

Cürcânî'ye Atfedilen *Nefsü'l-emr* Risalesinin Semerkandî'nin *el-Ma'ârif*'inden Alındığı Üzerine: Otantiklik ve İçerik Hakkında Bir Araştırma*

Muhammet Maşuk Aktaş**

Öz: Bu çalışmada en az hicri 971 yılından beri Seyyid Şerif Cürcânî'ye atfedilen *nefsü'l-emr* hakkındaki sözde risale-nin otantikliğı incelendi. Ulaşılan bulgular neticesinde söz konusu risalenin Cürcânî'ye ait olmayıp Şemseddin es-Semer-kandî'nin *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*indeki *nefsü'l-emr* tartışmasının geçtiği pasajın müstakil istinsahı olduğu tes-pit edildi. Makalenin ikinci başlığında ise Cürcânî'nin diğer eserlerinde *nefsü'l-emr* konusunu incelediği ifadelerden hareketle metnin onun görüşlerini ne derece temsil ettiği tartışıldı. Buna göre metnin, Cürcânî'nin *nefsü'l-emr* konu-sundaki görüşlerini temsil etme noktasında yeterli olmadığı ortaya konuldu. Üçüncü başlıkta birçok yazmanın ince-lenmesinin ardından, bu pasajın muhtemelen bizzat Cürcânî veya talebeleri tarafından istinsah edilip üstüne notlar alındığı, ancak daha sonraları yanlışlıkla ona atfedildiği gösterildi. Bu sayede bu tarihi hatanın ortaya çıkmasının ihtimalleri üzerinde bazı değerlendirmeler yapıldı. Son başlıkta ise Semerkandî'nin *nefsü'l-emr* görüşleri bu pasajın içeriğinden hareketle değerlendirildi. *el-Ma'ârif*'in matbu yazmasında olmayıp birçok yazmada bulunan bazı ifadele-rinden hareketle Semerkandî'nin, *nefsü'l-emr* ve önergelerin kurulumu hakkında Ebherî-Tûsî arasındaki tartışmaya dair yeni teklifleri olduğu tespit edildi. Semerkandî'ye göre *nefsü'l-emr* konusunun önergelerin doğruluk teorisiyle olan ilişkisi gösterildi. Sonuç olarak *nefsü'l-emr* konusunda yazılan eserlerin neşrinin ve çalışılmasının Müslüman düşünürlerin "Doğruluk nedir?" sorusuna verdiklerin cevapları anlamada ne derece önemli olduğuna işaret edildi.

Anahtar Kelimeler: *Nefsü'l-emr*, Semerkandî, Cürcânî, doğruluk ölçütü, önergeler.

Abstract: In this article, the authenticity of the alleged epistle on *nafs al-amr* which has been attributed to Sayyid Sharif Jurjani since at least 971 A.H. As a result of the research, it is confirmed that the alleged epistle does not belong to Jurjani, rather it is an autonomous copying of a passage of Shams al-din al-Samarqandi's *al-Ma'ârif fi sharh al-Sahâ'if* on *nafs al-amr* and its differentiation from external world and mind. Secondly, with references to Ju-rjani's thoughts on *nafs al-amr* in his other books the similarities and the distinctness between the philosophies of Samarqandi and Jurjani are demonstrated. Hence, it is argued that the alleged epistle is weak to represent Jurjani's thoughts on *nafs al-amr*. Thirdly, after an examination of a great number of manuscripts, it is found out that proba-bly Jurjani himself or his students copied the passage and wrote some notes on it. However, the manuscript was mistakenly attributed to Jurjani later on. Thus, certain considerations have been made on the probabilities of the occurrence of this historical error. Finally, the article evaluates Samarqandi's thought on *nafs al-amr* based on the passage and shows the connection of Samarqandi's thought of *nafs al-amr* with the truth theory of propositions. Based on some discussions which are written in most of *al-Ma'ârif*'s manuscripts, however, missing in the pub-lished edition; it is discovered that Samarqandi has a new perspective on the debate on "elements of propositions: *dhât-umwân-waşf*" between al-Abhari and al-Tûsî. As a result, the overwhelming necessity to publish and analyze the epistles of *nafs al-amr* in a theoretical framework to find out what Muslim philosophers have to say about the truthmaker theories is pointed out.

Key words: *Nafs al-amr*, Samarqandi, Jurjani, truth theory, propositions.

* Makaledeki problemi fark etmeme vesile olan kıymetli arkadaşım Kutlu Okan'a, makaleyi okuyup değerlendirmelerde bulunan sevgili dostlarım Tayfun Demir, Abdurrahman Beşikci ve Selim Tekke'ye ve bulgularımı yazıp makaleye dönüştürme konusunda beni teşvik eden değerli hocalarım Doç. Dr. Eşref Altaş ve Prof. İhsan Fazlıoğlu'na medyunu şükranım.

** Doktora öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Programı.

Giriş

İslam dünyasında İbn Sînâ (v. 428/1037) ve sonrasında “Doğruluk nedir?” sorusu genellikle *nefsü’l-emr* kavramı üzerinden ele alınır. Nasîruddin et-Tûsî (v. 672/1274) de bu kullanıma uygun olarak doğruluk hakkındaki teorisini, kısa da olsa müstakil bir risalede ele alır. Tûsî’nin risalesiyle birlikte doğruluk tartışmalarının yeni bir evreye girdiğini söylemek mümkündür. Bu duruma hem Tûsî’nin “Doğruluk nedir?” sorusuna cevap veren ilk müstakil eseri yazarak konunun felsefe tarihinde daha yoğun tartışılması sağlamış olması hem de “doğruluk, önermelerin içeriğinin Faal Akıl/’lar’daki sûretlere mutabakat etmesidir” şeklinde net bir cevap vermesi gerekçe gösterilebilir.¹ Sonraki dönemlerde Tûsî’nin cevabı, kelâm, felsefe ve tasavvuf âlimleri tarafından eleştirilip konuya yeni bakış açıları getirilir. Böylece *nefsü’l-emr*, hem hacimli eserlerde ayrıntılı bir şekilde ele alınır hem de hakkında müstakil risaleler yazılan bir literatüre dönüşür. Söz konusu literatür, bazen Tûsî’nin risalesine şerh ya da haşiye olarak kaleme alınırken, bazen de Tûsî’yi muhatap alan müstakil eserlerden teşekkül etmiştir. *Nefsü’l-emr* tartışması, zamanla Tûsî’nin oldukça kısa olan risalesinin sınırlarını aşmış ve bu kavram etrafında birçok yeni tartışmayı içeren eserler yazılmıştır.

Tûsî sonrasında *nefsü’l-emr* hakkında yazılan eserlerin sayısında hızlı bir artış olması beraberinde otantiklik problemini de getirmiştir. Kimi zaman bazı metinler başka bir isme atfedilmiş ve bu şekilde şöhret bulmuştur. Nitekim Seyyid Şerif Cürcânî’ye (v. 816/1413) atfedilen *nefsü’l-emr* hakkındaki metnin hem müstakil bir risale olmadığı hem de Cürcânî’ye ait olmayıp Semerkandî’nin (v. 702/1303) *el-Ma’ârif fi şerhi’s-Sahâ’if* isimli eserinden alınma olduğu tespit edilmiştir. Bu makalede ilk olarak söz konusu metnin Cürcânî’ye ait olmadığını gösterilmiş, Cürcânî’nin *nefsü’l-emr* problemini incelediği diğer eserleriyle karşılaştırması yapılmış ve ardından ona nispet edilerek çok uzun bir süre karmaşıklığa neden olan bu hatanın muhtemel nedenleri hakkında incelemeler yapılmıştır. Metin müstakil bir risale olarak çok uzun süre Cürcânî’ye atfedildiğinden onun görüşlerini inceleyen bazı araştırmaların da önemli kaynaklarından biri olmuştur. Farklı yazarlara ait metinlerin içerik yönünden incelenmesi neticesinde bazı araştırmacılar tutarsız sonuçlara ulaşmıştır. Hem düşünce tarihçiliğine katkı sunma amacıyla hem de Semerkandî ve Cürcânî’nin bu konudaki görüşlerinin ne noktaya kadar tutarlı bir şekilde değerlendirileceğine işaret etmek için son başlıkta ilgili pasajın içeriğinden hareketle bir *nefsü’l-emr* tartışması yürütülmüştür.

1 Bu konuda bir kaynak için bkz. M. Maşuk Aktaş, “Nasîruddin et-Tûsî’de Nefsü’l-emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme” (Yüksek lisans tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2021), 108 vd. Yayın aşamasında olan tezin kitap halinde *nefsü’l-emr* tartışmalarının tarihsel süreci ve Tûsî etkisi hakkında özel bir başlık yer alacaktır.

1. Metnin Aidiyeti ve Otantikliği Hakkında

1.1 Metne Verilen İsim ve Cürçânî'ye Nispetinin Serüveni

Cürçânî'ye atfedilen *nefsü'l-emr* konulu bu metnin dünyanın farklı kütüphanelerinde pek çok nüshası vardır. Metin, kataloglarda ve yazmalarda birçok farklı isimle kayıt altına alınmıştır. *Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric*, *er-Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric ve'z-zihn*, *Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr*, *er-Risâletü'ş-şerîfiyye*, *Risâle şerîfiyye fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-hâric* ve *er-Risâletü'l-ma'mûle fî tahkiki'l-eşyâ* yazma zahriyelerinde veya ferağ kayıtlarında zikredilen isimlerden bazılarıdır.

Yazmaların istinsah tarihleri incelendiğinde metnin erken denilebilecek tarihlerden itibaren müstakil bir risale olarak Cürçânî'ye nispet edildiği görülür. Hicri 971 yılına ait bir yazmada metnin müstakil bir risale olarak Cürçânî'ye atfedilmesi de bu hatanın oldukça eskiye dayandığını gösterir.² Bazen metni içeren yazmalarının ferağ kaydında, bazen de içinde yer aldığı mecmuanın farklı yerlerinde 1051, 1086 ve 1171 gibi tarihlerin bulunması metnin Cürçânî'ye müstakil bir risale olarak atfının hicri 971 yılından sonra da devam ettirilerek *İmtihân Risâleleri*'nin basımıyla günümüze kadar geldiğini gösterir.³

İmtihân Risâleleri içinde yayınlanmasından sonra, birçok akademik çalışma da bu metni müstakil bir risale olarak Cürçânî'ye nispet ederek hem defalarca yayınlamış hem de *nefsü'l-emr* meselesini çoğu zaman bu metin üzerinden tartışmıştır. Metin, tespit edilebildiği kadarıyla toplam dört defa neşredilmiştir.⁴ Bunun dışında metin iki defa Türkçeye⁵ ve iki defa da İngilizceye tercüme edilmiştir.⁶ İkincil lite-

2 Seyyid Şerif Cürçânî (!), *er-Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric ve'z-zihn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 1015, 9a. Bu nüsha, Tokat'ta ve Mehmed Ali el-Çerçînî (?) tarafından istinsah edilmiştir.

3 Seyyid Şerif Cürçânî (!), "Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric", *İmtihân Risâleleri*, 197-8.

4 Cürçânî (!), "Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric", *İmtihân Risâleleri*, 197-8; Recep Duran, "Nefsü'l-emr' Risaleleri", *Araştırma* 14 (1992): 102-104; İhsan Fazlıoğlu, "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkuf Örneği", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 187-9; Seyyid Şerif Cürçânî (!), "Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric", *Selâsu resâil fî nefsi'l-emr*, ed. Said Fûde (Amman: Kalam Research & Media ve el-Aslayn, 2017), 71-2.

5 Duran, "Nefsü'l-emr' Risaleleri", 100-2; Fazlıoğlu, "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi", 190.

6 Moiz Hasan, "Foundations of Science in Post-Classical Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî's (d. 1413) Project" (Doktora tezi, University of Notre Dame, 2017), 421-3; Hasan Spiker, *Things as They are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth* (Abu Dabi: Tabah Foundation, 2021), 61-6. Spiker'in tercümesi toplu bir şekilde değildir. Pasaj pasaj tercüme yapan Spiker, her pasajı ayrıca kısaca şerh etmiştir.

ratürdeki *nefsü'l-emr* çalışmaları da Cürcânî'ye atfedilen bu metne sıkça atıf yapar.⁷ Ancak bu makaledeki bulgular, metnin hem müstakil bir risale olmadığını hem de Cürcânî'ye ait olmadığını göstermektedir.

1.2. Metnin Müstakil Bir Risale Olmadığına ve Cürcânî'ye Değil Semerkandî'ye Ait Olduğuna Dair

Cürcânî'ye nispet edilen metin, Cürcânî'den bir asır kadar önce yaşamış Semerkandî'nin *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if* isimli eserindeki bir pasajın müstakil olarak istin-sahından ibarettir. Dolayısıyla metin Cürcânî'ye ait değildir. Metnin müstakil bir risale olmadığını ve *el-Ma'ârif*ten alındığını gösteren önemli delillerden biri *nefsü'l-emr* metni ile *el-Ma'ârif*in ilgili bölümünü karşılaştırmak olacaktır. Bu metnin hem müstakil bir risale olarak kabul edilmesinin hem de Cürcânî'ye ait kılınması-nın bir hata olduğu her iki metnin tablolarla karşılaştırılmasıyla ortaya çıkacaktır:

Semerkandî'nin <i>el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if</i> ⁸	Cürcânî'ye atfedilen sözde <i>Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehû ve beyne'l-hâric ve'z-zihn</i> ⁹
حان أن ننجز ما وعدنا من تحقيق نفس الأمر والفرق بينه وبين الخارج والذهن. فنقول وبالله التوفيق: [١] تحقيق الأشياء إما فرض عقلي وهو ما لا يكون إلا في القوى الدراكة، أو حقيقي وهو ما يكون خارج القوى الدراكة، سواء وجد الفرض العقلي أو لم يوجد. وهو الذي يقال له: إنه في نفس الأمر.	اعلم أن: [١] تحقق الأشياء إما فرض عقلي وهو ما لا يكون إلا في القوى الدراكة، أو حقيقي وهو ما يكون خارج القوى الدراكة، سواء وجد الفرض العقلي أو لم يوجد. وهو الذي يقال له: إنه في نفس الأمر.

