

Dr. Ömer ERGÜL

# Kelâm İslam Felsefesi ve Tasavvuf Kesişiminde Şemseddin Semerkandî'nin Nefs Teorisi

Shams al-Dīn al-Samarqandī's  
Theory of the Soul at the Intersection  
of Kalām Islamic Philosophy and Sufism



KELÂM İSLAM FELSEFESİ VE TASAVVUF KESİŞİMİNDE

ŞEMSEDDİN SEMERKANDÎ'NİN NEFS TEORİSİ

Dr. Ömer ERGÜL

Oku Okut Yayınları  
yayin.okuokut.org



**OKU OKUT YAYINLARI**

Şenyuva Mah. Seyhan Cad. 11-c/17 06300, Ankara, Türkiye

<https://yayin.okuokut.org>

[yayin@okuokut.org](mailto:yayin@okuokut.org)

Sertifika No. | Certificate Number: 49846

ISNI: <https://isni.org/isni/0000000506276072>

ROR ID: <https://ror.org/03zs8ga83>

Yayın No. | Publication Number: 28

Dizi | Series: Kelâm Araştırmaları | Kalâm Studies: 5

Seri Editörü | Series Editor: Abdullah Demir | <https://orcid.org/0000-0001-7825-6573>

Kitap Adı | Title: *Kelâm İslam Felsefesi ve Tasavvuf Kesişiminde Şemseddin Semerkandî'nin Nefs Teorisi*  
Title in English: *Shams al-Dîn al-Samarqandî's Theory of the Soul in the Interaction of Islamic Theology*  
*Islamic Philosophy and Sufism*

ISBN: 978-625-98869-7-8

DOI: <https://doi.org/10.55709/okuokutpress.59>

Yazar | Author: Ömer Ergül

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4563-5742>

Kurumu | Affiliation: Kütahya Dumlupınar Üniversitesi

ROR ID: <https://ror.org/03jtrja12>

Konu Kategorileri | Subject Categories

BIC: HRH5 | İslami teoloji ve felsefe | Islamic theology and philosophy

BISAC: REL090000 | İslamiyet | Islam

THEMA: HRKP | İslami teoloji ve felsefe | Islamic theology and philosophy

LC: BP166.87 | İslamiyet – Teoloji ve Felsefe | Islam – Theology and Philosophy

DEWEY: 297.42 | İslam teolojisi ve felsefesi | Islamic theology and philosophy

Anahtar Kelimeler: Şemseddin Semerkandî, İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Kelâm, İslam Felsefesi,  
Tasavvuf, Nefs, Nefs Teorisi

Keywords: Shams al-Dîn al-Samarqandî, Avicenna, Fakhr al-Dîn al-Râzî, Islamic Theology,  
Islamic Philosophy, Sufism, Soul, Theory of the Soul

Yayın Türü | Publication Type: Kitap, Monografi | Book, Monograph

Yayın Tarihi | Publication Date: 23 Eylül | September 2024

Yayın Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye

Yayımlandığı Ortam | Publishing Format: E-Kitap, PDF | eBook, PDF

Yayın Dili | Language: Türkçe | Turkish

Ebat | Dimensions: 16 x 24 cm

Baskı Sayısı | Edition: 1

Sayfa Sayısı | Page Count: 137

Erişim | Access: Açık Erişim | Open Access CC BY-NC 4.0 | <https://yayin.okuokut.org>

Telif | Copyright: © 2024 Oku Okut Yayınları

Arşiv | Archiving: CEOL, Google Books, Open Library, BookCites, OpenAire, WorldCat, BASE

Atıf Bilgisi | Cite as: Ergül, Ömer. *Kelâm İslam Felsefesi ve Tasavvuf Kesişiminde Şemseddin Semerkandî'nin Nefs Teorisi*. Ankara: Oku Okut Yayınlar, 2024.

<https://doi.org/10.55709/okuokutpress.59>

## ABOUT THE BOOK

### **Shams al-Dīn al-Samarqandī's Theory of the Soul in the Interaction of Islamic Theology Islamic Philosophy and Sufism**

This study examines how Muhammad b. Ashraf al-Samarqandī deals with the classical theological theory asserting that the soul is a obscure body. The theory of the soul by Samarqandī represents a resistance against the abstract theory of the soul that began with Rāghib al-Isfahanī and al-Ghazalī and became widespread in later theological discourse. Another aspect of Samarqandī's theory of the soul is his ability to blend certain elements of the abstract soul theory with the theory of obscure body. The theory of the soul by Samarqandī has emerged in the context of debates shaped by Fakhr al-Dīn al-Rāzī's theory of the abstract soul and his criticisms regarding related issues. In this context, the study aims to elucidate the ground upon which al-Rāzī problematized issues related to the theory of the soul and to uncover the accumulation produced by Samarqandī on this basis. In this research, it has been observed that Samarqandī developed his system by reinforcing it with the following aspects, which are extensions of the concept of the abstract soul theory: bodily and spiritual perfection, distinction between sensory and rational perception, the view of internal senses located in the brain, and details regarding theoretical-practical intellect distinction. Furthermore, Samarqandī integrated Sufi elements related to asceticism and spiritual discipline into the theory in the context of the soul's perfection. He accepts situations such as miracles and karamat as outcomes of spiritual attainment and endeavors to explain them on a rational basis as ordinary occurrences. It has been determined that Avicenna's work, *al-Isharat wa al-Tanbihat*, holds a significant place at the core of Samarqandī's synthesis attempt. On the other hand, it has been concluded that Samarqandī maintains general theological principles such as there is no eternal and abstract entity besides Allah, Allah is the agent who accomplishes His acts through His will, there is no necessary causality in the world, and the afterlife existence will involve a corporeal life in the unity of soul and body.

#### **Subject Categories**

BIC: HRH5 Islamic theology and philosophy

BISAC: REL090000 Islam

THEMA: HRKP Islamic theology and philosophy

LC: BP166.87 Islam – Theology and Philosophy

DEWEY: 297.42 Islamic theology and philosophy

#### **Keywords**

Shams al-Dīn al-Samarqandī, Avicenna, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Islamic Theology, Islamic Philosophy, Sufism, Soul, Theory of the Soul

## KİTAP HAKKINDA

### Kelâm İslam Felsefesi ve Tasavvuf Kesişiminde Şemseddin Semerkandî'nin Nefs Teorisi

Bu çalışma nefsin *latîf bir cisim* olduğunu iddia eden klasik kelâmî teorinin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî tarafından ele alınışını inceler. Semerkandî'nin nefis teorisinin bir yönü Râgıb el-İsfahânî ve Gazzâlî ile başlayan ve müteahhir dönem kelâmında yaygınlaşan mücerred nefis teorisine karşı duruşu ifade eder. Teorinin diğer yönü de mücerred nefis teorisinin bazı unsurlarını latîf cisim teorisiyle mezcedebilme başarısı göstermiş olmasıdır. Bir yönü muhafaza diğer yönü entegre etmeden ibaret olan bu teori, Fahreddin er-Râzî'nin mücerret nefis teorisine ve onun uzantısı olan meselelere dair eleştirileriyle oluşmuş tartışmalar zemininde vücut bulmuştur. Bu bağlamda çalışma nefis teorisiyle ilgili meselelerin Râzî'nin sorunsallaştırdığı zeminini ortaya koymayı ve bu temel üzerinde Semerkandî'nin ürettiği birikimi açığa çıkarmayı hedeflemiştir. Bu araştırmada Semerkandî'nin kendi sistemini mücerred nefis teorisinin uzantısı olan şu hususlarla takviye ederek geliştirdiği görülmüştür: bedensel ve ruhsal yetkinleşme, duyuşal ve aklî idrâk ayrımı, beyinde yer alan iç duyuşal görüşü ve nazarî-amelî akıl ayrımına dair ayrıntılar. Çalışmada ayrıca Semerkandî'nin nefsin yetkinleşmesi bağlamında riyâzet ve tecritle ilgili tasavvufî öğeleri de teoriye entegre ettiğini, mûcize ve keramet gibi durumları nefsin yetkinliği bağlamında ele alarak onları olağan hadiseler gibi aklî bir zeminde izah etmeye çalıştığı açıklanmıştır. Semerkandî'nin bu mezc denemesinin temelinde İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve-t-tenbîhât* eserinin önemli bir yer tuttuğu örneklerle izah edilmiştir. Semerkandî'nin nefis teorisine entegre ettiği bu öğelerle birlikte Allah'tan başka kadîm ve soyut varlık olmadığı, Allah'ın fiillerini irâdesiyle gerçekleştiren fâil-i muhtâr olduğu, âlemde zorunlu nedensellik bulunmadığı ve âhiret yaşamının ruh-beden birlikteliğinde cismânî bir yaşam olacağı noktasında kelâmcıların genel kabullerini sürdürdüğü sonucuna varılmıştır.

#### Konu Kategorileri

BIC: HRH5 Kelâm ve Felsefe

BISAC: REL090000 İslam

THEMA: HRKP Islamic theology and philosophy

LC: BP166.87 İslam – Theology and Philosophy

DEWEY: 297.42 Islamic theology and philosophy

#### Anahtar Kelimeler

Şemseddin Semerkandî, İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Kelâm, İslam Felsefesi, Tasavvuf, Nefs, Nefs Teorisi

## YAZAR HAKKINDA

Ömer Ergül, 1990 yılında Kastamonu'nun Taşköprü ilçesinde doğdu. 2008 yılında Zeytinburnu İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. 2009 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde başladığı lisans eğitimini 2014 yılında tamamladı. Aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Fakültesi'nde 2014 yılında başladığı yüksek lisans eğitimini “Dâvûd-i Karsî'nin Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi” başlıklı tezini savunarak 2017 yılında, doktora eğitimini “Şemseddin Semerkandî'de Nefs Teorisi” isimli tezini savunarak 2024 yılında bitirdi. Ergül, 2014 yılında Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak başladığı mesleki yaşamını güncel ismiyle Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde sürdürmektedir.



## ABOUT THE AUTHOR

Ömer Ergül was born in 1990 in the Taşköprü district of Kastamonu. He graduated from Zeytinburnu Imam Hatip High School in 2008. In 2009 he began his undergraduate studies at the Faculty of Theology at Marmara University which he completed in 2014. He also started his master's degree at the Faculty of Social Sciences at the same university in 2014, completing it in 2017 by defending his thesis titled “Davud Karsî's commentary on Qasîdat al-Nuniyya: Critical edition and evaluation.” He began his doctoral studies in the same year, which he completed in 2024 by defending his dissertation titled “The theory of the soul in Shams al-Din Samarkandî”. Ergül began his professional career as a research assistant at Kütahya Dumlupınar University's Faculty of Islamic Sciences in 2014 and he continues to work there now under the current name Kütahya Dumlupınar University Faculty of Theology.

ORCID: 0000-0002-4563-5742

Affiliation: Kütahya Dumlupınar University

E-posta: omer.ergul@dpu.edu.tr

## ÖNSÖZ

Bu çalışmada İslam düşünce tarihinde önemli bir yer tutan Şemseddin Semerkandî'nin nefis teorisini detaylı bir şekilde ele alarak, onun kelâm, felsefe ve tasavvufun konu sahasına giren bu önemli meseledeki görüşlerinin özgün değerini ortaya koymayı amaçladık. Semerkandî, İbn Sînâ sonrası dönemde mücerred nefis teorisinin kelâmcılar arasında kabul görmeye başladığı bir ortamda, klasik kelâmî görüşleri benimseyip bu görüşleri kendi özgün yorumlarıyla geliştirmiş bir düşünürdür. Bu bağlamda çalışmamız, Semerkandî'nin nefsin bir cism-i latîf olduğunu iddia eden görüşünün, dönemin diğer felsefi ve teolojik yaklaşımlarıyla nasıl bir etkileşim içinde olduğunu araştırmaktadır.

Semerkandî'nin nefis teorisi hem ruhsal hem de bedensel yetkinlikler öğretisi, nazarî-amelî akıl ayrımı, iç duyular nazariyesi gibi felsefi mücerred nefis teorisinin unsurlarıyla zenginleştirilmiştir. Ayrıca keramet ve mûcize gibi olağanüstü durumların nefsin tabiatında yer alan potansiyel güçle açıklanması, bu teorinin önemli unsurları arasında yer almaktadır. Çalışmamızda, Semerkandî'nin bu unsurları kendi teorisine nasıl entegre ettiği ve nefsin soyut değil latîf bir cisim olarak kabul edilmesinin gerekçeleri üzerinde durulmuştur.

Semerkandî'nin temel kelâmî esaslara olan bağlılığı, Allah'ın fâil-i muhtâr olduğu, varlık âleminde Allah dışında manevî varlık bulunmadığı gibi ilkelerle belirginleşmektedir. Bu çalışma, onun görüşlerinin bu esaslara nasıl bir uyum içinde olduğunu ve mücerred nefis teorisini nasıl bu ilkeler çerçevesinde yeniden şekillendirdiğini göstermektedir.

Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin (öl. 723/1322) nefis teorisine dair görüşlerini incelediğimiz bu kitap “Şemseddin Semerkandî’de Nefis Teorisi” başlıklı tez çalışmasının gözden geçilmesiyle oluştu. Yorucu ama son derece öğretici bir sürecin ürünü olan bu çalışma süresince “Covid 19” küresel kapanma hareketi, 6 Şubat 2023 Maraş merkezli depremler, 7 Ekim 2023’te başlayan Gazze soykırımı gibi son derece dramatik olaylar yaşandı. Bu gelgitli sürecin çemberinden geçerek çalışmanın son haline ulaşmasında teşekkür borçlu olduğum sayısız isim oldu. Bu bağlamda çalışmanın konu tespitinden yazımının tamamlanmasına kadar geçen uzun süreçteki sabrı, rehberliği ve katkıları için danışman hocam Prof. Dr. Hülya Alper’e minnettirim. Değerli geri bildirimleri ve katkılarıyla bu çalışmanın meydana gelmesine omuz veren Prof. Dr. Rahim Acar ve Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli’ye en içten teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamızı okuyarak çok kıymetli tavsiyelerde bulunan Doç. Dr. Osman Nuri Demir’e teşekkür ederim. Çalışma sürecimi kolaylaştıran, karşılaştığım zorlukları aşmamda yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen ve çalışmama sunduğu katkılarla ayrı bir yere sahip olan Doç. Dr. Murat Kaş’a en kalbî şükranlarımı iletirim. Huzurla çalışabilmemiz için ellerinden geldiğince uğraş veren, anlayışla işlerimizi kolaylaştıran ve her daim bizlere desteklerini gösteren fakültemizin idarecilerine teşekkür ederim. Çeşitli süreçlerde çalışmama ve şahsıma maddi ve manevî desteklerini esirgemeyen dostlarım Dr. Salih Sürücü, Dr. Yusuf Karatay, Dr. Murat Bahar, Yazma Eser Uzm. Muhammed Osman Doğan’a; her fırsatta tecrübe ve bilgilerini paylaşarak çalışmanın sonuna kadar yanımda olduklarını gösteren Dr. Yusuf Sansarkan, Dr. İsa Gökgedik, Dr. Mustafa Tatlı, Dr. Bayram Akbulut, Dr. Ramazan Doğanay ve isimleri zikredilmemiş olsa da benim için çok kıymetli hocalarıma muhabbetlerimi sunarım.

Haklarını asla ödeyemeyeceğim, bu günlere gelmeme vesile olan anne, baba ve abime sağlıklı ve huzurlu bir ömür için duacıyım. Yaşamımın her kademesinde üzerimde emeği olan hocalarımın haklarını teslim etmem gerekir. Bu çalışma boyunca beni her zaman cesaretlendiren, destekleyen ve anlayışla yanımda olan sevgili eşime ise ne kadar teşekkür etsem azdır.

Nihayetsiz hamd ise Yüce Mevlâ'ya.

Dr. Ömer ERGÜL  
Kütahya 2024



## İÇİNDEKİLER | TABLE OF CONTENTS

ABOUT THE BOOK .....	3
KİTAP HAKKINDA.....	4
YAZAR HAKKINDA .....	5
ABOUT THE AUTHOR .....	5
ÖNSÖZ .....	7

### GİRİŞ

#### METODOLOJİK ÇERÇEVE

1. Çalışmanın Önemi, Konusu ve Amacı .....	11
2. Literatür Değerlendirmesi.....	14
3. Yöntem .....	19

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### LATİF BİR CİSİM

1. Nefsin Hakikatine Dair Görüşler.....	21
1.1. İnsanın Bedene İndirgenmesi.....	25
1.2. Bedenin Değişimi ve Benlik Bilinci.....	26
1.3. Mücerred Nefs Teorisi .....	28
1.3.1. Sudûr Teorisi ve Mücerred Varlıklar .....	28
1.3.2. Kelâmcıların Mümkün Mücerred Varlığa Dair Eleştirileri .....	30
1.3.3. Mücerred Nefs Teorisinin Argümanları .....	32
2. Semerkandî'ye Göre Nefsin Hakikati .....	37
3. Nefislerin Mahiyetçe Birliği ve Çokluğu .....	44
4. Nefsin Hudûsu .....	50

### İKİNCİ BÖLÜM

#### BEDEN MÜLKÜNÜN HÜKÜMDARI

1. Bilen Bir Özne Olarak Nefs ve İdrâk Meselesi.....	56
1.1. Vusûl Teorisi ve İdrâkin Mahiyeti .....	56
1.2. Tikeli Tikel Surette Algılayan Nefs .....	63
1.3. Nefsin İdrâk Güçleri .....	67
1.3.1. Nefsin Gözlem Noktaları: Dış İdrâk Güçleri .....	67
1.3.2. Nefsin Hizmetçi ve Muhafızları: İç İdrâk Güçleri.....	72
1.3.3. Aklî İdrâk Güçleri .....	77
1.4. Nazarî Güçte Yetkinliğin Yolu: Seyr-i Sülûk .....	79
1.5. Nazarî ve Amelî Güçte Yetkinliğin Zirvesi .....	87
1.6. Nazarî Yetkinliğin Zirvesi ve Olağanüstü Hadiselerin Sırrı .....	88
2. İrâdeli Hareketin İlkesi .....	93

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM  
BEDENDEN AYRILIŞ VE ASIL YURDA DÖNÜŞ

1. Nefsin Bekâsı.....	99
2. Tenâsühün İptali.....	103
3. Yeniden Diriliş ve Ölüm Sonrası Yaşam.....	109
3.1. Yoktan Yaratmanın Tekrarı.....	109
3.2. Ölüm Sonrası Yaşamın Mahiyeti.....	117
SONUÇ.....	125
KAYNAKÇA.....	131
EK: Semerkandî'nin <i>İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs</i> Eserinde Varlık Tasnifi.....	137

# GİRİŞ

## METODOLOJİK ÇERÇEVE

### 1. Çalışmanın Önemi, Konusu ve Amacı

Nefs üzerine çalışmak, beden ve nefsten ibaret olan insanın kendisini tanıma çabasına tanıklık etmektir. “Düşünen canlı” diye tanımlanan insanın düşünme ya da anlama yetisi doğrudan nefsiyle ilgilidir. İnsanın anlama faaliyetinin başladığı ve sona erdiği nesnesi kendisidir. “Ben kimim?” sorusuyla başlayan bu arayış, insanoğlunun var olduğu ilk günden beri devam etmektedir. İnsanın küçük âlem olan kendi özünü tanıma çabası, büyük âlemi tanıma çabasının da ilk basamağıdır.

İnsanoğlu, kurduğu çeşitli ilmî disiplinlerle insanı yani kendisini muhtelif cihetlerden inceleme konusu yapmıştır. İnsanın varoluş amacını, anlamını, değerlerini ve ahlakını konu edinen felsefî disiplinler olduğu gibi insanın fiziksel ve zihinsel yapısını, davranışlarını, toplumdaki yerini ve uygarlıktaki rolünü konu edinen psikoloji, sosyoloji, antropoloji, tarih, ekonomi, siyaset bilimi ve hukuk gibi bilimsel disiplinler de bulunur.

İnsanın öz varlığına dair insânî birikimin önemli bir halkası da İslâm düşüncesi içerisinde üretilmiştir. İnsana dair kelâmcılar ve filozoflar eliyle geliştirilmiş teoriler bu halkanın en önemli unsurudur. Bu bağlamda “insan nedir?” sorusuna cevap arayan ilk dönem kelâmcıları genel olarak insanı bedene indirgeyen muhtelif açıklamalar yapmışlardır. İlk dönem kelâmcılarından biri olan Nazzâm’ın (öl. 231/845) nefsin bedene yerleşik latîf bir cisim olduğunu ileri süren teorisi sonraki kelâmcılar tarafından genel kabul gören teorilerden biri olmuştur. Bir başka Mu‘tezilî kelâmcı Muammer (öl. 215/830) tarafından savunulan soyut nefis teorisi ise uzun bir süre kelâmcılar arasında istisnâî bir görüş olarak kalmıştır. İnsânî nefisle ilgili klasik dünyanın birikimini esas alan, ancak son haline müslüman filozofların elinde kavuşan soyut bir cevher olan aklî nefis teorisi ise Râğıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve İmam Gazzâlî (öl. 505/1111) ile başlayan süreçte bazı kelâmcılar tarafından da benimsenmiştir. Filozofların İslâm’ın temel ilkeleriyle uyuşturmaya çalıştıkları aklî nefis teorisi, kelâmcıların sahiplenmesinden sonra kelâmın temel doktrinleriyle mezcedilmeye çalışılmıştır.

Nefs teorisine dair müslüman düşünürler tarafından üretilen literatür nefsin mahiyeti, bedenle ilişkisinden doğan haller ve ölüm sonrası durumu şeklinde üç ana başlık altında toplanabilecek tartışmalardan oluşur. Nefsin mahiyetine dair tartışmalar onun cevher mi araz mı olduğu, soyut bir varlık mı cismanî bir varlık mı olduğu, cismanî bir varlık ise beden kendisi mi, onun bir parçası mı, bedeni oluşturan mizaç ya da terkip gibi bir durum mu yoksa bedene yerleşmiş bir başka cisim mi olduğu gibi farklı görüşler etrafında şekillenen tartışmalardan oluşur. Nefsin mahiyetine dair yapılan tartışmalardan biri de bütün nefislerin mahiyetçe bir mi farklı mı olduğu hususundadır. Nefsin bedenle ilişkisi

bağlamında ilk tartışma konusu nefsin varlığı gelişiyle ilgilidir. Nefsin kadîm mi yoksa hâdis mi olduğuyula başlayan soruşturma, nefsin varlığı gelişinin bedeninin varlığıyla ilişkisini ele alan alt tartışmalara uzanır. Nefsin bedenle ilişkisinden doğan haller ise bilme ve eyleme niteliklerinin soruşturulmasına dayanır. Bu kapsamda idrâkin ne olduğu, nefsin tikellere ve tümellere ilişkin bilgisi, nefsin bilgiyi elde etmesini sağlayan iç ve dış idrâk güçleri, nefsin nazarî ve amelî yetkinlikleri ile insanın irâdî hareketlerinin kaynağı olması bakımından nefsin yeri incelenmektedir. Nefsin nazarî ve amelî yetkinliğinin kemâliyle ilgili araştırmanın uzandığı ileri noktalarda peygamberler ve evliyayla ilişkili haller ele alınır. Peygamberlerin vahiy ve mûcize; evliyanın ilham, keşf ve keramet gibi ayrıcalıklı halleri, nefsin nazarî ve amelî yetkinlikleri bağlamında ele alınır. Nefsin ölüm sonrası durumuyla ilgili soruşturma ise nefsin bekâsına dair görüşlerin incelenmesiyle başlar, tenâsüh görüşünün tenkidi, nefsin ölüm sonrası mutluluk ve şekavetinin keyfiyeti gibi başka tartışmalara uzanır. Bütün bu tartışmalar bir yandan ontoloji, epistemoloji, etik ve eskatoloji gibi alanlardaki yerleşik kabullerden beslenen bir yandan da onlara temel teşkil eden bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla nefis üzerine çalışmak insanı konu edinmeye devam eden bütün disiplinler için önemli bir birikim sunmaktadır.

Bu çalışma müteahhir dönem kelâmının önemli isimlerinden biri olan Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin (öl. 722/1322) insânî öze yani ruha dair görüşlerini içerir. Şemsüddîn es-Semerkandî özelinde nefis teorisi çalışmak ise soyut nefis teorisinin kelâmî sistemle entegre edilme çabalarının yaygınlık kazandığı müteahhir kelâm döneminde klasik kelâmî anlayışı soyut nefis teorisinden alınan bazı unsurlarla zenginleştirerek sürdürme çabasını incelemek anlamına gelir. Nazzâm<sup>1</sup> ile başlayan ve ruhun latîf bir cisim olduğunu iddia eden yaklaşım bazı nüanslarla birlikte İmâm Eş'arî (öl. 324/935-36),<sup>2</sup> İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (öl. 478/1085),<sup>3</sup> Ebü'l-Yüsr Pezdevî (öl. 493/1100)<sup>4</sup> Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210),<sup>5</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350)<sup>6</sup> ve Teftâzânî (öl. 792/1390)<sup>7</sup> gibi çeşitli ekollere müntesip isimler tarafından benimsenmiştir.<sup>8</sup> Bu çalışma Nazzâm, Cüveynî ve Râzî gibi isimlerin benimsedikleri, nefsin gül suyunun güle yerleşmesi gibi bedene yerleşmiş latîf bir cisim olduğunu iddia eden teoriyi Semerkandî'nin geliştirerek sürdürdüğünü göstermiştir.

<sup>1</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn [İlk Dönem İslam Mezhepleri]*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 334.

<sup>2</sup> Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eşarî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut, 1987), 257.

<sup>3</sup> İmâmü'l-Harameyn Cüveynî, *el-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmünim Abdülhamid (Mısır: es-Seâde, 1950), 397.

<sup>4</sup> Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2003), 231-232.

<sup>5</sup> Fahreddin Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn [Kelâm İlminin Esasları]* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 41, 211, 221, 227; Fahreddin er-Râzî'nin insânî nefis konusunda çeşitli görüşler ileri sürdüğü ifade edilir. Onun bu konudaki esas yaklaşımının tespiti için bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (Ankara: İlem Yayınları, 2019).

<sup>6</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu'r-Ruh*, çev. Şaban Haklı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 257.

<sup>7</sup> Teftâzânî'nin genel düşünce sistemiyle mukayeseli olarak nefis hakkındaki görüşünün analizi için bk. Ziya Erdinç, "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsânî Nefsin Varlığı ve Hakikati", *Nazariyat* 7/2 (2021), 157-194.

<sup>8</sup> Müttekaddim dönem kelâmında ruhun latîf bir cisim oluşuyla ilgili görüşlerin ayrıntılarına dair bk. Murat Kaş, *Seyyid Şerîf Cürcânî'de Zihni Varlık* (Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 22-31; Tezin yayımlanmış hali için bk. Murat Kaş, *İslam Düşüncesinde Zihni Varlık Seyyid Şerîf Cürcânî Örneği*, (İstanbul: İFAV, 2023).

Kelâmcıları nefsin latîf bir cisim olduğunu kabule sevk eden unsur, Kur'ân'da ve hadislerde ruha dair vârid olan nasların dilidir. Onlar dinî metinlerde “ruhun bedene üfürülmesi”,<sup>9</sup> “canın boğaza dayanması”<sup>10</sup> gibi hareket bildiren ifadelerin araz ya da mücerret varlıklar için değil yalnızca cisim olan bir varlık için uygun olacağına inanmışlardır.<sup>11</sup> Dinî düşünce ekollerinin (milliyyûn) melek, cin ve şeytan gibi rûhânî varlıkların cisim olduklarını iddia etmeleri de peygamberlere indirilen ilâhî mesajlarda ve onlardan aktarılan haberlerdeki ifadelerin yorumlanış biçiminden kaynaklanmıştır. Naslarda rûhânî varlıklara dair “saf saf dizilme”<sup>12</sup> ve “nüzü”<sup>13</sup> gibi cisimlik bildiren ifadeler dinî düşünce ekolleri tarafından onların cisimsel varlıklar olduğu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>14</sup>

Kelâmcıların varlığı incelerken İslâm'ın ilkelerini gözetmeyi esas alan bu tavırları Semerkandî'nin kelâma ve kelâmî araştırmaya yüklediği misyonda açıkça kendini gösterir. Kelâm'ı “İslâm kânunu üzere Allah'ın zâtı, sıfatları ve isimlerini; başlangıç ve son bakımından mümkün varlıkların hallerini inceleyen bir ilim” diye tarif eden Semerkandî, kelâmın bütün var olanları konu edinen bir disiplin olduğunu söyler. Kelâmın konusu olan mevcuda dair açıklamalarına göre Semerkandî, kelâmın Allah'ı zâtı değil sıfatları cihetinden; mümkün varlıkları ise Allah'a muhtaç olmaları cihetinden konu edindiğini belirtmiştir. *Kânun-u İslâm* ifadesini Kur'ân, Sünnet, İcmâ ve bu üç kaynağa ters düşmeyen makuller olarak açıklayan Semerkandî, kelâmcının kökeni bu dört kaynaktan bulunan ilkeler ışığında araştırmasını gerçekleştirdiğini savunur. O, varlığa dair araştırmasının ciheti ve gözettiği ilkeler bakımından kelâmın kendisi gibi mevzusu varlık olan metafizikten ayrıldığını iddia eder. Metafiziğin varlık araştırmasında ise “birden bir çıkar, bir şey hem fâil hem kâbil olamaz, imkân vücûdî bir sıfattır, (yok olanın) îadesi imkansızdır, vahiy ve (vahiy) meleğinin inmesi muhaldir” gibi felsefenin ilkelerinin gözetildiğini düşünür.<sup>15</sup> Semerkandî filozofların nefsi soyut varlık kabul etmelerinin felsefenin zikredilen bazı ilkelerini gözetmelerinden kaynaklandığını iddia eder. Buna mukâbil onun ruhun latîf bir cisim oluşuna dair kanaati, bu teorinin İslâm'ın ilkelerine daha uygun olduğuna inanması ve kelâmcı kimliği ile filozofların karşısında yer almasından kaynaklanmıştır.

Semerkandî klasik kelâmî nefis anlayışını İbn Sînâ'nın nefis teorisinden aldığı bazı unsurlarla zenginleştirip geliştirmiştir. Bu bağlamda çalışmada Semerkandî'nin iç duyular görüşü, nazarî ve amelî yetkinleşme modeli, mucize ve keramet gibi olağanüstü hadiseleri

<sup>9</sup> “Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.” (Hicr Sûresi, 15/29). Ayrıca bk. Enbiyâ Sûresi, 21/91, Tahrîm Suresi, 66/12.

<sup>10</sup> “Ama can boğaza gelip dayandığında; İşte o zaman siz (çaresiz) bakar durursunuz.” (Vâkıa Sûresi, 56/83-84).

<sup>11</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eşarî*, 257; Pezdevî, *Usûli'd-dîn*, 232.

<sup>12</sup> “Rabbin (emri) gelip meleklar de saf saf dizildiğinde.” (Fecr Sûresi, 89/22).

<sup>13</sup> “O gece melekler ve ruh, rablerinin izniyle her bir iş için iner dururlar.” (Kadir Sûresi, 97/4)

<sup>14</sup> Metnin neşirleri arasında fark vardır. İlgili yerde Dadkhah'ın tercihi doğrudur. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus*, thk. Gholamreza Dadkhah (California: Mazda Publishers, 2014), 119; Karşılaştırma için bk. Şemsüddîn es-Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus [Alem ve İnsan]*, çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 117.

<sup>15</sup> Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985), 65-66; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, “el-Maârif fi şerhi's-Sahâif”, “*Kitâbü'l-Maârif fi şerhi's-Sahâif, Te'lîf: Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Tahkik ve Dirâse*” Başlıklı Tez Çalışması İçinde, thk. Abdurrahman Süleyman Ebû Suaylik (Amman: Câmîati'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Külliyyetü'd-dirâseti'l-ulyâ, Kısmu usûli'd-dîn, 2012), 90-91.

nefsin tabiatıyla ilişkilendiren açıklaması ve olağanüstü hadiselerin doğal süreçlerle izah girişimi İbn Sînâ'cı nefis teorisiyle mukayese edilerek ele alınmıştır. Semerkandî'nin idrâkin tanımı ve zihnî varlık gibi konulardaki açıklamaları İbn Sînâ'cı soyut nefis temelinde husûl ve temessül kavramları etrafında şekillenen soyutlamaya dayalı idrâk ve bilgi anlayışına Râzî'nin eleştirileri ile Tûsî'nin misâl teorisi olarak bilinen yorumu zemininde incelenmiştir. Tikelin bilgisini bedensel güçlere, tümelin bilgisini ise nefse izafe ederek iki alan arasında geçişkenliğe kapıyı kapatan İbn Sînâ ile hem tikelin hem de tümelin nefis tarafından algılandığını savunan Râzî arasındaki tartışmaya eklenen Semerkandî'nin nefsin tikele ve tümele dair bilgisi konusundaki açıklamaları bu iki düşünürün görüşleriyle mukayeseli olarak ele alınmıştır.

Çalışmanın ele aldığı bir diğer ana konu nefsin ölüm sonrası durumunun soruşturulmasını içerir. Ahiret yaşamının ruh beden birlikte cismânî bir mahiyette gerçekleşeceğine dair yerleşik kelâmî inancı benimseyip sürdürdüğü görülen Semerkandî'nin nefsin bekâsı, tenasüh inancının eleştirisi, kabir hayatı, yeniden diriliş ve cennet-cehennem yaşamının keyfiyeti konusunda görüşleri analiz edilecektir.

Çalışmanın sınırları, Semerkandî'nin nefis teorisine dair ele aldığı meselelerle uyumlu tutulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda nefsin tanım ve varlığının ispatıyla ilgili önceki literatürde ciddi tartışmalar olmasına rağmen bunlarla ilgilenmediği doğrudan nefsin mahiyetine yöneldiği görülen Semerkandî'nin çizdiği çerçeveye sadık kalınarak onun dışarıda bıraktığı tartışmalara yer verilmemiştir. Aynı şekilde cevherin bir kısmı kabul edilen nefsin ilgili başlık altında ilişkili olduğu durumlara temas edilmekle birlikte varlık bahislerini ele alacak şekilde konu genişletilmemiştir. Bunun gibi nefsin bilici vasfını ilgilendirdiği kadar bilgi bahislerine temas edilmiş olup çalışmamızın doğrudan konusu olmayan bilgi teorisinin alt başlıkları ele alınmamıştır.

Bu çalışma Semerkandî'nin nefis teorisiyle ilgili tartışmalara katıldığı zemini belirginleştirmeyi amaçlar. Bu hedef doğrultusunda Semerkandî'nin kaynak gösterdiği önceki düşünürlerle benzerlik ya da farklılıklarını ele alır. Çalışma Semerkandî'nin çağdaşı ya da daha geç dönem isimler üzerindeki muhtemel etkilerini içermez. Zira daha detaylı ve uzun soluklu bir araştırmayı gerektiren bu sürece vakit elvermediği için girişmedik. Daha sonra gerçekleştirilecek başka araştırmalarla bu boşluğun da doldurulabileceğine işaret edebiliriz.

## 2. Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızın kaynakları, ana kaynaklar ve çağdaş araştırmalar olmak üzere iki kısımdır. Çalışmanın ana kaynakları da kendi içerisinde iki gruba ayrılmaktadır. Ana kaynakların birinci grubu Semerkandî'nin nefis konusunu ihtiva eden eserlerinden oluşur. Bu kapsamda matematikten astronomiye, mantıktan münazaraya kadar çeşitli alanlarda eserleri bulunan Semerkandî'nin çalışmanın kapsamı dışında kalan eserleri kenarda tutulmak kaydıyla ilk ana kaynaklar oluşturulmuştur.

Semerkandî'nin kelâm alanındaki en meşhûr eseri, kuşkusuz *es-Sahâîfü'l-ilâhiyye'*dir.<sup>16</sup> Ana kaynaklarımızın ilki olan bu eserini Semerkandî, *mebâdi* ve *mesâil* olmak üzere iki kısma

<sup>16</sup> Eserin ilk tahkikli neşri Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf tarafından gerçekleştirilmiştir. Biz de çalışmamızda bu çalışmadan yararlandık. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985; Eserin ikinci neşrini Ahmed Ferîd el-Mezîdî

ayırıştır. *Mebâdi* başlığı altında bir mukaddime ile genel kavramlar, araz ve cevher bölümlerine yer vermiştir. Arazlarla ilgili bölümde *idrâk* arazi kapsamında nefsin bilici yönüyle ilişkili idrâkin tanımı, tümel ve tikelin idrâki, nefsin iç-dış idrâk vasıtalarıyla nefsanî güçler gibi konular incelenmiştir. Nefsin varlığı ve halleri ile ilgili konular ise cevher üst başlığı altında *rûhânî cevherler* içerisinde yer almıştır. Yine aynı başlık altında insânî nefsin hâricinde kalan semâvî ve yersel rûhânî cevherlere yer verilmiştir. Bunların dışında nübüvvet, keramet ve meâd başlıkları altında da müellifin nefis teorisi ile ilgili diğer görüşlerini takip etmek mümkündür.

Konumuzla ilgili ikinci ana kaynağımız *el-Maârif fi Şerhi's-Sahâif*<sup>17</sup> isimli şerh çalışmasıdır. Semerkandî'nin *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* üzerine kendi şerhi olan bu çalışma onun en temel eserini bizzat kendi eliyle daha da ayrıntılandırması açısından kıymetlidir. Ana metinde yer almayan geniş açıklamalarıyla bu eser çalışmamızın ikinci temel metni olmuştur.

Müellifin eserleri açısından çalışmamızın üçüncü ana kaynağı *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*<sup>18</sup> oldu. Bu eser, Semerkandî'nin en ilginç ve orijinal eseridir. Semerkandî bu eserinde bir bütün olarak varlığı ele almayı denemiştir. Gök cisimlerinden yeryüzündeki cansız varlıklar, bitki, hayvan ve insana kadar bütün varlığı yaratıcıyla irtibatı cihetinden, bir başka ifâde ile yaratanın varlıktaki hikmet parıltılarını açığa çıkarma gayesiyle yazmıştır. Eserin nazarî yetkinliğin zirvesi kabul ettiği marifetullahın elde edilmesi üzerinde durduğu giriş kısmı, birinci bölümdeki Allah-âlem ilişkisine dair görüşleri ile insanla ilgili son bölümü nefis meselesi bakımından incelenmeye değer çok kıymetli bilgiler ihtiva eder.

Çalışmamız açısından Semerkandî'nin en özel eseri *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye*'dir.<sup>19</sup> Metin ve şerhi Semerkandî'ye ait olan bu eser, İbn Sînâ'nın ruh kasidesi olan *Kasîdetü'l-Ayniyye*'ye nazire olarak kaleme alınmıştır.<sup>20</sup> Semerkandî zikredilen ruh kasidesinde nefis hakkındaki görüşlerinin genel çerçevesini çizmiştir. Semerkandî bu eserden de önce İbn

---

gerçekleştirmiştir. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2007); *Sahâif*'in çeşitli sorunlar içeren bir deTürkçe tercümesi bulunmaktadır. Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, çev. Ramazan Biçer (Ankara: TÜBA, 2017).

<sup>17</sup> Bu eserin de iki baskısı mevcuttur. Bizim de çalışmamızda yararlandığımız ilk tahkikli metni, bir tez çalışması kapsamında Abdurrahman Süleyman Ebû Suaylik tarafından hazırlanmıştır. Semerkandî, "el-Maârif", 2012; Eserin ikinci neşri iki cilt halinde 2015 yılında Kahire'de yayımlanmıştır. Diğer çalışma esas alınmakla birlikte bazı hatalı yerlerde bu neşre de başvurulmuştur. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *el-Maârif fi Şerhi's-Sahâif*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail - Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2015).

<sup>18</sup> Eserin ilk tahkikli neşri 2014 yılında Gholamreza Dadkhah tarafından yayımlanmıştır. Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2014; Eserin ikinci tahkiki Yusuf Okşar tarafından gerçekleştirilmiş olup İsmail Yürük'le birlikte yaptıkları çeviri ile Türkçe'ye kazandırılmıştır. Biz de çalışmamızda bu metni esas almakla birlikte zaman zaman diğer neşirden de faydalandık. Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020.

<sup>19</sup> Eser, ilk olarak Ali Muhaddis tarafından neşredilmiştir. (*Twenty Philosophical-Myctical Texts*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2008). Tek yazma nüshası üzerinden gerçekleştirilmiş bu neşri bazı sorunlar ihtiva ettiği için eserin tarafımızca yeni bir tahkikli neşri hazırlanarak yayımlanmıştır. Ergül, Ömer. "İbn Sînâ'nın El-Kasîdetü'l-Ayniyye'sine Nazîre: Şemsüddîn Es-Semerkandî'nin Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye İsimli Eseri (Tahkik Ve Çeviri)". *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (Haziran 2024), 475-528. Çalışmamızda ilgili esere yapılacak atıflar bu neşir üzerinden gerçekleştirilecektir.

<sup>20</sup> Semerkandî'nin bu eserinin çeşitli yazma nüshalarında İbn Sînâ'nın eserine cevaben yazıldığı belirtilmektedir. Bunlardan birisi Reşit Efendi koleksiyonunda yer alır. Bk. Şemsüddîn Semerkandî, *Şerhü'l-Kasîdeti'l-Kâfiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşit Efendi, 858), 32b.

Sînâ'nın zikredilen kasidesine bir şerh kaleme almıştır.<sup>21</sup> Bu şerhin metnin kelime anlamlarına odaklanması ve beyitlerin kısa açıklamalarına yer vermesi sebebiyle çalışmamıza doğrudan bir katkısı olmamıştır. Ancak eser, Semerkandî'nin nefis konusuna verdiği önemi ve İbn Sînâ ile olan irtibatının boyutlarını göstermesi bakımından değerlidir.

Semerkandî'nin *Bişârâtü'l-İşârât*<sup>22</sup> isimli eseri çalışmamızın bir diğer ana kaynağıdır. İbn Sînâ'nın mantık, fizik ve metafizik alanında nihâî görüşlerini içeren *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinin şerhidir. *İşârât* şerhleri geleneğinde çok da bilinmese de İbn Sînâ'nın görüşlerini Fahreddin Râzî'nin (öl. 606/1210) İbn Sînâ eleştirileri ile Nasîrüddin Tûsî'nin müdafaasından arındırarak öz bir biçimde vermesi ile ayrı bir yerde durmaktadır. Bu eserde Semerkandî'nin kendine has görüşlerini bulmak zordur. Ancak itiraz sadedinde yer verdiği kısa açıklamaları görmek ve İbn Sînâ'nın görüşlerini Semerkandî'nin süzgecinden geçmiş biçimiyle okumuş olmak bakımından önemlidir. Konumuz açısından incelediğimiz yerlerde Semerkandî'nin genellikle Tûsî'nin açıklamalarından yararlandığı görülmüştür. Bu eser insânî nefsin varlığı, nefsin güçleri, bilgi ve irâde gibi konuları içeren fizik bahisleri ile metafizik bahsinde ele alınan insânî nefsin cevher oluşu, hayır ve şer, lezzet ve elem, mutluluk ve mutsuzluk, ariflerin makam, derece ve halleri ile olağanüstü durumlar gibi nefisle ilişkili önemli noktaları ihtiva eder.

Semerkandî'nin *el-Mu'tekâdât*,<sup>23</sup> *el-Envârü'l-ilâhiyye*,<sup>24</sup> *el-Mutekad*<sup>25</sup> ve *Risâle fi mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*<sup>26</sup> isimli eserleri *Sahâif*'in daha muhtasar versiyonları gibi olsalar da

<sup>21</sup> Bu şerh çeşitli alimlere nisbet edilmektedir. Şerhin Semerkandî'ye ait olduğunu gösteren nüshalardan birisi için bk. Şemsüddîn es-Semerkandî, *Şerhü'l-Kasideti'l-Ayniyye*, İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_000503/16, 219a-222a; Şerhin en yaygın nisbeti Seyyid Şerif Cürçânî'ye ait olduğunu gösterir. M. Faruk Çifçi tarafından neşri de gerçekleştirilmiştir. M. Faruk Çifçi, "Seyyid Şerif Cürçânî'nin er-Risâletü'l-Kudsiyye fi Şerhi'l-Kasideti'l-Mensûbe ilâ Ebî 'Alî b. Sînâ Adlı Eseri (İnceleme ve Tenkitli Neşir)", *Hikmet Yurdu* 8/15 (2015), 171-199; Nurettin Ceviz tarafından yapılan bir başka yayında şerh Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'ye nisbet edilmiştir. Nurettin Ceviz, "İbni Sînâ'nın el-Kasideti'r-Rûhâniyye Kasidesine Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Yaptığı Şerh", *Erzurumlu Şeyhülislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, (2015), 309-317 Bunların dışında yazma kayıtlarında Seyyid Şerefeddin (Nuruosmaniye 4024) ve Ebu Ali el-Hasan el-Hüseyn el-Bağdadî (Laleli 03707/004) gibi isimlere de aynı şerhin nisbet edildiği görülmüştür. Eserin içerik analizinden de hareketle bizim kanaatimiz şerhin Semerkandî'ye ait olduğu yönündedir.

<sup>22</sup> Eserin tahkiki neşri Ali Ucebî tarafından gerçekleştirilmiş olup 2021 yılında iki cilt halinde yayımlanmıştır. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, thk. Ali Ucebî (Tahran: Mîrâs Mektûb, 2021).

<sup>23</sup> Eser bir yüksek lisans tezi kapsamında Fatih Köksal tarafından tahkik edilmiştir. Eser *Sahâif*'ten farklı olarak mantık ve mantık bölümüne ek münâzara konularını da içerir. Üç levhâdan oluşan eserin ilk levhâsı mantık meseleleri, ikincisi ve üçüncüsü de *Sahâif*'te olduğu üzere mebâdi ve mesâilden meydana gelmiştir. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, "el-Mu'tekâdât", *Şemsüddîn es-Semerkandî ve El-Mu'tekâdât Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlili* Başlıklı Yüksek Lisans Tezi İçinde, thk. Fatih Köksal (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2023).

<sup>24</sup> Eserin tahkiki, bir yüksek lisans çalışması kapsamında Selami Yanmaz tarafından tamamlanmıştır. Bu eser de mantık ve münâzara konularını içeren mizan ile mebâdi ve mesâil şeklinde üç bölümden meydana gelir. el-Mu'tekâdât gibi mebâdi ve mesâil açısından *Sahâif*'in bir özeti gibi olsa da duyuşal idrâklerle ilgili konuların insânî nefsin ardından anlatılması gibi bazı yenilikler taşır. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", *Şemsüddîn Es-Semerkandî ve el-Envârü'l-ilâhiyye Adlı Eseri: Tahkik ve Tahlili* İsimli Yüksek Lisans Tezi İçinde, thk. Selami Yanmaz (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022).

<sup>25</sup> Eser İsmail Yürük ve İsmail Şık tarafından tahkik, tercüme ve değerlendirme yazısı ile yayımlanmıştır. Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *el-Mutekad [İslam İnanç İlkeleri]*, çev. İsmail Yürük - İsmail Şık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011).

<sup>26</sup> Ömer Ergül, "Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Risâle fi mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metninin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 11 (15 Temmuz 2023), 1-171.



çalışmanın kaynakları arasında yer almışlardır. Şu ana kadar varlığından haberdar olduğumuz Semerkandî'nin konumuzla ilişkili olan bütün eserlerinin çalışmamızda dikkate alındığını belirtmeliyiz.

Çalışmamızın ana kaynaklarının ikinci kısmı Semerkandî'nin düşünce zeminini oluşturan düşünürlerin eserlerinden oluşur. Onun nefisle ilgili tartışmalara katılımı Fahreddin er-Râzî'nin kendinden önceki birikime yönelttiği eleştiri ve teklifleri üzerinden gerçekleştiği için Râzî'nin eserleri çalışmanın ana kaynaklarından kabul edilerek incelenmiştir. Semerkandî'nin baş eseri *es-Sahâif*'in genel yapısı Râzî'nin *el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantık* eserinin tesirinde şekillenmiştir. Nefsle ilgili bazı meselelerde de açıktan bu esere atıfta bulunmuş olan Semerkandî için *el-Mülâhhas*'ın ayrı bir konumu vardır. Bu eser dışında Râzî'nin *el-Mebâhissü'l-Meşrikiyye*, *el-Metâlibü'l-âliye*, *el-Muhassal*, *Kitâbü'l-Erbâin fi usûli'd-dîn* ve *el-Me'âlim* gibi çeşitli eserleri incelenerek iki isim arasındaki ilişki tespit edilmeye çalışılmıştır.

Semerkandî nefis konusundaki tartışmalara genel manada Râzî üzerinden katılmış olsa da her iki düşünür için de merkezde yer alan isim İbn Sînâ'dır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* eseri, nefis teorisi bağlamında en dikkate değer eserdir. Çalışmamızda Semerkandî'nin şerhiyle birlikte sıklıkla müracaat ettiğimiz *İşârât*'ın yanı sıra İbn Sînâ'nın birçok disiplini toplayan *eş-Şifâ*'sının nefis kitabından, *en-Necât* ve *el-Adhaviyye fi'l-meâd* isimli eserlerinden de yararlanılmıştır.

Semerkandî için üçüncü önemli isim Nasîrüddin et-Tûsî'dir. Semerkandî özellikle *İşârât* şerhini yaparken birçok yerde isim vermeksizin onun *İşârât* üzerine yazdığı şerhten alıntılarda bulunmuştur. Semerkandî açısından Tûsî, Râzî'nin İbn Sînâ hakkında yaptığı eleştirileri süzgeçten geçirdiği bir kontrol mekanizması gibidir. Râzî'nin Meşşâi ekolün görüşlerine yönelttiği eleştirileri, *İşârât* şerhinde ve *Telhîsü'l-Muhassal*'da nakzetmeye çalışan Tûsî'nin bu savunmacı tavrı Semerkandî tarafından da dikkate alınmıştır. Semerkandî'nin İbn Sînâ yorumu bu iki ismin görüşleri ekseninde şekillenmiştir. Çalışmamızda Tûsî'nin *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, *Telhîsü'l-Muhassal*, *Tecridü'l-i'tikâd* ve *Bekâü'n-nefs ba'de fenâi'l-cesed* isimli eserlerinden yararlanılmıştır.

Çalışmamızın kaynaklarının ikinci kısmını çağdaş araştırmalar oluşturur. Bunların başında seçkin düşünürler üzerinden kelâm, felsefe, tasavvuf ve fıkıh disiplinlerinin insan tasavvurlarını konu edinen, toplamda on dört makaleden oluşan *İnsan Nedir?*<sup>27</sup> isimli çalışma yer alır. İslâm düşüncesinde insan tasavvuruna dair düşünsel birikimin izini sürmek için önemli bir kaynak olan bu eserden çok fazla istifade ettiğimizi belirtmeliyiz. İbn Sînâ özelinde nefis ve bilgi teorilerine dair araştırmalar kapsamında Ali Durusoy'un *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*,<sup>28</sup> Ömer Mahir Alper'in *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Farabi, İbn Sina Örneği*<sup>29</sup> ve Ömer Türker'in *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*<sup>30</sup> isimli eserlerinden yararlandık.

<sup>27</sup> Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (ed.), *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* (Ankara: İlem Yayınları, 2019).

<sup>28</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: İFAV, 2012).

<sup>29</sup> Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Farabi, İbn Sina Örneği* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000).

<sup>30</sup> Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019).

Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin nefis teorisiyle ilgili görüşlerini incelediğimiz bu çalışma, bu konudaki ilk çalışmadır. Daha önce Semerkandî'nin nefis teorisini kapsamlı bir şekilde ele alan bir çalışma yapılmamıştır. Literatürde konumuzun alt başlıklarını ilgilendiren bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan ikisi Semerkandî'nin *İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfus* isimli eserinin kâhik eden ve tercümesini gerçekleştirerek dilimize kazandıran Yusuf Okşar'a aittir. Okşar'ın bu konudaki ilk çalışması *Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfus Adlı Eserinde Ruh Anlayışı ve Nefsin Tezkiyesi*<sup>31</sup> başlıklı tebliğ metnidir. Başlıktan da anlaşılacağı üzere çalışma Semerkandî'nin *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus* adlı eseri özelinde nefsin tezkiyesi bağlamında nefis-beden ilişkisine odaklanmaktadır. Okşar'ın konumuzla ilgili ikinci çalışması doktora tezinden üretilmiş olan *Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'de Nefis ve Marifetullah*<sup>32</sup> başlıklı makalesidir. Bu makale yazarın önceki çalışmasının geliştirilmiş bir başka versiyonudur. Her iki çalışmada da Semerkandî'nin marifetullah ve ona ulaşmak için gerçekleştirilen riyâzetle ilgili görüşleri, onun tasavvufî yönüyle ilişkilendirilmiştir. Bu tespit doğru olmakla birlikte yeterli değildir. Bizce bu konudaki görüşlerinin temelinde yetkinleşme düşüncesi kapsamında nazarî ve amelî akıl ayırımına dayalı İbn Sînâ'nın açıklamaları yer alır. Nazarî yetkinliğin zirvesi kabul ettiği marifetullaha ulaşmanın üç yolundan bahseden Semerkandî, İbn Sînâ gibi tasavvufun yöntemini nazarî yetkinleşmenin bir yolu kabul etmiştir.

Semerkandî'nin nefisle ilgili görüşleri Bilal Taşkın tarafından *Semerkantlı Bilim Adamı Şemsüddin Muhammed es-Semerkandî'nin Nefis/Ruh Teorisi Üzerine Bir İnceleme*<sup>33</sup> başlıklı bir bildirisine ve Tarık Tanrıbilir'in *Şemsüddin Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelam-Felsefe Etkileşimi*<sup>34</sup> başlıklı doktora tezine kısmen konu olmuştur. Her iki isim de Semerkandî'nin *Sahâifu'l-ilâhiyye*'de *rûhânî cevherler* başlığı altında insan nefisine dair yer verdiği görüşleri özetleyerek sunmuşlardır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde incelenen idrâkle ilgili tartışmalar Tarık Tanrıbilir'in *İslam Kelamında Araz Teorisi (Şemsüddin es-Semerkandî Örneği)*<sup>35</sup> başlıklı yüksek lisans ve yukarıda zikrettiğimiz *Şemsüddin Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelam-Felsefe Etkileşimi* başlıklı doktora tezlerinde incelenmiştir. Bu çalışmalarda Semerkandî'nin *Sahâifu'l-ilâhiyye*'de *araz* bahsinde yer verdiği açıklamaları kitaptaki konu ve içerik sıralamasına sadık kalınarak aktarılmıştır. Her iki çalışmada da Semerkandî'nin görüşleri muhalif ya da mutabık olduğu görüşlerle karşılaştırılarak tartışılmadığı gibi idrâkin idrâk eden özneye yani insan nefsiyle ilişkisinden bağımsız ele alındığı görülmüştür. Çalışmaların bir başka eksik yanı Semerkandî'nin dış ve iç idrâk güçleriyle ilgili özgün görüşler zikrettiği *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus* eserindeki açıklamalarının gözden kaçırılmış

<sup>31</sup> Yusuf Okşar, "Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin İlmü'l-Âfâk ve'l-Enfus Adlı Eserinde Ruh Anlayışı ve Nefsin Tezkiyesi", *Third Sarajevo International Conference* 3/4 (2017), 267-275.

<sup>32</sup> Yusuf Okşar, "Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'de Nefis ve Marifetullah", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* XIII/9 (2018), 175-194.

<sup>33</sup> Bilal Taşkın, "Semerkantlı Bilim Adamı Şemsüddin Muhammed Es-Semerkandî'nin Nefis/Ruh Teorisi Üzerine Bir İnceleme" *IV. Euroasia International Congress On Multidisciplinary Studies*, (Kazakistan, 2019), 285-289.

<sup>34</sup> Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddin Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelam-Felsefe Etkileşimi* (Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021); Çalışmanın neşri için bk. Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddin Semerkandî'de Varlık ve Bilgi*, (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022)

<sup>35</sup> Tarık Tanrıbilir, *İslam Kelamında Araz Teorisi (Şemsüddin es-Semerkandî Örneği)* (Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 17-60.

olmasıdır. Benzer bir sorun Mehdi Cengiz'in *Kelâm-Felsefe Etkileşimi Bağlamında Şemseddin es-Semerkindi'de Dış ve İç Duyular*<sup>36</sup> başlıklı makalesinde görülmektedir. Cengiz, iç duyular üzerine kelâmcularla filozofların görüşlerini mukayese etmiş, Semerkandi'nin bu konuda İbn Sînâ'dan etkilendiğini ayrıntılı bir şekilde izah etmekle birlikte *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus*'teki açıklamalarını değerlendirmemiştir. Doğrudan iç duyulara odaklanılmasından dolayı çalışmada bu idrâk güçlerinin nefis teorisiyle ilişkisine de yüzeysel olarak temas edilmiştir. Cengiz'in *Şemseddin es-Semerkindi'de Bilginin Tanımı Problemi*<sup>37</sup> başlıklı bir başka makalesinde de doğrudan bilgi tanımı ele alınmış olup, konunun Semerkandi'nin nefis teorisiyle ilişkili boyutları üzerinde durulmamıştır.

Bu kaynaklar dışında da çalışmamızla kısmen ilgisi bulunan çeşitli konulara dair Semerkandi'nin görüşlerini inceleyen çalışmalar vardır.<sup>38</sup> Ancak bunların hiçbirinde de ele alınan meselelerle insânî nefsin mahiyet ve nitelikleri arasında ayrıntılı ilişki kurulmamıştır. Semerkandi özelinde bu kısa literatür değerlendirmemizle göstermek istediğimiz husus, son yıllarda müellif üzerine çok sayıda yeni çalışma vücuda gelmiş olmasına rağmen onun nefis teorisi konusundaki görüşleri bütün olarak incelenmemiştir. Bu çalışma Semerkandi'nin nefis teorisiyle ilgili görüşlerini bağlamsal zeminini de göstererek bütünlüklü olarak ele almayı hedeflemektedir.

