında meydana geldiği görüşündedirler.<sup>41</sup> Dolayısıyla idrak vasıtalarında bizzat, nefste vasıtalı olmak üzere iki husul söz konusu değildir. Bir diğer grup ise, küllî olsun cüz’î olsun bütün suretlerin nefste meydana geldiği, varlıkları idrak edenin nefis olduğu, fakat nefsin maddî-cüz’î varlıkları idrak etmesinin bizzat değil, vasıtalı olduğu görüşündedir.<sup>42</sup>

İdrak süreci ile birlikte meydana gelen bilginin bir nitelik olması, bilginin zihinde hâsıl olan suret olarak tanımlanması bizi nefs’in ve nefis ile kaim olan bilginin zihnî varlık ile irtibatı sorununa götürmektedir. Bu husus, zihnî varlık ile ilgili tartışmalarda üzerinde en çok durulan ve farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan bir argümanın kaynağında yer almaktadır. Bu argüman temelde zihnî varlığın biri hariçteki fertlerine diğeri nefse bakan iki yönü olduğuna ilişkin yargıyı içeren bir tartışmayla irtibatlıdır. Buna göre hâricî, müşahhas varlıklar arazlarından soyutlanarak zihinde var olurlar. Hariçteki varlıklar zihinde mahiyetleriyle yer almaktadırlar, diğeri bir ifadeyle hariçte sahip oldukları mahiyetlerini korumaktadırlar. Bunun anlamı, zihindeki varlığın mahiyetiyle hariçteki varlığın mahiyetinin aynı

---

<sup>41</sup> Siyalkütî, *Hâşiyetü Siyalkütî ale'l-Hayâlî*, s. 97.

<sup>42</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-Efkar fi Usûli'd-Dîn*, I, 109, Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1377.



olmasıdır. Peki, zihnî olan ile hâricî olanın mahiyetleri aynı ise, birini zihnî diğerini hâricî yapan şey nedir? Tabii ki varlıkları. Yani hâricî varlık ile zihnî varlık mahiyetleri açısından aynı, vücutları açısından farklıdır.<sup>43</sup> Varlıklarının farklı olması, onlar için geçerli olan hükümlerin farklı olması demektir. Bu, hâricî varlık için dış dünyanın hüküm ve özelliklerinin, zihnî varlık içinse zihnî varlığın hükümlerinin geçerli olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir şey hariçte veya zihinde mevcuttur dediğimizde, hâric ve zihin onlara nispet edilen 'mevcud'lar için zarf olmamaktadır. Mesela 'şu masa hariçtedir' dediğimizde burada 'hâric' masa için bir zarf veya bir mekân değildir. Bundan kasıt, masa için hâricî varlığın hükümlerinin geçerli olması, yani masanın dış dünyanın hükümlerinin etkisi altında olmasıdır. Nasıl 'hâric', hâricî varlık için bir zarf değilse, 'zihin' de zihnî varlık (mevcud) için bir zarf değildir.<sup>44</sup> Dolayısıyla zihin ve hâric, onların tahakkuklarının kendisi olmaktadır. Tıpkı hariçteki varlık gibi zihnî mevcudun da bulunduğu varlık düzeyinde vücuduyla mahiyeti birdir. Nasıl hâricî varlığın vücudu mahiyeti üzerine hariçte eklenmiş değilse, zihnî mevcudun varlığı da mahiyeti üzerine eklenmiş değildir, bizzat onun tahakkukudur.<sup>45</sup> Hâricî varlığın müşahhas arazlarından soyutlanmasıyla birlikte zihinde meydana gelen suretin iki yönü vardır<sup>46</sup>: Birincisi hariçteki fertlerine yüklem olan küllî tarafı, diğeri ise nefis ile kaim olan cüz'î yönüdür.<sup>47</sup> 'Bir şeyin hem küllî hem

<sup>43</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 169.

<sup>44</sup> Bu sebeple bilginin 'zihinde/akılda hâsıl olan surettir' (es-suratü'l-hâsiletü fi'z-zihni/fi'l-akli) şeklindeki tanımında 'fi' yerine 'ledâ'nın veya 'inde'nin (yani lede'z-zihni/akli veya inde'z-zihni/akli) tercih edilmesinin, söz konusu 'fi' harf-i cerr'inin uyandırdığı zarfîyet ve hulul manasını ortadan kaldırmaya yönelik olduğu ifade edilmiştir. (Bkz. Sebzevari, *Şerhu Gureri'l-Ferâid*, s. 58.) Abdünnâfi Gelenbevi'nin tarifte inde'yi tercih etmesini, cüz'î, maddî nesnelere nefis'te değil de idrak vasıtalarında meydana geldiğini ileri süren yaklaşımı da tarife dâhil etmek istemesine bağlamaktadır. Bkz. Abdünnâfi İffet Efendi, *Mizânu'l-Burhân*, s. 17. Tehânevî'ye göre de fi'l-akl yerine inde'l-akl ifadesinin tercih edilmesi, cüz'î maddî suretleri, yani idrak vasıtalarında hâsıl olan suretleri de bilginin tanımına dâhil etmekle ilgilidir. Bkz. *Keşşâf*, II, 1377.

<sup>45</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 302.

<sup>46</sup> Bu hususla ilgili olarak bkz. Kemalpaşazâde, *Risâletül-Vücûdi'z-Zihni*, s. 7; Kutbüddin Râzî, *Risâle fi Tahkiki'l-Külliyât : Tümelele Risalesi ve Şerhleri*, s. 22.