7 Bu sözde risaleden hareketle Cürcânî'nin konuya dair düşüncelerini ele alan bazı araştırmalar için bkz. Hasan, "Foundations of Science in Post-Classical Era", 185-212; Robert G. Morrison, "Cosmology and Cosmic Order in Islamic Astronomy", *Early Science and Medicine* 24 (2019): 356-7 ve 363; Spiker, *Things as They are*, 61-7; Fazlıoğlu, "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi", 173-6; İhsan Fazlıoğlu, "Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine -XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme-", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ekim 2014): 21.

8 Şemsüddin Muhammed b. Eşref Semerkandî, *el-Ma'ârif fi şerhi's-Sahâ'if*, ed. Nazir Muhammed en-Nazir İyâd & Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2017), I, 443-6.

9 Cürcânî (!), "Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr", t.y.; Cürcânî (!), "Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr", 2017; Duran, "Nefsü'l-emr' Risaleleri", 102-4; Fazlıoğlu, "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi", 187-9.

10 "القوى" ifadesi bazı yayınlarda bulunmuyor. Bkz. Cürcânî (!), "Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr", t.y., 197; Cürcânî (!), "Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr", 2017, 71.

[۲] والحقيقي إما بالنظر إلى أنفسها أو بالنسبة إلى الخارج عن أنفسها وهو المسمى بالخارج.	[۲] والحقيقي إما بالنظر إلى أنفسها أو بالنسبة إلى الخارج عن أنفسها وهو المسمى بالخارج.
[۳] فنفس الأمر خارج القوى الدراكة فهو أعم من الخارج. والخارج من الذهن، والتحقيق الذهني أخص من الخارجي؛ لكن بمعنى آخر. وهو أن ما يوجد في الذهن يصدق في الخارج أنه موجود في الذهن، لا أنه موجود في الخارج. وكذلك بالنسبة إلى ما يكون بحسب نفس الأمر بعين هذا.	[۳] فنفس الأمر خارج القوى الدراكة فهو أعم من الخارج. والخارج من الذهن؛ لكن بمعنى آخر. وهو أن ما يوجد في الذهن يصدق في الخارج أنه موجود في الذهن، لا أنه موجود في الخارج. وكذا بالنسبة إلى ما يكون بحسب نفس الأمر بغير هذا.^{۱۱}
[۴] وإذا كان نفس الأمر أعم من الخارج، فمتى صدق معنى في الخارج صدق في نفس الأمر؛ مثل إذا صدق أن الجسم مركب في الخارج صدق أنه مركب في نفس الأمر.	[۴] وإذا كان نفس الأمر أعم من الخارج، فمتى صدق معنى^{۱۲} في الخارج صدق في نفس الأمر؛ مثلاً إذا صدق أن الجسم مركب في الخارج صدق أنه مركب^{۱۳} في نفس الأمر.
[۵] وأما صدق في نفس الأمر بمعنى أنه في نفسه كذلك، لا يصدق بحسب الخارج إذا لم يكن موجوداً فيه؛ لأن ما لا يكون في الخارج لا يكون موصوفاً بشيء في الخارج؛ لكن جاز أن يكون كذلك بالنظر إلى نفسه أن يصدق أن السواد المعدوم في الخارج لون في نفسه، ولا يصدق أنه لون في الخارج.	[۵] وأما إذا صدق في نفس الأمر بمعنى أنه في نفسه^{۱۴} كذلك، فلا يصدق بحسب الخارج إذا لم يكن موجوداً فيه؛ لأن ما لا يكون في الخارج لا يكون موصوفاً بشيء في الخارج؛ لكن جاز أن يكون كذلك بالنظر إلى نفسه؛ إذ^{۱۵} يصدق أن السواد المعدوم في الخارج لون في نفسه، ولا^{۱۶} يصدق أنه لون في الخارج.

- 11 Bazı yayınlarda “بحسب النفس كذا” yer alıyor. Bkz. Duran, “Nefsü'l-emr” Risaleleri, 103; Fazlhoğlu, “Seyyid Şerif’in Nefsü'l-emr Nazariyesi”, 187.
- 12 “المعنى” ifadesi *İmtihân* risalelerinde ve *Füde* neşrinde bulunmuyor. Bkz. Cürçânî (!), “Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr”, t.y., 197; Cürçânî (!), “Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr”, 2017, 71.
- 13 “أنه مركب” ifadesi *Füde* yayınında eksik. Bkz. Cürçânî (!), “Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr”, 2017, 71.
- 14 *İmtihân* risâlelerinde ve *Füde* neşrinde “نفس” ifadesi “نفس” şeklinde geçiyor. Bkz. Cürçânî (!), “Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr”, t.y., 197; Cürçânî (!), “Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr”, 2017, 71.
- 15 Bazı yayınlarda “إذ” ifadesi “إذا” şeklinde aktarılmış. Bkz. Fazlhoğlu, “Seyyid Şerif’in Nefsü'l-emr Nazariyesi”, 188.
- 16 “ولا” kelimesi bazen “فلا” şeklinde zikredilmiştir. Bkz. Fazlhoğlu, “Seyyid Şerif’in Nefsü'l-emr Nazariyesi”, 188.

[٦] هذا في الحكم الإيجابي. وأما في السلبي فالسلب في نفس الأمر أخص من السلب الخارجي. فإذا صدق أن السواد ليس ببياض في نفس الأمر صدق بحسب الخارج من غير عكس؛ كما إذا صدق السواد ليس يكون في الخارج عند عدمه فيه، ولا يصدق بحسب نفس الأمر. وهذا لما عرفت أن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص.	[٦] هذا في الحكم الإيجابي. وأما في السلبي فنفس الأمر أخص من الخارج. فإذا صدق أن السواد ليس ببياض في نفس الأمر صدق بحسب الخارج من غير عكس؛ كما إذا صدق أن السواد ليس بلون^{١٨} في الخارج عند عدمه فيه لا يصدق بحسب نفس الأمر. وهذا لما عرفت أن نقيض الأعم أخص من نقيض الأخص.
[٧] وأحوال ذوات الأشياء من الحاجة والاستغناء والاستلزام والاقتضاء والعوارض والذاتيات والحقيقيات والاعتباريات إنما تعرف وتحقق بحسب أنفسها. وأكثر الأغلاط إنما نشأ من التباس حكم الأنفس بحكم الخارج أو الذهن.	[٧] وأحوال ذوات الأشياء من الحاجة والاستغناء والاستلزام والاقتضاء والعوارض والذاتيات^{١٩} والحقيقيات والاعتباريات إنما تعرف وتحقق^{٢٠} بحسب أنفسها. وأكثر^{٢١} الأغلاط إنما ينشأ من التباس حكم نفس الأمر بحكم الخارج أو الذهن.
[٨] فمن أتقن ما أصْلناه هاهنا سهل عليه الاطلاع على الحقائق والدقائق؛ بل بالحقيقة عرفان العلوم العقلية بدون معرفة كالمتعذر.	[٨] فمن أتقن ما أفدنا^{٢٢} ههنا سهل عليه الاطلاع على الحقائق والدقائق؛ بل بالحقيقة عرفان العلوم العقلية بدون معرفته^{٢٣} كالمتعذر. فحصل بها^{٢٤} كتبنا تحقيق نفس الأمر، والفرق بينه وبين الخارج والذهن.

Tablo hakkında birkaç analiz yapılabilir. Birincisi, birkaç kelime ve harf farklılığı dışında metinler tamamen aynıdır. Söz konusu ufak farklılıklar ise tüm yazma eser çalışmalarında karşılaşılabilecek cinsten küçük farklılıklardır ve bunlar teoriyi değiştirecek şekilde manaya taalluk etmez. Metinde bunun iki istisnası vardır: (i) Üçüncü paragraftaki bir cümlelik fazlalık. Burada “التحقيق الذهني أخص من الخارج” ifadesi *el-Ma’ârif*’te geçse de Cürçânî’ye atfedilen sözde risalede bulunmaz. Bu cüm-

17 “ن” kelimesi İmtihân risâlelerinde ve Fûde yayınında bulunmuyor. Bkz. Cürçânî (!), “Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr”, t.y., 197; Cürçânî (!), “Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr”, 2017, 72.

18 Bazı yayınlarda “بلون” ifadesi “بكون” şeklinde geçiyor. Bkz. Duran, “Nefsu'l-emr' Risaleleri”, 103.

19 Bazı yayınlarda “والذاتيات” ifadesi “الذاتيات” şeklinde geçiyor. Bkz. Duran, “Nefsu'l-emr' Risaleleri”, 104; Fazlhoğlu, “Seyyid Şerif'in Nefsu'l-emr Nazariyesi”, 188.

20 Bazı yayınlarda “وتحقق” ifadesi “تحقق” şeklinde geçiyor. Bkz. Duran, “Nefsu'l-emr' Risaleleri”, 104; Fazlhoğlu, “Seyyid Şerif'in Nefsu'l-emr Nazariyesi”, 189.

21 Bazı yayınlarda “وأكثر” ifadesi “بأكثر” şeklinde yer alıyor. Bkz. Cürçânî (!), “Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr”, 2017, 72.

22 Bazı yayınlarda “أفدنا” kelimesi “أصلها” şeklinde yer alıyor. Duran, “Nefsu'l-emr' Risaleleri”, 104; Fazlhoğlu, “Seyyid Şerif'in Nefsu'l-emr Nazariyesi”, 189.

23 Fûde yayınında “معرفته” kelimesi “معرفة” şeklinde aktarılır. Bkz. Cürçânî (!), “Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr”, 2017, 72.

24 Fûde neşrinde “u” şeklinde yer alıyor. Bkz. Cürçânî (!), “Risâle fi tahkiki nefsi'l-emr”, 2017, 72.

le *nefsü'l-emr*, dış varlık ve zihin arasındaki ilişkiye dair net bir ifade barındırması açısından önemli olduğundan aşağıda teorik tartışmalar kısmında bu farklılığın nasıl yorumlanması gerektiği tartışılacaktır. (ii) Üçüncü paragrafın son cümlesi hem sözde risalenin baskılarında hem de *el-Ma'ârif*'te anlamı tamamıyla değiştirecek farklı ifadelerle açıklanmıştır. Burada “وكذا بالنسبة إلى ما يكون بحسب” ifadesinden sonra gelen kelimeler *el-Ma'ârif*'te “نفس الأمر بعين هذا” şeklinde geçerken Cürçânî'ye atfedilen sözde risalenin farklı baskılarında bazen “نفس الأمر بغير هذا” bazen de “الأنفس كذا” şeklinde yer alır.

Metinler karşılaştırıldığında ikinci olarak şu söylenebilir: Hem müstakil bir risale olarak Cürçânî'ye atfedilen metin hem de *el-Ma'ârif*'teki bu pasaj yazmalardan incelendiğinde nüsha farklılıklarındaki benzerlik dikkat çeker. *el-Ma'ârif*'in yazmaları arasındaki nüsha farklılıkları ile Cürçânî'ye atfedilen metnin yazmalarının nüsha farklılıkları çoğu zaman paralellik gösterir. Bu durum söz konusu metnin müstakil bir risale olarak Cürçânî'ye atfedilmesinin, şimdilik bu ihtimali doğrulayan somut verilere ulaşmış değilsek de, h. 971 senesinden önce gerçekleşmiş olma ihtimalini düşündürür.

Son olarak tablodaki metinlerin uyumundan anlaşıldığı kadarıyla metnin tek bir kalemden çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla Cürçânî'ye atfedilen metin ona ait olmadığı gibi, aynı metnin müstakil bir risale olmadığı da kesinlik kazanır. En az h. 971 yılından beri bu ifadelerin Cürçânî'ye atfedilip müstakil bir risale muamelesi gördüğü düşünülecek olursa Cürçânî ve Semerkandî'nin görüşlerinin incelendiği çalışmalarda bu duruma dikkat edilmesi düşünce tarihi açısından verimli tartışmaların ortaya çıkmasını sağlayabilir.²⁵ Çünkü ilgili metnin içeriği de Cürçânî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki görüşlerini temsil etme noktasında yeterli değildir. Bu durumun anlaşılabilmesi için Cürçânî'nin görüşleri ile sözde risalenin içeriği arasında tutarlılık veya tutarsızlık açısından nasıl bir ilişki olduğu müstakil olarak incelenmelidir.

