

## **VARLIKTA ASLİYYET SORUNU: VÜCÛD-U ZİHNİNİN ONTİK KONUMU**

Fatih İBİŞ

Dr., İstanbul-Haseki Dînî Yüksek İhtisas Merkezi

[fatihibis81@hotmail.com](mailto:fatihibis81@hotmail.com)

### **Özet**

Bu makale, dışsal ve düşünsel iki temel varlık alanı bağlamında, bir başka ifadeyle nesne ve kavram dolayımında düşüncenin ontik konumunu çözümlemeyi amaçlamaktadır. Dışsal varlığın gerçekliği konusunda muhalif bazı düşünürler dışta tutulacak olursa neredeyse bir konsensus sağlandığı söylenebilir. Ancak konu zihinsel varlık olduğunda, böyle bir varlık biçiminin gerçekliği bir yana, böyle bir varlık alanının varlığı dahi tartışmalı hale gelmektedir. Anlamın, yeri geldiğinde öne geçerek dışsal varlığı incelemesi hatta ötelemesi, onun ontik konumunun öyle ya da böyle sanal ve kurgusal bir şey olmadığı yönünde fikir vermektedir. Zihinsel varlığın gerçekliğinden söz edilecekse sınırları, diğer varlık türüyle kıyaslandığında konumunun ne olacağı bu çerçevede açıklığa kavuşturulması gereken konuların başında yer almaktadır. İslam düşünce geleneğinde “harici ve zihni vücut” başlığı altında ele alınan, Batı düşünce geleneğinde daha çok “kavram” eksenli bir tartışma olarak “ontik-ontolojik” karşıtlığı altında değerlendirilen bu konu, zihnin en önemli tefekkür ürünü olan düşüncenin ontik açıdan ne şekilde konumlandırıldığını ortaya çıkarmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Varlık, Vücut-u Harici, Vücut-u Harici, Zihin, Gerçeklik, Hakikat.

## THE PROBLEMATIC OF TRUE EXISTENCE: ONTIC SITUATION OF IDEA

### Abstract:

This paper aims at defining the idea in relation to notion within the context of external and ideational realm of existence. There is a consensus on the reality of external existence except a few philosophers who purport some marginal analysis. As far as mental existence is concerned, not to speak of it's reality; existence of this kind of entity is also highly controversial topic. Thus, it can be asserted that the ontic state of meaning is not virtual and fictive. Because, the meaning not only priorities the external existence, but can transcend it. So far as mental existence is concerned, especially it's border in comparison with other kind of beings, the stance of meaning is secured the leading position among the topics, which are subject to interpretation in this regard. Themes of 'external and mental existence' in the Islamic thought reveals the idea, which is the important product of mind in terms of contemplation, in what way it is positioned. As a notion, the Western thought elaborates themes of 'external and mental existence' within the context of ontic versus ontology

**Keywords:** Being, Existence, Object, İdea, Mind, Reality, Truth.

### Giriş

Dil, düşünce ve varlık<sup>1</sup> üçlemesinin aralarında oluşturdukları girift ontolojik ilişki ortaya çözülmesi hayli zor, ciddi bir varlık sorunu çıkarmıştır. Dil, düşünce ve varlık arasında sürekli gidip gelmelerin olduğu, her birinin diğerinden bir şekilde etkilendiği bilinen bir gerçektir. Bu birlikteliğin dil ve düşünce arasındaki varlıksal boyutunu görmek için, öncelikle düşünme ile konuşmayı aynı anda bünyesinde barındıran “*nutuk (logos)*” kavramına göz atmak yerinde olacaktır. Bugün Türkçe’de kullanılan nutuk, mantık gibi Arapça kökenli sözcükler hem

---

<sup>1</sup> Bu cümledeki anlamı itibarıyla varlık sözcüğü felsefi gelenekte kullanılagelen bir fiil olarak vücut (var olmak) ya da mutlak bir isim olarak Vücut (Mutlak Varlık) anlamında değil mevcudat yani nesnelere, eşya (şeyler), dış dünyada varolanlar anlamında kullanılmaktadır.

düşünmeyi (düşünce) hem de konuşmayı (dil) beraberce içermektedir. Zira mantıkçılar nutku ikiye ayırır: nutk-u zahir (harici) ve nutk-u batın (dahili).<sup>2</sup> Ayrıca nutuk ve mantık karşılığında kullanılan Yunanca kökenli “logos ve logic” kelimeleri de söz ve düşünce anlamlarını yine bir arada bulunduran sözcüklerdendir.<sup>3</sup> Nutuk kelimesinin konuşma ve düşünme anlamlarını aynı anda içeren bir kelime olduğu göz önünde bulundurulduğunda ilkinin dış konuşma veya sesli düşünme, diğerini de iç konuşma veya sessiz düşünme şeklinde ifade etmek mümkündür. Bu nedenle insanın bugüne kadar kabul edilen en geçerli tarifindeki “hayvan-ı natık” ifadesini düşünen canlı veya konuşan canlı olarak tek taraflı çevirmek yerine “düşünen ve konuşan canlı” şeklinde ifade etmek nutkun çift kutuplu anlamını gözeten bir yaklaşım olur. Tarihsel başlangıcından bu yana özellikle Aristo mantığında iç-konuşma (düşünme) ile dış-konuşma (dil) arasındaki ilişkiler insana has bir özellik olarak dilin düşünceyi, düşüncenin de dili içerecek şekilde ele alındığını ve işlendiğini göstermektedir. Ünlü Fransız dilbilimci Saussure dil (ses-dış konuşma) ve düşünce (iç konuşma) arasındaki ayrılmaz bütünlüğü şöyle bir örnekle açıklamaktadır:

*“Dil bir kağıda da benzetilebilir; düşünce kağıdın ön yüzü, ses ise arka yüzüdür. Kağıdın ön yüzünü kestiğinizde ister istemez arka yüzünü de kesmiş olursunuz. Dilde de durum aynı; ne ses düşünceden ayrılabilir, ne de düşünce sestten. Böyle bir ayırım ancak soyutlamayla gerçekleşebilir. Bunun sonucunda da salt ruhbilim ve salt sesbilim alanına girilmiş olur.”<sup>4</sup>*

Bununla birlikte dilin, düşüncenin yanı sıra nesnel varlık alanıyla yakından ilişkili olduğu ve nesnelere üzerinde de etki gücünün bulunduğu dil-varlık ilişkisi bağlamında değerlendirilen bir başka husustur. “Eski Mısır mitolojisine göre Tanrı Thoth konuştu, söz cisimleşti ve varlık meydana geldi. Ahd-i Atik Tevrat'a göre ise “Önce söz vardı”. Kur'an-i Kerim ise “Rabbim ol der ve olur” diye buyurur. Hemen hemen tüm kutsal metinlerde söze, dile özel bir vurgu vardır hiç şüphesiz. Bunun nedeni bir yandan insan ile temasın dille sağlanması, öte yandan dilin, sözün gücü.”<sup>5</sup>

Dilin bu gücü insanlar tarafından keşfedilmiş ve retorik (hitabet) tarih boyunca halkları yönlendiren etkili bir enstrümana dönüşmüştür. Masallarda yer alan 'açıl susam açıl' tümcesinin kapıyı açması mitolojik de olsa sözün fizik nesnelere üzerindeki gücüne bir işaret; aynı durum sözel şifrelerin varlıkta bulunduğu, keşfedildikleri takdirde insanın eşyalar üzerindeki egemenliğini

<sup>2</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad* (Mantık Metinleri-2 içinde), s. 26, İşaret Yayınları, İstanbul 1998.

<sup>3</sup> Bkz. Oxford University Press, *Oxford English Etymology* (Edit. T. F. Hoad), s.270, Oxford 2003.

<sup>4</sup> Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları* (Çev. Erdim Öztokat), s. 77, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.

