

Nasır Tûsî'nin Nefsu'l-Emr Risâlesi

İsbâtu'l-Akli'l-Küllî

Recep DURAN*

Özet

Bilginin mahiyeti ve kaynağı problemi ile hakikat problemi felsefenin daimi problemleridir. İslam felsefesinde epistemolojik soruşturma öncelikle algı hakkında ve algı, algılanan nesne ve algılama arasındaki üçlü etkileşim hakkındadır. Bilgiyi, algılanan nesnenin ruhtaki "ilüzyonunun" gerçekliği ya da nesnenin ruhtaki özünün mevcudiyeti olarak izah eden Meşşâ'î (Peripatetik) anlayışı, töz ve ilinek arasında kategori karmaşasına neden olmaktadır. Bu nedenle cevaben, korelasyona bağlı değer, formların görülmesi, algılanan özlerin ruhta bölünmezliği gibi başka bilgi kuramları ortaya konuldu. İslam dünyasında bu konuyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilenmiş olan bir dizi düşünür sayılabilir; bunlardan birkaçı Fârâbî, İbn Sinâ, Suhreverâ, Fahrettin Râzî, Nasır Tûsî, Ali Tûsî, Ali Kuşçu, Hocazâde, Deştaki, Erdebîlî, Devvânî, Kemal Paşazâde, Molla Sadrâ, Lâhîcî, İsmail Gelenbevi ve R. Ali Tebrizî'dir. Biz bunlar arasında özellikle N. Tûsî, A. Tûsî, Devvânî, Erdebîlî ve Gelenbevi üzerinde durduk.

Anahtar Kelimeler: Bilginin mahiyeti ve kaynağı, Nefsu'l-emr, Nasır Tûsî

Nasır Tusi's Booklet of Nefsu'l-Emr İsbâtu'l-Akli'l-Küllî

Abstract

The nature and origin of knowledge, and the problem of truth are perennial problems of philosophy. In Islamic philosophy the epistemological inquiry primarily concerns perception and the three-way relationship between the percept, the perceived object, and

* Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

perception. The Meşşâ'i (Peripatetic) account of knowledge as the "illustration" of the reality of the perceived object in the soul, or the presence of its essence in the soul, lead to confusion of category between substance and accident. Thus, in response other theories of knowledge were posited such as knowledge as the quality by correlation, knowledge as imaging of forms, and knowledge as the inherence of the quiddities of the perceived object in the soul. In the Islamic world it can be spoken of a series of thinkers who were interested in the subject, directly or indirectly; among them are Fârâbî, Ibn Sînâ, Subra-wârdî, Fabrettin Râzî, Nasır Tûsî, Ali Tûsî, Ali Kuşçu, Hocazâde, Deşteki, Erdebîlî, Devvânî, Kemal Paşazâde, Molla Sadrâ, Lâhîcî, İsmail Gelenbevi, R. Ali Tebrizî. Of these we have been interested especially in N. Tûsî, A. Tûsî, Devvânî, Erdebîlî, and Gelenbevi.

Keywords: The nature and origin of knowledge, Nefsu'l-emr, Nasır Tûsî

Felsefenin anlamak ve kavramak üzere başladığı serüveninde önüne öyle adımları bile koymadığı şeyler çıkar ki, düşünmek isteyen bir kimse düşünce faaliyetinde bulunurken bunlardan sarf-ı nazar edip dışta bırakamaz; fakat bunları tanımlamak istediğinde bunlar için kendisinin de tatmin olacağı açık-seçik "efrâdını câmi ağyârını mâni" bir tanım da veremez. Bu yüzden Analitikçiler'in, Pozitivistler'in, Yeni Pozitivistler'in, Mantıksal Atomcular'ın vbg. başlangıcından bu tarafa birike birike gelen ve insanlığın sahip olduğu yegâne "hazine"si düşünce birikimindeki bazı kavramları lüzumsuz ve temelsiz görüp "bilimsel yöntemden gelmeyen" kavramlar diyerek bu kavramlardan kurtulmak için köklü bir şekilde uygulamak istedikleri "temizleme" faaliyet ve hedefleri sonuna kadar uygulanabilecek bir "yöntem" kabul edilemez. Yani dış dünyada karşılığı gösterilemeyen, duyularımıza çarpmayan şeylere karşılık olmak üzere kullanılan kavramları yok sayarak düşünce faaliyetimiz alanı dışında bırakamayız. Çünkü "sözcük" ile "kavram" arasındaki münasebetin her zaman olumlu ve tatmin edici bir şekilde kurulabildiği rahatlıkla söylenemez. Yani açıkçası ve kısacası felsefede "açıkça anlatılamayan ama tamamen müphem de olmayan" kavramlarımız bulunmaktadır (Tûsî, 1990, s. 147).