25 Nitekim Moiz Hasan, Cürçânî'nin bazı eserlerinde *nefsü'l-emr*i ayrı bir ontik bir kap gibi anladığına işaret etmiştir. Bu konuda bkz. Hasan, “Foundations of Science in Post-Classical Era”, 135. Öte yandan sözde risaleyi merkeze aldığı başka yorumlarında ise *nefsü'l-emr*in dış ve zihnin ötesinde üçüncü bir varlık kabı olmadığına değinmiştir. Buna dair bkz. Hasan, “Foundations of Science in Post-Classical Era”, 185-93. Hasan'ın burada tutarsız bir çerçeve çizen yorumlarına neden olan kaynakların tutarlı bir bütünlük içinde okunup okunamayacağı ikinci başlıkta değerlendirilecektir. Metnin Semerkandî'ye ait olduğunu tespiti onun sonraki döneme olan etkisini tespit etme noktasında da yararlı olacaktır. Çünkü Hasan çoğu zaman bu metinden hareketle Cürçânî'nin müteahhir dönemden Ali Kuşçu, Hocazâde, Devvânî, Deştêkî ve Taşköprizâde gibi isimler üzerindeki etkisinden bahseder. Bkz. Hasan, “Foundations of Science in Post-Classical Era”, 121. Metnin içeriğinin Semerkandî'ye ait olduğunun gösterilmesi neticesinde müteahhir dönemdeki *nefsü'l-emr* tartışmalarının tarihini yaklaşık olarak Cürçânî'den yüz yıl öncesine çekip Semerkandî'nin düşünce tarihi içindeki önemini tespit etmek mümkün olacaktır.

2. Cürçânî'nin *Nefsü'l-emr* Görüşlerinin *Ma'ârif*'teki Pasajın İçeriğiyle Karşılaştırması

Cürçânî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki görüşlerinin bütünlüklü bir kuramsal okuması bu makalenin konusu değildir. Ancak metnin Cürçânî'ye ait bir müstakil risale olup olmadığının tespit yollarından biri de metin ile Cürçânî'nin eserleri arasında bir teorik karşılaştırma yapmak ve *el-Ma'ârif*'teki bu pasaj ile Cürçânî'nin *nefsü'l-emr* görüşleri arasında bir tutarsızlık olup olmadığını tespit etmektir. Bu soru, aynı zamanda 450 yılı aşkın bir süre boyunca Cürçânî'ye atfedilen sözde risalenin içeriğinin Cürçânî'nin diğer eserlerindeki *nefsü'l-emr* anlayışıyla uyumsuzluk içerip içermediğini de araştırmayı gerekli kılıyor. Dolayısıyla bu başlıkta bu meseleler incelenecektir.

Metnin içeriğinin Cürçânî'nin diğer eserlerindeki *nefsü'l-emr* anlayışıyla uyumlu olup olmadığı, bir metni okuma biçimine göre değişecektir. Bu pasaj, Semerkandî'nin ıstılahlar ve teorik tartışmalar vasıtasıyla ifadelerin satır aralarına serpiştirdiği görüşler irdelenerek ait olduğu arka plandaki bütünlüğün bağlamıyla okunursa tafsilatta Cürçânî'nin görüşleriyle uyumsuz düşünceler bulunabilir. Mesela zihnî varlığa dair tutum ile *tahkîku'l-mahsûrât* gibi konular bunlar arasında zikredilebilir. Ancak sözde risale, asıl yazarı öldürülerek (*the death of the author*) okunursa usta birkaç dokunuşla Cürçânî'nin diğer eserlerindeki görüşleriyle uyumlu hale getirilebilir.²⁶ Böylece satır aralarındaki tutarsızlık giderilerek Cürçânî'nin görüşünü temsil ediyormuş gibi aktarılabilir. Buna rağmen metnin içeriği, üslup ve kuramsal bütünlük açısından incelendiğinde Cürçânî'nin görüşleriyle çelişmeye bile onun *nefsü'l-emr* hakkındaki fikirlerini ve yürüttüğü tartışmaları yansıtmada yeterli olmadığı görülecektir.

2.1. Cürçânî'nin Diğer Eserleri ile Sözde Risale Arasındaki Kavram ve Mesele Farklılıkları

Sözde risale, üslubundaki iki husustan ötürü Cürçânî'nin eserleriyle farklılık arz eder. Öncelikle, ilgili pasajın başında Semerkandî doğrudan zihnî varlık ifadesini kullanmaz. Bunun yerine idrak kuvveleri kavramına yer verip metnin ilerleyen kısmında “idrak kuvveleri bazen zihin kavramıyla da karşılanır (*kad yu'abber anhâ*

26 Semerkandî ve Cürçânî *umûr-ı âmmе* bahislerinin tafsilatında birçok yönden farklı düşünür. Her iki düşünürün sistemini bütünlüklü yapısı içinde değerlendirdiğimizde hâric ve zihin gibi varlık kısımlarında farklılaşacaklarını söylemek mümkündür. Bu durum dolaylı yoldan *nefsü'l-emr*'in hâric ve zihin ile arasındaki kapsam meselesini de farklı mütalaa etmeyi gerektirir. Ancak düşünürlerin bu arka planından bağımsız olarak yalnızca metnin bize ifade ettiği tartışmalara odaklandığımızda böyle bir tutarsızlıktan bahsetmek olanaklı hale gelmez. Yazarı öldürme tekniği bu şekilde bir okumanın imkânına kapı aralar.

bi'z-zihn)”²⁷ şeklinde bir açıklama yaptıktan sonra *zihnî* varlık ifadesini daha rahat kullanır. Ancak Semerkandî'nin *zihnî* varlık ifadesini kullanma noktasındaki kısmi çekimser tavrı Cürçânî'nin kavram üslubunu yansıtmaz. Nitekim Cürçânî diğer eserlerinde *zillî* ve *zihnî* varlık kavramını *nefsü'l-emr* tartışmaları esnasında rahat bir şekilde idrak kuvvelerinin yerine kullanır.²⁸

İkinci olarak, Cürçânî'nin diğer mutavvel eserlerindeki *nefsü'l-emr* görüşleri, sonraki dönem, tartışmaların seyrini yakından etkilemiştir. Cürçânî'nin “imkânsız kavramlar dâhil her tasavvurun *nefsü'l-emr*i olduğu iddiası”, “tasavvurların mutabakatının söz konusu olmadığı görüşü” ve “*sâlibetü'l-mahmûl* önermeler ile *ma'dûletü'l-mahmûl* önermelerdeki olumsuzluk ifadelerinin farklılaştırılarak *nefsü'l-emr* ile ilişkisinin yeniden kurulması” gibi meseleler Cürçânî'nin sonrakilere miras bıraktığı tartışmalardır.²⁹ Cürçânî diğer eserlerinde *istitrâden* değindiği durumlarda bile *nefsü'l-emr* hakkında daha kapsamlı tartışmalar yürütürken bu konuya dair yazdığı düşünülen müstakil bir eserde, bu meselelere yer vermemesi dikkat çekicidir. Bu metin gerçekten Cürçânî'ye ait olsaydı kendisinin sürekli üzerinde durduğu bu meselelerden bazılarına dair ifadeler veya en azından işaretler barındırması beklenirdi.

Sonuç olarak bu durumda, müstakil bir risale olarak Cürçânî'ye atfedilen metnin kavram ve meseleler bakımından Cürçânî'nin diğer metnlerindeki üslubuyla uyumlu olmayan en az iki noktası tespit edilebilir ki, bu da metnin Cürçânî'ye ait olmadığını destekler niteliktedir.

2.2. Müstakil Bir Risale Olarak Cürçânî'ye Atfedilen Metnin İçeriğinin Cürçânî'nin *Nefsü'l-emr* Görüşleriyle Karşılaştırılması

Mutavvel eserlerindeki *nefsü'l-emr* görüşleri dikkate alındığında ona atfedilen Semerkandî metninin içeriğinin Cürçânî'nin görüşlerini yansıtmada yeterli olmadığı söylenebilir. Hem ona atfedilen metnin içeriğiyle farklarına işaret etmek hem de

27 *el-Ma'ârif*'in basılı halinde bulunmayan bu cümlemin geçtiği yazmalar için bkz. Esad Efendi 1253, 9a; Esad Efendi 1272, 20a; Fatih 3036, 78b; Laleli 2432, 75a; Fazıl Ahmed Paşa 828, 13a.

28 Seyyid Şerif Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, ed. Eşref Altaş, Muhammet Ali Koca, Muhammed Yetim ve Salih Günaydın. (İstanbul: Neşriyyâtı vakfi'd-diyâneti't-Türkiyyi, 2020), II, 83-5 ve 201.

29 Bu konuda Cürçânî'nin sonraki döneme olan etkisini göstermesi açısından sözde risalenin Hacı Hüsnü Paşa 260 nüshasındaki derkenar notlarına bakılabilir. Bu nüshada *nefsü'l-emr* hakkında farklı kitaplarında fikir beyan etmiş Lâri, Abdurrahman, Tarsûsi, Halhâli, Ebû Hayr, Kâdi Mir Meybûdi, İbn Melek ve Mevlâ Birkâti (!) gibi zatların görüşleri not alınmıştır. Ancak sözde risale kenarına alınan bu notlar üslup olarak Cürçânî'nin *et-Tecrid* haşiyesindeki pasajın tadil edilerek derinleştirilmesinden ibarettir. Derkenar notlarından hiçbirisi doğrudan sözde risale hakkında değildir. Doğrusu Cürçânî'nin *et-Tecrid* haşiyesindeki *nefsü'l-emr* pasajı müstakil olarak istinsah edilip buradaki derkenar notları onun etrafına konulsa daha uyumlu olurdu.

sonraki döneme olan etkisini göstermek için Cürçânî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki görüşlerine kısaca işaret etmek ve bazı karşılaştırmalar yapmak istiyoruz. Bu bağlamda Cürçânî'nin *nefsü'l-emr* görüşüne işaret ettiği pasajlarda geçen (i) olumsuz önermelerin varlıksal değeri; (ii) her tasavvurun *nefsü'l-emr*i olduğu ve/ya her tasavvurun mutabakatının olduğu ve (iii) önermenin taraflarının hâricî ve zihnî varlık kısımlarıyla olan ilişkisi açısından farklılığı meseleleri ele alınacaktır.

2.2.1. Olumsuz Önermelerin Kurulumu Açısından Sâlibetü'l-mahmûl ve Ma'dûletü'l-mahmûl Ayrımı Yapmak

Semerkandî *nefsü'l-emr* tartışmasını, olumlu ve olumsuz önermelerin varlıksal içeriği ve doğruluk ölçütü üzerinden ele alır. Ancak müteahhir dönemde olumsuz önermelerin varlıksal içeriği Semerkandî'nin bu pasajda ifade ettiğinden çok daha geniş tartışmalara konu olmuştur. Örneğin Semerkandî bu pasajda, müteahhirin dönemde Esîruddin el-Ebherî'nin (v. 663/1265) de içinde bulunduğu bir mantıkçı zümre tarafından savunulup tartışmalarda sıkça yer alan *basît sâlibe*, *sâlibetü'l-mahmûl* ve *ma'dûletü'l-mahmûl* önermeler taksiminin, *nefsü'l-emr* ile olan ilişkisini ele almaz. Oysa Cürçânî eserlerinde çoğunlukla bu ayrıma yer verip bunların varlıksal içeriği hakkında tartışmalar yürütür.³⁰ Öte yandan Tûsî gibi düşünürler ise *sâlibetü'l-mahmûl* ve *ma'dûletü'l-mahmûl* ayrımını kabul etmez.³¹ Mantık eserleri incelendiğinde Semerkandî'nin de bu konuda Tûsî'ye yakın bir şekilde *sâlibetü'l-mahmûl* ve *ma'dûletü'l-mahmûl* gibi bir ayrıma yer vermediği görülür.³² Bu nedenle önermelerin doğruluk ölçütünü tartıştığı *nefsü'l-emr* pasajında da bu meseleye değinmez. Dolayısıyla, olumsuz önermelerin anlamı ve içeriği etrafında gelişen bu tartışmanın tafsilatında, Semerkandî ve Cürçânî'nin yaklaşımlarının farklı olduğunu söylemek mümkündür.

30 Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, II, 84; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiyetü's-suğrâ* (İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1318), 127 ve 136-7; Seyyid Şerîf Cürçânî, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ alâ Şerhi'l-Metâli* (y.y, t.y.), 35. Cürçânî'nin farklı eserlerinde yürüttüğü bu tartışmanın *nefsü'l-emr* konusuna nasıl yansıdığını gösteren bazı Osmanlı alimlerinin görüşleri için bkz. Mehmet Aktaş, "Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme" (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 25-32; Mehmet Aydın, "Kara Seyyidi Hamidi ve Zihnî Varlık Risâlesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2013): 87-89; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şühûdu'l-aynî fî mebhâsi'l-vücûdi'z-zihni*, ed. Muhammed Zahid Kamil Cul (Bağdat: Menşûrâtü'l-cemel, 2009), 46-48.

31 Bu konuda Tûsî'nin görüşleri için bkz. Nasîruddin et-Tûsî, *Ta'dilü'l-mi'yâr fî nakdi Tenzili'l-efkâr*, thk. Mehdi Mohaghegh ve Toshihiko Izutsu (Tahran: Tehran University Press, 1974), 168.

32 *Udûl ve tahsil* konusunda Semerkandî'nin görüşleri için bkz. Şemsüddin es-Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr*, thk ve trc. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 197-205.