<sup>5</sup> İhsan Fazlıoğlu, “Önce Dil Vardı, Sonra da...”, www.ihsanfazlioglu.net - Makaleler.

pekiştireceğine dair bir inanca da kapı aralamaktadır. Günümüzde yalnızca psikolojik olarak yorumlansa da kadim kültürlerde hastaların 'okunması', söylenen, okunan cümlelerin sözel gücünün fizik bir duruma etki edeceği ve onu dönüştüreceği kabulünü içerir. Tüm bunlardan anlaşılıyor ki dil tarihte yalnızca bir bildirişim/iletişim aracı olarak algılanmamıştır. Çünkü dil herşeyden önce bir varlık sorunu olarak da düşünülmüş ve düşünce tarihinde bu çerçevede ele alınmıştır. Nitekim kelimelerin kök-bilimi demek olan “*etimoloji*” taşıdığı “*etymos: hakikat, doğru*” kök anlamı itibariyle gösterdiği gibi, etimolojik alanda yapılan araştırmalar zihinde, sözcüklerin kökenlerinin nesnelere özü hakkında doğru, gerçek bilgi verdiği düşüncesini çağrıştırmaktadır. Öte yandan XX. yüzyılın önemli filozofu Martin Heidegger'in varlıkla kelimelerin kökenleri üzerinden temas kurmaya çalışması ve bunun gerçekliğini “dil, varlığın meskenidir” sözüyle ifade etmesi dil-varlık diyalektiğiyle çok yakından ilgili bir husustur. Böyle bir yaklaşım zamanla sözün yansıması olan yazının ve harflerin dahi varlıkla yakın bağlantısının olduğu fikrini ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle harflerin doğasında saklanan gizem, ebced, cifr gibi gizli ve sırlı bilimlerin doğmasına yol açmış; harflerde yer aldığı sanılan bu gizem yine Yahudî geleneğindeki Kabbalacılık ve İslam dünyasındaki Hurufilik gibi akımları doğurmuştur. Bütün bunlar insan zihninde, doğanın bir dili olduğuna ve bu dilin insan tarafından çözümlenmesi halinde doğanın gerçek bilgisinin de elde edileceğine dair bir kanaat hasil etmiştir. Yine modern dönemde matematik, aritmetik, geometri, fizik ve kimya gibi pek çok bilimdeki sembolik yapının bir anlamda dilin, dil-varlık sarmalında hakikatin ifşasını mümkün kılması bir kısım bilim tarihçisi tarafından kabul gören bir olgudur.<sup>6</sup>

Esas itibariyle biraz önce sayılan konularda maddeye, nesneye etki eden faktörü dilin bizzat kendi gücü olarak algılamak dili insandan yalıtılmış bir olgu haline dönüştürür. Dile nispet edilen bu gücü o dile eşlik eden bir irade, düşünce ve bilinç sahibi kudretle birlikte değerlendirmek gerekir. Eşya ile kurulan ilişkide, kullanılan dile devamlı surette eşlik eden bir bilinç hali söz konusudur. Bilinç de özü itibariyle zihinle, akılla, idrak ve düşünceyle ilgili olan bir boyutun varlığını kaçınılmaz kılar. Bu boyut ortadan kalktığına dilden de bahsedilemez. İnsan başlangıçta varlıkla, eşya ile teması doğrudan değil dil aracılığıyla kurmaktadır. Bir çocuk örneğinde meseleye yaklaşıldığında çocuk kendi halinde sadece etrafında duran pek çok nesne görmektedir; ama bunların ne olduklarını, mahiyetlerini, isimlerini bilmemektedir. Çocuk bütün bunları sonradan çevrenin desteğiyle öğrenip elde etmektedir. Başta ebeveynin ve etraftakilerin devreye girmesiyle çocuk eşyayı, beraberindeki bir dil aracılığıyla kavramaya başlar. Dolayısıyla dil denilen olguyu, insandan bağımsız kavramak mümkün değildir. Evrenin dili meselesinde de biraz teistik imaları olsa da evrene eşlik eden bir

<sup>6</sup> İhsan Fazlıoğlu, “Önce Dil Vardı, Sonra da...”, [www.ihsanfazlioglu.net](http://www.ihsanfazlioglu.net) - Makaleler.

irade ve bilincin varolduğunu düşünerek meseleye yaklaşmak, dilin ontik varlığının kökenini askıda bırakmama adına göz önünde bulundurulması gereken bir noktadır. Dili, aşkın veya beşeri bir temele dayandırmamak, dilin kendi başına sahip olduğu bir varlığından bahsetmek olur ki, bu da dille ilgili pek çok sorunu beraberinde getirmesi yanında, onun varlıksal kökenini tesadüfe bağlamak olur.

Dil, düşünce ve varlık üçlüsü arasında düşüncenin sahip olduğu bir ontik zeminden bahsedilebilir mi? Düşünce özelinde zihinsel edimlerin sonuçları gerçeklik düzleminde bir varlık olarak isimlendirilebilir mi? Düşüncenin sadece ontolojik gerçekliğinden mi yoksa bunun yanında onun kendisine ait ontik bir gerçekliğinden de söz edilebilir mi? Düşünceyi her şeyden önce dil ve varlıktan ziyade “kavrama ve kavram”la olan yakın ilişkisine dikkat çekmek istiyoruz. Bu bağlamda düşüncenin kavramla olan yakın ilişkisi, düşünmenin ve düşüncenin mahiyetinin daha iyi anlaşılması için mantık ilmindeki tümeller konusunu öne çıkarmaktadır. Çünkü bu konu düşüncenin ontik konumunu, düşünce-varlık ve düşünce-düşünce etkileşimli ilişkiler üzerinden temellendirdiği için daha açık kılmaktadır.

Mantık ilminde tümeller (külli) ikiye ayrılmaktadır: birinci tümeller ve ikinci tümeller. Birinci tümeller, nitelik açısından dış dünyada yansımaları görülebilen, harici varlık dünyasında bunlara karşılık gelebilecek tekil somut şeyleri içine alan kavramlardır. Örneğin beyaz, insan gibi kavramlar tümel kavramlar olup, bunlar “çiçek beyazdır, Ali insandır” gibi dış dünyadaki tekil varlıklara hamledilebilen, bir mevzuya mahmul olan mahiyetlerdir. Özetle birinci tümeller hem zihinde hem de haricte varlığı olan mahiyetleri içermektedir. İkinci tümellerin bu anlamda nitelik açısından dış dünyada her hangi bir somut yansıması ve karşılığı yoktur. Bunlar tamamen soyut zihinsel formlardır. Somut varlıklar burada bütünüyle devre dışı kalır. Zihin bu tümelleri çok yüksek soyutlama gücüyle elde eder. Örneğin “beyazlık, insanlık, tümellik, imkan, şeylik” gibi kavramlar bu tür tümellere verilen örneklerdir. Bu tür tümelleri “şu beyazlıktır, şu insanlıktır” şeklinde dış dünyada gösteremeyiz. Bunların zihin dışı bir varlığa sahip olmadıkları açıktır.<sup>7</sup> Bu tür tümellerin bulunduğu ve görüldüğü alan sadece mantıkla sınırlı değildir. Matematik neredeyse tamamen bu tür soyut tümellerin, kavramların bir araya gelmesiyle oluşan bir disiplindir. Bu bakış açısıyla değerlendirildiğinde kavram bağlamında düşüncenin ilk oluşum sürecinde düşünce-varlık ilişkisi öne çıkarken, ikinci kısımda bulunan tümel kategorisiyle düşünce, zihin içinde var olan mukaddem bir düşünceden hasıl olarak düşünce-düşünce ilişkisi üzerinden temel kazanmaktadır. Zira dış dünyada bunlara karşılık gelebilecek tekil her hangi bir varlık örneği yoktur.

<sup>7</sup> Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi* (Çev. İbrahim Kalın), s. 124, 125, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Düşünmek insan zihnine ait bir etkinlik olarak gerçekleşirken, ikinci kategorideki düşünce de bu etkinliğin tamamen soyut bir ürünü, sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple anlama, kavrama gibi faaliyetler yüksek bir soyutlamayla elde edilen ikinci tümel grup içindeki düşünsel faaliyetlerdir.