"Nefsu'l-emr" kavramı kavram olarak ele alındığında bu tür kavramlardan biridir. Şimdiki bilgimize nazaran ilk defa kullanan Nasır Tûsî'nin *Fi İsbâti'l-Cevheri'l-Mufârak*'ında, Tahânevî'nin *Keşşâf-ı Istilâhâtı Fünûn*'unda (1984, ss. 1403-1404), Ebu'l-Bekâ'nın *Külliyât*'ında (1297, s. 661), Ali Kuşçu'nun Şerh-i *Tecrid*'inde (R. Şeşen, 1995) ve Ali Tûsî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife'si Kitâbu'z-Zuhr*'unda (Tûsî, 1990) söylediklerini dikkate alarak bu kavramı dilimize çevirmeye kalkacak olursak kısaca "kendinde" sözcüğüyle ifade edebiliriz. Ama biraz daha uzun bir karşılık kullanmaktan kaçınmazsak bu sözcüğü "olduğu-hal-üzere-oluş", "olduğu-şekil-üzere-oluş" diye çevirebiliriz. Prof. H. Atay'ın "nefs-i emr varlık, bu ikisi [hâricî ve zihnî olması] olmaksızın, psikolojik olarak kendi özüne göre varlık, mücerred mutlak varlık anlamındadır" şeklindeki çevirisi (Atay, 1983, s. 52) (Öçal,

2000, s. 78 not 208'den naklen) ile Ş. Öçal'ın "Nefs-i emrin bir başka anlamı da zihni varlığın karşıtı anlamında fenomenal dünya, yani "haricî varlık"dır" şeklindeki çevirisi çok tatminkâr görünmemektedir. Lane'in muhteşem *Lexicon*'unda "nefsu'l-emr" için önerdiği karşılık kabul edilebilir bir çeviri gibi görünmektedir.¹

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

"Derslerine devam ettiğim sırada, büyük üstada bir gün *nefsu'l-emr*'in anlamını sordum. Şöyle cevap verdi: "Burada "nefsu'l-emr" "Akl-ı Fa'âl" anlamındadır. Bir önerme Akl-ı Fa'âl'de bulunan sabit sûretlere uygun ise doğrudur, değilse yanlıştır." (Şa'rânî, 1367, s. 67).

Eğer mesele felsefeci tarafından yok sayılarak ondan kurtulma yoluna gidilmeyip de çözülmeye çalışılacaksa önce konu ile ilgili güçlükler ortaya konmalı ve daha sonra bu güçlükler giderilmeye çalışılmalıdır (Türker, 1996, s. X). Nitekim bu mesele ile ilgili güçlükler N. Prior'ın "Correspondence Theory of Truth" adlı yazısında işaret ettiği üzere düşünce tarihi boyunca çeşitli düşünürler tarafından işaret edilmiş ve mesele ilk ve orta çağlar boyunca Megarahlılar, Platon, Aristoteles, Stoalılar, St. Thomas, Buridan, çağımızda da farklı şekillerde de olsa Moore, Russell, Ramsey, Tarski, Wittgenstein gibi düşünürler tarafından ele alınıp tartışılmıştır (1967, ss. 223-232).

"Nefsu'l-emr" konusunun felsefi tefekkür bakımından başlı başına bir problem olarak önemi bulunup bulunmadığı konusunda ülkemizde iki felsefe profesörü iki ayrı ve zıt görüşe sahip bulunmaktadır. Ankara Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay bu konunun önemli bir konu olduğunu ve bu konuda yapılmış olan çalışmaların yeterli olmadığını ve konunun daha derin ve etraflı çalışmalara konu edilmesi gerektiğini söylerken (Bolay, 1999, ss. 111-127) Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü emekli öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet Aslan bu konunun *per se*, kendi başına felsefi bir önemi bulunan bir problem olmadığını ifade etmektedir.² Meseleye yakından bakıldığında meselenin İslam felsefesinde bayağı erken sayılabilecek bir zamandan beri *problem*, hatta hem de ciddi bir felsefi problem olarak ortada bulunduğu görülecektir. Çünkü bu konu Fahrettin Râzî'den bu tarafa "zihinsel varlık" (vucûd

1 "Hakikatta", "kendinde" ("in reality; in the thing itself"): Şu sözde olduğu gibi:

رمأل اسفن ىف اليلق نكي مل نا و سفن ىف دللق

"He held it to be little in his mind though it was not little in reality." (O, o şeyin kendinde az olduğunu düşündü, oysa hakikatta -kendinde- az değildi) (Lane, 2003, s. 2827, sütun 3).

2 Prof. Dr. A. Aslan'ın Recep Duran'ın doçentliği hakkında YÖK'e yazdığı rapor.

zihni) adı altında problem olarak “ortada dolaşan” *kelam* kitap ve risalelerinde, ondan önce de ad olarak varlık sınıflamalarında felsefe ve kelam kitap ve risalelerinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu konuyu *per se* felsefi saymamak, hiçbir şerh ve kayıt koymaksızın ileri sürülünecek bir iddia değildir.