<sup>47</sup> Bu noktada zihinde hâsıl olan suretin nefis ile kaim olan cüz'î yönü açısından bir araz olarak dış dünyada değil, bir keyfiyet ve nitelik olarak nefis'te bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Kara Seyyid-i Hamidî'nin suretin bu iki cihetine ilişkin açıklamalarında yer alan "şahsiyeti ve araziyeti olan fert ve şahıstan" (Aydın, "*Kara Seyyid-i Hamidî ve Zihni Varlık Risalesi*", s. 85) kasıt hariçteki fert ve şahıs değil, nefis ile kaim bir araz olarak keyfiyet-i nefsanîyenin bir ferdi olup araz olan bilgidir. Dolayısıyla buradaki arazi şahsiyeti ve ferdi, dış dünyada mevcut fert olarak anlamak ve "dış dünyada mevcut olan belirli bir şahıs için arazi nitelemesinin yapılabileceği, arazın mefhumunun dış dünyada mevcut hüviyet için söylenebileceği" yorumunu yapmak (s. 64) hatalı gibi görünmektedir. Bu hatanın kaynağı söz konusu risaledeki 'şahsiyet-i araziye' olan fert ve şahıstan kastın dış

cüz'î olamayacağı' ile ilgili olarak yöneltile eleştirinin kaynağı budur.<sup>48</sup> Çünkü filozoflara göre bilgi zihinde meydana gelen surettir, bu suret ise küllîdir; ama diğer taraftan onlara göre bilgi nefis ile kaim bir niteliktir, arazdır, cüz'îdir ve bu açıdan varlığı hâricîdir, zihnî değildir.<sup>49</sup> Bu hususu şöyle bir metaforla ortaya koymamız mümkündür: Üç tarafında da pencere olan bir ev tasavvur edelim. Bu pencerelerin önünde dışarıya bakan üç ayna var. Farklı biçim ve şekillerde olan bu aynaların ayna olmak dışında ortak bir noktaları yok. Bu aynalardan her birinin hariçte mevcut olan çeşitli varlıklara dönük olduğunu varsayalım. Mesela birinci ayna insanlara, ikincisi bitkilere, üçüncüsü hayvanlara bakmaktadır. Şimdi her bir ayna nazır olduğu varlıkları yansıtmaktadır, bu açıdan kendisinde çoklu bir nispeti barındırmaktadır. Yansıyan her bir tekil varlığın aynaya bir nispeti söz konusudur. Ancak bu çokluk aynanın kendi birliğini ortadan kaldırmamaktadır. Bu durumda yansıttıkları tekil varlıklardan bağımsız olarak evin içinde var olmaları açısından bu dört ayna cüz'î bir varlığa sahiptir. Bu üç aynanın birbirlerine olan durumu, yansıttıkları tekil fertlerin birbirlerine olan durumu gibidir. Tekil fertler nasıl birbirlerine yüklem olamıyorlarsa bunlar da birbirlerine yüklem olamayan tekil nesnelere hükümedirler. Dolayısıyla aynalar evin içinde olmaları açısından cüz'î birer nesne iken, nazır oldukları hariçteki fertlere kıyasla çokluğu kabul etmektedirler. İmdi bu metaforu insan, bitki, hayvan kavramları açısından ele alalım. Buradaki ev insan zihnine, üç ayna ise zihinde var olan insan, bitki, hayvan mefhumlarına tekabül etmektedir. Bu kavramlar birer ayna

---

dünyada mevcut fert olduğu yanılıdır. Seyyid-i Hamidî'nin bundan kastı, nefis ile kaim cüz'î ve araz olan bilgidir. Bu şahsiyyet-i araziyyenin hâricî olmakla nitelenmesi ise, nefasnî bir keyfiyet olup ona sahip olan nefsi bilen yapması, nefis üzerinde gözlemlenebilir hâricî tesirlerinin olması gibi birtakım hükümlerin onun için geçerli olması anlamındadır, yoksa 'arazî bir şahsiyyet' olarak bilginin yaygın anlamıyla kullanılan 'hâric'te, yani dış dünyada olmakla nitelenmesi söz konusu değildir.

<sup>48</sup> Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, VI, 32. Bir şeyin hem cevher hem araz olamayacağı ile ilgili itiraz da yine bu hususla irtibatlıdır.

<sup>49</sup> Zihnî varlığa yöneltile en önemli eleştiri, 'bilginin yer aldığı kategori' meselesi ile 'varlıkların zihinde mahiyetleriyle yer aldıkları' iddiasının ortaya çıkardığı sorunla alakalıdır. Bilgi filozoflara göre nitelik kategorisinde yer almaktadır, dolayısıyla arazdır, nefis ile kaimdir ve cüz'îdir. Diğer taraftan hariçteki varlıklar zihinde mahiyetlerini korumaktadırlar. Dolayısıyla sözgelimi hariçteki bir cevherin zihinde de mahiyetini korumaya devam etmesi, zihinde de cevher olması demektir. Hâlbuki zihinde hâsıl olan şey suret olup bilgidir, bilgi ise arazdır. Bu, bir şeyin hem cevher hem araz, ayrıca hem küllî hem cüz'î olması anlamına gelmektedir. Bu argümana karşı verilen cevaplar ve çözüm önerileri ayrı bir makalenin konusu olacak boyuttadır. Bunu müstakil olarak ele almayı düşünüyoruz. Tartışmanın genel bir çerçevesi için bkz. Tefâtânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, s. 306-308; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VI, 4-5 ve 31-34; Taşkoprizâde, *eş-Şuhûdu'l-Aynî*, s. 103-104; F. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I, 458-459.