Harici ve zihni varlığın, varlıksal konumlarını belirleyebilmek için dikkat çekilmesi gereken konulardan bir diğeri insanın sahip olduğu bilgilerin mahiyetidir. İnsanda bulunan bilgiler mahiyeti açısından genellikle iki başlık altında değerlendirilmektedir. Bunların ilki zihinde tasavvur şeklinde oluşan kavramlar, ikincisi yine zihinde tasdik biçiminde bulunan önermeler, yargılardır. Bu bilgilerin insanda bulunuş keyfiyetleri de iki şekilde olur. Bunlar ya bedihi (apriorik) ya da nazari (kesbi, aposteriorik) biçimde insan zihninde yer alırlar. Bedihi bilgiler, sistematik düşünce faaliyeti göstermeksizin, herhangi bir fikri çaba sarfetmeksizin insanda hazır bulunan bilgilerdir. İnsanda var olan “sıcaklık, soğukluk” tasavvurları ve “gün ile gece birleşmez” tasdiki gibi bilgiler bu türden bilgilerdir. Nazari bilgi ise zihnin fikri çabası ile elde edilen bilgi türüdür. “İnsan, canlı, melek, nefis” gibi kavramlar, “alem hadistir” türünden önermeler nazari alana ait bilgi örnekleridir.<sup>8</sup> Bu bilgiler ışığında varlığın kendisine ve kavramına baktığımız zaman şu tespitleri yapmak mümkündür.

Öncelikle varlık her şeyin ve herkesin içinde olduğu, bi'l fiil tecrübe ettiği açık seçik bir gerçekliğe sahiptir. Varlık insan zihnine kendisini ilk etapta ani ve aracsız bir veri olarak sunmaktadır. Buna dayanarak kimileri tarafından varlığın bu açıdan bedihi olduğu dolayısıyla bedihi bir tasavvurla bilinebileceği fikri öne sürülmüştür. Bedihi olan kavramların da hakiki değil yalnızca lafzi tarifleri yapılabilir. Diğer yandan varlık kavramının açık seçikliği ile ilgili bu ilk görüşün dışında iki farklı görüş daha bulunmaktadır. Bunların ilki varlığın tasavvurunun kesbi olduğunu ifade ederken, diğeri varlığın ne bedihi ne de kesbi olarak tasavvur edilebileceğini içermektedir; fakat bunlar arasında tercih edilen görüş varlığın bedihi olduğu yönündedir.<sup>9</sup> Varlığın gündelik hayatta böylesine açık seçik olması, felsefi açıdan da açık seçik olduğu anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda varlığın tarifi açısından bakıldığında üstünde mütala edileceği üst bir cinsi, dolayısıyla faslı da olmadığından varlığın tam olarak tanımlanamaz bir şey olduğuna işaret etmek gerekmektedir. Varlığın ittihad ve in'ikas koşullarını barındıran tarifini yapmak mümkün olmasa da, varlığın çok yüksek soyutlama gücüyle nisbeten kavranabileceği mümkün görünmektedir.

Varlık (vücut) temeli ve aslı itibarıyla bir kavram (vücut-u zihni) midir; yoksa bir dış gerçeklik (vücut-u harici) midir? Metafizik, felsefi ve teolojik bütün sistemler ve düşünce ekolleri temelde sahip oldukları varlık tasavvurlarıyla

<sup>8</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad*, s. 19.

<sup>9</sup> Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el- Cürçani, *Şerhu'l Mevakıf*, II, 77, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1998.

kimlik kazanmakta ve bu varlık algı biçimlerine dayalı olarak insan ve toplum tipolojisi oluşturmaktadır. Düşüncenin, düşünmenin ontik açıdan bu varlık kategorileri içinde kavramla, kavramayla olan doğrudan yakın ilişkisi, varlık bağlamında düşüncenin hangi zemin üzerinde olduğunu göstermesinin yanı sıra bu doğrultuda düşünceye ulaşmanın hangi varlık grubuna odaklanmaktan geçtiğini de anlatmaktadır. Zihin, bilgi, anlam, yorum gibi kendi nesnelere oluşturma sürecinde soyutlayıcı ve tümelleştirici faaliyetiyle her bir tekil varlığı dondurulmuş bir resim haline getirerek kavramlaştırır. Dondurulmuş bu resmin kavramlaşma sürecinde öne çıkan kavramlardan biri de mahiyettir. Mahiyet, zihnin tecrit gücüyle harici varlıklardan elde ettiği mefhumlar ve kavramlardır.

Varlık alemi, genel hatlarıyla insan bilincinin varlık alanı ve nesnelere varlık alanı arasında keskin bir şekilde ikiye bölünür. Bu iki varlık düzeyi bir başka ifadeyle şöyle başlıklandırılabilir:

1. Kavramayla oluşan mahiyet düzeyi (vücud-u zihni, tasavvur)
2. Dış gerçeklik düzeyinde oluşan vücut (vücud-u harici, hakikat, hüviyet)

Özne ve nesne arasında var olan bu iki temel varlık alemi arasındaki mesafe, İslam düşünce tarihinde önemli bazı felsefi sorunlar doğurmuştur. Mahiyet ve vücut ayrımının İslam düşüncesine ilk defa Farabi ile girdiği kabul edilmektedir.<sup>10</sup> İslam düşünce tarihinde o günden bu yana ontolojik açıdan bu iki düzey arasında bir asalet problemi, yani bu iki varlık düzeyinden hangisinin asıl kabul edilmesi gerektiği tartışması yaşanagelmıştır. Bunlardan hangisi asil, hangisi itibari varlıktır? Öncelikle ifade etmek gerekirse bu ayrışma, dış dünyada olmayıp sadece zihinde var olan bir ayırımdır. Dış dünyadaki gerçeklik, hiçbir boşluğa imkan tanımayan ontolojik bir bloktur. Bu blok, kavramsal düzeyde akıl tarafından işlendiğinde mahiyet ve vücut şeklinde iki kısma bölünür. Harici boyut, mevcutları konu edinmesi bakımından “ontik”, zihni boyut ise vücudu konu edinmesi açısından “ontolojik” olarak isimlendirilebilir.

Örneğin ateşin gözle görülen, kendisi olarak temayüz eden, tartışılmaz biçimde hariçte müşahede edilen ontik bir varlığı vardır. İnsanların nezdinde ateşin bu varlığına haricî, aynı, aslî varlık ismi verilir. Ateş bu ontik varlığıyla yakar, aydınlatır ve ısıtır. Ateşle ilgili hükümler, sonuçlar hep bu varlıktan neş’et eder. Bunun yanında bir de ateşin kavramı yani ontolojik varlığı vardır. Ateşin bu varlığı da zihnî, zannî, tebeî, zillî varlık olarak isimlendirilir. Tarihsel süreçte

---

<sup>10</sup> Toshihiko İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, s. 132. Bu ayrımı İslam düşüncesine dahil eden filozoflar mahiyet-vücut farklılığında Tanrı’yı istisna etmişler ve Onun mahiyeti olmadığını söylemişlerdir. Çünkü Tanrı varlığı zorunlu olan, hiçbir şeye muhtaç olmayan demektir. Diğer varlıklar salt bir anlam iken sonradan tahakkuk ederek vücut kazanmışlardır. Tanrının böyle bir mahiyete ihtiyacı yoktur. Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 18, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

tartışılabilen konu ateşin ikinci kısmıyla ilgilidir.<sup>11</sup> Ateşin kavramsal varlığı gerçekten bir varlık olarak düşünülebilir mi? Ateşin kavramını asli varlık statüsünde değerlendirmek mümkün olabilir mi, bu yönüyle ateşin haricteki kısmından farklı hükümler çıkarılabilir mi? Ateşin ontik varlığı ontolojik varlığına mı yoksa ontolojik varlığı ontik varlığına mı dayanmaktadır? Bu tür sorular, bu konunun sınırlarını çizen, meselenin boyutlarına işaret eden temel tartışma alanlarıdır. Bu sorulara erken ve geç dönem İslam kelamı açısından baktığımızda cevher ve araz kavramları üzerinden meselenin ele alındığı görülmektedir.

