

BİLGİ VE GERÇEKLİK: NASÎRÜDDİN TÛSÎ AÇISINDAN NEFSÜ'L-EMRİN EPİSTEMOLOJİK BOYUTU

 Muhammet YURTKURAN^a

Öz

Bu çalışmada, İslam düşünce geleneğinin önemli kavramlarından biri olan nefsü'l-emr kavramı epistemolojik açıdan ve Nasirüddin Tûsî merkezinde incelenmektedir. Tûsî, nefsü'l-emre dair kaleme aldığı “*İsbâtu'l-'akli'l-mücerred*” adlı risalesinde ve “*Tecrîd*” adlı kitabındaki bir pasajda nefsü'l-emr konusunu ele almış ve onu “faal akılda bulunan akledilirler” olarak tanımlamıştır. Tûsî’nin zikredilen eserlerine yazılan şerh ve haşiyeler başta olmak üzere birçok eserde nefsü'l-emr meselesi tartışılmış ve Tûsî’nin nefsü'l-emr tanımına yönelik eleştiriler yöneltilmiştir. Tûsî’yi eleştiren düşünürler kendi nefsü'l-emr anlayışlarını ortaya koymuş ve bunun neticesinde birçok nefsü'l-emr tanımı ortaya çıkmıştır. Nefsü'l-emr meselesiyle ilgilenen düşünürler dış dünyada (haricî) ya da zihinde (zihnî) bir gerçekliğe sahip nesnelerle ilgili bilgilerin nefsü'l-emre mutabık olarak doğruluk değeri kazandığı konusunda genel bir kanaate sahip olmuşlardır. Fakat Tûsî nefsü'l-emri daha çok zihnî önermelerin doğruluk ölçütü olarak görmüş, haricî önermelerin doğruluğu için dışa (hariç) mutabakatın gerektiğini belirtmiştir. Böylece önermelerin nefsü'l-emre mutabakatı, önermelerin özne ve yüklemine varlık tarzına göre farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Buna göre önermeler; “özne ve yüklemi haricî”, “öznesi haricî, yüklemi zihnî” ve “özne ve yüklemi zihnî” olan önermeler olarak farklı şekillerde ele alınmıştır. Yine önermenin öznesinin tikel ya da tümel olması önermenin nefsü'l-emre mutabakatının keyfiyetini etkilediği görülmüştür. Ayrıca dış dünyada ya da zihinde bir gerçekliği bulunmayan mümtene nesnelerle ilgili önermelerin nefsü'l-emre mutabakatı da tartışılmıştır. Sonuç olarak, Meşşâî felsefe geleneğinden etkilenen kelimci bir alim olan Tûsî’nin nefsü'l-emr yorumunun, İslam düşüncesinde bilgi ve gerçeklik ilişkisini nasıl etkilediğini göstermek hedeflenmiştir. Bu bağlamda, nefsü'l-emrin bilgi teorisine katkısı, düşünsel bir zenginlik sunmakta ve epistemolojik tartışmalar için yeni bir zemin hazırlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Kelam, Nasîrüddin Tûsî, Nefsü'l-emr, Gerçeklik, Mutabakat

^a Arş. Gör. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, myurtkuran@hotmail.com

Teorisi.



KNOWLEDGE AND REALITY: THE EPISTEMOLOGICAL DIMENSION OF NAFS AL-AMR ACCORDING TO NASIR AL-DIN AL-TUSI

Abstract

This study investigates the concept of *nafs al-amr*, a pivotal notion in Islamic thought, through an epistemological lens, focusing on Nasir al-Din al-Tusi's interpretation. Tusi discusses the concept of *nafs al-amr* in his treatise "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred" and a passage from his book "Tecrîd" defining it as "the intelligibles found in the active intellect". The issues surrounding *nafs al-amr* have been debated in many works, including commentaries and glosses written on Tusi's mentioned works, where several critiques have been directed at Tusi's definition of *nafs al-amr*. Thinkers who critique Tusi have put forth alternative conceptions. Scholars interested in the *nafs al-amr* issue generally agree that knowledge of objects, whether external (*haricî*) or mental (*zihnî*), gains its truth value in accordance with *nafs al-amr*. However, Tusi primarily views *nafs al-amr* as a criterion for the truth of mental propositions, indicating that external agreement is necessary for the truth of external propositions. Thus, the agreement of propositions with *nafs al-amr* is evaluated in different ways according to the mode of existence of the subject and predicate. Accordingly, propositions are categorized as those with (1) both subject and predicate external, (2) an external subject and mental predicate, or (3) both subject and predicate mental. It has also been observed that whether the subject of a proposition is particular or universal affects the quality of its agreement with *nafs al-amr*.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Keywords: Kalam, Nasir al-Din al-Tûsî, Nafs al-amr, Truth, Theory of Consensus.



Giriş

Nefsü'l-emr, İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan doğruluk problemiyle ilişkili bir kavramdır. İslam düşüncesinin önemli isimlerinden Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274), nefsü'l-emri bilginin doğruluğu için temel bir kriter olarak görmüş ve daha çok Meşşâî felsefenin terminolojisinden faydalanarak bu kavramı geliştirmiştir.¹ Tûsî, ortaya koyduğu nefsü'l-emr

¹ Bazı kaynaklarda Tûsî'nin Meşşâî felsefenin temsilcisi olduğu söylenir. Şirinov, "Nasîrüddin Tûsî", 2. Fakat Tûsî'nin kâdir-i muhtar Tanrı anlayışına sahip olması yönüyle Meşşâîler'den ziyade kelamcılara yakın olduğu belirtilmelidir. Tûsî, *Tecrid*, 191; Hillî,

teorisiyle kadim dönemden beri tartışılan, “fiziksel olmayan ve değişime uğramayan insan bilgisinin, fiziksel nesnelere uygunluğu” problemi ile “fiziksel olmayan nesnelerle ilgili bilginin neye uygun olarak doğru kabul edileceği” problemini çözmeyi hedeflemektedir.²

Tûsî’nin önemli ölçüde etkilendiği Meşşâî felsefede bilgi ve varlık meseleleri birbirleriyle yakından ilişkilidir. Bu nedenle nefsü'l-emr, sadece bilgi teorisinin değil, aynı zamanda varlık teorisinin de konusudur. Fakat makalede nefsü'l-emr, bilginin doğruluk ölçütü olması bakımından incelenecek, ontolojik boyutu ele alınmayacaktır.³

Bu çalışmanın dayandığı temel kaynak, Tûsî’nin nefsü'l-emre ilişkin kısa bir risalesi olan “İsbâtü'l-'akli'l-mücerred” ile “Tecrîdü'l-i'tikâd” adlı eserindeki nefsü'l-emrle ilgili bir paragraftır. Bunun yanında bu iki esere pek çok şerh ve haşiye yazılmıştır.⁴ Tûsî’nin görüşlerinin derinlemesine analiz edildiği bu eserler de çalışmamızın kaynakları arasındadır.

Tûsî, nefsü'l-emri ele aldığı eserlerinde oldukça özlü bir üslup kullanmış ve nefsü'l-emri açıklarken “külli akıl”, “hükümlerin mutabakatı”, “yakînî bilgiler” ve “zihin” gibi daha ayrıntılı açıklama gerektiren ifadelere yer vermiştir. Tûsî’nin nefsü'l-emr anlayışını ortaya koymak için onun bu kavramları hangi anlamda kullandığının tespit edilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle, Tûsî’nin “Tecrîd” başta olmak üzere “Şerhu'l-İşârât

Keşfü'l-murâd, 393-94. Meşşâîler’in düşünce sistemlerini mûcib bizzat Tanrı anlayışına dayandırarak şekillendirdikleri göz önüne alındığında, Tûsî’nin Meşşâî filozofları izleyen bir düşünür olduğu değerlendirilmesine ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Bu bağlamda, Tûsî’nin Meşşâî felsefesine ait terminolojiyi farklı biçimlerde yorumlama ihtimalinin olduğu her zaman dikkate alınmalıdır. Nitekim, Meşşâîler’in önemli kavramlarından biri olan faal akıl, Tûsî tarafından farklı bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Yurtkuran, “Nasîrüddin Tûsî’de Nefsü'l-emr Teorisi”, 92-108. Tûsî ile İslam Meşşâî geleneğinin temsilcilerinden İbn Sînâ arasındaki görüş ayrılıklarına dair bkz. Demirkol, “Nasîrüddin Tûsî’nin İbn Sinacılığı”, 36-37.

² Bu problemler düşünce tarihini boyunca tartışılmıştır. Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*, 17. Platon’un (m.ö. 427-347) “ideler teorisi” ve Aristoteles’in (m.ö. 384-322) “suret teorisi” ile İslam düşüncesindeki “madum”, “mutlak mahiyet” ve “zihni varlık” tartışmaları bu problemlerle yakından ilişkilidir.

³ Nefsü'l-emrin ontolojik boyutunu Tûsî merkezinde inceleyen bir çalışma için bkz. Yurtkuran, “Nasîrüddin Tûsî’de Nefsü'l-emr Teorisi”, 69-114.

⁴ Tûsî’nin “İsbâtü'l-'akli'l-mücerred” adlı eserine yazılan şerh ve haşiyeler için bkz. Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır”; Devvânî, “Şerhu risâleti İsbâtü'l-'akli'l-mücerred”; Cendî, “Şerhu risâleti İsbâtü'l-'akli'l-mücerred”; Erdebîlî, “Hâşiye 'alâ risâleti İsbâtü'l-'akli'l-mücerred”; Geylânî, “Hâşiye 'alâ risâleti İsbâtü'l-'akli'l-mücerred”; Herevî, “Şerhu risâleti İsbâtü'l-'akli'l-mücerred”; Keşmîrî, “el-Levhu'l-mahfûz 'ani'l-hezli'l-menbûz”. Tûsî’nin Tegrîd adlı eserine yazılan şerh ve haşiyeler için bkz. Hillî, *Keşfü'l-murâd*; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*; Bâbertî, “Şerhu't-Tegrîdî'l-akâid”; Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tegrîd*; Kuşçu, *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tegrîd*; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham*.

ve't-tenbîhât, *"Telhîsü'l-Muhassal"*, *"Esâsü'l-iktibâs"*, *"Musâriu'l-Musâri"*, *"Tecrîdü'l-mantık"*, *"Şerhu Mes'eleti'l-ilm"*, *"Ecvibetü'l-mesâili'n-Nâsırıyye"*, *"Ta'dilü'l-mi'yâr fî nakd-i Tenzîli'l-efkâr"*, *"el-Fusûl"* ve *"Kavâidü'l-Akâid"* adlı eserleri de incelenmiştir.

Nefsü'l-emr kavramına ilişkin birçok güncel çalışma bulunmakla birlikte,⁵ Tûsî'nin bu kavrama dair yaklaşımını merkeze alan araştırmalar sınırlıdır. Mevcut çalışmaların bir kısmı konuyu derinlemesine ele almamakta, bazıları ise farklı bağlamlarda ve sınırlı bir çerçevede değerlendirmektedir. Özellikle, bu makalenin konusunu teşkil eden hükümlerin nefsü'l-emre mutabakatı meselesi, literatürde ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Bu çalışma ise hem içerik hem de yöntem açısından mevcut araştırmalardan farklılaşmaktadır. Çalışmada, Tûsî'nin konuya dair yaklaşımı detaylı bir şekilde analiz edilmekte ve hükümlerin doğruluk kriteri bağlamında nefsü'l-emr ile olan ilişkisi, onun düşünce sistemi dikkate alınarak incelenmektedir. Ayrıca, "hükümlerdeki mutabakatın keyfiyeti" ve "tikellerin nefsü'l-emrdeki durumu" gibi meselelerde farklı sonuçlara ulaşarak literatüre özgün bir katkı sunulmaktadır. Böylece, hem Tûsî'nin düşüncesine dair literatürdeki önemli bir eksik giderilmekte hem de konuya ilişkin farklı bir perspektif sunulmaktadır.

