

ile akl zihafının birlikte uygulanmasıdır. Burada birinci ve beşinci harf düşürülür (مفاعلتن ← فاعلتن = فاعلن). Tef'ileye "ecemm / mecmûm" (iki boynuzu da kırılmış keçi) adı verilir. 6. Aks. "Müfâletün" tef'ilesine harm illeti ile naks ve keff zihafının birlikte uygulanmasıdır. İlk ve son harf düşürülür, harekeli olan beşinci harf sâkin kılınır (مفعولن ← فاعلت ← فاعلت = مفعول). Bu tef'ile "a'kas" (boynuzları kulakları üzerinden enseye kıvrık durumdaki teke) diye anılır. 7. Harem. Hezec ve muzârideki "mefâilün" e sadece harm uygulanmasıyla ilk harfinin düşürülmesidir (مفاعيلن ← فاعيلن = مفعولن). Tef'ileye "müteharrim" (kesik burun) adı verilir. 8. Şetr / şeter. Hezec ve muzâride "mefâilün" e harm illeti ile kabz zihafının birlikte uygulanmasıdır (مفاعيلن ← فاعلن). Bu tef'ileye "eşter" (alt göz kapağı yarık) denir. 9. Hareb. "Mefâilün" e harm illetiyle keff zihafını birlikte uygulamaktır. Burada ilk ve son harf düşerek "مفاعيلن ← فاعيل = مفعول" değişimi olur. Tef'ile başı ve sonu düştüğünden "ahreb" (harap olmuş) diye anılır.

İllet Konumlu Zihaf Türleri. Birinci ve ikinci mısra sonundaki tef'ilelerde meydana gelen bazı zihaf çeşitleri illetler gibi kasidenin tamamında uygulanması gereken bir zorunluluğu ifade eder. Bunlar tek başına bir zihaf türü ile gerçekleştiği gibi bir illetle birlikte de gerçekleşebilir. Çeşitleri şunlardır: 1. Basit bahrinin bazı türlerinde sadece habn ile (فاعلن ← فعلن); 2. Medîdin bazı türlerinde habn ve hazf ile (مفاعلتن ← فاعلتن = فاعلت = فاعلن); 3. Basitin muhallanda habn ve kat' ile (مستفعلن ← متفعّل = مفعولن); 4. Hafifin meczûunda habn ve kasr ile (مستفعّلن ← متفعّل = مفعولن); 5. Mütedârekte habn ve terfil ile (مفاعلتن ← فاعلتن = فاعلن); 6. Tavîlin aruzunda sadece kabz zihafı ile (مفاعيلن ← فاعيلن = مفعولن); 7. Vâfirin meczûunda sadece asb ile (مفاعلتن ← فاعلتن = مفاعلتن = مفعولن); 8. Kâmil bahrinde izmâr ve harez ile (متفاعلن ← متفا = مفعولن); 9. Serî'de tay ve kesf yahut vakf gibisiyle (مفعولاتن ← مفعولن = فاعلن / مفعولات); 10. Serî'de habl ve kesf ile (مفعولاتن ← معلن = فعلن); 11. Münserihle muktedabın arûz ve darbinde sadece tay ile (مستفعّلن ← مستعلن = مفعولن).

