

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

NASÎRÜDDİN TÛSÎ'DE NEFSÜ'L-EMR TEORİSİ

Doktora Tezi

MUHAMMET YURTKURAN

İSTANBUL 2023

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

NASÎRÜDDİN TÛSÎ'DE NEFSÜ'L-EMR TEORİSİ

Doktora Tezi

MUHAMMET YURTKURAN

Danışman: Prof. Dr. HÜLYA ALPER

İSTANBUL 2023

GENEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Muhammet YURTKURAN
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Kelam
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hülya ALPER
Tez Türü ve Tarihi : Doktora-Ocak 2024
Anahtar Kelimeler : Nasîrüddin Tûsî, Nefsü'l-emr, Hakikat, Faal Akıl, Mutabakat Teorisi, Zihnî Varlık, Haricî Varlık.

ÖZET

Bu çalışma müteahhir dönem İslam düşüncesinin önemli meselelerinden olan nefsü'l-emr kavramını Nasîrüddin Tûsî merkezinde ele almaktadır. Hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren metinlerde görülen nefsü'l-emr kelimesi erken dönemde daha çok dilsel anlamda kullanılırken daha sonra Tûsî'ye kadar tedricî olarak felsefî bir içeriğe sahip olmuştur. Tûsî mücerret aklın ispatını konu alan müstakil bir risale yazmış ve bu risalede nefsü'l-emrin ontolojik konumunu tartışmıştır. Tûsî bu eserinde nefsü'l-emri küllî akılda bulunan (mütemessil) akledilirler olarak açıklamıştır. Nefsü'l-emrin epistemolojik boyutuna da işaret eden Tûsî, onun, dışta (hariç) bulunmayan nesnelerle ilgili verilen hükümlerin doğruluk ölçütü olduğunu belirtmiştir. Tûsî'nin nefsü'l-emr yorumu İslam düşünürleri arasında çeşitli tartışmalara sebebiyet vermiştir. Bu tartışmalar neticesinde nefsü'l-emrin birbirinden farklı birçok tanımı ortaya çıkmıştır. Bunların yanı sıra kavramın tanımında kendisine müracaat edilen “faal akıl”, “levh-i mahfûz”, “mutabakat”, “zihnî varlık”, “haricî varlık” gibi kavramların da ayrıca tartışmaya açık olması nefsü'l-emrin anlaşılması zor bir mesele olarak görülmesine sebebiyet vermiştir. Hükümlerin doğruluk kıstası olmak gibi önemli bir iddiası olan nefsü'l-emr kavramının açıklığa kavuşturulması için tartışmanın çıkış noktası olan Tûsî'ye müracaat etmek ise zarurîdir. Çalışmamız nefsü'l-emr tartışmalarının merkezinde yer alan kavramlar ile nefsü'l-emr kavramı arasındaki irtibatın doğru kurulmasını sağlayarak Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışını ortaya koymayı hedeflemektedir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name, Surname : Muhammet YURTKURAN
Main Department : Basic Islamic Science
Department : Islamic Theology (Kalam)
Supervisor : Prof. Dr. Hülya ALPER
Degree Awarded and Date : PhD- January 2024
Keyword : Nasīr al-Dīn al-Tūsī, Nafs al-amr, Truth, Active Intellect, Theory of Consensus, Mental Existence, External Existence

ABSTRACT

This study deals with the concept of nafs al-amr, one of the important problems of later Islamic thought, focusing on Nasīr al-Dīn al-Tūsī. The word nafs al-amr, which appears in texts from the third century of Hijr onwards, was used mostly in a linguistic sense in the early period and then it has been gradually acquired a philosophical content until al-Tūsī. Al-Tūsī wrote a separate treatise on the proof of the immaterial intellect and discussed the ontological position of the nafs al-amr in this treatise. In this work, al-Tūsī explained the nafs al-amr as the intelligibles in regards to them being [mutamessil] in the universal intellect. Al-Tūsī also points out to the epistemological dimension of the nafs al-amr and states that it is the criterion of truth for judgments about objects that do not exist in the external world (externals). Al-Tūsī's interpretation of nafs al-amr caused various debates in the world of thought. As an outcome of these debates many different definitions of nafs al-amr has emerged. In addition to these different definitions, when interpreting the concept, referring to the controversial concepts such as "active intellect", "levh-i mahfuz", "reconciliation", "mental existence" and "external existence", has led nafs al amr to be seen as a puzzle difficult to understand. In order to clarify the concept of nafs al-amr, which has the important role of being the criterion of the correctness of our judgments, it is necessary to refer to al-Tūsī, the starting point of the debate. Our study aims to reveal al-Tūsī's understanding of nafs al-amr by establishing the correct connection between the concepts at the center of the discussions on nafs al-amr and the concept of nafs al-amr itself.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın tamamlanmasında birçok kişinin önemli katkısı olmuştur. İlk olarak, tezimi titizlikle okuyan ve hiçbir konuda desteğini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Hülya Alper'e en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Yol gösterici fikirleriyle önümü açan Prof. Dr. Ömer Türker'e değerli katkılarından dolayı minnettarım. Tez savunma jürisinde yer alarak görüş ve önerilerini benimle paylaşan hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli, Doç. Dr. Mehmet Özturan ve Doç. Dr. Hüseyin Maraz'a müteşekkirim. Tez konusunun belirlenmesinden tezin bitimine kadar geçen bütün aşamalarda önemli katkıda bulunan kıymetli dostlarım Ömer Faruk Erdemir, Muhammet Ali Koca, Cihan Özaykan, Said Kayacı, Mehmet Kocagöz, Mustafa Talha Akkiraz ve Mesut Erzi'yi şükranla anıyorum. Her fırsatta beni destekleyerek ilim yolunda ilerlememi sağlayan muhterem anneme ve çalışma boyunca maddi ve manevi desteğini esirgemeyen sevgili eşime şükran borçluyum.

İÇİNDEKİLER

GENEL BİLGİLER	III
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	VIII
TABLolar	IX

GİRİŞ

1. Konu ve Amaç	1
2. Yöntem	5
3. Literatür Değerlendirmesi	6
4. Nefsü'l-emr Meselesinin Zorlukları	14

BİRİNCİ BÖLÜM

NEFSÜ'L-EMRİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1. Teorinin Arka Planı	19
2. Zihnî ve Haricî Varlık	22
3. Dilsel Analiz	25
3.1 Nefsü'l-emrin Lügat Anlamı	26
3.2 Nefsü'l-emr Kelimesinin Kökeni	34
4. Kavramlaşma Süreci	37
5. Özel Anlamları	42
5.1 Faal Akıldaki Akledilirler Olması	44
5.2 Şeyin Kendindeliği Olması	53
5.3 Diğer Tanımları	59

5.4.	Nefsü'l-emrin Özel Anlamlarının Değerlendirmesi	61
6.	Teorinin Temel Önergeleri	62

İKİNCİ BÖLÜM

NEFSÜ'L-EMRİN VARLIK ALANI

1.	İtibarî Bir Varlık Olmaması	69
2.	Gayri Cismânî Bir Varlık Olması	78
2.1.	Nefsü'l-emrin Ezelf Olması	88
3.	Faal Akılda Temessül Edişı	89
3.1.	Tûsî'nin Mücerret Akılla İlgili Görüşü	92
4.	Nefsü'l-emrin Kapsamı	108
5.	Tusi'nin Nefsü'l-emr Yorumuna Yönelik Eleştiriler	114
5.1.	Faal Aklın Nazarî, Nefsü'l-emrin Bedihî Olması Problemi	115
5.2.	Faal Aklın Tasavvur Edilmemesi Problemi	117
5.3.	Faal Akılda Sabit Olan Hükümlerin Doğruluğu Problemi	118
5.4.	Vacib'in İlminin Nefsü'l-emre Mutabakatla Nitelenmesinin İmkansızlığı	120
5.5.	Duyusal Tikellerin Bilgisinin Nefsü'l-emre Mutabık Olması Sorunu	123
5.6.	Yanlış Hükümlerin Faal Akılda Husûlü Sorunu	125

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEFSÜ'L-EMRİN EPİSTEMOLOJİK BOYUTU

1.	Hükümlerde Mutabakat	132
2.	Hükümlerin Doğruluğunun Ölçütü Olarak Nefsü'l-emr	139
2.1	Hükmün Unsurları	140
2.2	Konusuna Göre Önergeler	143
3.	Nefsü'l-emrin Gerekliliği	165
SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME		168
KAYNAKÇA		174

KISALTMALAR

b.	: İbn, bin
bk.	: Bakınız
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	: Tercüme
t.y.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzeri
v.dğr.	: Ve diğerleri

TABLÖLAR

- Tablo 1:** Nefsü'l-emrin Dilsel Anlamları
- Tablo 2:** Tûsî'nin Varlık Tasnifi ve Meşşâîler'in Varlık Tasnifiyle Karşılaştırılması
- Tablo 3:** Allah'ın İlmi ve Nefsü'l-emr
- Tablo 4:** Nefsü'l-emrin Kapsamı
- Tablo 5:** Mutabakatın Öğeleri-1
- Tablo 6:** Mutabakatın Öğeleri-2
- Tablo 7:** Hükümlerin Mutabık Olduğu Şey
- Tablo 8:** Haricî Önergelerin Nefsü'l-emre Mutabakatı
- Tablo 9:** Öznesi ve Yüklemleri Zihnî Olan Önergelerin Nefsü'l-emre Mutabakatı
- Tablo 10:** Öznesi Haricî Yüklemleri Zihnî Olan Önergelerin Nefsü'l-emre Mutabakatı
- Tablo 11:** Hariçte ve Zihinde Gerçekliği Bulunmayan Önergelerin Mutabakatı

GİRİŞ

1. Konu ve Amaç

Yakînî bilgilerin varlığı, düşünce tarihinde bilgiyi inkâr eden ya da bilgiye şüpheyile yaklaşan sınırlı sayıdaki yaklaşımlar istisna edilirse genelde kabul edilmiştir. Bununla birlikte bilgilerin yakînî olduğunun nasıl bilineceği sorusuna verilen cevaplar farklılaşmış ve “doğruluk problemi” olarak adlandırılan bu meseleyi çözmek için kelam ve felsefe tarihinde birçok teori ortaya koyulmuştur. Nefsü’l-emr teorisi de İslam düşüncesinde büyük ölçüde doğruluk problemine cevap arayış dolayımında ortaya çıkmıştır.

Bilginin doğruluğuyla ilgili teorilerden bahsedildiğinde, bugünün okuyucusunun aklına günümüzde doğruluk problemini konu edinen eserlerde zikredilen teorilerin gelmesi muhtemeldir.¹ Bununla birlikte bu teorilerden “uygunluk (mutabakat) teorisi” haricindeki teorilerin, bu tezin inceleme alanını oluşturan İslam düşüncesinde ve zaman zaman atıfta bulunacağımız antik dönem düşünürlerinde büyük ölçüde bir karşılığının

¹ Klasik olmayan doğruluk teorileri; tutarlılık kuramı, tümel uyuşma kuramı, apaçıklık kuramı ve pragmatizm kuramıdır. Detaylı bilgi için bk. Kazimierz Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, trc. Ahmet Cevizci (Ankara: Gündoğan, 1994), 21-25; John Hospers, *Analitik Felsefeye Giriş*, trc. Şahin Filiz (Ankara: Adres, 2017), 61-68; Harun Tepe, *Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat* (Ankara: BilgeSu, 2016); Harun Tepe, *Varlık ve Bilgi Ontolojik Yaklaşımla Felsefe Yapmak* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2017), 75-88. Tutarlılık kuramı klasik olmayan doğruluk teorilerinden sayılsa da aynı zamanda mutabakat teorisi tarafından da içerilmektedir. Başka deyişle mutabakat teorisi tarafından doğru kabul edilen önermeler kendi aralarında tutarlı olmak zorundadır. Klasik olmayan doğruluk kuramlarını klasik doğruluk kuramından ayıran en temel fark, klasik doğruluk kuramında düşüncenin doğruluğunun gerçekliğe bağlı olması, klasik olmayan doğruluk kuramlarında ise bir yöntemle bağlı olmasıdır. bk. Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, 26.

olmadığı görülmektedir.² Dolayısıyla bu tezde doğruluk problemi denildiğinde anlaşılması gereken “bilginin nesnesine uygunluğu problemi”dir.³

Nefsü'l-emr, İslam düşüncesinde yer alan pek çok doğruluk anlayışını içeren üst bir kavram olarak anlaşılmaya müsaittir. Bu itibarla bakıldığında İslam düşüncesinde birçok nefsü'l-emr teorisinden bahsetmek mümkündür. Bu çalışma da İslam düşünce geleneğindeki nefsü'l-emr anlayışını Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) merkezinde ele alma amacı taşımaktadır.

Klasik düşünceye bağlı kalarak “bilginin nesnesine uygun olması”nı, bilginin doğruluğu için olmazsa olmaz gören Tûsî,⁴ nefsü'l-emr teorisiyle birlikte temelde şu iki kadim problemi çözmeyi amaçlamıştır: (i) Fiziksel olmayan ve değişime uğramayan insan bilgisi,⁵ fiziksel olan ve değişen nesnelere nasıl mutabık olmaktadır? (ii) Bilgilerimiz fiziksel olmayan nesnelerle ilgili olması durumunda neye mutabık olarak doğrudur?⁶

Bu soruların cevabı, özellikle Meşşâî felsefe geleneği söz konusu olduğunda onların varlık anlayışıyla yakından ilişkilidir. Nitekim Meşşâî felsefe geleneğinde bilgi ve varlık teorileri birbirlerini tamamlayan bir bütün halindedir. Tûsî de kendi nefsü'l-emr teorisini büyük ölçüde Meşşâî filozofların terminolojisinden faydalananarak

² Nitekim klasik felsefede ve İslam düşüncesinde bilginin doğruluğu ve yanlışlığı genelde gerçeğe uygun olup olmamasına bağlanmıştır. bk. Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, 99; Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, 17; Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 1070.

³ Farklı düşünce sistemlerinin doğruluk teorisi mutabakat teorisi olarak adlandırılrsa da her bir düşünce sistemi varlık ve bilgi anlayışlarındaki farklılık sebebiyle bu mutabakatın neye ve nasıl olduğu hususunda farklı görüşler serdetmişlerdir.

⁴ Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1992), 1: 222.

⁵ Değişime uğramayan insan bilgisi derken kastedilen insan bilgisinin mutlak olarak değişmez özellikte olması değildir. Burada kastedilen değişen nesnelerle ilgili verilen hükmün stabil olmasıdır.

⁶ Düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren bu problemler tartışılmıştır. bk. Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, 17. Platon'un (m.ö. 427-347) ideler teorisi ve Aristoteles'in (m.ö. 384-322) suret teorisi bu problemlere belirli ölçülerde çözüm önerileri barındırır. Yine İslam düşüncesinde madum, mutlak mahiyet ve zihnî varlık tartışmaları bu problemlerle yakından ilişkilidir.

oluşturmuştur.⁷ Bu açıdan bakıldığında nefsü'l-emr, bilgi teorisinin yanında varlık teorisinin de önemli bir meselesidir. Bu yönüyle nefsü'l-emr Meşşâîler'in düşünce sisteminde önemli bir yeri olan mücerret akıllar (semavî akıllar) teorisiyle yakından ilişkilidir.

Nefsü'l-emrin bu tezin konusu seçilmesinin sebebi, İslam düşüncesinde bilgi felsefesinin önemli bir bileşeni olma potansiyeline sahip olmasıdır. Esasen İslam düşünürlerinin bir kısmı nefsü'l-emrin bilginin doğruluğunun ölçütü olduğunu söyleyerek onun bilgi teorisindeki yerine işaret etmişlerdir.⁸ Bunun yanında klasik literatür incelendiğinde ilişkili olduğu teorilerde nefsü'l-emr kavramına hakkıyla yer verilmediği görülmektedir. Nitekim nefsü'l-emr meselesi, daha çok varlık tartışmalarının yapıldığı bölümlerde kendisine yer bulurken bilgi teorilerinin açıklandığı kısımlarda âdeta yok sayılmıştır. Oysa kendisine yüklenen fonksiyonlar dikkate alındığında, nefsü'l-emrin bilginin doğruluğu problemine ilişkin bir teori olarak ele alınmasının gerektiği anlaşılmaktadır. Böyle önemli bir role sahip olduğu halde klasik eserlerde bilgi

⁷ Kaynaklarda Tûsî Meşşâî felsefenin önemli bir temsilcisi olarak zikredilir. bk. Agil Şirinov, “Nasîrüddin Tûsî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 41: 2. Büyük ölçüde Meşşâîler'in terminolojisini kullansa da özellikle kâdir-i muhtar Tanrı anlayışına sahip olması yönüyle Tûsî'nin Meşşâîler'den ayrıldığı belirtilmelidir. bk. Nasîrüddin Tûsî, *Tecrîdü'l-i 'tikâd* (Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1986), 191; İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecdî'l-i 'tikâd*, ed. Ayetullah Şeyh Hasan Hasanzade Âmulî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lem li'l-Matbuat, 1988), 393-394. Meşşâîler'in düşünce sistemlerini mücib bizzat Tanrı anlayışından hareketle ortaya koydukları dikkate alındığında Tûsî'nin Meşşâî filozofları takip eden bir düşünür olduğu yargısına temkinli yaklaşılmalıdır. Bu nedenle Tûsî'nin Meşşâî felsefenin terminolojisini farklı şekilde yorumlamış olma ihtimali her zaman göz önünde tutulmalıdır. Nitekim tezin ikinci bölümünde görüleceği üzere Meşşâîler'in önemli kavramlarından biri olan faal akıl kavramı, Tûsî tarafından farklı yorumlanmıştır. Tûsî ile İslam Meşşâî felsefesinin önde gelen ismi İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) farklı görüşleri için bk. Murat Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı* (Doktora, Ankara, 2007), 36-37. Bazı kaynaklarda Tûsî'nin kelam ve Meşşâî felsefeyi meczettiği şeklinde yorumlar yapılmıştır. bk. Salih Günaydın, “Nasîruddin et-Tûsî'nin Tecdîdu'l-i 'tikâd'ı Üzerine Oluşan Şerh-Hâşiye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 239.

⁸ Nasîruddin Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, *Risâletü İsbâtî'l-'akli'l-mücerred ve Şurûhân*, ed. Tayyibe Ârif Niyâ (Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014), 3; Tûsî, *Tecdîdü'l-i 'tikâd*, 117; Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecdî'l-i 'tikâd*, 103; Şemseddin İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecdî'l-'akâid*, ed. Eşref Altaş v.dğr. (İstanbul: Merkezü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, 2020), 2: 200; Sa'düddin Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1998), 1: 391; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecdîd*, ed. Eşref Altaş v.dğr. (İstanbul: İsam, 2020), 2: 200.

meselesinin işlendiği bölümlerde neden nefsü'l-emrin konu edinilmemesi, üzerinde düşünülmesi gereken ayrı bir meseledir. Şüphesiz bilgi teorisinin önemli konularından biri olan bilginin doğruluğu sorunu ele alınırken nefsü'l-emr kavramının dikkate alınması bu meseleye daha geniş bir perspektifle bakılmasını sağlayacaktır.

Bu çalışmanın Tûsî merkezinde ele alınmasının sebebi, Tûsî'nin nefsü'l-emr kavramıyla ilgili yapılan tartışmaların odak noktasını oluşturmasıdır. Bir başka ifadeyle bu meselenin gelip dayandığı yer Tûsî'dir. Tûsî'nin nefsü'l-emrle ilgili müstakil bir eser yazması ve tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa nefsü'l-emrin mahiyetinin onun tarafından açıkça ortaya koyulması, kavramın çıkış noktası olarak onun akla gelmesini sağlamıştır. Her ne kadar Tûsî'den sonra nefsü'l-emr kavramı genelde Tûsî'nin ele aldığı şekilde yorumlanmasa da meselenin araştırılmasına, kavramın çıkış noktası olması hasebiyle Tûsî'den başlamak gerekmektedir. Nefsü'l-emrle ilgili yapılan tartışmaların başlangıç noktası ancak bu şekilde daha yakından görülebilir. Bunun yanı sıra daha sonra sorunsallaştırılan birçok meseleye de ancak bu sayede doğru bir şekilde bakma imkanı elde edilebilir.⁹

Öte yandan şunun da belirtilmesi gerekir ki Tûsî, nefsü'l-emr kavramını büyük ölçüde Meşşâî düşüncenin varsayımlarını esas alarak oluşturmuştur. Daha sonra Tûsî'nin nefsü'l-emre dair yorumları kabul edilmeyip yeni tanımlar yapılsa da Meşşâî düşüncenin etkisi yapılan bu yeni açıklamalarda bir şekilde kendisini göstermektedir.¹⁰ Bu sebeple hangi düşünüre göre olursa olsun nefsü'l-emr meselesi ele alındığında Tûsî'ye müracaat edilmesi kaçınılmazdır.

Kuşkusuz her akademik çalışma belirli sorulara cevap arama niyetiyle kaleme alınmaktadır. Bu tez de öncelikle şu soruların cevabını araştırma amacı taşımaktadır. Nefsü'l-emr kelimesinin kavrama dönüşme serüveni nasıldır? Nefsü'l-emr kavramının oluşumuna etki eden temel tartışma alanları nelerdir? Nefsü'l-emr kavramının Tûsî'nin

⁹ Düşünürlerin sorunsallaştırdığı söz konusu meseleler ikinci bölümün sonunda “Tûsî'nin Nefsü'l-emr Yorumuna Yönelik Eleştiriler” başlığı altında ele alınacaktır.

¹⁰ Örneğin hemen hemen bütün düşünürler nefsü'l-emri zihnî varlıkla irtibat kurarak açıklamışlardır. Zihnî varlık kavramı ise büyük ölçüde Meşşâî düşüncenin bir ürünüdür. bk. Murat Kaş, “Zihnî Varlık Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 2: 706.

varlık ve bilgi anlayışındaki rolü nedir? Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışı ile nefsü'l-emre yönelik diğer yaklaşımların benzer ve farklı yönleri nelerdir? Nefsü'l-emr kavramının yanlış anlaşılmasına sebep olan unsurlar nelerdir? Nefsü'l-emrin varlıksal konumu neresidir? Nefsü'l-emrin bilgilerimizin doğruluğunun ölçütü olmasının anlamı nedir? Tûsî'nin nefsü'l-emr görüşüne yönelik yapılan eleştiriler nasıl değerlendirilebilir? Nefsü'l-emr kavramının ilişkili olduğu kavramlarla irtibatı nedir? Bu sorulara verilecek cevaplar; nefsü'l-emrin ilişkili olduğu kavramlarla bağlantılarının doğru kurulması, düşünce dünyasında tartışılan Tanrı-âlem ilişkisi, zihnî-haricî varlık ayrımı, bilginin doğruluğu problemi ve tümellerin varlıksal konumu gibi birçok meselenin çözümüne katkı sağlayacaktır.

2. Yöntem

Bir düşünce ele alındığında o düşüncenin temel ilkelerinin yanında, onu önceleyen fikrî faaliyetlerin, farklı yorumlarının ve kendisine yöneltilen eleştirilerin de dikkate alınması önemlidir. Bu nedenle çalışmada ilk olarak nefsü'l-emr teorisinin tarihsel gelişim sürecine değinilmiş ve nefsü'l-emrin farklı yorumlarıyla Tûsî'nin anlayışı karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Tezde tüm bu aşamalar mümkün olduğunca ana kaynaklara dayanılarak yazılmıştır. Esasen bu çalışmanın ana teması Tûsî'nin nefsü'l-emre dair kısa bir risalesi olan *Risâle fî İsbâti'l-'akli'l-mücerred* adlı eseri ile *Tecrîdü'l-i'tikâd*'da nefsü'l-emre ilgili geçen kısa bir pasajına dayanmaktadır. Tûsî'nin sözü edilen metinlerdeki görüşleri, onun diğer eserlerinde özellikle de varlık ve bilgiyle ilgili bölümlerde ortaya koyduğu açıklamalarıyla karşılaştırılarak fikrî uyum dikkate alınmıştır.¹¹ Tûsî'nin metnindeki ifadelerin birbirleriyle çelişir gözüktüğü durumlarda ise ilk önce görülen bu çelişkinin konunun farklı itibarlarla ele alınmasından dolayı gerçekleşip gerçekleşmediği araştırılmıştır. Görüşler arasında ilk anda görülen tenakuz, eğer konunun farklı itibarlarla ele alınışından kaynaklıysa itibarların farklı olduğuna vurgu yapılarak görüşler arasında

¹¹ Bu eserlerle ilgili ayrıntılı bilgi literatür değerlendirmesi kısmında verilecektir.

bir tenakuzun olmadığı ortaya koyulmuştur. Şayet iki görüşün uzlaşması mümkün gözüküyorsa metinlerin yazım tarihi ve Tûsî'nin talebelerinin ve Tûsî'yle yakın dönemde yaşamış düşünürlerin bu konuda Tûsî'ye atfettiği görüşler dikkate alınarak Tûsî'nin bu husustaki en son görüşünün ne olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tûsî'nin eserlerinde zikrettiği “zihnî varlık”, “haricî varlık”, “itibarî varlık” ve “faal akıl/küllî akıl” gibi birçok kavram İslam düşüncesinde farklı yorumlara sahiptir. Bu hususa dikkat edilmiş ve teori ortaya koyulurken özellikle Tûsî'nin terminolojisinden hareket edilmeye gayret edilmiştir. Ayrıca bu tarz farklı tanımları olan kavramlar geçtiğinde hangi anlamda kullanıldıkları metinde ya da dipnotta açıklanmıştır.

3. Literatür Değerlendirmesi

Tûsî eserlerinde nefsü'l-emrden bir teori olarak bahsetmez. Fakat Tûsî'nin nefsü'l-emre atfettiği özellikler dikkate alındığında onun nefsü'l-emr görüşünün bir teori olarak değerlendirilmeye müsait olduğu görülür. Tûsî'nin nefsü'l-emre atfettiği bu özellikler onun aynı zamanda nefsü'l-emrle ilgili yazılan ilk müstakil eser olan *Risâle fî İsbâti'l-'akli'l-mücerred* adlı eserinde net bir şekilde ortaya koyulmuştur. Bu risalenin dışında Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i'tikâd* adlı kitabında da nefsü'l-emrle ilgili kısa ama önemli bir paragraf mevcuttur. Tûsî'nin nefsü'l-emrle ilgili görüşlerinin omurgasını oluşturduğundan tezin temel kaynağı öncelikle bu iki eser olacaktır. Bunun yanında hem nefsü'l-emr risalesine hem de *Tecrîd* kitabına birçok şerh ve haşiye yazılmıştır. Önemli isimler tarafından kaleme alınan bu şerh ve haşiyelerde Tûsî'nin nefsü'l-emre dair görüşleri detaylıca tartışılmıştır. Kimi zaman Tûsî'nin görüşlerinin açıklandığı kimi zaman Tûsî'ye eleştirilerin yöneltildiği kimi zaman da Tûsî'ye yönelik yapılan eleştirilere cevap verildiği bu eserler tezimizde kullanılan temel kaynaklardır.

Tûsî'nin nefsü'l-emrle ilgili risalesi ilk defa Tûsî'yle muasır olan Şemseddin Kîşî (ö.694-5/1294-5) tarafından şerh edilmiştir. O *Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr* adını verdiği şerhinde Tûsî'nin nefsü'l-emrle ilgili görüşlerini eleştirel bir dille değerlendirmeye tabi tutmuştur. Tûsî döneminde yaşamış ve Tûsî ile mektuplaşmış

kendisiyle fikir alışverişinde bulunan birisi tarafından kaleme alınan bu eser risalenin Tûsî'ye aidiyetini göstermesi yanında risaledeki bazı kapalı ifadelerden ne kastedildiğini açıklama hususunda bize bilgi sağlamıştır. Kîşî'nin şerhi bu yönüyle tezin önemli kaynaklarından biridir.

Risâlenin bir diğer önemli şerhi Celâleddin Devvânî'ye (ö. 908/1502) ait olan *Şerhu risâleti İsbâti'l-akli'l-mücerred* adlı eserdir. Bu eserin önemi, Devvânî'nin ilmî yetkinliğinden ve onun Tûsî'nin eserleriyle yakından ilgili olmasından kaynaklanır. O kelim ilmi ile Meşşâî ve İşraki felsefeye vukufiyeti hatta bu ilim dallarının terminolojisini kullanan eklektik bir alim olmasıyla maruftur.¹² Yine onun Tûsî'nin *Tecrîd* adlı eserinin önemli şerhlerinden biri olan Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd* adlı eserine haşiye yazması Tûsî'nin görüşlerine hakim birisi olduğunu gösterir.

Tezimizin kaynaklarından olan Tûsî'nin nefsü'l-emre dair risalesinin diğer şerh ve haşiyeleri; Mevla Ahmed el-Cendî'nin *Şerhu risâleti İsbâti'l-akli'l-mücerred*'i, Kemaleddin Hüseyin b. Abdülhak Erdebîlî'nin *Hâşiye 'alâ risâleti İsbâti 'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ* adlı eseri, Mevla Şemsa Geylânî'nin *Hâşiye 'alâ risâleti İsbâti 'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ* adlı eseri, Mevla Muhammed Hanefî Herevî'nin *Şerhu risâleti İsbâti'l-akli'l-mücerred*'i ve Mevla Ebu'l-Fazl Keşmîrî'nin *el-Levhu'l-mahfûz 'ani'l-hezli'l-menbûz fî Şerhu Risâleti İsbâti'l-akli'l-mücerred* adlı eserleridir. Keşmîrî'nin eserine bir parantez açmak gerekir. Nitekim o diğer şerh ve haşiye yazarlarının aksine eserinde genelde Tûsî'nin görüşlerini savunmuş ve ona yönelik yapılan itirazlara cevap vermiştir.

Tecrîd'e şerh ve haşiye yazan alimlerin hemen hemen hepsi Tûsî'nin *Tecrîd*'deki nefsü'l-emrle ilgili pasajını değerlendirmişlerdir. Bazısı kısa olan bu değerlendirmelerin bir kısmı da oldukça uzundur. Tezimizde faydalandığımız *Tecrîd*'in şerh ve haşiyeleri; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*'ı, Şemseddin İsfahânî'nin *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*'i, Bâbertî'nin *Şerhu't-Tecrîdi'l-akâid*'i, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Hâşiye ala Şerhi't-Tecrîd li-Şemseddin el-İsfahânî* adlı

¹² Harun Anay, "Devvânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994).

eseri, Ali Kuşçu'nun *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*'i, Devvânî'nin Ali Kuşçu'nun bu eserine yazdığı haşiyesi ve Abdürrezzâk b. Ali Lâhîcî'nin *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecrîdi'l-kelâm* adlı eseridir.

Tûsî, nefsü'l-emrin açıklamasını yaptığı eserlerinde özlü bir ifade tarzı benimsemiş ve “küllî akıl”, “hükümlerin mutabakatı”, “yakînî bilgiler” ve “zihin” gibi açıklanmaya ihtiyaç duyan birçok ifade kullanmıştır. Nefsü'l-emr teorisinin temelini oluşturan bu kavram ve ifadelerin, Tûsî'nin düşünce sisteminde tam olarak neye tekabül ettiğinin tespiti önemli bir husustur. Bu nedenle onun diğer eserlerine müracaat edilerek Tûsî'nin bu ifadelerden ne kastettiği araştırılmıştır. Bu maksatla Tûsî'nin *Tecrîd* başta olmak üzere *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, *Telhîsü'l-Muhassal*, *Esâsü'l-iktibâs*, *Musâriu'l-Musâri'*, *Tecrîdü'l-mantık*, *Şerhu Mes'eleti'l-ilm*, *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nâsiriyye*, *Ta'dilü'l-mi'yâr fî nakd-i Tenzîli'l-efkâr*, *el-Fusûl* ve *Kavâidü'l-Akâid* adlı eserlerine müracaat edilmiştir. Yine Tûsî'ye atfedilen *el-Aklu leyse bi cismin ve lâ arazin ve lâ cevher*, *et-Tabîa* ve *Mesâilü Nasîrüddîn et-Tûsî an Şemsüddîn el-Hüsrevşâhî* gibi risalelerden de faydalanılmıştır.

Tezin amaçlarından birisi de nefsü'l-emr kavramının Tûsî öncesi durumunu araştırmak olduğundan Tûsî'den önce yazılmış metinlerde “nefsü'l-emr” lafzı ile bu kelimeyle benzer anlamda kullanıldığı görülen “el-emru fî nefsihî” lafzının geçtiği ibareler incelenerek bu dönemde nefsü'l-emrin hangi anlamlarda kullanıldığı belirlenmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda bu kelimelerin geçtiği tespit edilen eserlerden; Ebû Hâtim er-Râzî'nin (ö. 277/890) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsne'den 'ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in* adlı eseri, İbn Ebü'd-Dünyâ'nın (ö. 281/894) *el-Ömr ve's-şeyb* adlı eseri, Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *Hatmü'l-evliyâ*'sı, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) *Ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ile *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* adlı eserleri, Muhammed b. Hüseyin Sülemî'nin (ö. 412/1021) *el-Mukaddime fî't-tasavvuf* u, İbn Sîna'nın (ö. 428/1037) *el-İşârât ve't-tenbîhât*, *eş-Şifa-el-İlahiyat* ve *eş-Şifa-Tabiyyât* adlı eserleri, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-Esmâ' ve's-sıfât* ı, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) *Keşfü'l-mahcûb* u Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) *el-Mukaddemâtü'l-*

mümeħhedât'ı Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin (ö. 540/1145 [?]) *el-Besâ'irü'n-Nasîriyye*'si Ebü'l-Berekât Bağdâdî'nin (ö. 547/1152 [?]) *el-Mu'teber fî'l-hikme*'si, Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) *Muhassal*, *Şerhu Uyûnü'l-hikme*, *Mefâtîhu'l-gayb* ve *el-Erba'în fî usûli'd-dîn* adlı eserleri ve İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si incelenerek bu kelimelerin kullanıldığı bağlamlar analiz edilmiştir.

Tûsî öncesi dönem araştırılırken sadece nefsü'l-emr kelimesi üzerinden bir araştırma yapılmamış bunun yanında bu teorinin oluşumuna etkisi olan tartışma konularına da girilmiştir. Bu araştırma yapılırken özellikle Tûsî'nin şerh yazdığı Râzî'nin *Muhassal*'ı ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ına müracaat edilmiştir. Tûsî öncesi dönemdeki tartışma konuları incelenirken güncel çalışmalardan da faydalanılmıştır. Bu doğrultuda Ömer Türker'in editörlüğünü yaptığı ve İslam düşüncesindeki teorilerin ele alındığı *Metafizik* kitabı tezimizin ikincil kaynaklarından birisini oluşturmuştur.

Nefsü'l-emrle yakından ilişkili olan “tümeller”, “madumun şeyliği”, “mutlak mahiyet”, “zihnî varlık”, “suret”, “mücerret akıl”, “husûlî ve huzûrî bilgi”, “birinci ve ikinci akledilirler” vb. kavramlarla ilgili de araştırmalar yapılmıştır. Söz konusu kavramlarla ilgili Tûsî'nin görüşleri onun yukarıda zikrettiğimiz eserlerinde araştırılmıştır. Fakat tezde, nefsü'l-emrin Tûsî öncesi dönemdeki gelişim süreci ve nefsü'l-emrin diğer yorumları da konu edinildiğinden bu kavramların özel olarak araştırılması gerekli hale gelmiştir. Bu nedenle Tehânevî'nin *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*'u, Cemîl Salîbâ'nın *el-Mu'cemü'l-felsefî*'si ile Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ne müracaat edilmiştir. Yine bu kavramlarla ilgili yazılan kitap, tez ve makalelerden istifade edilmiştir. Bu bağlamda faydalanılan çalışmalardan bazıları; İbrahim Halil Üçer'in “İbn Sina Felsefesinde Suret Anlayışı”¹³, Murat Kaş'ın “Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık”¹⁴, Abuzer Dişkaya'nın “Aklın Sınırlarında: İslam Felsefesinde İkinci Akledilirler Öğretisi”¹⁵, Muhammet Ali Koca'nın “Seyyid Şerîf

¹³ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik, 2017).

¹⁴ Murat Kaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık* (Doktora, Marmara, 2017).

¹⁵ Abuzer Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Aklın Sınırlarında Metafizik* (İstanbul: Ketebe, 2021).

Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi"¹⁶ ile "Müteahhirûn dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi"¹⁷ adlı tezleri, Ömer Türker'in "İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu"¹⁸, "Varlık Nedir?"¹⁹ ve "İslam Felsefesine Konusal Giriş"²⁰ adlı kitapları ve Ömer Mahir Alper'in "Varlık ve Zihin"²¹ adlı kitabıdır.

Tezde ele alınan konulardan birisi de nefsü'l-emrin farklı tanımları ve bu tanımlarla Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışının karşılaştırılmasıdır. Yine Tûsî'nin nefsü'l-emr görüşüne yönelik eleştiriler de tezde incelenmiştir. Bu nedenle Tûsî'den sonra nefsü'l-emrle ilgili görüş bildiren alimlerin eserlerine de müracaat edilmiştir. Kimisi nefsü'l-emre dair kısa risaleler olan bu çalışmalardan kimisi de düşünürlerin muhtelif konularda yazdıkları eserlerin içerisinde kendisine yer bulmuştur. Nefsü'l-emrle özel olarak ilgilenen bu alimler ve eserleri; Şemseddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*'i, Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) *Şerhu Fusûsi'l-hikem*'i, Taftazânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd*'i, Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Ta'rîfat*'ı, Sâinüddin İbn Türke'nin (ö. 835/1432) *Temhîdû'l-kavâid*'i, Alâeddin et-Tûsî'nin (ö. 887/1482) *Tehâfütü'l-felâsife*'si, Devvânî'nin *Risaletü nefsi'l-emr*'i, Kara Seyyidî-i Hamîdî'nin (ö. 912/1507) *Zihnî Varlık* Risalesi, Kemalpaşazâde'nin *Risale fî vücûdi'z-zihnî*'si, Taşköprizâde Ahmet Efendi'nin (ö. 968/1561) *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*'si, Molla Sadra'nın (ö. 1050/1641) *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*'sı, Kefevî'nin (ö. 1095/1684) *Külliyat*'ı, Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*'u, Gelenbevî'nin (ö. 1205/1791) *Risâle fî nefsi'l-emr* ve *Risâle fî'l-vücûdi'z-zihnî*

¹⁶ Muhammet Ali Koca, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi* (Doktora, 29 Mayıs, 2023).

¹⁷ Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (Yüksek lisans, Marmara Üniversitesi, 2013).

¹⁸ Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İsam, 2010).

¹⁹ Ömer Türker, *Varlık Nedir?* (İstanbul: Ketebe, 2019).

²⁰ Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş* (Ankara: Bilay, 2020).

²¹ Alper Ömer Mahir, *Varlık ve Zihin İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş* (İstanbul: Klasik, 2021).

adlı risaleleri, Sebzevârî'nin (ö. 1289/1872) *Şerhu'l-Manzume*'si, Mustafa Şevket Efendi'nin (ö. 1875) *Nefsü'l-Emr* Risalesi ve Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin (ö. 1901) Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesidir. Görece geç dönemde yaşamış olan Tabâtabâî'nin (ö. 1981) *Bidâyetü'l-hikme* ve *Nihayetü'l-hikme* adlı eserlerinin nefsü'l-emre dair bölümleri de kaynaklarımız arasındadır.

Güncel çalışmalara bakıldığında nefsü'l-emr kavramıyla ilgili Türkçe, Arapça, Farsça ve İngilizce birçok çalışmanın yapıldığı görülmektedir.²² Muhammet Maşuk Aktaş'ın "Nasîrüddîn et-Tûsî'de Nefsü'l-emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme" adlı yüksek lisans tezi ile Muhammet Kanaatlı'nın "Nasîruddin Tûsî Felsefesinde Nefsü'l-emr" isimli yüksek lisans tezi dışarıda tutulursa bu çalışmalarda genelde Tûsî sonrası alimlerin nefsü'l-emr kavramıyla ilgili görüşleri merkeze alınmıştır.²³ Fakat nefsü'l-emr tartışmalarının Tûsî ile başladığı göz önüne alındığında Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışı ortaya koyulmadan diğer nefsü'l-emr teorilerinin tam olarak anlaşılması zor olacaktır. Hali hazırda nefsü'l-emrin ne olduğuna dair bir netliğin olmamasının sebeplerinden biri de nefsü'l-emrin Tûsî merkezinde ele alınarak kavramın İslam düşüncesindeki bağlamı ve dolayısıyla da kadim tartışma alanlarıyla bağının tam olarak kurulamamasıdır. Bu nedenle Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışının ortaya koyulması son derece önemlidir. Özellikle Muhammet Maşuk Aktaş'ın yüksek lisans tezi bu eksikliğin giderilmesi adına önemli bir adımdır.

Nefsü'l-emre dair diğer Türkçe çalışmalara bakıldığında bu hususta birçok makale kaleme alan Recep Duran'ın eserleri zikredilmelidir. O nefsü'l-emrle ilgili; "Gelenbevî'nin "Nefsü'l-emr" Karşısındaki Tavrı", "Nefsu'l-emr Risaleleri", "Celaiddin Devvani'nin, Tûsî'nin "Küllî Akıl" Diye Adlandırılan Sıyrık Tözleri İsbat Hakkındaki Risalesi Şerhi", "Nasır Tûsî'nin Nefsu'l-emr Risalesi İsbâtü'l-Akli'l-Kullî",

²² Nefsü'l-emre dair yapılan güncel çalışmaların bir değerlendirmesi için bk. Muhammet Maşuk Aktaş, *Nasîrüddîn et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme* (Yüksek lisans, Medeniyet, 2021), 7-11.

²³ İslam düşüncesinde nefsü'l-emr meselesini tüm boyutlarıyla ele alan bir çalışma henüz yapılmamış olsa da Hasan Spiker'in *Things as They Are* adlı eseri diğer çalışmalara göre daha kapsamlıdır. Bu çalışmayla ilgili yapılan bir değerlendirme için bk. Muhammet Maşuk Aktaş, "Hasan Spiker. Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth. Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2021, 228 sayfa", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2/50 (2021): 247-252.

“İslam Felsefesinde "Vucud-u Zihnî" (Zihinnsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği İsmail Gelenbevî" ve "İslam Felsefesinde "Vucud-u Zihnî" (Zihinnsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği İsmail Gelenbevî II" adlı makaleleri kaleme almıştır. Yine İhsan Fazlıoğlu'nun "Faal Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihinde Hakikî (Invisible) ile Zâhirî (Visible) İlişkisinin Yeniden Yorumlanması", "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l Mevakıf Örneği" ve "Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme–" adlı makaleleri nefsü'l-emrle ilgili önemli çalışmalardandır. Mehmet Aydın'ın "Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risalesi- Tahkik ve Değerlendirme" adlı çalışması, Murat Kaş'ın "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-emr Kavramlarının Analizi" adlı makalesi, Yasin Apadın'ın "Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi-İnceleme ve Tahkik" adlı çalışması, Hacer Ergin'in "Celâleddin Devvânî'nin Nefsü'l-emr Anlayışı" adlı makalesi, Ahmet Karagöz'ün "İsmail Gelenbevî'de Nefsü'l-emr" adlı yüksek lisans tezi, Hüseyin Adem Tülüce ve Tuna Tunagöz'ün beraber kaleme aldığı "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Nefsü'l-emr Anlayışı" adlı makale, Muhammet Maşuk Aktaş'ın "Cürcânî'ye Atfedilen Nefsü'l-emr Risalesinin Semerkandî'nin el-Ma'ârif'inden Alındığı Üzerine- Otantiklik ve İçerik Hakkında Bir Araştırma" adlı makalesi ve Bilal Taşkın'ın "İsmail Gelenbevî'de Gerçeklik" adlı eseri nefsü'l-emrle ilgili yazılan Türkçe metinlerdir.

Nefsü'l-emre dair İngilizce yapılan önemli çalışmalar olarak Hasan Spiker'in "*Things as They Are: Nafs al-Amr and the Metaphysical Foundations of Objective Truth*"²⁴ adlı eseri, Fedor Benevich'in "Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakāt al-Bağdādī's Critique of Representationalism"²⁵ adlı çalışması, Sihabudin'in "Allamah

²⁴ Spiker Hasan, *Things as They Are: Nafs al-Amr and the Metaphysical Foundations of Objective Truth* (Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2021).

²⁵ Fedor Benevich, "Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakāt al-Bağdādī's Critique of Representationalism", *Arabic Sciences and Philosophy*, 30 (2020): 229-264.

Ṭabaṭabai's View on Nafs Al-Amr"²⁶ isimli makalesi, Robert G. Morrison'un "Cosmology and Cosmic Order in Islamic Astronomy"²⁷ adlı makalesi, Moiz Hasan'ın "Foundations of Science in Post-Classical Era"²⁸ adlı doktora tezinin üçüncü bölümü ve Murat Kaş'ın "Apprehension and Existence, Appearance and Reality- The Reception of Nafs al-amr Debates After The 13th Century"²⁹ adlı makalesi zikredilebilir.

Said Fûde'nin "*Selâsu resâil fî nefsil emr*" adlı eseri³⁰ ile Tayyibe Ârifniyâ'nın "*Risaletu İsbati'l-akli'l-mücerred ve Şurûhân*" adlı eseri de nefsü'l-emre dair yapılan çalışmalardandır.³¹ Said Fûde eserinde Celâleddin Devvânî'nin *Şerhu risâleti İsbâti'l-akli'l-mücerred* adlı risalesi, Cürçânî'ye atfettiği *Risâle fî tahkîki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehû ve beyne'l-hâric* adlı metnin³² ve Gelenbevî'nin *Risâle fî nefsi'l-emr* isimli eserinin tahkikini yapmıştır. Fûde eserin başında nefsü'l-emre ilgili klasik kaynaklardan bazı aktarımlar yaparak genel bir değerlendirmede bulunur. Tayyibe Ârif Niyâ da eserinde yukarıda zikrettiğimiz Tûsî'nin nefsü'l-emre dair risalesi ile bu risaleye yazılan şerh ve haşiyelerin tahkikini yapmıştır. Ârifniyâ Farsça kaleme aldığı eserinin mukaddimesinde nefsü'l-emre ilgili genel bir değerlendirme sunmuştur.

²⁶ Sihabudin Sihabudin, "Allamah Ṭabaṭabai's View on Nafs Al-Amr: An Ontological Basis for the Correspondence of Proposition", *Ulumuna* 20/1 (2016): 51-68.

²⁷ Robert G. Morrison, "Cosmology and Cosmic Order in Islamic Astronomy", *Early Science and Medicine*, 24 (2019): 340-366.

²⁸ Moiz Hasan, *Foundations of Science in Post-Classical Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî's (d. 1413) Project* (Doktora, University of Notre Dame, 2017).

²⁹ Murat Kaş, "Apprehension and Existence, Appearance and Reality: The Reception of Nafs al-amr Debates After The 13th Century", *İlahiyat Studies*, 12/1 (2021): 7-39.

³⁰ Said Fûde, *Selâsu resâil fî nefsil emr* (Amman: Darü'l-Asleyn, 2017).

³¹ Tayyibe Ârif Niyâ, *Risaletu İsbati'l-akli'l-mücerred ve Şurûhân* (Tahran: Miras-ı Mektub, 2014).

³² Bu risâlenin metninin neredeyse aynıyla Cürçânî'den önce yaşayan Şemseddin Semerkandî'nin el-*Ma'ârif* adlı eserinde bulunduğu ileri sürülerek risâlenin Cürçânî'ye ait olmadığı iddia edilmiştir. Bu hususla ilgili detaylı bilgi için bk. Muhammet Maşuk Aktaş, "Cürçânî'ye Atfedilen Nefsü'l-emr Risalesinin Semerkandî'nin el-*Ma'ârif* 'inden Alındığı Üzerine- Otantiklik ve İçerik Hakkında Bir Araştırma", *Nazariyat* 8/2 (2022): 89-116.

Yukarıda zikredilen akademik çalışmaların büyük çoğunluğu Tûsî'yi merkeze alan çalışmalar değildir. Tûsî merkezinde yapılan çalışmalarda ise tezimizde konu edinilen; nefsü'l-emr kavramının oluşum süreci, Tûsî'nin nefsü'l-emr tanımı ile nefsü'l-emrin diğer tanımlarının karşılaştırmalı analizi ve Tûsî'nin mücerret akılla ilgili görüşlerine ya hiç değinilmemiş ya da ayrıntılı ele alınmamıştır. Ayrıca tezimizde nefsü'l-emr ontolojik ve epistemolojik açıdan değerlendirilirken diğer çalışmalardan farklı bir metod benimsenmiştir. Örneğin Tûsî'nin nefsü'l-emre dair risalesinde yaptığı varlık tasnifi, Tûsî'nin başka eserlerinde benimsediği Meşşâîler'in varlık tasnifinde neye tekabül ettiği tartışılmış ve nefsü'l-emrin konumu buna göre belirlenmiştir. Yine önermelerin nefsü'l-emre mutabakatı meselesi işlenirken, önermeler konusu ve yüklemnin haricî ya da zihnî olmasına göre tasnif edilmiştir. Çalışmamız içerik ve metod olarak nefsü'l-emre dair yapılan diğer çalışmalardan farklı olmasının yanında ulaştığı sonuçlar bakımından da birçok meselede diğer çalışmalardan ayrılmıştır. Nefsü'l-emr kavramının kökeni, tikellerin nefsü'l-emrdeki durumu ve hükümlerin nefsü'l-emrde bulunma keyfiyeti bunlardan bazılarıdır.

Birinci bölüme geçmeden önce son olarak nefsü'l-emrin anlaşılmasını zorlaştıran sebeplere dikkat çekmek yerinde olacaktır.

4. Nefsü'l-emr Meselesinin Zorlukları

Taşköprizâde, nefsü'l-emrin hakikatini araştırmanın zor olduğunu, birçok kimsenin nefsü'l-emrin hakikatini anlamaktan aciz kaldığını söyleyerek nefsü'l-emrin anlaşılması zor bir mesele olduğunu ifade etmiştir.³³ Aynı zorluğu çağdaş araştırmacılar da dile getirmişlerdir. Nitekim nefsü'l-emrle ilgili en kapsamlı çalışmalardan birini yapan Hasan Spiker da eserinde nefsü'l-emr meselesinin zorluklarına değinmiştir.³⁴ Uzun yıllardan beri nefsü'l-emr meselesiyle ilgilenen Recep Duran ise nefsü'l-emrle ilgili

³³ Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî* (Köln: Menşuratü'l-Cemel [Al-Kamel Verlag], 2009), 33.

³⁴ Spiker, *Things as They Are: Nafs al-Amr and the Metaphysical Foundations of Objective Truth*, 5-13.

yazdığı son makalelerinden birinde nefsü'l-emrin anlaşılması için bazı kavramların bilinmesi gerektiğini zikrederek bu zorluğa telmihte bulunmuştur.³⁵ Bu zorlukların ve sebeplerinin farkına varılması nefsü'l-emrin doğru anlaşılması için önemlidir.

Nefsü'l-emr kelimesi, birbirinden farklı yirminin üzerinde anlamda kullanılmıştır. Nefsü'l-emrin zor bir mesele olmasının sonucu olarak karşımıza çıkan bu mesele, aynı zamanda nefsü'l-emrin anlaşılmasındaki zorluklardan biridir. Bu durum klasik eserlerde nefsü'l-emr kelimesinin karşılığı olarak zikredilen ifadelerle bakıldığında açık bir şekilde görülür. Söz konusu eserlerde “hakikat”,³⁶ “hariç”,³⁷ “külli akıldaki akledilirler”,³⁸ “şeyin kendisi”,³⁹ “faal akıl”,⁴⁰ “birinci akıl (el-aklu'l-evvel)”,⁴¹ “külli nefis (en-nefsü'l-

³⁵ Recep Duran'ın zikrettiği nefsülemrin anlaşılması için bilinmesi gereken kavramlar şunlardır: “Temessül”, “irtisâm”, “inkişâf”, “hüküm”, “sâlîbe”, “hamliye-i mûcibe-i dâime”, “hüviyet”, “teşahhus”, “şahsî”, “şahsiyet”, “külli tabiat”, “iz'ân”, “örf”, “îkâ”, “men”, “intizâ”, “yakîn”, “huzûrî bilgi”, “husûlî bilgi”, “nefsu l-emr”. bk. Recep Duran, “Celaledin Devvani'nin, Tûsî'nin ‘Külli Akıl’ Diye Adlandırılan Sıyrık Tözleri İsbat Hakkındaki Risalesi Şerhi”, *Dört Öge*, 4/9 (2016): 96. Duran'nın zikrettiği bu kavramlara “mücerret akıl”, “faal akıl”, “sudûr”, “zihin”, “hariç”, “zihni varlık”, “haricî varlık”, “vehim” “farzı ihtirai”, “farzı intizai”, “birinci akledilirler”, “ikinci akledilirler” gibi kavramlar da eklenmelidir.

³⁶ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Rüşd, *el-Mukaddemâtü'l-mümehhedât* (Beirut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 229; Abdülganî b. İsmâil Nâblusî, *Nuhbetü'l-mes'ele şerhu't-Tuhfeti'l-mürsele* (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 318, 319.

³⁷ Ömer b. Sehlân Sâvî, *el-Besâ'irü'n-Nasîriyye* (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1390), 179; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fî'l-hikme* (Bağdat: Câmiatu Bağdat, 1981), 32; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 393.

³⁸ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 7-8.

³⁹ Şemseddin Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, *Risâletü'l-İsbâtî'l-'akli'l-mücerred ve Şurühân*, ed. Tayyibe Ârif Niyâ (Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014), 37; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebhâisi'l-vücûdi'z-zihni*, 33.

⁴⁰ Şemsüddîn Muhammed b. Eşref Semerkandî, *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 2015), 447; Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, 104; Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 202.

⁴¹ İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Nihayetü'l-meram fî ilmi'l-kehlâm*, ed. Fâdıl İrfân (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419), 234; Davud-i Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (Tahran: İntişârât-ı İlmi ve Ferhengî, 1395), 50.

küllîyye),⁴² “levh-i mahfûz”,⁴³ “zatî ilim”,⁴⁴ “Allah'ın ilmi”,⁴⁵ “faal akıldaki suretler”,⁴⁶ “vakıa”,⁴⁷ “mücerret cevherdeki suretler”,⁴⁸ “emr âlemi (âlemu'l-emr)”,⁴⁹ “âlemi mücerredât”,⁵⁰ “el-âlemu'l-a'lâ”,⁵¹ “haddi zatında”,⁵² “mücerret akıl”,⁵³ “mutlak sübut”,⁵⁴ “levhu'l-vâkı”⁵⁵ ve “zatü'l-mevzûnun gereği”⁵⁶ gibi ifadeler nefsü'l-emrin karşılığı olarak kullanılmış ya da nefsü'l-emrin anlamı olarak zikredilmiştir.⁵⁷

⁴² Kayserî, *Şerhu Fusûsi 'l-hikem*, 51.

⁴³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi 'l-hikem*, 51.

⁴⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsi 'l-hikem*, 50; Seyyid Şerîf Cürânî, *et-Ta'rîfât* (Kahire: Daru'l-Fazile, 2004), 205.

⁴⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsi 'l-hikem*, 50-51; Sadreddin Muhammed Şîrâzî Molla Sadrâ, *el-Hikmetü 'l-müte 'âliye fî esfâri 'l-'akliyyeti 'l-erba 'a* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981), 6: 261, 262.

⁴⁶ Taftazânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 1: 393.

⁴⁷ Taftazânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 1: 393.

⁴⁸ Taftazânî, *Şerhu 'l-Makâsîd*, 1: 393.

⁴⁹ Sâinüddin İbn Türke, *Temhîdû 'l-kavâid* (Kum: Elif Lam Mim, 1381), 34.

⁵⁰ İbn Türke, *Temhîdû 'l-kavâid*, 34.

⁵¹ İbn Türke, *Temhîdû 'l-kavâid*, 34.

⁵² Ebü'l-Bekâ Kefevî, *Küllîyyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 912; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât 'il-fünûn*, 1720.

⁵³ Allame Muhammed Hüseyin b Muhammed b Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü 'l-hikme* (Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1990), 25.

⁵⁴ Tabâtabâî, *Bidâyetü 'l-hikme*, 25.

⁵⁵ Kemâl Haydarî, *Şerhu Bidâyeti 'l-Hikme* (Kum, 2010), 108.

⁵⁶ Fûde, *Selâsu resâil fî nefsil emr*, 19.

⁵⁷ Yine Türkçe ve Türkçe-Arapça sözlükler ile nefsü'l-emrle ilgili yapılan güncel çalışmalar incelendiğinde nefsü'l-emr kelimesinin karşılığı olarak aşağıda sıralanan birçok Türkçe ifade kullanıldığı tespit edilmektedir: “kendinde” (Recep Duran, “Nefsu'l-Emr Risaleleri”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi*, 1992, 97.), “kendinde şey” (Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz, 2005), 165; Recep Duran, “Gelenbevi'nin ‘Nefsu'l-emr’ Karşısındaki Tavrı”, *Felsefe Dünyası* 1 (1991): 45.), “kendiliğinde mevcut” (Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, 166.), “şeyin kendisi” (Mehmet Aydın, “Kara Seyyid-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risalesi- Tahkik ve Değerlendirme”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013): 58.), “gerçekte” (Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken, 2017), 3: 1284; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 1995), 904.), “hakikatte” (Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 904.), “hakikatin kendisi” (Heyet, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat* (İstanbul: Türdav, 1999), 770.), “işin hakikati” (Heyet, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik*

Nefsü'l-emr meselesinin anlaşılmasını zorlaştıran sebeplerden biri de onun ilişkili olduğu kavramların farklı yorumlara açık olmasıdır. İleride görüleceği üzere nefsü'l-emr tartışmalarının neredeyse hepsinde karşımıza çıkan “zihnî varlık” ve “haricî varlık” kavramları ile Tûsî'nin teorisinde önemli bir yeri olan “faal akıl” ve “levh-i mahfûz” kavramları buna örnek olarak gösterilebilir. Söz konusu kavramlar farklı şekillerde tanımlandığından ilk olarak nefsü'l-emrle ilgili pasajlarda geçen bu kavramlardan ne kastedildiğinin belirgin hale gelmesi gerekmektedir. Bu yapılmadığı takdirde meselenin doğru anlaşılması mümkün olmayacaktır.

Nefsü'l-emrin anlaşılmasındaki zorluklardan biri de onun farklı itibarlarla ele alınmasıdır. Şöyle ki “bilgilerin doğruluk kıstası” olarak nefsü'l-emr kavramı ele alındığında dikkate alınan itibarlar, onun “varlıksal konumu” tartışılırken dikkate alınan itibarlardan farklıdır. Mesela Tûsî *Tecrîd*'de nefsü'l-emrin zihnî önermelerin doğruluk kıstası olduğunu söylerken zihin kavramını genel anlamda kullanmıştır.⁵⁸ Öte yandan Tûsî nefsü'l-emrle ilgili risalesinde nefsü'l-emrin varlıksal konumunu tartışırken nefsü'l-emri zihnin dışında haricî bir gerçeklik olarak ortaya koymuştur. Tûsî burada ise zihin kavramını özel anlamda kullanmıştır.⁵⁹ Metinlerdeki bu farklı itibarlar dikkate alınmazsa

Büyük Lügat, 770.), “haddi zatında” (Şemseddin Sami, *Kamûs-ı Türki* (Çağrı: İdeal, 1987), 1135.), “olduğu hal üzere oluş” (Duran, “Gelenbevi'nin ‘Nefsü'l-emr’ Karşısındaki Tavrı”, 45; Duran, “Nefsü'l-Emr Risaleleri”, 97.), “olduğu şekil üzere oluş” (Duran, “Gelenbevi'nin ‘Nefsü'l-emr’ Karşısındaki Tavrı”, 45; Duran, “Nefsü'l-Emr Risaleleri”, 97.), “aslında” (Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 904; Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Pınar, 2008), 1239; Mustafa Nihad Özön, *Büyük Osmanlıca - Türkçe Sözlük* (İstanbul: Sümbül, 1979), 660.), “bir maddenin künhü” (Doktor Hüseyin Remzi, *Lügat-ı Remzî* (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2018), 875.), “bir maddenin hakikati” (Remzi, *Lügat-ı Remzî*, 875.), “işin künhü” (Muallim Nâcî, *Lügat-ı Nâcî* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009), 544.), “işin hakikati” (Muallim Nâcî, *Lügat-ı Nâcî*, 544.) “işin özü”, Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, 1239.), “işin aslı” (Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, 3: 1284; Muallim Nâcî, *Lügat-ı Nâcî*, 544.), “düşünce uzayı” (İhsan Fazlıoğlu, “Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme”, *Nazariyat* 1/1 (2014): 21.) ve “evrensel küme” (Fazlıoğlu, “Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme”, 21.). Bir kısmının müteradif olduğu görülen bu ifadelerin çoğu tamamen birbirinden uzak anlamlara sahip olmasalar da aslında farklı mefhumlardır.

⁵⁸ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117.

⁵⁹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 4.

nefsü'l-emrin çelişkili ifadelerle konu olan anlaşılmas bir mesele olduğu şeklinde bir algının oluşabilme ihtimali bulunmaktadır.

Nefsü'l-emrin doğru anlaşılması için gereken şeylerden biri de onun bazen dilsel anlamda, kimi zaman özel anlamda, bazı durumlarda da mecazî anlamda kullanıldığının bilinmesidir. Yine nefsü'l-emr derken onun mefhumu mu yoksa fertleri mi (mâsadak) kastedildiğine dikkat edilmelidir.

Görüldüğü üzere nefsü'l-emr kavramının neliğine yönelik bir değerlendirme yapılmak istendiğinde gerekli hassasiyet gösterilmezse anlam kargaşasına düşülmesi kaçınılmazdır. Böyle bir kargaşaya düşmemek için de nefsü'l-emr kelimesine farklı anlamlar verilmesinin gerekçeleri ortaya koyulmalı ve kavramın anlam haritası özenle çıkartılmalıdır. Nefsü'l-emr kavramının anlam haritasının ortaya koyulması tezde ya da başka bir metinde geçen nefsü'l-emr kelimesinden neyin kastedildiğinin ve neyin kastedilmediğinin doğru anlaşılmasına yardımcı olması bakımından da ayrıca önem arz etmektedir.⁶⁰ Tezin ilerleyen bölümlerinde yeri geldikçe nefsü'l-emrin anlaşılmasını zorlaştıran bu sebeplere dikkat çekilecektir.

⁶⁰ Nefsü'l-emrle ilgili yapılan çalışmalarda nefsü'l-emrin anlam haritası tam olarak ortaya koyulmadığından nefsü'l-emr kavramı çok defa yanlış anlaşılmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

NEFSÜ'L-EMRİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1. Teorinin Arka Planı

Tûsî'nin bulunduğu düşünsel coğrafya, bir yandan ekoller arası fikir alışverişinin yapıldığı, bir yandan fikirlerin birbirleriyle çatıştığı diğer yandan da köklerinden koparılan kavramların görece farklı sayılabilecek düşünceler içerisinde hazmedilmeye çalışıldığı düşünsel bir çeşitliliğe ev sahipliği yapıyordu. Böyle bir ortamda, Şîî kelamcısı olan Tûsî, aynı zamanda Meşşâî felsefenin önemli bir düşünürü olarak ön plana çıkmıştır. Tûsî'nin hem bir kelamcı hem de Meşşâî felsefenin bir takipçisi olması görüşlerine de yansımış, bazı meselelerde Meşşâî felsefeyi takip ederken birtakım konularda da kelamcılarla aynı görüşü paylaşmıştır.⁶¹ Tûsî, her iki ekolün görüşlerinin mezceldiği kendi düşünce sistemi içerisinde bu ekollerin önemli bazı kavramlarını yeniden yorumlamıştır. Nefsü'l-emr kavramı da Tûsî'nin bu faaliyetinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Tûsî hakikat, zihin ve hariç gibi hem Meşşâîler hem de kelamcılar tarafından kullanılan kavramların yanı sıra faal akıl ve küllî akıl gibi Meşşâîler'e ait kavramları da kullanmıştır. O ayrıca İslam düşüncesinde tartışılan levh-i mahfûz kavramını da kullanarak tüm bunları kendi düşünce sistemine uygun şekilde yorumlamış ve böylece kendisine özgü bir nefsü'l-emr teorisi meydana getirmiştir.

Tûsî, nefsü'l-emr teorisini oluştururken tabîî olarak kendi döneminde tartışılan birçok meseleden etkilenmiştir. Nefsü'l-emr teorisinin arka planı olarak görülebilecek bu tartışma alanlarını bütüncül bir şekilde değerlendirmek, nefsü'l-emr teorisinin neden başka bir zaman diliminde değil de Tûsî döneminde ortaya çıktığı sorusuna da kısmen

⁶¹ Tûsî'nin görüşleri için bk. Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* (Doktora, Marmara, 2007), 16-26; Demirkol, *Nasîrüddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı*, 28-37; Eşref Altaş, "Nasîrüddin Tûsî", *İslam Düşünce Atlası*, t.y., <https://islamdusunceatlası.org/nasiruddin-tusi/84>.

cevap oluşturacaktır. Bu tartişmalar aynı zamanda nefsü'l-emrin kadim tartişma alanlarıyla bağlantısını da göstermektedir.

