

Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Zihnî Varlık Problemine Yaklaşımı

(Shams al-Dîn Muḥammad b. Ashraf al-Samarqandî's Approach to the Problem of Mental Existence)

Hasan Sefa TURAN

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Assist. Prof., Manisa Celal Bayar University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Department of Kalām and Islamic Sects
Manisa | Türkiye Manisa | Türkiye
hasan.turan@cbu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-9354-0986>
<https://ror.org/053f2w588>

Makale Bilgisi

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 26/Şubat/2025
Kabul Tarihi | 11/Haziran /2025
Yayın Tarihi | 30/Haziran/2025
Bir İç- İki Dış Hakem
Çift Taraflı Kör Hakemlik
Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Bu Makale iTenticate aracılığıyla taranmıştır.
Etik Bidirim | ilmiyat@gop.edu.tr
Lisans | CC-BY-NC-ND 4.0

Article Information

Article Types | Research Article
Received | 26/February/2025
Accepted | 11/June/2025
Published | 30/June/2025
One Internal- Two External Referees
Double-Blind Refereeing
Ethical principles were followed during the preparation of this study.
No conflict of interest declared.
This Article was scanned by iTenticate
Ethics Notice | ilmiyat@gop.edu.tr
Licence | CC-BY-NC-ND 4.0

Atıf | Cite as:

Turan, Hasan Sefa. “Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Zihnî Varlık Problemine Yaklaşımı [Shams al-Dîn Muḥammad b. Ashraf al-Samarqandî's Approach to the Problem of Mental Existence]”. Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat 13/1 (Haziran | June 2025), 311-326.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1647193>

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Shams al-Dīn Muḥammad b. Ashraf al-Samarqandī's Approach to the Problem of Mental Existence

Abstract: The problem of mental existence has been discussed from various perspectives throughout the history of Islāmīc thought. Ibn Sīnā (Avicenna) (d. 428/1037) played a pioneering role in addressing mental existence as a problem. He put forward the basic problems of mental existence. Avicenna's influence on the kalām tradition is also evident in the discussions on mental existence. In early kalām tradition, no debates on mental existence are encountered. However, in the later period of kalām, the problem of mental existence was addressed under independent headings. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) significantly contributed to this development by exploring the topic and diversifying the issues, elevating the problem of mental existence to a central position within the kalām tradition. After al-Rāzī, theologians delved into the problem of mental existence, leading to the emergence of different approaches. One such theologian was Shams al-Dīn al-Samarqandī (d. 702/1303), a prominent representative of later-period Mātūrīdī kalām. This study seeks to determine Samarqandī's position on the problem of mental existence using a document analysis method. Samarqandī acknowledges the concept of mental existence but differs from Avicenna in his understanding. Unlike Avicenna, Samarqandī does not advocate for the presence of essences (māhiyyāt) in the mind as Avicenna's texts suggest. According to Samarqandī, the plane of mental existence is based on representation. In other words, things imagined in the mind are not copies of entities, but examples of them.

Keywords: Kalām, Mental Existence, External Being, al-Samarqandī, Essence.

Şemsüddīn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Zihnî Varlık Problemine Yaklaşımı

Öz: Zihnî varlık problemi İslâm düşünce tarihinde farklı açılardan tartışılmıştır. Zihnî varlığın bir problem olarak ele alınmasında öncü role sahip olan kişi İbn Sînâ'dır (öl. 428/1037). O, zihnî varlık hususundaki temel sorunları ortaya koymuştur. İbn Sînâ'nın kelâm geleneğine etkisi zihnî varlık tartışmalarında da kendisini gösterir. İlk dönem kelâm geleneğine bakıldığında zihnî varlıkla ilgili herhangi bir tartışmayla karşılaşmamaktadır. Ancak müteahhir dönem kelâm geleneğinde zihnî varlık problemi müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Öyle ki Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) bu konu üzerinde durması ve meseleleri çeşitlendirmesi kelâm geleneğinde zihnî varlık problemini temel problemler arasına çekmiştir. Râzî'den sonra kelâmcılar zihnî varlık problemini ele almışlar ve farklı eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu kelâmcılardan birisi de Mâtürîdî kelâmının müteahhir dönem temsilcisi Şemsüddīn es-Semerkandî'dir (ö. 702/1303). Çalışmada doküman analizi yöntemi kullanarak Semerkandî'nin zihnî varlık problemindeki konumu belirlenmeye çalışılmıştır. Semerkandî zihnî varlığı kabul etmektedir. Ancak onun zihnî varlık anlayışı İbn Sînâ'dan farklıdır. Semerkandî, İbn Sînâ'nın metinlerinden anlaşıldığı şekliyle zihinde mâhiyetlerin bulunmasını savunmamaktadır. Ona göre zihnî varlık düzlemi temsiliyet temellidir. Yani zihinde tasavvur olunan şeyler, varlıkların misli değil misâlidir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Zihnî Varlık, Hâricî Varlık, Semerkandî, Mâhiyet.

Giriş

Zihnî varlık meselesi İslâm düşüncesinde varlık felsefesinin önemli konuları arasında yer almaktadır. İlk dönem kelâmında herhangi bir şekilde konu edilmemesine rağmen müteahhir dönem kelâmında kelâm metafiziğinin yani umûr-i âmmenin varlık bahsinin kapsamı altında ele alınmıştır. Kelâmcılar zihnî varlığı zihnî tasavvurların ontolojik keyfiyetini tespit etme

bağlamında ele alırlarken İslâm filozofları ise zihnî varlığı bilginin ne olduğu ve insan nefsinde bilginin nasıl meydana geldiği problemi temelinde ele almışlardır. Ancak zihnî varlık meselesine ilişkin tartışma temelde bilginin tanımlanmasında ortaya çıkan farklılıklardan kaynaklanmıştır.¹ Söz gelimi İslâm filozoflarının bilgiyi “bilinenin sûretinin zihinde meydana gelmesi” şeklinde tarif etmeleri zihnî varlığı kabul etmelerini kaçınılmaz kılmaktadır. Diğer taraftan kelâmcıların bilgiyi “bilen ile bilinen arasında gerçekleşen bir nispet” olarak tanımlamaları ise zihnî varlığı kabul etmeyi gerektirmemektedir.² Bilgi tanımlarındaki farklılık zihnî varlığın reddini veya kabulünü etkilemiştir. Kelâmcıları İslâm filozoflarının bilgi teorisini benimsemekten uzak tutan gerekçe ise hâricî nesnenin soyutlama sonrası zihinde hakikatinin değil bir sûretinin olduğu düşüncesidir. Nitekim bu durumda bilindiği iddia edilen şey bilindik durumda olmayacaktır.³ Yani kelâmcılara göre filozofların bilgi teorisi kabul edildiğinde bilginin oluşumuyla ilgili sağlıklı bir sonuç elde edilemeyecektir. Öte yandan iki zümrenin âlem anlayışlarındaki farklılıklar da zihnî varlık karşısındaki konumlanmalarında etkili olmuştur. Öyle ki İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) düşüncesinden neşet eden zihnî varlık teorisi, soyutlanarak akla alınan nesnenin ontolojisi hakkında yapılan kelâmî açıklamayla çelişmektedir.⁴