Muâkabe-murâkabe-mükânefe: Bir ve ya iki tef'ilede yan yana gelen iki haffif sebebin üç halî vardır: Muâkabe / teâkub, murâkabe / terâkub ve mükânefe. Muâkabe gereği sebeblerin iki sâkin harfi birlikte sâlim olarak kalabilir, fakat birlikte düşürülemez. Sadece birine zihaf uygulanarak düşürülmesi zorunlu olur. "مفاعيلن" örneğinde "عي + لن" sebeblerinden sâkin yâ ve "nûn"dan sadece birinin düşürülmesi (فاعلتن / فاعلتن) de (تن + فا), sebeblerinden sadece nûn ve "elif"ten birinin düşürülmesi veya sâlim olarak bırakılmaları zorunlu olur. Murâkabe / terâkub da bir tef'ilede iki haffif sebebin yan yana gelmesidir. Bu durumda ikisi de ne sâlim olarak bırakılır ne de zihaf uygulanıp ikisi birlikte düşürülür. Sadece birinin zihaf gereği düşürülmesi zorunlu olur. "مفاعيلن" de yâ ile "nûn"un, "مفعولات" de fâ ile "vâv"dan birinin düşürülmesi şeklinde bir zihaf uygulanması zorunludur. Mükânefe bir tek tef'ilede iki haffif sebebin yan yana gelmesidir. Buna göre iki haffif sebebin de sâlim bırakılması, ikisine veya sadece birine zihaf uygulanması câizdir. "مستعلن" de sîn ile tâ birlikte düşürülmeyip sâlim bırakılabilir, birlikte düşürülebilir ya da sadece biri düşürülebilir. Buna göre farklı fer'î tef'ileler doğar.

Zihaf-İllet Farkları. Aslî (sâlim, sahih, tam) tef'ilelere dahil olarak birçok fer'î tef'ilenin doğmasına imkân veren değişiklikler olan zihaf ile illet arasında şu farklar söz konusudur: 1. Zihaf sebeblere, illet ise sebebe ve vetidlere dahil olur. 2. İlet sadece aruz ve darb tef'ilerine, zihaf ise aruz, darb ve haşiv bütün tef'ilere dahil olur. 3. Zihafıta harf eklemesi olmaz, illette olur. 4. Zihafın kasidenin tamamında uygulanması ihtiyarî iken illetin uygulanması zaruridir. Bazı şartlarda uygulanması zaruri olan zihafa illet konumunda zihaf denildiği gibi bunun aksine uygulanması ihtiyarî olan illete de zihaf konumunda illet denir. Zihaf ve illetlere başvurulup aslî tef'ilelerde yapısal değişikliklerin meydana getirilmesi veznin ve onun ölçek alındığı şiirin müzikalitesiyle armonik yapısına hâlel getirebilir. Bir vezin ve şiirde zihaf ve illetlerin çokluğu şiirin kıymetini düşürür ve onu nesir düzeyine indirebilir. Dolayısıyla bu tür değişikliklerin usta şairlerce yapılması gerekir. Nitekim Asmaî, "Şiirde zihaf fıkhındaki ruh-sat meselesi gibidir. Onu ancak usta fakih belirleyebilir" demiştir (İbn Reşîk el-Kayrevânî, I, 275-276).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "hbl, hbn, hzm, btr, hrm, ktf, 'azb, ştr, şm, şlm, kşm" md.leri; İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferid*, V, 432-437; Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Arûzî, *el-Câmi' fi'l-'arûz ve'l-'kavâfi* (nşr. Zühayr Gâzî Zâhid – Hilâl Nâcî), Beyrut 1416/1996, s. 171-208; Sâhib b. Abbâd, *el-İknâf* (nşr. M. Hasan Âlî Yâsîn), Bağdad 1379/1960, s. 6-7, 14-15, 18-19, 24, 32, 39, ayrıca bk. tür.yer.; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *'Arûzü'l-varaka* (nşr. Muhammed el-Alemî), Dârülbeyzâ 1404/1984, s. 12-13; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde* (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 274-294; İbn Ümmü Kâsim, *Şerhu Mukaddimetü İbni'l-Hâcib fi 'ilmi'l-'arûz* (nşr. Ahmed Ali Muhammed), Kahire 1995, s. 88-92; Ab-

