

TAŞKÖPRÜLÜZÂDE AHMED EFENDİ'NİN NEFSÜ'L-EMR ANLAYIŞI*

Ṭāshkoprizāda Aḥmad Afandī's View of Nafs al-Amr

Hüseyin Adem TÛLÛCE¹

Tuna TUNAGÖZ²

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi :26.10.2021

Kabul Tarihi :16.12.2021

Yayın Tarihi :25.12.2021

Özet:

Bu çalışmada Osmanlı düşünce tarihinin en önemli simalarından Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) 'nefsü'l-emr' anlayışı incelenmiştir. Giriş kısmında kavramın anlamına ve kavram çerçevesindeki tartışmaların tarihçesine yönelik bilgiler verilmiştir. İnceleme bölümünde, konumuzla doğrudan ilişkisi olan hâricî varlık, zihni varlık ve bunların nefsü'l-emr ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu izah edilmiş ve Taşköprülüzâde'nin ulaştığı sonuçlar ortaya konmuştur.

Taşköprülüzâde'nin mesele hakkındaki esas incelemesi Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihni adlı müstakil eserinde yer almaktadır. Diğer taraftan Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrid içerisinde inceleme konumuz ile ilgili önemli veriler yer alır.

Makale üç temel sonuca ulaşmıştır: (1) Taşköprülüzâde'nin nefsü'l-emr hakkındaki görüşleri kendisindeki önceki tartışmaların izlerini taşımakla birlikte özgün katkılar içermektedir. (2) Taşköprülüzâde'ye göre, (a) Nefsü'l-emr, görülen ile gerçeklik arasındaki mutabakatı ifade eden varsayımlardan uzak varlık ve bilgi alanıdır. (b) Nefsü'l-emr terkindeki 'emr' mâhiyetlerdir. 'Nefs' ise mâhiyetlerin durum ve gerekleridir. (c) Hâricî, zihin ve nefsü'l-emr şeylere mutabakatı ve kapsamı açısından farklıdır. Hâricî, bir şeyin zihin dışındaki varlığını ifade eder. Zihin hâricîte olandan soyutlama yaparak ve kendindeki sûretlere dayanarak bilgi üretir. Zihnin farazî boyutu, onun verdiği hükümlerin dıştaki şeye mutabık olamamasına yol açtığı gibi, onu dıştan daha genel yapar. Nefsü'l-emr ise dıştaki şeyin mahiyetinin tam olarak karşılık bulduğu doğru hükümler alanıdır. Bu sebeple dışı içerir ve zihinden dar kapsamlıdır. (d) Nefsü'l-emr faal akılda yer alır, fakat faal akılda bulunan mahiyetlerin hepsi değil bir kısmıdır. Bu mâhiyetler, şeylere mutabık hükümler olarak zihinde de bulunur. (3) İslâm düşüncesinde nefsü'l-emr tartışmalarının çerçevesini çizebilmek için henüz erkendir ve mesele yoğun akademik ilgiye muhtaçtır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Felsefesi • Taşköprülüzâde Ahmed Efendi • Nefsü'l-Emr • Zihni Varlık • Hâricî Varlık • Faal Akıl.

Giriş

Kelime karşılığı olarak “bir şeyin kendisi” anlamına gelen nefsü'l-emr, kavram olarak “bir şeyin kendinde varlığı” veya “bir şeyin olduğu hal üzere oluşu” anlamına gelir ve hâricî ile

* Makale, Hüseyin Adem Tülüce'ye ait “Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı” adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Katkı Oranı: Hüseyin Adem Tülüce: %75, Tuna Tunagöz: %25

¹ Dr., MEB, <https://orcid.org/0000-0003-3999-739X>, hatulucu76@gmail.com.

² Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/İslam Felsefesi Anabilim Dalı, <https://orcid.org/0000-0001-7268-9810>, ttunagoz@cu.edu.tr.

zihni varlık türlerinin dışında üçüncü bir varlık türü olarak karşımıza çıkar.

Nefsü'l-emr tartışmalarının imlediği öncelikli husus, bir şeyin tahakkuk ve sübütunun bir varsayanın varsaymasına değil, kendisine istinat etmesidir. Bu yönüyle var olanların dayanağının ne olduğu üzerine ontolojik bir incelemedir ve felsefi kökenleri Platon'un idea tasavvurunu kadar gider. Fakat bu dayanak arayışı, diğer taraftan, bir şey hakkında verdiğimiz hükmün onun hakikati ile uyuşup uyuşmamasına yönelik bir incelemeyi de içerdiği için, tartışmanın bir diğer yönü epistemolojiktir.

İslam düşünce tarihinde nefsü'l-emr tartışmaları, Nasirüddin et-Tûsi'nin (ö. 672/1274), Fahreddin er-Râzi'nin (ö. 606/1210) *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'taki faal akıl eleştirisine cevap niteliği taşıyan,¹ farklı isimlerle de anılan eseri *Risâle fi İsbâti'l-Akli'l-Mücerred*'de faal aklı nefsü'l-emr olarak değerlendirmesi üzerine başlamıştır. Tûsi'nin bu eserine, Şemseddin Muhammed el-Kîşî (ö. 694/1295), Muhammed Hanefî et-Tebrîzî (ö. 900/1494), Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502), Hüseyin b. Abdülhak el-Erdebîlî (ö. 950/1543) ve başka isimler tarafından şerh ve haşiye türünden eserler yazılmıştır.² Ayrıca, aralarında Şemseddin es-Semerkindî (ö. 722/1322) İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), İbn Türkeel-İsfahânî (ö. 835/1432), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Alâeddin et-Tûsî (ö. 887/1482), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631), Molla Sadrâ (ö. 1050/1641), İsmâil Gelenbevi (ö. 1205/1791) gibi önemli isimlerin bulunduğu bir düşünür kadrosu ise,³ müstakil ya da daha kapsamlı eserlerinin içerisinde bu bahisteki görüşlerini belirtmişler ve meselenin müteahhirin döneminin en önemli tartışma alanlarından birisi olmasına katkıda bulunmuşlardır.

Nefsü'l-emr tartışmalarında en önemli isimlerden birisi Cürcanî'dir. Onun "hâric", "zihin" ve "nefsü'l-emr" hakkındaki düşünceleri kendisinden sonra gelen âlimlerin düşüncelerini önemli ölçüde etkilemiştir.⁴ Cürcanî'ye göre, nefsü'l-emr insan idrakinin dışındadır ve haricî dünyadan daha geneldir. Dış dünyadaki bir şey tasdik edildiğinde nefsü'l-emrde de tasdik edilmiş olur. Mesela "cisim hâricte birleşiktir." denildiğinde, nefsü'l-emrde de birleşik olduğu tasdik edilmiş olmaktadır.⁵ Nefsü'l-emr, yer manasında da kullanılmıştır. Bu yerler, nefsü'l-emr, hariç ve zihindir. Nefsü'l-emr, dış dünyaya ve zihne bölünmektedir.⁶

¹ İhsan Fazlıoğlu, *Derin Yapı: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2016), s. 187.

² Bkz. Nasirüddin et-Tûsî, *Risâletü'l-İsbâti'l-Akli'l-Mücerred-i Hâce Nasirüddin-i Tûsî*, nşr. Tayyibe Ârifniyâ, Tahran: Merkez-i Pijuhîşi-i Mirâs-i Mektûb, 1393hş./2014.