2.2.2. Her Tasavvurun Nefsü'l-emrinin Olması

Cürçânî'ye atfedilen sözde risalenin Cürçânî'nin düşüncelerini ifade etmede yeterli olmadığını gösteren başka örnekler de verilebilir. Cürçânî'nin dışta tahakkukları imkânsız olan *farazî küllî*ler dâhil her tasavvurun *nefsü'l-emr* olduğunu savunduğu pasajları bunlardandır. Sonraki dönemde çok önemli tartışmaların başlamasına sebep olan ilgili pasaj şu şekildedir:

[METİN 1] Zâtları itibariyle (fî enfüsihâ) tasavvurların içeriğinde (mâdde) yanlış söz konusu olamaz. Çünkü tasavvurlar “mutâbık olmamak” ile nitelenemezler. İster mevcûd ister mümkün ma'dûm isterse de imkânsız ma'dûm olsun her tasavvurî sûret, sûreti olduğu şeye mutâbıktır. Ancak bir tasavvura başka bir tasavvur ilişip onun filanca şey olduğu şeklinde bir hüküm verilirse işte bu önerme doğru veya yanlış olmakla nitelenebilir. Halbuki tasavvurun kendisi, asla yanlış olamaz.³³

Bu pasaj, sonraki dönem alimlerini *nefsü'l-emr* meselesinde iki problemi incelemeye sevk etmiştir: (i) her tasavvurun *nefsü'l-emr* var mıdır? (ii) tasavvurların mutâbakatından söz edilebilir mi?³⁴ Bu iki problem birçok tartışmaya konu olmuş ve haklarında müstakil risaleler yazılmıştır.³⁵ Oysa Cürçânî'ye müstakil bir risale olarak atfedilen metinde tasavvurlar ile *nefsü'l-emr* ilişkisine yer verilmez. Bu da metnin Cürçânî'nin görüşlerini temsil etmede tutarsız olmasa bile yeterli olmadığını gösterir.

2.2.3. Önermenin Taraflarının Hâricî ve Zihnî Varlık ile Nitelenmesinden Kaynaklanan Tartışmaların Önergelerin İçeriğine ve Nefsü'l-emre Yansıyan Yönleri

Cürçânî'ye ait önermelerin doğruluğu anlayışının, sözde risaledeki tartışmalarla tutarsızlık içermediği söylenebilir. Ancak onun bu konudaki fikirleri, sözde risalede geçenlerden çok daha ayrıntılıdır. Şöyle ki Cürçânî'ye göre bir önermenin *nefsü'l-emre* mutâbakatını tespit etmek için önermenin içeriğinin ifade ettiği varlık

33 Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, III, 316.

34 Birinci problem etrafındaki tartışmaları yürüten en önemli isimler arasında Devvânî, Mîr Ebi'l-Feth ve Gelenbevi zikredilebilir. Bu konudaki tartışmaları takip etmek için bkz. İsmail Gelenbevi, *Risâletü'l-imkân* (el-Aslayn, t.y.), 150-2; İsmail Gelenbevi, *Âlâ Mirî't-Tehzîb* (y.y., t.y.), 162 vd.

35 Birinci problem etrafında yazılan en önemli müstakil eserlerden biri de Gelenbevi'ye aittir. Bkz. İsmail Gelenbevi, “Risâle fî tahkîki mâhiyyetü'l-mümteni”, *İmtihân Risâleleri*, t.y., 194-7. Devvânî'nin alimlerin “tasavvurların mutâbık olmama ihtimali yoktur” sözünü açıkladığı risale ise ikinci problem etrafında yazılan eserler arasında zikredilebilir. Bu konuda bkz. Celâleddin ed-Devvânî, “Risâle fî kavlihîm et-tasavvurât lâ yahtemilu 'ademe'l-mutâbaka”, *İmtihân Risâleleri*, t.y., 168-170.

anlamına bakılmalıdır. Teknik bir ifadeyle söylemek gerekirse, “A B’dir” şeklinde bir önermenin doğruluğu, A *unvânının* işaret ettiği *zâtlara* dair zihinde bulunulan hükümün *nisbeti* ile *zâtın* ait olduğu varlık tarzındaki *nisbetinin* mutâbık olmasıyla ölçülür.³⁶ Bu durumda doğruluk; önermedeki *nisbetin*, önermenin içeriğinin temsil ettiği varlığa ait *nisbete* mutâbakatıdır. Cürcânî, önermede *mahkûmun aleyh* (A) ve *mahkûmun bih* (B) şeklinde iki parça olmasından hareketle önermenin içeriğinden dolayı varlıksal anlamda dört ihtimalinin bulunduğunu ifade eder:

- (i) A: hâricî, B: hâricî
- (ii) A: zihnî, B: zihnî
- (iii) A: hâricî, B: zihnî
- (iv) A: zihnî, B: hâricî³⁷

Cürcânî’nin burada ifade ettiği dörtlü ihtimalin önerme kurulumunda nasıl etkili olduğunu örnekler üzerinden incelemek konuyu daha anlaşılır kılacaktır. İlk ihtimal için “Yaktığım tütsü, duman çıkarıyor” şeklinde bir önerme örnek verebilir. Bu örnekte hem “yaktığım tütsü” hem de “duman çıkarmak” niteliği dışta tahakkuk ettiğinden burada hâricî bir nitelik hâricî *zâta* atfedilmiştir. İkinci ihtimal için “İmkân, imkânsızlığın karşıtıdır (*mukâbil*)” önermesi örnek gösterilebilir. Bu örnekte ne imkân ne imkânsızlık ne de karşıtlık kavramları dışta bizzat tahakkuk etmez. Dolayısıyla bu önermede zihindeki mefhum ile zihinde bulunan bir *zâta* dair yargıda bulunulur. Cürcânî’ye göre üçüncü ihtimalde iki farklı şekilde hüküm verilebilir: (i) “İnsan mümkündür” gibi önermeler, (ii) “Zeyd kördür” gibi önermeler. Her iki örnekteki yüklem içeriği zihnî mefhum olmasına karşın aralarında önemli bir fark vardır. İkinci örnekteki yüklem dış varlık itibarıyla ademî bir mefhumdur. Cürcânî, buradan hareketle “dıştaki fertlerin bazen, dışta ademî olan niteliklerle *ittisâfının* mümkün olduğu” şeklinde bir ilkeye işaret eder. Cürcânî’ye göre dördüncü ihtimal çelişki barındırdığından her zaman yanlış olacaktır.³⁸ Çelişki barındırması şöyle açıklanabilir: A gibi yalnızca zihinde bulunan bir özne hakkında dışta bulunan B

36 Önermenin doğruluğunun *nisbetin nisbete* mutâbakatıyla ölçüldüğünü ifade eden Cürcânî’nin görüşleri için bkz. Cürcânî, *Hâşiyetü’l-Tecrid*, II, 201.

37 Cürcânî, *Hâşiyetü’l-Tecrid*, II, 200-1. Cürcânî bu dörtlü şemada varlığın kısımlarından yararlanır. Buna göre eser ve ahkâmın terettüp edip etmediği şeklinde mantıksal bir taksime tabi tutulan varlığın *asıl* ve *zillî* olmak üzere iki hakiki kısmı bulunur. Bu konuda tafsilatlı bir inceleme için bkz. Aktaş, “Nasiruddin et-Tüsî’de Nefsü’l-emr Problemi”, 76-106.

38 Cürcânî, *Hâşiyetü’l-Tecrid*, II, 201. Cürcânî önermelerde hakkında hüküm verilen fertlerin *muhakkak*, *mukadder* ve *farazî* olmasına göre önermenin kurulumunun, ait oldukları varlık uzayının ve önermelerin doğruluklarının test edileceği *nefsü’l-emrin* farklılaşacağını ifade ettiği kapsamlı bir kaynak için bkz. Cürcânî, *Hâşiyetü’s-suğrâ*, 128-35; Cürcânî, *el-Hâşiyetü’l-kübrâ*, 33-5.

niteliğiyle olumlu yargıda bulunmak “Dış varlıktaki eser ve ahkâmın terettüp etmediği A öznesi, dış varlıktaki eser ve ahkâmın terettüp ettiği B niteliğini taşır” şeklinde bir önerme kurmak anlamına gelecektir. Bu ifade ise açık bir çelişki barındırır. Dolayısıyla her zaman yanlış olduğundan onun *nefsü'l-emr*inden bahsedilemez.

Cürcânî'ye göre *nefsü'l-emr* dış varlıktan mutlak olarak daha kapsamlı (*e'amm*), zihnî varlıktan ise *min vechin* daha kapsamlıdır (*e'amm*).³⁹ Bu anlamıyla *nefsü'l-emr*, dış varlık ve zihin arasındaki ilişki, önermeler üzerinden değerlendirildiğinde, Cürcânî'nin Semerkandî ile genel çerçevede uyumlu düşündüğü söylenebilir. Ancak onun bu düşüncesi ilk bakışta “her tasavvurun *nefsü'l-emri* vardır” görüşüyle tutarsızlık izlenimi uyandırır. Zihin ile *nefsü'l-emr* arasında, *min vechin* kapsam (*e'amm*) ilişkisi varsa bu durumda zihinde olup *nefsü'l-emr*de olmayan bazı şeyler bulunmalıdır. “Her tasavvurun *nefsü'l-emri* vardır” deyip zihinde olup da *nefsü'l-emr*de olmayan şeylerden bahseden birinin tutarlı bir görüş savunduğu iddia edilebilir mi? Cürcânî zihinde olup da *nefsü'l-emr*de bulunmayan sûretler için örnek olarak yanlış önermeleri zikreder.⁴⁰ Buna göre bir tasdik olan yanlış önermeler hâsıl sûretler olduklarından zihinde bulunurlar. Ancak yanlış önermelerin içeriğindeki *nisbet*, temsil ettiği varlığın *nisbetine* mutâbık olmadığından onların *nefsü'l-emri* olduğu söylenemez.

Cürcânî'nin bu konudaki görüşleri bir örnek üzerinden ele alınabilir: Edinburgh'ya gittiğini hayal eden Kudve, “Edinburgh'ya gittim” şeklinde bir önerme kurarsa, birinci ihtimal gereği dışta bulunan bir şey hakkında dışsal bir nitelikle yargıda bulunduğu yanlış olur. Ancak bu önermeyi tasavvurlaştırarak onun hakkında “hayal etmek” hükmü verildiğinde bu önerme doğrudur. Çünkü “Edinburgh'ya gitmek” tasavvurunun ait olduğu *nefsü'l-emr* Kudve'nin hayalidir. Dolayısıyla onun hakkında ait olduğu *nefsü'l-emre* göre hüküm vermek doğru olacaktır. Ancak bunun dışına çıkıp “Edinburgh'ya gitmek” tasavvuru, hüküm esnasında dış varlığa iliştilirirse bu önermenin *nisbeti*, temsil ettiği içeriğin varlık katmanındaki *nisbetine* mutâbık olmadığından yanlış olacaktır. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere “her tasavvurun *nefsü'l-emri* vardır” düşüncesiyle “*nefsü'l-emr* zihnî varlıktan *min vechin* daha kapsamlıdır (*e'amm*)” fikirleri arasında bir tutarsızlık bulunmaz.

Cürcânî'ye göre önermenin kurulumundaki dört ihtimalden ilki dış varlığa, ikincisi ise zihnin *nefsü'l-emre* ait olan kısmına, üçüncü ihtimal ise yüklemdeki zihnî niteliğin tasavvur edilme durumuna göre ya zihne ya da dışa mutâbık olur. Dördüncü ihtimal ise çelişki barındırdığından her zaman yanlıştır. Cürcânî'nin bu

39 Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, II, 201-2; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, ed. Mahmud Ömer Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1998), I, 166-8.

40 Cürcânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, II, 202.

çok katmanlı ifadeleri, Aristoteles'in doğruluk anlayışının, varlığın dış ve zihni kısımlarını kuşatacak şekilde genişletilerek zenginleştirilmesi olarak okumak mümkündür. Ancak Cürçânî'nin konuya dair görüşleri, Semerkandî'nin fikirleriyle genel çerçevede bir noktaya kadar uyumlu olsa da konuyu açıklama ve teknik anlamda tafsilatlandırma tarzı çok farklıdır. Özetle bu başlıkta, sözde risalenin içeriğini, bazı müdahaleler ve dokunuşlarla Cürçânî'nin genel *nefsü'l-emr* anlayışıyla uyumlu olarak yorumlamak mümkün olsa da, Cürçânî'nin çok katmanlı ve tafsilatlı görüşlerini temsil etme noktasında yeterli olmadığı gösterildi.