Makale üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, "Nefsü'l-emr Kavramı" başlığı altında, nefsü'l-emr kavramına ilişkin farklı tanımlar ve yaklaşımlar ele alınmakta ve kavramın anlam çerçevesi tartışılmaktadır. İkinci bölümde, "Hükümlerde Mutabakat" başlığı altında, hükümlerin mutabakatının mahiyeti açıklanmakta ve hükmün temel unsurlarını oluşturan kavramlar üzerine değerlendirmeler yapılmaktadır. Üçüncü bölümde ise, "Hükümlerin Doğruluğunun Ölçütü Olarak Nefsü'l-emr" başlığı altında, nefsü'l-emrin hükümlerin doğruluğunu belirleme ölçütü olarak işlevi üç alt başlık altında incelenmektedir. İlk olarak, haricî önermeler ele alınmakta; duysal varlıklarla ilgili tikel ve tümel önermelerin mutabakatı ile aklî varlıklarla ilgili tikel önermelerin doğruluk ölçütleri değerlendirilmektedir. İkinci olarak, zihnî önermeler üzerinde durulmakta; öznesi ve yüklemi zihnî olan önermeler ile öznesi haricî, yüklemi zihnî olan

⁵ Nefsü'l-emri tüm yönleriyle ele alan kapsamlı bir analiz henüz mevcut değildir. Ancak Hasan Spiker'in bu konu hakkındaki kitabı, mevcut çalışmalara göre daha derinlemesine bir inceleme sunmaktadır. Spiker, *Things as They Are: Nafs al-Amr and the Metaphysical Foundations of Objective Truth*. Nefsü'l-emr kavramıyla ilgili yapılan çalışmaların değerlendirmesi için bkz. Aktaş, "Nasîrüddîn et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme", 7-11.

önergelerin mutabakatı ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir. Son olarak, dış dünyada ve zihinde gerçekliği bulunmayan önermeler kapsamında, hayali nesnelere ve mümkün olmayan varlıklara ilişkin önermelerin doğruluk ölçütleri ele alınmaktadır.

A. Nefsü'l-emr Kavramı

Nefsü'l-emr kelimesi ilk defa hicri üçüncü yüzyılda yazılan metinlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemden Nasîrüddin Tûsî'nin yaşadığı on üçüncü yüzyıla kadar nefsü'l-emr kelimesi, dilsel anlamına uygun olacak şekilde daha çok “şeyin kendindeliği” ve “gerçeklik” anlamlarında kullanılmıştır. O dönemde nefsü'l-emrin mahiyeti hakkında detaylı bir tartışma tespit edilememiştir. Bizim araştırmalarımız, nefsü'l-emrin mahiyetine ilişkin ilk kapsamlı analizin Tûsî tarafından gerçekleştirildiğini göstermektedir.⁶

Tûsî, nefsü'l-emri “faal akılda mevcut olan akledilirler” olarak tanımlamıştır.⁷ Ona göre, tüm varlıkların gerçekliği faal akılda bulunur ve bu varlıklara ilişkin verilen yargılar, bu gerçekliklere uygunsa doğrudur, aksi takdirde yanlıştır.⁸ Bu tanım birçok alim tarafından eleştirilmiştir.⁹ Bu alimler, Tûsî'ye eleştiriler yönelmekle kalmamış, aynı zamanda nefsü'l-emrle ilgili kendi görüşlerini de açıklamışlardır. Böylelikle, nefsü'l-emr konusu, düşünürler arasında tartışma meselesi haline gelmiştir. Tûsî'ye karşı bu eleştirel tutum, sonraki yüzyıllarda da sürmüş ve tartışmalar günümüze kadar devam etmiştir.

Nefsü'l-emrin zihnî önermelerin doğruluk ölçütü olması hususunda alimler genelde benzer kanaate sahip olmuşlardır.¹⁰ Nefsü'l-emrin mahiyeti ve kapsamı konusunda ise farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Bu bağlamda, “nefsü'l-emrin varlıksal konumu”; “zaman ve mekânın onun için geçerliliği”;

⁶ Nefsü'l-emr kavramının dilsel analizi için bkz. Yurtkuran, “Nasîrüddin Tûsî'de Nefsü'l-emr Teorisi”, 25-37.

⁷ Tûsî, “İsbâtu'l-'akli'l-mücerred”, 7. Tûsî, “faal akıl”, “külli akıl”, “ilk akıl”, “levh-i mahfuz” ve “kitâbu'l-mübîn” kavramlarını aynı anlamda kullanır. Tûsî, 8; Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır”, 31; Semerkandî, *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*, 446-47; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 103-4; Hillî, *Nihayetü'l-meram*, 234; Geylânî, “Hâşiye 'alâ risâleti İsbâti'l-'akli'l-mücerred”, 65. Tûsî'nin bu kavramları aynı anlamda kullandığına dair yapılan değerlendirmeler için bkz. Yurtkuran, “Nasîrüddin Tûsî'de Nefsü'l-emr Teorisi”, 46, 66-67, 91.

⁸ Tûsî, “İsbâtu'l-'akli'l-mücerred”, 3.

⁹ Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır”, 35-36; 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*, 230-31; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham*, 479.

¹⁰ Tûsî, *Tecrîd*, 117; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 103; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 200; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1:391; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 200; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham*, 477; Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 25; Tabâtabâî, *Nihayetü'l-hikme*, 28.

“yaratılmış olup olmadığı”; “bilfiil mi yoksa bilkuvve mi olduğu” ya da tüm bunların dışında “zihnin bir itibarı mı olduğu” konularında çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Kapsam açısından ise, nefsü’l-emrin “haricî ve zihnî yargılar” ile “mümtenilere ilişkin yargılar”ı ne ölçüde kapsadığı tartışılmıştır.

Nefsü’l-emr konusuyla özel olarak ilgilenen Şemseddin Kîşî (ö. 695/1296), Taftazânî (ö. 792/1390), Cürcânî (ö. 816/1413), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Taşköprizâde (ö. 968/1561), Tehânevî (ö. 1158/1745’ten sonra) ve Gelenbevî (ö. 1205/1791) vb. pek çok düşünür, benzer bir yaklaşım benimsemişlerdir. Onlara göre nefsü’l-emr, “şeylerin kendineliliği”dir. Yani nefsü’l-emr Tûsî’nin düşündüğü gibi hariç ve zihindeki varlıktan ayrı bir varlık alanına işaret etmez.¹¹ Bu yoruma göre, bir şeyin nefsü’l-emrde mevcut olması, o şeyin haddi zatında var olması anlamına gelir. Bir şeyin haddi zatında var olması, o şeyin, itibar edenin itibarına veya farz edenin farz etmesine bağlı olmaksızın var olması demektir.¹²

Burada, “itibar edenin itibarı” ifadesi ile dışta veya zihinde gerçekliği olan bir nesneyle ilgili verilen yargılar kastedilmektedir. “Farz edenin farz etmesi” ifadesi ile de dışta veya zihinde gerçekliği olmayan ve farazi olarak oluşturulan nesnelerle ilgili yargılar kastedilmektedir. Buna göre, “Altı, nefsü’l-emrde çift sayıdır.” ifadesi, “Altı, herhangi biri tarafından çift sayı olarak nitelendirildiği için çift sayı değildir. Bu nitelendirmeye bağlı olmaksızın çift sayı olma özelliğine sahiptir.” ve “Altı sayısı, herhangi birinin farazi olarak ortaya attığı bir varlık değildir. Aksine, birisinin farz etmesine bağlı olmaksızın bir varlığa sahiptir.” şeklinde anlaşılmalıdır.

Nefsü’l-emrin mahiyetine ilişkin başka bir yaklaşım, onun “Allah’ın ilmi” olduğu görüşüdür. XIV. Yüzyıl alimlerinden Dâvûd-i Kayserî (ö.

¹¹ Burada “hariç” ifadesiyle, zihnî varlığın mukabili olan varlık alanı kastedilmektedir. Tûsî’ye göre, nefsü’l-emr bu bağlamda değerlendirildiğinde haricî varlığın dışında yer alır. Hillî, Tûsî’nin kendisine yöneltilen, “nefsü’l-emrin zihnî mi yoksa haricî bir sübut mu olduğu” sorusuna her iki seçeneği de reddederek, nefsü’l-emrin faal akıl olduğunu (faal akılda bulunan akledilirleri kastediyor) belirttiğini aktarır. bkz. Hillî, *Keşfü’l-murâd*, 104. Fakat hariç kavramı en genel anlamıyla alındığında nefsü’l-emri de kapsayacaktır. Bu konuyla ilgili yapılan bir değerlendirme için bkz. Yurtkuran, “Nasîrüddin Tûsî’de Nefsü’l-emr Teorisi”, 22-25. Zihnî varlıkla ilgili yapılan çalışmalar için bkz. 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”; Özeykan, “Kemalpaşazâde’de Zihnî Varlık Meselesi Üzerine Bir İnceleme”; Aktaş, “Kemalpaşazâde’nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme”.

¹² Kîşî, “Ravzatü’n-nâzır”, 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*, 33; Tehânevî, *Keşşâf*, 1720; Gelenbevî, “Risâle fi’l-vücudî’z-zihnî”, 165.

751/1350), nefsü'l-emri, “aynî olsun ilmî olsun; tümel, tikel, küçük ve büyük her şeyin suretini icmâlî ve tafsîlî olarak içeren zatî ilim”¹³ şeklinde tanımlamıştır.¹⁴ Nefsü'l-emrin “Allah’ın ilmi” şeklindeki tanımı genellikle mutasavvıflar tarafından benimsenmiştir.¹⁵

Nefsü'l-emr konusunda farklı bir perspektif sunan geç dönem alimlerinden Tabâtabâî’nin (ö. 1904/1981) yaklaşımı da dikkate değerdir. O, nefsü'l-emri “mutlak sübut” olarak tanımlar.¹⁶ Tabâtabâî; varlığın, mahiyetin ve itibari kavramların sübutu olmak üzere üç çeşit sübut olduğunu iddia eder.¹⁷ Ona göre nefsü'l-emr, bu sübutların tamamını kapsadığından mutlak sübut anlamına gelir.¹⁸

Yukarıda zikredilen dört tanımın dışında nefsü'l-emre yönelik başka yaklaşımlar da bulunmaktadır. Ancak, bu yaklaşımların çoğunu bu tanımların sınırları içinde değerlendirmek mümkündür. Bunun yanında nefsü'l-emrle ilgili aynı tanımı benimseyen alimlerin görüşlerine yakından bakıldığında, “nefsü'l-emrin kapsamı” gibi bazı konularda farklı yaklaşımlara sahip oldukları görülür.

¹³ Kayserî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 50. Cürcânî de *Ta’rifât*’ta bu tarifi zikretmiştir. bkz. Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 205. *Ta’rifât* dışındaki eserlerinde ise Cürcânî’nin nefsü'l-emrin Allah’ın ilmi olduğuna dair bir ifade kullanmadığı bilakis onu “şeyin kendindeliği” olarak tanımladığı anlaşılmaktadır. Bu durum üzerinde durulması gereken bir noktadır, çünkü nefsü'l-emrin “şeyin kendindeliği” olarak tanımlanması ile “Allah’ın ilmi” şeklindeki tanımı literatürde iki ayrı görüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası, nefsü'l-emrin Allah’ın ilmi olamayacağına dair birçok delil öne sürülmüş ve nefsü'l-emrin, “şeyin kendindeliği” olarak tanımlanması yaygın olarak kabul edilmiştir. Peki Cürcânî hangi görüşü savunmaktadır? Bu sorunun cevabı *Ta’rifât*’ın yazım metodunda saklıdır. Cürcânî, *Ta’rifât*’taki tanımları, İslamî ilimler alanında kendisinden önce yazılmış temel eserlerden derlemiştir. (bkz. Cürcânî, 7; Sadreddin, “Ta’rifât”.) Dolayısıyla *Ta’rifât*’taki nefsü'l-emr tanımının Cürcânî’ye ait olmadığı öne sürülebilir.