İslâm düşüncesinde varlık farklı açılardan tasnife tabi tutulmuştur. Bunlar arasında kelâm geleneğinin ve İslâm filozoflarının varlık tasnifleri genel kabul görmesi açısından ön plana çıkmaktadır. Kelâm geleneğinin varlık tasnifine bakıldığında ikili bir taksime gidildiği görülecektir. Var olanlar yani mevcûdât, kadîm olan Allah ve hâdis olan âlem olarak ikiye ayrılmaktadır. Âlem kelâm düşüncesinde Allah dışındaki her şeyi tanımlamada kullanılan bir kavramdır. Allah dışındaki her şeyin ismi olan âlem özellikle ilk dönem kelâmcıları açısından büyük oranda maddî bir çerçevede algılanmıştır. Nitekim hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısından itibaren kelâm geleneği, âlemin yapısını açıklamada atom teorisinde birleşmiştir.⁵ Allah dışındaki tüm varlıkların cevher ve arazlardan oluştuğu fikri âlemin yapısını büyük oranda maddî bir perspektifle anlaşılmasına götürmüştür. İlk dönem kelâmcılarının nezdinde cevher somut bir varlığa tekabül etmektedir. Bunun neticesinde melek veya ruh gibi varlıklar latif bir cisim olarak tanımlanmış ve maddî ilintilerinden soyutlanmış varlıklar olarak kabul edilmemiştir. Ancak bunun yanında âlemin yaratılmasından önceki durum hakkında ma'dûm veya salt yokluk gibi soyut, başka bir deyişle gayri maddî diyebileceğimiz bazı kavramlar kullanılmıştır. Söz gelimi

¹ Bilal Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 293.

² Mîrek Şemsüddîn Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti'l-ayn nşr. Ca'fer Zâhidî* (Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-ı Firdovsî, 1974), 49; Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, 293-294.

³ Ömer Ali Yıldırım, “Mübârekşâh el-Buhârî'nin Şerhu Hikmeti'l-‘Ayn’ında Zihnî Varlık ve Tümmeller Meselesi”, *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020), 67.

⁴ Hasan Korkmaz, “Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı”, *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 286.

⁵ Ömer Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri Kelâm-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 27.

erken dönem Mu'tezilî kelâmının öncülerinden Ebü'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ma'dûma salt yokluk demektedir.⁶

İslâm filozoflarının varlık tasnifi kelâmcıların anlayışından farklılık arz etmektedir. Filozoflara göre mevcûdât zorunlu ve mümkün varlık olmak üzere ikili bir taksime tabi tutulur. Zorunlu varlık herhangi bir neden veya sebeple ilintili olmayan varlık olan Tanrı'yı tanımlarken mümkün varlık ise kendisinin var olmasının bir neden veya sebeple ilintili olan Tanrı dışındaki diğer varlıkları ifade etmektedir. İslâm filozoflarına göre Tanrı dışındaki bütün varlıklar cevher ve araz ayrımına tâbidir. Cevher tek bir kategori olarak değerlendirilirken araz ise dokuz kısma ayrılır. Cevherler, dış dünyadaki varlık durumlarına göre aklî ve cismânî olmak üzere iki kategoride sınıflandırılmaktadır. Aklî cevherler cisimler gibi üç boyuta sahip somut varlıklar değildir. Dolayısıyla cisimler gibi somutlaşmış varlıkları yoktur. Aklî cevher kategorisine iki tür girmektedir. Bunlardan ilki filozofların ayırık akıllar diye tabir ettiği cevherler iken ikincisi ise nefslerdir. Nefs, filozofların kozmoloji anlayışlarında göksel küreler ve insan bedenleri gibi cisimlere hareket veren ilke olarak tanımlanmaktadır.⁷

İki âlem anlayışı karşılaştırıldığında dikkat çeken önemli ayrışmalardan birisi kelâmcıların Allah dışında maddî ilintilerden soyutlanmış varlıkları kabul etmemeleri iken filozofların ise Allah dışında maddî ilintilerden soyutlanmış varlıkları kabul etmeleridir. Bu temel yaklaşımlar çalışmanın konusu olan zihnî varlık hakkındaki yaklaşımları etkilemiştir. Nitekim zihnî varlık tartışmalarının temelinde nefsin soyut bir varlığa sahip olduğu fikri yer almaktadır.⁸ Nefs hususunda kelâmcılar âlem anlayışlarının bir gereği olarak maddî bir nefis fikrine sahipken filozoflar ise maddî olmayan soyut nefis anlayışına sahiptir. Nefsin soyut bir varlığa sahip oluşu kabul edilmediğinde zihnî varlığın temellendirilmesi veya diğer bir ifadeyle kabul edilmesi mümkün değildir.⁹ Dolayısıyla ilk dönem kelâmının âlem anlayışı büyük oranda Allah dışında soyut varlıklara imkân vermediği için hârici varlığın mukabili olarak zihnî bir varlık tasavvuru mümkün olmamıştır. İslâm dünyasında neş'et eden Meşşâî felsefe geleneğinde ise kabul edilen bilgi tanımı ve âlem anlayışları zihnî bir varlığın tasavvurunu mümkün kılmaktadır. Antik dönemden beri nefis ve dış dünya arasındaki ilişki gündeme gelmiştir. Ancak zihnî varlık kavramsallaştırması ve zihnî varlık hususundaki temel sorunların tespiti noktasında İbn Sînâ önemli bir başlangıcı temsil etmektedir. İbn Sînâ, zihindeki varlık ve var oluş sorununu metafiziğe dahil ederek zihnî varlığın kabul edilmemesinin farklı problemler doğuracağını öne sürerek ilk defa zihnî varlığın ispatı noktasında deliller serdetmektedir.¹⁰

⁶ Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 123.

⁷ Ömer Türker, *İslâm Felsefesine Konusal Giriş* (İstanbul: Bilay Yayınları, 2020), 99.

⁸ Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 120.

⁹ Murat Kaş, "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2014), 62.

¹⁰ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve Zihin İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 16-30.

İlk dönem kelâmının maddî âlem tasavvuru Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İbn Sîna felsefesinden etkilenip soyut nefis fikrini kabul etmesi üzerine sonraki dönemlerde kısmî değişikliklere açık hâle gelmiştir. Nitekim müteahhir dönem bazı kelâmcılar ilk dönemin maddî âlem anlayışı hususunda Gazzâlî'nin açmış olduğu bu yoldan giderek âlem taksimlerinde maddî olmayan varlıklara yer vermişlerdir. Söz gelimi müteahhir dönemin başat simalarından Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *Meâlimü usûli'd-dîn* adlı eserinde Allah dışında maddî oluştan soyutlanmış varlıklara âlem anlayışında yer vermiştir.¹¹ Dolayısıyla âlem anlayışında yaşanan bu değişim müteahhir dönem bazı kelâmcıların zihnî varlığı kabul etme meyillerini etkilemiştir.

