

İSMAİL GELENBEVÎ'DE NEFSÜ'L-EMR

Ahmet KARAGÖZ

**Yüksek Lisans Tezi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Sinan ÖGE
2020
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Ahmet KARAGÖZ

İSMAİL GELENBEVÎ'DE NEFSÜ'L-EMR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Prof. Dr. Sinan ÖGE

ERZURUM 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖN SÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
I. ÇALIŞMANIN KONUSU.....	1
II. ÇALIŞMANIN HEDEF VE AMAÇLARI	1
III. ÇALIŞMANIN SINIRLARI	1
IV. NEFSÜ’L-EMR KAVRAMININ İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAM OLARAK NEFSÜ’L-EMR

1.1. NEFSÜ’L-EMR KAVRAMININ TANIMI	5
1.2. KAPSAMI BAKIMINDAN NEFSÜ’L-EMR.....	19
1.2.1. Haricî Varlık Alanı	19
1.2.2. Zihnî Varlık Alanı	26
1.2.3. Mümteni Kavramlar	33
1.3 NEFSÜ’L-EMR KAVRAMININ DİĞER İSİMLERİ	37
1.3.1 Vakıa	37
1.3.2. Hariç	38
1.3.3. Faal Akıl	38

İKİNCİ BÖLÜM

İSMAİL GELENBEVÎ’NİN NEFSÜ’L-EMR ANLAYIŞI

2.1.MATEMATİKSEL NESNELERİN ONTOLOJİSİ ve DOĞAYA DAİR TASVİRLERİNİN MEŞRUIYYETİ BAĞLAMINDA NEFSÜ’L-EMR.....	43
2.1.1. Geometricilerin Ulaşılabilecek Kesinliğe Göre Nesneleri Taksîmi	44
2.1.2. Fahreddin Râzî’nin İnsan Bilgisine Bakışındaki Değişim	52
2.1.3. Müteahhir Dönem Kelamcılarının Bu İddialara Cevapları	55
2.1.4. Adudiddîn el-Îcî’nin Geometricilerin Araştırma Nesneleri Hakkındaki Eleştirisi.....	60
2.1.5. Seyyid Şerîf Cürcânî’nin Hocasına İtirazları	67

2.1.6. Geometricilerden İtiraz; Nesnelerini ve Yargılarını Zannın Pençesinden Kurtarmak.....	72
2.1.7. Geometricilerin İtirazlarının Nefsü'l-Emr Anlayışına Yansımaları.....	76
2.1.8. Gelenbevî'ye göre Nefsü'l-Emrin Kapsamı.....	83
2.2. İNSANÎ DÜŞÜNCENİN BİR GEREĞİ OLARAK NEFSÜ'L-EMR	90
2.2.1 Haricî Varlığın Hasıl Olan Sureti.....	90
2.2.2. İnsan Bilgisinin Erişebilirliği Açısından Mahiyetlerin Taksimi	93
2.2.3. Geleneksel Anlayışla Çağdaş Teorilerin Kısa Bir Mukayesesi.....	95
SONUÇ.....	100
KAYNAKÇA	104
ÖZGEÇMİŞ.....	110

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSMAİL GELENBEVÎ'DE NEFSÜ'L-EMR

Ahmet KARAGÖZ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sinan ÖGE

2020, 110 Sayfa

Jüri: Prof. Dr. Sinan ÖGE (Danışman)

Jüri: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Jüri: Doç. Dr. Mehmet Salih GEÇİT

İnsanın bilgisinin kendi dışındaki âleme mutabık olup olmadığı ve eğer mutabıksa ne derece mutabık olduğu problemi İslâm düşünce geleneğinde tartışılmalı bir konudur. Özellikle yenilenme döneminde hakikatin tek olup ona dair bilgilerimizin farklılaşabileceği kabulü ile beraber İslam düşünürleri tarafından doğruluğun kriteri aranmaya başlanmıştır. Bir şeyin, hakkında varsayanın varsaymasına ve düşünenin düşüncesine bakılmaksızın kendinde var olması anlamına gelen nefsü'l-emr kavramı, bilgilerimizin kendisine kıyasla *doğru* nitelemesi alacağı ölçüt olarak belirlenmiştir.

Nefsü'l-emr kavramı için İslam düşünürleri tarafından *vâkıa*, *hariç* ve *faal akıl* gibi kelimelerin de kullanılmasıyla beraber kendisi hakkındaki asıl tartışma onun kapsamı ve insan bilgisine konu olması bakımından gerçekleşmiştir. Nitekim matematiksel nesnelerin ontolojisinin İslam bilginleri tarafından ele alınması nefsü'l-emrin kapsamının belirlenip netleşmesinde etkili olmuştur. Aynı zamanda insan için nefsü'l-emrî bilgiye erişebilirlik meselesindeki İslam bilginlerinin tavrı, doğruluk ile nefsü'l-emr arasındaki ilişkiyi iyice sağlamlaştırmıştır.

Biz de çalışmamızda nefsü'l-emr kavramının neliği, kapsamı ve erişilebilirliği konularını İsmail Gelenbevî özelinde ele almaya çalıştık. Bu çalışmamızda onun nefsü'l-emrin kapsamına dair ve matematiksel nesneleri de kuşatacak şekildeki nefsü'l-emre ilişkin açıklamalarını, gelenekteki nefsü'l-emr yorumlarından ayırdığı hususları ve insan bilgisine konu olmak açısından nefsü'l-emr hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Farazî, Gelenbevî, Hakîkî, Hariç, Mümteni, Nefsü'l-emr, Vehmî, Zihnî.

ABSTRACT
MASTER’S THESIS
THING ITSELF IN ISMAIL KALANBAWI

Ahmet KARAGÖZ

Advisor: Prof. Dr. Sinan ÖGE

2020, Page: 110

Jury: Prof. Dr. Sinan ÖGE (Advisor)

Jury: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Jury: Doç. Dr. Mehmet Salih GEÇİT

Problem of human knowlegde’s conformability to universe outside of him and to what degree it conforms has been discussed in the tradition of Islamic thought. With and acceptance of reality’s exclusive and of difference of our knowledge about it, the criterion of trueness has been searched by Islamic scholars especially in the regeneration term. Here *nasf al-amr (thing itself)* which means existance of a thing in itself without depending to thought of a thinker or presumption of a presumer has determined as the criterion of trueness which our knowledges can be qualified as ture in comparison with it.

Some words like *al-vâqia (reality)*, *al-hâric (outside)* and *faâl al-akıl (agent intellect)* is used instead of *nasf al-amr* by Islamic scholars. However, main discussion about it is in its content and reachableness of human knowledge to it. Analysis of ontology of mathematical objects by Islamic scholars has effected to determine context of *nasf al-amr*. On the other hand, position of Islamic scholars in point of reachableness of human knowledge to it has consolidated the relationship between trueness and *nasf al-amr*.

Here we tried to analyse meaning, content and reachableness of *nasf al-amr* in particular to Ismail al-Kalanbawî and tried to compile his explanations about content of *nasf al-amr* and his statements surrounding ontology of mathematical objects and his differences from comments about *nasf al-amr* which made in the tradition of Islamic thought and his opinions about reachableness of human knowledge to *nasf al-amr*.

Keywords: Fictional, Kalanbawî, Outside, Reality, Impossible Objects, Nasf al-Amr, Mind, Estimational.

KISALTMALAR DİZİNİ

bkz.	:	Bakınız.
b.y.	:	Baskı yılı yok
Çev.	:	Çeviren
DİA.	:	Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	:	Editör
e.a.y.	:	Eser adı yok
ö.	:	Ölümü
thk.	:	Tahkik
t.y.	:	Tarih yok.
TDV.	:	Türkiye Diyanet Vakfı
sy.	:	Sayfa
v.b.	:	Ve benzeri
v.d.	:	Ve devamı.

ÖN SÖZ

Nefsü'l-emr kavramı özellikle yenilenme dönemi İslam düşüncesinde çokça yer alır. Önergelerin kendisiyle uyduğu müddetçe doğru, aksi olduğu halde yanlış olarak nitelendiği bu kavram, insanın bilgisine konu olan haricî varlıkların, bilme eyleminden bağımsız bir şekilde kendilik halini ifade eder. Bu bağlamda nefsü'l-emr *eşyanın görünmeyen yüzü, önergelerin doğruluk uzayı*¹ ve *kendinde şey* anlamlarına gelir. Özellikle Fahreddin Râzî ile başlayan doktriner hakikat anlayışından perspektif hakikat anlayışına geçiş yani insanın hem *Kitâb-ı Tekvînî* hem de *Kitâb-ı Tenzilî*'ye ilişkin tarihî şartlarla mukayyet, teori ve yöntem-bağımlı bilgisinin özsel, tümel ve kesin olmadığı ve tüm bunların sonucu olarak insanın hiçbir zaman *hakikati* bilemeyeceği; ancak hem mevcudun hem de melfûzun (yazılı metnin) ahvâlinin bir tür *yaklaşık bilgisine* sahip olabileceği² anlayışıyla beraber yenilenme dönemi eserlerinde kendisinden bahsedilmeye başlayan nefsü'l-emr kavramı, muhasebe dönemi eserlerinde de sıklıkla kullanılır. Muhasebe dönemi ulemasından olan İsmail Gelenbevî de bu kavramı sıklıkla kullanan ve kavramın gelişmesinde önemli yeri olan alimlerden birisidir. O, zihnî yanlış önergeleri nefsü'l-emre dahil etmesi ile bu tür önergelerin nefsü'l-emrde olmadığına dair pek çok İslam bilgini tarafından yapılan yorumlarından farklılaşmıştır. Aynı zamanda hakîkî mahiyetlere dair insanın bilgisini sınırlamasına rağmen doğruluk uzayı olarak nefsü'l-emr kavramını bırakmaması Batılı idealist filozoflar tarafından benimsenen farklı doğruluk tanımlarının aksine doğruluğun ölçütü olarak nefsü'l-emrin yerini sağlamlaştırmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz minval doğrultusunda;

Birinci bölümde nefsü'l-emr kavramının neliğine dair İslam bilginleri tarafından yapılan yorumlar, nefsü'l-emrin kapsamı, haricî ve zihnî varlık alanları hakkındaki tartışmalar ve nefsü'l-emr kavramı için kullanılan diğer kavramlar ele alınmaya çalışılacaktır. Nefsü'l-emr kavramının ilk nerede geçtiği, kim tarafından kullanıldığı gibi konulara ise veri eksikliği ve var olan verilerin tutarsızlığı gibi problemlerden dolayı değinilmeyecektir.

¹ Uzak kavramı ile burada mekân kavramı kastedilir. Bkz. İlhan Kutluer, "Mekân", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara 2003, XXVIII, 550-552.

² Fazlıoğlu, "Râzî Krizi'ni Aşmak: Mevlânâ'nın 'Araştır'ı için Yeni Bir Yorum", *Kayseri Büyükşehir Belediyesi Düşünen Şehir Dergisi*, 1(8), Ocak 2019, 109.

İkinci bölümün birinci kısmında nefsü'l-emr kavramının içeriğinin belirlenmesinde etkili olan “matematiksels nesnelerin ontolojisi” konusu ele alınacaktır. Bu problemin muhtemel çıkış noktasına, oluşturduğu tartışma meselelerine ve hem kelam hem de riyazî bilimler uleması tarafından kurulan matematiksels nesneler ile nefsü'l-emr arasındaki bağa değinilecektir. Daha sonra Gelenbevî tarafından kelamcılara göre yapılan nefsü'l-emr tanımı ile nefsü'l-emrin kapsamı ve içeriği iyice belirlenmeye çalışılacaktır. Bu bölümün sonunda ise Gelenbevî'nin İslam bilginlerinden ayrışan nefsü'l-emr hakkındaki görüşü incelenmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümün ikinci kısmında ise bilginin tarifinde geçen zihinde oluşın suretin, şeyin mahiyetinin aynısı olup olmadığı problemine değinilmeye, mahiyetleri insan bilgisinin kendisine erişebilirliği açısından ele alınmaya ve nefsü'l-emr kavramının doğruluk kriteri olarak kullanılmasındaki arka plan değeriendirilmeye çalışılacaktır.

Yapmış olduğum çalışmamda beni, dertlerimi ve yapmaya çalıştığım şeyi önem verip dinyelen, anlayıp destekleyen ve çalışmam esnasında yol gösteren danışmanım sayın Prof. Dr. Sinan ÖGE'ye içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tez jüri heyetinde bulunan ve değeri görüş ve eleştirileriyle bana katkıda bulunan sayın Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU ve Doç. Dr. Mehmet Salih GEÇİT hocalarıma şükranlarımı arz ederim. Aynı zamanda tez çalışmamda bana destek olan, çalışmamdaki süreci takip eden ve her daim desteklerini yanımda hissettiğim Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK'e ve Anabilim Dalı'ndaki kıymetli hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca modern dünyanın ve Batı fikriyatının özelde İslam diyarlarında genelde tüm dünyada sebep olduğü buhranları görmemi sağlayan, her zaman beni yönlendiren, tıkanıdığım yerde fikrimi açan, vakit ne olursa olsun önem vererek bana zaman ayıran ve beni bu konular üzerine fikir ameliyesine teşvik eden kıymetli hocalarım sayın Muhammet Zeki BAYRAM'a, Halil İbrahim KAYGISIZ'a ve Muhammet Ali KOCA'ya ve değeri arkadaşım ve meslektaşım Zübeyir ÇETİN ve Yunus Emre ŞAHİN'e desteklerinden dolayı yürekten teşekkür ederim. Aynı zamanda beni bugünlere getiren, desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen ve her daim yanımda olan aileme teşekkürlerimi sunarım.

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU

Bu çalışmamızda “İsmail Gelenbevî’de Nefsü’l-Emr” şeklinde belirlediğimiz konu başlığı altında genelde İslam düşünce geleneğinin özelde İsmail Gelenbevî’nin ele aldığı matematiksel nesnelerin ontolojisi ve insan bilgisinin gerçeklikle ilişkisi gibi konuların temelinde yer alan “nefsü’l-emr” kavramını, neliği, içeriği, haricî ve zihnî varlık ile arasındaki ilişki ve insan bilgisinin kendisine erişebilirliği bağlamında inceleyeceğiz.

II. ÇALIŞMANIN HEDEF VE AMAÇLARI

Bu çalışmamızda öncelikle (İsmail Gelenbevî’den bağımsız bir şekilde) nefsü’l-emr kavramının tarifi, içeriğindeki haricî ve zihnî varlıklar ile ilişkisi ve nefsü’l-emr için kullanılagelmiş diğer kelimeleri açıklamayı amaçlamaktayız. Daha sonra nefsü’l-emr kavramının içeriğinin belirlenip netleşmesinde etkili olan matematiksel nesnelerin ontolojisi tartışmalarını aktarıp bu tartışmanın nefsü’l-emr açısından semeresini, Gelenbevî’nin bu konu hakkındaki yorumunu ve nefsü’l-emrin içeriğine dair görüşünü ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Ayrıca insan bilgisi ile nefsü’l-emr arasındaki ilişkiye de değinmeye çalışacağız.

III. ÇALIŞMANIN SINIRLARI

Çalışmamızı İslam düşünce geleneğine mensup yenilenme dönemi ve sonrası Kelam, Felsefe ve Astronomi bilginleri ile sınırlamaya gayret ettik. Bu bağlamda Fahreddin Râzî, Seyyid Şerif Cürcânî, Taftazânî ve Taşköprizâde gibi alimlerden çokça alıntıda bulunduk. Bunun yanı sıra bu konuya yönelen günümüz araştırmacılarından da yararlanmaya gayret ettik. Yaptığımız alıntılar doğrultusunda nefsü’l-emr kavramının neliğine ve içeriğine dair çıkarımlar yapmaya çalıştık. Ayrıca İsmail Gelenbevî’yi merkeze aldığımız bu çalışmada onun ulaşabildiğimiz çoğu eserinden yararlanmaya gayret gösterdik.

Bir giriş ve iki bölümden oluşan çalışmamızın giriş bölümünde amaç ve hedefleri belirleyip konuya hazırlık mahiyetinde bilginin değeri ve fazileti hakkında kısa bir girişten sonra *nefsü'l-emr* kavramının tarifini (İslam bilginlerinden yaptığımız alıntılarla) yapmaya çalışacağız. Daha sonra *nefsü'l-emr* kavramının kapsamında olduğunu ifade edilen *haricî* ve *zihnî* varlığın ne olduğunu tartışacağız. Daha sonra *nefsü'l-emr* kavramı hakkında kullanılan diğer kavramlara değineceğiz.

İkinci bölümde ise matematiksel nesnelerin ontolojisi hakkında yapılan tartışmalar ve insan bilgisinin ulaşabilirliği bağlamında *nefsü'l-emr* kavramını değerlendirmeye çalışacağız.

IV. NEFSÜ'L-EMR KAVRAMININ İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

Nefsü'l-emr kavramı özellikle yenilenme dönemi ve sonrası dönemlerde Kelam ve Felsefe ilimlerinde sıklıkla yer alır. Zira bu ilimler, araştırdıkları nesneler hakkında o gün için insan bilgisinin eriştiği sınırlarını ifade ederler. Öyle ki zikredilen ilimlerdeki bazı eserlerin bölüm sonları her şeyin kendinde olduğu hali bilen aşkın bilişsele referans ile sonlandırılır. Hal böyleyken ulaşılan bilgilerin, araştırılan o nesnenin *nefsü'l-emrde* (*kendinde*) olduğu hal ile uyumlu olup olmadığı problemi “doğruluk kriteri” problemini doğurmuştur. Doğruluğun kriteri olarak belirlenen *nefsü'l-emr* kavramı ve onun hakkında yapılan çalışmalar da adı geçen bilimlerde sıklıkla yer almaya başlamıştır.

Kelam ilminde kelamcılar *nefsü'l-emr* kavramını daha çok “idrakin mahiyeti”, “*zihnî* varlık” ve “varlık ve yokluğun yüklem olması” konularında ele alırlar. Fahreddin Râzî her ne kadar *nefsü'l-emr* kavramını kullanmasa da onunla anlamdaş farklı kelimeler kullanır ve onu “idrakin mahiyeti” bahsinde ele alır. *İcî* ve *Cürcanî* ise *nefsü'l-emr* kavramını “*zihnî* varlık” bahsinde zikreder. Onu her ne kadar spesifik olarak değerlendirmese de bu alimlerin eserlerine haşiye kaleme alan muhaşşiler, *nefsü'l-emr* kavramını bu bölümde açıklarlar. Taftazanî ve Ali Kuşçu ise *nefsü'l-emr* kavramını “varlığın ve yokluğun yüklem olması” konusunda ele alırlar ve onu açıklarlar. Kelamcıların, bu kavramı daha çok *zihnî* varlık ile ilgili bölümlerde ele almalarının arkasındaki sebep ise zihnin hükümlerinin doğruluğu problemi olduğu söylenebilir. Bu problem onları *nefsü'l-emr* bahsine de değinmeye yönlendirmiştir. Zira zihnin verdiği hükümlerin doğruluğu için kendisine kıyas edilecek bir ölçüt gereklidir. Hükümler bu

ölçüte uygun düştüğü müddetçe doğru olacaktır. Bu ölçüt zihnin kendisi olamaz. Çünkü zihin gerçeğe uygun olmayan şeyleri de tasavvur edebilir. İşte zihnin bu yönü kelamcıları nefsü'l-emr kavramına da değinmeye sevk etmiştir.

Bu tür eserlerde “hariç”, “zihin” ve “nefsü'l-emr” kavramlarının sıklıkla kullanılması sebebiyle kitap bölümlerinin yanı sıra bu kavramları ve aralarındaki ilişkileri ele alan müstakil risaleler de kaleme alınmıştır. Tusî, Cürcânî, Erdebilî ve Gelenbevî'nin nefsü'l-emre hasrettikleri risaleleri buna örnek gösterilebilir. Günümüzde ise İhsan Fazlıoğlu, Recep Duran ve Murat Kaş gibi araştırmacılar nefsü'l-emr kavramı hakkında araştırmalar yapmaktadırlar. Ayrıca varlık konuları hakkında tez yazan akademisyenler de nefsü'l-emr kavramına sıklıkla değinirler.

Nefsü'l-emr kavramı hem İslam düşüncesinin hem de modern Batı felsefesinin ana kavramlarından. Nitekim varlığın zihinde oluşan sureti olarak tarif edilen insan bilgisinin, kendi dışındaki âleme mutabık olup olmadığı ve eğer mutabıksa ne derece mutabık olduğu problemi *kendinde şey* kavramını doğurmuş ve bu kavram gerçekliğin kendisi olarak tasavvur edilmiştir. Bu bağlamda “varlığın zihinde oluşan sureti” manasındaki bilginin doğru veya yanlış kabul edilmesi bu gerçekliğe uygunlukla ölçülmüştür. İnsanî biliş ile yakından ilgili olan bu kavram özellikle Batılı filozoflarca bilgilerimizin kendisine ulaşamayacağı alan olarak belirlenmiş ve insan ile gerçekliğin bağı koparılmıştır. Dahası doğruluğun ölçütü olarak kabul edilen bu kavramın insan ile bağının koparılmasıyla, farklı doğruluk anlayışları kabul edilmiştir. Ancak bu ölçütlerin çoğu bir Müslüman için kabul edilebilir olmamaktadır. Nitekim gerçekliğin deney ve gözleme dayandırılması Tanrı inancını boşa çıkarırken, doğruluğun faydaya göre belirlenmesi İslam'ın sunduğu çoğu ahlakî değerden vaz geçmeyi de beraberinde getirmektedir.³ İşte çıkışları itibarıyla birbirine benzediğini söyleyebileceğimiz bu iki geleneği birbirinden ayıran en önemli faktör vardıkları sonuçlardır. Nitekim İslam düşüncesinde hakikatin bilinemezliği iddiası hakikatin yokluğunu, yok sayılmasını veya

³ Batı fikriyatında önermelerin doğruluğu için çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bu teorileri kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1) *Mütekabileyetçi Doğruluk / Uygunluk Teorisi*: Bu doğruluk anlayışına göre bir tümce ya da önerme, ona karşılık gelen olay, olgu veya durumun fiilen var olması koşuluyla doğru olur.
 2) *Ölçütlerle Uyuşma Olarak Doğruluk Teorisi*: Öne sürülen ifade, doğru olarak kabul edilen başka bilgilerle çelişmiyorsa ve mantıksal açıdan geçerliyse doğru olur.
 3) *Pragmatik Kuram*: Bilgi, pratik hayatta fayda verme şartıyla doğru olur. Batı fikriyatında kabul edilen bu ve bunun dışındaki doğruluk teorileri için bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, (6. Baskı), Say Yayınları 2017, 139-145.

ondan başka bir ölçütün aranmasını ve kabul edilmesini gerektirmez. Modern düşüncenin getirdiği buhranlara karşı yapılması gereken *varlık*, *nefsü'l-emr*, *hariç*, *zihin* gibi kavramlar üzerine yeniden düşünmek ve insan ile hakikatin arasındaki bağı tekrar kurmaktır. Bu açıdan nefsü'l-emr kavramının neliği, içeriği ve insan bilgisinin kendisine erişebilirliği meselesinin İslam düşünce geleneğinde nasıl ele alındığını belirlemek büyük öneme haizdir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAM OLARAK NEFSÜ'L-EMR

1.1. NEFSÜ'L-EMR KAVRAMININ TANIMI

İlim bizatihî hasendir. Çoğu düşünür ilmin, zatı gereği iyi olduğunu belirtmiş, onu, aklın hasen (iyi) olup olmadığını kavrayabileceği şeyler arasında zikretmiştir. Dolayısıyla insan herhangi bir bilgi öğrendiğinde, o bilgiyi bilmeyenlere nazaran kendisinin bir üst konumda olduğunu fark eder. Bu üst konumda oluş kişiyi dünyada o bilgi özelinde fazîletli kılarken, bilgiye önem veren hak bir dine inanıyorsa yine inandığı din katında da üstünlük kazanır. Ancak bilgi kişiyi, salt onu öğrenmesi bakımından üst bir konuma getirmekle beraber ona belli başlı sorumluluklar da yükler. Bazı düşünürler bu sorumluluğun farkında olacaklar ki bu durumu “cehalet mutluluktur” şeklinde ifade etmişlerdir. Zira herhangi bir bilginin câhili (bilmeyeni) olan kişi için o bilgi özelinde herhangi bir sorumluluk yoktur. Din dahi kişinin mükellef sayılabilmesi için teklifi kavramasını ön şart olarak kabul eder.⁴ Eğer yöneltilen tekliften haberi yoksa veya aklındaki bir noksanlıktan dolayı onu iyi kavrayamamışsa o kimseden, dünya ve ahiret hayatında teklifi kavrayan kişilere yüklediği sorumlulukları beklemez ve onu bunlardan sorumlu tutmaz. İşte cehâletin (bilmeme halinin) bu durumuna karşılık bilgi (ilim) kişiye öğrendiği her bilgi özelinde sorumluluk yükler. Bu sorumluluk ise öğrendiği bilgi ile kişide nazarî⁵, amelî ya da ahlâkî değişimlerin gerçekleşmesidir. Nitekim klasik düşünce öğretilerinde, ahlak, siyaset ve ev yönetimi, doğru yürütülen bir düşünme eyleminin tecelligâhı olarak belirlenmiştir. Zira bilmek ve eylemek (yapmak) aynı paralelde kabul edilir. Eğer bir ilim sahibi öğrendiği bilgi doğrultusunda eylemez ise o bilginin câhili kimseden farkı kalmaz. Zira onun bu durumu o bilgiyi bilmeyen kişinin mezkûr bilgiyi bilmemesinden dolayı eylememesi ile aynı olacaktır. Böylece öğrendiği bilgi onu dünya ve ahirette fazilete erdirmez.

⁴ Muhammed Ubeydullah el-Esa'dî, *El-Mûcezz fî Usûli'l-Fıkh*, (3.baskı), Dâru's-Selam, Kahire 2010, 29.

⁵ Bilmek ile eylemek arasındaki ilişkinin mutlak olmadığı düşüncesi bazı alimler tarafından iddia edilmiştir. Zira ma'duma veya mümteni şeylere dair bilgimiz bizde herhangi bir eylem gerektirmez. İşte yukarıdaki nazarî kaydı ile eylem gerektirmeyecek bilgilerimizin eylem gerektirecek bilgilere hazırlayıcı olması yönüyle eylemle bir ilişkisi olduğuna işaret edilmiştir. Örneğin aynı anda bir mekânda iki varlığın bulunmasının imkânsız olduğunu bilmek kişiyi, hayatında bu bilginin aksini eylemekten müstağni kılar. Böylece “Bu bilginin kişiye yüklediği sorumluluk, hayatında bunu gerçekleştirmeye vakit harcamamasıdır.” denebilir. Ancak bu konu araştırılmaya muhtaçtır.

Bilgi⁶, konumsal anlamda yücelten, eylemsel anlamda sorumlu tutan ve hayatı tanzim eden yönleri ile kişi için hayatî bir öneme sahiptir. Zira öğrendiği bilgi doğru/gerçeğe uygun değilse onu konumsal anlamda yükseltmez, eylemsel anlamda olması gerekenin aksine eyleyeceği için sorumluluktan kurtarmaz ve bu doğrultuda hayatını düzenleyeceği için, onu yanlış tanzim etmesine sebep olur. Örneğin kalemi *kaşıma aleti* olarak bilen bir kişi, o kalem ile asıl amacı olan *yazı yazılması*⁷ gerektiğini bilmez ve bu doğrultuda eylemez. Bundan sonra karşılaşacağı bütün kalemlere aynı muameleyi yapar ve bu doğrultuda hayatının kalem ile ilgili bölümlerini bu bilgisine göre tanzim eder. Kalemin asıl amacı öğrenilene kadar bu durumun böyle devam edeceği aşîkârdır.

Bilginin doğru ve yanlış olarak iki ucunun varlığı kişi için büyük öneme sahiptir. Zira yukarıda geçtiği gibi bir bilginin yanlışını bilmek vahim sonuçlar doğurabilir. Ayrıca bilginin iktisâbî kısmının insan kognisyonu (bilişsel yapısı) içerisinde üretilmesinden ötürü kişi ulaştığı bir bilgiyi *hakk* diğer bilgileri *bâtıl*⁸ görebilir. İşte bu durum düşünürler için, bilginin doğruluğunun üretilene değil de kendisine bakılarak ölçülebileceği bir ölçütün var olup olmadığı problemini doğurmuştur. Zira kişinin bir bilginin doğruluğuna inanması o bilginin kendinde doğru olmasını gerektirmez. Ayrıca bilginin doğruluğunun ölçütü “üreten” olarak belirlenirse herkesin kendi doğrusu olacağı için kaos meydana gelir. İlk dönemlerde sofistler böyle bir ölçütün olmadığını savunarak “Hiçbir şey yoktur, olsa da bilinemez, bilinse de başkasına aktarılamaz.” demişlerdir.⁹ Bu tutum, bilginin kendisine kıyas ile doğru kabul edileceği bir uzayın varlığını reddeder. Bunun yanı sıra bilginin oluşması için gereken “bilen” ve “bilinen” in de varlığını kabul etmemektedir. Ancak bu tavır özellikle İslam düşünce geleneği tarafından kabul görmemiş hatta mevcûdâtın varlığı ve bilinebilirliği özellikle *yenilenme dönemi*¹⁰ akâid metnlerinin

⁶ Bilgi kelimesi ile burada tasdik (yargı) düzeyindeki bilgilerimiz kastedilmiştir. Bilginin tasdik düzeyindeki tarifi için bkz. Ebû Nasr el- Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, (2. Baskı), (Çev: Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2012, 3. Zira tasavvurî (kavramsal) düzeydeki bilgilerimizin gerçekliğe uygunsuzluk durumu yoktur. Bu husus çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde detaylıca ele alınacaktır.

⁷ Kalemin yazı yazma aleti olarak itibar edilmesi temsil amaçlıdır. Eşyanın hakikatine dair bilgilerimizin değerlendirilmesine ileriki bölümlerde değinilecektir.

⁸ Vakıanın verilen hükme uygun olmasına hakk, olmamasına batıl denir. Bkz. Sadeddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Salah Bilici Yayın Evi, İstanbul ty., 19. Burada “batıl görmek” kullanımından kastımız kişinin, gerçekliğin, ulaştığı bilgi ile birebir örtüştüğünü zannetmesidir.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I-IV Sofistlerden Platon'a*, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, 46-52.

¹⁰ VI/XII. – X/XVI. Yüzyıllar. İslam düşünce geleneği için yeni bir dönemlendirme teklifi için bkz. İbrahim Halil Üçer (Ed.), *İslam Düşünce Atlası I-III*, (3. Baskı), İlmi Etütler Derneği ve Konya Büyükşehir Belediyesi, İstanbul Ocak 2019.

vazgeçilmez önermeleri arasında yer almıştır.¹¹ Zira herhangi varlığın ve ona dair bilginin imkânından bahsedilmeden tüm bunları var eden ilim, irade ve kudret sahibi bir varlıktan bahsetmek imkânsızdır. Dolayısıyla var olanların varlığını ve onlara dair bilgi edinmenin imkânını ön şart olarak kabul eden bir anlayış İslam düşünce geleneğine hâkim olmuştur. Ancak bilginin kendisine kıyas ile doğru veya yanlış yüklemesi alacağı bir ölçütün olup olmadığı hususu bu anlayış için de geçerlidir.

Genel olarak “yükleme (haml) sorunsalı” şeklinde ifade edebileceğimiz bu problem, bir yüklem, konusuna (mevzu) olumlu bir şekilde (icâb) yüklendiğinde, konu ile yüklem arasındaki hükmî nispetin doğruluğunu ya da yanlışlığını gösteren misdâkın (ölçütün) ne olduğu araştırmasını ifade etmektedir. Diğer bir ifade ile akılda iki kavramdan birini konu, diğerini yüklem yaparak, yüklemi olumlama (icâb) ya da olumsuzlama (selb) yoluyla konuya yüklediğimizde aralarında “hükmî nispet (bağ, rabita, kopula)” meydana gelmektedir. Mesela insan ve düşünen mefhumlarını (kavramlarını) akılda düşünüp, insanı konu ve düşüneni yüklem yaptığımızda karşımıza “İnsan düşünenidir.” şeklinde olumlu ya da “İnsan düşünen değildir.” şeklinde olumsuz iki haberî cümle yani önerme çıkmaktadır. Birincisinde hükmî nispet (bağ, rabita, kopula) olumlu iken, diğerinde olumsuzdur. Ancak her iki durumda da sorulması gereken sorular; önermelerimizin doğruluk kriteri nedir? Ya da hükmî nispetin kendisine mutâbakat (uygunluk) edeceği esas nispet nedir? şeklindedir.¹² İslam düşünce geleneği de böyle bir ölçütün var olduğunu kabul etmiş ve bu ölçütü hiçbir itibara ve varsayıma bağlı olmaksızın bilginin nesnesinin “kendisi olmak” bakımından değerlendirilmesi şeklinde anlamıştır. İşte bilginin, kendisine mutabık (uygun) olmakla doğru veya yanlış yüklemelerini alabileceği bu uzaya *nefsü'l-emr* adı verilmiştir.

Nefsü'l-emr kelimesi Arapçada ki *nefs* ve *el-emr* kelimelerinden terkîb edilmiş bir kelimedir. *Nefs* kelimesi ile burada tasavvuf ilminin incelediği insan nefsi veyahut kelam ilminin ele aldığı insanda bulunan ve bilginin mahalli olan müdrik/idrak eden güç manası kastedilmemektedir. Bilakis Arapça gramer kitaplarında geçen *te'kîd* konusuyla alakalandırılabilir. Örneğin “جاء زيد نفسه” cümlesi Türkçede “Zeyd bizzat/kendisi geldi.”

¹¹ Ebû Hasf Ömer en-Neseî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseîyye*, Salah Bilici Kitapevi Yayınları, İstanbul t.y. 19-22, (Metin bölümü).

¹² Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dumun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013, 108.

manasındadır. Burada amaç kendisine te'kîd getirilen kelimenin mecaz değil de hakikat manasında kullanıldığını vurgulamaktır. İbn-i Manzûr'da *nefs* kelimesinin manalarından birini “şeyin kendisi” olarak tespit eder.¹³ *El-Emr* kelimesi ise Arapça da pek çok mana ifade etmektedir. Bunlardan en meşhûr olanı “Ortaya çıkması istenilen bir fiili talep etmektir.”. Ancak *nefsü'l-emr* terkîbin de kullanılan *emr* kelimesi daha çok Arapça da kullanılan “ما الأمر” ya da “ليس الأمر كذلك” cümlelerinde geçen *emr* kelimesi ile alakalandırılabilir. Zira bu cümleler Türkçede “Olay/Durum/İş nedir?” ve “Durum/Olay/Hal böyle değildir” manalarında dırlar. Yine İbnu'l-Manzûr *emr* kelimesinin manaları arasında “olay/durum/iş” anlamlarını zikreder.¹⁴ Bu kullanımları önceleri ve sonraları ile değerlendirecek olursak, bu kelimenin gönderici ile alıcının üzerine konuştuğu şeyin durumunu ifade ettiğini anlarız. Yani ikinci cümlenin manası “Hakkında bahsettiğimiz, kendisine olumlu/olumsuz yükleme yaptığımız bu şey/zat/mevzu o hal üzere değildir” olmaktadır. Dolayısıyla *nefsü'l-emr* kelimesi “bahse konu olan şeyin¹⁵ bizzat kendisinin durumu/hali” manasını ifade etmektedir. Kısaca “kendinde şey” veya “olduğu hal/şekil üzere oluş” olarak ifade edebileceğimiz *nefsü'l-emr* konusu özellikle müteahhirin tarafından ele alınmıştır.

Nefsü'l-emr kelimesinin tarifi hususunda birçok âlim görüş beyan etmiştir. *Şerhu'l-Mevâkıf'a* haşiye kaleme alan Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) onu “Farz edenin farzından kat-ı nazar ile (bakılmaksızın) şeyin zatının haddidir.” diye tarif eder.¹⁶ “Hadd” klasik mantıkta bir şeyi zatî (özel) özellikleriyle tarif etmek demektir.¹⁷ Zatî özellik ise bir şeyin mahiyetinin gereği olarak kendisinde bulunan özellikleridir.¹⁸ O halde Siyâlkûtî'nin yaptığı tarife göre *nefsü'l-emr* anlamı, “bir şeyin, kendisinde bir varsayım olmaksızın

¹³ İbnu'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab I-VI*, Daru'l-Maârif, Mısır, 6/4501.

¹⁴ İbu'l-Manzûr, 1/162.

¹⁵ “Bahse konu olan şey” kelimesi burada “düşünceye konu olan şey” manasını da içine alacak şekilde kullanılmıştır. Bu kullanım İmam Mâturîdî'nin (ö. 324) bilgi kavramının tarifinde kullandığı “mezkûr” kelimesinden mülhemdir. Geniş bilgi için bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 25. İsmail Gelenbevî de “emr” kelimesiyle mezkûr şeyin kendisinin kastedildiğini söyler. Bkz. İsmail b. Mustafa el-Gelenbevî, *e.a.y.*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846 (Resâilu'l-İmtihân içinde), 198.

¹⁶ Abdülhakîm b. Şemsiddîn es-Siyâlkûtî, *Şerhu'l-Mevâkıf I-II*, (1. Baskı), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 1997, 2/178 (Haşiye bölümü).

¹⁷ Gelenbevî, *Şerhu'İsâgüci*, (1. Baskı), Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul t.y., 74. Ayrıca bkz. Ali Sedâd, *Mizânü'l-Ukûl fî'l-Mantık ve'l-Usul*, (1.Baskı), Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, 185.

¹⁸ Zatî, bir şeyin mahiyetinin dışında olmayan özellikleridir. Arâzî ise bir şeyin mahiyetinin dışında olan özellikleridir. Örneğin insan için düşünmek zatî bir özellik iken yazıcılık arâzî bir özelliktir. Geniş bilgi için bkz. Gelenbevî, *Şerhu'İsâgüci*, 49-50.

özel olarak bulunan özellikleri üzere oluşu” şeklinde anlaşılabilir. Aynı esere başka bir haşiye yazan Hasan Çelebi (ö. 891/1486) nefsü’l-emri şöyle anlatır:

“Bil ki nefsü’l-emrin manası – emr kelimesi şey manasında [kullanıldığında]- şeyin kendisidir. Örneğin bir şeyin başka bir şeye nefsü’l-emrde olumlu [olarak yüklenmesi] bir itibar edenin itibarından ve bir varsayanın varsaymasından bağımsız olarak yüklemine özne için sübutunun (varlığının) özel olmasıdır.”¹⁹

“Bir varsayım olmaksızın” ifadesine değinen İsmail Gelenbevî (ö. 1205/1791) şu açıklamaları yapar:

“Mesela Zeyd, dış dünyada bulunması yönüyle insandır ve insan, zihinde bulunması yönüyle türdür.²⁰ Eğer birinci örnekte [konunun] dış dünyadaki varlığına, ikinci örnekte de zihindeki varlığına bakılmasa hatta Zeyd zihinde bulunsa yine insan olur ve insan dış dünyada bulunsa bile yine tür olur.”²¹

Gelenbevî ayrıca “kendinde (fî haddi zatihî) tahakkuk bulmak/gerçekleşmek” ifadesini şu şekilde açıklar:

“Bu ifadenin manası haricî ya da zihnî olmayan bir varlığa sahip olmak değildir. Bilakis bununla kastedilen anlam, [mezkûr şeyin] farz edenin farzı bu şeyle ister ilişkilensin ister ilişkilensin zihinde veya hariçte var olacak olsa yine kendi olarak var olmasıdır.”²²

Tanımda geçen “itibar” kelimesini de ele alan Gelenbevî onun iki anlama geldiğini söyler. Birincisi kendinde gerçekleşmiş olsa da hariçte bir varlığı olmayan şeydir. İkincisi varlığını aklın varsaymasına bağlı olarak kazanandır. Bu kısım dördün tek sayılığı gibi vakıaya muhalif de olabilir, devin azı dişleri gibi vakıaya muhalif olmayan vehmî kavramlar da olabilir. O, itibarların birinci kısmının hakîkî ikincisinin ise farazî olarak isimlendirildiğini de ekler.²³

¹⁹ Hasan Çelebi, *Şerhu’l-Mevâkıf I-II*, (1. Baskı), Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Lübnan 1997, 2/178-179 (Haşiye bölümü).

²⁰ Türler cins de olmaya ihtimali açısından ikiye ayrılır. Birincisi gerçek/hakîkî tür olup cins olmaya ihtimali olmayan türdür. *İnsan* gibi ki kendi altında herhangi bir türün cinsi olamaz. İkincisi ise görelî/izafî tür olup cins olmaya ihtimali olan türdür. Bu da *canlı* gibi ki insan için cins olup, cisim için türdür. Geniş bilgi için bkz. Gelenbevî, *Şerhu İsâgûcî*, 57-64.

²¹ Gelenbevî, *e.a.y.*, (Resailu’l-İmtihân içinde), 198-199.

²² Gelenbevî, *e.a.y.*, (Resailu’l-İmtihân içinde), 198.

²³ Gelenbevî, *e.a.y.*, (Resailu’l-İmtihân içinde), 199.

Eserinde bu konuya yer veren Taftazânî (ö. 792/1390) nefsü'l-emr kavramını şöyle açıklar:

“Nefsü'l-emrin manası, “Bu iş kendinde böyledir.” ya da “Haddi zatında böyle değildir.” sözümüzden, idrak edenin idrakinden ve haber verenin haberinden kat'ı nazar (bakılmaksızın) ile kendisine bakılarak anlaşılan şeydir. Emir ile kastedilen şe'n ve şey, nefis ile de zattır.” Yine aynı pasajın devamında şöyle der:

“Haber verenin ve idrak edenin öznelliğini [katmaksızın] zikredilen ma'kûlün kendisine bakılması, vâkıa, nefsü'l-emrde olan şey ve – ayândan daha genel kılana göre- hariç ile kastedilendir.”²⁴

Ali Kuşçu da nefsü'l-emrin manası hakkında şunları dile getirir:

“Nefsü'l-emr ile kastedilen “Bu durum kendinde böyledir.” ya da “Böyle değildir.” sözümüzden anlaşılan şeydir. Yani “Bu durum haber verenin haber vermesine ve idrak edenin idrakine bakılmaksızın kendisine bakılarak haddi zatında böyledir” demektir. [Bu mana doğrultusunda] “emr” kelimesi ile şe'n (durum) ve şey, “nefs” ile de zat kastedilir.”²⁵

İleride de ele alınacağı üzere zihnî varlık konusunda eser kaleme alan Taşköprizade (ö. 968/1561) nefsü'l-emr kavramını şu şekilde açıklar:

“Bil ki nefsü'l-emrin manası, [bahse konu olan] şeyin zatının özünde/haddi zatında kendiliğidir. Zira *emr* kelimesi şey, *nefs* kelimesi ise zat demektir. Bir şeyin haddi zatında var olmasının manası ise onun varlığının, tahakkukunun (gerçekleşmesinin) ve sübutunun bir itibar edenin itibarına ve farz edenin farzına bağlı olmaması, bilakis [bahse konu olan o şey hakkında ki] tüm itibar ve varsayımlar bir tarafa bırakılsa yine onun var olmaya devam etmesidir.”²⁶

İlgili pasajın devamında Taşköprizade bazı alimlerin nefsü'l-emri itibar edenin itibarı ve varsayanın varsayması kendisinde bulunmayan *zihnin hükümlerinden* ibaret olduğunu ve Seyyid Şerif Cürcanî'nin (ö. 813) ve çoğu müteahhir dönem alimlerinin bu görüşte olduğunu belirtir.²⁷ Nefsü'l-emr konusunu ele alan Saîd Fûde ise onu,

²⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd I-V*, (2. Baskı), Âlemü'l-Kütüb, Lübnan-Beyrut 1997, 1/392-393.