Tûsî'nin bulunduğu döneme bakıldığında tartişılan meselelerden birisinin tümeller problemi olduğu görölür. Antik Yunan'dan itibaren düşünce tarihinde önemli tartişma alanlarından birini oluşturan tümeller meselesi,⁶² epistemolojik yönü bakımından birlik-çokluk ilişkisine yönelik problemleri çözmeye çalışırken; ontolojik yönü itibarıyla da tek tek var olan nesneler ile tümel anlamların varlık tarzını incelemektedir.⁶³ Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışı incelendiğinde bunun tümeller meselesiyle ilgili tartişılan bazı problemlere çözüm önerisi barındırdığı gözlemlenmektedir. Örneğin İslam düşüncesinde tartişılan “tümellerin varlık alanı” ve “tek bir şeyin birçok şeye yüklem olması” sorunu bunlardandır. Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışı, küllî aklı tümellerin varlık alanı olarak belirleyerek⁶⁴ bu konudaki tartişmaları çözme iddiasındadır. Yine nefsü'l-emr teorisinin tek bir şeyin birden çok şeye yüklem olması sorununa, yani bir kavramın birden çok nesneye yüklem olması problemine de bir çözüm önerisi sunduğu söylenebilir. Nitekim bu problem insan bilgisi düzleminde sorun edilmiştir. Fakat nefsü'l-emr teorisi insanın bilgisini Meşşâîler'de olduğu gibi mücerret akıllara bağlamıştır. Nefsü'l-emr teorisinin oluşumuna zemin hazırlayan bir diğer konu da Mu'tezile tarafından geliştirilen “madumun şeyliği” teorisi kapsamında yapılan tartişmalardır.⁶⁵ “Mevcut-sabit” ve “mümkün madum-mümteni madum” ayrımları ile “madumun dışa nispet edilmesi” problemi teorisinin nefsü'l-emre zemin hazırlayan tartişma konularıdır. Bu anlamda Tûsî'nin *Tecrîd*'de nefsü'l-emrle ilgili pasajını madum

⁶² Hasan Akkanat, “Tümeller Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 2: 720.

⁶³ Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 173; Akkanat, “Tümeller Teorisi”, 2: 271.

⁶⁴ Tûsî, “Risâle fî İsbâtı'l-'akli'l-mücerred”, 7.

⁶⁵ İslam düşüncesindeki madum tartişmalarını ele alan güncel araştırmalar için bk. Muhammet Ali Koca, “Mâdûmun Şey'iyyeti Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik* (İstanbul: Ketebe, 2021), 2: 612-631; Koca, *Müteahhirûn dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*; Hülya Alper, “Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2013): 33-58; Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (Doktora, Marmara, 2015), 175-181; Mesut Erzi, *Kâdî Abdülcebâr'da Akıl ve Dil* (Doktora, Marmara, 2022), 9-45.

meselesini tartıştıktan sonra getirmiş olması tesadüf değildir.⁶⁶ İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı neticesinde ilim dünyasına getirdiği hareketlilik de nefsü'l-emr teorisinin doğmasına sebebiyet veren etkenler arasında sayılmalıdır.⁶⁷ İbn Sînâ'nın geliştirdiği mahiyet teorisinin kendisinden sonra gelen İslam düşüncesi üzerinde önemli etkileri olmuştur. Ancak kimi düşünürler tarafından benimsenen bu teori, Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) gibi bazı kelimcilerin eleştirilerinin hedefi olmuştur.⁶⁸ Râzî'nin ve diğer alimlerin İbn Sînâ'nın mutlak mahiyet teorisi üzerine yaptıkları eleştiriler neticesinde “mutlak mahiyetin varlıksal konumu”, “mutlak mahiyetin bir itibar mı yoksa bir şey mi olduğu”, “hariçte tahakkuk eden mahiyet ile zihinde tahakkuk eden mahiyetin aynîliği”, “kendindelik” ve “mahiyetin mec'ûliyeti” gibi meseleler tartışılmıştır. Yine mutlak mahiyet üzerinden devam eden tartışmalar nefsü'l-emr teorisinin önemli kavramlarından olan zihnî varlık-haricî varlık ayrımının yapılmasına öncülük etmiştir.⁶⁹ Zihnî varlık-haricî varlık ayrımının yapılmasının yanında müstakil bir tartışma alanı olan zihnî varlık meselesi ile gündeme gelen; “zihnî varlığın hakiki mi yoksa mecazi mi olduğu”, “zihindeki suretin hariçteki varlığa eşit bir suret mi, onun temsili mi ya da benzeri mi olduğu”, “madumun tasavvuru meselesi” ve “hakiki önermelerin imkanı” üzerine yapılan tartışmalar da nefsü'l-emr teorisinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Zikredilen tüm bu tartışma alanlarına nefsü'l-emr teorisinin bir takım çözüm önerileri sunduğu görülür. Bu açıdan bakıldığında Tûsî'nin kendi döneminde tartışılan tüm bu meselelere bir çözüm olarak nefsü'l-emr teorisini ortaya koyduğu söylenebilir.⁷⁰ Nefsü'l-emr teorisinin bu

⁶⁶ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117.

⁶⁷ Ömer Türker, “Mahiyet Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 2: 685-686.

⁶⁸ Râzî'nin mutlak mahiyete yönelik başlıca eleştirileri şunlardır: “Varlık-mahiyet ayrımı varlığın kendisini araz hale getirir.”, “Mahiyetin yaratılmamış olması kabul edilemez.” ve “Varlık-mahiyet ayrımının yol açtığı zihnî varlık görüşü kabul edilebilir değildir.” bk. Türker, “Mahiyet Teorisi”, 2: 689-690.

⁶⁹ Kaş, “Zihnî Varlık Teorisi”, 2: 699-700; Türker, “Mahiyet Teorisi”, 2: 685.

⁷⁰ İhsan Fazlıoğlu, “Seyyid şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: şerhu'l Mevakıf Örneği”, *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid şerif Cürcani Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2015), 171,172; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 182-185.

tartışma alanlarına getirdiği çözüm önerilerine ilerleyen bölümlerde zaman zaman atıfta bulunulacaktır.

Nefsü'l-emr teorisinin önemli kavramlarından olan haricî ve zihnî varlık kavramlarına ayrıca değinmek yerinde olacaktır. Nefsü'l-emr teorisinde ele alınan birçok konunun anlaşılabilmesi İslam düşüncesinin tartışmalı meselelerinden olan bu iki kavramın doğru bilinmesine bağlıdır.

2. Zihnî ve Haricî Varlık

Birçok ilim dalında farklı şekillerde tanımlanan “hariç” ve “zihin” kavramlarının itibarlarının değişmesiyle farklı anlamlara geldiği görülmektedir.⁷¹ Bu bağlamda zihin kavramı bazen kendisinde sadece akledilirlerin bulunduğu insan nefsi olarak anlaşılmış, bazen de nefsin aleti olan iç ve dış güçlerle birlikte insan nefsi olarak yorumlanmış, kimi zaman ise kendisiyle nefis ve nefsin aletlerinin yanında mücerret varlıklar da kastedilmiştir.⁷² Buna göre zihin en genel anlamıyla alındığında mücerret akıllar, insan nefsi ve nefsin aletlerindeki bilgileri kapsar. Hariç kavramı da bazen mutlak olarak idrak edici gücün dışı anlamında, bazen insan zihninin dışı, bazen de insan zihninin varsayımının dışı, kimi zaman da idrak edici güçleri de içine alacak şekilde bütün mevcudat şeklinde anlaşılmıştır.⁷³ Zihnî ve haricî varlık ifadeleri de zihindeki ve hariçteki varlık anlamına gelir.⁷⁴ Bu farklı itibarlar dikkate alındığında var olanlar, hariçte ya da

⁷¹ Değişik itibarlarla farklı anlamlara gelen hariç kavramının fıkıh, mantık ve matematik ıstılahı olarak da farklı tanımları yapılmıştır. Bu anlam ve tanımlar için bk. Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*, 729. Zihin kavramının anlamları için bk. Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*, 830.

⁷² Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, 29.

⁷³ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan* (İstanbul: Klasik, 2010), 26-27.

⁷⁴ Burada zihnî varlık derken kastedilen zihinde bulunan varlıktır. Bir kavram olarak tartışılan “zihnî varlık” ise farklı boyutları olduğundan buradaki tartışmalardan ayrı tutulması gereken bir meseledir. Zihnî varlıkla ilgili detaylı bilgi için bk. Türker, *Varlık Nedir?*; Kaş, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık*; Kaş, “Zihnî Varlık Teorisi”; Koca, *Müteahhirûn dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*; Cihan Özaykan, “Kemalpaşazâde'de Zihnî Varlık Meselesi Üzerine Bir İnceleme”, *Zihnî Varlık el-Vücûdu'z-Zihnî Risalesi ve Bir İnceleme*, ed. Cihan

zihinde bulunmaları bakımından farklı şekillerde tasnif edilmektedir. Şöyle ki söz konusu itibarların göz önünde bulundurulmasına göre var olanlar aşağıdaki dört farklı şekilde bölümlenmektedir:

- (i) Zihnî varlık genel anlamıyla zihinde⁷⁵ bulunan varlıklardır, haricî varlık ise bu anlamıyla zihninin dışıdır.⁷⁶
- (ii) Zihnî varlık insan zihninde bulunan varlıklardır, haricî varlık ise insan zihninin dışında bulunanlardır.
- (iii) Haricî varlık insan zihninin varsayımının dışında olan varlıktır.
- (iv) Haricî varlık bütün mevcutlardır. Bu yaklaşıma göre zihin de hariçte bulunan bir varlık olduğundan haricî varlık tarafından içerilir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tûsî de zihin ve hariç kavramını farklı itibarlarla ele almış ve eserlerinde yukarıda zikredilen ayrımlardan ilk ikisini esas almıştır. Nitekim Tûsî, *Tecrîd*'de mevcudun bulunduğu mahalle göre değişen lazımlarını dikkate alarak varlığı haricî ve zihnî şeklinde ikiye ayırırken zihnî ve haricî varlığı birinci anlamda kullanmıştır.⁷⁷ Bu anlamıyla haricî varlık olmakla vasıflanan nesne haricî varlığın gerekleriyle lazımlarının kendisi için geçerli sayıldığı nesne demektir. Aynî ve aslî varlık derken de kastedilen budur.⁷⁸ Örneğin ateşin haricî varlığından bahsettiğimizde ateşin haricî varlığının gereği olan yakma özelliğine sahip olduğunu söylemiş oluruz. Dışta gözlemlediğimiz “güneş”, “Ali”, “gölde yüzen kuğu” ve “bu kuğunun beyazlığı” gibi nesnelerle bu nesnelerin taşıdığı nitelikler, haricî varlık alanını oluştururlar. Dışta gözlemleyemediğimiz halde dışta bulunan varlıklar da vardır. Nitekim “Tanrı” ve “akıl” bu türden varlıklardır. Bu varlıklar haricî varlık olsalar da cisimsel varlık olmadıkları için

Özaykan (İstanbul: Ketebe, 2022), 9-37; Mehmet Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme* (Yüksek lisans, Marmara, 2014).

⁷⁵ Genel anlamıyla zihin derken kastedilen; nefis, nefsin aleti olan iç ve dış güçler ile mücerret akıllardır.

⁷⁶ Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fi mebahisi'l-vücûdi'z-zihnî*, 31.

⁷⁷ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 107; Nasîruddin Tûsî, “Kavâidü'l-Akâid”, *Telhîsü'l-Muhassal* (Beyrut: Dârü'l-Azva', 1985), 437.

⁷⁸ Abdürrezzâk b. Ali Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham fi şerhi Tecrîdi'l-keîâm* (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1433), 192.

gözlemlenemezler. Zihnî varlık ile kastedilen ise şeylerin zihindeki tahakkukudur. Başka bir ifadeyle haricî varlığın söz konusu gerekleri kendisi için geçerli olmayan bilakis zihnî varlığın hükümleri kendisi için geçerli olan varlıktır.⁷⁹ Örneğin zihindeki varlığın özne, yüklem, fâil, meful olması ya da tikel, tümel olması onun zihnî varlık olması dolayısıyla sahip olduğu hükümlerdir. Haricî varlıkların bir kısmı zihinde de tahakkuk edebilir. Zihinde tahakkuk ettiklerinde hariçteki varlıklarıyla zihindeki varlıkları sahip oldukları özellikleri bakımından farklılaşır. Ayrıca hariçteki varlıkların zihindeki tahakkukunun dışında bir de sadece zihinde tahakkuk edip hariçte bir varlıkları olmayan nesneler vardır. Örneğin hariçte tahakkukları bulunmayan “üçgen”, “bir” ve “altı” gibi matematiksel nesneler ile “tikel” ve “tümel” gibi nesneler bu türden varlıklardır. İster hariçte bir karşılığı bulunsun ister bulunmasın zihinde tahakkuk eden bu manalara zihnî varlık denilir. Nefsü’l-emr meselesini zihnî ve haricî varlıkla irtibat kurarak tartışan alimler zihnî ve haricî varlığı daha çok bu anlamıyla kullanmışlardır.⁸⁰

Diğer yandan Tûsî nefsü’l-emr meselesini incelediği risalesinde, zihin ve hariç kavramını yukarıda dile getirilen itibardan farklı bir itibarla ele almış bunun sonucu olarak da bu kavramların buradaki manaları *Tecrîd*’de kullanıldığı anlamdan farklılık arz etmiştir. Tûsî, nefsü’l-emr ispat ederken “zihin” kavramını “insan zihni”, “hariç” kavramını ise “insan zihninin dışı” anlamında kullanmıştır. Tûsî’nin risalesinde faal akılda bulunan akledilirler olarak tanımladığı nefsü’l-emrin zihin dışında haricî bir sübutunun olduğunu belirtmesi, onun “zihin” ile “insan zihni”ni, “hariç” ile “insan zihninin dışı”nı kastettiğini açıkça gösterir.⁸¹ Tûsî aynı risalede yanlış ve doğru bilgilerin zihinde bulunduğunu söylerken yine “zihin” ile “insan zihni”ni kastetmiştir. Nitekim Tûsî’ye göre mücerret akılda yanlış bilginin bulunması mümkün değildir.⁸² Tûsî’nin risalede “zihin” ile “insan zihni”ni kastettiği ibarelerden birisi de onun, yakînî olup

⁷⁹ Lâhîcî, *Şevâriku’l-ilham fî şerhi Tecrîdi’l-keâm*, 192.

⁸⁰ Nefsü’l-emr ile zihnî ve haricî varlığı karşılaştırarak ele alan alimler için bk. Kîşî, “Ravzatü’n-nâzir fî şerhi nefsi’l-emr”, 11-12, 42-43; Semerkandî, *el-Ma’ârif fî şerhi’s-Sahâ’if*, 443-447; Cürçânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, 2: 200-201; Alâeddin Tûsî, *Tehâfütü’l-felâsife* (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Lübnânî, 2019), 227-233; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü’l-aynî fî mebâhisi’l-vücûdi’z-zihni*, 29-32.

⁸¹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 4-7.

⁸² Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 4.

herhangi bir zihin tarafından henüz bilinmeyen hükümlerden bahsettiği ibaredir. Böyle bir zihin ancak insan zihni olabilir. Nitekim Tûsî'ye göre yakînî hükümler bilfiil olarak mücerret akılda mevcuttur.⁸³

Böylece insan zihninin dışı anlamına gelen hariç kavramı, mücerret akılları ve mücerret akılların bilgisini de kapsar hale gelmiştir. *Tecrîd*'deki tanıma göre ise mücerret akılların bilgisi hariç kavramının kapsamı dışındadır. Nitekim mücerret akıllarda bulunan ateş kavramı, haricî varlığın lazımı olan yakma özelliğine sahip değildir. Ahmed el-Cendî (ö. 1600 [?]) de bu duruma dikkat çekmiştir. Ona göre Tûsî, nefsü'l-emr risalesinde hariç kavramı ile normalde aynî varlıkla eş anlamda kullanılan hariç kavramından daha genel bir anlamı kastetmiştir. Yine o, zihnî varlık derken genelde kastedilenin dışına çıkarak idrak edici güçlerde bulunan varlığı değil, sadece insan nefsinde bulunanı kastetmiştir.⁸⁴

3. Dilsel Analiz

Hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren kelim, felsefe, tasavvuf, tefsir ve hadis gibi muhtelif ilim dallarında yazılan metinlerde yer almaya başlayan⁸⁵ nefsü'l-emr

⁸³ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 3,6. Erdebîlî de bu hususa vurgu yaparak Tûsî'nin burada zihin ile kastının genel anlamıyla zihin olması durumunda Vacib'in bilgisini de kapsayacağını bu durumda da zihin tarafından bilinmeyen bir hükmün olamayacağını söyler. bk. Kemaleddin Hüseyin b. Abdülhak Erdebîlî, “Hâşiye ‘alâ risâleti İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ”, *Risâletu İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred ve Şurûhân*, ed. Tayyibe Ârif Niyâ (Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014), 77-78.

⁸⁴ Mevla Ahmed Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, *Risâletu İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred ve Şurûhân*, ed. Tayyibe Ârif Niyâ (Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014), 149, 150.

⁸⁵ Tez içinde kelim ve felsefe metinlerinde geçen nefsü'l-emr kelimesi hakkında birçok örnek zikredilmiştir. Bu nedenle burada kaynak olarak diğer ilim dallarının metinleri verilecektir. Tasavvuf eserlerinde geçen nefsü'l-emr kelimesi için bk. Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *el-Mukaddime fî't-tasavvuf* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 66, 77, 83. Tefsir kitaplarında geçen nefsü'l-emr kelimesi için bk. Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-‘Kur’âni'l-‘azîm müseneden ‘ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in* (Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1997), 1:3372. Hadis eserlerinde geçen nefsü'l-emr kelimesi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât* (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî', t.y.), 2: 53. Diğer ilim dallarında geçen nefsü'l-emr kelimesi için bk. Ali b. Rabben Taberî, *Firdevsü'l-hikme*, t.y., 622; İbn Ebü'd-Dünyâ, *el-‘Ömr ve's-şeyb* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1992), 32.

kelimesinin dilsel anlamı ile bir terim olarak kullanımını birbirinden ayırt etmek gerekir. Nefsü'l-emrin dilsel anlamı derken kastedilen onun sözlük anlamı olarak zikredilen “kendinde şey” ve “gerçeklik” anlamlarıdır. Nefsü'l-emrin “faal akıldaki akledilirler”, “kendinde şey” ve “Allah’ın ilmi” şeklindeki tanımları ise onun özel (terim) anlamlarıdır. Nefsü'l-emrin dilsel anlamı ile özel anlamları keskin çizgilerle birbirinden ayrılmadığından bir metinde nefsü'l-emr kelimesiyle karşılaşıldığında onun dilsel anlamda mı yoksa terim anlamında mı kullanıldığı ilk anda açık değildir. Örneğin “Dört nefsü'l-emrde çift sayıdır.” denildiğinde cümlede yer alan “nefsü'l-emr” kelimesi dilsel anlamda kullanıldığında bu ifade bize sadece dördün kendinde/gerçekte çift olma özelliğine sahip olduğunu söyler. “Nefsü'l-emr” kelimesi aynı cümlede özel anlamda kullanıldığında ise, yine dördün kendinde/gerçekte çift olma özelliğine sahip olduğunu bize bildirmekle beraber, terime yüklenen anlama göre bu hakikatin “faal akılda” mevcut olduğuna ya da “nesnenin kendindeliği” anlamına geldiğine veya “Allah’ın ilmi”nde mevcut olduğuna işaret eder. Bu nedenle herhangi bir metinde nefsü'l-emr kelimesiyle karşılaşan birisinin bu kelimedenden kastedileni tüm imalarıyla birlikte anlayabilmesi için özel bir çaba sarf etmesi gerekebilir. Söz konusu metnin ne zaman yazıldığı, hangi ekol mensubu tarafından kaleme alındığı ve metni yazan kişinin nefsü'l-emrle ilgili bir tanım yapıp yapmadığının bilinmesi nefsü'l-emr kelimesinden tam olarak neyin kastedildiğini anlamada kişiye yardımcı olacaktır. Bu bağlamda nefsü'l-emrin mahiyetine yönelik herhangi bir tartışma yapıldığını tespit edemediğimiz Tûsî öncesi dönemde, nefsü'l-emrin genelde dilsel anlamda kullanıldığı, nefsü'l-emrin tanımını yapan düşünürlerin ise onu daha çok özel anlamda kullandığı söylenebilir.

3.1 Nefsü'l-emrin Lügat Anlamı

Nefsü'l-emrin dilsel anlamı olarak zikredilen “şeyin kendindeliği” ile “gerçeklik” mefhumları bu başlık altında ele alınacaktır.⁸⁶ Nefsü'l-emrin geçtiği metinlere

⁸⁶ İbn Rüşd, *el-Mukaddemâtü'l-mümeħhedât*, 229; Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 37; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihni*, 33; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*, 1720.

bakıldığında onun çoğunlukla “fî” harfî ceri ile birlikte; “fî nefsi’l-emr” şeklinde kullanıldığı ve “X, nefsü’l-emrde şöyledir.” şeklinde bir anlam taşıdığı görülür.⁸⁷ Nefsü’l-emr kelimesi birçok yerde de “lâm” harfî ceri ile birlikte “limâ fî nefsi’l-emr” şeklinde kullanılır. Bu durumda ise çoğunlukla “X, nefsü’l-emrde olana mutabıktır.” şeklinde bir anlam taşır.⁸⁸ Nefsü’l-emrin dilsel anlamları nefsü’l-emrin cümle içerisindeki bu yaygın kullanımları itibarıyla değerlendirilecektir.

3.1.1. “Şeyin Kendindeliği” (nefsü’l-emr, fî haddi zâtihi, fî nefsihi, el-emru fî nefsihi) Anlamı

Nefsü’l-emrin lafız olarak “şeyin kendisi/kendindeliği” anlamına geldiği nefsü’l-emrle ilgili yapılan birçok çalışmada zikredilir.⁸⁹ Tûsî ile aynı dönemde yaşayan ve onun nefsü’l-emr risalesine şerh yazan Şemseddin Kîşî de bu görüştedir. Kîşî, birleşik bir isim

⁸⁷ Bir örnek vermek gerekirse: “وان القرآن والإيمان به لحسرة في نفس الأمر على الكافرين” (Kur’an ve ona iman etmek nefsü’l-emrde kafirlerin kendisine özlem duydukları şeydir.) İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû’l-Kur’ânî’l-‘azîm müsneden ‘anî’r-Resûl ve’s-sahâbe ve’t-tâbi’in*, 3372. Nefsü’l-emrin “fî” harfî ceri ile kullanıldığı başka örnekler için bk. İbn Ebü’l-Dünyâ, *el-‘Ömr ve’s-şeyb*, 22; Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü’l-evliyâ* (Beyrut: Mahedu Adâbî’s-Sarkıyye, 2001), 482; Sülemî, *el-Mukaddime fî’t-tasavvuf*, 66; İbn Sînâ, *eş-Şifâ-ilâhiyyât* (Kum: Mektebe Ayetullah el-Maraşî, 1404), 21; İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât* (Kum: Bustân-ı Kitâb-ı Kum, 1423h.), 87, 170, 271; İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Tabiiyyât* (Kum: Mar’âşî Necefî, 1404), 1: 60, 61, 62, 182; Ebü’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb* (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2007), 139; Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûnü’l-hikme* (Tahran: Müessetü’s-Sâdık, 1415), 1: 108, 135, 138, 149, 168, 180, 202, 212, 214, 224, 2: 54, 102, 104, 197; Fahreddin Râzî, *el-Erba’in fî usûli’d-dîn* (Kahire: Mektebetü’l-Külliyât-ı Ezheriyye, 1986), 1: 131, 230, 241; Nasîrüddin Tûsî, *Telhîsü’l-Muhassal* (Tahran: Müessese-i Mütâlâ’ât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1980), 134, 400; Nasîrüddin Tûsî, *Ecvibetü’l-mesâili’n-Nâsiriyye* (Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlâ’ât-i Ferhengî, 1373), 30, 46, 60, 63, 74, 107, 108.

⁸⁸ “واللهما لما هو الحق المطابق لما في نفس الأمر” (Allah, nefsü’l-emre mutabık olan doğru [bilgiyi] bize ilham etti.) Sülemî, *el-Mukaddime fî’t-tasavvuf*, 83. Nefsü’l-emrin “lâm” harfî ceri ile kullanıldığı örnekler için bk. Sülemî, *el-Mukaddime fî’t-tasavvuf*, 77; Tûsî, *Telhîsü’l-Muhassal*, 62, 368; el-Bahrânî İbn Meysem, *Şerhu Nehci’l-belâğa* (Kum: İntişârât Defteri Tebliğâtı İslâmî, 1362), 1: 307; 2: 286, 297; İbn Kemmûne, *el-Cedîd fî’l-hikme*, 425; Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî, *Şerhu Menâzilü’s-sâ’irîn* (Kum: Menşûrâtı Bîdâr, 1427), 186, 217, 511; Mîrek Şemsüddîn Muhammed Mübârekşâh el-Buhârî, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn* (İntişârât-ı Danişgâhı Firdevsî, 1353), 34.

⁸⁹ Kîşî, “Ravzatü’n-nâzır fî şerhi nefsi’l-emr”, 37; Ali Kuşçu, *Şerhu’l-cedîd ‘ale’t-Tecrid* (Kum: İntişârât-ı Râid, 1393), 320; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü’l-aynî fî mebahisi’l-vücûdi’z-zihni*, 33; Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtî’l-akli’l-mücerred”, 148; Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*, 2: 2: 53; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât’il-fünûn*, 1720.

olan nefsü'l-emr lafzını oluşturan kelimeleri analiz ederek böyle bir sonuca varmıştır. Ona göre nefsü'l-emr kelimesinin bileşenlerinden “emr” lafzı “şey” anlamındayken,⁹⁰ “nefs” lafzı ise “zat (kendi)” lafzının müteradifidir.⁹¹ Dolayısıyla “nefsü'l-emr” kavramı ona göre lafız olarak “şeyin kendisi/kendindeliği” demektir. Bu yoruma göre nefsü'l-emrin karşılığı olarak kastedilen anlam Türkçe ifade etmek istendiğinde “şeyin kendisi” ve “şeyin kendindeliği” ifadelerinin ikisinin de uygun düştüğü görülür. Ancak kastedilen anlamı daha iyi yansıtacağı düşünüldüğünden geri kalan satırlarda “şeyin kendindeliği” ifadesi tercih edilecektir.

Şeyin yani bir nesnenin kendindeliği o nesneyle ilgili verilen yargılar dikkate alınmaksızın o nesnenin sahip olduğu özellikler bütünüdür.⁹² Bu anlamıyla bir nesnenin nefsü'l-emri o nesnenin kendindeliği yani gerçekliğidir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta “şeyin kendindeliği” derken mutlaka bir nesneden bahsediliyor olduğudur. Yani nefsü'l-emr kelimesi dilsel anlamda “şeyin kendindeliği” anlamına geldiğinde, kullanıldığı cümledeki nesnenin/şeyin kendindeliği kastedilmektedir. Fakat birazdan verilecek örneklerde görüleceği üzere bazen nefsü'l-emr kelimesi, bir nesnenin/şeyin kendindeliği anlamına gelmekten uzaktır. Bu durum “şeyin kendindeliği” ifadesinin her zaman nefsü'l-emrin anlamını karşılamadığını gösterir.

Nefsü'l-emr kelimesi cümle içerisinde “fî” harfi ceri ile kullanıldığında “X, nefsü'l-emrde şöyledir.” anlamına geldiğinden, “kendinelik” anlamının nefsü'l-emrin anlamını karşılayabilmesi için “X, kendinde şöyledir.” şeklinde bir anlamın doğru olması gerekir. Nefsü'l-emr kelimesi cümle içerisinde “lâm” harfi ceri ile kullanıldığında ise

⁹⁰ Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 37. Kîşî nefsü'l-emr terkiбинdeki “nefs” lafzının zat anlamında kullanıldığını söylerken Kur'ân'da geçen “ta'lemu mâ fî nefsi vela a'lemu mâ fî nefsik” ayetini örnek olarak gösterir. bk. Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 37.

⁹¹ Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 37. Nefsü'l-emr kelimesinin bileşenlerinden “emr” lafzının “şey” anlamına, “nefs” lafzının ise “zat (kendi)” anlamına geldiği başka kaynaklarda da zikredilir. bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 392; Kuşçu, *Şerhu'l-cedid 'ale't-Tecrid*, 320; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebahisi'l-vücûdi'z-zihni*, 33; Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 132, 148.

⁹² Bedia Akarsu “kendinde şey” sözcüğünü “Bilen öznenen, bilinçten bağımsız olarak kendi başına var olan, deneyin ötesinde bulunan şey” olarak tanımlar. bk. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1975), 108.

çoğunlukla bir nesnenin ya da hükmün nefsü'l-emre mutabık olma durumundan bahsedilmektedir. Bu durumda “kendinelik” anlamının nefsü'l-emrin anlamını tam olarak karşılayabilmesi için bağlama göre “X, kendinelğine mutabıktır/mutabık değildir.” şeklinde bir anlama sahip olması gerekir.

Buradan hareketle nefsü'l-emrin cümle içerisinde “fî” harfî ceri ile kullanıldığı “Üç nefsü'l-emrde tek sayıdır.” ve “‘Allah kadîmdir.’ hükmü nefsü'l-emrde doğru bir hükümdür.” cümleleri ile nefsü'l-emrin cümle içerisinde “lâm” harfî ceri ile kullanıldığı “Üçün tek olması nefsü'l-emre uygundur.” ve “‘Allah kadîmdir.’ hükmü nefsü'l-emre uygundur.” cümlelerine bakıldığında nefsü'l-emr kelimesinin yerine “kendinde” ifadesini koyduğumuzda cümlede herhangi bir anlam bozukluğu ya da bir anlam değişikliği olmadığı görülür. Birinci örneğe bakıldığında “Üç nefsü'l-emrde tek sayıdır.” ile “Üç kendinde tek sayıdır.” ifadeleri aynı anlama sahiptir. Nitekim üç sayısının özelliklerinden birisi de onun tek sayı olmasıdır. Başka bir ifadeyle üç sayısının tek sayı olması herhangi birisi tarafından verilen bir yargıya bağlı değildir. Dolayısıyla bu cümledeki “nefsü'l-emr” kelimesi “kendinde” ifadesiyle aynı anlama gelir. İkinci örnekte de durum aynıdır. “‘Allah kadîmdir.’ hükmü, nefsü'l-emrde doğru bir hükümdür.” ile “‘Allah kadîmdir.’ hükmü, kendinde doğru bir hükümdür.” ifadeleri arasında belirgin bir fark yoktur. Nitekim Allah, başkasının ona yüklediği bir sıfat dolayısıyla kadîm değildir. Bütün varlıkların bu konuda verdiği ve vereceği hükümlere bağlı olmaksızın Allah kendinde kadîmdir. Üçüncü cümleye baktığımızda “Üçün tek olması nefsü'l-emre uygundur.” cümlesindeki “nefsü'l-emr” kelimesi yerine “kendinelik” anlamını koyduğumuzda cümle; “Üçün tek olması kendinde olana (üçün kendinelğine) uygundur.” şeklinde olur ve iki cümle arasında anlam açısından pek bir fark olmaz. Son olarak dördüncü cümle olan “‘Allah kadîmdir.’ hükmü nefsü'l-emre uygundur.” ifadesindeki “nefsü'l-emr” kelimesinin yerine “kendinelik” lafzını koyduğumuzda cümle “‘Allah kadîmdir.’ hükmü Allah'ın kendinelğine uygundur.” şeklinde olur ve yine cümlelerin anlamında bir değişiklik olmaz.

Nefsü'l-emrin sözlük anlamı olarak zikredilen “şeyin kendinelği” anlamının zikredilen bu örneklerde karşılığını bulduğu görülür. Yine bunun gibi “şeyin kendinelği” anlamının bire bir nefsü'l-emre karşılık olarak geldiği birçok başka örnek

de vardır. Ancak aşağıda zikredilecek bazı örnekler nefsü'l-emr kelimesinin her zaman “şeyin kendindeliği” anlamına gelmediğini gösterir.

“Kur'an ve ona iman etmek nefsü'l-emrde kafirlerin kendisine özlem duydukları şeydir.”⁹³ cümlesindeki “nefsü'l-emr” kelimesinin yerine “şeyin kendindeliği” anlamına gelecek bir ifadeyi koyduğumuzda cümle; “Kur'an ve ona iman etmek, kendinde kafirlerin kendisine özlem duydukları şeydir.” şeklinde olur. İki cümle dikkatle incelendiğinde “kendinde” ifadesinin nefsü'l-emrin anlamını karşılamadığı görülür. Nitekim bu cümlede zikredilen nesnelerden herhangi birisinin kendindeliğinden bahsedilmemektedir. Bilakis bu cümlede kastedilen gerçekte (*fi'l-hakika*) kafirlerin Kur'an'a iman etme özleminde oldukları ifade edilmek istenmiştir. Nefsü'l-emrin “lâm” harfî ceri ile kullanıldığı örnekler incelendiğinde yine kendinelik mefhumunun bazen nefsü'l-emrin anlamını karşılamadığı görülür. “İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ve İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) hak ve doğru yoldadır ve onların öğretileri nefsü'l-emrde olana uygundur.”⁹⁴ örneğine baktığımızda cümledeki “nefsü'l-emr” yerine “kendinde” lafzı getirildiğinde cümle “İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî hak ve doğru olan yoldadır ve onların öğretileri kendinde olana uygundur.” şeklinde olur. Görüldüğü üzere ikinci cümle anlam olarak birinci cümleyi karşılamamaktadır.

Kendinelik anlamının her zaman nefsü'l-emrin anlamını karşılamadığını gösterirken yukarıda zikredilen örnekler Tûsî öncesi metinlerden alınmıştır.⁹⁵ Tûsî sonrası metinlere bakıldığında yine kendinelik anlamının nefsü'l-emrin mefhumunu karşılamadığı örnekler mevcuttur. Örneğin “Mümin kimse Allah'ın nuru ile gördüğüne inanır, gafil kimse ise kendi kendisine gördüğüne inanır, nefsü'l-emrde ise her ikisi de Allah'ın nuru ile görür”⁹⁶ cümlesindeki “nefsü'l-emr” lafzının yerine “kendinde” lafzını getirdiğimizde cümle “Mümin kimse Allah'ın nuru ile gördüğüne inanır, gafil kimse ise kendi kendisine gördüğüne inanır, kendinde ise her ikisi de Allah'ın nuru ile görür.”

⁹³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsneden 'ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*, 3372.

⁹⁴ Sülemî, *el-Mukaddime fi't-tasavvuf*, 77.

⁹⁵ Tûsî öncesi ve Tûsî sonrası vurgusunu yapmamızın sebebi nefsü'l-emrin Tûsî'den önce çoğunlukla dilsel anlamda kullanılması dolayısıyladır.

⁹⁶ Nâblusî, *Nuhbetü'l-mes'ele şerhu't-Tuhfeti'l-mürsele*, 313.

şeklinde olur. Görüldüğü üzere bu şekilde cümlede bir anlam bozukluğu oluşur. Yine “Hz. Muhammed’e biat edenler nefsü’l-emrde Allah’a biat etmiştir.”⁹⁷ cümlesindeki “nefsü’l-emr” lafzının yerine “kendinde” lafzını koyduğumuzda cümle “Hz. Muhammed’e biat edenler kendinde Allah’a biat etmiştir.” şeklinde olur ve kendinde lafzı bu cümlede de nefsü’l-emr kelimesinin anlamını tam olarak karşılamaz.

3.1.2. “Gerçeklik (el-Hakîka)” Anlamı

Nefsü’l-emre karşılık zikredilen anlamlarından biri de “gerçeklik” anlamıdır.⁹⁸ Bu anlam nefsü’l-emr kelimesinin karşılığı olarak kullanıldığında nefsü’l-emrin cümle içerisinde kullanıldığı bağlamlara göre, eğer nefsü’l-emr “fî” harfî ceri ile kullanılmışsa “gerçekte”; “lâm” harfî ceri ile kullanılmışsa “gerçeğe uygun olarak” şeklinde bir anlam kazanır.

“Kendinde” lafzının aksine “gerçekte” lafzı incelediğimiz bütün örneklerde “nefsü’l-emr” kelimesinin anlamını tam olarak karşılar. “Üç, nefsü’l-emrde tek sayıdır.” ile “Üç, gerçekte tek sayıdır.” ifadesi aynı anlama sahiptir. Yine “‘Allah kadîmdir.’ hükmü nefsü’l-emrde doğru bir hükümdür.” ile “‘Allah kadîmdir.’ hükmü gerçekte doğru bir hükümdür.” cümlesi aynı anlama sahiptir.

Yukarıdaki “şeyin kendindeliği” mefhumunun nefsü’l-emrin anlamını karşılamadığı örneklerle bakıldığında, “nefsü’l-emr” kelimesinin yerine “gerçeklik” ifadesi koyulduğunda cümlelerin anlamında bir değişiklik olmadığı görülür:

- a. “Kur’an ve ona iman etmek nefsü’l-emrde kafirlerin kendisine özlem duydukları şeydir.”⁹⁹ cümlesi ile “Kur’an ve ona iman etmek gerçekte kafirlerin kendisine özlem duydukları şeydir.” cümlesi aynı anlama sahiptir.

⁹⁷ Nâblusî, *Nuhbetü’l-mes’ele şerhu’t-Tuhfeti’l-mürsele*, 320.

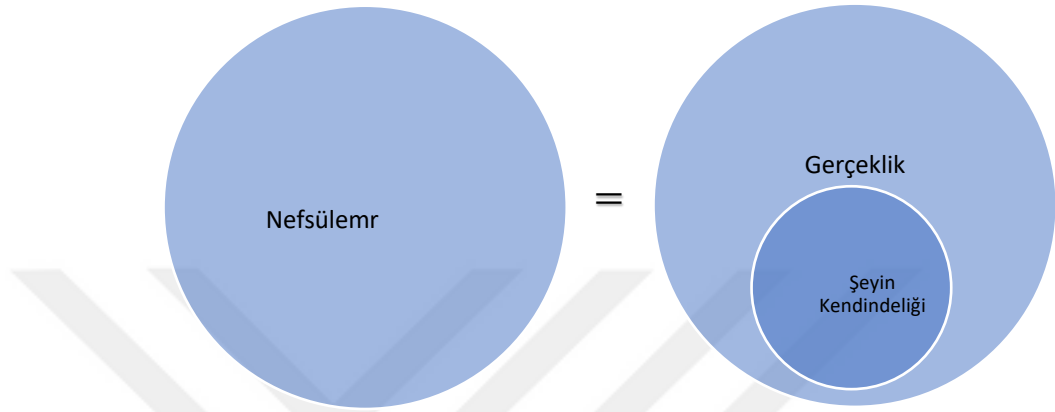
⁹⁸ İbn Rüşd, *el-Mukaddemâtü’l-mümeñhedât*, 229; Nâblusî, *Nuhbetü’l-mes’ele şerhu’t-Tuhfeti’l-mürsele*, 318, 319.

⁹⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm müsñeden ‘ani’r-Resûl ve’s-sahâbe ve’t-tâbi’in*, 3372.

- b. “İmam Eş‘arî ve İmam Mâtürîdî hak ve doğru yoldadır ve onların öğretileri nefsü’l-emrde olana uygundur.”¹⁰⁰ cümlesi ile “İmam Eş‘arî ve İmam Mâtürîdî hak ve doğru olan yoldadır ve onların öğretileri gerçeğe uygundur.” cümlesi de aynı anlama sahiptir.
- c. “Mümin kimse Allah’ın nuru ile gördüğüne inanır, gafil kimse ise kendi kendisine gördüğüne inanır, nefsü’l-emrde ise her ikisi de Allah’ın nuru ile görür.” ile “Mümin kimse Allah’ın nuru ile gördüğüne inanır, gafil kimse ise kendi kendisine gördüğüne inanır, gerçekte ise her ikisi de Allah’ın nuru ile görür.” cümleleri anlam olarak aynıdır.
- d. “Hz. Muhammed’e biat edenler nefsü’l-emrde Allah’a biat etmiştir.” ile “Hz. Muhammed’e biat edenler gerçekte Allah’a biat etmiştir.” anlam olarak aynıdır.

Bütün bu örnekler dilsel kullanım açısından “şeyin kendindeliği” ifadesinin nefsü’l-emrin anlamını her zaman karşılamadığını, “gerçeklik (*el-hakika*)” mefhumunun ise nefsü’l-emr kelimesini tam olarak karşıladığını gösterir. Bu durumu şemayla şu şekilde görülebilir:

¹⁰⁰ Sülemî, *el-Mukaddime fi’t-tasavvuf*, 77.



Tablo 1

Nefsü'l-emrin Dilsel Anlamları

Bu bağlamda metinlerde “nefsü’l-emr” şeklinde bir kullanım geçtiği gibi “el-emru fî nefsihî”,¹⁰¹ “fî haddi zatihî”, ve “el-emru fî’l-hakîka”¹⁰² gibi ifadelerin de yer aldığına işaret etmek gerekir. Nefsü’l-emrle bir derece lafız benzerliği bulunan bu ifadelerin dışında gerçeklik anlamına gelmesi bakımından “vakıa” kavramı da nefsü’l-emrin sözlük anlamına yakın bir anlama sahiptir.

En genel anlamıyla alındığında nefsü’l-emr kelimesini kullansın ya da kullanmasın fark etmeksizin bütün düşünürlerin nefsü’l-emr anlayışından bahsetmek

¹⁰¹ Tûsî’ye kadar olan kullanım örnekleri için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs İmam Şafîî, *el-Ümm* (Kahire: Daru’l-Vefa, 2001), 6/45-46; Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *Ârâü ehli’l-medîneti’l-fâzıla* (Beyrut: Daru ve Mektebetü’l-Hilal, 1995), 122, 144; İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Tabiyyât*, 1: 11, 65, 153; İbn Sînâ, *eş-Şifâ-el-îlâhiyyât*, 220, 229, 329; Râzî, *Şerhu Uyûnü’l-hikme*, 135, 222; Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru lhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420), 1: 222; 16: 131, 199; 27: 94; Tûsî, *Ecvibetü’l-mesâili’n-Nâsiriyye*, 257.

¹⁰² Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, *el-Cem ‘ beyne re’yeyi’l-hakîmeyn* (İran: el-Mektebetü’-z-Zehra, 1405), 95; İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Mantık*, ed. Ebû’l-Alâ Afîfî (Kahire: el-Matba’atü’l-Emîriyye, 1956), 274.

mümkündür. Bu durumda düşünürlerin nefsü'l-emr anlayışı derken kastedilen düşünürlerin gerçeklik anlayışıdır. Fakat özel anlamıyla alındığında bu kelimeyi kullanmayan hatta çoğu zaman tanımlamayan bir düşünürün nefsü'l-emr anlayışından bahsetmek mümkün olmayacaktır.

3.2 Nefsü'l-emr Kelimesinin Kökeni

Nefsü'l-emr kavramının kökenlerini araştırırken nefsü'l-emrle lafız ve mana olarak benzerlik gösteren “fî nefsihî” ve “el-emru fî nefsihî” terkipleri incelenecektir.

3.2.1 Fî Nefsihî Terkibi

“Fî nefsihî” terkinin metin içerisinde kullanıldığı örnekler incelendiğinde genelde “kendisi, kendisine, kendisinde, içinde” anlamlarına geldiği görülür. “Fî nefsihî” ifadesi bu anlamların dışında bazen de “kendinde”¹⁰³ anlamında kullanılmıştır. Bu ifadenin tezin inceleme konusu olması da “kendinde” anlamına gelmesi dolayısıyladır. Nitekim nefsü'l-emr kavramı da lafız olarak “şeyin kendindeliği” anlamına geldiği için “fî nefsihî” ifadesiyle benzer bir anlama sahiptir.

Nefsü'l-emr kavramının tarihçesine bakıldığında kelimenin hicri üçüncü yüzyıldan itibaren eserlerde geçtiği tespit edilmiştir. “Fî nefsihî” terkihi ise ilk yazılı kaynaklardan itibaren görülen bir ifade olup Kur’ân-ı Kerîm’de de geçmektedir.¹⁰⁴ Esasında “fî nefsihî” ifadesi “kendi” anlamındaki “nefs” kelimesinin izafe edildiği bir zamir ve “fî” harfi cerinden müteşekkil olması yönüyle, zamire izafe edilen ve başına harfi cer gelen herhangi bir kelime gibi özel bir anlamı olmayan bir ifadedir. Bu yönüyle bu ifadenin tarihi “kendi” anlamına gelen “nefs” kelimesinin tarihiyle aynı olup bizim inceleme alanımızın dışındadır. “Kâle fî nefsihî kezâ (kendi kendine şöyle dedi)”, örneğinde de görüldüğü üzere zamire muzaaf olan “nefs” kelimesinin başına “fî” harfi

¹⁰³ “O kendinde şöyledir.” ile “Sen kendinde bulunan para ile bunu satın alabilirsin” ifadelerinde geçen “kendinde” lafzı farklı anlamlara sahiptir. “Kendinde” derken biz ilk cümledeki anlamı kastediyoruz.

¹⁰⁴ “فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى” *“Musa, birden içinde bir korku duydu.”. Diyanet Vakfı Meali, Tâ-Hâ 20/67.* “فَأَسْرَهَا يُّوسُفُ فِي نَفْسِهِ” *“Yusuf bunu içinde sakladı.”. Diyanet Vakfı Meali, Yusuf 12/77.*

ceri gelerek “fî nefsihî” terkihi oluşmuş ve “fî” harfî ceri ile müteallakı olan fiiline uygun olarak cümle içerisinde anlam kazanmıştır. “Fî nefsihî” terkihi bu şekilde lafız anlamında kullanıldığında “fî nefsike”, “fî nefsiha”, “fî nefsihim” ya da “fî nefsi” şeklinde farklı zamirlerle birlikte de kullanılabilir.

“Fî nefsihî” terkihi cümle içerisinde “kendinde” anlamına gelecek şekilde kullanıldığında yukarıda zikredilen lafız anlamlarından farklı bir boyutta değerlendirilmelidir. Zira bu durumda “fî nefsihî” ifadesi nefsü’l-emr kelimesiyle bir yönden benzer bir anlam taşımaktadır. “أَنْ مَا نَرَاهُ مَلَوْنَا فَهُوَ فِي نَفْسِهِ مَلَوْنٌ” (Bizim renkli gördüğümüz şey kendinde renklidir.)¹⁰⁵ ya da “وَكُلُّ مَا يَتَمَيَّزُ عَنْ غَيْرِهِ فَلَهُ تَعَيَّنَ فِي نَفْسِهِ” (Başkasından farklı olan şey kendinde teayyünü olan bir şeydir.)¹⁰⁶ örneklerinde de görüldüğü üzere “fî nefsihî” terkihi cümle içerisinde nefsü’l-emrin lafız anlamlarından biri olarak zikrettiğimiz “kendinelik” anlamına sahiptir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde “fî nefsihî” ile “nefsü’l-emr” terkipleri arasında bir paralellikten söz edilebilir. Bunun yanında nefsü’l-emr terkihiindeki “emr” şey anlamındayken “fî nefsihî” terkihiindeki zamir ise öncesinde geçen ya da zihinde bulunan bir nesne yerine kullanılmış olup şey anlamında değildir. Böyle olunca ilk bakışta anlam olarak iki ifade arasında bir farklılık olacağı akla gelebilir. Ancak cümle içerisinde “kendinde” manasına gelmeleri bakımından iki ifade arasında anlam olarak bir fark yoktur. Örneğin “es-Sânî fî nefsi’l-emri zevcun (İki nefsü’l-emrde çift sayıdır.)” ile “es-Sânî fî nefsihî zevcun (İki kendinde çift sayıdır.)” cümleleri aynı anlama sahip olup iki cümlede de ikinin çift sayı olduğu ifade edilmiştir.

“Nefsü’l-emr” ve “fî nefsihî” terkipleri arasındaki lafız benzerliğinin yanında “fî nefsihî” terkihinin nefsü’l-emrin sözlük anlamı olarak zikredilen “nesnenin kendisi” anlamında kullanılması iki ifade arasında bir bağın kurulmasını mümkün kılmaktadır. Şemseddin Kîşî’nin de dikkat çektiği bu durum nefsü’l-emr kavramının kökeni olarak “fî nefsihî” terkihiine işaret etmektedir.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Tûsî, *Telhîsü’l-Muhassal*, 25.

¹⁰⁶ Tûsî, *Telhîsü’l-Muhassal*, 33.

¹⁰⁷ Kîşî, “Ravzatü’n-nâzır fî şerhi nefsi’l-emr”, 37.

3.2.2 el-Emru fî Nefsihî Terkibi

“Nefsü’l-emr” kelimesini oluşturan “nefs” ve “emr” kelimelerinin yer değiştirmiş hali olan “el-emru fî nefsihî” terkibi “nefsü’l-emr” ile aynı anlama sahiptir.¹⁰⁸ İki terkinin de aynı anlama gelmesi ve aralarındaki lafız benzerliğinden yola çıkan Hasan Spiker “nefsü’l-emr” terkininden önce “el-emru fî nefsihî” terkininin kullanıldığını bu nedenle nefsü’l-emr kavramının kökeninin “el-emru fî nefsihî” terkinine dayanabileceğini ileri sürmektedir.¹⁰⁹

Aslında Hasan Spiker, Huneyn b. İshak’ın (ö. 260/873) Aristo’nun metafiziğinin tercümesinde geçen “el-emru fî nefsihî” terkininden yola çıkarak bu yorumu yapmaktadır. Fakat İbn İshak’la aynı dönemde yaşamış olan Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861’den sonra), Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ve İbn Ebü’d-Dünyâ’nın (ö. 281/894) eserlerinde, onların nefsü’l-emr kelimesini kullandıklarını tespit ettik.¹¹⁰ Bu verilere göre Hasan Spiker’in iddiası geçerliliğini yitirmektedir. Yine de elimizdeki çalışmalara dayanarak bu iki terkipten hangisinin diğerini öncelediğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim “el-emru fî nefsihî” ve “nefsü’l-emr” terkiplerine ilk defa yer verdiği görülen bu alimlerin vefat tarihleri birbirlerine oldukça yakındır.

Netice olarak nefsü’l-emr kavramının kökeniyle ilgili iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Birincisi Arap dilinde kullanılan “fî nefsihî” terkininin anlamlarından biri olan “şeyin kendisi” anlamının daha sonra bu terkipte lafız benzerliği olan “el-emru fî nefsihî” ve “nefsü’l-emr” terkipleriyle özelleşmesi şeklindedir. İkincisi ise Hasan Spiker’in iddiasına uygun olarak, Huneyn b. İshak’ın tercüme faaliyetleri neticesinde İslam düşüncesine giren, kökleri kadim düşünörlere kadar giden bir kavram olmasıdır. Nefsü’l-emr terkininin kelime analizi birinci yaklaşımı destekler niteliktedir. Bu iki yaklaşım mezcedilerek üçüncü bir yaklaşım da ileri sürölebilir. Buna göre nefsü’l-emr

¹⁰⁸ “el-Emru fî nefsihî” terkininin geçtiğı metinler için bk. Fârâbî, *Ârâü ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, 122, 144; İbn Sînâ, *eş-Şifâ-Tabiyyât*, 1: 11, 65, 153, 180; İbn Sînâ, *eş-Şifâ-el-İlâhiyât*, 210, 220, 229, 329; Râzî, *Şerhu Uyûnü’l-hikme*, 135, 222; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 16: 131, 199, 94: 27.

¹⁰⁹ Spiker, *Things as They Are: Nafs al-Amr and the Metaphysical Foundations of Objective Truth*, 33.

¹¹⁰ Taberî, *Firdevsü’l-hikme*, 622; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm müsneiden ‘ani’r-Resûl ve’s-sahâbe ve’t-tâbi’in*, 10: 3372; İbn Ebü’d-Dünyâ, *el-‘Ömr ve’s-şeyb*, 32.

kelimesi “fî nefsihî” terkiibinden türeyen Arap dilinde kullanılan bir kelime olmakla birlikte felsefî imalarını İbn İshak’ın tercüme faaliyetleri neticesinde kendisine yüklediği anlamla kazanmıştır. Fakat İbn İshak’ın yaşadığı üçüncü yüzyıldan Tûsî’ye kadar olan dönemde yazılan eserlerde geçen “nefsü’l-emr” ve “el-emru fî nefsihî” terkipleri incelendiğinde felsefî bir terim olarak kullanıldığına işaret eden bir bulguya rastlanmamıştır. Tespitlerimize göre nefsü’l-emr kelimesinin kökeniyle ilgili doğruya en yakın görüş, onun “fî nefsihî” terkiibinden türeyen ve Tûsî’ye kadarki dönemde genelde “fî nefsihî” terkiibiyle benzer anlamda kullanılan bir kavram olduğudur. Bunun yanında kavramların tarihsel süreçte anlam değişimlerine uğraması bir realitedir. Nefsü’l-emr kavramının anlam bakiyesi de zamanla artarak zenginleşmiştir. Bu açıdan bakıldığında kavramın tercüme edilen felsefî eserlerde kullanılmasının onun tarihsel gelişimine etki eden önemli evrelerden birisine tekabül ettiği söylenebilir.

4. Kavramlaşma Süreci

Araştırmalar nefsü'l-emrin ne olduğuna dair kapsamlı bir incelemenin ilk defa Tûsî tarafından yapıldığını gösterse de¹¹¹ nefsü’l-emrin kavramlaşması ve neticesinde bir teoriye dönüşmesi şüphesiz Tûsî ile birlikte bir anda olan bir şey değildir. Bilakis Tûsî

¹¹¹ Bizim araştırmalarımıza göre nefsü’l-emrin mahiyeti ilk defa Tûsî tarafından açıkça ortaya koyulmuştur. Nefsü’l-emrle ilgili yapılan bazı araştırmalarda ihtiyatlı ifadeler kullanılmakla birlikte nefsü’l-emri bir terim olarak ilk defa Tûsî’nin kullandığına işaret edilmiştir. bk. Spiker, *Things as They Are: Nafs al-Amr and the Metaphysical Foundations of Objective Truth*, 56; Fazlıoğlu, “Hakikat ile İtibar: Dış-dünya’nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme”, 21; Recep Duran, “İslam Felsefesinde Vucud-u Zihnî (Zihinnsel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî II”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2/1 (2016): 143. Tûsî öncesinde nefsü’l-emr kelimesinin kullanımıyla ilgili Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye (ö. 638/1240) de dikkat çekmek gerekir. O “nefsü’l-emr” kelimesini sadece *Fütühâtü’l-Mekkiyye* adlı eserinde dört yüzden fazla kullanmıştır. bk. Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-mekkiyye* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y.). Nefsü’l-emr kelimesini kullandığı metinleri tek tek incelemek de nefsü’l-emrin herhangi bir tanımına rastlamadık. Bizim yaptığımız incelemeler onun “nefsü’l-emr” kelimesini dilsel anlamda kullandığını göstermektedir. Bununla birlikte İbnü’l-Arabî’nin terminolojisi dikkate alınarak nefsü’l-emr kelimesini kullandığı bağlamlar özel olarak araştırılmalıdır. Bu araştırma yapıldığında İbnü’l-Arabî’de özel anlamıyla bir nefsü’l-emr teorisi çıkması muhtemeldir. Böyle bir çalışma yapıldığında nefsü’l-emr teorisinin tarihi yeniden yazılabilir.

öncesinde nefsü'l-emr kelimesinin farklı bağlamlarda kullanılması ve yine dönemin düşünsel tartışma ortamı Tûsî'nin nefsü'l-emr teorisini oluşturmaya zemin hazırlamış olmalıdır. Bu sebeple nefsü'l-emrin dilsel anlamdaki kullanımı ile onun bir terime dönüşümünün arasını keskin bir çizgiyle ayırmak isabetli gözükmemektedir. Yine dilsel anlamıyla alındığında nefsü'l-emrin tarihi bir yönüyle kadim döneme uzanırken diğer taraftan İslam düşüncesinden beslenerek tedrici bir gelişim göstermiş neticede özel bir anlam kazanmıştır. Öte yandan nefsü'l-emrin ne olduğuna dair bir tartışmayı kapsamlı şekilde ilk defa Tûsî yapıyor gözükse de onun lafzî olarak bazı alimler tarafından açıklandığı da bilinmektedir. Nitekim Tûsî'den önce nefsü'l-emr İbn Rüşd (ö. 520/1126) tarafından “hakikat” kelimesi ile,¹¹² Ömer b. Sehlân es-Sâvî (ö. 540/1145 [?]) tarafından ise “haricî varlık” kavramıyla açıklanmıştır.¹¹³ Yine Tûsî'den önceki dönemde İbn Sînâ bir metninde nefsü'l-emr kelimesini “tab” kavramıyla aynı anlamda kullanmıştır.¹¹⁴

Nefsü'l-emr teorisinin oluşumunda etkisi olan fikri tartışmalara, “Teorinin Arka Planı” başlığı altında işaret edilmiştir. Burada ise daha çok nefsü'l-emr kavramının gelişim süreci ele alınmaktadır. Bu bağlamda İbn Sînâ ve Râzî'nin¹¹⁵ nefsü'l-emr kelimesini kullandıkları bazı ibareler kelimenin tedricen kavrama dönüşümüne örnek olarak gösterilebilir.¹¹⁶ Esasen Tûsî öncesi literatüre dair yapılan değerlendirmelerin çoğu

¹¹² İbn Rüşd, *el-Mukaddemâtü'l-mümeħhedât*, 1: 229. İbn Rüşd'ün nefsü'l-emri “hakikat” lafzıyla açıklaması onun dilsel anlamına tekabül eder. Nefsü'l-emrin dilsel anlamı açıklanırken onun metinlerde hakikat ile benzer anlamda kullanıldığı örnekler üzerinden ortaya koyulmuştur. Bu nedenle İbn Rüşd'ün buradaki ifadesi nefsü'l-emrin dilsel anlamını açıklamaya yönelik bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir.

¹¹³ Sâvî, *el-Besâ'irü'n-Nasîriyye*, 179.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Mantku'l-Meşrikiyyîn ve'l-Kasîdetü'l-müzdevce fi'l-mantık* (Kahire: Hindâvî, 2018), 103.

¹¹⁵ Bazı çalışmalarda Râzî'nin nefsü'l-emr kavramını kullanmadığı söylenmiştir. bk. Ahmet Karagöz, *İsmail Gelenbevî'de Nefsü'l-Emr* (Yüksek lisans, Atatürk, 2020), 2. Râzî'nin nefsü'l-emri bir kavram olarak kullanıp kullanmadığı tartışılabilir. Bununla birlikte birazdan görüleceği üzere nefsü'l-emr kelimesinin Râzî'nin birçok eserinde geçtiği dikkatten kaçmamalıdır.

¹¹⁶ İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Tûsî'nin herhangi bir konudaki görüşlerinin tarihsel serüveni ele alınırken öncelikli olarak başvurulması gereken isimlerdendir. Zira her iki alimin de eserlerine şerh yazdığı bilinen Tûsî'nin, kendi düşünce sisteminin oluşumunda onların göz ardı edilemez izleri bulunduğu güncel çalışmalarda da açık bir şekilde belirtilmiştir. bk. Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 180. Tûsî, kaleme aldığı eserlerde genellikle İbn Sînâ'nın görüşlerini savunur. Bu yönüyle o Meşşâî geleneğin bir takipçisi olmakla nitelenmiştir. bk. Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 1, 25; Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, 180; Hilmi Ziya Ülken,

İbn Sînâ ve Râzî'nin eserleri hakkında da geçerlidir.¹¹⁷ Nitekim bu alimlerin eserlerinde nefsü'l-emrin herhangi bir tanımı ya da nefsü'l-emr kavramıyla ilgili bir tartışma tespit edilememiştir. Bu bakımdan Tûsî öncesi dönemde nefsü'l-emr kelimesini kullanan alimler gibi onlar da kelimeyi dilsel anlamda kullanmışlardır. Bunun yanında özellikle Râzî'nin nefsü'l-emr kelimesine yer verdiği bazı ibareler dikkat çekicidir. Konuyu açıklamak maksadıyla hem İbn Sînâ'nın hem de Râzî'nin nefsü'l-emr kelimesini kullandığı birkaç metin aşağıda örnek olarak verilmiştir.

İbn Sînâ bazı yerlerde nefsü'l-emr ile itikat kelimesini aynı cümlede kullanmış ve nefsü'l-emri itikadın karşısında konumlandırmıştır:

*İllet iki anlamdan birine gelir: (i) illet ya nefsü'l-emrdir (ii) ya da itikadımızdadır. Yani illet diye isimlendirilen; ya şeyde bulunan hükmün [gerçek] illet ve sebebidir, ya da bizim hükmümüze göre şeyde bulunan hükmün illet ve sebebidir. Bu ikisinin farklı şeyler olduğu açıktır.*¹¹⁸

Alıntıladığımız bu pasajda İbn Sînâ gerçeklik ile inandığımız şey arasında bir ayrıma gider. İbn Sînâ'nın yaptığı bu ayrıma göre inancımızda olan, gerçek olandan yani nefsü'l-emrden farklıdır. İleride göreceğimiz üzere Tûsî'den sonra gelen alimlerin çoğunluğu nefsü'l-emri “itibar edenin itibarına ve farz edenin farz etmesine bağlı olmaksızın nesnenin kendisi” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım ile İbn Sînâ'nın nefsü'l-emr ve itikat ayrımı beraber düşünüldüğünde her iki yaklaşımın da benzer bir anlayıştan hareket ettiği görülür. Nitekim kişinin bir nesneyle ilgili inancı aynı zamanda onun o nesneyle ilgili itibarıdır. Örneğin bir kimse âlemin ezeli olduğuna inanıyorsa bu onun

İslâm Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru (Ülken Yayınları, 2004), 125. Tûsî birçok konuda Meşşâî çizgide gözüke de sudûr teorisi ve Tanrı'nın “mûcib bizzat” oluşu gibi kelâmî bakış açısından kabul edilmesi mümkün olmayan konularda Meşşâîlerin görüşlerini tenkit etmektedir. Agil Şirinov bu sebeple Tûsî'ye ‘Meşşâî bir filozoftur’ denilmesinin doğru olmayacağını söyler. bk. Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 33, 37.

¹¹⁷ İbn Sînâ ve Râzî'nin eserleri araştırılırken Tûsî'nin şerh yazdığı *İşârât ve Muhassal* kitapları üzerinde daha çok durulmuştur. İbn Sînâ ve Râzî'nin diğer eserleri baştan sona tetkik edilmemiştir. Bu kitaplarda daha çok anahtar kavramlar üzerinden araştırmalar yapılmıştır.

¹¹⁸ Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Alî İbn Sînâ, *Risâle fî Ta'akkübü'l-mevzi 'i'l-cedelî* (Tahran: İntişarat-ı Danişgâhı Tahran, 1375), 66. Nefsü'l-emrin İbn Sînâ'da itikatla birlikte kullanıldığı diğer örnek için bk. İbn Sînâ, *Risâle fî Ta'akkübü'l-mevzi 'i'l-cedelî*, 75.

itibarına göre âlemin ezeli olduğu anlamına gelir. Bu kimsenin inancına/itibarına bakılmaksızın âlem tetkik edildiğinde yani âlemin nefsü'l-emrdeki durumuna bakıldığında onun hâdis bir varlık olduğu ortaya çıkar.

Nefsü'l-emrin genel anlamı olan “şeyin kendindeliği” ve “gerçeklik” mefhumu zaten kendi içinde itikadın karşısında konumlanan bir anlama sahip olduğundan İbn Sînâ'nın nefsü'l-emri itikadın karşısında konumlandırmasından yola çıkılarak onun nefsü'l-emri özel anlamda kullandığını söylemek doğru bir yorum olmayacaktır. Bunun yanında bu örnek nefsü'l-emr kavramının tedrici gelişimini gösteren bir veri olarak değerlendirilebilir. Nitekim nefsü'l-emr kelimesinin ilk örneklerinden çıkarım yoluyla elde edilen sonuçlar artık metinlerde açıkça görülmektedir.

Diğer taraftan Tûsî'nin düşüncesine etki eden alimlerden bir diğeri olan Fahreddin Râzî'nin nefsü'l-emr kelimesine yer verdiği ibareler incelendiğinde, onun nefsü'l-emri kelime anlamının sınırlarını zorlayan bir perspektifte kullandığı görülür. Onun cümle içerisinde nefsü'l-emre yüklediği anlamlar ile nefsü'l-emri bir terim olarak kullanan Tûsî ve sonrası alimlerin anlayışı arasındaki benzerlikler dikkat çeker. Râzî ile Tûsî ve sonrası alimlerin kahir ekseriyetinin nefsü'l-emre yüklediği anlamlar karşılaştırıldığında burada kastedilen daha belirgin hale gelecektir.