Bu konu ile Ortaçağ İslam Dünyasında “vucûd-u zihni” gibi, “nefsu’l-emr” gibi adlar altında ilgilenilmiş olduğu görülmektedir. Gerçi Mutahhari, “zihinsel varlık” bahsinin, müstakil bahis olarak Yunan felsefesinde, hatta İslâm Dünyasında *Tercüme Devri* sırasında bile sözkonusu olmadığını söylemektedir (Mutahhar, 1366, s. 270), ancak bu durum, sadece “telâffuz” olarak, yani konunun adının “zihinsel varlık” olarak konmuş olmaması anlamında sözkonusudur. Çünkü Platon *idealarına*, Aristoteles *sûretlerine* bir yer bulmak durumundaydılar. Aristoteles, hocasına, *idealarının* nerede bulunduğunu haklı olarak soruyordu, ancak bunu yaparken kendisi de *sûretlerine* ciddi olarak yer aramıyor değildi. Çünkü, varlıktaki bir şeyin, yani zaten var bulunmakta olan bir şeyin *sûretinin* bu var bulunmakta olan şeyin üstünde olduğunu söylemek elbette bir açıklamadır, ancak asıl mesele, Erdebili’nin (öl. 1543) ve Gelenbevi’nin (öl. 1790) yerinde olarak işaret ettikleri üzere, *husûli* anlamda değil ama *huzûri* anlamda,³ Aristoteles’in terminolojisiyle söylersek varlıkta olan bir varlığın değil ama varlığa gelecek olan bir varlığın maddesine gelecek olan *sûretin* nerede olduğu meselesidir. İşte İslam Dünyasında *nefsu’l-emr*le ilgilenen düşünürler sorunun bu yanıyla da uğraşmışlardır. Buradaki “sûret”in ontolojik bağlamda düşünülebileceği gibi, bilgiye obje olan *akılsal sûret* anlamına da alınabileceğini söylemeye ise gerek yoktur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla nefsu’l-emr hakkında müstakil risale yazarlar Nasır Tûsî (öl. 1293), Seyyid Şerif Cürçânî (öl. 1413), Celâlettin Devvânî (öl. 1502), Erdebili (öl. 1543) ve Gelenbevi’dir (öl. 1790). Tûsî, Cürçânî, Devvânî ve Erdebili’nin risaleleri tarafımızdan yayınlanmıştır (Duran, 1992 (1), ss. 97-106) (Duran, 1992 (2), ss. 77-102). Gelenbevi’nin risalesiyle birlikte toplam olarak bu beş risaleye ek olarak İslam dünyası okullarında yaygın şekilde okutulan Kelâm ve Felsefe kitaplarında, bu risalelerde ele alınan konulara yer vermiş olan düşünürler de bulunmaktadır. İcî, Cürçânî, Teftâzânî, Ali Kuşçu, Hillî, Kâdi Beydâvî, İsfahânî, ... gibi. Bunlara ek olarak bizim eserini görmediğimiz ancak eserinin adında “nefsu’l-emr” ibaresi bulunan düşünürler (Kadı Mahmut b. Mustafa er-Rûmî en-Niksârî el-Hanefî (öl. 1616) (Paşa, s. 671) ve yazarını ve içeriğini bilmediğimiz ama adında “nefsu’l-emr” ibaresi bulunan eserler de bulunmaktadır.⁴

İslam dünyasında “risale”lerde risalenin konusu olan meseleye umumiyetle hiçbir “girizgah” yapılmadan giriliverir. Nasır Tûsî de öyle yapıyor. Böyle yapılması okuyucuda var bulunduğu kabul edilen bir potansiyel yüzünden olabilir. Yani Tûsî

3 Bu kavramların bilgi ile ilişkili anlamları için bkz. Tûsî. *Zuhr*. s. 159.

4 *Nefsu’l-emrname*. Millet Kütüphanesi. Emiri. manzum 665, 56b-57b; *Nefsu’l-emrname*. Süleymaniye Küt., Hamidiye. Hadis kol. No. 390. 117a-120a.

“vucud”, “zihin”, “mutâbakat”, “sâbite”, “musahhîh”, vbg. pek çok kavramı bizim bildiğimizi var saydığından “Zihnimizin o şekilde hükmettiği ..” diyerek makalesine başlıyor. Ancak bugün biz yirminci yüzyıl insanı olarak bir zamanlar İslam dünyasında malum ve yaygın olan anlayışlara uzak bulunduğumuz için Tûsî'nin var kabul ettiğini var saydığımız birikimden yoksun bulunmakta olduğumuzdan onun söylediklerini anlamakta sıkıntı çekebiliriz, özellikle de bir yanıyla “vucud” bahsine diğer yanıyla “zihin” bahsine bağlı olan öyle kolayca yenir yutulur cinsten bir konu olmayan “vucud-u zihni” gibi bir konuda bu sıkıntı daha bir hissedilir olacaktır.

Bir itirafta bulunulmasına izin verilebilirse, Cürcânî'nin *Nefsu'l-emr Risalesi*'yle karşılaştığım zaman bu sözcükün anlamını, o zamanlar başından sonuna iki defa okumuş bulunduğum, -ben “kapı boyu” diyorum o kitaplara, kapı boyu 635 sayfadır-, Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde görmüş olduğum, yani sözcük olarak yabancı bulunmadığım “nefsu'l-emr”in anlamını bugünkü algılamakta olduğum gibi algılıyor değildim. Ancak bir zamanlar Beşiktaşlı, köpeklerini özel uçakla taşıyan çok “millî” futbolcunun “insiyâki” olarak topa vurup gol yapması ve takımını dünya üçüncüsü yapması gibi bir “insiyâk” ile “nefsu'l-emr” konusuna girmiş ve daha sonra bu konuyla ilgimi sürdürmüştüm.