### 3. Yöntem

Bu çalışmada karşılaştırmalı metin analizi yöntemi uygulanmıştır. Birkaç aşamadan oluşan yöntemin ilk aşaması Semerkandi'nin eserlerinin kapsamlı bir şekilde incelenmesini içerir. Bu inceleme ile müellifin konuyla ilgili eserleri, eserlerin doğrudan konuyu ele alan bölümleri ve konuyla dolaylı olarak bağlantılı olan kısımları tespit edilmiştir. Semerkandi'nin kelâm alanındaki düşünsel serüveni tespit etme adına yaptığımız incelemeler sonucunda onun görüşlerini doğru anlama adına bir yöntem geliştirdik. Kelâm alanındaki en önemli eseri *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* olan Semerkandi'nin bu eseri *el-Maârif* isimli şerhi ile okunmadıkça tam olarak anlaşılabilir. Zira *Sahâif* bazı noktalarda Semerkandi'nin üzerine şerh yazmasını gerektirecek kadar açıklamaya muhtaç bir metindir. *El-Maârif* ise asıl metindeki konuların yalnızca şerh edilen kısmının başından birkaç kelimeye yer vermesi ve geri kalan kısmı için asıl metne tekrar göz atmayı gerektirmesi bakımından tek başına okunması ve anlaşılması neredeyse imkânsızdır. Semerkandi'nin yine kelâm alanında yazdığı *el-Mu'tekadât* ve *el-Envârü'l-ilâhiyye* isimli eserleri mebdâi ve mesâil tartışmalarının daha muhtasar bir biçimde ele alındığı iki eserdir. Her iki eser de ilgili bahisler açısından *es-Sahâif*'in özeti gibi dursa da *el-Envârü'l-ilâhiyye* yer yer orijinal açıklamalara yer vermesi

<sup>36</sup> Mehdi Cengiz, "Kelâm-Felsefe Etkileşimi Bağlamında Şemseddin es-Semerkindi'de Dış ve İç Duyular", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 177-202.

<sup>37</sup> Mehdi Cengiz, "Şemseddin es-Semerkindi'de Bilginin Tanımı Problemi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 161-183.

<sup>38</sup> Zihni varlık mefhumunun yalnızca ontolojik cihetten incelenmesi için bk. İsmail Şık, "Felsefi Kelam Geleneğinde Varlık Kavramı 'Şemsüddin es-Semerkindi Örneği'", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (2014), 243-259; Semerkandi'nin nübüvvetle ilgili görüşlerini sistematik ve kapsamlı bir şekilde ele alan Kaplan'ın makalesi de benzer bir eksikliği taşır. Bk. İbrahim Kaplan, "Şemsüddin es-Semerkindi'nin Nübüvvet Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* V/4 (2016), 739-765; Bilal Taşkın - Hikmet Şavluk, "Kudret Sahibi Bir Fâil Olarak İnsan: Şemseddin es-Semerkindi'de İlahî Sıfatlar ve İnsan Fiilleri İlişkisi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 479-502.

bakımından diğerinden ayrılmaktadır. Semerkandî'nin kelâmî tercihlerinin daha basit bir dille, oldukça tartışmalardan arındırılmış bir formda görülebilecek eseri *el-Mutekad*'dir. Bu eserden daha da muhtasar ve sistemli bir akâid metni hüviyetinde olan *Risâle fi mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa* Semerkandî'nin kelâm sahasındaki bir diğer çalışmasıdır.<sup>39</sup> Bizce bu eserden başlanarak ardından *el-Mutekad* isimli eseri ve bunların üzerine de *el-Envârü'l-ilâhiyye* ve *el-Mu'tekadât*'la karşılaştırmalı olarak *Sahâif* ve şerhinin okunması Semerkandî'nin kelâmî tercihlerinin bütünlüklü bir tutarlılıkla ele alınmasını sağlayacaktır.

Zikredilen yönetime riayet ederek Semerkandî'nin kelâmî düşüncesinin genel hatlarıyla ortaya çıkarılmasının ardından ikinci aşamada *el-Kasîdetü'r-rûhâniyye* ve şerhi, *İlmü'l-âfâk ve'enfus* ve *Bişârâtü'l-İşârât* merkezli okumalarla konunun ana iskeleti oluşturulmuştur.

Semerkandî *el-Kasîdetü'r-rûhâniyye* ve şerhinde nefsin rûhânî âlemden bedene gelişi, bedenle iç içe geçmesi, bedenle birlikteliğinde saflığını yitirip kirlenmesi, riyazet esaslarına riayetle nefsin arındırılması, bu arınmanın sonucunda keşf, keramet gibi olağanüstü hallere mazhar oluşu ve mucizelerin aklen temellendirmesi gibi hususları ustaca anlatmıştır. Bu eserin bir özelliği de Semerkandî'nin eserin içinde *Sahâifü'l-ilâhiyye*, *Envârü'l-ilâhiyye* eserlerine atıfta bulunmuş olmasıdır. Bu özelliğiyle eser zikredilen eserlerden sonra kaleme alınmış ve müellifin nefs konusundaki görüşlerini kristalize ettiği bir hüviyete sahiptir. Eser özellikle de İbn Sînâ'nın *İşârât*'nın son iki namatıyla ciddi benzerlikler taşır. Bu açıdan iki ismin görüşlerini mukayese fırsatı sunmaktadır. *İlmü'l-âfâk* ise yukarıda zikredilen konuları daha da ayrıntılı sunar. Muhtemelen eser, *el-Kasîdetü'r-rûhâniyye*'den daha sonra kaleme alınmış olmalıdır. Nefs konusunda Semerkandî çalışmaları için üçüncü temel eser *Bişârâtü'l-İşârât* isimli eseridir. Semerkandî'nin yaklaşımını İbn Sînâ'nın görüşleriyle mukayese etmenin, karşılıklı ve bütünlüklü incelemenin en iyi yolu müellifin şerhi olan bu eserin incelenmesinden geçer. Eserin Semerkandî araştırmacıları için önemli bir yeri olduğu gibi *İşârât* şerhleri geleneği için de kıymeti tartışılmaz. Zira Semerkandî şerhte tartışmadan uzak bir üslupla İbn Sînâ'nın görüşlerini açığa çıkarmayı hedeflemiştir.

Üçüncü ve son aşamada çalışmanın kaynakları başlığı altında işaret edilen, Semerkandî'nin düşünce zeminini oluşturan İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddin Tûsî gibi isimlerin seçkin eserleri, müellifin eserleriyle karşılaştırmalı okunarak metin inşa edilmiştir.

<sup>39</sup> Burada zikredilen eserler bir akâid ya da kelâm eserinin ihtivâ ettiği konuları bütünlüklü bir şekilde içeren eserlerdir. Semerkandî'nin bunların dışında bazı konular özelinde yazdığı risâleleri de mevcuttur. O konularda çalışma yapanların onları da öncelikli dikkate almaları gerekir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### LATİF BİR CİSİM

İnsanın benlik bilinci hiçbir şartta yok olmayan bir sürekliliğe sahiptir. İbn Sînâ'nın son derece güçlü ifadesi ile söyleyecek olursak bu bilinç durumu kişinin iç ve dış duyu organlarının fonksiyonlarını tam olarak icra edemedikleri uyku ya da sarhoşluk durumlarında bile yok olmaz.<sup>1</sup> İnsanın *ben* diyerek işarette bulunduğu hakikatine dair bilinci sürekli olsa da *ben* ile kastedilen şeyin ne olduğu tarih boyunca tartışıla gelmiştir.

İlk çağlardan itibaren insanın kendi hakikatine dair araştırmalarının sonucunda çok sayıda teori ortaya çıkmıştır. Nefsin hakikatine dair yüze yakın yaklaşım olduğunu söyleyen Münâvî'nin (öl. 1031/1622) ya da bu konudaki görüşlerin kırka ulaştığını belirten Sebzevârî'nin (öl. 1289/1872) ifadeleri, meselenin ne kadar yoruma açık olduğunu gösterdiği gibi aynı zamanda kesin bir sonuca ulaşmanın zorluğuna da işaret eder.<sup>2</sup>

Çalışmamızın ilk bölümünde nefsin hakikatine ilişkin meseleler incelenecektir. Bu bölümün ilk başlığı altında nefsin hakikatine dair geliştirilen teorilerden müteahhir dönem kelâm eserlerinde sıklıkla temas edilen belli başlı görüşlere ve bunlarla ilgili Semerkandî'nin yorumlarına yer verilecektir. Bölümün ikinci başlığı ise Semerkandî'nin nefsin hakikatine dair teorisinin analizini içerir. İlk bölümün üçüncü ve dördüncü başlıkları altında ise nefsin hakikatiyle doğrudan ilişkili olan iki mesele ele alınacaktır. Önce nefislerin hakikatte birlik ya da çokluğuna, sonrasında ise nefsin varlığa gelişi bağlamında hudûs ya da kudemine ilişkin tartışmalar işlenecektir.

#### 1. Nefsin Hakikatine Dair Görüşler

Nefsin ontolojik kimliği hakkında öne çıkan görüşler Fahreddin er-Râzî ve Semerkandî tarafından üç kategoriye ayrılmıştır. Birinci yaklaşıma göre nefis, maddî ya da fiziksel bir varlıktır. İkincisine göre nefis, cismanî bir varlıktır. Yani nefis, cisimde bulunan bir halden ibarettir. Üçüncüsüne göre nefis, cisim ya da cismanî bir varlık değildir.<sup>3</sup> Semerkandî, bu üç temel görüşün yanı sıra nefis hakkında başka türden görüşlerin de olduğunu belirtir. Bu

<sup>1</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (Kum: Neşri'l-Belâğa, ts.), 80.

<sup>2</sup> Hasanzâde Âmilî, *Uyûnu mesâilî'n-nefs* (Tahran: Müessesese-i İntişârât Emîr Kebîr, 1371), 115; Nefsin hakikatine dair felsefî birikim için bk. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 39-51; İbn Sina, *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, thk. Ayetullah Hasanzâde el-Âmilî (Kum: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1417), 28-41.

<sup>3</sup> Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fî usûli'd-dîn* (Haydarâbâd: Dâirati'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1353), 264-267; Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal [Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe]*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 203-204; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 272; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 237; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 55; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 127.

görüşlere göre nefsin cisim ve cismanîden, cisim ve mücerretten bir de cismanî ve mücerretten bir araya gelmiş karmaşık ve çok boyutlu bir varlık olabileceği ifade edilir.<sup>4</sup>

Nefsin cisim olduğunu iddia eden görüşler iki kısımda incelenir. İlk yaklaşım bir kısım Mu'tezile kelamcısına nisbet edilmektedir. Onlar insan denilince kastedilen şeyin algılanan (mahsûs) veya görülen (müşâhed) insan bedeni olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre ben diye işarette bulunduğumuz şey, duyularımızla algıladığımız vücudumuzun ötesinde bir şey değildir.<sup>5</sup>

Nefsin cisim olduğunu ileri süren ikinci gruba göre nefis bedende bulunan bir parçadır. Nefsi bedeninin bir parçasına indirgeyenler, oldukça çeşitli yelpazede görüşler ileri sürmüşlerdir. Semerkandî bu hususta on yaklaşım zikretmiştir.<sup>6</sup> Bunlardan birinci görüş Plutarkhos'a (öl. MÖ 120) aittir. Ona göre insânî nefis, bedende akım halinde olan ateştir. Çünkü ateşin özelliği aydınlatma ve harekettir. Benzer şekilde nefsin özelliği de idrâk ve harekettir. İdrâk ile ateşin aydınlatmasının eşleştirilmesi, idrâkin varlığının bilinmeyi açığa çıkarmasından ileri gelir. Semerkandî eski dönemlerde hekimlerin de doğuştan gelen ateşi bedeninin yöneticisi olarak kabul ettiklerini belirtmiştir. İkinci yaklaşım ise insânî nefsin hava olduğunu ileri süren Diogenes'e (öl. MÖ 324) aittir. Hava, dar açıklıklardan sızabilen latîf bir şeydir. O, farklı şekiller alabilir. Şişmiş tulumun içindeki havanın tulumu hareket ettirmesi gibi bedeni hareket ettirir. Üçüncü görüş Thales'in (öl. MÖ 565) görüşüdür. Ona göre insânî nefis sudur. Su, canlılar için büyüme ve gelişmenin sebebidir. Nefis de aynı onun gibi canlı varlığın her türlü gelişiminin kaynağıdır.

Semerkandî bu zikredilen üç yaklaşımın akıl yürütme çeşitlerinden ikinci şekle göre zayıf olduğunu belirtmiştir. Çünkü ikinci tür akıl yürütmede orta terim taraflardan her ikisine de yüklem olur ama birisine olumlu diğerine olumsuz olarak yüklenir. Oysa burada akıl yürütme iki olumlamadan oluşmaktadır. Onlardan birine atfedilen bir olumlama nefse de yüklenerek nefsin o şey olduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımlar mantikî açıdan zayıftır.<sup>7</sup>

Semerkandî'nin zikrettiği dördüncü açıklama Empedokles'e (öl. MÖ 430) aittir. O insânî nefsin ateş, hava, su ve topraktan oluşan dört unsur ile şehvet (muhabbet) ve öfkeden (galebe) meydana geldiğini belirtmiştir.<sup>8</sup>

Semerkandî'nin beşinci yaklaşım olarak yer verdiği görüş bir grup tabiatçı filozofa nisbet edilmiştir. Onlara göre insan nefsi belirli bir nitelik ve özel bir niceliğe sahip kan, balgam,

<sup>4</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 272; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 237.

<sup>5</sup> Kelâmcıların insana yaklaşımları için bk. Muhammed Ali Koca, "Kelamda Ruh Teorileri", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1256-1290.

<sup>6</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 272-275; Semerkandî'nin nefsin hakikatine dair zikrettiği görüşler Fahreddin Râzî'nin *Kitâbü'l-erbaîn fi Usûli'd-dîn* isimli eserinin "nefsin hakikati" başlığı altında yer verdiği taksîm ile neredeyse aynıdır. Râzî, *Kitâbü'l-Erbaîn fi usûli'd-dîn*, 224-227; Ayrıca bk. Râzî, *el-Muhassal*, 203-204.

<sup>7</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 273; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 237; Semerkandî'nin bu tenkit içeren ifâdeleri de neredeyse birebir Râzî'nin *el-Erbaîn*'inde de yer alır. Bk. Râzî, *Kitâbü'l-Erbaîn fi usûli'd-dîn*, 265; Kıyasın ikinci şekli için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm [İlmin Ölçütü]*, thk. Hasan Hacak, çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023), 162.

<sup>8</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 238; Semerkandî'nin dördüncü görüş olarak sunduğu bu teori, Fahreddin Râzî'nin tasniflerinde yer almaz. Ancak İbn Sînâ Şifâ'da bu görüşü Empedokles'e nisbet ederek zikretmiştir. Bk. İbn Sina, *en-Nefs*, 76-77.

kara safra ve sarı safradan oluşan dört karışımdan ibarettir.<sup>9</sup> Dört sıvının niteliği sıcaklık soğukluk, yaşlılık ve kuruluştan oluşan dört nitelikten meydana gelir. Kan, sıcak ve ıslak; safra, sıcak ve kuru; sevda, soğuk ve kuru; balgam da soğuk ve ıslaktır. Bunların nicelikleri ise özel miktarlarından ibarettir. Bu dört sıvının kendine özel nitelik ve niceliğiyle dolaşımıyla var olmaya devam etmesi hayatın devamlılığının sebebidir. Râzî gibi Semerkandî de dolaşımın (deverân) yakîn ifade etmediğini belirterek bu görüşün de zayıf olduğunu iddia etmiştir.<sup>10</sup>

Altıncı görüş, insan nefsinin kan olduğunu öne sürer. Bu görüşte olanlara göre kan, dört karışımın en değerlisidir. Semerkandî tıpkı Râzî’de olduğu gibi bu görüşün ve bundan sonraki dört görüşün kimler tarafından ileri sürüldüğüne dair bir bilgi vermemiştir.

Yedinci görüş, nefislerin insanın uzuvlarında ve karışımlarda hareket halinde olan kendi zatları gereği canlı latif cisimler olduğunu iddia eder. Bu latif cisimler asla ayrılmaz ve değişmezler. Bunların uzuvlar ve karışımlarda bulunmaları canlılık (hayat) iken ayrılmaları ölüm demektir. Fahreddin er-Râzî, bu cisimlerin bedenün cüzlerinde bulunmasını cüzlerin kabiliyetiyle ilişkilendirmiştir. Eğer bedenün organları ve karışımları bunları taşıma kabiliyetinden çıkarsa bunlar da onlardan ayrılır ve böylece ölüm gerçekleşir.<sup>11</sup>

Sekizinci yaklaşıma göre insânî nefis, kalbin sol batnında yerleşmiş latif bir cisim olup damarlar aracılığıyla bütün bedene nüfuz eder. Semerkandî’nin naklettiği dokuzuncu teoriye göre insânî nefis, beyinde yerleşmiş latif dumansal (buhârî) bir cisim olan ruhlardır. Bunlar his ve hareket kuvvelerinin kabulüne uygundur. Sinirler yoluyla bütün bedene nüfuz eder.<sup>12</sup>

Onuncu ve son yaklaşıma göre insânî nefis, ömrün başından sonuna değişmeden kalan aslî cüzlerdir (eczâ-i asliyye). Râzî ve Semerkandî bu yaklaşımın muhakkik kelâmçıların tercihi olduğunu belirtmiştir. Kelâmçılar aslî cüzlerin insânî halin ilk biçimi olarak nefsin bedene iliştiği vakit oluştuklarını, değişim ve dönüşüme konu olmayıp ömrün başından sonuna kadar varlıklarını devam ettirdiklerini belirtmişlerdir. Ancak Semerkandî, bunların (değişmeden) ömür boyu kalıcılıklarını kabul etmez. Ona göre bu aslî cüzler, nefsin bedene ilişmesinden sonra meydana gelen diğer cüzler gibidir. Yani hem aslî cüzler hem de diğerleri başta yokken beslenmeyle var olmuş şeylerdir. Semerkandî, hayvânî ve insânî ruhun bitkisel güçte nutfenin beslenerek beden ve organların oluşmasından sonra bedene işieceğini söyler.<sup>13</sup>

Bu kısmı Semerkandî’nin *ilmü’l-âfâk*’ta insan bedenine dair anlattıkları ile daha açık hale getirebiliriz. Allah Teâlâ Âdem’in (as) bedenini katıksız (sülâle) çamurdan/balçıktan yaratmıştır. Onun evlatlarını da gıdadan meydana gelen nutfeden yaratmıştır. Gıda da asıl itibarıyla ya bitkiseldir ya hayvansaldır ya da bunların ikisinden bileşiktir. Ancak hepsi de çamurdan/balçıktan meydana gelir ve ondan beslenir. Hayvan da bitkiden meydana gelir ve ondan beslenir. Bu bakımdan her şeyin maddesi çamurdur. Allah’ın kudretinin tesiri ile

<sup>9</sup> Sahâîf’in muhakkiki dört karışımı dört unsurla karıştırmış, köşeli parantez içinde bir önceki görüşte zikredilmiş olan dört unsura işaret edildiğini belirtmiştir. Oysa burada kastedilen Semerkandî’nin şerhte de belirttiği üzere dört sıvıdır. Bk. Semerkandî, *es-Sahâîf*, 1985, 274; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 238.

<sup>10</sup> Semerkandî, *es-Sahâîf*, 1985, 274; Râzî, *Kitâbü’l-Erba’în fi usûli’l-dîn*, 266.

<sup>11</sup> Râzî, *Kitâbü’l-Erba’în fi usûli’l-dîn*, 266; Semerkandî, *es-Sahâîf*, 1985, 274.

<sup>12</sup> Semerkandî, *es-Sahâîf*, 1985, 275; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 238.

<sup>13</sup> Semerkandî, *el-Maârif*, 2015, 2/994.

bu ilk maddeden nutfe meydana gelir. Nutfe pıhtılaşmış kan; pıhtılaşmış kan embriyo, embriyo kemik olur ve sonunda kemiklere de et giydirilir. Böylece insan meydana gelir.<sup>14</sup> İnsan bedeninin oluşum aşamaları bu şekilde anlatan Semerkandî'ye göre insan bedeni, aslî cüzler ve eklenen cüzler (fadlî) ayrımı yapılmaksızın bütünüyle besinsel bir süreçle oluşur. Bu besinsel sürecin en başında, ilk madde olarak katışksız çamur yer alır. Netice itibariyle Semerkandî, ömrün başından sonuna sabit nefis dışında bir hakikat kabul etmemektedir. O bununla beden bütünüyle değiştiğini, değişmeyen tek şeyin bedene indirgenemeyen nefis olduğunu vurgulamak istemiştir.

Aslî ve eklenen cüzler ayrımı “bir insanın başka bir insan tarafından yenilmesi durumunda yenilen insanın yokluğa karışacağı” gerekçesiyle tekrar diriltiilenin imkansızlığını savunan görüşlere karşı cismânî haşri ispat sadedinde kullanır. Râzî de yukarıdaki ayrımı zikrettikten sonra “Bu esasa dayanarak yeniden diriltiilme ve bir araya toplanmaya dair ileri sürülen şüphelerin çoğunun yanıtlanacağını” belirtmiştir.<sup>15</sup> Semerkandî ise üçüncü bölümde ele alacağımız üzere yenilen ve yenen insanların cüzlerini bu şekilde ayırmıştır. Belli ki Semerkandî beden bütünü için böyle bir ayırma gitmekle birlikte her ikisinin de aynı özden yani katışksız çamurdan meydana geldiğini ve değişime açık olduklarını düşünür. Ona göre insanda değişmeden kalan yalnızca nefstir.<sup>16</sup>

Nefsin ya beden bütünü ya da bedende bulunan bir parçaya karşılık geldiğini ileri sürenlerin görüşleri genel anlamda bunlardan ibarettir. Bazı gruplar da nefsin cisimle bağlantılı bir durum olduğunu iddia etmişlerdir. Nefsin *cismanî* bir şey olduğunu iddia eden bu grupların ilkinde göre insânî nefis, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluk arasında dengeyi ifade eden mizaçtır. Bu görüş tabiilerin çoğunluğuna nisbet edilmiştir.<sup>17</sup> Nefsin cisimsel bir şey olduğunu söyleyen bir başka gruba göre insânî nefis bir canlılık sıfatıdır. Bu gruptaki üçüncü teoriye göre insânî nefis, organların ortaya çıkması, beden şeklinin belirmesi demektir.<sup>18</sup> İnsânî nefsin *cismanî* bir şey olduğunu iddia eden dördüncü yaklaşıma göre o, bedendeki karışımın ya da rükünlerin nitelik ve nicelikte orantılı oluşudur.<sup>19</sup>

Şimdi de nefsin ne cisim ne de *cismanî* bir varlık olduğunu iddia edenlerin görüşlerine temas edeceğiz. Semerkandî nefsin mahiyetine dair görüşlerin taksiminde istisnâ bir isim sayılacak şekilde bir tercihte bulunmuştur. Genellikle nefsin ne cisim ne de *cismanî* bir varlık olmadığı söylendiğinde mücerret nefis görüşü ele alınmaktadır. Ancak Semerkandî nefsin ne cisim ne de *cismanî* bir şey olmadığını söyleyenleri iki gruba ayırmıştır. Bunlardan

<sup>14</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 350-351.

<sup>15</sup> Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 267.

<sup>16</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 443; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 319.

<sup>17</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 275; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 238; Fahreddin Râzî Semerkandî'de gördüğümüz üzere *el-Muhassal*'da bu görüşü nefsin *cismânî* olduğunu iddia edenlerin görüşleri arasında zikretmiştir. Bk. Râzî, *el-Muhassal*, 204; Râzî *el-Erba'în* isimli eserinde ise bu görüşe nefsin bedende bulunan bir cisim olduğunu söyleyenlerin görüşleri arasında yedinci sırada yer vermiştir. Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 266.

<sup>18</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 275; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 238.

<sup>19</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 275; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 238.



ilkine İbnü'r-Râvendî'nin (öl. 301/913-14) görüşünü yerleştirmiştir. İbnü'r-Râvendî nefsin kalpte bulunan parçalanmayan bir cüz olduğunu iddia etmiştir.<sup>20</sup>

Nefsin ne cisim ne de cismanî bir varlık olmadığını söyleyen ikinci görüşe göre nefis soyut (mücerret) yapıdadır. Filozofların çoğunluğu, Mu'tezile'den Muammer, İmâmiyye'nin çoğunluğu ile Râgıb el-İsfahânî ve Gazzâlî gibi şahıs ve gruplara nisbet edilen bu görüşe göre insânî nefis uzamsızdır (gayr-i mütehayyiz).<sup>21</sup>

Semerkandî bu görüşler içerisinde hem nefsin bir cisim olduğunu savunan düşüncelere hem nefsin maddeden soyut bir varlık olduğunu iddia eden görüşlere eleştiriler yöneltmiştir. Öncelikle belirtmeliyiz ki nefsin bir cisim olduğunu öne süren argümanlara eleştirel yaklaşmak, nefsin soyut olduğunu kabul etmek anlamına gelmez. Zira bu yöndeki eleştiriler nefsin sadece bedene indirgenemeyeceğini gösterir. Aynı şekilde nefsin mücerretliğine dair serdedilen delilleri makul bulmak ya da benimsemek de nefsin soyut bir varlık olduğunu benimsemek demek değildir. Zira bu delillerin birçoğu da nefsin görünen bedeninin ötesinde bir varlık olduğunu düşünenler tarafından da kabul edilir. Bu bağlamda öncelikle insanın bedene indirgenmesine yönelik tenkitlere ardından da soyut nefis düşüncesine yönelik eleştirilere göz atacağız.

### 1.1. İnsanın Bedene İndirgenmesi

İnsanı bedenle bir tutan ya da bir başka ifade ile insan denildiğinde beden dışında bir başka varlığa işarette bulunmadıkları görülen kesim, bazı Mu'tezilî düşünürlerdir. Bunlar Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 227/841), Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) ve Kādî Abdülcebbar (öl. 4115/1024) gibi atomcu nazariyenin takipçileridir. Bu isimlerden Ebü'l-Hüzeyl "İnsan iki eli, iki ayağı olan görülen şahıstır" demiştir. Eş'arî, Ebü'l-Hüzeyl'in insanın saçı ve tırnağı gibi parçalarını insan ismi verilen bütüne dahil etmediğini belirtmiştir. Yine Eş'arî'nin aktardığına göre Ebü'l-Hüzeyl insanı oluşturan her bir parçaya faillik atfetmiştir. Dolayısıyla insan fail olarak anılmak için bedeninin parçaları dışında bir şeye muhtaç değildir.<sup>22</sup> Ebü'l-Hüzeyl'in nefsi ruhtan, ruhu hayattan başka bir manada kabul ettiği de belirtilmiştir. Hayat ona göre arazdır. "Allah nefisleri ölüm vaktinde ve ölümleri gelmemiş olanları da uykularında alır."<sup>23</sup> âyetine dayanarak uykuda insanın ruhunun ve nefsinin çekilip alınacağını, hayatın kalacağını belirtmiştir.<sup>24</sup> Kādî Abdülcebbar'ın naklettiğine göre Ebü'l-Hüzeyl insanın yiyen, içen görülen zâhiri bedeninden (cesed) ibaret olduğunu söylemiştir. İnsan bedeninden başka bir şey olduğu ifade edilen hayatın araz veya cisim olabileceği ifade edilmiştir.<sup>25</sup>

<sup>20</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 276; Fahreddin Râzî gibi pek çok isim İbn Râvendî'nin bu görüşünü nefsin bedende bulunan bir parça olduğunu iddia eden görüşler arasında zikretmişlerdir. Bk. Râzî, *el-Muhassal*, 203; Sadrüşşerâfî'nin da Semerkandî'nin taksimini takip ettiği görülmektedir. Bk. Ubeydullah b. Mesud Sadrüşşerâfî, *Şerhü Ta'dilî'l-ülûm*, thk. Mahmut Ay - Mustafa Borbuğa (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 362.

<sup>21</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 276; Ayrıca muhakkik sûfilerin çoğunluğunun da bu görüşü paylaştıkları belirtilmiştir. Bk. Fahreddin Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye* (Beyrut: Dâriü'l-kütübî'l-Arabî, 1987), 7/38.

<sup>22</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 463.

<sup>23</sup> Zümer Sûresi, 39/42.

<sup>24</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 471.

<sup>25</sup> Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr (Kâhîre: ed-Dâriü'l-Misriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1963), 11/310; İbn Hazm onun nefsi araz kabul ettiğini belirtmiştir. Ancak diğer ifadelerin ışığında anlaşılan o ki İbn Hazm'ın araz dediği nefis değil belki hayat olabilir.

Ebû Ali ve Ebû Hâşim, diri ve kâdir olan [insanın] kendisiyle diğer canlılardan ayrıştığı özel bünyeye sahip, işaret olunan şahıs olduğunu belirtmişlerdir. Mükellef varlık olması bakımından emir, nehiy, övgü ve yergi bu şahsa yöneliktir. Ayrıca Ebû Ali kesildiği vakit insanın acı hissetmediği kemik ve saç gibi şeylerin canlı varlığın tanımını içine girmeyeceğini belirtmiştir.<sup>26</sup>

Kâdî Abdülcebâr'a göre mükellef varlık olarak insan "kâdir, âlim, müdrük, hayy ve mürîd" varlıktır. Bütün bu nitelikler bir kişinin mükellef varlık olması için olmazsa olmaz vasıflardır. Çünkü mükellef kişi emrolunduğu fiili yapmaya güç yetirebilmeli (kâdir), fiilin nasıl gerçekleşeceğine dair bilgi sahibi olmalı (âlim), çeşitli ihtimaller arasından fiili gerçekleştireceği bir yönü tercih edebilmeli (mürîd) ki fiil ortaya çıksın. Bütün bu sıfatların kişide var olabilmesi için onun canlı (hayy) olması gerekir. Tüm bu niteliklere sahip diğer canlılardan insanı ayırıcı vasıf da idrâk edici (müdrük) olmasıdır.<sup>27</sup>

İlk dönem kelâmcılarının insana dair bu tanım girişimlerinin özellikle tenâsüh düşüncesinin reddi ve öldükten (fenâ) sonra tekrâr dirilişin (iâde) ispatı için önem taşıdığını belirtmeliyiz. Kâdî da bunu açıkça ifade etmiştir. Diri ve kâdir olan insanın ne olduğuna dair muhtelif görüşlerin olduğunu belirttikten sonra şöyle demiştir:

Biz burada insana dair bütün farklı görüşleri ve söylemleri aktaracağız. Zira onlar bu konu ile ilişkilidir. Aynı zamanda tenâsüh taraftarları, müfevvida ve diğer gruplara cevap vermede ihtiyaç duyulan şeylerdir. Fenâ ve iâde hususundaki sözün tashihi için de bilinmesi zorunludur.<sup>28</sup>

Kısaca ilk dönem kelâmcılarından atomcu çizginin insanı cevher ve arazları ile bir bütün olarak diri, kâdir, bilen ve irâde eden mükellef varlık şeklinde tanımlamaları açıktır. Onların insanı bedene indirgemeleri eleştirilmiştir. Ancak belirtmeliyiz ki onlar nefis görüşünü savunuların nefse attıkları çoğu işlevi Allah'ın insanda yarattığı sıfatlarla izah etmeyi başarmışlardır.<sup>29</sup>

## 1.2. Bedenin Değişimi ve Benlik Bilinci

İnsanın bedenle eşitlenmesine dair teoriyi geçersiz kılan en önemli iki gerekçe benlik bilincinin bedene indirgenemiyor oluşu ve sürekliliğidir. İnsanın benlik bilincinin bedeni aştığını en iyi ifade eden argümanın İbn Sînâ'nın havada asılı adam temsili olduğunu söyleyebiliriz. Bu temsile göre uzay boşluğunda havada asılı bir biçimde yaratılmış bir insan farz edilir. Bu kişinin gözleri ve diğer duyu organları ne kendisine ne de çevresindeki herhangi bir şeye dair algıya sahip değildir. Uzuvarları birbirine temas etmeyen bu kişinin tek algısı düşünmekle gerçekleşir. Bilen ve bilinenin bir olduğu bu algıda kişi düşünmek suretiyle her şeyden yalıtılmış varlığına dair bilgiye sahip olur.<sup>30</sup>

Havada asılı surette yaratılmış ve duyularını hiçbir surette kullanmamış olan kişinin kendisine dair bilgisi vasıtasızdır. Dolayısıyla kişinin kendilik bilgisi doğrudan

Bk. İbn Hazm, *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/829-831.

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/311.

<sup>27</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/309.

<sup>28</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 11/310.

<sup>29</sup> İlk dönem kelâmcılarının insan tanımları ile felsefi nefis teorisinin kısa bir mukayesesi için bk. Altaş, "Fahreiddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati", 149-156.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 80; Ayrıca bk. Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/118.

kendindedir. Bu faraziye “Bilinen şey nedir?” diye sorgulandığı vakit görülür ki nefis ne beden dış yüzeyinde bulunan bir şey ne içinde olan kalp ve beyin gibi bir parça ne de beden bütünüdür. Çünkü bedenin dış yüzeyindeki bir şey ancak duyu organları ile algılanır. Oysa bu temsilde duyu organları hiçbir surette işleve sahip değildir. Nefis bedenin içerisinde olan bir parça da alamaz. Zira bedenin içerisinde olan bir şeye dair bilgi sahibi olmak yalnızca insan bedeninin bir ameliyatla açılmasıyla olur. Zikredilen örnek bakımından bu da uygun değildir. Nefsin bedenin bütünü olmadığı da açıktır. Zira o da mezkûr örnekte kendisinden tamamen gafil olunan bir durumdadır. Bütün bunlar da göstermektedir ki nefis bu beden ve onun parçalarından başka bir varlığa tekabül eder. Nefis, aynı zamanda hem akleden hem de akledilendir. Akleden ve akledilen birliği nefsin şahsında böyle tezâhür etmiştir.<sup>31</sup>

İbn Sînâ için bu argüman, nefsin (1) gayr-i maddiliği, (2) bedenden bağımsızlığı, (3) salt varlığı, (4) ben şuurunu, (5) cevher oluşu gibi çeşitli durumları temellendirmenin aracıdır. Bu durum İbn Sînâ'nın zâtî şuur ile nefsi bir kabul etmesinden, zât ile gayr-i maddî nefsi aynı kabul etmesinden ileri gelmektedir. Ancak Fahreddin er-Râzî bu argümanı yalnızca nefsin varlığı ve ben şuurunu ispata elverişli görür. Yukarıdaki ihtimallerden nefsin gayr-i maddiliği ve bedenden bağımsız oluşu Râzî açısından asla kabul edilemez bir durumken, nefsin cevherliği ise soyut değil nûrânî bir cevher olarak ele alınması halinde makbul olabilir.<sup>32</sup> Râzî ve Semerkandî gibi isimler açısından bu argüman benlik ya da zata dair bilincin bedensel olanı aştığını göstermekle birlikte onun gayr-i cismanî oluşunu kabul etmeyi gerektirmemektedir. Bu isimler zata dair bilginin nefsin soyut mahiyetiyle eşlenmesine mesafeli bir tavır takınmıştır.<sup>33</sup>

Fahreddin er-Râzî gibi bazı muhakkik kelâmcılar “benlik bilincinin sürekliliği” olgusundan hareketle de insanın bedene indirgenmesini eleştirmişlerdir. Râzî kelâmcıların cumhurunun “ben” diye işaret edilen insanı “bu duyulur bünye” şeklinde tarif etmelerini iki açıdan eleştirmiştir. Birincisi insanın bünye olarak tarif edilmesi sorunludur. Çünkü insan bünyesi sürekli değişim içerisinde ama benlik bilinci süreklilik taşır ve değişmez. İkincisi de “duyulur” sözü sorunludur. Çünkü insanda duyulur olan dış yüzeyine ait renk ve şekil gibi durumlardır. Oysa insan bundan çok daha fazlasıdır.<sup>34</sup>

İnsanın benlik bilinci sabit kalırken bedenindeki sürekli değişimi Râzî bir başka yerde şöyle anlatmıştır: İnsanın iç ve dış bütün organları sürekli değişim içindedir. Çünkü beden mekanik (âlî) organlardan meydana gelmiştir. Bunlar da sıcak ve nemli basit organlardan oluşmuştur. Sıcaklık nemli cisimde tesir ettiğinde ondan yoğun bir buhar yükselir. Bu sebeple canlı kendinden çözülen cüzlerin yerine [yenisini] koymak için beslenmeye ihtiyaç duyar. [Bu fizyolojik açıklama] sabit olduğuna göre şöyle deriz: Bütün organlar bir değişim içindedir. Bedene özel nefis ise ömrün başından sonuna bâkidir. Bâki olan bâki olmayandan başkadır. Şu hâlde nefis bu bünyeden başkadır.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 81; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/118.

<sup>32</sup> İbn Sînâ'nın zâtî şuur temelinde bu örnekle neyi amaçladığına dair farklı yorumlar için bk. Mehmet Zahit Tiryaki, “Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî’de Ben Şuuru”, *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020), 6-18, 33-34.

<sup>33</sup> Râzî özelinde bu argümanın algılanışı için bk. Tiryaki, “Uçamayan Adam”, 26-27; Semerkandî'nin ilgili argüman hakkında yorumu için bk. Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/118.

<sup>34</sup> Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 264; Râzî, *el-Muhassal*, 203.

<sup>35</sup> Fahreddin er-Râzî, *Meâlimü usûli'd-dîn [Kelâm İlminin Esasları]* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 205.

Râzî'ye benzer şekilde Semerkandî de insanın sahip olduğu ben bilincinin insan ömrünün başından sonuna hiç değişmemesine rağmen bedeniyle ilgili sürekli bir değişim içerisinde olduğuna dikkat çekmiştir. İnsan hayatı boyunca çocukluk, gençlik ve yaşlılık gibi yaşamın farklı evrelerinden geçer. Bu süreçte de insan vücudu sürekli dönüşüm ve çözülme içerisinde. Öyle ki insan her gün hatta her saat daha önceki veya sonraki hâlden farklıdır.<sup>36</sup> İnsanın “ben” dediği zâtı değişime konu değildir. Semerkandî ve onunla aynı görüşteki düşünürler açısından insanı, insan vücudundan ibaret kabul etmek makul bir yaklaşım sayılmaz.

### 1.3. Mücerred Nefs Teorisi

Nefsin hakikatine dair görüşler içerisinde Semerkandî'nin eleştirilerinden en büyük payı soyut nefis teorisi almıştır. Semerkandî her şeyden önce yaygın kelâmî kabule uygun biçimde Allah dışında mücerret varlık olamayacağını savunur. Dolayısıyla da nefsin mücerret bir varlık oluşu iddiasına baştan karşıdır. Bu bakımdan Semerkandî'nin genel manada soyut varlık fikrine ve özelde de nefsin soyut varlık olduğunu iddia edenlerin görüşlerine yönelttiği tenkitleri ayrı ayrı ele almak gerekmektedir.

#### 1.3.1. Sudûr Teorisi ve Mücerred Varlıklar

Öncelikle belirtmeliyiz ki Semerkandî filozofların nefisleri soyut varlıklar olarak kabul etmelerindeki asıl etkenin onların Tanrı anlayışları olduğunu düşünür. Onların bu anlayışları gereği varlığın vücûd bulmalarının Tanrı'dan taşma yoluyla gerçekleştiğini savunan bir yaratma teorisi benimsemişlerdir. Sudûr teorisi<sup>37</sup> olarak isimlendirilen bu teori müslüman filozofların evrenin yaratılış ve işleyişini izah ettikleri kozmolojik açıklama modelidir. Tanrı'nın zatına zâit sıfatları olmayan basitliğine, *birden bir çıkar* ilkeleri gereği

<sup>36</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 272; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 237.

<sup>37</sup> Teorinin dinsel ve mitolojik ilk biçimleri kadim Bâbil-Keldânî geleneğinde görülür. Yeni Eflatuncular elinde felsefi bir hüviyet kazanmıştır. İslam dünyasında Fârâbî'nin elinde kapsamlı bir kozmolojik açıklama olarak yoktan yaratma teorisinin karşına yerleştirilmiştir. Tanrının varlıkla ilişkisi farklı şekillerde sistemleştirilmiştir. Eflâtun'da (m.öl. 427-347) tanrı varlığa düzen verir, Aristo (m.öl. 384-322) için Tanrı yalnızca hareket verir, bazı çok tanrılı veya tek tanrılı dinler ile Yeni Eflâtuncu filozoflarda ise varlık veren bir tanrı tasavvuru karşımıza çıkar. Sudur teorisi, varlık veren tanrı tasavvuruna sahip olmakla birlikte bu varlık verme bir tür zorunlu taşmayı ifade eder. Taşma yani feyiz, daima bilfiil olan ilkenin başka bir etkenin tesiri olmaksızın ve en önemlisi de hiçbir tasavvur, irade, kast gibi durumu içermeksizin fiilde bulunmasıdır. Yani burada tanrının varlığı ile var etmesi aynı şeydir. İkisi arasında herhangi bir zamansal aralık bulunmaz. Tıpkı ışığın ışıması ile ısıtması arasında bir mesafe olmaması gibi. Bu sebeple yaratılanlar da varlık bakımından tanrı gibi öncesizdir. Bu teori esasında her yönden bir olan yani herhangi bir biçimde kendisine çokluğun ilişmediği bir ilkenin çokluğun nasıl meydana geldiği sorununa cevap vermeyi amaçlar. Başka bir ifade ile her bakımdan tam ve bir olan tanrının âlemi var etmeye yönelmesini, O'nun hiçbir biçimde yarattığı şeye muhtaç olmadığı düşüncesini koruyarak tutarlı bir şekilde izaha çalışmaktır. Bu teoriye göre her yönden bir olandan sadece tek bir ilke çıkar. Diğer bütün yaratıcı ilkeler bir sıra düzeni içinde kendinden sonrakinin varlığının kaynağı olurlar. Tanrı bu düzenden yalnızca kendisinden ilk taşan birin doğrudan var edici ilkesi iken, diğerlerinin dolaylı sebebidir. Bu sistemde her şey nedensel zorunluluk ilkesine uygun işler. Ayrıca sistem yukarıdan aşağıya aşağıdan yukarıya iniş ve yükseliş fikrini beraberinde getirmiştir. Yukarıdaki ilke altındakine anlam verir, altta olan da o anlamla yetkinleşerek yükseliş fırsatı bulur. İnsan için bu tekâmül fikri tanrısal ilkelere benzeme şeklinde tezahür eder. İbrahim Halil Üçer, “Sudur Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/386-397.

ilk var olanın basit varlık olması gerektiğine ve *bir şeyin hem fâil hem kâbil olamayacağı* gibi ilkelere dayanan teori ilk yaratılan varlığın ve nefislerin soyutluğunu gerektirmiştir.<sup>38</sup>

Filozofların bu teorilerinin temel kaidelerinden birisi “birden bir çıkar” ilkesidir. Allah Teâlâ zait sıfatları ve farklı cihetleri olmayan sırf birdir. Birden bir çıkar ilkesi gereği O’nun ma’lûlünün de bir olması gerekir. İlk illetli varlığın çokluk barındırmadığı ve tek olduğu ortaya konmuş olsa da onun araz mı cevher mi olduğu tespit edilmelidir. Filozoflara göre Tanrı’dan ilk sudûr edenin araz olması imkânsızdır. Çünkü araz cevher olmadan kendi başına kâim olamaz. Her arazdan önce bir cevher bulunması gerektiğinden araz cevheri önceleyemez. Böyle olsa sudûr hiyerarşisinde araz cevherin ve kendinden sonra gelenlerin illeti olurdu. Bu gerekçelere binaen ilk illetli varlık araz değil ancak cevher olabilir.<sup>39</sup>

Filozoflara göre Tanrı’dan ilk sudûr eden cevherin boşlukta yer tutan (mütehayyiz) bir şey olması da imkânsızdır. Çünkü mütehayyiz cevher heyûla ve suretten oluşan bileşik varlıktır. İlk illetli varlığın mütehayyiz cevher olması düşünüldüğünde Tanrı’dan birden fazla şey sâdir olmuş olur. Birden bir çıkar ilkesi gereği bu ihtimal imkânsızdır. Heyûla ve suretin tek tek sudûrünü düşünmek de mümkün değildir. Zira Tanrı’dan heyûlanın ondan da suretin sâdir olduğu var sayılsa heyûla, suretin hem fâili hem de kâbili olurdu. Filozofların “Bir şey aynı zamanda hem fâil hem de kâbil olamaz” ilkesi gereği bu da geçersizdir. İkinci ihtimal olarak Tanrı’dan suret, suretten de heyûla sâdir olacak olsa suret kendi zatında heyûlaya muhtaç olmamış olur. Ancak suret için böyle bir şey söz konusu olamaz. Çünkü suret heyûlaya tabidir. Netice itibariyle filozoflara göre Tanrı’dan taşan ilk illetli varlık (ma’lûl), mücerred bir varlıktır. Soyut varlıklar da akıllar ve nefislerden ibarettir. Nefisler fiillerini cisimler aracılığıyla, akıllarsa doğrudan gerçekleştirir. İlk illetli varlık sudûr ettiğinde cisimler ortada olmadığından onun nefis değil akıl olması gerekir.<sup>40</sup>

Şu hâlde Tanrı’dan taşan ilkenin araz değil cevher, mütehayyiz cevher değil mücerred cevher ve nefis değil akıl olduğu açığa çıkmaktadır. Kısaca ilk illetli varlık, soyut bir cevher olan akıldır. Bu akıl bileşik değil basittir. O, var olmak için arazlarda olduğu gibi başka bir varlığa muhtaç değildir. Aklın fiillerini gerçekleştirmek için bir vasıtaya da ihtiyacı yoktur.

Sudûr teorisinde ilk malul olan akıldan malullerin çoğalması aklın kendinde barındırdığı çokluktan kaynaklanır. Akılda bulunan çokluk mahiyet, imkân ve vücûttur.<sup>41</sup> İlk akıldan itibaren farklı cihetler ve güçlere sahip varlıkların bu cihet ve güçleri sayesinde varlığın en altında olana kadar meydana geliş süreci şöyledir: Mahiyet, imkân ve vücûda sahip ilk aklın

<sup>38</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 290; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 245.

<sup>39</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 290; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 245.

<sup>40</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 290; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 245.

<sup>41</sup> Semerkandî burada filozofların anlatımları açısından önemli iki hususa dikkat çekmiştir. Birincisi aklın mâhiyet, imkân ve vücûttan oluşan bir tür çoklukla bir olan zorunlu varlıktan sâdir olabilmesi, çokluğun Tanrı’dan sâdir olması mı demektir? Semerkandî işte bu şüpheye karşı filozofların görüşlerini belirginleştirecek şu açıklamayı yapar: “Filozoflara göre Vâcip’ten sâdir olan yalnızca vücûttur. Mâhiyet, yaratıcının yaratması (ca’l) değildir. İmkân mâhiyetin lâzımıdır. O da mâhiyet gibi yaratılan bir şey değildir.” İkincisi de ilk ma’lûlün araz olamayacağına dair açıklama ile “Vâcip’ten ancak birinci aklın vücûdu çıkar” sözünün bağdaştırılmasına ilişkindir. Zira vücûd bir arazdır. Bu durumda ilk ma’lûl bir araz olmuş olur. Semerkandî bu çelişkili görünen durumu şöyle açıklamıştır: Vâcip’ten sâdir olan mâhiyetin vücûdu araz olamaz. Çünkü bu durumda bir mahalle muhtaç olurdu. Ama kendisi dışındaki mümkünler ondan sonra gelirler. Şu hâlde mâhiyetle kâim vücûdun aksine arazın kâim olması gerekecektir. Mahiyetle kâim araz ise bir mahzur doğurmaz. Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 245.

imkânı cihetinden dokuzuncu feleğin maddesi, maddenin kâbiliyeti aracılığıyla feleğin sureti, ilk aklın varlığı cihetiyle ikinci akıl, ilk aklın mahiyeti cihetiyle en uzak feleğin nefsi sâdır olur. Sonra da ikinci akıldan imkânı cihetiyle sekizinci feleğin maddesi, aynı şekilde heyûlanın kâbiliyeti aracılığıyla sekizinci feleğin sureti, varlığı cihetiyle üçüncü akıl ve mahiyeti cihetiyle de sekizinci feleğin nefsi sâdır olur. Bu düzen üzere faal akıl olarak adlandırılan en alt feleğin akılı olan onuncu akla kadar her akıldan felek, akıl ve nefis sâdır olur. Böylece akıllar on, felekler dokuz adet olur. Birinci akıl küllî akıldır. Diğer dokuz akıl dokuz feleğin akıldır. Faal akıldan unsurların ve unsurlardan bileşik olanların maddesi hasıl olur. Heyûlanın kabiliyeti aracılığıyla onların suretleri husûl eder.<sup>42</sup>

Sudûr teorisi Tanrı'dan taşan ilk varlıkların mücerret varlıklar olduklarını vazedir. Akıllar, nefisler ve kâmil tabiat (et-tıbâut'-tâmm) olarak isimlendirilmiş olan bu varlıklar sırf basit olan Tanrı ile bileşik (mürekkeb) varlıklar arasında yer alırlar. Akıllar ve nefisler göksel/felekî cisimlerle ilişkilidirler. Kâmil tabiatlı olanlar da yersel cisimlerle ilişkilidirler. Bunlar din dilinde melek, cin ve şeytanlar olarak adlandırılan rûhânî varlıklara karşılık kullanılırlar. Dini düşünce geleneklerinde bu varlıklar mücerret değil latîf cisimlerdir.<sup>43</sup>

### 1.3.2. Kelâmcıların Mümkün Mücerred Varlığa Dair Eleştirileri

Filozofların hilafına kelâmcılar mahiyette Allah'a denk olacağı gerekçesiyle mümkün mücerret varlık düşüncesini reddetmişlerdir. Onların bu iddialarının Râzî tarafından zikredilen bazı gerekçeleri şunlardır. [1] Öncelikle mümkün varlık ya uzayda kendi başına var olan (mütehayyiz) ya da ancak böyle olan bir varlıkla var olabilen şekilde ikiye ayrılır. Bunlar cevher ve araz diye ifade edilir. Kelâmcılara göre mümkün varlık için bunların dışında bir kategori yoktur. Bu iki kategori dışında kalan tek varlık yaratıcıdır. Mütehayyiz olmamak ve mütehayyiz bir varlıkla kâim olmamak Allah'ın zâtına has bir vasıftır. Bu vasıflara sahip bir başka varlık olsa mahiyette Allah'a ortak olacaktır. Mahiyette Allah'a ortak bir varlık olamayacağından mücerret varlık iddiası da geçerli değildir. [2] Kelâmcıları mümkün mücerret varlığı redde sevk eden ikinci etken onun duyu ile idrâk edilemez olmasıdır. Duyu ile varlığına ulaşılabilen şeyler, mütehayyiz olan varlık ile onda kâim olan sıfatlardan ibarettir. Bunların dışında kalan üçüncü kategorideki bir varlık duyu ile ispat edilemez. Ne mütehayyiz ne de onda kâim olan üçüncü kategorideki varlık yalnızca Allah'tır. O'nun varlığı da bu iki türün var olmak için ona muhtaç olmalarıyla ispat edilmiştir. Allah dışında mümkün varlıkların varlıklarını borçlu oldukları bir başka varlığı ispata delil bulunmaz. [3] Mücerret varlıkları reddeden bir başka grup ise kadimlikte Allah'a ortaklığın ortaya çıkacağını ileri sürmüştür. Bu argümanı ileri sürenler filozofların akıllar

<sup>42</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 290-291; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 245; Semerkandî filozofların bu teorilerinin açmazlarına birkaç hususta dikkat çekmiştir. (1) Öncelikle birden bir çıkar ilkesi kabul edilir bir ilke değildir. (2) Allah'ın zâtına zâit sıfatları vardır. (3) Bir şey hem fâil hem de kâbil olabilir. (4) Heyûlanın birliği kabul edilir değildir. Çünkü onun mâhiyeti, varlığı ve imkânı vardır. (5) Ayrıca heyûlanın Vâcip'ten sudûr ettiği gibi suret de heyûlanın kâbiliyetinin aracılığıyla Vâcip'ten sudûr edebilir. Çünkü benzer bir durum feleklerin ve unsurların suretinde kabul edilmiştir. (6) Son olarak neden bu taşma silsilesi onuncu akılda durdu da daha fazla devam etmedi? Bu ve benzeri itirazları ile Semerkandî'nin filozofların yaratılış teorilerine ve onun temel ilkelerine tamamen karşıt olduğu görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 91; 113; 115; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 139; 291-292; 298-300; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 129; 151-155; 245; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 58.

<sup>43</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 289-290; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 244.

ve nefisleri Allah gibi kadim varlıklardan saydıklarını söylemişlerdir. Akılların ve nefislerin kadîm mücerret varlıklar olması durumunda Allah'tan zaman, mekân, varlık ve yokluk gibi cihetlerden ayrışmaları mümkün olmayacaktır. Bu da onların tek bir şey olması gibi imkânsız bir durumu gerektirir.<sup>44</sup>

Kelâmcılara nisbet edilen Allah dışında soyut varlık olamayacağı iddiasına dair kuşatıcı bir delil de Semerkandî tarafından ele alınmıştır. Yukarıda belirttiği üzere bu delilde de kelâmcıların temel endişesi Allah dışında mücerret bir varlık kabul etmenin soyutlukta Allah'ın zâtına ortaklık doğuracağı tezine dayanır.<sup>45</sup> Buna göre Allah dışında başka soyut varlıklar olsa bunlar ile Allah arasında bir açıdan farklılık olması gerekecektir. Zira mahiyetin tamamında Allah'a denk bir varlık olamaz. İki varlık bir şekilde birbirlerinden ayrılmış olsa tecerrüt onların bir sıfatı olacaktır. Her malulün bir illeti olması gerekeğinden tecerrüt için de bir illete ihtiyaç duyulur. Tecerrüt onlar dışında başka bir şeyin malulü olamaz. Böyle olsa Allah'ın kendi sıfatı hususunda kendinden ayrı bir duruma muhtaçlığı söz konusu olurdu. Böyle olduğunda yani tecerrüt onların malulü olması halinde zatça tek bir malulün iki müstakil illeti olması gerekecektir. Bir malulün iki müstakil illeti olması imkânsız olduğundan bu ihtimal de geçersizdir.<sup>46</sup> Netice itibariyle cismâniyetten mücerret olma hususunda Allah Teâlâ'ya denk bir varlık olamaz.

Semerkandî kelâmcılara nisbet ettiği bu argümanın kusursuz olmadığı kanaatinde olduğundan bazı açılardan tenkitlerde bulunmuştur. Tecerrüdün ademî bir sıfat olduğunu belirten Semerkandî, bir varlığa sahip olmayan bu tür ademî durumların illete ihtiyacı olmayacağını belirtmiştir. Ayrıca tek bir şeyin iki illeti olması konusunda bir ayrıma giden Semerkandî zatça bir olan malulün iki illeti olmasının imkânsız olacağını ama türce bir olan malul için böyle bir şey söylenemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre tecerrüt niteliği iki varlığın da ortak oldukları türsel bir malul olduğundan iki ayrı illete dayanması imkânsız değildir.<sup>47</sup>

Tanrı ile mahiyet ortaklığı doğuracağı iddiasından hareketle mümkün varlığın mücerred olamayacağı iddiasını makul bulmayan Semerkandî, mümkün mücerret varlık iddiasını eleştirmek için şu ilzâmî delili zikretmiştir:

Hiçbir mümkün varlık, mücerret değildir. Bu sebeple soyut varlık ya zatı gereği imkânsız veya zatı gereği zorunludur. Zira soyut, ya varlığa elverişli (kâbil) olur veya olmaz. Varlığa elverişli olmaz ise imkânsız varlıktır. Çünkü varlığa kâbil olmayanın varlığı olmaz. Eğer varlığa elverişli olursa yokluğa elverişli olamaz. Şayet varlığa kâbil olmuş olsa onun için yokluğun farz edilmesi zatı gereği imkânsız olurdu. Zira zaten böylesi lazım gelir. Ona yokluğun ilişmesi farz edilmiş

<sup>44</sup> Râzî'nin kelâmcıların bu konudaki delillerini tenkidi için bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/25-28.

<sup>45</sup> Bu endişe selbî sıfatlarda ortaklığın mahiyette ortaklık doğurmayacağı ifade edilerek yanıtlanmıştır. Bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/26.

<sup>46</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 292; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 246.