²⁵ Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-İ'tikâd I-II*, İntişârât-ı Râid, Kum 2014, 1/320.

²⁶ Isâmüddin Ebu'l-Hayr Taşköprizade, *Eş-Şuhûdu'l-Aynî fî Mebâhisi Vucûdi'z-Zihnî*, (1. Baskı), Menşûrâtü'l-Cümel, Bağdat 2009, 33.

²⁷ Taşköprizade, *Eş-Şuhûdu'l-Aynî*, 39.

mevzunun/konunun o olması bakımından kendisi hakkında verilen hükümlerin doğru olması şeklinde tanımlar.²⁸

İslam düşünce geleneğine mensup bilginlerden yaptığımız aktarmalardan hareketle nefsü'l-emr kavramı hakkında özetle şunları söyleyebiliriz:

Nefsü'l-emr, bahse konu olan şeyin, hakkında herhangi bir varsayma ya da itibar olmaksızın kendisine ilişkin zatî arazları (özel ilintileri) üzerinden değerlendirilmesidir. Ayrıca tanımlarda kullanılan “في” harfî cerrinden bu kavramın bir uzay olduğu anlaşılmaktadır. Zira “Bu şey nefsü'l-emrde mevcuttur.” şeklinde kullanılır. O halde konu ve yüklemi içeren önermelerimize doğru ya da yanlış yüklemesi yapmamız onun nefsü'l-emre mutabakatı/uygunluğu ile olmaktadır. Buradan bazı bilginlerin nefsü'l-emri “doğruluk uzayı” olarak tabir etmelerindeki sebep de anlaşılmaktadır.

Bu tanımlardan yola çıkarak şöyle bir soru sorulabilir: İnsan bilgisinin her türünün doğruluğu için nefsü'l-emre mutabakat gerekli midir? Yani bilgilerimizi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayıracak olursak her bir kısımda nefsü'l-emre uygunluk aranır mı? Bu problemi her bir kısım özelinde incelemek gerekmektedir.

1) Tasavvurlar

Tasavvur, klasik düşüncede “şeyin suretinin zihinde oluşması” şeklinde tanımlanır.²⁹ İnsan, dışta gördüğü nesneyi iç ve dış duyularıyla algılayıp aklıyla idrak eder. Bu idrakten sonra insan zihninde o nesneye dair bir suret oluşur. Zihninde oluşan bu suretin doğruluğunda nefsü'l-emre mutabakatın gerekip gerekmeyeceği meselesi İslam alimleri tarafından tartışılmıştır. Celaleddin Devvânî (ö. 908/1502) Gelenbevî'nin *Resâilu'l-İmtihân* isimli eserinde yer alan bir risalesinde bu konuyu ele alır ve tasavvurların, tasdiklerin aksine uygunsuzluğa/adem-i mutabakata ihtimalleri olmadığını söyler.³⁰ Bu kabule göre zihinde olan her şeyin nefsü'l-emre mutabakatı vardır. Ancak bu kabule yine Devvânî'nin aktarımıyla mutabakattan kastın ne olduğu sorusuyla iki itiraz gelmiştir:

²⁸ Abdullatif Saîd Fûde, *Selâsü Resâil fî Neψsi'l-Emr*, (1. Baskı), Asleyn, Ürdün 2018, 8.

²⁹ Gelenbevî, *Burhân*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, İstanbul 1888, 3.

³⁰ Celaleddin Devvânî, e.a.y., Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846, (Resâilu'l-İmtihân içinde), 168.

“1) Eğer kastedilen [tasavvurun] kaynağına mutabakat ise tasavvurların adem-i mutabakata ihtimalleri olmadığını kabul etmeyiz. Zira insanî bir suretten atsal bir suret edinilebilir.

2) Eğer kastedilen [edinilen bu suretin] özelliklerine mutabakat ise tasdiklerin adem-i mutabakata ihtimalleri olmadıklarını kabul etmeyiz. Zira “Gerçekleşme ya da gerçekleşmemenin sureti gerçekleşme ya da gerçekleşmemenin [kendisine] uygundur.” kuralından dolayı yanlış önermelerin hepsi [zihinde oluşan nesnenin] suretine uygundur.”³¹

Mezkûr itirazları biraz daha yakından incelemek gerekirse şunlar söylenebilir:

Mutabakat, bir şeyin kendisinden başka bir şey ile tamamen uyuşmasıdır.³² Arapçadan Türkçeye de geçmiş olan bu kelime Arapçada bir ayakkabının diğerine uygunluğunu ifade etmek için kullanılır. Nitekim kelimenin kökü olan “طيق” fiilinin mastarı bizim dilimize “tıpkı” olarak geçmiş olup bir şeyin kendinden farklı bir şey ile arasında olan yüksek orandaki benzerliği ifade etmek için kullanılır. Mantık ilminde ise *mutabakat*, insan lafzının “düşünen canlı” manasının tamamına delaleti gibi bir lafzın vaz’ edildiği (konulduğu) mananın tamamına delaleti için kullanılır.³³ Nefsü’l-emr meselesinde geçen mutabakat ise bizden bağımsız olarak var olan bilinirler ile onlara dair edindiğimiz bilgilerimizin örtüşmesi, uyuşması, uygun düşmesi manasını ifade eder. O halde nefsü’l-emrdeki nesneler gerçekliğin ta kendileridir ve bilgilerimiz bu gerçekliğe uygun düştüğü müddetçe doğru aksi olduğu müddetçe yanlış olacaktır. Buradan İslam bilginlerinin sıkça kullandığı “صدق القضية مطابقتها لما في نفس الأمر” “Bir önermenin doğruluğu [onun öğelerinin] nefsü’l-emrde ola[nına] mutabakatı [iledir].” ifadelerinin manası ortaya çıkar.³⁴

Devvânî’nin aktardığı itirazları zikrettiğimiz bilgiler ışığında ele alacak olursak; o, dıştaki bilinirlerden edindiğimiz bilgilerimizin³⁵ hiçbirinin gerçekliğe uygunsuzluğu gibi bir durumun söz konusu olmadığını söyler. Birinci itiraz Devvânî’nin mutabakattan kastının *o sureti kendisinden edindiğimiz kaynağa göre* olması durumunda

³¹ Devvânî, e.a.y. (Resailü’l-İmtihân içinde), 168-169.

³² Gelenbevî, *Şerhu İsâgûcî*, 37.

³³ Mantık ilminde kullanılan delalet türleri için bkz. Gelenbevî, *Şerhu İsâgûcî*, 35-40.

³⁴ Bu konu detaylı olarak ilerleyen bölümlerde tekrar ele alınacaktır.

³⁵ Burada bilgi tasavvur manasında kullanılmıştır. Bkz. Gelenbevî, *Burhân*, 3.

tasavvurlarımızın gerçekliğe uygunsuzluğu olabileceğini ifade eder. Zira insan, bilgi edineceği nesnenin üzerinde olduğu halden başka bir suret edinebilir. Mesela uzakta karartı olarak görünen bir attan insan sureti edinilmesi bu kabildendir. O halde zihninde insan olarak bulunan bu suret, dışarıda kendisinden bu suretin edinildiği ata uygun düşmez. Böylece bir tasavvurun adem-i mutabakatı ispat edilmiş olur. İkinci itiraz ise dışta kendisinden edinilen bu nesneye değil de *zihinde oluşan suretin olduğu hale* uygun düşmesidir. Bu ifadenin kabulü ise neredeyse bütün ulemanın karşı çıktığı yanlış önermelerin uygunsuzluğu durumunu ortadan kaldırmaktadır. Zira yanlış ifadeler “yanlış” sıfatını hitap ettikleri gerçekliğin aksi bir hal üzere oldukları için alırlar. Eğer mutabakatta aranan şart o nesnenin zihinde oluşan suretine göre olması ise yanlış ifadelerin gerçeklikten koparılması durumu ortaya çıkar ve böylece yanlış önermeler adem-i mutabakatı içermezler.

Devvânî kendi ifadesini açığa kavuşturmak için mutabakattan kastının *nefsü’l-emrde olana uygun düşmek* olduğunu, *nefsü’l-emrde* bir şeyin var olup ve edinilen suretin de ona uygun düşmesini ifade eder. Ayrıca şunları ekler:

“Tasavvurlar, *nefsü’l-emrde olana uygun düşmeme* durumunu içermezler. Zira her tasavvur, *vucûdî*³⁶ bir kavram ile vasıflanmasından dolayı *nefsü’l-emrde* mevcuttur. *Vucûdî* kavramların en alt mertebesi de [söz konusu nesneden] anlaşılan/kavranan şeydir ve bu durum tasavvurlarda mevcuttur. O halde zihnî varlık bahsinin de işaret ettiği üzere *vucûdî* bir kavram ile vasıflanan şey vasıflanma yerinde (zarf) vardır.”³⁷

Gelenbevî, Devvânî’nin *Tecrîd Haşiyesi*’nde zikrettiği şu ifadeyi aktarır: “Bütün tasavvurî kavramlar, *nefsü’l-emrde* var olma hususunda öncelik ve sonralık bakımından eşittir.” Gelenbevî, tasavvurî kavramlar kelimesinden kastının “zihinde mahiyet ve zatlarıyla var olan kavramlar” olduğunu ifade eder.³⁸ Ayrıca bu söze açıklık getiren Gelenbevî bu kavramların *nefsü’l-emrde* bulunmasının manasının, *nefsü’l-emrde vucûdî mefhumlarla* vasıflanmaları olduğunu söyler. *Vucûdî mefhumların* da en alt seviyesi

³⁶ Mütעהhirûn dönemi Eş‘arî kelimcilerinin *vucûdî* kavramını değişik itibarlarla genelde “mefhûmuna olumsuzlama (selb/adem) girmemiş olan”, “dışta mevcûd” ve “mevsûfuna subûtu, dışta onda var olmasıyla gerçekleşen” anlamlarını verirler. Bkz. Koca, 64-65.

³⁷ Devvânî, *e.a.y.*, (Resâilu’l-İmtihân içinde), 169.

³⁸ Gelenbevî, *e.a.y.* Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846, (Resâilu’l-İmtihân içinde), 167.

bilinebilirlik ve kavranabilirliktir. Zira bir yerde bir şeyin başka bir şeyle vasıflanması mevsufun o yerde var olmadığı durumlarda imkânsız olur.³⁹

Devvânî'nin açıklamalarının anlaşılmasını kolaylaştıracak bir diğer açıklamayı da yine Gelenbevî yapmaktadır. O mahiyet konusunu ele aldığı bir risalesinde şu ifadeleri kullanır:

“Bil ki hem vacibin hem de mümkün-i hassın⁴⁰ nefsü'l-emrde gerçekleşmiş, ezeli ve zatında, ... bir kılıcının kılmasına (câilin câ'line) muhtaç olmayan mahiyeti vardır. ... Mümtenilere gelince [onların] nefsü'l-emrde bir mahiyeti yoktur ve [ister Allah'ın olsun ister insanın olsun] ilimlerde zatları ve mahiyetleri ise gerçekleşmezler (tahakkuk). Zira mahiyetleri yoktur ki ilimlerde gerçekleşebilsinler. Bundan dolayı “Mümteniler zihinlerde ancak teşbih ve temsil yoluyla gerçekleşebilirler” demişlerdir.⁴¹

Yukarıda iki İslam bilgininden aktarılan açıklamalardan tasavvur düzeyindeki bilgilerimizin nefsü'l-emre uygunsuzluk durumunun olmadığı anlaşılır. Zira dışta kendilerinden edinilen nesnelerden farklı olsalar bile zihinde gerçekleşmeleri ve mümkün olmaları sebebiyle nefsü'l-emrde gerçekleşmiş bir mahiyete sahip olurlar. Ancak mümtenilerin mahiyetleri ve gerçekleşmeleri (tahakkuk) mümkün olmadıkları için ne nefsü'l-emrde ne de herhangi bir zihinde mahiyetleri ile bulunurlar.⁴² Örneğin iki zıttın bir araya gelmesi meselesinde zihin önce öğeleri düşünür sonra peşi sıra bir mekân da varlıklarını düşünür, daha sonra bunların tek bir an ve tek bir mekân da bulunmalarını düşünemediği için imkânsızlık ile hükmeder. Zira düşünebilseydi mümkün olurdu. Bu sonuca da ancak ele aldığı öğelerin mümkün olan diğer durumlarına bir benzetme yaparak ulaşır. Ayrıca “Bir şeyi zatî arazları (özel özellikleri) ile tanıtmak.” anlamında olan tarif⁴³

³⁹ Gelenbevî, *Risâle fî Tahkîki İlmillah el-Müteallık bi'l-Eşyâ*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846, (Resâilu'l-İmtihân içinde) 174.

⁴⁰ Vacip kelimesi ile burada varlığa çıkmış mümkün kastedilir. Zira İslam düşünce geleneğinde Allah Teala ve sıfatları dışında vacip bir varlık yoktur. Yine bu düşünceye göre Allah Teala'nın bir mahiyeti yoktur. Bu durumda Gelenbevî'nin ifadelerinin kapsamına Vacip Teala eklenemez. Allah Teala'nın bir mahiyeti olmaması hakkında bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 71. İmkân kavramı da bazen bir şeyin varlık ve yokluk taraflarında zorunluluğun olumsuzlanması (selb) manasında alınır ve imkân-ı hâss (özel imkan) şeklinde isimlendirilir. Bazen de imkân, varlığın zorunluluğunun olumsuzlanması manasında alınabilir ve bu anlamda vücûbun mukâbilidir; imkân-ı hâss ve imtinâyı içine alır. Bu anlamda mümteniye “yokluğu mümkün olmak” doğru olarak yüklenir. Bazen de yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanması anlamında alınır ve bu durumda imtinânın mukâbilidir; imkân-ı hâssı ve vücûbu içine alır. Bu anlamda vâcibe “varlığı mümkün olmak” doğru olarak yüklenir. İşte lûgat ve örfe uygun olan imkân budur ve imkân-ı âmmî (genel imkan) şeklinde isimlendirilir. Bkz. Koca, 66

⁴¹ Gelenbevî, *e.a.y.* (Resailu'l-İmtihân içinde), 166.

⁴² Mümteni – Nefsü'l-emr ilişkisi çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde geniş bir şekilde ele alınacaktır.

⁴³ Gelenbevî, *Şerhu İsâgûcî*, 74.

de bu kavramlar hakkında geçersizdir. Zira bu kavramların hakikatleri yoktur. Bu kavramların ancak ismî tarifleri⁴⁴ olabilir.⁴⁵

2) Tasdîkler

Tasdîk önerme ve kıyas olarak ikiye ayrılır. Önerme, kendisini söyleyene “Sen bu sözünde doğrusun.” veyahut “Sen bu sözde yanlışsın.” denebilen sözdür.⁴⁶ Tasdîk için aynı zamanda bir olay, durum, halden haber verdiği için *cümle-i haberîyye* de denir. Kıyas ise doğruluğu kabul edilen en az iki önermelerden⁴⁷ zorunlu olarak yeni bir önermeye söz olarak tarif edilir.⁴⁸ İşte doğruluk veya yanlışlığın medarı olan bilgilerimiz tasdîk düzeyinde olan önermelerdir ve bu önermelerden oluşan kıyaslarımızdır. İnşâ-î tarzda kurulan, talep, arz, soru, nida, emir, yasaklama, şaşırma, yemin ifade eden cümlelerimiz ise iki şey arasında kurulan olumlu veya olumsuz bir bağ/ hükmî nispet içermedikleri için doğruluk ve yanlışlığı içermezler. Örneğin “Suyu getir” cümlesi bir emirdir ve muhataptan bir fiilin gerçekleştirilmesini talep eder. Ancak “Ahmet “Suyu getir” dedi” cümlesinde “Ahmet” ve “demek” fiili arasında bir bağ/hükmî nispet kurulduğundan doğrulanabilir ve yanlışlanabilir.

Önermenin doğruluğa ve yanlışlığa ihtimali olması hakkında Gelenbevî şu açıklamaları yapar:

“Önermenin doğruluğa ve yanlışlığa ihtimali, önermeden anlaşılan şeye ve onun salt mahiyetine bakarak belirlenir. Önerme ise sözü söyleyenin ve dinleyenin öznelliğine ve kullanılan kavramların özelliğine bakılmaksızın bir şeyi başka bir şeye olumlu olarak yüklemek ya da ondan bir şeyi olumsuzlamaktır. ... Doğruluk, hükmün vakıya uygunluğu, yanlışlık ise uygunsuzluğudur. Bunu açıklamak gerekirse [şunlar söylenebilir:] Aralarında hükmî bir nispet (ilişki) kurulan iki şeyin arasında zihinde kurulan nispete bakılmaksızın tam bir nispet bulunur. ... İşte bu nispet vâkıa, hariç ve nefsü'l-emr olarak isimlendirilir. Zihinde kurulan nispetin bu nispete mutabık olması ikisinin de olumlu ya da olumsuz olması [şeklinde örtüşmeleridir. Eğer bu örtüşme

⁴⁴ Haricî varlık alanında gerçekleşmiş mahiyetlerin tarifine *hakîkî*, haricî varlık alanında gerçekleşmemiş mahiyetlerin tarifine de *ismî* denir. Gelenbevî, *Şerh-u İsâgucî*, 80-81.

⁴⁵ Gelenbevî, *Şerh-u İsâgucî*, 81.

⁴⁶ Esîruddin el-Ebherî, *Şerhu İsâgucî*, (1. Baskı), Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul t.y, 83. (Metin bölümü).

⁴⁷ Önermeler, kıyas için kullanıldıklarında öncül ve mukaddime adını alırlar.

⁴⁸ Ebherî, 119.

sağlanırsa zihninde kurulan nispet] doğru olur. [Eğer biri olumlu diğeri olumsuz olur da örtüşmezlerse] yanlış olur.”⁴⁹

“Bir önermenin doğruluğu [onun öğelerinin] nefsü’l-emrde ola[nına] mutabakatı [iledir]” kuralına yukarıda değinmiştik. Önergelerin, tasavvurların aksine nefsü’l-emre uygunsuzluğa ihtimalleri vardır. Tasavvurlarla arasındaki fark ise tasavvurlarda hüküm yokken önergelerde olmasıdır. Hüküm, bir şeyi başka bir şeye olumlu veya olumsuz şekilde yüklemektir.⁵⁰ Tasavvurlar salt suretlerdir ve kendilerinde bir şeyin varlığını veyahut yokluğunu iddia etmek doğrulanmayı gerektirir.

Önergeler yapıları bakımından ikiye ayrılır:

1) *Hamliyye (Yüklemli) Önergeler*: İki tarafı müfret⁵¹ bir kavrama dayanan önermedir. Önermenin iki tarafı ile -hamliyye türü önergelerde açısından- *mevzu/ konu* ve *mahmul/ yüklem* kastedilir. Örnek vermek gerekirse “İnsan yazardır.” dediğimizde öncelikle “insan” kavramının sonra “yazan” kavramının sonra yazan kavramı ile insan kavramı arasında kurulan olumlu ilişkinin son olarak bu ilişkinin gerçekleşmesinin veyahut gerçekleşmemesinin idrak edilmesi gerekir. O halde hamliyye türü önergeler şu öğeleri içerir:

- 1) Mahkûmun Aleyh/ Mübtedâ/ Özne/ Mevzu/Kendisine Hüküm Verilen.
- 2) Mahkûmun Bih/ Haber/ Yüklem/ Mahmul Kendisi ile Hüküm Verilen.
- 3) Nisbet-i Hükmiyye/ Rabıta/ Bağ/ Kopula/ Mevzu ile mahmul arasındaki hükmi ilişki.

2) *Şartıyye (Şartlı-Koşullu) Önergeler*: İki tarafı müfret bir kavrama dayanmayan önermedir. Örneğin “Güneş doğmuşsa gündüz olmuştur.” önermesi şartlı bir önermedir. Zira ikinci tarafın gerçekleşmesi birinci tarafın gerçekleşmesine bağlanmıştır. Önermenin iki tarafından birincisine -şartıyye türü önergeler açısından- *mukaddem* ikincisine ise *tâlî* adı verilir. O halde şartıyye türü önergeler şu öğeleri içerir:

- 1) Mukaddem/ Ön Bileşen/ Şart.

⁴⁹ Gelenbevî, *Şerh-u İsâgucî*, 85.

⁵⁰ Kutbiddin Er-Râzî (ö. 766), *Tahriru’l-Kavâidi’l-Mantıkıyye fî Şerhir’-Risâleti’l-Şemsiyye*, Mektebetü’l-Hâşimiyye, İstanbul 2013, 23.

⁵¹ Müfret kavramı mantık ilminde parçaları manasının bir parçasına delalet etmeyen kelimeler için kullanılır. Örneğin “insan” kavramının manası düşünen canlıdır. Bu bağlamda “İ harfi düşünmeye n harfi canlılığa delalet ediyor.” denemez. Geniş bilgi için bkz. Gelenbevî, *Şerh-u İsâgucî*, 41.

2) Tâlî/ Art Bileşen/ Cevap-Ceza.⁵²

Hüküm/Tasdîk ise önermelerin iki tarafları arasında kurulan hükmî nispetin gerçekleşmesi veya gerçeğeleşmemesini idrak etmekle ortaya çıkar.⁵³ Burada idrakin manası nispetin gerçekleşmesini ya da gerçeğeleşmemesini idraktır.⁵⁴ Eğer gerçekleşmesi idrak ediliyor ise buna olumlu hüküm, gerçeğeleşmemesi idrak ediliyor ise buna olumsuz hüküm denir.⁵⁵ Görüldüğü üzere ilk üç öge tasavvurda da vardır. Zira kişi, iki ayrı şeyi ve bu iki şey arasında olumlu veya olumsuz bir nispet düşünebilir. Ancak bunun vakıya mutabakatını iddia ediyorsa artık burada bir hükmün/tasdîkin varlığından söz edilir. Bundan dolayı bazı mantıkçılar tasdîki “تصور معه حكم” “Hüküm ile beraber tasavvur” şeklinde tanımlamışlardır.⁵⁶ Ancak hükmî nispetin nefsü’l-emre uygunluğuna inanmak o nispetin kendinde nefsü’l-emre uygun olmasını gerektirmez. Yani kişi bir tasdîkte bulunduktan sonra o tasdîkin doğruluğu veya yanlışlığını denetlemek artık tasdîkte bulunan kişiden bağımsızlaşır ve kendinde değerlendirilir.

Taftazânî, tasdîkleri nefsü’l-emre uygunluk açısından değerlendirirken vâkıa’ya uygun olan söze *doğru*, vâkıa’nın kendisine uygun olduğu söze *hak* dendiğini söyler.⁵⁷ Örneğin Batlamyusçu (ö. 168 [?]) evren anlayışında alemin merkezinde dünyanın olduğu ve diğer tüm gezegenlerin dünyanın etrafında döndüğü kabulü vardı. Bu kabul üzerinden kozmolojiler ve bununla beraber metafizik yapılıyor, takvimler hazırlanıyor, tutulmalar hesaplanıyordu. İşte bu bağlamda yapılan faaliyetler doğrudu ancak hak değildi. Zira Kopernik (ö. 1543) devrimiyle birlikte güneş merkezli bir evrenin gerçekte var olduğu ortaya çıktı.

Vakıya uygun olmayan yanlış önermelerin ise hiçbir şekilde nefsü’l-emre mutabakatları yoktur. Çünkü yanlışın kendinde varlığı yoktur. Gerçekte olanın aksine salt bir inanıştır/tevehhümdür. Yine bu konuyu ele alan Devvânî, zihnî kevâzibin/yanlış

⁵² Klasik mantıkta önerme türleri için bkz. Gelenbevî, *Şerh-u İlsâgucî*, 82-111.

⁵³ Kutbiddin Râzî, 23.

⁵⁴ Gerçeğeleşmeyi idrak, nefsü’l-emre olana uygun olma ya da olmama manasınadır. Bkz. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Tahrîri’l-Kavâid’l-Mantıkiyye fî Şerhi’-Risâleti’l-Şemsiyye*, Mektebetü’l-Hâşimiyye, İstanbul 2013, 24 (Haşiye bölümü).

⁵⁵ Cürcânî, *Tahrîri’l-Kavâid*, 24 (Haşiye bölümü).

⁵⁶ Kutbiddin Râzî, 21.

⁵⁷ Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, 19.

önergelerin hiçbir şekilde nefsü'l-emre mutabakatları olmadığını net bir şekilde ifade eder.⁵⁸

Sonuç olarak herhangi bir nispetin gerçekleşmesini idrak, aslında o nispetin kendinde gerçekleşmiş olmasını gerektirmez, ayrıca nefsü'l-emre uygunluğunun araştırılması gerekir. İşte bu açıklamalardan “Bir önermenin doğruluğu [onun öğelerinin] nefsü'l-emrde ola[nına] mutabakatı [iledir]” kuralının manası ortaya çıkmış olur.

⁵⁸ Devvânî, *e.a.y.* (Resailü'l-İmtihân içinde), 169.

1.2. KAPSAMI BAKIMINDAN NEFSÜ'L-EMR

Yukarıda nefsü'l-emr kavramının lafzî tarifini bazı İslam bilginlerden yaptığımız alıntılarla yapmaya çalıştık. Ayrıca tasavvur ve tasdik düzeyindeki bilgilerimizin nefsü'l-emre uygunluğu içerip içermediği meselesine değindik. Nefsü'l-emrin ne olduğunu anlatmak için İslam bilginleri, bu yaklaşımın yanında bir de kapsamına göre anlatma yaklaşımını benimsemişlerdir. Bu yaklaşıma göre nefsü'l-emr, zihnî ve haricî varlık alanları ile arasındaki ilişki açısından değerlendirilir. Ayrıca bölümün sonunda ele alacağımız üzere Gelenbevî nefsü'l-emrin kapsamını “imkân” kavramı üzerinden değerlendirir.

Taşköprizade nefsü'l-emrin kapsamı hakkında şunları söyler:

“Nefsü'l-emr zihni ve harici içine alır. Ancak nefsü'l-emr hariçten mutlak olarak geneldir. Zira hariçte var olan her varlık mutlak olarak nefsü'l-emrede de mevcuttur ancak aksi [söz konusu değildir]. Çünkü hariçte karşılıkları olmayan bazı zihnî hükümler nefsü'l-emrde olana uygundurlar. Nefsü'l-emr zihinden de bir yönden geneldir. Çünkü “beşin çift [sayılığı]” gibi zihin, yanlış [önermelere] inanabilir. Böylece [zihnin bu türü] zihinde mevcut olup nefsü'l-emrde mevcut değildir. Bu türe zihnî varsayım (zihniyye faraziyye) adı verilir. Ancak “dördün çift sayılığı” hem nefsü'l-emrde hem de zihinde mevcuttur. Bu türe de zihnî hakikat adı verilir.”⁵⁹

Gelenbevî nefsü'l-emrde olan şeylerin zihin veya harice hasredilmeye ihtiyaç duymamasından dolayı nefsü'l-emrin bu varlık alanlarından daha genel üçüncü bir kısım olarak kabul edildiğini dile getirir.⁶⁰

Nefsü'l-emrin kapsamı hususunda çoğu İslam bilgini Taşköprizâde'nin ifadelerinin aynısını söyler. O halde bu açıklamaları daha iyi anlamak için bu ifadelerde yer alan hariç ve zihin kavramlarını ele almak gerekir.

1.2.1. Haricî Varlık Alanı

Haricî (dış) varlık terkiibindeki “haricî” ifadesi, insan zihninin dışında, aklın her türlü itibârından uzak ve aklın itibârına bağlı olarak değişikliğe uğramayan varlık alanını

⁵⁹ Taşköprizâde, *Eş-Şuhûdu'l-Aynî*, 33.

⁶⁰ Gelenbevî, *e.a.y.* (Resailu'l-İmtihân içinde), 197.

ifade etmektedir.⁶¹ Dış varlık için “aynî” ve “asîl” varlık ifadeleri de kullanılmakta ve bu alanın kabulü noktasında İslâm düşünce ekolleri arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.⁶² Bir mahiyete sahip olup da dış dünyada varlık kazanmak teşahhus ve teayyünü zorunlu kılmaktadır. Yani dışta tümel mahiyetler tümelliklerini koruyarak var olamazlar. Aksine mefhumuna birçok tikeli alabilen tümel mahiyetler dışta ancak tikel fertleri vasıtasıyla var olabilir. Mesela dışta tümel anlamda bir insanlıktan bahsedemeyiz, aksine insanlık mahiyetinin dışta Ahmet, Mehmet ve Ayşe gibi tikellerinde gerçekleşmesi zorunludur.⁶³

Haricî kelimesi ilk bakışta mutlak anlamda zihnin dışındaki varlıkları ifade ettiği için bir maddiliği/3 boyutluluğu çağrıştırıyor olsa da İslam bilginlerince zamanla bu anlamın yanı sıra zihnin varsayımsal (yanlış önermeler) olanının dışında ki varlık alanını ifade edecek şekilde genişletilmiştir. Nitekim Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), eşyanın tahakkukunun iki şekilde olacağını söyler. Birincisi aklî farz etme yoluyla. Bu kısım sadece müdrikede (zihin, akıl) olur. İkincisi ise hakîkîdir. Bu kısım da aklî farz bulunsun ya da bulunmasın müdrikenin dışında (hariç) var olur. İşte bu ikinci kısma “O nefsü’l-emrdedir” denilir.⁶⁴ Hariç kelimesinin bu anlamı ile nefsü’l-emrin karşılık geldiği varlık alanlarının bir olmasından dolayı bazen de İslam bilginleri “صدق القضية مطابقتها لما في الخارج” “Bir önermenin doğruluğu [onun öğelerinin] hariçte ola[nına] mutabakatı [iledir]” derler.⁶⁵

Tahânevî nesnelerin durumunun üç kısım olduğunu söyler:

“1) Birinci kısım, muhakkak ve mukadder haricî ve zihnî fertleri içine alır. Bu kısım iki dik üçgenin açılarının eşit olması, üçün tekliği ve dördün çiftliği gibi mahiyetlerin gerekleri olarak adlandırılır.

2) İkinci kısım, küllî, cüzi, zatî ve arazî gibi zihinde var olanlara aittir.

3) Üçüncü kısım, hareket ve sukûn gibi haricî var olanlara özgüdür. Nesnelerin üç halinin bulunmasından dolayı üç türlü yargı itibar edilmesi gerekir:

⁶¹ Koca, 41.

⁶² Koca, 42. Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 1/342-343.

⁶³ Koca, 42.

⁶⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Risâle fî Tahkîki Nefsi’l-Emr ve’l-Fark-u Beynehû ve Beyne’l-Harici ve’z-Zihni*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846 (Resâilu’l-İmtihân içinde) 197.

⁶⁵ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1/386. Ayrıca bkz. Murat Kaş, “Mustafa Şevket Efendi’nin Risalesi Işığında Zihin, Haric ve Nefsü’l-Emr Kavramlarının Analizi”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), Aralık 2014, 87.

a) Kendisindeki hükmün hesabî ve hendesi önermeler gibi ister mukadder ister muhakkak olsun haricî ve zihnî konunun tüm fertleri üzerine olduğu önermeler ki, *hakikiyye* olarak adlandırılır.

b) Kendisindeki hükmün, doğa felsefesinin önermelerindeki gibi muhakkak ve mukadder olsun mutlak anlamdaki haricî fertler üzerine olduğu önerme ki, *haricî önerme* olarak isimlendirilir.

c) Kendisindeki hükmün, mantık bilminde kullanılan önermeler gibi yalnızca zihnî fertler üzerine olduğu önermeler ki, bu önermeler *zihnî önerme* diye adlandırılır.”⁶⁶

Taşköprizâde bazı alimlerin nefsü'l-emri haricî varlıklardan (umuru-hariciyye) ibaret kabul ettiklerini söyler. Zira bütün zihnî mahiyetler bu varlık alanından çıkarılmaktadır (intiza).⁶⁷ Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) zihinde hasıl olanın harice mutabık olmaması durumunda bunun bilgisizlik (cehalet) olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸ Dolayısıyla mutabakatın gerçekleşmesi, zihnî suretin harice mutabık olmasını gerektirmektedir. Bu anlamda mutabakatın dayandığı ontolojik gerçeklik zihin değil hariçtir.⁶⁹ Gelenbevî de kelamcılarının varlığı haricî varlık ile sınırladıklarını ifade eder ve onların bu kabulünü destekleyen açıklamalar yapar.⁷⁰ O, kelamcılarının nefsü'l-emr anlayışını şöyle tarif eder:

“Doğrusu şu ki; kelamcılara göre nefsü'l-emr dışta tahakkuk etmiş varlıktan ve dışta mevhum olan varlıktan daha geneldir. [Dışta mevhum olanın] varlığının vehmedilmesi insan tabiatına yerleşiktir. ... “Onlara göre nefsü'l-emr, dışta tahakkuk etmiş varlığa müsavidir.” sözü batıldır. Bilakis -zeki insanların anlayacağı üzere- vehmedilmesi insan tabiatına yerleşik olan “mevhum varlığı” zihnî varlığın yerine ikame etmişlerdir.”⁷¹

Pasajdan anlaşılacağı üzere kelamcılara göre nefsü'l-emr hariçte tahakkuk etmiş/gerçekleşmiş ve hariçte mevhum olan varlıkları kapsamaktadır. Hariçte

⁶⁶ Tahânevî, 1/689.

⁶⁷ Taşköprizâde, *Eş-Şuhûd'l-Aynî*, 38.

⁶⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tembihât I-II*, İntişârât-ı Hamayiş, Tahran 1956, 2/235.

⁶⁹ Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: El-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve El-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme*, (Yayımlanmış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017, 82.

⁷⁰ Gelenbevî, *Risâle Mütehakkika fî Nefsi'l-Emr*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846 (Resâilu'l-İmtihân içinde) 162.

⁷¹ Gelenbevî, *Risâle Mütehakkika fî Nefsi'l-Emr*, 163.

gerçekleşmiş varlık ile kelamcılar nefsü'l-emrde bulunan bir mahiyetin haricî varlık alanında fertsel/hüviyetsel anlamda bir gerçeklik kazanmasını kastederler. Yani mahiyetler dışta hüviyetleriyle tahakkuk eder. Bu bağlamda anka kuşunun mahiyeti olmasına rağmen dışta herhangi bir ferdi bulunmamasından dolayı tahakkuku yoktur. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere bu varlık alanında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.

Yine Gelenbevî'nin yaptığı nefsü'l-emr tarifine göre mevhûm/vehmî varlık, dışta fert olarak bulunmayıp o fertlerden soyutlama yoluyla elde edilen kavramlardır. Varlığın kelamcılar tarafından harice hasredilmesinden dolayı bu tür kavramların da hariç ile irtibatlarını kurmaları gerekmektedir. Vehmî varlık alanı/vehmî kavramlar bağlamında konuyu ele alan Gelenbevî, kelamcılara göre bu tür kavramların varlıklarının, aklın hariçte kendisinden soyutlama yapacağı bir *mebde-i'l-intizaların*⁷² varlığından ibaret olduklarını söyler.⁷³ O halde vehmî kavramlar her ne kadar dışta tahakkuk etmiş olmasa da dışta tahakkuk etmiş varlıklardan aklın kendilerini soyutlamasıyla edinilirler.

Gerçekten de insan zihninde var olan üçgen, daire gibi çıkarımsal (intizâî) nesneler ile dev, civadan deniz gibi kurgusal (ihtirâî) nesneler haricî varlıklardan üretilmiş nesnelerdir. Zira çıkarımsal kavramlarda insan dış dünyada üçgene, daireye benzer varlıklar görür, bu varlıklardan üçgen suretini, daire suretini çıkarır (intizâ) ve zihinde bu suretleri haricî arazlarından soyutlayarak (tecrîd) o kavramın mahiyetine ulaşır. Aynı şekilde kurgusal kavramlar da insan, örneğin dış dünyadaki insan fertleri ile- büyüklüğü açısından- dağ fertlerini görür daha sonra zihninde bu ikisini birleştirerek dev mefhumuna ulaşır. Görüldüğü üzere zihnin bu türlerinin her ikisinin kaynağında da haricî varlık alanı bulunmaktadır. Ancak bu kavramlar zihinde üretildikleri andan itibaren, mahiyetleriyle dış dünyada var olamazlar. Zira dış dünyada varlık kazanmak teşahhus ve teayyünü zorunlu kılmaktadır.⁷⁴

Gelenbevî zihinde var olan ancak dış dünyadan çıkarılıp çıkarılmadığı hususunda tartışma olan illet-ma'lûl gibi itibarî kavramları da ele almaktadır. O bu tür kavramların da hariçten alındığını söyler. Konuyu izaha kavuşturmak adına Gelenbevî güneşin

⁷² Mebdeu'l-intiza "çıkartım ilkesi" olarak tercüme edilebilir. Bu kavram ile itibari kavramı edinmek için zihin yöneldiği haricî varlık kastedilir.

⁷³ Gelenbevî, *Risâle Müteahhika fî Nefsi'l-Emr*, 165.

⁷⁴ Koca, 42.

doğmasıyla gündüzün olması arasındaki mülâzemeti/gerekliliği örnek verir. Böyle bir mülâzemetin varlığını kimse inkâr edemez. Zira güneşin doğmasıyla gecenin varlığı arasındaki mülâzemet gibi “sırf yok” değildir. Çünkü her tasavvur edilen şey ayrılmıştır ve her ayrılan şey de sırf yok olamaz. Zira sırf yoklukta ayrışma ve kişileşme (teşahhus) olmaz.⁷⁵ İşte bu mülâzemet her ne kadar dışta tahakkuk etmiş olmasa da dışta tahakkuk etmiş “mebde-u’l-intiza’/intiza ilkesi” olarak ifade edilebilecek bir varlıktan aklın kendisini çıkarması sonucu varlık kazanmıştır. Bu örneği Gelenbevî “ışık” üzerinden açıklar. Işık, güneşin doğması sırasında ortaya çıkar ve güneşin zatından ayrılması imkânsızdır. Ayrıca “yer yüzünün aydınlık olması” manasında kullanılan gündüz kavramında ifade edilen aydınlık manasından da ışığın ayrılması mümkün değildir. İşte dışta gerçeklik bulmuş “ışık”tan akıl, bu mülâzemeti intiza’ eder.⁷⁶

Kemalpaşazâde, zihnî varlığın nefsü’l-emrî varlıktan daha genel olduğu kanaatindedir. Çünkü zihnî varlık hem haricî varlığa ilişkin soyutlukları kapsar hem de dış dünyada olmadığı halde birtakım manaları kendisi icat edip yaratabilir. Oysa nefsü’l-emrî varlık sadece haricî varlığa bağlı bir var oluşu sergiler. Bu tür varlık elbette haricî varlık anlamına gelmez ama nefsül emrî varlıktan söz edilebilmesi için ancak varlığın dış dünyada belirli bir tahakkukunun olması durumunda mümkündür. Bir başka ifadeyle dış dünyada hiçbir surette tahakkuk etmeyen bir nefsü’l-emr varlıktan bahsedilemez. Zira Kemalpaşazade’ye göre büsbütün zihnin icat ettiği şeylerin nefsü’l-emrî varlık olması söz konusu değildir.⁷⁷

Taşköprizâde, Sadru’ş-Şerîa’nın (ö. 747/1346) bu konuyu tahkik ettiğini ve şu açıklamaları yaptığını kendi eserinden aktarır:

“Olumlu nispetlerde doğruluğun manası, hariçte bir şeyin var olup, zihinde kurulan nispetin⁷⁸ bu şeyden türemesidir. Bu durum “Zeyd yazandır.” örneğindeki gibi [önermenin] her iki tarafının⁷⁹ birinci akledilirlerden⁸⁰ olması gibi vasıtasız olabilir.

⁷⁵ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tembîhât I-II*, 2/217.

⁷⁶ Gelenbevî, *Risâle Müteahhika fî Nefsi’l-Emr*, 165.

⁷⁷ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, (2.Baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2013, 29.

⁷⁸ Saîd Fûde nispetin haricî olmasından, haricî varlık alanının bu nispetin varlığına değil de bizzat kendisine zarf olmasının kastedildiğini söyler. Bkz. Saîd Fûde, 11.

⁷⁹ Önermenin iki tarafıyla genellikle mevzu (konu) ve mahmul (yüklem) kastedilir.

⁸⁰ Sözlükte “nesnelerin gerçekliğini kavramak” anlamındaki akl masdarından ism-i mef’ûl olan ma’kûl (çoğulu ma’kûlât) “akletme ile kavranan her şey” demektir. Terim anlamıyla mahsusun (duyulur) karşıtıdır. İlk akledilirler insan, ağaç gibi dış dünyada varlığı bulunan ve onlara yüklem olabilen

Bazen de “İnsan tümeldir” örneğinde olduğu gibi [önermenin] iki tarafından birinin ya da her ikisinin birinci akledilirlerden türemiş akledilirlerden yani haricî varlıklardan türemiş akledilirlerden olması gibi vasıtalı olabilir. İşte böylece vasıta mertebeleri, ikincil, üçüncül akledilirlerin mertebelerinin artmasına göre artar.

Olumsuz nispetlerde doğruluğun manası ise, “İki zıttın birleşmesi mevcut değildir” önermesinde olduğu gibi [bu nispetin] çelişğinin haricî varlıktan türetilmemesidir. Bu nispetin hariçte mevcut olan bir şeyden türetilmesi burada kastedilmez. Zira “iki zıttın bir araya gelmesi” mevcut olan bir şey değildir. “[İki zıttın bir araya gelmesinin] yokluğu mevcuttur.” da denemez. Çünkü yokluk var olması mümkün olmayandır. Aksine burada kastedilen bu nispetin çelişğinin – yani “İki zıttın birleşmesi vardır.” sözümüzdeki olumlu nispetin – hariçte var olan bir şeyden türemiş olmamasıdır.”⁸¹

Bu açıklamaların çok faydalı olduğunu dile getiren Taşköprizâde zihnin bazı hükümlerinin harice dayanmadığını iddia ederek bu açıklamalara itiraz getirir. Zihinde oluş ve zihinde olmayış kavramları tasavvur edildiğinde bunlar arasında bir farklılık olduğuna hükmedilir. Bu hüküm nefsü’l-emre uygun olmasıyla beraber harice ne vasıta ile ne de bizzat dayanır. Zira “zihinde olmayış” akledilirlerden hiçbirisi için varsayılmaz.⁸²

Taşköprizâde’nin açıklamalarına Gelenbevî’nin İslam filozoflarına karşı nefsü’l-emrdeki varlığın zihnî varlığı da kapsadığını söylemek için getirdiği delillendirmeden mülhem bir şekilde şöyle cevap verilebilir:

Kara bir gecede düşen yaprağa düşmenin nispeti nefsü’l-emrde gerçekleşmesine rağmen hiçbir canlının zihninde tasavvur olmamıştır. Ancak onun hiçbir zihinde tasavvur olunmayışı onun hariçte yokluğunu gerektirmez. O halde bir şeyin dışta var olması yine de onun hiçbir zihin tarafından tasavvur edilmemiş olması varsayılabilir. Böylece bu şey hem “dışta oluş” hem de “zihinde olmayış” ile vasıflanabilir ve bu vasıflanma nefsü’l-emre uygun olur. İşte “zihinde olmayış” harice vasıta ile değil de bizzat dayandırılmış olur.

kavramlar (meselâ, “Ahmet insandır”), ikinci akledilirler ise tümel ve soyut kavram olup onların dış dünyada kendilerine yüklem olabileceği karşılıkları olmayanlardır (meselâ, “İnsan türdür”). Bkz. İlhan Kutluer, “Ma’kûl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara 2003, XXVII, 459.

