

# İSLAM FELSEFESİNDE “VUCUD-U ZİHNİ” (ZİHİNSEL VARLIK) ANLAYIŞINA BİR GEÇ DÖNEM OSMANLI ÖRNEĞİ: İSMAİL GELENBEVİ II

Recep DURAN\*

## Öz

Bilginin mahiyeti ve menşei ve doğruluk problemleri felsefenin ebedi problemleridir. İslam epistemolojisi algılayan özne, algılanan nesne ve alelittlak algı arasındaki üçlü ilişkiyle ilgilenmiştir. Ancak bu konuları açıklarken bilgiyi gerçekliğin bilenin ruhunda kalan sureti olarak sunmaları töz ve araz kategorilerinde bir takım karışıklıklara sebep olmuş, bu yüzden farklı teoriler ortaya çıkmıştır. Buna göre bilgi izafettir; veya suretin irtisamıdır; veya bilinen nesnenin mahiyetinin ruhta yerleşmesidir. İslam dünyasında bu konuyla ilgilenilmiş ve bu konuyla ilgilenen düşünürler birbirini takip etmiştir. Fârâbî, İbn Sinâ, Sühreverdi, F. Razi, Nasır Tusi, Recep Ali Tebrizi gibi.

**Anahtar Kavramlar:** Zihni varlık, nefsu'l-emr, Gelenbevî, değişme, zaman, mahal

## Abstract

The nature and origin of knowledge, and the problem of truth are of perennial problems of philosophy. In Islamic philosophy the epistemologic inquiry primarily concerns perception and the threeway relationship between the percept , the perceived object, and perception. The Meşşai (Peripatetic) account of knowledge as the “illustration” of the reality of the perceived object in the soul, or the presence of its essence in the soul, lead the confusion of categories between substance and accident. Thus in response other theories of knowledge were posited such as knowledge as the quality by correlation, knowledge as imaging of forms, and knowledge as the inherence of the quiddities of the perceived object in the soul. In the Islamic world, it can be spoken of a series of thinkers who were interested in the subject directly as well as indirectly. Among them whose names may be mentioned are Fârâbî, İbn Sinâ, Sühreverdi, F. Razi, Nasır, Recep Ali Tebrizi.

Of these thinkers, philosophical or theological or both, we personally interested in especially in Nasır Tûsî, Ali Tûsî, Erdebili, Devvânî, Kemal Paşazâde, and İsmail Gelenbevî.

## Gelenbevî'nin Hayatı ve Eserleri

Gelenbevî İsmail Efendi 1730 yılında Manisa, Kırkağaç ilçesinin Gelenbe köyünde doğdu. Dedesi ve babası ilmiyeye mensub olmasına rağmen küçük yaşta babasını kaybettiği için onüç-ondört yaşları-

\* Doç. Dr. Yakın Doğu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Böl. Öğretim Üyesi

na kadar düzenli bir tahsil görme fırsatı bulamayan Gelenbevi İsmail Efendi doğduğu kasabada tahsiline başladı. Daha sonra İstanbul Fatih Medresesi'nde Yâsincizâde Osman Efendi'den Arapça ve nakli ilimleri, "Ayaklı Kütüphane" Müftizâde Mehmed Emin Efendi'den aklı ilimleri okudu. Medreseyi bitirdikten sonra ruûs imtihanını kazanarak 1763'de "müderris"lik unvanı aldı. 1763-1783 yılları arasında yaptığı görevler hakkında ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. 1783'de "Huzur Dersleri"ne muhatap olarak katıldı. I. Abdülhamit döneminde Mühendishâne-yi Bahrî-yi Hümâyûn gibi yeni devlet okullarında matematik hocalığı yaptığı kaydedilir. Bir bayram töreninde hedefi bir türlü vuramayan humbaracıların hedefe isabetli atış yapabilmeleri için yaptığı hesaplamalar sonucu elde ettikleri başarı üzerine memnun olan III. Selim onu 1790'da Mora Yenişehir'i'ne kadı tayin etmiştir. Bu vazifedeyken devrin Şeyhulislamı Hamidizâde Mustafa Efendi'den yeni ayın başlangıcı konusunda "hesaplama"ya "rü'yet"den daha fazla önem verdiği için kendisini eleştiren ağır bir resmi yazı alır. Bundan çok fazla müteessir olan Gelenbevi beyin kanaması geçirerek felç olur ve kısa bir süre sonra Yenişehir'de Hakkın rahmetine kavuşur.<sup>1</sup>

Şerafettin Gölcük ve Metin Yurdağül'ün Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ndeki "Gelenbevi" maddesinde Gelenbevi'nin eserlerini zikrederken yapmış oldukları tasnif maksada hayli muvafık görünmektedir. Bu tasnife göre Gelenbevi'nin eserlerini, a. Belagat ve Gramer, b. Mantık ve Felsefe, c. Kelam, ve d. Matematik ve Astronomi, olmak üzere dört sınıfta toplamak kabildir.

Bu tasniften Mantık ve Felsefe sınıfındaki eserleri:

1. El-Burhân fi İlmi'l-Mantık ve'l-Mizân (Mantık kitabı). 2. Şerh-i İsågûcî (Ebherî'nin İsågûcî'sine şerh). 3. Risâletü'l-Kıyâs. 4. Risâletü'l-İmkân (Mantıkta modalite konusu). 5. Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Lârî alâ Şerh-i Hidâyeti'l-Hikme (Ebherî'nin Hidâyetü'l-Hikme'sine Meybudî'nin şerhine Lârî'nin hâşiyesine hâşiye). 6. Hâşiye alâ Tehzîbi'l-Mantık ve'l-Kelâm (Teftâzânî'nin eserine Devvânî'nin tamamlayamadığı şerhe Mîr Ebu'l-Feth'in hâşiyesine hâşiye). 7. Risâle fi'l-Vâsita (Kıyasta "orta te-

1 Ş. Gölcük-M. Yurdağül, "Gelenbevi", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 13, İstanbul 1996, s. 552-555. Bu "ağır" resmi yazının mahiyeti ve bu yazıyı yazan ve "cehlin bu kadarı sehl olmaz" cinsinden bir yazıya imza atmış olan "Muftî" effendinin gerekçelerini görmek çok hoş bir şey, ve bunu sağlayan araştırma da çok güzel bir araştırma olurdu. Ayrıca bu olayın kendisi bizzat medeniyetin kendisinin tarihini, ve bu medeniyet dairesindeki toplumların düşünce tarihini tesbitte ve anlamada hayli ip uçları verecektir. Tıpkı mesela Güzelhisârî diye 18., belki biraz 19'a sarkar, yüzyılda yaşamış her probleme "fetva"sı bulunan bir "düşünür" diyeyim ben yine, veya "müellif"in "Sabahın Hayrolsun" adlı risalesi, bu bağlamda düşünülüp değerlendirildikte, bu risalenin kendisinin bizzat, özû gereği, zâtî gereği sahip olduğu içerikten daha fazla içerik kazanmaktadır. Zamanının anlayış ve kavrayış ve doğaya bakışını göstermesi bakımından Güzelhisârî'nin bu risalesini *Bilim ve Felsefe Metinleri*'nde değilse bile *Metin Dergisi*'nde çok uzak olmayan bir gelecekte yayınlatabilir ve okuyucunun tepkisini merak edebiliriz.

rim” hakkında). 8. Risâle fi Ma'nâ't-Taksîm (Mantıkta “tanım” bahsine dair). 9. Risâle fi İlmi'l-Âdâb (Tartışma kurallarına dair). 10. Ta'likât alâ Hâşiyet-i Mîr alâ Şerhi'l-Adâb (9 no ile aynı konudaki İcî'nin eserine Mîr Ebu'l-Feth'in hâşiyesine hâşiyeye).

Kelâm sınıfındaki eserleri:

1. Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Celâl (Devvânî'nin İcî'nin Akâid'ine yaptığı şerhe hâşiyeye). 2. Ta'likât alâ Hâşiyeti's-Siyelkûtî (İcî'nin Akâid'ine Cürcânî'nin yaptığı şerhe Siyelkûtî'nin hâşiyesine Gelenbevi'nin ta'likâtı). 3. Tahkîku Vahdeti'l-Vucud (Vahdet-i vucud konusunda kelamcı ve filozof bakımlarının mukayesesi). 4. Risâle fi't-Tekaddüm (Kıdem çeşitleri). 5. Mâhiyyâtü'l-Mümkinât ve'l-Mümteniât (İmkân ve imtinâ' üstüne). 6. Risâle fi İlmi'l-Kadîm ve Taallukuh (İlm-i ezeli hakkında). 7. Risâle fi İlmi'l-lâhi Taâlâ bi'l-Ma'dûmât alâ Mezhebi'l-Mütekelimîn (Tanrı'nın “yokluk” üstüne bilgisi hakkında).<sup>2</sup>

Bilim ve Felsefe Metinleri'nin bundan önceki sayısında yayınlamış olduğumuz “Nasır Tusi'nin Nefsu'l-emr Risalesi el-Akl el-Kullî” adlı yazımızda, felsefenin anlamak ve kavramak üzere başladığı serüveninde önüne öyle adını bile koyamadığı şeylerin çıktığını, öyle ki düşünce faaliyetinde bulunurken bunlardan sarf-ı nazar edip onları dışta bırakmanın mümkün olmadığını; fakat bunları tanımlamak istediğinde de bunlar için kendisinin de tatmin olacağı açık-seçik “efrâdını câmi ağyârını mâni” bir tanım da veremediğini söylemiş, bu yüzden “analitikçi” temayüllü, bir zamanlar çok moda olan Viyana Çevresi gibi okulların, insanlığın başlangıcından bu tarafa birike birike gelen ve insanlığın sahip olduğu yegâne “hazine”si düşünce birikimindeki bazı kavramları lüzumsuz ve temelsiz görüp “bilimsel yöntemden gelmeyen” kavramlar diyerek bu kavramlardan kurtulmak için bu tür kavramlara köklü bir şekilde uygulamak istedikleri “temizleme” faaliyet<sup>3</sup> ve hedeflerinin sonuna kadar tereddütsüz uygulanabilecek bir “yöntem” kabul edilemeyeceğinden söz etmiş idik.<sup>4</sup> Yani bu yaklaşımı teorilerinin temeline koyan veya bu teoriye yakınlık duyan teorilerin ana iddiaları sayılabilecek iddiaları olan, dış dünyada karşılığı gösterilemeyen, duyularımıza çarpmayan şeylere karşılık olmak üzere kullanılan kavramları yok saymak, neticede, son noktada, “çözüm” değildir, yani bu tür kavramları yok sayarak düşünce faaliyetimiz alanı dışında bırakamayız. Çünkü “sözcük” ile “kavram” arasındaki münasebetin her zaman olumlu ve tatmin edici bir şekilde kurulabil-

2 Ş. Gölcük-M. Yurdağır, “Gelenbevi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 13, s. 552-555, İstanbul 1996.