dülhamîd er-Râzî, *Şerhu Tuḥfeti'l-Ḥalil*, Bağdad 1968, s. 61; Safâ Hulûsî, *Fennü't-takṭi'î-ş-şî'ri ve'l-kâfiye*, Bağdad 1397/1977, s. 207-209; Mecdî Vehbe – Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemü'l-muş-ṭalahâti'l-'Arabiyye fi'l-luḡa ve'l-edeb*, Beyrut 1979, s. 11, 30, 88, 89, 108, 123, 137, 140, 159, 170, 230, 239; M. Saîd İsbir – Bilâl Cüneydî, *eş-Şâmil*, Beyrut 1985, s. 513-514, 607-608; Abdülazîz Atik, *'İlmü'l-'arûz*, Beyrut 1405/1985, s. 170-188; Mişâl Âsî – Emîl Bedî Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-muḡaşşal fi'l-luḡa ve'l-edeb*, Beyrut 1987, I, 164, 290, 371, 382, ayrıca bk. tür.yer.; II, 731, 754, 772, ayrıca bk. tür.yer.; Abdullah Derviş, *Dirâsât fi'l-'arûz ve'l-kâfiye*, Mekke 1407/1987, s. 123-138; Nâyif Ma'rûf – Ömer Es'ad, *'İlmü'l-'arûzî'l-taṭbîkî*, Beyrut 1407/1987, s. 39-52; Ali Cemîl Sellûm – Hasan M. Nüreddin, *ed-Delil ile'l-belâḡa ve 'arûzî'l-Ḥalil*, Beyrut 1410/1990, s. 220-228; Emîl Bedî Ya'kûb, *el-Mu'cemü'l-muḡaşşal fi 'ilmi'l-'arûz ve'l-kâfiye ve fûnûni-ş-şî'r*, Beyrut 1411/1991, s. 36-52, 254-269, ayrıca bk. tür.yer.; Hâşim Sâlih Mennâ, *eş-Şâfi fi'l-'arûz ve'l-kavâfi*, Beyrut 1414/1995, s. 230-245; M. Ali el-Hâşimî, *el-'Arûzü'l-vâziḥ*, Beyrut 1415/1995, s. 125-131; Zeyn Kâmil el-Huveyskî, *el-'Arûzü'l-'Arabî*, İskenderiye 1996, s. 24-89; Adnân Hakkî, *el-Muḡaşşal fi'l-'arûz ve'l-kâfiye ve fûnûni-ş-şî'r*, Beyrut 1421/2000, s. 14-21.



İSMAIL DURMUŞ

ZİHİN

(الذهن)

İnsanın idrak gücü.

Sözlükte "anlama, kavrama, akılda tutma, anlayış, kavrayış" gibi mânalara gelen **zihîn** (**zihn**) (*Lisânü'l-'Arab*, "zihn" md.) eski kaynaklarda genellikle "idrak yeteneği veya gücü" diye tanımlanır. Cürçânî'nin verdiği iki ayrı tanımdan ilki "dış ve iç duyu dahil nefsin bilgileri kazanma yeteneğine sahip gücü", ikincisi "bilgilerin idrak edilmesini sağlayan eksiksiz yetenek" şeklindedir (*et-Ta'rîfât*, "ez-Zihn" md.). İlk tanım zihnin hem duyu hem akıl idrakıyla ilgili olduğu düşüncesini yansıtmaktadır. Ebü'l-Bekâ da zihnin mutlak anlamda insan nefsi, nefsin idrak güçlerinden biri yahut tamamı için kullanılabildiğini, dolayısıyla genelde "idrak gücü" anlamına geldiğini belirtmektedir. Aynı âlim Fahreddin er-Râzî'ye dayandırdığı bir tanımda zihnin nefse bilgileri edinme imkânını sağlayan yetenek olduğunu, bu yeteneğin iyi işlemesine "fitnat", hızlı işlemesine "zekâ" denildiğini aktarır. Yine Ebü'l-Bekâ, zihnin akıl ve nefisle eş anlamlı kullanılabildiğini vurgulamakla birlikte aralarındaki ince anlam farklılıklarına değinmektedir. Buna göre nefis genel olarak bedeni yöneten (mutasarrife), akıl idrak eden (müdrîke) güçtür; zihin ise idrak yeteneği olması yönünden bu adı almıştır (*el-Külliyât*, s.