⁸¹ Taşköprizâde, *Eş-Şuhûd’l-Aynî*, 38.

⁸² Taşköprizâde, *Eş-Şuhûd’l-Aynî*, 38.

Gelenbevî, nefsü'l-emrin haricî varlıklardan ibaret olduğuna dair gelen güçlü bir itiraza da eserinde yer verir. İtiraz sahipleri “Evrenin benzerleri mümkündür.” önermesindeki nispetin nerede olduğunu sorgularlar. Zira bu kabule göre olumlu önermelerdeki zihnî nispetler harice dayanmak zorundadır. Harice dayandıkları müddetçe önermeler doğru, aksi olduğu halde yanlış olacaktır. İtiraz sahipleri bu önermenin iddia sahiplerine göre de nefsü'l-emre uygun olduğunu söylerler ve şöyle devam ederler:

“Bu nispet:

1) Ya haricî varlıklardan biri olacaktır ki bu batıldır. Zira bütün nispetler itibarî kavramlardır.

2) Ya da haricî bir varlıktan intiza’ edilmiş olacaktır ki durum böyle değildir. Çünkü bu nispetin iki tarafı – yani benzerler ve mümkünün manası – hariçte var değildir ki bu nispet onlardan intiza’ edilmiş olsun. Ayrıca konunun kendisine izafe edildiği tamlayandan – yani evren kelimesinden- da intiza’ edilmesi doğru olmaz. Eğer böyle bir şey kabul edilirse müşrik bir kişinin “Vâcibin benzeri mevcuttur.” sözü doğru olurdu ki bu söz kesinlikle yanlıştır.”⁸³

Gelenbevî bu kabul sahiplerinin tek çıkar yolunun bu önermeyi olumsuz önermeye hamletmeleri⁸⁴ olduğunu söyler. Ayrıca olumsuz önermelerin doğruluk ölçütünün de “salt yokluğa uygunluk” olarak belirlenmesi gerektiğini ifade eder. Bununla beraber bu olumsuzluğun nefsü'l-emrde ve hariçte gerçekleşmesini zorunlu tutmamalarını dile getirir. Diğer yandan “Evrenin benzerleri” sözündeki nispeti de hariçte var olan “önermeyi tasavvur eden kişi” den çıkarılmış ve tasavvur edilmiş bir nispet olarak değerlendirmeleri gerektiğini ifade eder. Ancak bu durumunun nefsü'l-emrin kapsamına olumsuzluğu da sokacağını zikreder.⁸⁵

Gelenbevî’nin açıklamaları şöyle îzâh edilebilir:

i) Olumlu Önermenin Olumsuzla Hamli

“ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت مثبت له” “Bir şeyi başka bir şeye olumlu bir şekilde [yüklemek] yüklenenin varlığının bir uzantısıdır” kuralından dolayı bir şeyde başka bir

⁸³ Gelenbevî, *Risâle Müteahakkika fî Nefsi'l-Emr*, 165-166.

⁸⁴ Haml (yükleme) iki kavramın haricî ya da mevhûm varlıkta birleşmesidir. Gelenbevî, *Risâle fî Tahkiki İlmillahi Teâla bi'l-Ma'dumât*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846, (Resâilu'l-İmtihân içinde), 186.

⁸⁵ Gelenbevî, *Risâle Müteahakkika fî Nefsi'l-Emr*, 166.

şeyin varlığını iddia etmek öncelikle o şeyin var olmasını gerektirir. Var olmalı ki kendisine olumlu bir şekilde nispetler yapılabilsin. Örneğin “Zeyd ayaktadır.” önermesini kurabilmek için öncelikle Zeyd’in var olması gerekir. Ancak bir şeyde bir şeyin yokluğunu iddia etmek o şeyin varlığını gerektirmez. Yani olumsuz önermelerde konunun varlığı aranmaz. Örneğin “Zeyd ayakta değildir.” önermesi konuda bir şeyin yokluğunu ifade eder. Zeyd’in varlığı veyahut yokluğu bu önerme özelinde ikinci plandadır. Mezkûr önermede de durum böyledir. İmkân kavramı bazen bir şeyin varlık ve yokluk taraflarında zorunluluğun olumsuzlanması (selb) manasında alınır. Bazen de yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanması anlamında alınır ve bu durumda imtinânın mukabilidir.⁸⁶ O halde bu önerme “Evrenin benzerleri imkânsız değildir.” şeklinde ifade edilebilir. Böylece konu ve yüklem varlığı problemi mantık kuralları çerçevesinde halledilmiş olur.

ii) Olumsuz Önermelerin Doğruluğunun Kriteri

Sadru’ş-Şerîa’nın yaptığı açıklamalara göre varlığı ve nefsü’l-emri hariç ile sınırlayanlar olumsuz önermelerin doğruluğunu nispetin çelişğinin hariçten çıkarılamaması şeklinde anlarlar. Ancak yukarıdaki önermenin çıkardığı sorun çerçevesinde Gelenbevî bu anlayışın değiştirilmesi gerektiğini ifade eder. Biraz önce olumsuza hamledilen önermenin doğruluğu problemi hala kendini korumaktadır. Peki bu doğruluğun kriteri nedir? Gelenbevî bu sorun bağlamında olumsuz önermedeki doğruluk için nispetin çeliğinin hariçte aranmaması gerektiğini, olumsuz önermenin doğruluğunun ölçütünün salt yokluk olmasını ve bu olumsuzluğun nefsü’l-emrde veyahut hariçte gerçekleşmesine dayandırılmaması gerektiğini söyler. Böylece olumsuz bir önerme bir şeyde başka bir şeyin yokluğunu ifade ediyorsa doğru olacaktır.⁸⁷ İlla hariçten intiza’ edilen bir nispet aranacaksa da bu, önermeyi kuran kişinin ta kendisidir.

1.2.2. Zihnî Varlık Alanı

Zihin kavramı sözlükte zekâ ve hafıza manasına gelir. Aklî ilimlerle uğraşan bilginlere göre ise o, bilinebilir olana tam bir hazırlıktır. Onlar zihni, zikredilen hazırlık ile vasıflanması bakımından nefs-i nâtika/ düşünen nefis için kullansalar da zamanla bu

⁸⁶ Koca, 66.

⁸⁷ Bu çıkar yolu da problemten hali değildir. Zira örneğin “Zeyd ayakta değildir” önermesinin Zeyd gerçekte ayakta olsa bile doğru sayılmasını gerektirir.

kavramda bir genişletmeye gidip onu akledilirlerin kendisinde ortaya çıktığı yer anlamında kullanmışlardır. Böylece zihin, söz konusu yer olan nefisten ya da nefis ile beraber iç ve dış duyuları da kapsayacak şekilde bir kullanımdan daha genel bir manayı ifade eder ve kullanım zihin kelimesi söylendiğinde ilk akla gelen ve en meşhur olan kullanımdır.⁸⁸

Zihnî varlık meselesi ise, insanın bilgisinin kendi dışındaki âleme mutabık olup olmadığı ve eğer mutabıksa ne derece mutabık olduğunu kendisine konu kılar.⁸⁹ Yani hariçteki varlıkların zihinde mahiyetleriyle yer aldıkları, daha doğrusu mahiyetlerini korumaya devam ettikleri ve haricî varlık için geçerli olan birtakım hükümlerin zihnî varlık için geçerli olmadığı tezlerine dayanmaktadır.⁹⁰ Kozmik akıllar ve nefsin mücerret olması teorileri bağlamında filozoflar tarafından benimsenen zihnî varlık teorisi, özellikle mütekaddimûn dönemi kelamcıları tarafından reddedilmiştir.⁹¹ Müteahhirîn dönem kelamcılarının zihnî varlığı kabul edip etmediği meselesi de tartışmalıdır. Nitekim Gelenbevî Râzî, Taftazânî, Cürcânî ve Devvânî gibi muhakkik kelamcıların zihnî varlığı kabul ettiğini söyler.⁹² Ancak her ne kadar “zihnî varlık” kavramını kullansalar da onu filozofların kullandıkları bağlamda kullanmazlar. Zira kelamcılar haricî varlığın dışında herhangi bir gerçek varlık kabul etmezler. Zihindeki tasavvur ve suretleri müstakil bir varlık olarak görmeyip, filozofların benimsediği şekilde bir zihnî varlığı kabul etmeyip reddederler. Filozoflar, nefste oluşan tasavvurun husulünü, şeyin mahiyeti olarak düşünmüş ve doğal olarak zihnî varlığı kabul etmişlerdir. Kelamcılar ise nefste oluşanın, şeyin mahiyeti değil aksine şeyin gölgesi olarak görmüşler ama ona bir varlık statüsü vermemişler. Bu nedenle onlara göre mahiyet bir surete dayandığı için zihnî varlık olarak müstakil bir varlık kategorisi ihdas edilemez.⁹³

⁸⁸ Taşköprizâde, *Eş-Şuhûd'l-Aynî*, 29.

⁸⁹ Kübra Şenel, “Siyalkuti’nin Zihnî Varlık Tasavvuru”, *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)- XVII. Yüzyıl*, İstanbul Kasım 2017, 494.

⁹⁰ Kaş, “Mustafa Şevket Efendi’nin Risalesi Işığında Zihin, Haric ve Nefsü’l-Emr Kavramlarının Analizi”, 64.

⁹¹ Şenel, 494.

⁹² Gelenbevî, *Miftâhi Bâbi'l-Müveccihât*, (Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi’de Varlık Düşüncesi*, (Yayımlanmış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, sy. 12’den naklen). Ancak Râzî’nin son dönem eserlerinde zihnî varlığı kabul etmediği görülür. Geniş bilgi için bkz. Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî’nin Zihnî Varlık Anlayışı: El-Mebâhisü’l-Meşrikiyye ve El-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme*, (Yayımlanmış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017.

⁹³ Fatih İbiş, “Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vucud-u Zihnînin Ontik Konumu”, *Bilimname*, XXII, 2012/1, 230.

Filozofları ve müteahhirûn kelamcıları zihnî varlık kabulüne götüren temelde iki önerme bulunmaktadır:

1. Bir şeyi başka bir şeye olumlu olarak yüklemenin manası, bir şeyin başka bir şey için sâbit olduğuna hükmetmektir.
2. Bir şeyin başka bir şey için sâbit olması, konunun (müspet leh) varlığının bir uzantısıdır.

Söz konusu önermeler ve zihnî varlığın olumlanması arasındaki ilişkiyi ise şu şekilde kurabiliriz: Biz dışta mevcûd olmayan şeylere subûtî şeylerle olumlu (icâb) yüklemde bulunmaktayız. Olumlu yüklemenin manası da bir şeyin başka bir şey için sâbit olduğuna hükmetmektir. Bir şeyin başka bir şey için subûtu ise konunun (müspet leh) subûtunun uzantısıdır. Dolayısıyla kendisine yüklemde bulunduğumuz konuların (müspet leh) kendinde subûtlarının bulunması doğru önermeler oluşturmamız açısından zorunludur. Konuların subûtu ise biri hadd-i zatında yani kendisine maddî eklentilerin ve hükümlerin arız olmayacağı şekilde subûtu, diğeri ise konuların kendilerine söz konusu maddî eklentilerin ve hükümlerin arız olacağı şekildeki subûtu şeklinde iki türlü gerçekleşebilir. İşte filozoflar ve müteahhirûn kelamcıları birinci tür subûtu zihnî varlık diye isimlendirirken, ikinci tür subûtu haricî varlık olarak isimlendirmişlerdir.⁹⁴

Seyyid Şerîf Cürcânî filozofların zihnî varlığı kabulle amaçlarının, ma'kûllerin yani tümel mahiyetlerin bir tür ayrışmışlığını ortaya koymak olduğunu ve zihnî varlığı kabule götüren en temel gerekçenin ise bizim varlığa çıkması imkânsız olan mümtenî şeylere dair bilgilerimizi doğru bir zeminde açıklamak olduğunu söylemektedir. Diğer bir deyişle ile bizler dış dünyada kesinlikle varlığı bulunmayan şeyi tasavvur ediyor ve onun yani dışta varlığı bulunmayan şeyin hakkında olumlu ve doğru hükümler veriyoruz. Örneğin iki çelişğin bir araya gelmesi gibi dışta var olması imkânsız şeylere dair birbirinden farklı tasavvurlara sahibiz. Bir şeye idrak gücünün ilişmesi ancak o şeyin bir zat olarak kendi dışındaki şeylerden ayrışmış olmasını gerektirir. Çünkü her tasavvur edilen şey ayrışmıştır.⁹⁵ Tasavvur edilen o şeyler hakkında olumlu ve doğru hükümler vermek ise onların sübutunu çağrıştırır. Zira şeyin nefsü'l-emirde bir başkası için sübutu, onun kendinde sübutunun bir uzantısıdır. Tasavvur edilen o şeylerin sübutu dış dünyada

⁹⁴ Koca, 44.

⁹⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tembîhât I-II*, 2/217.

bulunmadığına göre zihindedir ki varmak istenilen sonuç da budur.⁹⁶ Adudiddin El-Îcî (ö. 756/1355) ise asıl amaçlarının tümel mahiyetlerden olan makullerin dış varlık adı verilen hüviyetle ayrılmaktan başka bir türde ayrıştığını ortaya koymak olduğunu söyler.⁹⁷

Gelenbevî zihnî varlığı reddeden kelamcılarının, İslam filozoflarına karşı güçlü bir itirazlarının olduğunu zikreder. Bu itirazın konusu kara bir gecede düşen yaprağa düşmenin nispetidir. Bu nispet nefsü'l-emrde kesinlikle gerçekleşmiştir. Eğer bu nispetin nefsü'l-emrdeki varlığını sağlayan, hariçten intiza' edilen taraflarının⁹⁸ varlığı ise bu tamamıyla zihnî varlığa gerek duymayan kelamcılarının görüşüdür. Eğer bu sağlayıcı herhangi zihinde varlığı olsa bu ya suflî zihinlerden biri olacaktır ki bu durum geçerli olmaz. Zira bu nispet hiçbir canlının zihninde resm olunmamıştır. Ya da âlî zihinlerden bir zihinde olacaktır. Bu oluş ya cüzi şekilde olacaktır ki bu durum da geçerli olmaz. Zira İslam filozoflarına göre maddî ve değişime konu olan şeyler mebâdi-i âliyyede cüzi şekilde resm olunmaz. Küllî şekilde resm oluması durumunda ise bu var oluşun zamanına bakılır. Bu zaman ya düşüş anında olacaktır ki bu geçerli olmaz. Zira mebâdi-i âliyenin bilgisinde hüdûs meydana gelir ki bu imkansızdır. Özellikle de Allah'ın ilminde. Ya da ezeli ve ebedî şekilde var olacaktır ki bu durumda da hâdis olan düşüş nispetinin ezelde tahakkuk etmesi gerekir. Bu da safsata olacaktır.⁹⁹ Gelenbevî bu itiraz bağlamında kelamcıları haklı bulur ve bu nispetin nefsü'l-emrdeki varlığının hariçteki mebde-i intizâlarının varlığından ya da insan tabiatında yerleşik olan vehm gücüyle düştükten sonra intizâ edilmiş nispetin varlığının tevehhümünden ibaret olduğunu söyler.¹⁰⁰

Cürcanî, zihnî varlığı reddeden kelamcılarının bunu iki argüman ile temellendirdiklerini söyler:

“Birincisi: Eğer şeyin tasavvuru onun zihnimizde meydana gelmesini gerektirseydi zihnin sıcak soğuk, düz ve eğri olması gerekirdi. Çünkü biz sıcaklığı tasavvur ettiğimizde sıcaklık meydana gelirdi. Sıcaklığın anlamı ise sıcaklığın kendisinde bulunduğu şeyden ibarettir. Soğukluk, düzlük ve eğrilik için de aynı durum geçerlidir.

⁹⁶ Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf I-III*, (1. Baskı), (Çev: Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, 1/534 (Tasarrufla)

⁹⁷ Adudiddin el-Îcî, *Şerhu'l-Mevâkıf I-III*, (1. Baskı), (Çev: Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, 1/536 (Metin bölümü).

⁹⁸ Hisse konu olan yaprak ve hareketin.

⁹⁹ Gelenbevî, *Risâle Mütehakkika fî Nefsi'l-Emr*, 164.

¹⁰⁰ Gelenbevî, *Risâle Mütehakkika fî Nefsi'l-Emr*, 164.

Fakat bu sıfatlar zorunlu olarak zihinden olumsuzlanır. Yine iki zıddı aynı anda tasavvur ettiğimiz ve bunların zıtlığına hükmettiğimizde iki zıddın bir araya gelmesi gerekirdi.¹⁰¹

İkincisi: Dağın ve göğün hakikatının büyüklüklerine rağmen zihnimizde meydana gelmesi düşünülemez bir şeydir.”¹⁰²

Filozoflar zikredilen bu iki delile şöyle cevap vermiştir: Zihinde meydana gelen aslî bir varlıkla mevcut olan aynî hüviyet değil gölge bir varlıkla mevcut olan suret ve mahiyettir. Sıcak, sıcaklığın hüviyetinin hâkim olduğu şeydir. Yani sıcaklığın mahiyeti aynî bir varlıkla mevcuttur, yoksa sıcaklığın mahiyeti zihnî bir varlıkla mevcut değildir. Dolayısıyla ne zihnin kendisinden olumsuzlanan o sıfatlarla nitelenmesi ne de iki zıddın bir araya gelmesi gerekir. Çünkü zıtlık dışta var olan şeylerin ve hüviyetlerin hükümlerindendir, suret ve mahiyetlerin hükümlerinden değildir.¹⁰³ Ayrıca şöyle cevap vermişlerdir: Zihinde meydana gelmesi imkânsız olan şey dağın ve göğün ve başka şeylerin hüviyetleridir. Çünkü bunların mahiyetleri, zihinde meydana gelmesi imkânsız bir haricî varlıkla mevcuttur. Fakat onların tümel mehfûmları ve gölge varlıklarıyla mevcut olan mahiyetlerine gelince bunların zihinde meydana gelmesi imkânsız değildir. Çünkü bunlar o hüviyetlerin sıfatlarıyla nitelenemezler.¹⁰⁴

Aktardığımız pasajdan anlaşılacağı üzere zihnî varlığı reddeden kelamcıların yaptıkları itirazlar zihinde oluşan suretin yokluğuna dair bir itiraz değildir. Nitekim kelam ekolünde tasavvur düzeyindeki insanî bilgi “şeyin suretinin akılda meydana gelmesi” şeklinde tanımlanır.¹⁰⁵ Gelenbevî de örneğin güneşi tasavvur ettiğimizde zihinde güneşe benzer bir suretin bedahetle oluştuğunu ve bunu kelamcılar dahil hiçbir akıl sahibinin inkar etmeyeceğini söyler.¹⁰⁶ Kelamcılar ile filozoflar arasındaki tartışmanın ise oluşan bu suretin, güneşin türsel mahiyetine eşit olup olmadığını hakkında gerçekleştiğini ifade

¹⁰¹ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/554.

¹⁰² Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/554.

¹⁰³ Mahiyetlerin haricî varlıkları ile zihnî varlıkları arasındaki fark, mahiyetlerin lâzımlarında değil, gerçekleştikleri varlık alanlarının lâzımlarında meydana gelmektedir. Zira mahiyet her iki varlık alanında da her türlü kayıttan uzak bir şekilde hasıl olmuştur, dolayısıyla mahiyetinin gerektirdiği lâzımlarının her iki alanda aynı olması gerekir. Yani bir mahiyet dışta hasıl olduğunda avârızı garîbe veya levâhıkı maddiyye (maddî eklentiler) diyebileceğimiz haricî varlığın lâzımlarını alırken, aynı mahiyet zihinde hasıl olduğunda ikinci ma'kûller şeklinde isimlendirilen zihnî varlığın lâzımlarını almaktadır. Dolayısıyla her iki varlık alanında hasıl olan mahiyet, aynı mahiyet olduğu için zihinde gerçekleşmiş mahiyetin dışta gerçekleşmiş mahiyetlere mutâbakatinden bahsedebiliriz. Bkz. Koca, 45.

¹⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/552.

¹⁰⁵ Gelenbevî, *Burhân*, 3.

¹⁰⁶ Gelenbevî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudidiyye I-II*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2017, 252.

eder. Bununla beraber kelamcıların, oluşan bu suretin, tasavvur anında nefiste oluşan güneşin benzer ve gölge bir sureti olduğu görüşünde olduklarını dile getirir.¹⁰⁷ Bunun yanı sıra müteahhir dönem kelamında İslam filozoflarından pek çok kavram alınmış ancak bağlamından koparılmıştır. İşte bu kavramlardan biri olan “zihnî varlık” kavramıdır. Zihnî varlık kavramı onu reddeden kelamcılar tarafından da kullanılmaya devam etmiş ancak filozofların bu kavrama yüklediği manayı reddetmişlerdir. Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere zihnî varlık meselesinde kelamcıların itirazları zihinde oluşan suretin varlığına dair değil bilakis oluşan bu suretin, o şeyin mahiyeti olduğuna dairdir.¹⁰⁸ Yani “Zihinde gerçekleşen şey, dıştaki varlıkların aynısı mı yoksa gölgesi mi?” sorusu zihnî varlık literatüründe tartışılan en önemli problemlerin başında gelir. Eğer zihinde gerçekleşen şey ile gölge kastedilirse zihnî varlığın bulunduğunu iddia etmek mümkün olamaz. Çünkü gölge zat itibarıyla yoktur.¹⁰⁹

Râzî mahiyetin¹¹⁰ zihinde bulunamayacağını söylemektedir. Zihinde bulunsa bile mahiyetin zihinde soyut olarak bulunamayacağını dile getirir. Çünkü mahiyetin zihinde bulunması da mahiyete ilişkin kayıtlardandır. Bununla beraber “mahiyete ilişkin kayıtlardan soyutlanma” kaydı bile mahiyete ilişkin bir kayıttır. Bu sebeple Râzî, mahiyetlerin akılda soyut olarak bulunmasını reddeder.¹¹¹ Ayrıca fer’î kaide olarak isimlendirilen “Bir şeyin başka bir şey için sâbit olması, konunun (müspet leh) varlığının bir uzantısıdır.” kuralına da itiraz eden Râzî,¹¹² bir şeyin bir şey ile nitelenmesini, varlığın doğrudan dış dünyada tahakkuk etmesi olarak anlar.¹¹³ Bu açıdan dış dünyada mevcut olmak bakımından zihnin bu sıfatlarla nitelenmesi gerekir. Çünkü bir şeyin bir şeyle nitelendirilmesinin anlamı, sıfatın mevsufta meydana gelmesinden ibarettir. Fakat vakıada zihnin sıcak veya soğuk olmasının mümkün olmadığı apaçıktır. Bu açıdan Râzî zihinde mahiyetin meydana geldiğini iddia edenlere karşı çıkmaktadır.¹¹⁴

¹⁰⁷ Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâidi’l-Adudidiyye*, 253.

¹⁰⁸ Zihinde oluşan suretin şeyin mahiyetinin kendisi olduğu görüşünden yola çıkarak bazı akademisyenler nefsü’l-emrin hariç ve zihin dışında üçüncü bir kategori olmadığı fikrini benimsemişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Murat Kaş, 76-77 ve 81.

¹⁰⁹ Necmi Derin, “Taşköprizade’de Zihnî Varlık Meselesi”, E.Demirli, A.H. Furat, Z.M. Kot, O.S. Arı (Ed.), *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)- XVI. Yüzyıl (227-234)*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2017, 232.

¹¹⁰ Mahiyet türleri için bkz. Koca, 46-51.

¹¹¹ Râzî, *Mûlahhas fî’l-Hikme ve’l-Mantık*, Şehit Ali Paşa 1730, 48b.

¹¹² Râzî’nin fer’î kaideye yaptığı itirazlar için bkz. Korkmaz, 52-57.

¹¹³ Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tembihât*, 2/219.

¹¹⁴ Korkmaz, 76.

Râzî, zihinde oluşan suretin, şeyin mahiyeti olmadığını yuvarlaklık (istidaret) üzerinden örneklendirir. Zira yuvarlaklığın “benzeri” olarak isimlendirilen bu suret ya yuvarlaklığın hakikatidir¹¹⁵ ya da değildir. Eğer hakikati ise yuvarlaklığı akleden kişinin [zihni de] yuvarlak olması gerekir. Zira yuvarlağın (müstedir) manası kendisinde yuvarlaklığın gerçekleştiği şeydir. Eğer zihinde oluşan suret, yuvarlaklığın hakikati değilse yuvarlaklığını bilmenin manası akledende yuvarlaklığın gerçekleşmesi olamaz.¹¹⁶

Râzî haricî varlıklardan hasıl olan zihindeki suretin, muayyen (belirgin) bir nefiste gerçekleşmiş muayyen bir varlık olduğunu söyler. Bu nedenle de bu suretin haricî varlıklardan olduğunu dile getirir. Dolayısıyla zihnî mevcut da haricî mevcutlardandır. Bu doğrultuda varlık haricî ve zihnî olarak taksim edilemez. Aksine tüm varlık aynî-haricî varlıktır. Duvar, taş, gök ve yer gibi mahiyetlerin de iki kısım olduğunu belirten Râzî, bu mahiyetlerin bazen kendileriyle kaim olarak bazen de nefiste, arazın mahalde bulunduğu gibi bulunduğunu söyler. Bu bağlamda birinci kısım aynî varlık olurken ikinci kısım ise zihnî varlıktır. Ancak o, hakikat bakımından ikisinin de haricî varlık olacağını ifade eder.¹¹⁷

Râzî zihindeki suretin tümelliğine de itiraz eder. Bu itirazını insanın zihindeki sureti üzerinden temellendirir ve şöyle der:

“[Bil ki] “Zihnî insan küllidir.” sözü gerçekliği olmayan hurafe bir sözdür. Zira nefiste bulunan suret, cüzi biz nefiste bulunan cüzi bir surettir. O halde nasıl tümel olabilir?”¹¹⁸

Kelamcılarının ikinci delilleri olan dağ ve göğün hakikatlerinin zihinde bulunamayacağı iddiası da zihinde oluşan suretin inkarına değil o suretin, suret sahibi varlığın mahiyeti olmadığına dairdir.

Ancak filozofların hariçte var olmayan şeylerin idrak edilebileceğine dair yaptıkları açıklamalar üzerinde durulması gerekir. Hariçte olmayıp da hariçten çıkarılan kavramlar bir önceki bölümde ele alınmıştı. Ancak hariçte hiç hüviyeti olmayan ve olmayacak kavramlarda durum nasıldır? Yani varlığa çıkması imkânsız olmak ile

¹¹⁵ Mahiyet ve hakikat bazen eş anlamlı olarak kullanılır. Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, .

¹¹⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tembihât*, 2/219-220.

¹¹⁷ Râzî, *Mûlahhas fî'l-Hikme ve'l-Mantık*, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.

¹¹⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tembihât*, 2/221.

nitelenen “iki zıddın bir araya gelmesi” gibi mümteni kavramların zihnî bir varlığı olabilir mi?

1.2.3. Mümteni Kavramlar

Mümteni kavramı varlığı imkânsız olan diye tanımlanır. Bir kavram mümteni ile nitelendiğinde onun varlık kazanmaya kabil olmadığı anlaşılır. Mümteni kavramların karşısında ise varlığı zorunlu olan anlamında *vacip* ve varlık ve yokluk tarafı eşit olan anlamında *mümkün* kavramları yer alır. Vacip ve mümkün kavramları ile nitelenenlerin her şeyin nefsü’l-emrde tahakkuk etmiş bir mahiyetinin olduğunu önceki bölümlerde söylemiştik. Peki zihnî varlığın dayanaklarından biri olan mümtenî kavramlar bilinebilir mi? Bir mahiyetleri var mı? Var ise neredeler?

Ayrıca bilindiği üzere insanın en temel bilgi edinme vasıtaları duyular ve akıldır. Mümteniler duyulabilir ve akledilebilir olmadıkları için bilgimize konu olmamaları gerekir. Ancak biz biliyoruz ki “İki zıddın bir araya gelmesi imkansızdır.” önermesi zaruretle doğrudur. Doğru bir önerme de nefsü’l-emrde olana mutabakat etmiş demektir. Bir şeyin nefsü’l-emrde olması da onun kendinde varlığını gerektirir. Ancak mümteninin tanımında “varlığı mümkün olmayan” ifadesi kullanılmıştı. Bu kullanımdan dolayı bazı bilginler “Mümteni nefsü’l-emrde yoktur.” önermesini zikrederler. Bu durum bir çelişkiyi meydana getirir gibi görünmektedir. Ayrıca “الحكم على الشيء فرع عن تصوره” “Bir şey hakkında hüküm vermek onun tasavvurunun bir uzantısıdır.” kuralı gereği mümtenilerin de bir yönden tasavvur edilmiş olması gerekir. Peki bu yön nedir? Bu çelişki nasıl giderilir?

Bu konuda müstakil bir risale kaleme alan Gelenbevî, mümtenilerin nefsü’l-emrde mahiyetlerinin olmadığını söyler.¹¹⁹ Ayrıca bazı bilginlerin de mümtenilerin ancak varsayımsal (farazî) bir mahiyeti¹²⁰ olabileceği söylediklerini aktarır.¹²¹ Peki bu durum onların bilinebilir olmasını değiştirir mi?

¹¹⁹ Gelenbevî, *e.a.y.* (Resailü’l-İmtihân), 166.

¹²⁰ Farazî mahiyet ile kastedilen, bu mahiyetin hüviyetlerine doğru bir şekilde yüklenmesinin farz edilmesi kastedilir. Yani mümtenilerin farazî mahiyetlerinin olması, bu mahiyetin mümteni hüviyetlere nefsü’l-emrde doğru bir şekilde yüklenmesinin ancak bu hüviyetlerin varlıklarının takdir edilmesi ile olacağı manasındadır. Bkz. Gelenbevî, *Risâle li’l-Gelenbevî fî Tahkiki Mahiyeti’l-Mümteni*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846, (Resâilu’l-İmtihân içinde), 196.

¹²¹ Gelenbevî, *Risâle li’l-Gelenbevî fî Tahkiki Mahiyeti’l-Mümteni*, 194.

Gelenbevî bu sorunun farkında olarak mümtenileri bilgiye konu olmak bakımından değerlendirir. O, mümtenilerin (ister Allah'ın olsun ister insanın olsun) bilgilerde zatları ve mahiyetleriyle tahakkuk etmeyeceğini söyler. Zira mahiyetleri yoktur ki bilgilerde tahakkuk¹²² etsinler. Ayrıca o, mümtenilerin bu durumundan dolayı bazı bilginlerin, mümtenilerin zihinlerde ancak *teşbih* ve *temsîl* yolu ile gerçekleşeceğini söylediklerini aktarır.¹²³ Bu durumu filozofların kurallaştırdığını ifade eden Gelenbevî, zihinlerde ma'dumlar ve mümtenilerden edinilmiş herhangi bir suretin olamayacağını, oluşacak suretin ancak küllî bir suret olduğunu söylediklerini nakleder. Zira filozoflar, Zeyd'in cüzi suretinin, onda var olan özelliklerini anlatarak zihinde meydana getemeyeceğini, bilakis bunun için kişinin Zeyd'i müşahade etmesi gerektiğini ifade edip bu açıklamalar üzerine mümteni ve madumlarda durumun ne olacağını sorarlar.¹²⁴

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere mümtenilerin hüviyetleri yoktur. Onlara dair zihinde oluşan bilgi sadece küllî bir surettir. O halde mümtenîlerin zihinlerde oluşan suretleri hakkında konuşmak gerekir. Yaptığı aktarmalardan sonra mümtenilerin küllî suretleri konusunu açığa kavuşturmak isteyen Gelenbevî şu açıklamaları yapar:

“Doğrusu şu ki, mümtenilerin zihinde hasıl olan suretleri küllî suretlerdir. Her küllînin de zihinlerde tahakkuk etmiş bir varlığı ve her zihinde gerçekleşmiş varlığı olanın nefsü'l-emrde de varlığı vardır. Dolayısıyla mümtenilerin her ne kadar hüviyetlerinin varlıkları nefsü'l-emrde imkânsız olsa da küllî suretleri nefsü'l-emrde mevcuttur. Zira hüviyetlerinin ne hariçte ne de herhangi bir zihinde gerçekleşmiş varlıkları vardır.¹²⁵ Zihinlerde mevcut olan ancak küllî suretlerdir.”¹²⁶

¹²² Mahiyet (Özlük) – Tahakkuk (Hakikat, Gerçeklik) – Hüviyet (Kimlik) kavramları arasında bir gereklilik ilişkisi vardır. Mahiyet ait olduğu hüviyetin kurucu unsurlarını (zâtî arazları) ifade eder. Mesela Zeyd hüviyetinin mahiyeti insan ve onun kurucu unsurları “düşünen canlıdır”. Mahiyet, mahiyet olması itibarıyla herhangi bir varlık îması taşımazken bu mahiyetin tahakkuk etmesi/gerçekleşmesi artık onun varlığa çıktığını ifade eder. Tahakkuk ise ya hariçte ya zihinde ve bunları içine alan nefsü'l-emrde olur. Mahiyet hariçte tahakkuk edince artık ona haricî ilintiler (haricî varlık alanının zorunlu özellikleri) yüklendiğinden artık o mahiyet hüviyet adını alır. Bu hüviyet sayesinde her bir mahiyet fert fert birbirinden ayrışır. Ancak mahiyet zihinde tahakkuk ettiğinde haricî ilintilerinden soyutlanarak bulunduğu ve zihnî varlığın gereği olan “tümellik, cinslik ve türlük” gibi özelliklerle vasıflandığından artık hüviyet olarak isimlendirilmez. Zira hüviyet tikelliği ifade eder. Sonuç olarak her hüviyeti olanın tahakkuku, her tahakkuku olanın da bir mahiyeti vardır. Ancak her mahiyeti olanın hariçte tahakkuku ve böylece hüviyeti vardır denemez. Örneğin ankâ kuşunun bir mahiyeti vardır ancak tahakkuku yoktur. Böylece bir hüviyeti de yoktur. Ancak Zeyd bir hüviyettir ve hem tahakkuku hem de bir mahiyeti vardır. Geniş bilgi için bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 20.

¹²³ Gelenbevî, e.a.y. (Resailü'l-İmtihân), 166.

¹²⁴ Gelenbevî, *Risâle li'l-Gelenbevî fî Tahkiki Mahiyeti'l-Mümteni*, 194,195.

¹²⁵ Gerçekleşse mümkün olurdu.

¹²⁶ Gelenbevî, *Risâle li'l-Gelenbevî fî Tahkiki Mahiyeti'l-Mümteni*, 195.

Gelenbevî'nin bu konuda verdiği örnek “Şerîk-i Bârî” kavramıdır.¹²⁷ Bu kavram hâdis olsun ezeli olsun herhangi bir ilimde zatının yokluğundan dolayı zatı ve mahiyeti ile gerçekleşmez. Çünkü “zatı ile gerçekleşmek” zatın gerçekleşmesinin bir uzantısıdır.¹²⁸

Daha sonra Gelenbevî tarafların olduğu bir tartışma ortaya atar ve şöyle der:

“Eğer, “Allah’ın zatı, her ne kadar bizim ilmimizde gerçekleşmese de kendi ilminde zatı ile gerçekleşmiştir. Şüphe yok ki kendisinin zat ve sıfatlarının hepsini kuşatan ortağı, ya; Allah’ın ilminde kendi zatının zatıyla mevcut olmamasını [gerektirir] ya da ortağın Allah’ın ilminde zatıyla gerçekleşmesini [gerektirir.]” dersin şöyle derim:

Bu bahsettiğin şey, ortağın, Allah’ın ilminde teşbîh yolu ile gerçekleşmesini ifade eder. Evet, zihinlerimizde hem Allah’a hem de aklî farz yolu ile ortağa nefsü’l-emrde doğru olarak yüklenecek küllî bir kavram vardır.¹²⁹ [Ortağa yüklenmesinin] manası, ortak [fertleri] var olsa bilakis var olması mümkün olsa nefsü’l-emre göre o [fertlere de] doğru olarak yüklenecek demektir. Ancak bu durum ortağın ezeli ilimde zatıyla husulünü gerektirmez.”¹³⁰

Sonuç olarak mümteni kavramların mahiyetleri ve hüviyetleri yoktur. Onların bilgisine ancak benzetme yoluyla ulaşılabilir. Yani zihin örneğin Zeyd’in oturması ve kalkmasını öncelikle tasavvur eder. Daha sonra bu tasavvurları birleştirerek “Zeyd’in aynı anda oturup kalkması” tasavvuruna ulaşmaya çalışır. Ancak bu çabası başarısız olunca buna imkânsızlık ile hükmeder. Böylece imkânsız kavramına ulaşır. Her mümtenin ma’dum olmasından hareketle durumu ma’dum kavramı üzerinden ele alacak olursak; tasavvur edilen, ma’dumun mefhûmudur. Çünkü ma’dum “Bir şey ya mevcûttur ya da ma’dumdur.” önermesinde yüklem (mahml) olmuştur. Ma’dumun mefhûmu ise “kendisi için yokluğun (adem) sâbit olduğu zat” sözümüzün mefhûmudur. Yoksa orada bir zat var da nefsü’l-emrde bu zata yokluk sâbit olmuştur demek değildir. Aksi takdirde ma’dumun mefhûmu nefsü’l-emrde yoklukla nitelenen bir zatın tahakkukunu gerektirir ki bu bâtıldır. İşte ma’dumun mefhûmu, tasavvur edilmesi ve kendisiyle mevcût arasındaki ayrılıkla (infisâl) ona hükmedilmesi dolayısıyla ayrılmış ve

¹²⁷ Bu kavram hakkında Ahmet Cevdet Paşa şöyle der: “Şerîk-i Bârî kavramını tasavvur ederken bunun zihinde çokça fertler farz olunup halbuki bu farazî fertlerin hiçbirinin hariçte vücudu mümkün değildir.” Ahmet Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedâd*, Asitane (Matbaayı Amire), İstanbul 1293, 5.

¹²⁸ Gelenbevî, e.a.y. (Resailü’l-İmtihân), 166.

¹²⁹ Tanrı, ilah kelimeleri gibi.

¹³⁰ Gelenbevî, e.a.y. (Resailü’l-İmtihân), 166.

ayrışması sebebiyle de sabittir.¹³¹ Cürcânî de ma‘dumun mefhûmu ve ma‘dumun zatı arasında ayrım yapmakta ve “Bir şey ya mevcuttur ya da ma‘dumdur.” önermesinin bedâhetinin ma‘dumun zatının tasavvuruna değil, ma‘dumun mefhûmunun tasavvuruna dayanması gerektiğini açık bir şekilde dile getirmektedir. Sonuç olarak şu söylenebilir ki kelimacılar “Ma‘dum akledilir, tasavvur edilir veya ayrılmıştır.” dediklerinde bununla ma‘dumun mefhûmunu kastederlerken, “Akledilemez, tasavvur edilemez ve kendinde herhangi bir ayrışma yoktur.” dediklerinde ise mutlak ma‘dumu dile getirmektedirler.¹³² O halde münteni’ler hükme konu olabilmeleri için tasavvur edilebilme şartını zatlarının ve mahiyetlerinin tasavvur edilmesi ile değil aklî suretlerinin tasavvur edilmesi ile sağlamış olurlar.

Zihnî varlık ile münteni kavramlar arasındaki ilişki de ele alınması gereken önemli bir konu olmasına rağmen çalışmamızın sınırlarını aşacağından bu konuya değinmemekteyiz.¹³³

¹³¹ Koca, 55.

¹³² Koca, 55.

¹³³ Zihnî varlık ile münteni kavramlar arasındaki ilişki için bkz. Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî’de Zihnî Varlık*, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017, 260-267.

1.3 NEFSÜ'L-EMR KAVRAMININ DİĞER İSİMLERİ

Nefsü'l-emr kavramı için İslam bilginlerinin kullandıkları başka kavramlar da vardır. Bu kavramların hepsi genel olarak “şeyin kendinde var olması” manası ile bir yönden ilişkilendirilmektedir. Yukarıda nefsü'l-emr için yaptığımız açıklamalarda yer yer bu kavramları kullanmıştık. Şimdi nefsü'l-emr için İslam bilginleri tarafından belirlenen diğer kelimeleri açıklamaya çalışacağız.

1.3.1 Vakıa

“وقع” kelimesi Arapçada “düşmek, ele geçirmek, vacip olmak” vb. birçok kelimenin karşılığı olarak kullanılır. Ancak ele aldığımız konu bağlamında Arapçada kullanılan manası “gerçekleşmek, meydana gelmek, ortaya çıkmak” manasıdır. Örneğin bir şeyin vukû' bulması, söz konusu olan şeyin hiçbir itibar ve varsayıma bağlı olmaksızın var olması demektir. Aynı zamanda tasdîkin öğelerinde geçen “nispetin vukû'u” ifadesi önermenin hitap ettiği varlık alanında bu nispetin gerçekleşmesini ifade eder. Bu kullanım da nefsü'l-emrin tanımında geçen “kendinde var olmak” ifadesine uymaktadır.

Vakıa, İslam bilginlerince nefsü'l-emr kelimesinin müradifi olarak kullanılır. Nitekim hem Tahânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) hem de Taftazânî nefsü'l-emre mutabakat ile vakıaya mutabakatın aynı manada olduğuna işaret ederler.¹³⁴

Saîd Fûde'de nefsü'l-emrin vakıa ile aynı manada olduğu hususunda şunları aktarır:

“Doğrusu ise muhakkiklerin görüşüdür: Onlara göre bu iki kavram mevzunun, o olması sebebiyle (bi haysü) kendisi üzerine verilen hükmün doğru olmasından ibarettir.”¹³⁵

İşte vakıa kelimesinin nefsü'l-emr ile aynı manada kullanılmasından dolayı İslam bilginleri “صدق القضية مطابقتها لما في الواقع” “Bir önermenin doğruluğu [onun öğelerinin] vakıada ola[nına] mutabakatı [iledir]” derler.

¹³⁴ Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/392-393. Muhammed Ali et-Tahânevî, *Keşşâf-ü Istılahâtî'l-Funûn I-II*, (1. Baskı) Mektebet-ü Nâşirûn, Lübnan 1996, 2/1071.

¹³⁵ Saîd Fûde, 8.