<sup>47</sup> Burada açıklanması gereken iki husus bulunmaktadır. Öncelikle müstakil illet nedir? Müstakil illet, (te'sîr) hususunda bir yardımcıya muhtaç olmayan illettir. İkincisi de "neden bir ma'lûlün iki müstakil illeti olamaz?" sorusudur. Bir ma'lûlde iki illet birlikte te'sîr etse, tam illeti var olduğunda ma'lûlün varlığının zorunluluğu sebebiyle ma'lûlün o ikisinden her birisi ile var olması zorunlu olurdu. O zaman da diğer illetin te'sîri imkânsız olurdu. Çünkü bir illet ile var olmuş olan ma'lûle diğer illetin tesiri var olanın yaratılması anlamına gelirdi. Ancak hemen belirtmeliyiz ki belirli bir ma'lûlde iki müstakil illetin birlikte tesiri mümkün olmasa da belirli bir ma'lûlün iki illeti olması mümkündür. O iki illetten bedel yoluyla her birisinin te'sîri ve ma'lûlün ondan hâsıl olması mümkündür. Semerkandî buna örnek olarak güneşin hareketini örnek göstermiştir. Bk. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 292; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 173; 246.

olsa varlığa kâbil olarak kalamazdı. Şayet o varlığı kabul etse o vakit onun hâdis olması gerekir. Hâdis olmak ise soyut olan bir şey için muhaldir. Filozofların ilkelerine göre hudûs maddeyi gerektirir. Eğer varlığa kâbil olarak kalmaz ise zâtı gereği imkânsız olur. Yokluğa kâbil olmadığında ise zorunlu varlık olması gerekir. Bundan da anlaşılımıştır ki soyut varlık ya imkânsız ya da zorunludur.<sup>48</sup>

Semerkandî bu argümanda soyut varlık için iki varlık durumunu değerlendirmiştir. Bunlara göre soyut varlık ya varlığa elverişli ya da değildir. Varlığa kâbil olmayan imkânsız varlık kategorisine girer ki bunun varlığı bulunmaz. Soyut varlık, varlığa elverişli olup yokluğa kâbil olmadığında ise zorunlu varlık olacaktır. Allah'tan başka bu kategoriye giren varlık bulunmaz. Soyut varlık varlığa elverişli olup varlıkla nitelendiğinde hâdis varlık olarak nitelenecektir. Filozofların temel kabullerine göre sonradan varlığa gelme (hudûs) bir madde tarafından öncelenmeyi gerektirir. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere sudûr teorisine göre varlığın açığa çıkması düşünüldüğünde madde akıllar ve nefislerden sonra var olmaktadır. Bu sistemde mücerret varlıklardan önce madde bulunmayacağı için mücerret hâdis varlıktan söz etmek mümkün olmayacaktır. Bu sebeple Semerkandî mücerret varlıkların ontolojik kategorisini imkânsız ve zorunluya indirgemmiştir. Sonuçta bu argümana göre imkânsız varlığın varlığından söz edilmez, Tanrı dışında da zorunlu varlık olamayacağı için tek mücerred varlık O'dur ve mümkün mücerret varlık iddiası geçerli değildir. Nihaî tahlilde Semerkandî Allah dışında soyut varlık kabul etmemekle birlikte soyut varlığa mahiyette Allah'a denklik gerektireceği endişesiyle karşı çıkılmasını da makul bulmamıştır.

### 1.3.3. Mücerred Nefs Teorisinin Argümanları

Soyut nefis taraftarlarının delillerini bu bölümün başında da temas ettiğimiz üzere iki kısımda ele almak mümkündür. Birincisi nefsin bedenden başka bir varlığa sahip olduğunu ispat eden argümanlardan oluşur. İkincisi de doğrudan onun soyut bir mahiyete sahip olduğunu ispata yönelik delillerdir. Konumuz gereği burada birinci kısım üzerinde durmayacağız. Nefsin mücerret bir varlık olduğu [1] mutlak varlığın, tümel kavramların, tanımların ve basitlerin bölünmeye kâbil olan cisim tarafından değil yalnızca mücerret akıl tarafından akledilebilir olması, [2] tümel akledilirlerin maddeden soyutlanmış olup özel konum ve miktarı olan cisimle değil maddî ilişenlerden uzak akleden kuvvette bulunabilir olmaları, [3] cismin aksine nefsin siyahlık ve beyazlık gibi zıt anlamları idrâk etmesi, [4] cisimsel algının güçlü bir algıdan sonra belli bir süre daha zayıf olanı idrâk edememesine karşın aklın zor meseleleri kavradıktan sonra daha basit meseleleri kavramakta zorluk çekmemesi, [5] duyuşsal algının duyu organları ile gerçekleşmesine karşın nefsin aracısız idrâk edebiliyor olması, [6] duyu vasıtalarının kendilerini idrâk edemezken aklın kendini idrâk edebilmesi gibi daha çok nefsin idrâk ediciliği üzerine kurulu delillerle ispat edilmeye çalışılmıştır.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 293; Semerkandî, *el-Maârif*, 2015, 2/1042-1043.

<sup>49</sup> Necmüddîn el-Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn [Varlık Hikmeti]*, çev. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 125-127; Durusoy, *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 66-77; Nefsin mücerret varlığını ispat için kullanılan deliller hakkında geniş bilgi için bk. Hasanzâde Âmulî, *el-Hucecû'l-bâliğa alâ tecerrüdi'n-nefsi'n-nâtika* (Kum: Bustân-ı Kitâb, 1381).



Nefsin soyut bir varlık olduğunu ileri süren grubun argümanlarını inceleyen Semerkandî, “onların en güçlü delilleri” dediği üç argüman üzerinde durmuştur. Bunların birincisi, filozofların üç ayrı argümanının bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Biz bunları sırasıyla ama ayırarak zikredeceğiz.

*1a. Riyâzet ve Ruhsal Gelişim:* İnsan riyâzet yaparak ve bedensel hazlardan uzaklaşmakla zaman ve mekan kısıtlamalarını aşarak gaybî bilgilere erişebilir. Ayrıca böyle bir kişi salt fiziksel güçle başarılacaklarının ötesine geçen olağanüstü eylemler gerçekleştirebilir. Nefsin bunları gerçekleştirmesi, sırf tasavvur ve tahayyül ile olup o fiillere taalluk ve tevessül ile değildir. Çünkü taalluk ve tevessül ile bir şeyleri yapmak cisimsel olan varlıklar için söz konusudur. Bir varlığın yalnızca tasavvur ve tahayyül ile böylesi işlere güç yetirebilmesi onun cisimsel bir varlık olmadığını gösterir. Şayet insânî nefis bir cisim veya cismanî bir şey olacak olsaydı riyâzet neticesinde böyle güçlü hale gelmek yerine zayıflaması gerekirdi. Zira fiziksel yapı efor sarf ettikçe zayıflar.

*1b. Cisimsel Varlıkların Algısal Sınırlılığı:* Ayrıca cisim ve cismanî olanın kendine has bir yapısı (vad') ve kendine has bir yeri (mevdi') olup ancak kendisine gelen şeyi idrâk edebilir, gaybî bilgileri elde edemez. Böylesi varlıklar kendine yakın olan, temasta bulunduğu veya karşısında bulunana idrâk edebilir. Riyâzet neticesinde yetkinliklerini elde eden nefsin ilham ya da keşf gibi yöntemlerle gaybî bilgilere vasıl olabilmesi onun cisim ya da cisimsel bir varlık olmadığı anlamına gelir.

*1c. Cisimsel Varlıkların Etkisel Sınırlılığı:* Cisim ve cismanînin tesiri de idrâklerinde olduğu gibi kendine yakın olan, temasta bulunduğu veya karşısında bulunanla sınırlıdır. Bunlar yalnız özel bir konuma sahip şeyde etkin olabilir. Riyâzet neticesinde nefsten sadır olduğu belirtilen keramet ve mûcize gibi hadiselerle dayanarak nefsin cisim ya da cismanî bir varlık olmadığı iddia edilmiştir.<sup>50</sup>

Semerkandî birleştirerek sunduğu bu üç ayrı argümanı tek tek yanıtlamıştır. [1a] Öncelikle ona göre riyâzet ile nefsin güçlenip bedenini zayıfladığını ileri sürerek nefsin cisim olamayacağı neticesine ulaşmak doğru değildir. Bu çıkarım nefsin beden gibi kesif bir mahiyete sahip olması durumunda doğru olabilir. Semerkandî nefsin *nûrânî latîf bir cisim* kabul edilmesi halinde böyle bir iddianın geçerli olamayacağını ifade etmiştir. Ona göre latîf bir cisim olan nefsin, bedenine aksine besine ihtiyacı olmaz. O riyâzet gibi bir sebeple besinden uzak kaldığında zayıflamaz. Bilakis Semerkandî'ye göre besin, nefsin kendi hakikatini inkişaf ettirmesinde ona engeldir. Latîf bir cisim olan nefis riyâzetle zayıflamaz, maddî kirlilerden arınmış olur.<sup>51</sup> Semerkandî verdiği bu cevapla nefsin soyut varlık olduğunu söyleyenlerin nefse yükledikleri bütün niteliklerin nefsin nûrânî latîf bir cisim olması halinde de geçerli olacağını ifade etmiştir. Açıkça belirtmek gerekir ki iki görüş arasındaki ayrım sadece isimlendirme farklılığından kaynaklı bir ayrım da değildir. Zira burada nefsin latîf de olsa cisimliliği; diğerinde ise maddeden soyutluğu mevzu bahistir. Nefsin riyâzetle yetkinleştirilmesine dayandırılan mûcize ve keramet gibi durumları ele alacağımız ikinci bölümdeki ilgili pasajlarda da görüleceği üzere düşünürümüze göre riyâzetle zayıflayan yalnızca kesif beden olabilir; onda yerleşik bulunan latîf cisimsel mahiyetteki nefis ise zayıflamak yerine daha da güçlenmektedir.

<sup>50</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 277; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 238; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 56.

<sup>51</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 277; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 238; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 56.

[1b] Semerkandî, belli bir konumu olan şeyin gaybı idrâk edemeyeceği iddiasını da reddeder. O, bu iddiayı çürütmek için cismanî bir yapıda olduğu halde nefisten gelen gayba dair suretleri alan ortak duyuyu (hiss-i müsterek) örnek vermiştir. Filozoflara göre nefsten gelen gaybî suretler ortak duyuda müşahedeye dönüşmektedir. Filozofların bu kabullerini dayanak gösteren Semerkandî, ortak duyu gibi nefsin de kendine has bir konumu (vad') bulunmasına rağmen melekler ve rûhânî varlıklardan gaybla ilintili suretleri alabileceğini ileri sürmektedir.<sup>52</sup>

[1c] Fiziksel olanın yalnız kendi konumuyla ilişkili olan şeylerde etki edebileceği iddiasını da kabul etmeyen Semerkandî, bazı cisimlerin kendisinde bulunan bir özellik gereği uzaktaki nesnelere etkileyebildiğini söyler. Semerkandî bu iddiasını Türk taşı (haceru't-Türki) denilen bir taş üzerinden anlatmıştır. Bazı Türk beldelerindeki dağlarda çakıl taşları arasında veya belli domuz türlerinin safra veya ciğerlerinde yer aldığı söylenen bu taşlara ıslaklık (rutûbet) değiştiği vakit rüzgâr ve bulutların hareket etmesine etki ettikleri kabul edilmekteymiş. Manyetik özellikleri vesilesiyle bulutları ve rüzgarları hareket ettirebilen bu taşlar, insanlar tarafından kar ve yağmurun yağması için kullanılmış.<sup>53</sup> Semerkandî bu tür cisimsel varlıkların kendi konumlarından uzaktaki muhtelif eşyada müessir olmasından hareketle nefsin de cisimsel varlığı ile çeşitli fiillerde bulunabilmesini mümkün görür.

2. *Cisimsel Olanın Tümel Kavramları Tasavvur Edememesi*: Semerkandî'ye göre nefsin soyut bir varlık olduğunu iddia edenlerin en kuvvetli ikinci delili tümel tasavvurlarla ilgilidir. Bunu da şöyle ifade edebiliriz: İnsan, "cisim" ve "hayvan" gibi tümel manaları tasavvur eden bir varlıktır. Tasavvur ise bir şeyin manasının akılda hasıl olmasıdır. Eğer insanların nefisleri maddî bir şey olsa bu manalar maddede hasıl olmuş olurdu. Maddede hasıl olan ise özel bir miktar ve belirli bir konuma ait olurdu. Bunlara ise tümel tasavvur denilemez. Tümel olan büyüklük ve küçüklüğü farklı şeylere karşılık kullanılabilir. Örneğin tümel olan cisim anlamı, dağ için de hardal tanesi için de kullanılır. Aynı şekilde tümel hayvan kavramı da hem pire hem de fil için kullanılır. Ancak belirli bir miktar ve belirli bir konuma sahip olan şeyde bulunan kavramlar böyle olamazlar.<sup>54</sup>

Semerkandî bu delili iki yönden eleştirmiştir. Semerkandî'ye göre bu delil yalnızca tasavvurun tanımının "bir şeyin manasının akılda hasıl olması" şeklinde yapılması durumunda sonuç verir. İkinci bölümde inceleyeceğimiz üzere Semerkandî'ye göre tasavvur ya da idrâk "nefsin manaya ulaşması/erişmesi (vusûl)" şeklinde tanımlanır. Bu durumda özel bir miktar ve belirli bir konumda yer alan bir şeyden söz edilemeyeceği için yukarıdaki delil geçerli olamaz. Semerkandî tasavvurun tanımının filozofların söyledikleri gibi "bir şeyin manasının akılda hasıl olması" şeklinde yapılması halinde bile onların iddia ettikleri neticenin doğmayacağını düşünür. Tasavvur edilen şey, mananın kendisidir. Tasavvur edilen manaya, ilişkinleri olan konumu (vaz') ve miktarı dahil değildir. Bu şekilde tasavvur edilen mana birbirlerinden çeşitli cihetlerde farklı şeyler için kullanılabilir.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 277; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 238; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 56.

<sup>53</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 277; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 238; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 117, 309; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 56.

<sup>54</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 278; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 238; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 56.

<sup>55</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 278; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 238.

Semerkandî'ye göre nefsin mücerret olduğuna dair zikredilen kuvvetli delillerden üçüncüsü de algılama ve anlama gücünün fiziksel bir yapıda olamayacağı üzerine kuruludur. Bu argümana göre akleden güç cismanî bir yapıda olsa iki imkânsız durum ortaya çıkardı. Akleden kuvvetin cisim olup bir mahalde bulunması durumunda ya mahallini sürekli akletmesi ya da bu algısının devamlı olmaması gerekecektir. Bu iki durum da nefsin soyut olduğunu iddia edenlere göre geçersizdir. Çünkü içten ve dıştan var sayılan her uzvun akleden kuvvet tarafından akledilmesi de akledilmemesi de mümkündür. Ancak akleden kuvvet maddî bir şey olup mahallini akledecek olsa [a] ya mahallin suretinin nefiste hasıl olması [b] ya da mahallinin kendisine mukâreneti sebebiyle akleder.

[a] Şayet akledilenin suretinin akledende husûlü kaçınılmaz ise iki durumdan birisi zorunlu hale gelir. Yani akleden kuvvet, suretin husûlü sebebiyle akledecek olsa mahallini akletmesi daimî olarak imkânsız olurdu. Çünkü bir madde için iki suret olması lâzım gelirdi. Bunların birincisi, akleden gücün hasıl olduğu mahallin [kendinde] sureti; ikincisi de akleden kuvvette hasıl olan mahallin suretidir. Akleden kuvvet, bir mahalde hasıl olduğunda, kendisinde hasıl olan şey de o mahalde hasıl olmuştur. Böylece bir madde için iki suret ortaya çıkacağından akleden gücün mahallini asla akledememesi gerekir. [b] Eğer akleden kuvvet mahallini ona mukâreneti sebebiyle akletmişse bu beraberliğin sürekliliği sebebiyle onu akledişinin de sürekli olması gerekir.<sup>56</sup>

Bu delil İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ta nefsin akletmesinin bedensel bir organ ile olmadığına dair zikrettiği delillerin dördüncüsüdür. Semerkandî *Bişâratü'l-İşârât*'ta bu delili şöyle îzah etmiştir: Akleden kuvvet kalp, beyin ve benzeri bir şeyde mahal edinmiş olsa mahallini ya sürekli akletmesi ya da hiç akletmemesi gerekir. Ancak her iki durum da geçersizdir. Zira akleden güç bütün organları bir vakit akletse diğer vakit akletmez. Böyle olduğu için de akleden gücün cisim olması ve bedeninin bir parçasında bulunması imkânsız olmaktadır.

Peki, neden bir cisimde bulunan akleden gücün mahallini ya daimî akletmesi ya da hiç akletmemesi gerekmektedir? Zira akleden gücün mahallini akletmesi sonradan ortaya çıkan bir durum olsa bu akletme işlemi ile akledilen şeye ait bir suretin meydana gelmesi gerekecektir. Bu suretin o cisimden farklı (muğayir) olması imkânsızdır. Zira o, cismin suretinden sonra meydana gelmektedir. Aynı olması durumunda bir maddenin iki sureti olacaktır. Birisi kendi sureti diğeri de onda bulunan akleden güçteki sureti. Bu da bir maddenin iki sureti olamayacağı kabulüne göre imkânsızdır. Diğer taraftan akleden kuvvetin mahallini, mahallin suretinin kendine mukâreneti sebebiyle akletmesi de imkânsızdır. Zira mukârenet daimî olduğundan akletmenin de daimî olması gerekir. Akletmenin sürekli olmadığı temel kabul olunca bu da imkânsız olmuştur.

Semerkandî bir maddenin biri maddî diğeri ise aklî, iki suretinin olamayacağı iddiasına karşı çıkmıştır. *İşârât* şerhinde akletmekle ortaya çıkan sureti, cisimde yerleşmiş olanda bulunan manasında, cisimde mahal edinmiş akledilir (ma'kûl) bir suret diye tanımlar. Bunun aksine cismin sureti bir aracı olmaksızın cisimde yerleşmiş olan hâricî surettir. Semerkandî'ye göre bunların bir arada bulunmalarının imkânsızlığına bir delil de yoktur. Aynı şekilde Semerkandî, aklî kuvvetin mahallini asla akletmemesini de kabul

<sup>56</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 278-279; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 239.

etmemektedir. Çünkü bunu söyleyenler aynı zamanda nefsin kendi zatından asla gafil<sup>57</sup> olmayacağını iddia etmektedirler. Kendi zatından asla gafil olmayan bir şeyin de mahallini asla akletmeyecek olma ihtimali düşünülemez.<sup>58</sup>

3. *Basit Akledilirler Temelli Bilgi Argümanı*: Semerkandî nefsin soyutluğu ile ilgili yukarıdaki deliller hâricinde İmam Gazzâlî, Râğıb el-İsfahânî ve bazı müteahhir ulemâya nisbet ettiği bir delili daha incelemiştir. Bu delil basit akledilirlerin bölünebilir cisimlerde yer almasının imkânsızlığı üzerine kuruludur.<sup>59</sup> Buna göre insan bileşik şeyleri akleder. Bileşiklerin tasavvur edilebilmesi basitlerin tasavvuruna bağlıdır. Bir birleşimin tasavvur edilmesinden önce basitin tasavvur edilmiş olması gerekir. Şu hâlde basitler, bileşikleri tasavvur eden insanın tasavvurları arasında yer alırlar. Tasavvur ise bir şeyin suretinin akılda hasıl olmasıdır. Basitlerin sureti de basit olduğundan bileşik yapı bir şeyde bulunamaz. Zira bölünebilir olanda yer alan şey de bölünebilirdir. Eğer insânî nefisler cisim veya cismanî olsaydı, basit suretler de akdedildiklerinde bu nefislerde hasıl olacakları için bölünebilir olacaktırlardı. Sonuç olarak basitler bileşik olanda yer almaz. Bu sebeple de insânî nefisler cisim ya da cismanî olamaz.<sup>60</sup>

Semerkandî bu zikredilen delilin nefsin soyut bir varlık olduğunu iddia edenlerin delillerinin en zayıf olduğunu ve nefsin soyutluğundan ziyâde onun cisim veya cismanî oluşunu ispata daha elverişli olduğunu iddia etmiştir. Bu delili iki yönden tenkit eden Semerkandî'nin ilk eleştirisi tasavvur tanımına yöneliktir. Daha önce de belirttiğimiz gibi ona göre tasavvur “Bir şeyin suretinin nefiste hasıl olması” demek değildir. Semerkandî'ye göre tasavvur, “Nefsin bir manaya ulaşmasıdır.” Böyle olduğu vakit hâl-mahal ilişkisinden yani akledilen suret ve nefisten kaynaklanan sorunlar izale olmaktadır. Bu argümana yönelik Semerkandî'nin ikinci eleştirisi de bölünmüş (munkasım) olanda yer tutanın (hâl) da bölüneceğine yönelik iddiaya dairdir.<sup>61</sup> Semerkandî'ye göre bir mahalde bulunan, mahallin parçalı olmasından dolayı parçalı olmak zorunda değildir. Mahallin bölünmüş olmasıyla onda bulunanın da bölünmesi durumu yalnızca bir şeyin başka bir şeyde tam yayılımının gerçekleştiği hulûl (sereyânî hulûl) halinde gerekli olur.<sup>62</sup> Sereyânî hulûl, mahallin tamamı kendisine yerleşen şey tarafından doldurulma durumudur. Siyahlık ve cisimlik buldukları mahalde tam sirâyet etmiş olarak bulunurlar. Bu durumda mahal bölünse, onun herhangi bir parçası için söylenen şey diğer parçaları için de doğru olur.<sup>63</sup> Nokta ve birlik gibi durumlar ise cisimde yer tutarlar, fakat bunların yer tutmaları sereyânî

<sup>57</sup> *Maârif*'in basılı nüshalarında bu kısım “la ta'kıl” şeklinde yer alsın da bağlam itibarıyla “la tağful” olması daha uygun durmaktadır. Çünkü nefsin soyutluğu iddiasında olanlar nefsin kendine dair bilgisinin sürekliliği iddia ederler. Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 239; Semerkandî, *el-Maârif*, 2015, 2/997.

<sup>58</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 279; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 239; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/319-320.

<sup>59</sup> Gazzâlî'nin nefsin bedende bulunmasının imkansızlığına dair zikrettiği gerekçeler için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs* (Beirut: Dârü'l-âfâkî'l-cedîde, 1975), 32-35.

<sup>60</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 239.

<sup>61</sup> Bu itiraz Semerkandî'den önce Râzî ve Kâtibî gibi isimler tarafından zikredilmiştir. Râzî, *el-Muhassal*, 204; Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn [Varlık Hikmeti]*, 127.

<sup>62</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 239.

<sup>63</sup> Serayânî hulûl, iki cismin birleşmesi, bu iki cisimden birine yapılan işaretin diğerini de işaret eder bir hal almasıdır. Bunun misali gül içindeki gül suyu gibidir. Bir diğer hulûl türü ise civârî hulûl diye isimlendirilir. Onda ise iki şeyden birinin diğerine zarf olması durumu kastedilir. Su ve su kabı buna misâl olarak zikredilir. Bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1983), 92.

hulûl şeklinde değildir. Bunların mahallerinin bölünmesinden dolayı onların da bölünmeleri gerekmez.<sup>64</sup>

Semerkandî'ye göre bu delilin zorunlu tek bir sonucu vardır, o da nefsin cisim ya da cismanî bir şey olduğudur. Çünkü bu delile göre bileşik şeyler akledilmekte ve onların suretleri nefiste hasıl olmaktadır. Bileşik şeylerin suretleri de bileşik olduğuna göre onların hasıl oldukları mahallin de mürekkep olması gerekmektedir. Çünkü bileşik olanın basit olan bir mahalde bulunması mümkün değildir. Ama bunun tam tersi olan basitin bileşikte bulunması mümkündür. Yukarıda zikredildiği gibi nokta ve birliğin bileşik olan cisimde bulunmaları bu türdendir.<sup>65</sup>

Nefsin soyutluğunu ispata ilişkin argümanların genellikle soyut sûretin zihinde husûlüne dayalı idrâk anlayışından hareketle şekillendiğini söyleyebiliriz. İkinci bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere idrâkin vusûl olduğunu savunan Semerkandî, idrâkin husûl ya da temessül olarak tanımlanmadığı takdirde bu argümanların geçerli olamayacağını belirtmiştir.

Semerkandî'nin muhâlif görüşlere yönelttiği tenkitlerden hasıl olan bazı hususları kısaca şöyle ifade edebiliriz: [1] İnsanı bedene indirgemek mümkün değildir. [2] İnsan, "ben" dediği vakit işaret ettiği şey zatı yani nefsidir. [3] Nefs, bedenden başkadır. [4] Nefsin bedenden başka olması soyut bir varlık olduğu anlamına gelmez, nûrânî latîf bir cisim de olabilir. [5] Nefs soyut bir varlık olmadığı gibi Allah'tan başka soyut varlık da yoktur.

## 2. Semerkandî'ye Göre Nefsin Hakîkati

Fahredden er-Râzî'nin ilâhî kitaplarda hayat ve ölüme dair vârid olan naslara son derece uygun olduğunu gerekçe göstererek üzerinde düşünülmesi gereken değerli, güçlü bir yaklaşım olarak takdîm ettiği nefis teorisi *latif cisim* görüşüdür. Râzî şöyle demektedir:

Bazı insanlar da ruhun latîf semâvî nûrânî cisimlerden ibaret olduğunu söyler. (Rûhun) cevheri güneş ışınının tabiatı üzeredir. Çözülme, değişme, ayrılma ve yırtılma kabul etmez. "Onun şeklini tamamladığım vakit"<sup>66</sup> âyetiyle kast olunan bedenın yaratılması ve ruhu almaya istidatlı hale gelmesi tamam olunca bu ilâhî, semâvî, yüce cisimler ateşin köze, susam yağının susama gül suyunun gülün cismine girmesi gibi bedenın uzuvlarının içine nüfuz etmiştir. Bu semâvî cisimlerin beden cevherinde nüfuzu "...ona ruhumdan üfledim"<sup>67</sup> âyetiyle murâd olunan manadır. Sonra beden bu cisimlerin nüfuzuna elverişli olduğu sürece canlı kalır. Bedende sert bir karışım meydana gelip bu yüce cisimlerin (bedende) yayılımına (sereyân)

<sup>64</sup> Nasîrüddin et-Tûsî daha önce Râzî tarafından zikredilmiş olan bu eleştiriye adeta onaylarcasına itirazda bulunmuştur. O "bölünmüş olanda bulunanın da bölünür olacağı" kaidenin nokta, birlik ve izâfet gibi şeylerle çeliştiğini söylemenin doğru olmadığını iddia eder. Noktanın bulunduğu çizgide, akledilir olanın nefse sirayet etmesi gibi yerleşmiş olmadığını belirtir. Bu sebeple çizgi bölünse de nokta bölünmez. Birlik ve izâfet de akli durumlardır. Onlar için de hulûl söz konusu değildir. Varlık da yalnız mevcut olanda mahal edinmiştir. Mevcut dışında hulûlü imkansızdır. Nasîrüddin et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal* (Beyrut: Darü'l-edvâ, 1985), 380; Bunların aksine nefis bölünme kabul etmeyen akledilirlerle nakşolmuştur. Bunların nefste nakşolma biçimleri sereyânî hulûl ile olmaktadır. Böyle olduğu için de şayet mahal yani nefis bölünür olsa akledilir olanların da bölünmesi gerekecektir. Nasîrüddin et-Tûsî, *Bekâü'n-nefs ba'de fenâi'l-cesed* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1425), 47-48; Ayrıca bk. Anar Gafarov, "Nasîrüddin Tûsî Felsefesinde Nefsin Soyut Bir Cevher Oluşunun Temellendirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 54-55.

<sup>65</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 239.

<sup>66</sup> Sad Sûresi 38/72.

<sup>67</sup> Sad Sûresi 38/72.

mâni olursa onlar da bu bedenden ayrılırlar. Böylece bedene ölüm arız olur. Bu yaklaşım kıymetli ve güçlü bir yaklaşımdır. Bunun üzerinde düşünmek gerekir. Zira bu görüş ilâhî kitaplarda hayat ve ölüm ahvâline dair vârid olan naslara son derece uygundur.<sup>68</sup>

Râzî ile birçok konuda benzer yaklaşıma sahip olan Semerkandî'nin nefsin hakikatine dair görüşü de yukarıda zikredilen teoriyi takip ettiğini göstermektedir. Râzî'nin en açık biçimde *Meâlim'*de<sup>69</sup> savunduğu bu görüş Semerkandî tarafından muhtelif yerlerde benzer ifadelerle dile getirilmiştir. Nefsin hakikati hakkında Semerkandî şöyle demektedir:

Hak olan şudur ki: Nefs, tümelleri ve tikelleri idrâk eden, bedende hasıl olup onda tasarrufta bulunan, besine ihtiyaç duymayan, çözümlen ve büyümeden uzak nûrânî latîf bir cevherdir.<sup>70</sup>

Hak olan şudur ki: Nefs, kendisini besin ve bedensel bayağı şeyler bozup kirleten, tümelleri ve tikelleri idrâk eden, bedende hasıl olup onda tasarrufta bulunan, besine ihtiyaç duymayan, çözümlen ve büyümeden uzak nûrânî latîf bir cevherdir.<sup>71</sup>

Hak olan şudur ki: Nefs, bedende hasıl olan, tümelleri ve tikelleri idrâk eden, besine ihtiyaç duymayan, çözümlen ve büyümeden uzak semâvî varlıklar kabîlinden rûhânî latîf bir cisimdir.<sup>72</sup>

Semerkandî'nin bu zikredilen ifadelerinden ortaya çıkan bazı temel kâideler şunlardır: [1] Nefs latîf bir cisim veya cevherdir. [2] Köken itibariyle unsurlar âleminden değil melekût âlemindedir. [3] Bedende yer alır ve onda tasarrufta bulunur. [4] Bedende bulunsa da ona bağımlı değildir. Bedenin bozulması ile o da bozulmaz. Beden yok olur ama nefis bâkîdir. [5] Nefs tikel ve tümel durumları idrâk eder. [6] Bedenin varlığı için muhtaç olduğu beslenmeye o muhtaç değildir. Beden büyür ama nefis büyüzmez.

Semerkandî'nin nefsi cisim kabul etmesi onun varlık görüşüyle irtibatlıdır. Bir kelâmcı olarak Semerkandî, Allah dışındaki bütün varlığın cisimsel cevher ve arzarlardan meydana geldiğini düşünür. Bunun en açık göstergesi varlığı tasnif edişinde ortaya çıkar. Semerkandî *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus* adlı eserinde orijinal bir varlık tasnifi sunmuştur.<sup>73</sup> Aklın tasavvuruna konu olması cihetinden zihnin haricindeki varlığı zorunlu, mümtenî ve mümkün olarak üçe ayıran Semerkandî mümkün varlığı şöyle tasnif etmiştir:

Mümkün ya mekânda yer tutan -mekân, bir şeyle dolu olduğu kabul edilen boşluktur- ya mekânda yer tutanda bulunan bir şey ya da bu ikisinden başka bir şeydir. Eğer mümkün mekânda yer tutan bir şey ise cevherdir. Cevher de üç boyutta bölünmeye (kısmet) elverişliyse cisimdir. Eğer bölünme kabul etmezse o da cevher-i fert yani parçalanmayan cüzdür (cüz-i lâ yetecezza'). Eş'ârilerin çoğunluğuna göre bir veya daha fazla boyutta bölünmeye elverişli ise cisimdir.

Cisim ya alışılmadık fiillere güç yetiren ve duyu ile asla idrâk edilemeyen rûhânî (yapıda) ya da o şekilde olmayan cirmânî (yapıdadır). Rûhânî olan cisim ya ulvî veya süflî olur. Ulvî olan cisimlere yönetme ve tasarruf cihetiyle ilişir veya ilişmez. İkincisi akıl olarak isimlendirilen kerrübî melektir. Birincisi ise eğer insânî bedende bulunmazsa dünya işini düzenleyen melektir. Eğer insânî bedende bulunursa nefis-i nâtika diye adlandırılan insânî ruhtur. Rûhânî

<sup>68</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 21/398.

<sup>69</sup> Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn [Kelâm İlminin Esasları]*, 41, 211, 221, 227.

<sup>70</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 282; Ayrıca bk. Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn [Kelâm İlminin Esasları]*, 208-209.

<sup>71</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 241.

<sup>72</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 119; Benzer ifadeler için bk. Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 57; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 127.

<sup>73</sup> Semerkandî'ye ilham kaynağı olmuş olması muhtemel bir tasnif için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1/198-199.

cisim eğer ulvî değil de süffî olursa [bunların] kötü (şerîr) olmayanına cin; kötü olanına şeytan denir.<sup>74</sup>

Bu tasnifte de görüldüğü üzere Semerkandî insânî nefsi, bedenle yöneten-yönetilen ilişkisi içerisinde olup *bedene yerleşik olarak bulunan ulvî rûhânî bir cisim* olarak vasfetmiştir. Filozofların bedenini ya da cismin yöneticisi olan nefsleri soyut kabul etmelerinin aksine Semerkandî onların tamamını cismanî varlıklar kabul etmiştir. Ancak o da yönetici melekleri filozoflar gibi bedende bulunmayan sadece idareci konumunda olan varlıklar kabul etmiştir. Yine kerrûbî melek dediği bir (grup) varlığa filozofların akıllarına benzer bir fonksiyon yüklemiştir. Ona göre bu melek(ler) filozofların akılları gibi hiçbir şekilde cisimsel olanla ilişki içinde değildir. Ancak yine de mahiyet itibarıyla onlar da soyutlukla nitelenmezler. Cin ve şeytan gibi diğer rûhânî varlıklar ise ulvî değil süffî varlıklardır. Cevher ve araziyle bir bütün olarak mümkün varlıklar zorunlu varlık dışında kalan varlık alanını oluştururlar. Bu alan içerisinde asla mücerret/soyut varlığa yer yoktur. İnsânî nefsi bedende bulursa da araz gibi var olmak için bir mekâna muhtaç değildir. O cisimsel bir cevherdir.

Beden ve nefsten oluşan insanın bedeni bu âleme ait olsa da nefsi rûhânî âlem veya melekût âlemine aittir.<sup>75</sup> Semerkandî'nin nefsi rûhânî bir varlık olmakla nitelenmesi de buradan gelmektedir. Nefsin bu kesif âlemin ötesinde bir âleme ait olduğunun en açık örneğini, sembolik bir dille nefsin bedenle olan birlikteliğinin anlatıldığı *el-Kasîdetü'r-rûhânîyye* ve şerhinde görmek mümkündür. Semerkandî orada nefsi-i nâtıkayı “rûhânî âlemin konaklarından” bedene indiğini söylediği bir papağanla sembolize ederek anlatmıştır.<sup>76</sup>

Nefsi-i nâtıkânın rûhânî bir varlık olarak nitelenmesi hem kelâmcılar hem de filozoflar tarafından kullanılır. Cevheri cirmânî ve rûhânî şeklinde ikiye ayıran filozoflara göre rûhânî cevher maddeden soyutlanmış yani gayr-i maddi varlığa tekâbüle eder. Yukarıda da izah edildiği üzere cevheri cisim ve parçalanmayan cüz şeklinde taksim eden dini düşünce ekollerine göre cisimler kesif ve latif cisimler olarak ayrılır. Filozofların mücerret kabul ettikleri rûhânî varlıklar, kelâmcılara göre latif varlıklardır.<sup>77</sup> Bu bakımdan iki ekolün rûhânî varlıkla kastettikleri şeyin farklılık taşıdığını belirtmeliyiz.

Semerkandî nefsi için kimi yerde de nûrânî cevher veya nûrânî cisim demektedir. O *İlmü'l-âfâk*'ın “insan” başlıklı dördüncü mazharında ruh hakkında, “içini aydınlatmak üzere Allah'ın insana verdiği ilâhî nurlardan (envârü'l-ilâhiyye) bir nûr” olduğunu söylemiştir. Yine “rûhun sıfatları” başlığı altında da nefsi “ilâhî nurlardan olan melekûtî kutsî bir rûh” şeklinde vasfetmiştir. Aynı mazharda “rûhun mahiyeti” başlığı altında rûhu “közdeki ateş, sütteki yağ gibi bedene sereyânî bir biçimde hulûl etmiş olan *nûrânî bir cisim*” şeklinde tarif etmiştir.<sup>78</sup> Semerkandî'nin nefsi ilâhî bir nûr kabul etmesi, “Ona ruhumdan üflediğimde...”<sup>79</sup> âyetinden istinbatla elde edilmiş bir çıkarımdır. İnsan nefsi gibi melekler nûrânî varlıklardır. Bunlar özce

<sup>74</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 77-78; Benzer ifadeler için bk. Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 57-58; Ayrıca tasnifin şemasını incelemek için bk. EK-1.

<sup>75</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 184; 316.

<sup>76</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhânîyye”, 502; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 436.

<sup>77</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 226.

<sup>78</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 349; 375; 379.

<sup>79</sup> Hicr Sûresi, 15/29; Sa'd Sûresi 38/72.

birdirler. Yukarıdaki varlık taksiminde de görüldüğü üzere bunlar *ulvî rûhânî* varlıkları oluştururlar ve cinlerle şeytandan oluşan süflî rûhânî varlıklardan ayrılırlar.

Zikri geçen varlık tasnifinde bu rûhânî karakteriyle insânî nefsin ve benzer varlıkların kesif cisimlerden farklı olarak “alışılmadık fiillere güç yetirebildiğine ve duyularla algılanamadıklarına” işaret edilmiştir. Alışılmadık fiil ile kastedilen şey kesif cisimlerin kesif olmaları cihetiyle hiçbirinde görülmeyen, bu bakımdan onlardan asla sâdir olmayan fiillerdir. Semerkandî bunları nefsin ilimlere, marifetlere sahip olması ve süflî âlemde tesirde bulunabilmesi<sup>80</sup> ya da nefsin manaların suretlerini algılaması ve bu manalar üzerinde zihinsel hareketlerde bulunması şeklinde de izah etmiştir.<sup>81</sup>

Filozofların yanı sıra ilk dönem Mu'tezile âlimlerinin rûhânî varlıkların latîf cisimler olduğu tezine karşı çıktıkları ifade edilmiştir. Onlar latîf bir cismin rûhânî varlıklara atfedilen işleri<sup>82</sup> yerine getirmekten aciz olacağı düşüncesine binaen böyle bir iddiada bulunmuşlardır. Semerkandî'nin aktarımına göre onlar şöyle demişlerdir:

(Bu varlıklar) cisim olması halinde ya hava gibi latîf ya da diğer cisimler gibi kesif varlıklar olmaları gerekir. Her ikisine de varılamaz. Onlar hava gibi latîf varlık oldukları takdirde, zor işlerden birine bile güç yetirememeleri gerekirdi. Ancak siz onların insanların gücünü aşan şeylere güç yetirdiklerini söylediniz. [Ayrıca onlar cisim olduklarından bileşik varlıklardır. Böyle olduklarından] hava gibi terkiplerinin en basit bir sebeple bozulması gerekir. Ancak siz bunu söylemiyorsunuz. Eğer onlar kesif varlıklar ise onları görebilmemiz gerekirdi. [Çünkü kesif varlıklar görülmeye konudurlar. Eğer kesif oldukları halde görülemez denilirse], yüce dağlar ve güneş gibi [kesif varlıkların da] görülmemesi mümkün olmalıdır. Bu ise zorunlu olarak geçersizdir.<sup>83</sup>

Semerkandî latîf varlığın sadece hava gibi bir varlığa indirgenip onun üzerinden değerlendirilmesinin doğru olmadığını belirtmiştir. Ona göre latîf varlıklar kendi içlerinde farklılık gösterebilir. Latîflik, renksiz olma manasında olabilir.<sup>84</sup> Bu sebeple zayıf ve ince yapıdaki hava örneği üzerinden onların zor işlere güç yetiremediği sonucuna ulaşmak doğru olmaz.<sup>85</sup> Çünkü latîf kelimesinin birden fazla manası vardır. Semerkandî *Sahâif*'te duyulur varlıkları anlattığı bölümün sonuç (hâtime) kısmında kuruluk ve yaşlılığı sorguladığı esnada latîf ve kesif kelimelerinin çeşitli anlamlarına da dikkat çekmiştir. Burada aktarılanlara göre letâfet, (1) şekilleri alabilme ve bunların bozulmasının kolaylığı anlamında kıvâmın inceliği, (2) çok küçük parçalara bölünebilme kabiliyeti, (3) karşılaştığı şeyden çabuk etkilenme ve (4) şeffaflık anlamlarında kullanılır. Kesâfet ise bu dört anlamın mukâbilinde kullanılan bir kelimedir.<sup>86</sup> Dolayısıyla Semerkandî'ye göre sadece tek bir anlamı üzerinden rûhânî varlıkların latîf varlıklar olamayacağı çıkarımı yapmak doğru olmaz.

<sup>80</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 316.

<sup>81</sup> Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 57.

<sup>82</sup> Süleyman'ın (as) cinleri bazı işlerde kullanması gibi... Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 26/395.

<sup>83</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 290; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 244.

<sup>84</sup> Semerkandî muhaliflerine verdiği yanıtta rûhânî varlıkların latifliğini renksizliği manasında yorumlama da *el-Kasîdetü'l-rûhâniyye*'de nefsi yeşil bir papağana benzetmiştir. Burada o temsilin nefsin renginin yeşil olduğunu ileri süren ehl-i keşfin görüşüne uygun olduğunu belirtmiştir. Bu durumda Semerkandî ya diğer rûhânî varlıklara atfettiği latiflik ile nefse atfettiği latiflik arasında bir fark görmekte ya da bir tür çelişkiye düşmektedir. Bk. Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 502.

<sup>85</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 290; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 244; Semerkandî'nin hem meseleyi aktarımı hem de verdiği cevap Râzî'nin *Muhassal*'indeki ifadelerle büyük oranda benzerdir. Bk. Râzî, *el-Muhassal*, 118.

<sup>86</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 203.



Nefsin nûrânî, rûhânî latîf bir cevher ya da cisim olduğunu söyleyen Semerkandî, onun bedende yer aldığını belirtmiştir. Nefsin soyut bir varlık olamayacağına dair zihnine doğan iki argüman zikreden Semerkandî'nin her iki argümanı da nefsin bedenden ayrı bir varlık olamayacağı üzerine kuruludur. Bu argümanların ilki şu şekildedir:

Her birimiz bedîhî olarak biliriz ki “ben” sözümlü işaret edilen orada hazır olup ayakta dikilen, oturan, yürüyen veya hareketsiz durandır. Böyle olan da soyut varlık değildir. O halde “ben” sözüyle işaret olunan da soyut varlık değildir.<sup>87</sup>

Her birimiz bedîhî olarak biliriz ki “ben” sözüyle işaret olunan orada hazır olup ayakta dikilen, oturan, yürüyen veya hareketsiz durandır. Böyle olan da bir mekânda bulunan ve duyu ile işaret olunandır. Böylesi bir varlık soyut olmaz.<sup>88</sup>

Semerkandî bu argümanla insanın benlik bilincinin bedensel varlığından kopuk olmadığını belirtmektedir. Bu bilinç, duysal deneyimlerimiz yoluyla işaret edebildiğimiz ve doğrudan algılayabildiğimiz varlığımızdan ayrı değildir. Fiziksel bir konumla ilgili olması ve hisse konu olması bakımından böylesi bir bilinç durumu Semerkandî'ye göre soyut nefis iddiasını yanlışlar.

Peki, nefsin bir yerde hazır bulunmasına ilişkin tasavvur, nefsin bedenle ilişkisinin kuvvetli olması ve onun halleriyle meşguliyetinin ziyadeleşmesinden kaynaklanıyor olamaz mı?

Semerkandî böyle bir ihtimâlin çok büyük sorunlara yol açacağını düşünür. Çünkü nefsin bedenle ilişkili oluşu, onu tamamıyla kendisini veya tümelleri bilmekten alıkoyan bir noktaya varamaz. Şayet nefis, bedenle ilişkisinde bu derece etkilenecek olsa derin bir gaflet ve dalgınlık içinde olurdu. Semerkandî'nin ifadesine göre gafletin son sınırı da kişinin nefsinin ayırt edemez olmasıdır. Kişinin bir yerde bulunduğuna ilişkin bilgisi bedîhî bilgilerdendir. İnsanın bunun gibi apaçık hükümlere sahip olmadığını iddia etmek imkânsızdır. Semerkandî'ye göre bu durumda insanın sahip olduğu bütün bedîhî hükümler geçerliliğini kaybeder.<sup>89</sup>

Semerkandî'nin nefsin soyut bir varlık olmadığını ispat etmek üzere kurguladığı ikinci delil de şöyledir:

Bizler zarûrî olarak biliriz ki bedenin ateşin sıcaklığını, buzun soğukluğunu, balın tatlılığını, miskin kokusunu, yaranın acısını ve eşler arası ilişkinin lezzetini idrâk gibi kendine ait idrâkleri vardır. Biz yakînî olarak biliyoruz ki bu idrâkleri bilen “biz”in bunlara ilişkin idrâki, tasavvur ve tahayyül ile değil müşâhedeye dayalıdır. Şayet “biz” diye işaret edilen bedenden ayrı mücerret bir şey olsaydı, bedeninin idrâki nasıl olur da mücerret varlığın idrâkinin aynısı olurdu? Zira birbirinden ayrı iki şeyden birinin idrâkinin diğerinin idrâkinin aynısı olması imkânsızdır.<sup>90</sup>

Semerkandî'nin burada ortaya koyduğu delil bedeninin idrâklerine bir gerçeklik payı vermesi ve nefsin de bunları soyut bir varlık olarak idrâk etmesi durumunda doğacak ikili idrâk sorunu üzerine kuruludur. Tikelin idrâkine dair bölümde de ele alacağımız üzere beden birtakım şeylerin sıcaklığını, soğukluğunu, acısını ve lezzetini doğrudan deneyimlemektedir. Bu idrâkler bir hayal ve düşünce ürünü değildirler. Bedende yerleşik olan nefis de bu tikel bilgileri eş zamanlı olarak algılamaktadır. Ancak bedende bulunmayan bedenden ayrı bir nefsin de bunları idrâk ettiğini söylemek, birbirlerinden ayrı iki varlığın aynı idrâke sahip oldukları anlamına gelir. Nefsi mücerret kabul ederek bu sonucu

<sup>87</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 280.

<sup>88</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 240; Benzer açıklamalar için bk. Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 56.

<sup>89</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 280; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 240; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 56.

<sup>90</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 280; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 240; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 56-57.

olumlamanın imkânı mücerret nefis ile bedenin ittihâd ettiğini söylemek ya da bedenın tikel deneyimlerini reddetmekle olur. Semerkandî'ye göre her iki ihtimal de geçersizdir. Zira mücerret bir varlıkla bir cismin ittihâd etmeleri mümkün değildir. Aynı şekilde bedenın idrâke sahip olduğu da Semerkandî'ye göre inkâr edilemez bir durumdur. Dahası ona göre nefis de hem tikelin hem de tümelin bilgisine sahiptir. Sonuç olarak nefsin cisimsel bir varlık olarak bedende yerleşmiş olması dışında hiçbir ihtimal bu sorunu çözemez.<sup>91</sup>

Semerkandî zikretmiş olduğu bu iki delille, benlik bilincinin soyut bir nefsten ziyade bedenden ayrı olmayan bir nefse daha uygun olduğunu göstermek istemiştir. Kısaca benlik bilinci, Semerkandî için bedensel varlığımızdan ayrı düşünülemez. İnsanın bedensel idrâkları deneyim düzeyinde (müşâhede) yaşaması, nefsin cisimselliği; bu deneyimlerin sırf bir düşünce, hayal ya da vehim ürünü olması ise nefsin cisimden mücerret oluşu anlamında yorumlanmıştır. İnsanın yapıp ettiği fiilleri orada hazır bulunduğu bedensel varlığının ötesinde başka bir varlığa nisbet etmemesi nefsin mücerret olmadığının göstergesi kabul edilmiştir.

Peki, Semerkandî kişinin ben bilincinin bedenden ayrı soyut bir varlığa nisbet edilemeyeceğini söylemiş olsa da onu neden ilk dönem kelâmcıları gibi bedene indirgememiştir? Bu soruyu nefsin duyulan ya da görülen bünyeden ibaret olduğunu söyleyen kelâmcıların delillerine yöneltilen itirazlar içerisinde yanıtlanmıştı. Ancak burada yeri geldiği için tekrar etmekte fayda mülâhaza ediyoruz. İnsandaki benlik bilinci insan ömrünün başından sonuna kadar aynı kalmaktayken bedenın sürekli değişmesi nefsin bedenden ayrı olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca insan dünyevî nimetlerden yüz çevirdikçe beden zayıf düşerken rûhun ve rûhî kabiliyetlerin güçlenmesi de nefsin bedene indirgenmesine engel görülmüştür.<sup>92</sup> Bu ve benzeri gerekçeler ile Semerkandî nefsin bedenden ayrı bir varlığa sahip olduğunu, benlik bilincinin beden hâricinde soyut bir varlığa gönderme yapmadığını belirterek de nefsin bedende bulunan bir cisim olduğunu ortaya koymuştur.

Nefsin bedende bulunan bir cisim olduğu izah edildikten sonra nefsin bedende bulunma biçimine geçebiliriz. Yukarıda nefsin bir cisim, bir cevher olduğunu belirtmiştik. Dolayısıyla nefsin bedende bulunması arazın cevherde veya cisimde bulunması gibi değildir. Semerkandî'ye göre nefsin bedende bulunması sonradan ona dahil olup iyice ona yayılma ve birbirine karışma şeklinde gerçekleşmiştir.

Semerkandî muhtelif yerlerde bu bulunuşu bazı misallerle anlatmıştır. *el-Kasîdetü'l-Rûhâniyye* şerhinde şöyle ifade edilmiştir: “Nefs-i nâtıkayı simgeleyen papağan, kordaki ateş gibi iç içe geçme (tedâhül) suretiyle bedenimizde bir yuva edinmiştir.”<sup>93</sup> *İlmü'l-âfâk*'ta ruhun tarifi “közdeki ateş, sütteki yağ gibi bedene sereyânî hulûl ile yerleşmiş olan nûrânî bir cisim” şeklinde yapılmıştır. *Maârif*'te ise nefsin “bademdeki yağ gibi sereyânî bir hulûl ile bedene yerleştiği” belirtilmiştir.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> Bedenle nefsin ittihat ettiği iddiası düşünce tarihinde Ferfuryus/Porphyrus'a (öl. MS 305) nisbet edilmiştir. Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 240.

<sup>92</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 379; 381.

<sup>93</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 503.

<sup>94</sup> Semerkandî bu görüşünü Hz. Peygamber'e nisbet ettiği “Bedendeki rûh, sütteki yağ gibidir” sözüyle desteklemiştir. Bk. Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 379; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 320.

Burada üzerinde durmamız gereken önemli nokta, nefsin bedene hulûlünün sereyânî bir surette olmasıdır. Farklı bir bağlamda daha önce de işaret ettiğimiz üzere *sereyânî hulûl*, iki cisimden birine yapılan işaretin diğerine de yapılmış olduğu birlik hâlidir.<sup>95</sup> Bu surette bedene yerleşmiş olan nefse “ben” diye işaretle bulunulduğu vakit beden de işaret edilen şeyin kapsamına girmesi ve dolayısıyla nefsin bedenden hariçte bir şey olarak anlaşılması daha makul bir hal almaktadır. Semerkandî'nin bazı yerlerde nefsin bedende bulunuşunu *tedâhül* kelimesi ile anlatması da iki cismin karşılıklı iç içe geçerek bir bütünlük oluşturduklarını vurgulamaktadır.

Nefsin bedene yerleşmiş ruhanî bir varlık olarak duyuşal olguları deneyim düzeyinde algılıyor olmasına olası bazı itirazlarda bulunulabilir. Bu bağlamda şöyle bir çıkarım yapılabilir: Bir takım yiyecek ve içeceklerle beslenen insanın bunları elde etmeden haz duyduğu, bunlardan mahrum kalmaktan acı hissettiği kabul edilmektedir. Yeme ve içmeden haz ya da elem duyma beslenen bir varlık için söz konusu olabilir ki o da bedenlerimizdir. Kutsî rûhânî varlıkların bu tür durumlardan uzak olduğu kabul edildiğine göre insan nefsinde kastedilen de bedenlerimiz olmalıdır.<sup>96</sup>

İlk bakışta zor gibi duran bu soruna Semerkandî'nin verdiği cevap, nefsin mücerret bir varlık olmadığını daha da belirginleştiren ve bu tür kaygıların özünde cisim olan bir varlık için yersiz olduğunu hissettiren bir surette olmuştur. Ona göre latîf cisimler de bir tür beslenme faaliyeti içerisindedir. Cinlerin kokularla beslendiğini belirten Semerkandî, nefis ya da başka rûhânî varlıkların cinler gibi cisimlerin en saf ve en latîf parçalarıyla beslenmelerinin mümkün olduğunu iddia etmiştir. Semerkandî'nin latîf cisimlerin beslenmelerinin mümkün olduğuna dair bir başka dayanağı ise hayvânî ruhun besinlerden meydana gelmiş olmasıdır. Semerkandî hayvânî ruhun, canlıların damarlarında akan kandan yükselen rûhânî bir buhar olduğunu söylemiştir. Bu buhar damarlarda dolaşan kanla birlikte bütün bedene yayılır. Bedene canlılık, duyumsama ve hareket kazandırır.<sup>97</sup> Hayvânî ruhun besinlerden meydana gelmiş olması Semerkandî için besinlerin en latîf cüzlerinin nefsin gıdası olabileceğine dayanak kabul edilmiştir.<sup>98</sup>

Nefsin bedene yerleşmiş latîf cüzlerle beslenebilme ihtimali olan rûhânî bir varlık oluşuyla ilgili bir muhtemel itiraz da şudur: Ömür boyu insan bedeninde beslenmeden kaynaklı büyüme ve kilo artışı gibi değişimler meydana gelmektedir. Rûhânî varlıkların değişimden uzak olduğu kabul edildiği takdirde, değişime uğrayan bir şey içinde değişmeden kalmak nasıl mümkün olmaktadır?<sup>99</sup>

Rûhânî cisimlerin beslenebileceğini yadsımayan Semerkandî, beslenmeye bağlı değişimleri de kabul eder. Ona göre ışık ve ateş gibi latîf cisimlerin daralıp genişlemesine benzer bir durum nefis içinde söz konusu olabilir. Ancak nefsin hakikatine beslenmeden kaynaklı bir parçanın eklenmesi söz konusu değildir. Semerkandî rûhânî cismin besininin

<sup>95</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 92.

<sup>96</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2014, 272. Çalışmanın genelinde *İlmü'l-Âfâk*'tan yaptığımız alıntılar Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları'ndan çıkan nüshadan verdik. Bu meselede birkaç noktada tahkikli metinde sorunlar olduğu için eserin bu baskısından yararlandık. Karşılaştırmak için bk. Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 381, 383.

<sup>97</sup> Bk. Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 327.

<sup>98</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2014, 272-273.

<sup>99</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2014, 272; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 381, 383.

kendisinden ayrılan bir şeyin yerini alacağından (bedel) nefsin hakikatinde beslenmeye bağlı bir değişme olmayacağını belirtmiştir.<sup>100</sup>

Semerkandî nefsin latîf cisimlerden haz ya da acı duymasına ek olarak içerisinde bulunduğu bedenin duyumsadığı lezzet ve elemden pay almasını da mümkün görür. O bir şeye sirâyet etmiş olanın içine yerleştiği şeyin hallerinden etkilenmesini tabî kabul eder. Semerkandî bunun için közde bulunan ateşi örnek göstermiştir. O, kendinde bir renge sahip olmayan, bu cihetten algıya konu olma ihtimali bulunmayan ateşin közde bulunmasından kaynaklı kırmızı renk aldığını ve duyumsandığını belirtmiştir. Ona göre ateş közde bulunmaktan böyle etkileniyorsa bedenın yönetimiyle ilgilenen, ona son derece düşkün olup ihtimam gösteren nefsin bedenın duyumsadığı şeylerden etkilenmesi, onları duyumsaması daha kolay olmalıdır.<sup>101</sup> Netice itibariyle Semerkandî'ye göre nefsin hem kendisinin hem de bedeninin aldığı lezzet ve elemden payı olduğunu belirtebiliriz.

Nefsin cisim olduğu kabulünden hareket eden bu yanıtlar, Semerkandî'nin nefis hakkındaki genel görüşü bakımından daha dikkatli bir şekilde incelenmelidir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi Semerkandî sıklıkla nefsin “beslenmeye muhtaç olmayan, çözüme ve büyümeden uzak” bir varlık olduğunu ifade etmiştir. Semerkandî, nefsin bu özelliğini de nûrânî rûhânî bir varlık olmasına dayandırmıştır. Ancak iş nefsin bedenle olan sıkı ilişkisine gelince yine rûhânî bir varlık olan cinlerin beslenmesi üzerinden onun da beslenen bir varlık olabileceğini ve bu tür beslenmenin nefste ateş ile ışığın yayılım ve daralması gibi bir tür değişime sebep olabileceğini belirtmiştir. Bu ikinci açıklamanın genel kaide merkezinde anlaşılmaya çalışılması durumunda ortaya çıkacak tablo şöyledir: Nefs beslenmeye muhtaç değildir. Bu sebeple bedende olduğu gibi nefste büyüme ve çözüme olmaz. Ancak nefsin rûhânî varlıklar gibi bir tür beslenme durumu ya da bedenın aldığı haz ile elemden bir payı olabilir. Bunlar onda bir genişleme ve daralma hali oluşturabilir. Ancak bunlar asla bedende olduğu gibi değildir. Bu beslenme durumu onun hakikatının bir parçasına dönüşmediği için onun ömrün başından sonuna değişmeden kalmasına zarar vermeyecek şekilde olmalıdır.

### 3. Nefislerin Mahiyetçe Birliği ve Çokluğu

Bu tartışma “beşerî nefisler” olarak adlandırılan şeylerin bir ortaklık taşıyıp taşıyamaması, bir ortaklığa sahiplerse bunun cinste mi yoksa türde mi olduğunun soruşturmasını içerir. Bir başka ifade ile insan nefislerinin tamamı ortak tek bir mahiyete mi sahiptir yoksa her nefis ya da bazı nefisler birbirinden ayrı mahiyetlerden mi oluşur? Bu tartışma nefse nisbet edilen idrâk ve hareketle ilgili fiillerin ya da çeşitli ahlâkî erdem veya noksanlıkların kaynağının belirlenmesi açısından önemlidir. Buna göre tartışmanın sorusunu şöyle de sormak mümkündür: İnsanların eylemleri ve karakterlerini belirleyen şey nefislerinin mahiyetleri mi yoksa başka unsurlar mıdır? Nefislerin mahiyetçe bir olduğunu iddia etmek onların neyle farklılaştığı yani bireyselliklerini neyle kazandığı sorusunu açıklamayı gerektirir. Zira mahiyetçe aynı olan bütün nefisler bir surette ayrılmayacaklarsa onların bireyselliğinden ya da ferdiliklerinden söz etmek mümkün olmayacaktır.

<sup>100</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2014, 272-273.

<sup>101</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2014, 272-273.