¹⁴ Kayserî, ilk aklın Allah’ın ilminin bir mazharı olduğunu belirtir. Bu nedenle ona göre nefsü'l-emrin ilk akıl olarak değerlendirilmesinde bir sakınca yoktur. Bu yoruma göre ilk akıldaki bilgiler Allah’ın ilmiyle uyumludur. Ayrıca Kayserî, levh-i mahfûz olarak tanımlanan küllî nefis için de aynı türden bir değerlendirmenin geçerli olduğunu vurgular. Kayserî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 50-51. Kayserî’nin “Nefsü'l-emrin ilk akıl şeklindeki yorumu” derken Tûsî’nin yorumunu kastettiğine dair bir değerlendirme için bkz. Yurtkuran, “Nasîrüddin Tûsî’de Nefsü'l-emr Teorisi”, 46, 66-67.

¹⁵ Nefsü'l-emri “Allah’ın ilmi” şeklinde tanımlayan alimler için bkz. Kayserî, *Şerhu Fusûsî'l-hikem*, 50; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte’âliye*, 6: 261-262; Apaydın, “Çerkeşşeyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi’nin Mâhiyetin Mec’ûliyeti Meselesine Dair Risalesi-İnceleme ve Tahkik”, 21.

¹⁶ Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-hikme*, 25.

¹⁷ Tabâtabâî, 24-25; Haydarî, *Şerhu Bidâyeti'l-Hikme*, 102.

¹⁸ Tabâtabâî’nin nefsü'l-emr anlayışıyla ilgili bir çalışma için bkz. Sihabudin, “Allamah Tabâtabâî’s View on Nafs Al-Amr: An Ontological Basis for the Correspondence of Proposition”.

Doğruluk probleminin önemli kavramlarından birisi mutabakattır. Tûsî de hükümlerin nefsü'l-emre uygunluğu meselesini ele alırken mutabakat kavramına önemli bir rol vermiştir.

B. Hükümlerde Mutabakat

Hükümlerimizin konusunu oluşturan nesneler için dört çeşit varlık mertebesinde bahsedebiliriz: (i) Dıştaki varlık, (ii) zihnindeki varlık, (iii) dildeki varlık ve (iv) yazıdaki varlık. Yazıdaki varlık dildeki varlığa, dildeki varlık da zihnindeki varlığa delalet eder. Bu iki delalet türü “vaz’î” olarak adlandırılır. Vaz’î delalet dilden dile farklılık gösterebilir. Zihnindeki varlığın dış dünyadaki varlığa delaleti ise “tabiî” olarak adlandırılır. Yazıdaki ve dildeki varlığın aksine zihnindeki varlık değişmez. Burada hükümlerin mutabakatı derken kastedilen de tabiî delaletteki mutabakat, yani zihnî olanın aynî olana (dış dünyadaki varlığa) mutabakatıdır.

Hükümlerin mutabakatında üç unsur bulunur: (i) Mutabık olan taraf (zihnindeki hüküm), (ii) mutabık olunan taraf (dış dünya ya da nefsü'l-emr) ve (iii) mutabakatın gerçekleştiği anlam. Tûsî, mutabakat kavramını incelerken, “mutabık olan” ve “mutabık olunan” arasındaki ilişkiyi ele alır ve mutabakatın iki temel özelliğini vurgular. Bunlardan birincisi “*anlam birliği*”dir. Mutabakatın gerçekleştiği anlam, “mutabık olan” ve “mutabık olunan” şeyde aynı olması gerekir. Örneğin, “Üç sayısı tektir.” hükmü hem zihinde hem de nefsü'l-emrde “üç sayısının tek olması” anlamında aynıdır.

Mutabakatın ikinci özelliği “*farklılık*”tır. “Mutabık olan” ile “mutabık olunan” tarafların farklı olması gerekir. Bu gerçek bir farklılık olmalı, itibarî yani zihinsel veya varsayımsal bir farklılık olmamalıdır.

Eğer hüküm dış dünyadaki nesnelerle ilgiliyse; mutabakat, zihnindeki varlık (hüküm) ile dış dünyadaki cisimsel varlık arasındadır.¹⁹ “Bu yaprak yeşildir.” ifadesinde, insan zihnindeki bu yargı dış dünyadaki yaprağa mutabık olduğunda doğru kabul edilir. İnsan zihnindeki yargı ile bu yargının ilişkili olduğu dıştaki nesne birbirinden farklı iki gerçeklik olduğundan, mutabakatın gerektirdiği iki farklı tarafın varlığı sağlanmış olur.

Yargı konusu dış dünyada mevcut olmayan bir nesne olduğunda, durum farklı bir boyut kazanır. Böyle bir yargının nesnesi dış dünyada bulunmadığı için, mutabakat olunan taraf dış dünyadaki bir varlık olamaz.²⁰ Aynı şekilde, mutabık olunan taraf insan zihni de olamaz; çünkü zihinde

¹⁹ Tûsî, *Tecrîd*, 117; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 35-36.

²⁰ Tûsî, *Tecrîd*, 117.

yanlış bilgiler de bulunabilir.²¹ Dolayısıyla, insan zihninin ötesinde başka bir gerçeklik düzeyi olmalıdır ki Tûsî'ye göre bu, nefsü'l-emrdir.²²

1. Hükümün Unsurları

İnsan, bilgi edinme sürecinde öncelikle kavramlara başvurur. Kavramlar, nesneleri, olayları veya soyut fikirleri temsil eden temel düşünce birimleridir. Örneğin, "insan", "ağaç" veya "adalet" gibi kavramlar, zihnimizde bu varlıkların ve düşüncelerin temsilleri olarak bulunur. Daha sonra bu kavramlar kullanılarak hükümlere, yani önermelere ulaşılır. Örneğin, "İnsan akıllıdır" veya "Yaprak yeşildir" gibi önermeler, kavramların belirli bir ilişki içinde düzenlenmesiyle oluşur.

Bilgilerimizin doğruluğunu değerlendirirken, nefsü'l-emr özellikle önermelere odaklanır;²³ zira kavramlar tek başına doğru ya da yanlış olarak nitelenemez.²⁴ Örneğin, "insan" kavramını ele alalım. Bu kavram, tek başına bir doğruluk ya da yanlışlık içermemektedir; yalnızca bir nesneyi temsil eder. Ancak, bu kavram belirli bir yargı içerecek şekilde kullanıldığında, önermeler meydana gelir ve bu önermeler doğruluk ya da yanlışlık taşıyabilir. Örneğin, "İnsan tümeldir." veya "İnsan akıllı bir varlıktır." gibi önermeler, belirli bir kavram hakkında yargıda bulunur. Bu yargılar, gerçekliğe uygun olup olmadıklarına göre doğru ya da yanlış olabilir. "İnsan akıllı bir varlıktır." önermesi, gerçekte insanların akıllı olması durumunda doğru kabul edilir. Dolayısıyla, bilgilerimizin doğruluğu söz konusu olduğunda, kavramlar tek başlarına doğruluk ya da yanlışlık içermediklerinden, nefsü'l-emr bu kavramların doğru ya da yanlış olmasından ziyade, bu kavramları içeren önermelerin doğru ya da yanlış olup olmadıkları ile ilgilidir. Başka bir deyişle, bilgilerimizin doğruluğunu değerlendirmek için önermelerin, yani kavramlar arasında kurulan ilişkilerin gerçekliğe uygunluğuna bakılır. Bununla birlikte, önermelerin türleri, onları oluşturan kavramlara bağlı olduğundan, kavramların da incelenmesi gereklidir. Nitekim, önermelerdeki özne ve yüklemi oluşturan kavramların niteliği, önerme türlerinin ve doğruluklarının kavranması açısından önem taşır.

Hükümleri oluşturan sözcükler, tikel ve tümel anlamlara sahip olabilir. Tikel anlamlara örnek olarak "Ali," "Ayşe," "bu kitap" ve "İstanbul" gibi belirli ve özel varlıkları işaret eden sözcükler verilebilir. Bu sözcükler, tekil varlıklara gönderme yapar ve belirli bir varlığı ifade eder. Öte yandan, tümel

²¹ Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 4.

²² Tûsî, *Tecrîd*, 117.

²³ Tûsî, "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred", 3; Tûsî, *Tecrîd*, 117.

²⁴ Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 31.

anlamlara sahip sözcüklere ise örnek olarak “insan,” “kaplan,” “mavi,” “mahmûl” ve “illet” gibi sözcükler verilebilir. Bu sözcükler belirli bir bireyi değil, o türün tamamını ifade eder. Tümel anlamların bazıları dış dünyadaki fertlere atıfta bulunurken, bazıları dış dünyada karşılığı olmayan anlamlardır.²⁵ Bu bağlamda, kavramlar literatürde “birinci akledilirler” ve “ikinci akledilirler” olarak ele alınmıştır.²⁶ Tûsî de bu ayrımı eserlerinde vurgulamış ve söz konusu terimleri kullanmıştır.²⁷ Birinci akledilirler, dış dünyadaki varlıkların suretleridir ve bize dış dünyadaki nesneler hakkında bilgi verir.²⁸ Dış dünyada doğrudan bir karşılığı olmayan kavramlar ise ikinci akledilirler olarak adlandırılır.²⁹ Birinci akledilirlere yüklem olan cins ve fasıl gibi kavramlara “mantikî ikinci akledilirler” denir.³⁰ Öte yandan felsefede kullanılan vücut, imkân ve illiyet gibi dıştaki varlıklara yüklem olan kavramlara ise “felsefî ikinci” akledilirler denir.³¹ Sonuç olarak, önermeyi oluşturan kelimelerin çeşitli özelliklere sahip oldukları belirtilmelidir. Dolayısıyla önermelerin de öznesi ve yüklemine özelliklerine bağlı olarak farklı tarzları olacaktır. Bu farklılığı bilmek konumuz açısından önemlidir.

C. Hükümlerin Doğruluğunun Ölçütü Olarak Nefsü'l-emr

Hükümlerin dildeki ifadesi olan önermeleri incelediğimizde, bu önermelerin (i) kimi zaman dış dünyadan,³² (ii) kimi zaman yalnızca zihinde var olup dış dünyada karşılığı bulunmayan şeylerden,³³ (iii) kimi zaman dış

²⁵ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1: 226.

²⁶ Kavramların “birinci akledilirler” ve “ikinci akledilirler” şeklinde ayrılmasının Fârâbî'ye (ö. 339/950) dayandığı belirtilmektedir. Dişkaya, *Aklın Sınırlarında Metafizik*, 55; Alper, “Akledileni Akletmek”, 37. Akledilirlere dair kapsamlı bilgi için bkz. Dişkaya, *Aklın Sınırlarında Metafizik*; Alper, “Akledileni Akletmek”, 35-68.

²⁷ Mesela Tûsî; “varlık”, “adem”, “mahiyet”, “tümel”, “tikel”, “zatî”, “arazî”, “cins”, “fasıl” ve “nevi” gibi kavramları “ikinci akledilir” olarak ifade eder. Tûsî, *Tecrîd*, 116; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 97-99; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham*, 468-70. Nasîrüddin Tûsî'nin ikinci akledilirlere dair görüşleri için bkz. Dişkaya, *Aklın Sınırlarında Metafizik*, 225-56.

²⁸ Dişkaya, *Aklın Sınırlarında Metafizik*, 226.

²⁹ Dişkaya, 226.

³⁰ Dişkaya, 232.

³¹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1593; Dişkaya, *Aklın Sınırlarında Metafizik*, 233-34. Tûsî, ikinci akledilirlere “mantikî ikinci akledilirler” ve “felsefî ikinci akledilirler” olarak ayırmaz. Bu ayırım, konunun anlaşılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle çalışmamıza dahil edilmiştir. (Abuzer Dişkaya İslam düşüncesinde ikinci akledilirlere, felsefî ve mantikî olarak ayıran ilk düşünürün Mir Damad (ö. 1041/1631) olduğunu belirtmektedir. bkz. Dişkaya, 283.)

³² Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1: 226; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 110; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 35; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 200; Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 200.

³³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, 1: 226; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 110; Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 36; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 200; Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 200.

dünyadaki bir varlığın zihindeki temsilinden³⁴ ve (iv) kimi zaman da ne dış dünyada ne de zihinde gerçekliği olmayan varsayımsal şeylerden bahsettiğini görürüz.³⁵ Bu dört tür önermenin nefsü'l-emre uygunluğu, önerme çeşitlerine ve nefsü'l-emrin farklı yorumlarına göre değişiklik göstermektedir.