1.3.2. Hariç

Hariç kelimesinin *nefsü'l-emr* kavramının müradifi olarak kullanılmasından “*Haricî Varlık*” bölümünde bahsetmiştik. Hatta bazı İslam bilginlerinin bir önermenin doğruluk ve yanlışlığında kullanılacak kıtası “*harîcî varlık*” olarak belirlediklerini söylemiştik. Buna ek olarak kelimcilerin varlığı *haricî varlık* ile sınırladıkları ve *zihnî varlık* alanında olduğu filozoflar tarafından ifade edilen *itibârî kavramların* dahi *hariçte* bulunduğunu söylediklerini *Gelenbevî'nin* ifadeleriyle aktarmıştık. Bu sebeple burada *hariç* kavramına kısaca değineceğiz.

Yukarıda da geçtiği üzere *hariç* kelimesi ile mutlak olarak *zihnin harici* kastedilse de *nefsü'l-emr* bahsinde bu kelime *zihnin varsayımsal*¹³⁶ bölümünün *harici* manasında değerlendirilir. Bu anlamda kullanıldığında *hariç*, *nefsü'l-emr*in kapsamı olan *haricî varlık alanı* ile *zihnin varsayımsal olanının dışındaki alanı* ifade edecek şekilde kullanılır. Böylece *nefsü'l-emr* kelimesinin müradifi olur. İşte *hariç* kelimesinin bu anlamı ile *nefsü'l-emr*in karşılık geldiği *varlık alanlarının bir olmasından* dolayı bazen de İslam bilginleri “*صدق القضية مطابقتها لما في الخارج*” “*Bir önermenin doğruluğu [onun öğelerinin] hariçte ola[nına] mutabakatı [iledir].*” derler.

1.3.3. Faal Akıl

Faal akıl kavramı *Meşşâî* geleneğe bağlı İslam filozoflarının ortaya attığı bir kavramdır. Onlar, ay altı alemdeki bütün mevcudatın suretlerini veren (*vâhibu's-suver*) olarak onun *nefsü'l-emr* ile aynı manada olduğunu iddia ederler. Zira şeylere mahiyetlerini veren odur ve ay altı alemdeki oluş bozuluş bu akıl vasıtasıyla gerçekleşir. Bu sebeple insan için bütün malumatın deposu olarak tabir edilmiş hatta sonraki dönemlerde önermelerin doğruluk uzayı olan *nefsü'l-emr*in faal akıl olduğu iddia edilmiştir.¹³⁷ Mahiyet ise “bir şeyin kendisi sayesinde o şey olduğu şey” olarak tanımlandığına¹³⁸ göre şeylerin hakikatleri ve kendinelik halleri faal akıldadır. Dolayısıyla sözlerde ya da zihinlerde yaptığımız hükûmî nispetlerin eğer faal akıldaki nispete mutâbakatı varsa doğrudur, yoksa yanlıştır.

¹³⁶ Varsayım kelimesiyle burada zihinde oluşan beşin çift sayılığы gibi yanlış önermeler kastedilir.

¹³⁷ Taşköprizade, *Eş-Şuhûd'l-Aynî*, 33.

¹³⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 20.

Bu terminolojinin daha iyi anlaşılması için öncelikle İslam filozoflarının kozmolojiye daha sonra da insanın bilişsel yapısına bakışlarına kısaca değinmemiz gerekmektedir.

Meşşâî geleneğe bağlı İslam filozoflarına göre Allah Teala varken onunla birlikte başka hiçbir şey yoktu. Dolayısıyla bilgisine ve yaratmasına konu olacak kendisinden başka bir varlık da yoktu. O halde sadece kendi zatını akletti ve ondan birinci akıl (el-aklu'l-küll) sadır oldu.¹³⁹ Ancak birinci aklın akledecek üç şeyi vardır. Bunlar: Kendi varlığı, vacip bi'l-ğayr (başkası vasıtasıyla vacip) oluşu ve mümkün bi'z-zat (zâtı bakımından imkansız olmayan) oluşu. Birinci akıldan, kendi varlığını akletmesi sonucu ikinci akıl, mümkün bi'z-zat oluşunu akletmesi sonucu feleku'l-eflâk (en üst felek) ve vacip bi'l-ğayr oluşunu akletmesi sonucu da o feleğin nefsi sadır olur. Aynı şekilde ikinci aklın kendi varlığını akletmesi sonucu üçüncü akıl, mümkün bi'z-zat oluşunu akletmesi sonucu ikinci felek ve vacip bi'l-ğayr oluşunu akletmesi sonucu da o feleğin nefsi sadır olur. Bu silsile onuncu akla kadar devam eder¹⁴⁰ ve dokuzuncu felekten ortaya çıkar. İşte bu akla faal akıl adı verilir ve ay feleğinde yer alır. İşte süflî alemde müessir olan, suretleri, nefisleri ve unsurlara göre arazları feyz yoluyla veren bu akıldır.¹⁴¹ Faal akıl sadece ay altı alemin varlık sebebi değil aynı zamanda insan bilgisinin de sebebidir. Bu anlamda mahiyetin hariçte ve zihinde bulunuşu faal akıl ile oluşan bir süreci ifade eder.¹⁴²

İslam filozoflarına göre insanın bilişsel yapısı da faal akla ile ittisal sonucu oluşmaktadır. Bu anlayışa göre insan nefsi mücerret kabul edilmiş, böylece kendisi de mücerret olan faal akıl ile ittisal kurabilecek bir konuma getirilmiştir.¹⁴³ Bu ittisal ise nefsin dış ve iç duyuları sayesinde ittisale kabil bir duruma gelmesiyle mümkündür. Nefis, incelediği mahsusu makule çevirebilmesi ve böylece kavrayabilmesi için evvela onu beş duyusunu kullanarak idrak eder. Duyuların idrak ettiği bu cüzi zat hiss-i müşterekte resm olunur ve daha sonra hatırlamak üzere hayalde depolanır. Ayrıca idrak

¹³⁹ İslam filozoflarına göre Allah Teala'nın bilgisi var edici bir bilgidir. Bir şeyi bilmesi ile var etmesi arasında zaman yoktur. İrade onun hakkında söz konusu değildir. Zira irade cisimsel varlıklara hastır.

¹⁴⁰ Bu sadır oluş sırasında tuşa basma ile lambanın yanması örneğinde olduğu gibi herhangi bir zaman aralığı yoktur. Bir zaman aralığının olmaması sonucu İslam filozofları alemin kadim olacağı gereğinden dolayı itham edilmişlerdir. Ancak müteahhir dönem İslam bilginleri bu anlayışa göre alemin kadim değil zat bakımından hadis olduğu cevabını vererek bu ithamı cevaplamışlardır.

¹⁴¹ Tahânevî, 2/1195.

¹⁴² Korkmaz, 18.

¹⁴³ İbn Sînâ'ya göre nefis gayrimaddi ve gayricismani bir cevherdir. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Zahit Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazariyat Dergisi*, 4 (2), Nisan 2018, 78. Zira filozoflara göre gayr-ı maddi ile maddi şeyler arasında bir ittisal söz konusu değildir.

edilen zattaki cüzi manalar da vehimde resm olunur ve daha sonra hatırlamak üzere hafızada depolanır. Daha sonra mutesarriife gücü, idrak edilen zat ve manaların tikel suretlerini dam ve tefrik (birleştirme ve ayırıştırma) yaparak nefsi, faal akıldan gelecek surete hazırlar. Faal akıl ile ittisal kuran nefiste, faal akıl etki eder etmez derhal bu tikel suretler soyut birer kavram ve bilgi haline dönüşürler.¹⁴⁴ Bu işlemin ardından artık incelediği mahsus hakkında insan, özsel/ mahiyetsel ve tümel bir bilgi sahibi olur.

İşte hem ay altı alemdeki oluş-bozuluşu yöneten hem de insan bilgisinin kendisine onaylatıldığı bir uzay olarak faal akıl İslam filozoflarınca nefsü'l-emr olarak kabul edilmiştir.¹⁴⁵

Ancak bu kabule birçok İslam bilginleri tarafından pek çok itiraz yöneltlmıştır. Bu itirazları kısaca derleyen Taşköprizâde faal aklın nefsü'l-emr olarak kabul edilmesi hususundaki itirazları şöyle ifade eder:

“Birincisi: “Nefsü'l-emr” kelimesinin faal akla delalet yönü çok uzaktır.

İkincisi: [Eğer faal akıl nefsü'l-emr olsaydı] faal akıldaki sabit hükümlerin nefsü'l-emre mutabakat ile vasıflanması imkânsız (müteazzir) olurdu.

Üçüncüsü: Eğer faal akıl, nefs-i natıkanın (düşünen nefsin bilgisinin) uzayı olsaydı yanlış önermelerin de hem orada resm olunması hem de nefsü'l-emrde gerçekleşmesi gerekirdi.

Dördüncüsü: [Eğer faal akıl nefsü'l-emr olsaydı] kendisini – Vâcibin ilmi gibi zat bakımından da olsa- önceleyen ilmin doğruluk ve nefsü'l-emre mutabakat ile vasıflanması imkânsız olurdu (müteazzir). Zira bir şeyin henüz gerçekleşmemiş bir şeye mutabakatı imkansızdır.

Beşincisi: [Eğer faal akıl nefsü'l-emr olsaydı] ay tutulması gibi cüziyyâtın bilgisinin doğruluk ve nefsü'l-emre mutabakat ile vasıflanması imkânsız olurdu. Zira İslam filozoflarına göre cüziyyâtın bilgisinin akıllarda resm olunması imkansızdır.

¹⁴⁴ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl (Felsefe)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 1989, II, 241. Bu düşünceye göre nefste bir bilgiyi edinmede tam bir isti'dâd (hazırlanma) gerçekleştiğinde ona suretin gelmemesi cimrilik olur. Cimrilik de mükemmel varlıklar olan akıllarda caiz değildir.

¹⁴⁵ Taşköprizâde, *Eş-Şuhûdu'l-Aynî*, 33.

Altıncısı: Her akıl sahibi kimse, faal akla ve mevcudâtın suretlerinin onda resm olunduğuna inanması şöyle dursun onun hakkında hiçbir fikri olmasa da hükmün nefsü'l-emre mutabakatını bilir. Hatta bu kimse çoğu bilginin görüşüne uyarak onun varlığını inkâr eder.

Yedincisi: [Eğer faal akıl nefsü'l-emr olsaydı] hiç kimse vereceği hükmü, faal akılda ki olumluluk ve olumsuzluk yönünü bilmeden doğruluk ile vasıflayamazdı. Buna kim güç getirir ki? Ancak bu durumdan “Faal akılda ki şeyler zaruret ve burhanın gerektirdiğine uygundur ve böylece bilinir.” denerek kurtulabilinir.”¹⁴⁶

Bu itirazlara verilen cevapları da derleyen Taşköprizâde kısaca [faal akıl teorisine göre] faal akılda olan mahiyetlerin nefsü'l-emr olduğunu ancak nefsü'l-emrin bununla sınırlanmaması gerektiğini ayrıca insan zihinlerinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini söyler.¹⁴⁷

Aynı şekilde faal aklın nefsü'l-emr ile ittihadına itiraz eden Taftazânî bu konuda şu açıklamayı yapar:

“Nefsü'l-emrde olan ile faal akılda olanın kastedilmesi kesinlikle batıldır. Zira her akıl sahibi, faal akla itikat etmesi ve onda kâinatın suretlerinin resmolunmuş olduğunu bilmesi şöyle dursun, faal aklı hiç tasavvur etmemiş olmasa bile “birin ikinin yarısı olduğu” sözümüzün nefsü'l-emre mutabık olduğunu bilir. Aksine bu kimse – kelimcilerin görüşü üzere- sübütunu inkâr eder ve yok olduğuna inanır.”¹⁴⁸

Bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Bir teori ortaya atıldığında, bu teorinin herkes için geçerli olması planlanır. Bu hususta o teoriye inanma veya inanmama faktörü göz önünde bulundurulmaz.¹⁴⁹ Örneğin İslam filozoflarına göre Allah “mûcib bi'z-zat (fiillerini zatının gereği olarak yapan)” kelimcılara göre “muhtâr bi'z-zattır (fiillerini iradesinin gereğince yapan)”. Her iki tarafta kendi teorilerini inanma veya inanmama kaydı olmaksızın tüm insanlık için geçerli olacağını bilerek ortaya atmışlardır. O halde faal akla inanıp inanmama onun nefsü'l-emr ile ilişkisini belirlemede kullanılabilecek bir argüman olmamalıdır.

¹⁴⁶ Taşköprizâde, *Eş-Şuhûdu'l-Aynî*, 34.

¹⁴⁷ Taşköprizâde, *Eş-Şuhûdu'l-Aynî*, 37.

¹⁴⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 394.

¹⁴⁹ Amelî anlamdaki mezheplerin durumu sadedimiz dışındadır.

Gelenbevî, Taşköprizâde'nin görüşüne benzer bir şekilde nefsü'l-emr kelimesi ile faal aklın kastedilmesini yeterli bulmaz. Zira tasavvur edilebilirlerin çoğu faal akıldan ve insan feleğinden öncedir. Resm olunan yerin zat bakımından da olsa resm olunacak suretleri öncelemesi gerekir.¹⁵⁰

Konumuz bu isimlendirmenin hangi yönden olduğunu ifade etmek olduğundan nefsü'l-emrin faal akıl ile olan irtibatı hakkında bu kadarla yetiniyoruz.

Nefsü'l-emr kavramı için saydıklarımız dışında *levh-i mahfuz* ve *kitâb-ı mübîn* kelimeleri de kullanılmıştır. Her şeye ilişkin ilahi ilmin ve takdîrâtın kendisinde bulunduğu kitap manasını ifade ettiğinden bu kelimeler ile nefsü'l-emrin kastedildiği de gelenekte ifade edilmiştir.¹⁵¹

¹⁵⁰ Gelenbevî, *Risâle fî Tahkîkî İlmillah el-Müteallık bi'l-Eşyâ*, 174.

¹⁵¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/394.

İKİNCİ BÖLÜM

İSMAİL GELENBEVÎ'NİN NEFSÜ'L-EMR ANLAYIŞI

Bir önceki bölümde nefsü'l-emr kavramının tanımını ve kapsamını İsmail Gelenbevî özelinde çoğu İslam bilginlerinden alıntıladığımız bilgiler çevresinde yapmaya çalıştık. Bunun yanı sıra nefsü'l-emrin tanımı ve kapsamındaki haricî ve zihnî varlık alanlarıyla ilgili problemleri ve nefsü'l-emr kavramı ile aralarındaki ilişkileri kısaca tasvîr ettik. Son olarak nefsü'l-emr kavramı için kullanılan diğer kelimeleri de ele alarak bu bölümü tamamladık. İkinci bölümün ilk kısmında nefsü'l-emr kapsamının oluşmasındaki tarihî arka planı, tartışmaları, İsmail Gelenbevî'nin bu tartışmadaki rolünü ve nefsü'l-emr kavramının kapsamındaki görüşünü geniş bir şekilde ele almaya çalışacağız. İkinci kısımda ise kendinde şey olarak tarif edilen nefsü'l-emr kavramı ile insan bilgisinin sınırları meselesine değinmeye çaba göstereceğiz.

2.1.MATEMATİKSEL NESNELERİN ONTOLOJİSİ ve DOĞAYA DAİR TASVİRLERİNİN MEŞRUIYYETİ BAĞLAMINDA NEFSÜ'L-EMR

Özelde nefsü'l-emr genelde çoğu kelimî ve felsefî kavramın Batı'da ve İslam düşünce geleneğinde ele alınış şekilleri birbirinden farklılık gösterir. Zira her iki düşüncenin ele aldıkları meseleye yaklaşım tarzları ve o mesele hakkındaki ön kabulleri farklıdır. Bu ön kabuller bazen o mesele hakkında sorulması gereken bazı soruların cevaplarının verili olarak gelmesini sağlayabilir. Nefsü'l-emr özelinde bu hususu değerlendirmek gerekirse, Batı düşüncesinde nefsü'l-emr kavramı düşünülebilen ancak bilinmeyen alan olarak kabul edilir. Bu bağlamda onun kapsamı konusuna hiç değinilmez. Zira kendisi bilinmeyen bir şeyin içeriği de bilinemez. Buradan hareketle Batı düşüncesinde farklı doğruluk ve gerçeklik tanımları kabul edilegelmiştir. Çünkü bir önermenin doğruluğunun bilinmesi nefsü'l-emrdeki halini bilmeye bağlıdır. Bu hal bilinse dahi bunun doğruluğu da başka bir ölçüte bağlı olacaktır ve bu durum böyle sürüp gidecek, doğruluğa hiçbir şekilde ulaşamayacaktır. Ancak İslam düşünce geleneğine, *her şeyin kendinde olduğu hali bilen bir yaratıcı* inancı hakimdir. Bu kabul ile Tanrı, eşyanın hakikatının bilgisinin kendisinde olduğu varlık olur ve bu durum onları nefsü'l-emrden başka bir doğruluk kriteri aramaktan alı koyar. Zira her ne kadar ulaşılmasa da gerçeklik orada dururken ondan farklı bir doğruluk ölçütü aramak yersiz olacaktır.

İslam düşünce geleneğinin bu ön kabulleri onların nefsü'l-emr meselesini ele alış tarzlarını da belirlemektedir. Bu minvalde İslam bilginleri nefsü'l-emr meselesini daha çok tarifi ve kapsamı üzerinden değerlendirirler. İşte çalışmamızın bu bölümünde İslam düşünce geleneğine göre nefsü'l-emrin kapsamının belirlenip netleşmesinde etkili olduğunu düşündüğümüz matematiksel nesnelerin ontolojisi konusunu ve bu konu hakkındaki tartışmaları çalışmamızı kendisi ile sınırladığımız İsmail Gelenbevî'den biraz uzaklaşmak pahasına da olsa tasvir etmeye çalışacağız. Zira Gelenebevî'nin yaşadığı dönem, ele aldığımız meselenin kendisinde gerçekleştiği ve değineceğimiz şahısların yaşadığı dönemden nispeten uzaktır.

Konuya, bu tartışmanın da kaynağında olduğunu düşündüğümüz geometricilerin ulaşılabilecek kesinliğe göre nesneleri taksîmi üzerinden giriş yapacak ve kelamcıların bu iddialara yanıtları ile devam edeceğiz. Zira bu yanıtların hem bu kısımda hem de ikinci bölümün ikinci kısmında ele alacağımız insan bilgisinin nefsü'l-emr ile ilişkisi konusunda yol gösterici olduğu kanaatindeyiz. Daha sonra Adudiddin el-İcî ile başlayan matematiksel nesnelerin ontolojisi ve harici varlıklar dair yargıları hakkındaki eleştirileriyle devam edeceğiz. Bu eleştirilere hem riyazî bilimler hem de Kelam bilginlerinden yaptığımız alıntılarla cevap arayacak daha sonra İsmail Gelenbevî'nin bu konu özelinde nefsü'l-emrin kapsamına dair yaptığı açıklamalara geçeceğiz. Son olarak Gelenebevî'nin gelenekten ayrıştığı nefsü'l-emr düşüncesini tasvir ederek bu kısmı sonlandıracağız.

2.1.1. Geometricilerin Ulaşılabilecek Kesinliğe Göre Nesneleri Taksîmi

Kelam ve Felsefe gibi konularını metafizik olarak belirleyen bilimler araştırma nesneleri hakkında kesin tümel yargılara ulaşmak için birtakım yöntemler belirlemişlerdir. Bu yöntemler kısaca şöyle tasvir edilebilir:

- 1) İletten Ma'lûle İstidlal (Burhan-ı Limmi-Sebepten Sonuca Gitmek)
- 2) Benzerden Benzere İstidlal (Analoji)
- 3) Ma'lûlden illete istidlal (Burhan-ı İnnî-Sonuçtan Sebebe Gitmek)¹⁵²

¹⁵² Geniş bilgi için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Matâlibu'l-Âliye min İlmi'l-İlâhî I-IX*, (1. Baskı), Dâru'l-Kitabu'l-Gazâlî, Lübnan Beyrut 1987, 1/51.

Bu üç yöntem genel anlamda nazarın türleridir. Nazar ise “Bilinenleri, bilinmeyenlere götürecek şekilde düzenlemektir”.¹⁵³ Zira bilinenler bazen illetler olup onlar ile bilinmeyen ma'lûnün bilgisine ulaşılır. Söz gelimi ateşin varlığının bilinmesinden dolayı yakmanın da bilinmesi gibi. Aynı şekilde kendisinde ilim bulunan bir zatın âlim oluşu gibi. Veyahut iki benzer şey arasında birinde bulunan özelliğin diğerinde de bulunduğuna ulaşılır. Örneğin gayrı maddî olan faal aklın ve insan nefsinin, faal aklın bi'l-fiil olmasından dolayı insan nefsinin de ittisal sayesinde bi'l-fiil olabilmesi veya insanda kelamsızlığın acziyet ifade etmesinden dolayı Allah'a kelamsızlık nispet edilemeyeceği gibi. Ya da bir ma'lûnün bilinmesinden onun bilinmeyen illetine ulaşılır. Dumandan ateşin varlığını veyahut alemde Tanrının varlığını bilmek gibi.¹⁵⁴

Nazar olarak ifade edilen bu yöntem özellikle *klasik dönemden yenilenme dönemine*¹⁵⁵ geçişte sorgulanmış ve uygulandığı araştırma nesneleri hakkında kesinlik ifade edip etmeyeceği açısından değerlendirilmiştir. Nitekim Râzî, hicri 585'te başlayıp 590'da bitirdiği¹⁵⁶ *El-Muhassal* adlı eserinde kesin bilgi ifade eden fikrin¹⁵⁷ var olup olmadığını tartışırken geometricilerden (mühendisûn) bir topluluğun nazarın, aritmetik ve geometri alanında kesin bilgi ifade edeceğini itiraf ettiklerini ancak ilahiyat alanında kabul etmediklerini aktarır. Bu söylemlerinin yanı sıra, ilahiyat alanında varılacak en son maksadın en yeğ ve en elverişli (evlâ ve ehlak) teoriyle yetinmek olduğunu, bu hususlarda cezme (kesinliğe) ulaşamayacağını iddia ettiklerini de ekler.¹⁵⁸ Bu iddia eğer kabul edilirse kendisine bu iddianın yöneltildiği ilme yöntem açısından çok büyük zarar vereceği açıktır. Zira her ilimde amaç araştırma nesnesinin ahvaline ilişkin yakînî bilgiye erişmektir. Hangi ilim, her ne kadar araştırma nesnesi değişimden uzak olsa da onun hakkında zandan başka bir şey üretememesi, o ilmin erbabı tarafından üretilen bilgiyi bir teori haline getirecek ve bilgiyi tarihselleştirecektir. Zira bilgiyi üretmede kullanılan

¹⁵³ Nâsırüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Tavâliu'l-Envâr min Matâli'l-Enzâr*, (1.Baskı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, 27.

¹⁵⁴ Tasavvur düzeyinde verilen örnekler tasdik düzeyinde de verilebilir. Ancak maksadın örnekler değil yöntem eleştirisi olmasından dolayı tasavvur düzeyindeki örneklerle yetinilmiştir.

¹⁵⁵ VI/XII. – X/XVI. Yüzyıllar. Bkz. İbrahim Halil Üçer (Ed.), *İslam Düşünce Atlası I-III*, (3. Baskı), İlmi Etütler Derneği ve Konya Büyükşehir Belediyesi, İstanbul Ocak 2019.

¹⁵⁶ Eşref Altaş, “Fahreddin Er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, Ömer Türker-Osman Demir (Ed.) *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, 118.

¹⁵⁷ Fıkr kelimesi burada nazar manasında kullanılır. Bkz. Râzî, *Muhassal-u Efkar'i-l Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l- Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, Mektebet-ü Külliyyâtî'l-Ezheriyye, Mısır-Ezher, 40-41.

¹⁵⁸ Râzî, *Muhassal*, 41-42.

nazar, bilinenleri tertip ederek araştırma nesnesi hakkında bilinmeyenlere ulaşmak olduğundan, bu bilinenler sonraki dönemlerde artacağından araştırma nesnesi hakkında bilinmeyenlere daha fazla ulaşılabilir. Örneğin 14. yüzyılda üretilen bir kozmoloji üzerinden kurulan ilahiyat tasavvuru, sonraki dönemlerde bu kozmolojinin daha çok dakikleşeceğinden veyahut bazı bölümlerinin çıkartılıp, bazı bölümlerin eklenmesi hatta ve hatta farklı bir kozmolojinin bile kabul edilebilirliği sebebiyle, mezkûr dönemde üretilen bir ilahiyat tasavvuru sonraki dönemden tamamen farklılaşabilir. Başka bir deyişle, *gerçekliğe* ilişkin her yeni veri ile ihsâs ve idrâkin her yeni bir yorumu, *insan* ile *gerçekliğin* ilişkisini değiştirir.¹⁵⁹ Değişen bu ilişki çerçevesinde de farklı teolojik yorumlar geliştirilebilir. Ancak değişen bu süreçte üretilen her bilgi bir zandan ve her yeni sistem bir teoriden öteye geçemeyecektir.

İşte geometricilerin iddialarının kabulü, eşyanın hakikatini ve metafizik bilgiyi araştıran kelimeler ve felsefe için durumu kaçınılmaz olarak bu yola sevk etmektedir. Salt iddia ile yetinmeyen geometricilerin bu iddialarını iki delil ile temellendirdiklerini Râzî şöyle anlatır:

“1) Bir şey hakkında tasdikî bir yargıya ulaşabilmek konu ve yüklem tasavvuruna bağlıdır. Ancak ilahî hakikatler tasavvur edilebilir değildir. Daha öncede geçtiği üzere biz ancak, duyularımız, nefislerimiz ve akıllarımızla bulabildiğimiz şeyleri tasavvur edebiliriz. Dolayısıyla tasdik şartı olan tasavvur kaybedilince, tasdik de imkânsız olur. (imtina’)

2) İnsan için en açık ve en yakın şey “ben” diye işaret ettiği kimliktir. Hal böyleyken akıl sahipleri bu kimliğin ne olduğu hususunda neredeyse hiçbir hakkında kesinliğin mümkün olamayacağı ihtilaflara düşmüşlerdir. ... Eğer insanın kendisine en açık ve en yakın olan bilgisinde durum böyleyse şeylerin en kapalı ve kendisi hakkında nispetlerin kurulmasından pek uzak olan varlığın bilgisi hakkında durumu nasıl olur?”¹⁶⁰

“Bir şey hakkında hükümde bulunmak o şeyin tasavvurunun bir uzantısıdır.” kuralıyla da uyumlu bir şekilde serdedilen ilk delil muhâtabı, bu iddiayı kabule biraz daha yaklaştırır. Zira kişi bilmediği bir şey hakkında hüküm veremez. Örneğin “Deyz sarı saçlıdır.” şeklinde bir önermede bulunabilmek için “Deyz”in öncelikle hisse veya zihne

¹⁵⁹ Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, 222.

¹⁶⁰ Râzî, *Muhassal*, 41-42.

konu olacak şekilde var olması gerekir. Nitekim tasavvurun ön şartı tasavvur edilen şeyin bir şekilde var olmasıdır. Dolayısıyla var olmamış aynı şekilde hissin veya zihnin idrakine konu olmamış böylece tasavvur edilememiş bir şey hakkında verilen hüküm lağv (boş söz) olacaktır. Lağv ise her ne kadar günlük dilde kendine bir yer bulabilse de araştırma nesnesi hakkında tümel yakini bilgi üretme peşinde olan bilimler katında geçersizdir. Zira bilimlerde kullanılan delalet mutabakattır ve lafzın, karşısına vaz edilen manaya delaleti tamamını kuşatacak şekilde olmalıdır. Dolayısıyla deyz lafzının herhangi bir vaz olunmuş manası olmadığı için kendisine de bir hükümde bulunulamaz. Ancak var olma şartını bir yönden de olsa tamamlamış olan şeylerde de durum böyle midir? Yani var olduğu bilinen bir nesne ve onun ahvali hakkında tasdikî yargılar verilebilir mi? Burada da gözler artık o nesnenin hissin ve zihnin idrakine konu olabilirliğine çevrilir. Yani var olan bir nesne hiss ile idrake tam bir şekilde konu olabiliyorsa veya zihnin üretimi olması hasebiyle zihnin idrakine tam bir şekilde konu olabiliyorsa o nesne tasavvur edilebiliyor demektir. Dolayısıyla kendisinde hüküm verilmeye müsait konumdadır. İşte geometricilerin itirazları tam da bu nokta ile ilgilidir. Zira nazar yöntemini kullanan mezkûr bilimlerin araştırma nesneleri ne hissin ne de zihnin idrakine konudur. Tasavvur kavramının da yukarıda bu yöntemi kullananlar tarafından bir şeyin suretinin zihinde oluşması şeklinde tarif edilmesi konuyu iyice zorlaştırmaktadır. Sonuç olarak geometricilerin birinci delili başka bir deyişle şöyle ifade edilebilir: Tasdik, konu ve yüklem tasavvuruna bağlıdır. Tasavvur ise bir şeyin suretinin zihinde oluşmasıdır. Bir şeyin suretinin zihinde oluşması onun, hissin veya zihnin idrakine konu olmasını gerektirir. Hissin veya zihnin idrakine konu olmak zikredilen bilimlerin araştırma nesneleri için söz konusu değildir. O halde bu bilimlerin araştırma nesneleri hakkında tasdik söz konusu değildir.

Geometricilerin ikinci delili ise insanın bilişsel yapısı içinde üretilecek bilginin ne kadar kesin olup olmayacağı hakkındadır. Burada insan için bilgilerin en açığı ve en kesini olan kendilik bilinci üzerinden bir temellendirme yapılır. Zira hiçbir insan “ben” diye işaret ettiği kendisinin varlığından şüphe etmez. Dolayısıyla insanın “ben” diye işaret ettiği “kendi”sinin var olduğuna dair bilgisi onun için kesinliğin zirvesidir. Ancak “ben” nedir diye araştırmaya başladığında bu konuda düşünürler tarafından temellendirilmiş ve birinin diğerini alt edemediği görüşlerle karşılaşır. Ancak kişi, gerçekliğin tek olduğunu, dolayısıyla hakikatin, belki bu görüşlerden birisi belki de ilerde ortaya çıkacak yeni

görüşlerden biri de olabileceğini bilir.¹⁶¹ İşte insanın en açık ve en kesin bilgi olarak kabul ettiği, “kimlik” olarak ifade edilen kendisinin varlığı, iyice araştırmaya yeltenildiğinde bu tür sonuçları doğurmaktadır. Hal böyleyken insanın araştırma nesnesi, kapalılığın zirvesinde olan bir nesne hakkında bildikleri ne derece kesindir ki onları tertip ederek onlar hakkında bilinmeyenlere ulaşabilsin.

İsmail Gelenbevî, geometricilerin istidlallerinin bir özetini vererek onlara göre eşyanın iki kısma ayrıldığını söyler;

“1) *Künhüyle bilinebilirler*. Bu kısmın ahvâli, kendisinde ihtilafın çok gerçekleşmeyeceği, azının da giderilebileceği şekilde insana açılır. Dolayısıyla görüş (emr) bir şey üzerinde karar bulur. Bu da geometri ve matematiğin konusudur. Nazar bu kısımda kesinlik ifade eder.

2) *Künhüyle bilinemezler*. Nazar burada kesinlik ifade etmez. Çünkü bu kısımdan en yakını insanın kimliğidir. Bu kimlik de zaruretle (zorunlu olarak) bilinebilir değildir. Eğer zaruretle bilinmiş olsaydı bu kadar çok tartışma yaşanmaz, deliller ve sorular hiç def edilemeyecek şekilde çatışmazdı. Dolayısıyla bu hususta mezhepler arasındaki görüş (emr), bu kimliğin neliği hakkında çok çaba harcamalarına rağmen bir noktada buluşmamıştır. Bu durum onun bilinmesinde acziyetin olduğunu netice olarak vermiştir. O halde nazara konu olan bu kısımdan en yakın şeyin halinin bilinmesi mümkün değilken, en uzak olanın halinin bilinmemesi daha evladır.”¹⁶²

Sonuç olarak geometriciler, nazarın ilahiyat alanında yakînî bilgi vereceğini reddetmişlerdir. Ancak iddialarının sonuna ekledikleri “Bu hususlarda yapılacak şey en yeğ ve en elverişli teoriye tutunmaktır.” kaydından ilahiyat alanında yapılan ameliyyeyi tamamen âtıl bırakma derdinde olmadıkları bilakis amaçlarının bu ameliyyeyi yürütenler tarafından ulaşılan bilgilerin hakikatın ta kendisi olduğunu savunmalarına bir reddiye vermek olduğu söylenebilir. Râzî, *Muhassal*’de geometricilerin bu iddialarını sırasıyla yanıtlar ve şöyle der;

¹⁶¹ İslam düşünürlerinin “ben” sorusuna verdiği cevaplar için bkz. Nasîruddin et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, Daru'l-Edvâ, (2.Baskı), Lübnan-Beyrut 1985, 51.

¹⁶² Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adududiyye I-II*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2017, 1/346.

“1) Farz edelim, bu mahiyetler hakikatleri itibariyle tasavvur edilebilir değiller. Ancak bu mahiyetler kendileri ve diğer hâdis varlıklarla aralarındaki ortak ilintilerle tasavvur edilebilir. [Bu tür bir tasavvur da] tasdîkin imkânı açısından yeterlidir.

2) Zikrettiğiniz bu delil, bu tür bir bilginin elde edilmesinin imkânsızlığına (teazzür) değil zorluğuna delalet eder.”¹⁶³

Râzî’nin bu yanıtları kendisinden sonra gelen kelamcılarının genel anlamda zikredilen itirazlara verdikleri cevapların içeriğini belirlemektedir. Verilen bu cevabın ayrıntılarını *Tavaliu’l-Envâr* şârihi Şemseddin el-Isfahânî (ö. 749/1349) şöyle izah eder:

“*Birinci hakkında şöyle cevap verildi:* Tasdîkde iki tarafın tasavvurunun herhangi bir şekilde (bi itibarin mâ) olması yeterlidir. Yoksa iki tarafın hakikatini tasavvur etmeye gerek yoktur. Allah’ın zatı da böyledir. Yani herhangi bir şekilde tasavvur edilmiştir. Dolayısıyla kendisine bir şey nispet ederek onun hakkında tasdîkte bulunulabilir. Sonuç olarak nazarın ilahiyat bahislerinde ilim ifade etmesi doğrudur.

İkinci hakkında şöyle cevap verildi: Nefis konularında akıl sahiplerinin ihtilafa düşmesi nazarın ilim ifade etmemesini gerektirmez. Zira bu ihtilaflar, doğru nazarda aranan şartlardan bazılarını noksan ederek doğru bir düşünme eylemi ortaya koyamamaktan kaynaklanabilir. Ayrıca zikrettiğiniz şey ilahiyat konusunda nazarın ilim ifade etmesinin imkânsızlığını değil, aksine bu konularda nazar [yönteminden] bilgi elde etmenin zorluğuna delalet eder. Bunun da zor olduğunda şüphe yoktur. Çünkü vehim metafizik bilgiyi elde etmede (mehazihi)¹⁶⁴ akıla karışabilir. Zira aklın metafizik meseleleri [üretmedeki] kaynağı, vehmin idrak sahası olan tabii’yyâtır. Dolayısıyla vehim, akla metafizik bilgiyi üretmedeki kaynağı olan tabiiyyâtta karışır. Batıl hakka bu konularda sorun çıkartır. Vehmin mahsûsâtan olmayan şeyler hakkında hükmetmesi batılın hakka karışması gibidir. Çünkü vehim mahsus olmayan hakkında –mahsusa kıyasla- mahsusa olan hükmüyle hükümeder. Vehmin, aklın metafizik bilgiyi üretmesine karışmasından, batılın ilahiyat sahasında hakka sorun çıkarmasından dolayı ilahiyat sahasında görüşler farklılaşmış, hevâlar çatışmıştır. Şüphe ile sarsılmayacak kadar dinde

¹⁶³ Râzî, *Muhassal*, 42.

¹⁶⁴ Isfahânî’ye haşiye kaleme alan Seyyid Şerif Cürçani, buradaki zamirin manaca zikredilen “ilm-i ilahî” yani metafizik bilgiye raci’ olduğunu söylemiştir. Bkz. *Matâliu’l-Enzâr fî Şerhi Tavâlii’l-Envâr I-II*, İntişârât-ı Râid, Kum 2014249 (Haşiye bölümü).

saf bir akideye sahip olan selef ise ilahiyat konularında zekilerden bazı fertler hariç araştırma yapılmasından men etmiştir.”¹⁶⁵

Ancak hem metnin sahibi Beyzâvî (ö. 685/1286) hem de Isfahânî iddiaların güçlülüğü ve onlara verilen cevapların zayıflığının farkında olacaklar ki bu iddialara verilen cevapları “ucîbe-şöyle cevap verildi” şeklinde ifade etmişlerdir. Hâlbuki Râzî *Muhassal*’de “el-cevâbu anh-bu itiraz hakkında ki cevap” diyerek cevapların güçlülüğüne inandığı söylenebilir. Zira Râzî cevabın ifadesinde kullandığı kesinlikle beraber aynı zamanda birinci cevapta “Farz edelim ki bu mahiyetler tasavvur edilebilir değiller” şeklindeki ifadesi bunu imlemektedir. Çünkü farz etmek evvel emirde sözü söyleyen kişinin bu ifadeden sonra gelecek şeyi kabul etmediğini gösterir. O halde Râzî’nin bu ifadelerinden hem delillerin güçlülüğüne inandığı hem de metafizik nesnelerin hakikatleriyle tasavvur edilebileceğini kabul ettiği söylenebilir. Ancak verilen cevapların itirazları def edemeyeceği ortadadır. Hem Râzî’nin hem de Isfahânî’nin cevaplarının temel tezleri şöyle sıralanabilir;

1) Tasdîkin imkânı için konunun ve yüklemnin herhangi bir yönden tasavvur edilmesi yeterlidir.

2) Metafizik nesneler, hakikatleri değil de ahvâli üzerinden bir yönden tasavvur edilebilirler.

3) Kapalı ve girift görünen konularda ihtilaf, nazar yönteminin bilgi ifade etmesini iptal etmez. Zira;

a) Bu ihtilaf nazarda aranan şartları tam anlamıyla yerine getirmemekten kaynaklanabilir.

b) Metafizik bilgi doğal fenomenlerden edinildiği için vehm akla, bu bilgiyi elde etme esnasında karışabilir.

Sonuç olarak nazar ilahiyat alanında ilim-kesinlik ifade edebilir.

1) Birinci teze şöyle karşılık verilebilir: Konunun bir yönden tasavvuru ile tam olarak tasavvuru arasındaki fark izahtan varestedir. Örneğin uzaktaki bir karartının zihindeki tasavvuru ile üçgenin zihindeki tasavvuru üzerinden kurulan yargıların ifade ettikleri bilgi aynı olmaz. Zira hareket etmesi hali üzerinden verilen “Şu karartı insandır.”

¹⁶⁵ Geniş bilgi için bkz. Şemseddin el-Isfahânî, *Matâliu’l-Enzâr*, 1/246-249.

önermesi kesinlik ifade etmez. Çünkü o karartının insan olarak tasavvur edilmesinin illeti (sebebi) hareket etmesi olarak belirlenmiştir. Ancak hareket etmek tüm canlı cinsine has bir özelliktir. Dolayısıyla o karartının söz gelimi at olma ihtimali ancak ve ancak tam bir şekilde tasavvurundan sonra imkânsız hale gelir. Sonuç olarak uzaktaki bir yönden tasavvur edilmiş karartı üzerine verilen hüküm, tasdîkin imkânı bakımından doğrudur ancak tasdîkin doğruluğu bakımından çelişğine de ihtimali bulunduğu için ifade ettiği bilgi kesin değildir. Kesin olmadığı için de denetlenebilir değildir. Zira bir hükmün denetlenmesi onun nefsü'l-emre mutabakatı ile olur. Ancak bu hükümde konunun nefsü'l-emrede hangi hal üzere olduğu tam bir şekilde tasavvur edilmemiştir. Fakat bu durum üçgen için geçerli değildir. Zira üç kenarın çevrelemesinden oluşan şekil olmak bakımından üçgen tam bir şekilde tasavvur edilir ve onun hakkında verilen hükümler nefsü'l-emre mutabakat ile denetlenebilir. Sonuç olarak tam bir şekilde tasavvur edilemeyen bir nesne hakkında verilen hükümler zandan öteye geçemezler.

2) İkinci tez hakkında şunlar söylenebilir: Birinci temel tez olan tasdîkin imkânının iki tarafın bir yönden tasavvuru ile de sağlanabileceği kabul edilirse Allah'ın zatı hakkında tasdik mümkün olacaktır. Çünkü Allah'ın zatı âsârı vasıtasıyla bir yönden tasavvur edilebilmektedir. Örneğin âlemin onun bir eseri olduğu kabul edildiği takdirde yaratının âlim, mürîd ve kâdir olması gerekeceğinden onun zatı hakkında "Allah âlimdir, mürittir, kadirdir." gibi yargıda bulunulabilir. Burası iddia sahipleri tarafından da müsellemdir. Ancak bu sefer de ikinci iddia bu temellendirmeye yöneltilir. Şöyle ki; Aklın "Bir şeyin diğer bir şeyde fail olabilmesi için o şeye fail olabilecek salahiyeti bulundurması gerekir." şeklinde verdiği hüküm üzerinden söylenenler kabul edilir. Ancak "Nasıl bilir, nasıl irade eder ve nasıl yaratır?" soruları sorulunca "ben" hakkında îrad (getirilen) edilen görüşlerde olduğu gibi kapalılık ve giriftlik başlar. En basitinden, O'nun bir iradesi olup olmadığı tartışması üzerinden iradenin bil-kuvveliği gerektirip gerektirmeyeceği, bil kuvveliğin Allah hakkında caiz olup olmadığı ve eğer iradesi var ise bu iradenin vucûdî mi ademî mi olduğu, eğer vucudî ise kadim mi hadis mi olduğu ve yine kadim ise teaddüd-ü kudemaya yol açıp açmayacağı şeklindeki tartışmaların ardı arkası kesilmez.

3a) Üçüncü tezin birinci şıkkı hakkında şu yorumlar yapılabilir: Allah'ın âlim, mürîd ve kâdir olmasının nasıllığı sorulduğunda ortaya çıkan kapalılık ve giriftlik en azından bu ilimle uğraşan ve araştırma nesnesi hakkında tümel ve yakînî bilgi elde etmeye

çalışan kimseler bağlamında nazarda aranan şartların yerine getirilmemesine bağlanamaz. Zira bu sorular silsilesiyle beraber ortaya konan görüşlerin dayandığı delillerin güçlülüğü diğer aksini iddia eden görüşlerin dayandığı delillerin güçlülüğüyle eşit seviyede olduğuna rastlanır. Bunun dayanağı ise serdedilen görüşlerin yanlışlanamamasıdır. Hal böyle olunca nazar şartlarını eksik yapmaları durumu da zayıflar ki zaten her bir ekol diğerini yanlış düşünmeyle itham eder.