ZİHİN

717, 979-980). Tehânevî benzeri tanımlarla biraz daha açıklık getirmeye çalışır. Buna göre zihnin yaygın tanımlarından biri, “nefsin kavram ve hükümlere ait görüşleri (bilgileri) edinme yeteneği” şeklindedir. Bu tanım açık biçimde klasik epistemolojideki bilginin kavram bilgisi (tasavvur) ve hüküm bilgisi (tasdik) diye ikiye ayrılması fikrine dayanır. Bir başka tanıma göre zihnin iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi sağlayan nefse ait güçtür. Bu tanımda doğru ile yanlışın bilgisini sağlayan nazârî akıl, iyi ile kötünün bilgisini sağlayan amelî akıl ayrımı esas alınmıştır. “Kendisine nakşolunmuş duyulur ve akledilir sûretlerin hepsini idrak eden güç” biçimindeki bir diğer tanımda ise -Cür-cânî'nin ilk tanımında olduğu gibi- zihnin kapsamına nefsin bütün idrak güçleri dahil edilmiş, zihnin duyu, hayal ve akıl formlarını idrak eden güç olduğu vurgulanmıştır (Keşşâf, I, 516-517). Tehânevî'nin aktardığı tanımlardan ilk ikisi, esas itibarıyla İbn Sînâ'nın “nefsin tanımlar yapma ve görüşler edinme yeteneği” şeklindeki tanımı etrafında (*eş-Şifâ' el-Mantık [5]*, s. 259) oluşturulmuştur.

Müslüman filozoflar insanın zihnî / entelektüel donanımını onu yetkinliğe, dolayısıyla gerçek anlamda mutluluğa ulaştıracak en önemli imkân olarak değerlendirmişlerdir. İslâm düşüncesinde bu tür konular üzerinde yoğunlaşan Fârâbî'ye göre insanın mutluluk idealine ulaşması iyiyi kötünden ayırt etmesi, böylece duyu ve davranışlarının iyilik istikametinde yönlendirilmesiyle mümkündür. İyiyi kötünden ayıracak olan ise insana doğuştan verilen zihin gücüdür. Buradaki “güç” kavramı zihin güçlü olması, yani asıl işlevini görmesini engelleyecek aptallık türünden herhangi bir zaafı taşımaması anlamını da içerir. İyi duyu ve davranışların sürekliliği insanda ahlâk denilen yapının bu yönde gelişmesini sağlarken zihin gücünün sağlıklı işleyecek biçimde geliştirilmesi bu yapıyı bütünler. Her şeyin erdemi yetkinlik ve iyi nitelik kazanmasına bağlı olduğuna göre insana özgü erdemi ancak iyi ahlâkla zihin gücü birlikte meydana getirebilir. Böylece Fârâbî ahlâkî gelişimle zihinsel gelişimi erdemli ve mutlu bir hayatın şartı saymıştır (*Risâletü't-Tenbih*, s. 184-189).

Fârâbî, entelektüel faaliyetin insan için anlamı ve önemi yanında, doğrudan zihin felsefesiyle epistemolojiyi ilişki içine sokan meseleler üzerinde de durur; bu çerçevede özellikle tümel kavramlara ulaşma işlevini inceler. Buna göre kavramlar iki düzeyde tasavvur edilir. İlk düzeyde duyulur