Tûsî, risalesine, önermeleri örnek alarak, onları tasnif ederek başlıyor. Yani konuyu ortaya koyarken epistemoloji ile hatta dar anlamıyla mantık ile başlıyor. Tûsî risalesine başladığı noktadan, yani mantıksal ve epistemolojik noktadan, yani bilgiden bilginin “hakkında olduğu şey”e, bilginin objesine geçiyor ve bilginin konusu olan nesnenin durumunu tartışmak istiyor. Bilgi konusunu incelemeye başlarken de *kesin bilgi* ifade eden önermeleri örnek alarak başlıyor. Tûsî'nin önermelerinin ilk ikisi Matematikten, ikincisi Mantıktan seçilmiş önermelerdir. Ve birden Tûsî bilginin nesnesinin *ontik* durumunu, varlıksal durumunu sözkonusu ediyor. “Mutabakat”tan mutabakata, yani bir şeyin kavramından o şeyin kendisine geçiyor; oysa “hâricetkinin hüküm ve eserleri” ile “zihindekinin hüküm ve eserleri” farklıdır (Tûsî, 1990, ss. 142-146). Bu geçiş denemesinde Tûsî mutâbakatta olması gereken iki *yandan* birinin zihinde, ikincisinin zihin dışında olduğunu söyledikten sonra, zihin dışındakinin ontik boyutuna geçiyor, yahut da geçmek istiyor. Bu hâricî olan da, ya *kendisiyle kâim* olur ya da *gayrında mütemessil* olur. Tûsî'nin bu yaptığı bir karıştırma mıdır? Yoksa Tûsî, bizim göremediğimiz bir şeye mi işaret etmek istemektedir?

“Zihni varlık” konusunda yazılmış bir risalenin “nefsu'l-emr” konusunda yazılmış bir risale sayılıp sayılmayacağı, yani bu iki kavramın birbirinin yerine konup konamayacağı, eğer konabilirse ne dereceye kadar konabileceği meselesi bibliyografyalarımız tarafından halledilmiş görünmektedir.⁵

Şimdiki bilgimize nazaran “nefsu'l-emr”, “vucud-u zihni”, .. gibi adlarla anılabilecek olan *nefsu'l-emr* konusunda İslam dünyasında müstakil risale yazan

5 “Levh-i mahfuz”, “cevheru'l-mufârık”, “nefsu'l-emr” sözcüklerinin birbiri yerine kullanılması konusunda bkz. burada not 7.

ilk düşünür Nasır Tûsî'dir. Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı, Fârâbî'nin, "mufârakât" konusunda bulunduğu söylenen eserin ihtiyatla karşılanmasını önermektedir (Sayılı, 1951, ss. 22-23). Sayılı'nın bizi bu eserin Fârâbî'ye ait oluşu hakkında tedbirli olmaya çağırın uyarısına Toronto Üniversitesi'nden Deborah L. Black de katılmaktadır. Bayan Black *History of Islamic Philosophy*'ye katkısı "al-Fârâbî"sinde şöyle demektedir: "Fârâbî'nin metafiziği ve psikolojisi üzerine yirminci yüzyılın ortalarından önce yapılan yorumlar ihtiyatla karşılanmalıdır, çünkü artık daha önce Fârâbî'ye atfedilen birçok yapıtın İbn Sînâ'ya veya bir takipçisine ait olduğuna inanılmaktadır. Bu yapıtlar şunlardır: *Fusûsü'l-Hikem, Ta'lika fi'l-Hikme, Zinûn el-Kebîr el-Yunânî, İsbâtü'l-Mufârikât, Da'vî Kalbiyye, Uyûn al-Mesâil*, (Marmura ve Lameer bu eserin Fârâbî'ye ait bir eser olduğunu göstermeye çalışıyorlar), *Kitabü'l-Cem beyne Ra'yayî'l-Hakimeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aritutâlis* (Black, 1996, s. 193). Deborah L. Black, Toronto Üniversitesi Papalık Araştırma Enstitüsü'nde Ortaçağ Latin ve İslam felsefesi üzerine, özellikle psikoloji, epistemoloji ve mantık konularında birçok eser sahibi bir araştırmacı bayandır.

Zihinsel varlık konusu, Hacı Hüseyinî, Mîr Dâmâd, Fazlur Rahman gibi bazı çağdaş araştırmacı tarafından da ele alınmıştır.

Nasır Tûsî (öl. 1273), eskilerin değişimiyle *ma'ruf ve meşhur*dur. Nasır Tûsî'nin *Bilim ve Felsefe Metinleri*'nde daha önce yayınladığımız bu metnini, söz konusu metnin ayrı ve müstakil bir metin olarak önümüzde bulunması için, Devvânî'nin düşünce ve yorumlarını karıştırmadan, doğrudan N. Tûsî'nin düşüncesiyle karşı karşıya bulunmak için Devvânî'nin bu metin üzerine yaptığı şerhin içinden çekip çıkararak oluşturmuştuk. Bizim, Devvânî'nin şerhinin içinden çıkardığımız, hakkında birtakım tarihsel şahadetler de bulunan⁶ Nasır Tûsî'nin bu eseri müstakil olarak da yayımlanmıştır (Dânişpujuh, 1335) (Razavî, 1354).⁷ Nasır Tûsî'nin met-

6 Bu risalenin Nasır Tûsî'ye aidiyeti hakkında tereddüde mahal yoktur. Öyle ki geleneğe aykırı olarak - çünkü, meselâ, "Sâhib-i Tecrid" deseydi aykırı olmazdı -, Bağdatlı İsmail Paşa, N. Tûsî'nin *Kavâidü'l-Akâid*'inden söz ederken Tûsî hakkında "Sâhib-i İsbâtü'l-Akl" demekte (İzâhu'l-Meknûn. II. 243) ve *Esmâu'l-Müellifin*'de de Tûsî'nin eserleri arasında İsbâtü'l-Aklî'l-Fa'âl'i zikretmektedir (*Esmâu'l-Müellifin*. II. 131).