3. İlgili Metnin Cürçânî'ye Nispet Edilmesinin Sebepleri Hakkında Bir Değerlendirme

Buraya kadar yürütülen tartışmalarda metnin Cürçânî'ye ait olmadığı ve *el-Ma'ârif* ten alındığı gösterildi. Dolayısıyla metnin Cürçânî'ye aidiyeti doğru olmadığı gibi, müstakil bir risale olduğu da doğru değildir. Bu hatanın nasıl ortaya çıktığı veya çıkmış olabileceği hakkında da bir tartışma yürütmek gerekir. Semerkandî gibi müteahhirin döneminin önemli isimlerinden olan birinin en hacimli eserinde geçen *nefsü'l-emr* tartışmasının hiç dikkat çekmemesi normal bir durum olabilir mi? Bu soru beraberinde Semerkandî'nin geç dönemde yeterince incelenmediği veya düşüncelerinin tartışılmadığı gibi ihtimalleri de getirebilir. Ancak Semerkandî'nin müteahhirin dönemindeki etkisini gösteren üç durumdan bahsetmek mümkündür. Birinci olarak, Semerkandî'nin bazı kitaplarının uzun süre medrese müfredatında yer alması, bu kitaplar üzerine şerh-haşiyelerin yazılması ve dünyanın farklı kütüphanelerinde eserlerinin çok sayıda yazmasının bulunması, onun geç dönemde yaygın bir şekilde okunduğunu gösterir. İkinci olarak, Semerkandî'nin görüşleri bazen doğrudan ismi verilerek bazen *sâhibü'l-Kıstâs* gibi lakapları zikredilerek bazen de *kile* (denildi ki) tarzı ifadelerle eserlerinden alıntılar yapılarak yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Son olarak ise *el-Ma'ârif*'in hem farklı kütüphanelerde onlarca nüshasının bulunması hem de bazı yazmaların kenarlarına derkenar notlarının düşülmüş olması onun *el-Ma'ârif*'teki fikirlerinin yaygınlık durumunu göstermesi açısından önemlidir.⁴¹ Özetle tüm bu gerekçelerden dolayı Semerkan-

41 Örneğin Carullah nüshasında ilgili pasajın bulunduğu yerde kenara *matlabu nefsi'l-emr* (*nefsü'l-emrin* araştırıldığı yer) notu düşülmüştür. Pasajın ilerleyen satırlarında Carullah, konuya dair Semerkandî'nin görüşlerini açıklar nitelikte Hasan Çelebi'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* haşiyesinden, *Şerhu't-Tecrid*'den ve Ebü'l-Fazl'dan üç alıntı yapar. Bu konuda bkz. Carullah 1247, 54a-54b. Başka nüshalarda ise müstensih ilgili pasajın başladığı yerde kenara "burada *nefsü'l-emr*, dış varlık ve zihin arasındaki farka işaret vardır (ve fi hâze'l-mevzi'i işâretün ile'l-farki beyne nefsi'l-emr ve'l-hâric ve'z-zihn)" veya "*nefsü'l-emrin* anlamının ve onunla dış ve zihin arasındaki farkın tahkikinin araştırıldığı yer (*matlabu tahkiki ma'nâ nefsi'l-emr*)

dî'nin müteahhirîn döneminde bilinmediği için görüşlerinin Cürçânî'ye atfedildiğini söylemek mümkün değildir.

el-Ma'ârif'in Esad Efendi 1253 ve Carullah nüshalarında ilgili pasajda özel bir başlık konması İslam dünyasındaki yazmalarda çok sık rastlanan bir durumdur. Mutavvel eserlerin bazı katmanlı pasajları, çoğu zaman müstakil bir risale intibası uyandırır. Örneğin Cürçânî'nin *Hâşiyetü't-Tecrid*'indeki uzun *nefsü'l-emr* pasajının çoğu zaman müstakil olarak istinsah edildiği görülür.⁴² Dolayısıyla içeriğinin öneme binaen *el-Ma'ârif*'teki bu pasajın da müstakil olarak istinsah edilip otantik olmayan bir risale olarak yaygınlık kazandığı söylenebilir. Ancak bu durum, sözde risalenin nasıl olup da Cürçânî'ye atfedildiğini açıklamaz.

Sözde risalenin yazmalarını incelediğimizde daha ilginç bir durum ile karşılaşırız. Dört nüshanın kenarında *minhu* imzasıyla nakledilen talikler bulunmaktadır.⁴³ Yazmalardaki *minhuvât* bir âlimin eserini tamamladıktan sonra kendi eseri hakkındaki yorum veya değerlendirmelerini içeren talik veya haşiyelere denir. Risalenin kendisi Cürçânî'ye ait değilken *minhuvât* bulunması nasıl mümkün olabilir?

Nüshaların etrafında yer alan *minhuvât* hakkında üç farklı şekilde tahmin yürütülüp açıklama yapılabilir: (i) Bu *minhular* Semerkandî'nin *el-Ma'ârif*'ine yazdığı taliklerdir. *el-Ma'ârif*'in ilgili bölümünü müstakil bir risale olarak istinsah eden müstensih, bu *minhuvât*'ı da istinsah etmiştir. Risale Cürçânî'ye nispet edilince de metinle birlikte *minhuvât* da Cürçânî'ye nispet edilmiştir. Bu güçlü bir ihtimal ise de çok sayıda yazması bulunan *el-Ma'ârif*'in nüshaları tek tek incelendiği halde söz konusu *minhuvât* hiçbir şekilde rastlanmamıştır. Bu durum birinci ihtimalin zayıflığını gösterir. (ii) Sözde risalenin etrafındaki *minhuvât* müstensihler tarafından konuyu açıklayıcı mahiyette olması için Cürçânî'nin diğer eserlerinden alınmıştır. Bu ihtimal de başta ikna edici gibi görünse de Cürçânî'nin *nefsü'l-emr* konusunu incelediği mutavvel eserlerinde söz konusu *minhuvât* aratıldığında hiçbir şekilde yer

ve'l- fark beynehû ve beyne'l-hâric ve'z-zihn)” demek suretiyle pasajın içeriği hakkında bilgi verir. Bkz. Esad Efendi 1253, 9a; Atuf Efendi 1291, 16a. Müstensihlerin veya okuyan kimselerin kenara yazdığı bu başlıkların, Cürçânî'ye atfedilen sözde risalenin ismiyle aynı olması da dikkate değer bir durumdur. Bunlar dışında Fazıl Ahmed Paşa 827 nüshasının kenarlarında da konuya dair birçok talik bulunur. Bunun için bkz. Fazıl Ahmed Paşa 827, 12b-13a.

42 Cürçânî'nin bu haşiyesinin, ona atfedilen sözde risaleyle birlikte istinsah edildiği bir örnek için bkz. Veliyüddin Efendi 3227, 98a.

43 T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 1636-XIX, 190b; T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 2298-XX, 159a; T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 2511- IX, 189b; Çelebi Abdullah 392, 148b. Çelebi Abdullah ile Diyanet 2298'deki talik aynıdır.

almadığı görülmektedir.⁴⁴ Ayrıca *minhuvât*ın başka bir eserden alınması da yazmalarda karşılaşılan bir durum değildir. Bu gerekçeler ikinci ihtimalin yetersiz olduğunu göstermektedir. (iii) Metnin aslı Semerkandî'ye ait olsa bile önemine binaen bir vesileyle Cürcânî tarafından istinsah edilmiş ve sonrasında da Cürcânî tarafından etrafına notlar alınmıştır. Ancak sonradan gelen talebeler veya müderrisler Cürcânî'nin bu istinsahını onun telifi sanıp ona atfetmiş ve notlarını da *minhuvât* şeklinde aktarmışlardır. Diğer iki ihtimalin yetersizliği göz önünde bulundurulunca en makul açıklama bu gibi durmaktır. Burada zikredilen üç ihtimal dışında bazı müstensihlerin maddi kazanç sağlamak veya kişisel fikirlerini diğer insanlara kabul ettirmek için kasıtlı olarak risaleyi Cürcânî'ye atfettikleri düşünülebilir. Ancak sözde risalenin bir varaktan bile az bir hacme sahip olduğu düşünülecek olursa bu ihtimal çok da anlamlı olmayacaktır. Çünkü maddi kazanç için genellikle hacimli eserler daha önemli bir müellife atfedilerek istinsah edilir. Halbuki bu tür bir sayfalık metinlerin ticaret malzemesi olarak satıldığına dair bir kayıt bulunamamıştır. Benzer şekilde taliklerdeki ifadeler *nefsü'l-emr* tartışmalarında sıkça karşılaşılan cinsten fikirler olduğundan düşüncesi kabul görmeyen bir âlimin fikrini yayma taktiği olarak da değerlendirilemez.

Birden fazla nüshada yer alan *minhuvât*ın içeriği gerçekten Cürcânî'ye aitse bu durumda iki ihtimalden bahsedilebilir: (i) muhtemelen Cürcânî, *el-Ma'ârif*i mütalaa etmiş ve önemine binaen ilgili pasajı müstakil olarak istinsah ederek üstüne bazı notlar almıştır. (ii) Cürcânî *el-Ma'ârif*i veya sadece *el-Ma'ârif*in bu faslını öğrencilere okuturken öğrenciler burayı müstakil olarak istinsah edip Cürcânî'nin derste söylediği ifadeleri kayıt altına almışlardır. Bu iki ihtimalden hangisinin daha doğru olduğunu eldeki verilere göre tayin edemesek de daha sonra bu istinsah, Cürcânî'nin zannedilip çoğaltılmıştır. Bu ihtimallerden hangisinin kesin olduğunu gösteren açık veriler bulunmasa da nüshalar ile *el-Ma'ârif*in yazmaları arasındaki farkların paralelliği de *minhuvât*la ilgili yorumu destekler niteliktedir.

Özetle, nedeni kesin şekilde tayin edilemese de Semerkandî'nin *el-Ma'ârif*te *nefsü'l-emr* konusunu tartıştığı bu pasaj müstakil olarak istinsah edilmiş ve Cürcânî'ye atfedilmiştir. Sözde risalenin bazı yazmalarındaki *minhuvât* düşünüldüğünde ilgili pasaj, Cürcânî veya talebeleri tarafından müstakil olarak istinsah edilmiş ve sonrakiler tarafından ona nispet edilmiştir.

44 Söz konusu talikler Cürcânî'nin diğer eserlerinde araştırıldı. Bu ifadelere ne yukarıda atf yapılan *Hâşiyetü't-Tecrid*, *Hâşiyetü's-suğrâ*, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* gibi eserlerde ne de *Hâşiyetü Şerhi Hikmeti'l-ayn*, *Hâşiyetü Şerhi Muhtasari'l-münteha'l-usûli* ve *Hâşiyetü Muhtasari'l-me'âni* gibi hacimli eserlerinde tespit edilememiştir. Bu araştırmalar hem doğrudan eserlerin okunup taranması hem de kitap içi arama yapmaya uygun çeşitli online platformların imkân verdiği ölçüde yürütülmüştür.

4. Pasajdan Hareketle Semerkandî'nin *Nefsü'l-emr* Görüşünün Kısa Bir Tahlili

Doğruluk konusu felsefenin hemen her meselesiyle yakından ilişkili olduğundan Semerkandî'nin *nefsü'l-emr* görüşlerinin tetkik edilmesi mantık, kelâm, matematik ve dil ilimlerine dair yazdığı diğer eserlerin çapraz değerlendirmesini gerektirir. Ancak böyle kapsamlı bir değerlendirmenin bu makalenin sınırlarını aştığı izahtan varestedir. Buna karşın *el-Ma'ârif*'teki bu pasajın neden yoğun ilgiye mazhar olduğunu ve nesiller boyu istinsah edildiğini anlamak için pasajın içeriğine yakından bakmak gerekir. Bundan dolayı, sadece bu pasajda geçen tartışmalardan hareketle Semerkandî'nin *nefsü'l-emr* görüşü incelenecektir. Bu sayede hem Semerkandî'nin görüşlerinin Cürçânî'yi ne kadar etkilediği hem de kimi zaman tutarsız çıkarımlar yapan ikincil literatürün yorumlarından bağımsız olarak bu pasajın içeriğinin Cürçânî açısından bir problem teşkil edip etmediği doğru bir şekilde tespit edilebilir.

Semerkandî *el-Ma'ârif*'te mevcûdları ve ma'dûmları taksim ettiği faslın girişinde *nefsü'l-emr*in dış varlıktan daha kapsamlı (*e'amm*) olduğunu ifade eder.⁴⁵ Ardından *nefsü'l-emr*in, faslın ilerleyen kısımlarında ele alınacağını söyleyerek varlığın dış, zihin, lafız ve yazı gibi kısımları arasındaki ilişkiyi, ma'dûmların kısımları ve zihni varlığın kabulü hakkındaki tartışmaları değerlendirir. Bu tartışmalar boyunca önermeler, mutâbakat, doğruluk ve *nefsü'l-emr* gibi kavramları sık sık kullansa da doğrudan bunların neliği hakkında bir değerlendirme yapmaz. Faslı bitirmeden önce ise "İşte şimdi söz verdiğimiz üzere *nefsü'l-emr* (konusunun) tahkiki ve dış varlık ile zihin arasındaki farkını ele almanın vakti geldi"⁴⁶ cümlesiyle başlayan bir pasajda konuya dair görüşlerini aktarır.