Râzî, nefsü'l-emri bazı yerlerde “hariç” ve “zihin” kavramlarıyla beraber kullanmıştır:

Kelamcılar âlemin dışında âlemden ayrı ve sonsuz olan bir boşluğun bulunduğunu kabul ettiler. Ve bu boşluğun [gerçekte] mevcut olmayıp farazî bir şey olduğunu iddia ettiler. Bu görüş zayıf bir görüştür. Çünkü farazî olan şeyin ancak zihinde varlığı olabilir. Zihinde varlığı olan şey ise harice mutabık değilse yanlış bir farz etme olur. Eğer harice mutabık olursa bu durumda boşluğun nefsü'l-emrde varlığı gerekir. Bu durumda ilzam geri döner.¹¹⁹

¹¹⁹ Fahreddin Râzî, *Muhassal* (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1411), 312.

Tûsî'den önce nefsü'l-emr kelimesinin kullanıldığı anlamları araştırırken karşılaştığımız en dikkat çekici pasajlardan biri Râzî'nin bu metnidir. Nefsü'l-emri bir terim olarak kullandığını kesin olarak bildiğimiz Tûsî ve sonraki ulema nefsü'l-emr kavramıyla “*hariç*” ve “*zihin*” kavramları arasında bir irtibat kurmuşlardır.¹²⁰ Râzî'nin “*hariç*”, “*zihin*” ve “*nefsü'l-emr*” kelimesini bir arada kullandığı bu metin bu bağlamda değerlendirildiğinde özellikle üzerinde durulmayı hak etmektedir. Râzî, burada nefsü'l-emri sözlük anlamında mı yoksa sözlük anlamının dışına çıkarak farklı bir boyutta mı ele almıştır? Eğer nefsü'l-emre kelime anlamından farklı bir anlam yüklemişse bu durumda Râzî'nin nefsü'l-emrin kavramlaşmasına giden süreçteki rolü nedir? Bu soruların cevabını verebilmek için yukarıdaki metni tetkik etmek gerekmektedir.

Râzî metinde kelamcıların âlemin dışında sonsuz bir boşluğun var olduğuna dair iddialarını zayıf bulur ve bu görüşlerinin çelişki barındırdığını söyler. Bu çelişkiyi de *zihin*, *hariç* ve *nefsü'l-emr* kelimelerini kullanarak ortaya koyar. Râzî'nin argümantasyonu şöyledir:

- (a) Kelamcılar âlemin dışında âleminden ayrı ve sonsuz bir boşluğun varlığını farazî olarak kabul ettiler.¹²¹
- (b) Farazî olan şeyin sadece zihinde varlığı vardır.
- (c) Zihinde var olan şey harice uygun değilse farz edilen şey yanlıştır.
- (d) Eğer harice mutabık olursa bu durumda boşluğun nefsü'l-emrde bir varlığı olması gerekir.
- (e) Sonsuz boşluk nefsü'l-emrde var olunca bu durumda onun farazî olduğu söylenemez.

Metne bakıldığında Râzî'ye göre; (i) farazî olanın gerçekliği yoktur ve (ii) *hariçte* olan şeyin gerçekliği vardır. Râzî'nin bu yaklaşımı nefsü'l-emrin meşhur tanımına

¹²⁰ Nefsü'l-emrin terim anlamları işlenirken *zihin*, *hariç* ve *nefsü'l-emr* arasındaki irtibata değinilecektir.

¹²¹ Tûsî bu metnin şerhinde Râzî'nin iddia ettiği gibi kelamcıların âlemin dışında sonsuz bir boşluğu farazî olarak kabul etmediklerini bilakis bu boşluğun gerçek olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Kelamcıların farazî olarak gördükleri şey ise âlem ile bu boşluğun ayrı olmasıdır. bk. Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, 218.

uygundur.¹²² Tûsî'den sonra gelen alimlerin çoğunluğu nefsü'l-emri açıklarken nefsü'l-emrin farazî şeyleri kapsamadığını ve hariçten daha umumi olduğunu belirtir. Bu noktada Râzî'nin nefsü'l-emr kelimesini cümle içerisinde zihin ve hariç kavramlarıyla irtibat kurarak kullanması tedricen gelişen nefsü'l-emr kelimesinin artık bir terim olarak ilim dünyasında tartışılması gereken bir kavram olarak ortaya çıkmaya hazır olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu durumu bir benzetmeyle açıklayacak olursak Tûsî'de artık çiçek açan nefsü'l-emr kavramı Râzî'de kokusunu yeni yeni yaymaya başlamış bir gonca gibidir.

Nefsü'l-emrin tedrici gelişimine Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1152 [?]) *el-Mu'teber* adlı eserindeki ifadeleri de örnek olarak verilebilir. O söz konusu pasajda hükümlerin doğru olmak için varlıkların kendinde oldukları hale uygun olması gerektiğini söyler. Bağdâdî “varlıkların kendindeliği” ifadesini vermek için sözlük anlamı bakımından nefsü'l-emr kelimesiyle benzer anlamda olan “el-ümûru fî enfüsihâ” ve “limâ aleyhi'l-emru fî nefsihî” terkiplerini kullanır.¹²³

Nefsü'l-emr kelimesinin kavramlaşmasına giden yolda “nefsü'l-emr” kelimesi özelinde yapılan bu araştırma, kavramın köklerinin Tûsî öncesine kadar uzandığını gösterir. Nefsü'l-emr teorisinin Tûsî öncesiyle bağlantısı sadece nefsü'l-emr kelimesi özelinde değildir. “Teorinin Arka Planı” başlığı altında değinilen, teorinin üzerine bina edildiği; teorinin oluşumuna zemin hazırlayan tartışma konuları da bu noktada önemlidir. Teorinin bütüncül bir şekilde ortaya koyulabilmesi bu bağlantıların iyi kurulmasıyla mümkündür.

5. Özel Anlamları

“‘İnsan canlıdır.’ hükmü nefsü'l-emre uygundur.” ya da “Dört nefsü'l-emrde çift

¹²² Nefsü'l-emrin meşhur tanımı derken Tûsî'den sonra gelen alimlerin genel kabulü olan tanım kastedilmiştir. Buna göre nefsü'l-emr “itibar edenin itibarına farz edenin farz etmesine bağlı olmaksızın şeyin kendindeliğidir”. Tanımla ilgili daha kapsamlı bilgi ileride verilecektir. Tanımın müteahhir ulemanın çoğunluğu tarafından kabul edildiğine dair bk. Taşkoprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, 39.

¹²³ Ebü'l-Berekât Bağdâdî, *el-Mu'teber fî'l-hikme* (İsfahân: Menşûrâtu Câmi'âti İsfahân, 1373h.), 35-36.

sayıdır.” önermelerinin “İnsan canlıdır hükmü gerçeğe uygundur.” ve “Dört gerçekte çift sayıdır.” şeklinde anlaşılmasına İslam düşünürleri tarafından herhangi bir itiraz yöneltilmeyecektir. Bütün düşünürler nefsü’l-emre bu anlamı verirler. Fakat “‘Bir nesnenin gerçekliği’ ya da ‘bir hükmün gerçekliğe uygunluğu’ ifadelerindeki ‘gerçeklik’ten neyi kastediyorsunuz?’” diye bir soru sorulduğunda düşünürlerin bu soruya verecekleri cevaplar farklılaşacak ve bu farklılıklardan her biri nefsü’l-emrin özel anlamlarından birine karşılık gelecektir.

Bu sorgulamanın nefsü’l-emr özelinde ilk defa Tûsî tarafından yapıldığı görülmektedir.¹²⁴ O bilgilerimizin kendisine uygun olarak doğru olduğu bu gerçekliği mücerret akılda (faal akıl/küllî akıl) bulunan akledilirler olarak açıklamıştır.¹²⁵ Yani ona göre bütün nesnelerin gerçekliği faal akılda bulunur ve söz konusu nesnelerle ilgili verilen hükümler bu gerçekliklere uygunsa doğru, uygun değilse yanlıştır.¹²⁶ Bu durumda çiçeğin faal akıldaki gerçekliği onun bitki olması, dördün faal akıldaki gerçekliği ise onun çift sayı olmasıdır. Verilen hükümler bu gerçekliğe uygun oldukları için doğrudur. İşte faal akıldaki bu gerçekliklerin hepsine nefsü’l-emr denir. Nefsü’l-emrin ilk özel anlamı Tûsî tarafından bu şekilde oluşturulmuştur. Tûsî’nin yaklaşımını kabul etmeyen alimler genel olarak nefsü’l-emrin şeyin kendindeliği şeklinde kullanılan dilsel anlamına uygun bir yaklaşım sergilemişlerdir.¹²⁷ Ancak Tûsî’nin daha önce zikredilmeyen farklı açıklamalar getirmesi ve bunun neticesi olarak kavram etrafında dönen tartışmalar, söz konusu alimler tarafından nefsü’l-emrin derinlemesine analiz edilmesine yol açmıştır. Böylece nefsü’l-emrin, kimisi temelde kimisi de detayda birbirinden farklı açıklamaları ortaya çıkmıştır. Nefsü’l-emrin özel anlamlarını oluşturan bu açıklamalar arasında öne çıkan “şeyin

¹²⁴ Bu bilgiden, gerçeklikle ilgili ilk soruşturmanın Tûsî tarafından yapıldığını anlaşılmamalıdır. “Gerçeklik nedir?” sorusu felsefenin kadim sorularından biridir ve elbette Tûsî’den önce de İslam düşünürleri bu meseleyle özel olarak ilgilenmişlerdir.

¹²⁵ Tûsî, “Risâle fi İsbâti’l-‘akli’l-mücerred”, 7. Tûsî’nin mücerret akılla ilgili görüşü ileride detaylı şekilde ele alınacaktır.

¹²⁶ Tûsî, “Risâle fi İsbâti’l-‘akli’l-mücerred”, 3.

¹²⁷ Herevî Tûsî’nin nefsü’l-emre dair risalesine yazdığı şerhte nefsü’l-emrin sözlük anlamıyla Tûsî’nin yorumunun farklı olduğuna dikkat çeker. bk. Mevla Muhammed Hanefî Herevî, “Şerhu risâleti İsbâti’l-akli’l-mücerred”, *Risâletu İsbâti’l-‘akli’l-mücerred ve Şurûhân*, ed. Tayyibe Ârif Niyâ (Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014), 113.

kendindeliği”, “Allah’ın ilmi” ve “mutlak sübut” şeklindeki tanımlar burada ele alınacaktır.

Tezin konusu Tûsî’nin nefsü’l-emr anlayışı olduğu halde diğer düşünürlerin nefsü’l-emrle ilgili görüşlerini burada ele almamızın iki önemli sebebi vardır. Birincisi daha önce de işaret edildiği gibi nefsü’l-emrin dilsel anlamı özel anlamlarından ve özel anlamları da birbirlerinden ayrılmadığı müddetçe nefsü’l-emrle ilgili birçok meselenin anlaşılması zordur. Bu nedenle nefsü’l-emrle ilgili farklı yaklaşımların ayırdına varılarak bu konuda zihnin berraklaşması önemlidir. İkincisi ise Tûsî’ye yönelik eleştiri yapan düşünürler çoğunlukla eleştirilerini kendi nefsü’l-emr anlayışlarından yola çıkarak yapmaktadırlar. Bu nedenle tezde bu eleştiriler incelenirken düşünürlerin nefsü’l-emrle ilgili kendi anlayışlarına zaman zaman atıfta bulunulacaktır. Bu kısımların daha iyi kavranabilmesi, söz konusu düşünürlerin nefsü’l-emrle ilgili yaklaşımlarının bilinmesine bağlıdır.

5.1. Faal Akıldaki Akledilirler Olması

Tûsî, *Tecrîd*’de zihnî önermelerin doğruluk ve yanlışlık kriteri olarak nefsü’l-emri işaret eder.¹²⁸ O nefsü’l-emre dair risalesinde ise nefsü’l-emrin bu yönünün yanında onun birtakım ontolojik özelliklerini de ortaya koyar ve bu özelliklere sahip bir varlığın ancak küllî/faal akıldaki akledilirler olabileceğini belirtir.¹²⁹ Tûsî’nin açıklamaları dikkate alındığında nefsü’l-emrin epistemolojik ve ontolojik yönünü ortaya koyan iki farklı tarifi yapılabilir. Nefsü’l-emrin epistemolojik yönü itibarıyla tarifi, “Zihnî önermelerin doğruluk ölçütüdür.” şeklinde olur. Nefsü’l-emr risalesinde zikredilen ve nefsü’l-emrin mahiyetine dair bize fikir veren özellikler dikkate alındığında ise kavram ontolojik olarak

¹²⁸ Tûsî, *Tecrîdü’l-i’tikâd*, 117.

¹²⁹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 6-9.

“Ezelî,¹³⁰ ebedî,¹³¹ zaman ve mekândan soyut¹³² ve bilfiil olan,¹³³ kendi başına kaim olmayıp faal akıl/küllî akılda temessül eden manalar bütünüdür.”¹³⁴ şeklinde tarif edilebilir. Tarifte geçen “küllî akıl” ifadesi Tûsî’ye göre Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “levh-i mahfûz” ve “kitâbu’l-mübîn” kelimeleri ile işaret edilen varlıktır.¹³⁵ Tûsî’nin nefsü’l-emri bu şekilde yorumlaması kendisinden önce de kullanılan nefsü’l-emr kelimesinin ilim dünyasında artık bir terim olarak ele alınarak tartışılmasını sağlamıştır.

Nefsü’l-emrin mücerret akılda bulunan akledilirler olduğu görüşü tezin diğer bölümlerinde detaylıca incelenecektir.¹³⁶ Nefsü’l-emr kavramının analizini yaptığımız bu bölümde ise Tûsî’nin zikrettiğimiz tanımının öne çıkan bazı özelliklerine değinilecektir. Böylece nefsü’l-emrin kavramlaşma sürecinde Tûsî’nin yaklaşımının nerede durduğu daha iyi analiz edilerek bu tanımın nefsü’l-emrin dilsel anlamından ve diğer tanımlarından ayrıışan tarafları yakından görölmüş olacaktır.

(i) Nefsü’l-emrin Tespit Edilen İlk Kapsamlı Tanımı Olması

Şu ana kadar yapılan araştırmalar nefsü’l-emrin açıkça bir terim olarak ilk defa Tûsî tarafından kullanıldığını göstermektedir. Tûsî’den önce yazılmış fakat günümüze

¹³⁰ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 7.

¹³¹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 7.

¹³² Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 7.

¹³³ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 6.

¹³⁴ Tûsî “faal akılda bulunan akledilirler” ifadesini kullanırken Hillî *Keşfü’l-murâd*’ta Tûsî’den nakil yaparak “akledilir” yerine “suret” ifadesini zikreder. bk. Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 6-7; Hillî, *Keşfü’l-murâd fî şerhi Tecrîdi’l-i ‘tikâd*, 104.

¹³⁵ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 8. Tûsî’nin levh-i mahfûzla ilgili görüşleri “Nefsü’l-emrin Faal Akıl ile İlişkisi” başlığı altında değerlendirilecektir. Tûsî başka bir eserinde “kitâbu’l-mübîn” için “varlık defteri” ifadesini kullanır. bk. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu Mes’ele’l-‘ilm* (Kum: Mustafa, 2017), 104.

¹³⁶ Bu bağlamda “Tûsî, faal akıl derken neyi kastetmektedir?”, “Faal akılda bulunan hakikatlerin/akledilirlerin/suretlerin keyfiyeti nedir?”, “Onların bilfiil olmaları ya da zaman ve mekana bağlı olmamaları ne demektir?”, “Hükümlerimiz bu gerçekliklere nasıl mutabık olmaktadır?”, “Bütün hükümlerimiz bu gerçekliklere mutabık olarak mı doğrudur?”, “Hükümlerimizin bu gerçekliklere mutabık olduğundan nasıl emin olabiliyoruz?” gibi soruların cevabı aranacaktır.

ulaşmamış eserlerde ya da gün yüzüne çıkmamış yazmalarda nefsü'l-emrin tanımının yapılmış olma ihtimali mevcut olsa da nefsü'l-emr tartışmalarının düşünce tarihinin gündemine Tûsî ile birlikte girdiği görülmektedir. Nitekim nefsü'l-emr tartışmaları ilk olarak Tûsî'nin nefsü'l-emre dair risalesi ile *Tecrîd* kitabı ve bu eserlere yazılan şerhlerde görülmektedir. Tartışmalar yine bu iki esere yazılan şerh ve haşiyeler aracılığıyla ilim dünyasına yayılmıştır. Bu eserlerin dışında Tûsî'ye yakın dönemde yazılmış bazı kitaplarda da nefsü'l-emr tartışmalarına girilmiş olsa da bu eserlerde de ya açıkça ismi zikredilerek ya da görüşlerine atıfta bulunularak Tûsî'ye işaret edilmiştir. Örneğin Tûsî ile aynı dönemde yaşayan Şemseddin Semarkandi nefsü'l-emr meselesini tartıştığı metninde Tûsî'nin adını zikrederek onun nefsü'l-emre dair görüşlerini değerlendirmiştir.¹³⁷ Yine Tûsî ile yakın dönemde yaşayan Dâvûd-i Kayserî bazı alimlerin ilk akıl ile nefsü'l-emri kastettiklerini söylemiştir.¹³⁸ Kayserî burada Tûsî'yi kastetmiş olmalıdır. Nitekim Tûsî'nin haricinde nefsü'l-emrle mücerret akıl arasında ilişki kuran başka bir düşünür tespit edilememiştir. Tüm bunlardan çıkan sonuç Tûsî ve sonrası yakın dönemde nefsü'l-emrle ilgili yapılan bütün tartışmalarda Tûsî'nin etkisi olduğudur. Bu da bir terim olarak nefsü'l-emr tartışmalarının Tûsî'nin öncülüğünde ortaya çıktığına işaret etmektedir.

Nefsü'l-emrin tanımı ilk defa Tûsî ile yapıldığı gibi nefsü'l-emrin ne olduğuna dair tartışmalar da Tûsî ile başlamıştır.¹³⁹ Tûsî nefsü'l-emri kendisinden önce kelam ve Meşşâî felsefesinin tartışmalı meselelerinden olan “levh-i mahfûz”, “mücerret akıl”, “zihni varlık” ve “bilginin doğruluğu” gibi meselelerle irtibat kurarak ele almıştır. Tûsî'den önce İslam düşüncesinde bu meseleler tartışılırken nefsü'l-emr kavramına atıfta bulunulmamıştır. İlk defa Tûsî nefsü'l-emri söz konusu meseleler bağlamında ele alarak tartışmıştır. Bu da nefsü'l-emrin Tûsî ile terime dönüştüğünü gösteren hususlardır.

¹³⁷ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 446.

¹³⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 50.

¹³⁹ Nefsü'l-emrin ilk defa Tûsî tarafından tanımlandığı söylenirken lafzî tanımların kastedilmediği unutulmamalıdır. Önceki satırlarda belirtildiği gibi nefsü'l-emr Tûsî'den önce bazı alimler tarafından lafzî olarak açıklanmıştır.

(ii.) Haricî ve Zihnî Varlık Kavramlarıyla Yakından İlişkili Olması

Tûsî'nin tanımının öne çıkan özelliklerinden birisi de nefsü'l-emrin haricî ve zihnî varlık kavramlarıyla irtibat kurularak ele alınmasıdır. Nefsü'l-emrin Tûsî tarafından haricî ve zihnî varlıkla irtibatlı şekilde ele alınması terimin genel özelliklerinden biri olacak ve birçok alim tarafından bu üç kavram özellikle kapsamları itibarıyla birbirleriyle karşılaştırılacaktır.¹⁴⁰ Bu durum daha sonra zihnî varlık tartışmalarına da yansımaya sahip olacaktır. Nitekim Tûsî'den sonra zihnî varlık tartışmalarının yapıldığı birçok eserde nefsü'l-emr kavramı zihnî varlık tartışmasının ana kavramlarından birine dönüşecektir. Tûsî öncesinde yapılan zihnî varlık tartışmalarında ise nefsü'l-emr kavramına rastlanmaması nefsü'l-emr kavramının zihnî varlık kavramına olan etkisini göstermektedir.¹⁴¹

Nefsü'l-emrin bu iki varlık türüyle irtibatının hem ontolojik hem de epistemolojik yönü vardır. Ontolojik yönü itibarıyla nefsü'l-emrin bu varlık türleriyle irtibatı Tûsî tarafından kurulmuştur. O, nefsü'l-emrin varlıksal konumunu araştırırken zihindeki varlık ve hariçteki varlık ayrımını yapmış ve zihnin dışında bir gerçeklik olarak nefsü'l-emre ulaşmıştır. “Zihnî ve Haricî Varlık” başlığı altında da belirttiğimiz gibi Tûsî'nin burada kastettiği “zihin” kavramı genelde kullanılan zihin kavramından farklıdır. Bu nedenle buradaki “zihnî varlık” kavramından kastedilen insan zihnindeki (nefis) oluşur. Bu anlama uygun şekilde bu tartışmada “hariç” kavramından kastedilen de insan zihninin dışıdır.

Nefsü'l-emrin haricî ve zihnî varlıkla irtibatı daha çok epistemolojik bir yaklaşımdan hareketle kurulmuştur. Buna göre önermelerin nefsü'l-emre uygunluğu hariçte var olanlardan haber veren ve hariçte olmayıp zihinde var olanlardan haber veren

¹⁴⁰ Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 11-12, 42-43; Semerkandî, *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*, 443-447; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, 2: 200-202; Alâeddin Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 227-233.

¹⁴¹ Burada Râzî'ye de işaret etmek gerekir. Eserlerinde nefsü'l-emr kelimesini çokça kullanan Râzî'nin onu daha çok dilsel anlamda kullandığını belirtmiştik. Fakat daha önce de değindiğimiz üzere Râzî nefsü'l-emr kelimesini herhangi bir analiz yapmadan haricî ve zihnî varlık kavramlarıyla birlikte aynı cümlede kullanmıştır. Bu da bir terim olarak nefsü'l-emrin özelliklerinden biri olan haricî ve zihnî varlıkla irtibatının nüvelerinin Râzî'de bulunduğu şeklinde yorumlanabilir.

önergeler şeklinde tasnife tabi tutularak değerlendirilmiştir.¹⁴² Birazdan görüleceği üzere Tûsî'den sonra gelen alimler bu değerlendirmeyi yaparken haricî ve zihnî varlık ile nefsü'l-emri kapsamaları itibarıyla birbirleriyle karşılaştırmışlardır.

(iii.) Yakînî Zihnî Hükümlerin Doğruluk Ölçütü Olması

Nefsü'l-emr teriminin önemli özelliklerinden birisi de hükümlerin doğruluk kıstası olmasıdır. Tûsî dıştaki nesnelerle ilgili hükümlerin doğru olmak için dıştaki nesnesine uygun olması gerektiğini fakat dışta bulunmayıp sadece zihinde bulunan nesnelerin doğruluğunun ise nefsü'l-emre uygun olmasına bağlı olduğunu söylemiştir.¹⁴³ Böylece Tûsî, nefsü'l-emri zihnî nesnelerle ilgili önergelerin doğruluk kıstası olarak görmüştür. Tûsî'den önce açıkça nefsü'l-emrin zihnî hükümlerin doğruluğunun kıstası olduğunu söyleyen bir düşünür tespit edilememiştir.¹⁴⁴ Bunun yanında nefsü'l-emrin bu dönemde “X, nefsü'l-emre uygundur.” şeklinde kullanıldığı olmuştur.¹⁴⁵ Burada nefsü'l-emr, sözlük anlamına uygun olarak kullanılmış ve “X, kendindeliğine/gerçeğe uygundur.” anlamı kastedilmiştir.

(iv) Epistemolojik Gerekçeden Hareketle Ortaya Koyulması

Tûsî, nefsü'l-emr teorisini epistemolojik bir gerekçeden hareketle ortaya koymuştur. O, doğruluğundan şüphe etmediğimiz yakînî zihnî hükümlere sahip olduğumuzu ve bu hükümlerin doğru olmak için mutlaka bir şeye mutabık olması gerektiğini söylemiş ve ikinci bölümde ayrıntısına girdiğimiz ispatını yaparak nefsü'l-

¹⁴² Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 3-4; Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117.

¹⁴³ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 116.

¹⁴⁴ Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî nefsü'l-emr kelimesini kullanmasa da “limâ aleyhi'l vücûd, el-ümûru fî enfüsihâ ve limâ aleyhi'l-emru fî nefsihi” terkiplerini kullanarak hükümlerin doğru olmak için varlıkların kendinde oldukları hale uygun olması gerektiğini söylemesi dikkate değerdir. Fakat Bağdâdî burada dışta bulunan ile zihinde bulunan nesnelerle ilgili hükümleri birbirinden ayırmamış, hükümleri genel olarak zikretmiştir. bk. Bağdâdî, *el-Mu'teber fî'l-hikme*, 35-36.

¹⁴⁵ Sülemî, *el-Mukaddime fî't-tasavvuf*, 77, 83.

emre ulaşmıştır.¹⁴⁶ Tûsî'nin epistemolojik gerekçeden yola çıkarak vardığı noktada nefsü'l-emr ontolojik bir gerçeklik olarak ortaya çıkmıştır.

(v) Dışta Bulunan Bir Gerçeklik Olması

Tûsî'ye göre nefsü'l-emr zihnin bir itibarı değildir. Bunun anlamı bütün akledilirlerin ve doğru hükümlerin kendisinde bulunduğu bu aklî âlemin insan zihninin dışında bir gerçekliğinin olduğudur.¹⁴⁷ Örnek vermek gerekirse “Bir ikinin yarısıdır.” hükmünün nefsü'l-emre uygun olmasının anlamı, bu hükmün dışta bir gerçekliği bulunan aklî bir mahalde/faal akıldaki “Bir ikinin yarısıdır.” hükmüne uygun olmasıdır. Elbette böyle bir aklî âlemi müşahade etmek Tûsî'ye göre söz konusu değildir. Bu nedenle insan zihni dışı (hariç) gözlemleyip belirli soyutlamalar yaparak burhanî yöntemle yakînî hükümlere ulaşır. Fakat neticede ulaştığı bu hükümler bahsi geçen aklî âlemdeki bilgilerle örtüştüğü için doğru olacaktır.

(vi) Bir Mahalde Temessül Etmesi

Tûsî'nin yorumunda öne çıkan özelliklerden biri nefsü'l-emrin bir mahalde bulunmasıdır. O nefsü'l-emr adını verdiği hakikatlerin kendi başlarına kaim olmadığını ve konumsuz bir mahalde bulunduklarını (mütemessil) söylemiştir.¹⁴⁸ Tûsî'ye özgü olan nefsü'l-emrin bu özelliği ileride detaylı şekilde açıklanacak ve Tûsî'nin ispatı analiz edilecektir.

Tûsî, nefsü'l-emr adını verdiği bu gerçekliklerin bir mahalde olduğunu söyleyerek Platon'un idelerinden kaçınmıştır. Platon'un ideleri dışta bulunan fakat cisimsel olmayan,

¹⁴⁶ Tûsî, “Risâle fî İsbâti'l-‘akli'l-mücerred”, 3-4.

¹⁴⁷ Tûsî, “Risâle fî İsbâti'l-‘akli'l-mücerred”, 4.

¹⁴⁸ Tûsî, “Risâle fî İsbâti'l-‘akli'l-mücerred”, 6.

kendi başına kaim hakikatlerken, Tûsî nefsü'l-emri, dışta bulunan, cisimsel olmayan fakat başka bir varlıkta bulunan hakikatler olarak ortaya koymuştur.¹⁴⁹

Tûsî'nin nefsü'l-emri bu şekilde yorumlaması hariçte bulunan cisimsel nesneleri nefsü'l-emrin kapsamından çıkartmıştır. Kendisinden sonra gelen düşünürler hariçteki cisimsel varlıkları da nefsü'l-emrin kapsamına katarak Tûsî'den ayrılmışlardır.

(vii) “Nefsü'l-emrî Varlık” Kavramını Mümkün Kılması

Tûsî'nin yorumunda nefsü'l-emrin öne çıkan bir özelliği de “zihnî varlık” kavramına benzer şekilde “nefsü'l-emrî varlık” kavramının kullanılmasını mümkün kılmasıdır. İnsan zihni hariçte bulunmasına rağmen farklı bir itibarla değerlendirildiğinde insan zihnindeki varlıklara ontolojik olarak farklı yaklaşılmış ve neticede insan zihnindeki varlıklara zihnî varlık denilmiştir. Tûsî'nin nefsü'l-emr adını verdiği hakikatler de aynı şekilde hariçte bulunan mücerret akılda bulunsa da ondan ontolojik olarak nefsü'l-emrî varlık şeklinde bahsedilmesi mümkün gözükmemektedir. Nitekim Hillî *Tecrîd* şerhinde, Tûsî'nin, nefsü'l-emrin zihnî sübut mu yoksa haricî sübut mu olduğu sorusuna; bu ikisini de reddederek nefsü'l-emrin faal akıl olduğu şeklinde cevap verdiğini nakletmiştir.¹⁵⁰ Tûsî'nin nefsü'l-emr adını verdiği hakikatlerin haricî ve zihnî sübut olarak anlaşılmasını reddetmesi, bu itibarla bakıldığında ona göre hariçte ve zihinde oluşun dışında küllî akılda/faal akılda/levh-i mahfûzda oluş anlamına gelecek şekilde nefsü'l-emrî varlığın söz konusu olduğuna bir işarettir.

Bu durumda nefsü'l-emrî varlığın haricî ve zihnî varlıkla irtibatı hariç ve zihin kavramına yüklenen anlama göre değişiklik gösterecektir. Zihin kavramından sadece insan zihni kastediliyorsa zihnî varlığın yanında nefsü'l-emrî varlık diye başka bir varlık alanı gündeme gelecektir. Eğer mücerret akıl da zihin kavramına dahil edilirse bu durumda zihnî varlığın kapsamına dahil olacak şekilde nefsü'l-emrî varlık anlayışı söz konusu olacaktır. Tûsî'nin bu meseleyi incelerken dikkate aldığı itibara göre zihindeki

¹⁴⁹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 4-8.

¹⁵⁰ Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd*, 104.

varlık derken insan nefsindeki müdrikatı kastettiği dikkate alındığında nefsü'l-emrî varlık ona göre zihnî varlıktan başka bir üçüncü varlık türü olarak karşımıza çıkmaktadır.

(viii) Akledilirleri Kapsaması

Nefsü'l-emrin bir diğer özelliği de sadece akledilirleri kapsamasıdır.¹⁵¹ Bu nefsü'l-emrin Tûsî'ye özgü özelliklerinden biridir. Kendisinden sonra gelen alimler genelde nefsü'l-emrin tümel nesnelerin yanında tikelleri de kapsadığını söylemişlerdir.¹⁵² Tûsî'ye göre ise nefsü'l-emr dışta bir karşılığı bulunan “insan”, “kedi” ve “mavi” gibi nesneler ile dışta karşılığı bulunmayan “uç”, “üçgen”, “illet”, “fasıl” ve “cins” gibi tümel akledilirler ve “mücerret akıl” gibi duysal olmayan tikel nesnelerden ibarettir.¹⁵³ Tûsî duysal tikellerin tikel olarak nefsü'l-emrde bulunmasını ise mümkün görmez. Tikeller ancak tümellerin içerisinde içerildikleri için dolaylı yoldan nefsü'l-emrin kapsamına dahil olurlar.¹⁵⁴ Tezin ilerleyen bölümlerinde bu mesele kapsamlı bir şekilde işlenecektir.

(ix) Tûsî'nin Varlık Anlayışına Özgü Olması

Teorinin bir özelliği de dönemin hakim varlık ve bilgi anlayışlarından birine ait olmaması, Tûsî'ye özgü varlık anlayışından hareketle ortaya koyulmasıdır. Tûsî, teorisini oluştururken özellikle Meşşâîler'in terminolojisine ait kavramları kullanmış, fakat bu kavramları onlardan farklı yorumlamıştır. Örneğin Tûsî'nin nefsü'l-emri dayandırdığı mücerret akıl yorumu Meşşâîler'in mücerret akıllar yorumundan farklıdır. Meşşâîler'in mücerret akıllar teorisi onların mûcib bizzat Tanrı anlayışına uygun olarak Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr eden akıllar iken Tûsî mûcib bizzat Tanrı anlayışını kabul

¹⁵¹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 6-7; Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecdî'l-i 'tikâd*, 104; Tûsî, *Tecdî'l-i 'tikâd*, 117.

¹⁵² Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 11-12, 35, 42-43; Semerkandî, *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*, 443-447; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecdîd*, 2: 200-202; Alâeddin Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 227-233.

¹⁵³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 377.

¹⁵⁴ Tûsî, *Şerhu Mes'ele'ti'l-ilm*, 103-104.

etmediğinden ona göre mücerret akıl Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr eden varlık olarak değerlendirilmemelidir. Bu da Tûsî'nin varlık anlayışında nefsü'l-emr meselesine bakışını farklılaştırmıştır. Yine Tûsî'de mücerret akıl, kendisinde suretlerin bulunduğu bir varlık türüken¹⁵⁵ Meşşailer'de mücerret akıllarda herhangi bir suret bulunmaz ve onların bilgisi çokluk barındırmaktan uzaktır.¹⁵⁶

(x) İslam Düşünürleri Tarafından Benimsenmemiştir

Tûsî'nin nefsü'l-emr yorumunun ciddi bir takipçisi olmamıştır. Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışını mücerret akıllar teorisi üzerine bina etmiş olması bunun önemli sebeplerinden biri olarak görülebilir. Nitekim mücerret akıllar teorisi Tûsî'den sonra gücünü yitirmiştir.¹⁵⁷ Tûsî'nin nefsü'l-emr yorumu, Meşşâîler'in mücerret akıllar teorisinden birçok yönüyle farklılaşsa da onun mücerret akıllı Meşşâîler gibi faal akıl adıyla anması, Meşşâîler'in mücerret akıllar teorisi gibi değerlendirilmesine yol açmıştır. Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışını değerlendiren düşünürler nefsü'l-emr teorisini onun varlık ve bilgi anlayışına özgü bir teori şeklinde yorumlamamışlar; bilakis Meşşâî sisteme entegre bir teori olarak değerlendirmişlerdir.¹⁵⁸ Hatta bu nedenle Tûsî'ye yapılan eleştirilerden birisi de onun kullandığı kavramlar üzerinden olmuştur. Bu eleştiriye getiren Şemseddin Kîşî, Celâleddin Devvânî ve Ahmed el-Cendî gibi alimler Tûsî'yi, kullandığı kavramların anlamını değiştirmekle itham etmişler ve kavramların Meşşâîler'deki

¹⁵⁵ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli’l-mücerred”, 7.

¹⁵⁶ Meşşâîler'in bu husustaki görüşlerini İbn Sînâ özelinde değerlendiren çalışmalar için bk. Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, 364-365; İbrahim Halil Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümmelerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine”, *Nazariyat* 6/2 (2020): 30; Türker, *Varlık Nedir?*, 24.

¹⁵⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İhsan Fazlıoğlu, “Faal Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihinde Hakikî (Invisible) ile Zâhirî (Visible) İlişkisinin Yeniden Yorumlanması”, *Derin Yapı İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi* (İstanbul: Papersense, 2015), 219-250.

¹⁵⁸ Klasik kaynaklarda görülen bu durum nefsü'l-emrle ilgili güncel çalışmalarda da kendisini gösterir. Örneğin Recep Duran bir makalesinde, Tûsî'nin nefsü'l-emre yaklaşımını açıklarken faal akıl nazariyesini Meşşâîlere göre ele alır fakat Tûsî'nin faal akıllı farklı yorumladığından bahsetmez. bk. Duran, “Celâleddin Devvânî'nin, Tûsî'nin ‘Küllî Akıl’ Diye Adlandırılan Sıyrık Tözleri İsbat Hakkındaki Risalesi Şerhi”, 85.

anlamını değiştirdiği için kendisini eleştirmişlerdir.¹⁵⁹ Esasen Tûsî'nin kavramları farklı yorumlaması bilinçli bir tercihtir. Onun varlık anlayışında mücerret aklın rolü Meşşâiler'in varlık anlayışındaki rolünden farklıdır. Fakat Tûsî'nin nefsü'l-emr yorumu değerlendirilirken bu durum genelde dikkate alınmamıştır.

5.2. Şeyin Kendindeliği Olması

Tûsî'nin nefsü'l-emri faal akılla açıklamasına mukabil birçok alim, nefsü'l-emrin faal akılla ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek bu görüşe karşı çıkmışlardır.¹⁶⁰ Söz konusu alimler, sadece Tûsî'ye yönelik eleştiriler yapmakla yetinmeyip nefsü'l-emrin ne olduğuna dair kendi fikirlerini de ortaya koymuşlardır. Böylece nefsü'l-emrin mahiyeti meselesi alimler arasında tartışma konusu yapılmaya başlanmıştır.

Nasîrüddin Tûsî'nin çağdaşı olan¹⁶¹ Şemseddin Kîşî (ö. 694-5/1294-5), Tûsî'nin *Risâletü nefsi'l-emr*'ine yazdığı şerhte onun nefsü'l-emre dair görüşlerini ve zikrettiği delilleri tek tek incelemiş ve nefsü'l-emrin faal akılla açıklanmasının yanlış olduğuna dair değerlendirmeler yapmıştır.¹⁶² Yine Tûsî'nin yaşadığı döneme yetişmiş olan Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303) ile XIV. yüzyıl ilim adamlarından Sa'düddîn Taftazânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413) gibi alimler de Tûsî'nin nefsü'l-emr ile

¹⁵⁹ Kîşî, "Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr", 31; Celâleddin Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred", *Risâletü İsbâtî'l-'akli'l-mücerred ve Şurûhân*, ed. Tayyibe Ârif Niyâ (Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014), 58-59; Cendî, "Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred", 143.

¹⁶⁰ Kîşî, "Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr", 35-36; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 394; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 202; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, 141; Alâeddin Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 230-231; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecrîdi'l-kelâm*, 479.

¹⁶¹ Aynı dönemde yaşayan Şemseddin Kîşî ve Tûsî arasında bazı felsefî konuları ihtiva eden bir yazışma gerçekleşmiştir. Yazışmanın metni Murat Demirkol tarafından Türkçeye çevrilmiştir. bk. Nasîruddin Tûsî, *Felsefe Mektupları*, trc. Murat Demirkol (Ankara: Fecr, 2015), 411.

¹⁶² Kîşî, "Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr", 35-36.

ilgili görüşlerini eleştirmişlerdir.¹⁶³ Tûsî'ye yönelik bu eleştirel yaklaşım sonraki yüzyıllarda da devam etmiş, nefsü'l-emr kavramına yönelik tartışmalar günümüze kadar birçok alimin gündemini meşgul etmiştir.

Söz konusu alimler zihnî hükümlerimizin nefsü'l-emre uygunluğuna göre doğruluk değeri kazandığı görüşünü genelde kabul etmişlerdir.¹⁶⁴ Ancak nefsü'l-emrin mahiyeti ve kapsamına gelince bu hususlarda farklı yaklaşım ve anlayışların bulunduğu görülmektedir. Örneğin, mahiyeti bağlamında, nefsü'l-emrin cevher mi araz mı olduğu; zaman, mekân ve konumun kendisi için geçerli olup olmadığı; ezelî mi yoksa hâdis mi olduğu; bilfiil mi bilkuvve mi olduğu ya da bunların hiç birisiyle ilişkili olmayıp zihnin bir itibarı mı olduğu hususunda farklı görüşler ortaya koyulmuştur. Kapsamı bakımından ise nefsü'l-emrin haricî ve zihnî hükümler ile mümtenilerle ilgili hükümlerin hangilerini kapsadığı hususu tartışılmış ve bu konuda çeşitli görüşler serdedilmiştir.

Nefsü'l-emr konusuyla hususi olarak ilgilenen Kîşî, Taftazânî, Cürcânî, Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Taşköprizâde (ö. 968/1561), Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) ve Gelenbevî (ö. 1205/1791) gibi birçok alim nefsü'l-emrle ilgili -ayrıntıya inildiğinde aralarında birtakım farklılıkların olduğu görülse de- temelde benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir. Onlara göre nefsü'l-emr, ne Platon'un (m.ö. 427-347) idelerinde olduğu gibi kendi başına kaim olan bir akledilirdir ne de Tûsî'nin nefsü'l-emri yorumladığı gibi faal akılda bulunan suretlerdir. Nefsü'l-emr hükümlerimizin nesnesi olan şeylerin kendinde oldukları şeye denir.¹⁶⁵ Dolayısıyla nefsü'l-emr Tûsî'de olduğu gibi hariç ve

¹⁶³ Semerkandî, *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*, 447; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 394; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 202.

¹⁶⁴ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117; Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, 103; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, 2: 200; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 391; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 200; Lâhicî, *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecrîdi'l-keîâm*, 477; Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 25; Allame Muhammed Hüseyin b Muhammed b Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihayetü'l-hikme* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428), 28.

¹⁶⁵ Nefsü'l-emr şeyin kendindeliği olarak tanımlandığında, nefsü'l-emrde hakikati söz konusu olan şey/nesne; eğer haricî varlığa sahipse nefsü'l-emrin varlık alanı hariç, zihnî varlığa sahipse nefsü'l-emrin varlık alanı zihindir. bk. Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 201.

zihindeki varlıktan farklı bir varlık alanına işaret etmez.¹⁶⁶ Bu yoruma göre “Bir şey nefsü’l-emrde mevcuttur.” ifadesi “O şey haddi zatında mevcuttur.” anlamına gelir. Bir şeyin haddi zatında mevcut olması ise o şeyin itibar edenin itibarına ve farz edenin farz etmesine bağlı olmadığı halde var olması anlamındadır.¹⁶⁷ Nefsü’l-emrin bu anlamda kullanılması aynı ibareleri kullanmasa da Tûsî’nin görüşüyle bir yönden paralellik arz eder. Nitekim Tûsî *Telhîsu’l-Muhassal*’da bir kimsenin farz etmesi olmaksızın nefsü’l-emrde sabit olan hakikatlere atıfta bulunurken¹⁶⁸ *Risaletü nefsi’l-emr*’de de yakînî hükümlerimizin nefsü’l-emre mutabık olduğundan şüphe etmeyeceğimizi söyler.¹⁶⁹

Peki, bir şeyin itibar edenin itibarına ve farz edenin farz etmesine bağlı olmadığı halde var olması ne anlama gelir? Burada itibar edenin itibarı ve farz edenin farz etmesi derken, dışta ya da zihinde gerçekliği bulunan bir nesneyle ilgili herhangi birisinin verdiği hükümler ile dışta ya da zihinde bir gerçekliği bulunmayıp birisi tarafından farazî olarak ortaya atılan nesnelerle ilgili hükümlerin kastedildiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁰ Buna göre “Üç, nefsü’l-emrde tek sayıdır.” cümlesi “Üç, herhangi birisi tarafından tek sayı olarak nitelendirildiği için tek sayı değildir. Bu nitelendirmeden bağımsız olarak tek sayı olma özelliğine sahiptir.” ve “Üç sayısı, herhangi birisinin farazî olarak ortaya attığı bir varlık değildir. Bilakis üç sayısı, böyle bir farz etme olmaksızın varlığa sahip bir nesnedir.”

¹⁶⁶ Burada hariç derken haricî varlığın gerekleri kendisi için geçerli olan varlık alanı kastedilmektedir. Tûsî’ye göre nefsü’l-emr bu anlamıyla haricî varlığın dışındadır. Hillî *Tecrîd* şerhinde, Tûsî’nin, nefsü’l-emrin zihnî sübut mu yoksa haricî sübut mu olduğu sorusuna; bu ikisini de reddederek nefsü’l-emrin faal akıl olduğu şeklinde cevap verdiğini nakleder. bk. Hillî, *Keşfü’l-murâd fî şerhi Tecrîdi’l-i’tikâd*, 104. Öte yandan “Zihnî ve Haricî Varlık” başlığı altında da değinildiği üzere hariç kavramı en genel anlamıyla alındığında nefsü’l-emri de kapsayacaktır.

¹⁶⁷ Kîşî, “Ravzatü’n-nâzır fî şerhi nefsi’l-emr”, 38; Cürçânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, 2: 201; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 392; Kuşçu, *Şerhu’l-cedîd ‘ale’t-Tecrîd*, 320; Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtî’l-akli’l-mücerred”, 132; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü’l-aynî fî mebâhisi’l-vücûdi’z-zihnî*, 33; Tehânevî, *Keşşâfu’l-ıstılâhât’il-fünûn*, 1720; Gelenbevî, *Risâle fî’l-vücûdi’z-zihnî* (Resâilu’l-İmtihân içinde), Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphane Seyfettin Özege, Demirbaş numarası: 0120203, 165.

¹⁶⁸ Tûsî, *Telhîsü’l-Muhassal*, 134.

¹⁶⁹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 3.

¹⁷⁰ Ali Kuşçu bu görüşü şu şekilde açıklar: Akıl mevcut ya da madum iki manayı mülâhaza ettiğinde zorunlu olarak bu iki mana arasında olumlu ya da olumsuz bir nispet olduğunu fark eder. Bu nispet idrak edenin hiçbir dahli olmaksızın akledilirin kendisine bakılarak ortaya çıkmıştır. bk. Kuşçu, *Şerhu’l-cedîd ‘ale’t-Tecrîd*, 142.

şeklinde anlaşılmalıdır. Yine “‘Allah kadîmdir.’ hükmü nefsü’l-emrde doğru bir hükümdür.” cümlesi “‘Allah kadîmdir.’ hükmü ona bu nitelemeyi yapan kişilerin nitelemesine uygun olduğu için doğru değildir. Bilakis bu nitelemeyi yapanların nitelemesi olmasa da Allah gerçekte kadîmdir.” ve “Allah herhangi birisinin farazî olarak ortaya attığı bir varlık değildir. Bilakis Allah, böyle bir farz etme olmaksızın bir varlığa sahiptir ve kadîmdir.” şeklinde anlaşılmalıdır.

Burada akla şöyle bir soru gelebilir: “Nefsü’l-emrin sözlükteki karşılığı olarak zikredilen “şeyin kendindeliği” ve “gerçeklik” anlamları ile onun özel anlamı olarak zikredilen “şeyin kendindeliği” arasında nasıl bir fark vardır?” Nefsü’l-emr dilsel olarak kullanıldığında bütün özel anlamları kapsayan genel bir anlama sahiptir. Fakat nefsü’l-emri “şeyin kendindeliği” olarak tanımlayan alimler nefsü’l-emrin genel olan dilsel anlamını özelleştirmişlerdir. Onlara göre nefsü’l-emr denildiğinde faal akıldaki suretler anlaşılmamakta ya da Allah’ın ilmindeki hakikatler kastedilmemektedir. Söz gelimi bütün hakikatlerin Allah’ın ilminde bulunduğunu öne süren bir düşünür nefsü’l-emri dilsel anlamda kullandığında “Üç sayısı nefsü’l-emrde/kendinde/gerçekte tektir.” derken en nihayetinde üç sayısının Allah’ın ilminde tek olduğunu kasteder. Nefsü’l-emri “şeyin kendindeliği” olarak tanımlayarak ona özel bir anlam yükleyenler ise herhangi bir nesnenin nefsü’l-emrde/kendinde/gerçekte tek olduğunu söylerken bu nesnenin hakikatinin, kendi varlığının dışında bir yerde bulunduğunu söyleyenlerden ayrılarak onlara karşı alternatif bir yaklaşım benimsemişlerdir. Bu nedenle nefsü’l-emrin dilsel anlamı olan “kendinde şey/gerçeklik” ile onun “kendinde şey” olarak tanımı ilk bakışta aynı gibi gözükse de mesele incelendiğinde aralarındaki fark görülecektir. Nefsü’l-emrin özel anlamı olan “şeyin kendindeliği” mefhumunu onun dilsel anlamından ayıran bazı hususiyetlerinden bahsedilebilir. Örneğin nefsü’l-emri “şeyin kendindeliği” diye tanımlayan alimler, onu hükümlerin doğruluğunun kıstası olarak kullanarak ona epistemik bir veçhe katmışlardır. Yine söz konusu düşünürler “şeyin kendindeliği” anlamını verdikleri nefsü’l-emri haricî ve zihnî varlık kavramlarıyla irtibat kurarak onu ontolojik bir boyuta taşımışlardır. Böylece nefsü’l-emrin özel anlamı olarak kullanılan “şeyin kendindeliği” mefhumu felsefî sorulara mahal olmayan nefsü’l-emrin dilsel kullanımından ayrılmıştır.

Görüldüğü gibi nefsü'l-emri “şeyin kendindeliği” olarak tanımlayanlara göre nefsü'l-emrin haricî ve zihnî varlık kavramlarıyla irtibatı kavramın oluşmasındaki ana etkenlerdendir. Bu nedenle onlara göre nefsü'l-emrin haricî ve zihnî varlıkla irtibatına değinmek yerinde olacaktır. Burada onların “haricî varlık” derken kastettikleri dış dünyada bulunan nesnelerdir. “Zihnî varlık” derken kastedilen ise dışta varlığı bulunmayıp sadece zihinde varlığı bulunan nesnelerdir. Nefsü'l-emr, itibar edenin itibarına farz edenin farz etmesine bağlı olmaksızın şeyin kendindeliği şeklinde tanımlandığında, “şeyin kendindeliği”ndeki “şey” haricî olabileceği gibi zihnî de olabileceğinden nefsü'l-emrin hem dıştaki hem de zihindeki varlıkla irtibatının olduğu söylenebilir. Bu yoruma göre nefsü'l-emr haricî varlıktan mutlak olarak daha umumdur.¹⁷¹ Yani dışta var olan her şey, nefsü'l-emrde de vardır. Daha doğru bir deyişle bir nesnenin dışta var olması onun nefsü'l-emrde bulunması anlamına gelir. Ancak nefsü'l-emrde var olan her şey dışta var değildir.¹⁷² Çünkü salt zihnî varlıkların nefsü'l-emrde bir varlığı olduğu halde hariçte bir karşılıkları yoktur.¹⁷³

Nefsü'l-emrin zihin ile irtibatına gelince; nefsü'l-emr zihinden bir yönden daha umumi iken başka yönden zihin nefsü'l-emrden daha umumdur. Nitekim “beş sayısının çift olması” gibi yanlış hükümler zihnimizde mevcut olabilir, fakat bu hükümler nefsü'l-emrde yoktur. Nefsü'l-emrde mevcut olan bazı hükümler de zihinde mevcut değildir. Örneğin Allah, haricî bir varlığa sahipken, onun zihinde herhangi bir şekilde meydana gelmesi düşünülemez. Nefsü'l-emr haricî varlık alanını mutlak olarak kapsarken zihnî

¹⁷¹ Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 201; Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 44.

¹⁷² Nefsü'l-emrin hariçten daha umumi olması tahakkuk açısından olup yükleme (haml) açısından değildir. bk. Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 153.

¹⁷³ Burada şöyle bir itiraz gelebilir: “Nefsü'l-emrde madum olan her şey, hariçte madumdur fakat hariçte madum olan her şey, nefsü'l-emrde madum değildir. Bu durumda haricin kendisine zarf olduğu bir şey nefsü'l-emrde bulunmamaktadır. Dolayısıyla nefsü'l-emr hariçten daha umumi olamaz.” Böyle bir itiraz yerinde bir itiraz olmaz. Çünkü nefsü'l-emrin harice göre daha umumi olması varlık açısındandır. Yokluk ile örnek getirerek bu yanlışlanamaz. “Hariçte bulunan her şey nefsü'l-emrde mevcuttur” sözümüzün anlamı şudur: “Haricin varlığına zarf olduğu mevcuda aynı şekilde nefsü'l-emr de zarftır”. bk. Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 153.

varlık haricî varlık alanının bir kısmını kapsar. Dolayısıyla nefsü'l-emr ile zihin arasında eksik girişimlilik (umum husus min vech) vardır.¹⁷⁴

Nefsü'l-emrin bu tanımının öne çıkan üç genel özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi onun en yaygın tanım olmasıdır. Tûsî'nin nefsü'l-emr tanımını kendisinden sonra benimseyip kabul eden bir gelenek oluşmamış ve Tûsî'den sonra nefsü'l-emr meselesiyle ilgilenen alimler genelde bu tanıma kabul etmişlerdir.¹⁷⁵ Bu nedenle İslam düşüncesinde nefsü'l-emr denildiğinde ilk akla gelen nefsü'l-emrin bu tanımı olmalıdır.

Tanımın diğer bir özelliği de en genel tanım olmasıdır. Nefsü'l-emrin bu tanımı bir yönüyle diğer tanımları içerir. Tûsî'nin nefsü'l-emr adını verdiği faal akıldaki suretler neticede itibar edenin itibarına farz edenin farz etmesine bağlı olmaksızın nesnelerin kendinelikleridir. Yine nefsü'l-emri Allah'ın ilmi olarak tanımlayanlara göre nesnelerin Allah'ın ilmindeki hakikatleri ile kendinelikleri aynıdır. Görüldüğü gibi özü itibarıyla bu tanım diğer tanımları içeren bir anlama sahiptir. Tûsî, nesnelerin kendinelikleri için bir yer tayin etmiş faal aklı onların mekanı kabul etmiştir. Kayserî ise tabiri caizse bütün nesnelerin kendineliklerini Allah'ın ilmiyle eşitlemiştir. Bu tanıma yapanlar ise nesnelerin kendineliklerinin bulunduğu bir yer olduğunu kabul etmemişler buna gerek de duymamışlardır.

Tanımın bir diğer özelliği de epistemolojik bir yaklaşımın ürünü olmasıdır. Bu tanıma yapan alimler nefsü'l-emri ontolojik bir gerçeklik olarak görmemişlerdir. Başka bir deyişle hükümlerin nefsü'l-emre mutabık olması onlara göre Tûsî'de olduğu gibi nefsü'l-emr denilen ontolojik bir varlıkta bulunan gerçekliklere uygun olmasıyla değildir. Bu yorumu yapanların nefsü'l-emrden kasıtları hükümlerin öznesi olan nesnelerin gerçeklikleridir. Bu gerçeklikler ontolojik bir mahalde bulunmazlar. Bilakis bu nesneler,

¹⁷⁴ Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 201-202; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fi mebâhisi'l-vücûdi'z-zihni*, 33.

¹⁷⁵ Kîşî, "Ravzatü'n-nâzir fî şerhi nefsi'l-emr", 38; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 201; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 392; Alâeddin Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 231; Aydın, "Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihni Varlık Risalesi- Tahkik ve Değerlendirme", 89; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fi mebâhisi'l-vücûdi'z-zihni*, 33; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*, 1720; Gelenbevi, *Risâle fi'l-vücûdi'z-zihni*, 165.

nefsü'l-emr derken kastedilen gerçekliğin ta kendileridir. Buna göre hariçte karşılaşılan her bir nesnenin gerçekliği o nesnenin nefsü'l-emridir. Yine zihinde bulunan nesnelerden her birinin gerçekliği o nesnenin nefsü'l-emridir. Bu nedenle Tûsî'nin tanımının aksine bu tanıma göre ontolojik olarak nefsü'l-emrî bir varlıktan bahsetmek mümkün değildir.

5.3. Diğer Tanımları

Nefsü'l-emrin ne olduğuna dair bir diğer yaklaşım da nefsü'l-emrin Allah'ın ilmi olduğu görüşüdür. Nefsü'l-emrle ilgili tartışmaların yapılmaya başlandığı bir dönemde; XIV. yüzyılın ilk yarısında yaşayan Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) nefsü'l-emri “aynî olsun ilmî olsun; tümel, tikel, küçük ve büyük her şeyin suretini icmâlî ve tafsîlî olarak kapsayan zatî ilim” olarak tanımlar.¹⁷⁶ Nefsü'l-emrin Allah'ın ilmi olduğunu söyleyenlerin genelde mutasavvıflar olduğu görülür.¹⁷⁷ Bu görüş sahiplerine göre hükümlerimiz Allah'ın ilmine uygun ise doğru uygun değilse yanlıştır.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 50. Kayserî'den sonra gelen Cürcânî *Ta'rîfât*'ta nefsü'l-emrin tanımını yaparken bu tarifi aynıyla zikretmiştir. bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 205. Cürcânî'nin nefsü'l-emrle ilgili görüşlerini ele aldığı eserleri dikkate alındığında nefsü'l-emrin Allah'ın ilmi olduğunu ima eden bir ifade kullanmadığı görülür. Bu durum üzerinde durulmaya değerdir. Çünkü nefsü'l-emrin şeyin kendindeliği olarak tanımlanması ile Allah'ın ilmi olarak görülmesi literatürde karşımıza iki farklı görüş olarak çıkmaktayken Cürcânî bu iki görüşü de kabul ediyor görünmektedir. Ayrıca nefsü'l-emrin Allah'ın ilmi olmasının imkansız olduğuna dair birçok delil ileri sürülmüş ve nefsü'l-emrin şeyin kendindeliği şeklindeki tanımı genel kabul görmüştür. Ayrıca Cürcânî'nin *Ta'rîfât*'taki kavram tanımlarını İslamî ilimler alanında kendi devrine kadar yazılmış belli başlı eserlerden derleme yoluyla meydana getirdiği, (bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 7; Gümüş Sadreddin, “Ta'rîfât”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011).) dolayısıyla buradaki kavramların onun görüşünü yansıtmayabileceği söylenerek nefsü'l-emrin *Ta'rîfât*'taki tanımının Cürcânî'ye ait olmadığı da ileri sürülebilir.

¹⁷⁷ “Nefsü'l-emr Allah'ın ilmidir” diyen alimler için bk. Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 50; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-'akliyyeti'l-erba'a*, 6: 261-262; Yasin Apaydın, “Çerkeşşeyhizâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi-İnceleme ve Tahkik”, *İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, 2/1 (2019): 21.

¹⁷⁸ Kayserî, nefsü'l-emrin ilk akıl olarak yorumlanmasının da doğru olduğunu çünkü ilk aklın Allah'ın ilminin mazharı olduğunu söyler. Bu nedenle ilk akıldaki bilgiler Allah'ın ilmine mutabıktır. Kayserî levh-i mahfûz diye isimlendirilen küllî nefis için de aynı yorumun geçerli olduğunu belirtir. bk. Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 50-51.

Nefsü'l-emrle ilgili farklı bir yaklaşım olarak geç dönemde yaşamış olan Tabâtabâî'nin (ö. 1904/1981) görüşü zikredilebilir. O, nefsü'l-emri “mutlak sübut” olarak tanımlar.¹⁷⁹ Tabâtabâî'ye göre üç çeşit sübut vardır: varlığın sübutu, mahiyetin sübutu ve itibarî kavramların sübutu.¹⁸⁰ Nefsü'l-emr söz konusu sübutların hepsini kapsar. Dolayısıyla ona göre nefsü'l-emrin anlamı bütün sübut çeşitlerini kapsamaması anlamında mutlak sübuttur.¹⁸¹

Nefsü'l-emrin özel anlamları olarak zikrettiğimiz bu yaklaşımların haricinde nefsü'l-emre yönelik farklı anlayışlar da mevcuttur. Fakat bu anlayışların birçoğunu bu özel anlamların altında değerlendirmek mümkündür. Yine nefsü'l-emri aynı şekilde tanımlayan alimlerin nefsü'l-emrle ilgili görüşlerine daha yakından bakıldığında onların zaman zaman bazı hususlarda farklı düşündükleri görülür. Örneğin nefsü'l-emri Allah'ın ilmi olarak tanımlayan bir mutasavvıfın nefsü'l-emrden anladığı, nefsü'l-emri Allah'ın ilmi olarak tanımlayan bir kelamcının anladığından farklı olacaktır. Yine nefsü'l-emrin şeyin kendindeliği olarak tanımlanması durumunda bu tanımlı yapan alimin varlık ve bilgi anlayışı onun nefsü'l-emrden ne anladığını belirleyecek ve dolayısıyla yaklaşımlar farklılaşacaktır. Bu nedenle nefsü'l-emr kavramıyla ilgili yapılan tanımlar bazen aynı olsa da özellikle nefsü'l-emrin kapsamı bakımından alimlere göre bazı farklılıkların oluşabileceği bilinmelidir. Örneğin yukarıda nefsü'l-emri zihnî varlıkla karşılaştıran alimler nefsü'l-emrin zihnî varlığın bir kısmını kapsadığını söylemişlerdi. Herevî ise bu meselenin iki farklı itibarı olduğunu söyler. Ona göre hükümler açısından bakıldığında bu değerlendirme doğrudur. Bunun yanında tasavvurların nefsü'l-emrde ve zihinde bulunması dikkate alınarak zihnî varlıkla nefsü'l-emr karşılaştırıldığında nefsü'l-emr zihnî varlığı mutlak olarak kapsar. Çünkü ona göre bütün tasavvurlar nefsü'l-emrde mevcuttur.¹⁸² Daha önce de değindiğimiz gibi bazı alimlere göre ise hayalî nesneler ve

¹⁷⁹ Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 25.

¹⁸⁰ Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 24-25; Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, 102.

¹⁸¹ Tezimizin sınırlarına dahil olmadığı için Tabâtabâî'nin nefsü'l-emr anlayışı burada ayrıntı olarak ele alınmayacaktır. Bununla birlikte Tabâtabâî'nin bu konudaki yaklaşımı araştırılmaya değerdir. Tabâtabâî'nin nefsü'l-emrle ilgili görüşlerini konu edinen bir çalışma için bk. Sihabudin, “Allamah Tabâtabâî's View on Nafs Al-Amr: An Ontological Basis for the Correspondence of Proposition”.

¹⁸² Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 116-117.

yanlış hükümler nefsü'l-emrde bulunmadığından, tasavvur ya da tasdik düzeyinde olsun farketmez nefsü'l-emr zihnî varlığın bir kısmını kapsar.¹⁸³

5.4. Nefsü'l-emrin Özel Anlamlarının Değerlendirmesi

Nefsü'l-emrin tanımlarına bakıldığında bazı noktalarda farklılık gösterse de alimlerin nefsü'l-emrle ilgili üzerinde ittifak ettikleri genel bir yaklaşımlarının olduğu söylenebilir. Örneğin nefsü'l-emrin cümle içerisinde kelime olarak gerçeklik anlamında kullanılması, epistemolojik açıdan bilgilerimizin nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk değeri kazanması, nefsü'l-emrin kişinin inancının, itibarının ve varsaymasının dışında bulunan gerçeklik olarak görülmesi ve nefsü'l-emrin kapsamına bütün hakikatlerin dahil edilmesi¹⁸⁴ alimlerin ittifak ettikleri hususlar olarak dikkat çeker. Bu özelliklerden yola çıkarak nefsü'l-emrin bütün alimlerin üzerinde ittifak edeceği genel bir tanımının yapılması mümkündür. Buna göre nefsü'l-emr, “Haricî ve zihnî nesnelerin hakikatlerini kapsayan ve hükümlerin kendisine mutabık olarak doğruluk değeri kazandığı şeydir.” şeklinde tanımlanabilir.

Nefsü'l-emrle ilgili ihtilaf ise daha çok kapsamı ve varlıksal konumu itibarıyladır. Nefsü'l-emri Allah'ın ilmi olarak tanımlayanlar nefsü'l-emrin kapsamına tikel olsun tümel olsun her şeyi dahil etmişlerdir. Nefsü'l-emri şeyin kendindeliği olarak görenler ise genelde; dıştaki bütün nesneler ile hayal unsuru ve yanlış olmayan zihindeki bütün nesne ve hükümleri nefsü'l-emrin kapsamında değerlendirmişlerdir. Tûsî ise duyuşal tikelleri dışarıda bırakarak nefsü'l-emrin kapsamına sadece akledilirleri dahil etmiştir.

¹⁸³ Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 201-202; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, 33.

¹⁸⁴ Burada şöyle bir itiraz gelebilir: Tûsî ve cumhur ulemaya “Nefsü'l-emr önermelerimizin kıtası mıdır?” ya da “Nefsü'l-emr bütün hakikatleri kapsar mı?” diye sorsak her iki kesim de evet diye cevaplandırırsalar da onlara “Hangi önermeleri kastediyorsunuz?” ya da “Hakikatten kastınız nedir?” diye sorarsak cevapları farklılaşacaktır. Nitekim Tûsî'ye göre nefsü'l-emr, akledilirlerle ilgili önermelerin doğruluğunun kıtasıdır. Aynı şekilde Tûsî, “Nefsü'l-emr bütün hakikatleri kapsar.” deyince hakikatten kastı akledilir olandır. Duyuşal ikeller onun hakikat anlayışının dışında kalır. Cumhura göre ise akledilirlerin yanında duyuşal tikeller de onların hakikat anlayışına dahildir.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı üzere nefsü'l-emrin varlıksal durumu da alimlerin ihtilaf ettikleri hususlardan biridir. Tûsî'ye göre nefsü'l-emr müstakil bir varlık alanı ile irtibatlı iken cumhura¹⁸⁵ göre nefsü'l-emr haricî ve zihnî varlığın dışında ontolojik bir varlık alanına işaret etmez. Bu ontolojik ayırım sebebiyle nefsü'l-emrin kapsamında bulunan hakikatlerin kimi özellikleri de her bir yaklaşıma göre farklılık arz etmektedir. Tûsî'ye göre bu hakikatler ezeli ve ebedîdir. Cumhura göre ise nefsü'l-emr, hem ezeli olanı hem de hâdis olanı kapsar. Tûsî'ye göre nefsü'l-emr bilfiil iken cumhura göre hem bilfiil olanı hem de bilkuvve olanı kapsar. Tûsî'ye göre nefsü'l-emr kendi başına kaim olmayıp bir zatta mütemessildir. Cumhura göre ise kendi başına kaim olanlar da bir zatta mütemessil olanlar da nefsü'l-emrin kapsamındadır. Tûsî'ye göre nefsü'l-emr değişime açık değildir. Cumhura göre ise değişime açık olanlar da değişime kapalı olanlar da nefsü'l-emrin kapsamına dahildir.