nesnelere ait kavramlar oluşturulur. “İlk akledilir” denilen bu kavramlar duyulur nesnelere ait olmakla birlikte zihinde bulunur. Bunlar duyulur nesnelere ait olmalarıyla türü olan soyut kavramlardır. İkinci düzeyde ise ilk akledilirlere ait olan ve “ikinci akledilir” denilen kavramlar tasavvur olunur. Soyutluk düzeyindeki bu kavramların ilkinden farkı duyulur nesnelere değil ilk akledilirlerin kavramları olmasıdır. Meselâ “insan” kavramı tek tek duyulur nesnelere ait insan türünü anlatırken insanın başka akli kavramlarla tanımı artık zihnin dışındaki duyulur nesnelere ait olmayıp sırf zihinde meydana gelen bir kavramdır. Zihnin iç işleyişinin yasalarıyla ilgili olan mantık dışındaki bilimlerin ilk konuları esas itibarıyla harici nesnelere ait akledilirleri olan kavramlardır. Fizikçi kendi sahasına ait soyut kavramlara duyulur nesnelere hareketle ulaşırken matematikçi, nicelik türlerini kendi zihninde duyulur ve işaret edilebilir yönlerden tamamen soyutlanıktan sonra konu edinir. Metafizikçi ise zaman, mekân, nicelik, nitelik gibi türler ait yüksek cinslerin nitelemediği varlığı, yani kategorilerin dışındaki şeyleri inceler (*Kitâbü'l-Hurûf*, s. 64-69). Fârâbî'ye göre bilgi ve bilimde soyut kavramların tasavvuru yahut tanımının yanında hüküm bilgisine ulaşmak da zihnin temel işlevidir. Zihnin hüküm oluşturma işlevi kıyasların formuyla yönlendirilir. Kıyaslar özel yöntemlerine göre burhan, cedel, hatâbe, muğâla ve şiir adıyla sınıflara ayrılır; zihne “beş sanat” denilen bu hükümlerle özel biçimde yere verilir. Zihni doğru ve kesin hükümlere yönlendiren kıyaslar burhan adını alır. Esasen mantık ilminin asıl amacı burhana dayalı bilgiler elde etmektir (*el-Elfâzül-musta'mele*, s. 96-99). Felsefede Fârâbî'nin izinden giden İbn Sînâ zihnî gelişimin öğrenim ayağı üzerinde yeniden durmuş, öğrenimin zihnî karakterini özellikle vurgulamıştır. Filozofa göre zihnî kavramının öğrenimi niteleyişi fikrî, sezgisel (hadsî) veya anlamaya dayalı (fehmi) olmanın daha geneldir. Çünkü düşünme öğrenim sürecinin sadece problem çözme yönüyle ilgilidir. Sezgiye dayalı öğrenimde problem çözme çabasının yerini zihnin âniden sonuca götüren bir aydınlanışı alır. Anlamada ise sonuç, herhangi bir problem çözme çabası veya âni aydınlanma söz konusu olmadan bilgi sadece öğretmenin dinlemekle kavranır. Oysa zihnî kavramı bunların hepsini içine alacak genellikle (*eş-Şifâ' el-Mantık [5]*, s. 59).