Semerkandî'nin bu pasajı, *nefsü'l-emr* konusunun doğruluk teorisi ve önermelerin mutâbakatı ile alakalı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Semerkandî pasajın ilk kısmında olumlu önermelerde *nefsü'l-emr*in ne olduğunu ve *nefsü'l-emr*in dış varlık ile zihin arasındaki ilişkisini ele alıp olumsuz önermelerde *nefsü'l-emr*in farklı olduğunu ifade eder.⁴⁷ Semerkandî'nin buradaki ifadeleri *nefsü'l-emr* tartışmasını önermelerin mutâbakatı sorunuyla tartışmaya açtığını göste-

45 Semerkandî, *el-Ma'ârif*, I, 427.

46 Semerkandî, *el-Ma'ârif*, I, 443.

47 Semerkandî, *el-Ma'ârif*, I, 445.

rir.⁴⁸ Bu açıdan değerlendirildiğinde Semerkandî'nin bu pasajdaki görüşleri, Aristoteles'in *Metafizik*'te doğruluk tanımı yaptığı meşhur ifadesini hatırlatır türdendir:

[METİN 2] Zira olanın olmadığını ya da olmayanın olduğunu söylemek yanlış, olanın olduğunu ya da olmayanın olmadığını söylemek ise doğru, dolayısıyla bir şeyin olduğunu ya da olmadığını söyleyen ya doğru söylemiş olacak ya da yanılmış.⁴⁹

Aristoteles bu pasajda doğruluğun tanımını yargılar üzerinden inceler. Felsefe tarihi boyunca birçok farklı şekilde anlaşılan ve eleştirilerle dönüştürülen Aristoteles'in doğruluk tanımını Semerkandî'nin doğrudan okuyup okumadığını bilmiyoruz. Ancak Antik Yunan'dan Semerkandî'ye kadar süregelen entelektüel hafızanın *Metafizik*'teki bu pasajın içeriğini tartışarak aktardığı bilinmektedir. Nitekim Semerkandî'nin *nefsü'l-emr* tartışmalarını olumlu ve olumsuz önerme etrafında incelemesi de bunu gösterir.

Aristoteles'e göre olumlu önermelerin doğru olmasının ölçütü, var olan bir şey hakkında, var olan bir nitelikte hüküm vermek; olumsuz önermelerin doğruluk ölçütü ise var olmayan hakkında, olmayan bir nitelikte hüküm vermektir. Dolayısıyla bu anlayışa göre doğruluk söz konusu olduğunda varlıktan bağımsız bir ölçütten bahsetmek mümkün değildir. Bu durumda doğruluk, düşünceye konu olan önermelerin dış varlıkla ölçülmesini mi gerektirir? Bu soru aynı zamanda varlığın yalnızca dış varlıktan ibaret olup olmadığını sorgular. Felsefe tarihi boyunca önermelerin içeriğinin dış varlık üzerinden ele alınması gerektiğini savunan Aristotelesçi geleneklerin ifade ettiği doğruluk kuramı, uygunluk (*correspondence*) teorisi olarak isimlendirilir. Semerkandî ise *nefsü'l-emr* görüşlerini, varlığın dış varlıktan ibaret olmadığı düşüncesiyle birlikte ele alır. Bu anlamıyla Semerkandî'nin *nefsü'l-emr* anlayışının klasik uygunluk kuramından farklı olduğunu söylemek mümkündür.

Semerkandî'ye göre şeylerin iki çeşit tahakkuku vardır: (i) Aklın farzına dayanan; (ii) herhangi bir aklın farzına ihtiyaç duymayan hakikî. Birinci tahakkuk kısmı sadece idrak kuvvelerinde (*el-kuva'd-derrâke*) bulunur. *Nefsü'l-emr*dedir denilen ikinci kısım ise bir aklın farz etmesine bağlı olmaksızın tahakkuk eder. Semerkandî

48 *Nefsü'l-emr* tartışmasının mutâbakatla alakalı olduğu, İslam düşüncesinde yaygın bir görüştür. Nitekim Cürcânî'ye atfedilen sözde risalenin bazı yazmalarının kenarında Abdurrahman isimli bir zattan alıntılanan şu ifadeler bu iddiayı destekler: “*Nefsü'l-emr* hükemâya göre Faal Akıl'dır. Ehli Sünnet'e göre ise Levh-i Mahfûz'dur. Ancak meşhur olan şudur ki *nefsü'l-emr*, şeylerin vakıaya mutâbakat etmesinden ibarettir (*nefsü'l-emr inde'l-hukemâ el-aklu'l-fa'âl, ve inde ehli's-sünne el-levhu'l-mahfûz; ve lâkinne'l-meşhûr hüve enne nefse'l-emr ibâretün an mutâbakati's-şey' li'l-vâki*)”. Bkz. Hacı Hüsnü Paşa 260, 276b; T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 1636-XIX, 190b.

49 Aristoteles, *Metafizik*, trc. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 1011b23, s. 133.

idrak kuvveleriyle kastedilen durumun bazen *zihnî varlık* kavramıyla ifade edildiğinin altını çizer (*kad yu'abber anhâ bi'z-zihn*).⁵⁰ Semerkandî tahakkuk çeşitlerini ifade ettikten sonra olumlu önermeler ile *nefsü'l-emr* ilişkisini incelemeye başlar.

4.1 Olumlu Önermelerde *Nefsü'l-emr*

Semerkandî'ye göre olumlu önerme söz konusu olduğunda *nefsü'l-emr* dış varlıktan mutlak anlamda daha kapsamlıdır (*e'amm*).⁵¹ Bu cümleyle dışta var olan herhangi bir şey hakkında dışta sahip olduğu nitelik ile verilen bütün hükümlerin doğru olduğu, ancak *nefsü'l-emr*de doğru olan her şeyin dışta bulunmadığı ifade edilir. Semerkandî bu duruma örnek vermek için iki durumdan bahseder. Mesela, dışta bulunan kitap siyah ise bu durumda “Kitap siyahtır” önermesi dıştaki bir gerçekliği ifade ettiği için *nefsü'l-emr*de de doğru olur. Ancak dışta bulunmayan x bir siyah ton düşünüldüğünde onun dışta bir nesnenin niteliği olduğunu söylemek yanlışken, “Dışta bulunmayan x, bir renktir” önermesi doğru olacaktır. Çünkü bu önermede “x”in varlık tarzına değil, *haddi zâtına* (*nefsü'l-emrine*) dair hüküm verilir.⁵²

Semerkandî *nefsü'l-emr* ile dış varlık arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu ele aldıktan sonra *zihnî varlığın* durumunu inceler. Ancak Semerkandî bu pasajın başında *zihin* ifadesini özellikle kullanmaz. Onun yerine *idrak kuvveleri* kavramını kullanır. Tartışmanın ilerleyen kısmında ise metinleri karşılaştırdığımız yukarıdaki tablonun üçüncü paragrafında *ve't-tahkiku'z-zihniyy ehass min* cümlesinden sonra eserin matbu nüshasında bulunmasa da bazı yazmalarda “bazen o (idrak kuvveleri ifadesi), *zihin* (kavramıyla) da karşılanır (*kad yu'abber anha bi'z-zihn*)”⁵³ der ve pasajın sonuna kadar idrak kuvveleri ifadesinin yerine *zihin* kavramını kullanır. Semerkandî'nin bu kısmi çekimserliğinin nedeni, muhtemelen *zihnî varlık* konusunda İslam düşüncesinin farklı zümreleri arasında cereyan eden tartışmadır. Bu sayede Semerkandî *nefsü'l-emr* görüşünün, *zihnî varlık* tartışmalarındaki zümrelerin tafsilatındaki ihtilaflarından bağımsız olarak ortaya konulabileceğini gösterir. *Zihnin* ontik konumu ne olursa olsun bilinç diye bir şeyin varlığı, Semerkandî'nin *nefsü'l-emr* tartışmalarını başlatıcı nokta olarak kâfidir. İdrak kuvveleri olan ve in-

50 Bkz: Esad Efendi 1253, 9a; Esad Efendi 1272, 20a; Fatih 3036, 78b; Laleli 2432, 75a; Fazıl Ahmed Paşa 828, 13a.

51 Semerkandî, *el-Ma'ârif*, I, 443-4.

52 Semerkandî, *el-Ma'ârif*, I, 444-5. Bir şeyin varlık tarzına değil, zâtına dair hüküm vermenin ne demek olduğu hakkındaki tartışmaya aşağıda mantık tarihinden hareketle yer verilecektir.

53 Bu cümle *el-Ma'ârif*'in matbu halinde ve birçok yazmada yer almaz. Bu cümlemin geçtiği *el-Ma'ârif* yazmaları için bkz. Esad Efendi 1253, 9a; Esad Efendi 1272, 20a; Fatih 3036, 78b; Laleli 2432, 75a; Fazıl Ahmed Paşa 828, 13a.

sanın bilincine işaret eden anlamıyla zihin kavramı, pasajın ilerleyen cümlelerinde daha rahat kullanılır.

Semerkandî, *nefsü'l-emr*in dış varlıktan mutlak anlamda daha kapsamlı (*e'amm*) olduğunu söyledikten sonra dış varlığın da zihinden daha kapsamlı (*e'amm*) olduğunu belirtir. Bu durumda zihnin kapsamını, dış varlıktan daha dar (*ehass*) olacaktır. Ancak dış varlığın, zihinden umumi olması mutlak anlamda değildir. Bilakis ancak *min vechin* bir umumdan söz edilebilir.⁵⁴ Buna göre zihinde bulunan bir şey hakkında “onun dışta var olmadığı, ancak zihinde var olduğu” şeklinde hüküm verildiğinde dışta bu anlam tahakkuk etmiş olur (*mâ yûcedu fi'z-zihn yesduku fi'l-hâric ennehu mevcûdun fi'z-zihn lâ mevcûdun fi'l-hâric*). Semerkandî aynı gerekçeden dolayı *nefsü'l-emr* ile zihin arasında da *min vechin* umum olduğunun altını çiziyor (*ve kezâlike bi'n-nisbeti ilâ mâ yekûnu bi-hasebi nefsi'l-emr bi-ayni hâza*).⁵⁵

Semerkandî'nin peş peşe zikrettiği bu iki cümle, tartışmanın diğer kısımlarına nazaran daha kapalıdır. Bundan dolayı Semerkandî'nin anlattığı meseleyi açık kılmak için örnek vermek yerinde olacaktır. Diyelim ki Kudve, Edinburgh'ya gittiğini hayal etsin. İdrak kuvvelerinde gerçekleşen bu hayal, zihinde olması bakımından gerçektir ve *nefsü'l-emr*i vardır. Ancak dışta Kudve, bilfiil Edinburgh'ya gitmemiştir. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, “Kudve, Edinburgh'ya gittiğini hayal etti” şeklindeki bir olumlu hüküm doğru, öte yandan “Kudve, Edinburgh'ya gitti” şeklindeki bir hüküm ise yanlış olacaktır.⁵⁶ Özetle, olumlu önermelerde *nefsü'l-emr*, dış varlıktan mutlak olarak daha kapsamlıyken (*e'amm*), hem *nefsü'l-emr* hem de dış varlık zihinden *min vechin* daha kapsamlıdır (*e'amm*).

4.2. Olumsuz Önermelerde *Nefsü'l-emr*

Semerkandî bunun ardından kısaca olumsuz önermelerde dış varlık ve zihin ilişkisinin nasıl olması gerektiğini inceler. Ona göre mantıktaki “Daha kapsamlı olanın (*e'amm*) çelişiği, dar kapsamının (*ehass*) çelişiğinden daha dar kapsamlıdır (*ehass*)” ilkesi gereği *nefsü'l-emr*deki olumsuz hüküm dış varlık hakkındaki olumsuz hükümden daha dar kapsamlıdır (*ehass*). Örnek vermek gerekirse “Siyah renk, beyaz de-

54 Semerkandî zihin ile dış varlık arasındaki umum ilişkisinin dış varlık ile *nefsü'l-emr* arasındaki ilişkiden farklı olduğunu ifade eder. Bu konuda bkz. Semerkandî, *el-Ma'ârif*, I, 444. Buradaki *lâkin bi-ma'nâ âhar* cümlesi bu umum ilişkisinin *min vech* olduğuna işaret eder. Çünkü mantıkta da gösterildiği üzere mutlak ve *min vech* umum dışında başka bir umum kısmı bulunmaz.

55 Semerkandî, *el-Ma'ârif*, I, 444.

56 *el-Ma'ârif*'in bazı yazmalarındaki derkenar notlarında bahsi geçen cümlelerin bu şekilde anlaşılması gerektiğini ifade eden açık notlar bulunur. Bu hususta bir kaynak için bkz. Feyzullah Efendi 1142, 11b.

ğildir” şeklindeki bir önerme dışta doğru olduğundan *nefsü'l-emr*de de doğrudur. Ancak buradan hareketle dışta bulunmayan bir şeyin *nefsü'l-emr*de de olmadığı gibi bir çıkarım yapılamaz.⁵⁷ Çünkü dış varlık, *nefsü'l-emr*e göre dar kapsamlı (*ehass*) olduğundan dış varlığın çelişigi *nefsü'l-emr*in çelişiginden daha kapsamlı olacaktır.

Olumlu ve olumsuz önermelerin *nefsü'l-emr* tartışmasına olan yansımaları ele aldıktan sonra Semerkandî, *nefsü'l-emr*in taalluk ettiği bazı konulara işaret eder. Eşyanın *zât*larının; mümkündeki ihtiyaç-vacibdeki istiğna, lüzûm-iktizâ, arazî-zâtî ile hakikî-itibarî gibi durumlarının (*ahvâl*) tamamının *zât*ların bizzat kendisi itibarıyla (*bi-hasebi enfusihâ*) bilinebileceğini ifade eder. Semerkandî'ye göre düşünceye arız olan hataların çoğu *zât*ların bizzat kendisi hakkında verilen hükümlerin dış ve zihin hükümleriyle karışmasından kaynaklanır.⁵⁸ Dolayısıyla ona göre *nefsü'l-emr*, dış varlık ve zihin arasındaki ayrımı bu pasajdaki şekliyle anlayan biri, felsefenin zor konuları hakkında sahih bir fikre sahip olup hataya düşmekten kurtulur.