Şimdiye kadar yapılan açıklamalar neticesinde nefsü'l-emrin sözlük anlamıyla terim anlamı ve terim anlamlarının kendi içerisindeki benzer ve farklı yönleri ortaya çıkmıştır. Bunun yapılabilmesi için Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışına belirli ölçüde girilmesi gerektiğinden Tûsî'nin nefsü'l-emr tanımına ve tanımın diğer tanımlardan ayrılan özelliklerine kısaca değinilmiştir. Başka bir deyişle nefsü'l-emr meselesine kuş bakışı bakılarak onun konumu belirlenmiştir. Bundan sonraki bölümlerde ise Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışının içsel özelliklerine odaklanılacaktır. Bunun için de ilk adım olarak Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışının temel önermelerinin belirlenmesi yerinde olacaktır.

6. Teorinin Temel Önermeleri

Herhangi bir araştırmacının farklı itibarlarla nefsü'l-emr teorisinin temel önermelerini değişik şekillerde kurması mümkündür. Ancak bu tezde Tûsî'nin nefsü'l-emri kanıtlarken dayandığı temel kavramlar ve nefsü'l-emre atfettiği özellikler dikkate alınarak temel önermeler tüm bu unsurları içerecek şekilde belirlenmiştir.

¹⁸⁵ Cumhur ifadesiyle nefsü'l-emri “itibar edenin itibarına farz edenin farz etmesine bağlı olmaksızın şeyin kendindelîği” şeklinde tanımlayan alimler kastedilmektedir.

Tûsî'nin nefsü'l-emrin ispatına dair ileri sürdüğü deliller incelendiğinde onun nefsü'l-emri esas itibariyle **doğruluk**, **yakînî bilgi** ve **mutabakat** kavramlarına dayandığı görülür. Yine **hakikat**, **faal akıl/küllî akıl** ve **levh-i mahfûz** kavramları teorinin diğer önemli kavramları olarak dikkat çekmektedir. Bu temel kavramları ve Tûsî'nin nefsü'l-emre atfettiği özellikleri daha açık bir şekilde serimleyebilmek için onun nefsü'l-emri ispat ederken kullandığı argümanları yakından görmemiz yerinde olacaktır.

Tûsî'nin nefsü'l-emr diye bir gerçeklik alanı vazederken delil olarak öne sürdüğü önermeler iki argümanla ifade edilebilir.

Birinci Argüman:

- (i) Doğruluğundan şüphe etmediğimiz yakînî¹⁸⁶ hükümlerimiz doğru olmak için bir şeye mutabık olmak zorundadır.¹⁸⁷
- (ii) Mutabakatın doğası/tanımı gereği mutabık olan hükümlerimizle mutabık olunan şey farklı olmak zorundadır.¹⁸⁸
- (iii) Dolayısıyla hükümlerimizin kendisine mutabık olduğu, hükümlerimizden farklı bir varlık vardır.

Hükümlerimizin kendisine mutabık olduğu bir varlığı ispat eden Tûsî, ikinci argüman ile bu varlığın nefsü'l-emr olduğunu ortaya koyar.

İkinci Argüman:

- (i) Mutabık olan şey ile mutabık olunan şey aynı özelliğe sahip olmalıdır.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Tûsî risalesinde yakînî önermelere sadece zihnî yakînî önermelerden örnek verir. bk. Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 3. O, *Tecrîd*'de ise hariçte bulunan nesnelerle ilgili verilen hükümlerin doğruluk kıstası olarak harici işaret ederken hariçte bulunmayan nesnelerle ilgili verilen önermelerin doğruluk kıstasının da nefsü'l-emr olduğunu söyler. bk. Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117. Tûsî'nin bu açıklamaları beraber değerlendirildiğinde onun yakînî hüküm derken yakînî zihnî önermeleri kastettiği söylenmelidir. Bu mesele ileride daha detaylı açıklanacaktır.

¹⁸⁷ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 3.

¹⁸⁸ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 4.

¹⁸⁹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 4.

- (ii) Mutabık olan yakînî hükümlerimiz zamana bağlı değildir ve herhangi bir konumda bulunmaz.¹⁹⁰
- (iii) Dolayısıyla kendisine mutabık olunan bu varlık da zamana bağlı olamaz ve herhangi bir konumda bulunamaz (yani zamana ve mekana bağlı olan hariçteki nesne olamaz). İşte zamana ve mekana bağlı olmayan bu varlık da nefsü'l-emrdir.¹⁹¹

Tûsî'nin nefsü'l-emre ulaşırken kurguladığı bu argümantasyona bakıldığında onun doğruluğundan şüphe etmediğimiz yakînî bilgilerimizden hareket ettiği görülür. Bu adımla Tûsî, bilginin imkanını reddeden veya ondan şüphe eden sofistlerden kesin bir biçimde ayrılır. Böylece o, teorisinin merkezine **hakikat** kavramını ve bununla bağlantılı olarak bilgi teorisinin önemli bileşenlerinden olan **bilginin doğruluğu** meselesini koyar. Başka bir ifadeyle ayağını sağlam bir zemine basmak isteyen Tûsî, teorisinin zeminini **yakînî bilgilerden** oluşturur ve böylece hedefinin eşyanın hakikatine ulaşmak olduğunu kuvvetli bir şekilde ima eder.

İkinci adım olarak o, doğru bilginin olmazsa olmazı olarak gördüğü **mutabakat** meselesini ele alır ve onu teorisinin önemli kavramlarından biri haline getirir. Tûsî'nin mutabakat kavramına yüklediği anlam onu nefsü'l-emr âlemine zorunlu olarak götürür. Mutabakat kavramı tanımı gereği; mutabık olan ve mutabık olunan tarafların zat olarak farklı, mutabakatın gerçekleştiği anlam açısından ise bir olmalarını gerektirir.¹⁹² Bundan dolayı mutabık olan yakînî bilgilerimizin mutabık olduğu tarafın yakînî bilgilerimiz gibi zamana bağlı olmayan, herhangi bir konumda bulunmayan ve değişme uğramayan akledilirler olması gerekir.¹⁹³ Bilgilerimizin kendisine mutabık olduğu bu alan aynı zamanda zihnimizden bağımsız bir gerçekliğe sahip olmalıdır. Çünkü bilgilerimizin kendisine mutabık olduğu bu alanı zihin yaparsak yakînî bilgilerimizin mekanı da zihin olduğu için Tûsî'ye göre mutabakatın gereği olan tarafların farklı olması gerçekleşmez.

¹⁹⁰ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli’l-mücerred”, 5.

¹⁹¹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli’l-mücerred”, 4.

¹⁹² “أن المطابقة لا يمكن أن تتصور إلا بين الشئيين المتغايرين بالشخص ومتحدتين فيما يقع به المطابقة.” Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli’l-mücerred”, 4.

¹⁹³ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli’l-mücerred”, 5.

Böylece Tûsî, nefsü'l-emrin temel özelliklerini belirlemiş olur: (i) Zamana bağlı değildir, (ii) bir konumda bulunmaz, (iii) değişime uğramaz ve (iv) zihinde değildir. Yukarıda özelliklerini verdiğimiz haliyle nefsü'l-emr, Platon'un ideleriyle aynı şekilde yorumlanmaya müsaittir. Tûsî Platon'un idelerinin imkansız olduğunu, bu teorisinin yanlışlandığını düşünür.¹⁹⁴ Bu noktada bir adım daha atan Tûsî, nefsü'l-emri idelerden farklı kılmak için teorisinin önemli kavramlarından biri olan **faal akla (küllî akıl)** başvurur ve nefsü'l-emrin faal akılda temessül ettiğini söyleyerek onun kendi başına kaim olan idelerden ayrı olduğunu belirtmiş olur. Tûsî böylece nefsü'l-emrin beşinci özelliğini ortaya çıkartmış olur: (v) Kendi başına kaim değildir. Tûsî, nefsü'l-emrin bu beş özelliğinin sonucu olan (vi) ezeliyet ve (vii) bilfiilliği de vurgulayarak teorisini oluşturur. Tûsî, son olarak faal akılla **levh-i mahfûz** arasında bağlantı kurar ve Kur'ân'da geçen levh-i mahfûzdan kastedilenin faal akıl olduğunu iddia eder.¹⁹⁵

Nefsü'l-emrin zikredilen temel niteliklerini ve diğer özelliklerini dört temel önerme altında toplamak mümkündür. Birincisi nefsü'l-emrin itibarî olmayan gerçek bir varlık olmasıdır. İkincisi nefsü'l-emrin gayri cismânî olmasıdır. Üçüncüsü, gayri cismânî olan nefsü'l-emrin kendi başına kaim olmayıp faal akılda temessül etmesidir. Bu üç önerme nefsü'l-emrin varlık tarzıyla ilgilidir. Nefsü'l-emrin ontolojik nitelikleri ve varlıksal konumuyla ilgili tartışmalar bu önermeler tarafından içerilir. Tezin ikinci bölümünde teorisinin bu üç temel önermesi kapsamlı şekilde ele alınacaktır. Teorisinin dördüncü ana önermesi ise nefsü'l-emrin zihnî önermelerimizin doğruluk ölçütü olmasıdır. Bu mesele, önemine binaen üçüncü bölümde müstakil olarak ele alınacaktır.

Nefsü'l-emrin temel önermelerini ayrıntılı olarak incelemeye geçmeden önce bu önermelerde zikredilen nefsü'l-emr kavramından tam olarak neyin kastedildiği belirtilmelidir. Nitekim bir kavramdan bahsederken bazen o kavramın mefhumu bazen ise kapsamına giren şeyler mevzubahistir. Ayrıca bazen kavram yaygın olarak mecazi bir kullanıma sahip olur ve bu mecazi kullanımının ayırdına varılmazsa o kavramla ilgili söylenen şeylerin anlaşılması zorlaşabilir. Bu nedenle bu meselenin anlaşılabilmesi

¹⁹⁴ Tûsî, "Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred", 6.

¹⁹⁵ Tûsî, "Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred", 8.

nefsü'l-emr kavramının bu önermelerde hangi anlama geldiğini bilmeye bağlıdır. Bu sebeple nefsü'l-emr kavramının tanımını daha önce yapmış olsak da burada nefsü'l-emrden ne kastedildiğini belirgin hale getirmemiz önemlidir.

Klasik düşüncede bir kavramın tanımını genelde onun mefhumu oluşturur. Başka bir deyişle kavramların tanımı yapılırken çoğunlukla kavramların mefhumu esas alınmaktadır. Buna uygun olarak nefsü'l-emrin tanımı, mefhumu esas alınarak yapılmıştır. “Nefsü'l-emr faal akılda bulunan akledilirlerdir.” denildiğinde kastedilen nefsü'l-emrin mefhumudur. Teorinin temel önermeleri olarak zikrettiğimiz önermelerde geçen nefsü'l-emrden kastedilen ise nefsü'l-emrin mefhumu değil mefhumun fertleridir. Örneğin “Nefsü'l-emr itibarî bir varlık değildir.” ifadesindeki nefsü'l-emrden kavramın kapsamına dahil olan, başka bir deyişle onun mâsadaki olan hakikatler kastedilmiştir. Yani “Nefsü'l-emr itibarî bir varlık değildir.” önermesinin anlamı “Nefsü'l-emrin kapsamında bulunan hakikatler itibarî şeyler değildir.” demektir.

Daha önceki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Tûsî'ye göre nefsü'l-emr, zarf değildir. Yani ona göre nefsü'l-emr, hakikatlerin mahalli olamaz.¹⁹⁶ Bilakis bir mahalde (faal akıl) bulunan suretlerin/hakikatlerin hepsini kapsayan bir anlama gelir. Bunun yanında birçok metinde nefsü'l-emrden bir mahal gibi bahsedilir. “Yakînî hükümlerimizin nefsü'l-emrde olana mutabık olduğundan şüphe etmeyiz.”¹⁹⁷ ya da “Zihnî hükümlerin doğruluğu onların nefsü'l-emrde olana mutabakatıyladır.”¹⁹⁸ ifadeleri buna örnek olarak verilebilir. Nefsü'l-emrin bu şekilde bir zarf olarak kullanımı kişiyi yanıltmamalıdır. Burada ifadenin zahiri nefsü'l-emrin hakikatlerin mahalli olan bir mekan olduğu izlenimi verse de işin gerçeği öyle değildir. Bu ifadeden kastedilen nefsü'l-emrin hakikatlerin mahalli olması değil bilakis nefsü'l-emr dediğimizde bu kavramın kapsamına dahil olan hakikatlerdir.

Bunun dışında nefsü'l-emr bazı metinlerde mecazen faal akılla eş anlamlı kullanılmıştır. Örneğin Hillî'nin “Tûsî'ye nefsü'l-emrin ne olduğunu sordum o da

¹⁹⁶ Nefsü'l-emrin bir zarf olmadığı meselesi ikinci bölümde açıklanacaktır.

¹⁹⁷ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 3.

¹⁹⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdî'l-i'tikâd*, 104.

nefsü'l-emrin faal akıl/ilk akıl olduğunu söyledi.”¹⁹⁹ sözü ve Şemseddîn Semerkandî'nin “Tûsî'ye göre nefsü'l-emr faal akıldır.”²⁰⁰ ifadesi bu kabildendir.²⁰¹ Burada kastedilen nefsü'l-emrin faal akıl olması değil faal akılda/küllî akılda bulunan akledilirler olmasıdır. Tûsî'nin nefsü'l-emri faal akılla eş anlamda kullanmadığı onun nefsü'l-emr risalesinde açıkça görülür. Bu nedenle bu ifadeyi kullanan kimse ya Tûsî'yi yanlış anlamıştır ya da mecazî olarak “Nefsü'l-emr faal akıldaki akledilirlerdir.” yerine “Nefsü'l-emr faal akıldır.” demiştir. Yani mahalli (faal akıl) zikredip halli (nefsü'l-emr) kastetmiştir. Esasen Hillî *Keşfü'l-murâd*'da Tûsî'nin “Nefsü'l-emr faal akıldır.” dediğini zikrettikten hemen sonra “faal akıldaki suretler” ifadesini kullanmış ve *Nihayetü'l-meram*'da da Tûsî'nin “Nefsü'l-emr ilk akıldır.” dediğini zikrettikten sonra Tûsî'nin nefsü'l-emri faal akılda bulunan akledilirler olarak açıkladığı risalesini aynıyla zikretmiştir. Bu açıklamalara bakıldığında onun burada mecazen nefsü'l-emre faal akıl dediği söylenebilir. Semerkandî'nin açıklamaları da bu şekilde yorumlanabilir. Ayrıca nefsü'l-emrin bu şekilde mecazi kullanımı onun asıl anlamından uzak değildir. Bu nedenle metinlerde geçen bu ifadeler genelde yanıltıcı olmaz ve kastedilen anlam anlaşılır. Bunun yanında kavramın derinlemesine analiz edildiği bazı ince meselelerde nefsü'l-emrin söz konusu mecazi anlamının yanıltıcı bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bu nedenle nefsü'l-emrin mecazi kullanımına dikkat çekmek ve burada bu anlamda kullanılmadığının altını çizmek gerekir.

¹⁹⁹ Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd*, 104; Hillî, *Nihayetü'l-meram fî ilmi'l-keîlâm*, 234. Hillî *Keşfü'l-murâd*'da Tûsî'nin nefsü'l-emrin faal akıl olduğunu söylediğini zikrederken *Nihayetü'l-meram*'da Tûsî'nin nefsü'l-emrin ilk akıl olduğunu söylediğini belirtir. Tûsî'nin nefsü'l-emrin kendisinde temessül ettiğini söylediği mücerret aklın isimlendirilmesi meselesine ileride değineceğiz.

²⁰⁰ Semerkandî, *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*, 446-447.

²⁰¹ Tûsî'ye göre nefsü'l-emrin faal akıl olduğunu söyleyen güncel çalışmalar için bk. Sihabudin, “Allamah Tabaṭabai's View on Nafs Al-Amr: An Ontological Basis for the Correspondence of Proposition”, 62; Hasan, *Foundations of Science in Post-Classical Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî's (d. 1413) Project*, 111; Hacer Ergin, “Celâleddin Devvânî'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın v.dğr. (İstanbul: Mahya, 2019), 89; Muhammet Kanaatlı, *Nasîruddin Tûsî Felsefesinde Nefsü'l-Emr* (Yüksek lisans, Yıldırım Beyazıt, 2021), 15.

İKİNCİ BÖLÜM

NEFSÜ'L-EMRİN VARLIK ALANI

Bu bölümün temel hedefi nefsü'l-emrin nasıl bir varlık tarzına sahip olduğunu ortaya çıkartmaktır. İslam düşünürleri var olanları farklı itibarlarla incelemiş bunun sonucu olarak varlığı farklı şekillerde taksim etmişlerdir.²⁰² Bu taksimlerden birisi de var olanların zihnî ve haricî şeklinde ikiye ayrılmasıdır. Tûsî de nefsü'l-emrin varlıksal konumunu belirlerken bu taksimi esas almıştır.

Zihnî ve haricî varlıkla ilgili birinci bölümde bilgi verilmiş ve bu kavramların farklı anlamlarına işaret edilmiştir. Tûsî nefsü'l-emri ontolojik açıdan incelediği risalesinde “zihin” ile insan zihnini, “hariç” ile insan zihninin dışını kastetmiştir. Buna uygun olarak bu bölümde nefsü'l-emrin varlıksal konumu incelenirken mevcutların insan zihninde var olanlar ve insan zihninin dışında var olanlar şeklindeki tasnifi dikkate alınmıştır. Esasen birinci bölümde zikredildiği gibi alimler genelde zihnî varlığa mücerret akılların bilgisini de kapsayan bir anlam vermişlerdir. Fakat Tûsî burada zihnî varlığı farklı bir itibarla ele aldığından zihin kavramını bu anlamda kullanmamıştır. Bu durumun dikkate alınması Tûsî'nin görüşlerinin anlaşılması açısından önemlidir.

Bir önceki bölümün sonunda “Teorinin Temel Önergeleri” başlığı altında tespit edilen ve nefsü'l-emrin varlıksal durumuyla ilişkili olan onun “itibarî olmayan gerçek bir varlık olması”, “gayri cismânî olması” ve “faal akılda/faal akılda temessül etmesi” özellikleri başlıklar halinde burada ele alınacaktır.

²⁰² Varlığın farklı şekillerde tasnifi için bk. Mahmut Kaya, “Vücûd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013), 43: 139-140.

1. İtibarî Bir Varlık Olmaması

Tûsî, nefsü'l-emrin varlık durumunu değerlendirirken insan olgusunu tamamen yok saymıştır. Ona göre hâdis olan insanın ezelf olana bir dahli olamaz. İnsan var olmadan önce de nefsü'l-emr adı verilen bu hakikatler vardı ve insan yok olduktan sonra da ebedî olarak varlıklarını koruyacaklardır. İşte nefsü'l-emrin itibarî bir varlık olmaması insanın, daha doğru bir ifadeyle insan zihninin bu hakikatlerde herhangi bir rolünün olmadığı anlamına gelir. Buna göre nefsü'l-emrde bulunan hakikatler²⁰³ her ne ise onlar itibarî bir var oluşa sahip değillerdir.

Burada itibarî var oluşun ne olduğu üzerinde durmak gerekir. İtibarî varlık kavramı birkaç anlamda kullanılmıştır.²⁰⁴ Bu anlamlardan birisi onun, (i) dıştaki varlığın mukabili olarak kullanılmasıdır.²⁰⁵ İtibarî varlık ayrıca, (ii) vakıa kavramının mukabili olarak da kullanılmıştır.²⁰⁶ Birinci anlamıyla kullanıldığında itibarî varlıktan kastedilen dışta bir karşılığı bulunmayan sadece insan zihninde bulunan bir şey olmasıdır. İtibarî

²⁰³ Nefsü'l-emrde bulunan hakikatler denildiğinde bu ifadenin zahirinden nefsü'l-emrin bir mekan olduğu anlaşılır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu dilsel bir kullanım olup kastedilen nefsü'l-emrin, bu hakikatlerin mekanı olması değil bu hakikatlerin hepsinin genel adı olmasıdır.

²⁰⁴ Tûsî'den sonra gelen birçok alimin nefsü'l-emri "itibar edenin itibarına, farz edenin farz etmesine bağlı olmaksızın şeyin kendindeliği" şeklinde tanımladığına daha önce değinmiştik. Tûsî'nin nefsü'l-emre attığı onun zihnin dışında bir gerçekliğinin olması bu ifadeden farklıdır. Tûsî nefsü'l-emr adını verdiği hakikatlerin bir mekanının olduğu kabulüyle bu meseleye yaklaşır ve insan zihninin söz konusu hakikatlerin mahalli olmadığını, bu hakikatlerin insan zihninin dışında bir mekanda bulunduğunu söyler. Söz konusu diğer ulema ise bu hakikatlerin zihin ve hariç dışında farklı bir mekanının bulunduğunu kabul etmez. Başka bir deyişle Tûsî'ye göre hakikatlerin hepsini kapsayan gerçek bir mekan mevcuttur. Bu mekan küllî akıldır. Cumhur ulemaya göre ise böyle bir mekandan ancak mecazen bahsedilebilir. Gerçekte böyle bir mekan yoktur.

²⁰⁵ Kefevî, *Külliyât*, 147.

²⁰⁶ Kefevî, *Külliyât*, 147. Bu anlamıyla itibarî varlıktan anlaşılan vakıada karşılığı bulunmayan bir varlık olmasıdır. Vakıa kavramı dışta ve zihinde olanı kapsar, fakat insan zihninin farz etmesine bağlı olan Anka kuşu vb. şeyleri kapsamaz. Dolayısıyla itibarî varlık bu anlamıyla kullanıldığında insan zihninin ürünü olan ve herhangi bir gerçekliği bulunmayan varlıklar anlaşılır. Yani bu durumda "nefsü'l-emrdeki hakikatler itibarî değildir" denildiğinde bu hakikatlerin hayal unsuru nesnelerin dışında olması anlaşılacaktır. Fakat Tûsî nefsü'l-emrin mutlak olarak insan zihninin dışında bir varlık olduğunu söyler. Bu nedenle "itibarî varlık" kavramının metinde zikredilen anlamı "nefsü'l-emrin itibarî bir varlık olmadığı" söylenirken kastedilene daha uygundur.

varlığın bu anlamı vakıanın mukabili olarak kullanılan diğer anlamından daha geneldir. Nefsü'l-emrin itibarî bir varlık olmadığı söylenirken kastedilen de itibar kavramının genel anlamıdır.²⁰⁷ Yani nefsü'l-emr²⁰⁸ itibarî bir varlık olmadığına göre onun insan zihninin dışında²⁰⁹ bir varlığı vardır.

Burada nefsü'l-emrin ontolojik olarak ele alındığı unutulmamalıdır. Epistemolojik olarak bakıldığında ise durum farklılaşır ve “itibarî varlık” kavramının bu iki farklı tanımının önemi kalmaz. Nitekim iki anlamda da itibarî varlığın dışı dendiğinde nefsü'l-emrî hakikatler söz konusu olur. Çünkü birinci anlamıyla alındığında itibarî varlıktan insan zihninin dışında bulunan hakikatler kastedilmiş olur ki bu hakikatlerin hepsi Tûsî'ye göre dışta bulunan mücerret bir akılda sabittir. İkinci anlamıyla alındığında yani insan zihninin varsaydığı, gerçekliği olmayan nesnelerin dışı kastedilmiş olur ki bu durumda da insan zihninde bulunsun ya da başka bir mücerret akılda bulunsun farketmez bütün hakikatler anlaşılır.

Tûsî nefsü'l-emrin itibarî bir şey olmadığını yani zihnin dışında bir varlığının olduğunu ayrı ayrı iki argümanla ifade eder.

Birinci argüman:

- (i) Doğruluğundan şüphe etmediğimiz yakînî hükümlerimizin doğru olmak için bir şeye mutabık olmaları gerekir.²¹⁰

²⁰⁷ Daha önce de belirttiğimiz gibi teorinin temel önermeleri Tûsî'nin yaklaşımından hareketle kendimiz tarafında oluşturulan önermelerdir. Bu nedenle Tûsî'nin metinlerinde “nefsü'l-emr itibarî bir var oluşa sahip değildir” şeklinde bir ibareye rastlanmayacaktır. Fakat Tûsî'nin itibarî varlık ve nefsü'l-emre yüklediği anlam böyle bir önermeyi mümkün kılmaktadır. Tûsî'nin itibar kavramını burada zikrettiğimiz anlamda kullandığını gösteren bir çalışma için bk. Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Akıl Sınırlarında Metafizik*, 229-230.

²⁰⁸ Nefsü'l-emrin kapsamına dahil olan hakikatler.

²⁰⁹ Zihnin dışında vardır denildiğinde, bu hakikatlerin Platon'un ideleri gibi hariçte kendi başlarına var oldukları anlaşılmamalıdır. Tûsî'nin burada zihinden kastı zihnin hususi anlamı olan insan zihnidir. Dolayısıyla insan zihninin dışında bir gerçeklikleri olan bu hakikatler başka bir zihinde/akılda (faal akıl/küllî akıl) bulunurlar.

²¹⁰ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 3.

- (ii) Mutabakatın doğası/tanımı gereği mutabık olan hükümlerimizle mutabık olunan şey farklı olmak zorundadır.²¹¹
- (iii) Zihnimizdeki hükümlerimizin kendisine mutabık olduğu şey zihnimizdeki hükümler olursa bu durumda mutabık olan ile mutabık olunan bir olur.
- (iv) Dolayısıyla hükümlerimizin kendisine mutabık olduğu bu şey, zihnimizin dışında olmalıdır.

Örneğin “Bir ikinin yarısıdır.” hükmünü ele alırsak bu hüküm doğruluğundan şüphe duyulmayan yakînî bir hükümdür. Bir hükme doğrudur diyebilmemiz için bu hükmün bir şeye mutabık olması gerekir. Bu nedenle bu hüküm ancak bir şeye mutabık olarak doğru olmalıdır. Mutabakatın tarafları olan “mutabık olan” ile “mutabık olunan” zat bakımından aynı olamazken öte yandan mutabakatın gerçekleştiği anlam her iki tarafta aynı olmalıdır. Yani mutabık olan zihnimizdeki “Bir ikinin yarısıdır.” hükmünün mutabık olduğu şey (i.) zihnimizin dışında olmalı ve (ii.) birin ikinin yarısı olduğu hükmünü ihtiva ediyor olmalıdır. İşte mutabık olunan bu şey zihnin dışında olan nefsü’l-emrdir ve bütün doğru hükümleri ihtiva ettiği gibi “birin ikinin yarısı olması” olgusunu da bir gerçeklik olarak kendisinde barındırmaktadır.

Tûsî nefsü’l-emrin zihnin dışında bir varlığa sahip olduğuna dair bir delil daha zikreder. Tûsî’nin ikinci delili, zihnin doğruluğu kesin olan yakînî hükümlerin yanında yanlış olan hükümleri de kapsamına dayanır. Buna göre doğru ve yanlış hükümler zihinde bulunmaları bakımından ortak olduklarına göre sadece doğru hükümleri içeren nefsü’l-emrin zihnin dışında, hariçte var olması gerekir.²¹² Tûsî’nin argümanı şu şekildedir:

- (i) Nefsü’l-emr sadece doğru hükümleri kapsar.²¹³
- (ii) Zihinde doğru hükümlerin yanında yanlış hükümler de vardır.²¹⁴

²¹¹ Tûsî, “Risâle fî İsbâti’l-‘akli’l-mücerred”, 4.

²¹² Tûsî, “Risâle fî İsbâti’l-‘akli’l-mücerred”, 4.

²¹³ Tûsî, “Risâle fî İsbâti’l-‘akli’l-mücerred”, 4.

²¹⁴ Tûsî, “Risâle fî İsbâti’l-‘akli’l-mücerred”, 4.

(iii) Dolayısıyla nefsü'l-emr zihninin dışında bir varlıktır.²¹⁵

Tûsî nefsü'l-emrin zihninin dışında bir gerçekliğinin bulunduğunu ortaya koyduktan sonra bu gerçekliğin nasıl bir varlık tarzına sahip olduğunu araştırmaya koyulur.

Tûsî, nefsü'l-emri insan zihninin dışına çıkartarak nefsü'l-emrin yurdunu itibarı olmayan yani insan zihninin dışı anlamına gelen dış dünya (hariç) olarak belirlemiş olur. Fakat nefsü'l-emr denilen gerçekliğin dış dünyanın tamamına tekabül ettiğini düşünmemektedir. Bu nedenle nefsü'l-emre atfettiği özelliklerden yola çıkarak onun varlık tarzını belirlemeye çalışır. Bunu yaparken ilk önce dıştaki varlıkları bir konumda bulunup bulunmamaları ve kendi başına kaim olup olmamaları bakımından tasnif ederek dört varlık tarzına ayırır. Bu kısımlardan her birini nefsü'l-emrin olası varlık durumu olarak ele alan Tûsî nefsü'l-emrin bu varlık tarzlarında bulunma ihtimalini değerlendirir. Tûsî'nin tasnif ettiği haliyle dıştaki varlıklar şu dört varlık tarzına ayrılır: (i) Bir konumda bulunup kendi başına kaim olan, (ii) bir konumda bulunup başkasıyla kaim olan, (iii) bir konumda bulunmayıp kendi başına kaim olan ve (iv) bir konumda bulunmayıp bir varlık ile kaim olan. Nefsü'l-emr de bu varlık tarzlarından birinde olmalıdır.²¹⁶

Tûsî yaptığı bu ayrım ile bir nevi varlık tasnifi yapar. Tûsî'nin mevcutları bu şekilde ayırması onun diğer eserlerinde farklı itibarla yaptığı cevher araz ayırımına

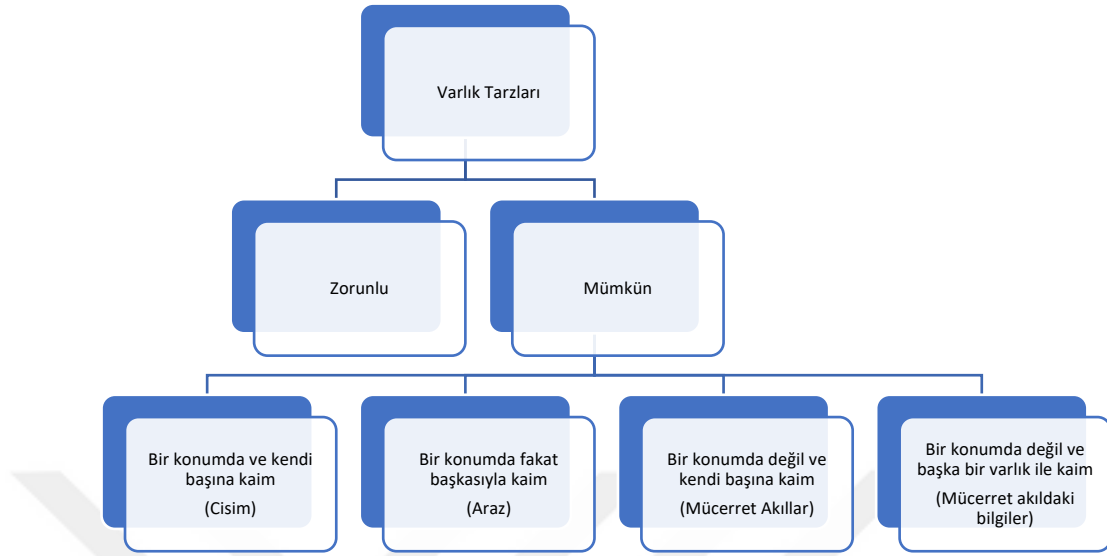
²¹⁵ Kîşî, Tûsî'nin zihinde doğru ve yanlış hükümlerin bulunmasından yola çıkarak nefsü'l-emrin zihin dışında bulunduğu sonucunu çıkartmasına itiraz eder. Kîşî Tûsî'nin nefsü'l-emr derken kastının hükümlerin muteallakı, yani hükümlerin ilgili olduğu nesne olduğunu düşünür. Bu nedenle de itirazını buna göre kurgular. Kişiye göre ilmin kendisine mutabık olduğu muteallakı bazen zihninin dışında, bazen zihinde olur bazen de her ikisinde de olmaz. Sırasıyla bunların örnekleri şöyledir: “Ateş yakıcıdır.”, “İlmin ve cehli mürekkebin zihinde bir varlığı vardır.” ve “Nefsü'l-emrde Tanrı'nın ortağının varlığı mümtenedir.”. Kîşî bu üç önermenin de doğru olduğunu fakat sadece birinci örnekte hükmün müteallakının zihninin dışında bulunduğunu söyler. Buradan hareketle Tûsî'nin hükümlerin kendisine mutabık olduğu nefsü'l-emrin zihninin dışında olması gerekir sözüne itiraz yöneltir. bk. Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 17.

²¹⁶ Şemseddin Kîşî Tûsî'nin nefsü'l-emrin dört varlık türünden birinde olabileceği görüşüne katılmaz. O Tûsî'nin taksiminin tüm ihtimalleri içermediğini düşünür. Ona göre hükümlerimizin kendisine mutabık olduğu bu şeyin cisimsel olma ve gayri cismânî olma ihtimalinin yanında bir kısmının cismânî bir kısmının da gayri cismânî olma ihtimali vardır. Aynı şekilde kendisine mutabık olunan bu şey bağımlı ve bağımsız olma seçeneklerinin yanında bir kısmının bağımlı bir kısmının bağımsız olma ihtimali de vardır. bk. Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 18-19.

dayanan varlık tasnifinden farklıdır.²¹⁷ Konunun takip edilmesini kolaylaştıracağından dolayı Tûsî'nin nefsü'l-emr risalesinde zikrettiği bu varlık tasnifinin, diğer eserlerinde ele aldığı meşhur olan varlık tasnifinde neye tekabül ettiğinin gösterilmesi uygun olacaktır.



²¹⁷ Var olanların cevher ve araz olarak ayrılması Aristo'ya dayanır. bk. Ömer Türker, ed., *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik* (İstanbul: Ketebe, 2021), 2/496. Bu ayrımı kabul eden İslam filozofları Aristo'nun bu ayrımını İslam'daki Tanrı anlayışıyla uzlaştırmak istemişlerdir. İslam filozofları cevher araz ayrımı yaparak, hissedilir ve akledilir âleme dair açıklama modeli sunmayı, madde ve suretten ibaret olduğu düşünülen somut birleşik nesnenin tutarlı bir açıklamasını yapmayı ve Tanrı âlem ilişkisinde bütüncül bir sistem elde etmeyi amaçlamışlardır. bk. Türker, *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*, 2/516. İslam filozoflarının cevher araz anlayışı kelamcılarının cevher araz anlayışının karşısında yer alır. Zira onlara göre cevher bir mevzuda bulunmayana denir. Cevher suret, madde ya da ikisinden mürekkep olan cisim olabilir. bk. Tûsî, "Kavâidü'l-Akâid", 439.



Tablo 2: Tûsî'nin Varlık Tasnifi ve Meşşâîler'in Varlık Tasnifiyle Karşılaştırılması

Tûsî'nin zikrettiği nefsü'l-emrin sahip olabileceği dört muhtemel varlık tarzından birincisi, yani nefsü'l-emrin bir konumda olup kendi başına kaim olması, onun cevher-araz ayırımına dayanan varlık tasnifinde cevherin kısımlarından cisme tekabül eder. Tûsî'nin zikrettiği ikinci varlık alanı, bir konumda olup kendi başına kaim olmayan varlık ise cevher-araz ayırımında araza tekabül eder. Bu iki varlık tarzına da cisimsel varlık denilir. Tûsî nefsü'l-emrin araz olma ihtimalini ayrıca değerlendirme ihtiyacı duymaz. O, nefsü'l-emrin cisim olma ihtimalini değerlendirirken nefsü'l-emrin cisim olma ihtimalinin imkansız olduğunu gösteren delillerin nefsü'l-emrin araz olma ihtimalini de aynı şekilde geçersiz kıldığını söyler.²¹⁸

Nefsü'l-emr risalesinde zikredilen üçüncü varlık alanı bir konumda bulunmayıp kendi başına kaim olan varlıktır. Tûsî, bu varlık tarzının Platon'un idelerine denk düştüğünü söyler. Tûsî, Platon'un idelerinin yanlışlanmış bir teori olduğunu söyleyerek bu ihtimali değerlendirmeye almaz. Cevher-araz ayırımına dayalı varlık tasnifi

²¹⁸ Tûsî, "Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred", 6.

düşünüldüğünde mücerret akıl da bu kısımda değerlendirilmelidir. Tûsî'nin dördüncü ve son taksimi nefsü'l-emrin bir konumda olmayan bir varlık ile kaim olması ihtimalidir. Cevher-araz ayrımı ile yapılan varlık tasnifinde bu kısım mücerret akılla kaim olan suretlere, başka bir ifadeyle söylersek mücerret aklın bilgisine tekabül eder. Tûsî'ye göre nefsü'l-emrin varlık tarzı ancak bu kısım olabilir.

Şunu belirtmemiz gerekir ki Tûsî'nin yaptığı bu tasnif mümkün varlığın tasnifine dayanır. Ona göre tek bir zorunlu varlık vardır o da Tanrı'dır.²¹⁹ O yüzden nefsü'l-emrin Tanrı'nın ilmi olması ihtimali tasnifin dışında kalmıştır. Yine de Tûsî, nefsü'l-emrin Tanrı'nın ilmi olma ihtimalini de ayrıca değerlendirmeye tabi tutarak nefsü'l-emrin neden Tanrı'nın ilmi olamayacağını açıklamıştır. Nefsü'l-emrin mümkün varlıklar içerisindeki konumunu araştırmaya geçmeden önce Tûsî'nin bu açıklamalarını görmek yerinde olacaktır.

İslam düşüncesinde Mu'tezile'nin ve Meşşâî filozofların Allah'ın ilmi ve kapsamı hususunda tartışmaya açık yaklaşımları olsa da İslam alimlerinin geneli Allah'ın ilminin bütün mahlûkatı kapsadığını söylemişlerdir. Nasîrüddin Tûsî'de açık ifadeler kullanarak Allah'ın hem kendisini hem de kendisinin dışındaki her şeyi bildiğini belirtmiştir.²²⁰ Nefsü'l-emr de bütün hakikatleri kapsaması itibarıyla Allah'ın ilmiyle benzerlik gösterir. Bunun yanında Tûsî'ye göre nefsü'l-emr, Allah'ın ilminden farklı bir varlık alanına işaret eder.

Tûsî'ye göre Allah'ın ilmi ve nefsü'l-emr bütün hakikatleri içermeleri dolayısıyla kapsam bakımından benzer gözüktür. Yine nefsü'l-emrdeki bilgiler Allah'ın ilmi gibi ezeli ve ebedî olup değişime açık değildir.²²¹ Bunun yanında nefsü'l-emr kendi başına kaim olmayıp faal akılda temessül eden akledilirler olması²²² yönüyle Allah'ın ilminden ayrılır. Tûsî'ye göre Allah'ın ilminin onun zatında temessül etmesi gibi bir durum söz

²¹⁹ Tûsî, *Tecrîdü'l-i 'tikâd*, 71.

²²⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-i 'tikâd*, 117; Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tegrîdi'l-i 'tikâd*, 398.

²²¹ Tûsî, "Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred", 7.

²²² Tûsî, "Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred", 6; Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tegrîdi'l-i 'tikâd*, 104.

konusu değildir. Ayrıca ona göre “bütün akledilirler nefsü’l-emrde mevcuttur”²²³ dediğimiz gibi “bütün akledilirler Allah’ın ilminde mevcuttur.” diyemeyiz. Çünkü akledilirlerin ya da tikellerin Allah’ın ilminde bulunması durumunda Allah’ta bir çokluk bulunmuş olur.²²⁴ Allah’ta herhangi bir şekilde çokluk bulunamaz. Dolayısıyla ne tikeller ne de tümeller Allah’ın ilminde mevcut değildir. Bu konuda Meşşâî filozoflar gibi son derece net ifadeler kullanarak Allah’a herhangi bir çokluk atfetmekten kaçınan Tûsî, diğer yandan Allah’ın bütün mahlûkatı bildiğini söyler.²²⁵ Bu yaklaşımın ilk bakışta bir çelişki barındırdığı zannedilebilir, fakat Tûsî’nin bu iki görüşü arasında bir çelişki yoktur. İki görüş arasında bir çelişki olmadığı Tûsî’nin terminolojisiyle konuya yaklaşıldığında anlaşılır.

Tûsî’ye göre Allah’ın tüm mahlûkatı bilmesi, mahlûkatın bilgisinin kendisinde bulunması ile gerçekleşmez. Bilakis Allah her şeyi tek bir bilgi ile bilir. Tûsî’nin argümantasyonu şu şekildedir:

- (i) Allah, mücerret bir varlık olması nedeniyle zorunlu olarak bilendir.
- (ii) Bilgi sahibi birinin kendisini bilmemesi düşünülemez. Dolayısıyla Allah kendisini bilir.
- (iii) İletti bilen malulleri de bilir.²²⁶
- (iv) Allah ilk illettir ve Allah’ın haricindeki her şey, onun malulüdür.
- (v) Sonuç: Allah ilk illet olması ve kendisini bilmesi dolayısıyla bütün malulleri bilir.

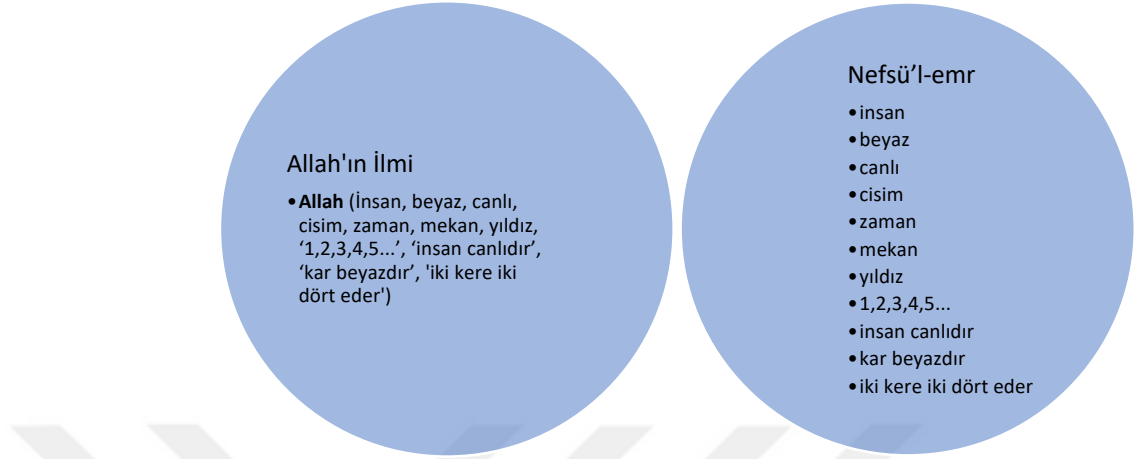
Tûsî’ye göre Allah’ın ilmi ve nefsü’l-emrin kapsamı:

²²³ Tûsî, “Risâle fî İsbâti’l-‘akli’l-mücerred”, 7.

²²⁴ Tûsî, “Risâle fî İsbâti’l-‘akli’l-mücerred”, 7.

²²⁵ Tûsî, *Ecvibetü’l-mesâili’n-Nâsiriyye*, 232-233.

²²⁶ Tûsî, *Ecvibetü’l-mesâili’n-Nâsiriyye*, 232.



Tablo 3: Allah'ın İlmi ve Nefsü'l-emr

Kapsamları itibariyle Allah'ın ilmi ve nefsü'l-emri karşılaştırdığımızda Allah'ın bütün hakikatleri bilmesi ile nefsü'l-emrin bütün hakikatleri içermesinin farklı olduğu görülür. Şemada görüldüğü üzere Tûsî; 'insan', 'canlı', 'beyaz' ve 'bir' gibi tümel hakikatlerin bilgisi²²⁷ ile 'İnsan canlıdır.', 'Kar beyazdır.' ve 'İki kere iki dört eder.' gibi yakînî hükümlerin²²⁸ nefsü'l-emrde mevcut olduğunu söyler. Bunun yanında bu bilgilerin Allah'ın ilminde mevcut olması Allah'ın tekliğine zeval getireceğinden ona göre bu bilgilerin Allah'ın ilminde bulunduğunu söyleyemeyiz.²²⁹ Allah'ın söz konusu hakikatleri bilmesi ise daha önce de belirttiğimiz gibi Allah'ın zatını bilmesi dolayısıyladır.

Tûsî'nin mümkün âlemdeki varlık tarzlarını nasıl tasnif ettiği anlaşıncı ve nefsü'l-emrin zorunlu varlığın bilgisi olma ihtimali elenince artık nefsü'l-emrin dışta neye tekabül ettiği başka bir ifadeyle nefsü'l-emrin kapsamında bulunan hakikatlerin

²²⁷ Tûsî, "Risâle fî İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 7.

²²⁸ Tûsî, "Risâle fî İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 3.

²²⁹ Tûsî, "Risâle fî İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 7.

varlıksal durumu incelenebilir. Bu inceleme yapılırken araştırılacak ilk mesele nefsü'l-emrin cisimsel olma durumudur.

2. Gayri Cismânî Bir Varlık Olması

Tûsî nefsü'l-emr risalesinde nefsü'l-emrin gayri cismânî bir varlık olduğuna delalet eden dört tane argüman zikrederek nefsü'l-emr adını verdiği hakikatlerin zamana-mekana bağıllık ve bir konumda bulunma gibi cisimsel özelliklere sahip olmayıp ezelîlik ve bilfiillik gibi gayri cismânî varlığın özelliklerini taşıdığını ortaya koyar. Onun doğrudan nefsü'l-emrin gayri cismânî bir varlık olduğunu ortaya koymak için ileri sürdüğü argümanlar olduğu gibi nefsü'l-emrin cismânî olmayan özelliklerini ispat etmek için geliştirdiği argümanlar da vardır.

Birinci Argüman:

Tûsî getirdiği bu argümanla nefsü'l-emrin bir konumda bulunmadığını ortaya koyar. Cisimlerin özelliği olan bir konumda olma nefsü'l-emr için geçerli değilse o gayri cismânî bir varlık olmalıdır. Tûsî'nin argümanı şöyledir:

- i. Biz hükümlerimizin nefsü'l-emre mutabık olduğunu biliyoruz.²³⁰
- ii. Mutabakatı bilmek mutabakatın taraflarının da bilinmesini gerektirir.²³¹
- iii. Nefsü'l-emr herhangi bir konumda olsaydı onun varlığını bir konumda olarak bilirdik.²³²
- iv. Nefsü'l-emrin bir konumda olduğunu bilmediğimize göre o herhangi bir konumda bulunmayan gayri cismânî bir varlıktır.²³³

²³⁰ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 3.

²³¹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 5.

²³² Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 5.

²³³ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 5.

Tûsî bu argümanında nefsü'l-emrin cisimsel bir varlığa sahip olmadığını onun bir konumda bulunmadığından yola çıkarak ortaya koymak ister. Tûsî'nin argümanındaki en önemli dayanağı mutabakat kavramıdır. Biz bilgilerimizin nefsü'l-emre mutabık olduğundan şüphe etmediğimize göre bilgilerimizin yanında bilgilerimizin kendisine mutabık olduğu nefsü'l-emrin de ayırdına varmamız gerekir. Çünkü ona göre mutabakatı bilmek mutabık olan ve mutabık olunanı bilmeyi gerektirir. Bu öncüllerden yola çıkan Tûsî, bilgilerimizin kendisine mutabık olduğu nefsü'l-emrin bir konumda bulunması durumunda açıkça herkes tarafından işaret edilebilir bir şey olacağını, ama nefsü'l-emrin bu şekilde herkes tarafından açıkça işaret edilebilir bir konumda olduğunun bilinmediğini, dolayısıyla da cisimsel bir şey olmadığını söyler.

Devvânî, Tûsî'nin argümanına itiraz eder. Devvânî, Tûsî'nin zikrettiği öncüllerin benzeri kullanılarak sonucun aksinin de iddia edilebileceğini savunur. Yani nefsü'l-emrin bir konumda olmadığını bilmememiz onun bir konumda olmamasını gerektiriyor denilirse, o zaman birisi nefsü'l-emrin bir konumda olmadığını bilmediğimizi bunun da onun bir konumda olduğunu gösterdiğini söyleyebilir.²³⁴

Devvânî'nin itirazı yerinde bir itiraz değildir. Çünkü bir konumda olanın bilinmesi ile bir konumda olmayanın bilinmesi aynı şey değildir. Nitekim bir konumda olan şey, herkes tarafından kolaylıkla görülebilen ispatı kolay bir şeydir.²³⁵ Ayrıca Tûsî, nefsü'l-emrin bilinmediğini iddia etmemektedir. Tûsî'ye göre yakînî hükümlerin doğru olduğunu söyleyen herkes nefsü'l-emri bilmek zorundadır. Nefsü'l-emri bilmediğini iddia eden birisi yakînî hükümlerin doğruluğunu iddia edemez. Hal böyle olunca nefsü'l-emr bir konumda bulunan işaretlerle gösterilebilir bir şey olsaydı zaten bu hususta bir tartışma olmaz, herkes tarafından nefsü'l-emr bu şekilde bilinirdi.

Bu meselenin bir örnekle açıklanması konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Yakînî bir hüküm olan “Bir ikinin yarısıdır.” cümlesini ele alalım. “Bu

²³⁴ Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred”, 52.

²³⁵ Mevla Ebu'l-Fazl Keşmîrî, “el-Levhu'l-mahfûz 'ani'l-hezli'l-menbûz fî Şerhi Risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred”, *Risâletu İsbâti'l-'akli'l-mücerred ve Şurûhân*, ed. Tayyibe Ârif Niyâ (Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014), 173.

hüküm doğru mudur?” diye sorulacak olursa aklı başında herkes bu hükmün doğru olduğunu söyleyecektir. Bu hükmün doğru olduğunu kabul eden herkes Tûsî’ye göre nefsü’l-emri bilir. Burada “Nefsü’l-emr kelimesini hiç duymamış birisi de bu hükmün doğru olduğunu bilir.” diye bir itiraz gelebilir. Fakat Tûsî için bu önemli değildir. Bu hükmün doğru olduğunu bilen bir kimse, nefsü’l-emr kelimesini hiç duymamış olsa da o nefsü’l-emr derken işaret edilen anlama iç dünyasında sahiptir. Böyle olunca “Bir ikinin yarısıdır.” diyen kimseye bu hükmün kendisine mutabık olduğu nefsü’l-emr ne taraftadır denilse o nefsü’l-emre bir yön tayin edemez. Tûsî’ye göre bunun anlamı nefsü’l-emrin yön sahibi olan cisimsel bir varlık olmadığıdır.

İkinci Argüman:

Tûsî, bu argümanında yakînî zihnî hükümlerin cisimsel olana mutabık olamayacağı düşüncesinden hareket ederek nefsü’l-emrin cisimsel bir varlık olamayacağı sonucuna ulaşır:

- i. Zihnimizde olan yakînî hükümleri aklımız ile idrak ederiz.²³⁶
- ii. Bir konumda bulunanları ise duyularımızla ya da duyuların yerine geçen şey ile idrak ederiz.²³⁷
- iii. Akıl ile idrak edilen akledilirlerin duyu ile idrak edilenlere mutabık olması muhaldir.²³⁸
- iv. Dolayısıyla akledilir olan zihnimizdeki hükümlerin kendisine mutabık olduğu nefsü’l-emr cisimsel bir şey olmayıp akledilirdir.²³⁹

Varlığı aklî ve cisimsel olarak ikiye ayıran Meşşâîler²⁴⁰ buna uygun olarak aklî olanın idraki ile cisimsel olanın idrakini birbirinden ayırmışlardır. Bu nedenle onlara göre

²³⁶ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 5.

²³⁷ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 5.

²³⁸ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 5. Hissedilir olması bakımından hissedilirin anlamı hissedilirlerin dıştaki cisimsel durumlarıdır. Bu vurgu hissedilirlerin akledilir suretleri itibarıyla dikkate alınmasından kaçınmak için yapılmıştır.

²³⁹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 5.

²⁴⁰ Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 17.

akıl ile idrak edilen akledilirler ile his ile idrak edilen hissedilenlerin varlık tarzları farklı kabul edilmiştir. Örneğin “İki dördün yarısıdır.” hükmü akledilirlerden oluşan bir hüküm olup, akıl ile idrak edilir ve varlık tarzı aklîdir. “Şu elma kırmızıdır.” hükmü ise cisimsel bir varlıkla ilgili bir hüküm olup his ile idrak edilir ve varlık tarzı bakımından cisimsel kabul edilir. Bu nedenle “Şu elma kırmızıdır.” hükmü hissedilenlerle ilgili bir hüküm olduğundan bu hükmün mutabık olduğu şey cisimsel olan dış dünya olabilir. Fakat “İki dördün yarısıdır.” hükmü akledilir bir hüküm olduğundan bu hükmün mutabık olduğu şey cisimsel olan dış dünya olamaz. Tûsî buradan hareketle zihnimizdeki akledilirlerin kendisine mutabık olduğu nefsü'l-emrin cisimsel bir şey olamayacağını söylemiştir.

Şemseddin Kîşî ve Devvânî'ye göre ise bu argüman Tûsî'nin iddiasını ispat etmez. Onlara göre akledilir olan ile mahsus olanın akledilir yönü arasında mutabakatın olması mümkündür. Yani mutabakatın söz konusu olduğu anda mutabakatın tarafları cisimsel olmayan aklî şeyler olsa da neticede mutabık olunan şey bir konumda bulunan cisimsel şeyler olabilir. Dolayısıyla zihnimizdeki akledilir hükümler, cisimsel olana mutabık olarak doğru olabilir. Ne Kîşî ne de Devvânî bu hususta bir örnek verir, fakat onların açıklamaları öznesi ve yüklemi haricî olan önermeler için geçerli gözükmektedir. Örneğin “İnsan canlıdır.” hükmünü ele alalım. Bu hüküm, bizim zihnimizde bulunan doğruluğu kesin (yakînî) bir hükümdür. Bu hüküm doğru olduğuna göre mutabık olduğu bir şey vardır. İşte söz konusu alimlere göre bu şey, dışta bir konumda bulunan insan olabilir. Bu durumda, mutabık olan şey zihindeki konum sahibi olmayan değişmez akledilir olduğu halde mutabık olunan şeyin değişime açık ve bir konumda bulunan insan olması dolayısıyla mutabakatın imkansız olacağı şeklinde bir itiraz gelebilir. Düşünürler, mutabık olunan dıştaki insanın akledilir veçhesi olduğunu onun da bir konumda bulunmadığını ve değişime de açık olmadığını söyleyerek kendilerine yöneltilebilecek bu olası itiraza cevap verirler. Böylece mutabakatın tarafları aynı özellikte olur.²⁴¹

Görüldüğü gibi Tûsî'ye itiraz eden alimler dışta bulunan nesnelerle ilgili hükümlerden yola çıkmışlardır. Fakat Tûsî'nin bu konuda verdiği örnekler dışta bir

²⁴¹ Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 25; Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 52.

karşılığı bulunmayan yakînî zihnî önermelerdir.²⁴² Zihnî önermeler söz konusu olduğunda bu önermelerin öznesinin ve yüklemine hariçte karşılığının bulunması mümkün olmadığından itirazda iddia edildiği gibi onların bir konumda olması düşünülemez. Bu nedenle yapılan itiraz isabetli değildir.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Tûsî'ye göre "İnsan canlıdır." hükmü nefsü'l-emre uygun olarak doğru değil midir? ya da biraz daha açarak söylersek insanın canlı olduğu bilgisi nefsü'l-emrde mevcut olan bir bilgi değil midir? Esasen Tûsî'ye göre insanın canlı olduğu bilgisi olsun ya da diğer küllî bilgiler olsun hepsi nefsü'l-emrde mevcut olan bilgilerdir. Bu nedenle o küllî bir hüküm olan "İnsan canlıdır." hükmünün dıştaki insan ferdinin akledilir veçhesine uygun olarak doğru olduğunu söyler. Fakat ona göre bu akledilir olan şey dıştaki insan ferdinin mutabakat anında söz konusu olan akledilir veçhesi olmayıp ezeli olarak nefsü'l-emrde var olan "İnsan canlıdır." hükmüdür. Böyle olmakla birlikte Tûsî, nefsü'l-emrle ilgili risalesinde nefsü'l-emri ispat ederken yakînî zihnî önermelerden hareket etmiştir. Bu nedenle Tûsî'ye yönelik bir itiraz yapılacaksa Tûsî'nin argümanındaki öncülüne uygun şekilde yakînî ve zihnî önermeler üzerinden yapılmalıdır.

Üçüncü Argüman:

Zikredilen iki argümanla nefsü'l-emrin gayri cismânî bir varlık olduğunu ortaya koyan Tûsî, bu argümanla gayri cismânî olan bu varlığın bilfiil olması gerektiğini ispat etmeye çalışır. Tûsî'nin nefsü'l-emrin bilfiil olduğuna yönelik bu ispatı aynı zamanda nefsü'l-emrin cisimsel bir varlık olmadığına da ispatıdır. Nitekim cisimsel olan bir şey, her daim bilfiil olmakla nitelenemez. Onun nefsü'l-emrin bilfiil olduğunu söylerken kurduğu argümantasyon şöyledir:

- (i) Zihnimizdeki yakînî hükümlerin bir kısmı bilfiildir bir kısmı ise bilkuvvedir.²⁴³

²⁴² Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 35-36.

²⁴³ Tûsî, "Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred", 6.

- (ii) Zihnimizdeki bilfiil yakînî hükümlerin bilkuvve olana mutabık olması mümkün değildir.²⁴⁴
- (iii) Zihnimizdeki bilfiile dönüşmesi mümkün olan bilkuvve hükümlerin de bilkuvve olana mutabık olması mümkün değildir.²⁴⁵
- (iv) Dolayısıyla zihnimizdeki bilfiil ve bilkuvve olan hükümlerin kendisine mutabık olduğu nefsü'l-emrin bilfiil olması gerekir.²⁴⁶

Zihnimizdeki bazı hükümler zihnimizde bilfiil olarak bulunurlar. Örneğin “Bir ikinin yarısıdır.” ya da “Bütün parçasından büyüktür.” hükmü. Bunun yanında bazı yakînî hükümlerimiz ise bizde bilkuvve bulunur. Örneğin henüz üçgen kavramını bilmeyen bir kimse için “Üçgenin iç açılarının toplamı 180 derecedir.” hükmü onda bulunan bilfiil olmaya dönüşmesi mümkün olan bilkuvve yakînî hükümdür.

Tûsî'ye göre bilfiil olanın bilkuvve olana mutabakatı ve yine bilkuvve olup bilfiil olmaya dönüşmesi mümkün olanın bilkuvve olana mutabakatı imkansız olduğu için zihnimizdeki bilfiil ve bilkuvve hükümlerin kendisine mutabık olduğu nefsü'l-emrin bilfiil olması zorunludur.

Bilfiil olanın bilkuvve olana mutabakatının imkansız olması şu şekilde açıklanır: “Bir ikinin yarısıdır.” hükmünü verdiğimizde bu hüküm zihnimizde bilfiil olarak bulunan bir hükümdür. Bu hükmün doğru olduğundan şüphe etmediğimize göre hüküm nefsü'l-emre uygundur. Eğer nefsü'l-emr bilkuvve olsaydı bu nefsü'l-emrin şu an bilfiil olmayıp daha sonra bilfiil olacağı anlamına gelirdi. Bu durumda bizdeki bilfiil hüküm henüz var olmayan bir şeye mutabık olurdu ki bu imkansızdır. Dolayısıyla nefsü'l-emr bilfiildir.

Peki, bilkuvve olup bilfiil olmaya dönüşmesi mümkün olanın bilkuvve olana mutabakatının imkansız olması nasıl anlaşılmalıdır? Tûsî'ye göre yakînî hükümlerin hepsi nefsü'l-emre uygun olarak doğrudur. Bunun anlamı bir yakînî hüküm henüz bir zihin tarafından verilmemiş olsa dahi yine de doğru bir hükümdür ve nefsü'l-emre

²⁴⁴ Tûsî, “Risâle fî İsbâti'l-‘akli'l-mücerred”, 6.

²⁴⁵ Tûsî, “Risâle fî İsbâti'l-‘akli'l-mücerred”, 6.

²⁴⁶ Tûsî, “Risâle fî İsbâti'l-‘akli'l-mücerred”, 6.

uygundur. Yani Tûsî'ye göre insan gibi hüküm verme yetisine sahip varlıklar yaratılmadan önce henüz hiçbir zihin tarafından “Bir ikinin yarısıdır.” hükmü verilmemiş olsa da bu hüküm nefsü'l-emre uygun olarak bilkuvve mevcuttur. İşte bilkuvve olan bu hükmün doğru olduğunu söyleyebilmemiz, onun mutabık olduğu şeyin bilfiil olmasına bağlıdır. Eğer nefsü'l-emr bilkuvve olsaydı bilkuvve olanın bilkuvve olana mutabık olması gerekirdi ki Tûsî'ye göre bu imkansızdır.

Tûsî'nin şarihleri Tûsî'nin bu argümanını eleştirmişlerdir. Şarihlerin argümana eleştirisi Tûsî'nin “Bilfiil olanın ve bilkuvve olup bilfiil olması mümkün olanın mutabık olduğu şey bilfiil olmalıdır.” öncülüne yöneliktir. Onlara göre hükümlerin verildiği an mutabakatın olması yeterlidir. Dolayısıyla hükümler verilmeden önce nefsü'l-emrin bilkuvve olması, verildiği anda ise bilfiile dönüşmesi mümkündür.²⁴⁷ Yani onlara göre bir ikinin yarısıdır hükmü verildiği anda nefsü'l-emrin bilfiil olması yeterlidir. Fakat nefsü'l-emre mutabık olan hükümler herhangi bir zihinde bulunan ya da herhangi bir zaman dilimiyle kayıtlanan hükümlerden ibaret olmadığından Keşmîrî'nin de şerhinde vurguladığı gibi, bu eleştiri isabetli gözükmemektedir.²⁴⁸

Dördüncü Argüman:

Bu argümanda Tûsî, nefsü'l-emrin cisimsel varlıkların temel özelliklerinden olan zamana ve mekana bağlı olmadığını, bilakis cisimsel olmayan varlıkların özelliği olan ezelîlik ve değişmezlik niteliklerine sahip olduğunu ortaya koyarak nefsü'l-emrin cisimsel bir varlık olmadığını temellendirmiştir. Tûsî bu argümanda yine daha önce zikrettiğimiz nefsü'l-emri ispatta kullandığı öncüllerden yola çıkar. Argümanı bütüncül şekilde görebilmemiz için bu öncülleri tekrardan vermek yerinde olacaktır. Tûsî'nin getirdiği argüman şöyledir.

- i. Yakînî hükümlerimizin doğru olduğundan şüphe etmeyiz.²⁴⁹

²⁴⁷ Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 28; Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 54; Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 105; Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 139.

²⁴⁸ Keşmîrî, “el-Levhu'l-mahfûz 'ani'l-hezli'l-menbûz fî Şerhi Risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 178.

²⁴⁹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 3.

- ii. Hükümler doğru olmak için bir şeye mutabık olmalıdır.²⁵⁰
- iii. Mutabakatın gereği olarak, hükümlerin mutabık olduğu bu şeyin hükümlerle aynı özelliğe sahip olması gerekir.²⁵¹
- iv. Yakînî hükümlerimiz ezeli olup değişime kapalıdır ve zaman ve mekanda değildir.²⁵²
- v. Dolayısıyla yakînî hükümlerin kendisine mutabık olduğu nefsu'l-emr de yakînî hükümler gibi ezeli olup değişime kapalıdır ve zaman ve mekanda değildir.²⁵³

Argümanda zikredilen “yakînî hükümlerimizin doğru olduğundan şüphe edilmemesi”, “hükümlerin doğru olmak için bir şeye mutabık olmasının gerekmesi” ve “mutabakatın gereği olarak hükümlerin mutabık olduğu bu şeyin hükümlerle aynı özelliğe sahip olmalarının zorunlu olması” öncüllerinden hareketle Tûsî, zihnimizdeki yakînî hükümler ile nefsu'l-emrin zorunlu olarak aynı özelliklere sahip olmasının gerektiği sonucuna varır. Sonraki öncülde ise Tûsî zihnimizdeki yakînî hükümlerin temel özellikleri olan ezeli olup değişime kapalı olmaları ile zaman ya da mekanda bulunmadıklarından hareketle, bu hükümlerin mutabık olduğu nefsu'l-emrin de aynı özelliklerde olması gerektiği sonucuna varır. Bu özellikler de cismânî olmayan varlıkların özellikleri olduğu için nefsu'l-emrin gayri cismânî bir varlık olduğu ortaya çıkar.

Peki, yakînî hükümlerin zaman ve mekana bağlı olmayıp ezeli olması ne anlama gelmektedir? Bu sorunun cevabının verilmesi konunun daha iyi anlaşılması için yerinde olacaktır.