olarak hariçte bulunan birtakım fertleri yansıtmakta, onlara yüklem olmaktadır. Bu açıdan küllîdirler. Ancak bu fertlerin kavramlara olan nispeti kavramı çoğaltmamakta, onun kendinde birliğine bir zarar vermemektedir. Nasıl temsildeki üç aynanın ayna olmak dışında ortak bir özelliği yoksa, zihindeki varlıkları açısından bu üç kavramın da bir çok ferde yüklem olabilmek dışında ortak bir özelliği yoktur. Yüklem oldukları fertlerinden bağımsız olarak, zihin ile kaim birer tasavvur olmaları açısından cüz'îdiler. Çünkü bu açıdan zihindeki mukabili olan kavramlara yüklem olamamaktadırlar. Mesela 'insan bitkidir', 'insan hayvandır' diyemiyoruz. Bu metafor bilginin suret ve araz olması bağlamında zihnî varlığa karşı yöneltilen 'bir şeyin hem cevher hem araz ya da hem küllî hem cüz'î olması' şeklindeki eleştirinin<sup>50</sup> ifade ettiği sorunları çözmekle birlikte meselenin mahiyetini ortaya koymaktadır. Buna göre zihnî suret nefis ile kaim olması açısından bilgi, hariçteki fertlerine yüklenebilen küllî bir mahiyet olması açısından malumdur.<sup>51</sup> Bilgi ve malum esasında tek bir şey olup farklılıkları itibarîdir. Buradaki malumdan kasıt, bizzat bilinen surettir, bi'l-araz bilinen nesne değildir. Hariçteki nesne bi'l-araz bilinirken, zihindeki sureti bizzat bilgiye konu olur.<sup>52</sup> Zira biz hariçteki varlıkları bizzat değil, zihinde suretlerinin meydana gelmesi vasıtasıyla biliriz.

Şevket Efendi zihinle ilgili tanımlardan sonra 'zihn'in nefsü'l-emr'le olan ilişkisini ele almaktadır:

"وهو اعم من الوجود النفس الامري من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في المخترعات الذهنية وتحقق الثاني بدون الاول في

الموجودات الخارجية وتحققها في الصوادق"

Buna göre zihnî varlık ile nefsü'l-emr arasında eksik girişimlilik (umum husus min vech) vardır. Yani vücut-ı zihnî ile var olan bazı şeyler nefsü'l-emrde mevcutken, bazıları değildir. Aynı şekilde nefsü'l-emr'de mevcut olan bazı şeyler vardır ki zihinde

<sup>50</sup> Bu eleştiri ve buna karşı üretilen cevaplar ayrı bir çalışmanın konusu olacak niteliktedir.

<sup>51</sup> Taşköprizâde, *eş-Şuhûdu'l-Aynî*, s. 115. Bu noktada zihnî varlık probleminin mahiyet kavramı açısından ele alınması gerekmektedir. Zira zihnî varlık iddiasının temelinde "varlıkların zihinde mahiyetleriyle yer aldıkları" önermesi yer almaktadır. Buradaki 'mahiyet'ten kastın ne olduğu hususu, 'bilgi zihinde hâsıl olan surettir' tanımlamasında yer alan 'suret' kavramı ile birlikte ayrıca tahlil ve tahkik edilmelidir.

<sup>52</sup> Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, VI, 34.

mevcuttur, ancak bazıları da vardır ki zihinde mevcut değildir. Zihnin farz ve varsayımına dayanan şeyler nefüs'l-emrde mevcut değilken, zihinde mevcuttur. Mesela dört nefüs'l-emr'de tek olamaz, ancak zihin onu tek farz edip bir varsayım olarak kullanabilir.<sup>53</sup> Fakat mesela dört hem zihinde hem de nefüs'l-emrde çifttir. Diğer taraftan salt hâricî olduğu için Allah zihinde mevcut değildir, çünkü kendisinden soyutlanacak bir mahiyeti yoktur. Klasik ifadesiyle söyleyecek olursak 'mahiyeti onun inniyetidir', yani varlığıdır.<sup>54</sup> Fakat Allah nefüs'l-emr'de mevcuttur. Yani varlığı bir varsayım ve itibara dayanmamaktadır. Bu noktada nefüs'l-emr bir şeyin hadd-i zatı olmaktadır.<sup>55</sup> Yani nefüs'l-emr bir şeyin itibar ve varsayımına dayanmaksızın hariçte veya zihinde mevcut olmasıdır. Buradan çıkan sonuç, nefüs'l-emr'in hâric ve zihnin dışında üçüncü bir kategori olmadığıdır. Bir örnekle açıklamaya çalışalım: Hariçteki varlıklar bizden bağımsız olarak mevcuttur, yani mevcudiyetleri bizim varsayımımıza bağlı değildir. Bu açıdan nefüs'l-emr'de mevcuttur. Hariçteki bu varlıklar nefüs'l-emr'de mevcut oldukları gibi, tasavvurumuza konu olup zihnimize meydana gelen suretlerinin varlığı da bizim varsayımımıza bağlı değildir. Sözelimi hariçte mevcut bir masayı gören kimse, onun suretinin kendi zihninde var olup olmamasıyla ilgili bir tercih ve varsayımda bulunamaz. Söz konusu kişinin, gördüğü şeyin ne olduğuna dair hiçbir fikri olmasa veya onu başka bir şey olarak farz etmek istese bile durum böyledir. Bu, hariçte bulunan varlıkların zihindeki varlıklarının da bizim farz ve itibarımızdan bağımsız olarak nefüs'l-emr'de mevcut olmaları anlamına gelir. Fakat insan bir masayı hariçte tasavvir edebildiği gibi<sup>56</sup> hariçte var olmayan bir masayı da tasavvir edebilir. Bu iki durumda da masa nefüs'l-emr'de mevcut olmayacaktır. Çünkü varlığı zihnin varsayımına bağlıdır. Dolayısıyla nefüs'l-emrde

<sup>53</sup> Gelenbevî, "Fî Tahkîki Nefsi'l-Emr ve'l-Fark Beynehû ve Beyne'l-Hâric", s. 199.

<sup>54</sup> 'Bir şeyin kendisini kendisi yapan şey' (mâ bihi'ş-şey'ü hüve hüve) anlamındaki mahiyet hakikat anlamına gelmektedir ve hem mümkün hem de zorunlu varlık için kullanılabilirliği için genel anlamıyla mahiyet (mahiyet bi-mana'l-eamm) olarak adlandırılmaktadır. 'O nedir' (ma hüve) sorusuna cevap olan mahiyet ise sadece mümkün varlıklar için geçerli olduğu için hususi anlamıyla mahiyet (mahiyet bi-manal'l-ehass) kavramıyla ifade edilmektedir. Zihnî varlık tartışmasına konu olan hususi anlamıyla mahiyettir. Zorunlu varlığın kendisinden soyutlanacak bir mahiyeti olmadığı için zihnî varlığı yoktur. Bu kavramlar için bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1423-1424.