³ Murat Kaş, "Apprehension and Existence, Appearance and Reality: The Reception of Nafs al-amr Debates after the 13th Century", *İlahiyat Studies*, 12:1 (2021), s. 11; Hacer Ergin, "Celâleddin Devvânî'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın v.dğr. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), s. 87.

⁴ Recep Duran, "Nefsü'l-Emr Risâleleri", *Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi*, 14 (2002), s. 98.

⁵ Cürcanî, *Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehü ve beyne'l-hâric ve'z-zihn*, nşr. ve çev. İhsan Fazlıoğlu, *Derin Yapı: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi* içinde (İstanbul: Papersense Yayınları, 2016), s. 208.

⁶ Ömer Mahir Alper, "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in Yorumu ve Osmanlı'da Alınlanması Üzerine Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1:2 (2015), s. 62.

Taşköprülüzâde Düşüncesinde Nefsü'l-Emr

Nefsü'l-emr kavramının anlaşılabilmesi için zihin ve hâriç kavramlarının ne olduğu, zihin, hâriç ve nefsü'l-emrin birbirlerine göre durumlarını bilmek gerekir. Bizde bu çerçevede haricî ve zihni varlık kavramlarını ve bu kavramların nefsü'l-emr ile ilişkilerini inceleyeceğiz. İslam düşüncesinde, varlıklar haricte ve zihinde var olanlar şeklinde tasnif edilmiştir. Haricî varlık, zihnin dışında bulunan mevcutlardan elde edilen varlıktır. Bu mevcutlaretleriyle ya da doğrudan duyularla algılanabilme imkânına sahiptir. Zihni varlık ise iki şekilde tanımlanabilir: tanımlardan ilki dış dünyadaki varlıkların soyutlama yoluyla zihne aktarılmasıdır; ikinci tanımda dış dünyada varlığı olmayan şeylerin kurguya, varsayım ve itibara dayalı olarak zihne aktarılması söz konusudur. İnsan, dış dünyadaki var olanları düşündüğünde onları zihnine alır. Fakat bu durum bir soruyu gündeme getirmektedir: İnsanın bir nesneyi zihninde tasavvur etmesi tasavvur olunan şeyin bir varlığının olduğunu gösterir mi? Zihni varlığı kabul edenler açısından bu hususun dayanaklarından birisi, hâriçte var olan şeylerle o şeylerin zihindeki hali arasındaki ilişkidir. Dış dünyadaki varlık etkileri itibarıyla zihindeki varlıktan farklıdır. Örneğin dış dünyadaki ateş yakarken zihindeki ateş yakmaz. Öte yandan zihni varlık basit bir tasavvur değil bilginin kaynağıdır. Yani bilginin oluşum merkezi dış dünya değil zihindir.

Zihni varlığın temel işlevi insan zihninde daha önceden var olmayan şeyler hakkında bir sûretin oluşması ve oluşan bu sûretin insana bilgi sunmasıdır. İnsan, dış dünyadaki var olanları beş duyu organıyla algılar ve bunlar hakkında zihninde sûretler meydana gelir. Böylece bu var olanlar hakkında soyutlama yoluyla bilgilenmiş olur. Zihindeki sûretler çoğaldıkça daha önce zihnimize olmayan yeni bilgiler oluşur. İnsan, zihninde oluşan bu bilgiler sayesinde hükümler verebilir. Bu hükümler zihinde gerçekleşmesinden dolayı “zihni” olarak adlandırılır.⁷ Bu anlamda bilgi, bir varlığın sûretinin zihinde hâsıl olmasıyla diğer varlıklardan ayırt edilmesidir. Burada sûret, dış dünyada var olan şeylerin mâhiyetinin zihne aktarılmasıdır. Örneğin ağacın, dış dünyada hem aynı varlığı hem de mâhiyeti vardır. Ağacın varlığı zihne intikal ettiğinde mâhiyeti zihinde oluşur. Böylece ağacın dış dünyadaki ve zihindeki varlığından bahsedilebilir.⁸ Bu iki var olma biçiminin de mâhiyetleri aynıdır.

Zihni varlık kabul edilmediğinde ortaya çıkacak en önemli problem mantıktaki “hakikî önermelerin” geçersiz olmasıdır. İnsan, somut gerçekliği olmayan şeyler hakkında olumlu hükümler verebilir. Eğer hüküm verilen şey dış dünyada yoksa onun varlığı zihindedir. Örneğin insan, imkânsız olan şeyleri düşünebilir ama bunların dış dünyada varlığı yoktur. Peki, dış dünyada gösterilemediği için yok mu sayılacaktır? Hakkında olumlu bir hüküm verdiğimiz şeylerin sâbit olması gerekir.⁹ “İmkânsız” ve “yokluk” gibi dış dünyada varlığı olmayan şeylerin sâbitliği zihindedir. İnsan, dış dünyada var olmayan nesnelere hem

⁷ Ahmet Pirinç, “İslam Düşüncesinde Zihni Varlık (Vücut-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 (2014), s. 135.

⁸ Ahmet Akgüç, İsmail Gelenbevi’de Varlık Düşüncesi, Doktora Tezi (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 62.

⁹ AgilŞirinov, Nasiruddin Tûsi’de Varlık ve Ulûhiyet (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), s. 88.

düşünebilir hem de bu nesnelere hakkında sübütî yargılarda bulunabilir. Bir şey hakkında onun varlığına ait bir nitelikte hükümlendiğinde o şeyin kendisinin de var olması zorunludur.¹⁰

Taşköprülüzâde'ye göre zihin mutlak olarak idrak edici güçleri kapsar. Müellif, zihnin, dıştaki gerçekliği kavrayan bir güç olduğunu ve bu yönüyle de dışta gerçeğin, idrakin dışında olduğunu ileri sürerek zihin ile hâriç arasında kesin bir ayrım yapmıştır. Bu düşünce çerçevesinde insan, bir nesneyi idrak ettiğinde idrak ettiği şey zihinde meydana gelen içtir. Zihindeki bu gerçeklik, dış dünyanın duyular aracılığıyla algılanması sonucunda meydana gelmektedir. Böylece insan, algıladıkları aracılığıyla zihni bir gerçeklik, yani iç gerçeklik dünyası oluşturur. Dış gerçeklik, varlığın kendiliği, iç gerçeklik ise varlığın kendiliğine itibarı bir şekilde yaklaşmaktır. Varlığın kendiliği ona herhangi bir idrak gücünün yaklaşmamasıdır. İç gerçeklik, varlığın kendiliği üzerine oluşturulan başka bir gerçekliktir. Bu yönüyle şayet bir şey idrak edici güçlerde meydana gelmişse idrak edene nispetle içtir. Taşköprülüzâde'ye göre mantıkta hâriç ve zihin arasında birleşme değil karşı olma ilişkisi vardır. İnsanın idrak gücü, dış gerçeğin karşısında yer alır. Burada Taşköprülüzâde, bir iç gerçeklik olan zihin dünyası ile dış gerçeklik olan dış dünyada var olanları karşıt ilişki içinde ele almış ve değerlendirmiştir.¹¹

Hâricî ve zihni varlık kategorisi oluşturmanın gerekçesi doğruluk değeri veya doğruluk kriteridir. Önermedeki doğruluk, yüklem ile konu arasında kurulan nispet ve bu nispetin zaruret, imkân, devam gibi hususlarla olan irtibatıdır. Bu nedenle, önermenin doğruluk değerini belirleyebilmek için önermedeki yüklemle konuyla arasındaki bağın niteliğini belirleyen zaruret, imkân, devam gibi kipler üzerinde durulur. Örneğin "Bütün insanlar zarurî olarak canlıdır." önermesinde zaruret, yüklemle konuya sübütü üzerinedir.¹² Bu problemin temelinde olumluluk kavramı vardır. Buradaki olumluluk sâbit olma yani zihinde var olma anlamında kullanılır. "Ali uzun boyludur." denilirse "uzun boylu" olma ile "Ali" arasında olumlu bir nispet vardır. Bu nispet uzun boyluluğun Ali'ye yüklenmesi şeklindedir. Böylece Ali ve uzun boy arasında bir sübüt gerçekleşmiş olur.