Müteahhir dönemin önde gelen kelâmcılarından Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) zihnî varlığı kabul edenlerin filozoflar, reddedenlerin ise kelâmcılar olduğunu ifade eder.¹² Ancak onun yapmış olduğu bu tasnif muhtemelen ilk dönem kelâmcılarına matuf olmalıdır. Nitekim müteahhir dönem Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılarından birçoğu Gazzâlî ve Râzî'nin soyut nefis fikri hususunda göstermiş oldukları esnek tavrı daha da ileri götürerek zihnî varlık anlayışına meyletmişlerdir. Mâtürîdî kelâmı açısından bu kelâmcılardan en öne çıkan kişinin felsefi kelâm döneminin Mâtürîdî tarafta temsilcisi sayılabilecek Şemsüddîn es-Semerkindî (ö. 702/1303) olduğu söylenebilir.¹³ Semerkandî felsefî alt yapısı güçlü bir simadır. Nitekim İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eseri üzerine *Bişârâtü'l-İşârât* adlı bir şerh yazması bu durumu göstermesi açısından önemlidir. Öyle ki Semerkandî de soyut nefis hususunda Gazzâlî'nin açmış olduğu yoldan giderek âlem taksiminde soyut varlıklara yer vermiştir.¹⁴ Onun bu görüşü kabul etmesi zihnî varlık problemine nasıl yaklaştığını önemli hâle getirmektedir. Bu minval üzerinden çalışmada doküman analizi yöntemi uygulanarak Semerkandî'nin zihnî varlık hususundaki tahlillerinin ortaya konulması hedeflenmektedir. Semerkandî'nin konuya yaklaşımı Mâtürîdî kelâm ekolündeki değişimi göstermesi açısından önemlidir.

Literatürde zihnî varlık üzerine yapılan birçok çalışma vardır. Ancak özel olarak Semerkandî temel alınarak yapılan bir zihnî varlık çalışması mevcut değildir. Ancak İsmail Şık tarafından

¹¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Me'âlimü Usûli'd-dîn - Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 60.

¹² Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, thk. Abdurrahman b. Ahmed el-Lâyicî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 52-53.

¹³ Tam adı Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî es-Semerkindî'dir. Ölüm tarihi 702/1303 yılı genel olarak kabul edilmiştir. Kaynaklarda hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Semerkandî nisbesinden onun Semerkand'da yaşamış bir âlim olduğunu biliyoruz. Semerkandî daha çok mantık üzerine yazmış olduğu kitaplarla meşhur olmuştur. Söz gelimi *Kıstâsü'l-efkâr fî tahkiki'l-esrâr* ve bu eser üzerine yazmış olduğu *Şerhu'l-Kıstâs fî ilmi'l-mikyâs* adlı şerh mantık alanında yazmış olduğu önemli eserlerdendir. Diğer taraftan kelâm ilmiyle ilgili yazdıklarıyla da dinî ilimlerin farklı alanlarında kayda değer bir birikime sahip olduğunu ortaya koymuştur. Semerkandî'nin yazmış olduğu eserler arasında en fazla üzerine şerh yazılan eser ise Öklid geometrisi üzerine yazmış olduğu *Eşkâlü't-te'sis* adlı eserdir. Bu eser İslâm dünyasında çok ilgi görmüş ve üzerine birçok sayıda şerh ve hâşiye kaleme alınmıştır. Özellikle Kadızâde-i Rûmî şerhi Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Ramazan Biçer, "Giriş", *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, Şemseddin Semerkandî (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017), 21-22.

¹⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseyinî es-Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, çev. Ramazan Biçer (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017), 152.

yapılan *Şemsüddîn es-Semerkandî'de Varlık* adlı çalışma burada zikredilebilir.¹⁵ Nitekim Şık, Semerkandî özelinde varlık bahislerini işlerken zihnî varlık meselesini de ele almıştır. Ancak çalışma genel olarak Semerkandî'nin varlık bahisleri hakkındaki görüşlerini sunma amacıyla kaleme alınmıştır. Bu sebeple zihnî varlık hususunda Semerkandî özelinde detaylı bir incelemeyi içermemektedir. Bu çalışmada ise Semerkandî'nin zihnî varlık hususunda hangi delilleri ve itirazları kullandığı detaylı bir şekilde analiz edilmeye çalışılacaktır.

1. Problemin Çerçevesi

Yukarıda kelâm ve felsefe geleneklerinin genel âlem anlayışlarına değinilerek zihnî varlık kavramsallaştırmasının temelleri zikredilmiştir. Burada ise İbn Sînâ'dan sonra meydana gelen zihnî varlık tartışmalarını anlayabilmek için İbn Sînâ'nın zihnî varlıktan ne anladığına odaklanılacaktır. Mevcut yani var olanların var oluş şekilleri üzerinden gerçekleşen ayrışma varlığın ontolojik yapısının belirlenmesi açısından önemli bir noktadır. Zihnî varlık kavramının başlangıç noktasını temsil eden İbn Sînâ'nın zihnî varlıktan tam olarak ne anladığı problemin çerçevesi açısından önemlidir. İbn Sînâ'nın zihnî varlıktan kastettiği düşünce varlıkların mâkul mâhiyetleridir. Söz gelimi dış dünyadaki ateş ile zihindeki ateşin mâhiyeti aynıdır. Ancak burada mâhiyetlerin aynı olması iki farklı varlık düzleminde de aynı etkilerin ortaya çıkacağı anlamına gelmemektedir. Burada İbn Sînâ mıkna'tis örneğini vererek konuyu daha da anlaşılır kılmaya çalışır. Buna göre mıkna'tis taşının hakikati, onun demiri çeken bir taş olmasıdır. Bu hakikat mıkna'tis mıkna'tis olması bakımından ondan hiçbir şekilde olumsuzlanamaz. Bunun yanında mıkna'tis işlevselliğini ortaya çıkarabilmesi için yanına bir demir konulması gerekir. Mıkna'tis ile demir arasına bir engel konulduğunda ise mıkna'tis özelliğini gösteremez. Dolayısıyla, mıkna'tis ile demir arasına bir engel konulduğunda, engelin özelliğine bağlı olarak mıkna'tis demiri çekme yeteneği zayıflayabilir veya tamamen ortadan kalkabilir. Bu durum, engelin mıkna'tis manyetik özelliğini tamamen ortadan kaldırdığı anlamına gelmez. Burada mıkna'tis demiri çekmeme sebebi mâhiyetinden kaynaklanan bir farklılık sebebiyle değildir. Demiri çekmeye müsait bir konumda olmaması sebebiyle demiri çekememektedir. Bu örnekte olduğu gibi zihindeki varlık ile dış dünyadaki varlığın mâhiyeti aynıdır. Ancak zihindeki varlık var olduğu varlık düzlemi sebebiyle etkilerini gösterememektedir.¹⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın düşüncesinde zihnî varlık akledilen mâhiyetlere tekabül etmektedir.