<sup>55</sup> Nefüs'l-emr'in hakikatine, yani faal akıl, üst ilkeler (mebâdi-i âliye), küllî akıl veya başka bir şey olup olmadığına ilişkin tartışmalar bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bununla ilgili tartışma için bkz. Taşkoprîzâde, *eş-Şuhûdu'l-Aynî*, s. 33-39.

<sup>56</sup> Buradaki 'hariçte' ifadesi tasavvura değil, masaya aittir.

mevcut olan şeyler zihnin<sup>57</sup> ve hâricin dışında bir yerde mevcut olamazlar. Mutlaka ya zihinde veya hariçte, fakat varsayım ve itibardan bağımsız olarak mevcuttur. Nefsü'l-emr'de mevcut olan bir şey hariçte ya da zihinde mevcut olmak zorunda ise, neden 'hâric' ve 'zihn'in yanında nefsü'l-emr üçüncü bir kısım olmaktadır? Buna verilecek cevap şudur: Bir şeyin zihinde ya da hariçte mevcut olmasından bağımsız olarak hadd-i zatında var olması, nefsü'l-emr'in hâric ve zihin olmaksızın bir varlığının olması anlamına gelmemektedir. Burada nesnenin zihin ve hâric'ten bağımsız olarak dikkate alınması söz konusudur. Gelenbevî bu hususa şöyle açıklık getirmektedir:

*Bir şeyin hadd-i zatında (nefsü'l-emrde) var olmakla nitelenmesi, hâric'in ya da zihnin hususiyetine muhtaç olmadığı için, nefsü'l-emr zihnin ve hâric'in yanında onlardan daha umumi, üçüncü bir kısım olarak sayıldı.*<sup>58</sup>

Dolayısıyla nefsü'l-emr'in zihnî ve hâricî varlığın dışında ve ötesinde ayrı bir kategori olmaması, bunlardan biriyle sınırlanmasını gerektirmemektedir. Yani zihin bir nesneye hâricî ve zihnî varlığından bağımsız olarak bakabilmektedir. Bu, onun zihin ve hâric'in dışında üçüncü bir düzlemde mevcut olduğu anlamına gelmemektedir.

Şevket Efendi, zihin ile nefsü'l-emr ilişkisini açıkladıktan sonra 'hâric' kavramını ele almaktadır:

"و ايضا ای كما أنّ الذهن يطلق على المعنيين كذلك الخارج يطلق على معنيين. احدهما الخارج عن الذهن مطلقا و هو المشهور المذكور غالبا. و ثانيهما الخارج عن النحو الفرضي من الذهن لا عن الذهن مطلقا. و الخارج بهذا المعنى اعمّ من الخارج بالمعنى الاول لتناوله له و للنحو الغير الفرضي من الذهن. و هو المراد من الخارج في قولهم 'صحة الحكم مطابقتها لما في الخارج'. و الحاصل أنّ الخارج قد يطلق و يراد به الخارج عن المشاعر و هو الذي يعبر عنه بالاعيان. و قد يطلق و يراد به الخارج عن الاعتبار و هو الذي يعبر عنه بنفس الامر"

<sup>57</sup> Buradaki zihin Şevket Efendi'nin verdiği ikinci tanım açısından insanın idrak gücü ve vasıtalarıyla birlikte faal aklı ve üst ilkeleri (mebâdi-i âliye), diğer bir deyişle mücerred akılları da kapsamaktadır.

<sup>58</sup> Gelenbevî, "Fi Tahkiki Nefsi'l-Emr", s. 198.

Buna göre ‘hâric’ iki manaya gelmektedir:

1. Zihnî hâricinde olan
2. Zihnî varsayımının hâricinde olan

Birinci manasıyla ‘hâric’ nefis, nefsin idrak vasıtaları veya mücerred bir idrak gücünün dışında olan şeyi ifade eder ve zihnî varlığın mukabili olarak kullanılan mana budur. İkincisi ise zihnî varsayımına bağlı olmayan şeyleri ifade eder. Bu ikinci manaya göre hariçte mevcut varlıkların bizim varsayım ve itibarımızdan bağımsız olarak zihnimizde oluşan suretleri de ‘hâric’ kavramına dâhil olmaktadır. Bu manasıyla ‘hâric’in nefsü’l-emr’e tekabül ettiği açıktır. Zira hem bizden bağımsız olarak hariçte mevcut olan varlıkların hem de zihinde olup da zihnî varsayımına bağlı olmayan şeylerin mevcut olduğu düzlemi ifade etmektedir. İkinci manasıyla ‘hâric’ birinciden daha geneldir. Çünkü ikinci manada ‘hâric’, zihnî hâricinde mevcut olan şeylerle birlikte, zihnî varsayımından bağımsız olarak mevcut olan şeyleri de kapsamaktadır. Şevket Efendi “Hükümün doğruluğu, ‘hâric’e olan mutabakatıdır” ifadesinde kastedilenin, bu ikinci manadaki ‘hâric’ olduğuna işaret etmektedir. Zira her önermede özne ile yüklem arasındaki ilişkinin bağlı olduğu şey dış dünya anlamındaki ‘hâric’ olmayabilir. Bu açıdan bakıldığında mesela “Hükümün doğruluğu, ‘hâric’e olan mutabakatıdır” ifadesini “insan küllîdir” önermesine ve hükümüne nasıl uygulayabiliriz? Küllî’lik ‘insan’a zihinde ârız olmaktadır, burada bir ‘hâric’ten bahsedebilir miyiz? İşte ‘hâric’in ikinci manasıyla buna işaret edilmektedir. Zihnî varsayımından bağımsız olarak, yani nefsü’l-emr’de küllî’liğin insana ârız olması ‘hâric’in bu ikinci manasıyla ifade edilmektedir. Bunu şöyle açıklamaya çalışalım: Mesela ‘Ahmet beyazdır’ dediğimizde bu önermenin doğruluğu veya yanlışlığı Ahmet’in hariçte beyaz olup olmamasına bağlıdır, yani mutabakatın kendisine bağlı olduğu şey, ‘hâric’tir. Ancak ‘İnsan küllîdir.’ dediğimizde burada küllîlik hariçte olmadığı gibi küllîliğin yüklem olduğu ‘insan’ da hariçte değildir<sup>59</sup>, zihindedir, çünkü hariçteki fertler, müşahhasdır, hakiki cüz’îdir. Fakat ‘insan’ın küllî olması benim