Bu konuda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. [1] Bir grup, insânî ve hayvânî nefislerin mahiyetin tamamında eşit olduklarını ileri sürmüştür. Onlara göre nefislerin fiil ve idrâklerinin farklılaşması kullandıkları alet ve edevatın farklılığından kaynaklanır. Hayvanların beyinleri şayet insanların beyinleri gibi olacak olsaydı mahiyette eşit olmalarından dolayı her iki grup da akletme ve düşünme konusunda birbirlerine denk olurlardı. Aynı şekilde insanlar ve hayvanların dilleri aynı olsaydı konuşma gücü açısından aralarında bir fark kalmayacaktı. Bu görüş, kadîm filozoflardan bir topluluğa ve özellikle de Platon'a atfedilmiştir. İnsan, hayvan ve bitkilerin ortak mahiyete sahip nefislere sahip olduğuna inandıklarından bu gruptaki düşünürler tenâsüh fikrini kabul etmişlerdir.<sup>102</sup>

[2] Bu konudaki ikinci yaklaşım insânî nefislerin mahiyet birliğini ya da bir başka ifade ile türsel birliği savunan görüştür. Bu görüş Aristoteles ve takipçilerine nisbet edilir. Onlara göre insânî nefis mahiyet ve hakikat bakımından diğer hayvânî nefislerden farklıdır. İbn Sînâ da insânî nefsin diğer nefislerden farklı olduğu kanaatindedir. Ona göre beşerî nâtik nefisler kendi zatlarında soyut cevherlerdir. İnsan dışındaki diğer canlıların nefisleri ise cismanî güçlerdir. Bu sebepten insan nefsi ile diğer nefisler arasında bir mahiyet ortaklığı bulunmaz. Ancak insânî nefislerin hepsi mahiyet ve hakikatte birdirler.<sup>103</sup>

Nefislerin mahiyetin tamamında birbirlerine denk olduğunu söyleyenler onların türsel birliğini kabul etmektedirler. Onları birbirlerinden ayıran şey bedensel mizaçlarının farklılığından doğan zekâ, aptallık, iffet, günahkârlık gibi durumlar ile çeşitli ahlakî vasıflardır. Mizaç, bedende bulunan kan, balgam, kara safra ve sarı safradan oluşan dört sıvının karışımıyla oluşur. Bunların farklı oranlara göre karışımlarının meydana çıkardığı yapı ve bunların sonucunda ortaya çıkan karakter biçimleri birbirlerinden farklılaşmaktadır. Genel olarak demevî, balgamî, safravî ve sevdâî şeklinde dört mizaç türünden söz edilir. Nefislerin türsel birliği düşüncesi nefislerin bireyselleşerek farklılaşmasını sağlamadığı için mizaç, nefislerin bireyselleşmesinde oldukça etkin bir role sahiptir. Mizaçların dereceleri sonsuz sayıda farklılık içermesinden dolayı nefislerin algı ve hareket gücündeki farklılıkları da sınırsız kabul edilir.<sup>104</sup>

Hakikat birliği iddiasının Aristo'ya (öl. MÖ 322) nisbet edilen bir delille temellendirildiği ve bu delil üzerinden tenkit edildiği görülür. Bu delile göre, insânî nefislerin mahiyetçe birbirlerinden ayrı olduklarını iddia etmek onların bileşik olduklarını söylemektir. Ortaklığı sağlayan ile ayrışmayı sağlayan iki unsuru barındıran şey bileşiktir. Bu sebeple insânî nefis olmaklıkta birleşen şeylerin mahiyetçe farklı olduğunu söylemek onların bileşik oldukları ifade etmektir. Her bileşik de cisim olduğundan nefsin de cisim olması gerekir. Nefsin soyut bir varlık olduğunu söyleyen Aristo için bu kabul edilemez bir durumdur. Bu sebeple insânî nefisler mahiyetçe birdirler. Nefislerin sıfatlar ve melekelerdeki farklılıkları, mizaçların ve araçların farklılığından kaynaklanır.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/141; Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhuma*, thk. Muhammed Sagir Hasan el-Ma'sumi (Tahran: Ma'hedü'l-ebhâsi'l-İslâmiyye, 1985), 85; Râzî'nin Platon'a atfettiği bu görüşün hatalı olduğu hakkında eleştirel bir değerlendirme için bk. İsmail Hanoğlu, *Fahruddin er-Râzî'de Felsefî-Teolojik Antropoloji* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 79-80.

<sup>103</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/141; Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhuma*, 85.

<sup>104</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 141-142; Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhuma*, 85; Ömer Ali Yıldırım, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi", *Bilimname* 39 (2019), 204-205; Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/24.

<sup>105</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 282; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 241; Râzî, *el-Muhassal*, 205.

Aristo ve takipçilerinin bu argümanı iki kısımda ele alınmıştır. Birincisi nefislerin ortaklığının mahiyetten kaynaklanıp kaynaklanmaması; ikincisi de bütün bileşiklerin cisimliği yargısı ile ilgilidir.

Fahreddin er-Râzî, nefislerin bedenlerin yöneticileri olmaları cihetinden “insânî nefis” adını almalarının mümkün olduğunu düşünür. Ona göre bu durum nefsin ilişenlerinden olduğu için hakikatte ortaklık gerekmez. Yani nefisler mahiyetlerinde tamamen farklı olsalar bile bedenün yöneticiliği gibi ilişenlerde ortak olmalarından dolayı bu adı almış olabilirler. Râzî iki zıt şeyin farklılık ve zıtlıkta ortaklaşabileceklerini söyler. Buradaki farklılık ve zıtlık bir ilişendir.<sup>106</sup>

Tûsî *Telhis*'te Aristo'nun bu delilinin ilk kısmının kendi görüşünü ispatta yeterli olduğunu söylemiş ve ikinci kısma ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. O, bir tanım altında ifade edilebilen şeylerin mahiyetçe bir olduklarını düşünür. Zira birbirinden farklı olan şeylerin tek bir tanımı olmaz.<sup>107</sup> Ancak bu düşünceye sonraki dönemlerde tek bir tanımla tanımlamanın türsel birliği gerektirmeyeceği ifade edilerek itirazlar yöneltilmiştir. Benzer şekilde nefsin tarifini resme dayalı bir tarif kabul edenler, resmin<sup>108</sup> muhtelif şeylerin ortaklığına uygunluğundan hareketle bu görüşü tenkit etmişlerdir.<sup>109</sup>

Aristo'nun bu argümanına Râzî'ye benzer eleştiriler yöneltilmiş olan Semerkandî nefislerin, “beşerî nefisler” olarak isimlendirilmelerinin zâtî değil ârızî bir durumdan kaynaklı olabilme ihtimaline dikkat çeker. Mahiyetleri farklı olan varlıkların ilişenlerinde ortaklıklarının imkânına işaret ederek bu ihtimali destekler. Buna göre insan ve atın, beslenen ve yürüyen canlı olmada ortaklıkları ilişenlerinden kaynaklanıp, mahiyetleriyle ilgili olmadığı gibi nefislerin de mahiyette farklı oldukları halde ilişenleriyle ortaklıkları mümkündür. Bu durumda tüm nefisler mahiyette farklı olacak yani mahiyette çokluk söz konusu olacaktır.<sup>110</sup>

Aristo'nun argümanının ikinci kısmı ile ilgili eleştirisinde Râzî, “Her cisim, bileşiktir” önermesinin “Her bileşik, cisimdir” şeklinde çevrilmesinin yanlışlığına işaret eder. Filozoflara göre cisim yalnızca heyûlâ ve suretten oluşur. Bu bakımdan her cisim bileşiktir. Ancak cins ve fasıl gibi şeylerden bileşik olanların cisim olduğu söylenemez. Mesela akıl ve nefis gibi soyut varlıklar cevher altında ele alınırlar. Bir cins ve fasıldan bir araya gelmeleri onların cisim olduğu anlamına gelmez. Eğer “Her bileşik cisimdir” önermesi doğru olsaydı nefis ve aklın da cisim olması gerekirdi.<sup>111</sup>

Tûsî, Râzî'nin bu ifadeleri üzerine yalnız cevherlerden bileşik olana cisim deneceğini vurgulamıştır. Buna göre cevherlerden bir araya gelen bir şey unsurlar gibi basit veya maden, bitki ve hayvan gibi bileşik cisim olabilir. Tûsî, cins ve fasıl gibi aklî durumlardan bileşik olanların yanı sıra sadece renk ve şekil gibi arazlardan oluşanların cisim olamayacağını belirtmiştir.<sup>112</sup>

<sup>106</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 205.

<sup>107</sup> Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, 382; Nasîrüddîn et-Tûsî, *Tecridü'l-İtikâd* (Tahran: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1407), 157.

<sup>108</sup> Bk. Ömer Türker, “Tarif” (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2011), XL/28.

<sup>109</sup> Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd* (Kum: eş-Şerîf Rızâ, 1409), 3/319; Allâme el-Hillî, *el-Esrârü'l-hafıyye fî ulûmî'l-aklıyye* (Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, ts.), 397; Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecridü'l-akâid*, thk. Eşref Altaş vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 195.

<sup>110</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 282; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 241.

<sup>111</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 205-206.

<sup>112</sup> Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, 382-383.

Semerkandî ise Aristo'nun argümanının ikinci parçası olan “Bütün bileşikler cisimdir” yargısına yönelik, “Bir bileşik neden soyut olmasın?” şeklinde bir soru üzerinden tenkitte bulunmuştur. Ona göre bir varlığın hem soyut hem de bileşik olması önünde bir engel bulunmaz. Semerkandî kendisi böyle bir varlığı doğrulamasa da dışarıda (hariç) tahakkuk ettikleri varsayıldığında soyut varlıkların cevher olacağını belirtir. Cevherlik ise cevherler için zâtî bir şeydir. Bu sebeple cevherler cevherlikte ortaktırlar ama zorunlu olarak cevher olan cinste tahakkukun gereği zâtîde farklılaşırlar.<sup>113</sup> Aynı şekilde “arazların türleri” de cisim olmamakla birlikte bileşiklerdir. Örneğin beyaz ve siyah iki farklı renktir ve renk olmak noktasında ortaktırlar. Onları iki ayrı şey kılan mahiyetlerin bazı cüzlerindeki farklılıklarıdır. Onların cins ve fasıldan bileşik olmaları, cisim oldukları anlamına gelmez.<sup>114</sup> Dolayısıyla bileşiklik cisim olmayı gerektirmez.

[3] Bir başka gruba göre beşerî nefis bir cins olup onun altında mahiyetleri farklı türler bulunur. Her türün altında da mahiyetleri birbirine denk şahıslar bulunur. Bu şahıslar diğer tür altındaki nefislerden farklıdır.<sup>115</sup>

Bu gruba göre nefislerden kiminin şerli kiminin değerli oluşu bu türlerin ilkesi olan, kadim filozofların kâmil tabiat dedikleri ruhlardan kaynaklanır. Onlara göre bu türlerden her biri, gezenlerin ruhlarından belirli bir ruhun neticesi gibidir. Bu ruhlar kendilerindeki ahlâkî vasıflar bakımından beşerî ruhlardan da yetkin olmalarından dolayı kâmil tabiat diye isimlendirilmişlerdir. Bunların ahlakî vasıfları beşerî ruhların vasıflarını belirlemektedir. Bir türün ahlakî vasıfları da onun altındaki bireylerin niteliklerini oluşturmaktadır.<sup>116</sup>

Çeşitli eserlerindeki açıklamalarından hareketle Fahreddîn er-Râzî'nin bu görüşü benimsediğini söyleyebiliriz. O, Hz. Peygamber'in (as) “İnsanlar, altın ve gümüş madenleri gibidir”<sup>117</sup> ve “Ruhlar bir araya gelmiş nefeslerdir. Onlardan birbiriyle tanışanlar kaynaşır, tanışmayanlar ayrılırlar.”<sup>118</sup> şeklindeki sözlerinin bu teoriyi destekleyen ifadeler olduğunu düşünür. Ayrıca “O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel!”<sup>119</sup> âyetini de bu kapsamda yorumlamıştır.<sup>120</sup>

Râzî'ye göre bir insanın cimrilik ya da cömertlik gibi ahlakî vasıfları nefsinin mahiyetinden kaynaklanır. Özünde cömert olan kişi dünyanın en fakir insanı da olsa bu fitratı değişmez. Özünde cimri olan kişi de dünyanın en zengini de olsa yaratılmış olduğu fitratını muhafaza eder. Bu hallerin mizaçların değişmesiyle ya da insanları eğiten öğretmenlerin değişmesiyle değişmeyip aynı kalması, nefislerin mahiyetinin farklılığına delil kabul edilmiştir. Râzî'ye göre bazı ahlakî vasıflarda birbirine denk ya da benzer insanların olması bütün mahiyetlerin birbirlerinden farklı olmadığının ya da bir başka deyişle bazı

<sup>113</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 282-283; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 241.

<sup>114</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 282; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 241; Bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/144.

<sup>115</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/142.

<sup>116</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 143.

<sup>117</sup> Bazı eserlerde iki ayrı hadis gibi nakledilen bu ve bundan sonraki rivayet, Müslim'in (öl. 261/875) *Sahih*'inde birlikte zikredilmiştir. Bk. bir sonraki dipnot.

<sup>118</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), “Kitâbü'l-birri ve's-sılati ve'l-âdâb”, 2638.

<sup>119</sup> Rûm Sûresi, 30/30.

<sup>120</sup> Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhuma*, 86; Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1/156.

nefislerin mahiyetin lazımlarında ortak olmalarının mümkün olduğunun göstergesi kabul edilmiştir.<sup>121</sup>

[4] Bir başka görüşe göre beşerî nefisler sıfatlarında birbirlerine benzer olsalar da mahiyetçe ve özel zatlarıyla diğer nefislerden farklıdırlar.<sup>122</sup> Râzî'den alıntılıdığımız bu dördüncü yaklaşım muhtemelen Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin görüşüdür. Bağdâdî daha önce böyle bir iddiada bulunan kimsenin çıkmadığını belirtmiştir. Bu konuda yaptığı açıklamaları onun bütün nefislerin mahiyetçe farklı olduğunu düşündüğünü göstermektedir.<sup>123</sup>

Bu son iki yaklaşım da nefislerin mahiyetçe birbirlerinden farklı olduğunu savunur. Bağdâdî bütün nefislerin birbirlerinden farklı olduğunu savunurken Râzî grupsal ortaklık veya farklılık görüşünü savunur. Nefislerin mahiyetlerinin birbirlerinden farklı olduğunu ileri sürenlerin çıkış noktaları insanlar arasındaki karakter ve ahlakî çeşitliliktir. Onlar genel itibarıyla bu tür farklılıkların nefislerin mahiyet farklılığı dışında bir şeye dayandırılmasının imkânsızlığından hareket ederler. Onlar ilk olarak insanların iffet, günahkârlık, zeki ve aptal olma gibi niteliklerde farklılıklar taşıdıklarını belirtmişlerdir. Sonra da bu farklılıkların çeşitli sebeplerini ortaya koymuşlardır. Bu farklılıkların sebepleri (I) ya mizaç farklılıkları (II) ya insanların yaşadıkları bölge, içinde buldukları iklim ve anne-baba gibi hâricî durumlar (III) veya sahip oldukları nefisleridir. Muhtemel sebepler bu şekilde ortaya konduktan sonra zayıf görüşler elenerek asıl sebebe ulaşmaya çalışılır.<sup>124</sup>

Onlara göre bu farklılıkların sebebi mizaç farklılığı değildir. Çünkü soğuk mizaca sahip bir insanın zeki, sıcak mizaçlı olan birinin de aptal olması mümkün ve hatta vakidir. Şayet insanların idrâk kabiliyetleri ya da ahlâkî vasıfları bedensel terkiplerinin veya mizaşsal karışımlarının sonucu olacak olsaydı, benzer bedensel yapıdaki insanların tamamının benzer özellikler taşıyor olması gerekirdi. Diğer taraftan farklı bedensel yapıdaki insanların ise asla benzer karaktere sahip olmaması gerekirdi. Bu görüş sahiplerine göre vakiada görülen durum idrâk kabiliyetleri ya da ahlakî özellikler ile mizaçlar arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığını gösterir. Ayrıca mizaç değişime konudur. Örneğin soğuk mizaçlı bir insan zaman içerisinde sıcak mizaçlı bir insana dönüşebilir. Ancak bu değişim onun zekasında ya da ahlakında bir değişime sebep olmaz. Böyle kişilerin en başta sahip oldukları karakteristik vasıflarını korumaları bunların kaynağının mizaç olmadığını gösterir.<sup>125</sup>

İnsanlar arasındaki farklılıkların bedensel özelliklere indirgenemeyeceğini söyleyenler bu durumu şöyle açıklamışlardır: [a] Bedensel organlarımız nefislerimizin çeşitli fiillerde kullandıkları aletleri mesabesinde. Onların özelliklerinin farklı olması çeşitli nefisânî durumların onlardan kaynaklandığını ispata yeterli değildir. Zira nefislerimizin bazı şeyleri

<sup>121</sup> Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhuma*, 86.

<sup>122</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/143.

<sup>123</sup> Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-ḥikme* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1357), 2/381-386; Ayrıca bk. Ferruh Özpılavcı, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Nefs Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 89-91; Râzî, Bağdâdî'nin insânî nefislerin türsel farklılığını iddia etmesine rağmen bu iddiasını doğrulayacak bir delil getiremediğini ve bunu da kendisinin itiraf ettiğini belirtir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1411), 2/383-384; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/145-147.

<sup>124</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 283; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 241; Râzî, *el-Muhassal*, 206; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 145-148.

<sup>125</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 283; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 241; Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 145-148.



arzu etmesi ya da başka bazı şeylerden nefret etmesi aletlerin çeşitliliği ile açıklanmaya elverişli değildir. [b] İnsanların öğrenme konusundaki farklılıkları da bu bağlamda ele alınmıştır. Bazı ilimleri öğrenmek kolay bazılarını öğrenmek ise daha zordur. Ayrıca bir ilme ait bazı meseleleri öğrenmek kolayken bazılarını öğrenmek ise daha zordur. Bu kolaylık ya da zorluk bedensel bir durum sebebi ile değil nefislerin çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>126</sup>

Yine bu farklılıklar bir dış faktörden de kaynaklı değildir. Çünkü bir anne babadan da iki farklı ahlakta, iki farklı zekâ yapısında çocuklar dünyaya gelebilir. Benzer şekilde aynı ülke ya da aynı coğrafyada doğmuş ve büyümüş farklı niteliklere ve karakterlere sahip olan kişiler de göstermektedir ki bu durumların belirleyicisi bu tür dış etkenler de olamaz.<sup>127</sup> Çocukların ahlakî özellikleri ya da fiillerindeki farklılıklar da bu konuda ileri sürülen gerekçelerden biridir. Çocukların haricî etkilere maruz kalmaları yetişkin bireylere nazaran çok daha azdır. Bu dış etkilerin azlığına rağmen çocuklardaki bu farklılıklar, onların nefislerindeki çeşitlilikle açıklanmıştır.<sup>128</sup>

Hayvanlar ya da insanlarda görülen karakter farklılıklarıyla ilgili örneklerle de nefislerin mahiyetçe farklı olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Buna göre bazı hayvan ya da insanların bireyselliğe bazılarının ise bir arada yaşamaya önem vermeleri, bazı hayvanların günü birlik beslenmeye bazılarının ise gıdalarını biriktirmeye özen göstermeleri, bazı insanların cimri bazılarının ise eli açık olması gibi çeşitli durumlar onların nefislerinin farklılığı ile açıklanmıştır.<sup>129</sup>

Nefislerin mahiyetçe farklı olduğuna dair iddiayı kıyas formunda şöyle ifade edebiliriz: Her nitelik farklı bir etkenin sonucudur. Nitelikleri doğuran etken nefislerdir. Nitelikler birbirlerinden farklı olduğuna göre onların gerektirenleri olan nefisler de mahiyetçe farklıdır.

İnsanların kendi özlerinden kaynaklı iyi ve kötü, cömert ya da cimri, aydınlanmış ya da karanlık tabiatlara göre tasnif edildiği bu iddia, eğitim ve ahlak felsefesi gibi bazı alanlara uzanan boyutlara sahiptir. Peygamber ruhları ile diğer ruhlar arasında ya da peygamberlerin kendi aralarında veya diğer insanlar arasında da farklılık gözetmesi bakımından mahiyet birliği görüşünden ayrılır. Bu teoriye göre insanın mahiyetin gereği olan özellikler mizaç, aile, çevre, eğitim ve kişisel tercihler gibi etkilere ortadan kalmaz. Bu harici etkenler mahiyetin gereği olan fiillerin ortaya çıkmasını engelleyebilir ama onları yok etmez. Örneğin özünde cömert bir insan ne kadar ihtiyaç haline düşse de asla cömertliğini kaybetmez. Korkak bir insan da ne kadar kendini eğitse de asla cesur bir insan olamaz. Bu kişi belki korkaklığını bastırabilir ve kendisine hakimiyet kurmasını engelleyebilir ama özündeki korkaklık vasfı hiçbir zaman dönüşmez ve yok olmaz.<sup>130</sup>

Nefislerin mahiyetçe farklı olduğuna dair zikredilen deliller Tûsî'ye göre oldukça zayıftır; hatta iknâî olmak yerine bir tür mugalatadır. Niteliklerdeki farklılığı sağlayan gerektiriciler

<sup>126</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 145-146.

<sup>127</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 283; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 241.

<sup>128</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 146.

<sup>129</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 145-148; Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 2/387-388.

<sup>130</sup> Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhuma*, 86; Ayrıntılı bilgi için bk. Hayri Kaplan, *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2001), 220.

(melzûmât) değiŝe de Tûsî'ye göre bunları sadece nefse indirgemek doğru olmaz. Bu etken, nefis ve çeşitli arazlar da olabilir. Zira nefisler türce bir, arazlarıyla farklıdırlar. Arazlarla birlikte nefis bütünü'nün farklılaşmaları, bu bütünü'nün cüzlerinin de farklı olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla arazlarla farklılaşmak türde birliğe mâni değildir.<sup>131</sup>

Semerkandî'ye göre de niteliklerdeki farklılıkları nefsin mahiyetçe farklılığına indirgememek gerekir. Kişilerde görülen bu tür farklılıkların sebebini üç etkenle sınırlamak doğru olmayabilir. Bu husus insanlarla bir arada yaşama, işleri alışkanlık haline getirme, yaŝanılan ülkenin farklılığı, sahip olunan ebeveynin mizâcının farklılığı, bireyin mizâcının dengesi veya uyumsuzluğu, zihnî kuvvet gibi idrâk vâsıtalarının farklılığı vb. iç ve dış durumlar sebebiyle olabilir.<sup>132</sup> Semerkandî, bu farklılıklarda çoklu sebep olabileceğine kanaat etmiş ve bunları yalnızca nefsin mahiyet farklılığı ile açıklamanın sağlıklı olmadığına dikkat çekmiştir.

Sonuç olarak Semerkandî, nefislerin mahiyetçe birlik ve farklılığı tartışmasında taraflarca daha önce ortaya atılmış öne çıkan delilleri ele almıştır. Bu delillerin zayıf yönlerine işaret etmekle yetinmiş ve yeni bir tartışma başlığı açmamıştır. Bir sonraki başlıkta ele alacağımız Aristo'ya ait bir argümanı incelerken “Nefislerin mahiyetçe birliğini kabul etmiyoruz”<sup>133</sup> sözü dışında bu konuda Semerkandî'nin ayrıntılı bir açıklaması bulunmamaktadır. Oradaki bu itiraz cümlesinden Semerkandî'nin nefislerin mahiyetçe birbirlerinden farklı olduklarına kanaat getirdiğini çıkarabiliriz. Zira aynı yerde bir de “Haricî varlığı olan her şeyin mahiyetinin gereği bir taayyüne sahip olduğunu” söyleyen Semerkandî'ye göre nefisler mahiyetleri ile bireysellik kazanıyor demektir.

#### 4. Nefsin Hudûsu

İnsânî nefislerin kıdem ve hudûsu tartışmalı meselelerden bir diğerdur. Varlığı kâdir-i muhtâr bir yaratıcıya dayanan âlemin bütünüyle hâdis olduğunu söyleyen dini düşünce ekollerine göre nefisler de hâdistir. Bunlara göre kadîm olan tek varlık Allah'tır. Sıfatları zâta zâid kabul edenlere göre Allah'ın sıfatları da zâtî gibi kadîmdir. Bunların dışındaki varlıklar bir irâde ile öncelendikleri için hâdistirler. Nefsin hâdis olduğu kabul edilmekle birlikte ne zaman yaratıldığı tartışmalıdır. Bu konunun kelâmcılar için akıl yürütme alanı dışında değerlendirildiğini ve bir hüküm vermek için doğru habere ihtiyaç duyulduğunu belirtmeliyiz. Bazı naslardan hareketle ruhların topluca yaratıldıklarını ve bedenlerin yaratılıp onları almaya elverişli oluncaya kadar berzah âleminde bekletildiklerini belirtenlere göre ruhlar bedenlerden önce yaratılmıştır. Diğeri bir gruba göre ruhlar bedenlerle birlikte yaratılır.<sup>134</sup> Bu konuda nasların açık olmadığını düşünen Seyyid Şerîf el-Cürçânî ve Sa'düddîn et-Teftâzânî gibi isimler ise net bir hükümde bulunmamışlardır.<sup>135</sup>

Nefsin kıdem ve hudûsu ile ilgili tartışma eski Yunan filozoflarına kadar uzanır. Bu isimlerden Aristo ve Meşşâî takipçilerine göre nefis hâdis bir varlıktır. Onlara göre nefis

<sup>131</sup> Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 383; Ayrıca bk. Tûsî, *Tecridü'l-İtikâd*, 157.

<sup>132</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 283; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 242.

<sup>133</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 284; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 242.

<sup>134</sup> Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/190.

<sup>135</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf [Mevakıf Şerhi]*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1223; Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, 3/319-321.

bedenden önce değil bedenle birlikte var olur. Platon ve diğer başka Aristo öncesi filozoflara göre ise nefis kadîm bir varlıktır.<sup>136</sup>

Nefsin kadîm bir varlık olduğunu söyleyenler, bazı delillerle görüşlerini desteklemişlerdir. Bu delillerin ilki, her sonradan yaratılmışı (hâdis) bir maddenin önceleyeceği ilkesinden hareketle nefsin sonradan yaratıldığını söylemenin nefsin soyut bir varlık oluşuyla çelişeceğini ifade eder. Onlara göre nefsin sonradan yaratıldığını savunmak, nefsin maddî bir cevher olduğunu kabul etmeyi gerektirir. İkincisi ise düşünen nefsin ebedî bir varlık olduğunu söylemenin yalnızca ezeli bir varlık olduğunu kabul etmekle olacağını ifade eder. Zira her sonradan var olan bozulur. Nefsin ölümsüz olduğunu kabul etmek, onun ezeli olduğu kabulüne dayanır. Üçüncüsüne göre de şayet nefisler hâdis olsa bedenlerin sonlu olmaması gerekecektir. Oysa filozoflara göre bedenler feleklerin dönüşlerinin gereği var olurlar. Feleklerin dönüşlerinin de bir başlangıç ve sonu yoktur. Buna göre onlar sonsuz olmalıdırlar. Nefislerin var olması da bedenlerin varlığa gelmesine bağlı olduğundan her var olan beden için bir nefis varlığa gelecek olsa onların da sonsuz sayıda olması gerekecektir. Oysa bedenleri yok olurken onlardan ayrılan nefisler varlıklarını devam ettirmektedirler. Böyle olunca bedenlerden ayrılmış olarak bulunan ve hala yeni var olan bedenlerle varlığa gelen sonsuz sayıdaki nefislerle, feleklerin dönüşleriyle varlığa gelmeye devam eden ancak bozulmaları sebebiyle yokluğa karışan bedenlerin her ikisinin de sonsuz sayıda olduğunu söylemek gibi imkânsız bir durum ortaya çıkacağından bu görüş geçerli değildir.<sup>137</sup>

Semerkandî bu delillerden yalnızca ilkinin incelemiştir. Buna göre hâdis olan bir şeyin imkânı her daim ondan öncedir. Filozoflara göre imkân vücûdî durumlardandır. Vücûdî olan bir şeyin var olabilmesi de bir mahalle mümkündür. Dolayısıyla o hâdis şeyin varlığından önce olan vücûdî imkânın var olduğu madde de onu öncelemiş olacaktır. Bu sebeple nefis kadîm kabul edilmedikçe, mücerret olduğu söylenemez.

Filozofların hilâfına dînî düşünce ekolleri imkânı ademî veya itibârî kabul etmişlerdir. Onların bu konudaki delillerini daha doğru kabul eden Semerkandî'ye göre vücûdî olmayan bir imkânın hâdis olanı incelemesi söz konusu olamayacağı için nefsin kadîm olması da gerekmemektedir.<sup>138</sup> Bu iddia Îcî ve Cürcânî tarafından ise hâdisleri öncelediği söylenen maddenin, bir hâdisin kendisine yerleştiği ya da iliştiği maddeden daha genel bir şeyi ifade ettiği belirtilerek yanıtlanmıştır. Onlara göre böyle olan bir şeye taalluk eden nefsin zatı bakımından soyut olduğunu söylemekte bir sakınca yoktur.<sup>139</sup>

Nefsin hâdis bir varlık olduğunu söyleyenler de görüşlerini nefsin kadîm olması halinde ortaya çıkacak sorunlar üzerinden delillendirmişlerdir. Bu delillerden ilki nefsin ezelde bir bedenle bağlantılı olup olmaması halinde ortaya çıkacak sorunlara dayanır. Nefs ezelde şu anki bedeninden başka bir bedene taalluk ediyor idiyse bu tenâsüh düşüncesini kabul etmek olur. Bu görüş tenâsüh düşüncesine karşı geliştirilen argümanlarla çürütülmeye çalışıl-

<sup>136</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/189; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 242; Platon ve Aristoteles'in ruhun kıdem ve hudûsu hakkındaki görüşleri ile genel felsefeleri arasındaki ilişki üzerine güncel iki çalışma için bk. Eyüp Şahin, "Aristoteles'te Bedenin Formu Olarak Ruh: 'De Anima' Şerhleri Üzerinden Bir Analiz", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2023), 88-107; Eyüp Şahin, "Platon'da Ruhun Ezeli Bir Form Olarak Ölümsüzlüğünün İspatı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/1 (2023), 99-120.

<sup>137</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 2/389-390; Ayrıca bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/198-199; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1225.

<sup>138</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 284; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 242.

<sup>139</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1225.

muştır. Bu konudaki tartışma ileride gelecektir. Nefs ezelde bir bedene ilişmemiş olarak bulunacaksa bu durumda onun âtil bir halde olduğu söylenir. Ancak bu ihtimal de âlemde âtil hiçbir şey olamayacağı tezi ile yanıtlanmıştır.<sup>140</sup>

Nefsin hâdis bir varlık olduğunu söyleyen Aristo ve takipçilerinin en bilinen delilleri yine nefsin kadîm bir varlık olduğunda ortaya çıkacak sorunlara istinâd eder. Bu delile göre nefis ezelde ne tek ne de çok olarak bulunamayacağı için nefis hâdis bir varlıktır. Semerkandî tarafından da incelenen delilin takrîrî şu şekildedir: Nefis kadîm olsa onun ezelde ya tek ya da çok olması gerekecektir. Ancak bu ikisine de imkân yoktur. [1] Nefis, ezelde tek olsa bedenlere ilişmesi anında ya hala [a] tek olarak kalmaya devam edecektir ya da [b] bedene iliştiğinde çoğalacaktır. [a] Nefsin bedenlere iliştiğinde tek bir şey olarak kalması halinde bir kişinin bildiğini diğer bireylerin de bilmesi, bir kişinin bilmediğini diğer insanların da bilmemesi gerekir. Zira insanda bilme yetisi nefse aittir. Bütün bedenlerin tek bir nefsi olduğunu söylemek böyle bir imkânsızlığa yol açacağı için bu ihtimal elenir. Bedenlere ilişen nefsin [b] ilişmekle (bölünerek) çoğalma ihtimali ise şu gerekçelerle geçerli olamaz: Bedene taallukla ortaya çıkan iki müşahhas nefis, eğer bu taakkultan önce hasıl olmuşlarsa bedene ilişmeden önce nefis tek değildi demektir. Bunlar bedene ilişmeden daha önce hasıl olmamış iseler şimdi yani ilişme anında hasıl olmuşlardır. O halde bedene ilişmeden önce bulunan nefis yok olmuştur. Bu ise yeni oluşan nefislerin kadîm değil hâdis olduğu anlamına gelir. Çünkü nefsten maksat bedenlere ilişik olandır.

[2] Nefisler ezelde çok sayıda olacak olsalardı bir şekilde birbirlerinden ayrışmaları gerekirdi. Ayrışma olmaksızın çoğalma mümkün değildir. Bir şeyi diğer başka bir şeyden ayırıştırın üç durum vardır. Birincisi mahiyet, ikincisi mahiyetin lâzımları, üçüncüsü de ilişenlerdir. Daha önce açıklandığı üzere Aristocu sistemde nefislerin mahiyetçe birliği sebebiyle mahiyetçe ayrışmaları mümkün değildir. Aynı şekilde mahiyetin lâzımları ile de ayrışma olamaz. Mahiyetçe bir olan şeyler mahiyetin lâzımları ile de birdirler. Bütün nefislerin mahiyetçe bir olmadığı varsayıldığında onların mahiyetçe bir olmadıkları söylenmiş olur. Bu mahiyetlerin her türünden iki şahıs hasıl olur. O zaman da o iki şahıs arasında ne mahiyetçe ne de mahiyetlerin lâzımlarıyla bir ayrışma gerçekleşmez. Aynı şekilde nefislerin arazlarla da ayrışması söz konusu olamaz. Arazların farklılaşması maddeler farklılaşırsa gerçekleşir. Nefislerin maddeleri ise bedenlerdir. Bedenler varlığa gelmeden önce bir maddeden söz edilemediği için arazlarla da ayrışma tahakkuk etmez. Böylece nefisler birbirlerinden ayrışmadıkları için nefislerin çoğalması da imkânsız olmuştur.<sup>141</sup>

Aristo'nun bu delili nefislerin mahiyetçe birliği fikrine dayanır. Mahiyetçe tek olan nefislerin belirlenimi ya da müşahhas, muayyen bir varlık olarak meydana gelmeleri bedenle birlikte olmaktadır. Nefislerin belirlenimleri yani birbirlerinden ayrışmaları Aristo'ya göre bedensel ilişenlerle olmaktadır. Bedenler var olmadan belirlenim kazanmaları mümkün olmadığından ezelde tek ya da çok sayıda olmaları imkânsızdır. Bu sebeple onlar hâdis varlıklardır.

Aristo'nun bu argümanına karşılık Semerkandî, nefislerin mahiyetçe birliğini kabul etmediğini belirtmiştir. Bir önceki başlık altında ele aldığımız üzere nefislerin mahiyetçe

<sup>140</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/196.

<sup>141</sup> Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/189-190; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 284; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 242.

birbirlerinden farklı olduğunu söylemek onların çokluğunu kabul etmek demektir. “Bir şey ister maddi ister soyut olsun eğer hâricî bir varlığı var ise onun zorunlu bir taayyünü vardır” diyen Semerkandî’ye göre nefisleri birbirlerinden ayıran şey bizzat onların mahiyetlerinin gereğidir. Bundan dolayı Semerkandî’ye göre onlar ayrışmak için maddi işlenler gibi harici unsurlara ihtiyaç duymazlar.<sup>142</sup> Semerkandî, Aristo’nun deliline yer verirken onun “nefislerin çok sayıda olması durumunda her türden iki şahsın hasıl olacağını” söylediğine işaret etmiştir. Her türden iki şahsın bulunması gibi bir zorunluluğu da reddeden Semerkandî, nefislerin kendi şahıslarına münhasır varlıklar olarak bulunmalarının imkânına işarette bulunmuştur. Buna göre nefislerin her birisi diğerinden farklı olmalıdır. Nefislerin birbirlerinden farklılıklarının yalnızca arazlarla sağlanacağını, arazların da nefislerin maddeleri olan bedenlerin varlığıyla ilişkili olduğunu bu sebeple bedenler var olmadan nefislerin birbirlerinden ayrışmalarının imkânsızlığına hükmeden Aristo’ya karşılık Semerkandî, bu delilin nefislerin tenâsüh yoluyla daima bedenlere ilişik olmasıyla geçersiz olacağını belirtmiştir. Zira nefisler ezelden ebede sürekli tenâsühle bedenle ilişkiliyse bedensel arazlarla birbirlerinden ayrışmış olmaktadırlar. Bu delilin geçerli olması tenâsühün iptal edilmesine bağlıdır. Ancak nefsin hâdis olduğunu söyleyenlere göre tenâsühün iptali de nefsin hâdis olmasına dayandığı için bir kısır döngü oluşmaktadır. Bu çelişkiye tenâsühün iptali konusunda da işarette bulunan Semerkandî’ye göre Aristo ve takipçilerinin bu argümanları tenâsüh düşüncesi iptal edilmedikçe sonuç vermeyecektir.<sup>143</sup>

Semerkandî yalnızca nefsin kîdem ve hudûsunu savunan görüşlerin iki önemli deliline yer vererek bunların sorunlu taraflarına tenkitler yöneltmiştir. Nefsi latîf bir cisim kabul eden Semerkandî’nin nefsi hâdis kabul ettiği açıktır. Zira kelâmcılara göre Allah’ın dışındaki varlık bütününe âlem denir. Âlem de cisimler, onları oluşturan parçalar ve onlara işlen arazlardan ibarettir. Bunları tamamı sonradan varlığa gelmişlerdir. Çünkü onlar varlıklarını Allah’a borçludurlar. Allah ise yarattıklarını iradesi ile varlığa getiren fâil-i muhtâr bir varlıktır. Fiillerini iradeli olarak gerçekleştiren yaratıcının fiili ise sonradan varlığa gelir.<sup>144</sup>

Nefsin bedenden önce mi onunla birlikte mi yaratıldığı konusunda açık bir ifadesi bulunmayan Semerkandî’nin bazı açıklamalarının nefsin bedenden önce var olması noktasında bir kanaati olduğunu ihsas ettirmektedir. Semerkandî tenâsühün iptaline dair delilleri incelerken nefsin hudûsu için beden varlığının şart koşulmasını reddettiğini belirtmiştir.<sup>145</sup> Bu ifadeye göre nefsin varlığı için beden bir şart değilse ona göre nefsin beden varlığa gelmeden önce de var olabilmesi imkân dahilindedir. Nefislerin belirlenimlerinin kendi mahiyetlerinin gerekleriyle gerçekleşebileceğini yani nefislerin mahiyetlerinin farklılığını savunduğu görülen Semerkandî için nefislerin beden var olmadan önce de varlığa gelmelerinde bir engel de yoktur.

Semerkandî *el-Kasîdetü’r-rûhâniyye*’nin ilk beytinde “Şaşırtıcı güzellikteki bahçelerden dikkatli ve parlak bir papağan indi” der. Nefs-i nâtıkayı papağanla sembolize eden Semerkandî, beyitte “şaşırtıcı güzellikteki bahçeler” diye tasvir ettiği nefsin bedene geldiği yeri rûhânî âlemin konakları diye açıklar.<sup>146</sup> Dördüncü beyitte ise nefsin bedenle irtibatının

<sup>142</sup> Aynı ihtimal Râzî tarafından da dile getirilmiştir. Bk. Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye*, 7/192.

<sup>143</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 284; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 242.

<sup>144</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 399, 404.

<sup>145</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 288; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 244.

<sup>146</sup> Semerkandî, “Şerhü’l-Kasîdeti’r-Rûhâniyye”, 502.

güçlenmesinden sonra rûhânî âlemdeki ahdini unuttuğundan söz edilmiştir.<sup>147</sup> Bu beyitler sembolik tasvirler üzerinden nefsin bedene yerleşmeden önce rûhânî âlemde bulunduğu ve orada bir söze muhatap olduğu ifade edilmektedir.<sup>148</sup> Her ne kadar bu beyitler nefsin bedenden ayrı bir yerde varlığa sahip olduktan sonra bedene yerleştiğini gösterse de ondan önce yaratıldığını kesin olarak ispata yeterli değildir. Bu belirsizliği ortadan kaldırmak şimdilik mümkün olmasa da Semerkandî'nin nefsin bedenden önce bir varlığa sahip olduğu noktasında genel kelâmî tavrı sürdürmeye meyilli olduğunu söyleyebiliriz.

---

<sup>147</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 503.

<sup>148</sup> İnsandan alınan söz için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/106-108.

## İKİNCİ BÖLÜM

### BEDEN MÜLKÜNÜN HÜKÜMDARI

İnsan dışındaki varlıklar ya melekler gibi sadece ulvî varlıklar ya da hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklar gibi sadece süflî varlıklardır. İnsan ise bu iki kategoriye kendisinde birleştiren tek varlıktır. İnsan, nefsi ya da ruhu bakımından meleklerle aynı öze sahip iken bedeni açısından süflî varlıklarla ortak nitelikler taşır. Bu yapıyla insan hem ulvî varlıkların hem de süflî varlıkların yetkinlik ve hazlarına ulaşabilme potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda, insan varlığının hem ruhsal hem de fiziksel boyutları arasındaki bu derin ilişki, onu diğer varlık türlerinden ayıran temel özelliklerden biridir.

Nefs ve beden arasında ayırım yapanlar, bu ikisinin bağını yönetici ve yönetilen ilişkisiyle açıklamaktadırlar. Nefs bedeninin yöneticisidir ve bedeninin selameti, düzeni ve güvenliği gibi yetkinlikleri, nefsin idaresi sayesinde gerçekleşebilmektedir. Aynı şekilde, nefsin yetkinlik kazanması da beden sayesinde gerçekleşir. Beden, nefsin yetkinleşme yolundaki araçtır ve nefis, bedeni kullanarak idrâk, tefekkür ve tedbir işlemlerini gerçekleştirir.<sup>1</sup> Semerkandî'nin nefis-beden ilişkisiyle ilgili açıklamaları da bu çerçevede şekillenmiştir.

Bedeni yetkinleştiren, bedenle de yetkinleşen nefsin bir yönü yüce ilkelere, diğer yönü ise bedene dönük iki ciheti bulunur. Nefs, bedene bakan yönü bakımından etki eden, yüce ilkelere bakan yönü açısından ise etkilenen bir pozisyonda yer alır. Bu iki cihete dönük nefsin işlevleri biri nazarî diğeri amelî iki güç aracılığıyla yürütülür. Nefs nazarî gücü ile yüce ilkelere ilişki kurmakta, onlardan feyiz almakta ve onların etkilerine açık hale gelmektedir. Nefsin amelî gücü ise onun bedene etki ederek idare etmesine aracılık etmektedir.<sup>2</sup>

Bu bölümde nefsin bedenle ilişkisi bağlamında nefsin idrâk ediciliği ve hareket ettiriciliği ile bunlarla bağlantılı konular ele alınacaktır. Bu kapsamda öncelikle idrâkin mahiyetiyle ilgili tartışmalar incelenecektir. Daha sonra tümel ve tikel idrâk bakımından nefsin algısal yetenekleri tartışılacaktır. Bir sonraki aşamada nefsin idrâk güçleri konu edilecektir. Bundan sonra aklî idrâk gücüyle bağlantılı olarak nazarî ve amelî güçte yetkinliğin örneği kabul edilen insanlara ve bunların nazarî yetkinleşme süreçlerine yer verilecektir. Bunun akabinde bu yetkin kişilerin idrâk yetileri bakımından zirveye ulaşmalarının meyvesi olarak bilfiil hale gelen olağanüstü hadiselerle kabiliyet gücü ve bu olağan dışı hadiselerin sırları ele alınacaktır. Bu bölümde incelenecek son mesele ise nefsin hareket ettiriciliği bağlamında insan fiilleri konusudur.

<sup>1</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 379.

<sup>2</sup> Ömer Türker, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/530.

## 1. Bilen Bir Özne Olarak Nefs ve İdrâk Meselesi

### 1.1. Vusûl Teorisi ve İdrâkin Mahiyeti

İdrâkin ne olduğu hakkındaki araştırma hem bilen bir özne olarak nefsin bilmeye ilişkin işlevinin hem de ilk bölümde görüldüğü üzere nefsin mahiyetini ispatta kullanılan argümanların daha iyi anlaşılması açısından önem taşır. Zira özellikle soyut nefis taraftarları nefsin mücerret bir varlık olduğunu ispata yönelik kullandıkları argümanlarda genellikle soyutlamacı bilgi teorisinden hareketle geliştirdikleri delillere dayanmışlardır. Burada nefsin bilgiyi elde etme süreçleriyle sınırlı olacak şekilde idrâk/bilgi meselesini incelenecektir.

Semerkandî'nin bilen bir özne olarak nefisle ilgili açıklamaları İbn Sînâ'nın görüşleri ve sonrasında onun görüşlerini eleştiri ya da düzenlemeye (ta'dîl) yönelen düşünürlerin tavırları içerisinde mütalaa edilebilir. İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşlerine özellikle Fahreddin er-Râzî tarafından yöneltilen eleştiriler Semerkandî'nin bilgi teorisini biçimlendirmiştir. Bu sebeple Semerkandî'nin ilgili tartışmalara bakışını ve yaptığı katkıları ele almadan önce ilk olarak İbn Sînâ'nın idrâk/bilgi tanımına ve Râzî'nin eleştirileriyle bu tanım etrafında yapılan çeşitli tartışmalara temas edeceğiz.

Bilgi hakkında İbn Sînâ'ya nisbet edilen beş farklı tanım bulunmaktadır.<sup>3</sup> Bu tanımlar arasında özellikle *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinde yer alan bilgi tanımı öne çıkmaktadır. Metnin en önemli şârihi olan Râzî'nin hem *İşârât* şerhi hem de diğer eserlerindeki açıklamaları, sonraki düşünürlerin bu konudaki gündemlerini büyük ölçüde belirlemiştir. Semerkandî de başta *İşârât* şerhi olmak üzere muhtelif yerlerde İbn Sînâ'nın bu tanımı ve tanım çerçevesinde gerçekleşen tartışmalar üzerinde durmuştur.

İbn Sînâ'ya göre idrâk, “idrâk edilen şeyin suretinin idrâk edende husûlüdür.” Husûl bir hakikatin bir mahalde bulunmasını ifade eder. İdrâk edilen şeyin hakîkati ile zihinde oluşan hakikat arasında bir fark bulunmaz. Bu makul de zihnî varlık olarak kabul edilir. Husûl yerine huzur, temessül ve intibâ kelimeleri de kullanılır.<sup>4</sup> İbn Sînâ *İşârât*'ta yer verdiği tanımda da *husûl* yerine *temessül* kelimesini tercih etmiş ve idrâki, “*idrâke konu olan şeyin hakikatının idrâk edende bulunması/yerleşmesi (temessül), algılayıcının da onu müşahede etmesi*” şeklinde açıklamıştır.<sup>5</sup>

Görüldüğü gibi İbn Sînâ algının (idrâk), bir şeyin hakîkatinin algılayanda temessül veya tezahür etmesi olduğunu belirtir. Semerkandî'nin ilgili tanım hakkındaki yorumuna göre algılayan da sahip olduğu algı yetileri aracılığıyla bu temsile şahit olup onu müşahede eder. Eğer bir kimse bir şeyi görme duygusu aracılığıyla algıyorsa, o zaman temsil görsel algısı tarafından müşahede edilir. Benzer şekilde, bir kimse işitme duygusu, hayal gücü veya vehim gücü aracılığıyla algıyorsa, temsil ilgili güç tarafından müşahede edilir.<sup>6</sup>

Semerkandî İbn Sînâ'nın bu idrâk tanımını birkaç yönden tenkit etmiştir. Öncelikle algının tanımı ve algılayanla ilişkisi konusunda kritik bir noktayı gündeme getiren Semerkandî, algının algılayanın bir sıfatı olduğunu oysa İbn Sînâ'nın tanımındaki “algılanan nesnenin hakîkatinin algılayan nezdinde temessül etmesi” sözünün hakîkatin sıfatı olacağını ifade etmiştir. Bir şeyin niteliğinin başka bir şeyin niteliği olamayacağını gerekçe

<sup>3</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 334.

<sup>4</sup> Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 65-66, 93.

<sup>5</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 72.

<sup>6</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 166; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 175; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/127.



gösteren Semerkandî, algılayan ve algılanan şeyin hakikatinin iki ayrı şey olduğunu belirterek idrâk tanımına ilk itirazını yöneltmiştir. Ayrıca Semerkandî bir algı türü olarak “müşâhede”nin tanıma dâhil edilmesini tartışmaktadır. Müşâhede algının bir alt türü olarak algıdan daha kapalı yani ona göre açıklanmaya daha fazla gereksinim duyan konumdadır. Dolayısıyla açıklayıcı ifadelerin açıklanan şeyden daha bilinir olması kuralı gereği müşâhedenin algının tanımında zikredilmesi uygun değildir. Semerkandî’ye göre tanımdaki sorunlardan bir diğeri de idrâkin tanımında bu kelimedenden türeyen başka kelimelerin kullanılmış olmasıdır. Bu ifadesi ile Semerkandî tanımda yer alan “idrâk eder” manasındaki “yüdrîkü” fiili ile “idrâk eden” manasındaki “müdrîk” kelimelerini kastetmektedir. Böyle bir durumda ise idrâki bilmek ondan türeyen başka şeyleri bilmeyi gerektirir. Bu durumda da kısır döngüye düşülmesi kaçınılmazdır. Semerkandî, tanımda yer alan “müşâhede” kelimesinin ne sözlük ne de ıstılah manasında kullanılmasını sorunsallaştırmıştır. Sözlük manası “bir şeyi gözle görmek” demek olan müşâhede kelimesinin, filozofların ıstılahında “dışarıda hazır bulunan şeyin kendisinin herhangi bir duyu ile algılanması” anlamına geldiğini belirten Semerkandî, İbn Sînâ’nın zikrettiği tarifte “bir şeyin kendisinin değil misalinin algılanıp, o misal ile şeyin aslına istidlâlde bulunma” şeklinde bir kullanım söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Bu ise dış ya da iç duyularla algılamadan daha kapsamlı bir idrâk durumunu içermektedir. Semerkandî’nin belirttiğine göre İbn Sînâ, müşâhede kavramını *Ru’yetullah Risâlesi*’nde “hâricî nesnelere aynı varlıklarının algılanması” şeklinde açıklamıştır.<sup>7</sup> Bu tanım dikkate alındığında bir nesnenin benzerini veya örneğini algılama ve bu örnekle o şeyin aslı üzerine istidlâlde bulunmaya müşâhede denilemez. Sonuç olarak sözlük ya da ıstılah anlamıyla kullanılmaması hasebiyle müşâhede kavramı idrâk tanımında yer almaya uygun değildir.<sup>8</sup>

Esasen Semerkandî’nin başlıca eleştirileri müşâhede kelimesinde de görüldüğü gibi büyük oranda tanımda kullanılan lafızlar üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak onun bu eleştirileri, İbn Sînâ’nın bu idrâk tanımı resmî bir tanım kabul edildiğinde anlamlı olacaktır. Bu sorunu fark eden Tûsî, çözümünü bunun betimsel (resmî) bir tanım olmayıp idrâkten neyin kastedildiğinin bir açıklaması veya tespiti olduğunu belirtmekle çözmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Tûsî, İbn Sînâ’nın burada duyumsama, tahayyül, tevehhüm ve taakkülün ortak oldukları idrâk olarak isimlendirilen manayı belirginleştirmeyi (ta’yîn) amaçladığı için tanımda idrâk kelimesinden türeyen idrâk eden anlamındaki “müdrîk” kelimesine yer vermekten çekinmediğini belirtmiştir.<sup>9</sup>

Burada asıl üzerinde durulması gereken husus son eleştiride yer alır. Bu eleştiri doğrudan idrâkin mahiyetine yönelik bir iddia içerir. Tanımla ilgili asıl tartışma da burada düğümlenir. Bir İbn Sînâ yorumcusu olarak Semerkandî idrâk edende bulunan suretin, algılanan şeyin hakikatinin kendisi değil bir misali olduğunu belirtmektedir.<sup>10</sup> Bu açıklama ondan önce Tûsî tarafından dile getirilmiş ve daha sonra da Kutbüddin er-Râzî (öl. 766/1365)

<sup>7</sup> Semerkandî’nin atıfta bulunduğu bu risâleye dair bir kayıt tespit edemedik. Semerkandî’nin yer verdiğine benzer açıklamalar için bk. İbn Sînâ, “el-Kuva’l-insâniyye ve idrâkâtühâ”, *Tis’u resâil fi’l-hikmeti ve’t-tabiiyyât* (Kahire: Dâru’l-Arab, ts.), 69.

<sup>8</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 166; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 175; Semerkandî, *Bişârâtü’l-İşârât*, 2/127.

<sup>9</sup> Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhü’l-İşârât ve’t-tenbihât* (Kum: Neşrü’l-Belâğa, 1375), 2/314.

<sup>10</sup> Semerkandî’nin İbn Sînâ’nın temessül kavramı hakkındaki yorumu için bk. Semerkandî, *Bişârâtü’l-İşârât*, 2/127-128.

tarafından sürdürülmüş İbn Sînâ yorumlarıyla benzerdir. Onlar da İbn Sînâ'nın zihindeki suretle ilgili ifadelerini, idrâk edilen şeyin aynısı değil misali şeklinde yorumlamışlardır.<sup>11</sup> Oysa Fahreddîn er-Râzî'ye göre temessül ile kastedilen, bilinen şeyin misli ya da misali olamaz. Râzî, dıştaki niteliklerin aynıyla zihinde de tezahür etmesi gerekeceği düşüncesiyle algıya konu şeyin zihindeki suretinin dıştaki hakikatin misli olmasına karşı çıkmıştır. Şayet zihindeki suret dıştaki hakikatin misli olacak olsa denizi ya da dağı akleden kimsede bunların bir misli oluşmalıdır. Râzî, bu ihtimalin imkânsızlığına binaen zihinsel suretin dışsal hakikatin misli olmasını reddetmiştir. Râzî, algılayanda meydana gelen suretin şeyin bir misali olarak yorumlanmasını da doğru bulmaz. Çünkü ona göre İbn Sînâ'nın idrâk yorumunda zihinde hasıl olan suret, hâricî hakikatin misali değil, kendisidir. Bir şeyin misali, duvara çizilmiş insan sureti gibidir. Şekil bakımından duvardaki suret insana benzese de diğer yönlerden ondan ayrılır. Ayrıca zihindeki suret dıştaki hakikatin misali olsa, sadece dıştaki hakikate benzediği cihetten bilinmiş olacaktır. Diğer yönlerden dıştaki hakikatten ayrıldığı için bilinme gerçekleşmeyecektir.<sup>12</sup>

Râzî, bilginin “zihinsel suretlerin bilen kişide oluşması” veya “şeylerin hakikatlerinin olduğu gibi bilen kişi nezdinde temessül etmesi” şeklinde tanımlanması halinde ise bilen öznenin bilinen nesnelere niteliklerini taşıması gerekeceğini iddia etmiştir. Örneğin, sıcaklığı bilen sıcaklık; soğukluğu bilen de soğuklukla nitelenmesi gerekecektir. Aynı şekilde büyük bir dağın bilgisine sahip olduğu düşünülen kişinin aklında dağın mahiyetinin olanca azametiyle yer etmiş olması gerekir. Zira aklın bir şeyi bilmesi, kendisinde yer alan suretin, şeyin aslıyla örtüşmesiyle gerçekleşir. Bu örtüşme olmadığı takdirde o şeye dair bilgiden söz edilemez. Bir dağın mahiyetinin olanca azametiyle akılda yer alması imkânsız olduğuna göre bilginin husûl olarak tanımlanması da geçersizdir.<sup>13</sup> Râzî'nin bir başka argümanına göre eğer sıcak, soğuk, düzlük ve yuvarlaklığın mahiyeti bizde mevcut olsaydı, bu durum zıtların tek bir yerde birleşmesi anlamına gelirdi. O zaman zatlarımız aynı anda hem sıcak hem soğuk hem düz hem yuvarlak olurdu. Çünkü bir şey ancak kendisinde meydana geldiği takdirde bir şeyle tanımlanır.<sup>14</sup>

Fahreddin er-Râzî'nin bu eleştirileri aslında zihnî varlığı kabul etmemesinden kaynaklanır. Nitekim bu konuda ortaya çıkan farklı yaklaşımlar, temelde zihnî varlığı kabul edip etmeme veya zihnî varlığa yüklenen anlamla ilgilidir. Bilginin bilen ve bilinen arasında bir ilişkiden ibaret olduğunu söyleyen Râzî, zihinde ya da nefste hasıl olan sureti yani zihnî varlığı reddetmektedir. Bununla birlikte Râzî, İbn Sînâ'nın zihnî varlıktan kastının idrâke konu şeyin mahiyetiyle aynı olduğunu belirtir. Buna karşın misal görüşünü benimseyen Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî gibi isimlerin, zihne alınan mahiyeti metafizik değil mantıkî bir kavram kabul ettikleri ve Fahreddin er-Râzî'yi de İbn Sînâ'nın “mahiyet” ve “makul anlam”

<sup>11</sup> Tûsî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât*, 2/310; Kutbüddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât* (Kum: Neşrü'l-Belâğa, 1375), 2/310.

<sup>12</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât* (Tahran: Encümen-i Âsâr, 1382), 2/234-235.

<sup>13</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 169-170; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 177.