3 M. Türker-Küyel, “ Bilimsel Üzerine”, *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü yay. Ankara 1985, s. 25-32.

4 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Bahar 2005, Sayı 4, s. 32.

diği rahatlıkla söylenemez.<sup>5</sup> Yani açıkçası ve kısacası bir 15. yüzyıl düşünürü, Fatih'in "favori"lerinden ve ara sıra derslerini dinlemekten zevk aldığı hocalarından ve Tehâfütü' l-Felâsife sahibi Hocazâde'nin rakibi Maverâünnehir'den gelip İstanbul'da müderrislik etmiş Kitâbu' z-Zuhr'un yazarı, Mevakıf sahibi İcî'nin etrafında seçkin bir düşünür çevresi oluşturan gruba dahil filozof-kelamcı Alaaddin Ali Tûsî'nin ifadesiyle, felsefede "açıkça anlatılamayan ama tamamen müphem de olmayan" birtakım kavramlara sahip bulunmaktayız.<sup>6</sup> Ancak teorik ve "ağır metafizik felsefe"nin tek ve yegane "düşman"ı analitikçiler değildir. "Sentetik"çilerden de aynı işi görebilecek "eleman"lar bulmakta pek sıkıntı çekileceğini zannetmiyorum. Bu Nietszche'dir diyemiyoruz, çünkü ben Nietszche'nin, günümüzde ve özellikle ülkemizde anlaşıldığı gibi olduğu kanaatinde değilim. Çünkü Nietszche söylendiği gibi "humanist" büyük üst cinsine dahil edilebilecek bir düşünür değildir; olsa olsa, canlı cinsinden, "animalist", hatta "beast"ist olabilir, çünkü medeniyetin ana unsuru "ratio"nun, yani matematik, geometri, lojik cinsinden bir şeyin zerresine tahammül edemiyor. Fakat, açıkça söylüyorum, bugün felsefe camiasında akademik ve yad-akademik, "ağır metafizik" yapmak için gerekli "ma'nâ-yı mefhûm"u ifade edebilecek "efrâdını câmi ayyârını mâni" dört başı mamur kavramlara sahip ve bu kavramları anlayıp kavrayıp yerinde kullanabilecek Avrupa, Amerika, Avustralya, Afrika dahil, felsefe tarihi backgrounduna sahip düşünür bulunmadığı cihetle fukaralığımızı ilan etmeliyiz ki, probleme çare aramanın ön koşulu olan problemi kabul ve itiraf ve açık ve seçik olarak ortaya koyma aşamasının gereğini yerine getirmiş olalım. "Şom ağızlılık" ile "problemi kabul ve itiraf" arasındaki yakınlığı ve çoğu zaman karıştırılabileceğini kabul etmek çoğu zaman işleri kolaylaştırır, her ne kadar yasa değil ise de, meraklısına not olarak entelligentsiamızın dikkatlerine arz edilebilir.

5 Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2003, s. 22; esasen düşünce gidişinde Mantık'ın bazen yeteceğine, yeterli olacağına, oysa içeriksel olarak, yani muhtevalı ve olgusal düşünüldüğünde mantıkta olduğu kadar "rahat" olamayacağımıza, çünkü adiyatta olabileceği makul karşılansa bile hatta derin felsefi düşünce aktında bile tanımlanamayan bir takım temel kavramlarımızın bulunduğu bir zamanlar Nusret Hızır da işaret etmişti: "Les systemes de logique ne donnent aucune definition au sujet des notions fondamentales vrai, faux. Dire comme font quelques-un que ce sont des concept fondamentaux indefinissables, c'est en somme, vien rien dire. Mais les exemples de propositions vrais et fausses que donnent les systemes, suffisent a faire voire que cette notion de verite est celle de la physique, notion qui doit etre reduite, pour etre fructueuse, au concept de probabilité comprise comme limite de fréquence." (Nusret Hızır, "İkiden Fazla Hakikat-Değerli Mantığın Temel Kavramları Hakkında", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt 3, sayı 2, 1945, s. 129-136); ayrıca bkz. Ali Tûsî, *Kitâbu'z-Zuhr*, s. 47.

6 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, s. 9-21 ; Ali Tûsî, *Zuhr*, s. 47; Bu listeye çok rahatlıkla *Mevakıf, Şerh-i Mevakıf, Makasid, Şerh-i Makasid*, ve bütün Akaid kitapları, Mantık kitapları, örnek olmak üzere Hayâlî, Devvani, *Akaid-i Celaliye, Gelenbevi ale'l-Celal, Akaid-i Neseftiye, Tehafüt-ü Hocazade*, vb. eklenebilir.

İşte, özellikle İslam dünyasında birçok düşünürün başını ağrıtmış olan “Nefsu'l-emr” kavramı bu “açıkça anlatılamayan ama tamamen müphem de olmayan” kavramlardan biridir. Şimdiki bilgimize nazaran bu kavramı ilk defa kullanan maruf ve meşhur düşünür Nasir Tûsî'nin *Fî İsbât-ı Cevheri'l-Mufârak*'ında, Tahânevî'nin *Keşşâf-ı Istilâhât-ı Fünûn*'unda,<sup>7</sup> Ebu'l-Bekâ'nın *Külliyât*'ında,<sup>8</sup> Ali Kuşçu'nun *Şerh-i Tecrîd*'inde<sup>9</sup> ve Ali Tûsî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife'si Kitâbu'z-Zuhr*'unda<sup>10</sup>, Esirüddin Ebherî'nin *Hidayetü'l-Hikme*'sinde, bu eserin Kadı Mir Hüseyin Meybudi'nin şerhi Kadı Mir ale'l-Hidaye'de ve bu şerhin Lari haşiyesi Haşiyeye-i Lari ala Kadı Mir'de, Ebkâru'l-Efkâr, *Mevâkif fi İlmi'l-Kelam*, *Mevakif şerhleri* ve bu şerhlerin haşiyeleri, ve *Mevakif*la birlikte Osmanlı mülküne dahil topraklardaki medreselerde okunmuş ve takip edilmiş, Prof. Süleyman Uludağ'ın anlaşıldığı konusundaki şüphesi ve bu konuda şüphelenme hakkı mahfuz kalmak üzere, Teftazani'nin *Şerhu'l-Makasid*, ve bu eserlere benzer, özellikle “müteahhirin” dönemine ait kelimeler kitaplarında ve bu konularda yazılmış müstakıl risalelerde söylenenleri dikkate alarak bu kavramı Türkçemize çevirmeye kalkışacak olursak kısaca “kendinde” sözcüğüyle ifade edebiliriz. Ama biraz daha uzun bir karşılık kullanmaktan kaçınmazsak bu sözcüğü “olduğu-hal-üzere-oluş”, “olduğu-şekil-üzere-oluş” diye çevirebiliriz. Prof. Dr. H. Atay'ın, varlığın kendisinden mi yoksa bir varlığın içinde bulunduğu “alan”, “çevre”, “mekan” mı olduğu ilk bakışta açıkça anlaşılmayan, ve bazı koşullar hesaba katılmadan düşünülecek olursa kolayca yanılgıya düşülebilecek bir konu olan “nefsu'l-emr” konusunda nefsu'l-emr'i tanımlarken söylediği “nefs-i emr varlık, bu ikisi [hâricî ve zihnî olması] olmaksızın, psikolojik olarak kendi özüne göre varlık, mücerred mutlak varlık anlamındadır” şeklindeki tanımlaması<sup>11</sup> ile Ş. Öçal'ın “Nefs-i emrin bir başka anlamı da zihnî varlığın karşıtı anlamında fenomenal dünya, yani “haricî varlık”dır” şeklindeki açıklaması, Prof. Atay'ın verdiği tanımdan daha açık, daha muhtevalı, ve konuya daha “yakın” kabul edilebilecek olsa da, konunun, dikkate alınması muhakkak gereken ve o noktalar dikkate alınmazsa konuya yaklaşımın eksik kalacağı bazı önemli noktalarına yerinde ve isabetli bir şekilde işaretlerde bulunmuş olsa da konunun kendisinden kaynaklanan müphemlikten dolayı ilk bakışta çok tatminkar görünmemektedir.<sup>12</sup> Burada açıkça ifade etmek isteriz ki,

7 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, aynı yer.

8 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, aynı yer.

9 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, aynı yer.