3b) Üçüncü tezin ikinci şıkkı için de şunlar söylenebilir: Bu ihtilafların çokluğunun vehme bağlanması da zayıf görünmektedir. Zira ilmî anlamda muteber bir görüş sahibi ortaya attığı görüşün tahkînin ve tedkîkinin (yöntem) hesabını vermesi gerektiğini bilerek görüş bildirir. Dolayısıyla metafizik bilgiye ulaştıklarını düşünerek ortaya attıkları her bir hüküm defalarca aklın süzgecinden geçirilerek vaz edilir ve eleştirel dayanıklılığa sunulur. Vehmin akla metafizik alanda da karışması avam açısından çok olsa da havas açısından pek zayıftır. Ayrıca metafizik bilginin kaynağı olan doğal fenomenlerin, zatiyyâtını ve araziyyâtını belirlemek de pek güçtür.¹⁶⁶ Dolayısıyla doğal fenomenlerin bilgisine erişmede kullanılan yöntemlerin dakikleşmesi ile metafizik bilgiye yaklaşmak arasında doğru bir orantı vardır.¹⁶⁷

Geometricilerin ortaya attıkları iddiaların güçlülüğü açıktır. Sonuç olarak hakikat araştırması yapan bilimlerin ortaya koyduğu faaliyetler teoriden öteye geçemeyecektir.

2.1.2. Fahreddin Râzî'nin İnsan Bilgisine Bakışındaki Değişim

Bir önceki bölümde Râzî'nin h. 590 yılında yazımının tamamlandığı *el-Muhassal* isimli eserinde geometricilerin nazarın ilahiyat alanında kesin bilgi vermeyeceğine dair iddialarını cevap verdiğini söylemiştik. Ayrıca “farzet ki” ifadesi ile metafizik nesnelerin hakikatleri ile tasavvur edilebileceğine dair bir inanca sahip olduğu da söylenebilir. Yine Râzî'nin ilk kelam eserlerinden olup yazımı h. 576'da biten¹⁶⁸ *Nihâyetü'l-Ukûl* adlı eserinde bir ilmin şerefini belirlemek için getirdiği kıstaslardan ikincisinde o ilmin burhanlarının güvenilirliğinden bahseder. Kelam ilmini de bu kıstasa tabi tutan Râzî şöyle der:

¹⁶⁶ Gelenbevî, *Hâşiyetâ alâ Burhân-ı Gelenbevî fî ilmi'l-Mantık*, (1. Baskı), Dâru İbn-i Hazm – Mektebetü Emîr, Lübnan- Beyrut 2017, 87.

¹⁶⁷ Ali Sedâd, *Mîzânü'l-Ukûl fî'l-Mantık ve'l-Usul*, 179. (Tasarrufla).

¹⁶⁸ Altaş, 111.

“Şüphe yok ki, bu ilmin araştırdığı konular hakkında kullanılan delillerinin zarurî bilgilerden oluşmuş ve doğruluğu ve neticenin kendisi sebebiyle zorunlu olarak bilineceği bir şekilde telif edilmiş olması gerekir. İşte bu da güvenilirlik ve kuvvet hususunda nihai noktadır.”¹⁶⁹

Bu pasajdan Râzî’nin ister metafizik ister diğer alanlarda olsun doğruluğu zorunlu olarak bilinen öncüllerden oluşan ve doğru uygulanan bir nazarın kesin sonuç vereceğini savunduğu söylenebilir. Ancak insanın bilişsel yapısı içerisinde metafizik alanlarda zorunlu bilgilerden ne kadar bahsedilebilir? Bu sorunun cevabını vefatından bir yıl önce yazımını bitirdiği¹⁷⁰ *el-Matâlibu’l-Âliye* adlı eserinde verir. Râzî, yukarıda zikredilen iki eserindeki tavrından vaz geçer ve geometricilerin metafizik nesnelerde nazarın bilgi ifade etmeyeceğine dair sunmuş oldukları delilleri daha da geliştirerek kullanır. “Beşerî akıllar için bu ilimde kesinlik ve yakîne bir yol var mıdır? Yoksa bu konularda en yeğ ve en elverişli görüşle mi yetinmelidir?” adında açtığı fasılda insan için en açık bilgilerin tümevarıma dayalı olarak kendisine özel zata, içinde bulunduğu zaman ve mekâna ve kendisinin cisim olduğuna dair bilgisi olduğunu belirtir. Bu dört şeyin neliğine dair araştırmaya daldığında ve her görüş sahibinin delillerinin güçlülüğünü de kavradığında, aklın hayrete ve dehşete düşeceğini ve tek çıkar yolunan en yeğ ve en elverişli görüşe tutunmak olduğunu anlayacağını söyler. Tüm bu temellendirmeler sonunda ise insanın için en açık bilgilerde hali böyleyken, Allah Teâla hakkında durumun ne olacağı hakkındaki düşüncelerini muhatabına sorar. Râzî’ye göre insanî bilginin bu durumundan aklî araştırmaların en güçlüsü olarak tabir ettiği matematik bilimler de payını alır. Matematiksel nesnelere dair hakikatlerin bilgisi için de burhana ihtiyaç duyulduğundan Öklidin (ö. m.ö. III. Yüzyıl) çokgenlerden sadece üçgen, dörtgen, beşgen, altıgen ve onbeşgene burhan getirebildiğini, sınırsız diye bahsedilen diğer kısımlara gelince Öklidin kurallarının bu tür nesneleri ispatta sınırlı olduğunu ifade eder. Dairevi ilimler (Mahrûtât) ashabından bazılarının yedigen ve dokuzgenin ispatı için bir yol bulmaya çalıştıklarını ifade eder. Sınırsız olarak varsayılan matematiksel nesnelerin de sadece birazı hakkında ispat yapıp kalan kısımlarda acziyet yaşandığına değinir.

¹⁶⁹ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü’l-Ukûl fî Dirâseti’l-Usûl*, (1. Baskı), Dâru’z-Zehâir I-IV, Lübnan-Beyrut 2015, 1/97.

¹⁷⁰ Altaş, 138.

Daha sonra Râzî, bilinenden bilinmeye gitmenin ancak üç yolu olduğunu söyler. Bunlar (i) illet ile malûle istidlal (ii) eşit ile eşite istidlal (iii) ma'lûl ile illete istidlal. İlk iki yolun metafizik bilgiyi elde etmede geçerli olmadığını, mefkûd olduğunu ancak eserden müessire gidilebileceğini söyler. Zira insan kendi nefsinin bilmesinden onun illetini, bu illeti bilmesinden onun illetini bilebilir ve böylece mertebe mertebe Vacip Teala'nın huzuruna ulaşabilir. Ancak her mertebe yükselişinde illetlerin kapalılaşması, aradaki vasıtaların farklılaşması ve nefs-i nâtikanın gücünün bu mertebeler vesilesiyle yükselişte zayıf olmasından dolayı çoğu insanın *mahsûsât alemine* dalıp kaldığını ancak onlardan “şaz” denecek bir gurubun his aleminden kurtulup *hayal alemine* çıktığını, hayal alemine çıkanların da azının *ma'kulât alemine* intikal edebildiğini söyler. Ma'kulât aleminde de mukaddes ruhların mertebelerinin çok olduğunu, çoğu faziletli akılların bu alemin nurlarına vardıklarında fena bulduklarını ancak ilahi bir kuvvet ile desteklenenlerin bunu başarabildiğini ifade eder.

Sonuç olarak şuna varır: Beşerî akıllar kâsırdır ve insan anlayışı eşyanın hakikatini anlamada yeterli değildir. Ancak mahsûsâtta çoğun çoğundan azın azını bilmeye kafidir. Nazar ve kıyas türleri ile ilahi hakikatlere ulaşmak imkânsızdır. Zira Hak Teala'nın hakikati, insanın ne hissiyle ne de aklı ve hayaliyle bilgisine ulaşacağı mahiyetlerin hepsine muhaliftir. O halde yaratılmışlar için hiçbir yönden tasavvur edilebilir bir hakikat değildir. Eğer tasavvur edilemez ise ona basit olsun bileşik olsun selb ve icap ile hükmetmek imkânsızdır. Zira tasdik tasavvura bağlıdır. Dolayısıyla akılda, O'nun için mutlak yetkinliğin ispatından ve genel olarak noksanlıkların tamamının ondan tenzihinden başka bir şey hasıl olmaz. Örneğin yaratılmışlara uygun ve layık bir şekilde “yetkinlik ve eksiklik” manalarını tasavvur ettiğimizde “yetkinliğin” müsemmasını sonradan eklenen eklentilerden tenzih etmek kaydı ile ona ispat ederiz. Çünkü yetkinliğin tasavvuru bizde ancak husulü ile olur. Neticede bütün yaratılmışlar için ilahi bilgilerden ancak bu kadarı vardır. Yani ilahi bilgiler için yaratılmışların akıllarında ancak en yeğ ve en layık olacak şekilde mücmel şeyler hasıl olabilir. Tafsil yönüne gelince bu insan aklının gücünün işi değildir.¹⁷¹

Râzî'nin düşüncesini kısaca ifade etmek gerekirse, insanın hem *Kitâb-ı Tekvînî* hem de *Kitâb-ı Tenzilî*'ye ilişkin tarihî şartlarla mukayyet, teori ve yöntem-bağımlı bilgisi

¹⁷¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Râzî, *Metâlib*, 1/41-53.

özel, tümel ve kesin değildir; tüm bunların sonucu olarak insan hiçbir zaman *hakikati* bilemez; ancak hem mevcudun hem de melfûzun ahvâlinin bir tür *yaklaşık bilgisine* sahip olabilir. Ancak yine de bu bilgi değerlidir; dolayısıyla insan sınırlarını kabul etmeli, haddini bilmeli, en uygun ve en elverişli (*evlâ ve ahlak*) bilgi ile yetinmelidir.¹⁷²

2.1.3. Müteahhir Dönem Kelamcılarının Bu İddialara Cevapları

Nazarın ilahiyat alanında bilgi ifade etmeyeceğinin kabulü bu alanı kendi araştırma nesnesi olarak belirleyen özellikle Kelam İlmi erbabınca da tepki ile karşılanmıştır. Bu tepkilerin içeriklerini genel anlamda Adudiddin el-Îcî'nin belirlediği söylenebilir. Bu hususta serd edilen cevaplar şu başlıklar altında değerlendirebilir:

1. İlahi Hakikatlerin Tasavvurunun İmkânı

Îcî, *el-Mevâkıf* adlı eserinde bu hakikatlerin tasavvurunun mutlak anlamda imkansızlığını reddeder.¹⁷³ Bu eseri şerh eden Cürânî (h. 813), bu hususu şöyle ifade eder:

“Çünkü Allah Teâla'nın bizde, kendi hakikatinin ve sıfatlarının hakikatlerinin künhüyle bilgisini (i) doğrudan doğruya yaratması (ii) orada bir gerek bulunması ve zihnin bu gerekten onların hakikatlerinin künhüne geçmesi mümkündür. Her ne kadar gerekten gerektirenin künhüne geçmek tümel bir durum olmasa da bu, imkânsız değildir.”¹⁷⁴

Kelamcılar, ilahi hakikatlerin tasavvurunun kendinde mümkün olması üzerinden cevap verirler. Zira bu hakikatlerin tasavvurunu yokluğu düşüneyen anlamında aklî bir imkansızlık ile vasıflanmış değillerdir. Ayrıca kendinde mümkün olduğu için de o ilahi hakikatlerin sahibi tarafından kendisinin bilgisi kişide yaratılabilir. Böylece ilahi hakikatlerin bilgisi edinilebilir.

Ancak bu cevaba şöyle yanıt verilebilir: İddia sahibi tarafından da bu hakikatlerin bilinmesinin mümkün olduğu kabul edilir. Ancak sizin bu yanıtınız “ilham” üzerinden yapılmış bir söylemdir. İlham ise sizin tarafınızdan da kabul gören bir bilgi edinme sebebi

¹⁷² Fazlıoğlu, “Râzi Krizi'ni Aşmak: Mevlânâ'nın ‘Arayış’ı için Yeni Bir Yorum”, 109.

¹⁷³ Îcî, 26.

¹⁷⁴ Cürânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/322.

değildir.¹⁷⁵ Kelamî bilginin en temel özelliği bütün akıl sahiplerince kabul edilebilir olmasıdır. Ancak verdiğiniz yanıt tarafınızdan da kabul edilen kelamî bilgi en temel özelliği olan “paylaşılabilirlik” ve “denetlenebilirlik” ile çelişmektedir. Zira Allah’ın ilahi hakikatlere dair bilgiyi kişide yaratması o kişi için bir tümellik ve yakînîlik arz edip, diğer insanlara kabulü gerekmez. Çünkü bu tür bir bilgi rüya mesabesinde olup ancak kişinin kendisini bağlar. Sonuç olarak iddia sahibinin iddiası hala geçerlidir. Zira onlar da bu tür hakikatlerin tasavvurunun kendinde mümkün olduğunu, hakikat sahibi tarafından bunun bilgisinin kişide yaratılabileceğini kabul ederler. Ancak iddiaları, bu şekilde oluşan bir bilginin, insanın bilişsel yapısı içerisinde üretilen bilgilerin özelliği olan “paylaşılabilirlik” ve “denetlenebilirlik” ilkesi üzerinden tümellik ve yakînîlik iddiasından vazgeçilmesidir.

2. Tasdîkte “Küh”ün Şart Olmaması

İlahi hakikatlerin tasavvur edilemeyeceği üzerinden gerçekleştirilen “bu hakikatler hakkında tasdîkin imkânsızlığı” iddiası kelamcılarca tasdîkin imkânı için gereken şartların hatırlatılması üzerinden ele alınır. Tasdîk için tasavvurun küh ile olmasının şart olmadığını bilakis kesin tasdîk için onların bir ilişenle tasavvur edilmelerinin yeterli olduğu ifade edilir. Bu söylemlerinin ardından bir de hasma itiraz yönelten kelamcılar iddia sahibinin itirazının kendilerine de gerekeceğini iddia ederler. Şöyle ki: İddia sahibi ilahiyat alanında kurulan her bir tasdîkin zan¹⁷⁶ ifade etmesini, konu ve yüklem tasavvurunun kühüyle olamayacağını ifade ederek öne sürüyordu. Ancak zan da bir tasdîktir. Öyleyse o da tasavvur üzerine kuruludur. Sizin “İlahi hakikatler tasavvur edilemez.” ifadeniz de bir tasdîktir. Dolayısıyla bu tasdîk için de “ilahi hakikatleri” tasavvur etmiş olmanız gerekir. Oysa bunun imkânsızlığından bahsediliyordu. Bu ifadelerinden sonra kelamcılar hasmın vereceği her cevabın kendi cevapları olacağını söyler. Zira buna verilebilecek cevap “kühüyle” olamaz. Çünkü iddia sahibi bunun

¹⁷⁵ Neseî, *Şerhu'l-Akâid*, 45-46 (Metin bölümü).

¹⁷⁶ Düşünürler tarafından bilgi, ifade ettiği değer bakımından 5 farklı isimlendirmeye tabi tutulmuştur. Bunlar:

- 1) Yakîn/İlim: Bir bilgiye inanıp onun çelişiminin gerçekleşmesinin ihtimali olmamasıdır.
- 2) Zan: Bir bilgiye inanıp onun çelişiminin gerçekleşme ihtimalinin düşük olmasıdır.
- 3) Şek (Şüph): Bir bilgiye inanıp onun ve çelişiminin gerçekleşme ihtimallerinin eşit olmasıdır.
- 4) Vehm: Bir bilgiye inanıp onun çelişiminin gerçekleşme ihtimalinin yüksek olmasıdır.
- 5) Cehil: Bir bilgiye inanıp onun çelişiminin gerçekleşmiş olmasıdır. Geniş bilgi için bkz. Ali Sedâd, 218-227.

imkânsızlığını savunuyordu. Dolayısıyla geriye sadece “bir yönden” tasavvur edilmesi ihtimali kalır ki bu da kelamcıların savundukları şeydir.¹⁷⁷

3. İnsanın Kimliğinin İnsan Tarafından Bilinmemesinin Reddi

Bu hususu da zatî imkân bağlamında ele alan kelamcılar mutlak anlamda insanın hüviyetinin bilinmemesini kabul etmezler.¹⁷⁸ Bu hususta söylenebilecek şeyler birinci madde de söylenenlerin paralelindedir.

4. Eşyanın Hakikatinde İhtilafın Çokluğu

Eşyanın hakikati hakkında düşünürler tarafından ortaya atılan temellendirilmiş görüşlerin çokluğu üzerinden gerçekleştirilen bu söyleme kelamcılar bu konudaki ihtilafların çokluğunun onun bilinmesinin imkânsızlığına veya yokluğuna değil bilinmesinin zorluğuna delalet ettiğini ifade ederek karşılık verirler.¹⁷⁹ Bu hususta da imkân kavramı üzerinden giden kelamcılar, eşyanın hakikati hakkında nazar ile ortaya konan görüşlerin bir kısmının doğruluğu ve geri kalanların yanlışlığı nedeniyle bilinmelerinin mümkün olduğunu ifade etmeleriyle beraber doğru nazarın, başkasından ayrışmasının son derece güç olduğunu ve bu durumun ilahiyat alanında daha da güç olduğunu da eklerler. Bu hususta ise tartışma olmadığını dile getirirler.¹⁸⁰

Devvânî ise *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* adlı eserinde geometricilerin iddialarını vaz ederken ilahi hakikatlerin tasavvur edilebilirliğine ve tasdîkin imkânına değinmeden sadece insanın bilişsel yapısının kendisine en açık bilgilerdeki durumu üzerinden ilahi hakikatlerin durumunu değerlendirmeye yetinir. Bunu yapmasındaki kastı mezkûr gerekçenin, diğer gerekçeleri de içermesi olabilir. Şöyle ki: İnsan kendisine en açık bilgi olan kimliğinin tasavvurunu tam yapamazken kendisine en kapalı olan ilahi hakikatlerin tasavvuruna erişemez. Bu hakikatlerin tasavvuruna tam bir şekilde erişemediği için de onlar hakkında tasdîkî ifadeler kullanamaz.

Geometricilerin iddialarını eleştiren Devvânî, ihtilafın çok olmasının bilginin husulüne mâni' olmadığını ifade eder. Öte yandan kişinin kimliğinin idrakine yakın

¹⁷⁷ İcî, 26. (Tasarrufla)

¹⁷⁸ İcî, 26.

¹⁷⁹ İcî, 26. Ayrıca bkz. Isfahânî, *Matâliu'l-Enzâr*, 1/246-249.

¹⁸⁰ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/324.

olmasının onu kolay idrak etmesini gerektirmediği gibi, kimliğini idrak edememesinden dolayı idrakine uzak olanı da idrak edememesinin gerekmeceğini söyler.¹⁸¹

Devvânî'nin eserine hâşiye kaleme alan Gelenbevî, Devvânî'nin ifadelerini şöyle açıklar:

“İlk olarak: Kimliğin mutlak anlamda bilinebilirliğinin men edilmesi bir yana, bi'l-fiil bilinebilir olmayışı men edilir. Zira nazar yolu ile bir kimse için bilinmiş olabilir.¹⁸² Ayrıca ihtilafın çokluğu hakkında söylediğiniz şeyler doğru bir şekilde yürütülmüş nazarların biri ile bilginin husulünün yokluğunu gerektirmez. Buradan gerekecek şey sadece doğrunun yanlışından ayırt edilmesinin zorluğudur. Zaten bu hususta konuşmaya gerek yok.

İkinci olarak: Bu en yakının kimse tarafından bilinmiş olmadığını kabul etsek bile, bu kabulden en uzağın bilinemezliğinin gerekmesini kabul etmeyiz. Bu lüzum için idrak eden özneye yakın olanın, idrak kolaylığını, uzak olanında, idrak zorluğunu gerektirmesi gerekir. Bu ise men¹⁸³ edilir. Zira durum tam tersi olabilir. Nasıl ki gözde müşahade edildiği gibi ki nesnesin idrak edenin gözüne yakın olması nesnenin tam idrakini engeller.¹⁸⁴

Üçüncü olarak: Yakınlığın idrak kolaylığını gerektirmesini kabul etsek bile, en kolay olanı bilmenin yokluğunun, kolay olmayanı bilmenin yokluğunu gerektirdiğini kabul etmeyiz.”¹⁸⁵

17.yy. ulemasından Taşköprizâde de mezkûr iddiaları ele alır ve ilahi hakikatlerin tasavvur edilemeyeceğini kabul etmediklerini, tasdikte künh ile tasavvurun şart koşulmamasını gerektiğini, eğer koşulacaksa zan hususunda da hasma gerekeceğini, insanın kimliği hakkında fikir birliğinin olmayışının ilahi hakikatler hususunda imkânsızlığı değil zorluğu gerektirdiğini ifade eder.¹⁸⁶

¹⁸¹ Devvânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudidiyye I-II*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2017, 1/344-348 (Metin bölümü).

¹⁸² Yani zikredilen görüşlerden birisi hali hazırda kimliğin hakikatine isabet etmiş olabilir.

¹⁸³ Men münazara ilminde “delilin belirli bir öncülüne delil istemek” anlamına gelir. Gelenbevî, *Tartışma Usûlü*, (Çeviri ve İzahat Hakan Talha Alp), Yasin Yayınevi, İstanbul 2011 (İzahat bölümü), 53.

¹⁸⁴ Nasıl ki, ...engeller (tasarrufla).

¹⁸⁵ Gelenbevî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudidiyye*, 1/347.

¹⁸⁶ Taşköprülüzade, *El-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm*, (Ahmet Sürurî, *Taşköprizade'nin El-Meâlim'i ve Kelamî Görüşleri*, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011, sy. 115'ten naklen).

Sonuç olarak kelimcilerin bu iddiaları def etmede kullandıkları temel argümanın “imkân” üzerinden ilerlediğini söyleyebiliriz. Ancak kanaatimize göre ilahî hakikatler hakkında ortaya atılan iddiaların asıl amacı farklı bir noktaya vurgu yapmaktır. Zira bu iddianın sahiplerinin, cevap sadedinde serdedilen delillerde kelimcilerin vurguladıkları zatî imkânı bilmemeleri düşük bir ihtimaldir. Nitekim hem Râzî hem de Taftazânî bu iddianın filozoflara dayandığını söylerler.¹⁸⁷ O halde bu iddiada vurgulanmak istenen amaç şu olabilir: İlahî hakikatler tam olarak tasavvur edilemedikleri için bu eksik tasavvur üzerinden verilen tasdikî yargılar her ne kadar ahvale bakarak kurulan delillerle temellendirilmiş olsa da denetlenebilir ve paylaşılabılır değildir. Zira denetlenebilir olmak, konu ve yüklem nefsi’l-emrdeki bilgisine vukufiyetle gerçekleşir. Ancak tasavvurun başlangıçta eksik olduğu kabul edildiğine göre insanın bilişsel yapısı içerisinde üretilen zaman ve mekân kayıtlı bir bilgi, o şeyin nefsi’l-emrdeki hakikatine isabet etmiş olmayabilir. Ayrıca isabet edip etmediğini anlamak yine hakikatin kendisine vufukiyet ve tasavvur ile olacağından bu vufukiyet, ilahî hakikatlerin tasavvurunun zorluğundan dolayı insanî biliş içerisinde gerçekleşemez. Ancak bu bilginin ilham veya ilahi bir bildiri ile kişide gerçekleşebilme ihtimali mevcut olup, bu bilgi mezkûr kişi özelinde denetlenebilir olsa da bu tür bir bilgi diğer insanlar tarafından “denetlenebilir” ve “paylaşılabılır” olamaz. Bu iki özellik ise kelimî bilginin vazgeçilmez iki temel özelliğidir. Bu durum bilginin değil insanın bilişsel yapısının eksikliğinden kaynaklıdır. Ancak her ne kadar durum böyle olsa da insan kendi içinde bulunduğu zaman, zemin ve şartlara bağlı olarak elinden geleni yapmalı, bu hakikatlerin ahvaline bakarak oluşturulan temellendirilmiş teorilerin en uygun ve en layık olanıyla yetinmelidir.¹⁸⁸ İşte ilahi hakikatler hakkında üretilen bilgilerin hakikat olmaktan çıkıp teori halini alması ve bu hususlarda başka teorilerinde kabul edilebilirliğiyle birlikte klasik dönemde görülen *doktriner hakikat kırılıp perspektif hakikat*¹⁸⁹ anlayışının kabul gördüğü söylenebilir.

¹⁸⁷ Râzî, *Metâlib*, 1/41, Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsıd*, 1/235-236.

¹⁸⁸ Hakikat krizi olarak tabir edilen bu durumun hem doğu hem de batıdaki yankıları için bkz. Fazlıoğlu, “Râzî Krizi’ni Aşmak: Mevlânâ’nın ‘Arayış’ı için Yeni Bir Yorum”.

¹⁸⁹ Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, 14.

2.1.4. Adudiddîn el-Îcî'nin Geometricilerin Araştırma Nesneleri Hakkındaki Eleştirisi

Râzî ile beraber, hakikatin tek olup ona dair bilgilerimizin farklılaşabileceği artık ilim dünyasında kabul görmüş böylece bir düşünür eğer hakikati daha iyi yakalamak istiyorsa diğer ilimlerin zaviyelerinden de bakması gerektiğini anlamıştır. Örneğin “görme” üzerine araştırma yapan bir düşünür “Nasıl görürüz?” sorusuna tabîî bilimlerde, “Gördüğümüz şekiller nedir?” sorusuna da matematiksel bilimlerde, “Görmenin gerçekleşmesine olanak sağlayan şey nedir?” sorusuna da metafizik bilimlerde cevap arar. Nitekim metafizik bilginin tabîî bilimlere dayandığını belirtmiştik. İşte tabîî ve riyazî bilimlerin hakikati anlamadaki bu rolü onların İslam dünyasında bu ilimler hakkında çeşitli yorumların da ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim Kutbiddin Şirazi, *Nihâyetü'l-İdrâk fî Dirâyeti'l-Eflâk* adlı eserinde astronomiyi, bir ilmin şerefini belirlemede kullanılan üç kıstas açısından değerlendirir ve şöyle der;

“Bir süredir kendim ve dostlarım için ilm-i hey'ette bir eser kaleme almak istiyordum ki, bu ilim, kendisini bilene saadeti kazandırır, bilmeyeni ise şekavete bulandırır; çünkü o, en şerefli ilimdir. Zira bir ilmin şerefi, ya [1] nesnelerinin (ma'lûmat) sabit, sürekli (baki) ve değişmez olmasıyla (gayr mutegayyire) ya [2] bu nesnelerin bilgisini elde etme yöntemlerinin yakini ve her türlü zandan uzak durmasıyla ya da [3] faydasının çokluğuyladır. Ele aldığımız bu ilim, bu üç yönden gelen tüm erdemleri kendisinde toplamıştır. Çünkü bilindiği üzere, konusu en güzel bir düzen (ahsen nizam) ve tam bir sürekliliğe (etemmm devam) sahiptir; faydası sayılamayacak kadar çoktur; sayısal (adedi) ve geometrik (hendesî) olduğundan burhanlarının güvenilirliğinde (kesinliğinde), doğa felsefesi (tabii) ve metafiziğin (ilahiyat) burhanlarında olduğu gibi şek ve şüphe yoktur. Bu nedenle, hukema bu ilimde ittifak etmiş; hakikate ilişkin ilimlerde (el-funûnu'l-hakikiyye) emsallerini geçmiş; modelleri (eşkal) hikemi ilimlerde üstünlük kazanmıştır. /.../ Bu ilim, dinlerin başkalaşmasıyla başkalaşan; zaman ve mekânın değişmesiyle değişen bir ilim değildir. Tersine, /.../ konusu/nesneleri gibi ezelden ebede sabit olup dönüşmez ve bozulmayı kabul etmez; kanıtları/burhanları gibi daima ma'kuldür.”¹⁹⁰

¹⁹⁰ Kutbiddîn Şîrâzî, *Nihâyetü'l-İdrâk fî Dirâyeti'l-Eflâk*, (İhsan Fazlıoğlu, *Derin Yapı İslâm-Türk Felsefe Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*, (1.Baskı), Papersense Yayınları, İstanbul 2015, sy. 124-125'den naklen)

Kutbuddin Şirazi'nin, kadim kozmolojinin içeriğine dayanan cümleleri son derece açıktır; öyle ki daha sonraki bir okuyucu "en şerefli ilim" ifadesine dayanamayıp kendini nüshanın hamışına "metafizik hariç" yazmak zorunda hissetmiştir.¹⁹¹ Ancak Şirâzî, haksız da sayılmaz. Zira bu üç kıstas ekseri ulema tarafından kabul gören bir kıstas olup, onlar da kendi ilimlerini bu kıstasa tabi tutmuşlardır. Nitekim astronominin nesneleri insan idrakine bağlı olmaları sebebiyle bir kere üretildikleri zaman artık bi'l-fiil var olmaya devam ederler. Zira aklî sûretler oluştuktan sonra kaybolmazlar, eğer kaybolrsa onu akla tekrar getirmek için yeni bir şeye gerek yoktur.¹⁹² Bu kavramlar mahiyetleri itibariyle değişime konu değildir. Ayrıca hariçte kendilerine tatbik edilen fertler de değişime pek uzaktır. Hem bu kavramların hem de uygulandıkları haricî nesnelerin değişime konu olmamalarından dolayı onlar üzerinden üretilen yargıların kesinlik değeri de burhan seviyesindedir. Ayrıca astronominin, diğer hikemi ilimlere üstünlük kazandığını belirten Şirâzî, bu söylemini de mezkûr ilimlerde yapılan araştırmaların ürettikleri bilginin insan, zaman ve zemin bağımlı olmasından dolayı ihtilafların çok olması yönüyle temellendirir. Astronomiyi çok faydalı olmakla niteleyen Şirazi, bu ilmi bileninin mutluluğa ereceğini, bilmeyeninse şekavete düşeceğini belirtir.

Yukarıda Îcî'nin nazarın, ilahiyât alanında bilgi ifade etmeyeceğine dair verdiği yanıtların Râzî'den sonra gelen kelimcilerin genel anlamda kabul ettikleri yanıtlar olduğundan bahsetmiştik. Îcî'nin bu konuda ayrıştığı bir diğer özelliği de kendisinin meşgul olduğu ilmi, araştırma nesnesi üzerinden eleştiri yönelten geometricileri, araştırma nesneleri üzerinden eleştirmesidir. Îcî, *Mevakıf*'ta matematiksel nesneler hakkında şöyle der:

“Tüm bunlar vehmî kavramlardır; dış dünyada var olup olmadıkları bilinmez, yakîn iddia ettikleri ilimleri, bu kavramlar üzerine kuruludur.”¹⁹³

Îcî'nin bu cümledeki temel yaklaşımı, matematik nesnelerin dış dünyada bu halleriyle olmadıkları, dolayısıyla zihnî oldukları; ikincisi ise bu tür bir varlık değerine sahip kavramlara dayalı ilimlerin yakîn ifade etmeyip etmeyeceğidir. Daha sonra Îcî,

¹⁹¹ Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, 126.

¹⁹² Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, (Yayımlanmış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, 92.

¹⁹³ Îcî, 160.

astronomi ilmindeki bazı bilgileri geometrik dille lafzi olarak tasvir ettikten sonra¹⁹⁴ şöyle der:

“Tüm bunlar mevhum kavramlardır. Dış dünyada varlıkları yoktur. Bu kavramlarda herhangi bir kısıtlama söz konusu değildir. Bu kavramların itikatla ilişkileri yoktur; ispat ve iptalin konusu da değildir. Bunları astronomların maksatlarını anlamak için zikrettik. Eğer bunları örümcek ağından daha zayıf sırf tahayyülat olarak kabul edersen, bu gürültülü lafızları duymak, seni korkutmaz.”¹⁹⁵

Îcî'nin matematiksel nesneler hakkında söyledikleri şu maddeler altında incelenebilir:

1. Matematiksel Nesnelerin Ontolojisi

İlk bölümde geçtiği üzere bir ilmin araştırma nesnesi ya haricî ya da vehmî olur. Bu tür nesnelerin haricî olmadığı açıktır. Zira dış dünyada kare, dikdörtgen, daire vb. fertleri bulunmaz. Bu tür nesneler dışta ancak bir taşıyıcı vasıtasıyla var olabilir. Onların ideal formları zihnin onu cisimden intiza' ve tecrîd etmesi ile tanımda var olur. Yani insan dışta dairemsi ya da üçgenimsi varlıklar görür. Söz gelimi bir topta bulunan dairelik manasını fark eder, daha sonra manâyı zattan soyutlayarak dairelik formuna ulaşır ve tanım ile ideal formunu kazandırır. Dolayısıyla dairelik, üçgenlik gibi kavramlar zihnin/vehmin üretimi kavramlardır. Matematiksel bilimlerde bu tür kavramların ahvalini kendilerine araştırma nesnesi olarak belirlemişlerdir. Sonuç olarak Îcî'nin bu cümleleri bir önceki ifadesiyle birlikte düşünülürse, hem astronomik-matematik modellerin hem de dayandıkları varlık alanının, ontolojik olarak zihnî/vehmî olduğunun; mevcut formel geometrik halleriyle dış dünyada bulunmadıklarının vurgulandığı görülür.¹⁹⁶

2. Vehmî Kavramlar ile Oluşturulan Tasdîkîn Bilgi Açısından Değeri

Geometricilerin nazarın ilahiyat sahasında bilgi ifade etmeyip, aritmetik ve geometrik nesnelerde kesinlik ifade edeceğini söylediklerinden bahsetmiştik. İdrak eden öznenin varlığında dahli olmadığı bir nesne hakkında ürettiği bilgilerin kesin

¹⁹⁴ Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, 122-123.

¹⁹⁵ Îcî, 207.

¹⁹⁶ Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, 123.

olamayacağını, zaman, zemin ve şartlara bağlı en uygun teoriyle yetinilmesini gerektiğini söylemiştik. Ancak varlığında insan idrakinin bi'l-fiil bulunduğu bir nesne, ürettiği bir kavram üzerinden oluşturduğu tasdikî yargılar ne kadar kesin olabilir? İcî, astronomların bu tür yargıların yakîn ifade edeceğini iddia ettiklerini söyler. Nitekim varlığında insan idrakinin dahil olan kavramların tasavvuru tam bir şekilde olacağından onlar hakkında verilen bilgiler denetlenebilir. Söz gelimi üçgen, üç kenarın çevrelemesinden ortaya çıkan şekil olmak bakımından tam bir şekilde tasavvur edilir ve onun hakkında nefsü'l-emre göre doğru hükümler verilebilir. Zira itibari kavramlar hakkında verilen hükümler tanımlarına uydukları sürece doğru olur. Ayrıca ilhama ve gizli bir öğretiye dayanmadığı için tüm akıl sahipleri ile paylaşılabilir. Ancak İcî'nin buradaki itirazı şuraya yönelik olabilir: Zihnin üretimi olan vehmî bir kavram üzerinden oluşturulacak bir tasdik, yakîn ifade etse de bu yakîniliğin, muhâtap katında, haricî nesneleri kendilerine araştırma konusu edinmiş bilimlerin ürettikleri yargıların değerine nazaran değerli olmayacağıdır. Zira kelamcılarının düşüncesine göre varlık hariç ile sınırlıdır.¹⁹⁷ Yani asıl varlık haricî varlıktır. Bunun dışındaki varlıklar ise zillî/gölge varlıktırlar. Gölge varlıkların özellikleri ise asıl varlığın aynamsı şekilde bile olmayan salt bir yansıması olmalarıdır. Zira gölgenin aslında bir varlığı yoktur. Dolayısıyla bu tür varlıklarla uğraşan bilimlerin ürettiği yakînî bilgiler tabiri caizse haricî nesneler hakkında temellendirilmiş nazarın ürettiği zan kadar değerli değildir.

3. Vehmî Kavramların Denetlenebilirliği

İcî vehmî kavramlarda bir sınırlama olmadığını ayrıca ispat ve iptalin onlara uygulanamayacağını söyler. Ona göre vehmî kavramlar insan idrakinin ürünü olmasından dolayı sınırsız miktarda üretilebilir. Zira vehmin alanı mahsûsâttır ve vehim bu alandan idrak ettiği manalarda birleştirme ve ayırıştırma yaparak sınırsız sayıda kavram üretebilir. Kendisini bağlayan herhangi bir şey yoktur. Örneğin, zihin zümrütten bir dağ, cıvadan bir deniz gibi şeyleri tahayyül edebilir, bunlara zihinde bir sûret verebilir. Bunun sebebi ise bunların bizzat kendilerinde herhangi bir ölçünün olmamasıdır. Bunlarla ilgili miktarları zihin istediği şekilde onlara takdir eder.¹⁹⁸ Ayrıca hali hazırda ürettiği kavram üzerine ekleme ve çıkarma da yapabilir. O halde bu tür kavramların iki yönü vardır: Birincisi

¹⁹⁷ Gelenbevî, *Risâle Mütehattika fî Nefsi'l-Emr*, 162.

¹⁹⁸ Bozkurt, 91-92. Ayrıca bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/386.

sınırsız sayıda üretilebilmeleri, ikincisi ise varlıklarının ve ideal formlarının idrak eden özne tarafından sağlanması. Dolayısıyla bu kavramlar üzerinden üretilen yargıların doğruluk değeri ancak idrak eden öznenin zihnine mutabakat ile belirlenir. Zira bu tür kavramların sınırını (haddini) insan zihni belirler. Ancak bir yargının doğruluk değerinin nefsü'l-emre mutabakat ile sağlanacağı konusunda düşünürler tarafından fikir birliği sağlanmış, mutabakatın zihinde olanlara kıyas ile olmayacağı hem İslam filozofları hem de kelamcılar tarafından açıkça belirtilmiştir. Nitekim Ali Kuşçu; “Zira zihin kevaiz de tasavvur edebilir. ... Eğer hükmün sıhhati zihinde olana mutabakatı ile olsaydı “Alem kadimdir.” sözümüz filozofların zihnine göre hak ve doğru olurdu. Oysa kesinlikle batıldır.” der.¹⁹⁹ Yine mutâbakatta kendisine kıyas edildiği şey zihin olarak belirlenseydi herkesin kendisine göre doğrusu olur, aslında yanlış olan çoğu düşünce doğru olarak kabul edilirdi. O halde bu tür nesnelerin varlığını ve ideal formunu kazandığı zihne mutabakat caiz değil ise kendisine ispat ve iptal etme de yöneltilemez. Zira matematik modellerin vakıaya mutabakatı olmadığından, bunlar ispat ve iptalin konusu değildir.²⁰⁰ Hal böyleyken onlara “nefsü'l-emre mutabakat” uygulanamıyorsa doğruluk değerleri de ancak idrak eden özneye göre belirlenir. Mutabakatı zihne göre belirlenen bir şeyinde denetlenebilirliği ve paylaşılabilişliğinde zan devreye girer. İşte matematik nesneleri de vehmî kavramlar içinde zikreden İcî'nin “İşte yakın iddia ettikleri ilimleri bu tür kavramlardan oluşur.” ifadesi bu tür kavramlarla oluşturulan yargıların denetlenebilirliği ve paylaşılabilişliğine zan dahil olması açısından anlaşılabilir.

4. Vehmî Kavramların İnanç ile Alakası

Yukarıda açıklandığı üzere Râzî ömrünün sonuna doğru insan aklının ilahî hakikatleri bilmedeki acziyetini kabul etmiş ve bu konuda yapılacak şeyin en layık ve en elverişli teoriyle yetinmek olduğunu söylemiştir. Bu durum Kelam ilmi içinde üretilen bilgileri -zarurât-ı dîniyye hariç- hakikat olmaktan çıkarıp teori haline getirmiş ve insanın bilişsel yapısı içinde üretildiği ve nazar yöntemi kullanıldığı için bilgiyi tarihselleştirmiştir. Bu tarihselleşme de kelamın yakînlık iddiasından vaz geçmesini beraberinde getirmiştir. Nitekim Gelenbevî, astronomi alanında yazdığı bir eserin mukaddimesinde kendisinde insanın bilgisizliğinin kabul görmeyeceği dinin buyrukları

¹⁹⁹ Kuşçu, 320.

²⁰⁰ Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, 123.

ve sünnetlerinin bilgisinden sonra en değerli ilmi astronomi olarak belirler.²⁰¹ Bu doğrultuda Râzî, ilk yazdığı kelam eserlerinden olan *Nihâyetü'l-Ukul*'da bir ilmin şerefini anlatırken saydığı ikinci madde de kelam ilmini burhanlarının güvenilirliği açısından değerlendirmiş ve bu ilimde kullanılan delillerin zarûfî olması gerektiğini, kıyas kurallarına uygun bir şekilde düzenlenmesi ve neticeyi zorunlu olarak gerektirmesi gerektiğini söylemiştir.²⁰² Ancak son yazdığı kelam eserlerinden olan el-*Metâlib* 'te kelam ilminin en şerefli ilim oluşunu anlatırken onu sunduğu deliller açısından değerlendirmekten vaz geçmiştir. Zira kelam ilminin araştırma nesnesi olarak belirlediği ilahi hakikatler hakkında zorunlu bilginin insanın bilişsel yapısı içinde mümkün olmamasından dolayı nazar kurallarına uygun ve zorunlu olarak netice veren bir kıyasın varlığından da artık söz edilemez. Zira kıyasın maddesi artık zorunlu bilgilerden oluşamaz. Araştırma yönteminin kesinlik açısından değer kaybetmesine rağmen Râzî, kelam ilminin hala en şerefli ilim olduğunu savunur. Bu savunmasını genel anlamda kelam ilminin araştırma nesnesinin şerefi ve kelam ilminin faydası üzerinden yapar. Kelam ilminin araştırma nesnesinin şerefi izahtan varestedir. Zira o bütün herşeyin dayanağı ve değişkenliğin kendisine ilişmediği bir varlık olan Zat-ı Bârî'dir. Faydası hakkında zikrettikleri ise kısaca maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

1) Mutluluklar ruhani ve cismani olmak üzere ikiye ayrılır. Ruhani mutluluk kalıcı, yüce, sürekli ve şerefli. Cismani mutluluk ise aşağı ve geçicidir. Ruhani mutlulukların başı da ilk başlatıcıyı ve onun celal ve kemal sıfatlarını bilmektir. Bu ilimde de amaç ruhanî mutluluğa erişmektir.²⁰³

2) Nebvî deliller ve hikmet öğretileri ilk başlatıcı ve onun sıfatları hakkında cehaletin daim azabı ve mutlak kaybı, marifetin ise sonsuz mutluluğu gerektireceğine delalet eder.²⁰⁴

3) İnsan kendi içinde, bu tür konular hakkında fikir yürütmenin ve bu konulara dalmanın önemini, O'nu (Allah'ı) bulduğunda da sevincinin ne kadar fazla olduğunu bilir. Bu konulardan uzaklaştıkça da içinin karardığını, sevincinin azaldığını anlar. O

²⁰¹ Gelenbevî, *Resâil-u'l-Gelenbevî fî İlmi'l-Felek*, (Birinci Baskı), (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2019, 4.

²⁰² Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, 97.