“Şu ağacın yaprakları yeşildir.” hükmüne bakıldığında bu hükmün zamana bağlı olan ve bir mekanda bulunan yapraklardan haber verdiği görülür. Bu hükmün verildiği anda yapraklar yeşildir ve yaprakların mekanı işaret edilen ağacın dallarıdır. Fakat belirli bir zaman geçtiğinde yapraklar dökülecek rüzgar onları farklı yerlere götürecektir. Bu

²⁵⁰ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 3.

²⁵¹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 4.

²⁵² Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 7; Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 55.

²⁵³ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 7; Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 55.

yapraklar güneşin de etkisiyle solmuş ve çürümeye yüz tutmuşlardır. Artık bu yapraklar yeşil değildir, muhtemelen kahve renginin farklı tonlarına sahiptir. Bir hükümün zamana ve mekana bağlı olmasının örneği, işte bu yapraklarla ilgili verilen hüküm gibi, zamana ve mekana bağlı olan dıştaki tikel şeylerle ilgili verilen hükümlerdir.

Hükümlerin zamana ve mekana bağlı olmayıp ezelî olmasından kasıt ise “Bir ikinin yarısıdır.”, “Bütün parçasından büyüktür.” ve “İnsan düşünen canlıdır.” gibi yakînî hükümlerin herhangi bir zihin tarafından bir önerme formuna sokulmasa da ezelde sabit olan hükümler olmasıdır. Yani biz, herhangi bir zaman diliminde bu tarz hükümlerin geçerliliğinin olmadığını iddia edemeyiz. Başka bir deyişle yakînî hükümler belirli bir zaman diliminde ortaya çıkmış değildir. Evrensel olup ezelîdirler.²⁵⁴ Bu tarz yakînî hükümler herhangi bir kişi tarafından verildiği anda bir zaman diliminde verilmiş olsalar da bu onların bir zamana bağlı olduğunu göstermez. Çünkü burada hükümlerin zaman ve mekanda bulunmadığı söylenirken kastedilen bu hükmü veren kişinin hükmü bir zaman diliminde vermesi ya da bu kişinin bir mekanda bulunması değildir. Bilakis kastedilen hükmün alakalı olduğu nesnenin bir zaman dilimine ya da bir mekana bağlı olmadığıdır. Nitekim hüküm verilmeden önce de hüküm verildikten sonra da bu hüküm geçerliliğini korumaktadır. Yakînî hükümlerimizin zaman ve mekana bağlı olmayıp ezelî olduğu ortaya çıkınca, Tûsî, zihnî önermelerimizin bu özelliklerinden yola çıkarak nefsü’l-emrin de zaman ve mekana bağlı olmayıp ezelî olduğu sonucuna varır. Devvânî, bu delilin Tûsî’nin nefsü’l-emr görüşünü ispat eden en kuvvetli delil olduğunu belirtir.²⁵⁵

Tûsî’nin nefsü’l-emr risalesinin şarihlerinden Herevî, Tûsî’nin yukarıda zikrettiğimiz argümanına iki yönden itiraz getirmiştir. Herevî’nin ilk itirazı Tûsî’nin argümanındaki “Yakînî hükümlerimiz ezelîdir.” öncülüne yöneliktir. Herevî’ye göre yakînî hükümlerin hepsinin ezelî olduğu doğru değildir. Ezelî olmayan yakînî hükümler

²⁵⁴ Yukarıda üçüncü argümanda Tûsî nefsü’l-emrin bilfiil olduğunu ortaya koyarken zikrettiği öncüllerden birinde zihnimizdeki bazı yakînî hükümlerin bilkuve olduğunu söylemiştir. Burada ise hükümlerin ezelî olduğunu söyler. İlk bakışta iki görüş arasında bir çelişki var gibi gözükür. Fakat burada bir çelişki yoktur. Nitekim Tûsî, hükümlerin farklı itibarlarla bilkuve ve ezelî olduğunu söylemiştir. Herhangi bir insanın zihninde bulunması itibarıyla yakînî hükümler bilkuve iken genel olarak yakînî hükümlerin geçerliliği söz konusu olduğunda ezelîdirler.

²⁵⁵ Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 55.

de vardır.²⁵⁶ Bu nedenle ona göre bu öncül yanlıştır. Tûsî'nin nefsü'l-emrle ilgili görüşlerinin geneline bakıldığında bunun yerinde bir itiraz olmadığı görülür. Çünkü Tûsî, yakînî hükümlerin değişmeyen, ezeli ve ebedî hükümler olduğunu söylerken bütün yakînî hükümleri kastetmemiştir. Tûsî risalesinde örnek olarak zikrettiği “Bir ikinin yarısıdır.” ve “Karenin köşegeni kenarına eşit değildir.” gibi sübutu ezeli olan yakînî zihni önermeleri kastetmiştir.²⁵⁷ Bu örnekler de Tûsî'nin iddiasını ispat etmesi için yeterlidir. Nitekim Tûsî'nin “Yakînî hükümler nefsü'l-emre uygun olarak doğrudur.” derken harici önermeleri kastetmediğini daha önce belirtmiştik.

Herevî'nin ikinci itirazı, bütün yakînî önermelerin ezeli olduğu kabul edilse bile bunun nefsü'l-emrin ezeli olduğunun delili olamayacağına yöneliktir. Çünkü ona göre değişime kapalı olan ezeli şeylerle değişmesi mümkün olan ezeli olmayan şeylerin birbirlerine mutabık olması mümkündür.²⁵⁸ Tûsî'nin hükümlerin bilfiil ve bilkuvv olmalarından yola çıkarak yaptığı açıklamalar bu itiraza bir cevap olarak ele alınabilir. Nitekim ezeli olan her daim bilfiil iken hâdis olan ise her daim bilfiil olamaz. Bu nedenle Herevî'nin ezeli olanın hâdis olana mutabakatını mümkün görmesinin sonucu her daim bilfiil olanın her daim bilfiil olmayana mutabık olmasının mümkün olmasıdır. Bunun imkansız olduğu ise üçüncü argümanda açıklanmıştır.

Nefsü'l-emr teorisinin ana önermelerinden biri olarak zikrettiğimiz “nefsü'l-emrin cisimsel olmayışı” nefsü'l-emre bir özellik atfetmekten ziyade onda bazı özelliklerin bulunmadığı üzerine dayalıdır. Bu nedenle Tûsî, zikredilen dört argümanı cisimsel özellikleri nefsü'l-emrden nefyetmek için getirmiştir. Bunun yanında Tûsî, nefsü'l-emrin cisimlere ait bir özellik olmayan ezeli bir varlık olduğunu da vurgulamıştır.

²⁵⁶ Herevî, “Şerhu risâleti İsbâti'l-akli'l-mücerred”, 98,106.

²⁵⁷ Cendî, “Şerhu risâleti İsbâti'l-akli'l-mücerred”, 141.

²⁵⁸ Herevî, “Şerhu risâleti İsbâti'l-akli'l-mücerred”, 106.

2.1. Nefsü'l-emrin Ezelî Olması

Tûsî'nin nefsü'l-emrin ezelî olduğunu söylerken ne kastettiğini daha iyi açıklayabilmek, ancak onun “ezelî” kavramını nasıl yorumladığı sorusunun cevabıyla mümkündür. Nitekim ezelî kavramı kelamcılar ve İslam filozofları tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Tûsî'nin düşünce sistemi üzerinde Meşşâîler'in de kelamcıların da etkisi olduğu dikkate alındığında onun bu konudaki tavrının ortaya koyulması meselenin doğru anlaşılması için gereklidir.

Ezel kelimesi sözlükte kadîm ile aynı anlamda kullanılmıştır.²⁵⁹ Kelamcılar da ezelî olan ile kadîm olan arasında bir ayrım yapmamışlardır. Onlara göre ezelî ve kadîm olan sadece Allah'tır.²⁶⁰ İslam filozoflarının ise bu konuda farklı yaklaşımları vardır. Kadîm kavramı onların zorunlu-mümkün ayırımına dayanan varlık anlayışlarında önemli bir yer tutar.²⁶¹ İbn Sînâ kadîm varlığı kendi içerisinde ikiye ayırır. Ona göre bir şey ya zatı bakımından ya da zaman bakımından kadîmdir.²⁶² Zatı bakımından kadîm olanın kendisi sayesinde mevcut olduğu bir başlangıcı (mebde) yoktur. Zaman bakımından kadîm olanın ise zamanda onu önceleyen yoktur. Zatı bakımından kadîm sadece Allah'tır. Allah'ın zatı bakımından kadîm olduğu hususunda İslam düşünürleri ittifak etmişlerdir. Bunun yanında kelamcılar Allah'ın zat ve sıfatlarından başka ezelî bir varlığı mümkün görmezken Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bazı İslam düşünürleri Allah'ın zatı yanında akıllar, nefisler, felekler gibi kozmik varlıkların zat bakımından Tanrı'ya bağlı ve O'ndan

²⁵⁹ Ahmet Saim Kılavuz, “Ezel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995).

²⁶⁰ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*, 1306; Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2022).

²⁶¹ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*, 1306.

²⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*, trc. Aygün Akyol - İclal Arslan (Ankara: Elis, 2019), 66; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecridi'l-keîlâm*, 384; Cemîl Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Lübânî, 1982), 2: 189.

sonra, zaman bakımından ise ezeli olduğunu savunmuşlardır.²⁶³ İslam filozofları zaman bakımından kadim olanı ezeli diye isimlendirmişlerdir.²⁶⁴

Tûsî'nin ezeli varlıkla ilgili görüşlerine bakıldığında onun nefsü'l-emri zati bakımından ezelilikle nitelemesinin mümkün olmadığı görülür. Nitekim ona göre zati bakımından ezeli tek bir varlık vardır o da Allah'tır.²⁶⁵ Buna göre nefsü'l-emr, yani nefsü'l-emrin kapsamında bulunan hakikatler ancak zaman bakımından ezeldir.

Tûsî'nin nefsü'l-emri ezeli olarak nitelendirmesi birtakım problemleri beraberinde getirmiştir. Bu problemlere cevap verilmeden nefsü'l-emr teorisinin sağlam bir zemine yerleşmesi mümkün gözükmemektedir. Bu problemlerle ilgili açıklamalar “Tûsî'nin nefsü'l-emr yorumuna yönelik eleştirilerin ele alınacağı dördüncü bölümde değerlendirilecektir.

3. Faal Akılda Temessül Edişi

Tûsî, nefsü'l-emrin zihnin dışında var olan, fakat cisimsel olmayan bir varlık olduğunu ortaya koyunca yaptığı varlık taksimi uyarınca nefsü'l-emr ya kendi başına kaim olan bir gerçeklik olmalı ya da başkasıyla kaim olan bir gerçeklik olmalıdır. Cisimsel olmayıp kendi başına kaim olan varlık, Meşşâî felsefede mücerret akıllara tekabül ederken cisimsel olmayıp başkasında kaim olan varlık ise mücerret akılda bulunan suretlere tekabül eder. Meşşâî felsefede Platon'un idelerinin yeri olmasa da bundan bağımsız olarak Platon'un yorumu dikkate alındığında idelerin de cisimsel olmayan ve kendi başına kaim bir varlık oldukları görülür. Tûsî de buradan hareketle daha önce de belirtildiği üzere nefsü'l-emrin kendi başına kaim olması durumunda Platon'un idelerine tekabül edeceğini, Platon'un ideler teorisinin ise yanlışlandığını söyler.²⁶⁶ Tûsî,

²⁶³ Kılavuz, “Ezel”.

²⁶⁴ Salîbâ, *el-Mu‘cemü'l-felsefî*, 2: 189.

²⁶⁵ Tûsî, “Kavâidü'l-Akâid”, 442-443.

²⁶⁶ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 6.

bu ifadelerinin haricinde nefsü'l-emrin Platon'un ideleri olamayacağı görüşünü ispat etmek için herhangi bir açıklama yapmaz. Tûsî'nin varlık tasnifinde Platon'un idelerinin yerinin olmaması nedeniyle onun bu konuda fazladan bir açıklamaya gerek duymaması normal karşılanabilir.²⁶⁷ Bununla birlikte Tûsî'nin nefsü'l-emrin kendi başına kaim olması ihtimalini Platon'un idelerinin yanlış olmasına dayanarak reddetmesi kendi görüşünü ispat etmesi için yeterli değildir. Nitekim cisimsel olmayıp kendi başına kaim olan bu şey sadece Platon'un ideleri olmak zorunda değildir.²⁶⁸ Risalenin yazım tarzı dikkate alındığında bütün ihtimalleri değerlendiren Tûsî'nin Meşşâî geleneğin varlık tasnifinde kendi başına kaim olan gayri cismânî varlıkların değerlendirmesini yapması ve delilleriyle birlikte nefsü'l-emrin bu tarz bir varlık olamayacağını ortaya koyması beklenirdi. Nitekim şarihleri Tûsî'yi eleştirerek bu hususu teorisinin ispatında bir eksiklik olarak ele almışlardır.²⁶⁹

Bunun yanında Tûsî'nin nefsü'l-emr teorisine bütüncül olarak bakıldığında onun nefsü'l-emrle ilgili görüşlerinden yola çıkarak nefsü'l-emrin kendi başına kaim olan mücerret akıllar olamayacağına dair birtakım sebepler tespit edilebilir. Örneğin, Tûsî mutabakatın gereği olarak mutabık olan ile mutabık olunan şeyin aynı özellikte olması gerektiğini söylemiştir.²⁷⁰ Bu nedenle ona göre başkası ile kaim olan zihnimizdeki hükümler yine başkası ile kaim olan bir gerçekliğe uygun olmalıdır. Mücerret akıllar ise kendi başlarına kaimdir. Yine kendi başına kaim olan mücerret akıllar Meşşâî felsefede

²⁶⁷ Bunun yanında Tûsî'nin nefsü'l-emre atfettiği özelliklerden yola çıkarak nefsü'l-emrin neden Platon'un ideleri olamayacağı ortaya koyulabilir. Platon'a göre idea ezeli-ebedî doğa ya da öz anlamına gelir. Ona göre idea doğru ve kesin bilginin değişmez nesnesi olup, duyularımızla algıladığımız şeylerin yetkin ilk örneğidir. İdealar genel ve soyut kavramlara karşılık gelen nesnel varlıklardır. bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 444. Tûsî'nin nefsü'l-emri ile Platon'un idelerini karşılaştırdığımızda; zihnin bir itibarı olmayıp dışta bir gerçekliklerinin bulunması, bilfiil, ezeli ve ebedî hakikatler olup değişime açık olmamaları bakımından aynı özelliğe sahip oldukları görülür. Bazı özellikleri itibarıyla da birbirlerinden ayrılırlar: İdeler kendi başına kaimdir, nefsü'l-emr ise faal akıl ile kaimdir. İdeler bütün türleri kapsar. İdeler düşüncesini savunanlara göre kavramlar zihinsel olmayıp dışta bulunan soyut gerçekliklerdir. İdeler bu kavramların hepsine verilen addır. Önergeler ise ideler kapsamında değerlendirilmez. Nefsü'l-emr ise söz konusu kavramları kapsadığı gibi doğru önergeleri de kapsar.

²⁶⁸ Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 202; Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 52-53.

²⁶⁹ Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 52.

²⁷⁰ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 4-5.

sınırlı sayıda kabul edilirken Tûsî'nin nefsü'l-emr adını verdiği hakikatlerin adedini tahayyül etmek imkansızdır. Son olarak Tûsî'nin nefsü'l-emr adını verdiği hakikatler Meşşâî felsefede suret adı verilen akledilirlerdir.²⁷¹ Meşşâî felsefede ise suretler kendi başına kaim değillerdir. Zikredilen bu nedenler nefsü'l-emrin mücerret akıl olamayacağına delalet eder.

Tûsî nefsü'l-emrin olası varlık tarzlarını tek tek ele alıp nefsü'l-emrin bu varlık tarzlarına sahip olamayacağını ortaya koyduktan sonra nefsü'l-emrin varlık tarzını, geriye kalan son varlık tarzı olan “cisimsel olmayıp başkasıyla kaim varlık” olarak belirler.

Bu noktada konu nefsü'l-emrin varlığı meselesinden nefsü'l-emrin mahalli olan varlığın ne olduğu meselesine evrilir. Tûsî tam da burada söz konusu varlığın özelliklerini zikrederek bu varlığın faal akıl²⁷² olduğunu söyler.²⁷³

Görüldüğü üzere Tûsî, nefsü'l-emr teorisini mücerret akıl üzerine bina etmiştir. Bunun yanında Tûsî bazı eserlerinde mücerret akıllar teorisini kabul edip etmediği hususunda şüphe uyandıracak ifadeler kullanmıştır.²⁷⁴ Nefsü'l-emr teorisi bağlamında

²⁷¹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 6-7; Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd*, 104.

²⁷² Tûsî nefsü'l-emr risalesinde faal akıl ifadesini kullanmaz onun yerine “külli akıl” tabirini kullanır. Kîşî, meşhur olan görüşe göre, Tûsî'nin zikrettiği “külli akıl”ın ilk akıl olduğunu söyler. bk. Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 31. Bunun yanında Hillî, Tûsî'ye nefsü'l-emrin ne olduğunu sorduğunu Tûsî'nin kendisine nefsü'l-emrin faal akıl olduğunu söylediğini belirtir. bk. Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd*, 103-104. Yine Tûsî'nin nefsü'l-emrle ilgili görüşlerini değerlendiren alimler çoğunlukla “külli akıl” yerine “faal akıl” tabirini kullanırlar. İster külli akıl denilsin ister faal akıl denilsin isterse de Tûsî'nin başka eserlerinde farklı bağlamlarda zikrettiği gibi “mücerret akıl” denilsin Tûsî'nin bu kavramlardan kastı, Tanrı'nın dışında kendi başına kaim olan mücerret bir aklın bulunduğuudur. bk. Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 8.

²⁷³ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 8.

²⁷⁴ Tûsî, *Tecrîdü'l-i 'tikâd*, 191; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, 3: 411; Tûsî, *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nâsiriyye*, 266; Nasîruddin Tûsî, “el-Fusûl”, *el-Edilletu'l-Celiyye fî Şerhi'l-Fusûli'n-Nâsiriyye* (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnani, 1986), 65. Tûsî ile ilgili yapılan bazı çalışmalarda Tûsî'nin bu ifadelerinden yola çıkılarak onun mücerret akıllar teorisine karşı eleştirel bir tutum sergilediği iddia edilmiştir. bk. Altaş, “Nasîruddin Tûsî”. Tûsî'nin mücerret akıllar teorisini kabul edip etmediği hususunda görüş ayrılıklarının incelendiği bir çalışma için bk. Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 113-124; Naim Döner - Abdulnasır Süt, “Nasîruddin Tûsî Düşüncesinde Kelam-Felsefe İlişkisi”, *Bilime Adanmış Ömür: Nasîruddin Tûsî*, ed. Aykut Kar - Anar Gafarov (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 83-85. Şirinov çalışmasında Tûsî'nin bazı eserlerinde mücerret akılla ilgili mütereddît davrandığını söylemiştir. bk. Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 117,119.

düşünüldüğünde Tûsî'nin mücerret aklı kabul etmemesi gibi bir durum söz konusu olmamalıdır. Bu nedenle Tûsî'nin bu hususla ilgili görüşlerinin ortaya koyulması ve bu konudaki tereddütlerin giderilmesi gerekir. Bunun için ilk önce Tûsî'nin mücerret aklı kabul ettiği ispat edilmeli sonrasında da Tûsî'nin mücerret akılla ilgili görüşleri ile kendisinden önce İslam filozofları tarafından benimsenen mücerret akılla ilgili genel görüşün karşılaştırılması yapılmalı varsa bu konudaki farklılıklar ortaya koyulmalıdır.

3.1. Tûsî'nin Mücerret Akılla İlgili Görüşü

Birtakım araştırmacılar Tûsî'nin metinlerinde mücerret aklı kabul ettiğine delalet eden açıklamaları olduğu gibi mücerret aklı reddedici ifadelerinin de bulunduğunu, bazı eserlerinde de bu hususta mütereddit davrandığını söylemişlerdir.²⁷⁵ Bazı araştırmacılar da Tûsî'nin bu hususta birbiriyle çelişen ifadelerle sahip olduğunu dile getirmişlerdir.²⁷⁶ Hatta kimi araştırmacılar Tûsî'nin felsefe ve kelam eserlerinde farklı görüşler ileri sürdüğünü iddia ederek onun mücerret akıllarla ilgili birbirleriyle çelişir gözükten görüşlerini bu şekilde açıklamışlardır.²⁷⁷ Neticede Tûsî'nin mücerret akılla ilgili görüşleri hakkında (i) kabul etmesi, (ii) reddetmesi, (iii) mütereddit olması, (iv) zıt görüşlere sahip olması ve (v) kelam ve felsefe eserlerinde farklı görüşler ileri sürmesinden ibaret beş tavır karşımıza çıkmaktadır. Bu başlık altında ilk önce Tûsî'nin mücerret akılla ilgili pozisyonu hakkında ileri sürülen bu beş yaklaşımın dayandığı deliller zikredilecektir. Daha sonra bu ifadeler değerlendirilerek Tûsî'nin mücerret akla yönelik yaklaşımı analiz edilecektir.

Tûsî'nin eserlerinde mücerret akılla ilgili birbiriyle çelişen ifadeler olduğunu iddia eden çalışmalar için bk. Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı*, 115; Döner - Süt, "Nasîruddin Tûsî Düşüncesinde Kelam-Felsefe İlişkisi", 83, 84.

²⁷⁵ Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 119; Altaş, "Nasîruddin Tûsî"; Döner - Süt, "Nasîruddin Tûsî Düşüncesinde Kelam-Felsefe İlişkisi", 83.

²⁷⁶ Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı*, 115; Döner - Süt, "Nasîruddin Tûsî Düşüncesinde Kelam-Felsefe İlişkisi", 83, 84; Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 119.

²⁷⁷ Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı*, 115; Döner - Süt, "Nasîruddin Tûsî Düşüncesinde Kelam-Felsefe İlişkisi", 84.

Tûsî'nin mücerret aklı reddettiğini iddia edenlerin ileri sürdükleri deliller:

- i- Tûsî, *el-Aklu leyse bi cismin ve lâ arazin ve lâ cevher* adlı risalesinde aklın cevher cisim ya da araz olamayacağını zikreder.²⁷⁸ Meşşâîler'in mücerret akılları ise cevherdir. Tûsî'nin bu görüşü, onun Meşşâîler'in mücerret akıllar teorisini kabul etmediğini gösteren bir veridir.²⁷⁹
- ii- Tûsî, *Tecrîd ve Fusûl*'da filozofların önemli ilkelerinden biri olan “Birden ancak bir çıkar.” ilkesine yönelik eleştirel bir tutum sergilemiştir.²⁸⁰ Filozoflar mücerret akıllar teorisini ortaya koyarken bu ilkedен hareket etmişlerdir. Bu nedenle Tûsî'nin bu ilkeyi eleştirisi, onun mücerret akıllar teorisini reddettiğini gösterir.²⁸¹
- iii- Tûsî *Tecrîd*'de, Allah ile âlem arasında bir vasıta bulunmasının makul olmadığını söylemiştir.²⁸² Âlem hâdis olduğuna göre ve Allah'ın dışındaki her şeye de âlem denildiğine göre Allah'ın dışındaki bütün mevcutlar hâdîstir.²⁸³ Bu nedenle Tanrı ile âlem arasında ezeli olan mücerret akılların varlığı mümkün değildir.

Tûsî'nin mücerret akıl hususunda mütereddît olduğunu iddia edenlerin delilleri:

- i. Tûsî *Tecrîd*'de, mücerret aklın olmadığına dair herhangi bir delilin bulunmadığını söylemiştir.²⁸⁴ Sonrasında ise filozofların mücerret aklı ispat etmek için getirdikleri bazı delilleri ele alarak bu delillerin yetersiz

²⁷⁸ Nasîruddin Tûsî, “el-Aklu leyse bi cismin ve lâ arazin ve lâ cevher”, *Telhîsü'l-Muhassal* (Tahran: Müessesese-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980), 522.

²⁷⁹ Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 118,119.

²⁸⁰ Tûsî, “el-Fusûl”, 65; Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 155. Tûsî *Tecrîd*'de de “Birden ancak bir çıkar.” kuralının muhtar bir Tanrı için doğru olmadığını söyler.

²⁸¹ Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 118,119.

²⁸² Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 191; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*, 3: 411-413.

²⁸³ Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, 393, 394; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-akâid*, 3: 411-414.

²⁸⁴ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 155.

olduğunu belirtmiştir.²⁸⁵ Tûsî'nin aynı metin içerisinde bir yandan İslam filozoflarının mücerret akıllarla ilgili görüşlerini eleştirirken diğer yandan mücerret aklın olmadığına dair bir delilin bulunmadığını söylemesi onun bu hususta müteredit olduğuna delalet eder.

- ii. Tûsî, Şemseddîn Husrevşâhî'ye (ö. 652/1254) gönderdiği mektupta birden çokluğun çıkması meselesini çözemediğini ve bu hususun cevabını aradığını zikreder.²⁸⁶ Bu mektup, Tûsî'nin mücerret akıllar teorisi hususunda müteredit olduğunu gösterir.²⁸⁷

Tûsî'nin mücerret aklı kabul ettiğini gösteren deliller:

- i. Tûsî'nin eserlerindeki genel tavrı onun mücerret akıllar teorisini kabul ettiğini gösterir. O *Şerhu'l-İşârât*'ta,²⁸⁸ *Tecrîd*'de, Konevî'ye yolladığı

²⁸⁵ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 155-156.

²⁸⁶ Nasîrüddin Tûsî, "Mesâilü Nasîrüddîn et-Tûsî an Şemsüddîn el-Hüsrevşâhî", *Ecvibetü'l-mesâilü'n-Nâsiriyye* (Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1373), 266.

²⁸⁷ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 119.

²⁸⁸ Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'taki açıklamaları mücerret aklı kabul ettiğini gösterir (Özellikle üçüncü ve yedinci nemadın şerhine bakılabilir). Fakat Tûsî, bu kitabın başında kitabı yazma sebebinin Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirilerine cevap vermek olduğunu söyler. bk. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 112. Bazı kaynaklarda da bu duruma işaret edilmiş ve Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ta birkaç yer haricinde kendi görüşlerini zikretmeyip İbn Sînâ'nın görüşlerini açıkladığı söylenmiştir. bk. Razavî Muhammed Takî Müderris, *el-Allâmetü'l-Havâce Nasîrüddîn et-Tûsî Hayâtuhü ve Âsârühu* (Tahran: Ali Haşim el-Esedî, 1994), 314. *Şerhu'l-İşârât* ayrıca yazım tarihi itibarıyla da Tûsî'nin birçok eserinden önce yazılmıştır. bk. Semerkandî, *el-Ma'ârifü şerhi's-Sahâ'if*. Bu nedenle Tûsî'ye bir görüş atfedilirken eğer bu görüşle ilgili farklı ifadeleri varsa diğer eserleri ön planda tutulmuştur. Bunun yanında Tûsî, büyük ölçüde İbn Sînâ'yı takip ettiğinden onun *Şerhu'l-İşârât*'taki görüşlerinden de faydalanılmıştır. Burada temas edilmesi gereken bir nokta da İbn Sînâ'nın görüşleri ile Tûsî'nin İbn Sînâ yorumunun arasının ayrılmasının gerekmesidir. Tûsî'nin muhtar Tanrı anlayışı gibi kelamcılarla aynı görüşte olduğu bazı meseleler, İbn Sînâ'nın dahil olduğu Meşşâî düşünceye taban tabana zıttır. İbn Sînâ'nın görüşleri dikkate alındığında Tûsî'nin bazı görüşleri İbn Sînâ'nın sistemiyle uyumsuz olabilir. Fakat İbn Sînâ'nın sistemiyle tezat oluşturan bu görüşlerin, Tûsî'nin İbn Sînâ yorumuyla bir ölçüde uzlaşması mümkün olabilir. Tûsî'nin Meşşâî felsefenin takipçisi olduğu iddiası bu bakış açısıyla yorumlanmalı, onun gerçekten bir İbn Sînâ takipçisi mi olduğu yoksa İbn Sînâ'nın görüşlerini dönüştürdüğü haliyle mi takip ettiği ortaya koyulmalıdır. Bu üzerinde çalışılması gereken bir konudur.

mektupta²⁸⁹ ve nefsü'l-emre dair risalesinde mücerret akı kabul ettiğini gösteren ifadeler kullanmıştır.

- ii. Tûsî *Tecrîd*'de, mücerret aklın bulunmadığına dair bir delil olmadığını söylemiştir.²⁹⁰ Bu ifade onun diğer görüşleriyle birlikte değerlendirildiğinde Tûsî'nin mücerret akıllar teorisini kabul ettiğini destekler.
- iii. Tûsî'nin nefsü'l-emre dair yazdığı risale onun mücerret akı kabul ettiğine delalet eden önemli göstergelerden biridir. Bu risaleye birçok şerh ve haşiye yazılmış ve Tûsî'nin risaledeki görüşleri tartışılmıştır. Şerh ve haşiye yazarları Tûsî'nin risalede mücerret akı ispat etmek için öne sürdüğü argümanları ele alarak değerlendirmeye tabi tutmuştur.
- iv. Tûsî ile aynı dönemde yaşamış bazı alimler de Tûsî'nin mücerret akı kabul ettiğine delalet edecek ifadeler kullanmışlardır. Kendisiyle mektuplaşacak kadar Tûsî'yi iyi tanıyan ve onun nefsü'l-emr risalesine şerh yazan Kîşî bu alimlerden biridir. Daha önce başka bir vesileyle dipnotta değindiğimiz gibi o, Tûsî'nin küllî akıl olarak zikrettiği şeyden kastının ilk akıl olduğunu belirtmiştir. Yine Tûsî döneminde yaşamış olan Şemseddin Semerkandî de Tûsî'nin nefsü'l-emri faal akıl olarak gördüğünü söylemiştir.²⁹¹
- v. Tûsî'nin mücerret akı kabul ettiğini gösteren önemli delillerden biri de talebesi Hillî'nin Tûsî'den naklettiği ve onun mücerret akı kabul ettiğini gösteren açıklamalarıdır. Hillî daha önce de değindiğimiz gibi Tûsî'ye

²⁸⁹ Tûsî, Konevî'nin filozofların “Birden ancak bir çıkar.” görüşüne yönelik sorduğu soruları yanıtlarken ilk önce “Birden ancak bir çıkar.” görüşünün ne anlama geldiğini filozoflara göre ifadesiyle açıklar. Sonrasında bu görüşle ilgili yapılan itirazların geçersiz olduğunu ortaya koyar. bk. Tûsî, *Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nâsriyye*, 230-233. Bazı yorumcular Tûsî'nin burada kendi görüşünü zikretmediğini filozofların görüşüne göre yorum yaptığını söylerler. bk. Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 115. Eğer Tûsî'nin mücerret akı benimsediğine delalet eden diğer argümanlar olmasaydı bu yorum dikkate alınabilirdi. Fakat diğer argümanlarla birlikte değerlendirildiğinde Tûsî'nin buradaki tavrı da onun mücerret akı kabul ettiği görüşünü destekleyen bir veri olarak değerlendirilebilir.

²⁹⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 155.

²⁹¹ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, 446-447.

nefsü'l-emrin ne olduğunu sorduğunu onun da nefsü'l-emrin faal akılda bulunan suretler olduğunu söylediğini zikreder.²⁹² Tûsî eğer son zamanlarında mücerret akıllı kabul etmeseydi ya da bu konuda mütereddit olsaydı onun talebesinin Tûsî'nin faal akıllı kabul ettiğine dair bu kadar açık ifadeler kullanması beklenmezdi.

- vi. Tûsî'nin mücerret akıllı kabul etmediğine ya da bu hususta mütereddit olduğuna delalet ettiği iddia edilen metinler yoruma açık olup onun doğrudan mücerret akıllı kabul etmediğini gösteren ifadeler değildir.

Tûsî'nin mücerret akılla ilgili birbirine zıt görüşler ileri sürdüğünü gösteren deliller:

- i. Tûsî'nin mücerret akıllar konusunda bazen kabul eden bazen reddeden bazen de tereddüt halinde olduğunu gösteren ifadeler kullanması onun bu hususta tutarlı olmadığını, birbiriyle çelişen görüşlere sahip olduğunu gösterir.²⁹³

Tûsî'nin kelam ve felsefe eserlerinde farklı görüşler ileri sürdüğünü gösteren deliller:

- i. Tûsî gibi bir alimin görüşlerinde çelişkiye düştüğünü söylemek uygun değildir. Birbiriyle çelişir gözükten ifadeleri ise onun kelam ve felsefe eserlerindeki farklı tutumu sebebiyledir.²⁹⁴

Yukarıda zikredilen Tûsî'nin farklı metinlerindeki yaklaşımları beraber ele alındığında ilk bakışta onun mücerret akıl hususunda net olmayan ifadelere sahip olduğu zannedilebilir. Bunun sonucu olarak bu metinlerle karşılaşan kişinin zihnine Tûsî'nin bu hususta çelişkili görüşlere sahip olma ihtimalinin gelmesi normal karşılanmalıdır. Bu

²⁹² Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd*, 103-104; Hillî, *Nihayetü'l-meram fî ilmi'l-keîâm*, 233-234.

²⁹³ Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı*, 115; Döner - Süt, "Nasîruddîn Tûsî Düşüncesinde Kelam-Felsefe İlişkisi", 83, 84; Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 119.

²⁹⁴ Demirkol, *Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı*, 115; Döner - Süt, "Nasîruddîn Tûsî Düşüncesinde Kelam-Felsefe İlişkisi", 84.

çelişkiyi gidermenin bir yolu Tûsî'nin ilk yazdığı eserlerle son yazdığı eserlerde farklı görüşte bulunduğu ihtimalini değerlendirmektir. Tûsî'nin bu ifadeleri kullandığı eserlerin kronolojik sıralaması dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında netice çıkmazsa bu defa onun kendisiyle çeliştiğini ya da bu hususta mütereddit olduğunu söylemek söz konusu olabilir.²⁹⁵ Tûsî'nin görüşlerinde çelişki barındırdığını söylemek istemeyenler de ileri bir yorum olarak onun kelam ve felsefe kitaplarında farklı görüşleri savunduğunu iddia edeceklerdir.²⁹⁶ Fakat bu araştırmanın ilk adımı Tûsî'nin metinlerindeki ilk bakışta çelişkili gözüken ifadelerin analizinin yapılarak birbiriyle uzlaşıp uzlaşmadığının incelemesini yapmak olmalıdır. Nitekim düşünürlerin farklı itibarlarla bir konuda farklı yaklaşımlarının olduğu bilinmektedir. Eğer bağlam yakalanamazsa itibardaki farklılık göz ardı edilecek ve düşünürün kendisiyle çeliştiği zannedilecektir. Peki, bu araştırma yapıldığında Tûsî'nin çelişir gözüken ifadelerinin birbirleriyle uyumlu bir açıklamasına ulaşmak mümkün müdür? Şimdi bu sorunun cevabı aranacaktır.

Tûsî *el-Aklu leyse bi cismin ve lâ arazin ve lâ cevher* adlı risalesinde aklın cevher cisim ya da araz olamayacağını söylemiştir.²⁹⁷ Meşşâîler mücerret akılları cevher olarak ispat ederken Tûsî'nin aklın cevher olmadığını söylemesi onun mücerret aklı kabul etmediğine delalet eden bir veri olarak değerlendirilmiştir.²⁹⁸ Bu meselenin iki adımda incelenmesi gerekir. İlk olarak Tûsî'nin cevher, cisim ya da araz olamayacağını söylediği

²⁹⁵ Şirinov bu araştırmaı yapmış ve Tûsî'nin farklı görüşler serdettiğini söylediği *Fusûl* kitabı ile nefsü'l-emre dair risalesini diğer eserlerinden sonra yazdığını tespit etmiştir. bk. Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 119.

²⁹⁶ Klasik dönemde yaşayan bir alim için onun kelamla ilgili kitaplarında farklı, felsefeyle ilgili kitaplarında farklı görüşleri savunduğunu iddia etmek doğru olmayacaktır. “Hakikatin çokluğu” düşüncesi günümüzde yaygınlaşmış, kabul edilmese bile normal karşılanır olmuştur. Klasik dönemde ise alimler kendilerini tek olan hakikati bulmaya adanmışlardır. Bu nedenle klasik alimler için farklı kitaplarında birbirinden farklı hakikat anlayışına sahip görüşleri savunduğunu iddia etmek onlar için bir suçlama kabul edilecektir. Öte yandan eserini şerh ettiği alimin görüşlerini açıklayarak doğru anlaşılmasını sağlamak için yazılan şerhler de mevcuttur. Böyle durumlarda şerhi yazan alim şerh yazdığı metnin terminolojisine sadık kalarak metin yazarının görüşlerine sadık hareket edebilir. Nitekim Tûsî *Şerhu'l-İşârât*'ı bu niyetle yazdığını eserinin başında açıklamıştır. bk. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1: 112. Bir alimin şerh yazdığı metindeki görüşleri açıklamasından hareketle o alimin farklı eserlerinde farklı görüşler ileri sürdüğünü söylemek doğru değildir. Nitekim bir görüşü ileri sürmek ile bir görüşü açıklamanın farklı şeyler olduğu açıktır.

²⁹⁷ Tûsî, “*el-Aklu leyse bi cismin ve lâ arazin ve lâ cevher*”, 522.

²⁹⁸ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 118,119.

akıldan neyi kastettiğinin tespit edilmesi gerekir. Eğer Tûsî'nin burada akıl derken konumuz olan mücerret aklı kastettiği tespit edilirse bu durumda Tûsî'nin mücerret aklı cevher olarak görmediği hükmü verilerek ikinci aşamaya geçilir. Böylece Tûsî'nin mücerret aklı, İslam Meşşâî filozofları gibi cevher olarak görmemesinin onun mücerret akıllar teorisini reddetmesi anlamına gelip gelmemesi tartışılabilir. Fakat risale incelendiğinde Tûsî'nin akıl derken neyi kastettiğinin açık olmadığı görülür. Nitekim akıl kavramının İslam düşüncesinde birçok anlamı vardır.²⁹⁹ Bu nedenle Tûsî akıl derken mücerret aklı kastetmiş olabileceği gibi insanda meleke halinde bulunan bilkuvve aklı, insan bilgisini ya da müstefad aklı da kastetmiş olabilir. Bu nedenle Tûsî'nin bu risalesinden yola çıkarak onun burada akıl ile mücerret akıllar teorisini kastettiğini iddia edip daha sonra bu iddia üzerine onun mücerret akıllar teorisini reddettiğini söylemek isabetli gözükmemektedir. Bunun yanında onun “Akıl cevher değildir.” derken mücerret aklı kastettiği tespit edilmiş olsa bile bu onun mücerret aklı reddettiğini göstermez. Hatta tam tersine mücerret aklın neliğine dair bir araştırma yaptığı için onun mücerret aklı kabul ettiğine işaret eder. Bu durumda ancak Tûsî'nin mücerret aklı filozoflardan farklı tanımladığı söylenebilir. Fakat incelemelerin gösterdiği şey, risaledeki ifadelerden yola çıkarak Tûsî'nin mücerret aklı kabul edip etmediğine dair herhangi bir yargıda bulunmanın zorlama bir yorum olacağıdır.

Tûsî'nin farklı eserlerinde filozofların “Birden ancak bir çıkar.” ilkesine yönelik tutumu üzerinden iki farklı sonuç çıkartılmıştır. *Tecrîd* ve *Fusûl*'daki açıklamalarından³⁰⁰ onun mücerret aklı reddettiği,³⁰¹ Husrevşâhî'ye gönderdiği mektuptan³⁰² ise bu hususta mütereddit olduğu sonucuna varılmıştır.³⁰³ Burada çözülmesi gereken ilk mesele Tûsî'nin

²⁹⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989), 2: 240-241. Fârâbî “akıl” kelimesinin altı anlamı olduğunu söyleyerek bu anlamları açıklar. bk. Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*, ed. Maurice Bouyges (Beyrut: Daru'l-Meşrik Sarl, 1938), 3-36.

³⁰⁰ Tûsî, “el-Fusûl”, 65; Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 155.

³⁰¹ Şirinov Tûsî'nin *Fusûl*'da sergilediği tutumun onun mücerret akıllar teorisini kesin olarak reddettiğini ve filozoflara karşı cephe aldığını gösterdiğini söyler. bk. Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 117. *Fusûl* kitabı incelenmiş fakat Şirinov'un iddiasını destekler nitelikte Tûsî'nin mücerret aklı reddettiğini gösteren doğrudan bir ifade tespit edilememiştir.

³⁰² Tûsî, “Mesâilü Nasîrüddîn et-Tûsî an Şemsüddîn el-Hüsrevşâhî”, 266.

³⁰³ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 119.

“Birden ancak bir çıkar.” ifadesiyle ilgili hangi görüşte olduğunun tespit edilmesidir. Bu tespit edildikten sonra Tûsî’nin “Birden ancak bir çıkar.” ifadesiyle ilgili görüşünden hareketle onun mücerret akla dair yaklaşımı sorgulanabilir. Tûsî’nin *Tecrîd*’de, *Fusûl*’da ve Konevî’ye gönderdiği mektupta³⁰⁴ filozofların “Birden ancak bir çıkar.” ilkesine yönelik yaptığı açıklamalarında bu görüş hususunda tereddütleri olan birisi olduğunu andıran bir işaret yoktur. Tûsî, Hüsrevşâhî’ye yolladığı mektupta “Birden ancak bir çıkar.” görüşünü tam anlamamış ve bu hususta tereddütleri olan biridir. Konevî’ye gönderdiği mektupta ise “Birden ancak bir çıkar.” görüşünü filozoflara göre anlatırken; *Tecrîd* ve *Fusûl*’da “Birden ancak bir çıkar.” görüşünü eleştirerek kabul etmeyen biri konumundadır. Yani bu farklı yaklaşımların aynı zaman diliminde yaşayan bir kişinin görüşleri olarak değerlendirilmesi doğru gözükmemektedir. Tûsî’nin Konevî (ö. 673/1274) ile mektuplaşmasında filozoflara göre “Birden ancak bir çıkar.” ilkesini ayrıntılı şekilde açıklaması da tam olarak anlayamadığı bu ilkenin ne olduğunu artık çözdüğü şeklinde yorumlanabilir.³⁰⁵ Tûsî’nin Konevî’ye gönderdiği mektuptaki bu açıklamaları bu meselenin Tûsî’nin düşüncesindeki tedrici serüvenini göstermesi açısından önemlidir. Bu nedenle onun Hüsrevşâhî’ye gönderdiği mektubu erken dönemde gönderdiği söylenebilir. Metinlerin içeriğinden yola çıkarak ulaştığımız bu tespit metinlerin yazıldığı zaman dilimiyle ilgili elimizdeki verilere uygundur. Tûsî’nin Hüsrevşâhî’ye yolladığı mektubu ne zaman yolladığını tam olarak tespit edemesek de Hüsrevşâhî’nin h. 652 yılında vefat ettiği³⁰⁶ göz önüne alındığında Tûsî, Hüsrevşâhî’ye yazdığı mektubu bu tarihten önce kaleme almış olmalıdır. Tûsî *Fusûl*’u ise h. 644 yılında

³⁰⁴ Tûsî, Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ile yazışmalarında Konevî’nin sorularına cevap verirken filozofların “Birden ancak bir çıkar.” görüşünü detaylı şekilde açıklar ve bu konuyla ilgili gelen itirazları tek tek cevaplar. Fakat Tûsî, buradaki açıklamalarını “filozoflara göre” kaydı ile yaptığından bu ifadelerinden ilk etapta onun bu görüşte olduğunu çıkartamayız. bk. Tûsî, *Ecvibetü’l-mesâilî’n-Nâsiriyye*, 230-233. Burada bu yazışmalara gönderimde bulunulmasının sebebi ise Tûsî’nin hayatının bir döneminde tam olarak anlayamadığını söylediği “Birden ancak bir çıkar.” ilkesini hayatının başka bir döneminde artık anlayıp bu görüşü kavradığını ortaya koymaktır.

³⁰⁵ Tûsî, *Ecvibetü’l-mesâilî’n-Nâsiriyye*, 230-233.

³⁰⁶ Ali Durusoy, “Hüsrevşâhî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999).

yazdığı *Şerhu'l-İşârât*'tan sonra yazmıştır.³⁰⁷ *Tecrîd*'i ise ömrünün sonlarına doğru 669 yılında bitirmiştir.³⁰⁸ Bu tarihler doğru kabul edildiğinde Tûsî'nin *Tecrîd* kitabını Hüsrevşâhî'ye yolladığı mektuptan sonra yazdığı söylenmelidir. Bu da bizim yukarıda yaptığımız analizi doğrular. Buradan hareketle Tûsî'nin, filozofların “Birden ancak bir çıkar.” görüşüne karşı mesafeli yaklaştığı, onu bir ilke olarak görmediği söylenmelidir.

Tûsî'nin mücerret akıllı reddettiğini söyleyenlerin temel iddiası mücerret akıllar teorisinin “Birden ancak bir çıkar.” ilkesinden hareketle oluşturulduğu, bu nedenle “Birden ancak bir çıkar.” ilkesini kabul etmeyen birisinin mücerret akıllar teorisini kabul etmesinin beklenemeyeceği düşüncesine dayanır. Tûsî'nin mücerret akılla ilgili görüşlerini araştırırken elimizde onun “Birden ancak bir çıkar.” ilkesini kabul etmediğinden başka bir veri olmasaydı bu veriden hareketle onun mücerret akıllı kabul etmediği söylenebilirdi. Fakat daha önce açıkladığımız Tûsî'nin mücerret akıllı kabul ettiğini gösteren güçlü emareler bulunması böyle bir yorumu mümkün kılmamaktadır.³⁰⁹ Zahiren çelişki barındıran mücerret aklın kabul edilip “Birden ancak bir çıkar.” ilkesinin reddedilmesi görüşlerinin birbiriyle uyumlu halde anlaşılmasının yolu, Tûsî'nin mücerret akıllı kabul ettiğini, fakat filozoflardan farklı yorumladığını söylemektir. İlerleyen satırlarda Tûsî ile Meşşâî filozofların arasındaki bu farklılık detaylandırılacaktır. Bu

³⁰⁷ Muhammed Takî Müderris, *el-Allâmetü'l-Havâce Nasîrüddîn et-Tûsî Hayâtuhû ve Âsârühû*, 314; Şirinov, *Nasîrüddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 119.

³⁰⁸ Muhammed Takî Müderris, *el-Allâmetü'l-Havâce Nasîrüddîn et-Tûsî Hayâtuhû ve Âsârühû*, 306.

³⁰⁹ Esasen böyle bir soruşturma Tûsî ile hususi olarak ilgilenen araştırmacıların aşına olduğu bir durumdur. Nitekim Tûsî ile ilgili yapılan araştırmalar, onun büyük ölçüde İbn Sînâ takipçisi olduğunu ortaya koymuş ve görüşlerinin çoğunun Meşşâîler'in görüşlerine uygun olduğu ifade edilmiştir. Öte yandan Tûsî'nin İbn Sînâ ve Meşşâîler'in aksine muhtar Tanrı anlayışına sahip olduğu da bilinmektedir. Meşşâîler'in ise neredeyse bütün varlık ve bilgi anlayışı, mûcib bizzat Tanrı anlayışlarına dayalıdır. Muhtar bir Tanrı anlayışı onların düşünce sistemine zıttır. Bu açıdan bakıldığında Tûsî'nin muhtar bir Tanrı anlayışını kabul etmekle birlikte Meşşâîler'in takipçisi sayılması bir çelişki gibi gözüktür. Bu meselede Tûsî'nin “Birden ancak bir çıkar.” ilkesini reddetmesiyle birlikte mücerret akıl görüşünü kabul etmesi, onun muhtar bir Tanrı anlayışına sahip olmakla birlikte mûcib bizzat Tanrı anlayışının bir sonucu olarak ortaya konan bir düşünce sisteminin terminolojisini kullanmasının bir sonucu olarak okunmalıdır. Burada vurgulamak istediğimiz normalde “Birden ancak bir çıkar.” ilkesini reddeden birisinin mücerret akıllar teorisini de kabul etmemesi beklenirken Tûsî'nin bir istisna olarak değerlendirilmesi gerektiğidir. Fakat bundan Tûsî'nin görüşlerinde çelişki olduğu çıkarılmamalıdır. Nitekim Tûsî kendisine has yaklaşımlarla çelişkiye düşmeden bulunduğu zorluğun üstesinden gelmeye çalışmıştır. Bu hususta Tûsî'nin başarılı olup olmadığı başka araştırmaların konusudur.

durum dikkate alındığında Tûsî'nin *Tecrîd* ve *Fusûl*'daki eleştirilerini mücerret akıllar teorisini toptan reddetmek için getirmediği, bilakis onun İslam filozoflarının mücerret aklı ispat ederken dayandıkları “Birden ancak bir çıkar.” ilkesine yönelik bir eleştiri olduğu söylenebilir.

Tûsî'nin *Tecrîd*'de geçen başka bir ibaresi de onun mücerret aklı kabul etmediğine delalet edecek şekilde yorumlanmaya müsaittir. O, *Tecrîd*'de Allah ile âlem arasında bir vasıta bulunmasının makul olmadığını söylemiştir.³¹⁰ Tûsî'nin “Vasıta yoktur.” derken neyi kastettiğiyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. *Tecrîd* şarihleri Hillî ve İsfahânî Tûsî'nin bu ifadesini değerlendirmişlerdir. Onlara göre Tûsî, Allah'ın muhtar bir Tanrı olduğunu ispat ederken söylediği bu ifadeyi muarızlarının olası itirazına binaen dile getirmiştir. Buna göre Allah'ın muhtar bir Tanrı olduğunu reddedenler sanki Tûsî'ye “Senin ispat ettiğin, âlemi kudret ve ihtiyarı ile yaratan varlık Tanrı olmak zorunda değildir. Nitekim Tanrı ile âlem arasında tercih sahibi ara bir varlık türü olabilir.” şeklinde itiraz yöneltmişler de Tûsî onlara cevaben “Tanrı ile âlem arasında vasıtanın bulunması akıl dışıdır.” diye cevap vermiştir. Nitekim âlem hâdis olduğuna göre ve Allah'ın dışındaki her şeye de âlem denildiğine göre Allah'ın dışındaki bütün mevcutlar hâdistir.³¹¹ Bu yaklaşımıyla Tûsî Tanrı-âlem ilişkisi hususunda kelamcılardan yana tavır almıştır. Müslüman Meşşâî filozoflar mûcib bizzat Tanrı anlayışına sahip olduklarından Tanrı-âlem ilişkisini buna göre kurgulamışlardır. Onların mûcib bizzat Tanrı anlayışına uygun oluşturdukları Tanrı ve âlem tasavvurunda mücerret akılların önemli bir rolü vardır. Kelamcılar ise muhtar Tanrı anlayışına sahip olduklarından Tanrı ve cisimsel dünya arasında ara bir varlık türü olan mücerret akıllar teorisine ihtiyaç duymamışlardır.³¹²

Tecrîd kitabının bir diğer şarihi olan Lâhîcî, Tûsî'nin ifadesinin bu şekilde anlaşılmasına itiraz etmiştir. Ona göre Tûsî'nin görüşlerinin geneline bakıldığında onun

³¹⁰ Tûsî, *Tecrîdü'l-i 'tikâd*, 191; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, 3: 411-414.

³¹¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i 'tikâd*, 393, 394; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, 3: 411-414.

³¹² Kelamcıların ve filozofların mücerret akıllar teorisine yaklaşımını konu alan bir çalışma için bk. Koca, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi*, 411-423.

mücerret aklı kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, *Tecrîd*'de daha önceki satırlarda mücerret aklın bulunmadığına dair bir delil olmadığını söylemiştir.³¹³ Dolayısıyla Tûsî'nin aynı kitabında birbirleriyle çelişen ifadeler olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Ayrıca Tûsî *Nakdu'l-Muhassal*'da Tanrı ve âlem arasında vasıtanın olmadığı görüşünü daha detaylı açıklamıştır.³¹⁴ O, *Nakdu'l-Muhassal*'da Tanrı ile âlem arasında bir vasıtanın imkansız olduğunu söyler. Tanrı ile âlem arasındaki vasıta ya zorunludur ya da mümkündür. Zorunlu olamaz, çünkü birden fazla zorunlunun bulunması imkansızdır. Mümkündür denilirse bu durumda Tanrı'nın dışındaki bütün mümkünlere âlem denildiğinden bu vasıta da âleme dahil olacaktır. Bu nedenle Tanrı ile âlem arasında bir vasıtanın bulunması makul değildir.³¹⁵ Görüldüğü gibi Tûsî'nin açıklamalarından onun "Tanrı ve âlem arasında bir vasıta yoktur." derken mücerret aklı kastettiğini söylemek bir iddiadan öteye geçmemektedir. Önceki satırlarda ortaya koyulduğu üzere Tûsî mücerret aklı kabul etmiştir. Fakat mücerret aklı Tanrı ve âlem arasında bir vasıta olarak görmemiştir.

Tûsî'nin mücerret akıl meselesinde mütereddît davrandığı görüşüne gelince bu iddia sahipleri Tûsî'nin *Tecrîd*'de mücerret akılla ilgili yaptığı açıklamaları ve Şemsüddîn Husrevşâhî'ye gönderdiği mektubu delil olarak ileri sürmüşlerdir.³¹⁶ Tûsî'nin Husrevşâhî'ye gönderdiği mektupla ilgili değerlendirmeleri yukarıda verdiğimiz için burada *Tecrîd*'deki açıklamalar değerlendirilecektir.

³¹³ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 155.

³¹⁴ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecrîdi'l-kelâm*, 5: 94. Lâhîcî'ye göre Tûsî, "Tanrı ile âlem arasında bir vasıta yoktur." derken mücerret akılları kastetmemiştir. Lâhîcî, Tûsî'nin mücerret aklın varlığının mümkün olduğunu söylerken onların ezeli olduğunu kastetmediğini "Allah'tan başka kadim yoktur." ifadesinin de bunu gösterdiğini söyleyerek bir itirazın gelmesinin zayıf bir görüş olacağını söyler. Çünkü ona göre mücerret aklın varlığının mümkün olduğunu söylemek onların ezeli olmasının da mümkün olduğunu söylemektir. "Allah'tan başka kadim yoktur." ifadesi ise Tûsî'nin daha önce belirttiği gibi "Allah'tan başka kadim olan sabit şeyler yoktur." şeklinde anlaşılmalıdır. bk. Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecrîdi'l-kelâm*, 5: 94.

³¹⁵ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 275.

³¹⁶ Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*, 117,119. Şirinov nihai olarak Tûsî'nin faal akıl hususunda mütereddît davrandığını söylemez. O, buradaki açıklamalarıyla Tûsî'nin *Tecrîd*'de ve Şemseddîn Husrevşâhî'ye gönderdiği mektupta mücerret akıllar hususunda mütereddît bir tavır sergilediğini belirtir.

Tûsî'nin birçok eserinden sonra kaleme aldığı ve kendi görüşlerini bir bütün olarak zikrettiği *Tecrîd*'deki açıklamaları onun görüşlerini göstermesi açısından önemlidir. O, *Tecrîd*'de mücerret aklın olmadığına dair herhangi bir delilin bulunmadığını söylemiştir.³¹⁷ Sonrasında ise filozofların mücerret aklı ispat etmek için getirdikleri bazı delilleri ele alarak bu delillerin yetersiz olduğunu belirtmiştir.³¹⁸ Tûsî'nin aynı metin içerisinde bir yandan İslam filozoflarının mücerret akılla ilgili görüşlerini eleştirirken diğer yandan mücerret aklın olmadığına dair bir delilin bulunmadığını söylemesi ilk bakışta onun bu hususta mütereddit olduğuna delalet edebilir. Ancak Tûsî'nin diğer görüşleriyle birlikte değerlendirildiğinde buradaki bazı ifadeler onun mücerret aklı kabul ettiğini destekleyen açıklamalar olarak da anlaşılabilir. Örneğin onun mücerret aklın mümkün olmadığına dair bir delil bulunmadığını söylemesi bu kabildendir. Lâhîcî de Tûsî'nin bu ifadesinin onun mücerret aklı kabul ettiğini gösterdiğini söylemiştir.³¹⁹ Bu açıdan bakıldığında Tûsî'nin *Tecrîd*'de mücerret aklı ispat edenlerin bazı argümanlarının geçersiz olduğunu ortaya koyması mücerret akla yönelik bir eleştiri olmaktan ziyade argümanlara yönelik bir eleştiri olarak okunabilir. Buna göre eleştirdiği bu argümanlar geçersiz olsa da mücerret aklı ispat eden başka kanıtlar mümkün olabilir. Nitekim kendisi nefsü'l-emre dair risalesinde tam olarak mücerret varlığın ispatını yapar. Yine Tûsî'nin metinlerinin geneline bakıldığında Tûsî'nin *Tecrîd*'deki ifadeleri anlam kazanır. Çünkü o, mücerret aklı kabul etmiş olsa da birazdan göreceğimiz üzere mücerret aklı İslam filozoflarından farklı yorumladığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onların birtakım açıklamalarını eleştirmesi buna bağlanabilir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Tûsî'nin birçok eserinde mücerret aklı kabul ettiğini gösteren ifadeler kullanmış olması, mücerret aklı ispat etmek için müstakil bir risale yazması, kimisi talebesi olan onunla aynı dönemde yaşamış birçok alimin Tûsî'ye atfettiği görüşler dikkate alındığında onun tartışmaya mahal vermeksizin mücerret aklı benimsediği söylenmelidir. Tûsî'nin mücerret aklı kabul ettiğini gösteren bu emareler ile onun mücerret aklı kabul etmediğine ya da bu hususta mütereddit olduğuna delalet ettiği

³¹⁷ Tûsî, *Tecrîdü'l-i 'tikâd*, 155.

³¹⁸ Tûsî, *Tecrîdü'l-i 'tikâd*, 155-156.

³¹⁹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecrîdi'l-keîâm*, 5: 94.

söylenen ifadeler arasında bir çelişki yoktur. Bilakis Tûsî, mücerret aklı Meşşâî filozoflardan farklı yorumladığından böyle bir izlenim ortaya çıkmıştır. Tûsî'nin kelimeler ve felsefe eserlerinde farklı görüşleri savunduğu iddiası ise Tûsî açısından kabul edilebilir değildir.

Burada üzerinde durulması gereken bir mesele de nefsü'l-emrin kendisinde bulunduğu bu mücerret aklın isimlendirilmesi meselesidir. Daha önce de belirtildiği gibi Tûsî nefsü'l-emrle ilgili risalesinde nefsü'l-emri küllî akılda bulunan akledilirler olarak tanımlamış ve Kur'ân'da geçen levh-i mahfûz ve kitâbu'l-mübîn ifadelerinin küllî akla işaret ettiğini söylemiştir.³²⁰ Tûsî başka eserlerinde ise Kur'ân'da geçen bu kavramların faal akla işaret ettiğini söylemiştir.³²¹ Tûsî'nin bu açıklamaları onun küllî akıl ile faal aklı aynı anlamda kullandığını gösterir. Tûsî'nin nefsü'l-emrle ilgili görüşlerini değerlendiren alimlerin büyük çoğunluğu da küllî akıl yerine faal akıl ifadesini kullanmışlardır.³²² Tûsî'nin nefsü'l-emr görüşüne atıfta bulunan güncel çalışmalarda da küllî akıl yerine faal akıl ifadesi yaygın olarak tercih edilmektedir.³²³ Tûsî'nin yaklaşımı dikkate alındığında nefsü'l-emrin kendisinde bulunduğu bu gerçeklik alanının farklı isimlerle zikredilmesi adsal bir farklılık olarak yorumlanabilir. Sadece isimlendirmede bir farklılık olduğunda

³²⁰ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli’l-mücerred”, 8.

³²¹ Tûsî, *Şerhu Mes’ele’l-‘ilm*, 78.

³²² Semerkandî, *el-Ma’ârîf fî şerhi’s-Sahâ’if*, 446-447; Hillî, *Keşfü’l-murâd fî şerhi Tecrîdi’l-i’tikâd*, 104; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 392; Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, 2: 202; Kuşçu, *Şerhu’l-cedîd ‘ale’t-Tecrîd*, 141; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü’l-aynî fî mebâhisi’l-vücûdi’z-zihni*, 33; Lâhîcî, *Şevâriku’l-ilham fî şerhi Tecrîdi’l-kelâm*, 479.

³²³ Aktaş, *Nasîrüddîn et-Tûsî’de Nefsü’l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme*; Aktaş, “Cürcânî’ye Atfedilen Nefsü’l-emr Risalesinin Semerkandî’nin el-Ma’ârîf’inden Alındığı Üzerine- Otantiklik ve İçerik Hakkında Bir Araştırma”, 90; Hüseyin Adem Tülüce, *Taşköprizâde’nin Varlık ve Bilgi Anlayışı* (Doktora, Çukurova, 2021), 136; Hüseyin Adem Tülüce - Tuna Tunagöz, “Taşköprülüzâde Ahmed Efendi’nin Nefsü’l-Emr Anlayışı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 21/2 (2021): 558; Sihabudin, “Allamah Tabaṭabai’s View on Nafs Al-Amr: An Ontological Basis for the Correspondence of Proposition”, 62; Hasan, *Foundations of Science in Post-Classical Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî’s (d. 1413) Project*, 111; Ergin, “Celâleddin Devvânî’nin Nefsü’l-Emr Anlayışı”, 89; Kanaath, *Nasîrüddîn Tûsî Felsefesinde Nefsü’l-Emr*, 15.

ister faal akıl ister küllî akıl isterse de ilk akıl³²⁴ denilsin kastedilen aynı şey olacağından Tûsî açısından bakıldığında bir problem gözükmemektedir.

Peki, Tûsî'nin faal akıl görüşü ile İslam filozoflarının faal akıl görüşü aynı mıdır yoksa aralarında birtakım farklılıklar var mıdır? Bu sorunun cevabının verilmesi önemlidir. Nitekim “Nefsü'l-emr, faal akılda bulunan akledilirlerdir.” denildiğinde bu ifadeyi duyan bir kimse doğal olarak Meşşâî felsefenin önemli kavramlarından olan faal akıl, Meşşâî filozofların yaklaşımıyla değerlendirecektir. Ancak Tûsî faal akıl farklı şekilde yorumluyorsa o zaman bu değerlendirme yanlış olacaktır ve nefsü'l-emrin anlaşılması zorlaşacak ya da yanlış anlaşılacaktır. Bu nedenle Tûsî'ye göre faal aklın ne anlama geldiği ortaya koyulmalı ve varsa Meşşâî filozofların faal akıl anlayışından farkları belirtilmelidir. Bu amaçla Meşşâî filozofların faal akla nispet ettikleri nitelikleri özlü bir şekilde zikretmek uygun olur.

Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn'da filozofların mücerred akla nispet ettikleri yedi tane özellikten bahsedilir. Birincisi onun hâdis olmamasıdır. Çünkü hâdis olma maddenin özelliğidir. İkincisi oluş ve bozuluşa konu değildir. Başka bir deyişle değişime uğramaz. Üçüncüsü her bir akıl ayrı bir türe (nev') sahiptir. Yani bütün akıllar tek bir akıl türünün fertleri değildir. Dördüncüsü bütün kemal özelliklere sahiptir. Beşincisi kendi zatlarını aklederler. Altıncısı tümelleri aklederler. Yedincisi tikelleri tikel şekilde akletmezler.³²⁵

Filozofların mücerret akla atfettikleri bu özellikler Tûsî'nin mücerret akla yüklediği özelliklerle büyük ölçüde örtüşür. Nitekim Tûsî'ye göre de mücerret akıl, hâdis değildir. Çünkü o, cisimsel olmayan, ezelî bir varlığa sahiptir. Zaman ve mekandan soyut olduğundan değişime uğramaz. Dolayısıyla oluş ve bozuluşa konu değildir. Tûsî'nin

³²⁴ Kîşî küllî akıldan kastedilenin “ilk akıl” olduğunu söyler. bk. Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 31. Geylânî de “küllî akıl” yerine “ilk akıl” ifadesini kullanır. bk. Mevla Şemsa Geylânî, “Hâşiye 'alâ risâleti İsbâtü'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ”, *Risâletü İsbâtü'l-'akli'l-mücerred ve Şurûhân*, ed. Tayyibe Ârif Niyâ (Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014), 65. *Tecrid* şerhinde “küllî akıl” yerine “faal akıl” ifadesini kullanan Hillî *Nihayetü'l-meram*'da “ilk akıl” kavramını kullanır. bk. Hillî, *Nihayetü'l-meram fî ilmi'l-keîlâm*, 234.