---

<sup>59</sup> Burada ‘küllîliğin yüklem olduğu insan hariçte mevcut değildir’ derken küllî-i tabii’nin hariçte mevcut olup olmadığı tartışmasıyla ilgili bir hüküm ve yargıda bulunmuş olmuyoruz. Zira küllîliğin hariçteki insana yüklem olmaması ile küllî-i tabii olarak insanın hariçte veya fertlerinde mevcut olup olmaması ayrı şeylerdir.

varsayımına bağlı değildir. İşte bu açıdan bakıldığında 'insan küllîdir' önermesinde mutabakatın kendisine bağlı olduğu şey, ikinci manasıyla 'hâric', yani varsayım ve itibardan bağımsız olmak anlamında nefsü'l-emr'dir.<sup>60</sup> Fakat bu noktada şöyle bir soru akla gelmektedir: Bir kavramın küllî olması itibarî değil midir? Mesela canlı insana kıyasla küllî iken, cisme kıyasla cüz'îdir. O halde küllînin bir kavrama yüklem olması nasıl itibardan bağımsız olmaktadır ve ayrıca buna ilişkin mutabakatın zemininin ikinci manasıyla 'hâric' olduğu nasıl söylenebilir? Bu noktada itibarın iki anlamına işaret etmek gerekmektedir. Bunlardan birincisine hakiki, ikincisine farazi denilir.<sup>61</sup> Birincisi, hadd-i zatında, yani nefsü'l-emrde var olsa bile a'yanda<sup>62</sup> varlığı olmayan şeyin durumudur. Mesela küllîlik nefsü'l-emr'de mevcut olmakla birlikte a'yanda varlığı yoktur. İşte küllîlik bu açıdan itibarîdir. 'Küllî'nin 'insan'a yüklem olduğu zemin işte bu itibarla nefsü'l-emr olmaktadır. İkincisi ise, aklın farz ve varsayımına bağlı olmak anlamındaki itibarîdir.<sup>63</sup> Küllî bu anlamda itibarî değildir. Çünkü biz

<sup>60</sup> Bu noktada 'İnsan küllîdir.' önermesinde küllîliğin 'insan'a yüklem olduğu düzlemin nefsü'l-emr değil de zihin olduğu söylenemez mi? sorusu akla gelebilir. 'İnsan küllîdir' önermesinde küllîliğin hariçteki insana değil, zihindeki 'insan' mefhumuna yüklem olduğu açıktır. Zira küllî olan mefhumdur. İnsan hariçte ancak fertleriyle birlikte mevcut olacağı için insanın hariçte küllî olması mümkün değildir. O halde 'insan küllîdir' önermesindeki 'insan'dan kasıt zihindeki varlığı açısından 'insan' ise, bu önermede küllîliğin insana yüklem olma düzeyinin zihin olduğunu söylemek, zihinde sabit olan küllîliği yine zihinde sabit olan insana yüklem yapmak demektir. Bu durumda zihindeki insanın küllî oluşundan bahs etmek, 'zihni varlığı açısından insan küllîdir' ile eş anlamlı olacaktır. Fakat zaten 'zihindeki insan' dediğimizde küllîliği de barındırmakta olduğu için bir daha küllîliği ona yüklem yapmanın bir manası yoktur. Dolayısıyla küllîliğin insana yüklem olduğu düzlem zihin değil, nefsü'l-emr olmalıdır. Bu noktada yukarıda ifade ettiğimiz gibi, 'hüküm doğruluğu hâricce olan mutabakatıdır' ifadesindeki 'hâric' ile 'sadece aynı varlık alanının değil 'varsayım ve itibardan bağımsız olma' anlamında nefsü'l-emr'in de kastedilmesi bu açıdan önemlidir. Bu durumda, bu kavramsallaştırma açısından bakıldığında, küllîliğin 'insan'a yüklem olmasının düzlemi sözünü ettiğimiz anlamda 'hâric', yani 'varsayımın ötesinde, dışında' anlamıyla nefsü'l-emr olmaktadır. Bununla küllîliğin insana zihinde ârız olmadığını söylemek istemiyoruz. Elbette küllîlik insana zihinde ârız olmaktadır. Fakat küllîliğin ârız olduğu 'insan' zihinde olmakla sınırlanmış değildir ve zihin küllîliğin 'insan'a ârız olduğu düzlemi ifade etmektedir. Mesela küllîlik kendi olma bakımından 'canlı'ya zihinde ârız olmaktadır. Burada küllîliğin ârız olduğu şey, zihinde olması açısından 'canlı' değil, kendi olma bakımından, yani nefsü'l-emrde olması açısından 'canlı'dır, fakat ârız olması zihinde gerçekleşmektedir. Bu hususla ilgili olarak bkz. Mehmed Emin, *Şerhu Ciheti'l-Vahde li'l-Fenâri*, s. 19; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Metâli'i'l-Envâr*, s. 133.

<sup>61</sup> Gelenbevî, "*Fi Tahkiki Nefsi'l-Emr*", s. 199.