<sup>14</sup> Fahreddin er-Râzî, “el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantık”, “Fahrüddin er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulâhhas fi'l-mantık ve'l-hikme Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi” isimli Doktora Tezi içinde, ed. İsmail Hanoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2009), 214.

kavramlarını yanlış yorumlayarak metafizik bir çehreye büründürmekle itham etmişlerdir.<sup>15</sup>

İleride açıklayacağımız üzere Semerkandî de idrâki, husûlle eşleştirmeyi reddetmekte ve bunun doğal sonucu olarak İbn Sînâ'nın kabul ettiği anlamda zihnî varlığı kabul etmemektedir. Ancak Semerkandî, Râzî'nin zihnî varlık konusunda ileri sürdüğü eleştirilerin doğru olmadığı kanaatinde. O zihnî varlığın hangi bakımdan reddedildiğini tespit için aşağıda yer verdiğimiz pasajda bazı muhtemel durumları ele almıştır:

Aralarında Fahreddîn er-Râzî ve pek çok takipçisinin de olduğu müteahhirîn ulemâdan bir topluluk [zihnî varlığı] reddetti. [Zihnî varlığın reddine sebep olan] tartışmanın mahallini belirlemek zordur. Şayet onların anlaşamadıkları durum dışsal varlığın bizzat zihinde bulunması ise [bilinmelidir ki] muhakkik âlimlerden hiç kimse böyle bir şey ileri sürmemiş; hatta İşârât ve diğer başka eserlerde bunun imkânsızlığına hükmetmişlerdir. Şayet onların karşı çıktıkları durum hâricî varlığın suretinin kayıtsız (mutlak) şekilde zihinde bulunması ise [bilinmelidir ki bunu reddetmek] gerekli bir durumun inkârıdır. Çünkü bütün insanlar zihinlerinde eşyanın tasavvurunun bulunduğunu nefislerindeki zorunlu vicdânî bir hüküm olarak bilirler. Vicdânî bir olayın varlığını inkâr etmek, -herkese göre- akli başında bir kişinin kabul etmeyeceği durumlardandır. Şayet onların bu husustaki nizalarının sebebi yukarıda zikrettiğimiz şekilde şeyin hakikatine uygun suretin bulunması hakkında ise bunda [doğru] bir yön var. Zira akıllı kişide bu hususta bir şüphe oluşması mümkündür. Ancak zikredilen açıklamanın doğruluğunda bir kapalılık bulunmaz. Zira herkes varlığı tasavvur eder ve [zihindeki] bu suretlerin şayet hariçte bulunsalar zihindekilerin aynısı olacağını yakîn olarak bilir.<sup>16</sup>

Semerkandî aktardığımız bu metinde açıkça görüldüğü gibi zihnî varlığın Râzî ve takipçileri tarafından reddedildiğini belirtmektedir. Ancak o zihindeki varlığın hâricî varlığın aynısı olduğu iddiasının hiçbir âlim tarafından savunulmadığını vurgularken *İşârât*'a atıfta bulunmakla, İbn Sînâ'nın da bu görüşte olmadığını ima etmektedir. Öte yandan Semerkandî eşyanın tasavvurundan doğan zihindeki sureti reddetmenin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Bu sözün gelişinden anlaşıldığına göre bu ihtimal Fahreddin er-Râzî için de geçerlidir. Öyle anlaşılıyor ki Semerkandî zihnî varlığı reddedenlerin ya da onda şüphe duyanların, zihindeki suretin dıştaki hakikate uygunluğundan doğacak sorunlardan hareketle böyle bir tercihte bulduklarını düşünmektedir. Ancak ona göre “misal” yorumuyla açıklanan zihnî varlık teorisinin inkâr edilmesini gerektirecek bir sebep bulunmamaktadır.

Semerkandî zihnin, “görüşleri (ârâ') ve düşünceleri (efkâr) elde etmeye hazırlayıcı bir güç” olduğunu belirtmiştir. Ona göre akıl da bu manaya gelir. Zihinde varlığa (kevn) sahip olana zihnî varlık dendiğini belirten Semerkandî'ye göre bunun mukâbilinde ise hâricî varlık bulunur. Hâric ise idrâk güçlerinin dışı olup “vâkı” olarak da isimlendirilir.<sup>17</sup> İdrâk güçlerinin dışında varlığa sahip olana da “hâricî varlık” adı verilir. Hâricî varlık aynı zamanda “aynî varlık” olarak da isimlendirilmiştir.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 71; Tûsî'nin mahiyet kavramını mantıkî düzleme çekmesiyle ilgili daha ayrıntılı açıklama için bk. Murat Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazarîyat* 4/3 (2018), 64-65.

<sup>16</sup> Muhakkikin metnin içine yerleştirdiği köşeli parantez içerisinde açıklama Semerkandî'nin maksadını açıklamaktan uzaktır. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 83; Ayrıca bk. Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 109.

<sup>17</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 108.

<sup>18</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 108.

Bu bağlamda Semerkandî'ye göre zihnî varlık, hâricî varlığın bizzat (biaynihi) zihinde yer etmiş olması demek değildir. Zira zihindeki varlık haricî varlığın kendisi olması durumunda, zihinde bir varlığa sahip olan imkânsız durumlar ve yoklukların dış dünyada varlığa sahip olmaları gerekir. Çünkü zihin hariçte bulunur ve onun bir parçasıdır. Bu sebeple zihinde bulunan şey aynı vakitte hariçte de bulunur.<sup>19</sup>

Peki zihinde bulunan varlık dış dünyadaki varlığın bizzat aynısı değilse, nedir? Semerkandî onu “dıştaki surete uygun bir örnek (misâlun mutâbık)” şeklinde ifade etmiştir.<sup>20</sup> Zihindeki suretlerin dıştaki suretlerin bir misali olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkan en önemli sorun, Râzî'nin itirazlarında da görüldüğü üzere bu zihinsel temsillerin dış dünyadaki gerçek nesnelere hakkında nasıl bilgi sağladığı meselesidir. Yani zihinsel temsillerimiz dış dünyadaki nesnelere aynısı değilse, nasıl olup da bu temsiller üzerinden dış dünya hakkında doğru yargılara ulaşabiliriz? Bu soru(n) dış dünyayı algılama ve anlamamıza aracılık eden zihinsel suretlerin dış dünyadaki hakikatlerden farklı olması halinde doğru yargılarda bulunmanın imkânsız olduğu fikrinden kaynaklanır.

Semerkandî, zihinsel temsillerin dış dünya ile olan ilişkisini dil ve anlam irtibatından hareketle açıklar. Zihinsel suretlerin, dış dünyadaki nesnelere veya durumların temsilleri olduğunu belirten Semerkandî, bu zihinsel suretlerin, sözün anlamı ifade etmedeki rolüne benzer bir şekilde, dış dünyada mevcut olan şeyler hakkında bilgi sağladığını belirtir. İşin özünde dil -sözlü veya yazılı suret- zihinsel suret için bir temsil oluşturmakta ve zihinsel temsil de dış dünyadaki sureti temsil etmektedir. Böylece işitilen bir söz ya da görülen bir yazı insanın hayalinde o söz ve yazının delalet ettiği anlamı temsil eden bir suretin oluşmasına etki eder. İnsan, zihnî bu suretten dışsal surete geçiş yapabilir. Böylece dıştaki suret hakkında yargıda bulunmak mümkün olmaktadır.<sup>21</sup>

İbn Sînâ'nın bilgi tanımında zikredilen suretin akılda husûlü ile hakîkatın idrâk edende temessülü ifadelerini idrâk edilenin misali olarak yorumlayan Semerkandî'ye göre sıcaklık ya da soğukluğa dair bilgi sebebiyle bilen de sıcak ya da soğuk olması gerekmez. Zira sıcak ve soğukun zihinsel temsili ile bunların nitelikleri ayrı şeylerdir. Aynı şekilde bir dağın bilgisi dağın olanca azameti ile akılda yer almasını gerektirmez. Çünkü zihinsel suretin, sureti olduğu şeyle aynı miktar ve şekilde olması zorunlu değildir. Semerkandî suretin akılda bulunuşunu, kişinin küçük bir aynadaki yansımaya benzeterek açıklar. Küçük boyutuna rağmen yansıma yine de kişinin bir görüntüsü olarak kabul edilir. Benzer şekilde, zihnî suretlerin, aynı ölçekte olup olmadıklarına bakılmaksızın hâricî mahiyetleri temsil ettiği kabul edilir. Semerkandî bu örnekte olduğu gibi insan nefsinin de suretlerin kendisinde intibâ ettikleri bir tür ayna olduğunu ifade etmiştir.<sup>22</sup>

Semerkandî sıcaklık, soğukluk, düzlük ve yuvarlaklık gibi zihinsel suretler arasında zıtlık olmayacağını ileri sürerek bu zıtların tek bir yerde birleşmesi iddiasını reddetmektedir. Zihinsel suretler arasında zıtlık söz konusu olsa bile, bu karşıt niteliklerin aynî varlıklarıyla tek bir mahalli işgal etmesi gerektiği anlamına gelmez. Bu aklî varlık, akletme eyleminde (taakkul) yer alan mahiyetinden ibarettir. Bu durumda algıya konu suretlerin nefste yerleşik varlığı söz konusu değildir. Bilakis mesele algının nesnesi olan

<sup>19</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 108.

<sup>20</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 108.

<sup>21</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 109.

<sup>22</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 177.

mahiyetin nefsin gözlemine konu olmasından ibarettir. Suretin hasıl olmasıyla zatımızın sıcak, soğuk, düz ve yuvarlak olacağı fikrini reddeden Semerkandî, bir şeyin zihinsel temsiline başka bir şeyi etkilemediğini, çünkü bir şeyin zihinsel görüntüsünün o şeyle her açıdan özdeş olmadığını belirtmektedir. Aksi takdirde o, şeyin sureti değil kendisi olacaktır. Ayrıca o, bu tür etkilerin nefsin böylesi etkilere açık olması halinde mümkün olacağını düşünür. Ona göre insan nefsi iddia edilen bu etkilere kâbil değildir. Dolayısıyla nefste bir suretin hasıl olması sebebiyle nefsin sıcak, soğuk, düz ya da yuvarlak gibi bir nitelikle nitelenmesi mümkün değildir.<sup>23</sup>

Ayrıca Semerkandî'ye göre Râzî'nin itirazları nefsin ve akledilen şeyin soyut olduğu kabul edildiğinde geçersiz kalmaktadır. Zira engel maddi yönden kaynaklanmakta ve akledilen şeyin soyut olduğu kabul edildiğinde fiziksel bir mahalle ihtiyaç kalmamaktadır. Böyle olunca da akledilen şey ne kadar büyük olursa olsun, onun soyut zihinsel temsiline soyut nefste yer aldığı söylenebilir.<sup>24</sup>

Semerkandî'nin İbn Sînâ'cı idrâk anlayışına bakışını ve Râzî'nin tenkitlerine yönelik eleştirilerini inceledikten sonra artık onun kendisinin zihni varlığı ve idrâki nasıl algıladığına geçebiliriz. Semerkandî, algının anlamının aklın sınırları içerisinde yer aldığını ve bunun herkesin kolayca ve doğallıkla anlayabileceği bir şey olduğunu belirtir. Ona göre algı, bireylerin anlamakta herhangi bir zorluk yaşamadıkları, doğuştan gelen bir yeteneğidir. Semerkandî tanıma ihtiyaç bırakmayacak kadar açık bir olgu kabul ettiği algıyı tanımlamak yerine onun nasıl gerçekleştiği üzerinde durur.<sup>25</sup>

Semerkandî'ye göre algının gerçekleşmesi için üç temel unsurun bulunması gerekir. İlk unsur algı güçleridir. Algılayan kişi algılanan şeyin anlamına ya da özüne bu güç ya da yetiyle ulaşmaktadır. Bu güç duyuşsal algı söz konusu olduğunda duyu gücü; ruhsal algı söz konusu olduğunda ise basîret gücüdür. İdrâk sürecinin ikinci unsuru, idrâk edici öznenin manaya ulaşmasıdır. Üçüncü unsur ise mananın idrâk eden nezdinde (inde'l-müdrîk) yer etmesidir (husûl).<sup>26</sup>

Semerkandî'nin idrâk için gerekli gördüğü bu üç unsur içinde özellikle vusûl-husûl ayrımı idrâkin mahiyetine yönelik bakış açısını anlamamız bakımından son derece önemlidir. Şöyle ki Semerkandî'ye göre vusûl, idrâkin kendisidir. Yani idrâk, idrâki gerçekleştirenin manaya ulaşmasıdır. Husûl ise idrâkin neticesi olarak idrâk edilen şeyin hakikatinin idrâk edende yerleşmesidir.<sup>27</sup> Semerkandî'ye göre idrâk, algılayan bireyin zihninde algıya konu nesnenin hakikatinin bilfiil temsiliyle gerçekleşir. Bu temsil, algılayanın algılanan şeyin gerçek özünü kavradığını gösterir. Ancak o, bir şeyin hakikatinin zihinde bulunmasını idrâk olarak tanımlamaz. Ona göre bu meydana gelme durumu idrâkin gerçekleşmesinden sonra olur. İdrâk ise manaya ulaşmaktır. Algılama eylemi ile gerçekliğin zihinde temsili arasındaki birliktelik ve yakınlık ilişkisi, bu iki unsurun birbirlerinden ayırt edilememesine sebep olmaktadır. Bu bakımdan idrâk ile husûl eşitlenmektedir.

Semerkandî'nin idrâki "anlama ulaşma" şeklindeki tarifi, ondan önce Râzî tarafından da dile getirilmiştir. Râzî'nin *Mûlahhas*'taki bazı ifadeleri bu benzerliği görmek açısından son

<sup>23</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 111.

<sup>24</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 177.

<sup>25</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 165; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 175.

<sup>26</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 166; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 175-176; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 112.

<sup>27</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 166; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 175-176.

derece önemlidir. Orada bilme ve akletmeyle ilgili olan şuur, idrâk, marifet, ilim, ihâta ve fikir kavramlarına işaret edildikten sonra idrâk tanımlanmıştır. Râzî, sözlük anlamı buluşma (likâ') ve ulaşma anlamına gelen idrâkin bu manalarının felsefede (hikmet) kullanılan biçimine yakın olduğunu belirtmiştir. İdrâk eden kişi de bu idrâki ile algılanan şeyin mahiyetine ulaşmaktadır. Râzî'nin ifade ettiği üzere şuur, nefsin manaya ulaştığı ilk mertebedir. Burada mananın doğruluğundan eminlik bulunmaz. Manaya tamamen vakıf olmayı anlatmak için ise *tasavvur* kelimesi kullanılır.<sup>28</sup>

*Mülahas'a* yaptığı atıflardan hareketle Semerkandî'nin bu görüşlere aşına olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan esinlenmesi muhtemel olan Semerkandî'nin yukarıda yer verdiğimiz açıklamaları Râzî'nin idrâk hakkında dile getirdiği bu ifadelerin teorik anlatısı kabul edilebilir. Semerkandî idrâki husûlden ayırmakla birlikte husûl, temessül ve misal kavramlarını kullanmaya devam eder. O bütün bu öğeleriyle birlikte idrâki şöyle anlatmaktadır: Öncelikle duyunun duyumsanan şeyden etkilenmesi (teessür) gerçekleşir. Bu etkilenmenin akabinde duyuda kendisinden etkilendiği şeyin hakikatinin bir örneği (misâl) resm olur. Duyu işte bu resm olan misali idrâk eder. Daha sonra nefis duyuda yerleşen bu misale yöneldiğinde (iltifât) onu idrâk edip başka şeylerden ayırıştırır.<sup>29</sup>

Semerkandî'nin idrâk yorumunda misal kavramının duyusal (hissî) algıda devreye girdiği görülür. Duyumsanan şeyin hakikatine dair misalin yeri de ilgili duyunun kendisidir. Semerkandî'ye göre duyusal algıda bu misalin iki defa idrâke konu olduğu görülmektedir. Birincisi duyuda oluşmasından sonra duyunun idrâkiyle olur. Diğeri ise nefsin ona yönelimi ile oluşan nefis idrâkle olur. Ancak her iki idrâk türünde de idrâk, husûlden başkadır. Duyunun idrâki, misalin duyuda nakşolmasının akabinde gerçekleşir. Nefsin idrâkinde ise nefsin ona yönelimiyle gerçekleşen bir erişimle gerçekleşir. Şu hâlde Semerkandî'nin idrâkin erişim olduğuna dair ifadesi de aklî (nefsî) idrâk bağlamında anlaşılmalıdır.

Semerkandî duyu tarafından gerçekleştirilen algılamaya duyumsama (ihşâs) derken, nefsin gerçekleştirdiği algıya ise bilgi (ilim) demiştir. Bu bağlamda bilgi, idrâkin bir türü olup nefis tarafından gerçekleştirilir. İdrâk, idrâk edenin sıfatı olduğu gibi bilgi de bilenin sıfatıdır. İdrâk gibi onun da anlamı gayet açıktır. Bu sebeple Semerkandî, bilginin tanımıyla da meşgul olmayıp, yalnızca tenbih kabilinden bazı açıklamalarda bulunmuştur. Yukarıda da ifade edildiği gibi bilgi nefsin bir şeyin manasını idrâk etmesidir. Bu bakımdan bir şeye dair idrâke sahip olan herkes, kendisinde bulunan bu idrâk sebebiyle bilgi sahibidir. Benzer şekilde bir şeye dair idrâki bulunmayan kimse de o şeyin bilgisinden yoksundur.<sup>30</sup>

Semerkandî, bilgi ve algı kavramlarını nefsin basîret yani akıl gücüyle ilişkilendirerek ele almaktadır. Bu güç ya da yeti, hakikatleri ve anlamları algılamamızı sağlar. Semerkandî, bu durumu görme gücünün nesnelere algılamasına benzeterek açıklar. Görme gücü (bâsire), gözleri (basar) kullanarak bir şeyleri fiziksel olarak görme ve algılama yetisidir. Gözün bir şeyle taalluku meydana geldiğinde görme gücünün algısı da gerçekleşir. Benzer şekilde fiziksel duyuların ötesindeki gerçekleri ve anlamları algılamayı ve kavramayı sağlayan nefsin gücü (basîre) de bir manaya iliştiğinde nefis de ona erişir ve idrâk eder.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Râzî, "el-Mülahas fi'l-hikme ve'l-mantık", 385.

<sup>29</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 167; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 176; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 112.

<sup>30</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 171-172; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 178; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 112.

<sup>31</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 172; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 179.

Semerkandî algının aşamalı bir durum olduğunu düşünür. Râzî'nin *Mûlahhas*'ından yaptığımız alıntıda olduğu gibi o da nefsin anlama erişiminin ilk aşamasının bilinç (şuur) olduğunu belirtmiştir. Semerkandî bu bilincine varılan şeyi doğrulamayı ya da sağlamasını yapmayı (istisbât) ise akletme olarak ifade etmiştir. Bu, nefsin duyumsamadan anlamaya ve rasyonel düşünce yoluyla anlamı tesis etmeye doğru ilerlediğini gösterir. Semerkandî genel olarak nefsin bir anlamı algılamasına (mülâhaza) ise düşünme (fikir) demiştir.<sup>32</sup>

Neticede Semerkandî'nin İbn Sînâ'nın temessül, husûl ve intibâ kavramlarıyla ifade ettiği idrâk anlayışını misal teorisi diyebileceğimiz bir bakış açısıyla yorumladığını vurgulamak gerekir. Semerkandî, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'ya bu bağlamda yönelttiği eleştirileri de misal kavramı çerçevesinde çürütmektedir. Bir diğer husus ise Semerkandî "idrâk" ve "bilgi"nin bedîhî kavramlar olduğunu düşündüğünden tanımlamaya girişmemiştir. Onun Râzî'nin eleştirilerinin de etkisiyle İbn Sînâ'nın idrâk teorisinde kullandığı kimi kavramlar etrafında yeni bir söylem geliştirdiği söylenebilir. Bu idrâk yorumu, latif bir cisim olan nefis anlayışına uygunluğu bakımından soyutlamaya dayalı idrâk anlayışından farklılaşmaktadır.

## 1.2. Tikeli Tikel Surette Algılayan Nefs

Nesnesi bakımından idrâk, tümel ve tikelle ilişkilidir. Tikel olanı algılama, bir cevheri veya bir ilişeni bilmektir. Örneğin, bir kişinin varlığını veya bir kişinin belirli bir yerde oturmasını algılamak tikel bir algıdır. Tümel olanı algılama ise genel kavramları veya durumları anlama sürecini ifade eder. Örneğin "insanlık" veya "oturma" kavramını algılamak böyledir.<sup>33</sup>

Semerkandî tümel ve tikelin algısını farklı güçlere yüklemiştir. Ona göre akli kavramlar olan tümeller, nefsi idrâkin konusudur. Nefsi idrâk de akıl gücüyle gerçekleşir. Duyular tümelleri idrâk edemez. Zira duyular sadece dış dünyada var olan tikel olguları algılama yetisine sahiptir.<sup>34</sup> Semerkandî'ye göre tümellerin algısı sadece akılla sınırlı olsa da tikellerin algısı sadece duyularla sınırlı değildir. O tikellerin hem duyuların hem de nefsin algılamasına konu olduğunu iddia eder.

İdrâkin mahiyetini anlatırken kısmen de olsa değinildiği üzere, tikel bir şeyin idrâki şu şekilde gerçekleşir: İlk aşamada *duyumsama* meydana gelir. Duyumsama, tikelin aracısız algılanmasıdır. Duyu, doğrudan duyumsanan şeyden etkilenir. Ardından, duyumsanan şeyin hakikatinin bir misali duyu organında yerleşir. Misalin duyuda nakşolmasının akabinde, duyunun idrâki gerçekleşir. İç duyularda ise *tahayyül* ve *tevehhüm* düzeyinde iki ayrı idrâk bulunur. Bunların işlevi doğrudan şeyin kendisi değil, duyudan aktarılan misali üzerinden onun aslı hakkında çıkarımda bulunmaktan ibarettir. İdrâk edilen bu şey (Zeyd ve Amr gibi belirli kişilerin idrâkinde olduğu gibi), bir suretten ibaretse bu surete yönelik tikel algıya *tahayyül* denir. Eğer idrâk edilen şey (örneğin, Zeyd'in bilgisi ve Amr'ın cömertliği gibi) bir mana ise onun idrâk edilmesine de *tevehhüm* denir.<sup>35</sup>

Anlaşılan o ki Semerkandî'ye göre duyuların ve nefsin tikeli algılaması ya doğrudan ya da misâli üzerinden olabilir. Tikelin doğrudan algısı yalnız dış duyular ve nefis için

<sup>32</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 172; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 179; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 112.

<sup>33</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 184.

<sup>34</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 184.

<sup>35</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 167; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 176, 184.

mümkünken, misâli üzerinden algılanması ise yalnız hayal ve vehim gibi iç duyular ile nefis için mümkündür. Tikelin misali üzerinden algılanması için şeyin fiziksel olarak mevcut olmasına gerek yoktur. Varlığa sahip olmayan (ma'dûm) ya da idrâk sahasında bulunmayan (gâib) bir tikel de bu misali üzerinden idrâke konu olabilir. Ancak tikelin doğrudan kendisinin algılanması, mevcut olmadığı durumlarda gerçekleşmez. Zira onun algılanması mevcut olup müşahede edilmesiyle gerçekleşir.<sup>36</sup> Bu sebeple Semerkandî tikelin hem duyu hem de nefis tarafından doğrudan algılanmasına *müşahede* denildiğini belirtmiştir.<sup>37</sup>

Semerkandî insanın tikelin bilgisine sahip olması bağlamında duyuların idrâki üzerinde önemle durur. Bu konudaki temel soru şudur: Algıya konu olan şeyleri duyu organları mı yoksa sadece nefis mi idrâk etmektedir? Bu soruya “tek idrâk edici olan nefistir” diye cevap verilmesi, duyuların işlevinin bir tür etkilenimle (infiâl) sınırlı tutulduğu anlamına gelir. Böyle bir durumda onların işlevi idrâkini gerçekleştirme için nefse etkilendikleri şeyi ulaştırma alet olmaktan ibaret olacaktır.

Semerkandî insanın tikel olanı idrâki hususunda duyuların yalnızca aracılık ettiği iddiasını reddetmiştir. Ona göre duyuların idrâke sahip oluşları son derece açık bir durumdur. İnsanın ateşin sıcaklığını ya da balın tatlılığını algılaması, ilgili duyularında gerçekleşen idrakleridir. Tüm bu duyumsamalar da yalnızca gerçekleştikleri o yere özeldir. Bu sebeple tek idrâk edicinin nefis olduğu iddia edilemez. Ona göre buradaki yanlışlığı duyunun ve nefsin idrâkleri arasındaki farklılığı dikkatten kaçırmaktan ileri gelir. Semerkandî'ye göre tek idrâk edicinin nefis olduğunu öne sürenler, duyu idrâki ile nefsin idrâki arasında zamansal bir fark bulunmamasından dolayı bu yanlışlığa düşmektedirler.<sup>38</sup>

Semerkandî duyunun ve nefsin algısını şöyle açıklar: İnsan elini ateşe dokunduğu vakit eli ateşten etkilenir ve yanma hissi elinde meydana gelir. İnsanın elinin yandığına dair bilgisi ise nefste bunun akabinde oluşur. Duyunun algılaması ve onun ardından bu algıya dair nefsin bilgisi insanda iki defa idrâk gerçekleştiğini gösterir. Duyumsama, duyumsanan şeyin doğrudan algılanmasıdır. Nefsin idrâki (yani ilim) ise şeyin misaliyle ilgilidir. Her duyusal algılamada bir duyu organının bir de duyu organında gerçekleşen algıya dair nefsin idrâkinin olmak üzere iki ayrı algı bulunur. Bu iki algı arasında zamansal fark olmamasından bu ayrım anlaşılıyor olsa da Semerkandî'ye göre esasında vakia tam da böyledir.<sup>39</sup>

Semerkandî nefsin bir şeyi düşünme, bir şeyi akletme gibi fiilleriyle meşgul olduğu zamanlarda insanın önündeki şeyi görememesi, yanında konuşulan şeyleri işitememesi gibi durumlarının duyuların idrâke sahip olmadığının göstergesi kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre bu ve benzeri durumların nefsin aşırı yoğunlaşmasından dolayı duyu algılarının duyumsamasını idrâk edememiş olması gibi bir sebebi olabilir. Benzer bir durumun nefis için de mümkün olduğunu belirten Semerkandî, nefsin bir şeye yoğunlaştığında kendi idrâkine konu başka şeylerden gafil olabileceğine dikkat çekmiştir. Diğer taraftan Semerkandî, insanın duyusal uyarılar sebebiyle nefisî yoğunlaşma anlarındaki irkilmelerini duyuların idrâke sahip olduğunun kanıtı kabul etmiştir. İnsanın bir şeyi düşünmeye daldığı anda gözünün önündeki şeyin kendisine iyice yaklaşması ya da

<sup>36</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 184.

<sup>37</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 167; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 176, 184; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 59; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 112.

<sup>38</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 167; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 176.

<sup>39</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 167-168; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 176-177.



kulağına gelen sesin gittikçe yükselmesi sebebiyle düşünsel faaliyetinden bir anda sıyrılmaması, duyu algılarının çalıştığını göstermektedir.<sup>40</sup>

Nefsin de tikel olanı doğrudan algılayabildiğini söyleyen Semerkandî için duyuların nefsin idrâkte yetersiz kaldığı noktalarda onun yardımcıları konumunda olduğunu belirtmeliyiz. Bedenin türlü hallerini idareyle meşguliyeti arttıkça nefsin kendi fiillerini yerine getirmesinin güçleştiğini düşünen Semerkandî, nefsin idrâk konusunda duyulardan yardım aldığını belirtmiştir. Ona göre kişi şayet bedensel meşguliyetlerini azaltarak nefsin yeterli güce sahip olmasını sağlayabilirse, duylara ihtiyaç duymadan da tikelin idrâkini gerçekleştirebilir. O, bedenin beslenme faaliyeti azaltıldığında, terk ve tecrîd gibi riyâzet ehlinin uyguladığı fiiller gerçekleştirildiğinde nefsin aslî gücüne kavuşabileceğini ve kendi fiillerini ifa edebileceğini savunur.<sup>41</sup> Böyle bir durumda tikelin idrâki için duyu organları şart olmaktan çıkar. Hatta Semerkandî'ye göre her türlü duyu idrâkine sahip olmakla birlikte duyu organlarından müstağni varlıkların olması da mümkündür.<sup>42</sup>

Her ne kadar nefsin tikeli doğrudan algılaması nefsin tabiatına atfedilen bir yeti olsa da insan fertleri için bunun istisnai bir durum olduğunu belirtmek gerekir. Zira biraz önce ifade edildiği üzere insânî nefsin bu yetisinin bilfiil olabilmesi, temelde nefsin bedensel meşguliyetlerden sıyrılmaması ve kendi aslına doğru tam bir yönelime sahip olması gibi bazı şartların yerine getirilmesine bağlıdır. Dolayısıyla ancak istisnai birtakım insanların bunu gerçekleştirebildiğini ifade edebiliriz. Zira Semerkandî de kendilerinden olağanüstü haller zuhur eden peygamberler ve evliyanın bu hallerini nefsin zikredilen kabiliyetiyle ilişkilendirmektedir.

Semerkandî'nin tikelin algısıyla ilişkili düşünceleri, İbn Sînâ'nın tikelin bilgisini duyularla, tümelin bilgisini mücerret nefse sınırlı görmesi; buna karşılık Fahreddin er-Râzî'nin tikel ve tümel tüm idrâkleri nefse atfetmesi arasında birleştirici bir açıklama denemesidir. Nefsin mücerret tek bir varlık olduğunu savunan İbn Sînâ'ya göre nefsin birbirinden farklı fiilleri muhtelif güçler sayesinde olabilmektedir. Nefsin fiillerinden biri olan idrâk ise dış duyular, iç duyular ve nefsin idrâkiyle gerçekleşir. *Bir şeyin hakikatinin ya da suretinin idrâk edende temessülü*<sup>43</sup> şeklinde tarif edilen idrâk; [1] idrâk eden nefsin mücerret olması, [2] cisimsel olan bir şeyin mücerret olanda yer tutmasının imkânsızlığı [3] tikel suretlerin cisimsel niteliklerden ari olamayacağı gibi genel kabullerden hareketle bir tür soyutlama faaliyetiyle gerçekleşir.

Duyumsama, tahayyül, tevehhüm ve akllî idrâk şeklinde dört aşamada gerçekleşen bu soyutlama açıklamasına göre nefsin tikeli duyumsaması dış duyularla gerçekleşir. Dış duyularla algılanan tikeller, iç duyularda tikel suret ya da manalarıyla idrâke konu olmaya devam ederler. Bu idrâk düzeyleri aynı zamanda nefsin akllî idrâki almaya hazırlanma aşamalarıdır. Nefs akllî olan tümel manayı almaya hazır hale geldiğinde artık faal akıldan gelen feyizle soyut manayı alır. Burada ifadesini bulduğu üzere tikelin idrâkini tikel ve

<sup>40</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 168; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 177.

<sup>41</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 184.

<sup>42</sup> Metnin inşasında tercih edilen "mevcûdun âhar yürâ anî'l-havas" cümlesi diğer baskıda yer aldığı üzere "mevcûdun âhar berîun anî'l-havâs" şeklinde olmalıdır. Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 184. Diğer metin için bk. Semerkandî, *el-Maârif*, 2015, 2/754; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 59.

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 72.

duyusal güçlere, tümelin idrâkini ise aklî güce nisbet etmesi bakımından İbn Sînâ'nın bu iki alan arasında mutlak bir ayırmda bulunduğunu söyleyebiliriz.<sup>44</sup>

Tikel ve tümelin algılanmasına dair bu açıklamaların neticesi olarak, İbn Sînâ'nın idrâk yorumunda nefsin yalnızca soyut bir mana olan tümelin bilgisine sahip olduğunu ifade edebiliriz. Bu tümel mana iç duyulardan nefse intikal etmez, bilakis faal akıldan gelir. Bu sebeple nefsin doğrudan tikele dair bilgisi bulunmaz. Tikel olanın idrâki ise yalnızca dış ve iç duyularda gerçekleşir. Yukarıda yer verdiğimiz üzere Semerkandî de tümelin bilgisini aklî idrâkle sınırlı görse de tikelin bilgisine duyuların yanı sıra nefsin de sahip olduğunu düşünür. Zira Semerkandî için nefsin idrâk edici oluşu da tikel olanı algılaması da imkânsız bir durum değildir. Nefsin mahiyetini ele aldığımız ilk bölümde de açıkladığımız üzere melekût âlemine ait bir varlık olan nefis, ontolojik olarak latîf bir cisimdir. Nefis, kesîf bir cisim olan bedenden varlık olarak farklı olduğu gibi fiilleri açısından da farklıdır. Onun fiilleri de rûhânî varlıkların fiilleri türündendir. Bu fiillerin en önemlisi de idrâk olup nefis özü gereği idrâk sahibi bir varlıktır. Kesîf ve tikel bedeninin içinde tikelle iç içe bulunan nefsin tikele dair bilgisi Semerkandî'nin sistemi açısından da son derece mümkün bir durumdur.

Râzî'ye göre ise idrâk, ilişkisel (nisbî), göreli (izâfî) bir durumdur. İdrâkin nisbî ve izâfî oluşu düşünme gücü ile akılda bulunan zihinsel temsilin mahiyeti arasında olabileceği gibi akleden güç ile dış dünyada yer alan mahiyet arasında da olabilir.<sup>45</sup> Bilen ve bilinen arasındaki ilişkiye indirgediği idrâk anlayışı gereği Râzî, soyutlama düşüncesini reddetmektedir. Bilenle bilinen arasındaki ilişkiden ibaret olan algılama faaliyetinde dış duyular bir alete dönüşmekte ve idrâk yalnızca nefse nisbet edilmektedir. İç duyuları da reddeden Râzî, İbn Sînâ'nın iç duyulara yüklediği tüm fiilleri, nefsin işlev ve fonksiyonlarına dönüştürerek<sup>46</sup> şöyle demiştir:

Bil ki filozoflar, güçler üzerine bu söylenenleri ayrıntılandırmışlardır. Onlar her bir fiili ayrı bir kuvvete isnat etmişlerdir. Sonra onlar bu güçlerin bazısının cismanî bazısının ise rûhânî olduğunu iddia etmişlerdir. Biz ise bütün kitaplarımızda bu idrâkların tamamının, bu fiillerin hepsinin nefsin cevherine ait olduğunu ispat ettik. Bedenin bütün parçaları kendilerine özel fiilleri gerçekleştirme hususunda nefsin aletidir. Nefsin görme hususundaki aleti göz; duyma konusundaki aleti kulak, konuşma noktasındaki aleti ise dildir.<sup>47</sup>

Râzî'nin tüm idrâklerin nefste gerçekleştirildiğini iddia etmesi, Semerkandî'nin duyulara atfettiği idrâk kabiliyeti ve bu konu üzerinde ayrıntılı açıklamalar yapmasına kaynaklık etmiştir. Duyuların tikelin idrâkine sahip olduğunu savunmakla Râzî'den ayrılma da nefsin de tikeli algıladığını söylemesi Semerkandî'yi onunla bir noktada birleştirmektedir.

Hem Râzî hem de Semerkandî nefsin tikelin bilgisine sahip oluşunu, tikel bir şey hakkında tümel yargılarımızdan hareketle ortaya koymaktadırlar. Falan kişinin, (örneğin Zeyd) insan olduğunu söylemiş olmak, bu yargıda bulunan tek öznenin (yani nefsin) hem tümelin hem tikelin bilgisine sahip olduğu manasında yorumlanmıştır. Zira bu yargıda bulunan, tikel Zeyd kişisi ve tümel insanlık kavramının bilgisine sahip olmadan tümeli tikele

<sup>44</sup> Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (Ankara: İSAM, 2018), 68-74; Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, 35-39.

<sup>45</sup> Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât*, 1382, 2/226.

<sup>46</sup> Bu konuda yapılan kapsamlı bir çalışma için bk. M. Zahit Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazariyat* 4/2 (2018), 73-115.

<sup>47</sup> Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhuma*, 77-78.

yüklem kılamaz. Her iki bilgi de nefste bulunduğunda, nefis hem tümelin hem de tikelin bilgisine sahip olur.<sup>48</sup>

Buraya kadar duyuların ve nefsin tikelin bilgisine sahip oluşlarını hem Semerkandî hem de muhatapları üzerinden açıkladık. Burada son olarak tikelin nefsin idrâkine konu oluşunun Semerkandî tarafından nasıl ifade edildiğini izah edeceğiz. Semerkandî nefsin tikele dair bilgisinin tikel ya da tümel surette olabileceğine belirtmiştir. Ona göre nefsin tikele dair bilgisi “tikel surette” gerçekleşmektedir. Tikeli tikel surette bilmek, şeyi dıştaki aynî varlığına işarette bulunur şekilde (bivasfi'l-heziyye) bilmekten ibarettir. Örneğin Zeyd'i işarette bulunur halde/bu olmak niteliğiyle bilmek, tikel surette bilmektir. Semerkandî'nin Allah'ın bilgisi bağlamında aktardığı bir başka görüşe göre tikel surette bilmek, bir şeyi geçmiş, şimdi ve gelecekte oluşan üç zamandan biriyle ilintili olarak bilmektir. Tikel surette bilmenin karşısında ise tümel surette bilme yer alır. Tikeli tümel surette bilmek ise bir şeyi küllî vasıflarıyla idrâk etmektir. Örneğin Hintli olan, yazar olan, uzun boylu olan, falan kişinin çocuğu olan, belli bir asırda yaşayan, belli bir durumda olan insanı bilmemiz böyledir. Semerkandî'nin ifadesine göre bu surette bilmek, bilinen şeyin bütün küllî vasıflarını idrâk etmekle olur.<sup>49</sup>

Nefsin tikele dair bilgisini “tikel ve tümel surette” bilme şeklinde ikiye ayıran Semerkandî'nin bu ayrımının temelinde Râzî'nin Aristoteles ve İbn Sînâ gibi filozoflara “nefsin tikeli bilmediği” görüşünü isnad etmesi üzerine Tûsî'nin karşıt eleştirileri yer almaktadır. Yukarıda da belirtildiği üzere İbn Sînâ “tikellerin idrâkine dış ve iç duyulara, tümellerin ve soyut manaların idrâkine ise nefse” nisbet etmektedir. Râzî bu durumu nefsin tikelleri bilmemesi olarak ifade etmiştir. Tûsî ise *Telhîsü'l Muhassal*'da filozoflar hakkındaki bu iddiaya karşı çıkmış ve bunun Râzî'nin gerçeği yansıtmayan zannının bir ürünü olduğunu belirtmiştir. Tûsî'nin ifade ettiğine göre bu zikredilen kişiler nefsi-nâtkanın tikelleri bilmediğini değil tikelleri doğrudan bilmediğini söylemişlerdir. Ona göre filozoflar nefsin tikellere dair idrâkinin aletle, tümellere dair idrâkinin ise aletsiz gerçekleştiğini savunmaktadırlar.<sup>50</sup>

Semerkandî, yaptığı tikel ve tümel surette bilme ayrımı ile Râzî ve Tûsî'nin iddialarını dikkate alarak daha dakik bir açıklama geliştirmiştir. Semerkandî mutlak manada filozoflara “nefsin tikelleri bilmediği” görüşünü nisbet etmenin doğru olmadığını düşünür. Tûsî'nin vasıtalı bilme dediği durumu Semerkandî, “tümel surette bilme” şeklinde ifade ederek, filozofların nefsin tikeli bildiğine dair görüşlerini onaylamıştır. Diğer taraftan Semerkandî, Râzî'nin filozoflara nisbet ettiği tikeli bilmeme iddiasını da “tikel surette bilmeme” şeklinde ifade ederek onun görüşünün de bir yönden haklı olduğunu ortaya koymuştur.

### 1.3. Nefsin İdrâk Güçleri

#### 1.3.1. Nefsin Gözlem Noktaları: Dış İdrâk Güçleri

Semerkandî, nefsi beden memleketinin hükümdarı olarak betimlemiştir. Onun anlatımında bedende bulunan birbirinden farklı organlar ve güçler de bu hükümdarın emri

<sup>48</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 187; Râzî, *el-Muhassal*, 208.

<sup>49</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 187; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 116.

<sup>50</sup> Tûsî, Râzî'nin filozofların görüşlerini temellendirdikleri delil ve buna yönelik eleştirilerine dair söylemlerinin filozofların görüşleriyle çelişmediğini belirtir. Ona göre Râzî'nin sözleri filozofların nefsin tikelleri vasıtalı olarak bildiğine dair görüşlerinden farksızdır. Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, 389.

altında yer alan çeşitli görevliler ya da görevin icra edildiği mekanlar gibidir. Örneğin beş dış duyu, nefsin gözlem noktalarıdır. Nefis onlardan mahiyetleri, nitelikleri ve nicelikleriyle algılanan şeyleri izlemektedir. İç duyular, nefsin hizmetçileri ya da muhafızlarıdır. İç duyuların mekânı olan beyin ise nefsin gözetleme kulesidir.<sup>51</sup>

Semerkandî'nin dış ve iç duyularla ilgili orijinal görüşleri *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus* isimli eserinde yer almaktadır. Bu eserinde Semerkandî Allah'ın varlık âlemindeki hikmetlerine işaret etmek üzere oldukça ayrıntılı bir açıklama sunar. Bu kapsamda yer verdiği konulardan biri de insan ve çeşitli nitelikleriyle ilgilidir. Burada Semerkandî kelâm eserlerinin cedelî yapısından farklı bir metotla konuları ele aldığından dış ve iç duyular gibi hususlarda onun özgün yaklaşımlarının tespiti daha rahat yapılabilmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Semerkandî'nin iç duyularla ilgili *Sahâif* ve şerhindeki açıklamaları *İşârât* şerhindeki metne sadık kalan yorumlarından çok da farklı değildir. Bu sebeple onun dış ve iç duyularla ilgili görüşleri *İlmü'l-âfâk* merkeze alınarak incelenecektir.<sup>52</sup>

Semerkandî dış duyu algılarının duyu organının idrâk ettiği nesneyle teması (mülâkât) cihetinden üç kısma ayırmıştır. Dokunma, tatma ve koklama duyularının algıları temas gerektirir. Görme ise temassız gerçekleşen bir duyumsama faaliyetidir. Zira göz bir şeyle bittiğinde onu algılayamaz. İşitme duyusu ise temasla veya temassız bir şekilde gerçekleşebilir.<sup>53</sup> Semerkandî bu sınıflandırma modelini Allah'ın işitme ve görme sıfatlarını açıklarken de kullanmıştır. O ilâhî kitaplarda Allah'a görme ve işitme sıfatlarının nisbet edilmesine rağmen diğerlerinin nisbet edilmemesinin onlarda temas şartı olması ve Allah için bunun muhal olmasından kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>54</sup> *İlmü'l-âfâk*'ta ise insanın beş dış duyusunu bütün bedene yaygın olanlar ve bedende özel bir konuma sahip olanlar şeklinde tasnif etmiştir. Buna göre dokunma duyusu insan bedeninin tamamına yayılmıştır. Diğer duyuların ise insan bedeninde özel bir konumu bulunmaktadır.<sup>55</sup>

### a. Göz ve Görme

Görmenin mahiyetine dair yaygın görüşleri ele alıp değerlendiren Semerkandî, bunları temelde iki teoriye indirgemıştır. Bu teorilerin ilki Aristo ve takipçilerine nisbet edilmiştir. Onlara göre görme, görülen şeyin suretinin gözdeki intibâsıdır. Bu intibâ görüşünün iki farklı yorumu bulunmaktadır. Bunlardan biri görülenin gözde yer tutan bir suret olduğunu; diğeri ise görülenin suret değil hâricî varlık olduğunu, suretin gözde yer tutmasını onun görülmesi için gerekli bir unsur kabul etmiştir.<sup>56</sup>

Görme konusundaki ikinci teori matematikçi filozoflara aittir.<sup>57</sup> Onlara göre görme, başı gözün merkezinde tabanı görülen şeyin yüzeyinde olan koni şeklindeki ışığın gözden

<sup>51</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 353.

<sup>52</sup> Bu önemli ayrıntı gözden kaçırıldığı için Semerkandî'nin dış duyulara yaklaşımını ele alan bazı çalışmalarda eksiklikler oluşmuştur. Bk. Cengiz, "Kelâm-Felsefe Etkileşimi Bağlamında Şemseddin es-Semerkandî'de Dış ve İç Duyular", 189-193.

<sup>53</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 180; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 184; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 58.

<sup>54</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 184.

<sup>55</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 327.

<sup>56</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 174; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 180; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 113.

<sup>57</sup> Bu görüş Empedokles (MÖ 494-434), Platon (MÖ 427-347), Öklid (MÖ III. yy) ve Batlamyus (öl. 168) gibi matematikçi filozoflara nisbet edilmiştir. Bk. Zeynep Kuleli, *Kitâb el-Menâzir'in Temel Prensiplerinin Bilim Felsefesi*

çıkmasından ibarettir. Semerkandî onlara göre bu ışının sanki insan vücudunun bir parçası olduğunu; gözden çıkıp görülen şeye temas etmesi ile görme algısının gerçekleştiğini belirtmiştir.<sup>58</sup>

Görmenin bir tür ışınla gerçekleştiğini söyleyenler bu ışının keyfiyetine dair çeşitli açıklama modelleri oluşturmuşlardır. [1] Gözden çıkan koninin içinde boşluk bulunmaz. [2] Işınlar, doğrusal çizgiler şeklindedir. Bu ışınların tabanındaki uçları gözün merkezinde toplanmıştır ve buradan birbirlerinden ayrıklı şekilde görülen şeye uzanmaktadırlar. Işınların uçları görülen şeyle tam örtüşürse görme gerçekleşir. Tam uyuşma gerçekleşmezse görme gerçekleşmez. [3] Gözden çıkan ışın bir önceki modelden farklı olarak doğrusal tek bir çizgi şeklindedir. Gözde çıkıp görülene ulaşır. Görülen şeyin yüzeyinde enine boyuna hızlıca hareket eder. Bu hareket neticesinde görme algısı gerçekleşir. Böylece oluşan koni, vehimsel bir şeydir. [4] Işın gözden çıkmaz. Bilakis o gören ve görülen arasında hava ya da başka şeylerden oluşur. Görmenin sebebi olan bu ışın da koni şeklindedir. Semerkandî dördüncü görüşü ileri sürenleri ehl-i tahkik; bu modeli de doğruya en yakın görüş (hâzâ ekraû'l-vücûh) şeklinde nitelemiştir.<sup>59</sup> Semerkandî'nin bu ifadeleri onun görmeyi kaynağı göz olmayan dışarıda hava ya da başka bir şeyle şekillenmiş, bir tarafı gözde diğer tarafı görülen şeyde olan bir ışınla gerçekleştiğine kani olduğunu hissettirmektedir.

Ancak Semerkandî *İlmü'l-âfâk*'ta gözün yapısıyla ilgili oldukça ayrıntılı bilgiler sunmuş ve görme konusunda yukarıdaki ifadelerinden farklı bir neticeye varmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse göz yedi tabaka ve üç ıslak yapıdan oluşur. Bu tabakalardan biri saf kırağıya benzer surettedir. Görülen şeye dair suretler bu tabakada yer alır. Beyinden bu tabakaya iki içi boş sinir ulaşır. Bunlar o tabakada meydana gelen şeyleri beyne iletmekle onu uyarırlar. Görme işlemi göz bebeğinden saf kırağıya benzer suretteki tabakanın ışığının çıkmasının ardından görülen suretlerin o tabakada yerleşmesiyle gerçekleşir.<sup>60</sup> Semerkandî görmenin suretin yerleşmesiyle (intibâ) gerçekleştiğini bazı örneklerle anlatmıştır. Ona göre insan güneşe bir an yoğunlaşıp baksa onu her yerde görmeye başlar. Bu durumdayken insan, göz bebeğinin hareketiyle güneşin de hareket ettiğini idrâk eder. Aynı durum yeşil bir bahçeye bakan kişi için de söz konusudur. O da uzun süre oraya baktıktan sonra bahçeyi her yönde görmeye başlar.<sup>61</sup>

Şu hâlde Semerkandî'nin *es-Sahâif* ve *el-Maârif*'te bir grup matematikçi filozofun görme teorilerini doğruladığını söyleyebiliriz. *İlmü'l-Âfâk*'ta ise iki görüşten de yararlanılarak oluşturulmuş bir görme teorisini savunmuştur. Buna göre görme, şeyin suretinin göz tabakalarından birinde yer etmesiyle gerçekleşir. Ancak göz bebeğinden de çıkan bir ışık da söz konusudur. Bu kısmı çok net olmamakla birlikte anladığımız kadarıyla gözden çıkan bu ışık görülen nesneye temas etmemektedir. Yani Semerkandî görmenin gerçekleşmesi için gözden çıkan bu ışının görülen nesneye temasını gerekli görmemektedir. Çünkü *Maârif*'te ışın görüşüne kelâmcıların yönelttikleri itirazlara yer vermiş ve orada bu itirazın hangi durumda geçersiz olacağını belirtmekle yetinmiştir. Kelâmcılar dışarıda esen rüzgârın ışını

Açısından İncelenmesi (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 30.

<sup>58</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 174; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 180; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 113.

<sup>59</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 174; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 181; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 113.

<sup>60</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 354-355.

<sup>61</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 357.

taşıyan havayı etkilemesinden dolayı görmenin gerçekleşemeyeceğini iddia etmişlerdir. Semerkandî bu itirazın göz ile görülen şey arasındaki paralel aralığın gözün ışınıyla şekillendiğini söyleyenler için geçerli olamayacağını belirtmiştir.<sup>62</sup> Gözden çıkıp görülen nesneye varan ışın görüşüne yapılan itirazları bilen ve bu itirazların hangi durumlarda geçersiz olacağını farkında olan Semerkandî'nin, gözün ışığını kabul etmekle birlikte gözden nesneye ulaşan bir ışın fikrini reddettiği söylenebilir.

Semerkandî duyu organının sağlam olması ve görülecek şeyin hazır bulunması yanında görmenin gerçekleşmesi için dokuz şart zikretmiştir. Bir şeyin görülebilmesi için o şeyin [1] hava gibi latif değil kesif, [2] ya güneş ve ateş gibi kendisi ışık kaynağı ya da diğer şeyler gibi bir ışık kaynağı tarafından aydınlatılmış ve [3] gözle aynı hizada bulunan bir şey olması gerekir. [4] Görme işini gerçekleştirenin de görmeye yönelmiş olması lazım gelir. Ayrıca [5] gören ve görülen arasında bir örtü bulunmaması, görülen şeyin [6] çok küçük, [7] aşırı yakın ve [8] fazla uzak olmaması gereklidir. Son olarak da [9] hata gerektiren bir temasın (mükâlât) olmaması şarttır.<sup>63</sup>

Semerkandî bütün şartların tamamlanması halinde görmenin gerçekleşip gerçekleşmemesi hakkındaki tartışmayı zikretmiştir. Semerkandî'nin aktardığına göre filozoflar ve Mu'tezile görmenin bu şartlara bağlı olduğunu, şartlar tamam olduğunda görmenin zorunlu olarak gerçekleşeceğini iddia etmişlerdir. Semerkandî tartışmanın diğer tarafına Ehl-i sünnet'i koymuştur. Onlara göre vakıada şartlar tamam olduğunda görmenin gerçekleşmesi adet halini almışsa da görülmeme de zatında mümkündür. Yani görme bazı şartlara bağlıdır ama bu şartlar görmeyi zorunlu kılmaz.<sup>64</sup> Semerkandî'ye göre duyu sağlam olur ve görülen nesne de duyu sahasında hazır bulunursa görme zorunlulukla gerçekleşir.<sup>65</sup>

## b. Kulak ve İşitme

Son kısmı beynin yakınlarında yer alan kulak oyuk, kıvrımlı ve kıkırdaklı bir yapıya sahip olup işitme işlevini gerçekleştirir. İşitme gücü, beyne ulaşan sinirlerin ardında bulunan gözdeki kırığımsı ıslak yapıya benzer ruhsal havada bulunur. İşitme gücü üzerine yayılmış olan sinirler beyne ulaşmaktadır.

Ses, vurma ya da çekmeyle oluşan titreşimsel bir durumdur. Oluşan bu sesle şekillenen hava dalgaları, dalgalanan hava sırayla yandaki havayı şekillendirerek farklı yönlere doğru yayılır. Kuvvet ve zayıflığına göre bir noktaya ulaşır. Bu ses dalgaları bir yönden diğer yöne rüzgâr tarafından götürülür. İşitmek için uygun mesafede olan herkesin de bu sesleri duyacağı söylenmiştir. Ancak sesin ulaştığı mesafenin hâricinde kalan kişilerin sesi duyup duymayacağı tartışmalı bir husustur. Semerkandî işitme mesafesinden daha uzakta bulunan kişilerin de sesi duyabileceğini belirtmiştir. Bu görüş aynı zamanda dini düşünce ekollerinin genel kanaatidir. Ancak ilk dönem filozofları ve -Semerkandî'nin bu hususta onlara tâbi olduğunu söylediği- Mu'tezilî âlim Nazzâm ise bir sesin yalnızca belli bir mesafede duyulabileceğini iddia etmişlerdir. Zira onlara göre işitme, sesi taşıyan havanın işitme kanalına ulaşmasıyla gerçekleşir. Semerkandî sesi işiten gücün uyarılması için yalnız [sesle titreşen] dalgalı havanın işitme kanalına ulaşmasını gerekli görür. Yani yandaki titreşen

<sup>62</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 181.

<sup>63</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 181; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 114.

<sup>64</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 176; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 181.

<sup>65</sup> Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 113.

havanın etkisiyle dalgalanarak kulağa kadar gelen son hava dalgası onu sese karşı uyarır.<sup>66</sup> Dikkat edilirse yapılan ayırım son derece dakiktir. Semerkandî de kulağa havanın ulaşması gerektiğini söylemektedir. Ancak bu hava sesi taşıyan hava değildir. Sesin etkisiyle titreşen yan yana hava moleküllerinin kulağa temas eden son halkasıdır. Bunun işlevi sesin uzaklık, yakınlığı ve yönü gibi şeylerin sestten önce idrâkini sağlamaktır.

Semerkandî, “arada havanın geçemeyeceği bir duvar olduğu halde duvarın ardındaki sesi işittiğimizi ileri sürerek havanın kulağa ulaşmasının gerekli olmayacağını”<sup>67</sup> söyleyen Fahreddin er-Râzî’ye itirazda bulunmuştur. Semerkandî’ye göre ses kulağa ulaşmışsa onu taşıyan havanın da başka bir yerden geçerek kulağa ulaşmış olması gerekir. Ayrıca onun “hiçbir açıklığı bulunmayan bir evde bulunan kimsenin dışarıdaki sesi işitmesinin imkânsız olduğunu” söylemesi, işitme gücünün uyarılması için havanın kulağa ulaşmasını gerekli gördüğünü gösterir.<sup>68</sup>

### c. Dil ve Tatma

Tatma duyusu kanı az, tükürük salgılayan bezleri bulunan ve gözenekli bir yapıya sahip dilin üzerinde yer alır. Tatma duyusu dilin gözeneklerinden çıkan ıslaklığın önce ağızda tadı olan şeylere karışması ve sonra da dilin sinirlerine geçmesiyle tatları algılar. Kendinde bir tadı bulunmayan tükürük sadece tat almayı gerçekleştiren güce tatları ulaştırma işlevi görür. Tat alma işini bu şekilde açıklayan Semerkandî tükürüğe hastalık ya da hâricî bir sebeple bir tat karışması halinde tükürüğün tatları olduğu şekilde aktaramayacağını belirtir. Bu durumda tatlar birbirlerine karışacaktır. Ona göre tatma duyusu sadece dilin üstüyle gerçekleşen bir duyumsama faaliyeti değildir. Tatma da dilin üstüyle birlikte üst damak da etkin rol oynar.<sup>69</sup>

### d. Burun ve Koklama<sup>70</sup>

Bir başka duyu algımız da koklamadır. Koklama duyusunu gerçekleştiren organ olan burun yapısı itibarıyla ikisi altta ikisi üstte dört deliğe sahiptir. Üstteki iki deliğin uzanımı, birçok gözeneği bulunan seyrek dokulu bir kemikte son bulur. Bu kemik ise meme ucuna benzer iki çıkıntıya ulaşır. Koklama da kokuların çok sayıda gözeneği bulunan seyrek yapıdaki kemikten geçerek bu iki çıkıntıya ulaşmasıyla gerçekleşir.<sup>71</sup>

### e. Dokunma

Dokunma duyusu cismanî haz ve acıyı algılamayı sağladığı gibi sıcak, soğuk, yumuşak, sert, yaş ve kuru olan şeylere dair idrâki de gerçekleştirir. Dokunma duyusu ete aittir. Ete ait bu algı şiddetli soğuk ya da sıcaklığa maruz kaldığı durumlarda ortadan kalkabilir.

<sup>66</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 359; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 176-179; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 182; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 114.

<sup>67</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 92.

<sup>68</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 183.

<sup>69</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 363; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 179; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 183; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 114.

<sup>70</sup> Semerkandî *Sahâif* ve diğer kelâm eserlerinde işitmeden sonra tatma duyusuna yermesine rağmen *İlmü'l-Âfâk*'ta üçüncü dış duyu olarak koklamayı zikretmiştir. Bu eserde organlar faydaları açısından incelenmektedir. Allah'ın yaratmış olduğu şeylerdeki hikmetlerinin araştırıldığı eserde müellif duyu organlarını insana dönük faydalarının çokluğunu gözeterek sıralamıştır. Ayrıntılı bilgi için Bk. Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 361.

<sup>71</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 361.

Semerkandî etin üzerindeki derinin onu koruyucu vazifeyle yaratıldığını ve hisse sahip olmadığını belirtmiştir. Semerkandî'ye göre dokunma duyusu aynı zamanda diğer duyuların gerçekleşmesi için bir alet mesabesinde. Tatmada tadılan şeyin, koklamada kokuların ilgili organlara teması söz konusudur. İşitmede kulağa gelen hava dalgaları, görmede ise görünen şeyin izleniminin göze ulaşmasıyla gerçekleşen etkilenim dokunma duyusunun bu duyuların idrâklerinde aracı olduğu iddiasına delil kılınmıştır.<sup>72</sup>

Semerkandî'ye göre tüm duyular nefsin yardımcılarıdır. Dış duyuların her birisi kendisine has olan algılama faaliyetini gerçekleştirirler. Onların algı sahası dış dünya yani tikel nesnelere. Dış idrâk güçleri algıladıkları suretleri sinir ağları vasıtasıyla beyne iletirler. Beyinde bu algıları alan, idrâk eden ve bunlar üzerinde işlemlerde bulunan nefsin diğer yardımcı idrâk güçleri yer alır. Bunlara da iç idrâk güçleri denir.