Kelamcıların varlık tasavvuru genelde cevher ve araz üzerinden ayrıştırılarak temellendirilir. Burada kastedilen varlık, dış dünyada vücut kazanmış, harici, somut varlıktır. Bu varlığın sahip olduğu atomik cevherler onun aslını, geçici ilinekler de arazlarını oluşturur. Bu bağlamda bir mahiyetten bahsedilecekse, bu mahiyet dıştaki varlıkta beliren, görülen mahiyettir. Kelamcıların çoğunluğu dışta olduğu gibi zihinde oluşan bir mahiyetten, dolayısıyla müstakil bir zihni varlıktan bahsedilemeyeceği kanaatini taşımaktadır. Bu anlamda mahiyet değil belki sûretten bahsedilebilir. İslam filozofları ise varlığı genellikle mahiyet ve varlık (vücut) üzerinden temellendirirler. Mahiyet öz, cevher olarak belirlenir ve varlık bu mahiyete eklenen, ilişen bir araz, zait bir unsurdur. Bu bağlamda asıl olan, birincil varlık, mahiyet, bir diğer adlandırmayla zihni varlık olurken, ikincil varlık harici varlık olmaktadır. Eş'ari kelamcılar hem Zorunlu hem de mümkün varlıklarda vücut ile mahiyet arasında ayırım yapmayı bu ikisinin özdeş olduğunu, hakikatin bir bütün olduğunu kabul ederler.<sup>12</sup> Filozoflar ise sadece Zorunlu varlıktaki varlığın, Onun mahiyetiyle aynı olduğunu, onun mahiyetiyle varlığının birbirinden ayıramayacağını kabul ederler. Bu ayırım sadece mümkün varlıklara uygulanabilen bir ayırımdır. Mümkünlerde görülen varlık filozoflara göre, onların mahiyetlerine zait olan, sonradan eklenen arazlar gibidir.<sup>13</sup> Kelamcılar harici varlığın dışında her hangi bir gerçek varlık kabul etmezler. Zihindeki tasavvur ve suretleri müstakil bir varlık olarak görmeyip, filozofların benimsediği şekilde bir zihni varlığı kabul etmeyip reddederler.<sup>14</sup> Filozoflar, nefste oluşan tasavvurun husulünü, şeyin mahiyeti olarak düşünmüş ve doğal olarak zihni varlığı kabul etmişlerdir. Kelamcılar ise nefste oluşanın, şeyin mahiyeti değil aksine şeyin yalnızca bir tasavvuru olarak görmüşler ama ona bir varlık statüsü vermemişlerdir. Bu nedenle onlara göre mahiyet bir surete dayandığı için zihni varlık olarak müstakil bir varlık kategorisi ihdas edilemez.

<sup>11</sup> Taşköprüzade, Ahmed b. Muslih, *eş Şuhudu'l Ayni fi Mebahisi'l Vücutu'z Zihni* (Hazırlayan Muhammed Zahid Kul), s. 75, Cemal Dağıtım, Köln 2009.

<sup>12</sup> Cürcani, *Şerhu'l Mevakif*, II, 127.

<sup>13</sup> Cürcani, *a. g. e.*, II, 135.

<sup>14</sup> Cürcani, *a. g. e.*, II, 73.



Zihni varlık diye bir şey olamaz; çünkü varlığın bilgisi nefste sonradan kazanılan husuli bir bilgi değil hazırda olan, nefsin hazır bulunduğu, içinde bulunduğu huzuri bir bilgidir. Buna örnek olarak da kişinin zatını zatıyla bilmesini örnek getirmek mümkündür. Ben zatımı, zatımdan alınan ve zatıma yerleşen bir suretle değil doğrudan zatımla bilirim.<sup>15</sup> Bu da varlığın bilgisinin de böylece husuli değil huzuri bilgilerden olduğunu göstermektedir.

İzutsu, kelamcılar ve filozoflar arasında varlık konusunda yaşanan bu fikir ayrılığı ile ilgili, filozofların görüşüne kaynaklık eden İbn Sina'nın sözüne atıf yaparak, İbn Sina özelinde filozofların görüşünün yanlış anlaşıldığını söyleyerek bir tashih denemesinde bulunmuştur. Şöyle ki, İbn Sina "*vücut mahiyete eklenen bir yüklem*" sözüyle varlığın, mahiyetin yüklemi olduğunu, dolayısıyla mahiyetin asıl, harici vücudun da bu mahiyete sonradan eklenen bir araz olduğunu söylemiş olmaktadır. Nasıl ki "bu masa kırmızıdır", "şu çiçek beyazdır" derken özne, masa ve çiçek adlı cevhere delalet eden bir isim; yüklem de gramatik ve mantıksal açıdan bu cevherin bir nitelik veya arazını ifade eden bir sıfatsa, öyle de "masa vardır" (mevcut) ve "çiçek vardır" önermelerinde de varlık ve var olmak masanın ve çiçeğin niteliğini, arazını ifade eden bir sıfattır.<sup>16</sup> Ancak İzutsu'ya göre İbn Sina'ya atfedilen vücudun araz olma keyfiyeti tarihsel süreçte yanlış anlaşılmış ve aktarılmıştır; İbn Rüşd ve Thomas Aquinas gibi kimseler de bu yanlış anlamının öne çıkan temsilcileri olmuşlardır. İzutsu, İbn Sina'nın iki araz türünden bahsettiğini ve yanlış anlamının da bu arazların birbirlerine karıştırılmasından kaynaklandığını düşünmektedir. İbn Sina arazları *mantıksal (gramatik) araz ve ontolojik araz* şeklinde iki farklı kategori altından değerlendirmektedir. Mantıksal araz bir yüklem olarak arazı ifade ederken, ontolojik araz bir cevherde kaim olan arazı ifade etmektedir. Varlığın varlıktaki araz oluş keyfiyeti, kırmızı bir elmadaki cevherde kaim olan ontolojik arazlıkla aynı değildir. Bu kırmızılık elmayı elma yapan kalıcı bir nitelik değildir; o olmasa da elma yine elmadır. İbn Sina'nın varlığı önermelerde bir araz olarak kullanması, ontolojik içerikli bir kullanım olmayıp sadece yüklem ve mantıksal bir araz kullanımındır. Çünkü varlık, mahiyetin cevher kabul edilmesiyle, mahiyete kırmızılık gibi sonradan eklenen ontolojik bir araz değildir.<sup>17</sup>

Halbuki burada özne ve yüklem yer değiştirmelidir. Çünkü bu gerçeklik düzleminde tek gerçeklik *vücuddur*. "Masa vardır" derken her ne kadar gramatik anlamda yüklem, varlık olsa da, metafizik kökeni itibarıyla masa olma, çiçek olma, dağ olma, nehir olma, ağaç olma, beşer olma gibi bütün mahiyetler, dış gerçeklik alanında, vücut denen tek bir hakikatin, Mutlak Varlığın muayyen ve

<sup>15</sup> Cürcani, a. g. e. , II, 109.

<sup>16</sup> Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 18.

<sup>17</sup> Toshihiko İzutsu, a. g. e. , s. 172, 173.

mukayyed şekillerinden, sayısız nesnelere dönüşmüş sınırlı arazlarından ibarettir.<sup>18</sup> Mutlak Varlık kendisini fenomenal bir biçimde izhar ve ifşa etmektedir. Bu metafizik kökeni itibariyle harici varlıklar gerçek dışı, batıl, gölge ve yansıma varlıklar değildir.

Zihni varlığın mahiyetini biraz daha açık kılmak için bu konuda müstakil risaleler kaleme alan Osmanlı ulemasından iki müellifin eserlerinden örnek vermek istiyoruz. Osmanlı yükseliş dönemi alimlerinden bir dönem şeyhülislamlık görevinde de bulunmuş Kemal Paşazade (1468-1534) zihni varlık konusunda “*Risale fi'l Vüçudu'z Zihni*” başlıklı müstakil bir risale kaleme almıştır. Bu eserinde Kemal Paşazade varlık meselesini “*vüçud-u harici, vüçud-u zihni ve vüçud-u nefsi emri*”<sup>19</sup> şeklinde üçlü bir taksim yaparak açmaya ve açıklamaya çalışır. Kemal Paşazade risalesinde, öncelikle nefsü'l emirdeki varlığın kapsamına değinerek bir giriş yapmıştır. O, zihni varlığın bazen nefsü'l emirdeki varlıktan daha genel olduğunu söylemektedir. Çünkü zihnin kendi icat ettiği, uydurduğu (muhteraat-ı zihnniyye) nefs-i emirde hiçbir karşılığı olmayan şeyler vardır. Diğer yandan nefsü'l emirdeki varlık da harici varlıktan daha geneldir. Harici varlıkta bulunan her şeyin nefs-i emirde karşılıkları vardır ama nefs-i emirdeki her şey hariçte var olmayabilir. Bütün olumlu önermeler nasıl hariçte geçerliyse aynı şekilde nefs-i emirde de geçerlidir.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 20.

<sup>19</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, nefsü'l-emri; tümel-tikel, büyük-küçük, toplu olsun ayrıntılı olsun, aynı olarak veya ilmî olarak bütün eşyanın suretlerini içine alan özsel (zâtî) bir bilgi olarak tarif etmektedir. Cürçani, *et-Tarifat*, s. 315.