<sup>62</sup> Burada 'hariçte' yerine 'a'yanda' ibaresi bilinçli olarak tercih edilmiştir. Çünkü 'hâric'in ikinci anlamı küllîlik için geçerli olmaktadır.

<sup>63</sup> Tehânevî, bu bağlamda farz-ı ihtirâî ve farz-ı intizaî kavramlarına değinmektedir. Buna göre nefsü'l-emr bir şeyin hiçbir varsayım ve itibara dayanmaksızın mevcut olması anlamına gelebileceği gibi, farz-ı ihtirâî olmaksızın mevcut olması anlamına da gelebilir. Bu ikinci durumda farz-ı intizaî olabilir de olmayabilir de. (Bkz. *Keşşâf*, II, s. 1720.) Tehânevî'nin buradaki ihtirâî farz'ı Gelenbevî'nin yukarıda verdiğimiz tanımlamasında itibarın ikinci manasına, yani 'aklın farz ve varsayımına bağlı olma' anlamına tekabül ederken, ikinci anlam itibar-ı hakiki'ye tekabül etmektedir. Buna göre mesela küllîlik hariçteki fertlerden soyutlama ile elde edilen itibari bir kavramdır, ama bir 'ihtirâ' değildir, çünkü salt varsayım ve icad değildir. Bu sebeple nefsü'l-emr'de mevcuttur.

küllî bir kavram varsayabiliriz, fakat bir kavramın küllî olmasını varsayamayız. İnsanın küllî olması ikinci manasıyla itibardan, yani varsayımdan bağımsız olduğuna göre, bu, nihayetinde küllîliğin zihindeki ‘insan’a nefsü’l-emr’de yüklem olması demektir. İşte bu manadaki itibarlık zihnin varsayımının hâricinde olduğu için, nefsü’l-emr’in bu durumuna ‘hâric’ denilebilmektedir. Şevket Efendi risalede buna şöyle işaret etmektedir: “ ‘Hâric’ ile bazen itibar’ın dışında olan şey kastedilir ki buna nefsü’l-emr denir”. Taşkoprizâde, ‘hâric’in bu manasıyla kullanımının kabul edilebilir olmadığını, ‘hâric’ denilince akla zihnî varlığın mukabili olan ‘hâric’in geldiğini, ancak bu mananın müteahhirîn dönem düşünürlerince hâricî hükümlerle ilgili olarak söz konusu edildiğini ifade etmektedir.<sup>64</sup>

### **Sonuç**

Mustafa Şevket Efendi’nin zihin, hâric ve nefsü’l-emr ile ilgili risalesinin analiziyle birlikte bu kavramlara ilişkin olarak ulaştığımız çerçeveyi şu şekilde ortaya koyabiliriz:

- Zihin kavramı ‘insanın idrak gücü’ anlamının dışında natik nefis ve soyut akıllar için de kullanılmaktadır. Bu bağlamda zihnî varlık ve nefsü’l-emr ile ilgili tartışmaların faal akıl, soyut akıllar, hatta Allah’ın bilgisi meselelerine nasıl taşıdığı anlaşılabilir.

- Zihin kavramı sadece akıl, yani ‘makul’ olanı idrak eden güç anlamında değil, özellikle iç duyuları da kapsayacak şekilde kullanılmakta olduğu için, zihin denildiğinde akılla birlikte ortak duyu, vehim, hayal gibi iç duyular da bu kavram içinde mütalaa edilmektedir.

- Nefsü’l-emr zihnin ve hâric’in ötesinde üçüncü bir kategori olmayıp, bir şeyin varsayım ve itibardan bağımsız olarak mevcut olmasıdır. Dolayısıyla nefsü’l-emr’de mevcut olan bir şey ya hariçte ya da zihinde mevcut olmak durumundadır. Fakat zihin bir şeye, o şeyin hâricî ve zihnî varlığını dikkate almadan da bakabildiği için nefsü’l-emr bunların yanında üçüncü bir kısım olarak sayılmaktadır.

---

<sup>64</sup> Taşkoprizâde, *eş-Şuhûdu’l-Aynî*, s. 32.



- Hariçte, yani dış dünyada mevcut olan şeyler bizim onları varsaymamızdan bağımsız olarak nefsü'l-emr'de mevcuttur. Yine dış dünyada mevcut bir varlığın zihnimize meydana gelen sureti de bizim varsayımımıza bağlı değildir ve bu açıdan nefsü'l-emr'de mevcuttur. Bunun yanında dış dünyada mevcut olmayıp da sadece zihinde mevcut olan, fakat zihnin varsayım ve itibarından bağımsız olan şeyler de vardır. İşte zihinde mevcut olmasına rağmen zihnin varsayımına bağlı olmayan bu şeyler (mesela küllîlik gibi) de nefsü'l-emr'de mevcuttur.

- 'Hâric' kavramı 'zihnin ve idrak vasıtalarının dışında olan' anlamına geldiği gibi, 'zihnin varsayımının dışında olan' anlamına da gelebilir. Birinci mana 'vücut-ı zihni' ifadesindeki 'zihni'nin mukabili iken, ikinci manadaki 'hâric' 'varsayımın ve itibarın hâricinde olma' anlamında nefsü'l-emr'i ifade etmektedir. İkinci manasıyla 'hâric' hem dış dünyada mevcut olan varlıkları hem de zihinde olup zihnin varsayımından bağımsız olan şeyleri kapsamı itibarıyla birinci manadaki 'hâric'den daha geneldir. Klasik metinlerde yer alan "hükümün doğruluğu hâric'e olan mutabakatındadır" ifadesiyle kastedilen işte bu ikinci manadaki 'hâric'tir.