10 Ali Tusi, *Kitâbu'z-Zuhr*, s. 47; *Bilim ve Felsefe Metinleri*, s. 9-21.

11 *Bilim ve Felsefe Metinleri*; İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi, Ankara 1983, s. 52; Öçal, s. 78 not 208.

12 *Bilim ve Felsefe Metinleri* ; “This is the meaning of the phrase ‘innamâ amruhu’ –the term *amr*, being synonymous, in this instance, with *sha'n* ( “state [ or ‘manner’] of being”). Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* , s. 681 not 48; Molla Sadrâ, *el-Esfârü'l-*

araştırmacılarımızın vermiş oldukları tanımların burada tarafımızdan eleştirilmesi, onların bu konuya dikkat çekmeleri ve Türkçemizde bu kavrama karşılık bulmaya çalışmaları konusundaki öncülüklerini ve önceliklerini zedelemeyiz ve bizim kendilerine minnettar ve müteşekkire bulunduğumuzu ifade etmemize engel teşkil etmez.

Öyle durumlar olabilir ki, bilmek isteyen, hatta bunun için gerekli hazırlıkları fiilen yapmış olan öznedede herhangi bir eksiklik yoktur, ama, buna rağmen bu bilme faaliyeti öznenin istediği gibi olmamakta ve özne bilmek istediği konusunu bilememektedir. Tıpkı klasik Yunan dünyası mütefekkirlerinden tabip Galenos'un, alemin ezeliği konusunda şikayetimiz konuşmasında olduğu gibi. O burada son söz olarak şöyle diyordu: "Buradaki eksiklik bizden kaynaklanmakta değildir".<sup>13</sup>

Esasında "Nefsu'l-emr" kavramı Nasir Tûsî için de ne anlama geldiğini, kendisinin de bu sözcüğü nasıl bir kavrama karşılık olmak üzere kullandığını söyleyebileceği açık ve net bir kavram değildir. Tûsî'nin öğrencisi ve onun meşhur eseri Tecridü'l-İ'tikad veya kısa ve yaygın adıyla Tecrid'e bir şerh yazmış olan meşhur düşünür Hillî bu şerhinde, Keşfu'l-Murâd Şerh-i Tecridi'l-İ'tikâd'ında şöyle diyor:

"Derslerine devam ettiğim sırada, büyük üstada bir gün nefsu'l-emr'in anlamını sordum. Şöyle cevap verdi: "Burada "nefsu'l-emr" "Akl-ı Fa'âl" anlamındadır. Bir önerme Akl-ı Fa'âl'de bulunan sabit sûretlere uygun ise doğrudur, değilse yanlıştır."<sup>14</sup>

Ali Tusi, Nasir Tusi'nin bu yaklaşımını, kendi kitabı, İslam dünyasının üçüncü Tehafüt'ü, Kitabu'z-Zuhr'una kitabı boyunca takip edeceğini söylediği ve bu sözünü de tuttuğu, ancak bir defa bu planın dışına bilerek çıktığı ve Gazali'nin kitabında olmadığı halde kitaba Onuncu Bahis olarak eklediği "Bilginin Hakikatı Hakkında" bahsinde tartışıyor, bunu yaparken ve İslam dünyasında bilgi meselesini gözden geçirerek bir özet sunarken Nasir Tusi'nin görüşünü eleştirmekte ve Şerh-i Tecrid' den aktarmalarla konuyu serimlemektedir.<sup>15</sup>

*Erbaa*, III, 88; Seyyid Cafer Seccâdi, *Ferheng-i Lugat ve Istilâhât-ı Felsefî*, Tahran 1330, s. 330; Öçal'dan naklen, *Kemal Paşazade'nin Kelâmî ve Felsefî Görüşleri*, TC Kültür Bakanlığı, Ankara 2000, s. 78 not 208.

13 Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, İngilizce çevirisi, by S. A. Kamali, Pakistan Philosophical Congress, Lahore 1963, s. 13.

14 *Bilim ve Felsefe Metinleri*.

15 Ali Tusi problemi tesadüfen olmasa bile "geçerken" mi, "by the way", ele almıştı, yoksa konuyu geçerken yeri gelmiş de öyle mi ele almıştı? Eserinin başında Tusi, kitabını Gazali tarzı ve planında yazacağını söylemiş ancak bu planı yirmi bahislik kitabında bir defa bile-isteye bozarak Gazali'nin kitabında olmayan bir bahis eklemiştir ve bunun nedenini de açıklamıştır. A, Tusi'nin, Hocazadenin kitabıyla birlikte İslam dünyası literatüründe üçüncü "tehafüt" olan kitabının onuncu bölümünün ayırdığı bu bölümün adı "Bilginin Hakikatı Hakkında"dır, ve Ali Tusi'nin konuya "geçerken temas"tan ziyade önem verdiğini, hatta konuyu biraz fazlaca önemseddiğini göstermektedir. Burada Ali Tusi'nin X. Bahis'ten ayrı, Cürçani'nin *Şerhu'l-Mevakıf*'ına yazmış olduğu *Haşiye ala*

Yine, vefatı tarihi 1233 olan Âmidî'nin, Mevâkıfın kaynağı, tedbirli olmak adına kaynağı olduğu söylenemese bile, ama Anawati dahil birçok kimsenin "kaynağı" sözcüğünü açıkça telaffuz ettiğini biliyoruz; çok etkilendiği eseri Efkârü'l-Ebkâr'ında "vucud-u zihni" diye müstakıl bir bahis bulunmaktadır.

Mutahharî, Julia Annas'la birlikte "zihinsel varlık" bahsinin, müstakıl bahis olarak Yunan felsefesinde, hatta İslâm Dünyasında Tercüme Devri sırasında bile sözkonusu olmadığını söylemektedir,<sup>16</sup> ancak öyle görünüyor ki bu durum, sadece "telâffuz" olarak böyledir, konuya sadece telaffuz olarak bakmaz isek, yani konunun adını dikkate almadan ziyade içeriğine bakacak ve konuyu ifade eden sözcüğün doğrudan anlamından ziyade biraz kendimizi "free" hissederek konuya dahil problemleri ifade etmek için kullanılan sözcüklerin "implication"larını dikkate alacak şekilde kendimizi biraz fazlaca serbest hissedip konuyu geniş tutarak takip etmeye çalışacak olursak, Platon idealarına, Aristoteles sûretlerine ("form") bir yer bulmak durumundaydılar. Aristoteles, hocasına, idealarının nerede bulunduğunu haklı olarak soruyordu, ancak bunu yaparken kendisi de Platon'un idealarına karşılık geldiği açık ve tartışmaya muhtaç olmayan bir şekilde malum olan sûretlerin yeri, bu sûretlerin nerede bulunabileceği hakkında hocasının sorabileceği bir soruya verebileceği cevabı da hazır değildi. Çünkü, varlıktaki bir şeyin, yani zaten var bulunmakta olan bir şeyin sûretinin bu var bulunmakta olan şeyin üstünde olduğunu<sup>17</sup> söylemek elbette bir açıklamadır. Ancak asıl mesele, Erdebîlî'nin (öl. 1543) ve Gelenbevi'nin (öl. 1790) yerinde olarak işaret ettikleri üzere, husûlî anlamda değil ama huzûrî anlamda,<sup>18</sup> Aristoteles'in terminolojisiyle söylersek varlıkta olan, varlık olarak şu anda var bulunan, "belirleme"sini almış, "teşahhus" etmiş, "mümeyyiz", "münferid", "fertilleşmiş", "birey" olmuş bir varlığın değil, ama varlığa gelecek olan, henüz "teşahhus" etmemiş, "belirleme"sini almamış -ama bizim kendisinden söz edebildiğimiz, onu söylemek istediğimizde kendisini şöyle ya da böyle ifade edebildiğimiz, yani bizi dinleyenin, söylediğimizden bizim anladığımızı (hiç değilse 'icmalen') anlayan biri bulunmaktadır, yani bir "belirleme"si de olan, yani Ali Tusi'nin ifadesiyle "tamamen

*Şerhu'l-Mevakıf*'ında uzunca birkaç haşiyesinde ele almış olduğu hatırlanmalıdır (*Metin Dergisi*, e-Dergi). Gazalî'nin Kelamda "Müteahhirin" in başlatıcısı olduğu dikkate alınırsa kendisinden sonraki birikimin, kendi zamanından Ali Tusi zamanına kadarki 370 yıllık bir zaman süresinde bir hayli büyüklükte olacağı, yani açıklanması gerekecek kadar bir bilgi birikmiş olacağı fikri makul karşılanabilir, ve bu yüzden Gazalî'nin *Tehafüt*'ünde bulunmayan bir bahsin Ali Tusi'nin kitabında bulunması makul karşılanabilir.

16 *Bilim ve Felsefe Metinleri* ; Murtaza Mutahhari, Şerh-i Mabsut-i Menzume, cilt 1, s. 288; Tabatabai, *The Elements of Islamic Philosophy (Bidayah al-Hikmah)* tr. By S. Ali Qûli Qarâi, ICAS Press, London 2003, "Translator's Endnotes", s. 158.

17 Ali Tusi, *Zuhr*, s. 159.

18 Bu iki bilgi çeşidi için bkz. A. Tusi, *Zuhr*, s. 159; Kemal Paşazade, *Tehafüt Haşiyesi*, çev. A. Arslan, Kültür Bak. Ankara 1987, s. 528-529.

de müphem olmayan"-- bir varlığın maddesine gelecek olan sûretin nerede olduğu meselesidir. İşte İslam Dünyasında nefsu'l-emrle ilgilenen düşünürler sorunun bu yanıyla da uğraşmışlardır; ve "nefsu'l-emr" problemi dendiğinde, "zihni varlık" dendiğinde hatta "sûret" ve giderek "akılsal sûret" dendiğinde sorunun bizi ilgilendiren yanı bu yanı olmalıdır.