Devvânî ise, varlık alanlarını üç kısma ayırır. Devvani varlığın katmanlarını eşyanın gerçekleşmesi (tahakkuku'l-eyya) açısından değerlendirir. Bu gerçekleşmenin bilgisi farzetme yoluyla akıldan meydana geliyorsa zihinsel varlık, zihin dışında meydana geliyorsa zihin dışı varlıktır. Akıl tarafından farzedilsin veya edilmesin o şey yine de varsa buna da nefsü'l-emr'de varlık demektir. Ona göre nefsü'l-emr, zihinsel varlıktan ve zihin dışı varlıktan daha geneldir. Buna göre, zihin dışı varlık hakkında doğru olan nefsü'lemr için de doğru olmaktadır. Bkz. Celâleddin Devvânî, *Risâle fi Tahkiki Nefsül-Emr*, Süleymaniye, İzmirli İsmail Hakkı, 2686 (Risâletü'l-İmtihan İçinde) s. 198-199.

Gelenbevî, nefsü'l-emri varlıktan ve sırf yokluktan daha genel olarak kabul etmektedir. Varlık ya dışarıdadır ya da zihindedir. Yokluk ise ne dışarıda vardır ne de zihinde vardır. Gelenbevî, olumsuz önermelerin doğru netice vermesini nefsü'l-emr ile açıklamaktadır. Dış dünyadaki varlıklarla ilgili doğru ve olumlu önermeler nefsül emirde var olan nisbetlerdir. Bütün nisbetler itibarî durumlardır. İtibarî durumların nefsül emirdeki varlıklarını doğrulayan sadece herhangi bir zihinde var olmalarıdır.

Zihinsel varlığı kabul edenlere göre, nefsü'l-emirde var olmak dışarıda ve zihinde var olmaya münhasırdır. Bir şey zihinde varsa nefsü'l-emirde vardır. Bkz. Gelenbevî, *Risâle fi Tahkiki, Nefsül-Emr*, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, 4140, vr.147a.

<sup>20</sup> Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin, *er Risale fi'l Vüçudi'z Zihni* (Resail-i İbn Kemal içinde), vr. 196, D. İ. B. İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi Numara 276'da Kayıtlı Eser, Yazma, [Yayın Yeri ve Tarihi Yok].

Taşköprüzade, Ahmed b. Muslih, *eş Şuhudu'l Ayni fi Mebahisi'l Vüçudi'z Zihni* (Hazırlayan Muhammed Zahid Kul), s. 30, Cemal Dağıtım, Köln 2009. Kemal Paşazade nefs-i emirdeki varlığı faal akılla ilişkilendirmektedir. Önermelerin nefs-i natıkanın beslendiği kaynak olan faal akıldaki önermelerle olan uyumu, özellikle yanlış hükümlerde, önermelerdeki durum için bkz. Kemal Paşazade, *fi'l Vüçudi'z Zihni*, vr. 202, 203.

Burada nefsü'l emir konusuyla ilgili olarak derli toplu olması açısından bir diğer Osmanlı müellifi Taşköprüzade'nin fikirlerine başvurulabilir. Taşköprüzade'ye göre "nefsü'l emir" tamlaması nefis ve emir olmak üzere iki kavramdan oluşmaktadır. Bir şeyin nefsi, o şeyin zatı, bizzat kendisi demektir. Emir ise nefsin zatında bulunan şeydir. Bir şeyin zatında var (mevcut) olması demek, o şeyin varlığının, gerçekleşmesinin ve sabit olmasının zihninin farazi ve itibari boyutlarıyla ilgisi olmaksızın var olması anlamına gelir. Zatında var olan bir şeyin, aklın varsayması ve itibar etmesi ile herhangi bir şekilde ilişkisi olmamalıdır. Zihin onu var veya yok saysa da, yanlış da algılasa o haddi zatında, kendinde vardır. Bu asıl, tümel, harici, zihinsel hangi tür varlık olursa olsun nefsü'l emir, zihni de zihninin haricini de içine alır. Ancak bazı zihni hükümler bu kapsamın dışında kalır. Beş sayısının bir çift sayı gibi görülmesi, zihni varlık olarak zihinde yer alabilir ama ne hariçte ne de nefsü'l emirde böyle bir varlıktan bahsedilebilir. Beşin çift olması zihinde mevcuttur fakat nefsü'l emirde mevcut değildir ve yanlıştır. Yalan, yanlış şeyleri de üretmesi yönüyle zihninin varlık alanı nefsü'l emirden daha geniştir. Zihninin bu türetimleri "farazi zihinseller" olarak adlandırılır. Bunun tersine bir örnek olarak dört sayısı ele alındığında, dört sayısı bir çift sayıdır. Dördün çift olması hem zihinde hem de nefsü'l emirde mevcuttur ve doğrudur. Zihninin bu tür sonuçları da "hakiki zihinseller" şeklinde adlandırılır. Taşköprüzade bütün bunlara nefsü'l emrin kavramını, zihinsel boyutunu açıklamanın bir nebze kolay olduğunu, ancak söz, onun hakikatini, zihin haricindeki yerini belirlemeye geldiğinde işin gerçekten çok zorlaştığını eklemektedir.<sup>21</sup> Nefsü'l emrin ne olduğu konusuna gelince Taşköprüzade nefsü'l emrin neliği hakkında üç görüş sıralamaktadır:

a. Nefsü'l emir, faal akıldır (*akl-ı faal*). Faal akıl, mahiyetlerin kendisinden taşıdığı kaynaktır. Düşünen nefis (nefs-i natıka) mahiyetleri, soyut düşünceleri bu kaynak aracılığıyla elde etmektedir. Bu görüş, Aristo metafiziğinin şekillendirdiği felek sisteminde bulunan nefis ve akıl teorisiyle ilgili olan ve fikirlerini bu doğrultuda açıklayan felsefecilerin kabul ettiği görüştür.

b. Nefsü'l emir, dışta gerçekleşen olgulardır (*umur-u hariciyye*). Zira bütün mahiyetler bu olgulardan çıkarılmaktadır.

c. Nefsü'l emir, zihinsel yargılardır (*ahkam-ı zihniyye*). Bu hükümler zihninin farazi ve itibari hükümlerinden olmamalıdır. Burada ilmin iki şekilde ortaya çıktığını bilmek gerekir. Birincisi *edilgen bilgi (ilm-i infiali)* ikincisi de *etkin bilgi (ilm-i fiili)*. Edilgen bilgiler, dış dünyadan gelen tikel suretlerin zihne doğrudan yansınmasıyla oluşan bilgilerdir. Bu bilgilerin oluşum sürecinde zihninin bunlara doğrudan bir etkisi ve katkısı yoktur. Zihin burada bir bakıma devre dışı kalarak edilgen niteliktedir. Etkin bilgiler ise harici olgulardan tamamen soyutlanarak,

<sup>21</sup> Taşköprüzade, *eş Şuhudu'l Ayni fi Mebahisi'l Vücudi'z Zihni*, s. 33.

dış dünyada birebir karşılıkları olmayan, zihnin devreye girmesiyle elde ettiği tümel suretlerdir. Bunlar birinci ve ikinci tümelleri içinde barındıran bilgi türünü meydana getirir. Bu bilgilerin ediniminde zihin aktif olduğundan dolayı bunlar etkin olma niteliğini kazanmışlardır. Bu iki bilgi türünden tikel olanlar hariçteki olgularla mutabık iseler nefsü'l emirde de doğru kabul edilirler. Tümel bilgilerin hariçte karşılıkları olmadığı için onların sağlaması, zihnin kendi içinde, elde edilen bilginin kendi iç dinamikleri ve gereklilikleri ölçüsünde yapılır. Bilgi, kendi iç bağlamında eğer tutarlı ise nefsü'l emirde de doğru kabul edilir. Ancak zihnin farazi ve itibari kısmına giren hükümlerinden ise bu bilginin nefsü'l emirde de herhangi bir karşılığı yoktur. Taşköprüzade bu görüşün Cürcani ve müteahhir dönem âlimlerinin çoğunun tercih ettiği görüş olduğunu söylemektedir.<sup>22</sup>

Tekrar Kemal Paşazade'ye dönersek, müellifimiz temel olarak varlığı harici ve zihni varlık olmak üzere ikiye ayırır. Harici varlık kendi içinde iki kısımdır. Birincisi "*mutlak olarak zihnin haricinde olan varlık*". Genellikle varlık denildiğinde insanların anladığı, bildiği malum nesnelere, zihnin dışındaki bu varlıklardır. İkincisi ise "*farazi olarak zihinden ayrı olduğu varsayılan ancak mutlak anlamda zihinden ayrı olmayan harici varlık*".<sup>23</sup> Harici varlık, zihnin dışında taayyün eden varlık, yani zihin olmasa da, zihin onu düşünmese de var olması zihne bağlı olmayan, zatiyla sabit olan varlık anlamına gelir. Zihni varlık, insan zihninde harici varlıklardan soyutlanarak oluşan suretlerdir. Kemal Paşazade'nin harici varlık olarak gördüğü ikinci kısım aslında yine bir zihinsel varlık örneğidir. Her ne kadar farazi bir şeyin dışta varlığı mümkün olsa da, bu şey dışta taayyünü tesbit edilinceye kadar neticede zihinsel varlık kategorisi altında değerlendirilir.