Semerkandî'ye bakıldığında onun da zihnî varlık kavramını kullandığı görülmektedir. Ona göre mevcut iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki aslî varlık mesabesinde olan hâricî varlık iken diğeri ise hâricî varlığın düşünsel alana taşınmasıyla söz konusu olan zihnî varlık alanıdır.¹⁷ Zihin veya

¹⁵ bk. İsmail Şık, *Şemsüddîn es-Semerkandî'de Varlık* (Adana: Çukurova Üniversitesi Yayınları, 2011).

¹⁶ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 66-67.

¹⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî, *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015), 1/427; İslâm dünyasında neş'et eden ilmî gelenekler arasında bu taksim yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Nitekim ansiklopedik bir eser olan Tehânevî'nin *Keşşâf*'ının varlık bahsinde de bu taksim kullanılmaktadır. Muhammed A'lâ b. Alî b.

akıl görüşlere ve fikirlere hazırlayıcı bir güç olarak tarif edilebilir.¹⁸ Bu açıdan zihin, hâricî varlıkları algılama işlevini gerçekleştirerek onların işlendiği yerdir. Hâricî alan ile kastedilen idrâk güçlerinin dışında kalandır. Yani zihin dışındaki nesnel varlıkların varlıklarını kazandığı yerdir. Bu konuda söz edilen diğer bir kavram da *nefsü'l-emir*'dir. Nefsü'l-emir hâricî varlık alanından daha genel bir anlam genişliğine sahip olup varlığın herhangi bir zihnî itibar ve varsayıma konu olmaksızın hariçte ve zihinde var olmasıdır.¹⁹ Dolayısıyla nefsü'l-emir mevcut için üçüncü bir varlık mahalli değildir. Mevcut genel olarak insan idrakinin varlık alanı yani zihnî ve nesnelerin varlık alanı yani hâricî olmak üzere iki varlık mahallinde varlık bulmaktadır. Diğer bir ifadeyle kavramayla meydana gelen mâhiyet düzeyi ve dış gerçeklik düzleminde meydana gelen vücut olarak ifade edilebilir.²⁰

Hâricî varlık alanının mevcudiyeti konusunda bazı muhalif görüşler öne sürülmüş olsa da bu alanın varlığı hususunda düşünürler arasında genel bir mutabakatın olduğu görülmektedir. Ancak konu zihnî varlık olduğunda böyle bir varlık şeklinin gerçekliği bir tarafa, böyle bir varlık alanının varlığı bile tartışmalı hâle gelmektedir.²¹ Hem zihin hem de varlık tarafıyla ilişkili bir mesele olarak zihnî varlık problemi bilhassa VII/XIII. yüzyıl ve sonrası İslâm düşünce geleneğinde merkezî bir yere konumlanmış ve son derece kapsamlı bir alanı kuşatan köklü bir problem olmuştur. Bilginin mâhiyetinden tümeller meselesine, önermelerin yapısından varlık ve varoluşun anlamına, nefis ve algı teorisinden Tanrı'nın ilmine kadar pek çok felsefî ve ontolojik sorunun tartışılmasında ve çözümlenmesinde, zihnî varlık anlayışı ya da problemi önemli bir yer tutmuştur.²² Dolayısıyla zihnî varlıkla hedeflenen anlamın açıklığa kavuşturulması bu noktada önemli hâle gelmektedir.

Semerkindî zihnî varlık probleminde ilk olarak kastedilen/hedeflenen düşüncenin ne olduğunun tespit edilmesine öncelik vermektedir. Ona göre düşünürler arasında cereyan eden tartışmanın mahallini belirlemek zordur.²³ Dolayısıyla ilk olarak tartışmanın hangi düzlem üzerinden yapıldığını tespit etmek meseleyi anlamak için elzemdir. Semerkindî'ye göre, zihnî varlık tartışmasında, öncelikle kastedilen şey zihnînin dışındaki bir nesnenin aynıyla zihinde mevcut olması değildir. Zira bir nesnenin aynıyla zihinde bulunması kabul edilirse zihnînin dışında var olması imkânsız olan varlıkların ve ma'dümların hariçte var olmaları gerekirdi. Yani hariçte varlığı imkânsız olup zihinde düşünülebilen/tasavvur edilebilen şeylerin dolaylı yoldan hariçte

Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû Istîlâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1766.

¹⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. İsa Aldeniz (İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 1442/2022), 151.

¹⁹ Kaş, "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi", 77.

²⁰ Fatih İbiş, "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûdu Zihnînin Ontik Konumu", *Bilimname* 22/1 (2012), 229.

²¹ İbiş, "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûdu Zihnînin Ontik Konumu", 223.

²² Alper, *Varlık ve Zihin*, 15.

²³ Seyyid Şerif Cürcânî, Semerkindî'nin bu kanaatine katılmamaktadır. Nitekim Cürcânî, zihnî varlık tartışmasının mahallinin belirlenmesini zor görmez. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015), 532.

var olması gerekirdi. Şöyle ki zihnînin haricinde bulunan nesnenin aynıyla zihinde bulunmasının kabul edilmesi zihnî hâricî varlık alanının bir parçası kılmaktadır. Bu durumda hâricî varlık alanında mevcut olan bir varlıkta bulunmak hâricî varlık alanında bulunmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla imkânsızlar ve ma'dûmların hâricî varlık alanında mevcut olmaları söz konusu olur. Böyle bir durum ise mümkün değildir. Bu cevaba şu şekilde bir itiraz getirilmiştir: Zâtıyla dışta olan bir şeyin aynıyla zihinde olması kastedilseydi bu durumda imkânsız ve ma'dûm varlıklar hariçte var olmadıkları için zihinde var olmamaları gerekirdi. Yani zihnî varlık düzlemi ve hâricî varlık düzlemi arasındaki fark kaldırıldığında ayrı bir zihnî varlık düzleminden bahsedilemeyecektir. Dolayısıyla tek varlık düzlemi olarak kalan hâricî varlık alanında imkânsızlar ve ma'dûmların varlıklarından bahsedilmesi mümkün olmayacaktır. Bu itiraz imkânsızlar ve ma'dûmların hâricî varlık alanında olması ihtimali üzerine bina edilmiştir. Ancak Semerkandî'nin burada kastı hâricî alanda imkânsızlar ve ma'dûmların var olması değildir. "Zihin dışında olan şey" tabiriyle hariçte olduğu gibi kendinde ve kendi halinde de olur anlamındadır. Yani hariçten daha genel olan varlıkların kendiliklerine matuf olan nefsü'l-emir kastedilmektedir. Diğer taraftan zihnî varlıkla kastedilen hâricî varlığın zâtıyla zihinde bulunması olsaydı aynı anda iki kişinin akletme süreçlerinde aynı hâricî varlığın iki farklı konumda bulunması gerekirdi ki bu durum mümkün değildir.²⁴