1. Haricî Önergeler

Bu bölümde, öznesi ve yüklemi dış dünyaya ait olan önermelerin doğruluğu ele alınacaktır. Bu önermeler, zihinden bağımsız bir gerçekliği yansıttıkları için haricî önermeler olarak adlandırılır. “Ay”, “Ahmet”, “göldeki kuğu” ve “göldeki kuğunun beyazlığı” gibi gözlemlenebilen varlıklar ile dış dünyada var olan fakat gözlemlenemeyen “Tanrı”, “mücerret akıl” vb. varlıklar da haricî varlık alanına dahildir.³⁶

Haricî önermeler bazen “Şu yaprak yeşildir.” örneğinde olduğu gibi tikel nesnelerden, bazen de “İnsan düşünendir.” örneğinde olduğu gibi, tümel kavramlardan haber verir. Haricî önermelerin her bir türü ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Bu sebeple, haricî önermeler üç ana başlık halinde incelenecektir: “Duyusallarla İlgili Tikel Önergelerin Mutabakatı”, “Duyusallarla İlgili Tümel Önergelerin Mutabakatı” ve “Aklî Varlıkla İlgili Önergelerin Mutabakatı”.

a. Duyusallarla İlgili Tikel Önergelerin Mutabakatı

Nasîrüddin Tûsî, *Tecrîd*'de, dış dünyada var olan nesnelerle ilgili önermelerin, bu nesnelerin dış dünyadaki gerçekliğiyle uyumlu olması durumunda doğru, aksi takdirde yanlış olacağını belirtir. Sadece zihinde var olan ve dış dünyada bir karşılığı bulunmayan kavramlarla ilgili önermelerin doğruluğu ise nefsü'l-emre uygunluklarıyla belirlenir. Tûsî, bu şekilde, dış dünyada varlığı olmayan nesnelere dair önermelerin doğruluğunu nefsü'l-emre uygun olmasına bağlamıştır.³⁷

Tûsî'nin bu açıklamalarından iki kesin sonuç çıkarmak mümkündür. İlk olarak, dış dünyada var olan nesnelere dair hükümlerin doğruluğu, dış

³⁴ İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 200; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 200.

³⁵ Mantık eserlerinde önermeler çeşitli bakış açılarıyla sınıflandırılmıştır. Biz ise *Tecrîd* şarihlerinin konuya yaklaşımını göz önünde bulundurarak, önermeleri “haricî önermeler” ve “zihnî önermeler” şeklinde ayırdık. Önergelerin tasnifinde kullanılan kaynaklar için bkz. Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 35-36, 133; Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 110; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 103; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 200-201; Bâbertî, “Şerhu't-Tecrîdi'l-akâid”; Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 200-201; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilham*, 476-77; Esterâbâdî, *el-Berâhînu'l-kâtî'a*, 160; Tabâtabâî, *Nihayetü'l-hikme*, 28.

³⁶ Tûsî, *Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nâsiriyye*, 229.

³⁷ Tûsî, *Tecrîd*, 117. Tûsî, başka bir eserinde akledilirler ile zihnî hükümlerde harice mutabakatın aranmadığını belirtir. Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 35-36.

gerçeklikle uyum içinde olmalarına bağlıdır. İkinci olarak, dış dünyada bulunmayan nesnelere dair hükümlerin doğruluğu, nefsü'l-emre uygunluklarına dayanır. Ancak, dış dünyadaki nesnelere dair hükümlerin nefsü'l-emre uygunluğu meselesi, Tecrîd'de doğrudan ele alınmamıştır. Bu konuda Tûsî'nin görüşleri, nefsü'l-emr risalesindeki açıklamalarıyla daha iyi anlaşılabilir. Tûsî, risalesinde nefsü'l-emrin ezeli ve ebedî olduğunu, zaman ve mekânın ötesinde bir varlık olduğunu ve değişime tabi olmadığını ifade eder.³⁸ Ayrıca o, mutabakatın bir özelliği olarak, "mutabık olan" ve "mutabık olunan"ın aynı özellikleri paylaşması gerektiğini ifade eder.³⁹ Bu bağlamda, nefsü'l-emrle uyumlu olan hükümlerin, nefsü'l-emrle aynı özelliklere sahip olması gerektiği sonucuna varılabilir. Dolayısıyla, zaman ve mekâna bağlı olan ve değişime konu olan tikel bilgiler, Tûsî'nin teorisinin dışında kalır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde onun nefsü'l-emr risalesindeki "Yakînî hükümlerimizin nefsü'l-emre uygun olduğundan şüphe etmeyiz."⁴⁰ ifadesiyle kastedilenin tümel yakînî önermeler olduğu söylenmelidir. Tûsî'nin verdiği örnekler de bu tür önermeler üzerinedir.⁴¹ Sonuç olarak, Tûsî'ye göre nefsü'l-emr, değişime tabi olan tikel bilgileri kapsamaz. Bu nedenle, bu tür tikel varlıklara dair haricî önermelerin doğruluk ölçütü nefsü'l-emr değil, dış dünyadır.⁴²

Tikel haricî önermelerin doğruluğu, örneklerle daha belirgin hale gelir. Bu tür önermeler, zamanla sınırlı olmayabileceği gibi geçmiş, bugün veya geleceğe dair de olabilir. Örneğin, "Ahmet yeşil gözlüdür." gibi bir önerme, belirli zaman dilimiyle sınırlandırılmamış tikel haricî bir önermedir. Bu önermenin doğruluğu, dış dünyadaki gerçeklikle uyumuna bağlıdır.⁴³ Eğer Ahmet gerçekten yeşil gözlü ise, önerme doğru kabul edilir; aksi taktirde yanlış olur. "Hz. Muhammed 622 yılında Mekke'den Medine'ye hicret etti." cümlesi ise geçmişe dair tikel haricî bir önermedir. Bu önermenin doğruluğu, yine dış dünyayla uyumlu olup olmamasına göre belirlenir. Hz. Muhammed gerçekten 622 yılında hicret ettiyse, önerme doğru kabul edilir. "Everest Dağı dünyanın en yüksek dağıdır." cümlesi günümüze dair bir tikel haricî önermedir ve eğer Everest Dağı şu anda dünyanın en yüksek dağı ise, bu önerme doğru kabul edilir. "2027'de güneş tutulması olacak." cümlesi ise

³⁸ Tûsî, "İsbâtü'l-'akli'l-mücerred", 5.

³⁹ Tûsî, 4.

⁴⁰ Tûsî, 3.

⁴¹ Tûsî, 3.

⁴² Tûsî, *Tecrîd*, 117; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 103; İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid*, 2: 200; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 1:392.

⁴³ "Tikel haricî önermeler" ifadesi ile tikel bilgi veren önermeler kastedilmektedir. Tikellerin tümel bilgilerde içerilmesi bu bağlamda dikkate alınmamaktadır.

geleceğe dair bir tikel haricî önermedir. Eğer 2027'de güneş tutulması gerçekleşirse, önerme dış dünyayla uyumlu olacağından doğru olur. Ancak, geleceğe dair haricî önermelerin çoğunlukla zannî olduğu, yani kesin bilgiye dayanmadığı unutulmamalıdır. Çalışmamızda yakînî önermeler ele alınacaktır. Kesin bilgiye dayanmayan ve zannî önermelerin nefsü'l-emre veya dış dünyayla uyumlu olup olmadığı kesin olarak bilinmediği için, bu tür önermelerin nefsü'l-emre uyumlu olup olmadığının incelenmesi genellikle alimler tarafından yapılmamıştır.

Tûsî açısından duyusal tikellerden bahseden önermelerin doğruluğu genellikle dış dünyayla olan uyumlarına bağlıdır, ancak bu kuralın bazı istisnaları bulunmaktadır. Örneğin, "Ahmet canlıdır." önermesi, tikel haricî bir önerme olmasına karşın, doğruluğu bakımından "Ahmet yeşil gözlüdür." önermesinden farklıdır. Ahmet'in yeşil gözlü olup olmadığını doğrulamak için dış dünyayı gözlemlemek gerekmektedir. Ancak "Ahmet canlıdır." önermesinin doğruluğunu belirlemek için dış dünyaya bakmak gerekmez. Bunun nedeni, bu önermenin gizli bir kıyas içeriyor olması ve dolayısıyla bir yönüyle tümel haricî bir önerme niteliği taşımasıdır. "Ahmet canlıdır." önermesinin tam açılımı şu şekildedir: "Bütün insanlar canlıdır. Ahmet de insandır. Dolayısıyla Ahmet de canlıdır." Bu nedenle, Ahmet'in insan olduğu kabul edilince, onun canlı olduğunu doğrulamak için dış dünyayı gözlemlemeye gerek kalmaz. Bu tür önermeler, birazdan görüleceği gibi dış dünyaya ve nefsü'l-emre mutabık olarak doğruluk değeri kazanabilir.

Olumsuz tikel haricî önermelerin doğruluk ölçütü hakkında konuşacak olursak, bu tür önermelerin doğruluğu, tikel haricî önermelerde olduğu gibi dış dünyaya uygun olmalarına bağlıdır. Örneğin, "Ali topal değildir." önermesi, Ali'nin incelenmesi sonucu topal olmadığı belirlenirse doğru kabul edilir. "Asya ve Avrupa kıtasını birbirine bağlayan yürüme yolu yoktur." önermesi, mevcut duruma bakılarak doğrulanabilir; çünkü şu anda böyle bir yürüme yolu yoktur. Aynı şekilde, "13. yüzyılda bilgisayar yoktu." önermesi de tarihsel gerçeklere dayanarak doğru olarak kabul edilir; çünkü bilgisayar 13. yüzyılda henüz icat edilmemişti.⁴⁴

b. Duyusallarla İlgili Tümel Önermelerin Mutabakatı

Tikel haricî önermelerin yanı sıra, "İnsan canlıdır." şeklinde tümel

⁴⁴ Nefsü'l-emrin "şeyin kendindeliği" şeklindeki meşhur tanımına göre nefsü'l-emr verilen örneklerde dış dünyanın kendisine karşılık gelir. Hz. Muhammed'in 571 yılında doğduğu gerçeği nefsü'l-emre tekabül eder. "Hz. Muhammed'in 571 yılında doğmuştur." önermesi de nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk değeri kazanır. Diğer örneklerde de benzer bir durum söz konusudur.

haricî önermeler de bulunmaktadır. Tümel haricî önermeler, dış dünyada karşılığı olan kavramlardan (birinci akledilirler) meydana gelir. Önermenin özne ve yüklemi olan “insan” ve “canlı” kavramları tümeldir. Bu önerme, dış dünyadaki tüm insan tekilerinin, dış dünyada gözlemlenebilen canlılık özelliğine sahip olduğunu belirtir. Tûsî’nin yorumuna göre, tümel hakikatlerin nefsü’l-emrde yer alması, tümel haricî önermelerin dış dünyaya ve nefsü’l-emre uygun şekilde doğru kabul edilmesini mümkün kılar.