### 1.3.2. Nefsin Hizmetçi ve Muhafızları: İç İdrâk Güçleri

İç idrâk güçleri beş tane olup ortak duyu, hayal, vehim, mütehayyile/mütefekkiye ve hafızadan oluşur. İç duyuların mekânı beyindir. İnsanın sahip olduğu on duyudan beşini barındıran beyin, Semerkandî'nin ifadesiyle nefsin gözetleme kulesidir (manzaratün li'n-nefs). İdrâk, irâde, tahayyül ve tevehhüm gibi nefsanî fiiller, beyin aracılığıyla icra edilir. Nefs bedensel algıları ve cismanî halleri beyin vasıtasıyla idrâk eder. Semerkandî beyindeki en önemli işlevleri yerine getiren iç duyuları beden memleketinin hükümdarı olan nefsin hizmetçileri ya da muhafızları şeklinde vasfetmiştir.<sup>73</sup>

Müteahhir dönem İslâm düşüncesinde tartışma konusu edilen son hali İbn Sînâ'nın elinde şekillenmiş olan iç duyular, ona göre duyusal idrâkten akli idrâke geçişi sağlayan güçlerdir.<sup>74</sup> İç duyulardan ortak duyu ve vehim yalnızca idrâk işlemi yerine getirir. Ortak duyu yalnızca suretleri, vehim ise manaları idrâk eder. Mütehayyile ya da mütefekkiye denilen güç ise idrâk işlemi yanında idrâk edilen şey üzerinde tasarrufta bulunabilme özelliğine de haizdir. Hayal ve hafıza ise depo işlevi görür. Hayal, ortak duyunun, hafıza ise vehmin deposudur.<sup>75</sup>

İdrâki dört kısma ayırmış olan İbn Sînâ, iç duyuları yalnız soyut olanı algılayan nefsin tikellere dair bilgisini izah etmek için sisteme dahil etmiştir. İnsan idrâkinin ilk türü duyumsamadır. Duyumsama idrâk edilen şeyin hazır bulunmasını gerektirir. Duyumsamada algıya konu olan şey tikel bir surettir. Duyumsanan tikel suret, maddesine bağlı olarak zaman, mekân, nitelik ve nicelik gibi ilişkinlerle algılanır. İkinci idrâk türü tahayyüldür. Tahayyülde duyusal idrâkten farklı olarak algılanan şeyin duyuların algı sahasında hazır bulunmasına ihtiyaç yoktur. Ancak burada da algılanan ilişkinleriyle birlikte tikel bir surettir. Üçüncü algı düzeyi tevehhümdür. Tevehhüm düzeyinde algılanan şey de tikedir ancak hayalden farklı olarak burada algılanan suret değil tikel bir manadır. Bu üç idrâk düzeyinde de akledilen tikel durumlardır. Üç idrâk gücü de tikel surete ilişmiş olan maddî ilintilerden onu soyutlamayı başaramaz. Soyutlama işlemi yalnızca dördüncü idrâk düzeyi olan taakkul düzeyinde gerçekleşir. Bütün bu işlevler tabi ki yalnızca algılanan şey maddî

<sup>72</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 365-367.

<sup>73</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 353.

<sup>74</sup> Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere", 74.

<sup>75</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/132; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 185.



bir nesne olduğunda gerçekleşir. Algıya konu olan şey zatında soyut bir şey olduğunda bir soyutlama işlemine gerek duyulmaz. Zira soyut olan zatiyla algılanmaya hazırdır.<sup>76</sup>

Kelâmcılar çeşitli sebeplere binaen genellikle iç idrâk güçlerini benimsemişlerdir. Öncelikle filozofların bu duyuların varlığına dair zikrettikleri deliller onlar tarafından yeterli görülmemiştir. Filozofların serdettikleri deliller de nefsin soyut bir varlık oluşu, mücerret nefsin tikelleri bilmek için bu duyulara muhtaç olduğu ilkesine dayandırılmıştır. İç duyuların birden fazla olması ise filozofların “birden bir çıkar” ilkesiyle bağlantılıdır. Bu sebeple her fiil ayrı bir güç tarafından gerçekleştirilmektedir. Daha temelde kelâmcılara göre filozofların iç idrâk güçlerini kabulleri fiillerini irâdesiyle gerçekleştiren yaratıcı düşüncesini ve tikel durumları doğrudan idrâk eden nefis fikrini reddetmelerinden ileri gelmektedir. Kelâmcıların bu konuda menfî bir tavır takınmalarının bir başka sebebi de iç duyulara dair açıklamaların çelişikliler ve tutarsızlıklar içermesidir.<sup>77</sup>

Bu ve benzeri metodolojik saiklerden de hareketle, İbn Sînâ'nın iç duyularla ilgili görüşleri Fahreddin er-Râzî tarafından ayrıntılı olarak incelenip tenkide tabi tutulmuştur. Râzî özellikle iç duyuların varlığına dair getirilen delillere ve iç duyuların beyinde bulunduğu iddia edilen konumlarına ilişkin eleştiriler yöneltmiştir. O, İbn Sînâ'nın iç duyulara atfettiği beyinsel idrâkleri kabul etmekle birlikte, bu idrâklerin her birini bir başka duyuya yüklemeyi reddetmiştir. Beş iç duyunun işlevini doğrudan nefsin gerçekleştirdiğini iddia etmiş olan Râzî, iç idrâkleri nefsin sıfatları ya da işlevlerine dönüştürmüştür. İç duyuları reddetmesinin temelinde soyut nefis teorisini ve tümelleri idrâk eden aklî güç ile tikelleri idrâk eden duyusal güçler ayrımını kabul etmemesi yer alan Râzî'ye göre nefis, tümeli de tikeli de aklî olanı da duyusal olanı da idrâk eden tek güçtür. Onun nefsi soyut bir varlık kabul etmemesi; idrâki, idrâk eden ve idrâk edilen arasında bir izafet ya da taalluk bağı şeklinde tarif etmesi sebebiyle iç idrâk güçlerinin algılarını bir tür soyutlamayı sağlayacak şekilde konumlandırmasına ihtiyaç bırakmamıştır.<sup>78</sup>

Râzî gibi soyut nefis teorisini reddeden, soyutlamacı idrâk açıklamasını kabul etmeyen Semerkandî ise İbn Sînâ'nın iç duyular yorumunu duyuların beyindeki yerleri ve işlevleri açısından neredeyse olduğu gibi tevarüs etmiştir. Bazı duyuların varlığının ispatı noktasında ileri sürülen delillere eleştirel yaklaşan Semerkandî özellikle ortak duyunun işlevi konusunda İbn Sînâ'dan ayrılır. Ayrıca Semerkandî'ye göre iç duyularda gerçekleşen idrâk faaliyetleri bir soyutlama faaliyeti değil yalnızca nefsin hizmetçileri mesabesinde olan beyindeki fiziksel güçlerin farklı işlevlerini anlatır.

### a. Nefsin Gözlemcisi: Ortak Duyu

Beyin üç boşluğa (batn) sahiptir. Her duyunun beyin içerisinde kendine has bir yeri vardır. İç duyular bu boşlukların ya ön kısmında ya da arka kısmında yer tutarlar. Ortak duyu da beynin alın tarafındaki ilk boşluğunun önünde yer alır. Ortak duyu, beş dış duyudan gelen etkilenimlerin toplandığı merkez duyudur. Ortak duyuya gelen etkilenimlerle beyin

<sup>76</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/129-130.

<sup>77</sup> Mütercim'in açıklamaları için bk. Sa'düddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İFAV, 2017), 67-70; Cürçânî'nin zikrettiği bazı sebepler için bk. Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 2/1107, 1113; Kelâmcıların iç duyulara bakışına dair bir başka değerlendirme için bk. Cengiz, “Kelâm-Felsefe Etkileşimi Bağlamında Şemseddîn es-Semerkandî'de Dış ve İç Duyular”, 186-188.

<sup>78</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Tiryaki, “Güçlerden İşlevlere”.

ve nefsin dış duyunun duyumsamasıyla ilgili uyarımı gerçekleşir. Beynin ilk boşluğunun ön kısmından çıkan ve beş dış duyuyla bağlantılı olan beş sinir ağı bulunur. Duyuların ortak duyuya veri aktarımı bu sinir ağlarıyla gerçekleşir. Semerkandî'nin ifadesiyle ortak duyu, nefsin gözlemcisidir.<sup>79</sup>

Ortak duyunun varlığını ispata dair bazı argümanlar sunulmuştur. Bunlar içerisinde İbn Sînâ'nın bir argümanı öne çıkmaktadır. İbn Sînâ ortak duyuyu, düz bir çizgi gibi görünen yağın yağmur damlası ya da çember gibi görünen hızla dönen bir nokta üzerinden ispat etmeye çalışır. Buna göre göz karşısındakini idrâk eder. Her iki durumda da gözün karşısında yer alan şey noktadır. Noktanın, düz bir çizgi ya da daire şeklindeki çizgi olarak algılanması bu iki surete daha önce sahip olan bir duyu sayesinde olmalıdır. Yani aslında olmayan bir şeyi farklı bir surette oluşturan bir duyu olması gerekir. İbn Sînâ bu duyunun ortak duyu olduğunu söyler.<sup>80</sup>

Semerkandî ise bu delilin ortak duyuyu ispata yeterli olmadığı kanaatinde. Zira insan güneşe ya da yeşil bir bahçeye uzun süre baksa onların suretleri de gözde uzun süre kalmaktadır. Yani göz duyulur olandan etkilendiğinde onda da bu tür suretler meydana gelebilmektedir. Bu bakımdan zikredilen delil dış duyu algılarının ötesinde bir başka duyunun varlığını ispata yeterli değildir.<sup>81</sup> Gözde oluşan bu suretlerin aynı zamanda ortak duyuda da meydana gelmiş olma ihtimalini değerlendiren Semerkandî'ye göre bu tür görüntülerin göz kapatıldığında kaybolması, onların sadece gözde meydana geldiğini gösterir.<sup>82</sup>

Tam da bu noktada esasen Semerkandî'nin ortak duyuyu İbn Sînâ'nın vazettiği şekilde kabul etmediğini belirtmeliyiz. Zira İbn Sînâ dış duyuların algılanan suretleri sinir ağları aracılığıyla ortak duyuya ilettiklerini, şeylerin suretlerinin de ortak duyuya yerleşmesiyle birlikte idrâkin gerçekleştiğini düşünür.<sup>83</sup> Ortak duyunun duyulur olanı idrâki dış duyunun algılanması sürdükçe gerçekleşir. Dış duyunun algısı sona erdikten sonra ortak duyunun idrâki de biter. Yani duyulur olanın hazır bulunması, ortak duyunun idrâk şartıdır. Semerkandî ise bir şeyin idrâkinin ortak duyuya aktarılan suretinin orada yerleşmesiyle gerçekleştiği iddiasını kabul etmez. Ona göre idrâk dış duyu organı tarafından gerçekleştirilir. Bir kişi ateşe dokunduğu anda onun sıcak olduğunu temas ettiği uzvu algılar. Semerkandî'nin idrâk teorisine göre dış duyular tarafından ortak duyuya gönderilen suretler yalnızca beynin ve nefsin uyarılmasını sağlar.<sup>84</sup> Bu durumda Semerkandî'ye göre ortak duyunun bulunduğu yer, beynin uyarımının gerçekleştiği bir yere dönüşmektedir. Ortak duyu da bu uyarımların toplandığı bir güçtür.

<sup>79</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 328, 367.

<sup>80</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 84.

<sup>81</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/132-133; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 185; Fahreddin er-Râzî de hissi müşterek eleştirisinde bu ihtimale yer vermiştir. Bk. Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1382, 2/250.

<sup>82</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 185.

<sup>83</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 132-135.

<sup>84</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 185; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 328.

### b. Ortak Duyunun Haznesi: Hayal

Beynin ilk boşluğunun arka kısmında bulunan hayal, ortak duyunun deposudur. Dış duyuların ortak duyuya aktardıkları algılanmış olanlara ait suretler, ortak duyudan kalkınca (zevâl) onda depolanır.<sup>85</sup> Hayalin varlığının ispatı şu şekilde gerçekleştirilir: İdrâk edilen nesne dış duyuların idrâk sahasında kaldığı müddetçe onun sureti de ortak duyuda bulunur. İdrâk edilen nesne dış duyuların algı alanından uzaklaşınca ortak duyudaki sureti de kaybolur. Bu durumda ortak duyudan başka bu suretleri muhafaza eden bir güce ihtiyaç vardır. Zira ortak duyu yalnızca idrâk işlevini yerine getirir, saklama fonksiyonu bulunmaz. Bu argüman her gücün tek bir işlevi olması ilkesine dayanır. Esasında bu argüman algılanan şeyin suretini muhafaza eden gücün onu algılayandan başka olduğunu gösterir fakat suretin muhafaza edilmesinin neden gerekli olduğunu açıklamaz. O da şu şekilde açıklanır: Ortak duyu her yeni surete yöneldiğinde önceden algıladığı sureti yitireceği için nefsin bir şey hakkında yargıda bulunması imkânsız olacaktır. Zira nefis bir sesin diğer sestem, bir tadın diğer tattan farkını, tikelleri idrâk eden ortak duyu ve onların suretlerini saklayan hayal yardımıyla ayırt etmektedir.<sup>86</sup>

Hayalin ispatı noktasında İbn Sînâ tarafından ileri sürülen bu argümanlara Semerkandî'nin *el-Maârif*'te ve *İşârât* şerhinde sorgulayıcı yaklaştığı görülür. Semerkandî ortak duyu ve hayale tevdi edilen görevlerin tek bir duyu tarafından da yerine getirebileceğini ifade eder. O, bu tek gücün idrâk edilen şey duyu algılarının alanında mevcut olduğunda gerçekleştireceği işleve müşâhede, algılanan şeyin ortadan kalkmasından sonra gerçekleştirdiği işleve ise tahayyül denilebileceğini belirtir.<sup>87</sup> Semerkandî'nin bu itirazının esasında İbn Sînâ'nın temel ilkeleri açısından geçersiz olduğuna işaret etmeliyiz. Zira İbn Sînâ'ya göre şekil almaya kâbil olduğu halde şeklini muhafaza etmeye kâbil olmayan su gibi tek bir güçten tek bir sonuç doğar. Bu sebeple o, her fiil için ayrı bir güç belirlemiştir.<sup>88</sup>

Sonuç olarak zikredilen eserlerinde bu duyuların ispatına yönelik ortaya konan argümanlar üzerine serdettiği itirazlarına rağmen Semerkandî *İlmü'l-âfâk*'ta herhangi bir eleştiride bulunmaksızın ortak duyu ve hayali iki ayrı duyu olarak kabul etmiştir.<sup>89</sup>

### c. Nefsin Vekili: Vehim

Beynin orta boşluğunda yer alan vehim, tikel manaları algılar. Bir şahsa ait dostluk, düşmanlık, doğruluk gibi bütün tikel manaların algılanması onunla gerçekleşir. Vehim gücü beyinsel güçler üzerinde hâkim konumdadır. Semerkandî onu nefsin beyin güçleri arasındaki vekili olarak tasvir etmiştir.<sup>90</sup> Vehmin bu yönetici pozisyonu aklın nefsanî güçler üzerindeki yerine benzetilmiştir. Akıl; amelî akıl, nazarî akıl, fikir, sezgi gibi nefsanî güçler üzerinde hakimdir. Benzer şekilde vehim de ortak duyu, hayal, mütehayyile ve hafıza üzerinde hakimdir.<sup>91</sup>

<sup>85</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 328, 369.

<sup>86</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 84.

<sup>87</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 186; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/133-134.

<sup>88</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *en-Necât* (Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, ts.), 329.

<sup>89</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 327.

<sup>90</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 328, 369.

<sup>91</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 186.

Vehim gücünün varlığı, İbn Sînâ tarafından tikel manaların dış duyular, ortak duyu ve hayal gibi iç duyulardan ya da nefsten kaynaklanmasının mümkün olmaması gerekçe gösterilerek ispat edilmektedir. Duyular yalnızca tikel suretleri algıladıklarından onların tikel manaları algılanmaları mümkün değildir. Ortak duyu ve hayal de dış duyulardan aldıkları tikel suretleri algırlar. Bundan dolayı tikel manaların kaynağı onlar da olamazlar. Ayrıca tümel manaları algılayan nefis, yalnızca insanda bulunur, hayvanlarda bulunmaz. Tikel manaları algıladığı görülen hayvanları da düşündüğümüzde bu gücün soyut nefis olması da mümkün değildir. Sonuç olarak tikel manaları algılayan güç, bu zikredilen güçlerden başkadır. O da vehim gücü olarak isimlendirilmiştir.<sup>92</sup> Semerkandî ise bu gücün varlığına dair bir delil sunmadığı gibi İbn Sînâ'nın açıklamalarına yönelik bir itirazda da bulunmamıştır.

#### d. Nefsin Kâtibi: Mütehayyile

Semerkandî *Sahâif* ve şerhinde iç idrâk güçlerinin dördüncü sırasında hafızayı beşinci sırasında ise mutasarrıf idrâk edici güç adıyla mütehayyileyi zikretmiştir. *İlmü'l-âfâk*'ta ise dördüncü sırada mütehayyile gücüne, beşinci sırada ise hafıza gücüne yer vermiştir. Semerkandî'nin *Sahâif*'teki tercihi, İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki sıralamasını takip etmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Konunun girişinde de ifade edildiği üzere Semerkandî'nin iç duyularla ilgili *İşârât* şerhindeki yorumları ile *Sahâif* ve şerhindeki yorumları da oldukça benzerdir. Mütehayyilenin bu eserlerde sonda zikredilmesinin sebebi hem idrâk hem de tasarruf gücüne sahip olması açısından diğer güçlerden farklı olup onları kullanmasından kaynaklanmaktadır.<sup>93</sup>

Bu kısa anekdottan sonra belirtmeliyiz ki mütehayyile gücü, hayal gücünde yer etmiş olan suretler ile vehim gücüyle algılanmış olan manalar üzerinde birleştirme ve ayırma gibi bir kısım tasarruflarda bulunur. Semerkandî'ye göre o nefsin kâtibi konumundadır.<sup>94</sup> Mütehayyile, akıl ve vehmin idrâklerine destek olur. Bu güç vehim tarafından kullanıldığında mütehayyile, akıl tarafından kullanıldığında müfekkire şeklinde isimlendirilir. Semerkandî mütehayyilenin vehmin bir gücü gibi olduğunu ve onunla birlikte beynin orta boşluğunda yer aldığını belirtmiştir.<sup>95</sup> Onun *İlmü'l-âfâk*'ta bu güç için sadece mütehayyile ismini tercih etmesi bu gücün vehimle yakın ilişkisinden kaynaklanmış olmalıdır.<sup>96</sup>

#### e. Kâtibin Defteri: Hafıza

Beynin son boşluğunda yer alan hafıza, duyularla algılananları saklama işlevi yürüten güçtür. Bir başka ifade ile hafıza tikel manaları saklar ve yeri geldiğinde hatırlamayı sağlar.

<sup>92</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 84; Vehim gücünün ispatı ilgili Semerkandî'nin açıklamaları için bk. Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/134.

<sup>93</sup> Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, ed. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1985), 184; Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*, ed. Abdurrahman Süleyman Ebû Suaylık (Amman: Câmîatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Külliyyetü'd-Dirâseti'l-Ulyâ, Kısmu Usûli'd-Dîn, 2012), 186; Şemsüddin Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs - Alem ve İnsan*, çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 328, 369.

<sup>94</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 328, 369.

<sup>95</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 184-185; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/136.

<sup>96</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 328, 369.

Ona saklama işlevinden dolayı hafıza, hatırlamayı sağlama fonksiyonundan dolayı da zâkire denilmiştir. Semerkandî onu kâtibin elindeki deftere benzetmiştir.<sup>97</sup>

Semerkandî'nin nefsin hizmetçi ve muhafızları dediği iç duyularla ilgili görüşlerini bitirirken iç duyuların yalnızca insanlara has olmadığını belirtmeliyiz. İç duyular aynı zamanda hayvanlarda da bulunur. Bu canlılar iç duyular sayesinde yaşamlarını sürdürebilmektedirler. İç duyuların hayvanlardaki temel fonksiyonu kendilerine zararlı olan şeyleri algılayıp onlardan uzaklaşabilmelerini ya da kendi menfaatlerine uygun olanı algılayıp onu elde etmelerini sağlamasıdır.<sup>98</sup> Bu duyuların beynin belli bölgelerine tahsis edilmeleri ise tecrübî bilgilere istinâd eder. Beynin belli bölgelerinin aldığı hasar sebebiyle kişide görülen çeşitli idrâk yitimleri, beynin ilgili bölümü ile o iç duyu arasında bağlantı kurulmasını sağlamıştır. İç duyuların beyindeki yerleri böylece tespit edilmiştir.<sup>99</sup> Bu şekilde hissî idrâki gerçekleştiren dış ve iç duyuların anlatımını bitirdikten sonra nefsin bir diğer idrâki olan aklî ya da nefsî idrâki gerçekleştiren güçlerin anlatımına geçiyoruz.

### 1.3.3. Aklî İdrâk Güçleri

Semerkandî'nin İbn Sînâ'cı idrâk teorisinden tevarüs ettiği önemli hususlardan biri, aklî idrâk güçleriyle ilgili görüşleridir. Kesin çizgilerle ayrılmış olan duyusal ve aklî alanların ikinci yüzünün temsil eden bu açıklama, Semerkandî tarafından bazı değişikliklerle kendi sistemine uygulanmıştır. İnsânî nefsin zatına ait aklî idrâk güçlerinden maksat teorik ve pratik akıl güçleridir. İnsânî nefsin güçleri ifadesi, içerisinde bir çokluk barındırıyor gibi hissettirse de insânî nefsin tek bir gücü vardır. Teorik ve pratik akıl taksimi sadece bir sınıflandırma ifade eder. Onlar tek bir gücün farklı itibarlarıdır. Bunun aksine dış ve iç duyulardan oluşan hayvânî idrâk güçleri mahiyetleri birbirlerinden farklı olan güçlerdir. Onların taksimi ise türsel bir taksimdir.<sup>100</sup>

İnsânî nefsin dünya ve âhiret yaşamında iki temel işlevi bulunur: Birincisi, kendi zatını yetkinleştirmek, ikincisi ise ilişkili olduğu bedeni tedbir etmek yani yönetmektir. Teorik ve pratik akıl, insânî nefsin bu iki işlevini yerine getirebilmesi için kendisine verilmiş iki güçtür. Pratik güç nefsin bedeninin yönetim ve yetkinleştirilmesindeki yardımcı gücüdür. Teorik güç ise nefsin dünya ve âhirette kendi yetkinliği için ihtiyaç duyduğu zorunlu düşünsel bilgileri kazanmasına yardım eden güçtür.<sup>101</sup> Nefs teorik akıl gücüyle, varlıkları insanın fiillerine bağlı olmayan gök, yer ve diğer mevcudatın hallerine dair görüş ve inançların tahsilini gerçekleştirebilir. Pratik akıl ise nefsin, insanın kesbi ile gerçekleşen meselelere dair fikir ve görüşlerin tahsilini elde etmeye imkân bulduğu gücüdür. Teorik aklın doğrudan insan davranışlarıyla ilgisi bulunmaz. O bir şeyin yapılıp yapılmamasını idrâk edip insanı ilgili hususta davranışta bulunmaya sevk eden pratik akla yardımcı olur. Tikel bir meselede yapılıp yapılmamasıyla ilgili bir hüküm, o konudaki öncüllerin tümel surette bilinmesi ve onlardan tikel hükümlere geçilmesiyle olur. Bu da teorik aklın yardımı olmadan gerçekleşmez. Örneğin “Her iyi/güzel olanın yapılması gerekir” tümel hükmüne sahip bireyin, “Adalet iyi/güzel olduğu için yerine getirilmelidir” şeklindeki tikel bir hükme varması bu iki gücün birlikte

<sup>97</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 184; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 186; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 328, 369.

<sup>98</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 329; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/134.

<sup>99</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/137.

<sup>100</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/138.

<sup>101</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/138.

kullanılmasıyla gerçekleşir.<sup>102</sup> Dolayısıyla bu iki güçten maksat, insânî nefsin varlığının gereği olan işlevleri yerine getirebilmesi için olmazsa olmaz olup birlikte iş gören tek bir gücün farklı itibarlarıdır.

Nazarî aklın bi'l-kuvve akıl, bi'l-meleke akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl olarak isimlendirilen dört yetkinlik mertebesi bulunur. Bunlar. [1] Bi'l-kuvve akıl, akli suretleri alabilme potansiyelidir. Özünde bütün suretlerden hali olmasından dolayı ona “heyûlânî akıl” da denilmektedir. Bu derece çocukların nefislerine benzetilmiştir. [2] Bi'l-meleke akıl, nefsin bedîhî ya da evvelî bilgilere sahip olduğu akli mertebesidir. Bir başka ifade ile ilk akledilirlerin nefste olduğu mertebedir. Evvelî bilgiler hasıl olduğunda nefis nazarî bilgileri elde etmeye hazır hale gelir. Bu gücün bi'l-meleke akıl olarak isimlendirilmesinin sebebi ilk akledilirlerin nefste iyice yer edip melekeye dönüşmesinden dolayıdır. Nazarî akıl için bu evvelî bilgiler hasıl olduğunda nazariyata yani fikriyata intikâl melekesi gelişir.<sup>103</sup>

Bi'l-meleke akıl mertebesinde nefsin verili bilgilerden kazanılmış bilgilere geçişi düşünme ya da sezgi (hads) ile gerçekleşir. Düşünme ve sezgi hareketlilik ve hareketsizlikle ayrıştırılmıştır.<sup>104</sup> Düşünme nefsin bir şeyi bilmek için önce hayal ya da hafızada depolanan suret ve manalara gitmesini, oradan da bilinmek istenen şeye varmasını gerektiren zihinsel bir faaliyettir. Yani nefsin ilk hareketi orta terim ya da onun hükmünde olana<sup>105</sup> ulaşmaya, ikincisi ise oradan hareketle varmak istediği sonuca yöneliktir. Sezgi ise düşünmenin aksine hareket içermez. Sezgide orta terim ya da onun hükmünde olan öncüller nefsin istek ya da arzusu olsa da olmasa da bir anda nefste hasıl olabilir.<sup>106</sup> Semerkandî, düşünme ve sezginin insânî nefsin iki sıfatı olduğunu ifade etmiştir. İnsânî nefis, bu iki sıfata teorik akıl sayesinde sahip olur.<sup>107</sup>

İnsanlar nasıl ki düşünme konusunda tekdüze değillerse sezgi hususunda da böyledirler. İnsanların sezgide farklılaşmaları sezginin gerçekleşme çokluk ve azlığından olabildiği gibi sezginin hız ve yavaşlığından da meydana gelebilir. Her iki biçimde de artma ve eksilmeye konu olan sezginin yetkinlik bakımından son noktasına ulaşan nefse *kutsî akıl* denilmiştir. Bu noktaya ulaşmış olan kişinin çoğu durumda öğrenmeye ya da düşünmeye ihtiyacı olmadığı ifade edilmiştir.<sup>108</sup>

Düşünme ve sezgi ile kazanılmış bilgileri elde eden nefis bilfiil akıl mertebesine ulaşır. [3] Bilfiil akıl, nefste nazarî bilgilerin bulunduğu mertebedir. Bu mertebede nefis, dilediği vakit istediği nazarî bilgileri mütalaaya hazır hale getirebilir. [4] Müstefâd akıl olarak isimlendirilen mertebede ise nazarî bilgiler nefste hiç kaybolmayacak biçimde gerçekleşir. Bu mertebeye müstefâd akıl isminin verilmesi, filozoflara göre nefsin bilgileri faal akıldan alıyor olmasından kaynaklanır. Ancak faal akli kabul etmeyen Semerkandî'ye göre ise nefsin fikir ve sezgi güçlerinden yararlanması, ona bu ismin verilme sebebidir.<sup>109</sup>

<sup>102</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 185; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 186; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/138-139.

<sup>103</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 186; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 186; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/139-140.

<sup>104</sup> Düşünme ve sezginin farkları için bk. Hasan Melikşâhî, *el-İşârât ve't-tenbihât şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 1/232-233.

<sup>105</sup> Semerkandî orta terim hükmünde olan ifadesi ile istisnâ kıyaslardaki melzumun kastedildiği belirtir. Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 187.

<sup>106</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 186-187; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 187; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/142-143.

<sup>107</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 187; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 116.

<sup>108</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 187; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 187; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/144.

<sup>109</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 186; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 187; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/141.

İnsânî nefsin güçlerine dair açıklamaları İbn Sînâ'nın görüşleriyle büyük oranda örtüşen Semerkandî bazı noktalarda ondan ayrılmaktadır. *İşârât* şerhinde pratik akıl gücünün yalnızca bedenin yönetim ve yetkinliğini sağladığını ifade eden Semerkandî; *Maârif*'te onun hem nefsin hem bedenin yetkinliğini gerçekleştirdiğini belirtmiştir.<sup>110</sup> Bu dikkat çekici ayrıntı onun *İşârât* şerhindeki açıklamalarının İbn Sînâ'nın savunduğu surette mücerret bir varlık olan nefsi dikkate almasından, *Maârif*'te ise latîf bir cisim olarak kabul ettiği nefsi de içine alacak surette genişleterek ya da yalnızca onu merkeze almasından kaynaklanmış olmalıdır. Bu durumda bedenle iç içe olduğunu ifade ettiği nefsin pratik akıl gücü hem nefsin hem bedenin yetkinliğini sağlamaktadır. Nefsin bedeni, bedenin de nefsi etkilediği dikkate alındığında pratik akıl gücü hem beden hem de nefsin yetkinleşmesine tesir etmektedir.

İki ismin ayrıştığı bir başka husus da şudur: İbn Sînâ'ya göre nefsin bi'l-meleke akıldan müstefâd akla, heyûlânî akıldan bi'l-meleke akla çıkması bir illete dayanır. Ona göre bu dönüşümler illetsiz meydana gelmesi mümkün olmayan hâdis durumlardır. Hem nefsin hem de güçlerinin illeti İbn Sînâ'ya göre faal akıldır.<sup>111</sup> Yukarıda da belirttiğimiz üzere Semerkandî faal akılı kabul etmez. Ayrıca o bu mertebeler arası geçiş için bir illet bulunması gerektiğini de dile getirmemiştir.

Esasında İbn Sînâ, insan nefsinin manevî bir cevher olarak kabul ettiğinden, bu cevherin hem fiziksel hem de metafiziksel âlemlerle bağlantılarını “nazarî” ve “amelî” akıl güçleri üzerinden açıklamıştır. Onun sisteminde nazarî akıl, nefsin metafiziksel âlemlerle bağlantısını düzenlemekte, amelî akıl ise fiziksel âlemlerle bağlantısını kurmaktadır.<sup>112</sup> Semerkandî için ise âlem bütünüyle cisimlerden oluşur. Nefs de bu cisimsel âlemin bir parçasıdır. Semerkandî'nin nazarî ve amelî akıl ayrımı yalnızca nefsin duyusal ve akli olanla ilişkisini açıklamak için kullanılmaktadır. Ancak bu ayrım manevî nefis görüşünde olduğu gibi keskin bir ayrım değildir. Zira nefis, tikel olanı doğrudan ya da duyu organındaki misali üzerinden algılayabilmektedir.

Nefsin yetkinliğinin nazarî ve amelî güçte yetkin olmakla eşitlendiği vasatta, bu yetkinliğin kimde ve nasıl ortaya çıktığının ele alınması bakımından yürütülen incelemenin İslâm düşüncesinde varacağı nokta “peygamberler ve evliya” olacaktır. Bu bakımdan bir sonraki başlıkta hem nazarî hem de amelî güçte kemâlin temsilcilerini ele almak uygun olacaktır.

#### 1.4. Nazarî Güçte Yetkinliğin Yolu: Seyr-i Sülûk

Semerkandî, nazarî güce ait en yüce ve en faziletli yetkinliğin marifetullah olduğunu, amelî güce ait en değerli yetkinliğin ise Allah'a itaat olduğunu belirtmiştir<sup>113</sup> ve nazarî yetkinliğin zirvesi kabul ettiği marifetullahı, düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. O, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus* isimli eserinin girişinde, insanın talep edip elde etmeyi arzulayacağı en yüce şeyin ve ulaşmayı hedefleyeceği en nihâî gayenin “marifetullah” olduğunu vurgulamıştır. Kulun Allah'ı bilmesi, O'nu tanıması manasında kullanılan marifetullah, Semerkandî'ye göre akıl sahibi kişilerin bilmekle mükellef oldukları ilk şeydir. Dolayısıyla

<sup>110</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 186; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/138; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 115.

<sup>111</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/141.

<sup>112</sup> Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 169-170.

<sup>113</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 313; Semerkandî, *el-Mutekad*, 30.

buluğ çağına ermiş kişiye farz olan ilk yükümlülük marifetullahı ulaşılmaktır.<sup>114</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus* eserindeki ifadelerine benzer şekilde *el-Maârif*'in başında da marifetullahın, yani zat ve sıfatları ile Allah'ı bilmenin insanî bilgilerin en yücesi ve en üstünü olduğunu belirtmiş, onu insanın en şerefli ve en öncelikli maksadı olarak nitelendirmiştir. "Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım"<sup>115</sup> âyetindeki insan ve cinlerin yaratılma hikmetini ifade eden "li-ya'budûn" kelimesini "li-ya'rifûn" şeklinde tefsir ederek, insan-oğlunun yaratılma gayesini "Allah'ı tanımak" olarak açıklamıştır. Kutsî hadîs olarak ifade edilen "Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim" sözü de Semerkandî'ye göre varlığın yaratılma hikmetine işaret etmektedir.<sup>116</sup> Bütün bunların sonucu olarak Semerkandî'ye göre varlık, Allah'ın bilinmesini sağlayan nesnelere oluşmaktadır. Ona göre insan da Allah'ı tanıma hikmetiyle yaratılmış bir varlıktır. Böylece marifetullah da varlığın yaratılış hikmeti gereğince insanî bilgi de dahil her şeyin merkezinde ve en üstünde yer almaktadır.

Semerkandî'ye göre marifetullahı üç farklı yolla ulaşılabılır. Bunlardan birincisi, peygamber sözüne (kavl-i sâdik) ittibayla gerçekleşir. İkincisi varlığın incelenmesiyle, varlıktaki ilâhî hikmetlerin araştırılmasıyla ve bütün mahlukatın Allah'a muhtaçlığının bilinmesiyle elde edilir.<sup>117</sup> Üçüncüsü ise riyâzetle bâtının arındırılması, nefsin bedensel lezzetlerden ve değersiz arzularından soyutlanmasıyla gerçekleşir. Semerkandî ilk yola iman bağı (akdü'l-îmânî) ismini vermiştir. Bu yol, diğer yöntemlerin başarıya ulaşmasına yardımcı ve hatta onların tamamlayıcısı kabul edilmiştir. Semerkandî'ye göre ikinci yol üç yöntemin en sağlamıdır. Çünkü bu yol akla dayanır. Akıl ise irfanın aslı, yakîn ve imanın başıdır. Bu yolla elde edilen marifet, te'vile kâbil değildir, zira kesindir. Bu yol aynı zamanda bir peygamber ya da velî tarafından öğretilerek ulaşılan yolu da kapsayıcıdır. Bu yol, varlığın yaratana ilişkisi bakımından incelenmesini ifade eder. Semerkandî buna, delile dayalı kesin inanç (burhânü'l-yakînî) demiştir.<sup>118</sup> Semerkandî'nin belirttiğine göre, Allah kime bu üç yöntemi kolaylaştırmışsa, o kişi kendi zamanındaki insanların en şerefli ve Allah'a en yakını olur. Bu sebeple ona göre insanın gayesi, üç yöntemi de kullanarak Allah'a ulaşmaya çalışmak olmalıdır.<sup>119</sup>

<sup>114</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 47.

<sup>115</sup> Zâriyât Sûresi, 51/56.

<sup>116</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 86.

<sup>117</sup> Semerkandî *İlmü'l-âfâk ve'l-enfus* isimli eserini bu yolu anlatmak için kaleme almıştır. Söz konusu eserinde müstakil bir ilim denemesi yapan Semerkandî, bu ilmi "Marifetullahı elde etmek için var olanları inceleyen ilim" şeklinde tarif eder. O, İlmü'l-Âfâk ve'l-enfus'ün konusunu "Allah'a ve onun kemâlâtına delâlet etmesi bakımından mevcut" olarak belirlemiştir. Yani dış ve iç dünyanın ilmi, marifetullahı elde etmek için en küçüküğünden en büyüğüne, latifinden kesifine bütün varlığı inceleyen bir ilimdir. Bu ilmin konusu olan varlık âlemi de mezkûr ilim içerisinde Allah'ın zatına ve onun yüceliğine (kemâlâtına) delalet etmesi açısından ele alınmaktadır. Yüce Allah'ın sıfatlarını hakkındaki bir girişle başlayan eser, varlığın taşıdığı ilâhî hikmetleri ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra nefsin arındırılmasıyla ilgili meselelere temas ederek nihayete erer. Bu bakımdan eser, ikinci yöntemi esas almakla birlikte üç yöntemi de cemetmiştir. Bk. Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 75.

<sup>118</sup> Semerkandî'nin kullandığı bu iki kavram yani delile dayalı kesin inanç (yakînü'l-burhânî) ve iman bağı (akdü'l-îmânî), İbn Sînâ tarafından ariflerin derecelerinin ilki olan irâde meselesi anlatılırken zikredilmiştir. İbn Sînâ bu iki unsuru, mürîdi kutsî âleme sevk edici saikler olarak zikretmiştir. Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 145.

<sup>119</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 67, 75, 397.



İlk iki yöntem salt bilgiye dayalıyken, üçüncü yöntem teorik ve pratik safhaları içerir. Nefsin arındırılarak yetkinliğinin sağlanması, esasında tasavvufun yöntemidir. Semerkandî'nin bu yöntemi kelâm sahasında yazdığı eserler de dahil muhtelif yerlerde hakikate ulaştırıcı bir yol olarak ele alması son derece önemlidir. Semerkandî'nin bu tercihinde en bariz etki İbn Sînâ'ya aittir. Bu yöntemin nefsin yetkinliği bağlamında ele alınması ve veciz bir biçimde ifade edilmesi İbn Sînâ tarafından bir felsefe eserinde gerçekleştirilmiştir. İbn Sînâ *İşârât*'ta ariflerin makamları (makâmâtü'l-ârifin) başlığı altında sufilerin seyr-i sülûk yöntemlerini, onların istilahlarını kullanarak etkili bir üslupla ortaya koymuştur.<sup>120</sup> Semerkandî de onun etkisiyle peygamber, evliya ve onların kendilerine has durumlarını nefsin arındırılmasıyla ilişkili olarak ele almıştır.

İbn Sînâ'nın "ariflerin makamları" başlığı altında anlattığı seyr-i sülûk yöntemi, Semerkandî'ye göre marifetullaha götüren yolların üçüncüsüdür. Semerkandî bu yönteme iç dünyanın arındırılması (tasfiyetü'l-bâtın) ismini vermiştir.<sup>121</sup> O, bu ilimle özdeşleşmiş olan velâyet, keramet, müşâhede ve mükâsefe gibi durumlara dair bilginin, Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye öğretildiğini, ondan da meşâyıha ulaştığını belirtir. Semerkandî ayrıca sülûkun peygamberler, evliya ve ariflerin yolu olduğunu belirtmiştir<sup>122</sup>

Semerkandî'nin peygamberler ve evliya yanında zikrettiği üçüncü bir grup olarak arifin İbn Sînâ'da peygamberler ve evliyayı da kuşatan bir surette kullanıldığı görülür. İbn Sînâ "bedensel ilgilerden ve cismanî işlerden soyutlanmış, yönünü ceberût ve melekût âlemine dönmüş kişi" diye tanımladığı arifin görülen ve görülmeyen halleri bulunduğunu belirtir. Onların bu hallerine dair bilgisi olmayanlar tarafından garip karşılandığını ve reddedildiğini belirtir. *İşârât*'ın son iki bölümü olan "ariflerin makamları" ve "olağanüstü hadiselerin sırları" bölümlerinde onların nazarî yetkinliği elde etme yolunu, bu yolda ortaya çıkan farklı durumları ve yolun sonunda oluşan halleri tabîî etmenlerini göstererek anlatmaya çalışmıştır. İbn Sînâ'nın ariflere nisbet ettiği bu gizli ve açık haller, metnin Râzî, Tûsî ve Semerkandî gibi şârihleri tarafından peygamberler ve evliyaya nisbet edilen durumlarla açıklanmıştır. Bu isimlere göre İbn Sînâ'nın ariflere nisbet ettiği gizli haller, nefsin elde ettiği müşâhedeler ile manevî hazlar; görülen haller ise mûcize ve keramet gibi durumlardır. Şârihlerin bu yorumlarından hareketle İbn Sînâ'nın arifi, keramet ve mûcize gibi olağanüstü hadiselerin sahibi olan veli ve peygamberi de kuşatacak şekilde kullandığını ifade edebiliriz.<sup>123</sup>

İbn Sînâ'nın peygamberi arif olarak isimlendirdiğinin bir başka kanıtı da arifin varlığı ve varlığının gerekliliğini peygamberlik deliliyle sunmasıdır. Bu delile göre insan tek başına

<sup>120</sup> İbn Sînâ'nın bu namatlardaki görüşlerinin anlaşılmasıyla ilgili modern dönemde çeşitli tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Bunların hülasası için bk. İlhan Kutluer, "Aklî İdrâk ve Müşâhede: İbn Sînâ'nın Bilgelik Tipolojisinde Entelektüel Deneyimin Kavramsal ve Görsel Boyutları", *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 358-394; Metnin en etkili şerhinin sahibi Râzî *İşârât*'ın en güzel babının "ariflerin makamları" olduğunu söyler. Ona göre İbn Sînâ bu bölümde, daha önce hiç kimsenin yapamadığı ve kendisinden sonra da bu dereceye kimsenin ulaşamadığı bir şekilde sufilerin ilimlerini düzenlemiştir. Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1382, 2/529; Semerkandî de şerhinin çeşitli yerlerinde İbn Sînâ'nın buradaki anlatımını sufilerin görüşleri ve onların istilahlarıyla uyumlu bir şekilde yorumlamıştır. Bk. Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/397-398, 423-424.

<sup>121</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 395.

<sup>122</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 395.

<sup>123</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 143; Râzî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1382, 2/590; Tûsî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 3/364; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/388.

hayatını devam ettiremez. İnsanın yaşamı bir toplumla devamlılık gösterebilir. Bu insanın tabîi olarak toplumsal bir varlık olduğu anlamına gelir. İnsanların bir arada yaşadıkları cemiyetin bir düzen içerisinde kalması herkesin boyun eğip uyacakları bir yasa ya da kanunla mümkündür. Bu yasayı vazedecek olan kişinin herkes tarafından kabul edilen bir otoritesi olması gerekir. Bu otorite, o kişinin Allah tarafından insanlara gönderilmiş olmasıyla yetkin olur. Bir kişinin Allah tarafından görevlendirilmiş olmasının nişanesi, beşer takatini aşan ve yalnızca Allah'ın o kişiyi tasdiki olarak görülecek harikulade bir hadisenin cereyan etmesi olabilir. Buna mucize denir. Böylece arifin yani özelde peygamberin varlığı temellendirilir. İbn Sînâ bu burhanla arifin varlığını makul bir surette anlatmıştır.<sup>124</sup>

Hem İbn Sînâ hem de Semerkandî irfan yolculuğunda kişinin gayesinin yalnız Allah olması gerektiğini ifade ederler. İbn Sînâ arifin en önemli özelliğini, Allah'ı araçsallaştırmadan Allah'a kulluk etmesi olarak belirlemiştir. Ona göre arif sadece Allah'ı merkeze alarak yaşar. Kullukta Allah'ı araçsallaştırmak, azaptan kurtulmak ya da sevap kazanmak için yapıldığında ortaya çıkar. İrfan yoluna giren arif, irfanın kendisini ya da yolda elde edeceği ilâhî tecellileri de amaç kılıp Allah'a yönelimini araca dönüştürmez.<sup>125</sup>

Bu bağlamda sâlik olarak isimlendirdiği zâhid, âbid ve arifi ibadet ve zühde bakışları açısından mukayese eden İbn Sînâ arifin bu ayırıcı vasfını öne çıkarır. Buna göre arifin zühdü, Allah'a yönelimden kendisini alıkoyacak her şeyden sırrını arındırmasıdır. Arifin ibadeti de bir tür eğitimidir. O ibadetle himmetini ve nefsinin mütevehhime ve mütehayyile güçlerini terbiye eder. Böylece Hakk'ın tecellisi gerçekleştiğinde o güçler sırr ile çatışmadan uzak kalırlar. Arif olmayanların zühd ve ibadetleri bir tür alışverişe benzetilmiştir. Âhirette alınacak bir karşılık için bir şeylerden sakınma ya da birtakım fiilleri yapma şeklinde gerçekleştiği ifade edilmiştir.<sup>126</sup>

İbn Sînâ'nın irfan yolculuğunda gayenin yalnız Allah olması vurgusu, Semerkandî'nin de en başta dikkat çektiği bir husustur. Semerkandî bu yolun Allah rızası için yapılırsa "sülûk" ismini alacağını; sırf nefis için yapılırsa bunun bir "istidrâc" olacağını söyler. İstidrâc insanı azaba yaklaştırırken, sülûk, Cenâb-ı Hakk'a yakınlığı sağlar.<sup>127</sup>

Semerkandî'ye göre seyr-i sülûkun temel mantığı şudur: Nefsin bedenle münasebetinden doğan bazı meşguliyetleri vardır. Nefs bedenini beslenme, büyüme, üreme gibi tabîi halleriyle meşgul olur. Bu tabîi hallerin gerçekleştirilmesi için gerekli olan çekme, tutma, sindirme ve boşaltma gibi bedensel görevlerle de nefis ilgilendirilir. Nefsi meşgul eden ikinci durum bedeninin hayvânî halleridir. Bunlar da sıhhat-hastalık, uyku-uyanıklık, şehvet-öfke, acı-haz ile hâricî ve dâhili idrâkler gibi durumları içerir. Üçüncüsü beslenme, giyinme ve evlenme gibi yaşamsal hedeflerin düzenlenmesine dair düşünceler ve görüşler ile üzüntü, sevinç ve benzerleri gibi insânî hallere dair ilgilileridir. Yani nefis bedenden kaynaklı tabîi, hayvânî ve insânî sorumluluklarının gereği olarak kendine ve geldiği âleme dair

<sup>124</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 144; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/394-396; Semerkandî'nin insanın toplumsal bir varlık oluşuna ve onun bu yönünün peygamberlik, şeriat, ibadet ve uhrevî hayat inançlarına zemin oluşturmasına dair görüşlerinin bu anlatıyla mukayese için bk. Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 387-393; Semerkandî eserlerinde nübüvvetin ispatı için bu argümanı kullanmıştır. Bk. Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 154.

<sup>125</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 144.

<sup>126</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 143; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/391-393.

<sup>127</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 395.

bilincinden uzaklaşıp, yeteneklerine dair farkındalığını kaybeder. Semerkandî nefsin bedene refakati sebebiyle doğan meşguliyetlerinin nefse etkisini “kirlenme” olarak tarif eder. Nefs bu kirlenme sebebiyle rûhânî varlıkların sahip oldukları kusursuz algı yeteneği ve süflî âlemde tasarrufta bulunabilme gücünden düşer.<sup>128</sup> Diğer taraftan Allah ise yerin ve göğün nurudur. O zâtı gereği tecelli halindedir. O'nun nurunun gizlenmesi mümkün değildir. Her şey o nurla yoktan varlığa, gizlilikten açığa çıkmıştır. Ancak nefis, yukarıda sayılan bedensel meşguliyetleri sebebiyle kötü ahlakî hasletlere bulanıp kirlenince bu beşerî kirler, kul ile Rabb arasında kalın bir örtüye dönüşür. Bu halde nefsin karşısındaki Hakk'ın durumu, ters yüz edilmiş, gücünü yitirmiş bir ayna karşısındaki suretin hali gibidir. Bu kirler nefsi Allah'tan ve O'nun inâyetinden uzaklaştırır. Bunlar nefsin kutsî nurları, ilâhî eserleri alma kabiliyetini ortadan kaldırır.<sup>129</sup>

Nefsin özündeki kabiliyetlerini tekrar işlevsel hale getirebilmesi arınmayla mümkündür. Semerkandî bunun iç dünyanın arındırılması diye isimlendirdiği seyr-i sülûk ile gerçekleşebileceğini düşünür. Bu yolun üç esası olduğunu söyleyen Semerkandî'ye göre bunların birincisi, Allah hakkındaki cehaletin giderilmesidir. Semerkandî buna “sırrın Allah hakkındaki gafletten arındırılması” demiştir. Bu işleme marifet denir. Semerkandî bu esasın sâliklerin ilk menzili olduğunu belirtmiştir.<sup>130</sup>

Ariflerin irâde, riyâzet, evkât, tezekkür, üns, muârefe, huzur, temellük, itibar, tereddüt ve vusûl olmak üzere on bir mertebesi olduğunu söyleyen İbn Sînâ'ya göre sâlikin vuslat yolunda geçirdiği ilk mertebe irâdedir. Bu derecedeki kişiye mürid denir. Semerkandî'nin sâliklerin ilk menzili dediği marifetullah, irâdenin temelinde bulunur. Çünkü sâlikin, kalbinin sükûna ermesi ve irâdesinin Cenâb-ı Hakk'ka doğru harekete geçmesi bir tür marifete ulaşmakla gerçekleşir. İlk mertebede sâlikin sahip olması gereken marifetin de üç boyutu bulunur. Bunlar Allah'ın kemal sıfatlarını bilmek, Allah'ın yaratmış olduğu varlıkları hikmetleriyle keşfetmek ve Allah'ın kulları üzerindeki nimetlerini anlamaktan ibarettir.<sup>131</sup>

Semerkandî nefsin arındırılmasını bir marifetullah yolu olarak sunmuş olmasına rağmen, bu yöntemin üç basamağından ilkinin de marifet olduğunu söyler. Semerkandî'nin bu tercihi son derece ilginç ve önemli bir duruma işaret etmektedir. O, yukarıda iman bağı (akdül-îmânî) ve delile dayalı kesin inanç (burhânü'l-yakînî) şeklinde ifade ettiğimiz iki marifetullah yolunu, nefsin arındırılmasının ilk basamağında sâlikin sahip olması gereken marifete ulaştırılan yollar olarak vazetmiştir. Buna göre Semerkandî, bu üçüncü yolun diğerlerinden bağımsız sonuç verebilecek müstakil bir yol olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla nefsin arındırarak marifetullahla ulaşmak isteyen sâlik, peygamberin öğrettiği ya da varlığın incelenmesiyle elde edilmiş bilgi olmadan maksadına ulaşamaz. Peygamberin sözüne itiba ile elde edilen marifetin, diğer yollara yardımcı ve onları tamamlayıcı olarak ifade edildiği düşünüldüğünde ilk yolun diğer yolların tam netice vermesi için ne denli önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Buradan çıkarılabilecek bir diğer anlam ise her üç yolla ulaşılan marifetin birbirlerinden farklı olduğudur. Şayet bunlar sonuç itibarıyla birbirlerinin aynısı olsaydı, diğer iki yöntemin üçüncüsü için bir basamak kılınması anlamsız hale gelirdi. Buna göre Allah'ın zât ve sıfatlarını bilmek ya da varlığın

<sup>128</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 504.

<sup>129</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 73; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 343-344.

<sup>130</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 397.

<sup>131</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 145-147; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 397.

incelenmesiyle Allah'ı tanımak salt bilgiye dayalıdır. Bâtının arındırılması yoluyla elde edilen marifet ise içsel müşâhede ile elde edilir.

Bu yolun yalnız müşâhede ile bilinebileceğini İbn Sînâ da vurgulamıştır. O, seyr-i sülûk sonucunda gerçekleşen vuslatın sözlerle anlatılmasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Bir şeyin insan nefsinde açıkça görünür olması anlamındaki müşâhede kavramı Semerkandî'ye göre öylesine bir netlik taşır ki nefiste müşâhede edilen şeyle ilgili her türlü hayal ve vehmin ortadan kalktığı bir durumu ifade eder. Bundan dolayı insanda müşâhede ettiği şey hususunda hayal ya da vehimle bir çekişme meydana gelmez. Müşâhedenin aksine akli kesinlikle varılan bilgide vehim ve hayalle girilen bir mücadele bulunur.<sup>132</sup>

Semerkandî'ye göre bâtını arındırmanın ikinci esası sırrı kirletici şeylerden temizlemektir. Sırrın saflığını bozan kirlerden (mükeddirât) temizlenmesine boşaltma (tahliye) denir. Tahliye iki şeyle tamamlanır: Birincisi, yeme ve içmeyi azaltmak, ihtiyaç duyulan her şeyden zorunluluk ölçüsünde yetinmekle olur. Bu unsur son derece önemlidir. Zira nefsin kendi güçlerinin kuvvetlenip zayıflaması, bedensel meşguliyetlerinin artması ya da azalmasına bağlıdır. İnsan bedensel iştahlarını yeterli bir ölçüde tutabilirse fikri, zikri ve fehmi berraklaşıp kuvvetlenir. Aksi halde insanın anlayışı azalır, kavrayışı zayıflayacak ve hayvanların derecesine düşecektir.<sup>133</sup> Semerkandî'ye göre nefsin rûhânî sıfatları böyle güçlenirken diğer tarafta yaşamsal faaliyetleri ile kesbî ilimlerde kullandığı akıl gücü zayıflayacaktır. Çünkü nefis bu işler için beyinsel güçlerden yardım alır. Hayal, vehim, müfekkire ve hafıza güçleri hayvansal güçlerdir. Bunlar beden aç kaldığında güç kaybederler. Semerkandî peygamberler ve evliy dünya işlerinde diğer insanlara nazaran daha az bilgili olduklarını iddia eder ve bunun sebebinin onlardaki hayvânî güçlerin zayıflığıyla açıklar.<sup>134</sup> Tahliyenin ikinci yardımcı unsuru, şehvânî dürtüleri (havâtır) kovma ve hırs, haset, cimrilik, düşmanlık, kin, kibir, şehvet, öfke ve hıyanet gibi şeytânî sıfatları ortadan kaldırmaktır. Semerkandî, tahliye faaliyetini *zühd* olarak isimlendirmiştir.<sup>135</sup> Şayet nefsin kirlerden arındırılması gerçekleştirilmezse Semerkandî'ye göre nefis, hayvânî karanlıklara ve şeytânî fiillere sürüklenir. Hayal ve vehim güçleri gibi bedensel güçler şeytânî vesveselerle oyalanırlar. Bu durumda nefis Allah'tan ve O'nun yardımından uzaklaşır. Ayrıca nefsin ilâhî nurlar ve işaretlere kabiliyeti körelir.<sup>136</sup>

Bâtını arındırmanın üçüncü esası, sırrı işlevsizlikten temizlemektir. Sırrın işlevsizlikten (teattul) temizlenmesine süsleme (tahliye) denir. O da iki şeyle tamamlanır: Birincisi rıfk, rahmet, şefkat, cömertlik, af, sevgi, doğruluk, fazilet, adalet ve emanet gibi Rahmânî sıfatlarla süslenmek ile olur. Nefis bu yüce hasletlerle yetkinleşir. Buna da bezenme anlamında tahalli ve Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak denir. İkincisi ise gece ve gündüz ibadetleri ve tefekkürle nefsin Allah'a yaklaşmasıyla olur. Bu yaklaşıma Allah'a yönelme (teveccüh ilâllah) denir. Özellikle de kalp huzuru, ihlas, doğruluk ve özenle seherlerde ibadet etmek, kalp ve lisanla zikre devam etmek, mahlûkata ihsanla muamele etmek; tevekkül, teslimiyet, sabır, korku, ümit gibi vasıflarla kuşanmak ve bütün hallerde Allah'a hamd etmek nefsin süslenmesi için olmazsa olmazdır. Nefsi kirleten şeylerden arınmak için

<sup>132</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 147; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/415.

<sup>133</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 397; 383, 385.

<sup>134</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 385.

<sup>135</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 397; 73.