Hâricî bir varlığın zâtıyla zihinde bulunmasının imkânsız olduğu açıktır; zira dış dünya ve zihinsel varlık alanları, mâhiyet itibarıyla birbirinden farklıdır. Bu bağlamda Semerkandî, zihinsel varlık ile kastedilenin, bir şeyin hakikatiyle uygunluk içerisinde zihinde o şeye dair bir misalin ortaya çıkması olduğunu belirtir. Ona göre, bu misal, söz konusu şeyin hakikatiyle tam bir uygunluk gösterir; eğer bu misal dış dünyada/hariçte mevcut olsaydı, o şeyin kendisi olurdu. Başka bir deyişle, zihinde beliren temsil, hâricî varlığın mâhiyetiyle tamamen örtüşmektedir. Örneğin, zihnîmizde tasavvur ettiğimiz Ahmet, Zeyd veya Remzi gibi bireylerin, dış dünyadaki varlıklarıyla tam bir uyum içerisinde olduğunun farkındayız. Bu bağlamda her varlık, hem dışsal/hâricî hem de zihinsel olmaktan daha genel bir hakikate sahiptir. Bu hakikatle zihinsel ve hâricî sûretler olarak iki ayrı boyutta ilişki kurulabilir. Zihinsel sûret, hâricî sûretten zihinde kâim olma durumu bakımından ayrışır. Bu, zihinsel varoluşun, bir arazın bir cevherde kâim olması gibi bir ilişkiye sahip olduğu anlamına gelir. Çünkü hâricî sûret ya cevher olarak bizzat kendi başına var olur ya da araz olduğu takdirde zihnînin dışında bir mahalle bağlı olarak varlık bulur. Dolayısıyla zihindeki sûret, hâricî sûretin aynada yansıyan hâli olarak düşünülebilir.²⁵ Semerkandî zihnî varlığı bir şeyin misali olarak yorumlayarak İbn Sînâ'nın düşüncesinden ayrılmıştır. Öyle ki İbn Sînâ düşüncesinde zihnî varlık şeylerin mâhiyetlerinin misali değil mislidir. Yani İbn Sînâ, hâricî varlıklar ile onların zihinde oluşan sûretlerinin mâhiyetlerini özdeş kabul etmektedir. Semerkandî ise zihnî varlık fikrine sahip olmakla birlikte, hâricî varlıklar ile onların zihinde oluşan sûretlerinin mâhiyetlerinin özdeş olmadığını, yalnızca bir misali olduğunu savunmaktadır.

²⁴ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/428.

²⁵ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/429.

Bu noktada şöyle bir itiraz ileri sürülebilir: Eğer zihinde oluşan sûret, dış dünyadaki varlığın aynısı olmasaydı, dışsal gerçeklikler hakkında doğru yargılara ulaşmak nasıl mümkün olabilirdi? Başka bir ifadeyle, iki farklı ontolojik düzlemde bulunan bir varlığın, her iki düzlemde de aynı mâhiyete veya hakikate sahip olmaması durumunda, zihinde tasavvur edilen varlık ile dış dünyadaki karşılığı üzerine nasıl sağlıklı bir yargı ortaya koyulabilir? Semerkandî bu itiraza delâlet temelli bir cevap verir. Ona göre zihnî sûret hâricî/dışsal sûrete delâlet eder. Bu durum manaya nispetle lafzın konumu gibidir. Örnek olarak “Zeyd geldi” denildiğinde burada kullanılan Zeyd lafzı dış dünyadaki varlığın hakikatine delil olur ve hakkında yargı ifade edilir.²⁶ Dolayısıyla Semerkandî yargıda bulunabilmek için zihinde oluşan sûretin delâlet etmesini yeterli görmektedir.

Hülasa tartışma, dışsal/hâricî varlığın zâtının zihinde mevcut olması üzerinden cereyan etmemektedir. Nitekim bu görüşü benimseyen kimse bulunmamaktadır. Öte yandan, tartışma bir nesnenin sûretinin herhangi bir biçimde zihne gelip gelmemesi meselesi de değildir. Zira herkes, nesnelerin sûretlerinin bir şekilde zihinde belirdiğinin bilincindedir. Bu durumu inkâr etmeye çalışmak, zorunlu bir gerçeği inkâr etmek anlamına gelecektir. Dolayısıyla, zihnî varlıkla ilgili tartışmanın temel odağı, bir şeyin hakikatine uygun olarak zihinde bir misalin belirmesi meselesidir. Öyle ki zihinde beliren bu misal hariçte var olsa hariçte var olan sûret zihindekinin aynısı olacaktır. Bu bağlamda, bir şeyin hakikatine uygun bir misalin zihinde belirip belirmediği tartışmanın merkezini oluşturmaktadır. Çünkü düşünen bir kişinin bu konuda şüpheye düşmesi mümkündür.²⁷ Aynı minvalde Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) ifadesiyle zihnî varlık problemünde tartışma konusu hâricî varlığın, gerek ve etkilerini duyumsanır bir şekilde doğurmadığı bir varlık düzlemine sahip olup olmaması noktasında cereyan etmektedir.²⁸ Sonuç olarak tartışma, zihinde mevcut olan temsillerin niteliğine ilişkin bir sorgulamayı içermektedir.²⁹

2. Zihnî Varlık Hususunda Getirilen Deliller

Semerkindî müteahhir dönem kelâmcılarından bazılarının zihnî varlığın gerçekliğini reddettiklerini ifade eder. Ona göre bu kelâmcılarından önde geleni döneminin başat siması Fahreddîn er-Râzî'dir. Râzî'nin eserleri incelendiğinde zihnî varlık hususunda iki farklı görüşe sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de zihnî varlığı kabul ederken *el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantık*'da ise zihnî varlığı reddetmektedir. Semerkandî, Râzî'nin asıl

²⁶ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/430; Semerkandî'nin zikrettiği delâlet temelli açıklama daha önce Gazzâlî tarafından da dile getirilmiştir. Gazzâlî varlık kategorilerine dair dörtlü taksim yaparak varlığı hâricî, zihnî, dilde ve yazıda varlık olmak üzere dört şekilde ele almıştır. Söz gelimi ateşin aydınlatma ve yakıcılık noktasında hâricî, zihinde hakikatini bilmek noktasında zihnî, dilde ateşe delâlet eden kelime bağlamında dilsel ve kâğıt üzerine yazılan yazıda olmak üzere dört türlü varlığı söz konusu olmaktadır. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Kelâm ve Halk İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm el-Kânûnu'l-küllî fi't-te'vîl*, çev. Mahmut Kaya, Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 89; Semerkandî kendisinden evvel yapılan bu ayrımı benimseyerek öne sürülen itirazı cevaplandırmıştır.