Doğruluk değeri bağlamında bir önermenin doğruluğundan bahsedebilmek için o önermede sübütün olması gerekir. Önermede sübütün olması onun bir mahalde var olmasıdır. Bu anlamda önermedeki sübütün mahalli hâriç veya zihin olabilir. Fakat hâricî varlık alanı tüm gerçekliği içinde barındırmaz. Hâricî varlık sadece dış dünyadaki somut varlıkları içine alır. Bundan dolayı da zihinde oluşan önermenin sadece hâriçteki gerçeklikle örtüşmesi tek başına yeterli değildir. Bu durumu doğruluk ölçütü açısından değerlendirdiğimizde sübütün sadece hâriçte olması yeterli değildir. Bu nedenle başka bir

¹⁰ Necmeddin el-Kâtibî, Hikmetü'l-Ayn, nşr. ve çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), s. 60.

¹¹ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî fi Mebâhisi'l-Vücûdî'z-Zihni, nşr. M. Zâhid Kâmil Cûl, Köln: Menşûrâtü'l-Cemel, 2009, s. 31; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler içinde, haz. ve çev. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), s. 243.

¹² Necmi Derin, "Önermedeki Zât - Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi", İslâm Araştırmaları Dergisi, 29 (2013), s. 111.

sübût alanının olması gerekir ki bu zihni varlık alanıdır.¹³

Taşköprülüzâde'ye göre bir konuda verilen hüküm, varlık alanlarından hangisiyle örtüşüyorsa doğruluk ölçütü o varlık alanında gerçekleşir. Böylece verilen hüküm hâriçteki şeylerle örtüşüyorsa doğruluk ölçütü hâriçte, zihindekilerle örtüşüyorsa zihinde tahakkuk eder. Önermede ele alınan konu zihni, harici, varsayımsal olabilir. Ele alınan konu bu varlık mertebelerinden hangisinin içine giriyorsa doğruluk değeri de önermenin bulunduğu mertebeye göre belirlenir.¹⁴

Taşköprülüzâde, hâriç ve zihin meselesini konu ve yüklem bağlamında incelemiştir. Burada üzerinde durulan husus, konu ve yüklem sübütunun nerede olduğudur. Konu ve yüklem bazen hâriçte bazen de zihinde olabilir. Taşköprülüzâde, nefsi'l-emrde var olanın hâriçte var olandan daha genel olduğunu ifade etmişti. Bundan dolayı iki tarafın da, yani hâricin ve nefsi'l-emrin hâriçte var olmaması mümkündür. Bu anlamda nefsi'l-emrde zihni olanda mevcut olduğu için hâriç ve nefsi'l-emr, dış dünyada var olmayabilir. Bu konuda sıkça kullanılan bir örneği inceleyebiliriz. Örneğimiz, "imkân imkânsızın mukabilidir." cümlesidir. Bu cümledeki imkân ve imkânsızlık hâriçte mevcut değildir. Yani konu ve yüklem dış dünyada yoktur. Konu ve yüklem dışta birlikte var olmaları da mümkündür. Konu ve yüklem birlikte var olması iki şekilde gerçekleşmektedir. Bunlardan birincisi "haml bi'l-muvâtaa" yoluyla. Haml bi'l-mutavaa, bir şeyin, bir konuya hakiki ve aracısız şekilde yüklem olmasıdır. Örneğin "Zeyd insandır." veya "İnsan düşünen canlıdır." İkincisi, "haml bi'l-iştikâk" yoluyla. Haml bi'l-iştikâk, birbirlerinden farklı olan iki şey için söz konusudur. Haml bi'l-iştikâkta yüklem, konu için tümel olarak gerçekleşmeyecek şekilde yüklem olur. Örneğin "Cisim beyazdır." veya "Ev tavanlıdır." Öte yandan bir diğerinde ise yüklem olmaksızın, konunun hâriçte var olmasıdır. Mesela "Zeyd âmâdır." Burada âmâlık hâriçte yoktur, fakat olumsuzlama yoluyla onun görmeye nispetinden elde edilmiştir. Diğer bir örnekte "Gök yerin üstündedir." Üstünde olmak, hâriçte yoktur fakat olumlama yoluyla göğün yere nispetinden çıkarılır.¹⁵

Zihin, hâriç ve nefsi'l-emr arasında içlem-kaplam açısından farklı ilişki şekilleri mevcuttur. Taşköprülüzâde'ye göre hâriç ile nefsi'l-emr arasında tam-girişimlilik ilişkisi vardır. Tam girişimlilik, iki anlamdan birisinin diğerinin her bir ferdi hakkında doğru olması ve kapsamı, fakat tersinin geçerli olmamasıdır. Tam girişimlilikte iki kavramdan sadece birisi ötekinin bütün fertlerini kapsar. Meselâ insan ve canlı ilişkisinde her insanın canlı olması canlılığın tüm insanlarda bulunmasıdır. Tam tersi "her canlı insandır." dediğimizde ise bu yanlış bir önerme olmaktadır. Bu manada hâriçte var olan her şey nefsi'l-emrde vardır, lakin nefsi'l-emrde var olan her şey hâriçte var olmayabilir. Böylece nefsi'l-emr, hâriçten

¹³ Ömer Mahir Alper, Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), s. 28.

¹⁴ Necmi Derin, "Taşköprülüzâde'ye Göre Doğruluk Kriteri", İstanbul Medeniyet Üniversitesi Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu, <https://www.youtube.com/watch?v=opnWvTOJbE> (Erişim: 15.07.2021).

¹⁵ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî, s. 43-44; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", s. 252-254.

daha çok şeyi içine almaktadır. Örneğin hâricte bir araba varken nefsü'l-emrde hem araba hem de araba ile ilgili doğru olan zihnî hükümler bulunur. Bu yönüyle hâricin manasını “zihnin hâricinde olan” şeklinde ele alan Taşköprülüzâde, zihinle nefsü'l-emr arasındaki ilişkiyi de iki açıdan değerlendirir. İlkinde, zihinde var olan nefsü'l-emrde var olanla örtüşmez. Yani zihinde var olan nefsü'l-emrde yoktur. Zihinde var olup nefsü'l-emrde olmayan zihnin varsayımsal yönüdür. İkincisinde ise zihinde var olanın nefsü'l-emr ile örtüşmesidir.¹⁶Dolayısıyla, Taşköprülüzâde'ye göre zihnî varlık nefsü'l-emrden daha geniş kapsamlıdır. Çünkü zihin hem kurgusal hem de gerçekliğe dayalı soyutlama yaparken; nefsü'l-emr sadece gerçekliğe dayalıdır. Çünkü nefsü'l-emr, mutabakat açısından hem hâricî hem de zihnî var olanları içine alır.