İslâm zihin felsefesinde epistemolojik meseleler kadar ontolojik meseleler de

araştırılmıştır. Sık sık zihin yerine kullanılan nefsin gayri cismanî bir cevher olarak varlığı meselesi bir tarafa bırakılacak olursa bilgi ve kavramların zihinde özel bir varlık kazanıp kazanmadığı zihin felsefesi tartışmalarının odağında yer almıştır. İbn Sînâ bu meseleyi derli toplu ortaya koyan filozoflardandır. Buna göre her şeyin kendine özgü bir hakikati vardır. Bir bakıma bu hakikat onun özel varlığıdır. Üçgeni o üçgen kılan, beyazlığı o beyazlık yapan bu hakikat onların mahiyetidir. Mahiyet bir şeyin dış dünyadaki hakikatinden başkadır. Hakikat ya dış dünyadadır ya zihinlerdedir ya da mutlak anlamıyla her ikisini birden içerir. Bu hakikat bir şeyin hakikatidir ve öbür şeyin hakikatinden başka olmakla kendine mahsustur. Bu durumda “şey” bir mevcudu belirtir ve bu mevcut ya dış dünyada veya vehim ve akıldadır. Bir şey zihinde bulunduğu halde dış dünyada var olmayabilir, buna göre zihinde yok olandan anlamlı biçimde söz edilemez. Çünkü ancak zihinde varlık kazanmış bir şey bilgi ve haber konusu edilebilir. Mutlak anlamda yok olanın zihinde hiçbir şekilde sûreti mevcut bulunmadığı için ona işaret etmek imkânsızdır. Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre yokluk bir şey değildir; mutlak yok olandan ancak olumsuzlayıcı anlamda söz edilebilir. Çünkü yokluğun olumsuzlanması zihinde bir biçimde kavranabilir. Buna karşılık yalnızca zihinde varlığı olan anlamlardan söz etmek, haber vermek mümkündür. Zira hakkında haber verilen şey dış dünyada mevcut olmasa bile bu habirin dış dünyaya bir nisbeti bulunacaktır. Meselâ, “Kıyamet kopacak” cümlesinde “kıyamet” ile “kopacak” kelimelerinin anlamı zihnen bilinmektedir; ayrıca “kopacak” fiili zihinde yine zihindeki kıyamet tasavvuruna anlamlı biçimde yüklem yapılabilmektedir. Buradaki anlam dış dünyada vuku bulacağı haber verilen, ancak henüz vuku bulmamış, dolayısıyla var olmayan bir şeyle ilgilidir. Şu halde zihinde mevcut olan kavram ve bilgilerle onların dış dünyadaki varlıklarını ayrı ayrı şeylerdir (*eş-Şifâ' el-İlahiyât [1]*, s. 31-34).

Bu meselenin giderek olgunlaşan ifadeleri daha sonraki felsefeleşmiş kelâm kitaplarında incelenmiştir. Meselâ Aduddin el-İcî, bu tür soyut konulardaki önemiyle tanınan *Kitâbü'l-Mevâkıf*'ta (I, 262-263) zihnî varlık kavramını müstakil bir başlık altında inceleyip tartışmıştır. İcî'ye göre meselâ ateşin aydınlatma, ısıtma gibi etkilerinden çıkarılabilen dış dünyadaki varlığı konusunda bir tartışma bulunmamaktadır. Tartışma, ateşin bu etkile-

rinin fiilen gerçekleşmesiyle ilgili bulunmayan bir varlığının olup olmadığı etrafındadır. Bu tarz bir varlık literatürde “zihni (zıllî, gayr asil) varlık” şeklinde anılmaktadır. Zihindeki bu varlık dış dünyadaki varlıkların mahiyetinden başka bir şey değildir. İhtilâf dış dünyadaki varlığın bir mahiyetinin olup olmamasıyla, bu mahiyetin zihinde bir form olarak özel bir varlığının bulunup bulunmamasıyla ilgilidir. Zihni varlığı kabul eden filozofların bu konudaki delilleri, esas itibarıyla dış dünyada -iki çelişğin bir araya gelmesi gibi- varlığı imkânsız olan şeyler hakkında zihnin hüküm verebilmesi, küllî kavramların mantıksal bir gerçekliğe tekabül etmesi ve zihnin gerçekliğe tekabül eden önermeler oluşturabilme yeteneğine sahip bulunması fikrine dayandırılır. Eğer zihin kendi işleyişi içinde belirli tasavvur işlemlerinde bulunabiliyor ve onlar hakkında anlamlı ve doğru hükümler verebiliyorsa söz konusu kavram ve önermelerin sabit bir gerçekliğinin bulunması gerekir. Eğer bu gerçeklikler dış dünyadaki varlıklarından bağımsız biçimde kavranabiliyorsa onların zihnin soyut alanına özgü bir varlığının olduğu kabul edilmelidir.