²⁷ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/433-434.

²⁸ Cihan Özyaykan, *Kemalpaşazâde Zihnî Varlık el-Vücûdu'z-Zihnî Risâlesi ve Bir İnceleme* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 9.

²⁹ Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, 294.

görüşünün zihnî varlığın reddi olduğunu benimsemiştir. Bu hususta yapılan son dönem bazı çalışmalarda da Râzî'nin asıl görüşünün zihnî varlığın reddi hususunda olduğu tespiti yapılmıştır.³⁰ Râzî'den sonra zihnî varlık tartışmaları onun red ve kabul hususunda getirmiş olduğu deliller üzerinden devam ettirilmiştir. Semerkandî bunları zikrederek kendi değerlendirmelerini aktarır.

Zihnî varlığı kabul edenlerin üzerinde önemle durdukları iki delil vardır. Bunlardan birincisi fer'î kaide delilidir. Fer'î kaide, varlıksal bir nitelik hakkında hüküm verilen konunun var olması iddiasını taşımaktadır.³¹ Bu delilin ilk formuna İbn Sînâ'nın eserlerinde rastlanılmaktadır. Nitekim İbn Sînâ fer'î kaide üzerinden zihnî varlığı şu şekilde temellendirir:

Olumlamanın hakikati, yüklem için varlığına hükmetmektir. Mevcut olmayan hakkında ise onun için mevcut bulunan bir şeyin olduğuyla hükümde bulunmak imkânsızdır. Dolayısıyla her olumlunun konusu ya dış dünyada ya da zihinde mevcuttur. Zira bir kimse “Yirmi ayağa sahip her şey, şöyledir” dediğinde; o kişi, bununla yirmi ayağa sahip her bir şeyin hangi tarzda var olursa olsun, öyle olduğunu kasteder. Bunun anlamı, yirmi ayağa sahip her ma'dûmun, yokluk halinde öyle olduğu değildir. Çünkü o şey, ma'dûm olduğunda, onun nitelikleri de ma'dûmdur.³²

Râzî zihnî varlığı ispat etmeye çalıştığı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de ilk defa müstakil olarak bu delili kullanmıştır.³³ Onun fer'î kaide kurgusu İbn Sînâ'nın ortaya koyduğundan daha gelişmiş ve karmaşıktır.³⁴ Semerkandî ise bu delili kabul edip kullanır. Nitekim delile göre hariçte varlığı olmayan şeylerin tasavvur edilmeleri sonucunda onlar hakkında varlıksal hükümlerle hükümde bulunuruz. Söz gelimi zihnîmizde iki çelişğin birlikteliğini düşünmemiz mümkündür. Bu düşünme eylemi iki çelişkten her birinin varlığını gerektirmekte, iki çelişik arasında bir ilişkinin olduğunu ortaya koymakta ve iki çelişik hakkında birtakım hükümlerde bulunmayı mümkün kılmaktadır. Yani hariçte varlığı ma'dûm konumunda olan varlıklar hakkında zihinsel olarak olumlu önermeler kurabiliyoruz. Dolayısıyla hakkında olumlu önermeler kurulabilen varlıkların mevcudiyeti söz konusu hâle gelir. Zira bir şeyin bir şey için sâbit olması o şeyin kendinde sâbit olmasının bir uzantısıdır. Söz gelimi “Anka Kuşunun otuz farklı rengi vardır” dediğimizde buradaki renk niteliğinin Anka Kuşu için var olması Anka Kuşunun kendinde var olmasını gerektirmektedir. Çünkü Anka Kuşunun varlığı söz konusu olmazsa rengin varlığından bahsedilemez. Ancak akıl açık bir şekilde bilir ki ma'dûm, varlıksal bir nitelik nitelenemez. Zihinsel olarak kurulan bu olumlu önermedeki varlık hariçte ma'dûm konumundadır. Dolayısıyla

³⁰ Korkmaz, “Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı”, 287.

³¹ Korkmaz, “Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı”, 285.

³² Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: İbâre*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 73; Alper, *Varlık ve Zihin*, 61.

³³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, nşr. M. M. El-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/131-132.

³⁴ Korkmaz, “Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı”, 290.

varlıksal olarak sâbit olduğu belirlenen bir varlığın hariçte var olamayacağı ortaya çıktığında bu varlığın başka bir varlık düzleminde var olması gerekmektedir. Bu varlık düzlemi ise zihindir.³⁵

Râzî *el-Mûlahhas* adlı eserinde tavır değişikliğine giderek bu delile itiraz yöneltir. Ona göre bizler hariçte varlığı gerçekleşmiş şeyleri tasavvur ederiz. Yani duyu organlarımızla algılayamadığımız bize gâib olan bir şey tasavvur ediliyorsa o şeyin hariçte bir gerçekliği vardır. Bu şeyin Eflatun'un ideaları gibi kendi başına kâim ve mevcut veyahut gâib olan cirmlerden³⁶ birinde mevcut bir sûreti olabilir.³⁷ İtiraza göre zihindeki tasavvurların hepsi ya zihin hâricinde kendileriyle kâim olan şeylerdir ya da yine zihnî hâricinde olan ancak bizim açımızdan mâhiyeti bilinmez olan başka bir şeyde kâimdirler.³⁸ Temel olarak burada ma'dûm gibi hâricî varlık düzleminde karşılığı olmayan ancak zihnî varsayımında yer bulan sûretin hariçte var olmamasına bir karşı çıkış vardır.³⁹ Yani zihinde tasavvur olunan sûretler hârice hamledilmeye çalışılarak müstakil bir zihnî varlık düzlemi iptal edilmeye çalışılır. Râzî'nin Eflatun'un ideaları benzeri tasavvur edilen şeylerin kendi kendine kâim varlıklar olduğu ya da bize görünmeyen varlıklar olduğu şeklindeki söylemleri kendisinden sonra gelen kelâmcılar arasında büyük tartışmalara yol açmıştır.⁴⁰ Söz gelimi İcî, imkânsız kavramı üzerinden Râzî'nin bu argümanını ele alarak onu eleştirir.⁴¹ İcî'yle aynı dönemde yaşayan Semerkandî de bu itiraza karşı çıkar. Ona göre imkânsız varlıklar hariçte mevcut olmadığı gibi kendinde de mevcut değildir. Diğer taraftan bizden gâib bulunan bir varlıkta da var değillerdir. Eğer gayri cismanî olan bir akledenin aklında vardır denilirse bu zaten zihnî varlığın kabulü anlamına gelir.⁴² Yani imkânsız olarak nitelendirilen varlıkların zihnî varsayımından bağımsız olarak gerçekliklerinden bahsedilemez. Zira bu mümkün olsaydı o zaman bunlar imkânsız varlık olarak nitelenmeyip hariçte varlıklarının olmasından bahsedilebilirdi. Gayri cismanî olan faal akılda bunların varlıklarından bahsedilirse bu durumda ise zihnî varlığın kabulü mümkün hâle gelecektir. Dolayısıyla bu ihtimaller mümkün olmadığı göre zihin kendi başına bir varlık düzlemini ifade etmekte ve varlıklar onun varlıksal düzleminde vücut bulmaktadırlar.