“Kedi canlıdır.” ve “Kristal canlı değildir.” önermelerini ele alalım. Dış dünyayı gözlemlediğimizde, kedilerin canlı olduğunu, kristallerin ise canlılık özelliği taşımadığını görürüz. Bu verilen hükümler, dış dünyadaki gözlemlere uygun olduğundan dolayı doğru kabul edilir. Öte yandan, bütün akledilirler nefsü’l-emrde bulunduğundan “kedi”, “kristal” ve “canlı” kavramları da nefsü’l-emrde vardır. Nefsü’l-emrdeki gerçekliği itibariyle, canlılık kedinin bir niteliği iken, kristal için böyle bir nitelik söz konusu değildir. Bu yüzden, canlılığın insana atfedilmesi doğru iken, kristale atfedilmesi doğru değildir. Sonuç olarak, Tûsî’nin yaklaşımına göre, hem olumlu hem de olumsuz tümel haricî önermelerin doğruluğu, dış dünyadaki gözlemlerle ve nefsü’l-emrdeki hakikatlerle uyumlu olmasıyla belirlenir. Bu bağlamda, tümel haricî önermelerin, dış dünyaya ve nefsü’l-emre mutabık olarak doğruluk değeri kazandığı kabul edilir.⁴⁵

c. Aklî Varlıkla İlgili Tikel Önermelerin Mutabakatı

“Tanrı” ve “mücerret akıl”, dış dünyada bulunan tikel varlıklardır. Bu yüzden, bu tarz aklî varlıklara dair yargılar normalde tikel haricî önermeler kapsamında değerlendirilmelidir. Ancak, “tikellerle ilgili önermeler” ifadesi genellikle oluş ve bozuluşa, yani değişime tabi olan maddi varlıklarla ilgili yargılar için kullanılır.⁴⁶ Buna karşın, “Tanrı” ve “mücerret akıllar”, değişime uğramayan ezelf varlıklar olduklarından, bu varlıklarla ilgili önermeler maddi tikel varlıklara dair yargılardan ayrı tutulmalıdır.

Peki, “Allah tektir.”, “Faal akıllı Allah yaratmıştır.” ve “Allah yaratmaya mecbur değildir.” gibi aklî varlıklarla ilgili önermelerin doğruluk kriteri nedir? Tûsî, bu soruya doğrudan bir cevap vermez. Bu yüzden, Tûsî’nin nefsü’l-emrle ilgili görüşlerinden hareketle bu konuya ilişkin yaklaşımını belirlemek gerekmektedir.

Zaman ve mekandan bağımsız olan aklî varlıklar, değişim

⁴⁵ Nefsü’l-emri, şeyin kendineliliği olarak tanımlayanlar ise tümel haricî önermelerin dışa (onlara göre nefsü’l-emr) mutabık olarak doğruluk değeri kazandığını söylerler.

⁴⁶ “Tanrı’nın tikelleri bilmesi” meselesi buna örnek olarak verilebilir. Nitekim bu meselede tikel derken genelde oluş ve bozuluşa konu olan tikeller kastedilmektedir.

geçirmedikleri için, onların hakikatlerinin nefsü'l-emrde bulunması, Tûsî'nin nefsü'l-emr anlayışıyla örtüşür. Bu sebeple, aklî ve tikel varlıklarla ilgili verilen yargıların nefsü'l-emre uygun olarak doğru kabul edilmesinde bir sakınca yoktur. Bu tür aklî varlıklarla ilgili yargıların dış dünyaya uygun olarak doğruluğu ise iki farklı bakış açısıyla ele alınabilir. Birincisi, insan perspektifinden bakıldığında, bu tür varlıklar insan gözlem yetisinin ötesindedir. İnsanın dış dünyayı gözlem kapasitesi sınırlı olduğundan aklî varlıkların dış dünyadaki varlığı, insanların gözlem yeteneğini aşar. Bu perspektiften bakıldığında, “Allah tektir.” ve “Faal aklı Allah yaratmıştır.” gibi yargıların doğruluğunu insanın dış gözlem yoluyla tespit etmesi mümkün değildir.

Diğer bir bakış açısıyla, insan zihninden bağımsız bir perspektiften bakıldığında, bu tür aklî varlıklar dış dünyada mevcut olduklarından, bu hükümlerin dışa uygun olduğu söylenebilir. Tûsî, nefsü'l-emre uygun hükümlerden söz ederken belirli zihinlerde yer alan yargılardan hareket etmez.⁴⁷ Bundan dolayı hükümler, insan zihninin verdiği yargılardan bağımsız olarak ele alınmalıdır. Bu bakış açısıyla, aklî varlıklarla ilgili tikel haricî önermelerin nefsü'l-emre ve dış dünyaya uygun olduğu belirtilmelidir.

2. Zihnî Önermeler

“Zihnî önermeler”, zihinsel itibarla değerlendirilen nesneler hakkında verilen hükümlerdir. Diğer bir deyişle, zihnî varlığın gerekleri göz önünde bulundurularak oluşturulan hükümlerdir. Örneğin, ‘Güneş aydınlatır’ ifadesi, güneşin dış dünyada mevcut olmasına bağlı olarak sahip olduğu özellikleri temel alır ve dolayısıyla haricî bir hüküm olarak değerlendirilir. Buna karşılık, ‘Güneş tikelidir’ ifadesi, güneşin zihinde yer alma durumunu dikkate aldığı için zihnî bir hüküm niteliğindedir. “Zihnî önermeler”, öznesi ve yüklemi zihinsel nesnelerden oluşan yargıların yanı sıra, öznesi dışsal ve yüklemi zihnî olan yargıları da kapsar.

Öte yandan, hayal ürünü nesneler ve ne dış dünyada ne de zihinde bir gerçekliği bulunmayan mümteni nesneler hakkında verilen hükümlerin durumu ise farklıdır. Bu nesneler zihinde yer aldıkları için farklı bağlamda zihnî önermeler kapsamında düşünülebilir. Ancak, burada “zihnî önermeler” ifadesi ile zihinde gerçekliği olan nesnelere dair hükümlerden bahsedildiği unutulmamalıdır. Aynı şekilde, “haricî önermeler” derken de dış dünyada gerçek bir varlığı olan nesnelere dair hükümler kastedilir. Bundan dolayı hayali nesneler ile mümteni nesnelere dair yargılar “Hariçte ve Zihinde Bir

⁴⁷ Tûsî, “İsbâtü'l-'akli'l-mücerred”, 3.

Gerçekliği Olmayan Önergeler” başlığı kapsamında incelenecektir.

a. Öznesi ve Yüklemleri Zihnî Olan Önergelerin Mutabakatı

Öznesi ve yüklemleri zihnî olan önergelerin temelini ikinci akledilirler oluşturur. Daha önce belirtildiği gibi mantık, felsefe veya matematiksel kavramlar bu tür akledilir kavramlardır. Örneğin, “Cins tûmeldir.” önermesinde, özne ve yüklem mantıkî kavramlardır. Aynı şekilde, “İmkân itibarîdir.” önermesinde özne ve yüklem felsefî kavramlar iken, “Dört çifttir.” önermesinde özne ve yüklem matematiksel kavramlardır. Tûsî’ye göre özne ve yüklemleri salt zihnî olan bu tür önergelerin doğru olması, nefsü’l-emre uygun olmasına bağlıdır.⁴⁸

Mantık kavramlarından oluşan “Cins tûmeldir.” önermesini ele alalım. Bu önermede özne olan “cins” kavramının bir gerçekliği bulunmaktadır ve bu gerçekliğe uygun bir yargı verilmişse, önerme doğru kabul edilir. “Cins tûmeldir.” önermesi, “cins” kavramının tümel olduğunu ifade eder. Tümel olma özelliği, “cins” kavramının gerçekliğine uygundur; çünkü “cins”, birçok şeye ortak olarak yüklenebilir. Bu yüzden önerme, nefsü’l-emre mutabık olarak doğrudur.

Olumsuz zihnî önergeler de aynı şekilde değerlendirilebilir. Örneğin, “Cins tikel değildir.” yargısı, “cins” kavramının nefsü’l-emrdeki hakikatine mutabık olduğundan doğru kabul edilir. Bu nedenle, bu tür olumsuz önergelerin doğruluğu da nefsü’l-emre uygunluk ölçütüyle belirlenmektedir.

Felsefî kavramlardan oluşan “İmkân itibarîdir.” önermesi ve matematiksel kavramlardan olan “İki çifttir.” önermesi de aynı şekildedir. Bu önergelerde özne olarak kullanılan “imkân” ve “iki” kavramlarının tanımları ve bu tanımların gerektirdiği özellikler, bu kavramların gerçekliğini oluşturur. Kavramlara atfedilen özellikler, tanımlarına uygunluk gösteriyorsa, bu önergeler nefsü’l-emre mutabıktır.

Düşünürler bu kavramların gerçekliklerinin nasıl tespit edileceği ve nerede bulunduğu konusunda farklı yorumlar yapmışlardır. Nefsü’l-emri “faal akıldaki akledilirler” şeklinde tanımlayan Tûsî, faal akıllı bu gerçekliklerin mahalli olarak kabul eder. Buna karşın, nefsü’l-emre belirli bir mahal atfetmeyen diğer düşünürler, bu kavramların gerçekliklerini, dış dünyada veya zihinde var olan şeylerin kendindeliği olarak görmüşlerdir.⁴⁹

⁴⁸ Tûsî, *Tecrîd*, 117.

⁴⁹ Kîşî, “Ravzatü’n-nâzır”, 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-

b. Öznesi Haricî Yüklemleri Zihnî Olan Önermelerin Mutabakatı

Öznesi haricî, yüklemleri zihnî olan önermeler üç farklı türde sınıflandırılabilir. Bunlardan biri “İnsan tümeldir.” örneğinde olduğu gibi yüklemleri mantıksal kavramlardan olan önermelerdir. Bu örnekte, özne olan “insan” genelde dış dünyadaki bir gerçekliğe işaret ederken, yüklem olan “tümel” ise ikinci akledilirlerden olup tamamen zihnîdir. Burada “insan” kelimesi ile dış dünyadaki insanlar kastedilmemiştir. Nitekim tümellikle nitelenen insanın dış dünyadaki bireyleri değil, “insan” kavramıdır. Dolayısıyla bu tür önermelerin doğruluğu, öznesi ve yüklemleri zihnî olan önermelere benzer şekilde nefsü'l-emre uygunlukla değerlendirilir.

Öznesi haricî, yüklemleri zihnî olan önermelerin bir diğer türü de yüklemleri felsefi olan önermelerdir. Bu tür önermeler ise farklı bir değerlendirme gerektirir. Örneğin “İnsan mümkündür.” ifadesini ele alalım. Burada, yüklem olan “mümkün” kavramının dış dünyada bir karşılığı bulunmasa da insanın “imkân” ile nitelendirilmesi haricî bir durumu ifade eder. Yani dış dünyada bulunmayan “mümkün” kavramı, dış dünyada bulunan insanı nitelemiştir. Tûsî'ye göre, bu tür önermeler, nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk değeri taşır.⁵⁰

Öznesi haricî, yüklemleri zihnî olan önermelerin bir başka türü de yüklemleri ademî olan önermelerdir. Bu tür önermeler, öznesinin tikel ya da tümel olmasına bağlı olarak iki farklı kategoriye ayrılabilir. Örneğin, “Ali âmâdır.” şeklindeki önermenin öznesi tikel, “Kelâynakların başı keldir.” önermesi ise öznesi tümel bir ifadedir. Her iki önermede de yüklemde yer alan 'körlük' ve 'kellik' gibi kavramlar, dış dünyada var olan nesnel gerçeklikleri ifade etmemekle birlikte, yalnızca dışsal (haricî) varlıkları nitelemektedir.

Aslında, söz konusu ademî nitelikler, daha önce belirtilen zihnî nesnelerden farklı bir özellik arz etmektedir. “Cins”, “mümkün” ve “üç” gibi zihnî nesnelerin kendilerinin yanı sıra zıtlarının da dış dünyada varlıkları söz konusu değildir. Ancak “körlük” ve “kellik” gibi ademî kavramlar, dış dünyada doğrudan bir varlıkları bulunmamakla birlikte, onların zıtları hariçte mevcuttur. Örneğin, dış dünyaya bakarak bir gözlem yapan kişi, görme yetisini kaybetmiş birini âmâlıkla ve başında saç bulunmayan birini

mücerred”, 132; Taşköprizâde, *eş-Şühûdü'l-aynî*, 33; Tehânevî, *Keşşâf*, 1720; Gelenbevî, “Risâle fi'l-vücudi'z-zihnî”, 165.