7 Dânişpujuh'un eserinde risalenin adı Farsça terkiplerle *Risâle-i İsbât-i Cevher-i Mufârik*dir. Dânişpujuh'un ifadesiyle "Diğer adı *Risâle-i Nefsî'l-Emr*'dir. *İsbâtü'l-Akl* diye de kayıtlıdır." (*Yâdbûd-i* s. 169). M. T. Müderris-i Razavî'nin eserinde de bu risalenin adı *Risâle-i İsbât-i Cevher-i Mufârik*tır. (*Abvâl ve Âsâr-ı Nasır Tûsî*. s. 465). *Abvâl ve Âsâr-ı Nasır Tûsî* adlı eserde Devvânî'nin üzerine şerh yazdığı N. Tûsî'nin bu risalesinin tamamı verilmekte (s. 464-467), risale birkaç satırlık bir yazıyla da olsa tanıtılmakta (s. 462) ve şöyle denmektedir: "Bu risale çeşitli adlarla yayımlanmıştır. Zeria yazarı bu eserin adını 'İsbâtü'l-Akl' olarak kaydeder (*ez-Zeria*. c. I. s. 88). Bir nüshada eserin adı olarak "*Risâle der Burhân-ı Vucûd-ı Cevher-i Mucerrred* ki 'Akl-ı Küll' derler" ibaresi yazılıdır (*Fibrîst-i Nusab-i Hattî-i Berlin*. c. III. s. 350, no. 5356). Bazı nüshalarda "*Risâle der Beyân-ı Nefsî'l-Emr*", bazısında da "*Risâle-i Nasırıyye*" adı bulunmaktadır. Her halükarda bu risale Arapça yazılmış muhtasar bir risaledir." (M. Takî Müderris-i Razavî. *Abvâl ve Âsâr-ı Nasır Tûsî*. s. 462-463). Razavî, *Keşfü'l-Aceb ve'l-İstâr*'da iki yerde (s. 3 ve s. 228) adı

nini kurarken kullandığımız nüshalar şunlardır:⁸

1. Saraybosna Gazi Husrev Beg Kütüphanesi 720 envanter no'da kayıtlı nüsha. Bizim metnimizde kısaltması GHB.
2. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kütüphanesinde 7622 no'lu nüsha. Kısaltması İF.
3. Süleymaniye Kütüphanesi Carullah Efendi koleksiyonunda 2084 no'lu nüsha. Kısaltması SC.
4. M. Taki Dânişpujuh neşri.⁹ Kısaltması FD.
5. M. Taki Müderris-i Razavî neşri. Kısaltması FR.¹⁰

Türkçe metin

Zihnimizin o şekilde hükmettiği yakını hükümler bulunduğundan şüphe etmeyiz.

Birin ikinin yarısı olduğu hükmü gibi, veya bir karenin köşegeninin kenarına eşit olamayacağı hükmü gibi, yine câhilin nefsul emrde bulunana muhâlif hükümündeki gibi değil, ama nefsul emrde bulunana mutâbık olan yakını hükme hiçbir zihnin sebkât edemeyeceği hükmü gibi.

Yakinen biliriz ki mutâbakat ancak mutâbakatın gerçekleştiği konuda birleşen iki ayrı şey arasında düşünülebilir. Şüphe yoktur ki mezkûr iki sınıf hüküm

geçen *İsbât-ı Levbi'l-Mahfûz* adlı risalenin gerçekte *İsbâtü'l-Cevheri'l-Mufârik* olduğunu söylemektedir (a.g.e., s.584). Bu arada, *İktifâu'l-Kunû* yazarından kaynaklanan bir yanlışlığa da işaret etmekte ve bu yazarın, özetle, "Nasır Tüsi'nin basılmamış bir *Tebafütü'l-Felâsîfe*'si vardır ve bu adla anılan dördüncü kitaptır" şeklindeki hükmüne katılmadığını belirtmekte ve söz konusu yazarın sözünü ettiği *Tebafütü'l-Felâsîfe*'ün gerçekte Alaaddin Ali Tüsi'ye ait olduğunu da ifade etmektedir (s. 595) ki doğrusu da budur. (Ali Tüsi'nin Nasır Tüsi ile karıştırılması hakkında bkz. Rıza Saâdah, *Tebafütü'l-Felâsîfe*, al-Dar al-Alamiya, 2. basım, Beyrut, 1983, s. 9, özellikle s. 23. Ali Tüsi'nin Nasır Tüsi ile karıştırılmasına "dramatik" ve özür bulunması pek kolay görünmeyen bir örnek de California Üniversitesi Tarih Profesörü Stanford Show'un *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* adlı eserinde yaptığı karıştırma. Show özetle, "Mehmed II, Hocaşâde ile sarayında tartışması için Nasiruddin Tüsi'yi davet etti" diyerek 1273'te vefat etmiş Nasır Tüsi ile vefatı tarihi 1482 olan Ali Tüsi'yi birbirini yerine koymuş ve sonucu biraz da "eklemeler" yaparak Nasır Tüsi'nin "dinle felsefenin uyuşabileceği" tezini savunan İbn Rüşd'ün tutumunu desteklediğini, Hocaşâde'nin ise Gazâlî'nin tarafını tuttuğunu ifade etmiştir. Sonunda "Sultan'ın desteğiyle Osmanlı uleması Hocaşâde'nin tutumunu kabul ederek dar skolastik yaklaşımı benimsemiştir" (1976, s. 143-144).