³²⁵ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*, 1195. İslam Meşşâî filozofları ve Molla Sadrâ açısından faal aklın bir değerlendirmesi için bk. İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru* (İstanbul: Klasik, 2015), 144-152.

mücerret akla yüklediği cisimsel olmayan, ezelî, ebedî, zaman ve mekandan soyut ve kendi başına kaim bir varlık olma özellikleri onun kemal sıfatlarla vasıfladığına delalet eder. Mücerret aklın kendi zatını akletmesi ve tikelleri akletmeyip tümelleri akletmesi ise onun aklî bir varlık olmasının özelliğidir. Buraya kadar zikredilen altı özellik Tûsî'nin ispat ettiği mücerret akılda da karşımıza çıkmaktadır. Her bir aklın kendi türüne sahip olması ise Tûsî'nin mücerret akıl anlayışında karşılığını bulmaz. Esasen Tûsî, birden fazla mücerret akıldan bahsetmez. Onun nefsü'l-emre dair risalesindeki tavrı tek bir mücerret aklı ispat etmek üzerine kurgulanmıştır. Tûsî gerçekten tek bir mücerret akıldan bahsediyorsa bu durumda her bir aklın farklı türe sahip olması problemi onun için söz konusu olmayacaktır. Tûsî'nin ispat ettiği mücerret aklın isimlendirilmesi meselesi bu konuda bize bir fikir verir. Tûsî'nin mücerret akıl faal akıl, küllî akıl ve levh-i mahfûzla aynı anlamda kullandığı dikkate alındığında birden fazla mücerret akıl aynı zamanda birden fazla levh-i mahfûz demek olacaktır. Halbuki levh-i mahfûzun tek olduğu hususunda ittifak vardır.³²⁶ Bu nedenle Tûsî'nin mücerret akıl anlayışında tek bir mücerret akıl olduğu söylenebilir.³²⁷ Meşşâî felsefede ise sudûr teorisinin gereği olarak Tanrı'dan taşan birden fazla mücerret akıl vardır. Tûsî ile Meşşâî felsefenin mücerret akıl anlayışının farklarından birisi bu meseledir. Tûsî ile Meşşâî felsefenin mücerret akıl anlayışındaki asıl fark ise sudûr teorisiyle ilgilidir. Meşşâî felsefede mücerret akıllar, Tanrı'dan zorunlu olarak taşar ve bu durum sudûr teorisiyle açıklanır. Tûsî ise kelamcılarda olduğu gibi muhtar Tanrı anlayışına sahip olduğundan sudûr teorisini reddetmiştir.³²⁸ Buna göre Meşşâîler'de mücerret akıllar, Tanrı'dan zorunlu olarak taşan ve Tanrı ile cisimsel âlem arasında ara bir varlık türleridir. Tûsî'de ise mücerret varlık ezelî ve aklî bir varlık olması yönüyle cisimsel âlemden farklılaşsa da Tanrı'nın iradesiyle yaratılan bir varlık olup âlemin bir parçasıdır. İslam filozoflarına göre mücerret akılların

³²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i mahfûz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003).

³²⁷ Tûsî, Kur'an-ı Kerim'de kitâbul mübin ve levh-i mahfûz olarak zikredilen mücerret aklın filozoflar tarafından “faal akıllar (el-ukûlu'l-fa'âl)” olarak isimlendirildiğini söyler. bk. Tûsî, *Şerhu Mes'ele'l-ilm*, 78.

³²⁸ Tûsî, “el-Fusûl”, 65; Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 155, 191-192; Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, 270, 393-394. Tûsî, *Tecrîd*'de de “Birden ancak bir çıkar.” kuralının muhtar bir Tanrı için doğru olmadığını söyler.

Tanrı ile cisimsel âlem arasında ara bir kategori olmasının anlamı onların sisteminde cisimsel âlemin yaratılmasında Tanrı ile cisimsel âlem arasında zorunlu olarak mücerret akılların bulunmasının gerekmesidir. Tûsî de ise mücerret akıl (aklî âlem) ve cisimsel âlem Tanrı'nın iradesiyle yaratılmıştır. Bu nedenle de mücerret aklın Tanrı ile cisimsel âlem arasında ara bir varlık türü olarak bulunması gerekmez.

Tûsî'nin mücerret akıl hususunda İslam filozoflarından ayrıştığı bir mesele de ona göre akledilirlerin hepsinin faal akılda bilfiil bulunmasıdır. Yani Tûsî'ye göre faal akıl suretlerin mahallidir.³²⁹ Faal aklı bir nevi suretlerin deposu olarak görmesi Tûsî'nin Meşşâî filozoflardan ayrıldığı önemli meselelerden biridir. Meşşâî filozofların önemli siması İbn Sînâ'nın bu husustaki yaklaşımına bakıldığında bu açıkça görülür. İbn Sînâ faal aklı suretlerin mahalli olarak görmez. Ona göre önermelerin ve kavramların faal akılda bulunması imkansızdır. İbn Sînâ'ya göre faal aklın kendi altındaki türsel suretleri bilmesi, o suretlerin kendisinde bulunması yoluyla değildir. Bilakis diğer akıllarda olduğu gibi kendisini bilmesi iledir.³³⁰ Yani ona göre faal akıl, kendi zatını bildiğinde kendi altındaki suretleri de bilir. Dolayısıyla insan zihninde düşünüldüğü gibi bilinenin suretinin kendisinde bulunması gerekmez.³³¹

Görüldüğü üzere Tûsî'nin faal akıl anlayışıyla Meşşâî filozofların faal akıl anlayışı birbirinden farklıdır. Bu farklılığa dikkat çeken bazı alimler Tûsî'yi faal aklın

³²⁹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 7.

³³⁰ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, 364-365; Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümmelerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine”, 30; Türker, *Varlık Nedir?*, 24.

³³¹ Faal akılda çokluk bulunmamakla birlikte söz konusu çokluk dolaylı olarak kendisinden sudûr eder. Söz konusu çokluğun faal akıldan sudûr etmesi “Birden ancak bir çıkar.” prensibine uygun olarak gerçekleşir. İbrahim Halil Üçer faal akıl ile çokluk arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: “İbn Sînâ'ya göre “Birden bir çıkar.” ilkesi uyarınca Faal Akıl'dan türce bir, sayıca çok bir varlık feyzi taşar. Çünkü Faal Akıl birdir ve ondan bir olması yönüyle tek bir anlam taşar. Türsel suretlerin çoğalmasının ilkesi bizatihi Faal Akıl'da ve bu “bir” feyizde değil, varlık feyzini kabul eden maddede bulunur. Bununla birlikte ilk madde mutlak ve her şeyle eşit derecede ilişkili “güce” sahiptir. “Bir” olan ve ayrılaşmamış heyula, “bir” olan Faal Akıl'dan taşan varlık anlamını çoğaltarak, türsel suretlerin çeşitlenmesine neden olamaz.” bk. Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, 442.

anlamını değiştirdiği için eleştirmişlerdir.³³² Tûsî faal akı Meşşâîler'in genel yaklaşımından farklı tanımladığından özellikle isimlendirme üzerinden kendisine yöneltile eleştiriler haklı gözükmetedir. Yani Tûsî'nin tanımladığı şekliyle mücerret aklın Meşşâî felsefenin bir terimi olan faal akıl ile isimlendirilmesi uygun değildir. Bu hususta son olarak Tûsî'nin Meşşâî sistemin terimlerini kullanmasının onun Meşşâîler'le aynı görüşte olduğu anlamına gelmediğini vurgulamalıyız. Nitekim bu meselede de görüldüğü gibi Tûsî söz konusu terimleri Meşşâîler'den farklı tanımlayabilmektedir.

4. Nefsü'l-emrin Kapsamı

Tûsî'nin nefsü'l-emr tanımının alimlerin çoğunluğu tarafından yapılan nefsü'l-emr tanımından ayrışması ve onun faal akla yaklaşımının İslam felsefesindeki faal akıl anlayışından görece farklı olması ona göre nefsü'l-emrin başka bir deyişle faal akıldaki akledilirlerin kapsamının ne olduğu tartışmasını beraberinde getirmiştir. *Risâle fî isbâti'l-'akli'l-mücerred*'den alıntıladığımız aşağıdaki paragraf Tûsî'nin bu konudaki yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir:

Böylece hariçte bir konumda bulunmayan kendi başına kâim bir mevcudun varlığı sabit oldu. Bu varlık (külli akıl/faal akıl), bilfiil olması mümkün bütün akledilirlere bilfiil şâmindir. Gerek bu varlıkta gerek de söz konusu akledilirlere değişimin, dönüşümün, yenilenmenin ve yok olmanın bulunması imkansızdır. Bu ikisi [külli akıl/faal akıl ve nefsü'l-emr] bu sıfatlar ile ezelî ve ebedî olarak vasıflanmışlardır.³³³

³³² Kîşî, "Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr", 32; Devvânî, "Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 59.

³³³ Tûsî, "Risâle fî İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 7. Metnin orijinal hali şöyledir:

فإن ثبت وجود موجود قائم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والإستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات أزلا وأبدا.

Bu paragrafın öncesinde nefsü'l-emrin ispatını yapan Tûsî bu paragrafta faal akıl ile nefsü'l-emr adını verdiği faal akılda bulunan şeylerin niteliklerinden haber verir. Metinde geçen konum sahibi olmayan ve bütün akledilirler şamil olan varlık faal akıldır. Faal akılda bulunan akledilirler ise Tûsî'nin nefsü'l-emr ile kastettiği hakikatlerdir. Tûsî burada ilk olarak faal aklın akledilirler şamil olduğunu söyleyerek nefsü'l-emrin kapsamını akledilirler olarak belirler. Akledilir kavramının duyusal olanın zıttı olduğu³³⁴ dikkate alındığında Tûsî'nin bu ifadesi onun duyusalları nefsü'l-emrin kapsamına dahil etmediğini gösterir. Tûsî'nin akledilir kavramını kullanması tek başına duyusal olanı nefsü'l-emrin kapsamına dahil etmediğini gösterse de “akledilirler” kelimesi müşterek bir kavram olduğundan olsa gerek o akledilir derken neyi kastettiğini daha belirgin hale getirir. Buna göre akledilirler; bilfiil olması mümkün olmalı,³³⁵ değişime uğramamalı ve yok olmamalı yani duyusalların niteliklerine sahip olmamalıdır. Tûsî duyulurların faal akılda bulunmadığı meselesine başka eserlerinde de değinir. Örneğin o, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ta duyulur suretlerin faal akılda bulunmasının (temessül) imkansız olduğunu onda sadece akledilir suretler bulunduğunu açıkça belirtir.³³⁶

Bu ifadelerden yola çıkıldığında Tûsî'ye göre akledilirlerin nefsü'l-emrin kapsamına dahil olduğu, duyularla kavranılan dıştaki nesnelerin tikel olarak nefsü'l-emrde bulunmadığı söylenmelidir.³³⁷ Bunun yanında dıştaki duyulur nesnelerin tikel varlıkları ile onların zihinde var olan kavramlarını birbirinden ayırt etmek gerekir. Literatürde birinci akledilir olarak adalandırılan dıştaki nesnelere işaret eden tümel kavramlar akledilir olmaları dolayısıyla nefsü'l-emrin kapsamına dahildir.

³³⁴ İlhan Kutluer, “Ma'kûl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003).

³³⁵ Yani insan için bilkuve olsa da bilfiil olması mümkün olan bütün akledilirler faal akılda bilfiil bulunur. bk. Keşmîrî, “el-Levhu'l-mahfûz 'ani'l-hezli'l-menbûz fî Şerhu Risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 180. Tûsî'nin bu ifadeyi kullanmasının sebebi insan zihninin henüz ulaşmadığı ve belki de hiç ulaşamayacağı makullerin de faal akılda bulunduğunu belirtmek olmalıdır.

³³⁶ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 377.

³³⁷ Birinci bölümde ele aldığımız nefsü'l-emrin genel kabul gören tanımına göre akledilirlerin yanında duyulurlar da nefsü'l-emrin kapsamına dahildir.

Duyulurların dıştaki tikel varlıklarının nefsü'l-emrin kapsamına dahil olmamasından hareketle mutlak olarak tikellerin nefsü'l-emrde bulunmadığı sonucu çıkartılmamalıdır.³³⁸ Nitekim tikeller duyusal olanlarla sınırlandırılmaz. Örneğin mücerret akıl gibi duyusal olmayan tikel mevcutlar da vardır. Bu tarz varlıklar ise duyusal olmayıp akledilir olmaları dolayısıyla nefsü'l-emrde mevcuttur.

Buna göre nefsü'l-emrin kapsamını şemayla şu şekilde gösterebiliriz:



Tablo 4: Nefsü'l-emrin Kapsamı

Şemada görüldüğü gibi “tümel”, “tikel” ve “fasıl” gibi mantıksal kavramlar; “varlık”, “illet” ve “malul” gibi felsefî kavramlar; “üçgen”, “kare” ve “üç” gibi dışta bulunmayan matematiksel nesneler³³⁹ ve “insan”, “canlı” ve “kalem” gibi birinci

³³⁸ Faal akılda sadece tümmelerin bulunup tikellerin onda bulunmadığını söyleyen kaynaklar için bk. Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 35; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, 324; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, 34.

³³⁹ Matematiksel nesnelerin dışta bulunmadığına dair bk. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1: 226.

akledilirlerin içinde bulunduğu bütün tümel nesneler nefsü'l-emrin kapsamında bulunur. Nefsü'l-emr tümellerin dışında mücerret akıl gibi cismanî olmayan tikelleri de kapsarken duyusal tikeller onda bulunmaz.

Burada duyusal tikellerin nefsü'l-emrde bulunmadığı söylenirken, duyusalların tikel olarak nefsü'l-emrde bulunmadığının kastedildiği dikkatten kaçmamalıdır. Duyusal tikellerin tümelerin kapsamında bulunmaları dolayısıyla nefsü'l-emrde bulunmaları ise daha önce de belirtildiği gibi mümkündür. Tikellerin tümel tarzda nefsü'l-emrde bulunmasını bir düşünce deneyi ile anlamaya çalışabiliriz. Bütün gök cisimlerinin enerji, kütle ve hızının hassas şekilde ölçülerek bir yapay zekaya aktarıldığını varsayalım. Bu yapay zeka bir gök cisminin hangi tarihte yörüngesinde nerede bulunacağını hangi yıldızın ne zaman yok olacağını bize söyleyebilir. Örneğin bu yapay zekaya 2050 yılının Ağustos ayının 29. günü saat 15.00'de güneşin, dünyanın ve ayın konumu sorulsa tam olarak istediğimiz bilgiyi bize verebilir. Bunun yanında yapay zekanın bu bilgiyi bize verebilmesi için bütün gök cisimlerinin her saniye yörüngesinde nerede bulunacağı bilgisinin tek tek kendisinde kayıtlı olmasına gerek yoktur. Böyle düşünüldüğünde duyusal tikellerin tümelerin kapsamında olmaları dolayısıyla mücerret akılda bulunmaları daha iyi anlaşılır. Mesela tikel bir hükmü içerisinde barındıran “1453 yılının Mayıs ayında ay tutulması gerçekleşmiştir.” cümlesini ele alalım. Bütün kavramlar gibi, bu hükümle ilişkili olan “zaman”, “mekan”, “nispet”, “tüm sayılar”, “güneş”, “ay”, “konum”, “hareket”, “ölçü” ve “dünya” kavramları da mücerret akılda vardır. Bu kavramlar, nefsü'l-emrde tüm hakikatleriyle birlikte bulunduğundan bu kavramlarla ilişkili tüm tikel hükümler dolaylı yoldan da olsa nefsü'l-emrde mevcuttur. Bunun anlamı da geçmişte ve gelecekte olan ve olacak her şeyin tüm ince ayrıntısıyla mücerret akılda bulunmasıdır.³⁴⁰

Bazı araştırmacılar akledilirleri tümellerle sınırlandırmanın doğru olmadığını, tikellerin de akledilirleri bulunduğu iddiasını öne sürerek Tûsî'ye göre duyusal tikellerin

³⁴⁰ Tûsî her şeyin tüm ince ayrıntısıyla nefsü'l-emrde bulunduğunu açıklamak için Kur'an-ı Kerim'de geçen “وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ” (En'âm/59) ayetine telmihte bulunur. Ayet-i kerimde yaş ve kuru ne varsa hepsinin kitâbu'l-mübîninde kayıtlı olduğu zikredilmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere Tûsî'ye göre Kur'an'da geçen kitâbu'l-mübîn ile kastedilen faal akıldır. bk. Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 8.

tikel olarak nefsü'l-emrde bulunduğu sonucuna varmaktadır.³⁴¹ Nitekim Tûsî nefsü'l-emri faal akılda bulunan akledilirler olarak tanımlamıştır. Duyusalların da tikel akledilirleri olduğuna göre nefsü'l-emr duyusal tikelleri kapsayacaktır. Buna göre dıştaki her bir duyusal nesnenin her bir hali tikel olarak nefsü'l-emrde bulunmaktadır. Fakat daha önce de işaret edildiği gibi akledilir kavramı duyusal olanın zıttı olduğundan,³⁴² duyusal tikellere akledilir denilmesi mümkün değildir.³⁴³ Fakat iddia edildiği gibi duyusal tikellerin akledilirlerinin olduğu kabul edilse de bu, Tûsî'nin duyusal tikelleri nefsü'l-emrin kapsamına dahil etmediği gerçeğini değiştirmez. Nitekim Tûsî nefsü'l-emrde bulunan akledilirlerin değişmez, zamana ve mekana bağımlı olmayan özellikte bulunduğunu açıkça ifade etmiştir.³⁴⁴ Dolayısıyla Tûsî'ye göre bu nitelemelere uymayan duyulur tikellerin tikel olarak nefsü'l-emrde bulunmadığı, ancak yukarıda açıklandığı gibi tümel tarzda nefsü'l-emrde bulunabilecekleri söylenmelidir.

Bu başlık altında ele alınması gereken meselelerden birisi de hükümlerin nefsü'l-emrin kapsamında bulunma keyfiyetidir. Bir hükmün insan zihninde bulunması ile

³⁴¹ Aktaş, *Nasîrüddîn et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme*, 123-124, 146. Aktaş iddiasını ispat etmek için iki tane delil öne sürer birincisi, mantıkta “akılda hasıl olan suret” şeklindeki bilgi tanımına tikel tasavvurların ve müşahhasa önermelerin dahil olmasıdır. İkincisi ise İslam düşünürlerinin tekil suretlerden bahsederken “akledilir” ifadesini kullanmalarıdır. Fakat “akıl” ve “akledilir” ifadelerinin müşterek bir kavram oldukları dikkate alındığında bu delillendirmenin eksik olduğu söylenmelidir. Nitekim düşünürler “akıl” ya da “akledilir” ile farklı anlamları kastetmiş olabilirler. Hatta bir düşünür farklı metinlerinde bağlama göre bu kavramları farklı anlamlarda zikretmiş de olabilir. Akıl kavramıyla ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*, 1194-1201; Bolay, “Akıl”. Akledilir kavramıyla ilgili farklı yaklaşımlar için bk. Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Akılın Sınırlarında Metafizik*; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*, 1593; Kutluer, “Ma'kul”.

³⁴² Kutluer, “Ma'kul”.

³⁴³ Maşuk Aktaş'ın duyusal tikellerin akledilirlerinin olduğu iddiasını desteklemek için dipnotta verdiği kaynaklar onun iddiasını desteklememektedir. Nitekim o, Fahreddin Râzî'nin “gökyüzü”, “yeryüzü” ve “taş” gibi nesnelerin akledilir olduğunu söylediğini belirtir. Fakat bu nesnelerin akledilir olması tikellerin akledilir olduğu anlamına gelmemektedir. Mesela “taş” birinci akledilir bir kavramdır. Fakat tikel olan duyu ile algılayarak işaret ettiğimiz herhangi tikel bir taş akledilir değildir. Yine o, Hillî'nin misdaklar hakkında akledilir ifadesi kullandığını söylemektedir. Fakat Hillî'nin böyle bir ibaresine rastlamadık. İkincil kaynaklardan gönderimde bulunduğu metinlerde de duyusal tikellerin akledilir olduğuna dair bir ibare mevcut değildir. Aktaş'ın iddialarını desteklemek için gösterdiği kaynaklar için bk. Aktaş, *Nasîrüddîn et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme*, 124.

³⁴⁴ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 7.

nefsü'l-emrde bulunma keyfiyeti elbette farklıdır. Esasen insan zihni, nesneler arasında irtibat kurarak bilgi edinir. Mesela “bir” ve “tek” arasında olumlu bir nispet kurarak “Bir tek sayıdır.” şeklinde bir hüküm verir böylece birin tek olduğu bilgisine sahip olur. Yine “bir” ve “çift” sözcükleri arasında olumsuz bir nispet kurarak “Bir çift sayı değildir.” şeklinde bir hüküm verir ve birin çift olmadığı bilgisine sahip olur. İnsan zihni, nesnelerin hakikatine sahip olmadığından nesnelerle ilgili bilgi edinmek için böylesi olumlu ve olumsuz yargılara ihtiyaç duyar. Nefsü'l-emrde bulunan bir nesne insan zihninde bulunmasından farklı olarak hakikatiyle bulunur. Bunun anlamı söz konusu nesnenin diğer nesnelerle ilişkisinin, başka deyişle söz konusu nesnenin diğer nesnelere olumlu ve olumsuz nispetlerinin hepsinin kendisinde mevcut olmasıdır. Bu nedenle onda bir hükmün bulunması anlamsızdır.³⁴⁵ Yani nefsu'l-emrde “Bir tektir.”, “Bir çift değildir.”, “Bir ikinin yarısıdır.” vb. “bir”e ilişkin herhangi bir hükmün bulunması gerekmez. Çünkü “bir” nefsu'l-emrde bütün hakikatleriyle yani diğer bütün nesnelere doğru olan nispetlerinin hepsine mündemiç şekilde bulunur.

Bu bağlamda nesnelerin nefsu'l-emrdeki durumu tıpkı duyuşal nesnelerin dıştaki durumu gibidir. Örneğin dışta bulunan kırmızı bir elmayı ele alalım. Dışta bulunan kırmızı elmanın kendisi olup “Elma kırmızıdır.” hükmü değildir. Onunla ilgili verilen hükümler insan zihnine hastır. Nefsü'l-emrdeki nesneler de bu şekildedir. Bu nesnelerle ilgili verilen hükümler insan zihnine hastır. Nefsü'l-emrde bulunan nesne ile duyuşal dünyada bulunan nesne arasındaki fark, birinin akledilir olup diğerinin duyuşal olmasıdır. Bunun dışında her ikisi de gerçeği temsil etmeleri açısından benzerdir. Başka bir deyişle hüküm gerçeklikten haber verir. Nefsü'l-emr ise gerçekliğin kendisidir. Bu nedenle bir

³⁴⁵ Tûsî, *İsbâti'l-'akli'l-mücerred*'de faal aklın ezeli ve ebedi olduğunu açıklamak için “Zikredilen hükümler değişime uğramayan zaman ve mekandan bağımsız ezeli ve ebedi hükümlerdir. Bu hükümlerin mahallinin de böyle olması gerekir.” şeklinde bir ifade kullanır. bk. Tûsî, “Risâle fî İsbâti'l-'akli'l-mücerred”, 7. Tûsî'ye göre faal akıl mahal, nefsu'l-emr de bu mahalde bulunan akledilirler olduğundan Tûsî'nin bu ibarede zikrettiği “ezeli ve ebedi hükümler” faal akılda bulunan hükümler şeklinde anlaşılacaktır. Bu durumda da nefsu'l-emrin kapsamına hükümler de dahil olacaktır. Fakat Tûsî'nin risalesinin geneline bakıldığında ve risâlenin yazım tarzı dikkate alındığında bu metnin farklı şekilde anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Zikredilen hükümler derken Tûsî esasen yakînî hükümleri kastetmiştir. Buna göre metin, “Yakînî hükümler ezeli ve ebedi olduğuna göre bu hükümlerin kendisine mutabık olduğu nefsu'l-emr de ezeli ve ebedidir. Nefsü'l-emr ezeli ise nefsu'l-emrin kendisinde bulunduğu faal akıl da ezeldir.” şeklinde anlaşılmalıdır. bk. Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred”, 55.

hükümün doğru ya da yanlış olma ihtimali vardır. Nefsü'l-emr gerçekliğin kendisi olduğundan onun doğruluğu ya da yanlışlığı mevzu bahis değildir. Ona uygun verilen haberler/hükümler doğru, ona uymayan haberler/hükümler ise yanlıştır.

5. Tûsî'nin Nefsü'l-emr Yorumuna Yönelik Eleştiriler

Tûsî'nin nefsü'l-emr yorumu, onun nefsü'l-emre dair risalesine şerh ve haşiye yazan alimler başta olmak üzere nefsü'l-emr konusuyla ilgilenen birçok düşünür tarafından eleştirilmiştir.³⁴⁶ Eleştirilerden bir kısmı Tûsî'nin düşünce sistemi dikkate alınarak yapılırken bir kısmı ise Tûsî'nin düşünce sistemi dikkate alınmadan, alimlerin kendi düşünce sistemlerinden hareketle yapılmıştır.

Tûsî'nin nefsü'l-emr risalesini değerlendiren alimlerden birisi olan Keşmîrî diğer alimlerin aksine eserinde genelde Tûsî'nin görüşlerini savunmuş ona yönelik yapılan eleştirilere cevap vermiştir. Keşmîrî, Tûsî'ye yönelik yapılan itirazların birçoğuna cevap verse de bütün eleştirilere cevap vermemiştir. Yine o, meseleleri tartışırken çoğunlukla cedelî bir yöntem kullandığından cevapları tatmin edici olmamıştır. Bu nedenle Tûsî'nin nefsü'l-emr teorisine yönelik yapılan eleştiriler Tûsî'nin görüşlerinden yola çıkılarak kapsamlı bir şekilde ele alınmalı bu eleştirilerin haklı ve haksız tarafları ortaya koyulmalıdır.

³⁴⁶ Tûsî'ye yönelik yapılan eleştiriler için bk. Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 35-36; Semerkandî, *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*, 446-447; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 394; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 202; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, 141; Alâeddin Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 230-231; Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 59; Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 107-115; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdî'z-zihni*, 33-37; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecrîdî'l-keîlâm*, 479.

5.1. Faal Aklın Nazarî, Nefsü'l-emrin Bedihî Olması Problemi

Tûsî'ye göre bir hükmün doğru olduğu biliniyorsa bu hükmün kendisine mutabık olduğu taraf da mutlaka bilinmelidir.³⁴⁷ Mesela “Şu elma kırmızıdır.” denildiğinde bu hükmün doğru olması, işaret edilen elmanın kırmızı olmasına bağlıdır. İşaret edilen elmanın kırmızı olup olmaması ise işaret edilen elma bilinmeden anlaşılmaz. Mutabakatın söz konusu olduğu her durumda bu geçerlidir. Mutabık olunan şey bilinmeden bir şeyin ona mutabık olduğu söylenemez. Buradan hareketle Tûsî, yakînî bilgilere sahip olan herkesin nefsü'l-emri zorunlu olarak bildiğini iddia eder. Çünkü yakînî bilgilere sahip olmanın anlamı bu bilgilerin bir şeye mutabık olarak doğru olduğundan hiçbir şekilde şüphe etmemektir.³⁴⁸ “Bir ikinin yarısıdır.” gibi yakînî zihnî önermeler de nefsü'l-emre uygun olarak doğru olduğuna göre, bu tarz yakînî bilgilere sahip olan herkes nefsü'l-emri zorunlu olarak bilir.³⁴⁹

Kîşî, Tûsî'yi bu şekilde nefsü'l-emrin herkes tarafından bedihî olarak bilindiğini söylemesi ve yine nefsü'l-emri faal akılda bulunan akledilirler olarak açıklamasından hareketle eleştirir. Ona göre bu iki görüşün zorunlu sonucu olarak ya faal aklın ispatının da bedihî olması ya da nefsü'l-emrin bedihî olarak bilinmemesi gerekir. Nitekim mücerret akıl, kendi başına kaim olan bir gerçeklik olup nefsü'l-emr bu gerçeklikte bulunan akledilirler olduğuna göre mücerret akıl asıl, nefsü'l-emr ise ona bağımlı olduğu için fer konumundadır.³⁵⁰ Bu nedenle ferinin tasavvuru bedihî olanın kendisi de bedihî olmalıdır. Eğer asıl, nazarî ise bu durumda ferinin bedihî olmaması gerekir. Kîşî, buradan hareketle mücerret aklın ispatının nazarî olduğunu söyleyerek onun ferinin de nazarî olmasının gerektiğini söyler.³⁵¹ Yani ispatı nazarî olanda bulunan şeyin tasavvurunun da nazarî olması gerekir. Kîşî, diğer yandan nefsü'l-emrde bulunan akledilirlerin tasavvurunun

³⁴⁷ “فلأن العلم بالمطابقة لا يحصل إلا بعد الشعور بالمتطابقين” bk. Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 5.

³⁴⁸ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 3.

³⁴⁹ Burada nefsü'l-emr bedihîdir derken dikkate alınan durum nefsü'l-emr mefhumu olmayıp nefsü'l-emrin kapsamına giren hakikatlerdir.

³⁵⁰ Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 16.

³⁵¹ Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 16.

bedîhî olduğunu belirtir. Bu durumda Tûsî'nin nefsü'l-emri faal akılda bulunan akledilirler olarak tanımlaması isabetli değildir.³⁵²

Eleştirinin kurulduğu argümantasyon şöyle ifade edilebilir:

- i. Asıl olan mücerret aklın ispatı nazarîdir.
- ii. Asıl, nazarî ise onun ferinin tasavvur edilmesi de nazarî olmalıdır.
- iii. Nefsü'l-emrde olanın tasavvur edilmesi ise bedîhîdir.
- iv. Sonuç: Nefsü'l-emr faal akılda bulunan akledilirler olamaz.

Kîşî'nin argümanına bakıldığında argümanın öncülleri arasında konu birliğinin olmadığı görülür. Nitekim Kîşî, mücerret aklın ispatının nazarî olmasından yola çıkarak bu durumda nefsü'l-emrde bulunan akledilirlerin tasavvurunun da nazarî olması gerekeceğini söyler. Burada öncüllerden birisi ispatla ilgiliyken diğeri tasavvurla ilgilidir. Kıyasın olmazsa olmazı olan büyük terimin öncüllerde aynı olması şartı gerçekleşmemiştir. Bu nedenle Kîşî'nin argümanı yanlış kurulmuştur. Bu argümanın değerlendirilebilmesi için öncüller arasında konu birliğinin sağlanması gerekir. Öncüller arasında konu birliğinin sağlanabilmesi için konu ya mücerret akıl ve nefsü'l-emrin ispatıyla ilgili olmalıdır ya da mücerret akıl ve nefsü'l-emrin tasavvuruyla ilgili olmalıdır.

Argümanın konusunu mücerret aklın ve nefsü'l-emrin ispatı olarak alırsak bu durumda argümanın kurulumu şu şekilde olur:

- i. Asıl olanın ispatı nazarî ise onun ferinin ispatı da nazarî olmalıdır.
- ii. Faal aklın ispatı nazarîdir.
- iii. Sonuç: Nefsü'l-emrin faal akılda bulunan akledilirler olarak (faal aklın ferisi olarak) ispatı nazarîdir.

Tûsî nefsü'l-emrin faal akılda bulunan akledilirler olarak anlaşılmasının bedîhî olduğunu iddia etmediğinden ona böyle bir eleştiri gelmesi uygun olmayacaktır. Hatta o

³⁵² Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 16.

risalesinde nefsü'l-emrin faal akılda bulunan akledilirler olduğunu nazarî yolla ispat eder.³⁵³

Kîşî'nin argümanında konu birliği sağlanması için diğer seçenek de konunun mücerret aklın ve nefsü'l-emrin tasavvuru şeklinde ele alınmasıyla olacaktır. Birazdan ele alacağımız argümanın bu hali Taftazânî tarafından dile getirilmiş ve Taşköprîzâde tarafından da aynıyla zihnî varlık risalesine alınmıştır.³⁵⁴

5.2. Faal Aklın Tasavvur Edilmemesi Problemi

Bu eleştiriyi getirenler nefsü'l-emrin herkes tarafından tasavvur edilebilir bir şey olduğunu, fakat Tûsî'nin ortaya koyduğu şekil üzere onun tasavvur edilebilir bir şey olamayacağını, dolayısıyla da Tûsî'nin nefsü'l-emri yanlış yorumladığını iddia etmişlerdir.³⁵⁵

Argümanın kurulumu şöyledir:

- I. Akıllı bir kimse hükümlerin nefsü'l-emre uygun olarak doğru olduğunu bildiğinden nefsü'l-emr tasavvur edilebilir bir şey olmalıdır.
- II. Fakat faal akıl tasavvur edilebilir bir varlık değildir.
- III. Bu nedenle herkes tarafından tasavvur edilen nefsü'l-emr tasavvur edilemeyen faal akla bağlı olamaz.

Taşköprîzâde, faal akılda olanın bilinmesinin o şeyin faal akılda olduğu bilinmese bile mutabakat için yeterli olacağını, dolayısıyla da kişinin faal akli tasavvur etmesinin gerekmeceğini söyleyerek bu itiraza cevap vermiştir.³⁵⁶ Taşköprîzâde'nin kısaca

³⁵³ Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 94.

³⁵⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 394; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, 141; Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 112; Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, 34.

³⁵⁵ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 394; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, 141; Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 112; Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, 34.

³⁵⁶ Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, 37.

zikrettiği bu cevap zikredilen eleştirilere kapsamlı bir cevap olma niteliğinde değildir. Tûsî'nin bu konudaki görüşleri dikkate alınarak bu eleştirilere cevap verilebilmesi ise mümkündür.

Tûsî'nin bu konudaki yaklaşımı dikkate alındığında ona göre yakînî zihnî önermeleri doğru kabul eden herkes nefsü'l-emri zorunlu olarak tasavvur eder. Yani nefsü'l-emrin tasavvuru bedîhîdir. Esasen Tûsî nefsü'l-emrle ilgili risalesinde nefsü'l-emrin bedahetinden yola çıkarak mücerret akla ulaşmıştır. Tûsî'nin eleştiri konusu olan tasavvur edilen bir varlığın tasavvur edilemeyen bir varlıkta bulunmasının mümkün olmadığı öncülünü kabul etmesi mümkün değildir. Nitekim Tûsî'ye göre nefsü'l-emrin bulunduğu mekan ya da nefsü'l-emrin varlık tarzı hususunda var olan ihtilaf, nefsü'l-emrin bedahetine zarar vermez. Bu nedenle Tûsî bedîhî olan nefsü'l-emrden hareketle nefsü'l-emrin varlık tarzını araştırmaya koyulmuş ve yaptığı düşünsel faaliyetle mücerret akla ulaşmıştır.

Bu meseleyle ilgili diğer bir itiraz da faal aklın herkes tarafından kabul edilen bir teori olmadığı olgusundan hareketle ortaya koyulur. Buna göre nefsü'l-emr herkes tarafından kesin olarak bilinir, fakat faal akıl nazariyesini herkes kabul etmez. Eğer nefsü'l-emr, faal akılda bulunan akledilirler olsaydı, faal akıl nefsü'l-emri kabul eden herkes tarafından zorunlu olarak bilinirdi.³⁵⁷ Bu itirazda da Tûsî'nin nefsü'l-emr yorumunun zorunlu sonucunun faal aklın ispatının bedihi olmasını gerektirdiği ön kabulünden hareket edilmiştir. Yukarıda açıklandığı gibi Tûsî'ye göre nefsü'l-emrin bedaheti faal aklın da bedahetini gerektirmez. Aksine ona göre faal aklın ispatı nazarîdir.

5.3. Faal Akılda Sabit Olan Hükümlerin Doğruluğu Problemi

Tûsî dışta bir karşılığı olmayan yakînî zihnî önermelerin doğruluğundan şüphe edilmemesinden hareket ederek nefsü'l-emre ulaşmıştı. Tûsî nefsü'l-emri ispat ederken temelde iki öncülden hareket etmişti. Birincisi hükümlerin doğru olmak için mutlaka bir

³⁵⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 394; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, 141; Herevî, “Şerhu risâleti İsbâti'l-akli'l-mücerred”, 112; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, 34.

şeye mutabık olmasının gerekmesi, ikincisi ise mutabık olan ile mutabık olunan şeyin birbirlerinden farklı olmasının gerekmesi. Tûsî bu iki öncülden hareketle yakînî zihnî önermelerin doğruluğunu sorunsallaştırarak nefsü'l-emre ulaştığı gibi, bu eleştiriye yapanlar da aynı öncüllerden hareketle nefsü'l-emrdeki bilgilerin doğruluğunu sorunsallaştırmışlardır. Buna göre eğer biz, nefsü'l-emri faal akılda bulunan akledilirler olarak görürsek bu durumda faal akılda sabit olan hükümlerin doğruluğu problemiyle karşılaşırız. Nitekim faal akıldaki hükümler ya da başka bir deyişle nefsü'l-emrde sabit olan hükümler doğru hükümlerdir. Biz bu hükümlerin doğru olduğundan şüphe etmeyiz. Bu durumda nefsü'l-emrde sabit olan hükümlerin doğru olmak için bir şeye mutabık olmaları gerekir. Eğer biz nefsü'l-emrdeki hükümler nefsü'l-emre uygun olarak doğrudur dersek mutabık olan ve mutabık olunan aynı olmuş olur ki bunun mümkün olmadığını daha önce görmüştük. Bu durumda nefsü'l-emrdeki hükümlerin doğru olması için nefsü'l-emr dışında başka bir alana ihtiyaç duyulur. Böyle bir alan olduğu da iddia edilemez çünkü nefsü'l-emre yönelik bu itiraz aynı şekilde bu alana da yöneltir ve bu teselsülen devam eder. Dolayısıyla hükümlerimizin kendisine uygun olarak doğru olduğu nefsü'l-emr, faal akılda bulunan akledilirler olarak yorumlanamaz.³⁵⁸

Eleştirinin doğruluk kavramı üzerinden yapıldığı görülmektedir. Gerçeklikten verilen bir haber eğer gerçekliğe uygun ise doğruluk ile nitelenir. Gerçekliğin kendisi ise doğrulukla nitelenmez. “Bu elma çok suludur.” denildiğinde “Bu elma çok suludur.” ifadesi gerçeklikten haber veren bir hükümken, işaret edilen elma gerçek bir nesnedir. Burada doğruluk, dıştaki elmanın kendisini nitelemes bilakis o nesneyle ilgili verilen haberin o nesneye uygun olması durumunda verilen haberi niteler. Bir hükme “kesin doğrudur” denildiğinde o hükmün gerçekliğe uygun olduğu kastedilir. Bu durumda nefsü'l-emre uygun olarak doğru olan bir bilgi gerçekliğe uygun olarak doğrudur. Bu meseleyle ilgili Aristo’dan şu ifadeler nakledilmiştir: “Yüce ilkelerin bilgisi doğrulukla

³⁵⁸ Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 35-36; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 394; Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 202; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, 323; Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 113; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, 34; Tabâtabâî, *Nihayetü'l-hikme*, 28-29; Kemâl Haydarî, *Şerhu Nihayetü'l-hikme* (Kum, 2016), 288. Herevî mutabakatın taraflarının zat bakımından farklı olmasının gerekmediğini söyleyerek bu itiraza cevap verir. bk. Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 113.

vasıflanmazlar.”³⁵⁹ Yani yüce ilkelerin bilgisinin gerçeğe mutabık olması gerekmez bilakis onların bilgisi zaten gerçekliğin kendisidir. Nefsü’l-emrdeki bilgiler de bu anlamda gerçek kabul edilmiştir. Gerçeklik ise doğruluktan ve mutabakattan daha geneldir.³⁶⁰ Bir bilgi doğruluk ile vasıflandığında onun doğru olması için mutabakat gerekiyken gerçekliğin kendisi olan yüce ilkelerdeki bilgilerin sahih olması için mutabakat gerekli değildir. Bunu şu şekilde de açıklayabiliriz. Bizim bilimizden bağımsız olarak dışta bulunan herhangi bir varlığın gerçekliği nasıl ki gerçek olmak için bir şeye mutabık olması gerekmiyorsa aynı şekilde nefsü’l-emrdeki bilgiler de gerçekliğin kendisidir ve gerçek olmak için bir şeye mutabık olması gerekmez. Bu nedenle eleştiriyi yöneltenlerin “nefsü’l-emrde bulunan hükümler” ifadesi yanıltıcıdır. Nitekim daha önce de değindiğimiz gibi nefsü’l-emrde hükümlerin bulunması, hükümlerin insan zihninde bulunması gibi değildir.

5.4. Vacib’in İlminin Nefsü’l-emre Mutabakatla Nitelenmesinin İmkansızlığı

Nefsü’l-emrin faal akılda bulunan akledilirler olarak açıklanması durumunda Allah’ın ilminin nefsü’l-emre mutabakatla nitelenmesinin imkansız olacağı söylenerek nefsü’l-emrin faal akılla açıklanmasına yönelik bir eleştiri getirilmiştir.³⁶¹ Eleştiriye bakıldığında Allah’ın ilminin doğru olmak için bir şeye mutabık olması gerektiği ve bütün bilgilerin nefsü’l-emre uygun olarak doğruluk değeri kazandığı varsayımından hareket edildiği görülür.

Bu iki varsayım zorunlu olarak Allah’ın ilminin nefsü’l-emre uygun olarak doğruluk kazandığı sonucuna götürür. Fakat bu durumda iki yönden imkansızlık ortaya

³⁵⁹ Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî’l-akli’l-mücerred”, 114.

³⁶⁰ Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 1: 394; Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî’l-akli’l-mücerred”, 113; Taşkoprızâde, *eş-Şühûdü’l-aynî fî mebâhisi’l-vücûdi’z-zihnî*, 35.

³⁶¹ Kîşî, “Ravzatü’n-nâzır fî şerhi nefsi’l-emr”, 36; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, 1: 394; Kuşçu, *Şerhu’l-cedid ‘ale’t-Tecrid*, 323-324; Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî’l-akli’l-mücerred”, 114; Taşkoprızâde, *eş-Şühûdü’l-aynî fî mebâhisi’l-vücûdi’z-zihnî*, 34.

çıkar. Birincisi Allah'ın bilgisi nefsü'l-emri öncelediğinden önce olanın sonra olana mutabık olması muhal olacaktır. Bu mümkün olsaydı Tanrı'nın bilgisi zat bakımından da olsa kendisinden sonra gelen bir şeye uygun olarak doğru olmuş olur ki bu durumda nefsü'l-emrden önce vardır dediğimizde Tanrı'nın bilgi sahibi olmadığını söylemek durumunda kalırdık.

İkinci olarak ise “Allah'ın ilmi nefsü'l-emre mutabık olarak doğruluk değeri kazanır.” denildiğinde Allah'ın ilmi doğru olmak için nefsü'l-emre mutabık olmak zorunda olacak dolayısıyla Allah başka bir varlığa muhtaç olacaktır.³⁶² Böylece bilgisi olmayan ve bilgi sahibi olmak için nefsü'l-emre ihtiyacı olan bir Tanrı tasavvuru ortaya çıkmış olur. Tanrı'nın bilgi sahibi olmaması ya da herhangi bir şeye muhtaç olması ise onun Tanrılık vasfına aykırıdır.

Taftazânî ve Taşkoprîzâde'nin zikrettiği bu itiraza yine aynı alimler tarafından bazı cevaplar verilmiştir. Tûsî'nin görüşlerinden hareketle bu meseleyi değerlendirmeye geçmeden önce bu cevapları görmemiz yerinde olacaktır.

Bu cevaplardan birincisi, bir önceki bölümde faal akılda sabit olan bilgilerin nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk kazanması problemine yönelik verilen cevapla benzerlik gösterir. Buna göre yüce ilkelerin bilgisi nasıl ki doğru olmak için bir şeye mutabık olması gerekmiyorsa aynı şekilde Tanrı'nın bilgisinin de doğru olmak için bir şeye mutabık olması gerekmez. Nitekim bu bilgiler gerçekliğin kendisidir. “Tanrı'nın bilgisi doğrudur.” derken kastedilen Tanrı'nın bilgisinin sahih olmasıdır. Bu nedenle “Allah'ın bilgisi, doğru olmak için nefsü'l-emre uygun olmak zorundadır.” şeklinde bir yaklaşım yanlış olacaktır.³⁶³

³⁶² Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1: 394; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, 323-324; Taşkoprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, 34.

³⁶³ Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 114; Taşkoprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, 36.

Bu itiraza yönelik verilen ikinci cevap ise husûlî bilgi-huzûrî bilgi ayrımına dayanır.³⁶⁴ Huzûrî bilgi herhangi bir vasıta olmadan meydana gelen bilgidir. Husûlî bilgi ise bir vasıta ile meydana gelen bilgidir. Bir vasıtaya ihtiyaç duymadığı için huzûrî bilgide zihnî suret bulunmazken husûlî bilgide bilmek, zihnî suret ile gerçekleşir.³⁶⁵ Zihnî suret bulunduğu zihinde bulunan bu suretin doğru olduğu, ancak mutabakat teorisi sayesinde bilinir. Zihnî suret olmadığı ise mutabakatın aranacağı bir olgu da bulunmamaktadır. Yani huzûrî bilgi kendisinde zihnî suret bulunmadığından bir anlamda mutabakat dışı bir bilme çeşididir. Örneğin insanın kendisinin var olduğunun bilincinde olması ya da vücudunda bir acı hissettiğinde bu acının farkında olması böyle bir bilgidir.³⁶⁶ Bu tarz bilgilerin doğruluğu için mutabakata ihtiyaç yoktur. Tanrı'nın bilgisi de huzûrî bilgidir. Bu nedenle Tanrı'nın bilgisinde mutabakat aranmaz.³⁶⁷ Dolayısıyla Allah'ın bilgisi doğru olmak için nefsü'l-emre uygun olmak zorunda değildir.

Zikredilen üçüncü cevap ise ilk iki cevaptan farklıdır. İlk iki cevap Allah'ın bilgisinde mutabakatın aranmayacağı üzerinden meseleyi ele alırken bu cevap Allah'ın bilgisinin doğru olmak için nefsü'l-emre mutabık olmasının gerekeceği varsayımını kabul ederek ya da kabul eder gözükmektedir verilen bir cevaptır. Buna göre “Allah'ın ilmi nefsü'l-emre mutabık olarak doğrudur.” demektedir hiçbir imkansızlık yoktur. Çünkü bu cevabı verenlere göre zaman bakımından önce gelenin zaman bakımından sonra gelene mutabakatı muhal olsa da zat bakımından önce gelenin zat bakımından sonra gelene

³⁶⁴ Abuzer Dişkaya, “İlmi Huzuri ve Epistemolojik Değeri”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 28 (2015): 163-193; Mehmet Özturan, “Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018): 771-819.

³⁶⁵ Dişkaya, “İlmi Huzuri ve Epistemolojik Değeri”, 168-169.

³⁶⁶ “Ben varım” şeklindeki önermesel bilgi kastedilmemektedir. Böyle bir önerme kurulmadan kendi varlığın bilincinde olma hali kastedilmektedir.

³⁶⁷ Kuşçu, *Şerhu'l-cedid 'ale't-Tecrid*, 324; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fi mebâhisi'l-vücûdi 'z-zihnî*, 36.

mutabık olması mümkündür.³⁶⁸ Allah'ın ilminin nefsü'l-emri öncelemesi ise zaman bakımından olmayıp zat bakımındandır.³⁶⁹

Tûsî'nin bu konuya yaklaşımı dikkate alındığında onun bu itirazı yapanların itirazlarını bina ettikleri iki varsayımın ikisini de kabul etmeyeceği söylenmelidir. Bu varsayımlardan ilki olan Allah'ın ilminin doğru olmak için nefsü'l-emre mutabık olmasının gerekmesi varsayımı, Taşköprizâde'nin bu itiraza yönelik verdiği cevaplardan ilk ikisinde açıkça reddedilmiştir. Verilen cevaplar Tûsî'nin bu konuya yaklaşımıyla uyumludur. İlk varsayımın reddedilmesi esasen bu itiraza yönelik yeterli bir cevap olsa da itirazı yapanların dayandığı ikinci varsayım olan bütün bilgilerin doğruluğunun nefsü'l-emre uygun olmalarına bağlı olacağı varsayımının da Tûsî tarafından kabul edilmeyeceğini belirtmemiz gerekir. Nitekim ona göre nefsü'l-emr sadece yakînî zihnî önermelerin doğruluk kıstasıdır. Bu nedenle duyusal tikele dair tikel bilgilerin ya da huzûrî bilgilerin doğruluğu Tûsî'ye göre nefsü'l-emre uygun olmalarına bağlı değildir.

5.5. Duyusal Tikellerin Bilgisinin Nefsü'l-emre Mutabık Olması Sorunu

Tûsî nefsü'l-emri faal akılda bulunan akledilirler olarak tanımlayınca, nefsü'l-emri bütün bilgilerin doğruluk kıstası olarak gören birisi için duyusal tikellere dair bilgilerin doğruluğu problemlili hale gelmiştir. Eleştirinin hareket noktası mücerret akılda sadece tümellerin bulunmasıdır. Nefsü'l-emr faal akılda bulunan akledilirlerden ibaretse ve faal akılda sadece tümeller bulunuyorsa duyusal tikellere dair bilgilerin nefsü'l-emre uygun olarak doğru olduğu söylenemez.³⁷⁰ Burada yapılan itirazda Tûsî'nin nefsü'l-emri

³⁶⁸ Taşköprizâde, *eş-Şühûdü 'l-aynî fî mebâhisi 'l-vücûdi 'z-zihnî*, 36.

³⁶⁹ Tûsî'ye göre Tanrı'nın nefsü'l-emri öncelemesinin zaman bakımından olmayıp zat bakımından olduğunu nefsü'l-emrin ezeli olması başlığı altında ele almıştık. Detaylı bilgi için oraya başvurulabilir.

³⁷⁰ Kîşî, "Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr", 35; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 394; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, 324; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü 'l-aynî fî mebâhisi 'l-vücûdi 'z-zihnî*, 34. Bu kaynaklarda mücerret aklın sadece tümelleri kapsadığı zikredilse de daha önce açıklandığı gibi mücerret akılda duyusal olmayan tikellerin de bulunması mümkündür. Bu nedenle metinlerdeki "tümel" ifadesi ile tümel-duyusal tikel karşıtlığı dikkate alınmış olmalıdır. Böylece sadece tümel denilerek duyusal tikellerin mücerret akılda bulunmadığı ifade edilmek istenmiştir.

yorumlarken çıkış noktasını oluşturan temel esaslarının bütünüyle dikkate alınmadığı görülür. Başka bir deyişle kavramların farklı tanımlandığı dikkate alınmadığından bir yanlışa düşülmüş Tûsî'ye yönelik yapılmaması gereken bir itiraz yapılmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışına göre nefsü'l-emr, bütün bilgilerin doğruluk kıstası değildir. Bu itiraz ise nefsü'l-emrin bütün bilgilerin doğruluk kıstasının nefsü'l-emr olduğu varsayımından hareketle Tûsî'ye yöneltilmiştir. Buna göre nefsü'l-emr, bütün bilgilerin doğruluk kıstası olması gerekirken Tûsî'nin yorumu nefsü'l-emrin duyusal tikellerin bilgisinin doğruluk kıstası olmasına imkan tanımamaktadır. Bu nedenle de Tûsî'nin nefsü'l-emr yorumunun yanlış olduğu iddia edilmiştir.

Bazı kaynaklarda bu itiraza yönelik verilebilecek cevaplar zikredilmiştir. Buna göre nefsü'l-emrde tikeller tikel olarak bulunmasa da tümel olarak bulunduğundan tikellerin nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk değeri kazanması mümkündür.³⁷¹ Tikellerin tümellerin kapsamında bulunmaları dolayısıyla nefsü'l-emrde bulunması meselesi kendi başına değerlendirilmeye değer bir konu olsa da bu itiraza yönelik bir cevap olarak zikredilmesi Tûsî açısından doğru olmayacaktır.³⁷² Nitekim Tûsî'ye göre duyusal tikellere dair bir bilginin doğruluğu nefsü'l-emre uygun olmasına bağlı değildir.

Üçüncü bölümde daha ayrıntılı ele alınacağı üzere ona göre duyusal tikellerin bilgisinin doğruluğunun ölçütü bu bilgilerin dıştaki nesneleridir.³⁷³ Tûsî'ye göre tikel olanın tümel olana mutabık olamamasının sebebi, mutabakatın gereklerinden biri olan mutabık olan ve mutabık olunanın aynı özellikte olması şartının yerine getirilememesidir.³⁷⁴ Mutabakatın taraflarının aynı özellikte olması için mutabık olan taraf tikel ise mutabık olunan tarafın da tikel olması, mutabık olan taraf tümel ise mutabık olunan tarafın da tümel olması gerekir. Tikel bilgilerin nefsü'l-emre uygunluğunda ise

³⁷¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 395; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihni*, 36.

³⁷² Tikellerin tümellerin kapsamında bulunması tartışmalarına önceki satırlarda "Nefsü'l-emrin Kapsamı" başlığı altında yer verilmiştir.

³⁷³ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117.

³⁷⁴ Tûsî, "Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred", 5-7.

mutabık olan taraf tikel iken mutabık olunan taraf tûmeldir. Dolayısıyla burada mutabakattan bahsedilemez.

5.6. Yanlış Hükümlerin Faal Akılda Husûlü Sorunu

Nefsü'l-emri farklı tanımlasalar da düşünürlerin hepsinin onu bilgilerimizin doğruluğunun kıstası olarak gördüklerine değinmiştik. Yine nefsü'l-emrin bilgilerimizin doğruluğunun kıstası olmasının anlamının doğru olan bilgilerimizin nefsü'l-emre mutabık olması, doğru olmayan yanlış bilgilerimizin ise ona mutabık olmaması olduğunu belirtmiştik. Nefsü'l-emri şeyin kendindeliği olarak tanımlayanlar onu dışta ya da zihinde var olan gerçek nesnelerin dünyası olarak gördüklerinden onlara göre nefsü'l-emre uygunluk gerçekliğe uygunlukla aynı anlama gelecektir. Bir hükmün gerçeğe uygun olması da tartışmasız doğru hükmü vereceğinden onlara göre paragrafın başında zikredilen; nefsü'l-emrin olmazsa olmazı olan doğru olan bilgilerimizin nefsü'l-emre mutabık olması, doğru olmayan yanlış bilgilerimizin ise ona mutabık olmaması hususuna bir zeval gelmesi söz konusu olmayacaktır.

Bunun yanında Tûsî nefsü'l-emri dışta ya da zihinde bulunan gerçek nesneler olarak tanımlamayıp faal akılda bulunan akledilirler olarak tanımladığından ona göre hükümlerin nefsü'l-emre mutabakatı bu hükümlerin genel anlamıyla gerçekliğe uygunluğu olarak değil de faal akıldaki akledilirlerle uygunluğu olarak anlaşılmaktadır. Bu nedenle hükümlerin “faal akıldaki akledilirlerle” uygunluğu hükümlerin “gerçekliğe” uygunluğu gibi doğruluğun tanımına bire bir uyan bir yaklaşım değildir.

Bu eleştiriyi getirenler bu durumu Tûsî'nin teorisinin bir zafiyeti olarak değerlendirmişler ve Tûsî'nin yaklaşımının nefsü'l-emrin olmazsa olmazı olan “doğru hükümlerin nefsü'l-emre mutabık olup yanlış hükümlerin nefsü'l-emre mutabık olmadığı” ilkesini zedelediğini iddia etmişlerdir. Bu iddianın temel dayanağı ise faal akılda yanlış hükümlerin bulunmasıdır. Tûsî'ye göre nefsü'l-emr faal akıldaki akledilirler olduğundan faal akılda yanlış hükümlerin bulunmasının anlamı nefsü'l-emrin yanlış hükümleri ihtiva etmesi olacaktır. Eğer nefsü'l-emrde yanlış hükümler bulunuyorsa bu durumda zihindeki yanlış bilgiler nefsü'l-emrde olana uygun olacakları için doğru kabul

edilmeleri gerekir ki bu muhaldır. Görüldüğü üzere eleştiri sahipleri faal akılda yanlış bilgilerin bulunduğunu iddia etmişler ve bu iddialarından yola çıkarak Tûsî'nin tanımladığı şekliyle nefsü'l-emrin bilgilerimizin doğruluk kıstası olamayacağını söylemişlerdir.³⁷⁵ Esasen faal akılda yanlış hükümlerin bulunduğu kabul edildiğinde böyle bir sonuca varılması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim tezin önceki bölümlerinde zihnî önermelerin doğru olmak için zihne mutabık olamayacağı, zihinde bulunan yanlış hükümlerden yola çıkılarak ortaya koyulmuştur. Eğer faal akılda yanlış hükümler bulunursa bu durumda zihin hakkında yapılan çıkarım aynı şekilde faal akıldaki akledilirler için de yapılacak ve nefsü'l-emrin faal akıldaki akledilirler olması durumunda hükümlerimizin doğruluk kıstası olamayacağı söylenecektir. Eleştirinin argümanı şu şekilde kurulabilir:

- i. Nefsü'l-emr bilgilerimizin doğruluğunun ölçütüdür.
- ii. Nefsü'l-emrin bilgilerimizin doğruluğunun ölçütü olmasının anlamı doğru olan bilgilerimizin nefsü'l-emre mutabık olması, doğru olmayan yanlış bilgilerimizin ise ona mutabık olmamasıdır.
- iii. Eğer nefsü'l-emrde yanlış bilgiler bulunursa bu durumda yanlış bilgiler de nefsü'l-emrde olana uygun olmuş olur ve nefsü'l-emrin temel ilkelerinden biri olan yanlış bilgilerin nefsü'l-emre uygun olmaması gerçekleşmez.
- iv. Faal akılda yanlış bilgiler vardır.
- v. Sonuç: Nefsü'l-emr faal akıldaki akledilirler olarak tanımlanamaz.

Görüldüğü gibi itirazın Tûsî'ye yöneldiği yön faal akılda yanlış hükümlerin bulunmasıdır. Bu noktada faal akılda yanlış bilgilerin bulunduğunu iddia edenlerin bu iddialarını nasıl temellendirdiklerine değinmek gerekir.

Faal akılda yanlış bilgilerin bulunduğu iddiasını dile getiren kaynaklara bakıldığında temelde iki farklı yaklaşımın bulunduğu görülür. Her iki yaklaşım da

³⁷⁵ Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, 104; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 202; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, 323; Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 113; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebahisi'l-vücûdi'z-zihni*, 34; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecrîdi'l-keîâm*, 480-481.

Tûsî'nin faal akla attettiği özelliklerden yola çıkar ve bunun faal akılda yanlış bilgileri zorunlu olarak gerektireceğini iddia eder.

Birinci yaklaşım:

Tasavvurî ve tasdikî bütün bilgiler faal akılda mevcut olduğundan yanlış hükümlerin de faal akılda mevcut olması gerekir.³⁷⁶

Tûsî akledilir suretlerin hepsinin nefsü'l-emrde bulunduğunu söylemiştir.³⁷⁷ İtirazı yapan kişi buradan yola çıkarak akledilir suretlerle ilgili verilen yanlış hükümlerin de nefsü'l-emrde bulunması gerektiğini söyler. Söz gelimi “İki çift sayıdır.” önermesinin tarafları olan “iki” ve “çift olmak” akledilir suretler olduğundan bu hüküm nefsü'l-emrde mevcut olduğu gibi “İki tek sayıdır.” önermesinin tarafları olan “iki” ve “tek olmak” da akledilir suretlerdir. Dolayısıyla bu hüküm nefsü'l-emrde mevcuttur. Eğer nefsü'l-emr, faal akıldaki akledilirler olarak yorumlanırsa bu durumda yanlış bir hüküm olan “İki tek sayıdır.” hükmü nefsü'l-emrde olana uygun olacağı için doğru kabul edilmesi gerekir ki bu imkansızdır. Dolayısıyla nefsü'l-emrin faal akılda bulunan akledilirler olarak tanımlanması yanlıştır.

İkinci yaklaşım:

Bu eleştiri yukarıda zikrettiğimiz birinci yaklaşımın varsayımı olan akledilirlerin suretlerinin hepsinin faal akılda bulunması varsayımı ile faal aklın insan nefsinin deposu olduğu varsayımı olmak üzere iki varsayımdan hareket eder. Buna göre faal akıl insan nefsinin deposu olduğuna göre ve onda bütün suretler bulunduğuna göre yanlış bilgileri de kapsaması gerekir. Bu iddiada bulunanlar “Faal aklın insan nefsinin deposu olması onda yanlış bilgiler bulunduğu anlamına nasıl geliyor?” sorusuna şöyle cevap verirler: İnsan bazı bilgileri zaman zaman unutur, daha sonra unuttuğu bu bilgiler tekrar onda belirir. İnsanın unuttuğu bu bilgiler doğru bilgiler olabileceği gibi yanlış bilgiler de olabilir. İnsan nefsinin deposu faal akıl olduğuna göre unutilan ve daha sonra ortaya

³⁷⁶ Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 113.

³⁷⁷ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 7.

çıkan bu bilgiler faal akılda depolanır. Böyle olunca insanın unuttuğu yanlış bilgiler de faal akılda depolanmış olur. Bu nedenle faal akılda yanlış bilgiler de mevcuttur.³⁷⁸

Tûsî'nin nefsü'l-emre dair risalesi incelendiğinde bu eleştirinin temel öncülü olan “yanlış hükümlerin faal akılda bulunduğu” iddiasının Tûsî için geçerli olmadığı söylenmelidir:

Doğru ve yanlış hükümün zihinde sabit olduğundan şüphe etmeyiz. Bu hükümlerden ikincisinin [yanlış hüküm] değil, birincisinin [doğru hüküm] zihnimizin dışında haricî bir sübutunun olması gerekir ki mutabakat zihnimizdeki [yakînî hüküm] ile o şey arasındadır. İşte bu [zihnimizin dışında sabit olan] şey de nefsü'l-emr diye tâbir edilendir.³⁷⁹

Tûsî'nin bu ifadesi net bir şekilde sadece doğru bilgilerin nefsü'l-emrde bulunduğunu, yanlış bilgilerin ise nefsü'l-emrde bulunmayıp insan zihninde bulunduğu delalet eder.

Burada cevabı verilmesi gereken bir soru da faal aklın bütün suretleri kapsamasının onun yanlış bilgileri kapsaması anlamına gelip gelmeyeceği sorusudur. Hükümlerin nefsü'l-emrde bulunma keyfiyetini ele aldığımız satırlarda belirtildiği gibi hükümlerin faal akılda bulunmasının anlamı nesnelerin dışta bulunması gibidir. Yani nasıl ki dıştaki nesnelerin doğruluğundan ya da yanlışlığından bahsedilemiyorsa nefsü'l-

³⁷⁸ Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, 104; Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 202; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, 323; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihni*, 34; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecrîdi'l-keîâm*, 480-481. Bu itiraza “Faal akılda bulunan hükümlerin tasdik yoluyla olmayıp hıfz yoluyla olması mümkündür.” şeklinde cevap verilmiştir. bk. Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihni*, 36; Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 148. Taşköprizâde bu cevabın uygun olmayacağını çünkü faal aklın bilgisinin husûlî olmayıp huzûrî olduğunu söyler. Dolayısıyla onda yanlış bilgilerin ne tasdik yoluyla ne de hıfz yoluyla bulunmasının mümkün olmadığını belirtir. bk. Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihni*, 36. Taşköprizâde'nin değerlendirmeleri Tûsî'den bağımsız şekilde nefsü'l-emri faal akıldaki suretler şeklinde tanımlayan birisi için geçerli olabilir. Nitekim yaygın görüşe göre faal aklın bilgisi huzûrîdir. Fakat bu yorum Tûsî için geçerli olmayacaktır. Çünkü daha önce ortaya koyulduğu üzere Tûsî'ye göre faal aklın bilgisi huzûrî olmayıp husûlîdir. Bu meselenin tartışıldığı diğer kaynaklar için bk. Hasan Hasanzâde Âmûlî, *Hâşiyetü Hasanzâde el-Âmûlî ale'l-Esfâr* (Tahran: Müessesetü mutâlaât ve tahkîkât ferengî, 1365h.), 594.

³⁷⁹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-akli'l-mücerred”, 4.

emrdeki akledilirlerin de doğruluğundan ya da yanlışlığından bahsedilemez. Yukarıda Tûsî'den alıntıladığımız pasajdaki “doğru hüküm” ifadesi ile kastedilen ise zihnimizdeki doğru hükümlerin kendisine mutabık olduğu sabiteler yani akledilirlerdir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEFSÜ'L-EMRİN EPİSTEMOLOJİK BOYUTU

Klasik metinlerde geçen “X, nefsü'l-emrde şöyledir.” ve “X, nefsü'l-emre uygundur.” şeklindeki ifadelerin kendi içerisinde temelde üç tane iddia barındırdıkları görülür:

(i) Nefsü'l-emr denilen bir gerçeklik vardır.

(ii) İnsan zihnindeki bazı hükümler bu gerçekliğe uygun olarak doğruluk değeri kazanır.³⁸⁰

(iii) Nefsü'l-emr denilen bu gerçekliği bilmemiz mümkündür.³⁸¹

Bu iddiaların birincisi nefsü'l-emrin varlıksal konumuyla ilgilidir. Bu konu tezimizin ikinci bölümünde işlenmiş ve nefsü'l-emrin bir varlık alanı olarak sahip olduğu özellikler ortaya koyulmuştur. İkinci ve üçüncü iddialar ise nefsü'l-emrin bilgiyle ilişkisi bağlamında ele alınmalıdır. Bu nedenle hükümlerimizin nefsü'l-emre mutabakatının keyfiyeti, başka bir ifadeyle nefsü'l-emrin bilgilerimizin doğruluğunun ölçütü olmasının anlamı bu bölümde inceleyeceğimiz temel sorumuzu oluşturmaktadır. Esasen Tûsî'nin *Tecrîd*'de geçen bir paragrafı nefsü'l-emrin bu yönüyle ilişkilidir:

Zihin, dıştaki (hariç) nesnelerin dışsal özellikleriyle ilgili bir hüküm verdiğinde (özne ve yüklem haricî olduğunda), hüküm dıştaki bu nesneye mutabıkça doğrudur. Fakat hüküm dıştaki nesnelerin dışsal özellikleriyle ilgili değilse (öznenin haricî yüklem zihnî olması ya da özne ve

³⁸⁰ Daha önce açıklandığı üzere Tûsî'ye göre nefsü'l-emr, yakînî zihnî önermelerin doğruluk kıstasıdır. Haricî önermelerin doğruluk kıstası ise dış dünyadır. Düşünürlerin çoğuna göre ise nefsü'l-emr hem dışı hem de zihindeki gerçekliği kapsadığından onlara göre doğruluk söz konusu olduğunda bütün hükümler nefsü'l-emre uygun olarak doğrudur. Burada Tûsî'nin görüşüne uygun olarak “bazı hükümler nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk değeri kazanır.” ifadesi kullanılmıştır.