<sup>136</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 343-344.

uzletten; güzel ahlâkî hasletlerle bezenmek için de hakka yönelme şevkinden yardım alınmalıdır. Nefsin güzel ahlâkî huylarla bezenmesi neticesinde kalp incelik, nefis saflaşır, zekâ keskinleşir ve nefsin kudsî âlemle ilişkisi ziyadeleşir.<sup>137</sup>

Semerkandî *el-Kasîdetü'r-rûhâniyye* eserinin şerhinde bu arınma faaliyetini şöyle özetlemiştir:<sup>138</sup> Nefsin özüne geri dönmesi için arınma, yönelme ve yetkinleşme aşamalarından geçmesi gerektiğini belirten Semerkandî'ye göre nefis, tecerrüt ile tabîî meşguliyetlerden, besini azaltmakla hayvânî işlerden, uzlet ve kanaat ile insânî fiillerden arınır; ibadet ve itaatle Hakk'a yönelir, yumuşaklık, merhamet, doğruluk, şefkat, cömertlik, lütuf, iyilik, adalet ve benzerleri gibi Allah'ın ahlâkî ile ahlaklanırsa yetkinleşir. Bu üç durumla nefis için bir nisbet hasıl olur ve Hakk'a yanaşır. Bunun üzerine Hakk'ın tecellilerini almaya hazır hale gelir.<sup>139</sup>

İbn Sînâ için de arifin yetkinleşme yolculuğunun (irfan) özeti eksiklik ifade eden sıfatlardan kurtulma ve yetkinlik bildiren sıfatlarla süslenmekten ibarettir. Yetkinleşmenin bir yüzü negatif diğer yüzü ise pozitif durumlarla ilgilidir. Negatif durumlar dört tanedir. [1] Arifin zatı ile onu hakikatten alıkoyan şeyler arasını ayırması (tefrîk) gerekir. [2] Arifi maksada ulaşmaktan oyalayan şeylerin etkilerini -onlara olan eğilim ve dikkati- kendi benliğinden tamamen temizlemesi (nefd) lazımdır. [3] Üçüncü aşamada temizlendikten sonra onları tekrar dikkate almaması (terk) gelir. [4] En sonunda ise bu şeyleri tamamen ihmal ve terk etmek gerekir. İbn Sînâ'ya göre de arifin irfan yolculuğunda arınma aşamalarının peşinden, süsleme aşaması gelir. Bu da güzel ahlâkî özelliklerle bezenmekle olur. Bu noktada arif, Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmış hale gelir.<sup>140</sup>

Bir başka ifade ile İbn Sînâ'ya göre sâliklerin üç mertebesi bulunur: Zühd, ibadet ve irfan. İşin başında zühd bulunur. Zühd, maksattan alıkoyan şeylerden uzaklaşmaktır. İkinci aşamada ibadet yer alır. İbadetle, Hakk'a yakınlaşma hasıl olur. Son aşama ise irfandır ki o kutsî âleme ulaşmaktan ibarettir.<sup>141</sup> Semerkandî de yukarıda da işaret ettiğimiz üzere *el-Kasîdetü'r-rûhâniyye* eserinin şerhinde bu yolu arınma, yönelme ve yetkinleşme şeklinde özetlemiştir. Semerkandî burada arınmanın zühd, Hakk'a yönelmenin ibadet ve zikredilen övülmüş vasıflarla ahlaklanmanın da Hakk'a yakınlığı ziyadeleştirmek için gerçekleştirilen ibadetin tamamlayıcılarından olduğunu belirtmiştir.<sup>142</sup>

İbn Sînâ bu yolun sonunda Hakk'a herkesin varamadığını, varanların da tek tek (vâhid ba'de vâhid) eriştiğini söylemiştir. Semerkandî İbn Sînâ'nın bu ifadesini tasavvuftaki kutup inancıyla açıklamıştır. Ona göre İbn Sînâ burada kutbu'l-evliyâ'ya işarette bulunmuştur. Ehl-i tarikata göre kutup tek olur. Kutup vefat ettiği yerde yerini diğeri alır.<sup>143</sup> İrfanın son

<sup>137</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 399, 73; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 344.

<sup>138</sup> Semerkandî bu eserinde İbn Sînâ'nın İşârât'ında olduğu gibi yetkin nefis sahibi kişiyi arif olarak adlandırmıştır. Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 506.

<sup>139</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 504.

<sup>140</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 147; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/413-414.

<sup>141</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 143; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/391-393.

<sup>142</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 504.

<sup>143</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 149; Semerkandî bu açıklamalardan sonra şerhini sufilerin yirmi istilahına yer vererek tamamlar. Bu açıklamalar, Semerkandî'nin bu namatta anlatılanları tasavvuf eksenli okuduğunun en bariz örneğidir. Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/422-423.

derecesinin tevhit olduğunu söyleyen İbn Sînâ'ya göre bu noktada hiçbir nitelik, nitelenen, yol alan veya yol yoktur, sadece tek ve Kahhâr olan Allah vardır.<sup>144</sup>

Semerkandî ise sâlikin ihlâs ile bu yolu tamamladığında Hakk nurunun parıltılarına mazhar olacağını belirtir. Nefsin arındırılması neticesinde zuhur eden ilâhî tecelli ve eserler, ayna metaforu ile ifade edilmiştir. İlâhî tecellilere mazhar olan nefis, yönünü güneşe dönmüş, güneşin ışıklarının kendisine çarpmakta olduğu cilalanmış bir ayna gibidir. Ayna güneşin nuruyla süslendiğinde kendisinden güneşin eserleri sâdır olur. Öyle ki ayna güneşin ışığını, aydınlığını ve sıcaklığını çevresine yansıtır. Seyr-i sülûk ile nefis aynası parlatıldığında da mükâsefe ve müşahedeler bu aynada parlamaya başlar.<sup>145</sup>

Semerkandî bu dereceye ulaşmış nefsin her varlıkta bütün cihetlerden Hakk'ı göreceğini belirtir. Zira her şeyin zat ve sıfatında, zuhûr halindeki güneş gibi Cenâb-ı Hakk'a götüren bir âlâmet vardır. Semerkandî mümkün varlıkların her sıfatının Hakk'ın sıfatlarından birine delalet ettiğini belirtir. Mümkün mevcûdun varlığı Allah'ın varlığına; mümkün varlığının imkânı, Allah'ın varlığının zorunluluğuna; mümkünün hâdis oluşu Allah'ın kadîm oluşuna, mümkünün sonlu oluşu Allah'ın bâki oluşuna; mümkünün ihtiyaç sahibi oluşu Allah'ın mutlak zenginliğine delalet eder. Varlığa bu gözle bakan nefis varlık aynasında her şeyin Allah'ın ilim, hikmet, kudret, irâde, lütuf, rahmet ve adaletindeki yüceliğine delalet ettiğini görür.<sup>146</sup>

Semerkandî her varlıkta Hakk'ı görmenin iki kesim için iki ayrı yolla gerçekleştiğini belirtmiştir. Keşf ehli bir arif, sevgilisinin izlerine ulaşmış aşığın hali gibi doğrudan tezekkür ve itibarla yani içsel bir halle bu tecrübeyi yaşar. Muhakkik bir âlim ise önce bilgiye dayalı istidlâl yolu ve bunu takip eden tezekkür ve itibarla bu tecrübeyi elde eder. Semerkandî'ye göre bu noktada en güçlü mertebe istidlâl yolu ile keşfe dayalı irfan yolunu birleştirebilmektir. Semerkandî bu yolun tahkik ehli peygamberlerin ve ilimde derinlik sahibi imamların yolu olduğunu belirtir. Ona göre varlığın özünü ve ayrıntılarını bilmek, bu yolda başarının en önemli yardımcı unsurudur.<sup>147</sup>

Semerkandî bu yolun sonunda sâlikte zuhur edebilecek hulûl ve ittihâd gibi inançlarla ilgili önemli bir tespitte bulunur. Seyr-i sülûk sonucunda nefse yansıyan ilahî parıltılarla sâlik bu tür yanılımalara kapılabilir. Güneşin ışığının aynada yansımaları gibi Hakk'ın aydınlığı nefste güçlendiği zaman bu aydınlık nefsi etkisi altına alabilir. Allah'ın azameti ve heybetiyle nefis, bu durumda kendi varlığından geçer. Böylece Hakk ile Hakk'ın aydınlığı arasındaki ayrımı kaybeden sâlik, nefsinde tecelli eden Hakk'ın aydınlığını, Hakk'ın kendisi zannederek hulûl iddiasında bulunabilir. Hulûl iddia eden kendi zatı ile Hakk'ın zâtı arasında bir ayrıma sahiptir. Yalnızca kendinde tecelli edenin Hakk'ın tecellisi olup Hakk'tan ayrı olduğunun bilincini kaybetmiştir. Eğer sâlik, yoğun tecelliler altında, Allah'ın azamet ve heybetiyle kendisi ve Hakk'ın zâtı arasındaki ayrımı da yitirse o zaman ittihâd iddiasında bulunabilir. Tarihte de "Ben Hakk'ım" ya da "Kendimi tenzih ederim" diyen sûfiler böyle bir yanılısama sebebiyle bu sözleri söylemişlerdir.<sup>148</sup> Seyr-i sülûk yolunda arifin kendini

<sup>144</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 147; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/413-414.

<sup>145</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 73; Semerkandî, "Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye", 505.

<sup>146</sup> Semerkandî, "Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye", 505-506.

<sup>147</sup> Semerkandî, "Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye", 506.

<sup>148</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 73-75; Ayrıca bk. Semerkandî, "Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye", 505.

kaybettiği anları olabileceğini söyleyen İbn Sînâ da bu zamanlarda arifin mükellef olmayanlar gibi kabul edileceğini belirtmiştir.<sup>149</sup>

### 1.5. Nazarî ve Amelî Güçte Yetkinliğin Zirvesi: Peygamberler ve Evliya

Teorik yetkinliğin zirvesi olan marifetullahı ve onu elde etmenin yollarını ele aldıktan sonra bu yetkinliğe haiz olan insanlar hakkında Semerkandî'nin görüşlerine bakalım. Semerkandî teorik ve pratik yetkinlikler bakımından insanları iki gruba ayırır.<sup>150</sup> Birinci gruptakiler, henüz yetkinlik düzeyine ulaşmamış, yetersiz ve eksik olan insanlardır. İkinci grup ise yetkinlik seviyesine ulaşmış ve gelişimlerini tamamlamış olanlardır. İnsanların geneli yetkin olmayan, eksik veya kusurlu kişilerdir. Semerkandî kemal ehli olanları, Allah'ın veli kulları ve elçileri olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu iki grup arasındaki temel fark zatında yetkinleştirme vasfına sahip olup olmamakla ilgilidir. Allah'ın veli kulları, kendileri kemal mertebesinde olsalar da kendi zâtlarından kaynaklı yetkinleştirme (mükemmil) vasfına sahip değildirler. Peygamberler, kendileri tam ve yetkin oldukları gibi diğer insanları da yetkinleştirme ve yüceltme özelliğine sahiptirler. Hem nazarî hem de amelî güçte yetkinliğe ermiş olan peygamberler, insanların derece bakımından en üstünde yer alırlar. Veli ise yetkinliğini peygambere tâbi olmakla elde eder. Semerkandî yetkinleştirme vasfını mutlak manada peygamberle ilişkilendirmekle birlikte sınırlı ve şartlı bir surette velinin de bazı kimseleri yetkinleştirebilmesini mümkün görür. Zira velinin bu hali kendi zatından kaynaklı olmasa da tâbi olduğu peygambere niyâbeten elde ettiği bir payedir. Semerkandî'ye göre her iki güçte kusursuzluğu yakalamış olan velinin velâyeti, nebinin nübüvveti tam ve eksiksizdir.<sup>151</sup>

Semerkandî'nin bu taksimi, İbn Sina'nın peygamberler ve evliya hakkındaki yetkinlik ve yetkinleştirme yorumunun bir benzeridir. İbn Sînâ'ya göre de insanlar arasında kemal bakımından en üstün konum, peygamberlik makamındaki kişiye aittir. Peygamberin kendi dışındaki insanları teorik ve pratik bakımdan kemale erdirmeye yönelik bir çaba ve güce sahip olması gerekmektedir. Kendi zatında yetkin ancak başkalarını yetkinleştirme gücüne sahip olmayan kişi peygamber değil veli olabilir. İnsanları hem teorik hem de pratik konularda yetkinleştirmek, daha genel bir ifadeyle onları hakikate ve iyiliğe davet etmek peygamberin temel görevlerinden biridir. Esasında peygamberlerin teorik ve pratik sahada vahye istinâd eden bildirimlerinin bütünü olan din, birey ve toplumu yetkinleştirerek dünya ve âhîret mutluluğunu sağlamayı amaçlar.<sup>152</sup>

Peygamberi “Allah'ın kendisine vahyettiği şeyleri kullara tebliğ etmek üzere gönderilmiş insan” şeklinde tanımlayan Semerkandî, peygamberlikle ilgili açıklamalarını

<sup>149</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 148; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/421-422.

<sup>150</sup> Semerkandî bir başka yerde insanları saadet ve hakiki sevinç içinde olmaları cihetinden üç gruba ayırmıştır. Birinci gruptaki insanların Hakk'la meşguliyetleri, onların başka şeylerle meşguliyetine mâni olmaktadır. Bir başka ifade ile onlar yalnız Hakk'la meşgul olurlar. Bu kimseler veliler ve ebrâr olurlar. Bunlar dini hükümleri bakımından kurtuluş ehlidirler. İkinci gruptaki insanlar başka şeylerle birlikte Hakk'la da meşgul olurlar. Bunlar sıradan insanlardır. Üçüncü gruptaki insanların başka şeylerle meşguliyetleri onları Hakk'la meşgul olmaktan alıkor. Yani onlar yalnız Hakk dışındaki şeylerle meşguldürler. Bunlar düşük seviye insanlardır. Tam saadet ve hakiki sevinç içerisinde olanlar yalnızca ilk gruptakilerdir. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 494-495; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 343.

<sup>151</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 313; Semerkandî, *el-Mutekad*, 30.

<sup>152</sup> Bk. Alper, *İbn Sînâ*, 127.

yetkinlik ve yetkinleştirme düşüncesi üzerine bina etmiştir.<sup>153</sup> Yetkinlik ve yetkinleştirme bakımından peygamberler, insanlar arasında en yüksek seviyede yer alırlar. Bir kişinin peygamberlik iddiası mucize göstermesi, akla aykırı bir iddia ortaya atmaması ve nübüvvet çağrısının Allah'a itaat etme ve O'na isyandan sakındırmayı içermesi şeklinde üç kriterle doğrulanır.<sup>154</sup> Semerkandî, Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasının doğruluğunu ispatlamak için peygamberin sergilediği mucizeleri, ahlakını ve fiillerini, önceki peygamberlerin kutsal kitaplarında onun hakkındaki bildirimleri delil olarak göstermiş<sup>155</sup> olup "yetkinlik ve yetkinleştirme" deliline daha fazla önem vermiştir. Semerkandî'ye göre Hz. Peygamber'in nübüvvetinin doğruluğunu en güzel ispat eden yöntem budur.<sup>156</sup>

Bu yöntem çerçevesinde peygamberlerin toplumu değiştirci vasıflarını Hz. Peygamber özelinde ele alan Semerkandî, öncelikle yahudiler, hıristiyanlar, mecûsilerin ve Arapların itikadî ve ahlakî rezaletlerinden verdiği örneklerle Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce dünyanın içinde bulunduğu karanlık ahvali anlatmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirildiği zaman yahudilerin teşbih inancına sahip oldukları, peygamberlere iftiralar attıkları ve Tevrat'ı tahrif ettikleri; hıristiyanların teslihi, hulûl ve ittihâd gibi inançlara sahip oldukları; mecûsilerin birbiriyle çatışma içinde olan iki Tanrı inancını benimsedikleri, insanların kendi anneleri ve kızlarıyla nikahlanmasını helal saydıkları; Arapların ise putlara tapmakta olduğu, birbirlerine saldırılar düzenleyip talana kalkıştıkları belirtilmiştir.<sup>157</sup>

Hz. Peygamber'in davetinin toplumu aydınlatıcı ve dönüştürücü gücüne işaret eden Semerkandî, risâletten sonra yukarıda zikredilen sapkınlıkların ve cahilliklerin pek çok ülkede ortadan kalktığını, insanların Allah'ın birliğini dillendirdiklerini, akıllarının marifetullah ile aydınlandığını, kalplerinin Allah'ın sevgisiyle dolduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber'in ashabını keramet sahibi evliyalar derecesine yükseltmiş olduğuna değinen Semerkandî peygamberin yetkinleştirme özelliğini vurgulamıştır. O peygamberliğin, teorik ve pratik açıdan eksik olanları yetkinleştirmekten ibaret görülmesi durumunda, Hz. Peygamber'in diğer Allah elçilerine nazaran en üstün derecede olacağını belirtir.<sup>158</sup>

### 1.6. Nazarî Yetkinliğin Zirvesi ve Olağanüstü Hadiselerin Sırrı

Mucizeyi "tehaddi ile birlikte bir muâraza olmaksızın iddia sahibini doğrulayan harkulâde bir durum", şeklinde tanımlayan Semerkandî, mucizenin alışılmışın dışında meydana gelen yeni bir şey ya da alışılmış olan bir şeyin meydana gelmesini engelleyici bir durum olabileceğini söyler. Olağandışı bir durumun mucize kabul edilmesi, o şeyin bir benzerinin yapılamaması, mucize sahibinin bu durumu muhataplarına bir meydan okuma ile sunması ve bu olağanüstü durumun da peygamberlik iddiasında olan kişinin iddiasını

<sup>153</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 417; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 310; Semerkandî, *el-Mutekad*, 25; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 52.

<sup>154</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 310.

<sup>155</sup> Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatını bu üç delille gerekçelendiren Râzî'nin açıklamaları için bk. Râzî, *el-Muhassal*, 186-187.

<sup>156</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 313; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 93; Semerkandî'nin selefi olan Fahreddin er-Râzî de bu yöntemin nübüvvetin ispatı konusundan en yetkin ve üstün yol olduğunu belirtmiştir. Bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 8/103-109.

<sup>157</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 313.

<sup>158</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 313.



doğrulanmış olmasına bağlıdır. Bu şartlara göre bir benzeri meydana getirilebilen sihir ve hokkabazlık, bir meydan okuma olmaksızın meydana gelen keramet ve irhas ile ihanet olarak isimlendirilen olağanüstü durumlar mucize kabul edilmezler.<sup>159</sup>

Kerameti ise “veliden kaynaklanan olağanüstü bir olay” şeklinde tarif eden Semerkandî, mucizenin bir meydan okumayla gerçekleşmesine karşın keramette böyle bir şart olmadığını belirtir. Velinin kerameti, nebinin nübüvvetini ispat edici bir olay kabul edilir. Zira elinde keramet zuhur eden veli, inanarak tâbi olduğu nebiden ötürü böyle bir şeye mazhar olmaktadır. Şayet velinin tâbi olduğu Allah elçisinin nübüvveti hak olmayacak olsa ona tâbi olanlarda kerametın zuhuru mümkün olmazdı.<sup>160</sup> Semerkandî velinin kerametine örnek olarak Hz. Meryem’e indirilen rızık, Hz. Ali’nin Hayber kalesini yerinden sökmelerini, Hz. Ömer’in kendisi Medine’deyken Nihâvend’de ordunun başında bulunan komutanı Sâriye ile iletişim kurmasını zikretmektedir.<sup>161</sup> Bütün bu fiiller, insan bedeniyle ya da bedensel güçlerle gerçekleştirilmesi imkânsız durumlardır. Semerkandî’ye göre bunların tamamı rûhânî bir varlık olan nefs-i nâtıkının fiilleridir.

Semerkandî’nin peygamberlerin meleklerden üstünlüğünü ele aldığı pasajda kullandığı ifadeler bu bağlamda son derece dikkat çekicidir:

İnsan, nefs-i nâtika ve beden bütünüdür. Nefs-i nâtika melekût âlemindeydir. O, melekler gibi ilâhî bir nurdur. Nefs-i nâtıkının bilişsel, irfânî ve süflî âlemde tesir edici fiilleri, rûhânî fiillerdir. Peygamberler ve Allah dostları hakkında işitildiği üzere nefs-i nâtika hayvânî kirlere arındığında (bu tür fiilleri icra edebilir). Beden ise idrâk, ibâdet ve hayırlı işleri yerine getirebilmesi için nefs-i nâtıkının aletidir. (...) Peygamberler ilmi, irfânî yetkinlikler ve unsurî cisimlerde tesir, gayptan haber verme gibi olağan dışı fiillerle mevzufturlar. Bu sebeple onlar meleklerden üstündürler.<sup>162</sup>

Bu alıntıda görüldüğü gibi nefs doğası gereği bilgi, marifet ve tesir gücüne haizdir. Peygamber ve veli gibi temiz ruh sahiplerinde ise bunlar bilfiil hale gelebilir. Özellikle de peygamberlerin diğer insanların sahip olmadıkları bilgi ve marifetler gibi yetkinlikleri, olağan dışı hadiselerle kaynaklık etmeleri ve gayptan haber verme gibi durumları nefisleriyle ilişkilendirilmiştir. Semerkandî’nin peygamberlere has bu tür durumları nefisle bağlantılı bir şekilde ele alıyor oluşu, İbn Sînâ’nın bu tür olayları peygamberlik gücünün bir özelliğinin tezahürü kabul edişini andırmaktadır.

İbn Sînâ, peygamberlerin sahip oldukları peygamberlik gücüyle insanların en üstünü ve yetkini olduklarını düşünür. Peygamberlik gücü üç özellikten oluşur. İlki, aklın gücüyle alakalıdır ve peygamberin üstün sezgisi sayesinde temel bilgileri elde etmesini sağlar. İkincisi, hayal gücüyle ilgilidir ve peygamberin semavi cisimlerin nefisleriyle irtibata geçebilmesini sağlar, böylece peygamber geçmiş, şimdi ve geleceğe ait olayları bildirebilir. Sonuncusu ise peygamberin nefsi, tabiatı değiştirebilir ve mucizeler gösterebilir. İbn Sînâ’ya göre, maddi olmayan güçlerin etkileri ile tabiat olaylarının değişebilmesi mümkündür. Bu sebeple peygamberler hastaları iyileştirebilir, yağmur yağdırabilirler.<sup>163</sup>

Keramet ve benzeri olağanüstü hadiseleri, nefsin riyâzet ile arınarak kendi gücünü açığa çıkarmaktan alıkoyma durumlarından uzaklaşıp sükûna kavuşmasının neticesi olarak gören

<sup>159</sup> Semerkandî, *el-Mutekad*, 25; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 417-418; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 311; Semerkandî, “el-Envârü’l-ilâhiyye”, 92; Semerkandî, “el-Mu’tekadât”, 154.

<sup>160</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 437; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 317; Semerkandî, *el-Mutekad*, 31.

<sup>161</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 317.

<sup>162</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 436-437; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 316; Semerkandî, “el-Envârü’l-ilâhiyye”, 98.

<sup>163</sup> Alper, *İbn Sînâ*, 124-127.

Semerkandî'ye göre nefis soyutlanma ile arındığında, ibadetle Hakk'a yöneldiğinde ve ahlakla yetkinleştiğinde Hakk'ın zâtıyla süslenir (tezeyyün). Cenâb-ı Hakk bu ziyetini nefse, mucize ve kerametler gibi olağanüstü halleri gerçekleştirebilmesi için verir. Mucize ve kerametler Hakk'ın eseri olup halk âleminde tesire sahiplerdir. Semerkandî nefsin bu süslenme haline irfan ve vusûl demektedir.<sup>164</sup> Semerkandî'nin bir başka ifadesine göre irfan, Hakk'ın nurunun parıltılarının nefste zuhur etmesidir. Bu olağandışı hadiselerin tamamı da seyr-i sülûkün sonunda açığa çıkan bu yolun meyveleridir.<sup>165</sup>

Arınmış nefis, aradaki mesafe ve başka manilere rağmen duyuların aracılığı olmaksızın uzak yerlerdeki sesleri duyabilir, görüntüleri görebilir. Nefsin bu idrâki tahayyül, tevehhüm ve bilgide olduğu gibi soyut entelektüel bir idrâk değildir. Semerkandî bu tür bir idrâki algılanan şeyin parıltısıyla (dav') ilişkilendirmiştir. Oysa arınmış nefsin algısı şeyin doğrudan kendisinin algılanmasını ifade eder. Nefis, bu mertebede işitme ve görmede olduğu gibi eşyanın aynî varlığını idrâk eder.<sup>166</sup> Semerkandî, Hz. Ömer'in Medine'den Nihâvend'deki ordunun başında bulunan Sâriye'nin durumuna muttali olmasını ve Sâriye'nin onun sesini işitmesini nefsin bu yetkinliğiyle açıklamıştır.<sup>167</sup>

Semerkandî arifin Allah'ın kelâmını duymasını ve Allah'ı dünyada ya da âhirette görmesini de bu yöntemle açıklamıştır. Yani arifin Allah'ı görmesi ya da onun kelâmını işitmesi duyu organlarının aracılığı olmaksızın gerçekleşir. Arif Allah'ı, kadîm kelâmına delalet eden yaratılmış olan ses ve harf vasıtasıyla işitir. Yine arif, Allah'ı kendisindeki tecelli vasıtasıyla görür. Tekraren belirtmek gerekir ki ne bu ses ve harflerin işitilmesi ne de tecellilerin görülmesi duyu organlarının aracılığıyla gerçekleşmez. Nefis, bunları doğrudan algılar. Semerkandî'ye göre Allah'ın kelâmının işitilmesi ya da tecellisinin görülmesi her arifin kolayca başarabileceği bir durum değildir. Bunlar Allah'ın inayet ve meşietine bağlıdır.<sup>168</sup> Semerkandî Hz. Peygamber'in miraç gecesi hakkındaki "Rabbimi kalbimle iki kez gördüm"<sup>169</sup> sözünü nefsin doğrudan içsel görüşüne örnek göstermiştir. Aynı zamanda Semerkandî insanın, rûhânî gözüyle melek ve cinleri görüp; rûhânî işitme gücüyle onların seslerini işitebileceğini iddia etmiştir.<sup>170</sup>

Semerkandî mucize ve keramet gibi olağanüstü hadiseleri tabiî süreçlerle temellendirmeye çalışır. Bu konuda onun üzerindeki İbn Sînâ tesiri açıktır. İbn Sînâ özellikle *İşârât*'ın son namatı olan olağanüstü hâdiselerin sırları (esrârü'l-âyât) başlığı altında peygamberlerden sâdır olan mucize, evliyadan sâdır olan keramet ve sihirbazlardan sâdır olan sihir gibi olağanüstü hadiselerin tabiatında bir karşılığının olduğunu belirtir. Bu bağlamda ariflerin uzun süre aç kalarak yaşamlarını sürdürebilmelerini, sıradan insanların yapamayacakları zor işlerin üstesinden gelebilmelerini, gelecekte ya da gayptan haber verebilmelerini ve unsurlar üzerinde tasarrufta bulunarak onları değiştirebilmelerini tabiî sebeplerini göstererek açıklamaya çalışmıştır.<sup>171</sup>

<sup>164</sup> Semerkandî, "Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye", 504.

<sup>165</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 401.

<sup>166</sup> Semerkandî, "Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye", 509.

<sup>167</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 401.

<sup>168</sup> Semerkandî, "Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye", 509.

<sup>169</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîss, 1416/1995), 2/463 (1956).

<sup>170</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 401.

<sup>171</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 149-161; Semerkandî bu namatın şerhinin başında, "bu esrarlı hadiselerin tabiî sebeplerine muttali olanların büyük bir başarı elde edeceğini" belirtmesi, İbn Sînâ'nın açıklamalarına katıldığını

İbn Sînâ insanın uzun süre aç kalarak yaşayabilmesinin birisi bedensel diğeri psikolojik iki gerekçeyle açıklanabileceğini belirtir. Doğal güçler vücudun düşük kaliteli maddeleri sindirme işine yoğunlaştığında, yüksek kaliteli maddeleri harekete geçirme eylemini durdurabilir. Yüksek kaliteli maddelerin -ki bunlar vücudun sağlığını sürdürme işleminin merkezindedir- durumlarında değişiklik olmaz. Dolayısıyla, bu maddeler yer değiştirmeye ihtiyaç duymaz ve bu da besin tüketme ihtiyacını ortadan kaldırır. Besin ihtiyacı, esasen yüksek kaliteli maddelerin ayrışmasını dengelemek için gereklidir. Bu açıklama uzun süre aç kalabilmenin bedensel cihetten izahı olabilir.<sup>172</sup> Diğer taraftan bunun sebebi psikolojik de olabilir. Zira psikolojik durumlar bazen fiziksel durumları, fiziksel durumlar da psikolojik durumları etkileyebilmektedir. Örneğin korku, bir bireyin yemek arzusunu düşürebilir, sindirimini bozabilir ve normalde yaptığı fiziksel eylemleri gerçekleştirmekte zorluk çekmesine neden olabilir. Bu durumlar, kişinin yürüme yeteneğinin bile kaybolabileceği derecede ciddi sonuçlara neden olabilir. Uzun süre aç kalabilmenin böyle bir psikolojik etmeden kaynaklandığı da iddia edilebilir.<sup>173</sup>

Ruhsal durumların, kişinin bedensel fonksiyonlarını ve gereksinimlerini etkileyebileceği düşüncesinden hareketle İbn Sînâ, bireyin nefsinin bedensel işlevlere odaklanmayı reddetmesi durumunda bedeninin gıda almadan daha uzun süreler boyunca işlev görebileceğini ifade eder. Bu durum, bir kişinin bedeninin, normalde gıda almadan duramayacağı durumlarda bile, belirli ruhsal veya manevî deneyimler karşısında ayakta kalabilme yeteneğine sahip olduğu anlamına gelir. Semerkandî İbn Sînâ'nın bu teorisini Hz. Peygamber'in şu sözüyle açıklar: "Ben sizin gibi değilim. Benim Rabbim beni yedirir ve içirir."<sup>174</sup>

Arifin diğer insanların güç yetiremediği zor şeylerin üstesinden gelebilmesi de tabiat kanunlarıyla açıklanabilir. Bu durum da insan vücudundaki enerji seviyeleri ve bu seviyelerin çeşitli durumlardan etkilenişi üzerinden ortaya konulur. İnsan vücudundaki enerji seviyeleri korku, üzüntü, öfke, çaresizlik, coşkulu mutluluk halleri gibi çeşitli duygusal ve psikolojik durumlardan etkilenmektedir: Örneğin korku ve üzüntü halinde vücudun enerji seviyeleri düşer. Bu durumlar, enerjinin vücut içine çekilmesine ve dolayısıyla genel enerji seviyelerinde bir düşüşe neden olur. Öfke ve çaresizlik durumları, enerjinin dışarıya doğru hareket etmesini teşvik eder, bu da genel enerji seviyelerinde bir artışa yol açar. Hafif sekr hali ve coşkulu mutluluk durumları, enerji seviyelerinin dengeli bir şekilde artmasına neden olur. Ancak, aşırı derecede sekr veya coşku, enerji seviyelerini fazlasıyla yükseltir ve bu da enerjinin kontrol dışı hale gelmesine ve genel dengeyi bozmasına neden olabilir.<sup>175</sup> Netice itibarıyla insanın içinde bulunduğu belirli psikolojik veya duygusal duruma bağlı olarak, kişinin enerji seviyelerinde önemli dalgalanmalar olabilir. Böylesi durumlarda zor işleri kolayca yaptığı görülebilir. Arif de Hakk'ın sevinci ile ferah bulmuştur. Onun sevinci başkalarınınkinden çok daha güçlü ve şiddetlidir. Bu sebeple

göstermektedir. Bu bölümdeki açıklamaları Tûsî'nin şerhinin bir özeti mahiyetinde olan Semerkandî'nin İbn Sînâ'nın açıklamalarına herhangi bir itiraz yöneltmediği görülmektedir. Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/425.

<sup>172</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 149; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/426.

<sup>173</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 149; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/427.

<sup>174</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Dımaşk: Dâru İbn Kessîr; Dâru'l-Yemâne, 1414/1993), "es-Savm", 47 (1863); Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/428.

<sup>175</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 150; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/430-431.

arif diğer insanlara nazaran bu tür fiilleri çok daha rahat yapabilir. Semerkandî bu durumu Hz. Ali'nin Hayber kalesini yerinden sökmesiyle ilgili ifadesiyle örneklendirmiştir. Semerkandî'nin ariflerin şeyhi diye nitelediği Hz. Ali bu olayla ilgili şöyle demiştir: “Allah'a yemin olsun ki, Hayber kalesini cismanî gücümle değil, Rabbânî gücümle yerinden söktüm.”<sup>176</sup>

Semerkandî de miraç hadisesinin ruh-beden birlikte gerçekleştiğini tabiat kanunları çerçevesinde temellendirmeye çalışmaktadır. O, cismanî miraçla ilgili görüşünü şu temel kabuller üzerine kurmuştur: Az bir zamanda uzun mesafelerin kat edilebilir. Sert cisimler delinip geçilebilir. Yoğun (kesîf) bir cisim olan beden, nefs-i nâtıkanın gerçekleştirebileceği işlerde ona uyum sağlayabilir.<sup>177</sup>

Semerkandî, riyâzet ve ilâhî inâyet ile yetkinleşen nefsin, insanların bir senede katettikleri mesafeyi ve hatta bundan daha fazlasını bir anda hızlıca aşabileceğini belirtmiştir. O, bunu en uzak feleğin özelliği ile açıklar. Semerkandî en uzak feleğin bir andaki dönüşünün matematiksel hesaplamalara göre karşılığının bir milyon seneye tekabül ettiğini belirtir. En uzak felek için doğal bir durum olan bu olgunun nefis için de düşünülmesinin mümkün olduğunu söylemiştir.<sup>178</sup>

Semerkandî sert cisimlerin delinip geçilebilmesi hususunda ateşi örnek vermiştir. Ateş demire nüfûz eder ve demirde ya da kendisinde bir parçalanma olmaz. Nefs-i nâtıka da tıpkı ateş gibi ne içinden geçtiği cisimde ne de kendisinde bir parçalanma olmaksızın sert cisimlere nüfûz edebilir.<sup>179</sup>

Yoğun bir cisim olan bedenin nefs-i nâtıkanın gerçekleştirebileceği işlerde ona uyum sağlamasını da simyâ ilminden (sınâa/iksîr) ve doğa bilimlerinden iki örnekle akla yatkın hale getirmeye çalışır. Simya ilmiyle uğraşanlar demir, gümüş, kurşun ve bakır gibi ağır sert cisimleri kendi terminolojilerine göre cıva, kükürt, amonyak ve arsenik gibi dört ruhtan biriyle karıştırmak suretiyle yükseltirler/buharlaştırırlar. Bu uygulamada olduğu gibi ağır/sekîl, yatay ve dikey yolculukta hafife yol arkadaşlığı eder ve onunla ilerleyebilir. Doğa bilimlerine göre toprak ve ateş parçalarından oluştuğu kabul edilen duman, esire yükselebilmektedir. Duman bu yükselişini, yanmış dumanlar olarak kabul edilen kuyruklu yıldızlar ve benzeri işaretleri izleyerek gerçekleştirebilmektedir.<sup>180</sup>

Semerkandî'ye göre bedenin nefsi takip etmesi tabîi bir durum olarak mümkündür. Ancak bu durumun tamamlanması, Hakk'ın yardımıyla olur. Cenâb-ı Hakk nefse güç vererek, bu fiili gerçekleştirmesine imkân tanıyarak veya ona yardımcı olmak için -Miraç hâdisesinde Burak isimli bir bineği göndermesi gibi- rûhânî bir varlığı göndererek yardımda bulunur.<sup>181</sup> Buna

<sup>176</sup> Seyyid Muhammed Kâzım et-Tabatabaî - Seyyid Mahmûd Necâd et-Tabatabaî (ed.), *Mevsûatü'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib fi'l-Kitâbi ve's-sünneti ve't-târîh* (Kûm: Dârü'l-hadîs li't-tabatî ve'n-neşr, 1385), 1/222-223; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/431; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 401.

<sup>177</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 509; Ayrıca bk. Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 99.

<sup>178</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 509; Semerkandî bir başka yerde de güneş diskinin, dünya küresinin 160 katı büyüklüğünde olmasına rağmen bir buçuk saat içinde doğmasını; bir atın, yoğun koşusunda ön ayaklarını yükseltip indirirken, en büyük kürenin 3000 fersah hareket etmesini delil göstererek, ağır bir cismin hızlıca hareket etmesinde akıl dışı bir durum olmadığını göstermek ister. Bk. Semerkandî, *el-Mutekad*, 80-81/29-30.

<sup>179</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 509.

<sup>180</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 225.

<sup>181</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 225.

göre miraç mûcizesi tabîi bir süreçle açıklanabilse de Allah'ın yardım ve inayetiyle tamamlanmış bir hadisedir.

Bedenin böylesi bir olağanüstü hadisede tâbi olduğu nefsin, riyâzet ve tezkiyeyle yetkinleşmiş, Hakk'ın ziynetiyle süslenmiş, bunlarla azametli eşyalarda etki eden, Hakk'ın inâyet ve izzetiyle müşerref olmuş ve asla bir şeyden engellenmiş olmayan bir noktaya ulaşmış olması gerekir. Miraç hadisesini gerçekleştiren Hz. Peygamber'in nefsi de tüm bu zikredilen vasıflara haizdir.<sup>182</sup>

Sonuç olarak peygamberden sâdır olan mûcize, veliden sâdır olan keramet gibi durumlar onların yetkin nefislerinden taşan ilâhî parıltılardır. Semerkandî bir peygamberin ya da peygambere tâbi olup onun öğretilerine uymakla nefsinin yetkinleştiren kişinin elinde böylesi durumların zuhur etmesinin tabîi olduğunu düşünür. Ona göre mûcize ve keramet gibi olguların tabiatta meydana gelen başka durumlarla karşılaştırıldığında gayet makul bir zeminde anlaşılması mümkündür.

## 2. İrâdeli Hareketin İlkesi

Cisimleri rûhânî ve cirmânî şeklinde iki kısma ayıran Semerkandî, bunların her birisinin kendine has tabiatları ve bu tabiatlarının gereği olan fiilleri bulunduğunu belirtir. Nefs beyin aracılığıyla gerçekleştirdiği idrâk, irade, tahayyül ve tevehhüm gibi rûhânî fiillere sahipken, cirmânî cisimlerin de ya sırf hayvânî fiilleri ya da ihtiyara dayalı hayvânî fiilleri bulunmaktadır.<sup>183</sup> Bu bağlamda insanın rûhânî fiilleri dışındaki eylemleri ikiye ayrılır: Birincisi yürüme, konuşma gibi kudret ve irâdeyle gerçekleşen ihtiyârî hayvansal fiillerdir. İkincisi ise titremekte olan kişinin hareketleri gibi sırf hayvânî fiillerdir. İrade ve yönelime dayalı olmayan bu fiillerin kudretle ilişkisi bulunmaz. Bu taksim insanın bütün fiilleri olmasa da bazı fiillerinin kudret ve iradesiyle gerçekleştirdiğini göstermektedir.<sup>184</sup>

Semerkandî'nin insanın bu tür fiilleriyle ilgili teorisi beş temel unsuru barındırır. Bunlar kulun kudreti, iradesi, bilincin aslı ile fiilin gerçekleşmesinin aracısı ya da nesnesi konumundaki eşyanın tesir ve kabiliyet özellikleridir. Semerkandî'ye göre fiil kudrete, kudret irâdeye irâde bilince, bilinc ise daha temelde bir tasavvura bağlıdır. Kudreti, “hayat sahibi varlığın bir şeyi yapmayı ya da yapmamayı kendisiyle gerçekleştirdiği güç” şeklinde tanımlayan Semerkandî, irâdeyi de “nefsânî bir yönelim” olarak tarif etmiştir.<sup>185</sup> Buna göre insanın fiili, bu fiili yapmayı yapmamaya ya da yapmamayı yapmaya tercih eden (müreccih) nefsânî bir yönelime dayanır. Fiilin ortaya çıkması ise kulun irade ve kudretinin tesiriyle olur. Kulun irâdesi ya hakîkî ya da zannî olan bir maslahata dair bilince tâbidir. Semerkandî bu durumu bilgi ve hayal ile açıklamıştır. Ona göre insan iradesi bilgiye, bilgi de hayale dayanır. Hayal kişinin şeye dair bilgisinden, o şeyin gereğine veya zıttına, zıttının gereğine veya gereğinin gereğine ulaşmasını sağlayacak şekilde düzenlenmiştir. Bu hayali hareket, iradeyi tetikleyen şeylerin tasavvurunu gerçekleştirir.<sup>186</sup>

<sup>182</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye”, 225.

<sup>183</sup> Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 77, 117, 327, 353.

<sup>184</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 393; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 297; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 85.

<sup>185</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 393; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 297; Semerkandî el-Envârü'l-ilâhiyye'de kudretin tanımı için güç kelimesi yerine sıfatı tercih etmiştir. Bk. Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 85; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 150.

<sup>186</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 293, 297.

İnsanın iradesi genel manada bir çıkara yönelik meyil gibi düşünülse de Semerkandî *el-Envârü'l-ilâhiyye* de bunun bazı istisnalarına da yer vermiştir. Orada belirttiğine göre insan keyfi ya da inada dayalı tercihlerde de bulunabilir. İradenin temelindeki bilinç, insanda nutuk veya şehvet ya da öfke gücünden neşet edebilirken; diğer hayvanlarda ya öfke ya da şehvet gücünden ileri gelmektedir. Nutuk, şehvet ya da öfke gücü, açlık, tokluk gibi doğal ihtiyaçların sürekli yenilenip yok olması ile ortaya çıkar. Buna göre irade, içsel ihtiyaçlarımız ve duygusal durumumuzla yakından ilişkilidir. Yemek yeme ihtiyacı, cinsel arzular, ruh hali değişiklikleri ve genel sağlık durumu gibi faktörler iradeyi etkileyebilir ve belirli bir eyleme yönlendirebilir. İrade sadece içsel faktörlerden etkilenmez, dışsal faktörler de önemli bir rol oynar. Örneğin bunlar dış çevre, Allah'ın etkisi veya cinler ve felekler gibi diğer faktörler olabilir.<sup>187</sup>

Semerkandî'ye göre bir güç diğerini de tetikleyebilir. Örneğin mütehayyile gücü sebebiyle nutuk gücünün birbirleri üzerinde etkin hareketleri olabilir. Bu düşünsel hareketler en sonunda iradeyi harekete geçirebilir. Bir başka ihtimale göre de bu düşünsel hareketler şehvet ve öfke gibi bir gücü güdüleyerek bilinci harekete geçirebilir. Bu anlamda mütehayyile gücü son derece önemlidir. Nitekim bu güç, verili manalardan onların türevlerine, benzerlerine ya da zıtlarına hızlıca ulaşarak insanın düşünce ve görüşler oluşturmasını sağlamaktadır. Mütehayyile gücü bunu bir şeyden başka bir şeye hızlıca geçebilme kabiliyetiyle gerçekleştirir.<sup>188</sup>

Bilinç altı ya da içsel haller diyebileceğimiz bütün bu süreçlerden sonra irade, failin etkisini gerektiren bir noktaya gelebilir. İradenin bu derecesine kesin ya da kararlı (câzim) irade denir. Güdülenmiş olan irade bu noktaya varmaya da bilir. Yani her güdülenen irade failin tesirini zorunlu kılacak kesinliğe ulaşacak diye bir gereklilik bulunmaz. Benzer bir süreç iradeyi harekete geçiren bilinç için de söz konusudur. Bazen bilinç kesin iradeyi gerektiren bir noktaya ulaşabilir. Aynı süreç daha temelde bilincin sebepleri için düşünülebilir. Onlar da bilinci zorunlu kılabilirler ya da bu zorunluluğa ulaşmadan kesilebilirler.<sup>189</sup>

Ancak kudret ve kesin irâde bir araya geldiğinde fiil de zorunlu olarak gerçekleşir. Zira kesin irade, irade edilenin hilafının irade edilmesine mâni olucu bir şeydir. Böyle bir irade ile kudret birleştiğinde fiilin gerçekleşmesi de zorunlu hale gelir. Bu durum bir felaketin geldiğini anladığı anda kaçan kimsenin haline benzer. Başına gelecek felaketten kaçmak, kişinin bunun hilâfını yani orada beklemeyi irade etmeye engel olan kesin bir iradedir. Kaçmak da zorunlu bir şekilde ortaya çıkan bir eserdir.<sup>190</sup>

Semerkandî'ye göre bir fiilin kudret ve kesin iradenin varlığı sebebiyle zorunlu olarak gerçekleşmesi, onun failinin zorunlu varlık olmasını gerektirmez. Zira bu fiil kudret ve kesin irade ile zorunlu olsa da özünde ihtiyârî bir fiildir. Yapılması ya da yapılmaması kulun kudret ve iradesine bağlı olan ihtiyârî bir fiil, asla bu vassından çıkmayacağı için onu

<sup>187</sup> Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 86.

<sup>188</sup> Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 86.

<sup>189</sup> Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 86.

<sup>190</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 394-395; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 298.

gerçekleştiren de zorunlu fail olmaz. Bu durumdaki fail, özgür iradesiyle iş gören (muhtâr) bir varlıktır.<sup>191</sup>

Bir başka ifade ile söylemek gerekirse insanın fiilini gerçekleştirirken sahip olduğu kesin iradesi onun fiilini zorunlulukla ya da mecburiyetle gördüğü anlamına gelmez. Her birey kendi iradesiyle bilinçli bir şekilde hareket eder. Kararlarını zorlama veya mecburiyet olmadan verir. İşlerini bir çıkara dayanan yönelim ve kudretiyle gerçekleştiren insan eğer isterse bu kesin kararından da dönebilir.<sup>192</sup>

Semerkandî bir fiilin gerçekleşmesi için kuldaki bu yetilerin yanı sıra fiilin aracı ya da nesnesi olan şeylerdeki iki özelliğe daha dikkat çeker. Bunlar etki ve edilgiye açıklık (kabilyet) özellikleridir. Semerkandî bu durum için fiillerini demir ve tahta ile gerçekleştiren marangoz ya da fiillerini ateş ve odun ile gerçekleştiren aşçıyı örnek verir. Bunların fiillerini gerçekleştirmelerini sağlayan şey, demirin sertlik, ateşin yakıcılık gibi etki gücüne; tahta ya da odunun yontulabilir olmak gibi kabilyete sahip olmasıdır.<sup>193</sup>

Semerkandî'ye göre hem kuldaki yetiler hem de fiilin aracı aletleri ya da nesnelere ile bunların özellikleri, Allah'ın kudret ve meşîyetiyle var olurlar ve yine O'nun kudret ve meşîyetiyle varlıklarını devam ettirirler. Yani bütün mümkünler gibi bunların da yaratıcısı Allah'tır ve Allah'ın kudret ve meşîeti onların varlıklarının devamlılığını sağlamaktadır.

Kulların fiilleri hususunda Semerkandî'nin temel kaygısı, Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu temel kabulü ile fiillerin kullara nispetinin makul surette izahıdır. Semerkandî fiillerin kulan kudret ve iradesi ile meydana geldiğini söylemekle fiillerin kula nispetini ifade etmektedir. Diğer taraftan kulların kudret ve iradelerinin Allah tarafından yaratıldığına dikkat çekerek her fiilin aslında Allah'ın yaratmasına dayandığını göstermektedir.<sup>194</sup> Kulların fiillerinde Allah'ın yaratıcılığının boyutlarını daha da genişleten Semerkandî, kulan iradesini harekete geçiren bilincin aslının da Allah tarafından yaratıldığını belirtmektedir. Semerkandî bir de fiilin aleti ya da nesnesi bakımından Allah'ın yaratıcılığı ile irtibatına işaret ederek insanın fiillerinde müstakil bir varlık olmadığını çok daha net ifade etmektedir. Zira Allah hem eşyayı hem de onların tesir ve kabilyet özelliklerini yaratmaktadır. Bütün bu açılardan Allah, varlığa çıkan her fiilin her aşamasında yaratıcılığıyla etkindir. Böyle olunca da kulan kudret ve iradesinden sâdir olduğu söylenen her şey aynı zamanda Allah'ın kudret ve iradesiyle meydana gelmiş olmaktadır. Allah'ın

<sup>191</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 386, 394-395; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 298; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 86.

<sup>192</sup> Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 86-87.

<sup>193</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 297-298.

<sup>194</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 298; Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 106, 108; Semerkandî'nin Allah'ın kudreti ve insan fiilleri üzerindeki etkisiyle ilgili yaklaşımı iki temel öncüle dayanır. İlk öncül, her şeyin mümkün olduğu bir evrende Allah'ın kudretinin sınırsız olduğunu ifade eder. Semerkandî'ye göre, Allah'ın kudreti, bütün mümkün olanları kapsar. Bu durum, bütün mümkün olan fiillerin, mümkün olma özelliği yönünden bir kudrete tabi olduğunu ve Allah'ın kudretinin, bu fiiller üzerinde bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. İkinci öncül, tüm fiillerin Allah'ın kudretiyle var olduğunu belirtir. Semerkandî, Allah'ın kudretinin tüm var olan fiiller üzerinde etkin olduğunu savunur ve bu etkinin iki yolu vardır: İlki, ilahi kudretin doğrudan etkisi; ikincisi, sebeplerin yaratılması aracılığıyla etkisi. Her eylemin bir nedeni olması gerektiğini vurgulayan Semerkandî, eylemler ya Allah'ın doğrudan yaratmasıyla ya da başka bir etkili sebeple gerçekleşir. Semerkandî'ye göre Allah eşyaya tesir kuvveti vermiştir. Tabiatta bir tür sebep-sonuç ilişkisi bulunur. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Taşkın - Şavluk, “Kudret Sahibi Bir Fâil Olarak İnsan”, 492.

kudret ve meşîeti kulun fiili hususunda “sebebin sebebi” konumundadır. Kulun kudret ve iradesi ise fiilin doğrudan sebebidir.<sup>195</sup>

Semerkandî'nin kulların fiilleri hususundaki bu açıklamaların iki karşıt görüş arasında yer alır. Bu karşıt görüşlerden ilki, İmam Eş'arî'nin görüşüdür. Ona göre kulların ihtiyârî fiillerinde kudretlerinin bir tesiri bulunmaz. Hem kulların kudretleri hem de fiillerinde etkin güç Allah'ın kudret ve meşîetidir. Semerkandî bu görüşü *cebr* görüşü olarak adlandırmıştır. İmam Eş'arî'ye göre kudret, “Fiilin kuldân sâdır olduğu anda kulun sahip olduğu bir haldir.” Ona göre kudret yalnız fiil anında bulunur ve kul yalnızca özel bir fiili gerçekleştirebilir. Semerkandî'ye göre böyle bir kudret görüşü, kulun fiil öncesi mükellef olmadığı anlamına gelir. Zira teklif kudret sahibine yüklenir. Fiil öncesi kudrete sahip olmadığı düşünülen bir kişinin mükellef olduğunu söylemek onun güç yetirilemeyen bir fiille sorumlu olduğunu iddia etmektir. Güç yetirilemeyen fiille mükellef tutma (teklîf-i mâ lâ yutâk) Semerkandî'ye göre geçersiz bir durumdur.<sup>196</sup>

Eş'arîler fiilin kula nispetini kesb teorisiyle açıklamışlardır. Kesb teorisinin iki ayrı açıklama biçimi bulunur. Birincisine göre kesb, kulun bir fiili yapmaya azmetmesinden ibarettir. Kulun yapmaya kesin karar verdiği bu fiil ister tâat ister mâsiyet olsun Allah tarafından yaratılır. Fiilin kula nispeti kulun fiili gerçekleştirmeye yönelik azmi sebebiyledir. İkinci açıklama biçimine göre fiil, zatı itibarıyla hareket ve hareketsizlikten ibarettir ve Allah tarafından yaratılır. Harekât ya da sekenâtın tâat ya da mâsiyete sarf edilmesi sebebiyle fiil tâat ya da mâsiyet şeklinde nitelenmiş olur. Bu da kulun fiili sebebiyle gerçekleşir. Yani kulun fiilde kâsib olması Allah tarafından yaratılmış olan hareket ya da hareketsizliği bir cihete sarfetmesinden ibarettir.

Semerkandî'ye göre Eş'arîlerin bu açıklamaları kulun kâsib sayılabilmesi ya da bir başka ifade ile fiilin kula nisbet edilebilmesi için yeterli değildir. Zira fiilin yokluktan varlığa çıkarılmasında, hareket ve hareketsizliğin tâat ya da mâsiyete sarf edilmesinde kudretinin müstakil olması gerekir. Oysa her şeyin Allah'ın kudret ve yaratması ile var olduğunu, kulun kudretinin fiilinde bir tesiri olmadığını söyleyen Eş'arîlerin teorisinde fiilin kula nisbet edilmesi makul değildir.<sup>197</sup>

Semerkandî'nin kulların fiilleri konusunda İmam Eş'arî'nin karşısına konumlandığı ikinci görüş filozoflar, Mu'tezile ve İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'ye nisbet edilmiştir. Onlara göre kulun fiillerinde yalnızca kulun kudret ve iradesi müessirdir. Semerkandî bu görüşü de *kader* görüşü olarak isimlendirmiştir. Semerkandî kader görüşü başlığı altında yalnızca Mu'tezile'nin görüşleri üzerinde durmuştur. Mu'tezile'ye göre kudret, “fiili gerçekleştiren uzuvların ve güçlerin afetten selamette olmaları” manasındadır. Onlara göre kudret fiilden önce, fiil anında ve fiilden sonra da bulunur. Fiilin yapılmasına da yapılmamasına da elverişlidir.<sup>198</sup>

<sup>195</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 393-394; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 292-293, 297-298; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 87; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 150.

<sup>196</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 385, 392-393; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 292, 297; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 84-85; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 149.

<sup>197</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 391-392; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 296-297; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 151.

<sup>198</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 385, 392-393; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 292, 297; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 85; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 149.



Semerkandî kudretin fiilden bağımsız varlığı ve fiilde tesiri konusunda Mu'tezile ile bir noktada buluşsa da kudretin ve dahi iradenin Allah'tan bağımsız olmadığını özellikle vurgular. Her türlü varlık ve bekası, Allah'ın kudretinin tesirine muhtaçtır. Bu sebeple kulların fiilleri hakkındaki açıklama, Allah'ın kudretinin tesirini yok saymayacak şekilde beyan edilmelidir.<sup>199</sup>

Semerkandî bu iki görüş arasına konumlandığı, doğruya daha yakın olmakla nitelediği üçüncü bir görüşe daha temas etmiştir. Bu gruba göre kulların fiilleri hususunda hem Allah'ın ve hem kulların güçleri etkindir. O, bu grup altında Ebû İshâk el-İsferâyînî (öl. 418/1027) ve Kadî Ebû Bekr el-Bâkılânî'nin (öl. 403/1013) görüşlerine yer vermiştir. İsferâyînî'ye göre kulun kudreti Allah'ın gücünün yardımıyla fiilde etkindir. Bâkılânî'ye göre ise Allah'ın gücü fiilin aslında; kulun gücü ise fiilin tâat ya da mâsiyet olarak nitelenmesi hususunda etkindir.<sup>200</sup>

Özetle kulun kudretinin bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya elverişli oluşu ve kulun iradesinin fiili yapma ya da yapmama seçenekleri arasında tercihte bulunan oluşu, Semerkandî'nin mutlak manada kulun fiillerini zorunlulukla gerçekleştirdiğini iddia eden cebr düşüncesini reddettiğini göstermektedir. O kuldaki kudret ve iradenin fiilden önce varlığını kabul etmekle ve fiilde tesirini vurgulamakla genel Eş'arî kabulden ayrılmaktadır. Kulun fiilinin sadece kulun kudret ve iradesi ile gerçekleşmediğini söylemekle de Mu'tezile'nin iddialarından uzaklaşmaktadır.

Semerkandî'nin kulların fiillerine dair açıklamaları Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarının genişliğini esas alarak kulların fiillerinde özgür olduklarının temellendirmesini sunar. Hem insan hem de bütün varlıklar Allah'ın kendilerine bahşettiği etki veya edilgi tabiatına sahiptir. Bu tabiatın yaratıcısı Allah olduğundan her şeyde O'nun kudretinin tesiri bulunur. Fiile doğrudan etki dikkate alındığında fail ve etkin güç fiili gerçekleştiren canlıya aittir.

<sup>199</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 390.

<sup>200</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 385; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 292; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 85; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 149.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### BEDENDEN AYRILIŞ VE ASIL YURDA DÖNÜŞ

Bu bölümde nefsin bedenden ayrılarak kendi âlemine kavuşması ve bu ayrılmadan sonraki durumları ele alınacaktır. İlk olarak nefsin bedenden ayrılmasının ardından var olmaya devam etmesi anlamında bekâsı ya da bir başka ifade ile ölümsüzlüğü incelenecektir. Bu bölümün ikinci başlığında ise ölümle bedenden ayrılan nefsin başka bir bedene intikal etmesi manasında tenâsüh düşüncesi ile ilgili tartışmalara yer verilecektir. Son olarak da yeniden diriliş ve ölüm sonrası yaşama dair meseleler üzerinde durulacaktır.

#### 1. Nefsin Bekâsı

Semerkindî'nin nefsin hakikatine dair yaptığı açıklamalar aslında onun insan bedeninin ölümünden sonra ondan ayrılan nefsin devam edip etmeyeceği sorusuna da verdiği cevaplara işaret etmektedir. İlk bölümde yer verdiğimiz ilgili kısmı önemine binaen burada bir kez daha tekrar etmek uygun olacaktır.

Hak olan şudur ki: Nefs, tümelleri ve tikelleri idrâk eden, bedende hasıl olup onda tasarrufta bulunan, besine ihtiyaç duymayan, çözüme ve büyümeden uzak nûrânî latîf bir cevherdir. Bedenin yok olmasından sonra böyle bir cevherin bâkî kalması, tabiatına uygun olan şeylerden haz alması ve tabiatına aykırı olandan acı duyması asla [akla] uzak değildir.<sup>1</sup>

Semerkindî'nin *Sahâif*'teki bu ifadeleri onun nefsin bekâsını aklen mümkün gördüğünü gösterir. Onun bu pasajdaki ifadeleri üzerine *Maârif*'teki izahları ise nefsin bekâsının aklen imkânına dair düşüncesini daha da vurgular. Nitekim o *Maârif*'te bu durumu açıkça şu cümlelerle belirtmektedir.

Açıktır ki beden yok olmasından sonra böyle bir cevher bâkidir. Çünkü onun bedene ihtiyacı yoktur. Böyle olan bir şey de unsurlar âleminden değil melekût âlemindedir. Bu durumundan dolayı da beden bozulması ona bir zarar vermez. [Bedenin ortadan kalkmasından sonra] kendisine uygun olan şeylerden haz alır, tabiatına aykırı olandan elem duyar.<sup>2</sup>

Bu zikredilen alıntılardan da anlaşılacağı üzere Semerkindî nefsin bekâsını, mahiyetiyle ilişkilendirmektedir. Elbette nefis de beden gibi bir cisimdir. Ancak nefis özünde bedenden farklı olması dolayısıyla beden bozulurken bâkî kalmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz üzere Semerkindî'nin düşüncesine göre nefis, melekler gibi rûhânî varlıklardan olup onlar gibi nûrânî bir mahiyete sahiptir. Yukarıda geçtiği gibi bu varlıklar çözüme ve büyümeye konu olmaması bakımından kesîf bir varlık olan bedenden ayrılırlar. Nefsin varlığı beden varlığına bağlı olmadığı için beden bozulmasıyla nefis yok olmaz aksine kendi âlemi olan melekût âlemine kavuşur.

<sup>1</sup> Semerkindî, *es-Sahâif*, 1985, 282; Ayrıca bk. Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn [Kelâm İlminin Esasları]*, 208-209.