²⁰³ Râzî, *Metâlib*, 1/38 (Tasarrufla)

²⁰⁴ Râzî, *Metâlib*, 1/39 (Tasarrufla)

halde bütün mutluluklar O sebebe bağlıdır. [O'nun hakkında malumat da bu ilimde sağlanır].²⁰⁵

4) Maslahatlar dünya (meâ's) ve ahiret (meâ'd) maslahatları olarak ikiye ayrılır. Dünya maslahatları ancak başlangıç ve ahiretin (mebde' ve meâ'd) bilgisi ile düzene girer. Zira hak bir şeriat olmazsa düzen bozulur, maslahatlar birbirine karışır, kaos çıkar ve kimse kendisinin ve sevdiklerinin canından emin olamaz. Ahiret maslahatlarına gelince bunlarda ancak Allah'ı, meleklerini, kitaplarını ve ahiret gününü bilmek (ma'rifet) ile tamam olur. Bunlar da ancak bu ilimle hasıl olur.²⁰⁶

Görüldüğü üzere Râzî, kelim ilminin en şerefli ilim olduğunu açıklarken onu sunduğu delillerin güvenilirliği açısından değerlendirmekten vaz geçmiş ve bu ilmin en şerefli ilim olmasını insanın kendisine duyduğu ihtiyaç üzerinden temellendirmiştir. Burada Râzî, söylemlerini mutluluk, ilahi hakikatler hakkında doğru bir tasavvur, insanın sebep arama isteği ve maslahatlar üzerinden gerçekleştirmiştir.

Îcî “Bu kavramların itikatla ilişkileri yoktur.” sözüyle işte tam da bu dört noktadan matematik bilimleri değerlendirmeye tabi tuttuğu söylenebilir. Bir ilmin faydasının ölçütleri bağlamında Râzî'nin eserinden aktardığımız maddeler ışığında Îcî'nin bu ifadesinden şu çıkarımlar yapılabilir:

1) İlâhi hakikatler hakkında temellendirilmiş sağlam bir kanıya sahip olmak ruhanî mutluluğu gerektirirken, matematiksel nesneleri ve onlar üzerinden kurulan bir tasdiki bilmek, kişiye ne cismanî ne de ruhanî bir mutluluk vermeyi amaçlar. Zira bu tür kavramlar ve yargılar insan hayatının sadece bir bölümünde geçerli olup işlevseldir. Söz gelimi kalemin nasıl kullanılması gerektiğini bilmekten doğan mutluluk ne ise bu kavram ve yargıları bilmenin sonucunda hasıl olan mutluluk değeri de aynıdır.

2) İlâhi hakikatleri bilmemek ya da olası yanlış bir kanıya sahip olmak kişiyi ebedî anlamda mutluluktan men ederken, matematiksel nesneler ve onlar üzerinden kurulan yargıları bilmemek veya onlar hakkında yanlış bir kanıda olmak böyle bir durumu doğurmaz.

²⁰⁵ Râzî, *Metâlib*, 1/39 (Tasarrufla)

²⁰⁶ Râzî, *Metâlib*, 1/40 (Tasarrufla)

3) İlâhî hakikatler hakkında arayış hiçbir insan için dinmezken, matematiksel nesneler ve onlar üzerinden kurulan yargıları bilmek sadece meraklısı için geçerlidir.

4) İlâhî hakikatleri ve insan hayatına dair direktiflerini bilmek hem dünya hem de ahiret maslahatlarını düzenlerken, matematiksel nesneler ve onlar üzerinden kurulan yargıları bilmek sadece muayyen bir meselenin çözümünü düzenler.

Îcî, değerlendirmelerinin sonunda bu kavramları neden ele aldığını da açıklar. “Bunları, astronomların maksatlarını anlamak için zikrettik.” diyerek nazarın ilâhiyat sahasında kesin bilgi ifade etmeyip, kendi araştırma nesneleri hakkında yakîn ifade edeceğini söylemlerine bir gönderme yaptığı söylenebilir. Kelamî bilgiyi zan seviyesine düşüren bu söylemin, bazı kimselerce kelâmın değerini düşüreceğinin farkında olacak ki Îcî, Kelam’ın itikatla olan bağı üzerinden eşrefu’l-ulum olma özelliğini koruduğunu vurguladığı söylenebilir. Bununla beraber geometricilerin araştırma nesnelerinin insan idrakinin bir üretimi olması üzerinden “tehayyûlat” hayal ürünü olduğunu, bu tür nesnelerin de hariçte karşılıkları olmadığı için yakîn ifade etmesinin bir önemi olmadığını ayrıca aslî varlıklar hakkında yapılan araştırmanın vehmî kavramlar hakkında yapılan araştırmalardan üstün olduğunu ortaya koyduğu anlaşılabılır.

2.1.5. Seyyid Şerîf Cürcânî’nin Hocasına İtirazları

Matematikçilerin itirazlarına geçmeden önce *Mevâkıf*’ın şârihi Seyyid Şerif Cürcânî’nin bizzat Îcî’ye yaptığı itirazlarını zikretmekte fayda vardır. Geometricilerin araştırma nesnelerine bir ontik değer biçmesi ve bunlar üzerinden kurulan yargıların hem harice hem de îtikada nispetle değerini düşürmesi ile Îcî’nin açıkça küçümseme tavrına karşı Seyyid Şerif geometrik bilgilerin doğruluğuna, yararına ve ilâhî hikmeti kavramadaki katkısına dikkat çeker.²⁰⁷ Nitekim Cürcânî şöyle der:

“İşte bunlar ve benzerleri, dışta var olmasa bile, selim fitratın da tanıklık ettiği gibi, nefsü’l-emrde olana mutabık ve sahih bir şekilde tahayyül edilen mevhum ve mütehayyel şeylerdir. Bunlar devlerin dışları, yakuttan dağlar ve iki başlı insan gibi fasit tahayyüllerden değildir. Bu şeyler sayesinde hareketlerin hızlılık, yavaşlık ve yön bakımından durumları duyularla idrak edilebilir ve âletlerle gözlenebilir şekilde tespit edilir; feleklerin ve yerin özellikleri, onlarda bulunan hikmetin incelikleri ve yaratılışın

²⁰⁷ Ömer Türker, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/78. (Giriş bölümü)

şaşırtıcı halleri, öğrenen kimsenin Yaratıcı'nın büyüklüğü karşısında “Rabbimiz bunları boşa yaratmadın” diyerek hayrete düşeceği şekilde açığa çıkar. İşte bu, o sözlerin altında yatan büyük bir faydadır. O sözlerin kadrini bilmek ve sadece onlara karşı asabiyet duygusuyla onları küçümseyenlere aldırmamak gerekir. Her durumda yardım istenecek olan Allah'tır.”²⁰⁸ Eserinin diğer bölümünde de bu itirazları şöyle değerlendirir:

“Bazen şöyle denir: Bunların varlığı kendi yerlerinde kanıtlanmıştır. Onların vehmî şeyler olduğu kabul edilse bile bu durum, onların hükümlerinin kesin oluşuyla çelişmez. Nitekim itibârî şeyler olan birlerden oluşan sayının hiç şüphesiz doğru hükümleri vardır ve bunların kesin olduğunu inkâr eden kimse mükâbere²⁰⁹ yapmaktadır. Geometrik meselelerde de durum böyledir, bu meselelerle uğraşan kimse onları bilir.

Eğer “Vehmî şeylerin hallerini bilmekte hiçbir yetkinlik yoktur.” denirse biz şöyle deriz: Vehmî şeyler, nefsü'l-emrde, mevcut şeylerin ilişeni olabilmektedir. Bu durumda o mevcutlar, vehmî şeylerden dolayı vakıaya mutabık hükümlere sahip olur. Bazen vehmî şeylerle dıştaki mevcutların hallerine istidlâlde bulunulur. Astronominin aritmetik ve geometriden alınan kanıtlarını bilen kimseye bunların hiçbirisi kapalı değildir.”²¹⁰

Seyyid Şerîf, İcî'de belirlediğimiz eleştiri noktalarına alıntılanan pasajlarda tek tek cevap verir. Bu cevapları maddeler haline şöyle ele alabiliriz;

1. Matematiksel Nesnelerin Ontolojisi

İcî'nin matematiksel nesneleri vehmiyyattan kabul ettiğini ve bu kavramların haricî olmayıp zihnin üretimi olduğunu ve onların üretiminde herhangi bir sınır olmadığını iddia ettiğini ifade etmiştik. Seyyid Şerîf'in itirazı tam da bu noktadadır. O, zihnin üretimi olan kavramları incelemeye tabi tutar. Söz gelimi zihnin üretimi olan daire ile aynı şekilde zihnin üretimi olan yüz başlı insan arasında fark olmalıdır. Çünkü daire her ne kadar haricî olmasa da hariçte var olanlardan *intiza'* edilmesi itibariyle zihin onu üretirken, yüz başlı insan ne hariçte var olarak ne de hariçteki bir varlıktan *intiza'* ederek zihin onu üretir. Yüz başlı insan gibi kavramlar, zihnin hariçteki varlıklardan edindiği apayrı suretlerden birleştirme ve ayırıştırma yolu ile elde ettiği kavramlardır. İşte bu ayrıma binaen Cürcânî,

²⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/914.

²⁰⁹ Doğruluğu kesinleşmiş bir bilgiyi kabul etmemek.

²¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/570.

zihnin üretimi olan nesneleri (i) Sahih bir tahayyül olarak üretilen vehmî kavramlar (ii) fâsid bir tahayyül olarak üretilen vehmî kavramlar olarak ikiye ayırır. Bunun ilk bakışta İcî'nin bu kavramları eleştirirken zihnin üretimi olması üzerinden yaptığı söylemlere bir etkisi olmamış gibi görünebilir. Doğru, zihin Cürcânî'nin bahsettiği anlamda hem sahîh mütehayyelattan hem de fâsid mütehayyelâtta istediği kadar üretebilir. Söz gelimi bir zihin yüzgen de üretebilir bingen de. Cürcânî'nin zihni kavramları bu taksîminin İcî'nin itirazına etkisini bir sonraki maddede ele alacağız.

2. Vehmî Kavramlar ile Oluşturulan Tasdîkîn Bilgi Açısından Değeri

İcî'nin vehmiyyât alanına yerleştirdiği matematiksel nesneler üzerinden kurulan yargıların kesinlik değerinin haricî nesneleri araştırma konusu edinen bilimlere kadar olmayacağını, bu tür kavramların aslî değil zillî bir varlıklarının olduğunu, gölgenin ise aslında varlığı olmayıp salt bir yansıma olduğunu dolayısıyla gölge varlıklar hakkında yapılan araştırmaların ürettikleri bilgilerin, aslî varlık hakkında araştırma yapanların ürettiği bilgiler kadar değerli olamayacağını söylemiştik. Cürcânî ise bu durumu soru-cevap üzerinden ele alır. Zira genel anlamda vehmî kavramlar ile uğraşan ilim erbabına yöneltilen eleştiriler vehmî kavramların ahvalinin bilgisinin insanı kemale erdirmeyeceğidir. Bu eleştiriye cevaben Cürcânî, idrakten bağımsız olarak var olan şeylerin ahvalini açıklamada, vehmî kavramlar vasıtasıyla akıl yürütülüp çıkarım yapıldığını söyler. Zira matematiksel nesneler, haricî varlıklardan intiza' edilmiş olup intiza' mahallinde vardılar.²¹¹ Dolayısıyla her ne kadar haricî olarak dışta fertleri bulunmasa da bu ferdin ilişen kem (nicelik) arazlarının zihindeki yansımaları olarak var olurlar. O halde bir nevî araz olarak değerlendirilirler.²¹² Hal böyleyken nasıl ki renkler,

²¹¹ Gelenbevî, *Risâle Mütehakika fî Nefsi'l-Emr*, 162.

²¹² Arazlar en meşhur taksime göre dokuz adettir. Beyzavî arazları şöyle açıklar:

“Meşhur olan, arazların dokuz kategori ile sınırlandırılmasıdır. Bunlar; sayı ve miktarlar gibi zatı itibarıyla bölünmeyi kabul eden *kemmiyet* (*nicelik*); renkler gibi tasavvuru başkasının tasavvuruna bağlı olmayan ve zatıyla bölünmeyi kabul etmeyen *keyfiyet* (*nitelik*); bir şeyin mekanda hasıl olması anlamına gelen *eyn* (*mekan*); güneş tutulmasının (küsufun) şu zamanda meydana gelmesi örneğinde olduğu gibi bir şeyin zamanda hasıl olması anlamında *metâ* (*zaman*); ayakta durma ve sırt üstü yatma (kıyam ve istilka) örneklerinde olduğu gibi bir şeyin bazı cüzlerinin bazılarında veya hariçteki şeylere nispetiyle hasıl olan heyeti anlamında *vaz'* (*konum*); babalık-oğulluk ilişkisinde olduğu gibi başka bir nispete kıyasla bir şeye arız olan nispet anlamında *izafet* (*görelilik*); sarık sarma ve gömlek giyme örneğinde olduğu gibi bir şeyin ihata etmesi ve onun intikaliyle intikal etmesi sebebiyle hasıl olan hey'eti anlamında *mülkiyet*; kesicinin, kesici olarak devam etmesi örneğinde olduğu gibi bir şeyin başkasında müessir olması anlamında *fail*; kesilenin kesilen olarak devam etmesi örneğinde olduğu gibi bir şeyin başka bir şeyden etkilenmesi anlamında *münfail* olur.” Bkz. Beyzâvî, 82. Kelamcılar, 9 araz kategorisinden keyf arazi hariç diğer araz

kokular, oluşlar vb. gibi kefy (nitelik) arazları üzerinde taşıyıcıdan bağımsız yapılan araştırmalar sonucu üretilen bilgiler, tekrar o taşıyıcıya tatbik edildiğinde sadık oluyorsa bu tür kavramlar üzerinden üretilen bilgiler de haricî nesnelere tatbik edildiğinde sadık olurlar. Söz gelimi ayın hareketleri üzerinden oluşturulan bir geometrik model ile ay tutulması hesaplanır ve hesaplanan tarihte ay tutulmasının gerçekleştiği görülür. İşte vehmî olup haricî nesnelerden intiza' ve tecrîd yolu ile elde edilen kavramların hariç ile olan bu bağlantısı üzerinden takvimler hazırlanır, tutulmalar hesaplanır, diğer gezegenler hakkında hareketleri, hızlanmaları ve yavaşlamaları üzerinden modeller oluşturulur. Böylece hem dünya hayatı hem de aleme dair tasvirler sistematik bir biçimde düzene sokulur.

Sonuç olarak vehmî olup haricî nesnelerden intiza' ve tecrîd yolu ile elde edilen kavramların hariç ile olan bu bağlantıları onları, kendileri üzerinden oluşturulan yargıların hariçteki olay ve olguları tasvir etmeye imkân verir. Dolayısıyla onlar üzerinden oluşturulan yargıların bilgi değeri hâlâ korunmaktadır.

3. Sahih Vehmî Kavramların Denetlenebilirliği

Îcî'nin bir diğer iddiası da bu kavramlar üzerinden üretilen yargıların doğruluk derecesinin bilinemeyeceğidir. Zira kelamcılara göre varlık hariçle sınırlıdır. Vehmî kavramlar ise harice göre gölge mesabesindedir. Gölgenin ise kendinde bir varlığı olmayıp, onun varlığı yine haricin bir yansımasıdır. Yansıma da aslı gibi değildir. Dolayısıyla bu tür kavramlar üzerinden üretilen yargıların doğruluk değerinin kendisine bakılarak ölçüleceği bir varlık alanı bulunmamaktadır. Zira mutabakat hariçte olamaz. Çünkü hariçte herhangi bir tahakkukları yoktur. Mutabakat zihinde olamaz. Zira bu kabul edilse âlemin kadim olduğuna dair bir yargı felsefecilere göre doğru iken kelamcılara göre yanlış olur. Ancak hakikat birdir. O halde Îcî'ye göre bu tür kavramlar üzerinden üretilen bir yargının mutabakat edip de doğru veya yanlış yüklemesini alabileceği bir varlık alanı yoktur. Cürcânî'nin bir diğer eleştiri noktası da burasıdır. Bu tür kavramların mutabakat edeceği varlık alanı nefsü'l-emrdir. Zira her ne kadar kare, dikdörtgen vb. kavramların fertleri hariçte bulunmasa da zihin bu kavramları bir kere ürettikten sonra artık zihinden

türlerinin hariçteki varlıklarını kabul etmeyip itibari kavramlar olarak kabul ederler. Bkz. Gelenbevî, *Risâle Mütihakika fî Nefsi'l-Emr*, 162.

bağımsız bir şekilde mahiyetleri ile nefsü'l-emrde bulunurlar.²¹³ Bu durum onların varlıklarını zihne bağımlılıktan kurtarıp onlara kendinelik halinde bir varlık kazandırır. Ayrıca bu tür kavramlar nefsü'l-emrde var olanlara arız olurlar. Bu nedenle haricî nesneler için onların gerçekliğine mutabık hükümler hasıl olur. Doğru, bu hükümler için mutabakat alanı hariç ve zihin olamaz. Ancak nefsü'l-emre/kendilik hallerine olan uygunlukları (mutabakat) onlar ile oluşturulan yargıların doğruluk derecelerinin denetlenmelerini sağlar. Böylece onlar üzerinden kurulan yargılar yakînî bilgi ifade ederler. Sonuç olarak bu kavramların nefsü'l-emrde hem mahiyetleriyle hem de haricî varlıklara arız olmalarıyla, onlar üzerinden oluşturulan yargılar hem denetlenebilir hem de paylaşılabılır.

4. Sahih Vehmî Kavramların İnanç ile İlişkisi

İcî'nin bu kavramlar hakkındaki son iddiası onların itikat ile alakalarının olmamasıdır. Hal böyleyken bu tür kavramların faydaları, kelamın sunduğu mutluluk, ilk sebep arayışı, yanlış kanının çıkarabileceği sorun ve maslahat alanlarında sunduğu faydalardan uzaktır. Cürcânî ise son olarak bu kavramların inanç ile bağlantısını kurar. Şöyle ki; bu kavramların hariç ile alakaları vardır ve nefsü'l-emrde var olanlara ârizdirlar. Dolayısıyla bu kavramlar üzerinden geliştirilen modeller ise hem gökyüzünün hem de yeryüzünün ahvalini kişiye açar. Zira bu modeller olmasa mikro ve makro nesnelerin bilgisi kişiye kapalıdır. Nitekim insanın duyuları çok uzak ve çok yakın nesneleri tam anlamıyla idrak edemez. Hal böyleyken bu kavramlar üzerinden geliştirilen geometrik modeller ile insan için kapalı olan bilgiler birden açılır. Böylece insanın salt duyularıyla idrak edemediği nesneler kendisine açık olur. Dolayısıyla insan, Allah Teâlâ'nın dakik ve hikmetli yaratışını sadece orta dereceli nesnelerde fark edebilirken, onun acayip yaratışını duyularına konu olmayan nesnelerde de bulur ve böyle bir Rabbin yüceliğini daha iyi anlar. Öyle ki, onları yaratan Mubdi'in azametini anlayan hayretle şöyle der: "Ey Rabbimiz bunları boş yere yaratmadın."²¹⁴

Son olarak Cürcânî'nin bu itirazlar karşısındaki tavrı son derece açıktır. Bu kavramların ve onlar üzerinden üretilen yargılarla oluşturulan modellerin doğayı tasvir ettiğini bilmek, bu ilmin sunduğu delillerin güçlülüğü hakkında bilgi sahibi olan kimse

²¹³ Geniş bilgi için bkz. Fazlhoğlu, *Derin Yapı*, 155.

²¹⁴ Âl-i İmrân Suresi 191. Ayet.

için kapalı olmayacağını, bu tür şeyleri yalnızca saf bir tarafgirlikle küçümseyen kişiye ise itibar edilmemesi gerektiğini açıkça ifade eder.²¹⁵

2.1.6. Geometricilerden İtiraz; Nesnelerini ve Yargılarını Zannın Pençesinden Kurtarmak

Seyyid Şerif'in, vehmî kavramların, mahiyetleri itibariyle nefsü'l-emrde bulunduğunu ve hariçteki fertlere nefsü'l-emrde arız olması hasebiyle onlar üzerinden kurulan modellerin haricî nesnelerin hallerini tasvir edebileceğini, böylece insan idrakine kapalı olan diğer bilinebilir alanların hallerinin idrak eden özneye açılması sayesinde bu bilinebilir alanlarda da Tanrının kudretlerinin tecellilerini görebileceğini ifade ettiğini söylemiştik. Seyyid Şerif'in mütekaddimûn kelamının teorik fizik ve kozmolojisini felsefî araştırmalarla yenilemesine imkân veren tavrı da budur.²¹⁶ Bu tavır sadece felsefe özelinde kalmamış hem hendesî hem de tabiî bilimlerin değerlerini kelam ilmi açısından artırmıştır.²¹⁷

Hendese ve astronomi alanında eser kaleme alan düşünürler de matematiksel nesnelerin ontolojisi meselesini ele alıp, bu soruna Cürcânî'nin tavrına benzer şekilde karşılık vermişlerdir.

Muslihuddin Lâri (ö. 979/1572), *Risale fî Mes'eleti Tenahi'l-Eb'ad* adlı risalesinde bu sorunu ele alır ve şöyle der;

“Denirse ki: Verdiğin ve ayrıntılı incelediğin tüm öncüller vehmî ahkamdır; dış dünyada varolanların (el-a'yani'/-mevcude) ahkamını açıklamak için kullanılamaz ve güvenilmezdirler.

Deriz ki: Duyulur olanlardaki (mahsûsat) vehmî yargılar (ahkam) doğrudur (sadık). Bazen dışta bulunan şeylere, nefsü'l-emr açısından vehmî durumlar ilişir ve bu durumların, o şeylerden ayrılması imkansızdır.”²¹⁸

Lâri'nin ele aldığı sorun, araştırma nesnelerini vehmî olmak üzerinden eleştiren İcî'nin itirazlarıyla paralellik göstermektedir. Ayrıca Lâri, bu kavramlar üzerinden

²¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/914.

²¹⁶ Türker, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/78. (Giriş bölümünden)

²¹⁷ Cevher-i ferd bağlamında geometrik ispatların kelam ilminde kullanılması açısından değerlendirilmesi için bkz. Fazlıoğlu, *Aded ile Mikdâr*, (1.Baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul 2020, 141-162.

²¹⁸ Muslihuddin Lâri, *Risale fî Mes'eleti Tenahi'l-Eb'ad* (Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, sy. 201'den naklen)

üretileen yargıların haricî olarak var olanların hallerini açıklayabilir olup olmadığı sorusunu da ele alır. Cevaben söylediğı ilk cümle çok manidardır. Zira vehmin işlevine vurgu yapan Lârî, ilzamî bir delil²¹⁹ kullanarak vehmin mahsûsat/tabii'yyât alanında hüküm verebilir olduğunu itiraz sahibine hatırlatır. Nitekim vehmin fonksiyonu mashûsattan suretleri idrak etmektir ve vehm bu idrak ettiğı suretlerde birleştirme ve ayrıştırma yaparak hükümler verebilir. Bu hükümlerin doğruluğunu ise akıl denetler. Vehmin bu durumu hem kelamcılarca hem de İslam filozoflarınca müsellemdir.²²⁰ Matematiksel ve diğere vehmî kavramlar da vehmin, mahsûsât alanından idrak ederek oluşturulan ve ideal formunu tanımda kazanan kavramlardır. Ancak matematiksel kavramların bu durumunu şimdilik bir kenara bırakıp vehm üzerinden cevap veren Lârî itiraz sahibine, iki seçenek sunar; ya vehmin bu fonksiyonunu inkâr edecektir ya da vehmin bu fonksiyonunu kabul edip mahsûsât alanında doğru hüküm verebildiğini kabul edecektir. Eğer vehmin fonksiyonunu reddederse kendisine şu itirazlar yöneltilir:

1) O halde insanın bilişsel yapısını yeniden kurun.

2) Eğer kurmuyorsanız vehmin işlevini yeniden yorumlayın; bu yeni yorumunuzda mashûsattan suretleri idrak edip, onlar üzerinde hüküm verebilen iç duyu bizim cevabımız olacaktır.

Eğer vehmin bu fonksiyonunu kabul ederse şöyle denir: Matematiksel nesneler de vehmin üretimi olduğu için onlar üzerinden kurulan yargılar mahsûsâtın ahkâmını tasvir edebilirler.

Bundan sonra tahkîkî delile geçen Lârî, hariçte fertler halinde bulunan şeylere nefsü'l-emr denen uzayda bazı şeylerin arız olduğunu ve bu arız olanlardan bazılarının ondan ayrılmasının imkânsız olduğunu söyler. Şöyle ki, fertlerin mahiyetine dâhil olan külli mefhumlar zatî, bunun aksine mahiyetine dâhil olmayan, mahiyete sonradan arız olmuş ikincil mefhumlar ise arazîdir.²²¹ Arazlar da lazım ve mufârik olmak üzere ikiye ayrılır. Araz-ı lazım mahiyetten hiçbir zaman ayrılmayıp onun hakikatine de dâhil

²¹⁹ Hasmin kabullerinden oluşan delil türüne ilzamî, itiraz sahibinin kabullerinden oluşan delil türüne tahkiki delil adı verilir.

²²⁰ Bu iki ekol arasındaki fark ise şudur; filozoflar, iç duyular aracılığıyla gerçekleştirilen farklı işlevlerin her birine farklı güçler tayin ederken kelamcılar, bu farklı işlevler aslında nefis gibi tek bir güç tarafından gerçekleştiriliyor olduğunu söylerler. Geniş bilgi için bkz. Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi".

²²¹ Hakan Talha Alp, *Mantık İsagoci Tercümesi: İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, (1.Baskı) Yasin Yayınevi, İstanbul 2015, 10. (İzahat bölümü).

olmayan arazdır. İnsan için bil kuvve gülücülük böyledir. İşte bu tür arazlar mahiyetten ayrılmayan arazlardır. Karelik, dairelik, üçgenlik vb. matematiksel nesnelerde araz kategorileri arasında zikredilirler. Ayrıca bir şekli, miktarı olmaksızın hiçbir canlı hariçte tahakkuk edemez. Hariçte tahakkuk eden her şey nefsü'l-emrde de tahakkuk etmiş demektir. Söz gelimi venüsün daireliği nefsü'l-emrde onun lazımıdır ve ondan ayrılamaz. Önergelerin doğruluğu da nefsü'l-emre mutabakat ile gerçekleştiğine göre dairelik ve venüsün daireliğini üzerinden üretilen yargılar onun haricî ahvâlini bize açıklarlar. Ayrıca bu yargılar denetlenebilirlerdir.

Benzer sorunları ele alan Mehmed Emin Şirvanî (ö. 1036/1626) *el-Fevaidu'l-Hâkâniyye li-Ahmedi'l-Haniyye* adlı eserinde şöyle der:

“Yine ilm-i hey'ette mevhum dairelerin araştırıldığını vehmettiler; işin aslı böyle değildir, tersine, ilm-i hey'et, bu mevhum daireler üzerinde kurulu yargıları araştırır. Bunda herhangi bir yanlış yoktur; tersine hikmet, bir bütün olarak itibari kavramlar üzerinde kuruludur. Bu nedenle, "İtibari kavramlar olmasaydı hikmet geçersiz olurdu." denmiştir.”²²²

Şirvânî, mezkûr itirazları yapanların astronominin konusunu yanlış anladıklarını ifade eder. Şöyle ki, onlara göre ilmi-i hey'et, “Mevhum nesneleri mevhum olmak bakımından inceleyen bilimdir.” şeklinde tarif edilir. Eğer böyle tarif edilirse bu ilimde, zihnin ürettiği intizâî/çıkarımsal ve ihtirâî/varsayımsal nesnelerin her birinin o nesne olmaları bakımından incelendiği anlamına gelir. Bu anlayışa itiraz eden Şirvanî, ilmi hey'eti, mevhum nesneler üzerinden kurulan yargıları a'yanın ahvalini açıklamak bakımından inceleyen bilim olarak tarif eder. Ayrıca bu kavramların neden üretildiğine de işaret eden Şirvanî, hikmetin itibarî kavramlar üzerine kurulu olduğunu söyler. Bu söylem iki yönden anlaşılabilir. Birincisi hikemî ilimlerin araştırma konuları arasında olan “Varlık-imbân-vucûb-illet-ma'lûl” gibi kavramların da dışta fertleri olmayıp zihnin intiza ettiği kavramlar olmasıdır. O halde matematiksel nesnelerin de dışta fertleri olmayıp zihnin intiza ettiği kavramlar olmaları bakımından, mezkûr ilimlerin araştırma nesnelerinden farkları yoktur. İkincisi ise bu ilimlerin ürettikleri kavramlar dışta gerçekleşen olgu ve olayları daha iyi anlamak için kullanılır. Söz gelimi ateşin pamuğu

²²² Mehmed Emin Şirvânî, *el-Fevaidu'l-Hâkâniyye li-Ahmedi'l-Haniyye* (Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, sy. 199'dan naklen).

yakma olayında ateşe illiyet pamuğa da ma'lûliyet yüklemesi yapılmasına rağmen ne illet ne de ma'lûl kavramları dışta mevcuttur, aksine, bunlar ateşin pamuğu yakma olayını daha iyi anlamak için zihnin ürettiği kavramlardır. O halde “Matematiksel nesnelerin de bu tür kavramlardan farkları yoktur.” denebilir. Zira bu tür kavramların kendinde ne oldukları araştırıldıktan ve onlar üzerinden yargılar oluşturulduktan sonra hariçte bulunan şeylerin ahvalini açıklamak üzere onlara tatbik edilir.²²³ İşte bu tür nesnelerin, zihnin varsayımsal olarak ürettiği kavramlardan farkları da budur. Zira bu tür kavramlar hariçte var olan şeylerin zihindeki suretleri üzerinden birleştirme ve ayrıştırma yapılarak elde edilip, dışta tahakkukları veya dışta tahakkuk etmiş bir nesnede –intiza’ edilmek üzere- varlıkları yoktur. O halde “ayânın ahvalini açıklama” haysiyeti gereğince zihnî varsayımsal kavramlar bu ilmin konusuna dahil olmaz. Dolayısıyla bu tür bir algı yersizdir.

Ayrıca bu tatbîkin faydası üzerine de konuşan Şîrvânî, bu ilmin faydasını iki yönden değerlendirdiği söylenebilir.

1) Cürcanî'nin belirttiği faidenin aynını zikreden Şîrvânî, bu tatbik ile feleklerin ve yeryüzünün ahvali ve onlarda bulunan dakik hikmetler ile yaratılışın harikuladeliği keşfedileceğini, onları yaratan Mübdiin azametini anlayan kimsenin hayretle “Ey Rabbimiz bunu boş yere yaratmadın.” diyeceğini ifade eder.

2) Güneş doğuş ve batış zamanları, kible tayini, namaz vakitlerinin tespiti, ülkelerin en uzun ve en kısa günlerinin farklılaşması gibi konularda şer'i meselelerde de kendisinden faydalanılır.²²⁴

Şîrvânî'nin matematiksel kavramların harice tatbîki hakkında söylediği faydalar farklı bir dille şöyle yorumlanabilir;

1) Bu modeller üzerinden saatler, takvimler üretilir. Ayrıca miras taksimi, köprü, bina yapımları vs. hem dinî hem de dünyevî meselelerin çoğu bu ilimde ortaya konan ilkeler sayesinde düzenlenir. Bu örnekler artırılabilir olmakla beraber varılmak istenen

²²³ Ali Sedâd, bu tür kavramların haricî varlığa tatbik edilmesi hususunu şöyle açıklar: “Bu halde cismi ta'limînin cismi tabîî'ye mutabık olması, cismi ta'limî denilen emri itibârî hakkında terettüp eden aklî niceliksel hükümler, [bu kavramın haricî varlıkla kendisine mutabık olduğu] cismi tabîî' hakkında dahî terettüp eder demek manasındadır. Bu ise aklî hükümlerin hariçte doğruluğuna delalet eder. Yoksa cismi ta'limînin hariçte varlığını ispat etmez.” Ali Sedâd, 343.

²²⁴ Şîrvânî, (Fazlhoğlu, *Derin Yapı*, sy. 199-200'den tasarrufla)

sonuç bu ilmin ortaya koyduğu ilkelerin din ve dünya hayatını tanzim edici bir özelliğinin olduğudur.

2) İnsanın ilk sebep arayışı sürekli ve daimî olmakla beraber aynı zamanda hayatını düzenlemek için eşyanın kullanımında değişmez bilgiler arar. Zira insan, değişken bilgiyi sevmez. İşte insana hayatını kolaylaştırmak ve bu değişken dünyada değişkenliğin çok az yaşandığı ilkeler üretmek bu ilmin görevidir.

Şerhu Hûlâsati'l-Hisâb adlı eserinde Abdülhakim el-Mar'aşî (ö. 1145/1732) benzer problemi “nokta” kavramı üzerinden ele alır. Onun düşüncesi kısaca şöyle özetlenebilir: Varlıkça (ontolojik) ideal matematik nesneler insanın bilişsel gücünün ürettiği vehmî yapılar olmakla birlikte, nefsü'l-emr adı verilen bir "uzay" içinde hem tek tek bu vehmî nesneler hem de birlikte oluşturdukları daha karmaşık yapılar üzerine kurulan yargılar, bu vehmî nesneleri yakînî bilgi verme açısından dış dünyada varolan yani mevcut konumuna çıkartır. Başka bir deyişle sahih vehmiyât üzerine hariçte varolanları açıklayabilen ve bilgi değeri olan yargılar kurulur.²²⁵

Sonuç olarak İcî'nin matematiksel nesnelerin ontolojisi ve onlar üzerinden üretilen yargıların tasdikî değeri hakkındaki düşünceleri matematiksel nesnelerin ontolojisinin yeniden ele alınmasını ve yerinin sağlamlaştırılmasını beraberinde getirmiştir. İnsan üretiminin var etmesi sonucu ortaya çıkmalarından dolayı onlar üzerindeki yargılar diğer nesnelere göre daha çok kesinlik ifade edeceği kabul edilmiş böylece matematik bilimlerinin ürettiği bilginin kesinliğine göre değerlendirilen ilimler arasında ilk sıralarda zikredilmesini sağlamıştır.²²⁶

2.1.7. Geometricilerin İtirazlarının Nefsü'l-Emr Anlayışına Yansımaları

Hatırlanacağı üzere İcî, matematiksel nesneleri vehmî olmak ve hariçte bir karşılıkları bulunmamak ile vasıflıyordu. Bu söylemi üzerinden de astronominin doğaya dair tasvirlerinde kullandığı delillerin yakîn ifade etmesini eleştiriyordu. Ancak hem öğrencisi Cürcanî hem de riyazî bilimler uleması bu söylemi reddedip vehmî kavramların

²²⁵ Fazlıoğlu, *Derin Yapı*, 177.

²²⁶ Taşköprizâde, burhan bakımından en güçlü ilmin geometri olduğunu dile getirir. Bkz. Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde I-III*, (1. Baskı), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 1985, 347.

hariç ile bağlantısı hakkında söylenen iddialara vehmî kavramların nefsü'l-emr denen bir uzayda bulunmalarını delil göstererek müaraza (karşıt delil) getirmişlerdi.

Haricî varlık alanının “idrak eden öznenen bağımsız bir şekilde var olan” anlamında olduğuna ve haricî varlıkların nefsü'l-emr’de var olduklarına dair bir ihtilaf yoktur. Hem kelamcılar hem de filozoflar bu konuda aynı fikirdedirler. Ancak nefsü'l-emrin kapsamında zikredilen zihnî varlık hakkında kelamcılar ve filozoflar fikir ayrılığına düşmüşlerdir. İslam filozofları -yukarıda geçtiği üzere- iç duyular vasıtasıyla insan nefsinde faal akıl ile ittisali sonucu bilgiye konu olan şeyin suretinin hasıl olduğunu, bu hasıl olan suretin haricî varlıktaki karşılığından ona ilişen arazların farklılaşması sonucu ayrıştığını, böylece zihinde mahiyesel/özel anlamda bir varlık kazandığını ve artık haricî varlıktaki karşılığından bağımsız bir şekilde zihinde bi'l-fii'l var olduğunu savunmuşlardır. Kelamcılar ise insan nefsinin kavradığı ve zihinde oluşan bu suretin özel bir mahiyet olmasını kabul etmediklerinden dolayı zihnî varlığı reddedip asıl varlığın sadece haricî varlık olduğunu, zihnî varlık uzayı denebilecek ayrı bir uzayın var olmadığını savunurlar.²²⁷ Bununla beraber kelamcılar üçgen, anka kuşu ve illet-ma'lül gibi haricî varlıkları olmayan kavramların varlığını da inkâr edemezler. Zihnî varlığın kabulü bu tür kavramlar için bir varlık uzayı sağlamaktaydı. Ancak kelamcılar zihnî varlığı reddettiklerinden dolayı bu kavramların da hariçte var olduklarını söylemeleri gerekti. Bu hususta kelamcılar bu tür kavramların da nefsü'l-emrde/kendinde var olduklarını söylerler. Ancak nefsü'l-emr haricî varlık alanında daha geneldir (eamm). Bunun manası ise hariçte olan her şey nefsü'l-emrde varken nefsü'l-emrde var olan bir şey hariçte var olmayabilir. Zihnî varlığı kabul etmediklerinden dolayı kelamcılar bu tür kavramlara haricî varlık alanında bir yer açma gerektiğini anlamışlardır. Bu hususa ilk bölümde haricî varlık alanını incelerken de değinmiştik. Burada tekrar pahasına da olsa Gelenbevî'nin kelamcılara göre nefsü'l-emr tarifini aktaracağız:

“Doğrusu şu ki; kelamcılara göre nefsü'l-emr dışta tahakkuk etmiş varlıktan ve dışta mevhum olan varlıktan daha geneldir. [Dışta mevhum olanın] varlığının vehmedilmesi insan tabiatine yerleşiktir. ... “Onlara göre nefsü'l-emr, dışta tahakkuk etmiş varlığa müsavidir.” sözü batıldır. Bilakis -zeki insanların anlayacağı üzere-

²²⁷ Gelenbevî, *Risâle Mütahakkika fî Nefsi'l-Emr*, 162.

vehmedilmesi insan tabiatine yerleşik olan mevhum varlığı zihnî varlığın yerine ikame etmişlerdir.”²²⁸

Pasajdan anlaşılacağı üzere kelimcılara göre nefsü'l-emr hariçte tahakkuk etmiş/gerçekleşmiş ve hariçte mevhum olan varlıkları kapsamaktadır. Hariçte gerçekleşmiş varlık ile kelimcılar nefsü'l-emrde bulunan bir mahiyetin haricî varlık alanında fertsel/hüviyetsel anlamda bir gerçeklik kazanmasını kastederler. Başka bir ifade ile bir mahiyete sahip olup da dış dünyada varlık kazanmak teşahhus ve teayyünü zorunlu kılmaktadır. Yani dışta tümel mahiyetler tümelliklerini koruyarak var olamazlar. Aksine mefhumuna birçok tikeli alabilen tümel mahiyetler dışta ancak tikel fertleri vasıtasıyla var olabilir. Mesela dışta tümel anlamda bir insanlıktan bahsedemeyiz. Aksine insanlık mahiyetinin dışta Ahmet, Mehmet ve Ayşe gibi tikellerinde gerçekleşmesi zorunludur.²²⁹ Haricî varlık alanı bölümünde de bahsettiğimiz üzere bu varlık alanında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak hem Gelenbevî hem de riyazî bilimler uleması nefsü'l-emrin kapsamında “mevhum varlık” ifadesini kullanır. Mevhum/vehmî varlık ile kasıt nedir? Bunun için İbn-i Sînâ'nın ortaya koyduğu insanın bilişsel yapısını ve Râzî'nin eleştirilerini kısaca incelemek gerekir.

Yukarıda geçtiği üzere İslam filozoflarına göre insan, bilgisine konu olan duysal alandaki varlığı ilk önce duyuları vasıtasıyla algılıyor ve nefsi faal akıldan gelecek özsel surete hazırlıyordu. Bu hazırlık olmaksızın nefis faal akıl ile ittisale geçip bilgisine konu olan nesnenin suretine erişemiyordu. İç duyular ile de en yalın anlamıyla insan zihninin hariçteki nesneleri duysal olarak idrak etmesi ile idrak edilen nesnelerden hareketle aklî idrak seviyesine ulaşması arasındaki işlevleri gerçekleştiren güçler kastedilmekteydi.²³⁰ Bu idrak aşamalarının ilki bilgi konusu olan nesnenin, bilen için hazır bulunduğu durumdur. Burada bir soyutlama söz konusu değil, aksine cismin beş duyu tarafından duyulanıp (ihzas) gözlemlenmesidir (müşahede). Duyulur olan ya da duyular seviyesinde bilinen cisim madde ve suretiyle birlikte duyumlayanın karşısındadır. İkinci aşamada, beş duyunun algıladığı suret, maddesinden ayrı olarak hayalimizde bulunmaktadır. Bu bilgi düzeyinde madde yoktur, ama suretle birlikte maddeye ilişkin olan "en, boy, yer ve durum" gibi özellikler bulunmaktadır. Bu yüzden bu düzeydeki bilgi,

²²⁸ Gelenbevî, *Risâle Mütahakkika fî Nefsi'l-Emr*, 163.

²²⁹ Koca, 42.

²³⁰ Tiryaki, 74.

tam soyut bir bilgi olamamaktadır. Aynı zamanda hayal seviyesinde idrak edilen bu suret, bireyseldir.²³¹ İşte bu idrake eşlik eden, iç duyulardan biri olan *vehm*, İbn Sînâ'ya göre maddi olmayan şeyleri idrak eden ve bunları maddi şeylerden çıkaran güç olarak tespit edilmiştir.²³² Bu bağlamda İslam filozoflarına göre matematiksel nesneler de dışta tahakkuk etmiş tikel varlıklardan *vehm* gücünün intiza' ederek elde ettiği tikel suretlerdir. Nefs ise faal akıl ile ittisale geçip intiza' edilen tikel sureti asarından tecrîd ederek örneğin üçgenlik kavramının mahiyetini zihnî varlık seviyesinde elde eder. İşte nefsin faal akıl sayesinde edindiği bu suret tümel soyut özsel bir surettir, bilgidir.

Râzî, İbn Sînâ'nın insanın bilişsel yapısında yer alan *vehm* hakkında eleştirilerde bulunur. İbn Sînâ'ya göre mahsus olmayan tikel suretleri idrak eden *vehm* gücünün idrakleri tikellik-tümellik açısından değerlendirir. Bu konuda Râzî'nin verdiği örnek, babayla oğlu arasındaki dostluk anlamına yöneliktir. Nitekim o şöyle der:

“Benimle oğlum arasındaki dostluk idrak edildiğinde idrak edilen şeyin cüzi olduğu hususunda tartışılabilir. Çünkü idrak edilen şey ben ve oğlum arasındaki dostluktur. Bu idrak her ne kadar kendinde tikel olsa da ben bunu ancak tümel olarak algılarıım. [Şöyle ki,] ben ve oğlum arasındaki dostluğu yok sayıp [sadece] dostluk [anlamını] var saysak şüphe yok ki bu ben ve oğlum arasındaki dostluk içinde kullanılabilir. O halde ben ve oğlum arasındaki dostluk tasavvur edildiğinde, kendisinde ortaklığın gerçekleşmesi imkânsız olmaz. Böylece her ne kadar hariçte var olan cüzi bir varlık olsa da bu idrak tümel olur. Nasıl ki, evde bir insanın var olduğunu bildiğimizde, bilinen insan, her ne kadar kendinde tikel olsa da çok şeye söylenebilirlik açısından küllidir.”²³³

Râzî, tikel anlamlar olarak idrak edilen şeylerin çok şeye söylenebilmeleri üzerinden hareket etmektedir. Bu ve benzeri bütün örneklerde görülebilecek durum, bu anlamların kendilerinde bulunduğu hariçte mevcut şeylerin tikel şeyler oldukları, fakat idrak eden öznenin onlardan anladığının tümel olduğudur.²³⁴

Özetlemek gerekirse Râzî'nin eleştirisi, İbn Sînâ'nın tikel anlamların idraki için vaz ettiği *vehim* gücünün idrak nesneleri olarak anlamların tikelden ziyade tümele

²³¹ Durusoy, “İbn Sina'da Vehim Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, 1(28), 127.