İci filozofların bu delillerine yapılan itirazları şu şekilde ortaya koymaktadır: Filozofların, hem dış dünyadaki varlığını hem de zihinde tasavvurunu imkânsız saydıkları mutlak yokluk hakkında genel imkân kavramı bakımından “imkânsızdır” türünden hükümler vermeleri bir çelişkidir. Çünkü hakkında “bilinemez” veya “haber verilemez” şeklinde doğru hüküm verilen mutlak yokluğun böylece bir hükme konu edildiği ortadadır; dolayısıyla bu şekilde mutlak yokluğun bir gerçekliğe (sübût) sahip bulunduğu ileri sürülmüş olmaktadır. Zihinde tasavvur edilen şeyin zihin dışındaki varlıktan bağımsız olduğu yönünde filozoflarca savunulan fikre yöneltilen bir itiraz da Fahreddin er-Râzi’ye nisbet edilmektedir. Buna göre tasavvur edilen her şey, zihnin dışında ya Eflâtuncu idealar (İci’ye göre Allah’ın bilgilerinin sûretleri) anlamında veya filozofların faal akıl dedikleri metafizik güçteki sûretler anlamında görünmez varlığa sahiptir. Dolayısıyla zihinde kavranan şeyler esasen zihnin dışında metafizik varlıkları olan bilgi sûretlerinin zihni birer karşılığından ibarettir. Ancak mahiyetleri, dış dünyada varlığı bulunan birer hüviyet olarak kabul etmeleri mümkün olmayan filozofların bu iddiaları haklı bulmaları söz konusu olamaz. Filozoflar mahiyeti teşkil eden küllî kavramların zihin dışında varlığını kesinlikle kabul

etmeyip bunların küllîlik niteliğinde sabit gerçeklikler olduğunu savunurlar, yani zihnin dışında somut olarak var olan fertlerin ontolojik gerçekliğine mukabil küllîler de zihinde sabit olan kavramsal gerçekliklerdir. Dolayısıyla küllînin sadece zihnin bir kurgusu olduğu, sabit gerçekliğinin bulunmadığı ileri sürülemez. Filozoflara göre zihnin dışındaki fertler tek tek fiilen böyle bir müştereklik oluşturamayacağına göre küllîlik niteliği zihinde var olan bir “şey”e ait olmalıdır. İci’ye göre bu düşünce de itiraza açıktır; çünkü küllîlik niteliği varlık ve gerçeklik belirtici (sübûtî) değil aslında olumsuzlayıcı (selbî) bir niteliktir. Gerçekte, “Şu küllî bir kavramdır” demek küllînin ne olmadığını söylemekten ibarettir. Bu sebeple İci’nin tesbitlerine göre kelâmcıların çoğunluğu zihni varlığı kabul etmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 516-517; Fârâbî, *Risâletü'l-Tenbih ‘alâ sebîli’s-sa’âde* (nşr. Sahbân Halîfât), Amman 1987, s. 184-189; a.mlf., *el-Elfâzû'l-müstamele fi'l-mantık* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1968, s. 96-99; a.mlf., *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1990, s. 64-69; İbn Sinâ, *eş-Şifâ' el-Mantık (5)*, s. 59, 259; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlahiyyât (1)*, s. 31-34; Adudüddin el-İci, *Kitâbü'l-Mevâkıf* (nşr. Abdurrahman Umeire), Beyrut 1997, I, 258-263; Ebû'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, s. 717, 979-980.



İLHAN KUTLUER

ZİHNE

Yunanistan’da
Ege Makedonyası kesiminde
tarihî bir kasaba.

Yunanca Zichna şeklinde anılır. Yunanistan Ege Makedonyası’nda güneybatısındaki Serez / Siroz ile (Serres) kuzeydoğusundaki Drama (Dirama) arasında sarp bir kayalık üzerinde kurulmuştur. Bugün tamamen terk edilmiş olan bu Ortaçağ ve Osmanlı dönemi Zihne’sinin adı 10 km. kadar güneyindeki Yeni Zihne’de (Nea Zichna / Nea Zichni) yaşamaktadır. Şehrin antik dönemde Ichna adıyla bilindiği ve daha sonra ortadan kalktığı belirtilir. Bizans döneminde yeniden tarihî kayıtlarda görülen şehir Serez’in kuzeyindeki Prodromos Manastırı ile bağlantılı şekilde geçer. Prodromos Manastırı’nın gerek şehrin merkezinde gerekse şehri çevreleyen alanlarda oldukça geniş mülkleri bulunmaktaydı. Manastırın olan bağı, ikinci kurucusu loakeim’in 1288’de Zihne’nin ilk piskoposu (metropoliti) olarak tayin edilmesinden sonra geri gider. Zihne’nin Osmanlılar’ca Gazi Evrenos Bey tarafından fethedildiği (tah. 1374)