Taşköprülüzâde, zihin, hâric ve nefsü'l-emr ilişkisini şu şekilde değerlendirir; dış dünyada var olan her şey zihinde bulunabilir, fakat zihinde bulunan her şey dış dünyada bulunamaz. Bunun en temel nedeni zihnin varsayımsal yönüdür. Öte yandan dış dünyada var olan her şey nefsü'l-emrde bulunur ama nefsü'l-emrdeki her şey dış dünyada bulunmaz. Bunun nedeni nefsü'l-emrin zihnî olanı da içine alıyor olmasıdır.¹⁷

Nefsü'l-emr, tüm bilgilerin varlık zeminidir. Var olanların kendiliklerinin onlara ait olduğu iddia edilen şeylerle olan örtüşmesidir. Örneğin gökyüzüne dair olan bilginin gökyüzünün kendiliği ile örtüşmesi durumudur. Nefsü'l-emr, bilgilerin doğruluk değerinin tespiti açısından çok önemlidir. Taşköprülüzâde'den önce Cürcânî de, nefsü'l-emri 'kendinde şey' veya 'olduğu hal üzere oluş' anlamlarında kullanmıştır. Taşköprülüzâde'ye göre nefsü'l-emr, ne hâricte ne de zihinde yer alır.¹⁸ Kendinde şey, bir varsayım veya öznel bir değerlendirme değildir. Bu yönüyle nefsü'l-emr, varsayım ve yorumlardan tamamen uzak bir bilgi alanıdır. Nefsü'l-emrin varlığı, insanın itibarî bakışını kaldırdığımızda bile devam eder. Taşköprülüzâde'ye göre nefsü'l-emr, 'bir şeyin kendisi' anlamına gelir. Emr, 'şey' anlamında, nefis ise 'bu şeyin zâtı' anlamında kullanılır. O halde, 'bir şeyin zâtı' anlamına gelen nefsü'l-emr, 'bir şeyin kendinde varlığı'dır. Bir şeyin kendinde varlığı ise o şeyin varlığının, gerçekleşmesinin ve sübütunun kendinde olup herhangi bir varsayanın varsaymasına ve itibar edenin itibarına dayanmamasıdır.¹⁹

Nefsü'l-emr zihindeki doğru hükümleri içine alan bir bilgi alanıdır. Taşköprülüzâde'ye göre nefsü'l-emr, zihnî ve hâricî varlığı içine alır. Nefsü'l-emr'in zihnî ve hâricî varlığı içine alması kapsam açısından değil mutabakat açısındandır. Kapsam açısından en geneli zihnî varlıktır. Zihnî varlık doğru ve yanlış hükümleri içine alırken nefsü'l-emr sadece doğru hükümleri içinde almaktadır. Nefsü'l-emr, dış dünyadan daha geneldir. Dış dünyada var olan her şey nefsü'l-emrde vardır. Bunun mantık açısından tümel döndürmesi yapılamaz. Yani

¹⁶ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 31; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 243.

¹⁷ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 31; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 243.

¹⁸ Duran, “Nefsü'l-Emr Risâleleri”, s. 100-101.

¹⁹ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 34; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 245.

nefsü'l-emrde bulunan her şey dış dünyada yoktur denilemez. Çünkü dış dünyada var olanlar nefsü'l-emrde bulunanların bazılarıdır. Her dış dünyada bulunan nefsü'l-emrde varken her nefsü'l-emrde bulunan dış dünyada bulunamaz. Diğer yandan dış dünyada olmayıp da zihinde bulunan hükümlerin bazıları nefsü'l-emrde bulunanla örtüşebilir. Bu manada zihinde olup da nefsü'l-emrde olmayan şeylerin olması mümkündür. Mesela “beşin çift olması” yanlış olsa da zihinde vardır. Birçok varsayımlar, zihinde buldukları halde nefsü'l-emrde yoktur. Bununla beraber mesela “dördün çift” olması hem zihinde hem de nefsü'l-emrde vardır. Bunlar hakikî zihinsel olarak adlandırılır. Zihinde bulunan ve doğru olan bilgiler ve önermeler nefsü'l-emrde varken zihinde var olan yanlış bilgi ve önermeler nefsü'l-emrde yoktur.²⁰

Taşköprülüzâde'nin nefsü'l-emr görüşü kendinden önce gelen düşünürlerden oldukça farklı görünmektedir. O, nefsü'l-emri çözümlerken “nefs” ve “emr” sözcüklerinin ayrı ayrı değerlendirir. “Emr” ile sâbit olan mâhiyetleri kastetmiştir. Sâbit mâhiyetlerin buldukları yer ya fiili ilim ya hâriç ya da infialî ilimdir. Mâhiyetler, dış dünyada somut varlıkların içinde veya ezeli ilimde bulunabilir. “Nefs” ile kastedilen ise mâhiyetlerin durum ve gerekleridir.²¹ Var olanların bir özü, hakikati, mahiyeti veya zatı vardır. Bu mahiyet dış dünyada, zihinde veya Tanrı'nın ezeli bilgisinde bulunabilir. Bu “emr” olarak isimlendirilmiştir. Bu durum bize Platon ve Aristoteles'in idelerin yerine dair görüşlerini hatırlatmaktadır.

Nefsü'l-emr, zihin ve hariçten mutabakat açısından daha geneldir. Kapsam açısından en genel olan ise zihni varlıktır. Bu nedenle nefsü'l-emr, ne tamamıyla zihinde ne de hâriçtedir. Zihinde ve hariçte mutabakat açısından doğru olan hükümlerin toplandığı bir doğruluk havuzudur. Bu açıklamalar, nefsü'l-emrin yerini tespit etmeye yönelik açıklama ve değerlendirmelerdir. Nefsü'l-emr, dış dünyadaki var olanlardan daha genel ise dış dünyada bir mana veya yüklem tasdik edildiğinde nefsü'l-emrde tasdik edilmiş olmaktadır. Mesela “cisim, dışta bileşiktir.” denilerek tasdik edildiğinde nefsü'l-emrde de tasdik edilmiş olur. Şayet nefsü'l-emrde cismin bileşik olduğu tasdik edildiğinde bu tasdik eğer dış dünyada yok ise zihindedir.²² Dış dünyada var olanlar hakkında, doğruluk ölçütü kapsamında birtakım hükümler verilmektedir. Bu hükümler doğru ise nefsü'l-emrde vardır. Zihin alanında, mutabakat açısından doğru olan hükümler de nefsü'l-emrde vardır. O halde nefsü'l-emr, hem dışta hem de zihinde mutabakat açısından doğru olan hükümleri kapsayan bir bilgi ve varlık alanıdır. Böylece bir şey hakkında verilen bilgi, hâricî ve zihni olmak üzere iki varlık alanı açısından değerlendirilir. Şayet verilen bilgi dış dünyadaki var olanlarla mutabakatı varsa doğru kabul edilir. Eğer zihinde var olanlarla örtüşüyorsa doğruluk zihinde gerçekleşir. Bu çerçevede nefsü'l-emr her iki varlık alanındaki doğruluğu içine alır.²³

²⁰ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî, s. 34; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 245.

²¹ Necmi Derin, Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde Risâleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016), s. 101-102.

²² İhsan Fazlıoğlu, “Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği”, İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), s. 190.