Tesbit edebildiğimiz kadarıyla nefsu'l-emr hakkında müstakil risale yazarlar Nasır Tûsî (öl. 1293), Seyyid Şerif Cürcânî (öl. 1413), Celâlettin Devvânî (öl. 1502), İbn Kemal Paşa Zâde (öl. ), Erdebilî (öl. 1543) ve Gelenbevî'dir (öl. 1790). Tûsî, Cürcânî, Devvânî ve Erdebilî'nin risalelerinin metinleri dilimize çevrilmeksizin ve incelenip çözümlenmeden tarafımızdan yayınlanmıştır.<sup>19</sup> Gelenbevî'nin risalesiyle birlikte toplam olarak bu beş risaleye ek olarak İslam dünyası okullarında yaygın şekilde okutulan Kelâm ve Felsefe kitaplarında, bu risalelerde ele alınan konulara yer vermiş olan düşünürler de bulunmaktadır. F. Râzî, Âmidi, Urmevi, İcî, Teftâzânî, Cürcânî, Ali Kuşçu, Hillî, Kâdî Beydâvî, İsfahânî, ... gibi. Bunlara ek olarak bizim eserini görmediğimiz ancak eserinin adında "nefsu'l-emr" ibaresi bulunan düşünürler (Kadı Mahmut b. Mustafa er-Rûmî en-Niksârî el-Hanefî öl. 1616)<sup>20</sup> ve yazarını ve içeriğini bilmediğimiz ama adında "nefsu'l-emr" ibaresi bulunan eserler de bulunmaktadır.

Zihinsel varlık konusu çağdaş İranlı araştırmacılar Hajihosseini ve Mîr Dâmâd ile Pakistanlı araştırmacı Fazlur Rahman, yine İranlı Tabâtabâî, Mehdi Muhaghghigh, ve Japon araştırmacı, ülkemizde adı bilinen ve eserleri de okunan Toshihiko İzutsu gibi bazı çağdaş araştırmacılar tarafından da ele alınmıştır.<sup>21</sup>

Çağımızın önemli araştırmacılarından ve alanında bir hayli eser sahibi, verimli oryantalistlerden Franz Rosenthal, Bilginin Zaferi adlı hayli bilgi veren ve muhtevalı eserinde, İslam dünyasında yazılmış "risale"lerde genellikle okuyucunun, yazar tarafından konuya hazırlandığını, konuya öyle birden bire girilmediğini, Rosenthal'ın söylediği üstüne yorum yapmaya, "Acaba şöyle mi anlamalıyız?" demeye mahal kalmayacak şekilde sarih olarak açıkça söylüyor. Ancak, farklı risalelere bakmış olmamızdan mı kaynaklanıyor olabilir bilemiyorum, durum bana pek öyle görünmüyor. Bizim entellektüel dünyamızda düşünürlerimiz konuyu hazırlayıp, konuya götürecekları hazırlıkları yapıp konuya girmezler. İslam dünyasında, risalelerde, her zaman diyebilir miyiz çok emin değilim ama galiba öyle, risaleler genellikle tek konunun işlendiği monografilerdir, işte bu risalelerde risalenin konusu

19 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, sayı 2.

20 *Bilim ve Felsefe Metinleri*, aynı yer.

21 A. Bingöl, *age*.



olan meseleye hiçbir “girizgâh” yapılmadan giriliverir. Nitekim Nasır Tusi'nin yaptığı gibi Gelenbevi de aynen öyle yapıyor. Böyle yapılması okuyucuda var bulunduğu kabul edilen bir potansiyel yüzünden olabilir. Yani Gelenbevi “vucud”, “zihin”, “mutâbakat”, “sâbite”, “musahhah” ... gibi pek çok kavramı bizim bildiğimizi varsaydığından olacak,

“Bil ki Kelamcılar zihni varlığı kabul etmemişler ve varlığı harici varlıkla sınırlamışlardır.” diyerek makalesine başlayabiliyor. Ancak, bugün, biz, yirminci yüzyıl insanı olarak bir zamanlar kültürel ve tefekkürsel olarak bağımız bulunan İslam dünyası kültür ve tefekküründe malum ve yaygın olan anlayışlardan uzak bulunduğumuz için, Gelenbevi'nin var kabul ettiğini varsaydığımız birikimden yoksun bulunmakta olduğumuzdan onun söylediklerini anlamakta sıkıntı çekebiliriz. Nitekim sıkıntı çekiyoruz. Bizim, bu güçlüğü ilaveten bir Avrupalı veya Amerikalı araştırmacıdan farklı olarak entelektüel dünyamızın dahil bulunduğu medeniyet dairesine ait eserleri okumak veya anlayabilmek için birtakım zorlukları ve engelleri aşmamız gerekmektedir. Bunlardan hatırımıza geliveren iki engelin ilki, sözkonusu entelektüel dünyada günümüzdeki monografilere tekabül ettiği söylenebilecek olan risalelerin yazılma ve tertib edilme biçimidir. Bu güçlük, yorucu çalışmaları ve bir takım sahibine sıkıntı verecek faaliyetleri ihtiva etse de entelektüel dünyamızın dahil bulunduğu medeniyet dairesine ait eserleri okumadaki ikinci güçlüğü nazaran halledilmesi “dış”a bağlı bir güçlük olduğundan, esasında pek küçümenebilecek bir güçlük değildir. Bu çok önemli güçlüğü, bildiğime nazaran, sadece, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi kütüphanesinde okunmadık felsefe kitabı bırakmamış olan -ve de çizilmedik, hem de mürekkepli kalemle- şimdi Ege Üniversitesi'nde felsefe profesörü, İslam Felsefesi tarihçisi Prof. Dr. Ahmet Arslan işaret etti, ve başkası bu konuya hiç değinmedi. Bu güçlük, incelenecek eseri çalışmak üzere, ki bu eserin muhakkak yazma olması gerekmez, matbu da olabilir, eser temin etme güçlüğüdür. Bugün, 2008 miladi yılı itibarıyla bu güçlük devam etmektedir. Oysa önemlidir. Sıkıntısını çekiyoruz, ve bu çalışmak isteyen kimsenin önünde öyle göz ardı edilebilecek cinsten olmayan ciddi bir engel olarak durmaktadır.<sup>22</sup> Bu durum, son zamanlarda “kontor”la yazma okuma nimetine kavuşma sarhoşluğumuza rağmen kendisini hissettirmekte devam etmekte ve araştırmacıların hızını kesmektedir, maalesef.

Açıklanması zor görünen bir başka nokta, Gelenbevi'nin bu risalesinin, bizim görebilme mutluluğuna eremediğimiz İmtihan Risâlesi diye bir risaleler mecmuası içinde bulunmasıdır.<sup>23</sup> Yani bir öğren-

22 A Arslan, *İbn Kemal Sempozyumu*, Tokat, 1986.

23 A. Bingöl, *age*.

ci grubuna hitap ediyor olacağı düşünölmek makul olan bir kitabın içinde bulunmasıdır. Bir Akâid risalesinin, bir Fıkıh risalesinin, bir takım Fetva örneklerinin sınava girecek öğrencilere hitap eden bir risaleler mecmuasının içinde bulunmasının hikmeti anlaşılabilir, fakat bir İmtihan Risâlesi içinde Gelenbevi'nin Zihinsel Varlık Risâlesi'nin vücudunun hikmetini açıklamak pek kolay görünmemektedir. "Zihinsel varlık" problemi gibi "ince" ve "hassas" ve "yüksek" bir problemin, toplumumuz gibi felsefe yapmanın pek yaygın olmadığı, felsefe olgusu ile pek ilgilenilmeyen, arzu edildiği boyut ve şiddette ilgilenilmeyen bir toplumda -"özellikle Gelenbevi'nin zamanında" demeye gerek yoktur, çünkü bugün o zamandan daha fazla felsefe yapılıyor değildir, çünkü "Felsefe" demekle felsefe yapılmış olmaz, felsefenin adını anmakla Felsefe yapılmış olmaz,<sup>24</sup> olmuyor, görüyoruz- "zihinsel varlık" gibi problemlerin yaygın bir şekilde düşünürleri meşgul etmediğini neredeyse biliyoruz. Netice olarak, Gelenbevi'nin diğer risalelerinin de bulunduğu<sup>25</sup> bu Zihinsel Varlık Risâlesi'nin bu risale mecmuasının içinde niçin bulunabildiğini anlamakta sıkıntı çekmekteyiz.