⁵⁰ Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 116.

de kellele niteleyebilir.⁵¹ Bu perspektiften değerdendirildiğinde, “Ali âmâdır.” önermesi ile “Ali görme yetisini kaybetmiştir.” önermesi anlam bakımından özdeştir.⁵² Bu durumda, öznesi haricî, yüklemi ademî olan önermelerin doğruluğu haricî önermelerde olduğu gibi dış dünyaya mutabık olmasına bağlanabilir.⁵³ Bu tür önermelerin nefsü'l-emrdeki durumu ise öznenin tikel veya tümel olmasına göre farklılık göstermektedir. Örneğin, “Ali âmâdır.” önermesinin öznesi olan Ali'nin, sürekli değişime tabi olan tikel bir varlık olduğu için nefsü'l-emrde olduğu söylenemez. Bu yüzden, söz konusu önermenin doğruluğu dış dünyaya mutabık olmasına dayanır. Diğer yandan, “Kelaynakların başı keldir.” önermesi tümel bir ifadedir ve bu nedenle, nefsü'l-emre uygun olarak doğru kabul edilmesi mümkündür.

3. Hariçte ve Zihinde Gerçekliği Bulunmayan Önergeler

Hariçte ve zihinde gerçekliği bulunmayan farazî nesnelere dair önermeler iki ayrı şekilde ele alınabilir. Bunlardan ilki, “Kaf Dağı” ve “Anka Kuşu” gibi dış dünyada ve zihinde bir gerçekliği olmayan, tamamen hayali ve kurguya dayalı varlıklarla ilgilidir. Bu tür önermeler, tamamen zihinsel varsayımlarla oluşturulmuş kurmaca varlıklara dair bilgilerdir. İkinci tür ise, varlığı mümteni olan yani var olması imkânsız olan nesnelerle ilgilidir. “Şerikü'l-Bârî” bu tür nesnelere örnek olarak verilebilir.

Dış dünyada ve zihinde gerçekliği olmayan nesneleri açıklamak için bir düşünce deneyi gerçekleştirilebilir. İnsanların hiç var olmadığı bir dünya tasavvur edelim. Bu dünyadaki varlıklar, gerçekliği olan nesnelerdir, mevcut olmayanlar ise gerçeklikten yoksundur. Örneğin, “Kaf Dağı” ve “Anka Kuşu” gibi hayali varlıklar bu dünyada mevcut olmazlardı. Ayrıca, varlığı imkânsız olan nesneler de bu dünyada bulunamaz, çünkü zaten var olmaları mümkün değildir. İşte bu sebeple, yalnızca zihne bağlı olan bu tür nesnelerin, hem dış dünyada hem de zihinde gerçeklikleri söz konusu değildir. Burada, dış dünyada bulunmayan fakat bir gerçeklik taşıdığı kabul edilen matematiksel veya felsefî nesneler ile mantık gibi bilim dallarında kullanılan kavramların gerçekliğine dair soru işareti ortaya çıkabilir. Fiziksel olarak var olmasalar bile zihin tarafından algılanıp anlamlandırılabilen bu tür kavramların gerçekliği Tûsî'ye göre faal akılda sabittir.⁵⁴

⁵¹ Tûsî, bunu açıklamak için “öznenin sahip olmasının mümkün olduğu bir özelliği kaybetmesi” anlamına gelen “ademü'l-meleke” ifadesini kullanır. bkz. Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs*, 119.

⁵² Tûsî, 119.

⁵³ Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, 2: 200-201.

⁵⁴ Tûsî, “İsbâtu'l-'akli'l-mücerred”, 7; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 104.

a. Hayali Nesnelerle İlgili Önergelerin Mutabakatı

Görüldüğü üzere İslam düşünürleri, “Anka Kuşu” ve “Kaf Dağı” gibi hayal ürünü varlıkları içeren önergeleri genellikle gerçeklik dışında değerlendirmişlerdir. Gerçeklik ve nefsü'l-emrle ilişkilendirilerek değerlendirilemez. Fakat, hayali nesnelerden bahseden önergeler de bulunmaktadır. Örneğin, “Anka bir kuştur.” ve “Kaf Dağı Türkiye’dedir.” önergeleri hayali varlıklardan bahseder. Bu önergeler doğru ya da yanlış olabilirler, zira nihayetinde birer önerme olarak kabul edilirler. “Kaf Dağı” ve “Anka” gibi varlıklar, kimi kültürlerde belirli özelliklerle tanınır. Bu bağlamda, bu özellikleri aktaran önergeler doğru sayılırken, belirtilen özelliklere sahip olmayan niteliklerden bahseden önergeler yanlış kabul edilir. Dolayısıyla, yukarıdaki önergelerden ilki doğru, ikincisi ise yanlış bir önerme olarak değerlendirilir. Bu tarz önergelerin doğruluğu, hayali nesnenin kurgusal özelliklerine dayanır. Ancak, burada tartışmakta olduğumuz konu, hükümlerin gerçekliğe uygun olup olmadıklarıdır. Bu sebeple, hayali varlıklarla ilgili önergeler tartışma kapsamının dışında kalır. Mümteni nesnelerle ilgili önermelere gelince, onların gerçeklikle irtibatı, kurgusal varlıklar gibi değildir.

b. Mümtenilerle İlgili Önergelerin Mutabakatı

Mümteni varlıklar, genellikle “madum” yani yokluk konusunun bir alt başlığı olarak incelenir.⁵⁵ Madum, varlığı mümkün olanlar ve varlığı imkânsız olanlar şeklinde iki kategoriye ayrılır. Mümkün madumlarla ilgili önergelerin doğruluğu, bu madumların varlık biçimlerine göre önceki başlıklarda ele alınmıştır. Ancak, mümteni madumların gerçeklikle ilişkisi, mümkün madumlarınkinden farklı olduğu için bu konu ayrı bir başlık altında değerlendirilecektir.⁵⁶

Mümteni nesnelerin ne dış dünyada karşılıkları vardır ne de matematiksel nesneler gibi zihinsel bir gerçeklikleri bulunur.⁵⁷ Bununla

⁵⁵ Madum tartışmalarıyla ilgili güncel çalışmalara dair bkz. Koca, “Mâdûmun Şey’iyyeti Teorisi”; Koca, “Müteahhirûn dönemi Eş’ariyye Kelâmında Ma’dûmun Şey’iyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi”; Alper, “Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî’de Ma’dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme”; Güdekli, “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşâsı”, 175-81; Erzi, “Kâdî Abdülcebbâr’da Akıl ve Dil”, 9-45.

⁵⁶ Tûsî, mümteni madumlar ile mümkün madumları ayırarak değerlendirmiştir. Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 36-37.

⁵⁷ Mümteni nesneler, gerçeklikleri bulunmamasına rağmen zihnimizde bir tür varlığa sahiptirler. Gelenbevî, bunların “temsîl” ve “teşbih” yoluyla zihinde bulunduğunu ifade eder. Gelenbevî, “Risâle fî nefsi'l-emr”, 77. Kişî de, Gelenbevî gibi, mümtenilerin zihindeki varlık durumunu araştırır. O, “Şerikü'l-Bârî mümtenidir.” gibi hükümlerin zihinde bulunmasından hareketle mümteni nesnelerin zihinde bir gerçekliği olduğu sonucuna

birlikte, varlığı mümteni olan nesnelerle ilgili verilen “Şerikü'l-Bârî mümtenidir.” gibi hükümlerin doğruluğundan şüphe edilmez. Bir hükmün doğru olabilmesi için, mutlaka bir şeye uygun olması gerektiği düşüncesinden hareket edildiğinde, mümteni nesnelerle ilgili hükümlerimizin de bir şeye uygun olması gerektiği sonucuna varılır. Ancak, mümteni nesnelerin ne dış dünyada ne de nefsü'l-emrde varlığı bulunmamaktadır.⁵⁸ Bu durum, mümteni nesnelerle ilgili olarak verdiğimiz hükümlerin doğruluğunu neye göre belirleyeceğimiz sorusunu gündeme getirir.

Tûsî'nin *Tecrîd*'de, “hariçte bulunan nesnelerle ilgili hükümlerin doğruluğunu harice, hariçte karşılığı bulunmayan şeylerle ilgili hükümlerin doğruluğunu ise nefsü'l-emre uygun olmasına bağladığı” pasajından⁵⁹ ilk bakışta anlaşılan şey, dış dünyada bulunmayan mümtenilerle ilgili hükümlerin doğruluk kıstasının nefsü'l-emr olduğudur. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi, nefsü'l-emre uygun olarak doğruluk kazanan hükümlerin, dış dünyada bulunmayan tüm nesneleri içermediğini vurgulamıştık.

Örneğin, kurgusal nesneler gibi dış dünyada gerçekliği olmayan nesnelere dair hükümlerin doğruluğu, nefsü'l-emre uygunluklarıyla belirlenmez. Hayali nesneler gerçek bir varlığa sahip olmadıkları gibi, onlarla ilgili verilen hükümler de hayalidir. Öte yandan, mümteni nesneler de gerçek bir varlığa sahip değildir. Ancak, mümteni nesnelerle ilgili verilen hükümler, hayali nesnelerle ilgili olanlardan farklıdır. Mümteni nesneler gerçeklikten yoksun olsa da onlar hakkında verilen hükümler, hayali nesnelere dair hükümlerin aksine gerçeklikle irtibatlıdır. Mesela, “Şerikü'l-Bârî mümtenidir.” önermesi, gerçeklikle ilgili bir bilgi verir. Buna karşılık, “Anka bir kuştur.” önermesi doğru olmasına rağmen gerçekliğe dair bir bilgi sağlamaz. Bu sebeple, kurgusal nesnelere ilişkin hükümlerin doğruluğu, onların gerçekliğe uygunluğuna dayanmaz. Görüldüğü üzere, mümteniler gerçeklikten yoksun olmaları açısından hayali nesnelere benzese de

varılamayacağını belirtir. Kîşî'ye göre, zihinde mevcut olan hükmün kendisidir; ancak hükmün öznesi olan mümteni nesnelerin dışarıda veya zihinde varlıkları yoktur. Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır”, 17. Tûsî ise, zihindeki unsurları aklî ve farazî olarak iki kategoriye ayırır. Zihinde bir gerçekliği olmayan ona göre farazî olana karşılık gelir. Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 133.

⁵⁸ Kîşî, mümtenilerin nefsü'l-emrde bulunmadığı hususunda alimlerin aynı fikirde olduğunu belirtir. Kîşî, “Ravzatü'n-nâzır”, 15, 38. Gelenbevî'ye göre mümteniler nefsü'l-emrde bulunmaz. Gelenbevî, “Risâle fî nefsi'l-emr”, 77. Keşmîrî, mümtenilerin aynı varlıkları nefsü'l-emrde bulunmasa da onların zihnî varlıklarının nefsü'l-emrde mevcut olduğunu belirtir. Nitekim nefsü'l-emrde bütün suretler bulunduğundan mümtenilerin de nefsü'l-emrde bulunması gerekir. Keşmîrî, “el-Levhu'l-mahfûz 'anî'l-hezli'l-menbûz”, 168.

⁵⁹ Tûsî, *Tecrîd*, 117.

onlardan farklı olarak kendileriyle ilgili verilen hükümler gerçekliğe uygundur.

“Mümteni nesneler, dış dünyada bulunmaları itibarıyla imkansız olarak kabul edilirler. Ancak bu nesnelerin zihinde var olmaları imkansız değildir.” şeklinde fikir yürütülerek mümteni nesnelerle ilgili konuşmanın meşru olduğu açıklanmak istenmiştir.⁶⁰ Ancak, meseleye sadece bu açıdan yaklaşmak, mümteni nesnelerle ilgili verilen hükümlerin doğruluğunu tam anlamıyla açıklamaz. Çünkü mesele, mümteni nesnelerin zihinde bir tür varlığa sahip olup olmadıkları değildir. Hatta mümteni nesnelerden bahsedilirken sadece dış dünyada var olmaları imkansız olanlar kastedilmez. Nitekim zihinde bulunması imkansız nesnelerden de bahsedilebilir. Örneğin, “üç köşeli kare” zihinsel varlık tarzına sahip mümteni bir nesnedir. Benzer şekilde, “üçün çift olması” da zihinsel olarak mümteni bir durumdur.