²³ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî, s. 34; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 245.

Taşköprülüzâde, hüküm verebilmek için öncelikli olarak zihinde husûlün olması gerektiğini belirtir. Çünkü mutabakat ancak zihinde gerçekleşir. Bu manada zihin olmaksızın hâricî varlık üzerine hüküm vermek mümkün değildir. Taşköprülüzâde, varlık alanlarını zihni varlık, hâricî varlık ve nefsü'l-emrde varlık olarak üç kısma ayırır. Ona göre, bu meseledeki hataların nedeni nefsü'l-emre ilişkin hükümlerle zihni ve hâricî varlıklara ilişkin hükümlerin birbirine karıştırılmasıdır. Taşköprülüzâde, nefsü'l-emri, zihni hükümler anlamında kullanır. Hükümlerin dış dünyadaki varlıklara mutabık olması ise mâhiyetlere ve onların gerektirdiklerine göre mümkün olmaktadır. Onlara vakıf olmak ancak zihinde meydana gelmesiyle mümkün görünmektedir. Bundan dolayı mutabakatın dayandığı esas nokta zihindir.²⁴

Bazı düşünürler nefsü'l-emrin hâriçte var olanlardan ibaret olduğu düşüncesindedir. Nefsü'l-emrin sadece hâriçte bulunduğu iddia edilmesinin nedeni, zihni mâhiyetlerin tamamının, hâriçten soyutlamayla elde edilmesine dayanır. Buna göre doğru hükümler, dış dünyada var olanlarla mutabakat ile mümkün olabilir. Sâbit nispetlerin doğruluğu, dış dünyada bir şeyin meydana gelmesi, bundan da zihinde bir nispetin oluşmasıdır. Bu doğrudan da olabilir dolaylı da olabilir. Doğrudan olana “Ahmet kâtiptir.” örneği verilebilir. Burada iki taraf da birinci akledilirlerdendir. Bu düşüncüyü ileri sürenlere göre konusu geçen bilgiler olumlu önermeler için geçerli olup olumsuz nispetlerde doğruluk için zıtlığın dış dünyada bulunmasına gerek yoktur. Örneğin “Zıtların bir araya gelmesi mevcut değildir.” önermesinin zıttı, “Zıtların bir araya gelmesi mevcuttur.” önermesinin dışta herhangi bir karşılığı yoktur. Bazı zihni hükümler, dış dünyada var olanlara dayanmaz. Örneğin zihni varlık ile zihni olmayan varlığı düşünmek ve ikisi arasındaki fark üzerine hüküm verebilmek mümkündür. Verilen bu hüküm, ne bizzât ne de vasıtalı olarak dış dünyada var olanlara dayanmadığı halde nefsü'l-emr ile örtüşür.²⁵

Nefsü'l-emrin zihni hükümler olduğunu savunan düşünürler de vardır. Zihni hükümler itibar edenin itibarına, farz edenin farzetmesine bağlı değildir. Nefsü'l-emre dair bu açıklama, doğru olduğu en çok benimsenen görüştür. Bundan dolayı bu düşüncüyü temellendirebilmek ve daha iyi ortaya koyabilmek için Taşköprülüzâde bazı konulara detaylı bir şekilde temas etmiştir.²⁶Nefsü'l-emrin zihni hükümler olduğuna dair bu görüşte en önemli husus, hükümlerin itibar ve varsayımdan uzak olmasıdır. Bu anlamda nefsü'l-emr, tüm sübjektif yargılardan ve düşüncelerden uzak objektif bir bilgi alanıdır. Bütün bilgilerimizin kendisine dayandığı nesnel varlık alanıdır denilebilir. Burada üzerinde durulan mesele, doğruluk ölçütü açısından mutabakatın hâriçte ve zihinde olana uygun olmasıdır. Hâriçte ve zihinde mutabakatın olduğu hükümler nefsü'l-emrde var olmaktadır.

Nefsü'l-emrin, zihni hükümler olduğunu temellendirebilmek için mâhiyet konusuyla

²⁴ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî, s. 33; a.mlf., “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, s. 245.

²⁵ Derin, İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi, s. 97.

²⁶ Derin, İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi, s. 98.

birlikte mâhiyetlere dayalı infiâli bilginin meydana geliş sürecini açıklamak gerekir. İnfiâli bilgi, dış dünyadaki var olanlardan soyutlama yolu ile meydana gelen bilgidir. Klasik İslam felsefesinde soyutlama, tikel olan idrakin, hayal kuvvesinde meydana gelmesiyle zihnin bilgiye hazır olmasıdır. Hayalde var olan bu tikele uygun bir tûmelin fezeyan etmesiyle tikel, somutluklarından uzaklaşır, tikelden somutluklar silinir ve böylece zihinde mâhiyet oluşur.²⁷Taşköprülüzâde'ye göre şayet insan soyutlamayı doğru yaparsa zihindeki hakikatlerin sûretleri fiili ilme uygun olur. Bazen de dış dünyadaki var olanlardan farklı tarzda anlamlar soyutlanır ki bunların dış dünyada bir karşılıkları yoktur. Bu durumlarda zihin, hâricî hakikatlere tâbi olan anlamlar elde eder.

Taşköprülüzâde, bazı düşünürlerin nefsü'l-emri faal akıl olarak açıkladığını söyler. Nefsü'l-emrin faal akıl olduğunu savunan düşünürler, faal akla uygun düşen her hükmün doğru, uygun düşmeyenlerin ise yanlış olduğunu iddia etmişlerdir. Bunu savunan düşünürler nefsü'l-emrin faal akıl olduğuna dair bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Nefsü'l-emrin faal akıl olduğunu savunan düşünürlere göre şayet akledilir sûretler insan nefsinin deposu yani akledilir sûretlerin saklandığı yer olarak başka bir cevherde resmolunmamış olsalardı zühûl ve nisyân arasında bir fark olmazdı. Zühûl ve nisyân genel olarak unutma anlamına gelmesine rağmen bu iki kavramdaki unutma birbirlerinden oldukça farklıdır. Bunlardan zühûl insanda meydana gelen unutma, nisyân ise faal akılda meydana gelen unutmadır. Bu anlamda zühûl akledilir sûretlerin insanda kaybolması, nisyân ise akledilir sûretlerin faal akılda kaybolmasıdır. Bu düşünürlere göre faal akıl, feyzin vasıtası olan bir cevherdir. Bu cevher, akledilir sûretlerin toplandığı bir feyz vasıtası ise burada zühûl mümkün iken nisyân mümkün değildir. Faal akıldan insana feyz gelmektedir. Fakat insan bu sûretleri unutsa da bunlar faal akılda saklı kalır. Bu yönüyle faal aklın hem bir depo hem de feyz veren bir vasıta olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu düşünürler faal aklın akledilir sûretlerin deposu olma özelliğini daha çok öne çıkarırlar.²⁸ Bu anlayışa göre insan, sûretleri unutsa da bu sûretler faal akıldadır. Faal akılda asla nisyân meydana gelmez. Tüm akledilir sûretler faal akılda mevcuttur. Bu nedenle klasik İslam düşüncesinde insanın yetkinleşebilmesi için faal akılla bağlantı kurması gerektiği düşüncesi öne sürülmüştür.