Harici varlık ve zihni varlık arasında hangi varlık türü asıldır? Kemal Paşazade'ye göre asıl (asil), gerçek varlık iki şekilde meydana gelir; Asıl varlık ya bilindiği şekilde mutlak olarak zihnin haricinde hasıl olan ya da bazen hariçte bazen de zihinde, suretle değil zat itibariyle hasıl olan varlıklardır. Asıl varlığın zihinde suretle değil de zat şeklinde nasıl bulunduğunu Kemal Paşazade, Seyyid Şerif Cürcani'ye atıfla şöyle açıklamaktadır: İlimler zihinde bazen zatlariyle bazen de suretleriyle hasıl olur. Özel bir ilmin, mesela geometrinin veya geometriye özgü bir bilginin yoğun bir eğitim sonrası öğrenilmesi, o ilmin zihinde zatiyla hasıl olmasıdır. Ancak bu özel ilmin, geometrinin tam anlamıyla öğrenilmeksizin, yüzeysel bir biçimde zihinde tasavvur edilmesi, bu ilmin zihinde suretiyle bulunduğu anlamına gelir. Bir ilmin zihinde bu iki şekilden biriyle bulunması arasında şüphesiz açık bir fark vardır. Kemal Paşazade zihni varlıklardan oluşan bilgilerin tamamı neticede akli suretler değil midir ki, bunun

<sup>22</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Taşköprüzade, *eş Şuhudu'l Ayni fi Mebahisi'l Vücuti'z Zihni*, s. 33-41.

<sup>23</sup> Kemalpaşazade, *fi'l Vücuti'z Zihni*, vr. 196.

yanında bu bilgilerin zatlarından bahsedilebilir şekilde yöneltilebilecek muhtemel bir soruya cevaben şunu söyler: Bir bilgi taallumle, özel eğitimle elde edildiğinde asıl sureti zihinde oluşmuş demektir. Bu suret, tam anlamıyla eğitimi alınmamış önceki tasavvur şeklinde bulunan ve asıl olmayan surete nispetle zati, hariçte bilinen şeyin zatına nispetle de sureti temsil etmiş olmaktadır. Dolayısıyla ilk oluşan şekliyle bilgi, suretin asıl vücudu (vücud-u asli) olurken, ikinci şekliyle zatın gölge vücudu (vücud-u zilli) olmaktadır. Ancak bu argüman, bilenin zihninde hasıl olanın, bilinen şeyin özünün bizatihi kendisi olduğu (nefs-i mahiyesi), dolayısıyla dışarıda oluşsa da onun özü olmadığını düşünen kimselerin ileri sürdüğü bir argümandır. Bunun yanında Kutbuddin er-Razi gibi zihinde oluşan sureti, bilinen şeyin kendisi, zati değil de bir yansıması, resmi veya örneği olarak kabul eden kimselere göre bir şeyin aslı olan zatının zihinde oluştuğunu söylemek sadece mecazen mümkün olabilir, hakikatte böyle bir şey söylemek mümkün değildir.<sup>24</sup>

Ayrıca bir şeyin zihinde hasıl (sabit) olması ile zihinde kaim olması farklı şeylerdir.<sup>25</sup> Bu konuda bilginlerin ifade kalıpları da taraftar oldukları asli varlık anlayışına göre farklılık göstermektedir. Zihinsel varlığın (mahiyet) asliyetini savunanlara göre bilgi, hariçte zihinle kaim olan nefsanî bir keyfiyet olurken; harici varlığın asliyetini savunanlara göre bilgi, zihinde hasıl (sabit) olan ama bilinenin kendisiyle kaim olmadığı suretlerdir. İlkine göre zihinde eşyanın bizzat kendisi (zat, nefis) kaim olmakta ve dıştaki varlığı da zihindeki bu varlığa bağlı olarak meydana gelmektedir. İkincisine göre zihinde eşyanın zati değil sadece sıfatları, arazları, yansımaları meydana gelmektedir. Zira bir şeyin zihinde hasıl olması, o şey ile zihnin nitelenmesini gerektirmez; fakat bir şeyin zihinde kaim olması zihnin o şeyle bizzat nitelenmesini gerektirir. Zihinde oluşan sıcaklık, soğukluk, çiftlik, teklik gibi kavramlar, eğer bu şeyler zihinde kaim oluyorsa zihnin de bunlarla nitelendirilmesini gerektirir. Buna göre zihnin ateşi düşündüğünde sıcak, bunu düşündüğünde soğuk olması gerekir.<sup>26</sup> Aslında bu terminoloji ayrışması beraberinde, harici varlığın asıl olduğuna inananların, mahiyetin asıl olduğunu iddia edenlere karşı yönelttiği en ciddi eleştiriyi de içermektedir. Çünkü eğer bir şeyin asıl hakikati zihinde oluşuyorsa bu teoriye

<sup>24</sup> Kemal Paşazade, *fi'l Vücudi'z Zihni*, 196 vr. Kutbuddin er Razi bu tartışmanın suret kavramının dış dünyadaki suretleri görmek için iki farklı şekilde kullanılmasından ileri geldiğini söylemektedir. Birinci kullanıma göre suret bir ayna (mirat) olarak görülmekte, dış dünyaki suret sahibi nesnelere bu aynada yansarak görülmektedir. Bu bağlamda ayna mahiyetleri, tümelleri, külli suretleri temsil etmektedir. İkinci kullanıma göre ise suret bir araç (alet) olmakta ve bu araçla dıştaki suretli varlıklar bu aletle, tikel, şahsi suretler olarak birbirlerinden temyiz edilebilmektedir. Bkz. Kemal Paşazade, *fi'l Vücudi'z Zihni*, vr. 196, 197.

<sup>25</sup> Ayrıca bunlara ek olarak İbn Sina tarafından kullanılan "temessül etme" kavramı, eşyanın 'misal'inin temessül etmesi şeklinde anlaşılacak olursa hasıl olmak, eşyanın 'misal'inin temessül etmesi şeklinde anlaşılacak olursa kaim olmak manalarının her ikisini de aynı anda içermektedir.

<sup>26</sup> Kemal Paşazade, *fi'l Vücudi'z Zihni*, vr. 200; Taşköprüzade, *eş Şuhudu'l Ayni fi Mebahisi'l Vücudi'z Zihni*, s. 91.