4.3. *Nefsü'l-emr* Tartışmasının Semerkandî Düşüncesinde *Tahkîku'l-mahsûrât* ile Olan İlişkisi Hakkında: Ebherî-Tûsî Tartışmasına Yeni Bir Yaklaşım

Semerkandî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki en ilginç ve üstünde durulmayı en çok hak eden ifadesi, yukarıdaki tabloda alıntılanan pasajdan sonraki yerde sadece bir cümleyle ifade edilir. Bu cümlede Semerkandî “bütün bunlardan anlaşıldı ki, önermenin itibarları dördttür. Meşhur olan üç tanesi ve şeylerin *nefsü'l-emr*i itibarıyla verilen hükümler (ve ‘ulime min hâzâ enne i'tibâra'l-kadâyâ erbe'un. es-Selâsetü'l-meşhûra, ve mâ yekûnu bi-hasebi enfüsü'l-eşyâi)”⁵⁹ demek suretiyle *nefsü'l-emr* konusunun önermeler ve doğruluk ile ilişkili olduğuna vurgu yapar. Bu cümle *nefsü'l-emr* meselesinin teorik ve mantıksal kökenini göstermesi açısından önemlidir. Ancak kapalı olan ifade tarzından dolayı daha yakından incelenmeyi hak eder. Semerkandî'nin meşhur üç itibar dediği önerme çeşitleri hangileridir? Bunların *nefsü'l-emr* ile ilişkisi nedir? Maalesef Semerkandî'nin kendi ifadelerinde bu sorulara doğrudan bir cevap bulunmuyor.

el-Ma'ârif'in ulaşabildiğimiz tüm yazmalarını inceledikten sonra bazı yazmaların derkenar notlarında söz konusu meşhur üç itibarın önermenin *hakikiyye*, *hâ-*

57 Semerkandî, *Ma'ârif*, 1: 445.

58 Semerkandî, *Ma'ârif*, 1: 445-446.

59 Atıf Efendi 1292, 16a; Esad Efendi 1254, 68a; Esad Efendi 1272, 20b; Fatih 1164, 10b; Fatih 3036, 78b; Fatih 3146, 13b; Feyzullah Efendi 1142, 11b; Feyzullah Efendi, 1143, 17b; Reisülküttâb 537, 20a; Fazıl Ahmed Paşa 827, 13a; Fazıl Ahmed Paşa 828, 13a.

riciyye ve *zihniyye* yorumları olduğunu tespit ettik.⁶⁰ Bu durumda Semerkandî'nin görüşleri daha önemli hale gelir. Çünkü bu durumda ona göre *tahkiku'l-mahsûrât* dört ayrı itibarla yorumlanmalıdır. İslam mantık geleneği içinde *tahkiku'l-mahsûrât* tartışmalarında on beşinci yüzyıla kadar üç ana akım olduğu tespit edilmiştir: (i) *Hakikiyye* önermelerin anlamını genişleterek şemsiye bir kavram haline getirip tüm *mahsûrâ* önermeleri *hakikiyye* şeklinde yorumlayan İbn Sînâ ve Tûsî; (ii) *mahsûrâ*ların *hakikiyye* ve *hâriciyye* şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eden Fahreddin er-Râzî ve Hûnecî; (iii) *mahsûrâ* önermeleri *hakikiyye*, *hâriciyye* ve *zihniyye* şeklinde anlayan çoğunluk görüşü.⁶¹

Semerkandî, önermenin dört itibarı olduğunu söyleyerek mantık tarihinde müstakil bir pozisyonu temsil eder. Ancak Semerkandî'nin dördüncü itibar dediği “*nefsü'l-emr* itibarıyla önermeler” ile neyi kastettiğini açık değildir. Semerkandî'nin mantık eserlerine müracaat edildiğinde ise *mahsûrâ* önermelerin meşhur üçlü taksimi dışında bir dördüncü kısımdan bahsetmez.⁶² Semerkandî *Kıstâs*'ta yüklemli önermenin *hakikiyye*, *hâriciyye* ve *zihniyye* şeklindeki üçlü yorumunu açıkladıktan sonra mantık tarihi içinde *zihniyye* yorumunu kabul etmeyen bazı müteahhir âlimleri eleştirerek antik düşünürlerin muhakkikleri olarak isimlendirdiği bir zümrenin de yüklemli önermenin *zihniyye* yorumunu kabul ettiğini ifade eder. İçinde muhtemelen İskender Afrodisi'nin de bulunduğu başka bir mantıkçı zümrenin *mahsûrâ*ları sadece *hâriciyye* şeklinde ele almasına karşın Semerkandî, antik dönem mantıkçılarından muhakkik bir zümrenin ise diğer yorumu da kabul ettiğini açıklar.⁶³

Semerkandî'nin *Kıstâs*'taki ifadeleri, konuya dair Ebherî-Tûsî tartışmalarını anımsatsa da önermenin dördüncü yorumu hakkında hiçbir şey söylemez. Bu durumda Semerkandî'nin görüş değiştirdiği veya farklı eserlerinde farklı görüşler savunduğu gibi yorumlar yapılabilir. Ancak bu yorumlardan önce ifadelerin başka şekilde anlaşılmasının mümkün olup olmadığını görmek için şu soru sorulmalıdır: *hakikiyye*, *hâriciyye* ve *zihniyye* şeklinde taksim edilen (*maksim*) nedir? Dikkat edileceği üzere Semerkandî *el-Ma'ârif*'teki cümlede önermenin dört kısmı olduğunu söylemez. Önermenin dört itibarının ortaya çıktığını belirtir. Dolayısıyla dördüncü itibarın bir kısım olması gerekmez. Buradaki yorumumuzun anlaşılması için *mahsûrâ* önermeler hakkında Ebherî-Tûsî ihtilafına kısaca yer vermek gerekiyor.

60 Bkz: Feyzullah Efendi 1142, 11b; Fazıl Ahmed Paşa 827, 13a.

61 Aktaş, “Nasîruddin et-Tûsî'de Nefsü'l-emr Problemi”, 34-5.

62 Semerkandî'nin *tahkiku'l-mahsûrât* hakkındaki görüşleri için bkz. Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr*, 193-5.

63 İskender'in bu konudaki görüşleri ve Tûsî'nin yaptığı eleştiriler için bkz. Aktaş, “Nasîruddin et-Tûsî'de Nefsü'l-emr Problemi”, 38-45.

Ebherî düşüncesinde *mahsûrâ* önermeler, önermenin taraflarının tasavvuruna göre *hakikiyye*, *hâriciyye* ve *zihniyye* şeklinde üç ayrı yoruma tabi tutulabilir. *Hâriciyye* önermede dışta bulunan bir fertte dışsal bir nitelikte yüklem yapılır. *Zihniyye* önermede ise zihinde bulunan bir fert hakkında zihinde bulunan bir nitelikte yargıda bulunulur. *Hakikiyye* önermede ise bir fert hakkında varlığından dolayı değil, “var olursa *unvân* ile niteleneceği takdir edilen (*farz*) ferdin, var olması bakımından *vasıf* ile nitelenmesine” dair hüküm verilir. Bu ifade, dolaylı yoldan da olsa şart anlamı barındırdığından buradaki şartlı ifadenin lüzum olduğunu göstermek için Ebherî *hakikiyyenin* yorumunu derinleştirir: “*Unvânın* gerektireni (*melzûm*) olan her fert, *vasfın* da gerektirenidir (*melzûm*).” Ancak bu ifadeyle *hakikiyyenin* anlamı derinleştirilse de bu durumda yüklemli önermenin anlamı şartlı hükümlere yaklaşmış gibi bir izlenim uyandırır. Bu nedenle Ebherî bu vehmi de ortadan kaldıracak şekilde *hakikiyyenin* bir yorumuna daha yer verir: “Birinci kaydı barındıran her fert, ikinci kaydı da barındırır.” Bu yorumla birlikte yüklemli önermelerin şartlı önermeler gibi anlaşılmasının önüne geçilir.

Tûsî ise Ebherî'nin bu yorumlarına (belki de daha doğru bir ifadeyle söylemek gerekirse Ebherî özelinde mantık tarihindeki birçok yoruma) birçok gerekçeden dolayı karşı çıkar. Öncelikle *mahsûrâ* önermeleri *hâriciyye* şeklinde açıklamak hem matematik önermeleri imkânsız kıldığı hem de tümellik vasfını kaybettirdiği için elverişsiz bir yorumdur. Ebherî'nin *hakikiyye* yorumunun en büyük problemi ise imkânsız fertleri kapsadığı için tüm tikel olumlu önermelerin doğru, tüm tümel olumsuz önermelerin de yanlış olmasına neden olmasıdır. Ebherî bu sorunu çözmek için bazı tekliflerde bulunmuşsa da Tûsî'ye göre başarısız olmuştur. Çünkü Ebherî *hakikiyyenin* ikinci yorumunda mülâzemet şartı koşmakla birlikte *zâtî zarûret* barındıran cihetli önermeler dışındaki tüm önermeleri dışarda bırakır ki bu durumda felsefi araştırma yapmanın imkânından bahsedilemez. Son olarak *zihniyye* önermeler de Tûsî'nin eleştiri oklarına muhatap olmuştur. Tûsî'ye göre yanlış önermeler bilinçte yer aldığı için onların da *zihniyye* türünden yorumlanıp doğru kabul edilmesi gerekecektir. Tûsî'ye göre bu itirazdan kaçınmanın tek yolu zihnî fertleri “dışta imkânsız olmamak” kaydıyla sınırlandırmaktır. Tûsî bu durumda bu eleştirinin yapılamayacağını ancak bu şekildeki bir *zihniyye* yorumunun kendi *hakikiyye* anlayışının kapsamında kalacağını ifade ederek *mahsûrâ* önermeler hakkındaki görüşlerini açıklamaya başlar.

Tûsî'ye göre, *mahsûrâ* önermede aranan üç şart vardır: (i) Önermenin *akdü'l-vaz'* terkibindeki *zâtların unvân ile ittisâfı* bilfiil olmalıdır. (ii) *Unvânın misdâk-ları* kendinde imkânsız olarak tasavvur edilmemelidir. (iii) Önermenin *akdü'l-vaz'* ve *akdü'l-haml* terkipleri kurulduğunda bir tür varlıkla nitelenmesi gerekse de öner-

menin kurulumu açısından varlık tarzının dış veya zihin şeklinde muayyen olarak tasavvur edilmesi gerekmez. Tûsî düşüncesinde *hakîkiyye* önermelerden bahsetmek için en genel anlamdaki varlığın tasavvur edilmesi yeterlidir. Ona göre bu üç şartı sağlayan *mahsûrâ* önermeye *hakîkiyye* denir. Dolayısıyla Tûsî'ye göre *hakîkiyye* önerme, Ebherî başta olmak üzere *hakîkiyyeyi* meşhur anlamıyla yorumlayan birçok mantıkçının düşüncesinden farklı bir anlam ifade eder. Tûsî'nin değerlendirdiği şekliyle *hakîkiyye* önermenin anlamı ve kapsamı oldukça geniş olan şemsiye bir yorum olarak kendini gösterir.⁶⁴

Tûsî'nin bu *hakîkiyye* yorumunun mantık tarihi içinde müstesna bir yere sahip olduğu birçok müteahhir âlim tarafından dile getirilir.⁶⁵ Hatta bu durum kavramlaştırılarak *hakîkiyyenin* iki yorumu olduğu ifade edilmiştir: (i) meşhur yorum, (ii) muhakkiklerin yorumu.⁶⁶ Şimdi *mahsûrâ* önermelerin mantık tarihi içindeki farklı yorumlarının Semerkandî ile olan alakası kurulabilir. Semerkandî *nefsü'l-emr* hakkındaki tartışmaları bitirdikten sonra "bütün bunlardan anlaşıldı ki önermenin itibarları dördttür. Meşhur olan üç tanesi ve şeylerin *nefsü'l-emr*i itibariyle verilen hükümler" diyerek net olmayan bir ifade kullanmıştı. Ebherî-Tûsî tartışmalarıyla birlikte düşünüldüğünde Semerkandî'nin hem meşhur *hakîkiyye* yorumunu kabul ettiği hem de Tûsî tarafından yaygınlaşıp *nefsü'l-emr* ile bağlantısı kurulan muhakkiklerin *hakîkiyye* yorumunu savunduğu söylenebilir. Semerkandî'nin "şeylerin *nefsü'l-emr*i itibariyle" kurulan önermeler şeklinde işaret ettiği dördüncü önerme itibarı, Tûsî'nin zikrettiği muhakkiklerin *hakîkiyye* yorumuna karşılık gelir. Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde Semerkandî'nin, Tûsî'nin itirazlarının ardından Ebherî'nin görüşlerini düzelterek devam ettirdiği ve Ebherî-Tûsî ihtilafı arasında üçüncü bir yolun imkânını göstermeye çalıştığı söylenebilir.