Meşşâiler, faal akılı, Tanrı'nın zâtında var olan ilmi sûretler olarak tanımlarken Eflâtuncular ise nurânî misaller ve ilâhî sûretler olarak değerlendirir. Bu yönden faal akıl, tekil bir şey veya toplam bir bilgi değil, soyut düşünme ilkesi anlamına gelir. Faal akıl, eşyanın sûreti veya kendisinde bu sûretlerin bulunduğu şey olduğundan soyut bir bilgidir. Bu bağlamda faal akıl, tûmel akletme ilkesidir.²⁹Taşköprülüzâde, faal aklın, iki yönünün bulunduğunu belirtmiştir. Bunlardan ilkinde faal akıl, feyzin vasıtası olması yönüyle etken, ikincisinde ise depo olması yönüyle edilgendir. Üzerinde tartışılan mesele etken ve edilgen

²⁷ Derin, İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi, s. 100.

²⁸ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 33; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", s. 245.

²⁹ İbrahim Kalın, Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 146.

olma özelliğinin nasıl bir araya gelebildiğidir. Faal akıl hem akledilir sûretlerin deposu hem de feyz vasıtası olabilir mi? Faal akıl, sûretlerin deposu olduğunda dış dünyadaki varlıkların insan zihni tarafından soyutlanmış halleri bu depoda birikirse edilegendir. Bu durumda faal akıldaki bilgilerin doğru veya yanlış süzgecinden geçmeden burada bulunmaları gerekir. Bu yönüyle faal akıl doğru olan ve yanlış olan her şeyi içine alır. Faal akıl, feyz vasıtası olduğunda, insan zihnine dış dünyadaki varlıklardan farklı üst bir bilgi vermesi gerekir ki burada da etkindir.³⁰ Bu yönüyle faal akıl, insan zihnine, zihni aşan üst ilkeler olması noktasında farklı birtakım bilgiler vermelidir. Bazı düşünürler bu iki durumun aynı anda bir arada olmasını faal akıl için mümkün olmayacağını iddia etmişlerdir.

Taşköprülüzâde, nefsü'l-emrin faal akıl olmadığı konusunda toplam yedi delilden söz eder. Bu deliller şu şekilde sıralanabilir:

(1) Nefsü'l-emrin faal akıl olduğu söylenecekse nefsü'l-emrdeki emrin, yaratılış âleminin karşıtı yapılması gerekir. Emr ile soyut âlem kastedilmiş ve böylece emr, somut varlık âleminin karşıtı soyut bir âlem anlamında kullanılmış olmaktadır. Bu açıklamada nefsü'l-emrin faal akıl olabilmesinin yolu emr ile soyut âlem kastedilmeli ve yaratılış âleminin karşısına konulmalıdır.

(2) Nefsü'l-emrin faal akıl olduğu iddiası doğru kabul edilirse faal akıldaki hükümlerin nefsü'l-emre mutâbıklıkla nitelenmesi mümkün olmaz. Faal akılda birtakım hükümler vardır. Nefsü'l-emr, hükümlerle mutabakat anlamında kullanılması durumunda faal aklın nefsü'l-emr olması mümkün değildir.

(3) Bu açıklama faal aklın, akledilir sûretlerin deposu olması durumunda yanlış olan hükümlerin de faal akılda meydana geleceği savına dayanır. Bu durumda faal akılda meydana gelen yanlış hükümlerin nefsü'l-emrde husûlünü gerekir ki bu temelsizdir. Temelsiz olmasının nedeni nefsü'l-emrde olumlu önermelere dayalı doğru hükümler bulunmaktadır. Faal akıl ise tüm akledilir sûretleri kendinde barındıracağı için yanlış olan hükümleri de içine alır. Böyle bir durum kabul edildiğinde ise faal akıldaki yanlış olan hükümler de nefsü'l-emrde meydana gelir ki bu nefsü'l-emrin anlamı açısından kabul edilemez.

(4) Faal akıl henüz gerçekleşmediği için nefsü'l-emr ile nitelenmesi mümkün değildir. Bir şeyin bilgisinin önceden insanda bulunması o şeyin gerçekleşmesini gerektirmez.

(5) Tikel olan şeylerin bilgisinin hem nefsü'l-emr ile hem de faal akılla nitelenmesi mümkün değildir. Tikel olan şeyler akılda resmolunamazlar. Mesela ay tutulması tikel bir bilgidir ve her ikisiyle nitelenemez.

(6) Hükmün, nefsü'l-emrde olanla örtüştüğünü kabul eden bir kişi asla faal akılda varlıkların sûretlerinin resmolunduğunu tasavvur edemez.

(7) Nefsü'l-emr, faal akıl olsaydı bir hükmün doğruluğuna hükmedilemezdi. Faal akılda

³⁰ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 34; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", s. 245.

olan hükmün olumlu mu olumsuz mu olduğu bilinemezdi. Faal akıl, tüm akledilir sûretlerin deposu olarak görüldüğü için meydana gelen hükümler hakkında doğrudur veya yanlıştır şeklinde yargıda bulunulamazdı.³¹

Faal akıl ile nefsü'l-emr meselesinde Taşköprülüzâde'nin görüşü kendinden önce gelen düşünürlerin görüşlerden oldukça farklıdır. Taşköprülüzâde'ye göre mâhiyetler, faal akılda bulunmaktadır. Faal akıldaki bu mâhiyetler, nefsü'l-emrdir. Bir başka anlatımla nefsü'l-emr, faal aklın içinde bulunan mâhiyetlerdir. Fakat faal akılda var olan mâhiyetler sadece bu alana mahsus değildir. Nefsü'l-emrdeki mâhiyetler, hükümlerle uygunluk arz etmesi açısından zihinlerde de dikkate alınmalıdır.³² Burada Taşköprülüzâde, faal akılda bulunan mâhiyetlerin insan zihinde de bulunması gerektiğini ve bu gerekliliğin hükümlerin uygunluğu açısından böyle olduğunu ileri sürmüştür. Şayet nefsü'l-emr, faal akıldaki mâhiyetler ise zihindeki mâhiyetler ile faal akıldaki mâhiyetler arasında nasıl bir fark bulunur? Taşköprülüzâde'ye göre, nefsü'l-emr dış dünyadaki mevcutların hem zihindeki varlıklarını hem de mâhiyetlerini içine alır. Zihnî mâhiyetler, dış dünyadaki var olanlardan soyutlanmış bir şekilde veya faal akıldaki mâhiyetlerden meydana gelir. Doğru hükümler, doğrudan ya da dolaylı olarak dış dünyadaki varlıklarla örtüşür. Taşköprülüzâde, sübûtî yani yüklem konuda olumlandığı bir nispette doğruluğu, zihindeki nispetin dış dünyada meydana gelmesi şeklinde açıklar. Bu nispet her iki tarafın ilk akledilirlerden olması gibi bazen doğrudan olmaktadır. Buna "Ali yazıcıdır" örneği verilir. Bu örnekte görüldüğü üzere iki taraftan ya biri ya da her ikisi birinci akledilirlerdendir. Bu nispet "İnsan tümeldir." örneğinde olduğu gibi bazen de dolaylı olur. Burada görüldüğü üzere akledilirlerin mertebesi arttıkça vasıtanın mertebesi de artar.³³

Taşköprülüzâde konuyu mantık açısından da değerlendirir. Önermedeki büyük öncülün tümelliğinin ne anlama geldiğini nefsü'l-emr açısından inceler. Taşköprülüzâde, tasdik parçalarının büyük öncülde icmâlî olarak düşünülüğünü ifade etmiştir.³⁴ Yani "Bütün kuşlar uçar." önermesi içinde tasdik parçaları icmâlî olarak bulunur. Taşköprülüzâde, konuyla alakalı açıklaması şu şekildedir:

Şöyle denirse: 'Büyük öncülün tümelliği gerektirmesi sebebiyle nefsü'l-emrde küçük terimin büyük terim altına koyulması, ancak nefsü'l-emrde hükmün küçük terime yüklenmesi ile olur. Öyleyse nasıl olmaktadır ki büyük öncülün tümelliğini bilmek, hükmün küçük öncüle geçtiği bilgisine dayanmamaktadır?' Şöyle derim: 'Nefsü'l-emrde dâhil olmanın anlamı şöyledir: Büyük terim fertlerine tafsil edildiği zaman akıl, küçük terimi o fertlerden biri olarak bulmaktadır. Böylece küçük terimin büyük terim altına koyulması sadece bilkuvvedir, bilfiil değildir ki hükmün büyük terimin tüm fertlerine tek tek gelebilmesi, onun küçük terime

³¹ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 34; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", s. 246.

³² Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 37; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", s. 248.

³³ Taşköprülüzâde, Risâletü's-Şühûdî'l-Aynî, s. 37; a.mlf., "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", s. 249.

³⁴ Taşköprülüzâde, Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrid, Süleymaniye YEK, Ragıp Paşa, nr. 732, vr. 36a.

gelebilmesine dayansın.³⁵

Var olanların büyük öncüldeki varlığı tümel, küçük öncüldeki varlığı tikeldir. Taşköprülüzâde'ye göre, varlık, zihni bir manadır. Bu nedenle varlık, zihni olduğu için bir yere gereksinim duymaz ve hârici olarak bir yerde meydana gelmesi imkânsızdır. Varlık, konuların çoğalmasıyla çoğalır ve konulara teşkik yoluyla yüklenir. Bu nedenle varlık, ikinci akledilirlerdendir. Taşköprülüzâde, varlığın mutlak bir itibar olmadığı görüşünü savunur:

Varlık, daha önce geçtiği üzere akli bir kavramdır. Akli kavramların, dış dünyadaki var olanlardan soyutlanması gerektiği hususunda şüphe yoktur. Tam tersi olduğu takdirde bu akli kavramlar, sırf itibarlar olmuş olurlardı. Dolayısıyla varlığın, kendisinin soyutlamasının yapılabileceği bir hârici hakikatinin olması zorunludur ve bunun zorunluluğu apaçıktır.³⁶

Müellif, varlığın itibar olmadığını dış dünyadaki var olanlara dayandırarak açıklar. Varlık akli bir kavram olarak zihnin bir kurgusu veya varsayımı değil dış dünyadaki var olanlardan bir soyutlamadır. Öte yandan varlık denildiğinde tümel bir anlamdan bahsedilir. Çünkü bir şeyin varlığı mesela insanın varlığı ancak dış dünyada bir insanın varlığına ihtiyaç duymaktadır. Yani insanın var olması bir itibar değil dış dünyadaki var olan tek tek insanlardan yapılan bir soyutlamadır. Bu anlamda varlık denildiğinde bir yükleme anlamı da içinde mevcuttur. İnsana düşünen olmayı yüklemek, onun var olduğunu ifade etmektir. Varlık ve var olan ilişkisi açısından Taşköprülüzâde'nin konuyla ilgili görüşü, dış dünyadaki var olanlardan soyutlama yapılması ve yapılan soyutlamadan akli bir kavrama ulaşılmasıdır. Akli kavram, dış dünyadaki var olanlara dayandığı için mutlak bir itibar değildir. Mutlak bir itibar olabilmesi için akli kavramlardan dış dünyadaki var olanlara doğru bir yönelmenin olması gerekir. Taşköprülüzâde'ye göre dış dünyadaki var olanlara dayanarak onlardan akli kavramlar çıkarılır.

Taşköprülüzâde'nin, klasik ontolojinin temel dayanağı olan faal akıl görüşü özgün bir görüştür. Klasik ontolojide faal akıl, bilginin oluşumu açısından tamamen Tanrı merkezli bir feyz noktasıdır. Bu yönüyle de faal akıl, tüm mâhiyetlerin depolandığı ve feyzin gerçekleştiği bir varlık alanıdır. Bundan dolayı bu alanda bir değişme olmaz. Taşköprülüzâde, ontolojik anlamda var olan bu Tanrı merkezli yapının yanına insanî yapıyı eklemiştir. Burada mâhiyetlerin bir yanı faal akla dayandırırken diğer yanını zihnedayandırır. Bu çerçevede nefsü'l-emr, mâhiyetlerin faal akıldaki durumunun ve zihindeki durumunun bulunduğu varlık ve bilgi alanı olmaktadır. Öte yandan Taşköprülüzâde, a'yân-ı sâbite anlayışı bağlamında sübût şeyliği ile var olan mâhiyetlerin hâricte ve zihinde bulduklarını ifade etmiştir. Taşköprülüzâde, nefsü'l-emri fiili ve infiâli ilim bağlamında da ele almıştır. Fiili ilimde bulunan yaratılmamış olan mâhiyetler, hârici dünyada tahakkuk ettiklerinde zihin bu varlıklardan soyutlama yapar. Zihinde soyutlaması yapılan bu varlıkların mâhiyetleri ontolojik olarak Tanrı'nın ezeli ilmine dayanırken epistemolojik olarak insan zihninin

³⁵ Taşköprülüzâde, Hâşiye, vr. 36a.

³⁶ Taşköprülüzâde, Hâşiye, vr. 33b.

soyutlama yaparak elde ettiği zihni varlıklara dayanır.³⁷

Sonuç

Bu çalışmada Taşköprülüzâde'nin nefsü'l-emr hakkındaki görüşleri Risâletü's-Şühûdi'l-Aynî fi Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihnîve Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerîf alâ Şerhi't-Tecrîd adlı eserleri bağlamında incelenmiştir.

Tûsi'nin Risâle fi İsbati'l-Akli'l-Mücerred'i vesilesiyle başlayan tartışmalar müteahhirin düşüncesinin temel ilgi alanlarından birisi olmuş ve Taşköprülüzâde bu literatüre kayda değer katkılar yapmıştır. Onun ulaştığı sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Nefsü'l-emr, görülen ile gerçeklik arasındaki mutabakatı ifade eden varsayımlardan uzak varlık ve bilgi alanıdır. Nefsü'l-emr terkipteki 'emr' mâhiyetlerdir. Mâhiyetler dış dünyada, zihinde veya ezeli ilimde var olabilir. 'Nefs' ise mâhiyetlerin durum ve gerekleridir. Bu yönüyle nefsü'l-emr, var olanların ezeli ilimde, hariçte ve zihindeki varlığıdır. Hâriç, zihin ve nefsü'l-emr şeylere mutabakatı ve kapsamı açısından farklıdır. Hâriç, bir şeyin zihin dışındaki varlığını ifade eder. Zihin hâriçte olandan soyutlama yaparak ve kendindeki sûretlere dayanarak bilgi üretir. Zihnin farazî boyutu, onun verdiği hükümlerin dıştaki şeye mutabık olamamasına yol açtığı gibi, onu dıştan daha genel yapar. Nefsü'l-emr ise dıştaki şeyin mahiyetinin tam olarak karşılık bulduğu doğru hükümler alanıdır. Bu sebeple dışı içerir ve zihinden dar kapsamlıdır. Nefsü'l-emr faal akılda yer alır, fakat faal akılda bulunan mahiyetlerin hepsi değil bir kısmıdır. Bu mâhiyetler, şeylere mutabık hükümler olarak zihinde de bulunur.