³⁸¹ Nefsü'l-emre burhan ile ulaşılır.

yüklem zihnî olması), bu durumda hükmün doğruluğu dışa mutabakatı ile olmayıp nefsü'l-emrde olana uygun olmasıyla. Nitekim zihinde yanlış tasavvurların bulunması mümkündür.³⁸²

Dıştaki nesneler ile ilgili verdiğimiz hükümler, genelde doğruluğu duyular vasıtası ile test edilebilir hükümlerdir.³⁸³ “İnsan yürüyendir.” ya da “Şu elma kırmızıdır.” denildiğinde verilen bu hükümlerin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu dış dünyayı gözlemleyerek tespit edebiliriz. İnsanların yürüdüğünü gözlemler ve işaret edilen elmanın kırmızı renkte olduğunu görürüz. Böylece verilen bu hükümlerin doğru olduğundan şüphe etmeyiz. Bunun yanında “Bir ikinin yarısıdır.” ya da “Cins tümeldir.” gibi hariçte bir karşılığı olmayan hükümlerimiz de vardır. Bu hükümlerimizin doğru ya da yanlış olduğunu duyularımız vasıtasıyla tespit edebilme imkanımız yoktur. Çünkü önermelerde geçen “bir”, “iki”, “yarım”, “cins” ve “tümel” lafızları duyusal olmayıp zihinsel nesnelerdir. Peki, duyularımızla algılayamadığımız bu nesnelerle ilgili hükümlerin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu nasıl tespit ederiz? Duyusal nesnelerle ilgili verilen hükümlerin doğruluğu bu hükümlerin harice uygunluğuna bakılarak tespit edildiği gibi zihinsel nesnelerle ilgili hükümlerin doğruluğunun da zihinde olana uygun olarak tespit edilebileceği akla gelebilir. Bu kabul edildiğinde “Bir ikinin yarısıdır.” hükmü zihinde bulunan birin ikinin yarısı olması inancına mutabık olarak doğru olacaktır. Ancak nesnesi hariçte bulunmayan bu tarz zihnî hükümlerin doğruluğunu, zihinde olana uygunluğuna bağlarsak bu durumda yanlış inanca sahip kişinin hükmünün o kişinin zihniyle uyumlu olduğu için doğru kabul edilmesi gerekecektir. Örneğin yanlış inanca sahip birisinin “Üç çift sayıdır.” şeklindeki hükmü o kişinin zihnindeki “üçün çift olması” inancıyla

³⁸² Metnin orijinal hali şu şekildedir:

"وإذا حكم الذهن على الأمور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه وإلا فلا ويكون. صحيحه باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر
لإمكان تصور الكواذب" Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117.

Oldukça özlü olan bu ifadeler tercüme edilirken şarihlerin açıklamalarından faydalanılmıştır. Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, 103; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*, 2: 200-201; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî Bâbertî, *Şerhu't-Tecrîdi'l-akâid* (İstanbul), nr. 31 Nk 2160; Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 200-201; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, 315-318; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecrîdi'l-keîâm*, 476-477.

³⁸³ Tanrı ve mücerret akıl hariçte bulunan varlıklar olsalar da duyusal olmadıklarından onlarla ilgili verilen hükümlerin doğruluğu harice bakılarak tespit edilemez. Bu tarz varlıklarla ilgili hükümlerin doğruluğu meselesi ileride ele alınacaktır.

uyumludur ama bu hüküm doğru değildir. Dolayısıyla zihinsel nesnelerle ilgili hükümlerin doğruluğunu zihne uygun olmasına bağlamamız problemli gözükmemektedir. Tûsî, tam bu noktada zihnî hükümlerin doğruluğu problemini, zihnî önermelerin doğruluğunun ve yanlışlığının, nefsü'l-emre uygun olmasına ya da uygun olmamasına bağlı olduğunu söyleyerek aşmaya çalışmıştır.³⁸⁴

Tûsî'nin nefsü'l-emr teorisini oluştururken mutabakat kavramına kilit bir rol verdiği görülmektedir. Mutabakat kavramının teorideki rolü ilk olarak, Tûsî'nin nefsü'l-emri ispat ederken en temelde mutabakat kavramından hareket etmesidir. Bu mesele önceki bölümlerde detaylı şekilde incelenmiş ve Tûsî'nin mutabakat kavramından yola çıkarak nefsü'l-emre nasıl ulaştığı ortaya koyulmuştur. Mutabakat kavramını önemli kılan diğer bir unsur ise hükümlerimizle nefsü'l-emr arasındaki bağın mutabakat kavramına yüklenen anlam çerçevesinde değerlendirilmesi dolayısıyladır. Bu nedenle hükümlerin mutabakatı meselesinin incelenmesi yerinde olacaktır.

1. Hükümlerde Mutabakat

İnsanın bilgisine konu olan nesnelerin dört çeşit varlık mertebesine sahip olduğu görülür.³⁸⁵ (i) İnsan zihninin dışında bir gerçekliği bulunan aynî varlık, (ii) aynî varlığı bulunsun ya da bulunmasın nesnelerin insan zihnindeki varlığı, (iii) insan zihnindeki bu varlığın dil ile ifadesi anlamına gelen dildeki varlık ve (iv) dildeki bu varlığın herhangi bir şeye yazılması durumunda yazıdaki varlık. Yazıdaki varlık dildeki varlığa, dildeki varlık zihindeki varlığa, zihindeki varlık ise hariçteki şeye delalet eder. Yazıdaki varlığın dildeki varlığa, dildeki varlığın da zihindeki varlığa delaleti vaz'îdir. Zihindeki varlığın

³⁸⁴ Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, 117; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 35-36; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 362.

³⁸⁵ Varlık farklı itibarlarla tasnife tabi tutulabilir. Örneğin “Varlık sadece a'yânda olur.” diyerek varlığın hariçte olmaya eşitlenmesi mümkündür. Nitekim yazıdaki, dildeki ve zihindeki varlık yazının, dilin ve zihnin dışta bulunması hasebiyle hariçte vardır. Yine farklı bir itibarla varlığa bakan birisi zikredilen bu varlık türlerine nefsü'l-emrî varlığı da dahil edebilir.

hariçteki varlığa delaleti ise tabîdir.³⁸⁶ Tabîi delalet olan zihindeki varlık hiçbir şekilde değişmez. Vaz'î olan yazıdaki ve dildeki varlık ise farklı dillerde farklı lafızlar ile ifade edilebilir.

İki şeyin birbirine uygunluğu anlamına gelen mutabakat kavramı yukarıda zikredilen varlık türlerinden her birinin diğerine uygun olması için kullanılabilir. “İnsan” lafzını bir kâğıda yazan birisi “İ, N, S, A, N” harflerini yan yana gelecek şekilde yazdığında yazıdaki bu işaret dildeki “insan” lafzına uygun olduğundan iki varlık türü birbirlerine mutabık olacaktır. Yine “düşünen canlı” anlamını ifade etmek için “insan” lafzı kullanıldığında dildeki varlık olan “insan” lafzı zihindeki varlık olan “düşünen canlı” anlamına uygun olacağından bu iki varlık arasında da bir mutabakat bulunacaktır.³⁸⁷ Yazıdaki varlık ile dildeki varlığın uyumu ve dildeki varlık ile zihindeki varlığın uyumu vaz'î olduğundan bu varlık türleri arasındaki mutabakat dilden dile değişiklik gösterebilir. Bizim burada mutabakat derken kastettiğimiz böylesi bir mutabakat değildir. Bilakis burada kastedilen zihnî olanın aynî olana mutabakatı, yani tabîi olan delalette aranan bir mutabakattır. Başka bir ifadeyle hükümlerin mutabakatı denildiğinde hükümlerin öznesi olan nesnesine uygun olması anlaşılmaktadır. Mutabık olan taraf zihnimizdeki hükümlerdir. Mutabık olunan taraf, zihnimizdeki hükmün öznesi fiziksel âlemde mevcut ise dıştaki bu varlık, fiziksel âlemde mevcut değilse bu nesnenin nefsü'l-emrdeki varlığıdır.³⁸⁸ Mutabık olan ve mutabık olunan taraflar mutabakatın üç temel ögesinden ikisini oluştur. Mutabakatın bir diğer ögesi ise mutabakatın gerçekleştiği anlamdır.

³⁸⁶ Nasîruddin Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe (Kahire, 2004), 186-187; Nasîruddin Tûsî, *Tecrîdü'l-mantık* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1988), 16.

³⁸⁷ Mantık ilminin girişinde kelimelerin anlamlara delaleti işlenirken bir kelimenin konulduğu anlamın tamamına delalet etmesi mutabakat kavramıyla açıklanmıştır.

³⁸⁸ Tûsî'ye göre nefsü'l-emr, dışı mutlak olarak kapsamazken (bk. Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117.) nefsü'l-emrin yaygın tanımına göre dışın nefsü'l-emrin kapsamında değerlendirildiği hatırlanmalıdır. Hükümlerin faal akla mutabakatıyla ilgili bir değerlendirme için bk. Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, 146-147.

Mutabık Olan Taraf	Mutabık Olunan Taraf	Mutabakatın Gerçekleştiği Anlam
Zihnimizdeki hükümler	Dış dünya ya da nefsü'l-emr	Taraflarda aynı olan anlam

Tablo 5: Mutabakatın Öğeleri-1

Tûsî mutabık olan ile mutabık olunan şey arasındaki ilişkiye değinerek mutabakatın iki özelliğine işaret etmiştir. Birincisi mutabakatın gerçekleştiği anlamın mutabık olan ile mutabık olunanda aynı olmasıdır.³⁸⁹ Mesela “Üç sayısı tektir.” hükmümüz nefsü'l-emre mutabık olarak doğrudur. Mutabık olan taraf “Üç sayısı tektir.” hükmümüzdür. Mutabık olunan taraf da nefsü'l-emrde üç sayısının tek olmasıdır. Mutabakatın gerçekleştiği anlam olan üç sayısının tek olması, mutabık olan ve mutabık olunan tarafta aynıdır.

Mutabık Olan Taraf	Mutabık Olunan Taraf	Mutabakatın Gerçekleştiği Anlam
“Üç sayısı tektir.” hükmü	Nefsü'l-emrde üçün tek sayı olması	Üç sayısının tek olması

Tablo 6: Mutabakatın Öğeleri-2

Tûsî'nin değindiği mutabakatın özelliklerinden ikincisi ise mutabık olan ile mutabık olunan tarafların birbirinden farklı olmasıdır.³⁹⁰ Peki, Tûsî “Mutabık olan ile mutabık olunan birbirinden farklıdır.” derken ne kastetmektedir? Bu sorunun cevabının verilmesi oldukça önemlidir. Nitekim Tûsî ile sonrasında gelen birçok düşünür bu farklılığı değişik şekillerde yorumlamışlardır. Tûsî'nin yorumu onun nefsü'l-emr

³⁸⁹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 4.

³⁹⁰ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 4.

kavramını şekillendirmesinde önemli bir yer tutmuştur. Birazdan görüleceği üzere bazı alimler bu farklılığı Tûsî gibi yorumlamadıklarından Tûsî'den farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

Tûsî mutabakattaki farklılığın itibarî bir farklılık olamayacağını mutabık olan ile mutabık olunan arasında gerçek bir farklılığın olması gerektiğini söyler.³⁹¹ İtibari olmayan bir farklılıktan söz edildiğinde ya duyusal olan iki nesne arasında ya duyusal olmayan iki nesne arasında ya da biri duyusal biri duyusal olmayan iki nesne arasındaki fark söz konusu olmaktadır. Mevzubahis olan farklılık hükümlerin nesnesine olan mutabakatındaki farklılık olduğundan duyusal olan iki nesne arasındaki farklılık konumuzun dışındadır. Nitekim mutabakatın taraflarından biri olan zihnimizdeki hükümlerin duyusal olmadığı aşikardır.³⁹² Kendisine mutabık olunan şey için ise üç ihtimal vardır: Dıştaki (insan zihninin dışı) cisimsel varlık, aklî olan insan zihni ve insan zihninin dışında başka bir aklî varlık. Bu durumda şöyle bir tablo karşımıza çıkar:

	Mutabık Olan Taraf	Mutabık Olunan Taraf
1	İnsan zihnindeki hüküm (zihnî)	Dış dünya (cisimsel)
2	İnsan zihnindeki hüküm (zihnî)	İnsan zihnindeki nesne/hüküm (zihnî)
3	İnsan zihnindeki hüküm (zihnî)	Başka aklî varlıktaki nesne/hüküm/bilgi

Tablo 7: Hükümlerin Mutabık Olduğu Şey

Hüküm eğer dıştaki nesnelerle ilgiliyse mutabık olunan varlık dıştaki söz konusu varlıktır.³⁹³ Kırmızı bir elmaya işaretle söylenen “Şu elma kırmızıdır.” örneğinde insan zihnindeki bu hüküm hariçteki elmaya mutabık olarak doğruluk değeri kazanır. İnsan zihnindeki hüküm ile o hükmün gönderimde bulunduğu nesne birbirlerinden farklı iki

³⁹¹ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 4.

³⁹² Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 11.

³⁹³ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 35-36.

olgu olduğu için mutabakatın gereği olan iki tarafın birbirinden farklı olma şartı gerçekleşmiştir.

Dışta bir karşılığı bulunmayan nesnelerle ilgili verilen hükümde ise kendisine mutabık olunan taraf dış ya da insan zihni olamaz. Dış olamaz çünkü bu nesnelerin dışta bir karşılığı yoktur.³⁹⁴ İnsan zihni olamaz, çünkü daha önce de açıklandığı gibi, insan zihni yanlış bilgileri de içerdiğinden doğruluğun kıstası olamaz.³⁹⁵ Geriye tek bir seçenek kalır. O da insan zihninin dışında başka bir varlıktır ki bu varlığın nefsü'l-emr olduğu daha önce ortaya koyulmuştu.

Tûsî'nin mutabık olan hükümlerimiz ile mutabık olunan şey arasındaki farklılığı açıklarken kullandığı “şahıs olmak bakımından farklıdır” ifadesi³⁹⁶ kelime anlamına uygun bir şekilde, cisimler için kullanılan bir ifade olarak anlaşıldığında onun genel tavrıyla uyuşmaz.³⁹⁷ Bu nedenle bu mesele Tûsî'nin nefsü'l-emr risalesine şerh ve haşiye yazan alimler tarafından ele alınarak mutabık olan ile mutabık olunan taraf arasındaki farklılığın keyfiyeti tartışılmıştır.³⁹⁸ Şarihler bu hususta Tûsî'yi eleştirerek mutabakatın

³⁹⁴ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117.

³⁹⁵ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 4.

³⁹⁶ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 4.

³⁹⁷ “Şahıs olmak” bazı kaynaklarda cisimlere has bir olgu olarak tarif edilirken (bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 93.), bazı kaynaklarda ferdler için kullanılan bir tabir olarak açıklanmıştır (bk. Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, 1: 44.). Bu iki farklı tanımdan ikincisi birincisine göre daha genel olup duyusal ya da akli bütün tikeller için geçerli bir anlam içeriğine sahiptir. Buna göre iki şey arasında şahıs olmak bakımından bir farklılıktan söz edildiğinde duyusal ya da akli iki tikel şey arasındaki farklılık kastedilmektedir. İnsan ferdi ile at ferdi birbirinden farklı olduğu gibi iki insan ferdi de birbirinden farklıdır. İki cisim arasındaki farklılık bazen de bu örneklerin aksine belirgin olmayabilir. Örneğin aynı renk, boyut ve sertlikte olan iki elma her ne kadar birçok bakımdan benzer olsa da bir yönüyle birbirlerinden farklıdır. Tıpa tıp aynı üretilmiş iki tane oyuncak da aynı şekilde ayırt edilmesi imkansız bir benzerlik taşıyalar da neticede iki oyuncak bir yönüyle diğerinden farklıdır. Tüm bu örnekler duyusal nesneler arasındaki şahıs olmak bakımından farklılığın örnekleridir. Mücerret akılların birbirinden farklı olması ise akli nesneler arasındaki şahıs olmak bakımından farklılığın örnekleridir. Tûsî mutabık olan ile mutabık olunanın farklı olması gerektiğini söylerken böylesi bir farklılığı kastetmez. Fakat Tûsî bu farklılığı zikrederken “şahıs olmak bakımından” ifadesini kullandığından birazdan değineceğimiz üzere onun ne kastettiği tartışma konusu olmuştur.

³⁹⁸ Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 13-15; Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 49; Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 92-93; Erdebîlî, “Hâşiye 'alâ risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ”, 78; Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”,

taraflarının şahıs bakımından farklı olmasının gerekmediğini söylemişlerdir.³⁹⁹ Bu alimlerden Erdebîlî mutabakatın tarafları arasındaki farklılığın zatî bir farklılık olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁰ Devvânî ve Ahmed el-Cendî ise itibarî bir farklılığın yeterli olacağı görüşündedirler.⁴⁰¹

126-130; Keşmîrî, “el-Levhu’l-mahfûz ‘anî’l-hezli’l-menbûz fî Şerhi Risâleti İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 167-168.

³⁹⁹ Kîşî, “Ravzatü’n-nâzır fî şerhi nefsi’l-emr”, 13; Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 49; Erdebîlî, “Hâşiye ‘alâ risâleti İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred li’t-Tûsî ve Şerhi’d-Devvânî ‘aleyhâ”, 78.

⁴⁰⁰ “Zat” kavramı duyusal, akli, tikel, tümel, madum ya da mevcut bütün nesneler için kullanılabilir. (bk. Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 93; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât’il-fünûn*, 816, 817; Salîbâ, *el-Mu’cemü’l-felsefî*, 1: 579.) Sözelimi dıştaki tikel duyusal nesnelere biz şahıs ve zat diyebiliriz. Tümel olan zihindeki kavram ya da hükümlere ise tümel olmaları bakımından şahıs denilemezken onlardan zat diye bahsedilebilir. Bu nedenle birbirinden farklı iki tümel kavram arasında zat olmaları bakımından bir fark söz konusudur. Yine biri duyusal diğeri akli iki varlık arasındaki farklılık zat bakımından bir farklılıktır. Örneğin “insan” kavramıyla “kedi” kavramı arasındaki farklılık kavramlar cisimsel olmadıkları için zat bakımından bir farklılık olacaktır. Yine zihindeki insan kavramıyla dıştaki insan ferdi arasındaki farklılık zat bakımındandır. Erdebîlî hükümlerimizle nefsi’l-emr arasında şahıs olmak bakımından bir fark olduğu söylendiğinde sadece tikeller arasındaki mutabakatın anlaşılacağını iddia ederek bu farklılığın zat olmak bakımından olduğunu söylemiştir. bk. Erdebîlî, “Hâşiye ‘alâ risâleti İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred li’t-Tûsî ve Şerhi’d-Devvânî ‘aleyhâ”, 78. Bir kavram, anlamı itibarıyla tümel olsa da bir zihinde bulunması itibarıyla tikel olabilir. Tikel olması itibarıyla ele alındığında ise “şahıs olmak (teşahhus)” ile nitelenebilir. Bu metinde ise kavramlar tümel olması bakımından değerlendirilmiştir.

⁴⁰¹ Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 49; Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 124, 126. İki nesne arasında şahıs olmak ya da zat olmak bakımından bir farklılıktan bahsedilebilirken itibarî farklılık tek nesnede kendisini gösterir. Birisini yürüyüş yaparken gördüğümüzü varsayalım. Ertesi gün aynı kişiyi uçurtma uçururken gördüğümüzde dün gördüğümüz ile bugün gördüğümüz kişi tüm yönlerden aynı mıdır? Yoksa bazı yönlerden bir farklılık olabileceğini söyleyebilir miyiz? Ya da bahçemizdeki dut ağacında gördüğümüz yeşil dutları ertesi gün olgunlaşmış halde gördüğümüzü düşünelim. Farklı günlerde gördüğümüz dutlar aynı olsa da başka açıdan bakıldığında iki dut arasında bir değişiklik olduğu aşikardır. Yine yürüyüş yapan kişiyle uçurtma uçuran kişi şahıs ve zat olarak aynı olsa da itibarî olarak bir farklılıktan söz edilmesi mümkündür. Fiziksel nesnelerle ilgili verdiğimiz bu örneklerle benzer şekilde fiziksel olmayan nesnelerde de farklılıklar vardır. Örneğin “insan” kavramı anlam bakımından aynı olsa da başka zihinlerde bulunmaları itibarıyla birbirinden farklılaşabilir. Benim zihnindeki “insan” kavramıyla bu satırları okuyan kişinin zihnindeki “insan” kavramı anlam bakımından bir olsa da farklı zihinlerde bulunması itibarıyla birbirinden farklılaşır. Bu şekilde aynı nesnenin durumlara göre farklılaşmasına itibarî farklılık denilir. (Tümelleri kabul etmeyenlere göre farklı zihinlerde bulunan kavramlar itibarî olarak değil zatları bakımından birbirlerinden farklıdır. Tûsî tümelleri kabul ettiği için metin ona göre kurgulanmıştır.)

Bu hususta Tûsî'yi eleştiren alimlerden olan Şemseddin Kîşî mutabakatın taraflarının şahıs olarak farklı olmadığına dair birtakım gerekçeler ileri sürmüştür. Kîşî'nin delillerinden biri, tarif ile tarif edilen şey birbirlerine mutabık oldukları halde iki tarafın da şahıs olarak nitelenemeyecek olmasıdır. Nitekim tarif edilen şey de tarif de tümeldir. Tümel olan ise şahıs olmakla nitelenemez. Sadece tikeller şahıs olmakla nitelenebilir. Tikel olan şeyler ise tanımlanamazlar.⁴⁰² Kîşî, bu meselede bir delil daha zikreder: Mümtenilerin mümteni olduğuna dair verilen bir hüküm nefsü'l-emre mutabık olarak doğrudur. Fakat şahıs olması bir yana mümtenilerin nefsü'l-emrde bir varlığı dahi yoktur.⁴⁰³ Bu durumda mutabakatın taraflarının biri kesin olarak şahıs olma özelliğine sahip olmadığı halde mutabakat gerçekleşmiştir.⁴⁰⁴ Bu nedenle mutabık olan ile mutabık olunan arasındaki farklılık şahıs olmaları bakımından olamaz.

Tûsî, mutabık olan hükümlerimiz ile kendisine mutabık olunan nefsü'l-emrin arasındaki farklılığı belirtirken “şahıs olmak bakımından farklıdır” ifadesini zikretse de Tûsî'nin görüşlerinin geneline bakıldığında bu ifadeyle cisimler arasındaki farklılığı kastetmesi mümkün değildir. Tûsî'nin kastı, Keşmîrî'nin şerhinde belirttiği gibi hakiki bir farklılık yani itibarî olmayan bir farklılıktır.⁴⁰⁵ Nitekim Tûsî risalesinin başından sonuna kadar hem mutabık olan hükümlerin hem de kendisine mutabık olunan nefsü'l-emr adını verdiği hakikatlerin cisimsel özellikte olmadığını, yine bu hakikatlerin tümel hakikatler olduğunu birçok vesileyle zikreder.⁴⁰⁶ Kîşî'nin de belirttiği gibi tümel hakikatlerin tümel olmaları bakımından şahıs olmakla nitelenmesi ise mümkün değildir.

⁴⁰² Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 13.

⁴⁰³ Mümtenilerin nefsü'l-emrde bir varlığının bulunup bulunmaması ilerleyen satırlarda ele alınacaktır.

⁴⁰⁴ Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 15.

⁴⁰⁵ Keşmîrî, “el-Levhu'l-mahfûz 'ani'l-hezli'l-menbûz fî Şerhi Risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 167.

⁴⁰⁶ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 5-8.

2. Hükümlerin Doğruluğunun Ölçütü Olarak Nefsü'l-emr

İnsan zihni, herhangi bir şey hakkında bilgi edinirken iki aşamalı bir süreçten geçer. Önce düşüncenin yapı taşları durumundaki kavramlara başvurur, ardından bu kavramları kullanarak hükümlere yani önermelere ulaşır.⁴⁰⁷ Bilgilerimizin doğruluğu söz konusu olduğunda nefsü'l-emr bilgilerimizin kavramlarla ilgili kısmı olan tasavvurât bölümünden ziyade tasdikât bölümüyle, yani önermelerle alakalıdır.⁴⁰⁸ Bunun sebebi kavramların doğruluğundan ya da yanlışlığından bahsedemiyor oluşumuzdur.⁴⁰⁹ Mesela insan kavramını ele aldığımızda tek başına bu kavramın bir doğruluk değeri bulunmamaktadır. Bu kavram, “İnsan tümeldir.”, “İnsan akıllı bir varlıktır.” gibi yargı içerecek şekilde kullanıldığında bu hükümlerin doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu olacaktır.

Bununla birlikte tasavvurların yani kavramların doğruluk değerinin bulunmadığı söylenirken kavramların hiçbir koşulda doğru ya da yanlış olmakla nitelenemeyecekleri kastedilmemektedir. Nitekim bir kavram konulduğu anlama delalet ettiğinde doğru kullanılmış olurken konulduğu anlamın dışında başka bir manaya delalet edecek şekilde kullanıldığında da yanlış kullanılmış olur.⁴¹⁰ Örneğin “insan” lafzı “düşünen canlı” anlamını verecek şekilde kullanıldığında lafız koyulduğu anlama mutabık olduğundan doğrulukla nitelenir. Aksine “düşünen canlı” anlamını vermek için “aslan” lafzı kullanıldığında ise kullanılan lafız koyulduğu anlama mutabık olamayacağından bu kullanım yanlış olacaktır. Fakat buradaki doğruluk ve yanlışlık vaz'î olan delaletle ilgili bir durumdur. Hükümlerin doğruluğundan bahsedilirken kastedilen ise zihindeki varlığın a'yândaki varlığa delaleti yani tabîi delalettir. Bu nedenle tasavvurların doğruluğu

⁴⁰⁷ Mahmut Kaya, “Önerme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007).

⁴⁰⁸ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 3; Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, 117.

⁴⁰⁹ Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 31.

⁴¹⁰ Nasîrüddin Tûsî, *Ta'dilü'l-mi'yâr fî nakd-i Tenzîli'l-efkâr*, ed. Mehdi Muhakkık - Toshihiko Izutsu (Tahran: Tehran University Press, 1974), 141-142.

konumuzun dışındadır.⁴¹¹ Bununla birlikte önerme çeşitleri kendilerini oluşturan kavramlara göre belirlendiğinden kavramların da incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle önermelerin öznesi ve yüklemine oluşturan kavramların keyfiyetinin bilinmesi önerme çeşitlerinin daha iyi anlaşılması için gereklidir.

2.1 Hükümün Unsurları

Hükümleri oluşturan sözcükler Ali, Ayşe, bu kitap ve İstanbul gibi tikel anlamlara ya da insan, kaplan, mavi, mahmûl ve illet gibi tümel anlamlara sahiptir. Tümel anlamların bir kısmı dıştaki fertlere göndermede bulunurken, diğer bir kısmının ise dışta fertleri bulunmaz.⁴¹² Bu itibarla kavramlar literatürde birinci akledilirler ve ikinci akledilirler kısımları altında incelenmiştir.⁴¹³ Tûsî de eserlerinde zaman zaman birinci akledilirler ve ikinci akledilirler ifadelerini kullanmıştır.⁴¹⁴

Birinci akledilirler dış dünyadaki şeylerin suretleri olup bize dıştaki şeylerden haber verir.⁴¹⁵ İnsan zihni dıştaki şeylerden soyutlayarak tümel anlamlar elde eder. Bu

⁴¹¹ Bunun yanında Tûsî'ye göre nefsü'l-emr faal akıldaki suretler/akledilirler olduğundan her bir kavramın nefsü'l-emrde bir hakikati vardır. bk. Tûsî, “Risâle fî İsbâtı'l-‘akli'l-mücerred”, 6-7; Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, 104. Nefsü'l-emri “şeyin kendindeliği” olarak tanımlayanlara göre gerçekliği bulunan bir kavramın kendindeliği onun nefsü'l-emridir.

⁴¹² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1: 226.

⁴¹³ Kavramları ilk defa birinci ve ikinci akledilirler olarak ayıran kişinin Fârâbî olduğu söylenmektedir. bk. Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Akıl Sınırlarında Metafizik*, 55; Ömer Mahir Alper, “Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde ‘İkinci Akledilirler’in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015): 37. Birinci ve ikinci akledilirlerle ilgili geniş bilgi için bk. Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Akıl Sınırlarında Metafizik*; Alper, “Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde ‘İkinci Akledilirler’in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”, 35-68.

⁴¹⁴ Örneğin o, *Tecrid*’de “varlık”, “adem”, “mahiyet”, “tümel”, “tikel”, “zatî”, “arazî”, “cins”, “fasıl” ve “nevi” gibi kavramların ikinci akledilirlerden olduğunu zikretmiştir. bk. Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, 116; Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, 97-99; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecridi'l-keîlâm*, 468-470. Tûsî’nin ikinci akledilirlerle ilgili görüşlerini ele alan bir çalışma için bk. Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Akıl Sınırlarında Metafizik*, 225-256.

⁴¹⁵ Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Akıl Sınırlarında Metafizik*, 226.

tümel anlamlara birinci akledilirler denir. Mesela zihin dıştaki insan fertlerinden tümel bir anlam olan insan kavramına ulaşır. İnsan kavramı dışta mevcut olan Ahmet, Mehmet, Esra gibi fertlere işaret ettiği için birinci akledilirlerdendir. Mavi sözcüğü de aynı şekilde zihnin dış dünyadan soyutlayarak elde ettiği bir akledilirdir. Mavilik dışta karşılığı olan bir anlam olduğu için birinci akledilirlerdendir.

Dışta bir karşılığı bulunmayan ve birinci akledilirler ârız olan kavramlar ile dışta fertleri bulunmayıp dıştaki varlıkları niteleyen kavramlara ikinci akledilirler denilmiştir.⁴¹⁶ Birinci akledilirler ârız olan zatî, arazî, tümel ve tikel gibi akledilirler mantıkî ikinci akledilirler,⁴¹⁷ felsefede kullanılan vücud, vahdet, vücûb, imkân, şey, hakikat, mahiyet, illiyet, maluliyet gibi dıştaki varlıkları niteleyen akledilirler ise felsefî ikinci akledilirler denilmiştir.⁴¹⁸

Mantıkî ikinci akledilirler birinci akledilirler gibi direkt olarak dıştaki varlıklardan soyutlanarak elde edilmezler. Zihin, dıştan soyutlanarak elde edilen birinci akledilirleri tahlil eder ve bu akledilirlerin birbirleriyle olan ilişkilerinden yola çıkarak birtakım anlamlara ulaşır. Örneğin zihin birinci akledilirlerden olan insan, kedi, at, kuş vb. kavramları tahlil ederek bu varlıkların canlı olma özelliğine sahip olmaları açısından ortak olduğunu görür ve “cinslik” anlamına ulaşır. Söz konusu varlıkların birbirlerinden ayrı varlıklar olması gerçeğinden yola çıkarak “nevilik” anlamına ulaşır. Yine birinci akledilirlerden olan insan mahiyetinin tanımı olan düşünen ve canlı kavramlarıyla olan irtibatından yola çıkarak tanımı oluşturan kavramların zatî olduğunu, tanımın dışında

⁴¹⁶ Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Aklın Sınırlarında Metafizik*, 226.

⁴¹⁷ Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Aklın Sınırlarında Metafizik*, 232.

⁴¹⁸ Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Aklın Sınırlarında Metafizik*, 233-234. Yine farklı ilim dallarında kullanılan birçok kavram ikinci akledilirler kapsamında değerlendirilebilse de düşünürler ilgilerini mantık ve felsefede kullanılan ikinci akledilirler üzerine yoğunlaştırmışlardır. Biz de konumuz itibarıyla çalışma alanımızı mantıkî ikinci akledilirler ve felsefî ikinci akledilirler ile sınırlandıracağız. Esasen Tûsî, “ikinci akledilirler” ifadesini kullansa da “mantıkî ikinci akledilirler” ve “felsefî ikinci akledilirler” şeklinde bir ayrıma gitmemiştir. Tûsî sonrasına ait olan bu kavramlaştırma konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle teze alınmıştır. (Abuzer Dişkaya İslam felsefesi tarihinde ikinci akledilirleri, felsefî ve mantıkî ikinci akledilirler olarak ayırıp ele alan ilk filozofun Mir Damad (ö. 1041/1631) olduğunu söyler. bk. Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Aklın Sınırlarında Metafizik*, 283.)

kalan özelliklerin ise arazî olduğunu ortaya koyar. Zihnin birinci akledilirleri tahlil ederek ulaştığı cins, nevi, zatî, arazî vb. kavramların hariçte bir karşılığı yoktur. Cins, nevi, zatî ve arazî olmak zihinde bulunan kavramların özellikleridir.⁴¹⁹

Felsefî ikinci akledilirler diye adlandırılan felsefî kavramlar da mantıkî ikinci akledilirler gibi hariçteki mevcutlardan direkt olarak soyutlanarak değil, bilakis aklın özel bir çabası neticesinde elde edilmişlerdir. Hariçteki varlıkları gözlemleyen aklın bu varlıkların birbirleriyle olan ilişkisinden yola çıkarak illet ve malul kavramlarına ulaşması bunun örneğidir. Haricî varlık olan ateş ve sıcaklığın birbirleriyle yakın ilişkisinden yola çıkan akıl, sıcaklığın ateşin varlığına bağlı olduğunu fark etmiştir. Bu farkındalık vasıtasıyla da ateşin varlığından illet kavramına, sıcaklığın varlığından da malul kavramına ulaşmıştır. Aklın ateşle sıcaklık arasında kurduğu bu ilişki olmasaydı sadece ateşin varlığından illet kavramına ve sıcaklığın varlığından da malûl kavramına ulaşmak mümkün olamazdı.⁴²⁰

Mantıkî ikinci akledilirler ile felsefî ikinci akledilirler arasında her ikisini farklı değerlendirmeyi gerektirecek önemli farklar bulunmaktadır. Bu farklar dolayısıyla Fârâbî felsefî akledilirleri birinci akledilirlerden saymadığı gibi ikinci akledilirler arasında da zikretmemiştir.⁴²¹ Genel olarak felsefî kavramlar ilk defa Sühreverdî (ö. 587/1191) tarafından ikinci akledilirlerden sayılmıştır.⁴²² Tûsî de birçok eserinde felsefî kavramları ikinci akledilirler arasında zikretmiştir.⁴²³ Aralarındaki farklılıklar dolayısıyla, felsefî akledilirlerin diğer akledilirlerden ayrı olan birtakım özelliklerine işaret etmemiz yerinde olacaktır.

Felsefî kavramların dışta mevcut olan fertleri bulunmasa da mantıkî kavramlar gibi dıştan tamamen bağımsız değildirler. Mantıkî kavramlar dıştaki fertleri nitelemeyip

⁴¹⁹ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât 'il-fünûn*, 1593; Haydarî, *Şerhu Nihayetü'l-hikme*, 276.

⁴²⁰ Haydarî, *Şerhu Nihayetü'l-hikme*, 272.

⁴²¹ Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Aklın Sınırlarında Metafizik*, 38.

⁴²² Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Aklın Sınırlarında Metafizik*, 41.

⁴²³ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 116.

sadece zihindeki kavramları nitelerken felsefî kavramlar dıştaki fertleri nitelerler.⁴²⁴ Hariçteki varlıkları vasıflayıp onlara yüklem olmaları dolayısıyla mantikî akledilirlerden farklı olan felsefî akledilirler, hariçte bu kavramlara karşılık gelecek bir varlıklarının olmaması nedeniyle de birinci akledilirlerden ayrılmışlardır. Nitekim felsefî akledilirler hariçteki varlıklar gibi mahsus değildir. Bu yüzden felsefî kavramlar tûmeldir ve onların tikel tasavvurları yoktur. Mesela illet kavramı tûmeldir ve bu kavramın tikel fertleri yoktur.

Sonuç olarak önermeleri oluşturan sözcüklerin farklı tarzlara sahip oldukları söylenmelidir. Bu nedenle konu ve yüklemeleri itibarıyla önermeler de farklı tarzlara sahip olacaktır. Önermelerin nefsu'l-emre uygunluğu araştırılırken bu farklılığı bilmek önemlidir.

2.2 Konusuna Göre Önermeler

Hükümlerimizin dildeki ifadesi olan önermelerimizi incelediğimizde bu önermelerin; (i) bazen dıştaki şeylerden haber verdiğini,⁴²⁵ (ii) bazen dışta bulunmayan sadece zihinde gerçekliği olan şeylerden haber verdiğini,⁴²⁶ (iii) bazen dışta bulunan şeyin zihinsel varlığından haber verdiğini,⁴²⁷ (iv) bazen de önermelerimizin ne dışta ne de zihinde bir gerçekliği bulunmayan farazî şeylerden haber verdiğini görürüz.⁴²⁸

⁴²⁴ Aralarındaki bu farktan dolayı mantikî kavramların urûzu ve ittisafî zihnî, felsefî akledilirlerin ise urûzu zihnî, ittisafî haricîdir denilmiştir. Bu meselenin ele alındığı bir çalışma için bk. Dişkaya, *Felsefî Akledilirler Öğretisi Aklın Sınırlarında Metafizik*, 362-369.

⁴²⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1: 226; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 110; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 35; İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*, 2: 200; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, 2: 200.

⁴²⁶ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1: 226; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 110; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 36; İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*, 2: 200; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, 2: 200.

⁴²⁷ İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâid fi şerhi Tecridi'l-akâid*, 2: 200; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, 2: 200.

⁴²⁸ Mantık kitaplarında önermeler farklı itibarlarla taksim edilmiştir. Biz *Tecrid* şarihlerinin konuyu işleyiş tarzına uygun olduğunu düşündüğümüzden önermeleri haricî ve zihnî önermeler şeklinde taksim ettik. Önermeler tasnif edilirken faydalanılan kaynaklar için bk. Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 35-36, 133; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 110; Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, 103; İsfahânî,

(i) “İnsan canlıdır” önermesi dışta bulunan insan fertlerinin yine dışta gözlemlediğimiz canlılık özelliğine sahip olduğunu bildirir. Dolayısıyla bu önerme bize dıştan haber verir. Zihnimizden bağımsız bir gerçekliğe sahip olan dıştaki şeylerden haber veren bu tarz önermelere zihnimizin dışındaki gerçeklikten haber veren önermeler anlamında haricî önermeler denir.

(ii) “İmkân itibarî bir şeydir.” önermesi ise bize dışta fertleri bulunmayan bir gerçeklikten haber verir. Önermenin öznesi ve yüklemi olan imkan ve itibar kelimeleri salt zihnî kavramlardır. Salt zihnî kavramlardan kurulan önermeler de bize sadece zihinde var olan şeylerden haber vermektedir. Bu tarz önermelere de dışta fertleri bulunmayan, fertleri sadece zihne ait olan önermeler anlamına gelen zihnî önermeler denir.

(iii) “İnsan tümeldir.” önermesinde ise dışta bulunan şey, zihinsel varlığı itibarıyla hükme konu olmuştur. Dıştaki insan fertlerinin tümel olması söz konusu değildir. İnsan lafzının tümel olmakla nitelenmesi zihindeki varlığı itibarıyladır.

(iv) “Şerikü’l-Bârî mümtenidir.” önermesi ne dışta ne de zihinde bir gerçekliği bulunmayan farazî şeylerden haber verir. Önermenin öznesi olan şerikü’l-Bârî dışta bulunmadığı gibi bir mahiyeti olmadığından zihinde de gerçekliği yoktur.⁴²⁹ Bu tarz önermeler bize dıştaki fertlerden haber vermediği gibi zihnimizdeki bir gerçeklikten de haber vermez.⁴³⁰

Tesdîdü’l-kavâid fî şerhi Tecrîdi’l-akâid, 2: 200-201; Bâbertî, *Şerhu’t-Tecrîdi’l-akâid*; Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, 2: 200-201; Lâhîcî, *Şevâriku’l-ilham fî şerhi Tecrîdi’l-akâid*, 476-477; Muhammed Cafer Esterâbâdî, *el-Berâhînu’l-kâtî’a fî şerhi Tecrîdi’l-akâidi’s-sâtî’a* (Kum: Bustân-ı kitâb-ı Kum, 1382), 160; Tabâtabâî, *Nihayetü’l-hikme*, 28.

⁴²⁹ Kîşî, “Ravzatü’n-nâzır fî şerhi nefsi’l-emr”, 17; Gelenbevî, “Risâle fî nefsi’l-emr”, *Selâsu resâil fî nefsil emr*, ed. Said Fude (Amman: Darü’l-Asleyn, 2017), 77. Tûsî zihinde olanı aklî ve farazî şeklinde ikiye ayırır. Zihinde gerçekliği bulunmayan onun terminolojisinde farazî olana tekabül eder. bk. Tûsî, *Telhîsü’l-Muhassal*, 133.

⁴³⁰ Mümteni nesnelerin bir gerçeklikleri olmasa da zihnimizde bir şekilde var olurlar. Gelenbevî onların temsil ve teşbih yolu ile zihnimizde yer aldıklarını söyler. bk. Gelenbevî, “Risâle fî nefsi’l-emr”, 77. Buna göre öznesi mümteni nesneler olan önermelere mecazen zihnî önerme denir. Gelenbevî gibi Kîşî de mümtenilerin zihinde bulunma keyfiyetini sorgular. O, “Şerikü’l-Bârî mümtenidir.” hükmü gibi mümtenilerle ilgili önermelerin zihinde bulunmasından hareketle mümtenilerin zihinde bir gerçekliğinin bulunduğu iddia edilemeyeceğini söyler. Kîşî’ye göre zihinde olan hükümlerin

Zikrettiğimiz dört çeşit önermenin nefsü'l-emre uygunluğu hususu önerme tarzlarına göre farklılık arz edeceği gibi nefsü'l-emrin farklı yorumlanmasına göre de değişecektir.

2.2.1 Haricî Önergeler

Bu başlık altında öznesi ve yüklemi haricî olan önergelerin doğruluk değeri tartışılacaktır. Hariç kavramının daha önce değinildiği gibi birden çok anlamı vardır. Burada hariç kavramı ile kastedilen haricî varlığın gerekleri ve lazımları kendisi için geçerli olan nesne demektir. Dışta gözlemlediğimiz “güneş”, “Ali”, “gölde yüzen kuğu” ve “bu kuğunun beyazlığı” gibi nesneler ile dışta gözlemleyemediğimiz halde dışta bulunan “Tanrı” ve “mücerret akıl” gibi varlıklar haricî varlık alanını oluştururlar.⁴³¹ Bu varlıklardan haber veren önergeler de haricî önergeler denilir. Öznesi ve yüklemi haricî olan önergeler “Şu gül kırmızıdır.” örneğinde olduğu gibi tikellerden haber verebileceği gibi “İnsan canlıdır.” örneğinde olduğu gibi tümellerden de haber verebilir. Cisimsel nesnelerden haber veren bu önergelerin yanında cisimsel olmayan varlıklardan haber veren haricî önergeler de vardır. “Allah birdir.” ve “Levh-i mahfûz Allah'ın iradesiyle yaratılmıştır.” önergeleri bu tarz önergelerin örnekleridir. Zikredilen farklı tarzdaki haricî önergelerin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekir. Bu nedenle haricî önergeler; “Duyusallarla ilgili tikel önergelerin nefsü'l-emre mutabakatı”, “Duyusallarla ilgili tümel önergelerin nefsü'l-emre mutabakatı” ve “Aklî varlıkla ilgili tikel önergelerin nefsü'l-emre mutabakatı” şeklinde ayrılarak ele alınacaktır.⁴³²

kendileridir. Hükmün öznesi olan mümteni nesnelerin ise ne haricî ne de zihnî varlıkları vardır. bk. Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr”, 17.

⁴³¹ Tanrı'nın aynî varlığa sahip olmasıyla ilgili Tûsî'nin ifadeleri için bk. Tûsî, *Ecvibetü'l-mesâili'n-Nâsiriyye*, 229.

⁴³² Mantık ilminde şartlı olamayan önergelerin (hamliyye) öznesi tikel ise bu önergelere “mahsusa” ve “şahsiyye” ismi verilir. Öznesi tümel olan önergeler ise, eğer önermenin öznesi için bir miktar belirlenmemiş ise “mühmele”, eğer miktar belirlenmişse “mahsura” adı verilir. bk. Tûsî, *Esâsü'l-ikûbâs*, 105. Mahsusa ya da şahsiyye önergeler tikel harici önergelerle, mühmele ve mahsura önergeler de tümel harici önergelerle benzerlik gösterebilirler de tam olarak aynı oldukları söylenemez. Nitekim mantık ilminde önergeler isimlendirilirken önermenin öznesinin tekil olup olmaması dikkate alınmış onun varlıksal durumu yani duyusal ya da zihinsel bir nesne mi olduğu genelde dikkate alınmamıştır. Buradaki konumuz önergelerin mutabakatı olduğundan önermenin öznesinin tikel olup olmamasının yanında onun dışta bulunan bir nesne olup olmadığı da dikkate alınmıştır. Bu nedenle

2.2.1.1 Duyusallarla İlgili Tikel Önergelerin Nefsü'l-emre Mutabakatı

Tûsî'nin nefsü'l-emre ilgili iki farklı metninde nefsü'l-emri farklı itibarlarla ele aldığını belirtmiştik. O, *Tecrîd*'de öznesi dışta mevcut olan haricî önergelerin hariçteki nesnesine uygun ise doğru, değilse yanlış olacağını ifade etmektedir. Öznesi hariçte bulunmayan zihnî önermelere gelince onların nefsü'l-emre uygun ise doğru olacağına dikkat çekmektedir. Böylece o, hariçte karşılığı olmayan nesnelerle ilgili verilen hükümlerin doğruluğunun nefsü'l-emre göre olduğunu ortaya koymaktadır.⁴³³

Tûsî'nin *Tecrîd*'deki açıklamalarından onun hükümlerin mutabakatı görüşüyle ilgili iki kesin yargı çıkarılabilir. Birincisi “hariçte bulunan şeylerle ilgili verilen hükümlerin harice mutabık olarak doğru olacağı” yargısıdır. İkincisi ise “hariçte bulunmayan nesnelerle ilgili verilen hükümlerin nefsü'l-emre uygun olarak doğru olacağı” yargısıdır. Hariçte bulunan hükümlerin nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk kazanıp kazanmaması meselesiyle ilgili Tûsî'nin görüşü onun *Tecrîd*'deki açıklamalarından direkt olarak çıkartılamamaktadır. Nitekim harice uygun olarak doğru olan bir hükmün aynı zamanda nefsü'l-emre uygun olarak da doğru olabilme ihtimali aklen mümkündür. Bu konuda Tûsî'nin tavrı, ancak onun nefsü'l-emr risalesinde yaptığı değerlendirmeler göz önüne alındığında anlaşılır. O, bu risalede nefsü'l-emrin ezelf, ebedî, zaman ve mekândan soyut olup değişime konu teşkil etmeyen manalar bütünü olduğunu belirtmiştir.⁴³⁴ Yine aynı risalede Tûsî, mutabakatın gereği olarak mutabık olan ve mutabık olunanın aynı özellikte olmasının icap ettiğini söylemiştir.⁴³⁵ Buradan yola çıkıldığında nefsü'l-emre mutabık olan hükümlerin nefsü'l-emr adı verilen hakikatlerle aynı özellikte olması gerektiğine rahatlıkla varılır. Dolayısıyla zamana ve mekana bağlı

“Kaf dağı hayal ürünü bir nesnedir.” önermesi şahsiyye ve mahsusa bir önerme iken tikel harici bir önerme değildir. Yine “Anka yeşil bir kuştur.” önermesi mühmele bir önerme iken tümel harici bir önerme değildir.

⁴³³ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117. Tûsî, *Tecrîd*'deki açıklamalarına benzer şekilde *Telhîsü'l-Muhassal*'da; öznesi ve yüklemi haricî olan hükümlerde zihnin harice mutabık olmasının gerektiğini, akledilirlerin ve zihnî hükümlerin ise harice mutabık olmasının gerekmediğini söyler. bk. Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 35-36.

⁴³⁴ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 5.

⁴³⁵ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 4.

olan ve her an değişen tikel bilgilerin nefsü'l-emre mutabakatı onun teorisinin dışındadır.⁴³⁶ Tûsî'nin nefsü'l-emr risalesinde geçen “Yakînî hükümlerimizin nefsü'l-emre uygun olduğundan şüphe etmeyiz.”⁴³⁷ sözünü bu bağlamda değerlendirdiğimizde burada kastedilenin “tümel yakînî önermeler” olduğu tespit edilmektedir. Nitekim zikrettiği örnekler de tümel yakînî önermelerdir. Buradan elde edilen sonuca göre Tûsî'ye göre ezeli ve değişmeyen hakikatler şeklinde açıklanan nefsü'l-emr değişime konu olan tikelleri kapsamamakta ve dolayısıyla bu tarz tikellerden haber veren haricî önermelerin doğruluk ölçütü nefsü'l-emr değil, dış dünya olmaktadır.⁴³⁸

Tikel haricî önermelerin doğruluğu örnekler üzerinden daha yakından görülebilir. Herhangi bir zaman ile kayıtlanmayan tikel haricî önermeler olabileceği gibi geçmişten, günümüzden ve gelecekte haber veren tikel haricî önermeler de olabilir. Mesela “Ali mavi gözlüdür.” önermesi herhangi bir zaman dilimiyle kayıtlanmayan tikel haricî bir önermedir. Bu önermenin doğruluğu dışı bakarak belirlenir. Ali gerçekten mavi gözlü ise bu doğru bir önerme olacak; değilse yanlış bir önerme olacaktır. “Hz. Muhammed 571 yılında doğdu.” önermesi geçmişten haber veren tikel haricî önermedir. Bu önermenin doğru olması dışı uygun olmasına bağlıdır. Hz. Muhammed 571 yılında doğmuşsa bu önerme dışı mutabık olduğu için doğru bir hüküm olmuş olur. “Dünya yüzeyinin çoğu su ile kaplıdır.” önermesi günümüzden haber veren tikel haricî önermedir. Eğer hali hazırda dünya yüzeyinin çoğu su ile kaplıysa bu önerme dışı uygun olduğu için doğru bir önermedir. “X yılında güneş tutulması gerçekleşecek.” önermesi gelecekte haber veren tikel haricî önermedir. X yılı geldiğinde güneş tutulması gerçekleşirse bu önerme dışı mutabık olduğundan doğru bir önerme olmuş olur. Gelecekte haber veren haricî önermeler zannî olduğu için diğerlerinden farklı olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Daha önce zikrettiğimiz gibi tezimizde doğruluğundan şüphe edilmeyen yakînî önermeler ele alınacaktır. Yakînî olmayan önermelerin nefsü'l-emre ya da dışı uygunluğu kesin olarak

⁴³⁶ Burada şunu belirtmeliyiz ki tikel haricî önermeler derken kastımız bu önermelerin tikel şeklindeki bilgisidir. Tikellerin zaman ve mekandan müstağni olan tümel bilgilerde içerilmesi şu aşamada tartışma konusu değildir.

⁴³⁷ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî'l-‘akli'l-mücerred”, 3.

⁴³⁸ Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117; Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecdî'l-i'tikâd*, 103; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecdî'l-akâid*, 2: 200; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1: 392.

bilinemediğinden zannî önermelerin nefsü'l-emre mutabık olma durumu genelde alimler tarafından inceleme dışı tutulmuştur.

Tûsî'ye göre duyusal tikellere dair önermelerin doğruluğu genel olarak dışa uygunluğuna bağlansa da bunun bazı istisnalarından bahsedilebilir. Mesela “Zeyd canlıdır.” önermesi herhangi bir zaman dilimiyle kayıtlanmayan tikel haricî önerme olsa da mutabakat açısından “Ali mavi gözlüdür.” örneğinden farklıdır. Ali'nin mavi gözlü olup olmamasını doğrulayabilmek için dışa bakmak Ali'nin söylenen vasfa sahip olup olmadığını görmek gerekir. Fakat “Zeyd canlıdır.” önermesinin doğruluğunu tespit etmek için dışa bakmaya gerek yoktur. Nitekim bu önerme gizli bir kıyasa sahip olduğundan bir yönüyle tümel haricî önerme hüviyetine sahiptir. “Zeyd canlıdır.” önermesinin açılımı: “Bütün insanlar canlıdır. Zeyd de insandır. O vakit Zeyd de canlıdır.” şeklindedir. Bu nedenle Zeyd'in insan olduğu kabul edildikten sonra onun canlı olduğunu bildiren haberin doğruluğu için dışa bakılmasına gerek yoktur. Bu tarz önermelerin doğruluğu birazdan görüleceği üzere tümel haricî önermelerde olduğu gibi hem dışa hem de nefsü'l-emre uygun olarak doğrudur.

Zikredilen bu olumlu tikel haricî önermeler gibi olumsuz tikel haricî önermelerin doğruluk kıstası yine dış dünyadır. “Ali topal değildir.”, “Asya ve Avrupa kıtasını birbirine bağlayan yürüme yolu yoktur.” ve “13. yüzyılda bilgisayar yoktu.” önermelerinin doğruluğu dışa bakılarak tespit edilebilir. Nitekim Ali incelendiğinde topal olmadığı görülür; hali hazırda Asya ve Avrupa kıtasını birbirine bağlayan yürüme yolu yoktur ve 13. Yüzyılda bilgisayar henüz icat edilmemişti.

Nefsü'l-emrin meşhur yorumuna göre nefsü'l-emr bu örneklerde dış dünyanın kendisine tekabül eder. Dünyanın dörtte üçünün şu anda suyla kaplı olması gerçeği nefsü'l-emre takabül eder. “Dünyanın dörtte üçü su ile kaplıdır.” önermesi de nefsü'l-emre uygun olduğu için doğru olmuş olur. Diğer örneklerde de durum aynıdır.

2.2.1.2 Duyusallarla İlgili Tümel Önermelerin Nefsü'l-emre Mutabakatı

Tikel haricî önermelerin yanında “İnsan canlıdır.” örneğinde olduğu gibi tümel olan haricî önermeler de vardır. Tümel haricî önermeler dışta karşılığı bulunan birinci

akledilirlerden oluşur. Önermenin öznesi olan “insan” ile yüklemi olan “canlı” tümeldir. Bu önerme bize dıştaki insan fertlerinin hepsinin yine dışta gözlemleyebildiğimiz canlılık özelliğine sahip olduğunu bildirir.

Tûsî'nin yukarıda zikrettiğimiz açıklamalarından yola çıkıldığında ona göre tümel haricî önermelerin hem dışa hem de nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk değeri kazandığını söylememiz mümkündür. Nitekim tikel haricî önermelerin nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk değeri kazanmasında bulunan engel, tümel haricî önermelerde yoktur. Nitekim nefsü'l-emrde tümel hakikatlerin hepsi bulunmaktadır. Dolayısıyla Tûsî'nin yaklaşımına göre tümel haricî önermelerin dışa ve nefsü'l-emre uygun olarak doğru olacağı söylenebilir.

Olumlu tümel haricî önerme olan “İnsan canlıdır.” ile olumsuz tümel haricî önerme olan “Taş canlı değildir.” cümlelerini inceleyelim. Dış dünya gözlemlendiğinde insan adı verilen varlıkların canlılık özelliğine sahip olduğu, taş adı verilen nesnelerin ise canlılık özelliğine sahip olmadığı görülür. Verilen hükümler dıştaki gözleme uygun olduğundan doğru bir hükümdür. Bütün akledilirlerin nefsü'l-emrde varlıkları olduğundan “insan”, “taş” ve “canlı” kavramlarının da nefsü'l-emrde bir varlıkları vardır. Nefsü'l-emrdeki akledilirlerin bazısının birbirine nispeti sahîhken bazısının nispeti ise sahîh değildir. Nefsü'l-emrdeki hakikati itibarıyla canlılık insanın bir özelliği olup taşın bir özelliği değildir. Bu nedenle canlılığın insana nispeti sahîh, taşa nispeti sahîh değildir. Dolayısıyla verilen bu hükümler harice uygun oldukları gibi nefsü'l-emre de uygun olarak doğrudur.

Nefsü'l-emri şeyin kendindelîği olarak tanımlayanlar ise tümel haricî önermelerin dışa uygun olarak doğru olacağı görüşündedirler. Daha önce zikrettiğimiz gibi bu görüş sahiplerine göre bir önermenin dışa uygunluğu nefsü'l-emre uygunluğu anlamına gelir.

2.2.1.3 Aklî Varlıkla İlgili Tikel Önermelerin Nefsü'l-emre Mutabakatı

Tanrı ve mücerret akıl ya da akıllar hariçte bulunan tikel bir varoluşa sahip varlıklardır. Bu nedenle bu varlıklarla ilgili verilen hükümler de normalde tikel haricî önermeler altında değerlendirilmesi gerekir. Fakat tikellerle ilgili önermeler daha çok

oluş ve bozuluşa konu olan, dolayısıyla değişme özelliğine sahip olan cisimsel varlıklarla ilgili hükümler için kullanılmıştır.⁴³⁹ Aklî varlık olan “Tanrı” ve “mücerret akıllar” ise değişime uğramayan ezeli varlıklar oldukları için bu varlıkları konu edinen önermeler cisimsel tikel varlıkları konu edinen önermelerden ayrı değerlendirilmelidir.

Peki, “Allah birdir.” ve “İlk akıl, Allah’ın iradesiyle meydana gelmiştir.” gibi aklî varlıkla ilgili tikel olumlu önermelerin ve “Allah’ın çocuğu yoktur.” gibi tikel olumsuz önermelerin doğruluk ölçütü nedir? Tûsî nefsü’l-emrle ilgili meseleleri tartıştığı metinlerde bu sorunun cevabını açıkça zikretmez. Bu nedenle onun nefsü’l-emrle ilgili görüşlerinden yola çıkılarak bu hususa dair yaklaşımı ortaya koyulmalıdır.

Esasen aklî varlıklar zamana ve mekana bağlı olmayıp değişime uğramadıkları için nefsü’l-emrde hakikatlerinin bulunması Tûsî’nin nefsü’l-emr anlayışına uygundur. Bu nedenle aklî ve tikel varlıklarla ilgili hükümlerin nefsü’l-emre uygun olarak doğru olmasına engel bir durum söz konusu değildir. Bu tarz aklî varlıklarla ilgili verilen hükümlerin harice uygun olarak doğru olmaları ise iki farklı itibarla değerlendirilmelidir. İnsan açısından bakıldığında bu tarz varlıklar insanın gözlemleyerek tespit edebilme sınırlarını aşmaktadır. İnsanın dış dünyayı gözlem yeteneği sınırlıdır. Bu nedenle cisimsel olmayan aklî varlıkların dıştaki varlığı insanoğlunun gözlem kabiliyetini aşacaktır. Bu açıdan bakıldığında “Allah birdir.” ve “İlk akıl Allah’ın iradesiyle meydana gelmiştir.” gibi aklî varlıklarla ilgili hükümlerin doğruluğunu harice bakarak tespit etmek insan için mümkün değildir. Diğer yandan insan zihninden bağımsız bakıldığında bu tarz aklî varlıklar hariçte bulunduklarından verilen bu hükümler harice uygundur. Nitekim Tûsî, nefsü’l-emre uygun olan hükümlerden bahsederken belirli zihinlerde bulunan hükümlerden yola çıkmaz.⁴⁴⁰ Bu nedenle Tûsî’nin görüşleri değerlendirilirken insan zihninin verdiği hükümden bağımsız değerlendirilmelidir. Hükümler bu şekilde mutlak olarak ele alındığında aklî varlıkla ilgili tikel haricî önermelerin hem nefsü’l-emre hem de harice uygun olarak doğru olduğu söylenmelidir.

⁴³⁹ Örneğin Tanrı’nın tikelleri bilmesi meselesi bu bağlamda tartışılmıştır.

⁴⁴⁰ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 3.



Önerme Çeşitleri	Örnekler	“Nefsü’l-emr faal akıldaki akledilirlerdir.” görüşüne göre	“Nefsü’l-emr şeyin kendindeliğidir.” görüşüne göre
Tümel Haricî Önergeler	İnsan canlıdır. Taş canlı değildir.	Nefsü’l-emre ve dışa uygun olarak doğrudur.	Dışa/nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.
Tümel Hükmünde Tikel Haricî Ö.	Zeyd Canlıdır.	Nefsü’l-emre ve dışa uygun olarak doğrudur.	Dışa/nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.
Tikel Haricî Önergeler	Şu gül kırmızıdır. Ali mavi gözlüdür. Ali topal değildir.	Dışa uygun olarak doğrudur.	Dışa/nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.
Tikel Haricî Önergeler (şu an)	Dünya yüzeyinin çoğu su ile kaplıdır. Asya ve Avrupa kıtasını birbirine bağlayan yürüme yolu yoktur.	Dışa uygun olarak doğrudur.	Dışa/nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.
Tikel Haricî Ö. (geçmiş)	Hız. Muhammed 571 yılında doğdu. 13. yüzyılda bilgisayar yoktu.	Dışa uygun olarak doğrudur.	Dışa/nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.
Aklî Haricî Önergeler	İlk akıl Allah’ın iradesiyle meydana gelmiştir. Allah birdir. Allah’ın bir çocuğu yoktur. Allah cisim değildir.	Nefsü’l-emre ve dışa uygun olarak doğrudur.	Dışa/nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.

Tablo 8: Haricî Önergelerin Mutabakatı

2.2.2 Zihnî Önergeler

Zihnî önergeler, zihnî itibarla hükme konu olan nesnelerle ilgili önergelerdir. Başka bir deyişle zihnî varlığın gerekleri dikkate alınarak verilen hükümlerdir. Mesela “Ateş yakıcıdır.” denildiğinde ateşin hariçte bulunması itibarıyla sahip olduğu özellikler dikkate alınarak bir hüküm verilmiştir. Bu nedenle bu hüküm haricî bir hükümdür. “Ateş tümeldir.” denildiğinde ise ateşin zihnî varlık olması itibarıyla sahip olduğu bir özelliği dikkate alındığından bu hüküm zihnî bir hükümdür. Zihnî önergeler, öznesi ve yüklemi zihinsel nesneler olan önergelerle öznesi haricî yüklemi zihnî olan önergeleri kapsar.

Hayal unsuru nesneler ile mümteniler gibi hariçte ve zihinde bir karşılığı bulunmayan nesnelerle ilgili verilen hükümler ise zihnî önergeler kapsamında değerlendirilmeyecektir. Bu tarz nesneler bir şekilde zihinde bulundukları için başka bir itibarla zihnî önergelerin kapsamı altında değerlendirilmesi mümkün olsa da “haricî önergeler” derken hariçte bir gerçekliği bulunan nesnelerle ilgili hükümler kastedildiği gibi burada “zihnî önergeler” derken zihinde bir gerçekliği olan nesnelerden haber veren önergeler kastedilmiştir. Bu nedenle hayal unsuru nesneler ve mümtenilerle ilgili hükümler “hariçte ve zihinde bir gerçekliği olmayan önergeler” başlığı altında ele alınacaktır.

2.2.2.1 Öznesi ve Yüklemi Zihnî Olan Önergeler

İslam düşüncesinde ikinci akledilirler olarak bilinen kavramlar, bu önergelerin özne ve yüklemi oluştururlar. Daha önce de değinildiği gibi mantık, felsefe ya da matematiksel kavramlar ikinci akledilirlerdendir. Mesela “Cins tümeldir.” önermesinin öznesi ve yüklemi mantıkî kavramlardır. “İmkan itibarîdir.” önermesinin öznesi ve yüklemi felsefî kavramlardandır. “İki çifttir.” önermesinin öznesi ve yüklemi ise matematiksel kavramlardır. Zikredilen üç tür önermeye baktığımızda önergelerin özne ve yüklemine dışta bir karşılığı olmayan salt zihnî kavramlar olduğu görülür. Tûsî’ye göre bu tarz önergeler doğru olmak için nefsü’l-emre uygun olmak zorundadır.⁴⁴¹

⁴⁴¹ Tûsî, *Tecrîdü’l-i’tikâd*, 117.