İslam filozofları, ileri sürmüş oldukları bu iddiaları ispat için bir takım kanıtlar ileri sürmüşlerdir.<sup>26</sup> Bu filozofların, ayrıntılar dışta bırakılacak olursa başlıca iki iddiaları vardır: Birincisi, zihinsel denen bir varlık modu vardır; ve ikincisi, şeylerin "zihin-dışı varlık" modu ile "zihinsel" modu, bu şeylerin mâhiyetleri vasıtasıyla birleşir. Konunun tarihsel gelişimini dikkate aldığımızda belirtmek gerekir ki, bu delillerden bazıları, şeylerin bilgisinin edinilmesi durumunda zihinde bir varlık gerçekleştiğine kanıt olur. Yoksa bilgi, bilen ile bilinen arasında sadece bir izafet değildir. Bazı kanıtlar zihinsel varlık için kanıt olduğu

24 Gayet basit, yalın yani. Çünkü "kudema"dan gelmiştir: "Bal bal demekle ağız tatlanmaz." "Müteahhirin"den de gelmiştir, Krishna demiştir: "Tanrı sözü Tanrı değildir". 21nci Dünya Felsefe Kongresi'nin güzel, narin ve mazlum İstanbul'da yapıldığı şu sıralarda Türk felsefe profesörlerinin dünya felsefe literatürüne yapacakları katkıyı veya katkılarını çok merak ediyorum. Bir de konunun "arı" felsefe olmayıp siyasi, yani herkesin naturel olarak konuşacağı, konuşabileceği ve kendisini konuşmakta yetkili sayacağı, bilmiyorum ama belki de bu konuda haklı olduğu, bir alan olduğu dikkate alınırsa 2000 kişilik "düşünür ordusu"nu fukara milletimin paracılarıyla işe ve ibate etmenin getireceği yükün izdirabını daha vahim bir şekilde hissediyorum. 2000 düşünür bir hafta süreyle dünyanın incisi, Bosforus'un narin, güzel ve mazlum İstanbul'unda "shish kabab" ve "raki" kombinasyonu ve "ince saz" eşliğinde "Ex oriente lux" saptamasını teyid ederken "Türkler çok cömert" diyecekler birbirlerine ama cümleyi tam bir şekilde "Türkler cömert insanlar" diye kurmayacaklardır. Çünkü "insan" kavramı yanlış anlaşılabilir. "Yanlış" ise *intrinsically* yad-arzu edilen'dir (non-desirable). Misafirle ve misafirle ilgili bir konuya gerekli bakış açısından başka türlü bakmak bizim insanımıza uymaz. Ama konuları dikkatle ve çok dikkatle ayırmak gerekir, yoksa ağızımızdan "Nietzsche'nin metafiziği" veya "epistemolojisi" gibi sözler çıkabilir. Ama bu devasa felsefe faaliyetinde Türk Felsefe Kurumu'nun oynadığı rolü görmek ve kendilerine hak etmiş buldukları teşekkür etmek de bizim görevimizdir. İnşallah daha nice kongrelere.

25 Bingöl, *Gelenbevi İsmail*, T.C. Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 1988; *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, MEB İstanbul, 1993.

26 Sebzavâri, Ghurar.

gibi, zihinsel varlıkla hâricî varlıkların öz bakımından birliği için de kanıt olur.

Önemli bir kanıtla ilk defa Tûsî'nin Tecrîdu'l-İ'tikâd'ında karşılaşırız. Tûsî hakikî önermeleri zihinsel varlık için en önemli kanıt sayar ve şöyle der: "Varlık iki çeşittir: Zihinsel varlık ve zihin-dışı varlık.<sup>27</sup> Aksi takdirde (yani, zihinsel varlık var olmasaydı) hakikî önerme tamamen saçma olurdu."<sup>28</sup> Oysa bizim çok önemli bazı önermelerimiz hakiki önerme dediğimiz türden önermelerdir.<sup>29</sup>

İslâm filozofları önermeleri zihinsel önermeler, zihin-dışısal önermeler, ve hakikî önermeler olmak üzere tasnif ederler. Bu tasnif ilk defa İbni Sinâ tarafından yapılmıştır.<sup>30</sup> Bu tasnif, önermenin konusu dikkate alınarak yapılmış bir tasniftir. Bu tasnife göre eğer önermenin konusu zihinde ise, bu durumda önerme zihinsel bir önermedir. "İnsan hayvanın bir türüdür" önermesi gibi. Burada yargının yeri zihindir, çünkü insanın, hayvanın bir türü olduğu yer zihindir. Onun bir tür oluşunun, zihin-dışı dünyadaki varlığıyla herhangi bir alakası yoktur. Çünkü zihin-dışıdaki insan "tür" olarak tasvir edilemez, ve konu zihindeki varlıkla sınırlıdır. Eğer önermenin konusu zihnin dışında ise bu durumda önerme zihin-dışısal bir önermedir. "Bütün kuşlar uçar" önermesi gibi. Bu tür önermede yargı zihin-dışı dünyaya atfedilir. Önerme açıklamaktadır ki bütün kuşlar, dinlendikleri ve yere kondukları durumlar hariç, uçarlar. Başka türlü söylenecek olursa, önermenin yüklemi, zihin dışında bir yerde bulunan zihin-dışı bir konuya yüklenmektedir. Konu zihin dışındaki varlıkla sınırlıdır. Eğer önermenin konusu şeyin özü ve mâhiyeti ise ve işin içinde varlık yoksa, bu durumda önerme hakikî önermedir. "Bir demir çubuk ısıtıldığında genleşir" önermesi gibi. Yargı, konunun genel doğası ile ilgilidir ve varlık moduyla ve zamanda oluşla sınırlı değildir. Bu şekilde davranmak, ister geçmişte, ister şimdi, isterse gelecekte olsun, demir çubuğun doğasında vardır, onun doğası gereğidir. Bilimde kullanılan bütün önermeler olgusal önermelerdir. Çünkü böyle önermeler küllî önermelerdir ve belli bir yerle ve zamanla sınırlı değildir.<sup>31</sup>

Öyle önermeler vardır ki, zorunlu olarak doğrudurlar ama zihin-dışı dünyada varlıkları yoktur, hattâ bu önermelerin içinde öyleleri vardır

27 Bkz burada s. 2.

28 Allâme el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerh-i Tecrîdi'l-İ'tikâd*, neşr. Hasan-zâde Âmulî, Kum, Müessesât-i Neşr-i İslâmî, 1988, s. 28.

29 Damad, *age*.

30 İbn Sinâ, *Necât*, neşr. A. Umayra, Beyrut, Dar al-Jil, 1992, s. 23-26.

31 Damad, "İslam Felsefesinde Zihinsel Varlık Problemi Üzerine Notlar", *Journal ...; Türkçemiz için bu adlandırma yanıltıcı görünüyor. "Olgu" vuku bulmuş olan anlamına olduğu sürece bu yanıltıcı durum devam edeceğe benzer. Çünkü "olgu" ile "kullî" yanyana gelmeyeceği gibi, "zaman dışı" bir olgu Türkçemizde sözkonusu değildir. Zaman olgunun *intrinsic* özelliklerindedir. Aksi yanıltıcıdır.*

ki, doğru olmalarına rağmen mantıksal ve akılsal olarak imkânsızdırlar. Mesela, meşhur “Çelişmezlik Yasası”, iki çelişik önermenin bir araya gelemeyeceğini (‘adem-i ictimâ’-ı nakîzayn) söyler. Bu durumda yargı nerede bulunur? Şüphesiz, bu yargıda bulunan kimsenin zihninde, “iki zıt önermenin bir arada bulunması” kavramı bulunmalı ki, bu konuda yargıda bulunabilsin. Bu, zihinde zıt önermelerin bulunmasının imkânsızlığını söylemek değildir, bir yüklemli önermeyi koşullu önermeye dönüştürmek de değildir, çünkü, “zıt önermelerin bir arada bulunuşu, var olursa, imkânsız olur” demek anlamsızdır. İslâm filozofları der ki, bu tür önermede yüklem, konunun hakikati ve özü ile ilgilidir, yüklem varlıkla bir ilgisi yoktur. Bu yargı verildiğinde zihinsel varlık konunun mahallidir. Maamafih, konu için herhangi bir sınırlama söz konusu değildir.

Katip Çelebi'nin özetlediği gibi mesele “zihinsel varlık”ın varlığı meselesinde düğümlenmektedir. Bu probleme ise Parmenides “Var olmayan var olmayandır ..” diyerek çoktan işaret etmiş bulunmaktaydı. Parmenides “Var-olmayan düşünülemez” derken ve “Kalem sarıdır” denemez derken haklıydı. Çünkü, bir şey ne ise odur, kalem kalemdir, sarı sarıdır, ve yine “Sarı sarıdır”, ve yine “Sarı” “sarı”dır”. Ama katiyen “Sarı” sarıdır” diyemeyiz. Özdeşlik ilkesinden dolayı bu böyledir. Yoksa, Zenon için fikir beyan etme durumunda değilim, ama eminim ki Parmenides oyun oynuyor değildir. Bundan ne kadar emin isem, seçkin felsefecilerimizden Prof. Dr. M. Aydın, Arnaldez, Gardet, vb gibi bu konularda küçümsenmeyecek derecede emeği bulunan düşünürlerin de işaret etmek istedikleri bir “yan”ın, bir “veche”nin de bulunduğundan o kadar emin bulunmaktayım. Şimdi, durum böyle olunca, aklımıza bazı sorular gelmektedir. Gelenbevi'nin bu risalesi bir basit ve gereksiz ve sebepsiz bir “tekrar” mıdır? Gardet, Arnaldez, M. Aydın, vb gibi “ciddiye alınmaması mümkün olmayan” bu alanın ağırlık sahibi birçok düşünürün düşündüğü gibi “ölü” problemlere “zaten ölü” cevaplar mıdır? Düşmansız “apologetic”ler midir?

Mesele giderek “Bilgi nedir?”, “Neyi bilebilirim?”, “Ma’dumu bilebilir miyim?”, “Ma’düm nedir?” gibi sorular adı altında, “şey”, “hal”, “tavır”, “sıçrama”, vs. gibi kavramların “ma’nâ”larının ne olduğu, ve daha sonra sorunun kendisinin soru olarak konu olduğu, yani “anlam”ın kendisinin problem olduğu, yani “kavram”ın, ve felsefenin kendisinin problem olduğu nihai sorusunun taşıyıcısı “Tümel”in ne olduğunun, Tümel’in mahiyetinin sorulduğu aşamaya gelinmiştir. Böylece “Yoksa ateş”i düşündüğünde zihnin yanması gerekirdi, öyleyse “zihinsel varlık olmalıdır” yalın ve basit ama Parmenides’in itirazı kadar “doğru” “istihrac”ından “Zihinsel varlığın varlığı” problemi ve konusuna gelinmiştir. Hatta öyle ki, meşhur mütefekkirlerimizden, Hocazâde'nin Tehafüt'üne de bir Haşiyе'si de bulunan Kemal Paşazade bu konuda

bir risale için uzunca sayılabilecek boyutta bir risale yazmıştır. (Kemal Paşazade'nin bu eseri, ya *Bilim ve Felsefe Metinleri*'mizde veya yeni metin dergimiz *Metin Dergisi*'nde yayınlanmak üzere halen üzerinde çalışılmaktadır).