dönemle ilgili bilgi yoktur. Ancak 1378’e ait bir belgede Zihne’nin hâlâ bir piskoposun oturduğu yer olarak belirtilmesi buranın Osmanlılar’a anlaşma yoluyla intikal ettiği hakkında belirleyicidir. Prodromos Manastırı’nın statüsüyle ilgili erken dönem ait birkaç Osmanlı belgesi (buraya Osmanlılar, Serez’deki ileri gelen bir aile adından dolayı Margaridis / Margarid Manastırı demişlerdir), manastırın Zihne ve civarında Osmanlı idaresi altında iken de koruyabildiği önemli sayıda mülkü bulunduğunu kanıtlamaktadır. Gerçekte bu mülkler, 1455 ve 1478 tarihli tahrirlerde Gorne Trliç, Megalos Lakkos, Monospita, Hrisostomos ve Braniça adlı beş köyden yıllık 8.012 akçelik bir gelir elde edildiği kayda geçirilmiştir.

Tahrir defterlerinin kapsadığı dönemde (1455-1530) Zihne’nin nüfusunun çoğunluğu hıristiyandı; müslümanlar ise 1455’te yaklaşık 2800 kişilik nüfusun sadece % 5,9’unu (32 hâne müslüman; 395 hâne, 148 bîve hıristiyan, toplam 575 hâne), 1478’de tahmini 2700 kişilik nüfusun % 6,1’ini (32 hâne müslüman; 388 hâne, 127 bîve, 2 bekâr hıristiyan, toplam 547 hâne) ve 1530 yılında yaklaşık 2600 kişilik nüfusun % 6,9’unu (43 hâne, 16 bekâr müslüman; 394 hâne, 95 bîve, 45 bekâr hıristiyan, toplam 532 hâne) teşkil ediyordu. Bu tahrir kayıtlarından anlaşılacağı üzere 1455’ten itibaren yetmiş beş yıl boyunca şehrin nüfusunda bir düşüş yaşandı; buna rağmen Zihne, Osmanlı idaresinde bir kaza merkezi olma durumunu korudu. Zamanla da önemi giderek arttı. 1455’te Zihne hemen yakınındaki Drama’ya göre (1400 kişi) nüfus bakımından iki kat büyük iken Serez’den de (6000 kişi) neredeyse yarı yarıya küçük, Ege Makedonyası’nın önemli yerleşme merkezlerinden biri özelliğini taşıyordu. 1478’de bölgenin en büyük şehri olan Selânik’in sadece 10.500 dolayında bir nüfusu olduğu göz önüne alındığında bu gerçek daha iyi anlaşılır. 1478’de Zihne’de on beş mahalle mevcuttu.

Zihne’nin vergi gelirleri arasında bağcılık önemli bir yere sahipti, bu da şehirde şarap üretilmesine işaret eder. Prodromos Manastırı’nın kayıtlarında Zihne’deki manastır rahiplerinden şarap yanında yağ ve kiremit imalâtından, ayrıca koyundan vergi alındığı belirtilir. Buradan Zihne halkının mesleğine ilişkin birtakım bilgiler edinilmektedir. 1478 tahririnde bazı müslüman hâne halkının adları yanında yer alan meslek unvanlarına bakıldığında tekstil üretiminin önemli bir ekonomik faaliyet olduğu görülür. Kayıtlarda listelenen otuz altı ye-