Semerkandî *Kıstâs*'ta muhtemelen muhakkiklerin *hakîkiyye* yorumunu şemsiye bir kavram olarak alır ve bir kısım değil de üst başlık olduğu için onu zikretme ihtiyacı duymaz. Ancak *nefsü'l-emr* tartışmalarına yer verdiği *el-Ma'ârif* pasajında konunun önermelerin doğruluğuyla alakalı olduğuna dikkat çekmek için muhakkiklerin *hakîkiyye* yorumuna işaret edip bir şey hakkında varlık tarzı gözetilerek hüküm verilebileceği gibi varlık tarzı tasavvur edilmeksizin doğrudan *haddi zâtı* tasavvur

64 Bu konunun kapsamlı bir incelemesi için bkz. Aktaş, "Nasiruddin et-Tûsî'de Nefsü'l-emr Problemi", 38-73.

65 Cemâlüddin Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Cevheru'n-nadîd fî şerhi Mantıki't-Tecrid*, ed. Muhsin Bidârfer (İntişârâtı Beydâr, 1363), 55; Cürçânî, *Hâşiyetü't-Tecrid*, II, 83.

66 Bu kavramlaştırmanın izlerini Hillî'de bulmak mümkünse de tam anlamıyla ortaya çıkması daha sonra gerçekleşmiş görünüyor. Bu konuda bir kaynak için bkz. Acem Sinan, *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf*, Ragıp Paşa 761, 45a. *Hakîkiyye* önermelerin bu iki farklı yorumunun da kabul edilmesinde Semerkandî'nin ciddi etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

edilerek de doğru önermeler kurulabileceğini gösterir. Özetle *nefsü'l-emr* tartışmalarını önermeler bağlamında inceleyen Semerkandî, önce olumlu sonra da olumsuz önermelerde *nefsü'l-emr*, dış varlık ve zihin ilişkisini gösterir. Bu tartışmalar neticesinde Semerkandî, önermenin dört itibarı olduğuna dikkat çekerek Ebherî-Tûsî tartışmalarında Tûsî'nin eleştirilerini dikkate alarak mantık tarihindeki meşhur önerme yorumlarını kuşatıcı tarzda yeni bir yorumla yeniden ele almaya çalışır.

Sonuç

Doğruluk sorunu felsefe tarihini ilk gününden beri meşgul etmiştir. Bugün anladığımız anlamdaki felsefenin başlamadığı dönemlerde şiirlerin satır aralarına yansıyan bu tartışma felsefenin başlamasıyla birlikte Platon'un diyaloglarında da Aristoteles'in farklı metinlerinde de müstakil olarak yer almıştır. Çok uzun yüzyıllar doğruluk hakkındaki tartışmalar Aristoteles'in *Metafizik*'teki meşhur paragrafı etrafında yürütülmüştür. İslam dünyasındaki farklı düşünürlerin bu tartışmadan bigâne kaldığını söylemek mümkün değildir. Erken dönemdeki kelâmcılar konuyu genellikle "vakıya mutâbakat" şeklinde incelerken filozoflar ise müstakil olarak bu probleme cevap vermekten ziyade sofist zümrelere cevap üretmeyi hedeflemişlerdir. Öte yandan Tûsî'nin *nefsü'l-emr* konusunda yazdığı müstakil risaleden sonra Müslüman düşünürler hem mutavvel kitapların içinde hem de müstakil eserlerde bu konuyu etraflıca tartışmıştır. Dolayısıyla bu konuda yazılan eserlerde Tûsî sonrasında büyük artış olduğu söylenebilir. Risalelerin niceliğindeki artış, bazen eserin ait olmadığı bir kişiye atfedilmesine sebep olmuştur.

Bu çalışmanın ilk kısmında öncelikle müstakil bir risale olarak Cürçânî'ye atfedilen *nefsü'l-emr* risalesinin müstakil bir risale olmadığı, ikinci olarak Semerkandî'nin *el-Ma'ârif*'inin bir pasajı olduğu tespit edildi. Destekleyici çeşitli bulgular yanında metinler tabloyla karşılaştırılarak bu sonuca ulaşıldı. Nihayetinde metnin Semerkandî'ye ait olduğu, müstakil bir risale olmadığı ve Cürçânî'ye aidiyetinin de doğru olmadığı şeklindeki tespitler çağdaş dönemde özellikle Cürçânî'nin *nefsü'l-emr* görüşlerine dair bazı yorum ve çıkarımların yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini de göstermektedir.

İkinci başlıkta ise Cürçânî'ye atfedilen sözde risalenin içeriğinin onun *nefsü'l-emr* konusundaki görüşleriyle uyumlu olup olmadığı tartışıldı. Cürçânî'nin konuyu tartıştığı diğer mutavvel eserlerindeki pasajlarıyla karşılaştırıldığında ona atfedilen metnin içeriğinin onun görüşleriyle çelişmediği ancak hem kavram ve meseleler bakımından hem de meselenin katmanları ve uzantıları açısından onun fikirlerini yansıtmada yetersiz kaldığı gösterildi. Cürçânî'nin mutavvel eserlerinden hareketle olumsuz yargıların yapısının *nefsü'l-emr* ile olan ilişkisi, imkânsız kavramlar dâhil

her tasavvurun *nefsü'l-emrinin* olması ve önermelerin taraflarının varlıksal tasavvuru üzerinden çeşitlenmesi gibi meseleler bu kapsamda değerlendirildi.

Üçüncü başlıkta ise Semerkandî gibi meşhur bir kişinin eserindeki tartışmaların nasıl olup da Cürcânî'ye nispet edildiği sorusuna cevap arandı. Buna göre *el-Ma'ârif*'teki ilgili pasajın, önemine binaen muhtemelen Cürcânî veya öğrencileri tarafından istinsah edildiği ve ayrı olarak istinsah edilen bu pasajın sonraki nesiller tarafından müstakil risale sanıldığı için Cürcânî'ye nispet edilerek şöhret kazanmış olabileceği ileri sürüldü. Başlangıcı nasıl olursa olsun şu var ki bu hata günümüze değin devam etmiş ve çağdaş literatürde de birçok yanlış yoruma zemin hazırlamıştır.

Makalenin son bölümünde ise *el-Ma'ârif*'teki pasajın içeriği incelendi. Bu sayede Cürcânî'yi bu pasajı istinsah etmeye yönelten motivasyonların tespiti ve bu pasajdan hareketle Cürcânî'nin düşüncesini yorumlayan bazı araştırmacıların yaptığının aksine belli bir noktaya kadar tutarlılığın bulunduğunu ortaya koymak amaçlandı. İlgili pasajda olumlu ve olumsuz önermelerin temsil ettiği hükmün doğruluğunun ölçütü hakkında tartışmalar yürütüldüğü gösterildi. Buna göre doğruluk ölçütü olan *nefsü'l-emrin* dış ve zihni varlıkla arasındaki ilişkinin olumlu ve olumsuz önermelerde nasıl olması gerektiği incelendi. Semerkandî'nin bu pasajdaki tartışmalarının Aristoteles'in meşhur doğruluk tanımının varlığın dış ve zihin gibi kısımlarıyla paralel şekilde yeniden yorumlanması ve genişletilmiş bir hali olarak okunabileceği gösterildi. Bunların neticesinde *mahsûra* önerme kurmanın dört yolu olduğuna değinen Semerkandî'nin Ebherî-Tûsî'nin önermenin kurulumu hakkındaki ihtilafına dair teklif ettiği çözümün ne olduğu ve bu çözümün imkânları ele alındı. Tüm bu tartışmalarla Semerkandî'nin *nefsü'l-emr* hakkındaki görüşlerinin genel bir değerlendirmesi yapıldı.

Günümüzde tartışılmaya devam eden doğruluk meselesi hakkında İslam düşüncesindeki önemli isimlerin teklifleri veya çözüm tekliflerinin nasıl sorunlara neden olabileceği yönünde araştırmaların yapılabilmesi için *nefsü'l-emr* hakkında yazılan risalelerin yayına hazırlanması elzemdir. Yazma halindeki bu eserlerin büyük bir kısmı henüz neşredilmemiştir. Bu bağlamda araştırmacıları bekleyen üç temel görevden bahsetmek mümkündür: (a) Eserlerin nüshalarının, fiziksel özelliklerinin, isimlerinin ve kime ait olduklarının tespit edilmesi. (b) İçerik analizleriyle birlikte nitelikli neşirlerinin yapılması. (c) Eserlerin içerdiği teorik tartışmalar üzerine ikincil çalışmaların yürütülmesi. Bu sayede ilgili metinlerin bütünlüklü bir kuramsal okumasının ve değerlendirilmesinin yapılması mümkün olacaktır. Bu makale hem otantiklik sorunları hem de yorumlama ve güncelleme konusunda bir örneği göstermesi bakımından bu çabalara bir katkı olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Yazmalar

Acem Sinan, *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 761.

Cürcânî (I), Seyyid Şerîf. *er-Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric ve'z-zihn*: (i) Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah 392, 148b-149a; (ii) Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Hüsnü Paşa 260, 276b; (iii) Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 1015, 8b-9a; (iv) T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 1636-XIX, 190b; (v) T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 2298-XX, 159a-159b; (vi) T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 2511- IX, 189b; (vii) Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi 3227, 97b.

Semerkandî, Şemseddin. *el-Ma'ârif fî şerhi's-Sahâ'if*: (i) Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi 1291; (ii) Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi 1292; (iii) Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah 1247; (iv) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1253; (v) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1254; (vi) Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1272; (vii) Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 1164; (viii) Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3036; (ix) Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3146; (x) Süleymaniye (Köprülü) Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 827; (xi) Süleymaniye (Köprülü) Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 828; (xii) Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi 1142; (xiii) Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1143; (xiv) Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli 2432; (xv) Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab 537.

Matbular

Aktaş, M. Maşuk, "Nasîruddin et-Tûsî'de Nefsü'l-emr Problemi: Mutâbakat Teorisi Bağlamında Bir Değerlendirme", yüksek lisans tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2021.

Aktaş, Mehmet, "Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Aristoteles. *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Aydın, Mehmet, "Kara Seyyidi Hamîdi ve Zihnî Varlık Risâlesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2013), 84-94.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, *el-Hâşiyetü'l-kübrâ alâ Şerhi'l-Metâli'*, y.y., t.y.

———, (?), "Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric", *Selâsu resâil fî nefsi'l-emr*, ed. Said Fûde, 71-2, Amman: Kalam Research & Media ve el-Aslayn, 2017.

———, (?), "Risâle fî tahkiki nefsi'l-emr ve'l-fark beynehu ve beyne'l-hâric". *İmtihân Risâleleri*, 197-198. t.y.

———, *Hâşiyetü't-Tecrid*, ed. Eşref Altaş, Muhammed Ali Koca, Salih Günaydın ve Muhammed Yetim, İstanbul: Neşriyyâtı vakfî'd-diyâneti't-Türkiyyi, 2020.

———, *Hâşiyetü's-sugrâ*, İstanbul: Cemâl Efendi Matbaası, 1318.

———, *Şerhu'l-Mevâkıf*, ed. Mahmud Ömer Dimyâtî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1998.

Devvânî, Celâleddin, "Risâle fî kavlihim et-tasavvurât lâ yahtemilu 'ademe'l-mutâbaka", *İmtihân Risâleleri*, 168-70. t.y.

Duran, Recep, "'Nefsu'l-emr' Risaleleri", *Araştırma* 14 (1992), 97-106.

Fazlıoğlu, İhsan. "Hakikat ile İtibar: Dış-dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine -XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme-", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ekim 2014), 1-33.

———, "Seyyid Şerîf'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği", *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*, 163-196, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Gelenbevi, İsmail, *'Alâ Mirî't-Tehzib*, y.y., t.y.

———, “Risâle fî tahkîki mâhiyyeti’l-mümteni”, *İmtihân Risâleleri*, 194-197. t.y.

———, *Risâletü’l-inkân*. el-Aslayn, t.y.

Hasan, Moiz, “Foundations of Science in Post-Classical Era: The Philosophical, Historical, and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî’s (d. 1413) Project”, doktora tezi, University of Notre Dame, 2017.

Hillî, Cemâlüddin Hasen (Hüseyn) b. Yûsuf b. Ali İbnü’l-Mutahhar, *el-Cevheru’n-nadîd fî şerhi mantîki’t-Tecrîd*, ed. Muhsin Bîdârfer, İntişârâtı Beydâr, 1363.

Morrison, Robert G. “Cosmology and Cosmic Order in Islamic Astronomy”, *Early Science and Medicine* 24 (2019), 340-66.

Semerkindî, Şemsüddin Muhammed b. Eşref, *el-Ma’ârif fî şerhi’s-Sahâ’if*, thk. Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd ve Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 2017.

———, *Kıstâsu’l-efkâr: Düşüncenin Kıstası*, thk. ve çev. Necmettin Pehlivan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Spiker, Hasan, *Things as They are: Nafs al-amr and the Ontological Foundations of Objective Truth*, Abu Dabi: Tabah Foundation, 2021.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *eş-Şühûdu’l-aynî fî mebâhisi’l-vücûdi’z-zihni*, ed. Muhammed Zahid Kamil Cul, Bağdat: Menşûrâtü’l-cemel, 2009.

Tûsî, Nasîruddin, *Ta’dilü’l-mi’yâr fî nakdi Tenzîli’l-efkâr*, thk. Mehdi Mohaghegh ve Toshihiko Izutsu, Tahrân: Tehran University Press, 1974.