Bilgi meselesi, burada, açış paragrafımızda ifade edildiği üzere, genelde felsefede ve özelde İslam dünyasında İslam felsefesinde birçok düşünürün ilgilendiği bir meseledir. Problem, felsefenin Eski Yunan'daki hareketli döneminden sonra gelen "duraklama"yı müteakip İslam dünyasına geçmesiyle yeni ve taze bir "kan" ve yeni ve taze bir "ruh" kazanmış, Rosenthal'in işaret ettiği üzere bilim ve felsefede bütün konularda bir hareketlenme, bir canlanma ve bir şeyleri üstlenme ve üstlenilmiş olan şeyleri tamamlama duygusu oluşmuş, herkes bir "bilinçle ve mes'uliyet duygusu" ile bir şeyler yapma ihtiyacı duymuştur. Kaldı ki bu vechesinin yanında, "İslam dünyasında bilginin ne olduğu sorusu, dini sahada çok büyük önemi haizdi. Çünkü İslam kelamına yönelik metodolojik yaklaşım bu soruya verilecek cevaba dayalıydı."<sup>32</sup>

Gelenbevi'nin, kökensel olarak bağlı bulunduğu İslam dünyası düşünce tarihinde zihinsel varlık meselesiyle konuya müstakil monografiyle katılanlarla, konuyla "geçerken", "by the way" ilgilenmiş olanların hiç de küçümsenmeyecek bir sayıda oldukları da açıkça görülecektir.

Gelenbevi'nin burada yayınladığımız *Risâle-i Ferîde-i Nefsi'l-Emr* veya diğer adıyla *Risâle fi Vucûdi'z-Zihni* adlı risalesi, Süleymaniye Kütüphanesi Giresun koleksiyonu 106/15, 82-83 ve Süleymaniye Küt. Reşadiye kol. 989/38, 57-61'de kayıtlı nüshalara dayanılarak kurulmuştur.<sup>33</sup>

32 Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 231.

33 Nüshaların tanımları için bkz Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu, ed. İ. Parmaksızoğlu.

## ZİHNİSEL VARLIK

(Türkçe Metin)

Bil ki Kelâmcılar zihnî varlığı reddedip varlığı (vucûd) “hâricî” varlıkla sınırlamışlar ve itibârî şeylerin varlığının nefsu'l-emr'de olduğunu kabul etmişlerdir. Güneşin doğmasıyla gündüzün varlığı arasındaki ilişkide olduğu gibi. Bu ilişki, güneşin doğmasıyla gecenin varlığı arasındaki ilişki gibi sırf ma'dûm olmayıp, -burada Kelâmcılarla Filozoflar uyuşurlar-, aklın bu ilişkiyi kurmasında soyutlama (intizâ') kaynağının hâriçte var olmasından ibarettir. Öyleyse güneşin doğmasından sonra mevcut olan ışık, ışığın varlığı ile gündüzün varlığı arasında kurulacak bir ilişki için kaynaktır, yoksa ışıkla gecenin varlığı arasında kurulacak bir ilişki için kaynak değildir.

Bütün nisbî arazlar hakkında da söylenecek olan budur. Onların hariçte varlığını inkar ettikleri “nicelik” hakkında söylenecek şey de budur. Fakat biri kelâmcılara karşı şöyle diyebilir: Onların “Bu âlemin benzerleri mümkündür” sözü onlara göre nefsu'l-emr'de doğru bir önermedir, öyleyse hariçte bu ilişkinin gerçekleşmesi gerekir. Bu da, ya bu ilişkinin kendisinin a'yân'da bir varlık olmasıyla olur, bu geçersizdir, çünkü bütün ilişkiler itibârî şeylerdir; ya da hâricî aynî bir mevcuttan çıkarılarak olur, oysa böyle değildir, çünkü bu ilişkinin iki tarafından hiç biri bir “şey” değildir, bununla “benzerler”i kastediyorum. “İmkân” kavramı hariçte mevcut olan bir şeyden soyutlanır, yoksa konunun kendisine izâfe edildiği şeyden, yani, “mevcut âlem”den soyutlandığı doğru değildir, aksi takdirde “Vâcib'in benzeri mevcuttur” sözü doğru olurdu. Oysa bu geçersizdir. Onlar için bu önermeyi sâlibe'ye hamletmekten başka çıkar yol yoktur. Çünkü sadece konusuna uyumu bakımından sâlibelerin doğruluğu salt olumsuzda sözkonusudur, yoksa bu olumsuzlamanın nefsu'l-emr'de gerçekleşmesine ve onun gerçekleşmiş varlığına dayanmaz.

Onlar “âlemin tasavvur edilen benzerleri” sözümüzdeki ilişkinin hâriçte mevcut bir şeyden kaynaklandığını ileri sürerler, bu hariçteki mevcut şey de bu ilişkiyi tasavvur edendir. Bu durumda, onlara göre nefsu'l-emr, varlıktan ve salt olumsuzlamadan daha geneldir. Birincisi olumluların doğruluğunun “medâr”ıdır, ikincisi olumsuzların doğruluğunun “medâr”ıdır. “Medâr” ile “zihnî nisbetin (ilişki) kendisine kıyas olunduğu şey”i kastediyorum. Bu ikisi, “salt olumsuzlama” veya “varlık” olmakta uyuşurlarsa, önerme doğru (sâdık), aksi halde yanlış (kâzip) olur.

Diyorum ki, filozoflara göre nefsu'l-emr, gerçek hâricî varlıktan ve insanın, tabiatı gereği düşündüğü mevhum hâricî varlıktan daha ge-

neldir, bu doğrudur. O halde filozofların, bizim “Bu âlemin benzerlerinin imkânı nefsu’l-emr’de gerçekleşir” sözümüzün doğruluğunu inkâr etmeleri için herhangi bir sebepleri yoktur. Bizim bu sözümüzde söylediğimiz, onların gerçek hârici varlıklarına denk düşer, ki geçersizdir (bâtil); hatta onlar, insanın, kendi tabiatına uygun olarak düşündüğü mev’hûm varlığı, hiçbir düşünen kimseye gizli olmadığı üzere, zihni varlık yerine kullanmışlardır.

Diyorum ki, bizim, filozoflara karşı, onların, nefsu’l-emr’deki varlığı zihni varlıktan daha genel kabul etmeleri hakkında iki güçlü itirazımız (bahs) vardır. Bu itirazlarımız şunlardır:

“Düşme”nin, karanlık bir gecede düşen bir yaprağa nisbeti nefsu’l-emr’de kesinlikle gerçekleşir. Eğer düşmenin nefsu’l-emr’de varlığını mümkün kılan (musahhîh), bu düşmeye bağlı iki tarafın varlığı ise, -ki bununla, hâriçte mevcut olan iki varlığı, duyumla algılanmaya müsâit iki mevcudu, yani hareket ve yaprakı kastediyorum, soyutlanır (intiza)-, bu görüş olduğu gibi, zihni varlığı kabul etmeyen Kelâmcıların görüşüdür; eğer düşmenin varlığını mümkün kılan (musahhîh) bu ilişki (nisbet) herhangi bir zihinde ise, ya Aşağı Zihinler’den bir zihindedir, oysa bu geçersizdir, çünkü bu düşme hiç bir canlının zihnine irtisâm etmemiştir; veya Yüksek Zihinler’den bir zihindedir; bu yüksek zihinde bulunmuş da; ya cüz’î vecih üzeredir, oysa bu onlara göre geçersizdir, çünkü onlara göre maddiler (maddeyle karışık olanlar) ve değişime tâbi’ olanlar Yüksek Kaynaklar’a cüz’î vecih üzere irtisâm etmezler; veya yüksek zihinde oluşu küllî vecih üzeredir; bu durumda biz şöyle deriz: Bu varlık (bu zihinde irtisam) ya, daha önce değil ama düşme vaktinde var olmuştur, bu durumda Yüksek Kaynaklar’ın bilgisinin hâdis olması gerekir, oysa bu özellikle Yüce Tanrı’nın bilgisi hakkında muhaldir; veya ezeli ve ebedî olarak öyledir, bu durumda da hâdis olan düşme ilişkisinin ezelde gerçekleşmesi gerekir, oysa bu safsatadır. Bu varlık, olduğu şekliyle (biaynihi) ezeli bilginin varlığıdır, yoksa yad-ezeli hadisin varlığı değildir.

Doğrusu, Kelâmcıların da inandığı üzere şudur: Bu ilişkinin nefsu’l-emr’de varlığı demek bu ilişkinin soyutlanması için gerekli dayanağın hâriçte bulunması demektir; veya, “düşme”den sonra soyutlama için gerekli dayanağın hâriçte bulunması demektir; veyahut da “düşme”den sonra soyutlanan ilişkinin varlığını insanın tabiatı gereği tevehhüm etmesi demektir.