Zihin, hâric ve nefsü'l-emr kavramlarının oluşturduğu haritanın doğru bir şekilde okunması ve bu hususta kavramsal açıklığa ulaşılması bununla ilintili birçok meseleyi gerektiği şekilde tahkik etmek ve doğru sonuçlara ulaşmak açısından önemlidir. Klasik düşünce geleneğimizin metinleriyle sahici bir şekilde irtibat kurmak için buna zemin hazırlayacak kavramsal tahlil ve çözümler yapılması gerektiği izahtan varestedir bir husustur.

### Kaynakça

**Abdünnâfi İffet Efendi** (ö. 1890), *Mizânu'l-Burhân*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1297.

**Aktaş**, Mehmet, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme*, (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi, İstanbul 2014.

**Ali Kuşçu** (ö. 879/1474), *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*, No: 00004/000135, MÜİF Ktp. Genel, İstanbul.

**Alper**, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, Klasik yay., İstanbul 2010.

**Âmidî**, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim (ö. 631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire 2004.

**Aydın**, Mehmet, "Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihni Varlık Risalesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, sayı: 37, ss. 49-94.

**Bedr**, Âdil Mahmud, *İşkâliyyetü'l-Vücûdi'z-Zihnî fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye: Sadreddin eş-Şirâzi Nemûzecen*, Dâru'l-Hivâr, Lazkiye 2006.

**Bereketzade** İsmail Hakkı (ö. 1918), "Fatih Dersiâm-ı Mücîzlerinden Merhum Şevket Efendi", *Sirât-ı Müstakîm*, 1324, c. 1, sayı 1, s. 5-6.

**Bursalı Mehmed Tâhir** (ö. 1925), *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1333.

**Cürcânî**, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn, Beyrut 1985.

\_\_\_\_\_, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Hâşiye alâ Şerhi Metâli'i'l-Envâr*, el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul 1303.

\_\_\_\_\_, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1907.

**Devvânî**, Ebu Abdullah Celâleddin Muhammed b. Esad b. Muhammed (ö. 908/1502), *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, el-Hac Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul 1305.

\_\_\_\_\_, Ebu Abdullah Celâleddin Muhammed b. Esad b. Muhammed, *Şerhu Risaleti't-Tûsî fi Beyâni Nefsi'l-Emr*, No: 12242/YZ0449, MÜİF Ktp., İstanbul.

**Dişkaya**, Abuzer, “İhsan Fazlıoğlu: Matematiksel Nesnelere Ontolojisi ile Doğaya İlişkin Matematiksel Bilginin Meşruiyeti Açısından Nefsü'l-Emr Nazariyesine Giriş”, *Divan Bülten (MAM Toplantıları)*, Haziran 2012, sayı 78, s. 47-48.

**Duran**, Recep, “*Gelenbevî'nin Nefsü'l-Emr Karşısındaki Tavrı*”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Ankara 1991, Sayı 1, s. 45-47.

\_\_\_\_\_, “*Nefsü'l-emr Risaleleri: Seyyid Şerif Cürçânî'nin Nefsü'l-Emr ve Nefsü'l-Emr ile Hâric Arasındaki Fark Risalesi*”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi, Ankara 1992, c. XIV, s. 97-106.

**Fazlıoğlu**, İhsan, “Osmanlı Dönemi Türk-Felsefe Bilim Hayatının Çerçevesi”, *Türkiye'de Türkçe'de Felsefe Üzerine Konuşmalar*, İstanbul 2009 içinde, s. 201-255.

**Gelenbevî**, Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa (ö. 1205/1791), “Fî Tahkîki Nefsi'l-emr ve'l-Fark Beynehû ve Beyne'l-Hâric”, *Resâil-i İmtihan*, İstanbul 1262 içinde s. 198-202.

\_\_\_\_\_, “Risale fi'l-Vücdî'z-Zihnî”, *Resâil-i İmtihân*, İstanbul 1262 içinde s. 162-166.

**Hasan Çelebi**, Fenâri (ö. 891/1486), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1907.

**İbiş**, Fatih, “Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûd-u Zihnînin Ontik Konumu”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2012/1, sayı: 22, s. 223-240.

**İbn Sînâ**, Ebû Ali Avicenna Hüseyin b. Abdullah b. Ali Belhi (428/1037) *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay, İstanbul 2004.

**Kara Seyyid-i Hamidî**, “Risâle fi'l-Vücdî'z-Zihnî”, “Kara Seyyid-i Hamidî ve Zihni Varlık Risalesi”, thk. Mehmet Aydın, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, sayı: 37 içinde s. 84-94.

**Mehmed Emin Şirvânî**, *Şerhu Ciheti'l-Vahde li'l-Fenâri*, Matbaa-i Amire, İstanbul 1277.

**Mustafa Şevket el-İstanbulî** (ö. 1292/1875), “Fî Tahkiki'l-Fark beyne'z-Zihni ve'l-Hârici ve Nefsi'l-emr”, *Mecmûatü'l-Fevâid*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1318 içinde s. 6.

**Pirinç**, Ahmet, “İslam Düşüncesi'nde Zihnî Varlık (Vücut-ı Zihnî) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 2, s. 131-162.

**Râzî**, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin (606/1210), *el-Mebahisü'l-meşrikiyye*, Dâru'l-Kitâbil-Arabî, Beyrut 1990.

\_\_\_\_\_, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Şerhu'l-İşârât*, Matbaatül-Hayriyye, Kahire 1325

**Râzî**, Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed et-Tahtânî (ö. 766/1364), *Risale fî Tahkiki'l-Külliyât: Tümmeller Risalesi ve Şerhleri* (eleştirmeli metin-çeviri-tıpkıbasım); Şarihler Molla Hanefî et Tebrizi, Emir Hasan er-Rumi, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

**Roxanne**, D. Marcotte, “al-Masâ'il al-Qudsiyya and Mulla Sadrâ's Proofs for Mental Existence”, *Journal of Islamic Studies* 22:2 (2011), s. 153-182.