8 Bizim kullandığımız nüshaların dışında sadece Süleymaniye Kütüphanesi'nde ondört nüshası bulunmaktadır: Fatih koleksiyonu 5393/9, 128-131; M. Hafid Ef. 447/10, 180-184; Carullah Ef. 2074/16, 60-62; Carullah 2084/4, 29-35; Esad Ef. 3748/14, 121-129; 3634/21, 117-120; Karaçelebizade 342/2, 4-8; 356/8, 98-101; Reisülküttap 1147/8, 47-50; Reşâdiye 994/4, 110-112; Hasan Hüsnü Paşa 1129/7, 85-87; Giresun 112/7, 137-138; Şehit Ali Paşa 1709/2, 35-40; Hacı Beşir Ağa 660/1, 1-5.

9 Bkz. Burada not 7.

10 Bkz. Burada not 7.

zihni sübütta iştirâk eder; o halde söz konusu iki gruptan birincisi için, ikinci grup hakkında söz konusu olmaksızın, zihinlerimizin hâricinde bir sübût söz konusu olmalıdır, ki, zihnimizde bulunan ile zihnimizin hâricinde bulunan arasında bulunduğu düşünülen mutâbakat olabilsin. Kendisinden *nefsu'l-emr* diye söz edilen işte budur.

Biz diyoruz ki, bu zihnimizin dışında sâbit olan, ya “kendi kendine” vardır (kâim binefsihî), veya “gayrında mütemessil” olarak vardır; “Kâim binefsihî” de, ya “vaz’ sâhibi”dir veya “vaz’ sâhibi değil”dir. Vaz’ sâhibi olması muhaldir. Çünkü;

Önce birinciye bakalım:

Birincisi: Bu hükümlerin vaz’ sâhibi şeylerin alâmetleri olan yönle ve zamanla ilgisi olmadığından; oysa vaz’ sâhibi şeyler zaman ve mekânla ilişkili şeyler olduğundan, bu hükümlerde vaz’ sâhibi olan şeyle ilgili hiçbir şey yoktur.

Şöyle denemez: “Vaz’ sâhibi olup da mutâbık olanlar “vaz’ sâhibi olmak” bakımından mutâbık değildirler, fakat “ma’kûl olmak” bakımından mutâbıktırlar; sonra, vaz’lar başka bir bakımdan (haysiyet) mukârenet etmezler, cüz’î zihinlere mürtesim sûretler hakkında dendiği gibi: “Bir bakımdan küllidirler bir başka bakımdan cüz’idirler.”

Çünkü biz şöyle deriz: “Eğer böyle olursa, mutâbık hârici sûretler, gayrıyla kâim varlıklar olurlar, oysa farzedilen onların kendi kendilerine kâim (kâim binefsihî) olmalarıydı; bu ise farzedilene aykırıdır (hulf)”.

İkincisi: Mutâbakat bilgisi ancak iki mutâbık olan hakkındaki bilinçten sonra hâsıl olur. Bu yüzden biz bu şeyin vaz’ sahibi olup olmadığını bilmesek de mutâbakat konusunda bir şüpheye kapılmayız.

Üçüncüsü: Zihnimizdeki bu hükümleri biz akılla idrâk ederiz (kavrarız), vaz’ sahibi şeyleri ancak duyumla veya duyum benzeri şeylerle kavrarız, oysa duyusal olmak bakımından duyusalarla akılsallar arasında mutâbakat muhaldir.

İkincisi de muhaldir, çünkü Platoncu *İdeaları* ileri sürmektir.

Bu hâric’in mutâbıkının hâricin gayrında mütemessil olmasına gelince, bu da yine ikiye ayrılır, çünkü bu gayr, ya “vaz’ sâhibi”dir, veya “vaz’ sâhibi değil”dir. Vaz’ sâhibi olursa, orada mütemessil olan da onun gibi olur, ve sözkonusu muhal aynen geri döner.