²³² İbn-i Sîna, *Kitabu'ş-Şifâ: Kitabu'n-Nefs*, Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, Paris 1988, 62.

²³³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tembihât*, 257-258.

²³⁴ Tiryaki, 100.

benzediğidir.²³⁵ Râzî'den sonra gelen kelamcılar, özellikle müteahhirin dönemde İslam filozoflarının kavramlarını kullanmaktan çekinmemişler ancak kavramlarının bağlamlarını kendi düşüncelerine göre değiştirmişlerdir. İşte “vehm” kavramı da bu bağlamda ele alınır.

O halde Gelenbevî'nin yaptığı tarifte geçen “vehmî” kelimesinin tercih edilmesindeki sebepler şunlardır denebilir:

Kelamcılar zihinde oluşan şeyin mahiyetsel anlamda tümel soyut bir varlık olduğunu kabul etmeyip o suretin “çok şeye söylenebilirlik” anlamında tümel olduğunu savunmuşlardır. Zira zihinde oluşan bu suret haricî varlığın sadece bir gölgesidir. Gölgenin ise kendinde bir varlığı olmayıp varlığını kendisinden aldığı haricî varlık kesildiğinde kendisi de kesilmekte, filozofların kabul ettiği gibi varlıkta tekabül ettiği nesnenin yok olmasıyla varlığını sürdürememektedir. Ancak kelamcılar anka kuşu, üçgen, illet gibi kavramların varlığını da inkâr edemezler. Bu kavramlara, suretlerinin gölgesel anlamda zihinde oluşmasından hareketle mecazen bile olsa zihnî varlık ifadesini kullanmak bir karşılığa yol açacaktır. İşte bu tür bir kullanımın böyle bir soruna yol açmasından dolayı, şeyin zihinde oluşan gölgesel, çok şeye söylenebilirlik açısından tümel ve mahiyete dair bir şuur veren suretine “vehmî varlık” adını vermişlerdir. Zira vehm, idrak edilen nesnenin özsel olmayan tikel suretini idrak etmekteydi. Ayrıca vehim gücü mahsusattaki cüzi manaları idrak eder. Bu açıdan hisse tabi olur ve mashusatta doğru hükümlerde bunulabilir.²³⁶ Ancak vehim, mutesarıfe gücü vasıtasıyla cüzi suretleri dam (birleştirme) ve tefrik (ayrıştırma) yapabildiğinden hariçte var olmayan şeyleri de hariçte varmış gibi idrak edebilir. Ancak akıl hariçte var olmayan şeylere “var” diyemez. Bu açıdan hariçte var olmayıp hariçte varmış gibi varsayılan kavramlar da vehmî olurlar.²³⁷

Sonuç olarak -harici varlık alanı bahsinde de değindiğimiz üzere- Gelenbevî'nin yaptığı nefsü'l-emr tarifine göre mevhum/vehmî varlığın, dışta fert olarak bulunmayıp o fertlerden soyutlama yoluyla elde edilen kavramlar olduğunu söylemek yerinde bir ifade olmalıdır. Varlığın kelamcılar tarafından harice hasredilmesinden dolayı bu tür kavramların da hariç ile bir irtibatlarını kurmaları gerekmektedir. Vehmî varlık

²³⁵ Tiryaki, 99-100.

²³⁶ Ahmet Cevdet Paşa, 93.

²³⁷ Nitekim astronomide özellikle daireler bahsinde “mevhum ve vehmî” kavramları sıkça kullanılır. Örnek için bkz. Mahmûd b. Muhammed b. Ömer el-Çağmînî, *el-Mulahhas*, (thk. Sally P. Ragep), Springer International Publishing, 2017, 107.

alanı/vehmî kavramlar bağlamında konuyu ele alan Gelenbevî, kelamcılara göre bu tür kavramların varlıklarının, aklın hariçte kendisinden soyutlama yapacağı bir *mebde-i 'l-intiza* 'larının varlığından ibaret olduğunu söyler.²³⁸ O halde vehmî kavramlar her ne kadar dışta tahakkuk etmiş olmasa da dışta tahakkuk etmiş varlıklardan aklın kendilerini soyutlamasıyla edinilirler. Bu hususta Gelenbevî güneşin doğmasıyla gündüzün olması arasındaki mülazemeti örnek verir. Böyle bir mülazemetin varlığını kimse inkâr edemez. Zira güneşin doğmasıyla gecenin varlığı arasındaki mülazemet gibi “yok” değildir. İşte bu mülazemet her ne kadar dışta tahakkuk etmiş olmasa da dışta tahakkuk etmiş “mebdeu'l-intiza'/intiza ilkesi” olarak ifade edilebilecek bir varlıktan aklın kendisini çıkarması sonucu varlık kazanmıştır. Bu örneği Gelenbevî “ışık” üzerinden değerlendirir. Güneşin doğması sırasında ortaya çıkan ve güneşin zatından ayrılması mümteni olan, ayrıca “yer yüzünün aydınlık olması” manasında kullanılan gündüz kavramında ifade edilen aydınlık manasından da ayrılması mümkün olmayan dışta gerçeklik bulmuş “ışık”tan akıl, bu mülazemeti intiza' etmiştir.²³⁹ O halde nefsü'l-emrin kapsamında bulunan haricî mevhûm varlık alanını, Cürcanî'nin matematiksel nesnelerin ontolojisine dair yaptığı açıklama ve Gelenbevî'nin nefsü'l-emr hakkında söylediği diğer ifadelerden mülhem bir şekilde şöyle taksim edilebilir:

1) Vehm-i İntizâ'î/Çıkarımsal Kavramlar: Aklın hariçte tahakkuk etmiş varlıklardan kemmiyet türünde elde ettiği kavramlardır. Akıl hariçte mesela üçgene, daireye benzeyen varlıklar görür, bu varlıkların avârız-ı hariciyyesini dışarıda bırakarak üçgenlik, dairelik kavramlarına ulaşır.

2) Vehm-i İ'tibârî/Varsayımsal Kavramlar: Akılın, hariçte gerçekleşmiş (tahakkuk) varlıklardan itibar etmesi ile var olan kavramlardır. Bu kavramları muhtaç kaldığı bir zarureten dolayı üretir. Bu kavramlar varlık, teklik, illetlik gibi kavramlardır.²⁴⁰ Örneğin akıl, illiyet ve ma'lûliyet kavramlarını idrak için birincisi diğerine dayanan iki şey arasında mukayeseye başvurur. Sonra birincisini illet diğerini malûl olarak değerlendirir. Mesela ateş ile sıcaklık arasındaki ilişkiyi mülâhaza eder. Ateş ile her zaman sıcaklığın da bulunduğunu; ateşin önce, sıcaklığın sonra geldiğini fark eder. Sonra düşünerek ateşin, sıcaklığın illeti olduğuna hararetin ise onun malûlü olduğuna karar verir. İlet kavramının

²³⁸ Gelenbevî, *Risâle Mûtehakkika fî Nefsi'l-Emr*, 165.

²³⁹ Gelenbevî, *Risâle Mûtehakkika fî Nefsi'l-Emr*, 165.

²⁴⁰ Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme I-II*, (1.Baskı), Menşûrât-ı Zi'l-Kûrbâ, 2002, 1/77.

mebde-i intiza'sı sıcaklığa etki eden ateş iken ma'lûlün mebde-i intiza'ı ateşle beraber bulunan sıcaklıktır. Bu tür kavramların hariçte sübutu/varlığı mâsadaklarının ve intiza ilkelerinin sübutu iledir.²⁴¹

3) Vehm-i İhtirâî/Kurgusal Kavramlar: Aklın hariçte tahakkuk etmiş varlıkların zihinde oluşan suretlerini birleştirme ve ayrıştırma yaparak elde ettiği ve hariçte tahakkukları bulunmayan kavramlardır. Örneğin “yüzü insan yüzüne benzeyen kuş” olarak tarif edilen anka kuşu kavramını elde etmek için zihin, hariçte var olan insan yüzü ile hariçte var olan kuş fertlerinden zihninde oluşan suretleri birleştirir. Böylece hariçte var olmayan ancak var olsa oluşturduğu yeni surete uygun şekilde var olacak “anka kuşu” kavramını üretir.

Vehmin kapsamında zikredilebilecek bu üç kavramın mebde-i intiza'larının hariçteki varlıkları bu kavramların üzerinde kurulan yargıların haricî varlığa uygulandıklarında doğru sonuçlar vermelerine imkân tanır. Örneğin daire üzerinden üretilen yeni kavramlar ve yargılar felekler üzerinden yapılan alem tasavvurunu tasvirde kullanılır ve çoğunlukla doğru sonuçlar verir. Aynı şekilde i'tibarî kavramlarda hariçte tahakkuk etmiş şeyler arasındaki ilişkileri açıklamada çokça kullanılır. Örneğin illet kavramı üzerine yapılan yargılar, hariçte illet yüklemesi yapılabilecek bir varlığa yüklendiğinde doğru sonuçlar verir. Yine ihtirâî kavramlar her ne kadar üretildikten sonra hariçte varlıkları olmasa da üretilme kaynakları itibarıyla haricî varlıklardan alınan suretlerden üretilmişlerdir. Bu tür kavramlar hariçte varlık bulsalar üretildikleri şekillerde varlık bulurlar. Örneğin telefon üretilmeden ihtirâî bir kavramken üretildikten sonra hakiki bir kavram olmuştur.

Sonuç olarak şunlar söylenebilir: Mühendisün olarak isimlendirilen bir grubun metafizik sahaya dair bilgideki kesinlik iddiasına dair eleştirileri, İcî'yi matematiksel nesnelerin ontolojisini ele almaya sevk etmiştir. Bu konuda söylediği vehmî kavramlar üzerinden kurulan yargıların haricî gerçekliği tasvir edemeyeceğine dair ifadeleri vehmî kavramlar üzerine tekrar düşünmeyi gerektirmiş, Seyyid Şerif Cürcanî ve riyâzî bilimler uleması tarafından bu tür kavramların her ne kadar hariçte var olmasalar da nefsü'l-emrde haricî varlıklara ârız olduklarından dolayı haricî varlıkların ahkâmını açıklayabilecekleri

²⁴¹ Muhammed Mehdi el-Mümin, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme I-II*, (1.Baskı), Menşûrât-ı Zi'l-Kûrbâ, 2002,1/77 (Muhakkikin notu).

ifade edilmiştir. İsmail Gelenbevî'nin yaptığı nefsü'l-emr tarifi ile vehmî varlık alanına dair yaptığı açıklamalar, vehmî kavramların nefsü'l-emrde ki yeri, onlar üzerine kurulan yargıların kesinliği ve doğaya dair tasvirlerinin imkânı konuları garanti altına alınmıştır.

2.1.8. Gelenbevî'ye göre Nefsü'l-Emrin Kapsamı

Önceki kısımlarda vehmî kavramlar hakkındaki araştırmayı yönlendiren unsurları, bu kavramlar hakkında İcî'nin görüşlerini, bu görüşlere hem Cürcânî hem de riyazî ilimler uleması tarafından yapılan itirazları anlatmaya çalıştık. Bu tartışmanın nefsü'l-emr kavramının kapsamını belirlemede ki etkisine ve Gelenbevî'nin kelamcılara göre yaptığı nefsü'l-emr tarifine değindik. Bu tarif ile mevhum kavramların nefsü'l-emrdeki yerinin sağlamlaştığına ve doğaya dair tasvirlerinin koruma altına alındığına vurgu yaptık. Şimdi ise Gelenbevî'nin, bu tarifi daha da genişleten ve çoğu ulemanın nefsü'l-emrde olmasına karşı çıktığı “zihnî yanlış önermeleri/kevâzib-i zihniyyeyi” nefsü'l-emrin kapsamına sokan görüşünü açıklamaya çalışacağız.

Gelenbevî'nin görüşlerine geçmeden önce onu bu anlayışa götüren sebepleri de zikretmemiz gereklidir. Bu sebeplerin başında Allah'ın ilmine bakışının olduğu söylenebilir. Nitekim o Allah Teala'nın ilmi tealluk etmeden kendi zatı dışında hiçbir şeyin nefsü'l-emrde olamayacağını söyler.²⁴² Ayrıca Allah Teala'nın ilminin, zatı tasavvur edilebilen her şeyin, idrake konu olabilecek suretlerini gerektirmesinden ibaret olduğunu ifade eder. Bu suretlerin civadan deniz ve devlerin azı dişleri gibi vehmin üretimi kavramlar da olabileceğine vurgu yapar.²⁴³ İdrâke konu olabilecek suretler yukarıda yaptığımız üçlü vehm taksiminde geçen nesneleri kapsar. Yani bu üçlü taksimde geçen her bir nesnenin nefsü'l-emrde karşılık gelen bir varlığı vardır.

İlk bölümde Gelenbevî'nin nefsü'l-emr kavramının kapsamı hakkında “imkân” kavramını kullandığından bahsetmiştik. Nitekim Gelenbevî nefsü'l-emrdeki mahiyetler hakkında şu açıklamaları yapar:

“Bil ki hem vacibin hem de mümkün-i hassın nefsü'l-emrde gerçekleşmiş, ezeli ve zatında, ... bir kılıcının (ca'l) kılmasına muhtaç olmayan mahiyeti vardır. ... Mümtenilere gelince nefsü'l-emrde bir mahiyeti yoktur ve (ister Allah'ın olsun ister insanın olsun)

²⁴² Gelenbevî *Risâle fî Tahkiki İlmillah El-Müteallık bi'l-Eşyâ*, 173.

²⁴³ Gelenbevî *Risâle fî Tahkiki İlmillah El-Müteallık bi'l-Eşyâ*, 173.

ilimlerde zatları ve mahiyetleri ise gerçekleşmezler (tahakkuk). Zira mahiyetleri yoktur ki ilimlerde gerçekleşebilsinler. Bundan dolayı “Mümteniler zihinlerde ancak teşbih ve temsil yoluyla gerçekleşebilirler” demişlerdir.²⁴⁴

Görüldüğü üzere Gelenbevî nefsü'l-emrin kapsamını imkân kavramı üzerinden belirlemeye çalışmıştır. Nefsü'l-emrin kapsamının belirlenmesinde imkân kavramını kullanmak belirlenecek kavramların haricî ve zihnî varlıklarına bakılmasını birincil konumdan ikincil konuma düşürür. Zira nefsü'l-emrde var olup olmadığı bilinmek istenen bir kavrama öncelikle “Hangi varlık alanında tahakkuk etmiş?” sorusu sorulurken, bu anlayışa göre artık “Kendinde mümkün mü?” sorusunun sorulması yeterlidir. Zira bu soruya olumlu cevap verilirse artık o kavramın nefsü'l-emrde tahakkuk ettiğine hükmedilir. Hangi varlık alanında tahakkuk ettiği de ilk soruya göre ikincil bir araştırmanın sorusudur.

İsmail Gelenbevî'nin bu nefsü'l-emr anlayışı özelde matematiksel nesneler genelde tüm vehmî kavramlar için geçerlidir. Zira bu nesnelerin hepsi imkân kavramının kapsamına dahildir. Dolayısıyla nefsü'l-emrde tahakkukları vardır. Bu hususu önceki tartışma bağlamında ele alacak olursak Gelenbevî, matematiksel nesnelerin ontolojisi konusuna nefsü'l-emr kavramına getirdiği yeni anlayış ile nokta koyar. Çünkü bir şey imkân ile vasıflanıyorsa nefsü'l-emrde var demektir.

Gelenbevî nefsü'l-emr kavramının kapsamı hakkında bu kadarla yetinir gibi görünmemektedir. O “iki zıddın bir araya gelmesi ve beşin çift sayılığı” gibi ulemanın nefsü'l-emrde olmadıklarına ittifak ettiği mümtene kavramları da bir şekilde nefsü'l-emrin kapsamına sokar. Nitekim nefsü'l-emrin tanımını yapan Cürcânî, Taşköprizâde ve Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibi çoğu İslam bilgini zihnî varsayımsal/farazî zihniyye kavramlar ile nefsü'l-emr kavramı arasında mutlak anlamda bir ayrıklık ilişkisi kurarlar.²⁴⁵ Ancak Gelenbevî bu tür kavramları da nefsü'l-emre dahil eder ve nefsü'l-emrdeki varlık alanı hakkında nihâî açıklamasını yapar. Bu açıklamasına geçmeden önce Gelenbevî'nin mümtene kavramına verdiği anlamı yakından incelememiz gerekmektedir.

²⁴⁴ Gelenbevî, *e.a.y.* (Resailü'l-İmtihân içinde), 166.

²⁴⁵ Bkz. Taşköprizâde, *Eş-Şuhûdu'l-Aynî*, 33. Cürcânî, *Risâle fî Tahkîki Nefsi'l-Emr ve'l-Fark-u Beynehû ve Beyne'l-Harici ve'z-Zihni*, 197, Alper, 29. Ayrıca bkz. İbiş, 232, Kaş, “Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hariç ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi”, 53.

Çalışmamızın mümteni bahsinde bu konuda müstakil bir risale kaleme alan Gelenbevî'nin mümtenilerin nefsü'l-emrde mahiyetlerinin olmadığını söylediğini aktarmıştık.²⁴⁶ Zira o, hüviyetlerinin olmamasından mahiyetlerinin de olmayacağı gereğini savunur. Mümtenilerin zihinde de bir hüviyetleri yoktur. Nitekim Gelenbevî, vucûd-u zihnîyi kabul eden hem muhakkik kelamcılarının hem de filozofların zihinde mümtenilerin hüviyetlerinin varlığını kabul etmediklerini söyler.²⁴⁷ O bazı bilginlerin de mümtenilerin ancak varsayımsal (farazî) bir mahiyeti²⁴⁸ olabileceği söylediklerini aktarır.²⁴⁹ O halde mümteninin tanımında geçen varlığı imkânsız olmak ifadesinin hem hariçte hem de zihinde hüviyetleriyle var olmak manasına yönelik olduğu söylenebilir. Ancak bizler mümteniler üzerine söz gelimi “İki zıddın bir araya gelmesi imkansızdır.” ya da “İmkânsız ma'dumdur.” gibi hükümler vermekteyiz. Onlar hakkında doğru hükümler verebilmemiz onların nefsü'l-emr ile bir alakalarının varlığını gerektirmektedir. Gelenbevî bu konuda şu açıklamayı yapar:

“Doğrusu şu ki, mümtenilerin zihinde hasıl olan suretleri küllî suretlerdir. Her küllî'nin de zihinlerde tahakkuk etmiş bir varlığı ve her zihinde gerçekleşmiş varlığı olanın nefsü'l-emrde de varlığı vardır. Dolayısıyla mümtenilerin her ne kadar hüviyetlerinin varlıkları nefsü'l-emrde imkânsız olsa da küllî suretleri nefsü'l-emrde mevcuttur. Zira hüviyetlerinin ne hariçte ne de herhangi bir zihinde gerçekleşmiş bir varlıkları vardır. Zihinlerde mevcut olan ancak küllî suretlerdir.”.²⁵⁰

Dolayısıyla Gelenbevî bu tür hükümlerin mümtenilerin hüviyetlerine değil, onların mefhumlarına dair olduğunu ve bu mefhumların da nefsü'l-emrde varlık ile vasıflandıklarını söyler. Peki imkansızın mefhumu dahi olsa nefsü'l-emrde nasıl varlık kazanabilir? Bu soruya o şöyle cevap vermektedir:

“Bu kavramların nefsü'l-emrde bulunmasının manası, nefsü'l-emrde vucûdî mefhumlarla vasıflanmalarıdır. Vucûdî mefhumların da en alt seviyesi bilinebilirlik ve

²⁴⁶ Gelenbevî, *e.a.y.* (Resailü'l-İmtihân), 166.

²⁴⁷ Gelenbevî, *Risâle fî Mâhiyyeti'l-Mümteni*, 197.

²⁴⁸ Farazî mahiyet ile kastedilen, bu mahiyetin hüviyetlerine doğru bir şekilde yüklenmesinin farz edilmesi kastedilir. Yani mümtenilerin farazî mahiyetlerinin olması, bu mahiyetin mümteni hüviyetlere nefsü'l-emrde doğru bir şekilde yüklenmesinin ancak bu hüviyetlerin varlıklarının takdir edilmesi ile olacağı manasındadır. Bk. Gelenbevî, *Risâle li'l-Gelenbevî fî Tahkîki Mahiyeti'l-Mümteni*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846, (Resâilu'l-İmtihân içinde), 196.

²⁴⁹ Gelenbevî, *Risâle li'l-Gelenbevî fî Tahkîki Mahiyeti'l-Mümteni*, 194.

²⁵⁰ Gelenbevî, *Risâle li'l-Gelenbevî fî Tahkîki Mahiyeti'l-Mümteni*, 195.

kavranabilirliktir. Zira bir yerde bir şeyin başka bir şeyle vasıflanması mevsufun o yerde var olmadığı durumlarda imkânsız olur”²⁵¹

Bu açıklamalardan Gelenbevî'nin nefsü'l-emre bakışı biraz daha netleşir. Nitekim o herhangi bir varlık alanında gerçekleşmeyi nefsü'l-emrde var olmak için yeterli bulmaktadır. Yani zihinde var olan her şey, zihinde var olması hasebiyle nefsü'l-emrde de olacaktır.²⁵² Zira zihinde var olan suret bilinebilirlik ve kavranabilirlik ile vasıflanmaktadır ki Gelenbevî için bu, nefsü'l-emrde olmaya yeterlidir. Gelenbevî bu durumu Devvânî'den atıf yaparak kurallaştırmış ve her tasavvurun, vucûdî²⁵³ bir kavram ile vasıflanmasından dolayı nefsü'l-emrde de mevcut olduğunu söylemiştir.²⁵⁴

O halde Gelenbevî'nin nefsü'l-emre karşı tavrı iyice netleşmiş denilebilir. Zira o, her tasavvur edilen kavramın nefsü'l-emrde var olduğunu açıkça ifade eder. Onun bu kabulü yukarıda da değindiğimiz üzere özelde matematiksel nesneleri genelde ise vehmî kavramların nefsü'l-emrdeki yerini sağlamlaştırmıştır. Ancak bu kabul çok önemli bir problemi de beraberinde getirmektedir. Bu problem ise gelenekte yapılan nefsü'l-emr tanımlarına karşı yeni bir tavır takınmaktır. Nitekim gelenekteki nefsü'l-emr tanımları zihin ile nefsü'l-emr arasındaki ilişkiyi anlatırken onlar arasında eksik girişimlilik (umum-husus min veçhin) ilişkisi kurarlar. Yani zihinde olan bazı şeyler nefsü'l-emrde yoktur, nefsü'l-emrde olan bazı şeyler de zihinde yoktur. Zihinde olup da nefsü'l-emrde olmayan nesneler genellikle “zihnî varsayımlar/kevâzibi zihniyye” olarak belirlenir. Bu konuda verilen örnek çoğunlukla “beşin çift sayılığ”dır. Onlara göre bu kavram nefsü'l-emrde bulunmayıp sadece zihinde vardır. Ancak Gelenbevî zihinde olan her şeyin zihinde var olmak bakımından nefsü'l-emrde de gerçekleştiğini söylemektedir. Peki Gelenbevî'nin bu probleme dair cevabı nedir?

O, bu problemi tam olarak ortaya koymak için soru-cevap yöntemini kullanır ve soruyu şu şekilde dile getirir:

²⁵¹ Gelenbevî *Risâle fî Tahkîki İlmillah El-Müteallık bi'l-Eşyâ*, 175.

²⁵² Haricî varlıkta ihtilaf olmadığı için bu varlık alanına değinilmemiştir.

²⁵³ Müteahhirûn dönemi Eş'arî kelamcılarının vucûdî kavramını değişik itibarlarla genelde “mefhûmuna olumsuzlama (selb/adem) girmemiş olan”, “dışta mevcûd” ve “mevsûfuna subûtu, dışta onda var olmasıyla gerçekleşen” anlamlarını verirler. Bkz. Koca, 64-65.

²⁵⁴ Devvânî, *e.a.y.*, (Resâilu'l-İmtihân içinde), 169. Gelenbevî, *e.a.y.* (Resâilu'l-İmtihân içinde), 167.

“Peki, “Beşin çift sayılığı hariçte imkansızdır.” ve “İki zıttın bir araya gelmesi muhâldir.” gibi hakîkî farazî²⁵⁵ önermeler konusunda ne dersin? [Bu önermeler doğrudur ancak] beşin çift sayılığı ve iki zıttın bir araya gelmesi kavramlarının nefsü’l-emrde kendisine yükleneceği bir şeyin var olması mümkün değildir. Aksi durumda [bu imkânsız şeylerin] nefsü’l-emrde varlıklarının mümkün olması gerekirdi. Zira çift sayılık ve bir araya gelmenin ünvanlarıyla²⁵⁶ nefsü’l-emrde vasıflanmak, vasıflanan şeyin nefsü’l-emrde varlığının bir uzantısıdır. Ancak bu [kavramların fertlerinin] nefsü’l-emrde bulunması imkansızdır. İmkansızın imkânı da imkansızdır.”²⁵⁷

Gelenbevî soruya cevaben şu açıklamaları yapar:

“Bu tür önermelerde konunun ünvanı farazîdir. Yani konu “zihnin varsaymasında bulunan çift sayılık ve bir araya gelmek” olur. Bu durum “Eğer beş çift sayı olsaydı ikiye bölünebilirdi.” önermesine benzetilebilir. Şüphe yok ki bu manada kullanılan farazî çift sayılık, zihnin varsaydığı beşin çift sayılığına nefsü’l-emrde olana mutabık, doğru bir şekilde yüklenir. [Bu tür doğru bir önermeden] ancak nefsü’l-emrde beşin çift sayı olduğu farazî fertlerin varlığı gerekir.”²⁵⁸

Bu konuyu anlamanın çok zor olduğu belirten Gelenbevî beşin çift sayılığı üzerinden problemi izaha devam eder:

“Beş, kendi tabiatına bırakıldığında ne zihinde ne de hariçte çift sayı olur. Zira beşin çift sayılığının – dördün çift sayılığında var olanın aksine- ne hariçte ne de zihinde hakîkî bir mahiyeti vardır. Bilakis zihinlerde, “Beş çift sayı olsaydı” ya da “Beş çift sayı olarak var olsaydı” sözlerinde olduğu gibi zihnin kendisini var saymasıyla var olan farazî bir mahiyeti vardır. Bu varsayma devam ettiği sürece beşin çift sayılığı zihinde var olmaya devam eder ve farazî çift sayılık, çift sayı olarak varsayılan beşe doğru bir şekilde yüklenir. Zikredilen varsayma bittikten sonra çift sayılık, beşin tabiatı gereği ondan ayrılır. ... Varsayımsal olarak var olan çift sayılık zihinde, tüm varsayma vakitlerinde zihnî muhakkak (gerçekleşmiş) bir varlıkla bulunur. Varsayılmış mukadder bir zihnî

²⁵⁵ Hakîkî ile nefsü’l-emre uygun, farazî ile zihinde var sayılan manaları ifade edilir.

²⁵⁶ Yüklemler önermeleri oluşturan unsurlardan biri konudur (mevzu). Basit yüklemler bir önermede konunun fertlerine mevzunun zatı (zat-ı mevzu), mefhumuna ise ünvan (ünvanı mevzu) adı verilir. Sözelimi “insan ölümlüdür” dediğimizde insanın fertleri zat-ı mevzu, mefhumu olan ‘düşünen canlı’ ünvan-ı mevzudur. Bkz. Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürçânî’de Zihnî Varlık*, 260.

²⁵⁷ Gelenbevî, *Miftâhi Bâbi’l-Müveccihât*, 35.

²⁵⁸ Gelenbevî, *Miftâhi Bâbi’l-Müveccihât*, 36.(Tasarrufla)

varlıkla bulunmaz. Zira varsayım, var etmeye yönelik değil var olan bir şeye yöneliktir. Aksi olsa [beşi çift sayı olarak] tasavvur edenin zihninde bi'l fiil bu çift sayılık gerçekleşmezdi. Her muhakkak bir varlıkla var olan şey nefsü'l-emrde de mevcuttur. Dolayısıyla zihinde varsayım ile var olan çift sayılık, tüm varsayma vakitlerinde zihindeki muhakkak varlığının zımnında nefsü'l-emrde mevcuttur. Görmez misin ki, [beşi çift sayı olarak] tasavvur etmiş birisi hakkında “Bu kişinin zihninde beşin farazî çift sayılığı vardır.” dediğimizde nefsü'l-emre uygun doğru bir söz olur.”²⁵⁹

“Beşin çift sayılığının nefsü'l-emrde bir varlığı yoktur.” sözüne de değinen Gelenbevî, bu söz ile beşin çift sayılığının varlığının ilk anından (aslen) itibaren hiçbir varsayımın kendisine ilişmediği hakîkî nefsü'l-emrî varlığı kastedildiğinde, bu sözün doğru olacağını, mutlak anlamda nefsü'l-emrde ki varlığı kastedildiğinde ise kabul edilmeyeceğini, zira beşin çift sayılığının nefsü'l-emrde, zihinde varsayım ile muhakkak bir varlıkla var olduğunu ifade eder.²⁶⁰

Beşin çift sayılığının nefsü'l-emrde bulunması ile ilgili başka bir delil de öne süren Gelenbevî şu açıklamaları yapar:

“Şüphe yok ki, beşi çift sayı olarak tasavvur eden kişi onu bilmiş demektir. [Düşünürler] bir şeyi bilmenin izafeti gerektireceği hususunda ittifak etmişlerdir. Bundan dolayı bilenlik ve bilinenlik arasında gereklilik (tezayüf) vardır. Nefsü'l-emrde beşi çift sayı olarak bilen kişi var olup, beşin çift sayılığının bulunmaması yanlışlığı apaçık bir durumdur.”²⁶¹

Gelenbevî nefsü'l-emrin tarifinde geçen “varsayanın varsaymasına bakılmaksızın” ibaresinden mülhem bir şekilde “Nefsü'l-emrî varlık ile varsayım nasıl bir araya gelir? Halbuki nefsü'l-emrî varlık hiçbir varsayım ve itibara bağlı olmayan varlığı ifade eder.” sorusunu sorar. Bu soruyu çok radikal bir şekilde nefsü'l-emrin kapsamını iyice genişleterek şöyle cevaplar:

“Varsaymanın kendisi nefsü'l-emrde bulunduğu gibi varsayma yardımıyla var olan da nefsü'l-emrde mevcuttur. Sonuç olarak nefsü'l-emrî varlık iki kısımdır: Birinci kısım *hakîkî* olup kendisinde [varlığının] ilk anından (aslen) itibaren varsaymanın etkisi

²⁵⁹ Gelenbevî, *Miftâhi Bâbi'l-Müveccihât*, 36.

²⁶⁰ Gelenbevî, *Miftâhi Bâbi'l-Müveccihât*, 36-37.

²⁶¹ Gelenbevî, *Miftâhi Bâbi'l-Müveccihât*, 37.

olmayan kısımdır. İkinci kısım ise *farazî* olup kendisinin [varlığında] varsaymanın etkisi olan kısımdır. Hakîkî olumlu önermeler konuları için birinci kısmı gerektirirken, *farazî* önermeler ikinci kısmı gerektirir. Dolayısıyla [itirazınızdan ortaya çıkacak bir] çelişki söz konusu değildir.”²⁶²

Gelenbevî bu konuyu özetleyen bir cümle ile pasajını bitirir; Beşin çift sayılığı her ne kadar varsayımdan önce nefsü’l-emrde bulunmasa da başka bir varsayanın varlığına bakılmaksızın varsayımla birlikte artık var olur.²⁶³

Sonuç olarak Gelenbevî haricî, zihnî ve hakîkî nesnelerin hepsini kapsayan bir nefsü’l-emr anlayışına sahiptir. O, zihnî *farazî* nesneleri de nefsü’l-emrde kurmasıyla gelenekteki nefsü’l-emr anlayışından ayrılır. Onun bu anlayışını şekillendiren iki ön kabulün nefsü’l-emrin kapsamını belirlemede kullandığı imkân kavramı ve tasavvur edilen her şeyin nefsü’l-emrde mevcut olduğu kabulü olduğu söylenebilir.

Burada günümüz araştırmacılarınca da sorgulanan bir soru gündeme gelmektedir. Bu soru “Zihinde var olan her şey nefsü’l-emrde mevcut ise neden nefsü’l-emr hariç ve zihin dışında üçüncü bir kategori olarak zikrediliyor?” sorusudur.²⁶⁴ Bu soruya Gelenbevî nefsü’l-emrde olan şeylerin zihin veya harice hasredilmeye ihtiyaç duymamasından dolayı nefsü’l-emrin bu varlık alanlarından daha genel üçüncü bir kısım olarak kabul edildiğini ifade eder.²⁶⁵ Ayrıca nefsü’l-emr şeyin hakikatini içeren bir alan olduğundan zihnin idrak ettiği suretlerin bu alan ile ne kadar örtüştüğü de tartışma konusudur. Gelenbevî’nin bu ifadesinin açıklaması ve insanî bilgisinin nefsü’l-emr ile ilişkisine dair soruşturmalarımız bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

²⁶² Gelenbevî, *Miftâhi Bâbi’l-Müveccihât*, 37-38.

²⁶³ Gelenbevî, *Miftâhi Bâbi’l-Müveccihât*, 37.

²⁶⁴ Zihinde oluşan suretin şeyin mahiyetinin kendisi olduğu görüşünden yola çıkarak bazı akademisyenler nefsü’l-emrin hariç ve zihin dışında üçüncü bir kategori olmadığı fikrini benimsemişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Murat Kaş, “Mustafa Şevket Efendi’nin Risalesi Işığında Zihin, Hariç ve Nefsü’l-Emr Kavramlarının Analizi” 76-77 ve 81.

²⁶⁵ Gelenbevî, *e.a.y.* (Resailü’l-İmtihân içinde), 197.

2.2. İNSANÎ DÜŞÜNCENİN BİR GEREĞİ OLARAK NEFSÜ'L-EMR

Bir önceki bölümde nefsü'l-emr kavramı hakkındaki tarihsel serüveni ve Gelenbevî ile aldığı son halini açıklamaya çalıştık. Bu bölüm de ise insanın, “kendinde şey” olarak kısaca tanımlayabileceğimiz nefsü'l-emr kavramının kapsamındaki varlıkları ne kadar bilebileceği sorununu ele almaya çalışacağız. Bu bölümde dile getirilen problem bilen öznenin bilme eyleminde, kendisinin ötesine geçip geçemeyeceği, kendi sınırlarını aşıp aşamayacağı problemidir.²⁶⁶ Bunun için öncelikle oluşumu bakımından insan bilgisini açıklamamız gerekmektedir.

2.2.1 Haricî Varlığın Hasıl Olan Sureti

İnsan bilgisi, şeyin suretinin aklında oluşması ile gerçekleşir.²⁶⁷ Gelenbevî, husûlî/oluşumsal ve hudûrî/varoluşsal olmak üzere insan bilgisinin iki türlü olduğunu söyler. Oluşumsal bilgiyi de ikiye ayıran Gelenbevî, i) hariçte var olmadan önce yatağın suretini bildiğimiz gibi idraksel suretlerden alınmış suretlerin [aklınızda] husûlü ile olan türe *fiilî/etken* ve ii) hariçte var olduktan sonra yatağın suretini bilmemiz gibi hariçte varolmuş bir varlıktan edinilen suretin husulü ile gerçekleşen türe de *infiâli/edilgen* adını verir.²⁶⁸ Varoluşsal bilgi ise kişinin kendi zatını ve özelliklerini bilgisi gibidir. Bu tür, bilinenin bizzat kendisinin idrak eden öznedeki hazır olması iledir. Zira kişi (nefis) zatını idrak etmek için [kendisi] zatından başka bir surete ihtiyaç duymaz. Bilakis bunu zatında huzur ile bilir.²⁶⁹

Gelenbevî özelinde genelleştirebileceğimiz bu bilgi taksimi bütün bir İslam düşüncesinin düşüncesi olarak sayılabilir. Nitekim klasik kaynaklarda insan için bilgi edinme sebepleri duyular, akıl ve haber olarak belirlenmiştir.²⁷⁰ Yani insan haricî varlıklardan bilgi edinmek istediğinde önce duyularıyla onların tikel suretlerine ulaşır. Daha sonra da aklıyla bu suretleri tümele çevirir. Böylece incelediği o şey hakkında zihninde bir suret oluşur. Peki bu hasıl olan suret, incelediği nesnenin hakikati ile birebir

²⁶⁶ Kazimierz Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, (2.Baskı), (Çev: Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara 1994, 59.

²⁶⁷ Gelenbevî, *Burhan*, 3.

²⁶⁸ İnfiâli bilgide zat, ilmi taalluk etmeden var olan şeyden edinilmiş sureti kabul eder. Gelenbevî, *Risâle fî Tahkîki İlmillâh El-Müteallık bi'l-Eşyâ*, 175.

²⁶⁹ Gelenbevî, *Risâle fî Tahkîki İlmillâh El-Müteallık bi'l-Eşyâ*, 174-175.

²⁷⁰ Nesefî, *Şerhu'l-Akâid*, (Metin bölümü). 29.

örtüşür denebilir mi? İnsanın zihninde oluşan suret, hariçteki mahiyetin aynı mıdır? Zihinde resmolan suretler, şeylerin mahiyetleri midir, yoksa bu mahiyetlerin hakikat bakımından kendilerinden farklı suret ve gölgeleri midir?²⁷¹

Zihni varlık bölümünde de değindiğimiz bu probleme İslam bilginlerinin verdikleri cevaplar çerçevesinde değinmiştik. Bu bölümde tekrar pahasına da olsa zihinde oluşan suretin neliği hakkında Râzî'nin görüşlerini aktarmak istiyoruz.

Râzî, zihinde oluşan suretin, şeyin mahiyeti olmadığını yuvarlaklık (istidaret) üzerinden örneklendirir. Zira zihinde meydana gelen yuvarlaklık sureti ya yuvarlaklığın hakikatidir ya da değildir. Eğer hakikati ise yuvarlaklığı akleden kişinin zihni de yuvarlak olması gerekir. Çünkü bir şeyin bir şeyle nitelendirilmesinin anlamı, sıfatın mevsufta meydana gelmesinden ibarettir. Yani yuvarlağın (müstedir) manası kendisinde yuvarlaklığın gerçekleştiği şeydir. Eğer zihinde oluşan suret, yuvarlaklığın hakikati değilse yuvarlaklığını bilmenin manası bilen özne de yuvarlaklığın mahiyetinin gerçekleşmesi olamaz.²⁷²

Râzî haricî varlıklardan hasıl olan zihinde ki suretin, muayyen (belirgin) bir nefiste gerçekleşmiş muayyen bir varlık olduğunu söyler. Bu nedenle de bu suretin haricî varlıklardan olduğunu dile getirir. Dolayısıyla zihnî mevcut da haricî mevcutlardandır. Bu doğrultuda varlık haricî ve zihnî olarak taksim edilemez. Aksine tüm varlık aynı-haricî varlıktır.²⁷³

Râzî zihindeki suretin tümelliğine de itiraz eder. Bu itirazını insanın zihindeki sureti üzerinden temellendirir ve şöyle der:

“[Bil ki] “Zihnî insan tümeldir.” sözü gerçekliği olmayan hurafe bir sözdür. Zira nefiste bulunan suret, cüzi biz nefiste bulunan cüzi bir surettir. O halde nasıl tümel olabilir?”²⁷⁴

Râzî mahiyetin zihinde bulunamayacağını söylemektedir. Zihinde bulunsa bile mahiyetin orada soyut olarak bulunamayacağını dile getirir. Çünkü mahiyetin zihinde

²⁷¹ Ömer Türker, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahredden er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme–”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1(1), Ekim 2014, 42.

²⁷² Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tembihât*, 2/219-220.

²⁷³ Râzî, *Mûlahhas fî'l-Hikme ve'l-Mantık*, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.

²⁷⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tembihât*, 2/221.

bulunması dahi mahiyete ilişkin kayıtlardandır. Bunun yanı sıra “mahiyete ilişkin kayıtlardan soyutlanma” kaydı bile mahiyete ilişkin bir kayıttır. Bu sebeple Râzî, mahiyetlerin akılda soyut olarak bulunmasını reddeder.²⁷⁵

Ayrıca o, *el-Metâlib* adlı eserinde bilme eylemi sırasında nefiste oluşan suretin mahiyetsel anlamda olmadığını ispat sadedinde deliller serd ettikten sonra şöyle der:

“O halde sabit oldu ki nefse hulûl etmiş suretin soyut tümel bir mahiyet olduğuna dair söz asla hakikati ve aslı olmayan bir sözdür. Aksine doğru olan, nefse hulûl eden, o mahiyetlere dair bilgi ve onlara yönelik şuur olduğudur. Bu bilgi belirli bir zamanda belirli bir nefse hulûl eden belirli bir sıfattır ve belirli bir arazdır. Bu durumda o suretin soyut tümel bir suret olduğu görüşü anlamdan yoksun bir sözdür.”²⁷⁶

Aktardığımız bu pasajlardan şu sonuçlar çıkarılabilir: İnsanın husûlî bilgisinin sahası haricî varlık alanıdır. İnsan zihni de insanın hariçte bulunmasından dolayı haricî bir varlıktır. Vacib Teala dışındaki haricî varlıkların hepsi uzay ve zamanda olmak ile malûldür. Zihindeki suret ise bir gölgedir ve dıştaki nesne ile zihindeki suret arasındaki özel nispet sayesinde nesnelerin hakikatleri düşünen öznenin anlayışına yaklaşır. Bu bağlamda insan, incelediği nesneler hakkında soyut ve tümel bir bilgiye, şeyin mahiyetine ulaşamaz. Zira daha önce hiç soyut ve tümel bir şeyi tecrübe etmemiştir. Her ne kadar incelediği nesneleri kendince cins, fasıl, araz, zatî, arazî gibi ayırımlara soksa da o şeyin bilmediğimiz zatîsi olup onun arazîye benzeme ihtimali hep vardır.²⁷⁷ Yani insan bilgisine konu olacak olan nesne avârız-ı garibe ve levâhık-ı maddeyyesine (maddî eklentileri) bürünerek görünmek zorundadır. Sonuç olarak bilen öznenin bilme eyleminde, kendisinin ötesine geçemez, kendi sınırlarını aşıp aşamaz. Bununla beraber haricî varlıkların özsel ve ilintisel özelliklerini belirlemek hakikatlerine vakıf olmaya ve bu da harice müracaatla rasat ve tecrübeye dayanır. Bu vukuf doğa bilimlerinin gelişmesiyle gelişeceğinden ancak bu yöntemle haricî varlıkların özsel ve ilintisel özelliklerini tespiti yaklaşılabilir.²⁷⁸

²⁷⁵ Râzî, *Mûlahhas fî'l-Hikme ve'l-Mantık*, Şehit Ali Paşa 1730, 48b.