**Sebzevari**, Hâc Molla Esrâr Hâdi b. Mehdi b. Hâc Mirza Hâdi (ö. 1289/1872), *Şerhu Gureri'l-Ferâid*, İntişârât-ı Danişgâh-ı Tahran, Tahran 1993.

**Siyalkuti**, Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencâbî (ö. 1067/1657), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Matbaatü's-Saâde, Mısır 1907.

\_\_\_\_\_, Abdülhakim b. Muhammed el-Hindi el-Pencâbî, *Hâşiyetü Siyalkuti ale'l-Hayâlî*, Matbaatü'n-Nefseti'l-Osmaniyye, İstanbul 1308.

**Şirâzî**, Molla Sadreddin Muhammed b. İbrâhim b. Yahyâ Kavâmi Sadreddin (ö. 1050/1641), *el-Hikmetü'l-Müteâliyetü fi'l-Esfâri'l Akliyyeti'l-Erbaati*, Tas. ve Talk. Hasanzâde Âmulî, Vizâret-i Ferhengi ve İrşâd-ı İslamî, Tahran 1386.

**Taşköprizâde Ahmed Efendi**, Ebü'l-Hayr İsamüddin (ö. 968/1561), trc. Kemaleddin Mehmed Efendi, *Mevzûâtü'l-Ulûm*, İkdâm Matbaası, Dersâdet 1313.

\_\_\_\_\_, Ebü'l-Hayr İsmüddin Ahmed Efendi, *eş-Şuhûdu'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihni*, nşr. Muhammed Zâhid Kâmil, Menşurât-ı Cemel, Köln 2009.

**Teftâzânî**, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989.

**Tehânevî**, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî (1158/1745), *Keşşâfu Istilâhât'il-Fünûn*, thk. Ali Dahruc, Beyrut 1996.

**Türker**, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İsam Yay., İstanbul 2010.

\_\_\_\_\_, Ömer, *"Metafizik: Varlık ve Tanrı", İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, İsam Yay., İstanbul 2013 içinde s. 603-654.

**Ek:**

### **Risâlenin Metni ve Tercümesi**

في تحقيق الفرق بين الذهن والخارج ونفس الامر

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم أنّ الذهن قد يطلق ويراد به قوتنا المدركة و هو الشايع . و قد يطلق ويراد به القوة المدركة مطلقا سواء كانت النفس الناطقة الانسانية او آلة من آلات ادراكها او مجردا آخر . و هذا المعنى هو المراد في الوجود الذهني . و هو اعمّ من الوجود النفس الامري من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في المخترعات الذهنية و تحقّق الثاني بدون الاول في الموجودات الخارجية و تحقّقهما في الصوادق . و ايضا اى كما أنّ الذهن يطلق على المعنيين كذلك الخارج يطلق على معنيين . احدهما الخارج عن الذهن مطلقا و هو المشهور المذكور غالبا . و ثانيهما الخارج عن النحو الفرضي من الذهن لا عن الذهن مطلقا . و الخارج بهذا المعنى اعمّ من الخارج بالمعنى الاول لتناوله له و للنحو الغير الفرضي من الذهن . و هو المراد من الخارج في

قولهم 'صحة الحكم مطابقتها لما في الخارج' . و الحاصل أنّ الخارج قد يطلق و يراد به الخارج عن المشاعر<sup>65</sup> و هو الذي يعبر عنه بالاعيان . و قد يطلق و يراد به الخارج عن الاعتبار و هو الذي يعبر عنه بنفس الامر

### Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Arasındaki Farkın Tahkîki

'Zihin' ile bazen idrak gücümüz kastedilir ki yaygın olan mana budur. Bazen de 'zihin' ile ister nefs-i natika ister onun idrak vasıtalarından biri isterse mücerred başka bir şey olsun mutlak anlamda idrak gücü kastedilir. Vücut-ı zihnî (ifadesindeki zihinden) kasıt bu manadır.

Vücut-ı zihnî nefsü'l-emr'den min vechin eammdır. Birincisi (vücut-ı zihnî) zihnin icadı olan şeyler hakkında geçerli iken, ikincisi (nefsü'l-emr) değildir. İkincisi hariçte mevcut şeyler hakkında geçerli iken, birincisi değildir. Her ikisi de (zihinde olup zihnin varsayımından bağımsız olan) doğru (önergeler) hakkında geçerlidir.

Zihin iki manada kullanıldığı gibi, 'hâric' de iki anlamda kullanılır. Birinci anlamıyla hâric 'zihnin hâricinde olan' demektir. Yaygın olan ve çoğunlukla zikredilen anlam budur. İkincisi ise, 'mutlak anlamda zihnin hâricinde değil, zihnin varsayımının dışında olan' demektir. Bu (ikinci) anlamıyla 'hâric' birinci manadaki 'hâric'ten daha geneldir. (Çünkü ikinci manasıyla 'hâric'), hem birinci manayı hem de zihnin varsayımının dışında (olup zihinde olan) şeyi kapsar. "Hükümün doğruluğu hâric'e olan mutabakatıdır" ifadesindeki 'hâric' ile kastedilen bu (ikinci) manadır. Kısacası, 'hâric' ile bazen idrak vasıtalarının<sup>66</sup> dışında olan şey kastedilir ki "a'yân" denilen şey budur. Bazen de 'hâric' ile itibarın (varsayımın) dışında olan şey kastedilir ki "nefsü'l-emr" denilen şey budur.

---

(قوله الخارج عن المشاعر) هو جمع مشعر بفتح الميم او كسرهما اي موضع الشعور او آله و المراد به القوة المدركة مطلقا فيعم النفس الناطقة و آلتها و سائر المجردات.

<sup>66</sup> 'İdrak vasıtalarının dışında' ifadesindeki "meş'ar" ya da "miş'ar" idrakin gerçekleştiği yer veya idrak vasıtası demektir. Bundan kasıt mutlak manasıyla idrak gücüdür, bu sebeple nefs-i natikayı, idrak vasıtalarını ve diğer mücerred varlıkları da kapsar.