Bu problemten ancak şöyle diyerek kurtulmak mümkündür: “Onlar, bu gibi ilişkilerin nefsu’l-emr’de var bulunmalarının, soyutlama kaynağının hâriçte varlığından ibâret olduğunu inkâr etmezler, fakat bütün konularda soyutlama kaynağının hârici mevcut olmadığını söylerler; hattâ bazı şeyler için bu dayanak zihni varlık bile olabilir. “Anka

mümkündür” sözünde olduğu gibi. Soyutlama kaynağının haricî varlık ve zihni varlık diye bölünmesinden ötürü nefsu'l-emrsel varlık zihni varlıktan daha geneldir. Böylece “insan”la ilgili küllilerin ve diğer ikinci ma'küllerin “insan”ın zihinde varlığından ibaret olarak nefsu'l-emrde sübûtu gerçekleşmiş olur. Çünkü bir külli ve küllinin “insan”a nisbeti, bu ikisi, hâricî bir mevcuttan değil zihni bir mevcuttan soyutlanmış iki şeydir. Çünkü hâriçte ne külli vardır, ne de ilişki vardır.

Onlar, soyutlama dayanağı, gerçekleşme bakımından ister hâriçte mevcut olsun isterse zihinde mevcut olsun mevhûm varlığın, nefsu'l-emrsel varlığın musahhihi olmasını kabul etmezler. “Zeyd hâriçte kördür” sözünde olduğu gibi. “Körlük” selbî, yokluksal (ademî) bir kavramdır. “Zatın toplamı (mecmû)” ve bu kavram gerçekleşme bakımından hâriçte var değildir, çünkü parça yokluğu bütün yokluğunu gerektirir. Bu kavramın Zeyd'e yüklenmesinin anlamı, onu mevhûm hâricî varlığında Zeyd'e birleştirmektir (ittihad), çünkü Zeyd'in varlığı “gerçekleşmiş-olan” (“muhakkak”) ve “körlük”ün varlığı “vehmedilmiş-olan”(“mevhûm”)dır, halbuki gerçekleşmiş-olan, vehmedilmiş-olanla birleştirilemez. Ancak, belki “kör” kavramının varlığının aynıyla Zeyd'in varlığı olduğu tevehhüm olunabilir. Bu kadarı da bu yüklemenin doğruluğu için yeterlidir. Çünkü bu vehmedilen birleştirme (ittihat), iki mevcuttan, “körlük”ten ve “Zeyd”den, soyutlanmıştır; ve bunun nefsu'l-emr'deki varlığı da, ya soyutlama kaynağının hâriçteki varlığından ibarettir, veya soyutlama kaynağının varlığından soyutlanarak elde edilen “vehme dayalı” (mevhûm) varlığından ibarettir.

O halde onların görüşlerini tahkik etmek gerekir. Ben de onların görüşlerini tesbit edip en iyi bilen Yüce Tanrı'nın yardımıyla diyorum ki, bizim “Hâriçte veya zihinde veya sadece konuda (mevzû) bulunan ilişkilerin iki tarafından soyutlanan bütün nisbetler iki taraftan birinde mevcuttur. Yükleme ise ilişki gibi soyutlanan bir şeydir” sözümüzden anlayacağın üzere ilişkinin nefsu'l-emr'de gerçekleşmesinin anlamı, onun soyutlanma kaynağının ve aslı varlığının, soyutlama ve birinin farzetmesi sözkonusu olmaksızın iki tarafın birinde gerçekleşmesidir. Ancak ilişkilerin kendileri, soyutlamadan sonra zihinlerde var olsalar da kendi başlarına sırf yokluklardır. Böylece Zeyd'in, meselâ, bir sıfatla sıfatlanmasında imkânsız (müstahil) olan teselsülün ortadan kaldırılması lüzumu ortaya çıkar. Çünkü Zeyd bu sıfatlanmayla sıfatlanmıştır (muttasıf), ve bu sonsuzca böyledir. Çünkü bu “sıfatlanma”nın zihinlerin dışında ayrı bir varlığı yoktur, aksine zihinlerin dışında var-olan (mevcûd) sadece sıfatlanandır veya sıfatıyla birlikte sıfatlanandır. Zihinler de buradan bir “sıfatlanma” soyutlarılar, bu soyutlamadan sonra bir zihinde mevcut olsa da bu “sıfatlanma”nın kendi başına bir varlığı yoktur. “Sıfatlanma” ile sıfatlanma da böyledir. Bu sonsuzca böyledir, ancak burada, “toplamdan alınan bir küme



(cümle)den sonra kalan küme, alınan kümeden daha fazla olur” anlamına değil, ama, “bir terimde durmamak” anlamına olmak üzere bir teselsül sözkonusudur, çünkü zihinler bu soyutlamayı tüketemez. O halde zihinlerin soyutlayacağı sonlu olur. Bu “bir terimde durmamak” anlamına teselsül, buradaki her tür varlığın sonluluğu yüzünden muhal değildir.

Onlar problemi bu şekilde çözmeye çalışmışlardır, ancak bu çözüm Yüce Tanrı'nın bilgisi sözkonusu olduğunda problem ortaya çıkarır; çünkü bu durumda şu iki şıktan biri kaçınılmazdır:

1. Ya Tatbik Burhanı'nın uygulanması imkansız olduğundan zihni varlıklarda teselsülü caiz görmek gerekir; Tatbik burhanının uygulanamama sebebi, bu burhanın anlatımında söylenen sözkonusu “fazla”nın sonsuz tarafına intikal etmesidir; oysa onların bu burhanın anlatımında zikrettikleri iki muhalden biri buna dayalıdır, bu da ancak bilfiil tatbikte sözkonusudur. İmkan olarak tatbik tasavvurunun yeterli olduğu sadece farzetmeye dayalı tatbikte ise, araştırmacı (Seyyid) Şerif'in Tecrid Hâşiyesi'nde söylediği ve bizim bazı risalelerimizde açıkladığımız üzere, kısaca söylemek gerekirse, parçaları hareket kabul etmeyen ve birbiri karşısına konamayan parçalardan oluşan dizilerde tatbik kabul edilmez. Tatbik, cisimlerde ve cismânî varlıklarda kabul edilir.

2. Ya da şöyle denir: “İlişkinin soyutlanması bilende sözkonusu olan bir şeydir. Zeyd'in varlığında yaptığımız teşkik gibi, oradaki ilişkiyi ve birleşmeyi soyutlarız. Ancak bedihiler sözkonusu olduğunda bu ilişkinin zihinlerde gerçekleşmesi kabul edilmez. Çünkü “havanın aydınlanması”nı idrâk etmek için bu ikisi arasındaki ilişkiyi soyutlamaya ihtiyacımız yoktur. Yüce Tanrı bütün varlıkları hakikatleri ile biliyor olsa da O'nun bilgisinde soyutlanmış bir ilişki mevcut değildir. Varlık ve benzeri diğer bütün soyutlamaya dayalı itibârî kavramlar hakkında da aynı şey sözkonusudur. Ancak bu durum, yüklemde zarûrî olarak soyutlanmış bir şey olması durumunda problem ortaya çıkarır. Şüphesiz “Anka mümkündür” sözü Yüce Tanrı için malûmdur. Burada, araştırmacı düşünür Devvânî'nin yaptığı gibi Yüce Tanrı'nın bilgisinin “icmâli basit” olduğu fikri kabul edilirse mesele kolaylaşır, ancak Kelâmcıların görüşü olduğu, ve bizim bu risâlemizde açıkladığımız üzere, problem ortadan kalkmış olmaz.

İsmail Gelenbevi'nin -Kudretli Yüce Tanrı'nın rahmeti onun üzerine olsun- risâlesi Tırnovalı Ahmet Oğlu Ali'nin istinsahıyla tamamlandı.

## ZİHİNSEL VARLIK (Orijinal metin)

رسالة في الوجود الذهني

(رسالة فريدة نفس الأمر)

اعلم<sup>34</sup> أن المتكلمين أنكروا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي و جعلوا وجود الأمور الإعتبارية في نفس الأمر، كالملازمة بين الطلوع ووجود النهار، فإنها ليست معدومة صرفة كالملازمة بينه ووجود الليل وفاقا بين الحكماء و المتكلمين عبارة عن وجود مبدأ انتزاع<sup>35</sup> العقل إياها في الخارج فالنور الموجود بعد الطلوع مبدأ لانتزاع الملازمة بينه وبين وجود النهار لا بينه وبين وجود الليل.

وكذا الكلام في جميع الأعراض النسبية والكم التي أنكروا<sup>36</sup> وجودها في الخارج، لكن لقائل أن يقول في قولهم " أمثال هذا العالم ممكن " فإنه قضية صادقة عندهم في نفس الأمر، فلا بد من تحقق نسبة في الخارج، إما بأن يكون نفس تلك النسبة من الأعيان وهو باطل، لأن جميع النسب<sup>37</sup> من الأمور الإعتبارية وفاقا، وإما بأن يكون منتزعة من موجود خارجي عيني، وليس كذلك؛ إذ ليس شئ من<sup>38</sup> طرفي تلك النسبة، أعني الأمثال ومعنى الإمكان موجودا في الخارج ينتزع هي منه ولا يصح انتزاعها مما أضيف إليه الموضوع، أعني العالم الموجود، وإلا لصدق قول المشرك<sup>39</sup> " مثل الواجب موجود " وهو باطل. ولا مخلص لهم إلا بأن يحملوا تلك القضية على السالبة وصدق السوالب بمجرد مطابقتها للنفي المحض ولا يتوقف على تحقق ذلك النفي في نفس الأمر ووجوده المحقق.