O halde diğer seçenek kalır, o da, vaz’ sahibi olmayan bir şeyde mütemessil olmasıdır. Sonra deriz ki, zihinlerde bulunanların bir kısmı bilkuve ise de, bunun, bu orada mütemessil olanın bilkuve olması mümkün değildir. Böyledir, çünkü, bilfiil ile bilkuve arasında; ve bilfiil ile ara sıra bilfiil olan arasında (sürekli bilfiil olmayan) mutâbakat imkânsızdır (imtinâ). Yine bu mütemessil olanın yokluğa gitmesi (zevâl), değişikliğe uğraması veya ne zaman olursa olsun bilkuvelikten bilfilliğe

çıkması mümkün değildir. Çünkü sözkonusu hükümlerin, zaman ve mekâna bağlı olmaksızın, değişim ve başkalaşıma uğramaksızın ezeli ve ebedî olarak sübûtları gerekir; işte bu hükümlerin mahallerinin de böyle olması gerekir, yoksa bir mahalli olmaksızın hulûl edenin sübûtu mümkün olurdu. Hakkında ve haklarında zevâl, teceddüd, istihâle ve tegayyürün imkansız (müstahil) olması hasebiyle bu ma'külâtın bu özellikleriyle ezeli ve ebedî olarak bilfiil olması mümkündür. O halde hâriçte, vaz' sâhibi olmayan ve bütün akılsalları kendinde bulunduran kendisiyle kâim bir varlığın mevcut olduğu sâbit olmuştur. Bu varlıkta ve bu varlıktakilerde değişim, başkalaşım, yenilenme ve yokluğa gitmenin imkansızlığından dolayı bu varlık ve bu varlığın ihtiva ettikleri ezeli ve ebedidir.

Bu sâbit olduysa biz diyoruz ki, bu mevcudun İlklerin İlki, yani, sıfatları yüce Vâcibu'l-Vucûd bizâtihî olması câiz değildir. Böyledir, çünkü bu durumda bu varlığın bilfiil sonsuz sayıda olan *çokları* ihtiva etmesi gerekir. İlklerin İlki'nde çokluk olması ve çokluktan dolayı da onun İlk Mebde' olması ve kendisinde temessül edecek çokluk için mahal olması imkânsızdır. O halde, İlk Vâcib'in dışında bir varlığın varlığı sâbit olduysa biz bunu "Küllî Akıl" olarak adlandırıyoruz, ki, Yüce Kur'an'da bundan kâh "Levh-i Mahfûz" olarak, ve kâh "kuru ve yaş kapsayan "Kitâb-ı Mübîn" olarak söz edilir. Bizim söylediğimiz budur. Övgü âlemlerin Rabbi Tanrı'yadır.

Kaynakça

- Atay, H. (1983). *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yay.
- Black, D. L. (1996). Al-Fârâbî. In S. H. Leaman, *History of Islamic Philosophy* (ss. 178-193). London-New York: Routledge.
- Bolay, S. H. (1999). Klasik Dönem Osmanlı Düşüncesi ve Osmanlı'da Tehafüt Tutkusu. (G. Eren, Ed.) *Osmanlı*, 7.
- Dânişpujuh, M. T. (1335). *Yâdbûd-i Heftsadununsâl-i Hâce Nasir Tüsi*. Tahran.
- Duran, R. (1992 (1)). Nefsu'l-emr Risaleleri. *A.Ü.D.T.C.Fakültesi Araştırma Dergisi*, XIV.
- Duran, R. (1992 (2)). Nefsu'l-emr Risaleleri. *Bilim ve Felsefe Metinleri*, 1 (2).
- Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire. 1280-1808*. (1976). Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 2). (1967). New York.
- Külliyât-ı Ebi'l-Bekâ*. (1297). Matbaa-yı âmire.
- Keşşâf-ı Istilâhât-ı Fünûn [Dictionary of the Technical Terms]* (Vol. 2). (1984). Kalküta 1862'den ofset basım, İstanbul: Bibliotheca Indica, Old Series.
- Lane, W. E. (2003). *Arabic-English Lexicon*. Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Mutahhar, M. (1366). *Şerb-i Mebsût-i Manzûme*. Tahran.
- Öçal, Ş. (2000). *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: TC Kültür Bakanlığı.
- Paşa, B. İ. *İzâhu'l-Meknûn* (Vol. II).

- R. Şeşen, M. H. (Ed.). (1995). *Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Milli Arşivi, Yazma, S 381, 56a-56b. Kıbrıs Yazmaları Katalogu, (Katolog no. 407, Girne Arşiv no. 87.* Girne, İstanbul: ISAR, İslam Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı.
- Razavî, M. T.-i. (1354). *Abvâl ve Âsâr-ı Nasîr Tusi.* İntişârât-ı Bunyâd-ı Ferheng-i İrân.
- Sayılı, A. (1951). Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri. *Belleten, XV* (57).
- Şarâni, E.-H. (1367). *Keşfü'l-Murad Şerb-i Tecridi'l-İtikâd, Tercume ve Şerb-i Fârisî.* Tahran: İntişârât-ı Kitabfurûş-ı İslâmiye.
- Türker, M. (1996). *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti.* Ankara.
- Tûsî, A. (1990). *Tehâfütü'l-Felâsife (Kitabu'z-Zubr).* (R. Duran, Trans.) Ankara: TC Kültür Bakanlığı.