Son olarak, Osmanlı felsefesi dâhil olmak üzere, İslam düşünce tarihinin sonraki yüzyılları henüz ayrıntılı biçimde incelenemediğinden, nefsü'l-emr tartışmasının tarihçesinin bütün boyutlarıyla ortaya koymamız mümkün olmamıştır. Dolayısıyla bu saha önemli bir boşluk mevcuttur ve akademik ilgiyi beklemektedir. Yine nefsü'l-emr tartışmalarının İslam düşüncesinin sirayet alanlarındaki karşılığı ve modern epistemoloji ve ontoloji içinde ne anlam ifade ettiğine tam olarak meçhulümüz durumundadır.

Kaynakça

- Akgüç, Ahmet, *İsmail Gelenbevi'de Varlık Düşüncesi*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Alper, Ömer Mahir, "Akledilene Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde 'İkinci Akledilirler'in

³⁷ Hüseyin Adem Tülüce, Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı, Doktora Tezi (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), s. 144.

- Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1:2 (2015), s. 35-68.
- Alper, Ömer Mahir, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Aydın, Mehmet, “Zihni Varlığın Aslı Varlık Oluşu: İbn Kemal Paşa ve Taşköprülüzade Arasında Bir Tartışma”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın v.dğr., İstanbul: Mahya Yayınları, 2019, s. 101-109.
- Cürcanî, *Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehû ve beyne'l-hâricve'z-zihn*, nşr. ve çev. İhsan Fazlıoğlu, *Derin Yapı: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi* içinde, İstanbul: Papersense Yayınları, 2016, s. 204-209.
- Derin, Necmi, *Kemalpaşazâde ve Taşköprülüzâde Risâleleri Bağlamında İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Problemi*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.
- Derin, Necmi, “Önermedeki Zât - Unvân (Vasıf) Ayrımının Bilgi Açısından Önemi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), s. 99-114.
- Derin, Necmi, “Taşköprülüzâde'ye Göre Doğruluk Kriteri”, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Uluslararası Taşköprülüzâde Sempozyumu, <https://www.youtube.com/watch?v=opnWvTOJbE> (Erişim: 15.07.2021).
- Duran, Recep, “Nefsü'l-Emr Risâleleri”, *Ankara Üniversitesi DTCF Araştırma Dergisi*, 14 (2002), s. 97-106.
- Ergin, Hacer, “Celâleddin Devvânî'nin Nefsü'l-Emr Anlayışı”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın v.dğr., İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019, s. 87-99.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcanî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 163-195.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Derin Yapı: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Kavram Çerçevesi*, İstanbul: Papersense Yayınları, 2016.
- Kalın, İbrahim, *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kaş, Murat, “Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâric ve Nefsü'l-Emr Kavramlarının Analizi”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1:1 (2014), s. 58-87.
- Kaş, Murat, “Apprehension and Existence, Appearance and Reality: The Reception of Nafs al-amr Debates after the 13th Century”, *İlahiyat Studies*, 12:1 (2021), s. 7-39.
- Kâtibî, Necmeddin, *Hikmetü'l-Ayn*, nşr. ve çev. Salih Aydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Pirinç, Ahmet, “İslam Düşüncesinde Zihni Varlık (Vücut-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2014), s. 131-162
- Şirinov, Agil, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Taşköprülüzâde, *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti's-Seyyidi's-Şerif alâ Şerhi't-Tecrid*, Süleymaniye YEK, Ragıp Paşa, nr. 732.

- Taşköprülüzâde, *Risâletü'ş-Şuhûdi'l-Aynî fî Mebâhisi'l-Vücûdi'z-Zihni*, nşr. M. Zâhid Kâmil Cûl, Köln: Menşûrâtü'l-Cemel, 2009.
- Taşköprülüzâde, “Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti”, *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, haz. ve çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 242-301.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Risâletü İsbâti'l-Akli'l-Mücerred-i Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî*, nşr. Tayyibe Ârifniyâ, Tahran: Merkez-i Pijuhîşi-i Mirâs-i Mektûb, 1393hş./2014.
- Tülüce, Hüseyin Adem, *Taşköprülüzâde'nin Varlık ve Bilgi Anlayışı*, Doktora Tezi, Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Ṭāshkoprīzāda Aḥmad Afandī's View of Nafs al-Amr

Abstract

In this study, 'nafs al-amr' view of Ṭāshkoprīzāda Aḥmad Afandī (ö.968/1561), one of the most important figures in the history of Ottoman thought, was examined. In the introduction part, the informations about the meaning of the concept and the history of the discussions within the framework of the concept was given. In the analysis section, the external existence, the mental existence, and how they are related to the nafs al-amr were explained; and the results of Ṭāshkoprīzāda were revealed.

Ṭāshkoprīzāda's main study on the issue is in his independent work called *Risālat al-Shuhūd al-Aynī fī Mabāḥith al-Wujūd al-Zihni*. On the other hand, in *Ḥāshiyā al-Ḥāshiyat al-Sayyid al-Sharīf alā Sharḥ al-Tajrīd*, there are important data about our subject of study.

Nafs al amr is used in the sense of 'something itself'. While the word "Amr" means something, "nafs" means the essence of this thing. In this sense, it is possible to say the existence of something in itself for nafs al amr. The existence of a thing in itself, its realization and its being in itself and not based on the assumption of any hypothetical. At the root of the problem is the human effort to explain the existing reality. Man needs representations, concepts and models to explain the existing reality. When examining the relationship between the human mind and reality, three elements should be taken into account. These are the outer world, the mind, and the realm of truth. The field of truth can be called nafs al amr. The ontological aspect of Nafs al amr is to be taken in the sense of the place where existence is based. Its epistemological aspect is that it can reach certain meanings that are or are not in the outside world through abstraction and fiction.

The article reached three main conclusions: (1) Ṭāshkoprīzāda's views on nafs al-amr carry the traces of previous debates, but contain original contributions. (2) According to Ṭāshkoprīzāda, (a) Nafs al-amr is a field of existence and knowledge that is free from assumptions expressing the agreement between phenomenon and reality. (b) 'Al-amr' in the composition of nafs al-amr are the quiddities; "nafs" is the state and concomitants of quiddities. (c) External, mind and nafs al-amr are different to things in terms of agreement and scope. External refers to the existence of something outside the mind. The mind produces knowledge by abstracting from the external and relying on its own forms. The hypothetical dimension of the mind makes it more general from the external, just as its judgments cannot agree with what is external. Nafs al-amr, on the other hand, is the field of correct judgments in which the quiddity of the external thing fully corresponds. For this reason, it includes the external and is narrow-scoped from the mind. (d) Nafs al-amr takes place in the active intellect, but it is some, not all, of the quiddities in the active intellect. These quiddities are also found in the mind as provisions that agree with things. (3) It is still early to draw the framework of the nafs al-amr discussions in Islamic thought, and this topic needs intense academic attention.

Keywords: Ottoman Philosophy • Ṭāshkoprīzāda Aḥmad Afandī • Nafs al-Amr • Mental Existence • External Existence • Active Intellect.