göre soğukluğu düşündüğünde zihnin soğuk, sıcaklığı düşündüğünde de sıcak olması gerekirdi. Bu durum iki zıt şeyin aynı anda tasavvur edildiğinde bir arada bulunması demektir ki bu da onu geçersiz kılmaktadır.<sup>27</sup> Bir başka eleştiri, dağ ve sema gibi hakikatlerin bu kadar büyüklüklerine rağmen zihnimizde meydana geldiğini söylemenin irrasyonel olması noktasındadır.<sup>28</sup> Diğer yandan İslam kelimcileri örneğin ateşin yakmak, aydınlatmak, ısıtmak gibi fiili hükümleri ve sonuçlarının, ancak harici varlığıyla ortaya çıkacağını dile getirmişlerdir. Ateşin zihni varlığı herhangi bir *hüküm (ahkam)* ve *sonuç (asar)* doğurmaz. İslam felsefecileri (hukema) buna karşılık olarak ateşin yakma ve aydınlatma gibi hükümleri harici varlığa bağlı olsa da, ateşin zihinsel bir mahiyet olarak hükümlerinin, zihni varlığa bağlı olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda ikinci tümellerin hüküm ve sonuçları örnek olarak gösterilebilir; zira bunların kaynağı bütünüyle zihinsel varlıklardır.<sup>29</sup> Ancak bu karşıt argüman haricteki ateşin fiili anlamdaki hükümlerini asıl olmaktan çıkarmadığı gibi ateşle ilgili yeni bir hüküm de getirmemektedir. Buna karşın filozoflar vücud-u zihninin, şeyin misli ve aynı olarak zihinde oluşması şeklinde anlaşılmasına karşı çıkmışlardır. Çünkü zihinde oluşan, şeyin hüviyeti değil mahiyetidir. Bu anlamda zihinde oluşan da gölge varlıktır.<sup>30</sup> Her ne kadar Cürcani, filozofların görüşünü aktarırken zihinde oluşan varlığın, onlara göre gölge (zılli) varlık olduğunu söylemişse de birazdan açıklanacağı üzere aslında bu açıklama, filozofların varlık anlayışıyla ters düşmektedir. Çünkü filozoflar şeyin hüviyetinin, şeyin sadece aynı varlığında, şeyin mahiyetinin ise şeyin hem aynı hem de zihni varlığında ortaya çıktığını düşünmekte, dolayısıyla mahiyetin zihinde oluşması onun gölge varlık değil asıl varlık olduğunu göstermektedir.

İbn Sina'nın düşünce sistematüğünde bilginin hasıl oluşu şu şekilde açıklanmaktadır: "*Şeyin idraki, onun hakikatinin idrak eden nezdinde temessül etmesidir. Kişi bu hakikat sayesinde idrak edilen şeyi müşahade eder.*"<sup>31</sup> Fahreddin er-Razi İbn Sina'nın bu cümlesiyle ilgili olarak, buradaki temessülün İbn Sina'ya göre "bilinenin misalinin değil mislinin bilende meydana gelmesi" yani dağın dağ, denizin deniz, ateşin ateş olarak mislinin meydana gelmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Aksi takdirde Razi'ye göre oluşan bilginin misal olarak anlaşılması, İbn Sina'nın bilgi teorisiyle çelişki arz edecek hatta onun bu teorisini yıkacaktır.<sup>32</sup> Çünkü İbn Sina zihni varlığı gerçek, hakiki bir varlık olarak

<sup>27</sup> Taşköprüzade, *eş Şuhudu'l Ayni fi Mebahisi'l Vücuti'z Zihni*, s. 89; Seyyid Şerif el-Cürcani, *Şerhu'l Mevakif*, II, 181.

<sup>28</sup> Seyyid Şerif el-Cürcani, *Şerhu'l Mevakif*, II, 181. Filozoflar bu argümana zihinde oluşan suretlerin veya mahiyetlerin, dışta oluşan hüviyetleri teşkil etmediğini söyleyerek cevap vermişlerdir.

<sup>29</sup> Kemal Paşazade, *fi'l Vücuti'z Zihni*, vr. 213, 214.

<sup>30</sup> Seyyid Şerif el-Cürcani, *Şerhu'l Mevakif*, II, 181, 182.

<sup>31</sup> İbn Sina, *el-İşarat ve't Tenbihat (Fahreddin er-Razi ve Nasiruddin et-Tusi şerhleriyle birlikte)* s. 191, Daru't Tibaati'l Amire, İstanbul 1290.

<sup>32</sup> Fahreddin er-Razi, *Şerhu'l İşarat ve't Tenbihat*, s. 205, 206, Daru't Tibaati'l Amire, İstanbul 1290.

görmektedir. Karşıt kutupta yer alan Kutbuddin er-Razi ise bunun mümkün olamayacağını zihinde oluşan kavramın olsa olsa harici varlığın sadece zayıf bir misali ve gölgesi olacağını söyleyerek zihni varlığı reddetmektedir.<sup>33</sup> Burada, problemin İbn Sina düşüncesinin ifade biçimindeki kapalılıktan kaynaklandığı söylenebilir. Zira kavramın, dıştaki nesnenin misli olarak kabul edilmesi durumunda bir takım imkansızlıklar meydana gelirken, misali olması durumunda da İbn Sina'nın yukarıdaki cümlesinde geçen idrak edilenin hakikatinin bulunuşu ve bunu içeren ifadelerin anlamsız kalacağı aşikardır.

Nasirüddin et-Tusi'ye ve Kutbuddin er-Razi'ye göre, Fahreddin er-Razi İbn Sinayı yanlış anlamıştır ve dolayısıyla yanlış yorumlamıştır. Çünkü onlara göre, Fahreddin er-Razi, İbn Sina'nın tamamen mantıksal bir kavram olarak kullandığı "mahiyet" ve "makul anlam" kavramlarına sanki metafizik gerçeklikleri olan kavramlarmış gibi bir anlam yüklemektedir. Halbuki İbn Sina aslında nesneyi nesne kılan zihindeki mahiyetin misalini, benzerini kastetmektedir; dışta nesne olarak tahakkuk eden mahiyetini ve bunların aynılığını değil.<sup>34</sup>

Türker'e göre Tusi ve Kutbuddin er-Razi'nin yorumları, İbn Sina'nın zihni varlık ve ma'kul anlam (hakikat) görüşüyle örtüşmemektedir. İbn Sina'nın kasdettiği ne nesnenin kendisi ne de kendisi gibi benzeri veya resmidir. "*Onun kastı, nesnenin somut varlığı olarak kendisi değil makul hakikati anlamında kendisidir.*"<sup>35</sup> Nesnenin vücudu ve mahiyeti ayrımı göz ardı edilirse bu sorun *nesnenin misli ile misali* arasında gidip gelecektir. Özü itibariyle nesnenin vücudu ve mahiyeti iki ayrı hakikati değil, bir hakikatin iki ayrı yönünü ve yüzünü ifade etmektedir. Çünkü İbn Sina'nın varlık düşüncesinde dışta varolan eşya faal akıldan sudür ederek oluşmuştur. Eşyanın bu anlamda metafizik illeti faal akıldır. Faal akıl aynı zamanda ma'kullerin kendisinden çıktığı asıl kaynaktır. Nefs, faal akıldan gelen feyzin yardımıyla eşyayı fertlerinden ve arazlarından soyutlamak (intiza') suretiyle fertler arası ortak noktaları ihtiva eden makulü bulur ve bilir. O bakımdan nefste oluşan bu makul, dışta fertler olarak gerçekleşen mahiyetlerin gölgesi, misali veya resmi değil ta kendisidir. Hem nefis hem de dış dünya faal akıl olan beslenme kaynağının birliğiyle aynı makul hakikatin yerleştiği (tahakkuk-temessül, husul-kıyam) iki mahal haline gelmektedir.<sup>36</sup> Aynı mahiyet, dışta mahsus bir fert olarak bulunurken, nefste makul bir suret olarak bulunmaktadır. Bu akli suret, dışta bir fert olarak tahakkuk eden mahiyetin gölgesi veya misali değil kendisidir. Dolayısıyla İbn

<sup>33</sup> Kutbüddin er-Razi, *el-Muhakemat*, s. 223, Bulak: el- Matbaatü'l Amire, İstanbul 1290.

<sup>34</sup> Kutbuddin er-Razi, *Şerhu'l İşarat*, s. 200; Nasirüddin et-Tusi, *Şerhu'l İşarat (Neşr. Süleyman Dünya)*, s. 267, 268, Müessesetü'n Nu'man, Beyrut 1992.

<sup>35</sup> Ömer Türker, *İbn Sina Düşüncesinde Metafizik Bilginin İmkamı Sorunu*, s. 50.

<sup>36</sup> Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkamı Sorunu*, s. 47.

Sina'ya göre nefste bulunan mahiyetle dıştaki mahiyet özdeş olup, sadece buldukları mahal sebebiyle farklılaşmaktadır.