²⁷⁶ Râzî, *Metâlib*, 7/282

²⁷⁷ Abdünnâfi Efendi, *Tercüme-i Burhan-ı Gelenbevî*, (1. Baskı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019 174.

²⁷⁸ Ali Sedâd, 179.

2.2.2. İnsan Bilgisinin Erişebilirliği Açısından Mahiyetlerin Taksimi

İnsan bilgisinin husûlî ve hudûrî olarak ayrıldığını ve husûlî bilginin de hariçte mevcut olan bir şeyin suretinin zihinde oluşması şeklinde ifade etmiştik. Bu suretin de o şeyin mahiyeti değil ona dair salt bir nispet olduğunu ve bu nispet sayesinde o şeyin mahiyetinin kişinin anlamasına yaklaştığını söylemiştik. İşte buradan yola çıkan mantıkçılar genelde beş tümel²⁷⁹ meselesine geçmeden önce mahiyetleri insanın bilgisinin erişebilirliği açısından taksime tabi tutarlar. Bu mahiyetler hakîkî ve itibârî olmak üzere ikiye ayrılır.

Mahiyet-i hakîkiyye haricî varlık alanında bizim idrakimizden bağımız olarak var olan mahiyettir. *Mahiyet-i itibariyye* ise var oluşu insan idrakine bağlı olan mahiyettir.²⁸⁰ Gelenbevî mahiyet-i hakîkiyyenin zatiyyat ve araziyyâtını, [o mahiyet için tespit edilen özelliklerin] hangilerinin nefsü'l-emrde mahiyete dahil hangilerinin hariç olduğunu belirlemenin insan aklının dışında olduğunu, bundan dolayı da belirlenmesinin zor olacağını ifade eder. Ancak mahiyet-i itibariyyenin zatî ve arazî özelliklerini belirlemenin kolay olduğunu, zira bu özellikler vaz olunan (konulan) mananın içinde ise zatî, değil ise arazî olacağını dile getirir.²⁸¹ Bu iki mahiyet arasındaki önemli bir fark da şudur: Mahiyet-i itibariyye, tarifine bakılarak sıralanırken (tertîb), mahiyet-i hakîkiyyenin sıralanmasının amacı tarifidir. Zira mahiyet-i itibariyyenin parçaları zihinde hazır bulunup ondan oluşacak türler (nev') tarif olunduktan sonra sıralanır. Mahiyet-i hakîkiyye ise hariçten çıkarılarak (intiza') nefsü'l-emre uygun (tevfik) olması gerektiğinden tarif için doğal sıralamasının (tertîb-i tabiiyyenin) bilinmesi gerekir.²⁸² Bu bağlamda İslam bilginleri mahiyet-i hakîkiyye olan insanın tarifinde kullanılan “düşünen canlı” ibaresinden kasıtlarının salt bir temsil olduğunu yoksa insanın nefsü'l-emrdeki zatî özelliklerini ispat etmeyi amaçlamadıklarını söylerler.²⁸³ Mahiyet-i itibariyyeye de örnek veren Ali Sedâd, üç kenar ile çevrelenmiş şekil olarak isimlendirilen üçgen hakkında, nefsü'l-emrde

²⁷⁹ Cins, nevi, fasıl, hasa ve araz-ı âm diye adlandırılan tümel kavramları ve bunlar arasındaki ilişkiyi ifade eden mantık terimi. Mehmet Naci Bolay, “Beş Külli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 1989, 5/545.

²⁸⁰ Geniş bilgi için bkz. Abdünnâfi İffet Efendi, 172-173, Ali Sedâd, 179.

²⁸¹ Gelenbevî, *Burhan*, 9.

²⁸² Ali Sedâd, 197.

²⁸³ Ahmet Cevdet Paşa, 20.

“şeklin” onun cinsi, “üç kenar ile çevrelenmenin” ise onun faslı, üçgenin diğer özelliklerinin de onun araziyyâtı olacağını söyler.²⁸⁴

Bu konuyu Râzî’nin ortaya koyduğu tanım teorisi bağlamında da ele alabiliriz. Nitekim o eşya hakkında beş tûmelin edinilmesi meselesinde şunları söyler:

“Araştırma ya, isimlendirilenlerin (müsemmeyât) cins ve fasılları hakkında ya da kendinde sabit mahiyetlerin cins ve fasılları hakkında gerçekleşir. Birincisi oldukça kolaydır. Zira insan tasavvur ettiği şeylerin geneline bir isim koyduğunda ayırıcı özellik (el-kadru’l-mümeyyiz) onun faslı, tasavvur edilen şeylerin arasındaki ortak özellik ise onun cinsi olacaktır. İkincisi ise oldukça zordur. Çünkü var olan belirli bir şeyi incelemek üzere ele aldığımızda kendi başına kaim olan bir zatın var olduğunu ve bu zat ile kaim olan bazı özelliklerin var olduğunu genel olarak biliriz. Ancak “Bu zat [kendinde] nedir?” “Sıfatları [kendinde] nelerdir?” “Bu sıfatlar kaç tanedir?” gibi soruların cevabını öğrenmek istediğimizde bunların bilgisi bizlere zorlaşır. Ayrıca bazı noktalardan birbirine benzeyen ve bazı noktalardan da ayrışan iki şeyi gördüğümüzde, aralarındaki ortak noktanın [kendinde] ne ve nasıl olduğunu ve ayırıcı özelliklerinin [kendinde] ne ve nasıl olduğunu bilmemiz mümkün değildir. Dolayısıyla mahiyetlerin fasılları ve cinslerini elde ederek gerçek bir inceleme tahkik açısından çok zordur.”²⁸⁵ Zira bir şeyin bilmediğimiz zatîsi olup onun araziye benzeme ihtimali hep vardır.²⁸⁶

Hakikate ulaşmak bağlamında insan bilgisini değerlendiren Taşkoprîzâde şu açıklamaları yapar:

“Beşerin hakikatlere ilişkin bilgisi ya Allah Teala’ya dair [bilgide] olduğu gibi mumteni’dir; ya maddî olmayan cevhere dair [bilgide] olduğu gibi mute'azzirdir; ya da doğal fenomenlere dair [bilgide] olduğu gibi mute'assirdir. Ancak bundan, bu gerçekliklerin ahvaline ilişkin beşerî bilginin yokluğu gerekmez.”²⁸⁷

Bu bağlamda benzer bir açıklama yapan Ali Sedâd, mahiyetlerin hakîkî özellikleriyle ayrıştıkları gibi haricî arazları ile de ayrıştıklarını, hariçteki varlıkların

²⁸⁴ Ali Sedâd, 179.

²⁸⁵ Râzî, *Mantıku’l-Mulahhas*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, Tahran 2003, 89-90.

²⁸⁶ Abdünnâfi Efendi, 174.

²⁸⁷ Taşkoprîzâde, *Sûretü’l-Halâs fî Tefsiri Sûretü’l-İhlâs*, (Ahmet Faruk Güney – Ahmet Sururi, “Taşkoprîzâde Ahmed Efendi’nin (ö.968/1561) Sûretü’l-Halâs fî Tefsiri Sûretü’l-İhlâs adlı eseri: Sunuş, Tahkik, Tercüme”, [Ahmet Sururî ile ortak] Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Ekim 2013, 1(24), sy. 218’den naklen).

mahiyetlerinin zatî özelliklerini belirlemek her ne kadar imkansıza yakın da olsa, arazları üzerinden o varlığın tanınabileceğini ifade eder.²⁸⁸

O halde sonuç olarak şunlar söylenebilir: Gelenbevî'nin yaptığı nefsü'l-emr tarifi göre insan bilgisi haricî hakikî nesnelerin nefsü'l-emrde durumunu bilmede sınırlıyken, haricî mevhum nesneler için kendisinde böyle bir sınırı yoktur. Ancak insanın haricî varlıkların nefsü'l-emrî durumunu bilmemesi, onları arazları/ahvâli üzerinden ele almasına ve araştırmasına mani değildir.

2.2.3. Geleneksel Anlayışla Çağdaş Teorilerin Kısa Bir Mukayesesi

Yukarıda zikrettiğimiz tartışmanın bir benzeri de batı dünyasında gerçekleşmiştir.²⁸⁹ Nitekim idealist filozoflar nefsü'l-emr hakkında bir düşünceye sahiptirler. Onlar insanın bilgisine konu olabilmesi için bir nesnenin uzay ve zaman örtüsüne bürünmesinden yola çıkarak bu nesnenin uzay ve zaman örtüsüne bürünmeden önceki bir halinin de olabileceğini düşünürler. Ancak bu tür bir nefsü'l-emr sadece düşünülebilir olup bilinebilir değildir. Zira onlar, bilgisine konu olan haricî varlık alanına dair insanın bu durumundan yola çıkarak onun nefsü'l-emrî bilgiyi de elde edemeyeceğini savunular. Onlara göre zihinlerimiz kendilerinden bağımsız olarak varolan bu dünyayı, yani "kendinde şeyler" dünyasını bilmeye yetili olmayıp, sürekli olarak kendi yapım ya da konstrüksiyonların içinde hapsolmaya mahkumdurlar.²⁹⁰

Buradan hareketle idealistler, doğruluğu yeniden kurmaya karar verdiler ancak "Bir önermenin doğruluğu [onun öğelerinin] nefsü'l-emrde ola[nına] mutabakatı [iledir]" olarak ifade edebileceğimiz klasik doğruluk tanımına yapışmadılar. Zira insan gerçekliğe ulaşamıyor ki önermelerini ona kıstasla doğru veya yanlış olarak nitelesin. Bundan dolayı onlar bilginin doğruluğunu seçilmiş ölçütlerle uyumaya eşitlediler. Seçilmiş bir ölçüt olarak da idealist filozoflar içsel uyum ve tümel uyuma ölçülüyle birlikte, deneyin sağladığı veri ve kanıtları düşündüler. Onlar temel ayrımlarını, deney tarafından desteklenen ve deney tarafından reddedilen arasında yaptılar. Onlar yalnızca deney

²⁸⁸ Ali Sedâd, 193-195.

²⁸⁹ Geniş bilgi için bkz. Adjukiewicz, 15-81.

²⁹⁰ Adjukiewicz, 66.

tarafından reddedilebilir olana fiksiyon²⁹¹ ve yanılsama adını verirler. Doğruluk ölçütü olarak deney tarafından desteklenen bu varlıklara fenomenler adı verilir.²⁹²

Bu düşünce zamanla yerini pozitivist düşünceye bırakmış ve bilginin nesnesi, yalnızca deneyde verilen ya da verilebilen bir nesne olarak belirlenmiştir.²⁹³ Pozitivistlere göre, gerçeklik hakkında bilebileceğimiz her şey, tikel doğa bilimleri tarafından tüketilir. Salt bu bilimler tarafından sağlanan bilgi dışında, dünya hakkında başka hiçbir bilgi yoktur. Pozitivistlere göre, felsefeye düşen, bu bilimlerin üstüne çıkmak ve gerçekliğe ilişkin olarak, doğal bilimlerin bize sağladığı bilgilerden daha derin bir bilgi aramak değil, ancak yalnızca bu bilimlerin ulaştıkları sonuçların sentezlerini yapmak ve bu sonuçları sistemleştirmektir.²⁹⁴

İslam düşüncesi her ne kadar çıkışları bağlamında Batı düşüncesiyle birbirine benzese de aynı sonuçlara varmamış ve her ne kadar kendisine ulaşmak sıkıntılı olsa da gerçeklikten ödün vermemiştir. Peki insanın bilgisi eşyanın hakikatine ulaşamıyorsa İslam düşünürleri neden hala bir gerçeklik düşüncesine sahiptirler? Neden hala nefsü'l-emri doğruluğun kriteri olarak görürler?

İslam düşünürlerinin mezkur filozoflar gibi spesifik olarak bu konu hakkında görüşleri yoktur. Onlar her ne kadar gerçeğin bilgisine erişmede sıkıntı yaşasa da sahip oldukları bir yaratıcı anlayışı onları bu konu özelinde müsterih kılar. Zira Allah Teala'nın ilmi tealluk etmeden kendi zatı dışında hiçbir şeyin nefsü'l-emrde olamayacağını söylerler.²⁹⁵ Bu anlayışa göre yaratıcı yarattığı şeyin hakikatini bilir ve ona göre yaratır. O halde eşyanın hakikati yaratıcının ilminde mahfuzdur. Tüm eşyanın Tanrı tarafından yaratılması, nasıl ki insan fiillerindeki hikmeti kavrama çabasını anlamsızlaştırmıyorsa, bütün olarak doğal dünyaya ilişkin araştırmayı da anlamsızlaştırmamaktadır.²⁹⁶ Ayrıca O, bilgiyi dilediğine verebildiği için eşyanın hakikatlerinin künhüyle bilgisini doğrudan doğruya yaratması veya orada bir gerek bulunması ve zihnin bu gerekten onların hakikatlerinin künhüne geçmesi mümkündür.²⁹⁷ Bu bakımdan insanın bilgisinin bu durumuna rağmen eşyanın hakikatini inkâr veyahut yok sayma onların hiçte gündeminde

²⁹¹ Kurgusal, gerçeklikle alakası olmayan.

²⁹² Adjukiewicz, 67.

²⁹³ Adjukiewicz, 70.

²⁹⁴ Adjukiewicz, 71.

²⁹⁵ Gelenbevi *Risâle fî Tahkiki İlmillah El-Müteallık bi'l-Eşyâ*, 173.

²⁹⁶ Ömer Türker, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/76. (Giriş bölümü)

²⁹⁷ Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/322.

değildir. Çünkü -biz her ne kadar ulaşmakta zorlansak da- hakikat orada dururken başka bir doğruluk kriteri belirlemek mükâbere olur.

Dini yön olarak isimlendirebileceğimiz bu yön dışında çalışmamızın ikinci bölümün birinci kısmında ele aldığımız geometrilerin itirazlarına İslam düşünürlerinin verdiği yanıtlardan mülhem bir şekilde bu konuya şu yorumlar yapılabilir:

Nefsü'l-emrî bilginin bilinebilirliğinin men edilmesi bir yana, bi'l-fiil bilinebilir olmayışı men edilir. Zira nazar yolu ile bir kimse için bilinmiş olabilir. Gerçeklik hakkında ihtilafın çokluğu doğru bir şekilde yürütülmüş nazarların biri ile bilginin husulünün yokluğunu gerektirmez. Buradan gelecek şey sadece doğru nazarın yanlışından ayırt edilmesinin zorluğudur. Ayrıca haricî varlıkların hakikatine dair bilginin kimse tarafından bilinmiş olmadığını kabul etsek bile, bu kabulden uzağın yani nefsü'l-emrin bilinemez olduğunun gerekmesini kabul etmeyiz. Bu lüzum için idrak eden özneye yakın olanın, idrakin kolaylığını, uzak olanında, idrakin zorluğunu gerektirmesi gerekir. Bu ise men edilir. Zira durum tam tersi olabilir. Söz gelimi gözde müşahade edildiği gibi nesnenin idrak edenin gözüne yakın olması nesnenin tam idrakini engeller. Bunun yanı sıra yakınlığın kolay idraki gerektirmesini kabul etsek bile, en kolay olanı bilmenin yokluğunun, kolay olmayanı bilmemenin yokluğunu gerektirdiğini kabul etmeyiz. Yani hakikatin bilinemezliği hakikatin yokluğunu gerektirmez.

Aynı zamanda “Nefsü'l-emr düşünülebilir, bilinemez.” sözü de bir tasdîktir. Dolayısıyla bu tasdîk için de “nefsü'l-emri” tasavvur etmiş olmamız gerekir. Bu ifadelerinden sonra kelimacılar muhtemelen hasmın vereceği her cevabın kendi cevapları olacağını söylerler. Zira buna verilebilecek cevap “künühüyle” olamaz. Çünkü bunun imkânsızlığını savunuluyordu. Dolayısıyla geriye sadece “bir yönden” tasavvur edilmesi ihtimali kalır ki buda kelimacıların savundukları şeydir. Yani “Nefsü'l-emr düşünülebilir, bilinemez.” önermesini kurmak için nefsü'l-emrin bir yönden tasavvur edilmiş olması gerekir. Zira bir şeye başka bir şeyi olumlu olarak yüklemek o şeyin varlığının bir uzantısıdır.

Bunun yanı sıra apriorik bilgilerimiz nefsü'l-emrî bilginin bilinebilirliğinin bir garantörüdür. Nitekim Cürçânî aklın bedîhesinin hükümlerine nefsü'l-emir bakımından asla muâraza edilmeyeceğini söyler.²⁹⁸ Çünkü biz, her ne kadar bu mutabakatın nasıllığını

²⁹⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/446.

kühüyle bilmesek de zaruretle “İki zıddın bir araya gelmesi imkansızdır.” sözümüzün nefsü’l-emre mutabık olduğunu ve aynı şekilde “İki zıddın bir araya gelmesi mümkündür.” sözümüzün ise mutabık olmadığını biliriz.²⁹⁹ Yani akıl ister mevcudattan ve ister ma’dumâtтан olsun iki manayı mülâhaza ve mukayese ettiğinde, aralarında -tüm zamanları da göz önünde bulundurarak- burhan ve zaruretin gerektirdiği üzere olumlu veya olumsuz bir ilişki bulur. İşte İslam düşünürlerinin nefsü’l-emr ile kasıtları burhan ve zaruretin bir neticesi olarak bu ilişkiye, haber verenin ve idrak edenin öznelliğini (katmaksızın) zikredilen ma’kûlün kendisine bakılmasıdır.³⁰⁰ Sonuç olarak nefsü’l-emr dairesinden bir bilgi bilinmiş olur. Parçası bilinen bir şeyin de bütününe bilinmesi mümkündür.

İnsanın bilgisi çoğu husulî bilgi olduğu için ve husulî bilgi de harice dayandığı için insan bir önermenin değerliliğini hâriçteki varlığına göre ölçemeye eğilimlidir. Çünkü hâriçte bu nesnenin kendisi hakkında her ne kadar kesin bilgiye sahip olamasa da en azından onun “var” olduğunu ve bilgisine konu olduğunu bilir. Ancak nefsü’l-emrî varlıklar için hâriçteki kadar rahat bir şekilde “var” ve “benim bilgime konu” diyemez. İşte buradan yola çıkarak idealist filozoflar bu şeylerin insan aklının harcı olmadığını, zihinlerini fenomenal dünya ile sınırlamaları gerektiğini neticesine varmışlardır.³⁰¹ Bu ise İslam düşünürleri tarafından kabul edilebilecek bir şey değildir. Çünkü bu durum doğruluk kriterinin zihne mutabakatına göre olmasını gerektirir. Zira idealistler zihni “kendinde şeyler” dünyasını bilmeye yetili olmayıp, sürekli olarak kendi yapım ya da konstrüksiyonların içinde hapsolmaya mahkûm gördüklerinden, doğruluk kriteri için deney ve gözleme dayanma ve fayda gibi farklı kriterler belirlediler. Nefsü’l-emr dışında belirlenen her bir kriter de zihne göre olmaktadır. Çünkü kriter zihnin belirlediği bir kriter olacaktır. Ancak İslam düşünürlerinin mutabakatın zihne göre olmasına tamamen karşıdırlar. Zira bu durumun kabulü çok vahim sonuçlar doğurabilir. Örneğin doğruluğu deney ve gözlemlerle sınırlamak, deney ve gözleme konu olmayan varlıklar hakkında ki bilgileri boşa çıkarır. Ve dahi faydaya dayalı bir doğruluk anlayışı günümüzde müşahade edildiği gibi güç merkezli bir dünya tasavvurunu da beraberinde getirecektir.

²⁹⁹ Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 1/392.

³⁰⁰ Taftazânî, *Şerhu’l-Mekâsîd*, 1/392-393.

³⁰¹ Adjukiewicz, 66.

Sonuç olarak İslam dūřınūrleri doęruluęun lūtū olarak nefsū’l-emrden asla vazgeçmezler. Zira sahip oldukları bir yaratıcı anlayışı ve ilmî duruş onları -her ne kadar bilgisine ulaşmak zorlu olsa da- doęruluk için gerçeklikten başka bir kriter belirlemekten mūstaęni kılmıştır.

SONUÇ

Nefsü'l-emr kavramı bir şeyin varsayanın varsaymasına ve düşünenin düşüncesine bakılmaksızın kendinde sabit olması anlamına gelir. Bu anlamıyla nefsü'l-emr “kendinde şey” olarak diğer dillere tercüme edilir. İslam düşüncesi yenilenme dönemiyle beraber doktriner hakikat anlayışından perspektif hakikat anlayışına geçmiştir. Hakikatin tek olup ona dair bilgilerimizin farklılaşabileceği artık ilim dünyasında kabul görmüş, böylece bir düşünür eğer hakikati daha iyi yakalamak istiyorsa diğer ilimlerin zaviyelerinden de bakması gerektiğini anlamıştır. Böyle bir ortamda ortaya çıktığını söyleyebileceğimiz nefsü'l-emr kavramı İslam düşünürlerine göre bir önermenin doğruluğunun ölçütü olarak belirlenmiştir. Zira hakikat, doğruluğun da üstünde bir kavram olduğundan gerçekliğin ta kendisi olarak telakki edilmiş ve önermeler ona uyduğu sürece doğru, ondan uzaklaştığı sürece yanlış olarak nitelenmiştir.

Nefsü'l-emrin neliği meselesinin yanı sıra kapsamı da bahse konu olmuş ve haricî ve zihnî/vehmî varlık alanlarını kapsadığı ifade edilmiştir. Nefsü'l-emrde olan şeylerin zihin/vehim veya harice hasredilmeye ihtiyaç duymamasından dolayı nefsü'l-emrin bu varlık alanlarından daha genel üçüncü bir kısım olduğu kabul edilmiştir. Çünkü bir şeyin kendinde varlığı haricî ve zihnî/vehmî varlık alanlarından bağımsızdır. Zira bu iki varlık alanı şeyin mahiyetinin bazı özellikler ile nitelenmesini zorunlu kılar.

Çoğu İslam bilgini haricî varlık alanının nefsü'l-emr dahilinde olduğunda hem fikirdirler. Ancak zihinde olan her şeyin nefsü'l-emrde bir karşılığı olduğu hususunda birbirlerinden ayrışır. Bu problemin tarihsel bağlamıyla matematiksel nesnelerin ontolojisi üzerinden ilerlediği söylenebilir. Mühendisün olarak isimlendirilen bir grubun metafizik sahaya dair bilgideki kesinlik iddiasına dair eleştirileri, İcî'yi matematiksel nesnelerin ontolojisini ele almaya sevk etmiştir. Bu konuda söylediği vehmî kavramlar üzerinden kurulan yargıların haricî gerçekliği tasvir edemeyeceğine dair ifadeleri vehmî kavramlar üzerine tekrar düşünmeyi gerektirmiş, Seyyid Şerif Cürcanî ve riyâzî bilimler uleması tarafından bu tür kavramların her ne kadar hariçte var olmasalar da nefsü'l-emrde haricî varlıklara ârız olduklarından dolayı haricî varlıkların ahkamını açıklayabilecekleri ifade edilmiştir. İsmail Gelenbevî'nin yaptığı nefsü'l-emr tarifi ile vehmî varlık alanına dair yaptığı açıklamalar, vehmî kavramların nefsü'l-emrdeki yeri, onlar üzerine kurulan yargıların kesinliği ve doğaya dair tasvirlerinin imkanı konuları garanti altına alınmıştır.

Nefsü'l-emrin kapsamı konusunda bir adım daha ileri giden Gelenbevî, çoğu alimin karşı çıktığı zihnî yanlış önermeleri de nefsü'l-emrin kapsamına dahil eder. O “iki zıddın bir araya gelmesi ve beşin çift sayılığı” gibi ulemanın nefsü'l-emrde olmadıklarına ittifak ettiği mümteni kavramların da nefsü'l-emrde varlığını iddia eder. Nitekim nefsü'l-emrin tanımını yapan Cürcânî, Taşköprizâde ve Kemalpaşazâde gibi pek çok İslam bilgini zihnî varsayımsal/farazî zihniyye kavramlar ile nefsü'l-emr kavramı arasında mutlak anlamda bir mübayenet ilişkisi kurarlar.

Gelenbevî haricî, zihnî ve hakikî nesnelerin hepsini kapsayan bir nefsü'l-emr anlayışına sahiptir. O, zihnî farazî nesneleri de nefsü'l-emrde kurmasıyla gelenekteki nefsü'l-emr anlayışından ayrılır. Onun bu anlayışını şekillendiren iki ön kabulün nefsü'l-emrin kapsamını belirlemede kullandığı imkân kavramı ve tasavvur edilen her şeyin nefsü'l-emrde mevcut olduğu kabulü olduğu söylenebilir. Sonuç olarak o, nefsü'l-emrî varlığı iki kısma böler: Birinci kısım hakikî olup kendisinin varlığının ilk anından itibaren varsaymanın etkisi olmayan kısımdır. İkinci kısım ise farazî olup kendisinin varlığında varsaymanın etkisi olan kısımdır.

İnsan bilgisine konu olan ve metafizik bilginin kaynağında yer alan doğal fenomenlerin bize göründüklerinden farklı bir halde olabilecekleri fikri de nefsü'l-emr kavramının meseleleri arasında ele alınmıştır. Bu bağlamda hem İslam düşünce geleneğinde hem de Batı düşüncesinde nefsü'l-emr kavramı önemli bir yer tutar. Haricî varlığın zihinde oluşan suretinin şeyin mahiyeti olmaması fikrinden yola çıkarak gerçekliğin bilinip bilinemediği meselesi tartışılmış ancak çıkışları bağlamında bu iki gelenek birbirine benzese de vardıkları neticeler aynı olmamıştır. Gerçekliğin bilinemez olduğu iddiasından yola çıkan idealist filozoflar doğruluğun ölçütü olarak “zihni” belirlemişler ve tutarlılık ve pragmatik kuram gibi doğruluk teorileri ortaya atmışlardır. Fakat bu teoriler İslam düşünürleri tarafından kabul görebilecek bir anlayış değildir. Zira İslam düşüncesinde gerçekliğin garantörü olan bir yaratıcı anlayışı ve ilmî tahkik onları gerçeklikten başka bir mutabakat alanı belirlemekten alı koymuştur.

Yukarıda kısaca özetlediğimiz çalışmamızdan edindiğimiz sonuçları şöyle ifade edebiliriz:

- 1) İslam düşüncesinde nefsü'l-emr meselesi Batı düşüncesinde olanın aksine daha çok tarifi ve kapsamı bakımından ele alınır. İnsan düşüncesinin nefsü'l-emr ile ilişkisine ise daha çok dolaylı olarak değinilir.
- 2) Yenilenme ve muhasebe dönemlerinde nefsü'l-emr kavramı Kelam, Felsefe ve Astronomi kitaplarında sıklıkla kullanılmaya başlamıştır.
- 3) Tasdik düzeyindeki bilgilerimizde nefsü'l-emre uygunluk aranırken tasavvur düzeyindeki bilgilerimizde nefsü'l-emre uygunsuzluk durumu yoktur.
- 4) Nefsü'l-emr ile haricî varlık arasında tam girişimlilik, zihnî varlık ile de eksik girişimlilik olduğu hususunda İslam düşünürleri arasında fikir birliği olduğu söylenebilir.
- 5) Mühendisûn olarak Kelam kitaplarında yer alan bir grubun metafizik bilgideki kesinliğe dair eleştirileri, İcî'yi matematiksel kavramların varlıksal konumlarını ele almaya yöneltmiştir. Vehmî kavramlar üzerinden kurulan yargıların haricî gerçekliğe tatbik edilemeyeceğine dair ifadeleri vehmî kavramlar üzerine tekrar düşünmeyi gerektirmiştir. Seyyid Şerif Cürcanî ve matematik bilginleri tarafından bu tür kavramların her ne kadar hariçte var olmasalar da nefsü'l-emrde haricî varlıklara ârız olduklarından dolayı haricî varlıkların ahkamını açıklayabilecekleri ifade edilmiştir. İsmail Gelenbevî'nin yaptığı nefsü'l-emr tarifi ve vehmî varlık alanına dair yaptığı açıklamalar, vehmî kavramların nefsü'l-emrde ki yeri, onlar üzerine kurulan yargıların kesinliği ve doğaya dair tasvirlerinin imkânı konuları garanti altına alınmıştır.
- 6) Yaşadığı dönem, bahsi geçen tartışmaların yaşandığı zamandan nispeten geç olan Gelenbevî eserlerinde nefsü'l-emr kavramını sıklıkla kullanan bilginler arasındadır.
- 7) Gelenbevî'nin gelenekte yapılmış nefsü'l-emr yorumlarından farklılaşan tarafı, nefsü'l-emrde olmadığı hakkında kesinlik ile bahsedilen zihnî yanlış önermeleri “aklî varsayma” ile nefsü'l-emre dahil etmesidir.
- 8) İslam düşüncesinde insan idrakinden bağımsız olarak var olan mahiyetlerin nefsü'l-emrdeki durumlarının bilinemeyeceği kabul edilir. Ancak sahip oldukları bir Tanrı anlayışı ve bilimsel kimlik onları nefsü'l-emrden başka bir doğruluk kriteri aramaktan da alıkoyar.

Bu çıkarımlar doğrultusunda çalışmamızın konusu olan “nefsü'l-emr” hakkındaki araştırmaların şu açılardan da yapılması gerektiğine inanıyoruz:

- 1) Günümüz araştırmacıları nefsü'l-emr kavramının ilk olarak hicri yedinci ve sekizinci yüzyılda kullanılmaya başlandığını söylerler. Ancak her ne kadar aynı harflerden oluşmasa da anlamdaş olan *vâkıa*, *fî nefsihî* ve *el-emr fî nefsi'l-vucûd* gibi kelimelerin nefsü'l-emr manasında kullanıldığına daha erken yüzyıllarda rastlanır. Dolayısıyla nefsü'l-emr kavramının ilk olarak hangi tarihte ve kim tarafından kullanıldığı problemi araştırılmaya muhtaçtır.
- 2) Metafizik bilgidaki kesinliğe dair eleştirilere İslam bilginlerinin verdikleri cevaplar ve insan bilgisini sınırlamalarıyla beraber nefsü'l-emri doğruluk kriteri olmaktan çıkarmamalarındaki arka plan, günümüzde Batılı filozoflar tarafından yapılan nefsü'l-emr eleştirilerine verilecek olası cevaplara temel teşkil edebilir.
- 3) Nefsü'l-emri (gerçekliği) haricî ve zihnî tüm varlıklar olarak belirleyen ve kurgusal nesnelerin de nefsü'l-emrde olduğunu iddia eden Gelenbevî, gerçekliği mahsûs ile sınırlayıp, matematiksel nesneler hâricindeki mahsûs olmayan kavramları kurgusal olmak ve hariçte karşılıkları olmamak ile niteleyen Hume ve Kant gibi filozoflar mukayeseli çalışılabilir.

KAYNAKÇA

- Abdünnâfi, İffet Efendi, *Tercüme-i Burhan-ı Gelenbevi*, (1. Baskı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019.
- Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş, Temel Kavramlar ve Kuramlar*, (2.Baskı), (Çev: Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.
- Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, Asitane (Matbaayı Amire), İstanbul 1293.
- Ahmet Akgüç, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, (Yayımlanmış Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdi'l-İ'tikâd I-II*, İntişârât-ı Râid, Kum 2014
- Ali Sedâd, *Mîzânu'l-Ukûl fî'l-Mantık ve'l-Usûl*, (1.Baskı), Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- Alp, Hakan Talha, *Mantık İsagoci Tercümesi: İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, (1.Baskı) Yasin Yayınevi, İstanbul 2015.
- _____, *Tartışma Usûlü*, (Çeviri ve İzahat Hakan Talha Alp), Yasin Yayınevi, İstanbul 2011 (İzahat bölümü).
- Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, (2.Baskı), Klasik Yayınları, İstanbul 2013.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi I-IV Sofistlerden Platon'a*, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd, *Tavâliu'l-Envâr min Matâli'l-Enzâr*, (1.Baskı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl (Felsefe)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 1989, Cilt II.
- Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, (Doktora) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, (6. Baskı), Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Tahrîri'l-Kavâidi'l-Mantıkîyye fî Şerhir'-Risâleti'l-Şemsiyye, Mektebetü'l-Hâşimiyye*, İstanbul 2013 (Haşiye bölümü).
- _____, *Şerhu'l-Mevâkıf I-III*, (1. Baskı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, (Çev: Ömer Türker), İstanbul 2014.
- Çağmînî, Mahmûd b. Muhammed b. Ömer, *el-Mulahhas*, (thk. Sally P. Ragep), Springer International Publishing, 2017.

- Çelebi, Hasan, *Şerhu'l-Mevâkıf I-II*, (1. Baskı), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut- Lübnan 1997 (Haşiye bölümü).
- Derin, N., “Taşköprizade’de Zihnî Varlık Meselesi”, E. Demirli, A.H. Furat, Z.M. Kot, O.S. Arı (Ed.), *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)- XVI. Yüzyıl (227-234)*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2017.
- Devvânî, Celaleddin, *e.a.y.*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846, (Resâilu'l-İmtihân içinde sy. 168-170). Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphane Seyfettin Özege, Demirbaş numarası: 0120203.
- _____, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudidiyye I-II*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2017 (Metin bölümü).
- Durusoy, Ali, “İbn Sina’da Vehim Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, 1(28).
- Ebherî, Esîruddin, *Şerhu Îsâgûcî*, (1. Baskı), Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul t.y, (Metin bölümü).
- Esa’dî, Muhammed Ubeydullah, *El-Mûcez fî Usûli'l-Fıkh*, (3.baskı), Daru’s-Selam, Kahire 2010.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Burhân*, (2. Baskı), (Çev: Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper), Klasik Yayınları, İstanbul 2012.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Aded ile Mikdâr*, (1.Baskı), Ketebe Yayınları, İstanbul 2020
- _____, *Derin Yapı İslâm-Türk Felsefe Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*, (1.Baskı), Papersense Yayınları, İstanbul 2015.
- _____, “Râzi Krizi’ni Aşmak: Mevlânâ’nın ‘Arayış’ı için Yeni Bir Yorum”, *Kayseri Büyükşehir Belediyesi Düşünen Şehir Dergisi*, 1(8), Ocak 2019.
- Fûde, Abdullatif Saîd Fûde, *Selâsü Resâil fî Nefsi'l-Emr*, (1. Baskı), Asleyn, Ürdün Amman 2018.
- Gelenbevî, İsmail b. Mustafa, *Burhân*, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye Matbaası, İstanbul 1888, Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphane Seyfettin Özege, Demirbaş numarası: 0161472.
- _____, *e.a.y.*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846 (Resâilu'l-İmtihân içinde sy. 166-167), Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphane Seyfettin Özege, Demirbaş numarası: 0120203.

- _____, e.a.y., Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846, (Resâilu'l-İmtihân içinde sy. 197-202) Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphane Seyfettin Özege, Demirbaş numarası: 0120203.
- _____, *Hâşiyetâ alâ Burhân-ı Gelenbevî fî ilmi'l-Mantık*, (1. Baskı), Dâru İbn-i Hazm-Mektebetü Emîr, Lübnan- Beyrut 2017, 87.
- _____, *Hâşiyetâ alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adududiyye I-II*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2017.
- _____, *Resâil-u'l-Gelenbevî fî İlmi'l-Felek*, (Birinci Baskı), (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2019
- _____, *Risâle li'l-Gelenbevî fî Tahkîki Mahiyeti'l-Mümteni*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846, (Resâilu'l-İmtihân içinde) Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphane Seyfettin Özege, Demirbaş numarası: 0120203.
- _____, *Risâle Mütehakkika fî Nefsi'l-Emr*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846 (Resâilu'l-İmtihân içinde) Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphane Seyfettin Özege, Demirbaş numarası: 0120203.
- _____, *Risâle fî Tahkîki İlmillahi Teâla bi'l-Ma'dumât*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1262;1846, (Resâilu'l-İmtihân içinde) Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphane Seyfettin Özege, Demirbaş numarası: 0120203.
- _____, *Şerhu İsâgûcî*, (1. Baskı), Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul b.y.
- _____, *Tartışma Usûlü*, (Çev: Hakan Talha Alp), Yasin Yayınevi, İstanbul 2011.
- Güdekli, Hayrettin Nebi, “Klasik Dönemde Kelam”, İbrahim Halil Üçer (Ed.), *İslam Düşünce Atlası I-III*, (3. Baskı), İlmi Etütler Derneği ve Konya Büyükşehir Belediyesi, İstanbul Ocak 2019.
- İsfahânî, Şemseddin, *Matâliu'l-Enzâr fî Şerhi Tavâlii'l-Envar I-II*, İntişârât-ı Râid, Kum 2014, 1/246-249.
- İbiş, Fatih, “Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vucud-u Zihninin Ontik Konumu”, *Bilimname*, XXII, 2012/1, 223-240.
- İbn-i Sîna, *Kitabu's-Şifâ: Kitabu'n-Nefs*, Editions du Patrimoine Arabe et Islamique, Paris 1988
- İbnu'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab I-VI*, Daru'l-Maârif, Mısır t.y.
- Îcî, Adudiddîn, *Şerhu'l-Mevâkıf I-III*, (1. Baskı), (Çev: Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, (Metin bölümü).

- Kaş, M., “Mustafa Şevket Efendi’nin Risalesi Işığında Zihin, Hariç ve Nefsü’l-Emr Kavramlarının Analizi”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 2014, 58-87.
- _____, *Seyyid Şerîf Cürcânî’de Zihnî Varlık*, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017.
- Koca, Muhammet Ali, *Müteahhirûn Dönemi Eş’ariyye Kelâmında Ma’dumun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
- Korkmaz, Hasan, *Fahreddin Râzî’nin Zihnî Varlık Anlayışı: El-Mebâhisü’l-Meşrikiyye ve El-Mûlahhas Bağlamında Bir İnceleme*, (Yayımlanmış Doktora Tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017.
- Kutluer, İlhan, “Ma’kûl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVII, 459-460.
- _____, “Mekân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, Ankara 2003, XXVIII, 550-552.
- Lâri, Muslihuddin, *Risale fî Mes’eleli Tenahi’l-Eb’ad* (Fazlıoğlu, *Derin Yapı İslâm-Türk Felsefe Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*, (1.Baskı), Papersense Yayınları, İstanbul 2015 içinde)
- Mar’aşî, Abdulhakim, *Şerhu Hûlâsati’l-Hisâb* (Fazlıoğlu, *Derin Yapı İslâm-Türk Felsefe Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*, (1.Baskı), Papersense Yayınları, İstanbul 2015 içinde)
- Mümin, Muhammed Mehdi, *Şerhu Bidâyeti’l-Hikme I-II*, (1.Baskı), Menşûrât-ı Zi’l-Kûrbâ, 2002 (Haşiye bölümü).
- Nesefî, Ebû Hasf Ömer, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, Salah Bilici Kitapevi Yayınları, İstanbul by. (Metin bölümü).
- Râzî, Fahreddîn, *el-Matâlibu’l-Âliye min İlmi’l-İlâhî I-IX*, (1. Baskı), Dâru’l-Kitabu’l-Gazâlî, Lübnan Beyrut 1987.
- _____, *Mantıku’l-Mulahhas*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, Tahran 2003.
- _____, *Mûlahhas fî’l-Hikme ve’l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa 1730.
- _____, *Muhassal-u Efkâr’i-l Mütekaddimîn ve’l-Müteahhirîn mine’l- Ulemâ ve’l-Hukemâ ve’l-Mütekellimîn*, Mektebet-ü Külliyyâti’l-Ezheriyye, Mısır b.y.

- _____, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâseti'l-Usûl*, (1. Baskı), Dâru'z-Zehâir I-IV, Lübnan 2015.
- _____, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tembîhât I-II*, İntişârât-ı Hamayiş, Tahran 1956.
- Râzî, Kutbiddin, *Tahriru'l-Kavâidi'l-Mantikiyye fî Şehir'-Risâleti'l-Şemsiyye*, Mektebetü'l-Hâşimiyye, İstanbul 2013.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddîn, *Şerhu'l-Mevâkıf I-II*, (1. Baskı), Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut- Lübnan 1997 (Haşiye bölümü).
- Şenel, Kübra, “Siyalkuti'nin Zihnî Varlık Tasavvuru”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)- XVII. Yüzyıl*, İstanbul Kasım 2017, 493-503
- Şirvânî, Mehmed Emin, *el-Fevaidu'l-Hâkâniyye li-Ahmedi'l-Haniyye* (Fazlıoğlu, Derin *Yapı İslâm-Türk Felsefe Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*, (1.Baskı), Papersense Yayınları, İstanbul 2015 içinde).
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme I-II*, (1.Baskı), Menşûrât-ı Zi'l-Kûrbâ, 2002.
- Tahânevî, Muhammed Ali, *Keşşâf-ü Istilahâtî'l-Funûn I-II*, (1. Baskı) Mektebet-ü Nâşirûn, Lünban Beyrut 1996.
- Taftâzânî, Sa'düddîn, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, Salah Bilici Yayın Evi, İstanbul t.y.
- _____, *Şerhu'l-Mekâsıd I-V*, (2. Baskı), Âlemü'l-Kütüb, Lübnan-Beyrut 1997.
- Taşköprizâde, İsâmüddin Ebu'l-Hayr, *Eş-Şuhûdu'l-Aynî fî Mebâhisi Vucûdi'z-Zihnî*, (1. Baskı), Menşûrâtü'l-Cümel, Bağdat 2009. TDV İSAM Kütüphanesi, 190841.
- _____, *Sûretü'l-Halâs fî Tefsiri Sûreti'l-İhlâs*, (Ahmet Faruk Güney – Ahmet Sururi, “Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin (ö.968/1561) Sûretü'l-Halâs fî Tefsiri Sûreti'l-İhlâs adlı eseri: Sunuş, Tahkik, Tercüme”, [Ahmet Sururî ile ortak] Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Ekim 2013 içinde).
- _____, *El-Meâlim fî İlmi'l-Kelâm*, (Ahmet Sürurî, *Taşköprizade'nin El-Meâlim'i ve Kelâmî Görüşleri*, (Doktora), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2011 içinde).
- _____, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde I-III*, (1. Baskı), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnan 1985.
- Tiryaki, Mehmet Zahit, “Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi”, *Nazariyat Dergisi*, 4 (2), 2018. 73-115.

Tûsî, Nasîruddin, *Telhîsu'l-Muhassal*, Daru'l-Edvâ, (2.Baskı), Lübnan-Beyrut 1985.

Türker, Ömer, *Şerhu'l-Mevâkıf I-III*, (1. Baskı), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, (Çev: Ömer Türker), İstanbul 2014, (Giriş bölümü).

_____, “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme–”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 2014, 35-50.

Üçer, İbrahim Halil (Ed.), *İslam Düşünce Atlası I-III*, (3. Baskı), İlmi Etütler Derneği ve Konya Büyükşehir Belediyesi, İstanbul Ocak 2019.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Ahmet KARAGÖZ
Doğum Yeri ve Tarihi	Bursa 26.07.1995
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Atatürk Üniversitesi
İletişim	
E-Posta Adresi	akaragoz@atauni.edu.tr
Tarih	31.12.2020