Mümteni nesnelerle ilgili verilen hükümler hususunda doğru yaklaşım, bu hükümleri bir tür olumsuzlama olarak kabul etmektir.⁶¹ Örneğin, dış dünyada var olması imkansız olan “Şerikü'l-Bârî” ile ilgili “Şerikü'l-Bârî mümtenidir.” hükmü, “Allah'ın ortağı olamaz.” şeklinde, dış dünyadaki bir varlığın olumsuzlanması olarak anlaşılmalıdır. Benzer şekilde, “Üç köşeli kare muhaldir.” önermesi “Karenin üç köşesi olamaz.” şeklinde yorumlanmalıdır. Bu bakış açısına göre, mümteni nesnelere dair önermelerin doğruluğu, bu nesnelerin dış dünyada ya da zihinde mümteni olmalarına göre farklı değerlendirilmelidir ve yukarıda açıklanan haricî ve zihnî nesnelere dair olumsuz önermelerin doğruluğuna benzer şekilde ele alınmalıdır. Bu nedenle, dış dünyada var olması imkansız olan “Şerikü'l-Bârî”ye ilişkin bir hüküm, olumsuz tümel haricî önermelerin doğruluğu gibi değerlendirilir. Yani, “Kristal canlı değildir.” olumsuz tümel haricî önermesinin doğruluk ölçütü hariç ve nefsü'l-emr olduğu gibi “Şerikü'l-Bârî mümtenidir.” önermesi de “Allah'ın ortağı yoktur.” şeklinde hariç ve nefsü'l-emre uygun olarak doğrudur. Benzer şekilde, “Üç köşeli kare muhaldir.” önermesi, “Karenin üç köşesi olamaz.” şeklinde, tümel zihnî önermelerde olduğu gibi nefsü'l-emre mutabık olarak doğru kabul edilir.⁶²

Sonuç ve Genel Değerlendirme

Tûsî, klasik düşünürlerin görüşlerine paralel bir şekilde, bilginin

⁶⁰ Keşmîrî, “el-Levhu'l-mahfûz 'anî'l-hezli'l-menbûz”, 168.

⁶¹ Mümteni nesneler hakkında bkz. Hillî, *Nihayetü'l-meram*, 2: 231-233.

⁶² Tûsî nispet ve izafeti zihnî olgular olarak görür. Bu nedenle ona göre mümtenilik aklî bir itibardır. Dolayısıyla akıl olmasaydı imkansızlıkla vasıflanan mümteni nesneler de bulunmayacaktı. bkz. Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 36-37.

doğruluğu için gerçeğe uygunluk şartının sağlanması gerektiğini savunur. Bu yaklaşıma göre, doğru bilgi, “gerçeğe uygun olan bilgi” şeklinde tanımlanır. Klasik düşünürler arasında genel kabul gören bu anlayıştan hareketle, Tûsî, dış dünyada var olmayan nesnelerle ilgili önermelerin doğruluğunu sorgular. Örneğin, “Bir ikinin yarısıdır.” ifadesi yakînî bir önerme olarak kabul edilir ve bu nedenle kimse bunun doğruluğuna itiraz etmez. Ancak, bu önermenin doğru olabilmesi için mutlaka gerçeklikle uyumlu olması gerekir. Fakat “bir” kelimesi, dış dünyada bulunmayan zihinsel bir kavram olduğundan, bu önermenin uyumlu olduğu gerçekliğin “dış dünya” olması mümkün değildir. Tûsî, bu tür zihinsel önermelerin dayandığı gerçekliğin insan zihni olamayacağını da vurgular, çünkü insan zihni hata içerebilen yargılara da ev sahipliği yapar. Bu nedenle, yakînî zihnî önermelerin doğruluğu, duysal dünya ve insan zihninin ötesindeki bir gerçeklikle sağlanabilir. Tûsî’ye göre, bu gerçeklik, “faal akılda bulunan akledilirler” şeklinde tanımladığı nefsü’l-emrdir.

Tûsî ile aynı dönemde yaşamış olan Şemseddin Kîşî ve Şemseddin Semerkandî, Tûsî’nin nefsü’l-emre dair görüşlerini ele almış ve nefsü’l-emrin “faal akıldaki akledilirler” şeklinde tanımlanmasına yönelik eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu eleştiriler, nefsü’l-emri düşünürlerin gündemine taşıyarak, çeşitli eserlerde tartışılmasına yol açmıştır. Tûsî’nin nefsü’l-emre ilişkin risalesi ve *Tecrîd* kitabına yazılan şerh ve haşiyeler bu tartışmaların merkezinde yer almıştır. Bu tartışmalar sırasında, Tûsî’nin görüşleri genellikle eleştirilirken, “Nefsü’l-emr nedir?” sorusuna da yanıt aranmıştır. Bu çabalar sonucunda pek çok nefsü’l-emr tanımı ortaya konmuş ve bunlar arasından “Nefsü’l-emr, itibar edenin itibarına ve farz edenin farz etmesine bağlı olmaksızın şeyin kendindeliğidir.” şeklindeki tanım genel kabul görmüştür.

Tûsî’nin nefsü’l-emr anlayışının temelinin, iki ana argümana dayandığı tespit edilmiştir. İlk olarak, nefsü’l-emr, yakînî bilgi veren önermelerin doğruluk ölçüsüdür. İkinci olarak, haricî ve zihnî hakikatler, insan zihninin ötesinde, duysal olmayan bir varlık alanında mevcuttur. Bu meselelerden birincisi, makalemizin de konusunu oluşturan nefsü’l-emrin epistemolojik boyutuyla ilgiliyken ikincisi ontolojik boyutuyla ilişkilidir.

Yakînî hükümlerin nefsü’l-emre uygunluğu, özne ve yüklemnin haricî-zihnî veya tümel-tikel olmasına göre farklılık gösterdiği görülmüştür. Buna göre, Tûsî açısından, duysallara dair tikel önermelerin doğruluk ölçütünün, nefsü’l-emr değil, duysal dünya olduğu anlaşılmıştır. Bunun sebebi duysal tikellerin değişime uğramasıdır. Nefsü’l-emrde ise değişime uğramayan

akledilirler bulunmaktadır. Doğru bilgi için gerekli olan mutabakatın gerçekleşmesi için ise mutabık olan ile mutabık olunanın aynı özellikte olması gerekir.

Duyusallarla ilgili tümel önermelerde ise durum farklıdır. Tûsî'ye göre bu tür önermelerin dış dünya ve nefsü'l-emre mutabık olarak doğruluk değeri kazandığı sonucuna varılmıştır. Nitekim tümeller değişime uğramayan hakikatlerdir. Bu sebeple onların nefsü'l-emre mutabık olmasında sakınca yoktur. Öte yandan tümel haricî nesnelerin fertleri dış dünyada bulunduğundan bu tarz önermeler dış dünyaya uygun olarak da doğruluk değeri kazanabilmektedirler.

Dış dünyada bulunan fakat duysal olmayan aklî varlıklarla ilgili önermelerin doğruluk kıstası ise iki farklı bağlamda ele alınmalıdır. İnsan zihnindeki hükümlerin mutabakatı bağlamında ele alındığında, insan zihni, dıştaki akli nesneleri gözlemleyemediği için, bu tarz hükümlerin nefsü'l-emre mutabık olarak doğruluk değeri kazandığı söylenmelidir. Fakat hükümler insan zihniyle kayıtlanmayıp mutlak olarak ele alındığında, dıştaki aklî nesnelere dair hükümlerin doğruluğu aynı zamanda dış dünyaya mutabık olmalarına bağlıdır.

Öznesi ve yüklemi zihnî olan önermelere gelince, Tûsî'ye göre bu tarz önermelerin doğruluğunun nefsü'l-emre uygun olmalarına dayandığı tespit edilmiştir. Nitekim dış dünyada zihnî nesneler bulunmazlar. Bu nesnelerin hakikati nefsü'l-emredir. Öznesi haricî yüklemi zihnî olan önermelerin yüklemi, eğer ademi bir kavram değilse, bu tarz önermeler nefsü'l-emre uygun olarak değer kazanır. Yüklemi ademi bir kavram ise bu durumda öznesi tikel olan nesnelerin doğruluk kıstası dış dünya iken, öznesi tümel olan önermelerin doğruluk kıstası ise hem dış dünya hem de nefsü'l-emrdir.

Yakînî bilgilerin nefsü'l-emre mutabakatında bir gerçekliği bulunan nesnelerle ilgili önermeler dikkate alınmıştır. Tûsî'ye göre hayali nesnelerin ise bir gerçekliği bulunmamaktadır. Bu nedenle bu tarz önermeler konumuzun dışındadır. Fakat hariçte ve zihnide bir gerçekliği bulunmayan mümteni nesnelerin durumu farklıdır. Bu tarz nesnelerin bir hakikati bulunmasa da bu nesnelere dair önermelerin hakikatinden bahsetmek mümkündür. Hariçte ve zihinde bir gerçekliği bulunmayan mümteni bir nesneyle ilgili verilen hükmün doğruluğundan veya diğer bir ifadeyle nefsü'l-emre mutabakatından bahsedebilmemiz bu tarz hükümleri bir tür olumsuzlama kabul edilmekle mümkün olmaktadır. Örneğin, mümteni bir nesne olan “Şerikü'l-Bârî” hakkında “Şerikü'l-Bârî mümtenidir.” ifadesi, “Allah'ın ortağı olamaz.” şeklinde bir olumsuzlama olarak

değerlendirilmelidir. Bu bakış açısıyla, mümtenilere dair hükümlerin doğruluğu, nesnelerin dış dünyada veya zihinde mümteni olup olmamaları dikkate alınarak farklı bir biçimde ele alınmalı ve haricî ve zihnî nesnelerle ilgili olumsuz önermelerin doğruluğuyla paralel bir çerçevede değerlendirilmelidir.

Nefsü'l-emr, bilgi probleminin önemli bir konusu olmasına rağmen, düşünürler, nefsü'l-emr kavramını genellikle varlık meseleleri çerçevesinde incelemiş ve bilgi bahislerinde bu kavrama pek yer vermemişlerdir. Günümüzdeki çalışmalarda da benzer bir durum söz konusu olup, bilgi üzerine yapılan araştırmalarda nefsü'l-emre dair tartışmalara neredeyse rastlanmamaktadır. Bizim önerimiz nefsü'l-emrin bilgi bahislerinin ele alındığı çalışmalarda dikkate alınmasıdır. Bu yapıldığında nefsü'l-emr kavramı İslam düşüncesine ait bilgi teorilerine daha fazla katkı sağlayacaktır.



Hakem: Dış, Bağımsız.

Teşekkür:

-

Beyanname:

1. Özgünlük Beyanı:

Bu çalışma “Nasîrüddin Tûsî’de Nefsü’l-emr Teorisi” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

2. Yazar Katkıları:

Fikir: MY; **Kavramsallaştırma:** MY; **Literatür Taraması:** MY; **Veri Toplama:** MY; **Veri İşleme:** MY; **Analiz:** MY; **Yazma – orijinal taslak:** MY; **Yazma – inceleme ve düzenleme:** MY.

3. Etik Kurul İzni:

Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

4. Finansman/Destek:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı:

Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.



KAYNAKÇA

Adjukiewicz, Kazimierz. *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*. Çeviren Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan, 1994.

Adjukiewicz, Kazimierz. *Felsefeye Giriş Temel Kavramlar ve Kuramlar*.

- Çeviren Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan, 1994.
- Aktaş, Mehmet. "Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme". Yüksek lisans, Marmara, 2014.
- Aktaş, Mehmet. "Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme". Yüksek lisans, Marmara, 2014.
- Aktaş, Muhammet Maşuk. "Nasîrüddîn et-Tûsî'de Nefsü'l-Emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme". Yüksek lisans, Medeniyet, 2021.
- 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-Lübnâni, 2019.
- Alper, Hülya. "Yokluk Nedir? Seyfeddin El-Âmidî'de Ma'dûm Kavramı Üzerine Bir İnceleme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 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, sy 2 (2015): 35-68.
- Apaydın, Yasin. "Çerkeşseyhîzâde Mehmed Tevfik Efendi'nin Mâhiyetin Mec'ûliyeti Meselesine Dair Risalesi-İnceleme ve Tahkik". *İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi*, sy 2/1 (2019): 1-30.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. "Şerhu't-Tecrîdî'l-akâid". İstanbul, t.y.
- Cendî, Mevla Ahmed. "Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred". İçinde *Risâletu İsbâtî'l-akli'l-mücerred ve Şurûhân*, editör Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Kahire: Daru'l-Fazile, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü't-Tecrîd*. Editör Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın, ve Muhammed Yetim. İstanbul: İsam, 2020.
- Demirkol, Murat. "Nasîruddin Tûsî'nin İbn Sinacılığı". Doktora, Ankara, 2007.
- Devvânî, Celâleddin. "Şerhu risâleti İsbâtî'l-akli'l-mücerred". İçinde *Risâletu İsbâtî'l-akli'l-mücerred ve Şurûhân*, editör Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Dişkaya, Abuzer. *Felsefî Akledilirler Öğretisi Akhın Sınırlarında Metafizik*. İstanbul: Ketebe, 2021.