İlk bakış açısına göre zihinde oluşan şeyler eşyanın suretleri değil eşyanın asıl mahiyetleridir. Bu yönüyle mahiyetler müstakil zihni varlıklardır (mevcudat-ı zihniyye) ve bunlar kendi içinde ontik anlamda bir varlık türünü temsil ederler. İkinci bakış açısıyla değerlendirildiğinde zihinde oluşan şeyler mahiyetler değil suretlerdir. Bunlar dışarıda bulunan, taayyün ve taşahhus eden mevcudatın birer yansıması, benzeri olması açısından ilmi suretler (suver-i ilmiyye) olarak isimlendirilir ve bağımsız ontik gerçeklikleri varmış gibi bunlardan bahsetmek uygun değildir. Varlık olarak isimlendirilebilecek şeyler sadece harici varlığa sahip somut nesnelere. Zihinde oluşan şeyler sadece bilinen nesnelere suretlerinden ve yansımalarından ibarettir. Bu nedenle zihinde oluşan şey, nesnenin bir misali olabilir misli olamaz, bir sureti olabilir fakat aynı, zati olamaz. Cürcani'ye göre, zihinde oluşan şeylerin mahiyetler değil suretler olduğu görüşü daha çok kabul görmüş, pek çok kimse bu fikri benimsemiştir. Bu suretlere eğer bir vücud-u zihni takdir edilecekse, bu ancak hakiki değil mecazi bir yorumlama olarak kabul edilebilir. Mesela zihinde suret olarak hasıl olan ateş, haricte bulunan hakiki ateş için bir arazdır. Bu suret zihinde ateşin mahiyetinin ortaya çıkmasına sebep teşkil eder, yoksa ateşin bizzat kendisine değil. İki tarafın delillerini de açık bir şekilde ortaya koyan Kemal Paşazade, muhakkik alimlerin de kendisine itibar ettiği, zihni varlık konusunda ortaya çıkan tabloyu şu şekilde özetlemektedir: *“Zihinde sabit olanlar, eşyanın asıl olmayan gölge (zill) bir varlıkla var olan mahiyetleridir.”*<sup>37</sup> *“Eş-Şuhudu'l Ayni fi Mebahisi'l Vücutu'z Zihni”* isimli eserini bu konulara tahsis eden Taşköprüzade de Kemal Paşazade ile aynı fikri paylaşmaktadır. Harici varlık, zihnin haricinde var olan, zihnin dışındaki varlık anlamına gelmektedir. Dıştaki varlıktan hasıl olan zihni varlık, asıl (asil) varlığı temsil eden harici varlığa nisbetle gölge (zilli) varlık mesabesinde. <sup>38</sup>

Düşünce özü itibarıyla zihinsel bir varlık kipidir ve kendine has şekliyle idrak edilen bir entiteye sahiptir. Bu entite kendisinden daha genel olan vücud kapsamında bulunur. Vücut idrakle bilinmesine rağmen idrak ötesi bir şeydir. Aslında idrak, vücudun zati şartı değildir. Vücutu, zihnin fiili objesi olarak “idrak edilmiş bir şey” veya zihnin mümkün objesi olarak “idrak edilebilecek bir şey” olarak tanımlamak doğru değildir.<sup>39</sup> Sayılan hususiyetleriyle zihni varlık harici varlıktan daha kapsamlı olsa da gerçeklik ve asalet durumu açısından harici varlık her zaman zihni varlıktan daha öncelikli ve daha gerçek kabul edilmiştir. Çünkü zihin dünyası kendi başına var olmaz; o daima fizik dünyada somutlaşır.

<sup>37</sup> Kemal Paşazade, *fi'l Vücuti'z Zihni*, vr. 197.

<sup>38</sup> Taşköprüzade, *eş Şuhudu'l Ayni fi Mebahisi'l Vücuti'z Zihni*, s. 32.

<sup>39</sup> Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 112.



Benim bütün bilgi ve deneyimim, zihni işlemlerimin kökeninde bedenimin işleyen bir tarafı vardır; diğer bir ifadeyle, ben gözlerimle gördüğüm, kulaklarımla işittiğim gibi duyguyu kalbimle, düşünme faaliyetini de beynimle gerçekleştiririm. Beynim olmadan düşünme faaliyetini gerçekleştiremem. Dolayısıyla maddeden ayrılamayan bir mana, bedenden koparılamayan bir nefis, duyudan ayrılan bir düşünce mümkün görünmemektedir. Her halükarda gerçeklik düzleminde metafiziksel olan, fiziksel olana dayanmaktadır.

Sonuç olarak buraya kadar anlatılanlar gözden geçirildiğinde harici varlıkla zihni varlık birbirini etkileyen ve birbirinden etkilenen iki ayrı varlık kipini temsil etmektedir. Bunları ontik anlamda ayrı ve farklı düzlemelere yerleştirmek kaçınılmaz bir gerekliliktir. Ancak ayrı olmalarına rağmen birini diğerine tercih durumunda kaldığımızda bu tercih genellikle harici varlıktan tarafa olmaktadır. Gerçek varlık algısı, hariçteki varlıklara isnat edilen bir durumdur. Bir şeyin gerçekliği hariçte taayyün eden dışsal durumuyla özdeş kabul edilir. Bu gerçekliğin yanında zihni varlık, hariçteki varlık yanında gerçeklik açısından zayıf kalan gölge bir varlıktır. Ama bazen oluyor ki, bu gölge varlık, asıl varlığı soyut varlıklarla aşabilir, mahiyetlerle kuşatır ve tasavvurlarla önceler hale gelebiliyor. Şurası açıkça görülmektedir ki, gölge varlık bunları yaparken, sürekli asıl varlıktan beslenerek bunları icra etmektedir. Zihin, başlangıçta kendi kendisine yeter bir halde bile değilken, tamamen harici varlık üzerinden kendisini ve eşyayı tanımak suretiyle kemal sürecine dahil olabilmektedir. Sonuç olarak insan bu iki farklı varlık katmanı arasında gidip gelen, harici ve zihni varlıkla her daim etkileşim ve iletişim halinde bir dünyanın içinde bulunan bir varlık olarak temayüz etmektedir. Esas itibariyle önemli olan bu birlikteliği uyumlu bir bütün haline getirerek, somut ve soyut dünyayı birini diğerine feda etmeden, bu iki varlık dünyası arasındaki bağı koparmaksızın, bir bütün halinde kavrayabilmektir.

### KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa, *Miyar-ı Sedad* (Mantık Metinleri-2 içinde), İşaret Yayınları, İstanbul 1998.
- Celâleddin ed-Devvânî, *Risâle fî Tahkiki Nefsi'l-Emr*, Süleymaniye, İzmirli İsmail Hakkı, 2686 (Risâletü'l-İmtihan içinde).
- Emile Benveniste, *Genel Dilbilim Sorunları* (Çev. Erdim Öztokat), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1994.
- Fahreddin er-Razi, *Şerhu'l İşarat ve't Tenbihat*, Daru't Tıbaati'l Amire, İst., 1290.
- İbn Sina, *el-İşarat ve't Tenbihat* (Fahreddin er-Razi ve Nasıruddin et-Tusi şerhleriyle birlikte), Daru't Tıbaati'l Amire, İstanbul 1290.
- İhsan Fazlıoğlu, "Önce Dil Vardı, Sonra da...", [www.ihsanfazlioglu.net](http://www.ihsanfazlioglu.net) - Makaleler.
- İsmail Gelenbevî, *Risâle fî Tahkiki Nefsi'l-Emr*, Süleymaniye, Yazma Bağ., 4140.
- Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin, *er Risale fi'l Vücudi'z Zihni* (Resail-i İbn Kemal içinde), D. İ. B. İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi Numara 276'da Kayıtlı Eser, Yazma [Yayın Yeri ve Tarihi Yok].

Kutbüddin er-Razi, *el-Muhakemat*, Bulak: el-Matbaatü'l Amire, İstanbul, 1290.  
Nasiruddin et-Tusi, *Şerhu'l İşarat* (Neşr. Süleyman Dünya), Müessesetü'n Nu'man,  
Beyrut 1992.

Oxford University Press, *Oxford English Etymology* (Edit. T. F. Hoad), Oxford 2003.

Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İSAM Yay.,  
İstanbul, 2010.

Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el- Cürcânî, *Kitabu't Tarifât*, Beyrut 1985.

.....; *Şerhu'l Mevakıf*, I-VIII, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1998.

Taşköprüzade, Ahmed b. Muslih, *eş Şuhudu'l Ayni fi Mebahisi'l Vücuda'z Zihni*  
(Hazırlayan Muhammed Zahid Kul), s. 75, Cemel Dağıtım, Köln 2009.

Toshihiko İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi* (Çev. İbrahim Kalın), İnsan Yayınları,  
İstanbul 1995.