³⁵ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Sahâ'if*, 1/434.

³⁶ Cirm kelimesi ilk olarak cisim kelimesinin eş anlamlısı gibi kullanılırken zamanla anlam çerçevesi daralmıştır. Nitekim Kindî, Eflatun'un cirm ve cismi farklı kabul ettiğini aktarır. Eflatun gök feleğini cisim, dünyadaki maddi varlıkları ise cirm olarak kabul etmiştir. H. Bekir Karlığa, "Cirm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 22 Kasım 2024).

³⁷ Fahreddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme (Sistematik Ontoloji)*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 65.

³⁸ Yıldırım, "Mübârekşâh el-Buhârî'nin Şerhu Hikmeti'l-'Ayn'ında Zihnî Varlık ve Tümel Meselesi", 72.

³⁹ Sercan Yavuz, "Zihnî Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Müteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme", *Atebe Dini Araştırmalar Dergisi* 8 (Aralık 2022), 83.

⁴⁰ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 334.

⁴¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 52.

⁴² Semerkandî, *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Sahâ'if*, 1/435; Kâtibî şârihi Mübârekşâh el-Buhârî Eflatun'un idealar teorisinin kabul edilebile her türden varlığı kapsamayacağını belirtir. Zira idealar teorisinde yalnızca mümkün varlıklar temel alınmaktadır. Dolayısıyla zihnî olarak tasavvur edilen imkânsız varlıkların idealarda kâim olarak düşünülmesi mümkün değildir. İbn Mübârek Şâh, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, 54.

Zihnî varlığın mevcudiyeti üzerine getirilen ikinci delil ise tümel/küllî mefhumların varlığı üzerine kuruludur. Yani insan zihnî cisim, siyahlık, beyazlık vb. tümel kavramları varlıklarda müşterek olan anlamlar olarak akletmektedir. Bu akledilen kavramların ise hariçte varlığından bahsedilemez. Zira hariçte varlıkları olsaydı tümel varlıklar olarak adlandırmak mümkün olmazdı. Diğer taraftan hariçte bulunan herhangi bir şeyde ortaklık imkânsızdır. Çünkü tek bir varlığın aynı anda iki konumda var olması imkânsızdır. Dolayısıyla tümel mefhumların/anlamların hariçte varlıkları bulunmadığına göre bunların vücut buldukları yer zihnî varlık düzlemidir.⁴³ Aynı şekilde bu delilde de yalnızca zihinde varlığı düşünülebilen varlıklara vurgu yapılmaktadır. Nitekim insan zihnî hâricî varlık düzleminde varlık bulan varlıklar hususunda ortak kaideler üretmektedir. Bunların hariçte varlıklarının olmasından bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Semerkindî zihnî varlık hakkında getirilen bu delillere farklı açılardan itirazların yapıldığından bahseder. İlk olarak fer'î kaide hakkında yapılan itirazı aktarır. Buna göre birinci delilde zikredilen imkânsızlar hakkında verilen varlıksal hüküm sebebiyle onlara zihnî düzlemde varlık atfetmek itirazın temel noktasıdır. İtiraza göre hiçbir şekilde varlığından bahsedilemeyecek mutlak ma'dûm hakkında mevcudun mukabili olarak hükümde bulunulur. Yani mutlak ma'dûm mevcut olana zıt bir varlıksal düzlemde. Dolayısıyla herhangi bir şekilde varlığa sahip olmayan bir şey hakkında varlıksal bir hükümle hüküm verilmiş olur.⁴⁴ Diğer bir ifadeyle "Mutlak ma'dûm mevcudun mukabilidir." hükmü, mutlak ma'dûm hakkında varlıksal bir hüküm verilmesi demektir. Hakkında varlıksal hüküm verilen şeyin de var olması gerektiğinden mutlak ma'dûma varlık atfetmek söz konusu olmaktadır. Semerkindî "Mutlak ma'dûm mevcudun mukabilidir." hükmünün yokluksal bir nitelik taşıdığını belirterek itirazı kabul etmez. Ona göre karşıt, ayrı, çelişen vb. birtakım ifadelerin manasının özü söz konusu şeylerin birlikte olmamasıdır. Bu ise yokluksal bir hükümdür. Yani bu hüküm, mutlak ma'dûmun var olmadığını vurgular. Dolayısıyla zihnî varlık hakkında ortaya konulan söz yalnızca varlıksal hüküm hakkında olması sebebiyle bu itiraz geçersizdir.

İkinci delile itiraz ise mutlak ma'dûmun tümel olması üzerinden kurgulanmaktadır. Buna göre mutlak ma'dûm tümeldir. Bununla birlikte o, asla mevcut değildir. Semerkindî bunu kabul etmez. Zira ona göre tümel olan mutlak ma'dûmun mefhumudur. Bu mefhum ise zihinde tasavvur olunandır. Dolayısıyla zihnî düzlem açısından mutlak ma'dûmun bir varlığından bahsedilebilir.⁴⁵ Burada Semerkindî'nin zihnî varlığı bir temsiliyet düzlemi olarak tanımlaması, ona ma'dûm varlıkların zihinde mevcudiyetini savunma imkânı sağlamıştır. Bu anlayış açısından Semerkindî'ye göre mutlak ma'dûm hiçbir şekilde tasavvur edilemeyen şeylerdir. Yani ne hariç ne zihin ne de nefsü'l-emr açısından tasavvur olunamayan varlıklar mutlak ma'dûm olarak adlandırılabilir.

⁴³ Semerkindî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/436.

⁴⁴ Semerkindî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/436-437.

⁴⁵ Semerkindî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/437.