ويجعلوا نسبة<sup>40</sup> قولنا " أمثال العالم " متصورة منتزعة من أمور موجود في الخارج وهو من يتصورها، فعلى هذا كان نفس الأمر عندهم أعم من الوجود والنفي<sup>41</sup> المحض، والأول مدار صدق الموجبات، والثاني مدار صدق السوالب، أعني بالمدار ما يقاس إليه النسبة الذهنية فإن تطابقا بأن يكون<sup>42</sup> سلبا محضا أو وجودا كانت، القضية صادقة، وإلا كانت كاذبة.

وأقول والحق أن نفس الأمر عندهم أعم من الوجود الخارجي المحقق ومن الوجود الخارجي الموهوم الذي توهم وجوده مركز في طبع البشر، إذ لا يسعهم

34 S yok

35 الاقتران

36 أنكروا

37 انسيبة

38 من iki defa yazılmış

39 المسركين S

40 النسبية S

41 النفس S

42 يكونا S

إنكار صدق قولنا "إمكان أمثال هذا العالم متحقق في نفس الأمر" عندهم مساو<sup>43</sup> للوجود الخارجي المحقق باطل، بل هم جعلوا الوجود الموهوم الذي توهمه مركز في طبع البشر بدل الوجود<sup>44</sup> الذهني كما لا يخفى على ذي فطرة. وأقول لنا على الحكماء في تعميمهم الوجود في نفس الأمر من الوجود الذهني بحث قوي.

وهو أن نسبة السقوط إلى الورقة الساقطة في ليلة ظلماء متحققة<sup>45</sup> في نفس الأمر قطعاً. فإن كان المصحح لوجودها في نفس الأمر وجود طرفيها الذين تنتزع هي منهما<sup>46</sup> في الخارج أعني الورقة والحركة الموجودتين<sup>47</sup> القابلتين للإحساس فذلك بعينه مذهب المتكلمين المستغنيين عن الوجود الذهني. وإن كان الوجود المصحح وجودها في ذهن من الأذهان، فإما في ذهن من الأذهان السافلة وهو باطل، إذ<sup>48</sup> لم ترسم في ذهن حيوان، وإما في ذهن من الأذهان العالية، إما على وجه جزئي، وهو باطل عندهم، إذ الماديات والمتغيرات<sup>49</sup> غير مرتسمة عندهم في المبادئ العالية على الوجه الجزئي، وإما على وجه كلي، فحينئذ نقول ذلك الوجود، إما وقت السقوط لا قبله، فيلزم حدوث علم المبادئ العالية وهو محال، لا سيما في علم الواجب تعالى، وإما أولاً وأبداً، فيلزم تحقق نسبة السقوط الحادث في الأزل، وذلك سفسطة، وأيضا ذلك الوجود هو بعينه هو وجودها العلمي الأزلي فما وجودها الحادث الغير الأزلي.

فالحق ما ذهب إليه المتكلمون من أن وجود تلك النسبة في نفس الأمر عبارة عن وجود مبدأ انتزاعها في الخارج أو توهم وجود النسبة المنتزعة بعد السقوط مركز في طبع البشر.

ولا مخلص إلا بأن يقال إنهم لا ينكرون كون<sup>50</sup> وجود أمثال تلك النسبة في نفس الأمر عبارة عن وجود مبدأ انتزاعها في الخارج، ولكن يقولون إن مبدأ الانتزاع لا يكون وجوداً خارجياً في جميع المواد، بل يكون في بعضها موجوداً ذهنياً، كما في قولهم "العناء ممكن" وحيث انقسم مبدأ الانتزاع إلى الموجود الخارجي والذهني فقد كان الوجود في نفس الأمر أعم من الوجود الذهني. فتحقق ثبوت الكلية وسائر المعقولات الثانية للإنسان في نفس الأمر عبارة عن وجود الإنسان في الذهن، إذ الكلية ونسبتها إليه كلاهما أمران انتزاعيان انتزعا من الوجود<sup>51</sup> الذهني، لا من الوجود<sup>52</sup> الخارجي. إذ لا كلية ولا نسبة في الخارج.

43 MK مساو den sonra و var

44 S الموجود

45 MK بوجوها

46 MK فيهما

47 S الموجودة بين

48 S أن

49 S المتفرقات MK

50 S أو كون

51 MK الموجود

52 MK الموجود

وهم لم يرضوا<sup>53</sup> كون الوجود الموهوم مصححا<sup>54</sup> للوجود في نفس الأمر، لا<sup>55</sup> فيما كان مبدء الانتزاع موجودا في الخارج أو في الذهن. تحقيقا كما في قولهم "زيد أعمى في الخارج"، فإن العمى مفهوم عدمي سلبي، ومجموع الذات وذلك المفهوم معدوم في الخارج. تحقيقاً لأن عدم الجزء يوجب عدم الكل، ومعنى حمله على زيد إتحاده في الوجود الخارجي الموهوم إذ وجود زيد محقق ووجود الأعمى موهوم، ولا يتحد المحقق مع الموهوم، لكن ربما يتوهم أن وجود مفهوم الأعمى بعينه وجود زيد.

وهذا القدر كاف في صدق هذا الحمل لأن ذلك الاتحاد الموهوم منتزع من زيد والعمى<sup>56</sup> الموجودين، فوجوده في نفس الأمر، إما عبارة عن وجود مبدأ الانتزاع في الخارج، وإما عن وجوده الموهوم المنتزع<sup>57</sup> من<sup>58</sup> وجود مبدأ الانتزاع؛ هكذا يجب أن تحقق مذهبهم فأضبط. ثم أقول بعون الله<sup>59</sup> العزيز العلام، لما حققت مما ذكرنا ان جميع النسب منتزعة من<sup>60</sup> طرفيها الموجودين في الخارج أو الذهن أو الموضوع فقط موجود في أحدهما، والمحمول منتزع كالنسبة، علمت أن معنى تحقق النسبة في نفس الأمر تحقق مبدأ انتزاعها ووجوده الأصلي في أحدهما بلا فرض فإرض وانتزاع، وأما نفس النسب فمعدومة صرفة في ذاتها وإن كانت موجودة في الأذهان بعد الانتزاع. وبذلك يظهر اندفاع لزوم التسلسل المستحيل في اتصاف زيد بصفة مثلا، فإنه متصف بذلك الاتصاف، وهذا إلى غير النهاية. فإن الاتصاف ليس موجود في<sup>61</sup> خارج الأذهان بل الموجود في<sup>62</sup> خارج الأذهان هو الموصوف وحده أو مع الصفة، وينتزع الأذهان هناك اتصافا وليس له وجود في ذاته، نعم هو موجود في الذهن بعد الانتزاع، وكذا اتصاف الاتصاف وهكذا، لكنه تسلسل بمعنى لا يقف عند حد لا بمعنى أن أي جملة أخذت من المجموع كان الباقي أزيد من المأخوذ، لأن الأذهان تعجز عن انتزاعها، فيكون ما انتزعه متناهي<sup>63</sup> ألته كلما كما<sup>64</sup> انتزع وهذا التسلسل بمعنى لا يقف عند حد غير محال لتناهي الموجود هناك في كل مرتبة. هكذا أجابوا عنه لكن يشكل ذلك بعلم الواجب تعالى، فلا بد<sup>65</sup> من أحد الأمرين،

53 لم يرضوا MK

54 مصححي S

55 الأ

56 والعمرو S

57 المنتزع S

58 علي S

59 MK لله

60 عن S

61 MK موجود فيه yerine var له وجود (olmahydi)

62 S, MK yok

63 متناهي S

64 S yok

65 S به den önce يوجد var

إما أن يجوز التسلسل في الموجودات الذهنية بأن يمتنع جريان برهان التطبيق فيها بناء على أن انتقال الزيادة إلى جانب اللاتناهي المترتب<sup>66</sup> عليه أحد المحالين الذين ذكروهما في تقرير ذلك البرهان، أما يتصور بالتطبيق<sup>67</sup> بالفعل ومجرد فرض التطبيق أما يستلزم تصور التطبيق لإمكانه كما ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد وقد فصلنا الأمر في بعض رسائلنا، وبالجملة إمكان التطبيق في السلسلتين اللتين لا يقبل أجزاءه<sup>68</sup> الحركة ومحازاة بعضها إلى بعض ممنوع، وإنما يسلم ذلك في الأجسام والجسمانيات،

وإما أن يقال انتزاع النسبة متصور<sup>69</sup> في العالم كما إذا شككنا في قيام زيد وانتزعنا النسبة والاتحاد، وإما تحقق<sup>70</sup> النسبة في الأذهان في البديهيات، فممنوع؛ إذ لا نحتاج في إدراك ضياء الهواء إلى انتزاع نسبة بينهما، ولما كان الواجب تعالى عالما بجميع الأشياء بحقائقها فليس في علمه تعالى نسبة منتزعة غير موجودة في ذاتها، وكذا الكلام في الوجود وغيره من جميع المفهومات<sup>71</sup> الاعتبارية الانتزاعية، لكن ذلك يشكل بما إذا كان المحمول أيضا أمرا انتزاعيا ضرورة أن قولنا "العنقاء ممكن" معلوم له تعالى وأن صير إلى ما ذهب إليه المحقق الدواني من كون علمه تعالى بسيطا إجماليا، لسهل الأمر، لكن فيه ما فيه على ما ذهب إليه المتكلمون كما فصلنا الأمر في تلك الرسالة.

تمت الرسالة الشريف<sup>72</sup> لإسماعيل الكلنوبى عليه رحمة الله الملك القوى، على يد على بن أحمد الطرنوى.

66 المترتبة S

67 بالتطبيق S

68 أجزاءه S

69 بصور S

70 يتعلق VC متعلق S

71 المهمومات S

72 الشريف لإسماعيل الكلنوبى عليه رصة الله الملك القوى على بن احد الطرنوى S