Özne ve yüklemi mantık kavramlarından olan “Cins tümeldir.” önermesine baktığımızda bu önermenin öznesi olan cins kavramının bir gerçekliği vardır. Verilen hüküm cins kavramının gerçekliğine uygunsa bu hüküm doğrudur, değilse doğru değildir. “Cins tümeldir.” önermesini incelediğimizde önermenin öznesi olan cins kavramının tümel olduğu bize haber verilmektedir. Tümel olmak cins kavramının gerçekliğine uygundur. Çünkü cins kavramı tümel olma özelliğine sahip olup birçok şeye ortak olarak yüklenebilmektedir. Dolayısıyla bu önerme nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur. Olumlu zihnî önermeler gibi olumsuz zihnî önermelerin de doğruluğu nefsü’l-emre göre belirlenir. “Cins tikel değildir.” olumsuz zihnî önermesi “cins” kavramının nefsü’l-emrdeki hakikatine uygun olduğu için doğrudur. Nitekim cins kavramı nefsü’l-emrde tikellik ile vasıflanamaz.

Öznesi ve yüklemi felsefî kavramlardan olan “İmkân itibarîdir.” önermesi ile öznesi ve yüklemi matematiksel kavramlardan oluşan “İki çifttir.” önermesinin durumu da bunun gibidir. Bu önermelerin öznesi olan “imkan” ile “iki” kavramlarının tanımları ve tanımlarının gereği olan özellikleri bu kavramların gerçekliğidir. Bu kavramlara yüklenen şeyler onların özelliklerine uygunsa söz konusu önermeler nefsü’l-emre uygun olarak doğru olmuş olurlar.

Bu kavramların gerçeklikleri alimlere göre aynı olmakla birlikte bu gerçekliklerin nasıl tespit edileceği ve nerede olduğu farklı şekilde yorumlanmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi nefsü’l-emri faal akıldaki akledilirler olarak yorumlayan Tûsî, faal aklı bu gerçekliklerin yeri olarak görürken nefsü’l-emre herhangi bir yer tayin etmeyenler ise bu gerçeklikleri hariçte ya da zihindeki şeylerin kendindeliği olarak açıklamışlardır.⁴⁴²

⁴⁴² Kîşî, “Ravzatü’n-nâzır fî şerhi nefsi’l-emr”, 38; Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, 2: 201; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 392; Kuşçu, *Şerhu’l-cedîd ‘ale’t-Tecrîd*, 320; Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtî’l-akli’l-mücerred”, 132; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü’l-aynî fî mebâhisi’l-vücûdi’z-zihnî*, 33; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât’il-fünûn*, 1720; Gelenbevî, *Risâle fî’l-vücûdi’z-zihnî*, 165.

Özne ve Yüklemleri Olan Önermeler	Örnekler Olumlu/Olumsuz	“Nefsü’l-emr faal akıldaki akledilirlerdir.” görüşüne göre	“Nefsü’l-emr şeyin kendindeliğidir.” görüşüne göre
Mantıksal Önermeler	Cins tümeldir. Cins tikel değildir.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.
Felsefî Önermeler	İmkân itibarîdir. İmkân hariçte değildir.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.
Matematiksel Önermeler	İki çifttir. İki tek değildir.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.

Tablo 9: Öznesi ve Yüklemleri Zihnî Olan Önermelerin Nefsü’l-emre Mutabakatı

2.2.2.2 Öznesi Haricî Yüklemleri Zihnî Olan Önergeler

Yüklemi mantıkî ikinci akledilirlerden olan “İnsan tümeldir.” önermesi, yüklemi felsefî olan “İnsan mümkündür.” önermesi ve yüklemi ademî şeylerden olan “Zeyd âmâdır.” önermesi, öznesi haricî yüklemi zihnî olan önermelerin örneğidir.

Öznesi haricî, yüklemi mantıkî ikinci akledilirlerden olan “İnsan tümeldir.” önermesine baktığımızda önermenin öznesi olan “insan” birinci akledilirlerden olup normalde hariçteki bir gerçekliğe göndermede bulunur. Önermenin mahmûlü olan “tümel” ise ikinci akledilirlerden olup salt zihnîdir. Burada “insan” lafzı hariçteki insan fertlerinden haber vermesi itibarıyla önermeye konu olmamıştır. Tümel olan insanın hariçteki fertleri olmayıp insan kavramının kendisidir ki bu da zihinde mevcuttur. Dolayısıyla bu tarz önermelerin doğruluğunun kıstası bir önceki kısım olan özne ve yüklemi zihnî olan önermelerde olduğu gibi nefsü’l-emrdir.

Öznesi haricî yüklemi felsefî kavramlardan olan önermelerin durumu ise biraz daha farklıdır. “İnsan mümkündür.” önermesini incelediğimizde yüklem olan “mümkün” kavramının hariçte bir karşılığı olmasa da önermenin öznesi olan “insan”, “imkan” ile hariçte vasıflanmıştır. Yani hariçte bir karşılığı olmayan “mümkün” kavramı hariçte bulunan “insani” nitelemiştir. Önermenin öznesi haricî olsa da yüklemi zihnî olduğu için Tûsî bu tarz önermelerin aklî olana yani nefsü’l-emre mutabık olarak doğruluk değeri kazandığını söylemiştir.⁴⁴³

Öznesi haricî, yüklemi sadece haricî şeyleri vasıflayan ademî bir şeyse bu tarz önermeler de kendi içerisinde öznesi tikel olanlar ve öznesi tümel olanlar olmak üzere ikiye ayrılır. “Zeyd âmâdır.” öznesi tikel olan önermenin örneği, “Kelaynakların başı keldir.” öznesi tümel olan önermenin örneğidir. Bu iki önermenin yüklemi olan “körlük” ve “kellik” hariçte varlığı olan bir kavram olmasalar da sadece haricî şeyleri nitelerler. Esasen bu tarz ademî nitelikler yukarıda zikredilen zihnî nesnelerden farklıdır. “Tümel”, “imkan” ve “iki” gibi zihnî nesnelerin ne kendileri ne de zıtları dışta yoktur. “Körlük” ve “kellik” gibi ademî kavramlar dışta bulunmasalar da onların zıtları dışta vardır. Bu

⁴⁴³ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 116.

nedenle harice bakan birisi dışı gözlemleyerek görme melekesini yitirmiş birisini âmâlıkla ve başında saç olmayan birisini de kellikle niteleyebilir.⁴⁴⁴ Bu açıdan bakıldığında “Zeyd âmâdır.” önermesiyle “Zeyd görme melekesini kaybetmiştir.” önermesi aynı anlama gelir.⁴⁴⁵ Dolayısıyla öznesi haricî olup yüklemi ademî olan önermelerin doğruluğu harice bakılarak test edilebilir.⁴⁴⁶ Bu tarz önermelerin nefsü’l-emrdeki durumu ise öznesinin tikel ya da tümel olmasına göre değişir. “Zeyd âmâdır” önermesinin öznesi olan Zeyd her daim değişime uğrayan tikel bir nesne olduğundan nefsü’l-emrde bulunmaz. Bu nedenle bu önermenin doğruluğu harice uygun olmasına bağlıdır. “Kelaynakların başı keldir.” ise tümellerden kurulan bir önerme olduğundan nefsü’l-emre uygun olarak doğruluk değeri kazandığının söylenmesinde bir mahsur yoktur.

⁴⁴⁴ Tûsî bu durumu bir konunun sahip olduğu özelliği yitirmesi anlamına gelecek şekilde “ademü’l-meleke” ifadesiyle açıklar. bk. Tûsî, *Esâsü’l-iktibâs*, 119.

⁴⁴⁵ Tûsî, *Esâsü’l-iktibâs*, 119.

⁴⁴⁶ Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, 2: 200-201.

Öznesi Haricî Yüklemi Zihnî Olan Önerme Çeşitleri	Örnekler	“Nefsü’l-emr faal akıldaki akledilirlerdir.” görüşüne göre	“Nefsü’l-emr şeyin kendindeliğidir.” görüşüne göre
Yüklemi Mantiki	İnsan Tümeldir.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.
Yüklemi Felsefî	İnsan maluldür.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.
Yüklemi Ademî	Zeyd âmâdır.	Dışa uygun olarak doğrudur.	Dışa/nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.
Yüklemi Ademî	Kelaynakların başı keldir.	Dışa ve nefsu’l- emre uygun olarak doğrudur.	Dışa/nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.

**Tablo 10: Öznesi Haricî Yüklemi Zihnî Olan Önergelerin Nefsü’l-emre
Mutabakatı**

2.2.3 Hariçte ve Zihinde Gerçekliği Bulunmayan Önergeler

Hariçte ve zihinde bir gerçekliği bulunmayan farazî nesnelerle ilgili önermelerin iki farklı tarzı vardır. Birincisi “Kaf dağı” ve “Anka kuşu” gibi ne hariçte ne de zihinde bir gerçekliği bulunmayıp salt zihnin varsayımı olan hayal ürünü varlıklardan verilen haberlerdir. İkincisi ise “şerikü’l-Bârî” gibi varlığı mümteni olan şeylerden haber veren önermelerdir.

Dışta ve zihinde bir gerçekliği olmayan nesneler derken kastedilene daha belirgin hale getirmek için bir düşünce deneyi yapılabilir. İnsanın hiç bulunmadığı bir dünya düşünelim. O dünyada var olan şeyler bir gerçekliği olan şeylerken var olmayanlar ise bir gerçekliği bulunmayan şeylerdir. “Kaf dağı” ve “Anka kuşu” gibi kurmaca karakterler böyle bir dünyada bulunmayacaklardır. Mümteni nesnelere gelince, onlar zaten böyle bir dünyada bulunmaları imkansız olduğu için mümteni adını almışlardır. Bu nedenle varlığı zihne bağlı olan bu tarz nesnelerin hariçte ve zihinde bir gerçekliği bulunmamaktadır. Tam bu noktada dış dünyada bulunmadığı halde bir gerçekliğinin olduğunu söylediğimiz matematiksel ya da felsefî nesneler ile mantık vb. ilim dallarında kullanılan kavramların gerçekliğinin nereden geldiği sorulabilir. Tûsî’ye göre dıştaki fiziksel varlıkların yanında bu kavramlar da bir gerçekliği bulunan varlıklardır ve bu varlıkların gerçekliği faal akılda sabittir.⁴⁴⁷

2.2.3.1 Hayali Nesnelerle İlgili Önergeler

Haricî önermelerin özelliğini taşıyan ama hariçte bir gerçekliği bulunmayan, “Kaf dağı” ve “Anka kuşu” gibi hayal ürünü varlıkları konu alan önermeler genelde İslam düşünürleri tarafından gerçekliğin dışında değerlendirilmiştir. Bu nedenle bu tarz nesnelerle ilgili hükümlerin doğruluğu gerçeklikle dolayısıyla da nefsü’l-emrle ilişki kurularak değer kazanmaz.⁴⁴⁸ Bunun yanında hayalî nesnelerden haber vermek

⁴⁴⁷ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 7; Hillî, *Keşfü’l-murâd fî şerhi Tecrîdi’l-i’tikâd*, 104.

⁴⁴⁸ Tûsî, “Risâle fî İsbâtî’l-‘akli’l-mücerred”, 3; Tûsî, *Telhîsü’l-Muhassal*, 134; Kîşî, “Ravzatü’n-nâzır fî şerhi nefsi’l-emr”, 38; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, 1: 392; Cürcânî, *Hâşiyetü’t-Tecrîd*, 2: 201-202; Kuşçu, *Şerhu’l-cedîd ‘ale’t-Tecrîd*, 320; Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtî’l-akli’l-mücerred”, 132;

mümkündür. Örneğin “Anka bir kuştur.” ve “Kaf dağı dünyanın en uzun dağıdır.” önermeleri hayalî nesnelerden haber veren önermelerdir. Bir önerme olmaları dolayısıyla da doğruluk ve yanlışlıkla nitelenirler. “Kaf dağı” ve “Anka” gibi nesneler bazı kültürlerde halk arasında belirli özelliklere sahip varlıklar olarak bilinen öğeler oldukları için sahip oldukları bu özelliklerden haber veren önermeler doğru kabul edilecek, aksine onlarda bulunmayan özelliklerden haber verildiğinde bu haber yanlış kabul edilecektir. Bu nedenle yukarıda zikredilen ilk önerme doğru, ikincisi ise yanlış bir önermedir. Bu tür önermelerdeki mutabakat kurgusal nesnenin kurgusal özelliklerinedir.⁴⁴⁹ Bizim burada tartıştığımız ise önermelerin gerçekliğe uygun olarak doğru olmalarıdır. Bu nedenle hayali nesnelerle ilgili önermeler konumuzun dışındadır. Bunun yanında mümteni nesnelerin gerçeklikle ilişkisi hayali nesnelerden farklıdır.

2.2.3.2 Mümtenilerle İlgili Önermeler

Mümtenilerin varlığı daha çok madum tartışmalarının alt başlığı olarak ele alınır. Madumlar, varlığı mümkün olanlar ve varlığı imkansız olanlar diye ikiye ayrılır. Varlığı mümkün olan madumlarla ilgili hükümlerin doğruluğu meselesi söz konusu madumların varlık tarzına göre yukarıdaki başlıklarda ele alınmıştır. Varlığı mümteni olan madumların gerçeklikle ilişkisi varlığı mümkün olan madumların gerçeklikle ilişkisinden farklı olduğundan bu mesele müstakil olarak ele alınacaktır.⁴⁵⁰

Varlığı mümteni olan nesnelerin dışta karşılıkları olmadığı gibi matematik nesneler gibi zihnî bir gerçeklikleri de yoktur. Bunun yanında “Şerikü'l-Bârî'nin varlığı imkansızdır.” gibi varlığı mümteni olan nesnelerle ilgili doğruluğundan şüphe

Taşköprizâde, *eş-Şühûdü 'l-aynî fî mebâhisi 'l-vücûdi 'z-zihnî*, 33; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât 'il-fünûn*, 1720; Gelenbevî, *Risâle fî 'l-vücûdi 'z-zihnî*, 165.

⁴⁴⁹ Aristoculuğuyla bilinen İbn Rüşd (ö. 595/1198) hayalî nesnelerle ilgili idrakin doğruluğunun ve yanlışlığının söz konusu olmadığını söylemiş bunların “zannetmek” filine nispet edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre tahayyül zorunlu olarak duyuma bağlı olsa da daha ruhanî olması sebebiyle ondan ayrıdır. Yine tümel ve soyut gerçeklerle ilgili olan aklî idrakten de ayrıdır. Nitekim tahayyül maddî ve şahsî nesnelerle ilgilidir. bk. Ali Durusoy, “Hayal”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998).

⁴⁵⁰ Tûsî, *Telhîsü 'l-Muhassal*'da mümteni madumları mümkün madumlardan ayırarak farklı değerlendirmiştir. bk. Tûsî, *Telhîsü 'l-Muhassal*, 36-37.

duyulmayan hükümler verilebilmektedir. Bir hüküm doğru olmak için mutlaka bir şeye mutabık olması gerektiğinden mümtenilerle ilgili hükümlerimiz de bir şeye mutabık olması gerekir. Fakat mümteni varlıkların ne dışta ne de nefsü'l-emrde bir varlıkları yoktur.⁴⁵¹ Peki, bu nesnelerle ilgili verilen hükümlerin doğruluğu neye göre belirlenir?

Tûsî'nin daha önce zikrettiğimiz *Tecrîd*'de geçen "Hariçte bulunan nesnelerle ilgili verilen hükümlerin doğruluğu harice uygun olmalarına bağlıdır. Hariçte karşılığı bulunmayan şeylerle ilgili verilen hükümlerin doğruluğu ise nefsü'l-emre uygun olmalarına bağlıdır."⁴⁵² şeklinde özetlenebilecek ifadelerinden ilk bakışta anlaşılan mümteniler hariçte bulunmadıkları için onlarla ilgili verilen hükümlerin nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk değeri kazanmasıdır. Diğer yandan nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk değeri kazanan hükümlerin hariçte bulunmayan nesnelerle ilgili hükümlerin hepsini kapsamadığını yukarıda belirtmiştik. Nitekim hayalî nesneler gibi hariçte bir gerçekliği bulunmayan nesnelerle ilgili hükümlerin doğruluğu nefsü'l-emre uygun olmalarına bağlı değildir. Varlığı mümteni olan nesnelerin de bir gerçekliği yoktur. Fakat mümteni nesnelerin gerçekliği olmasa da onlar bir yönüyle hayalî nesnelerden farklıdır. Nitekim hayalî nesnelerin bir gerçekliği bulunmadığı gibi onlarla ilgili verilen hükümlerin de gerçeklikle ilişkisi nesneleri gibi hayalîdir. Bunun yanında mümteni nesnelerin bir gerçekliği bulunmasa da mümtenilerle ilgili verilen hükümler gerçeklikle ilişkili kesin yargılar verir. Örneğin "Şerikü'l-Bârî mümtenidir." önermesi doğrudur ve gerçeklikten haber verir. Bunun yanında "Anka bir kuştur." önermesi ise doğru olmakla birlikte gerçeklikten haber vermez. Bu nedenle hayalî varlıklarla ilgili hükümlerin doğruluğunun, gerçekliğe uygunluğuna göre olmadığını söylemiştik. Görüldüğü gibi mümteni nesneler gerçekliklerinin olmaması yönüyle hayalî nesnelerle benzer olsalar da

⁴⁵¹ Kîşî, ulemanın nefsü'l-emrde mümtenilerin bulunmadığı hususunda ittifak ettiklerini söyler. bk. Kîşî, "Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr", 15, 38. Gelenbevî de mümtenilerin nefsü'l-emrde bir mahiyetlerinin bulunmadığını belirtir. bk. Gelenbevî, "Risâle fî nefsi'l-emr", 77. Kîşî'nin ifadesini değerlendiren Keşmîrî, onun "Mümtenilerin nefsü'l-emrde bir varlığı yoktur." derken aynı varlıklarını kastediyorsa bunun doğru olduğunu, fakat mümtenilerin nefsü'l-emrde zihnî varlıklarının bulunduğunu söyler. Keşmîrî'ye göre nefsü'l-emrde bütün suretler bulunduğundan zihnî suretlerin ve ikinci akledilirlerin hepsi nefsü'l-emrde sabittir. Bu nedenle ona göre mümteniler de nefsü'l-emrde bulunmalıdır. bk. Keşmîrî, "el-Levhu'l-mahfûz 'anî'l-hezli'l-menbûz fî Şerhi Risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred", 168.

⁴⁵² Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117.

kendileriyle ilgili verilen hükümlerin gerçekliğe uygun olması dolayısıyla onlardan ayrılırlar.

Mümteni nesnelerin hariçte bulunmaları itibarıyla imkansızlık vasfını aldıkları zihinde bulunmalarının ise imkansız olmadığı söylenerek mümtenilerden haber vermenin meşruluğu açıklanmak istenmiştir.⁴⁵³ Esasen meseleye bu itibarla yaklaşılması mümtenilerle ilgili verilen hükümlerin doğruluğunu açıklamak için yeterli değildir. Nitekim mümtenilerin zihinde bir tür varlıklarının olması esas mesele değildir. Hatta mümteni nesneler denildiğinde sadece dış dünya itibarıyla mümteni olan nesneler kastedilmemektedir. Zihinde bulunmaları itibarıyla de mümteni nesnelerden bahsetmek mümkündür. Örneğin “yuvarlak üçgen” zihnî varlık tarzına sahip olan şekillerle ilgili mümteni bir nesnedir. Yine “dördün tek olmaklığı” zihnî itibarla mümtenidir.

Mümteni nesnelerle ilgili verilen hükümlerin doğruluğuyla ilgili sahih yaklaşım onların bir tür olumsuzlama olduğunu söylemektir.⁴⁵⁴ Örneğin hariçte varlığı mümteni olan “Şerikü'l-Bârî” ile ilgili verilen “Şerikü'l-Bârî'nin varlığı imkansızdır.” hükmünün anlamı “Allah'ın ortağı olamaz.” şeklinde hariçte bulunan bir varlığın bir şeyden olumsuzlanmasıdır. Yine “Yuvarlak üçgen muhaldir.” önermesi “Üçgen yuvarlak olamaz.” şeklinde anlaşılmalıdır. Bu açıdan bakıldığında mümteni nesnelerle ilgili hükümlerin doğruluğu bu nesnelerin hariçte ya da zihinde mümteni olmasına göre farklı değerlendirilmeli ve yukarıda zikrettiğimiz haricî ve zihnî nesnelerle ilgili verilen olumsuz önermelerin doğruluğu gibi düşünülmelidir. Böyle olunca hariçte varlığı mümteni olan “Şerikü'l-Bârî” ile ilgili verilen hüküm, bu varlık tümel ve haricî olduğundan olumsuz tümel haricî önermelerin doğruluğunda olduğu gibidir. Yani nasıl ki “Taş canlı değildir.” olumsuz tümel haricî önermesi harice ve nefsü'l-emre uygun olarak doğruysa “Şerikü'l-Bârî mümtenidir.” önermesi de “Allah'ın ortağı yoktur.” formatında harice ve nefsü'l-emre uygun olarak doğrudur. “Yuvarlak üçgen muhaldir.”

⁴⁵³ Keşmîrî, “el-Levhu'l-mahfûz 'ani'l-hezli'l-menbûz fî Şerhi Risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred”, 168.

⁴⁵⁴ Mümteni nesnelerin nasıl bilineceği ile ilgili yapılan tartışmalar için bk. Hillî, *Nihayetü'l-meram fî ilmi'l-kelâm*, 2: 231-233.

önermesi ise “Üçgen yuvarlak olamaz” formatında olumsuz tümel zihnî önermelerin doğruluğu gibi nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.⁴⁵⁵



⁴⁵⁵ Tûsî nispet ve izafetin haricî olmayıp zihnî olgular olduğunu, bu nedenle mümteniliğin aklî bir itibar olduğunu söyler. Yani akıl olmasaydı imkansızlıkla vasıflanan bir şey olmayacaktı. bk. Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 36-37.

Hariçte ve Zihinde Gerçekliği Bulunmayan Önergeler	Örnekler	“Nefsü’l-emr faal akıldaki akledilirlerdir.” görüşüne göre	“Nefsü’l-emr şeyin kendindeliğidir.” görüşüne göre
Hayali Önergeler	Anka kuşu yeşildir.	Nefsü’l-emrde bir karşılığı yoktur.	Nefsü’l-emrde bir karşılığı yoktur.
Hariçte Varlığı Mümteni Olanlar	Şerikü’l-Bari mümtenidir.	Nefsü’l-emre ve dışı uygun olarak doğrudur.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.
Zihinde Varlığı Mümteni Olanlar	Dört tektir. Yuvarlak üçgen mümtenidir.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.	Nefsü’l-emre uygun olarak doğrudur.

Tablo 11: Hariçte ve Zihinde Gerçekliği Bulunmayan Önergelerin Mutabakatı

3. Nefsü'l-emrin Gerekliliği

Önceki satırlarda önermelerin doğruluk ölçütünün dış (hariç) ve nefsü'l-emr olduğu belirtilmiş ve hangi önerme tarzlarının dışa uygun olarak hangilerinin ise nefsü'l-emre uygun olarak doğru olduğu açıklanmıştır. Bu doğruluk ölçütlerinden biri olan dış, genelde gözlemlenebilir niteliktedir ve dışla ilgili verilen bir bilginin doğruluğu için kendisine müracaat edilmesi gerekir. Örneğin “Bu elma kırmızıdır.” önermesinin doğruluğunu tespit edebilmek için zorunlu olarak dışa bakılması ve işaret edilen elmanın gözlemlenmesi gerekir. Peki, duyumsama yoluyla gözlemlenemeyen nesnelerle ilgili bilgilerin doğruluk ölçütü olarak belirlenen nefsü'l-emr zorunlu mudur? Eğer “Nefsü'l-emr zorunludur.” denilirse, bu durumda nefsü'l-emr kavramını duymamış bir kimsenin “İki çift sayıdır.” gibi duyusal olmayan zihinsel nesnelerle ilgili verdiği yakînî hükümlerin doğruluğu neye göre belirlenecektir? Ya da “Nefsü'l-emr zorunlu değildir.” denilirse, bu durumda zihinsel nesnelerle ilgili verilen hükümlerin doğruluk ölçütü ne olacaktır? Diyelimki burhan, zihinsel nesnelerle ilgili verilen hükümlerin doğruluğunun ölçütüdür ve bu nedenle nefsü'l-emr zorunlu değildir. Bu durumda nefsü'l-emre neden ihtiyaç duyulmuştur? Bu başlık altında bu soruların cevabı aranarak nefsü'l-emrin gerekliliği tartışılacaktır.

Nefsü'l-emrin zorunluluğu araştırılırken ilk olarak nefsü'l-emrin dilsel anlamı ile terim anlamının birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Nefsü'l-emr, dilsel anlamı itibarıyla “kendinelik” ve “gerçeklik” anlamlarına geldiğinden bilginin doğruluğunu gerçeğe mutabık olmasına bağlayan bütün düşünürlere göre “bilginin nefsü'l-emre uygun olması” “bilginin gerçeğe uygunluğu” anlamına gelecektir. Daha önce de belirtildiği gibi klasik dönem düşünürlerinin hemen hepsi bilginin doğruluğunu gerçeğe uygun olmasına bağladığından⁴⁵⁶ onlar için nefsü'l-emr dilsel anlamda alındığında bilginin zorunlu ölçütü olacaktır. Bu durumda duyusal dünyada bulunan nesnelerle ilgili bilgiler ve duyu ile algılanamayan nesnelerle ilgili bilgiler ayrımı anlamsızlaşacak nefsü'l-emr mutlak olarak gerçeklik anlamına gelecektir. Başka bir deyişle bilgilerin doğruluğu hususunda

⁴⁵⁶ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*, 1070; Tepe, *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, 99; Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*, 17.

hükümlerin, dilsel anlamıyla nefsü'l-emre mutabık olmasının gerekliliği bir bakıma hükümlerin doğru olmak için gerçeğe mutabık olmasının gerekliliği anlamına gelecektir. Burada asıl tartışılması gereken ise Tûsî'nin yorumuna konu olan nefsü'l-emrin gerekliliğidir.

Tûsî'nin yorumu dikkate alındığında nefsü'l-emrin gerekliliği, zihnî hükümlerin faal akılda bulunan akledilirlere mutabık olarak doğru olmasının zorunluluğu şeklinde anlaşılacaktır. Peki, Tûsî'ye göre öznesi zihnî olan yakînî hükümlerin faal akıldaki akledilirlere mutabık olması zorunlu mudur? Bu sorunun cevabını vermeden önce Tûsî'nin nefsü'l-emre nasıl ulaştığını hatırlamak yerinde olacaktır. Esasen Tûsî, bilginin doğruluğu hususunda mutabakat teorisini benimseyen bir düşünür olduğundan bilgilerin gerçeğe mutabık olarak doğru olmasının zorunlu olduğunu savunmuştur.⁴⁵⁷ O, bu nedenle yakînî hükümlerin mutlaka gerçeğe uygun olarak doğru olduğu görüşündedir. Tûsî, yakînî hükümlerin kendisine mutabık olduğu bu gerçekliğin ne olduğunu sorgulamış ve tezin önceki bölümlerinde ortaya koyduğumuz akıl yürütmesinin sonucunda; öznesi dışta bulunan nesnelerle ilgili verilen hükümlerin kendisine mutabık olduğu gerçekliğin dış dünya (hariç), dışta bulunmayan zihnî nesnelerle ilgili verilen hükümlerin kendisine mutabık olduğu gerçekliğin ise nefsü'l-emr adını verdiği faal akıldaki akledilirler olduğunu belirtmiştir.⁴⁵⁸ Tûsî, faal aklın zorunlu olduğunu iddia etmemiş, bilakis nazarî yolla faal akıldaki akledilirlere ve dolayısıyla da faal akla ulaşmıştır.⁴⁵⁹ Bu nedenle Tûsî'ye göre faal akılda bulunan akledilirler olarak nefsü'l-emr'in zorunlu olmadığı söylenmelidir. Ona göre gerekli olan hükümlerimizin doğru olmak için bir şeye mutabık olması, bu şeyin hükümlerimizden farklı olması ve hükümlerimizle bu şeyin anlam bakımından aynı olmasıdır.⁴⁶⁰ Bu zorunlulukları sağlayan nefsü'l-emr dışında başka bir teorinin ortaya koyulması ise mümkün gözükmemektedir.

⁴⁵⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1: 222.

⁴⁵⁸ Tûsî, “Risâle fî İsbâti'l-‘akli'l-mücerred”, 6-7; Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, 117; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 116; Hillî, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tegrîdi'l-i'tikâd*, 104.

⁴⁵⁹ Tûsî, “Risâle fî İsbâti'l-‘akli'l-mücerred”, 3-8.

⁴⁶⁰ Tûsî, “Risâle fî İsbâti'l-‘akli'l-mücerred”, 3-4.

Bu noktada “Nefsü’l-emre neden ihtiyaç duyulmuştur?” sorusuna da cevap verilmesi gerekir. Düşünürler burhan teorisi sayesinde zihinsel nesnelerle ilgili verilen hükümlerin doğruluğundan şüphe etmemiş nefsü’l-emre ihtiyaç duymamışlardır. Tûsî neden nefsü’l-emr teorisine ihtiyaç duymuştur? Esasen burhan teorisi ile nefsü’l-emr fonksiyonları itibarıyla birbirlerinden farklıdır. Nasılki Tûsî’den önce düşünürler yakînî bilgilere burhan ile ulaşıyorlarsa Tûsî ve sonrasında gelen alimler de yakînî bilgilere burhan ile ulaşırlar. Nefsü’l-emrin yakînî bilgilere ulaşmada doğrudan bir dahli olmamıştır. Nitekim burhan gerçekliğe ilişkin doğru bilgi sağlayan bir metod iken nefsü’l-emr ise gerçekliğe tekabül eder. Başka bir deyişle nefsü’l-emr, burhanın yerini tutan bir teori değildir. Tarih boyunca yakînî bilgilerin varlığını kabul eden bütün düşünürlerin varlık ve bilgi tasavvurlarına uygun bir gerçeklik anlayışları mevcut olmuştur. Nefsü’l-emr de İslam düşünürlerinin gerçeklik anlayışıyla ilişkili bir teoridir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi müşterek bir kavram olan nefsü’l-emrin tanımlarından her biri, düşünürlerin farklı gerçeklik anlayışlarını yansıtmaktadır.

SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME

I.

İslam düşünce geleneğinde nefsü'l-emr teorisi daha çok bilginin doğruluk ölçütünün ne olması gerektiği sorusuna verilen cevaplar bağlamında ortaya çıkmıştır. Hicri üçüncü yüzyıldan itibaren metinlerde karşımıza çıkan nefsü'l-emr kelimesinin Nasîrüddin Tûsî'ye gelinceye kadar daha çok sözlük anlamına uygun olarak “şeyin kendindeliği” ve “gerçeklik” anlamlarında kullanıldığı görülmüştür. Dolayısıyla bu dönemde nefsü'l-emrin neliğine dair kapsamlı bir tanım bulunmadığı gibi doğal olarak tartışma konusu da yapılmamıştır. Sadece Tûsî öncesi bazı alimlerin nefsü'l-emr hakkında ileri sürdükleri bir takım lafzî açıklamalara rastlanılmıştır. Nitekim İbn Rüşd onu “hakikat” kelimesi ile Ömer b. Sehlân es-Sâvî ise “haricî varlık” kavramıyla izah etmiştir. Yine İbn Sînâ'nın bir eserinde nefsü'l-emr kelimesini “tab” kavramıyla aynı anlamda kullandığı tespit edilmiştir. Esasen Tûsî, nefsü'l-emrin ne olduğunu açıkça ortaya koyan ilk âlim olarak temayüz etmektedir.

Tûsî'nin neden nefsü'l-emr ile ilgilendiğine, bu teriminin başka bir zaman diliminde değil de neden onun döneminde ve onunla birlikte ortaya çıktığı sorusuna çeşitli sebepler zikredilerek cevap vermek mümkündür. Bunlardan ilki Tûsî'nin yaşadığı düşünsel coğrafya ile ilgilidir. Bu dönem, farklı düşünce geleneklerinden gelen âlimlerin kendi fikirlerini ispatlamaya ve karşıt fikirleri yanlışlamaya çalıştıkları canlı bir dönemdir. Öyle anlaşıyor ki bu dönemde, özellikle “tümeller”, “madumun şeyliği”, “mutlak mahiyet” ve “zihnî varlık” gibi kavramlar üzerine yapılan tartışmalar nefsü'l-emr teorisinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Öte yandan nefsü'l-emr kelimesinin erken dönemden itibaren kelam, İslam felsefesi ve tasavvuf kitaplarında farklı bağlamlarda kullanılması onun anlam bakiyesini arttırmış ve Tûsî'ye gelindiğinde bir teori olarak ortaya çıkmaya hazır hale gelmiştir.

Aslında Tûsî'nin ortaya koyduğu düşünce sistemi onun nefsü'l-emr teorisini ortaya çıkarabilecek bir yapı arz etmektedir. Nitekim o, çoğunlukla Meşşâîler'in terminolojisini kullanmakla birlikte mûcib bizzat Tanrı anlayışında görüldüğü gibi en temel bazı düşüncelerde onlardan ayrışarak daha ziyade kelamcılara yakın duran bir

çizgide yer almıştır. Ancak çelişkiye düşmeden böyle bir konumda bulunması, meseleleri ele alırken özel bir çaba sarf etmesini gerektirmiş olmalıdır. Nitekim Tûsî faal akıl ve levh-i mahfûz gibi bazı kavramları söz konusu düşünce geleneklerinden farklı yorumlamıştır. Böylelikle bir bakıma Tûsî'nin nefsü'l-emr teorisini inşa etme imkanı elde ettiği söylenebilir.

Tûsî'nin ortaya koyduğu nefsü'l-emr teorisi temelde iki ana argümana dayanmaktadır: Bunlardan birincisi, nefsü'l-emrin yakînî bilgilerin doğruluk ölçütü olmasıdır. İkincisi ise nefsü'l-emr adı verilen hakikatlerin insan zihninin dışında duysal olmayan bir varlıkta bulunmasıdır (temessül).

II.

Tûsî, klasik düşünörlere uygun olarak, bilginin doğru olmak için gerçeğe mutabık olması gerektiğini düşünür. Buna göre doğru bilgi, gerçeğe mutabık bilgidir. Klasik düşünörlere tarafından ittifakla kabul edilen bu durumdan hareketle Tûsî, dışta bulunmayan nesnelerle ilgili önermelerin neye göre doğru olduğunu sorgulamıştır. “Bir ikinin yarısıdır.” önermesi yakînî bir önermedir. Dolayısıyla hiç kimse bu önermenin doğruluğundan şüphe etmez. Bu önermenin doğru bir önerme olmasının anlamı ise önermenin mutlaka mutabık olduğu bir şeyin olmasıdır. Ancak önermenin öznesi olan “bir” lafzı dış dünyada var olmayan zihinsel bir nesne olduğu için önermenin mutabık olduğu gerçeklik dış dünya olamaz. Tûsî bu tarz zihni önermelerin mutabık olduğu şeyin insan zihni de olamayacağını söyler. Çünkü insan zihninde yanlış yargılar da vardır. Dolayısıyla yakînî zihni önermelerin doğruluğu duysal olan dış dünya ve insan zihninin dışında bir şey ile temin edilmelidir. İşte Tûsî'ye göre yakînî zihni önermelerin kendisine mutabık olduğu bu şey nefsü'l-emrdir.

Peki, ama nefsü'l-emrin varlıksal konumu nedir?

Kuşkusuz Tûsî, bir İslam alimi olarak Tanrı'dan başka herhangi bir zorunlu varlık kabul etmemekte ve sadece O'nun Vâcibü'l-vücûd olduğunu savunmaktadır O halde nefsü'l-emrin zorunlu bir varlık olamayacağı açıktır. Dahası nefsü'l-emrin Allah'ın ilmi olarak yorumlanması da uygun değildir. Hatta Tûsî'ye göre “Nefsü'l-emr Allah'ın

ilmidir.” denildiğinde bu Allah’ın ilminde bir çokluk anlamına gelir ki böyle bir şey mümkün değildir.

Nefsü’l-emr zorunlu bir varlık olamayacağına göre bu durumda onun mümkün varlık olması bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak mümkün varlıklar da tek bir çeşit olmadığına göre nefsü’l-emrin bu mümkünler dünyasında nerede konumlandığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu soruya cevap vermek için mümkün varlığın bir konumda bulunup bulunmaması ve kendi başına kaim olup olmaması bakımından yapılan tasnifine işaret etmek gerekir. Buna göre dört varlık tarzı vardır: (i) Bir konumda ve kendi başına kaim varlık (cisim), (ii) bir konumda fakat başkası ile kaim varlık (araz), (iii) bir konumda olmayıp kendi başına kaim varlık (mücerret akıl, Platon’un ideleri), (iv) bir konumda olmayıp başkası ile kaim varlık (mücerret akılda bulunan akledilirler). Tûsî nefsü’l-emrin zikredilen ilk üç varlık tarzına sahip olmadığını çeşitli deliller getirerek ispatlamış ve nefsü’l-emrin mücerret akılda (faal/küllî akıl) bulunan akledilirler olduğunu ifade etmiştir. Görüldüğü üzere Tûsî teorisini epistemolojik bir gerekçeden hareketle inşa etmiş ve zihnimizin dışında duyuşal olmayan ontolojik bir gerçekliğe ulaşmıştır.

III.

Tûsî ile aynı dönemde yaşamış olan Şemseddin Kîşî ve Şemseddin Semerkandî, Tûsî’nin nefsü’l-emre dair görüşlerini değerlendirmiş ve nefsü’l-emrin faal akıldaki akledilirler olarak tanımlanmasını eleştirmişlerdir. Böylece nefsü’l-emr bir mesele olarak düşünürlerin gündemine girmiş ve başta Tûsî’nin nefsü’l-emrle ilgili risalesi ile *Tecrîd* kitabının şerh ve haşiyeleri olmak üzere birçok eserde tartışılmıştır. Bu tartışmalarda Tûsî’nin görüşleri genelde tenkit edilirken “Nefsü’l-emr nedir?” sorusuna da cevap aranmış ve birçok nefsü’l-emr tanımı ortaya çıkmıştır. Bu tanımlar arasında “Nefsü’l-emr, itibar edenin itibarına ve farz edenin farz etmesine bağlı olmaksızın şeyin kendindeliğidir.” tanımı öne çıkmış ve genel kabul görmüştür. Nefsü’l-emrin öne çıkan tanımlarından biri de onun, “Allah’ın ilmi” şeklindeki tanımı olmuştur. Bu tanım daha çok mutasavvıflar tarafından benimsenmiştir.

Kendi nefsü’l-emr teorisini inşa ederken hem Meşşâîler’in hem de kelimcilerin terminolojisinden faydalanan Nasîrüddin Tûsî yukarıda da belirtildiği üzere “külli/faal

akıl” ve “levh-i mahfûz” gibi bazı kavramları ait oldukları geleneklerden farklı bir şekilde yeniden yorumlamıştır. Böylece farklı düşünce ekollerinden istifade eden Tûsî, nefsü’l-emr teorisini kendi düşünce sistemine özgü bir teori olarak inşa etmiştir.

Bununla birlikte Tûsî’nin özellikle Meşşâîler’in düşünce sistemine ait olan faal akıl kavramını kullanması, kendisinden sonra teorisinin anlaşılıp kabul görmesinde olumsuz bir etki yapmıştır. Her ne kadar Tûsî, faal akı “Tanrı’dan zorunlu olarak sudûr etmemesi” ve “çokluğa mahal olması” gibi temel nitelikleri bakımından birçok noktada Meşşâîler’deki anlamından farklı yorumlasa da faal akıl teorisinin gücünü yitirmesi, Tûsî’nin nefsü’l-emr düşüncesinin de kabul görmemesine yol açmıştır.

Esasen Tûsî’ye nefsü’l-emr konusunda yapılan eleştirilerin çoğunlukla faal akıl kavramı üzerinden gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim yapılan pek çok eleştirinin odak noktasını aşağıdaki açıklamalardan da görüleceği üzere faal akıl kavramı oluşturmaktadır. Bu bağlamda temel eleştiriler şu şekilde özetlenebilir:

- i. Nefsü’l-emr bedihî iken faal akıl nazarîdir. Bedihî olanı nazarî olana bağlamak ise mümkün değildir. Dolayısıyla nefsü’l-emr faal akıldaki akledilirler olarak tanımlanamaz.
- ii. Akıllı bir kimse yakînî hükümlerin nefsü’l-emre uygun olduğundan şüphe etmez. Bu nedenle nefsü’l-emr tasavvur edilebilir bir şey olmalıdır. Öte yandan faal akıl tasavvur edilemez. O halde tasavvur edilen nefsü’l-emrin tasavvur edilemeyen faal akılda bulunması mümkün değildir.
- iii. Nefsü’l-emr faal akılda bulunan akledilirler olarak tanımlanırsa faal akıldaki bilgilerin doğruluğu problemli hale gelir.
- iv. Nefsü’l-emr bütün bilgilerimizin doğruluk kıstasıdır. Fakat tikeller faal akılda bulunamaz. Bu nedenle nefsü’l-emr faal akılda bulunan akledilirler olarak tanımlanırsa tikellerle ilgili hükümlerin doğruluğu, ona uygun olmasına bağlı olamayacaktır. Dolayısıyla nefsü’l-emrin faal akıldaki akledilirler olarak tanımlanması yanlıştır.
- v. Faal akılda yanlış hükümler de bulunur. Nefsü’l-emrde ise sadece doğru hükümlerin bulunması gerekir.

Bu eleştirilerin birçoğu Tûsî'nin düşünce sistemi dikkate alınmadan alimlerin kendi paradigmalarından hareketle ya da faal aklın Meşşâî felsefedeki yorumu esas alınarak yapılmıştır. Tûsî'nin terminolojisi incelendiğinde ise bu eleştirilerin Tûsî'ye yöneltilmesinin doğru olmadığı görülmüştür.

Beş madde altında verdiğimiz bu eleştiriler ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde bunların Tûsî'ye yöneltilmesinin isabetli olmadığı sonucuna varılmıştır. Zira eleştirilerin birçoğunda Tûsî'nin düşünce sistemi değil de eleştiriyi getiren alimlerin kendi paradigmasından hareket ettikleri ya da faal aklın Meşşâî felsefedeki yorumunun esas alındığı tespit edilmiştir.

IV.

Nefsü'l-emr birçok farklı tanıma sahip olmakla birlikte bunlar arasında bazı ortak noktalar bulunmaktadır. Bilgilerin nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk değeri kazanması; nefsü'l-emrin kişinin inancının, itibarının ve varsaymasının dışında bulunan gerçeklik olarak görülmesi ve nefsü'l-emrin kapsamına bütün hakikatlerin dahil edilmesi başlıca ittifak edilen hususlardır.

Nefsü'l-emri tanımlayan alimlerin ihtilafa düştüğü hususlar ise daha çok nefsü'l-emrin kapsamı ve varlıksal konumu itibarıyla olmuştur. Bu bağlamda “nefsü'l-emrin kapsamına sadece tümellerin mi dahil olacağı yoksa tikel olsun tümel olsun her şeyin nefsü'l-emrin kapsamında mı olduğu”, “mümteniler, hayal unsuru suretler ve yanlış bilgilerin nefsü'l-emrdeki durumu”, “nefsü'l-emrin haricî ve zihnî varlıkla irtibatı” ve “nefsü'l-emrin ezelî olup olmaması” gibi meseleler tartışma konuları arasındadır. Fakat Tûsî'yi diğer nefsü'l-emr yorumcularından ayıran en temel mesele, onun, dıştaki nesnelerin hakikatleri ile dışta bulunmayan nesnelerin hakikatlerinin kendisinde temessül ettiği, Allah'ın ilmi ve insan zihninin dışında bir varlık alanının bulunduğunu iddia etmesi olmuştur.

V.

Nefsü'l-emr hem klasik eserlerde hem de güncel çalışmalarda “anlaşılması zor” olarak nitelenen bir mesele olarak görülmektedir. Onun zorluğunun açığa çıktığı

yönlerden biri birden fazla tanımı yapılan müşterek bir kavram oluşudur. Üstelik tanımların yanında nefsü'l-emr sık sık kelime anlamında da kullanılmıştır. Bu nedenle bir metinde geçen nefsü'l-emr kelimesinin hangi anlamda kullanıldığını bilmeden o düşünürün nefsü'l-emr kavramı ile ne kastettiğini tam olarak anlamak mümkün değildir. Nefsü'l-emrin zorluklarından birisi de nefsü'l-emr açıklanırken düşünürlerin kendisine müracaat ettiği “zihnî varlık”, “haricî varlık”, “faal akıl” ve “levh-i mahfûz” gibi kavramların da birden fazla anlamda kullanılması dolayısıyla kendinde taşıdıkları zorluklardır.

VI.

Teklifler

- Nefsü'l-emr, önermelerin doğruluk ölçütü olması dolayısıyla bilgi meselesinin önemli bir konusudur. Fakat klasik düşünürler nefsü'l-emr meselesini daha çok varlık bahislerinde ele almışlar, bilgi bahislerini işlerken nefsü'l-emre neredeyse hiç değinmemişlerdir. Güncel çalışmalarda da bu durum devam etmiş, bilgi bahislerini konu edinen araştırmalarda nefsü'l-emr meselesine yer verilmemiştir. Dolayısıyla nefsü'l-emr kavramının bilgi bahislerine dahil edilmesi İslam düşüncesine ait bilgi teorilerine bir zenginlik katacaktır.
- Tûsî'den sonra gelen düşünürler kendi varlık ve bilgi anlayışlarına uygun farklı nefsü'l-emr teorileri ortaya koymuşlardır. Böylece nefsü'l-emr doğruluk ölçütü olma iddiasını sürdürmüştür. Fakat Tûsî sonrası düşünürlerin nefsü'l-emr teorileri üzerinde yeterince inceleme yapılmamıştır. Bu nedenle bu döneme ait düşünürlerin nefsü'l-emr teorilerinin çalışılması nefsü'l-emr literatürüne ait bir eksikliği giderecektir.
- Hem Tûsî'nin hem de Tûsî sonrası düşünürlerin nefsü'l-emr teorileri bilginin doğruluğu meselesinin yanında, İslam düşüncesinde tartışılan mutlak mahiyet, zihnî varlık, tümeller, kader, hüsün ve kubuh, insan özgürlüğü, maduma hitap ve yoktan yaratma gibi birçok probleme de çözüm önerileri sunabilir. Bu sebeple nefsü'l-emr teorisinin bu meselelerden her biriyle irtibatı kurularak müstakil olarak ele alınıp araştırılması bir gereklilik olarak görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Adjukiewicz, Kazimierz. *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*. Trc. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan, 1994.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1975.
- Akkanat, Hasan. "Tümeller Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*. Ed. Ömer Türker. 2: 718-735. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Aktaş, Mehmet. *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme*. Yüksek lisans, Marmara, 2014.
- Aktaş, Muhammet Maşuk. "Cürcânî'ye Atfedilen Nefsü'l-emr Risalesinin Semerkandî'nin el-Ma'ârif 'inden Alındığı Üzerine- Otantiklik ve İçerik Hakkında Bir Araştırma". *Nazariyat* 8/2 (2022): 89-116.
- Aktaş, Muhammet Maşuk. "Hasan Spiker. Things as They Are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth. Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2021, 228 sayfa". *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2/50 (2021): 247-252.
- Aktaş, Muhammet Maşuk. *Nasîrüddîn et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme*. Yüksek lisans, Medeniyet, 2021.
- Alâeddin Tûsî. *Tehâfütü'l-felâsife*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 2019.
- Alper, Hülya. "Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 28 (2013): 33-58.
- Alper, Ömer Mahir. "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2015): 35-68.

- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan*. İstanbul: Klasik, 2010.
- Altaş, Eşref. "Nasîrüddin Tûsî". *İslam Düşünce Atlası*. t.y. <https://islamdusunceatlası.org/nasiruddin-tusi/84>.
- Âmûlî, Hasan Hasanzâde. *Haşiyetü Hasanzâde el-Âmûlî ale'l-Esfâr*. Tahran: Müessesetü mutâlaât ve tahkîkât ferengî, 1365h.
- Anay, Harun. "Devvânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9: 257-262. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.
- Apaydın, Yasin. "Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi-İnceleme ve Tahkik". *İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*. 2/1 (2019): 1-30.
- Aydın, Mehmet. "Kara Seyyidî-i Hamîdî ve Zihnî Varlık Risalesi- Tahkik ve Değerlendirme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/37 (2013): 49-93.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî. *Şerhu't-Tecrîdî'l-akâid*. İstanbul. 31 Nk 2160.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *el-Mu'teber fî'l-hikme*. İsfahân: Menşûrâtu Câmi'âti İsfahân, 1373h.
- Benevich, Fedor. "Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakât al-Bağdādî's Critique of Representationalism". *Arabic Sciences and Philosophy*. 30 (2020): 229-264.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Esmâ' ve's-sıfât*. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî', t.y.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2: 238-242. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Cendî, Mevla Ahmed. "Şerhu risâleti İsbâtî'l-aklî'l-mücerred". *Risâletu İsbâtî'l-'aklî'l-mücerred ve Şurûhân*. Ed. Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.

- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Kahire: Daru'l-Fazile, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü't-Tecrîd*. Ed. Eşref Altaş - Muhammet Ali Koca - Salih Günaydın - Muhammed Yetim. İstanbul: İsam, 2020.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken, 2017.
- Demirkol, Murat. *Nasîruddîn Tûsî'nin İbn Sinacılığı*. Doktora, Ankara, 2007.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz, 2005.
- Devvânî, Celâleddin. "Şerhu risâleti İsbâtî'l-'aklî'l-mücerred". *Risâletu İsbâtî'l-'aklî'l-mücerred ve Şurûhân*. Ed. Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Dişkaya, Abuzer. *Felsefî Akledilirler Öğretisi Aklın Sınırlarında Metafizik*. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Dişkaya, Abuzer. "İlmi Huzuri ve Epistemolojik Değeri". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*. 28 (2015): 163-193.
- Doğan, Mehmet. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Pınar, 2008.
- Döner, Naim - Süt, Abdulnasır. "Nasîruddîn Tûsî Düşüncesinde Kelam-Felsefe ilişkisi". *Bilime Adanmış Ömür: Nasîruddîn Tûsî*. Ed. Aykut Kar - Anar Gafarov. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Duran, Recep. "Celaledin Devvani'nin, Tûsî'nin 'Küllî Akıl' Diye Adlandırılan Sıyrık Tözleri İsbat Hakkındaki Risalesi Şerhi". *Dört Öge*. 4/9 (2016): 75-104.
- Duran, Recep. "Gelenbevî'nin 'Nefsü'l-emr' Karşısındaki Tavrı". *Felsefe Dünyası* 1 (1991): 45-47.
- Duran, Recep. "İslam Felsefesinde Vucud-u Zihnî (Zihinssel Varlık) Anlayışına Bir Geç Dönem Osmanlı Örneği: İsmail Gelenbevî II". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 2/1 (2016): 33-57.

- Duran, Recep. "Nefsu'l-Emr Risaleleri". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi*. 1992. 97-106.
- Durusoy, Ali. "Hayal". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17: 1-3. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Durusoy, Ali. "Hüsrevşâhî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19: 58-59. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Erdebîlî, Kemaleddin Hüseyin b. Abdulhak. "Hâşiye 'alâ risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ". *Risâletu İsbâti'l-'akli'l-mücerred ve Şurûhân*. Ed. Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Ergin, Hacer. "Celâleddin Devvânî'nin Nefsu'l-Emr Anlayışı". *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. Ed. Fuat Aydın - Metin Aydın - Muhammed Yetim. 87-99. İstanbul: Mahya, 2019.
- Erzi, Mesut. *Kâdî Abdülcebbar'da Akıl ve Dil*. Doktora, Marmara, 2022.
- Esterâbâdî, Muhammed Cafer. *el-Berâhînu'l-kâtî'a fî şerhi Tecrîdi'l-'akâidi's-sâtî'a*. Kum: Bustân-ı kitâb-ı Kum, 1382.
- Fârâbî. *Risâle fî'l-akl*. Ed. Maurice Bouyges. Beyrut: Daru'l-Meşrik Sarl, 1938.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Ârâü ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. Beyrut: Daru ve Mektebetü'l-Hilal, 1995.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*. İran: el-Mektebetü'-z-Zehra, 1405.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Faal Akıl Ölünce!: XIII. Yüzyıl Felsefe-Bilim Tarihinde Hakikî (Invisible) ile Zâhirî (Visible) ilişkisinin Yeniden Yorumlanması". *Derin Yapı İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*. 219-255. İstanbul: Papersense, 2015.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine – XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme".

Nazariyat 1/1 (2014): 1-33.

Fazlıoğlu, İhsan. "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l Mevakıf Örneği". *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcani Örneği*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 163-196. İstanbul: Klasik, 2015.

Fûde, Said. *Selâsu resâil fi nefsil emr*. Amman: Darü'l-Asleyn, 2017.

Gelenbevî. "Risâle fi nefsi'l-emr". *Selâsu resâil fi nefsil emr*. Ed. Said Fude. Amman: Darü'l-Asleyn, 2017.

Gelenbevî. *Risâle fi'l-vücudi'z-zihnî*. Resâilu'l-İmtihân içinde. Demirbaş numarası: 0120203, 162-166. Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphane Seyfettin Özege.

Geylânî, Mevla Şemsa. "Hâşiye 'alâ risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred li't-Tûsî ve Şerhi'd-Devvânî 'aleyhâ". *Risâletu İsbâtî'l-'akli'l-mücerred ve Şurûhân*. Ed. Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.

Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı*. Doktora, Marmara, 2015.

Günaydın, Salih. "Nasîruddîn et-Tûsî'nin Tecrîdu'l-i'tikâd'ı Üzerine Oluşan Şerh-Hâşiye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 237-272.

Hakîm et-Tirmizî. *Hatmü'l-evliyâ'*. Beyrut: Mahedu Adâbi's-Şarkıyye, 2001.

Hasan, Moiz. *Foundations of Science in Post-Classical Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî's (d. 1413) Project*. Doktora, University of Notre Dame, 2017.

Haydarî, Kemâl. *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*. Kum, 2010.

Haydarî, Kemâl. *Şerhu Nihayetü'l-hikme*. Kum, 2016.

Herevî, Mevla Muhammed Hanefî. "Şerhu risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred". *Risâletu İsbâtî'l-'akli'l-mücerred ve Şurûhân*. Ed. Tayyibe Ârif Niyâ.

- Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Heyet. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*. İstanbul: Türdav, 1999.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdî'l-i'tikâd*. Ed. Ayetullah Şeyh Hasan Hasanzade Âmulî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lem li'l-Matbuat, 1988.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar. *Nihayetü'l-meram fî ilmi'l-kelâm*. Ed. Fâdıl İrfân. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1419.
- Hospers, John. *Analitik Felsefeye Giriş*. Trc. Şahin Filiz. Ankara: Adres, 2017.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-mahcûb*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2007.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *Tefsîrû'l-Şur'âni'l-'azîm müseneden 'ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'in*. Mekke: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1997.
- İbn Ebü'd-Dünyâ. *el-'Ömr ve's-şeyb*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1992.
- İbn Kemmûne. *el-Cedîd fî'l-hikme*. Bağdat: Câmiatu Bağdat, 1981.
- İbn Meysem, el-Bahrânî. *Şerhu Nehci'l-belâğâ*. Kum: İntişarât Defteri Tebliğâtî İslâmî, 1362.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Mukaddemâtü'l-mümehhedât*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Kum: Bustân-ı Kitâb-ı Kum, 1423h.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ-el-İlâhiyyât*. Kum: Mektebe Ayetullah el-Maraşî, 1404.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ-Mantık*. Ed. Ebü'l-Alâ Afîfî. Kahire: el-Matba'atü'l-Emîriyye, 1956.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ-Tabiiyyât*. Kum: Mar'aşî Necefi, 1404.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'l-hudûd*. Trc. Aygün Akyol - İclal Arslan. Ankara: Elis, 2019.
- İbn Sînâ. *Mantıku'l-Meşrikiyyîn ve'l-Kasîdetü'l-müzdevice fî'l-mantık*. Kahire:

Hindâvî, 2018.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Alî. *Risâle fî Ta‘akkubi’l-mevzi‘i’l-cedelî*.

Tahran: İntişarat-ı Danişgahı Tahran, 1375.

İbn Türke, Sâinüddin. *Temhîdü’l-kavâid*. Kum: Elif Lam Mim, 1381.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*. Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, t.y.

İmam Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Kahire: Daru’l-Vefa, 2001.

İsfahânî, Şemseddin. *Tesdîdü’l-kavâid fî şerhi Tecrîdi’l-akâid*. Ed. Eşref Altaş - Muhammet Ali Koca - Salih Günaydın - Muhammed Yetim. İstanbul: Merkezu’l-Buhûsü’l-İslâmiyye, 2020.

Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak Molla Sadrâ’nın Bilgi Tasavvuru*. İstanbul: Klasik, 2015.

Kanaatlı, Muhammet. *Nasîruddin Tûsî Felsefesinde Nefsü’l-Emr*. Yüksek lisans, Yıldırım Beyazıt, 2021.

Karagöz, Ahmet. *İsmail Gelenbevî’de Nefsü’l-Emr*. Yüksek lisans, Atatürk, 2020.

Kaş, Murat. “Apprehension and Existence, Appearance and Reality: The Reception of Nafs al-amr Debates After The 13th Century”. *İlahiyat Studies*. 12/1 (2021): 7-39.

Kaş, Murat. *Seyyid Şerif Cürcânî’de Zihnî Varlık*. Doktora, Marmara, 2017.

Kaş, Murat. “Zihnî Varlık Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*. Ed. Ömer Türker. 2: 696-716. İstanbul: Ketebe, 2021.

Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk. *Şerhu Menâzilü’s-sâ’irîn*. Kum: Menşûrâtü Bîdâr, 1427.

Kaya, Mahmut. “Önerme”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34: 84-85. İstanbul: TDV

- İslâm Araştırmaları Merkezi, 2007.
- Kaya, Mahmut. "Vücûd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43: 139-140. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Kayserî, Davud-i. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Tahran: İntişârât-ı İlmi ve Ferhengî, 1395.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *Küllîyyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Keşmîrî, Mevla Ebu'l-Fazl. "el-Levhu'l-mahfûz 'anî'l-hezli'l-menbûz fî Şerhi Risâleti İsbâtî'l-'akli'l-mücerred". *Risâletü İsbâtî'l-'akli'l-mücerred ve Şurûhân*. Ed. Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Ezel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12: 49-50. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Kîşî, Şemseddin. "Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr". *Risâletü İsbâtî'l-'akli'l-mücerred ve Şurûhân*. Ed. Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Koca, Muhammet Ali. "Mâdûmun Şey'iyeti Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*. 2: 612-631. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirûn dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şey'iyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. Yüksek lisans, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Koca, Muhammet Ali. *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi*. Doktora, 29 Mayıs, 2023.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*. Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.
- Kutluer, İlhan. "Ma'kûl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27: 459-460. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali. *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tecrîdi'l-keîâm*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1433.

- Molla Sadrâ, Sadreddîn Muhammed Şîrâzî. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî eşfâri'l-akliyyeti'l-erba'a*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1981.
- Morrison, Robert G. "Cosmology and Cosmic Order in Islamic Astronomy". *Early Science and Medicine*. 24 (2019): 340-366.
- Muallim Nâcî. *Lügat-ı Nâcî*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009.
- Muhammed Takî Müderris, Razavî. *el-Allâmetü'l-Havâce Nasîrüddîn et-Tûsî Hayâtuhû ve Âsârühu*. Tahran: Ali Haşim el-Esedî, 1994.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 1995.
- Mübârekşâh el-Buhârî, Mîrek Şemsüddîn Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-'ayn. İntişârât-ı Danişgahı Firdevsî*, 1353.
- Nâblusî, Abdülganî b. İsmâil. *Nuhbetü'l-mes'ele şerhu't-Tuhfeti'l-mürsele*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Ömer Mahir, Alper. *Varlık ve Zihin İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş*. İstanbul: Klasik, 2021.
- Özaykan, Cihan. "Kemalpaşazâde'de Zihnî Varlık Meselesi Üzerine Bir İnceleme". *Zihnî Varlık el-Vücûdu'z-Zihnî Risalesi ve Bir İnceleme*. Ed. Cihan Özaykan. 9-37. İstanbul: Ketebe, 2022.
- Özön, Mustafa Nihad. *Büyük Osmanlıca - Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sömbül, 1979.
- Özturan, Mehmet. "Epistemik Açından Mantıksal Bilgi". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018): 771-819.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyât-ı Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassal*. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1411.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûnü'l-hikme*. Tahran: Müessetü's-Sâdık, 1415.

- Remzi, Doktor Hüseyin. *Lügat-ı Remzî*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2018.
- Sadreddin, Gümüş. "Ta'rîfât". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40: 29-30. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Salîbâ, Cemîl. *el-Mu'cemü'l-felsefî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Lübnânî, 1982.
- Sami, Şemseddin. *Kamûs-ı Türkî*. Çağrı: İdeal, 1987.
- Sâvî, Ömer b. Sehlân. *el-Besâ'irü'n-Nasîriyye*. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1390.
- Smerkandî, Şemsüddîn Muhammed b. Eşref. *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*. Kahire: el-Mektebetü'l- Ezheriyye li't-turâs, 2015.
- Sihabudin, Sihabudin. "Allamah Tabatabai's View on Nafs Al-Amr: An Ontological Basis for the Correspondence of Proposition". *Ulumuna* 20/1 (2016): 51-68.
- Spiker, Hasan. *Things as They Are: Nafs al-Amr and the Metaphysical Foundations of Objective Truth*. Abu Dhabi: Tabah Foundation, 2021.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *el-Mukaddime fî't-tasavvuf*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Şirinov, Agil. "Nasîrüddin Tûsî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41: 237-242. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Şirinov, Agil. *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*. Doktora, Marmara, 2007.
- Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin b Muhammed b Muhammed Hüseyin. *Bidâyetü'l-hikme*. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1990.
- Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin b Muhammed b Muhammed Hüseyin. *Nihayetü'l-hikme*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428.
- Taberî, Ali b. Rabben. *Firdevsü'l-hikme*. t.y.
- Taftazânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1998.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdî'z-zihnî*. Köln: Menşuratü'l-Cemel [Al-Kamel Verlag], 2009.

- Tayyibe Ârif Niyâ. *Risaletu İsbati'l-akli'l-mücerred ve Şurûhân*. Tahran: Miras-ı Mektub, 2014.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî. *Keşşâfu ıstılâhât'il-fünûn*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tepe, Harun. *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*. Ankara: BilgeSu, 2016.
- Tepe, Harun. *Varlık ve Bilgi Ontolojik Yaklaşımla Felsefe Yapmak*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2017.
- Tûsî, Nasîruddin. "el-Aklu leyse bi cismîn ve lâ arazîn ve lâ cevher". *Telhîsü'l-Muhassal*. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1980.
- Tûsî, Nasîruddin. "el-Fusûl". *el-Edilletu'l-Celiyye fî Şerhi'l-Fusûli'n-Nâsırıyye*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Lübnani, 1986.
- Tûsî, Nasîruddin. *Esâsü'l-iktibâs*. El-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe. Kahire, 2004.
- Tûsî, Nasîruddin. *Felsefe Mektupları*. Trc. Murat Demirkol. Ankara: Fecr, 2015.
- Tûsî, Nasîruddin. "Kavâidü'l-Akâid". *Telhîsü'l-Muhassal*. Beyrut: Dârü'l-Azva', 1985.
- Tûsî, Nasîruddin. "Risâle fî İsbâtî'l-'akli'l-mücerred". *Risâletu İsbâtî'l-'akli'l-mücerred ve Şurûhân*. Ed. Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nâsırıyye*. Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlâât-i Ferhengî, 1373.
- Tûsî, Nasîruddin. "Mesâilü Nasîruddîn et-Tûsî an Şemsüddîn el-Hüsrevşâhî". *Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nâsırıyye*. Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlâât-i Ferhengî, 1373.
- Tûsî, Nasîruddin. *Şerhu Mes'eleti'l-'ilm*. Kum: Mustafa, 2017.

- Tûsî, Nasîrüddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Ed. Süleyman Dünya. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1992.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Ta'dîlü'l-mi'yâr fî nakd-i Tenzîli'l-efkâr*. Ed. Mehdî Muhakkık - Toshihiko Izutsu. Tahran: Tehran University Press, 1974.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Tecrîdü'l-i'tikâd*. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1986.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Tecrîdü'l-mantık*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbûât, 1988.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Telhîsü'l-Muhassal*. Tahran: Müessese-i Mütâlâ'ât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1980.
- Tülüce, Hüseyin Adem. *Taşköprizâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*. Doktora, Çukurova, 2021.
- Tülüce, Hüseyin Adem - Tunagöz, Tuna. "Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 21/2 (2021): 557-572.
- Türker, Ömer. *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İsam, 2010.
- Türker, Ömer, ed. *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*. 3 Cilt. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Türker, Ömer. *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. Ankara: Bilay, 2020.
- Türker, Ömer. "Mahiyet Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*. Ed. Ömer Türker. 2: 672-694. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir?* İstanbul: Ketebe, 2019.
- Üçer, İbrahim Halil. "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümelilerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine". *Nazariyat* 6/2 (2020): 23-66.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik, 2017.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru*.
Ülken Yayınları, 2004.

Üzüm, İlyas. "Hüküm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18: 464-466. İstanbul: TDV
İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kıdem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25: 393-394. İstanbul:
TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2022.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Levh-i mahfûz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27: 151.
İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.