- Erdebîlî, Kemaleddin Hüseyin b. Abdulhak. “Hâşiye ‘alâ risâleti İsbâtî’l-’aklî’l-mücerred li’t-Tûsî ve Şerhi’d-Devvânî ‘aleyhâ”. İçinde *Risâletu İsbâtî’l-’aklî’l-mücerred ve Şurûhân*, editör Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Erzi, Mesut. “Kâdî Abdülcebbâr’da Akıl ve Dil”. Doktora, Marmara, 2022.
- Esterâbâdî, Muhammed Cafer. *el-Berâhînu’l-kâtî’a fî şerhi Tecrîdî’l-’akâidi’s-sâtî’a*. Kum: Bustân-ı kitâb-ı Kum, 1382.
- Gelenbevî. “Risâle fî nefsi’l-emr”. İçinde *Selâsu resâil fî nefsil emr*, editör Said Fude. Amman: Darü’l-Asleyn, 2017.
- Gelenbevî. “Risâle fî’l-vücudî’z-zihnî”. Resâilu’l-İmtihân içinde, t.y. Demirbaş numarası: 0120203. Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphane Seyfettin Özege.
- Geylânî, Mevla Şemsa. “Hâşiye ‘alâ risâleti İsbâtî’l-’aklî’l-mücerred li’t-Tûsî ve Şerhi’d-Devvânî ‘aleyhâ”. İçinde *Risâletu İsbâtî’l-’aklî’l-mücerred ve Şurûhân*, editör Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. “Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası”. Doktora, Marmara, 2015.
- Haydarî, Kemâl. *Şerhu Bidâyeti’l-Hikme*. Kum, 2010.
- Haydarî, Kemâl. *Şerhu Nihayetü’l-hikme*. Kum, 2016.
- Herevî, Mevla Muhammed Hanefî. “Şerhu risâleti İsbâtî’l-’aklî’l-mücerred”. İçinde *Risâletu İsbâtî’l-’aklî’l-mücerred ve Şurûhân*, editör Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Hillî, İbnü’l-Mutahhar. *Keşfü’l-murâd fî şerhi Tecrîdî’l-i’tikâd*. Editör Hasan Hasanzade Âmulî. ; Beyrut: Müessesetü’l-A’lem li’l-Matbuat, 1988.
- Hillî, İbnü’l-Mutahhar. *Nihayetü’l-meram fî ilmi’l-kelâm*. Editör Fâdıl İrfân. Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 1419.
- İsfahânî, Şemseddin. *Tesdîdü’l-kavâid fî şerhi Tecrîdî’l-akâid*. Editör Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Salih Günaydın, ve Muhammed Yetim. İstanbul: Merkezu’l-Buhûsü’l-İslâmiyye, 2020.
- Kaş, Murat. “Seyyid Şerif Cürcânî’de Zihnî Varlık”. Doktora, Marmara, 2017.
- Kaş, Murat. “Zihnî Varlık Teorisi”. İçinde *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*, editör Ömer Türker, 2:696-716. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Kayserî, Davud-i. *Şerhu Fusûsi’l-hikem*. Tahran: İntişârât-ı İlmi ve Ferhengî, 1395.
- Keşmîrî, Mevla Ebu’l-Fazl. “el-Levhu’l-mahfûz ‘anî’l-hezli’l-menbûz fî Şerhi Risâleti İsbâtî’l-’aklî’l-mücerred”. İçinde *Risâletu İsbâtî’l-’aklî’l-*

- mücerred ve Şurûhân*, editör Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Kîşî, Şemseddin. "Ravzatü'n-nâzır fî şerhi nefsi'l-emr". İçinde *Risâletü İsbatî'l-'akli'l-mücerred ve Şurûhân*, editör Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Koca, Muhammet Ali. "Mâdûmun Şey'iyyeti Teorisi". İçinde *İslam Düşüncesinde Teoriler-1 Metafizik*, 2:612-31. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Koca, Muhammet Ali. "Müteahhirûn dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şey'iyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi". Yüksek lisans, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*. Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.
- Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali. *Şevâriku'l-ilham fî şerhi Tegrîdî'l-kelâm*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1433.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfârî'l-'akliyyeti'l-erba'a*. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1981.
- Özaykan, Cihan. "Kemalpaşazâde'de Zihnî Varlık Meselesi Üzerine Bir İnceleme". İçinde *Zihnî Varlık el-Vücûdu'z-Zihnî Risalesi ve Bir İnceleme*, editör Cihan Özaykan, 9-37. İstanbul: Ketebe, 2022.
- Sadreddin, Gümüş. "Ta'rîfât". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 40:29-30. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Semerkandî, Şemsüddîn. *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, sy 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.
- Şirinov, Agil. "Nasîrüddin Tûsî". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41:237-42. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Tabâtabâî. *Bidâyetü'l-hikme*. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1990.
- Tabâtabâî. *Nihayetü'l-hikme*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428.
- Taftazânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. C. 1. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1998.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebhâsi'l-vücûdî'z-zihnî*. ; Köln: Menşuratü'l-Cemel [Al-Kamel Verlag], 2009.
- Tehânevî. *Keşşâfu istilâhât'il-fünûn*. ; Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.

- Tûsî, Nasîruddin. “İsbâtu’l-‘akli’l-mücerred”. İçinde *Risâletu İsbâti’l-‘akli’l-mücerred ve Şurûhân*, editör Tayyibe Ârif Niyâ. Tahran: Miras-ı Mektûb, 2014.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ecvibetü’l-mesâili’n-Nâsiriyye*. Tahran: Pejûheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlâ’ât-i Ferhengî, 1373.
- Tûsî, Nasîruddin. *Esâsü’l-iktibâs*. El-Meclisü’l-A’lâ li’s-Sekâfe. Kahire, 2004.
- Tûsî, Nasîruddin. *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*. Editör Süleyman Dünya. Beyrut: Müessesetü’n-Nu’mân, 1992.
- Tûsî, Nasîruddin. *Tecrîdü’l-i’tikâd*. ; Kum: Mektebetü’l-İ’lâmi’l-İslâmî, 1986.
- Tûsî, Nasîruddin. *Telhîsü’l-Muhassal*. Tahran: Müessese-i Mütâlâ’ât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1980.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir?* İstanbul: Ketebe, 2019.
- Yurtkuran, Muhammet. “Nasîrüddin Tûsî’de Nefsü’l-emr Teorisi”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2024.



KNOWLEDGE AND REALITY: THE EPISTEMOLOGICAL DIMENSION OF NAFS AL- AMR ACCORDING TO NASIR AL-DIN AL-TUSI

 Muhammet YURTKURAN^a

Extended Abstract

This study investigates the concept of *nafs al-amr*, a pivotal notion in Islamic thought, through an epistemological lens, focusing on Nasir al-Din al-Tusi's interpretation. Tusi discusses the concept of *nafs al-amr* in his treatise "İsbâtu'l-'akli'l-mücerred" and a passage from his book "Tecrîd" defining it as "the intelligibles found in the active intellect". The issues surrounding *nafs al-amr* have been debated in many works, including commentaries and glosses written on Tusi's mentioned works, where several critiques have been directed at Tusi's definition of *nafs al-amr*. Thinkers who critique Tusi have put forth alternative conceptions. Scholars interested in the *nafs al-amr* issue generally agree that knowledge of objects, whether external (*haricî*) or mental (*zihnî*), gains its truth value in accordance with *nafs al-amr*. However, Tusi primarily views *nafs al-amr* as a criterion for the truth of mental propositions, indicating that external agreement is necessary for the truth of external propositions. Thus, the agreement of propositions with *nafs al-amr* is evaluated in different ways according to the mode of existence of the subject and predicate. Accordingly, propositions are categorized as those with (1) both subject and predicate external, (2) an external subject and mental predicate, or (3) both subject and predicate mental. It has also been observed that whether the subject of a proposition is particular or universal affects the quality of its agreement with *nafs al-amr*. Additionally, propositions about impossible objects -entities lacking reality in both the external world and the mind- are analyzed in terms of their alignment with *nafs al-amr*.

Accordingly, for Tūsî, the criterion for the truth of particular propositions

^a Ph.D., Bilecik Şeyh Edebali University, myurtkuran@hotmail.com

concerning sensibles is the sensory external world. Such propositions do not attain truth value by conforming to *nafs al-amr*, as sensory particulars are subject to change, whereas *nafs al-amr* comprises immutable intelligibles. For true conformity to occur, the conforming entity and the entity it conforms to must possess the same characteristics. In universal propositions about sensibles, however, the situation differs. According to Tūsī, these propositions gain truth value through conformity to both the external world and *nafs al-amr*, as universals are unchanging truths and thus can conform to *nafs al-amr* without issue. Moreover, since universal external objects have instances in the external world, these propositions can also gain truth value through conformity to the external world. For propositions about intellectual entities that exist externally but are non-sensory, the truth criterion must be considered in two contexts. When viewed in terms of the conformity of judgments within the human mind, since the human mind cannot directly observe external intellectual entities, such judgments acquire truth value by conforming to *nafs al-amr*. However, when judgments are considered independently of the human mind, the truth of judgments about external intellectual entities also depends on their alignment with the external world. Regarding propositions with both a mental subject and a mental predicate, Tūsī asserts that their truth depends on their conformity to *nafs al-amr*, as mental entities do not exist in the external world; their reality lies within *nafs al-amr*. For propositions with an external subject and a mental predicate, if the predicate is not a concept of non-existence, these propositions attain value through conformity to *nafs al-amr*. If the predicate is a non-existent concept, then for propositions with a particular subject, the criterion of truth is the external world, while for those with a universal subject, the criterion of truth is both the external world and *nafs al-amr*. In the alignment of propositions with *nafs al-amr*, propositions concerning objects with an actual reality are taken into account. According to Tusi, imaginary objects lack any reality; hence, propositions about them fall outside the scope of this discussion. However, the case of impossible objects, which lack existence in both the external and mental realms, is different. This is because it is possible for propositions concerning such objects to convey a certain truth. Our ability to speak of truth or conformity to *nafs al-amr* in judgments about impossible entities becomes feasible by interpreting these judgments as a form of negation. From this perspective, the truth of judgments about impossible entities should be considered in terms of their impossibility in either the external world or the mind and should be understood within a similar framework to the negative propositions discussed above regarding external

and mental entities.

Ultimately, this study seeks to illustrate how Tusi's perspective on nafs al-amr, shaped by Peripatetic philosophical influences, informs the link between knowledge and reality in Islamic thought. In this framework, nafs al-amr enriches epistemological discourse, offering fertile ground for further intellectual inquiry.

Keywords: Kalam, Nasir al-Din al-Tûsî, Nafs al-amr, Truth, Theory of Consensus.



Peer-review: External, Independent.

Acknowledgements:

-

Declarations:

1. Statement of Originality:

This work has been derived from a dissertation entitled "Theory of Nafs al-amr in Nasir al-Din al-Tusi".

2. Author Contributions:

Concept: MY; **Conceptualization:** MY; **Literature Search:** MY; **Data Collection:** MY; **Data Processing:** MY; **Analysis:** MY; **Writing – original draft:** MY; **Writing – review & editing:** MY.

3. Ethics approval:

Not applicable.

4. Funding/Support:

This work has not received any funding or support.

5. Competing interests:

The author declares no competing interests.