Üçüncü itirazın temelinde, zihnî'nin bir yönüyle hariçte mevcut kabul edilmesi yatmaktadır. Bu durumda, zihinde var olduğu iddia edilen imkânsız ve ma'dûm varlıkların dolaylı olarak hariçte varlık kazandığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak Semerkandî zihnî varlık düzlemini hâricî varlık düzleminden ayırır. Ona göre hariç ve zihin farklı varlık düzlemlerini ifade ederler. Hâricî varlık düzlemi, zihnî varlık düzlemine göre daha geneldir. Zihnî olarak mevcut olmak da hâricî olarak mevcut olmaktan daha özeldir. Ancak bu durum, zihinde mevcut olan şeyin hâricîte mevcut olduğu anlamına gelmez. Yani zihinde var olan bir şey, hâricîte “zihinde var” denilerek doğrulanabilir, ancak “dış dünyada var” denilerek doğrulanamaz. Dolayısıyla zihnî'nin bir yönden hariçte olduğu kabul edilip onun hâricî varlık düzlemine dâhil olduğunu savunmak doğru bir yaklaşım değildir. Ayrıca Semerkandî mâhiyetlerin zihinde bulunmasını savunmamaktadır. Ona göre zihinde bulunan yalnızca temsillerdir.⁴⁶

Semerkindî'nin Râzî'ye atıfla zikrettiği dördüncü itiraz ise sıcaklık, soğukluk, doğruluk ve dairesellik gibi zıt niteliklerin mâhiyetlerinin zihinde var olmasıyla zihnî varlık düzleminde zıtların birlikteliğinin söz konusu olmasının mümkün oluşu üzerinedir.⁴⁷ Öyle ki bu durumda bir imkânsızlık söz konusu olur. Çünkü A'nın B ile nitelenmesi, B'nin A'da gerçekleşmesinden veya ortaya çıkmasından başka bir anlama gelmez. Semerkandî zihnî sûretler arasında zıtlığın olacağını kabul etmez. Nitekim o, sıcaklık ve soğukluk gibi niteliklerin mâhiyetlerinin zihinde var olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre zihinde var olan akletme yoluyla bu niteliklerin temsilleri yani misalleridir. Öte yandan, bu niteliklerin mâhiyetleriyle birlikte zihinde mevcut olmaları kabul edilse bile, zihnî'nin sıcaklık ve soğukluk sûretlerinin niteliklerini hâricî dünyada olduğu gibi etkilerini kabul etmesi düşünülemez. Zira etkinin gerçekleşmesi için mevcut bulunan varlık düzleminin etkiyi kabul edici olması gerekmektedir. Zihnî varlık düzlemi ise hariçte mevcut olan varlıklardan çıkan etkilerin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı bir düzlemdir.⁴⁸ Dolayısıyla zihnî varlık düzlemi hariçteki varlık düzleminden farklı bir yapıya sahiptir.

Sonuç

Zihinde meydana gelen tasavvurların ontik konumunun İbn Sînâ tarafından farklı bir varlıksal düzlem olarak yorumlanması zihnî varlık tartışmalarının başlangıç noktası olmuştur. Nitekim İbn Sînâ'dan sonra gelen düşünürlerden bazıları bu düşüncüyü kabul ederken bazıları ise bunu eleştirip reddetmişlerdir. Özellikle Fahreddin er-Râzî'nin tavrı bu konuda önemlidir. Öyle ki zihnî varlık tartışmaları onun tahlillerinden sonra daha sistematik bir hâl almıştır. Râzî'nin eserleri incelendiğinde bu konuda iki farklı görüşe sahip olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ancak modern dönem bazı çalışmalar ve Semerkandî onun zihnî varlığı reddettiği görüşünde olduğunu ifade etmektedirler. Semerkandî, Râzî'nin aksine zihnî varlığı kabul etmektedir. Ancak onun zihnî varlığı kabulü İbn Sînâ gibi değildir. Semerkandî İbn Sînâ'nın metinlerinden anlaşıldığı şekliyle

⁴⁶ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/441-442-444.

⁴⁷ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/442.

⁴⁸ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 1/442.

zihinde mâhiyetlerin bulunmasını savunmamaktadır. Ona göre zihnî varlık düzlemi temsiliyet temellidir. Yani zihinde tasavvur olunan varlıklar şeylerin misli değil misâlidir. Hâricî dünyada var olmaları hâlinde bu temsiliyetle tam bir uygunluk içerisinde var olurlar. Diğer taraftan zihinde tasavvur olunan her varlık hâricî varlık düzleminde olmayabilir. Öyle ki hariçte varlığı imkânsız olan birçok şey zihinde tasavvur edilebilir. Dolayısıyla ma'dûm varlıklar hakkında getirilen itirazlar Semerkandî'nin zihnî varlık algısı açısından problem teşkil etmemektedir. Semerkandî'nin zihnî varlık kavramını kullanarak ayrı bir varlık düzlemini ifade etmesi, ancak bu düzlemi İbn Sînâ gibi şeylerin mâkul mâhiyetlerinin bulunduğu bir yer olarak görmemesi, bir yandan İbn Sînâ ile uyumlu bir yaklaşımı temsil ederken, diğer yandan ona karşıt bir duruş sergilemektedir.

Etik Kurul İzni

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethics Committee Permission

This study does not require ethics committee approval, and the data used was obtained from literature review/published sources. It is stated that scientific and ethical principles were followed during the preparation of the study and the statement used is stated in the bibliography in all reports.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve Zihin İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- Biçer, Ramazan. "Giriş". *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. Şemseddin Semerkandî. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. thk. İsa Aldeniz. İstanbul: Hâşimî Yayınevi, 1442/2022.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Kelâm ve Halk İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keâm el-Kânûnu'l-küllî fi't-te'vî*. çev. Mahmut Kaya, Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- İbiş, Fatih. "Varlıkta Asliyyet Sorunu: Vücûdu Zihnînin Ontik Konumu". *Bilimname* 22/1. 2012.
- İbn Mübârekşâh, Mîrek Şemsüddîn Muhammed el-Buhârî. *Şerhu Hikmeti'l-ayn*. nşr. Ca'fer Zâhidî. Meşhed: İntişârât-ı Danişgâh-ı Firdovsî, 1974.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü'ş-Şifâ: İbâre*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İcî. Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*. thk. Abdurrahman b. Ahmed el-Lâyiçî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kaş, Murat. *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihnî Varlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.
- Kaş, Murat. "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1. Aralık 2014.
- Korkmaz, Hasan. "Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı", *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022)
- Özaykan, Cihan. *Kemalpaşazâde Zihnî Varlık el-Vücûdu'z-Zihnî Risâlesi ve Bir İnceleme*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Me'âlimü Usûli'd-dîn - Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*. nşr. M. M. El-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme (Sistematiik Ontoloji)*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2020.
- Semerkindî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*. çev. Ramazan Biçer. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2017.

-
- Semerikandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref el-Hüseynî. *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail-Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2015.
- Şık, İsmail. *Şemsüddin es-Semerikandî'de Varlık*. Adana: Çukurova Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Taşkın, Bilal. *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfü ıstılâhâtı'l-fünûn ve'lulûm*. nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Türker, Ömer. *İslâm Düşünce Gelenekleri Kelâm-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Türker, Ömer. *İslâm Felsefesine Konusal Giriş*. İstanbul: Bilay Yayınları, 2020.
- Yavuz, Sercan. "Zihnî Varlık Tartışmaları Çerçevesinde Ma'dûma Dair Bilginin Yeri Meselesi: Müteahhir Dönem Kelâmı Bağlamında Bir İnceleme". *Atebe Dini Araştırmalar Dergisi* 8. Aralık 2022.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Mübârekşah el-Buhârî'nin Şerhu Hikmeti'l-'Ayn'ında Zihnî Varlık ve Tümmeler Meselesi". *Uluslararası 14. Ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu*. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020.