Arapça Metin

إثبات العقل الكلى

11| إن لا نشك في كون الأحكام اليقينية التي قد حكم بها أذهاننا 12 مثلا 13 الحكم 14 بأن الواحد نصف 15 الإثنين 16 أو 17 بأن قطر المربع لا يساوي 18 ضلعه أو يحكم به 19 ما 20 لم 21 يسبق 22 إليه ذهن 23 أصلا بعد أن يكون يقينا 24 مطابقا 25 لما في نفس الأمر ولا 26 في أن 27 الأحكام التي يعتقدونها الجهال بخلاف ذلك 28 ويعلم 29 يقينا أن المطابقة لا يمكن أن يتصور 30 إلا بين شيئين متغايرين 31 متحدتين 32 فيما يقع به المطابقة ولا شك في أن الصنفين 33 المذكورين 34 من الأحكام يتشاركان 35 في الثبوت الذهني فإن 36 يجب أن يكون للنصف الأول منهما 37 دون الثاني ثبوت 38 خارج عن أذهاننا 39 يعبر 40 المطابقة بين ما في أذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه 41 بنفس الأمر فنقول ذلك الثابت الخارجي 42 إما أن يكون قائما 43 بنفسه أو متممًا في غيره و القائم بنفسه يكون 44 إما ذا وضع 45 أو غير ذي وضع والأول محال 46

-
- 11 FD, FR ان مل عا
 12 GHB ان اذا
 13 IF, SC لثم
 14 FD, FR مك حل الك
 15 IF mükerrer
 16 FD'den naklen Melik, Danişgâh: لقا
 17 SC و
 18 FD, FR لكر اش ي ال
 19 FD, FR مل
 20 SC اع م veya امف ; FD, FR اع م
 21 GHB, İF ال
 22 FD, FR فق بس ب مل
 23 FR'nin bir varyasyonu نهذلا
 24 GHB ان يقى , bir başka varyasyonu , ان يقى IF ; ان يقى
 25 FD, FR تقب اطم
 26 FD'den naklen Meşhed ve FR'nin bir varyasyonu لكش ن الو
 27 FR metinde yok, bir varyasyonda ن ا يف لكش ن الو
 28 FD ve FR لکلذ den sonra ول امك دقت عم دقت عم ن ا رطق ل ا لكر اش ي رطق ل ا ن ا دقت عم دقت عم ول امك
 29 FD, FR مل عن
 30 IF ان روص تي ن ا tashihle yanda
 31 SC, FD ن يري اغ ي مل ا ن يى ش ل ا
 32 FD, FR ن يى د ح ت مل و SC ; ن يى د ح ت م و
 33 GHB ن يى ف ص ن ل ا IF ; ن يى ف ص ل ا
 34 IF ن يى ر و ك ذ مل ل
 35 GHB, IF ن الكر اش ي FD, FR ن الكر اش ت م
 36 FD اذ اف
 37 GHB, IF yok; FD امن م
 38 IF, GHB ت و ب ش ب
 39 GHB امن اذا
 40 FD, FR, GHB ر ب ت ع ي
 41 FD رم ال ا س ف ن ي ف ام ب ن ع
 42 GHB, IF, FD, FR ج را خ ل ا
 43 GHB ام ي اق
 44 FD yok
 45 FD, FR ع ض و ت ا ذ
 46 GHB, IF, SC kısaltma ile جم şeklinde

وأما أن يكون 77 ذلك الخارج 78 المطابق له 79 متمثلاً 80 في غيره فينقسم 81 أيضا إلى قسمين وذلك لأن ذلك الغير إما أن يكون ذا وضع أو غير ذي وضع ، فإن كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله وعاد المحال 82 المذكور فيبقى 83 القسم الآخر 84 وهو أن يكون متمثلاً 85 في شيء غير ذي وضع ثم نقول 86 ذلك المتمثل فيه لا يمكن أن يكون 87 بالقوة وإن كان بعض ما في 88 الأذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بالفعل 89 بين ما هو بالفعل ويمكن 90 أن يبصر 91 وقتاً 92 ما 93 بالفعل وبين ما هو بالقوة وأيضا لا يمكن أن يزول أو يتغير أو يخرج إلى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا في وقت من الأوقات لأن الأحكام المذكورة واجبة الثبوت أزلا وأبداً من غير تغيير 94 واستحالة ومن غير تقييد 95 بوقت وكان وواجب 96 أن يكون محلها كذلك وإلا 97 فأمكن ثبوت الحال بدون 98 المحل.

فإن 99 ثبت وجود 100 قائم بنفسه في الخارج من 101 غير ذي وضع مشتمل بالفعل 102 على جميع المعقولات التي يمكن أن يخرج إلى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة و 103 التجدد والزوال ويكون 104 هو وهي بهذه 105 الصفات أزلا وأبداً.

77 FD, FR ناك

78 İF جرح اخل ا تب انشلا

79 SC, FR هب

80 GHB لشمم

81 GHB مسقيف

82 GHB, İF, SC kısaltma ile

83 GHB yok; FR, İF يقبف

84 SC, İF, FR ريخال

85 GHB التامتم

86 FD لوقن

87 SC önce sonra tashihle لوقن

88 GHB yerine يفاام

89 FD, FR yok

90 FR نكميوا

91 İF نوكي

92 GHB اصرو (?)

93 FR yok

94 FD ريبيغت

95 FR ديقت

96 FR بج اوف

97 GHB ال ايف

98 FD, FR نود

99 GHB, İF, FD, SC اذاف

100 FD, FR دوجوم دوجو

101 FD, FR yok

102 GHB لق الاب

103 GHB, İF, SC yok

104 FR نوكي

105 GHB مذ