<sup>2</sup> Semerkindî, "el-Maârif", 2012, 241.

Bu durum Semerkandî'nin beden ve nefis ilişkisini *Kasîdetü'r-rûhâniyye* şerhinde bir memleket ile onun idarecisi olan krala benzetmesi üzerinden de açıklanabilir.<sup>3</sup> Her ne kadar kral ile idare ettiği memleket arasında doğrudan birbirini etkileyen sıkı bir irtibat bulunsa da birbirlerinden ayrı varlık olmaları hasebiyle devamlılıkları arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Dolayısıyla memleketin tarumar olması kralın yok olmasını gerektirmediği gibi bedenin yok olması onun idarecisi konumundaki nefsin yok olmasını da gerektirmez.

Semerkandî aklen mümkün olduğunu belirttiği nefsin bekâsına dair anlayışını bazı dinî naslarla da temellendirmiştir. Bu bağlamda Semerkandî “Allah yolunda öldürülenleri ölümler sanma! Bilakis onlar Rableri yanında diridirler. Allah'ın kendilerine fazlından verdikleriyle sevinç içinde rızıklanmaktadır.”<sup>4</sup> âyet-i kerimesini zikretmektedir. Yine o Hz. Peygamber'in (as) mevtanın ölümden sonraki durumuna dair söylediği “Ölü, tabuta konulduğu zaman, ruhu tabutun üzerinde kanat çırpar ve ‘Ey ailem, ey evlatlarım...’ der.”<sup>5</sup> ifadelerine de atıfta bulunmaktadır.<sup>6</sup>

Öyle anlaşılıyor ki Semerkandî nefsin bekâsını kendinde büyük bir sorun olarak görmemektedir. Zira yukarıdaki ifadeleri yanında zikrettiği naslarla yetinmesi onun, nefsin bekâsında problemlili bir yön bulunmadığını düşündüğünü ima etmektedir. Dahası zikri geçen hadis metni nefsin bedenden ayrılmasından sonra tikel olanı algılamayı sürdürdüğünü göstermektedir. Nefsin tümelleri doğrudan tikelleri ise beden aracılığı ile bildiğini söyleyen soyut nefis taraftarlarına göre nefsin bedenden ayrılmasından sonra tikele ilişkin bilgisinden söz edilemez. Ancak nefsin hem tikeli hem de tümeli bildiğini söyleyen Semerkandî'nin teorisi için bu son derece mümkündür. Bir kelâmcı olarak Semerkandî'nin teorisinin nebevî buyruklarla uyumlu olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte o, İbn Sînâ'nın nefsin bekâsını ispata dair yer verdiği bir argüman üzerinde özellikle durmuştur. Semerkandî'nin nefsin bekâsını nefsin basit/mücerret bir varlık oluşuna dayandıran bu argüman üzerinde durması, nefsin bekâsı ile mücerret varlığı arasında kurulan bu bağı yanlışlamak istemesinden kaynaklanır.

Tam da bu bağlamda Semerkandî'nin değerlendirmelerine geçmeden önce İbn Sînâ açısından konunun zeminini açığa çıkarmak amacıyla onun nefs-i nâtika ile ilgili bazı temel kabullerine işaret etmemiz yerinde olacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Sînâ'ya göre nefs-i nâtikanın varlığını sağlayan illet, beden değil akli bir cevherdir. Nefsin illeti olan bu akli cevher devamlı varlık sahibi olduğundan nefis, bedenden ayrılabilir bile illetinin varlığı sayesinde var olmaya devam eder. İkinci olarak nefs-i nâtika akli suretlerin mahallidir. Bu bakımdan mücerrettir. Mücerret olması sebebiyle de bedende bulunmaz. Ona hulûl etmiş, ona yerleşmiş değildir. Ona yerleşik olarak bulunmadığı için de yerleşik olanın, yerleştiği mahalle muhtaç olması gibi bedene muhtaç değildir. Bu yaklaşıma göre nefsin bedenle olan ilişkisi bedenin nefsin aleti olmasından ileri geçmez. Beden yalnızca nefsin yetkinleşmesi için alet/vasıta kılınmıştır. Netice itibarıyla ölümle bedenin nefisle olan bağlantısının

<sup>3</sup> Semerkandî, “Şerhü'l-Kasîdetü'r-Rûhâniyye”, 511.

<sup>4</sup> Âl-i İmrân Sûresi, 3/169.

<sup>5</sup> Hadis kaynaklarında yeri bulunmayan bu rivayeti araştırırken Bedreddin Aynî'nin *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* isimli eserinde ruha dair açıklamalarda bulunurken *Sâhâif* ve şerhindeki ifadeleri neredeyse birebir tekrarladığı görülür. Bu rivayetin de zikredildiği metin, Semerkandî'nin kendisinden yüz seneyi aşkın bir süre sonra bir hadis şerhinde karşımıza çıkan etkisini göstermesi açısından zikredilmeye değerdir. Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.), 5/87.

<sup>6</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 241.

kesilmesi, nefsin cevherine bir zarar vermez. Nefs kendi illeti olan ölümsüz cevherler ile varlığını devam ettirir.<sup>7</sup> Buradaki önemli nokta bedenın nefsin varlığa geliş şartı oluşudur. Ancak onu varlığa getiren fâil illet beden değil aklî cevherdir. Malulün, illetin varlığıyla zorunluluğu prensibi gereğince beden ortadan kalsa bile nefis var olmaya devam eder. Beden sadece nefsin feyezani için gereklidir.<sup>8</sup>

İbn Sînâ'ya göre nefis-i nâtıkanın bekâsı, nefsin bedenden ayrılmasından sonra akledilir yetkinlikleri ile yok olmaksızın varlığını devam ettirmesinden ibarettir. Basit yani mücerret bir varlık olan, bedende yerleşmeksizin var olan nefis-i nâtika zatıyla aklettiği için bedenın yok olmasından sonra da varlığını sürdürür. Zira herhangi bir ikilik barındırmadığı için basit varlık bozulmaya konu olmaz. Bir varlık bozulup yok olmaya kâbil ise onda hem bilfiil varlıklarını borçlu oldukları devamlılık (sebât) kuvvesi hem de vakti geldiğinde yok olmasını gerektiren potansiyel (bi'l-kuvve) bozulma (fesat) kuvvesi vardır. Burada terkip durumunu doğuran şey fesadın imkânıyla ilgilidir. Bir şey bozulurken kendisinin bozulma imkânı sabit olmalıdır. Vücûdî bir araz olan imkân, var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyar. Şeyin kendisi bozulurken onun bozulma imkânını taşıyan mahalli sabit kalır. Zira mevcut bir araz olan "imkân" yok olan bir şeyle kâim olamaz. Her bozulmaya kâbil olanın bozulma kuvvesini taşıyan madde ya da onun gibi başka bir manaya sahip olması gerekirse, böyle bir şeye sahip olanın basit değil bileşik olduğu kabul edilir. Nefsin basit olduğunu kabul eden İbn Sînâ'ya göre bu ihtimal geçersizdir. Sonuç olarak basit olan nefis asla beden yok oldu diye yok olmaz. Çünkü varlığı ona bağlı değildir. Bir maddede bulunan suret ve bir konuda bulunan araz gibi basit şeylerin fesada uğraması, onlarda bulunan böyle iki kuvveden değil onların fesat kuvvelerinin kendi varlıklarının taşıyıcısı konumundaki şeyde yer aldığındandır. O konular bozulunca bu basit şeyler de bozulur. Ama nefis kendi zatıyla kâim olduğu ve böyle mahal ya da mevzûya ihtiyaç hissetmediği için benzer bir sonuçla karşılaşmaz.<sup>9</sup>

Semerkandî *İşârât* şerhinde açıkladığı bu argümanı *es-Sahâif*'te zikredip yorumlamıştır. Buna göre nefis ya basit ya da bileşik bir varlıktır. Nefs eğer basit bir varlık ise asla bozulmaz. Aksi takdirde kendisinde devamlılık ve bozulma kuvvesi bulunmalıdır. Çünkü bir şey bilfiil varlığını sebat kuvvesine, yok olabilme imkânını da fesat kuvvesine borçludur. Bu da bir varlıkta bileşiklik gerektirir. Zira bu durumda basitin zatında iki ayrı mana hasıl olmuştur.<sup>10</sup>

Bu delille zikredilen ikinci ihtimale binaen nefsin bileşik bir varlık olduğu var sayılsa, bileşik varlıkların basitlerden meydana gelmiş olmalarından dolayı nefiste bir basitin bulunması kaçınılmaz olurdu. Yukarı da zikredildiği üzere basit olan da asla bozulmaz. Sonuçta bu basit, mücerret nefsin parçası olması hasebiyle soyut bir şey olacaktır. O basit

<sup>7</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 126; Tûsî, *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbihât*, 3/264-266; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/313.

<sup>8</sup> Tûsî, *Bekâü'n-nefs ba'de fenâil-cesed*, 36-57; Meşşâî ekolün nefsin bekâsı konusundaki akıl yürütme biçimleri için bk. Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, 398-402; Bedenin varlığını nefsin hudûs şartı görenlere karşı Semerkandî "bedenin nefsin bekâ şartı da olabileceğini" belirtmiştir. Bu durumda bedenın ölümü, nefsin de ortadan kalkmasına sebep olacaktır. Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/313; Bu zayıf itirazı daha önce gündeme almış ve yanıtlamış olan Tûsî'ye göre beden nefis için bekâ şartı olamaz. Bilakis bedeni ve bedenın mızacını koruyan, onların varlıklarının devamlılığını sağlayan nefistir. Nefis bu fonksiyonu bedenın yönetim ve beslenme işleriyle iştigali ile gerçekleştirir ki eğer nefsin bu görevi olmasa beden dağılıp gider. Bu bakımdan nefis bedenın bekâ şartıdır. Buna rağmen beden nefsin bekâ şartı kılınacak olsa ortaya bir kısır döngü çıkacaktır. Tûsî, *Bekâü'n-nefs ba'de fenâil-cesed*, 49-50.

<sup>9</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 127; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/320-321.

<sup>10</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 285; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 243.

parça maddî bir şey olsa, soyut olan bütün yani nefis de maddî olmalıdır. Bu ise nefsin akleden ve akledilen bir varlık olması ve hatta nefsin eşyayı akleden soyut varlık olması dışında bir anlamı olmadığı temel kabulü ile çelişirdi.<sup>11</sup>

Semerkandî, bu delille ilgili daha önce Fahreddin er-Râzî'de de görülen bir dizi eleştiri sıralamıştır. Bu eleştirilerin ilk kısmı genel manada nefsin bekâsı için zikredilen argümanla ilgilidir. İkinci kısmı da nefsin akleden ve akledilen bir varlık olmasıyla ilgilidir. Semerkandî öncelikle delilde yer verilen “kuvve” kavramı ile kastedilenin mahiyetin lâzımı olan imkân hali değil, sonucu gerekli kılıcı tam istidat hali olduğunu belirtir. Tam istidat, failin bulunması ve manilerin olmaması gibi başka şartlarla birlikte bulunan imkândır. Ona göre bu anlamda kullanılan kuvvenin varlığı terkibi gerektirmez. Mahiyetin lâzımı olan imkân halinin bütün mümkünlerde bulunduğunu söyleyen Semerkandî, kuvve ile bunun kastedilmediğini düşünür. Zira böyle olsa kendilerinde bulunan devamlılık ve bozulma kuvveti sebebiyle bütün mümkünlerin bileşik sayılmaları gerekecektir. Bu ihtimale göre varlığı mümkün olan basitlerin ortadan kalkması gerekeceği gibi basit olmadan var olmayan bileşiklerin de bunun zorunlu neticesi olarak yok olmaları gerekecektir.<sup>12</sup>

Semerkandî, ilgili delile yönelttiği bir başka eleştiride ise bir şeyin parçasının o şeyin kendisine denk kabul edilmesinin yanlış olduğunu belirtmiştir. Nefsin madde ve suretten oluşan bileşik bir varlık gibi kabul edildiğinde, onu oluşturan basit parçanın bozulmaması, nefsin kendisinin bozulmaması şeklinde yorumlanamaz. Zira Râzî'nin de vurguladığı üzere nefsin maddesinin devamlılığı, nefsin cevherinin bekâsını gerektirmez. Zira bütün ve parça arasında mutlak eşitlik iddia edilemez.<sup>13</sup>

Ayrıca Semerkandî'nin belirttiğine göre filozoflar için nefsin bekâsının ispatından maksat, bedeninin fena bulmasından sonra nefsin yetkinlikleri ve bunların zıtlarının husûlü ile meydana gelecek saadet ve şekavetinin ortaya konulmasıdır. Ancak yukarıdaki delile göre bu maksat tahakkuk etmez. Zira nefsin yetkinliğinin devamlılığında bozulmaya konu olmayan o cüzden başka bir cüzün şart olabilmesi de mümkündür. Semerkandî'nin bu delile yönelik eleştirilerinden biri de bu delilin nefsin hâdis olmamasını gerektirdiğini söylemesidir. Hâdis olanın fenâ ve bekâ kuvvetlerine sahip olmasının kaçınılmaz olduğunu belirten Semerkandî'ye göre nefsin basit bir varlık olarak bu kuvvelerden yoksun olduğunu söylemek hâdis olduğu iddiasını sorunlu hale getirir. Zira her sonradan var olan yokluğa da kâbil olma manasında fenâ melekesini barındırır. Her varlık sahibi hâdis varlık da var olmaya devam ettiği sürece bekâ kuvvesine sahiptir.<sup>14</sup>

Nefsin bekâsını, nefsin soyutluğuna dayandıran filozoflar yukarıdaki delili bir başka şekilde daha kurgulamışlardır. Onlara göre nefis bozulmaya kâbil ise bozulmayla birlikte varlığını sürdürmelidir. Zira bir şeye kâbil olanın bekâsının kâbil olduğu şeyle birlikte bulunması gerekir. Oysa fesadın tahakkuk etmesiyle birlikte ona kâbil olan şeyin bâki kalması imkânsızdır. Ancak kâbil olanın fesâdını kabul eden madde gibi bir başka şey varsa o zaman o şey bozulmaz. Ancak o madde de bozulacak olsa onun da fesâdını kabul eden başka bir maddesi olurdu. Bu da sonsuza kadar sürüp giderdi. Netice itibarıyla bozulmadan

<sup>11</sup> Nefsin akleden bir varlık oluşu Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 285; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 242-243.

<sup>12</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 285; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 243.

<sup>13</sup> Râzî, “el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantik”, 778-779; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 285; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 242-243.

<sup>14</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 285; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 242-243.

kalan, bozulmaya elverişli olmayan bu şey nefstir. O durumda bu şey soyut olur. Çünkü o soyut olanın yani nefsin bir parçası olduğu için soyuttur ve daha önce geçtiği üzere o akledendir. Nefsin bunun dışında bir manası da yoktur.<sup>15</sup>

Semerkandî zikredilen delilin bu versiyonunun da bazı sorunlar içerdiği kanaatindedir. Ona göre makbûl yani ilişecek şey varoluşsal (vücûdî) bir şey olursa kâbilin bekâsı onunla bulunmak zorundadır. Şayet ilişen yoklukla ilgili (ademî) bir şey ise bu gerekmez. Semerkandî'nin belirttiği üzere yokluksal olanı kabulün, alıcıdan (kâbil) melekenin olumsuzlanması dışında bir manası yoktur. Yokluksal olanla nitelenmek için ne alıcıya ne o şeyin maddesine ne de madde yerine geçecek bir başka şey ihtiyacı bulunmaz.<sup>16</sup>

## 2. Tenâsühün İptali

Tenâsüh kelimesi terim olarak ruhun bir bedenden ayrılmasından sonra başka bir bedene ilişmesinden ibarettir. Ruh ve ceset arasındaki zâtî tutku (aşk) sebebiyle bu iki varlığın birbirlerine taallukları arasında zamansal bir boşluk olmaz.<sup>17</sup> İnsânî nefisler bedenlere yetkinleşmek için ilişirler. Yetkinliklerini kuvveden fiile çıkaran nefisler, olgun nefislerdir. Bunlar bedenlerinden ayrıldıklarında kudsî âleme yükselirler. Ancak tam manasıyla yetkinleşmemiş, nâkıs nefisler olgunluğa erişinceye değin bir bedenden başka bir bedene intikâl etmeye devam ederler. Bu nefisler olgunlaştıkları zaman bedensel ilişkilerden soyutlanır, cismanî kirlilerden arınır ve kutsî âleme ulaşırlar.<sup>18</sup>

Tenâsüh görüşü temelde nefis beden ayrımı üzerinden temellendirilmiş bir inançtır. Zira nefis ile beden ayrımı kabul edilmediği bir zeminde tenâsühten söz edilemez. Tenâsüh inancında insan ruhunun kadîm soyut bir varlık olup bedeninin bozulmasından sonra da bâkî kalacağını savunur. Dolayısıyla tenâsüh inancı yaşamı doğumla başlatan ölümle sona erdiren görüşlerden ayrışır. Üstelik tenâsüh inancında yaşamda tam bir nedensellik olup asla tesadüfe yer yoktur. Öyle ki her varlığın şimdiki durumu bir önceki yaşamının bir sonucu olduğundan yaşamda adaletsizlik ve eşitsizlikten söz edilemez. Her ne kadar böyle bir yaklaşım başka bir sürü sorunu beraberinde getirirse de bazılarına göre bu sistem içinde kötülük bir sorun olmaktan çıkmaktadır.<sup>19</sup>

Tenâsüh görüşü eski Mısır, Yunan, Roma ve Kelt geleneklerinde bulunmaktadır. Günümüzde bir milyarı aşkın insan tarafından inanıldığı belirtilen bu öğreti, Hint kökenli dinlerin tamamında, yerel bazı Afrika dinlerinde, Yahudi Kabala geleneğinde görüldüğü gibi Nusayrılık, İsmailiye, Dürzilik, Yezidilik gibi İslâm kökenli fırkalarda da görülmektedir.<sup>20</sup>

İslâm âlimlerinin neredeyse tamamı tenâsüh inancını yeniden dirilişi zorunlu bir şekilde iptal ettiğinden dolayı küfür saymışlardır. Bu düşüncede ceza ve mükâfat âlemi olarak âhret hayatına lüzum yoktur. Nefis ezeli ve soyut bir varlık olarak yetkinleştiğinde bedenden kurtulmakta ve bu onun için bir kurtuluş olmaktadır. Nefis ilişkili olduğu bedende

<sup>15</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 285; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 243.

<sup>16</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 285; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 243.

<sup>17</sup> Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 1/67.

<sup>18</sup> Muhammed A'lâ b. Alî et-Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/511-512.

<sup>19</sup> Ali İhsan Yitik, "Tenâsüh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/441-442.

<sup>20</sup> Yitik, "Tenâsüh", 40/441.

yetkinleşemediğinde ise başka bedenlerde ve hatta daha aşağı bedenlerde yaşam sürmeye devam etmekte bu da onun için bir tür ceza olmaktadır.<sup>21</sup>

Tenâsüh öğretisinin dört türü bulunur. Bunların ilki insânî nefsin, bedeninden ayrıldıktan sonra yalnızca bir başka insan bedenine ilişeceğini iddia etmiştir. İkinci grup nefsin ölümden sonra hayvanların da bedenine geçebileceğini ileri sürmüştür. Üçüncü gruba göre nefs bitkilere de geçebilir. Dördüncü ve son gruba göre ise insan nefsi cansız varlıklara da geçebilir. Tenâsüh taraftarları nefsin insandan insana geçişine “nesh”, insandan hayvana geçişine “mesh”, bitkilere geçişine “fesh” ve cansızlara geçişine de “resh” demişlerdir. Semerkandî, ilk dönem filozofları ve Berâhime'den bir grubun tenâsüh görüşünü benimsemekle birlikte muhakkik filozofların ve din müntesiplerinin onun geçersiz bir düşünce olduğunda ittifak ettiğini belirtir.<sup>22</sup>

Tenâsühle ilgili görüşleri nefsin kâdemi görüşüyle ilişkilendiren Fahreddin er-Râzî *Mûlahhas* isimli eserinde nefsin kadîm bir varlık olduğunu iddia edenleri iki gruba ayırır. Onlardan ilki nefsin bedenden ayrı kalmasının mümkün olmadığını iddia ederken diğer grup bunun mümkün olduğuna inanır. Nefsin bedenden ayrı kalamayacağını iddia edenler tenâsüh taraftarlarıdır. Zira onlara göre başlangıcı olmayan bir varlık olarak nefis bir bedenden ayrıldı mı mutlaka başka bir bedene ilişir.<sup>23</sup>

Semerkandî tenâsühün iptaline dair ikisi *Sahâif*'te biri de *İşârât* şerhinde olmak üzere toplamda üç delile yer vermiştir. Bunların ilki nefsin önceki bedenindeki yaşantılarını hatırlamasının gerekliliğine dayanır. Bu delil kısaca şöyledir: Nefis, ilişkili olduğu bedenden önce başka bir bedenle bağlantılı olacak olsaydı, önceki bazı durumları hatırlardı. Çünkü ilim ve hatırlamanın mahalli bâki olan nefstir. Uzun yıllar bir belde yaşayan sonra oradan başka bir beldeye taşınan kişi, önce kaldığı belde yaşadığı şeylerin tamamını olmasa da bazılarını hatırlar. Tıpkı bunun gibi nefis de bir bedenden başka bir bedene intikal etmiş olsa önceki bedende yaşadığı şeylerin en azından bazılarını hatırlaması gerekir.<sup>24</sup>

Tenâsühü bir şehirde yaşayan kişinin başka bir şehre intikaline benzeterek anlatan bu argüman, günlük yaşamda bir kişinin uzun süre yaşadığı yerden başka bir yere göçmesi durumunda hafızasının da sıfırlanmayacağı kabulüne dayanır. Bu durumdaki kişi mutlaka eski yurdunda yaşadıklarına dair bir şeyler hafızasında kalır ve onları yeri gelir anımsar. Bunun gibi nefsin bir bedenden başkasına geçmesi söz konusu olsa buna konu olan nefsin eski yaşadıklarına dair bir şeyleri de anımsaması gerekir. O halde geçmişe dair bu hatıralar yoksa tenâsüh iddiası da geçersizdir.

Bu delilin dayandığı esasları sorgulayan Fahreddin er-Râzî, bunun Tanrı'nın mûcib bir zât oluşu ve yaşamda zorunlu nedensellik bulunduğu temel kabulüne mebni olduğunu belirtir. Tanrı'nın fâil-i muhtâr bir zât olduğu, insanın hatırlaması dahil bütün fiillerin O'nun iradesine dayandığı kabul edildiğinde tenâsühten sonra geçmişe dair hatırlama da zorunlu olmayacaktır. Bu bağlamda “Normalde de insanın günlerce ve hatta senelerce daha önce yaşadığı durumları hatırlayamaması mümkün olduğundan bu hatırlamama durumunun

<sup>21</sup> Mehmet Bulgen - Adnan Bülent Baloğlu, “Tenâsüh (İslâm Düşünce Tarihinde)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/444.

<sup>22</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 286-287; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 243; Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/379.

<sup>23</sup> Râzî, “el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık”, 775-776.

<sup>24</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 288; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 243; Râzî bu delili tenâsühün iptali hususunda en güçlü yöntem olarak nitelemiştir. Bk. Râzî, *Meâlimü usûli'd-dîn [Kelâm İlminin Esasları]*, 215.

sürekli olması da mümkün olabilir.” denmiştir. Râzî, Tanrı’nın fiillerini bir tür zorunlulukla gerçekleştirdiği kabul edildiğinde ise bu delile hatırlamanın gerçekleşme şartı açısından itiraz edilebileceğini belirtmiştir. Buna göre nefsin bir bedenle ilgili hallerini hatırlaması ancak nefsin o bedenle ilişkili olmasından kaynaklanıyor olabilir. Bu da nefsin hatırlama ve hafıza yetisinin yalnızca ilişkili olduğu bedenle kayıtlı olduğu anlamına gelir. Nefsin bedenle arasındaki ilişki ölümle kesilince öncesine dair bir hatırlamadan da söz edilemeyecektir. Bu durumda ise tenâsüh görüşünün “anıları hatırlama” argümanı ile çürütülmesi geçerliliğini yitirecektir.<sup>25</sup>

Semerkandî, öncelikle hatırlamanın nefsin o bedenle ilişki olmasıyla gerçekleşebileceğine dair itiraza cevap vermiştir. O, nefsin ilişkili olduğu ilk beden ile ikincisinin “insânî mizaç” olma noktasında ve bu nefsin kendilerine taallukuna kabiliyet hususunda birbirine denk olduklarını belirtmiştir. Her iki beden de bu iki özellikte eşit olduklarından, onlardan yalnızca birinin geçmiş deneyimleri hatırlamanın şartı kılınması doğru olmaz. Netice de eşit şartlarda ve illetin tam olduğu durumda aynı sonuç ortaya çıkmalıdır. Yani nefis sonradan intikal ettiği bedende önceki hallerini hatırlamalıdır.<sup>26</sup>

Semerkandî normal şartlarda geçmişe dair kısa süreli hatırlamamanın kalıcı hatırlayamamaya da olanak tanıdığına dair itiraza ise şöyle cevap vermiştir: İnsanın bir şeyi kısa süreli unutmaması mümkün ise onu kalıcı olarak da unutmaması mümkündür demek ayrı, bazı şeyleri unutmaması mümkün ise her şeyi kalıcı olarak unutmaması da mümkün olur demek ayrıdır. Bunların ikisi aynı şey değildir. Semerkandî’ye göre iki şey arasında kurulan bağlantının sorunlu olması sebebiyle bu itiraz da geçerli değildir. Çünkü insanın bazı şeyleri unutmamasından, her şeyi daimî olarak unutmamasının mümkün olduğuna geçiş yapılamaz.<sup>27</sup>

Tenâsühün geçersizliğine dair zikredilen ikinci delil, Semerkandî tarafından Aristoteles’e nisbet edilmiştir. Bu argüman nefsin sonradan varlığa gelmiş (hâdis) bir şey olmasından hareket eder. Daha önce de işaret edildiği üzere Aristo ve takipçilerine göre nefsin varlığının bir illeti bir de şartı vardır. İletti onu var edendir ve o da kadîmdir. Nefsin varlık şartı ise bedendir. Varlık şartının beden olması nefsin hem hâdis olmasının hem de yaratılma vaktinin belirleyici unsurdur. Eğer onun varlığı bedene bağlı olmasa ve yalnızca illetine bağlı olsa o zaman kadîm bir varlık olurdu. Nefis, varlık şartı olan beden var olduğunda meydana gelir. Asla ondan daha önce ya da daha sonra var olamaz. Zira yaratılan beden artık o nefsin illeti konumundadır. Bir bedene nefsin ilişmesi o bedeninin o nefsi kabule istidatlı olmasına bağlıdır. Bir bedene biri normal surette diğeri de tenâsüh ile iki nefis ilişecek olsa kişinin kendisinin tek bir şahıs değil iki şahıs olduğuna dair bir idrâke sahip olması gerekirdi. Böyle de olmadığına göre tenâsüh görüşü geçersiz bir görüştür.<sup>28</sup>

Aristo’ya nisbet edilen bu delile yöneltilen en ciddi ve en yaygın eleştiri bu delilin bir kısır döngü ortaya çıkarmış olmasıdır. Aristo, nefsin yaratılmış olup kadîm olmadığını

<sup>25</sup> Râzî, “el-Mülâhhas fi’l-hikme ve’l-mantik”, 776; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 288; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 243.

<sup>26</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 243-244.

<sup>27</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 244.

<sup>28</sup> Aristoteles’in reenkarnasyon hakkındaki yaklaşımını konu alan bir çalışma için bk. Hasan Özalp, “Aristoteles ve İbn Sînâ’nın Reenkarnasyonu Reddi”, *Dinî Araştırmalar* 16/42 (2013), 78-100; Aristoteles’in ruhun mahiyeti ve ölüm sonrası durumuna dair yaklaşımını inceleyen bir çalışma için bk. Şahin, “Aristoteles’te Bedenin Formu Olarak Ruh”; Semerkandî’nin Aristoteles’e nisbet ettiği zikredilen argüman için bk. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 288; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 244.



tenâsühü iptal ederek ispatlamıştır. Daha sonra da tenâsühün geçersizliğini nefsin yaratılmış olmasına dayandırmıştır. Nefsin hâdis oluşunun, tenâsühün geçersizliğine; tenâsühün iptalinin ise nefsin sonradan yaratılmışlığına dayanması açıkça bir kısır döngüdür.<sup>29</sup> Hatırlatmak gerekirse Aristo nefsin yaratılmış olduğunu şöyle ispat etmişti: Nefisler ezelde ya bir ya da çok sayıda olmalıdırlar. Bizi burada doğrudan ilgilendirmediği için birinci ihtimali geçiyoruz. Eğer nefisler ezelde çok sayıda olurlarsa birbirlerinden bir şekilde ayrılmış olmaları gerekecektir. Çünkü çokluk ayrışmayı gerektir yoksa birbirlerinin misli olurlar. Ayrışma ise ya mahiyetle veya mahiyetin gereği olan bir şeyle olur. Ona göre mahiyetçe bir olan nefisler ancak ilişkileri bedenlerle ayrışırlar. Yani bedenlerle hüviyet kazanırlar. Bedenler de kadîm olacak ki birbirleri ardınca gelen bedenlerle bu ayrışma gerçekleşsin. Bu da tenâsühü gerektirir. Cisimler kadîm olmadığı için tenâsüh de geçersizdir. Böylece nefislerin bedenlerle birlikte sonradan yaratıldığı sonucu ortaya çıkar.<sup>30</sup> Görüldüğü üzere burada nefislerin hâdis oluşu bedenlerin kadîm olamayacağı fikri üzerine bina edilmiştir. Bu da tenâsüh taraftarlarına göre asla bedenlerden ayrı kalamayan ezeli bir varlık olarak nefis görüşünün iptalidir.

Bu delillin nefsin ispatı ve tenâsühün iptali konusunda bir kısır döngü doğurup doğurmadığı tartışmalıdır. Zira Meşşâî geleneğin önemli isimlerinden biri olan Tûsî *el-Ecvibetü'l-mesâîli'n-nasîriyye*'de bu iddianın filozoflara yakıştırılamayacağını belirtir. Tûsî, onların bu hükümleri kendileri nezdinde kabul görmüş bazı kaidelere dayandırdıklarını belirtmiştir. Tûsî'nin belirttiğine göre filozoflara göre öncelikle tek olan bir şeyin çoğalması yalnızca bölünme ile olur. Bu sebeple bölünme kabul etmeyen bir şeyin çoğalması da mümkün değildir. İkincisi: Altındaki şahısları çok sayıda olan türün maddî olması ya da zatî gereği çokluk barındıran bir madde ile bağlantılı olması gerekir ki her şahsın maddenin bir parçası ile bağlantısı olabilsin. Üçüncüsü: Maddeden ayrık varlıklar, mufârik varlıklar olmalarından sonra maddede bulunamaz veya maddeye bitişik olamazlar. Dördüncüsü: Tek bir canlının birlikte bedenine bitişik iki nefsi olamaz. Beşincisi: Mizaç kendisini koruyacak, kendisinde tasarrufta bulunacak, kendisini yetkinleştirip, onunla yetkinleşecek bir suret ya da nefsi almaya hazır hale geldiğinde (fail illetten) kendisine bu suret ya da nefsin feyz olunmaması mümkün değildir. Tûsî'ye göre bütün bu kâideler kabul edildiğinde herhangi bir kısır döngüye mahal olmaksızın nefsin hudûsu de tenâsühün iptali de ispat edilmiş olacaktır.<sup>31</sup> Her ne kadar Tûsî böyle bir savunma geliştirse de kelâmcıların ilgili delile yönelik kısır döngü eleştirileri sonraki dönemlerde de devam etmiştir.

Semerkandî tenâsühün geçersizliğinin nefsin hudûsu ile irtibatlandırılmasının yanlışlığına dair başka bazı gerekçeler de sunmuştur.<sup>32</sup> Nefsin hudûsunu incelerken işaret ettiğimiz üzere o, öncelikle nefsin var olması için bedenın şart olmadığını belirtmiştir. Beden nefsin varlığının şartı olsa bile tek şartın beden olmasının doğru olmayabileceğini belirten Semerkandî bedenın hudûsu dışında da şartlar olabileceğine işaret etmiştir. Böyle

<sup>29</sup> Bu delilin eleştirisi konusunda çok çeşitli itirazlar yöneltilmiştir. Râzî sekiz noktada bu delili tenkit etmiştir. Bk. Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 7/202-208; Râzî, "el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık", 777.

<sup>30</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 242.

<sup>31</sup> Nasîrüddîn et-Tûsî, *el-Ecvibetü'l-mesâîli'n-nasîriyye* (Tahran: Pejûhşigah-i ulûm-i insânî, 1383), 69-70.

<sup>32</sup> Semerkandî Sahâif ve şerhinde tenkit ettiği bu delille ilgili îşârât şerhinde olumlu veya olumsuz herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Yalnızca bu delilin nefsin bedenle birlikte yaratılmasının zorunluluğuna dayandığını belirtmekle yetinmiştir. Semerkandî, *Bişârâtü'l-îşârât*, 2/379.

olunca da bedeninin var olmasıyla nefsin feyezânı zorunlu hale gelmediği için reenkarne olan nefsin o bedene ilişmesi mümkün olacaktır. Yani beden var olsa bile diğer şartlar tamamlanmadığı takdirde o bedene işecek nefsin faal akıldan feyzi gerçekleşmeyeceği için bedene tenâsüh yoluyla başka bir nefis ilişebilecektir.<sup>33</sup>

Ayrıca Semerkandî nefsin varlık şartının beden olduğu kabul edilse bile reenkarne olan nefsin bedene ilişmesinin mümkün olabileceğini belirtmiştir. Böyle olduğunda reenkarne nefis faal akıldan feyz olan nefsin o bedene ilişmesine engel olabilir.<sup>34</sup> Semerkandî böyle bir ihtimale işaret etmiş ancak başka bir açıklama yapmamıştır. Semerkandî'nin işaret ettiği bu ihtimal Fahreddin er-Râzî'nin açıkladığı iki ihtimalden biriyle olabilir. Bunların ilki nefislerin türsel birliğinin reddi yani bütün nefislerin mahiyetçe farklı olması durumunda olabilir. Nefisler mahiyetçe farklı olduklarında yeni yaratılan beden reenkarne olan bir nefisle uyum içinde, onu almaya uygun bir mizaçta olduğunda bunlar eşleşecektir. Dolayısıyla o bedene has mizaçtaki nefis yalnız o olduğu için tenâsüh vaki olacaktır. İkinci ihtimale göre ise faal akıldan sâdır olacak nefsin ancak mizacın tamamıyla yaratılmış olmasıyla gerçekleştiği düşünüldüğünde mizacın yaratılması tamamlanmadan reenkarne nefsin ona ilişip diğer nefsi engelleme ihtimalinden söz edilmiştir. Bu iki surette ya da başka şekillerde tenâsühle bir nefsin bedene ilişip faal akıldan gelecek nefsin bedene ilişmesini engellemesi mümkündür.<sup>35</sup>

Semerkandî *İşârât* şerhinde ise İbn Sînâ'nın tenâsühle ilgili muhtasar açıklamalarını yeniden kurgulayarak geniş bir argümana dönüştürmüştür. Buna göre tenâsüh eden bir nefsin ikinci bedene intikali için üç ihtimal vardır: Ya ilk bedenden ayrılır ayrılmaz ya bundan da önce ya da ilk bedenden ayrıldıktan bir süre sonra. Birinci ihtimalin gerçekleşmesi için yok olan her bedeninin yerini, oluşan başka bir bedene bırakması gerekir. Ama tufan ve benzeri büyük felâketlerde yok olan beden sayısı o vakit varlığa gelenlerden daha fazla olduğu açıktır. Ayrıca ikinci beden nefsin ilk bedenden ayrıldığı anda meydana gelmiş ise o takdirde nefislerin sayısı ya bedenlerin sayısına eşit ya onlardan daha fazla ya da onlardan daha azdır. Birinci ihtimal yani bir beden yok olur olmaz başka bir bedeninin yaratılması ve beden ile nefislerin sayıca eşit olması yukarıda ifade edildiği üzere imkânsızdır. İkinci durumda yani nefislerin sayıca bedenden az olması halinde ise bir nefis aynı anda ya birkaç bedene işecek ya da bazı bedenler istidatlı olmalarına rağmen nefissiz kalacaklardır. İlk durum bir canlının başkasının aynı olması söz konusu olacağından imkânsızdır. İkinci durum ise nefsi almaya hazır bedeninin varlığı anında nefis de faal akıldan zorunlu olarak taşacağı için imkânsızdır. Üçüncü durumda yani nefislerin sayıca bedenlerden fazla olması halinde ya bir bedene birden fazla nefis bitişecektir ya da birbirlerini engelleyecek olurlarsa hiçbiri ilişemeyecektir. Eğer bu nefislerin bazıları bitişip diğer bazıları da bitişemeyecek olsa bu da nefislerin bedenlerinden ayrılır ayrılmaz ikinci bedene bitiştiği iddiasıyla çelişir. En baştaki üç ihtimalden ikincisine yani nefsin bir bedenden ayrılmadan önce diğer bedene ilişmesine gelirse daha önce ifade edildiği üzere bu, bir nefsin birden fazla bedene aynı anda ilişmesi demek olur. Bu da açıklandığı üzere zaten imkânsızdır. Üçüncü durum yani nefsin diğer bedene ilişmesi önceki bedeninden

<sup>33</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 288; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 244.

<sup>34</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 288; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 244.

<sup>35</sup> Râzî, "el-Mülâhhas fî'l-hikme ve'l-mantık", 777-778.

ayrılmasından bir zaman sonra olacak olursa bu takdirde nefsin âtil kalması söz konusu olur. Eğer nefis bir süreliğine âtil kalabilirse o zaman tenâsüh de zorunlu değildir demektir.<sup>36</sup>

Semerkandî, bu delilin tenâsühün bütün zamanlarda ve bütün nefisler için geçerli olamayacağını ispat ettiğini belirtmiştir. Ancak o bu argümanın herhangi bir vakitte bazı nefisler için tenâsühün geçersiz bir şey olduğunu ispata yeterli olmadığını da vurgulamıştır. Örneğin büyük felaket vakitleri gibi zamanlarda yok olan bedenler ile vücut bulan bedenlerin sayıları birbirine denk düşmese de bir vakit gelir birbirine eşit olabilir. Aynı şekilde bütün zamanlarda nefislerin sayıları ile bedenlerin sayıları birbirlerine eşit olmasa da bazı vakitlerde eşit olabilir. Dolayısıyla Semerkandî açısından bu delil de tam ve kusursuz bir delil değildir.<sup>37</sup>

Tenâsüh taraftarları ise âlemin kıdemi gereği geçmiş gök cisimlerinin dönüşlerinin (deverât) sonsuz olduğunu söylerler. Onlara göre aynı şekilde gök cisimlerinin dönüşlerinin neticeleri olmalarından dolayı geçmiş bedenler de sonsuzdur. Önceki bedenlerden ayrıık olan nefisler kendilerine bozulma ârız olamayacağından hala bâkidirler. Ama bu ayrıık nefisler (sayıca) sonludur. Çünkü dışta var olan bütün sayılar (adet) ya tek ya da çifttir. Bütün tek ve çift olan şeyler de sonludur. Bunun sonucu olarak nefislerin sayılarının sonlu olmaları zorunludur. Nefislerin sayıları sonlu, bedenlerin sayıları sonsuz olup, nefisler bedenlere pay edildiğinde bedenlerin sayısınca nefis denk düşer. Böylece tenâsüh kaçınılmaz olur.<sup>38</sup>

Semerkandî ise bu delilde ileri sürülen geçmiş devirlerin ve bedenlerin sonsuz olduğu düşüncesinin doğru olmadığını belirtmiştir. Çünkü Semerkandî âlemin bütünüyle hâdis olduğu görüşündedir ve ilgili yerlerde de âlemin hâdis olduğunu delilleriyle ispat etmiştir.<sup>39</sup> Tenâsüh taraftarlarının nefsin bekâsı ile ilgili yaklaşımlarına kendisi de katıldığı için nefsin bedenin bozulmasından sonra varlığını devam ettirdiğine dair yaptığı açıklamalara referansta bulunmakla yetinmiştir. Ayrıca o bütün sayıların tek ya da çift olduğunu da kabul etmediğini belirtir.<sup>40</sup> Yalnızca sonlu sayıların tek veya çiftten oluştuğunu söyler.<sup>41</sup> Netice itibariyle Semerkandî devirlerin ve dolayısıyla bedenlerin sayısız olamayacağını belirterek tenâsüh taraftarlarının delillerine itiraz etmiştir. Ayrıca o, nefislerin sınırlı sayıda oluşunun tenâsüh taraftarlarının iddia ettikleri gibi sayıların sonlu oluşuyla ispatlanamayacağını da belirtmiştir.

<sup>36</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/379-380.

<sup>37</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 2/380.

<sup>38</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 289; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 244.

<sup>39</sup> Bk. Semerkandî, *İlmü'l-âfâk*, 2020, 128-129.

<sup>40</sup> Semerkandî sayıları sonlu ve sonsuz sayılar şeklinde ikiye ayırmıştır. Teselsülün iptali bahsinde yaptığı açıklamalara göre sonsuz sayı hâricte bulunması imkânsız olan sayıdır. Sonlu olanlar çift ya tek sayıdan ibarettir. İki eşit parçaya bölünebilen sayıya çift; bölünemeyene tek sayı denir. Her çift sayı kendisinden sonraki tek sayıdan bir daha azdır. Her tek sayı da kendisinden sonraki çift sayıdan bir sayı daha azdır. Başkasından sayıca daha az olan her sayı da sonludur. Ya da kendisinden sonraki çift veya tek sayı kendisinden daha çok olan bir sayı iki taraftan da kuşatılmış bir sayıdır. Bu sebeple onlar sonlu sayılardır. Sonsuz sayı ise kuşatılamaz olandır. Tek sayı için kullanılan "iki eşit parçaya bölünmeme" niteliği sonsuz sayılar için de geçerlidir. Bir şeyin bir yönden sonlu diğer yönden sonsuz olmasını da dikkate alan Semerkandî eksilme ve artmanın yalnızca sonlu tarafa nispetle olabileceğini ama asla sonsuz taraf için böyle bir şeyin olamayacağını belirtmiştir. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 147-148; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 163.

<sup>41</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 288; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 244.

Nefsin bekâsını savunmaları bakımından tenâsüh taraftarları ile karşıt grup aynı payda da buluşsalar da nefsin bedenlerden ayrı kalamayacağını belirtmeleri bakımından tenâsühçüler diğerlerinden ayrılır. Hem Râzî hem de Semerkandî gibi muhakkik alimler tenâsüh görüşünün eleştirisine dair filozofların delillerini zikretmişlerdir. Râzî ve onu takiben Semerkandî de filozofların bazı argümanlarını tenkit etmekle yetinmişlerdir. Müslüman bir kelâmcı olarak Semerkandî cennet-cehennem hayatının cismânîliği inancı gereği ruh beden birlikteliğini ölüm sonrası yaşam için de savunmaya devam etmiştir. Ancak ileride geleceği üzere kabir yaşamında ruhun bedenle bir tür bağlantı içinde olması ihtimal dahilinde olsa da kabir yaşamının sadece ruhsal bir yaşam da olabileceğini ifade etmesi bakımından Semerkandî ruh-beden birlikteliğini zorunlu görmez. Bununla birlikte onun düşüncesi açısından yeniden dirilişe kadar geçen sürede bedenden ayrı kalması durumunda âtil kaldığı söylenemez. Zira bu süreçte de nefis manevî haz ya da acıya konu olacaktır. Nefsin varlığa gelmesi için beden şart olmadığı gibi bâki kalması da bedene bağlı değildir. Ayrıca ölüm sonrası yaşamda nefsin ilişkili olacağı beden önceki beden her şeyiyle aynısı olmasa da ondan tamamen farklı da olmayacaktır. Bu yönüyle Semerkandî'nin nefsin ölüm sonrası durumuna dair yaklaşımı, nefsin bir insan bedeninden başka bir insan bedenine ya da insan dışı başka varlıkların bedenlerine ilişebileceğini ifade eden görüşlerden ayrılmaktadır.

### 3. Yeniden Diriliş ve Ölüm Sonrası Yaşam

#### 3.1. Yoktan Yaratmanın Tekrarı

Oluş ve bozuluşa tabi olan cisimler gibi beden de bozulması kaçınılmazdır. Bedenin bozuluş kanununa boyun eğmesi kuşkusuz ölümle neticelenir. Ölümün bir son olup olmaması ise insanlık tarihi boyunca tartışılan bir konudur. Semerkandî'nin belirttiğine göre ilk dönem doğa filozofları ölümün bir son olduğunu düşündüklerinden yeniden diriliş inancını reddetmişlerdir. Nefsin mahiyetini ele alırken de temas ettiğimiz üzere onlara göre insan nefsi belirli bir nitelik ve özel bir niceliğe sahip kan, balgam, kara safra ve sarı safradan oluşan dört karışımdan ibarettir. Bunların bedende kişiye özel nitelik ve nicelikleriyle dolaşım halinde olması beden canlılığını sağlamaktadır. Bu dolaşım durduğunda yaşam da sona erecektir. Nefsi cisim ya da cismanî bir varlık kabul eden bu gruba göre ma'dûmun iadesi imkânsız olduğundan yeniden dirilişten ve tabi ölüm sonrası yaşamdan söz edilemez.<sup>42</sup> Bir tabip ve filozof olan Galen'in ise nefsin mahiyetine dair tatmin edici bir yargıya ulaşamadığı için yeniden diriliş konusunda görüş belirtmekte çekimser davrandığı belirtilir. Ona göre nefsin bedenden bağımsız bir cevher olması halinde yeniden diriliş mümkün olabilir ancak nefis bedeni oluşturan mizaçtan ibaret ise ma'dûmun iadesinin imkânsızlığı kabulü gereği yeniden diriliş de mümkün olmayacaktır.<sup>43</sup>

İnsanın akıbetine dair yukarıdaki iki görüş dışındaki genel yaklaşım, ölümün bir son olmadığını insânî varoluşun devam ettiğini belirtir. Bu varoluşun nasıl devam edeceğini açıklamak üzere çeşitli teoriler ortaya konmuştur. Semerkandî'nin tasnifine göre ölüm sonrası yaşamın bedensel, ruhsal ya da hem bedensel hem de ruhsal bir yaşam olacağına dair üç temel teori bulunur. [1] İnsanı/nefsi duyularla algılanan bünyeden (heykel-i

<sup>42</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 274; 437; 442-443; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 238; 317.

<sup>43</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 437; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 317; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 159; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 99.

mahsûsa) ya da beden içinde yer tutan aslî cüzlerden ibaret sayan kelâmcıların genel kanaatine göre ölüm sonrası yaşam cismanî bir yapıda olacaktır. [2] Doğa filozofları gibi ma'dûmun iadesini imkânsız görseler de nefsin soyut bir cevher olarak beden yok olmasından sonra da baki olduğunu iddia eden metafizikçi filozofların çoğunluğuna göre ölüm sonrası yaşam bedensel değil rûhânî bir nitelikte olacaktır. Semerkandî ölüm sonrası yaşamın rûhânî nitelikte olacağını belirtmek üzere “rûhânî diriliş” ifadesinin kullanıldığını, bu kullanımın sorunlu olduğunu belirtmiştir. Zira bedenden ayrılan ruh bâkidir dolayısıyla dirilişe konu olmaz. Bu ifade ile olsa olsa nefsin bedenle ilişkisinin kopması kastedilebilir. Nefsin bedenle ilişkisi bittiğinde nefis kendi alemine dönmüş olur ki rûhânî bir yaşam da başlamıştır demektir. [3] Ölüm sonrası yaşamın ruh ve beden birlikteliğiyle gerçekleşeceğini belirten görüşün ise iki alt açıklama biçimi bulunmaktadır. [3a] Nefsin soyut bir varlık olduğunu savunan Fârâbî ve Gazzâlî gibi düşünürler dirilişin, nefsin ya ilk bedene ya da yeni yaratılmış bir başka bedene iade edilmesiyle olabileceğini iddia etmişlerdir. [3b] Müslüman ve hıristiyanların çoğunluğuna nisbet edilen yaklaşıma göre ise ölüm sonrası yaşam, semâvî rûhânî bir cisim olan nefsin dünyadaki bedeninin diriltilmesinden sonra ona tekrar iadesiyle gerçekleşecektir.<sup>44</sup>

Âhret hayatının ya da bedensel bir mahiyette ya da ruh-beden birlikteliğiyle gerçekleşeceğini iddia edenlerin gündemlerini meşgul eden ilk sorun âhretteki bedenün dünya yaşamındaki beden mi yoksa ondan tamamen farklı bir beden mi olacağı meselesidir. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Fârâbî ve Gazzâlî gibi bazı isimlerin âhret yaşamındaki bedenün dünyadakinin aynı olması gerekli görmedikleri ifade edilmiştir. Diğer taraftan müslümanların yaygın kanaatine göre o, bu dünyadaki bedendir.

Ölüm sonrası bedensel yaşama dair ikinci önemli husus, dirilişin mahiyetinin nasıl olacağıdır. Bu konuda bir grup tamamen yoktan tekrar var etmeyi diğer grup ise bir tür varlığa sahip olanın diriltilmesini gündem etmişlerdir. İadenin şeyin tam yokluğundan sonra olacağını iddia edenler, görüşlerini bazı âyetlerdeki ifadelerle dayandırmışlardır. “Allah'ın zâtı hâriç her şey yok (helâk) olacaktır.”<sup>45</sup> âyetinde yer alan “helâk” kelimesi, geriye bir şeyin kalmaması manasında “fenâ” kelimesi ile açıklanarak bedenler de dahil her şeyin bir gün yok edileceği ifade edilmiştir. “O, Evvel ve Âhir'dir.”<sup>46</sup> âyetindeki Allah'ın “el-Evvel” oluşu, cüzlerin varlığından önce var olması; “el-Âhir” oluşu da cüzlerin varlıklarından sonra var olmaya devam etmesi şeklinde tefsir edilerek Allah dışındaki her şeyin yok olmasına rağmen Allah'ın bâki olacağı vurgulanmıştır. “Tıpkı ilk yaratmaya başladığımız gibi onu tekrar o hale getiririz.”<sup>47</sup> âyetinde yer alan “iade” kelimesinin “ilk defa yapmak gibi” olduğu söylenmiştir. Buna göre ilk yaratışın yokluktan olduğu gibi, iadenin de yokluktan olması gerekir.

Tüm bu âyetlerin farklı şekillerde yorumlanma ihtimallerine de işaret eden Semerkandî, diğer ihtimalleri çürüterek zikredilen manaların doğru olduğunu onaylamıştır. Bu bağlamda Semerkandî ilk zikredilen ayetteki “helâk” kelimesinin bir şeyin tamamen yok olması değil, kullanılamaz hale gelmesi anlamında yorumlanmasına işaret etmiştir.

<sup>44</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 438; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 317-318; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 159-160; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 99-100.

<sup>45</sup> Kasas Sûresi, 28/88.

<sup>46</sup> Hadîd Sûresi, 57/3.

<sup>47</sup> Enbiya Sûresi, 21/74.

Semerkandî helâk kelimesinin bir şeyin kullanılamaz hale gelmesi anlamında yorumlanmasının sonucu değiştirmeyeceğini, çünkü bir şeyin kullanılamaz hale gelmesinin o şeyi oluşturan cüzlerin ortadan kalkıp bütünlüğünün bozulmasından ibaret olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde Semerkandî, Allah'ın “el-Evvel” ve “el-Âhir” oluşunun zamansal öncelik ya da sonralık değil de bunlarla nitelenmeye hak sahibi olma manasında bir te'vil ile yorumlamayı, nassın zahir anlamı dururken mecazî manada kullanılması sebebiyle reddetmiştir. Buna göre bu âyetler temelinde Semerkandî'nin dirilişi yoktan gerçekleşecek bir nitelikte kabul ettiğini belirtebiliriz.<sup>48</sup>

Bedensel diriliş konusunda bedenın tam yoktan iadesi dışında iki ayrı açıklama geliştirilmiştir. Bu açıklamaların ilkinde göre bedenın yeniden diriltilmesi birbirlerinden ayrılmış olan parçaların bir araya getirilmesiyle gerçekleşecektir. İkinci açıklamaya göre ise ölümlle birlikte yok olan bazı şeyler olsa da kişinin kendine has zatı (zât-ı mahsûsa) yok olmaz. Yeniden diriliş Allah'ın bu zata varlık vermesiyle gerçekleşecektir. Bu ikinci görüş Mu'tezile'den Ebül-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044) ve Mahmûd el-Hârizmî (öl. 536/1141) gibi isimlere nisbet edilmiştir.<sup>49</sup> Semerkandî, bu iki yaklaşımın savunucularının tamamen yok olanın iadesinin mümkün olmadığına kanaat getirdiklerini iddia etmiştir.

İnsan bedenının cüzlerinin çözülüp sonra tekrar bir araya getirilmesi suretiyle dirilişin gerçekleşeceğini iddia edenler, bedenın cüzlerinin ya da kişinin zatının tam manasıyla yok olmasının ardından meydana gelecek olan şahsın ilkinden farklı olacağını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre böylesi bir durum, âhirette verilecek mükâfat ve cezanın olması gereken şahsa değil ondan başka birine verilmesi gibi bir sonuca götürür.<sup>50</sup>

Tamamen yoktan varlığa iade edilen şahsın önceki şahıstan farklı olacağı iddiasını reddeden Semerkandî, muayyen ve müşahhas bir insanın sadece ayrılp birleştirilen parçalardan ibaret olmadığını söyler. Onun belirttiğine göre insan bu cüzlerden hasıl olan bütünü kendisi olup mizaç, terkip, taayyün gibi özel sıfatlara ve toplumsal bir yapıya sahiptir. Ölümlle birlikte insanın cüzleri yok olmadan kalsa bile bu özellikleri yok olmaktadır. Tam olarak yok olmuş olan, varlığa geri döndürülmedikçe yok olan ilk şeyin aynıyla iadesinden söz edilemez. Bu durumda tamamen yok olanın iadesi halinde ölümden önceki şahısla diriltilecek şahıs arasında fark olacağını söyleyenlerin iddiaları da boşa düşmektedir. Zira dağılan cüzlerin birleşmesi ile meydana gelen insan da daha önceki insandan farklı olacaktır.<sup>51</sup>

Tutarlı bir biçimde yeniden dirilişi ispat etmenin yolu Semerkandî'ye göre tam olarak yok olan şeyin tekrar iadesini kabul etmeyi gerektirir. Zira bir şeyin ma'dûm olduğundan söz edilecekse onun bütünü ya da bir cüzünün tamamen yok olduğu kabul edilmelidir. Bir şeyi o şey yapan yani kimliğini oluşturan şeylerin tekrar iadesini kabul etmedikçe de yeniden dirilişten söz edilemez.

Semerkandî bedensel dirilişi bir aklî bir de naklî açıdan ele almıştır. Öncelikle ona göre bedensel diriliş aklen mümkün durumlardandır. Yani onun zorunlu ya da imkânsız olduğu

<sup>48</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 439-440; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 318.

<sup>49</sup> Semerkandî meâd bahsinde bu görüşü Mu'tezile'nin genel yaklaşımı olarak takdim etse de ma'dûmun iadesi başlığı altında bu iki isme nisbet etmiştir. Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 438, 440; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 318; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 160; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 100.

<sup>50</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 440.

<sup>51</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 440; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 318-319.

iddia edilemez. Bedensel dirilişin aklî imkânı hem diriltile (kâbil) hem de diriltile (fâil) cihetlerinden ele alınır. Haşredilen bedenler açısından yeniden dirilmenin imkânı, yok olan şeylerin varlığa gelmeye elverişli olma özellikleridir. Bu özellik o yok olan bedenlerin mahiyetlerinin ayrılmaz niteliğidir. Bedenler mahiyetlerinin varlığa gelme imkânı ile ilk yaratılıştaki varlık bulabilmişlerdir. Şayet onların bu kabiliyetleri olmasaydı ilk yaratılıştaki da var olamazlardı. Zira var olan her şey gibi onlar da yoktan var edilmişlerdir. Bu sebeple [varken] yok edilmiş olanın tekrar varlığa gelme imkânı mahiyetlerinin ayrılmaz niteliği olup süreklidir.<sup>52</sup>

Yeniden diriliş, diriltile varlık olan Allah Teâlâ açısından da mümkündür. Bunun iki dayanağından biri Allah'ın yeniden diriltmeye kâdir oluşudur. Allah'ın yeniden diriltmeye kâdir olmaması, âciz bir varlık olmasını gerektirir. Oysa yok ettiği varlığı en başta yaratmış olması O'nun kâdir olduğunu zaten ispat eder. İlk yaratmaya kâdir olup yeniden yaratmaya kâdir olmaması, mümkün bir durumun imkânsız dönüşmesi demektir. Çünkü kâdir bir şeyi yapmayı da yapmamayı da gerçekleştirebilir. Başta yoktan var ederken sonra yok olanı yeniden diriltmemeye durumu imkânın, imkânsız dönüşümüdür. Yukarıda ifade edildiği gibi imkân mahiyetten ayrılmaz bir nitelik olduğu için Allah Teâlâ daima yoktan var etmeye kâdirdir. Yeniden dirilişin Allah Teâlâ açısından mümkün kabul edilmesinin ikinci dayanağı O'nun bütün tikelleri biliyor olmasıdır. Allah'ın tikellere dair bilgisi, O'nun dirilişe konu her şahsın cüzlerini olduğu gibi bilmesi anlamına gelir.<sup>53</sup> Allah'ın tikelleri bilen ve yok olanı var etmeye kâdir oluşu dirilişin faili cihetinden de mümkün olduğu anlamına gelir.

Yeniden diriliş konusunu naklî açıdan yani naslar bakımından ele alan Semerkandî onu inanılması gereken bir husus olarak vasfetmiştir. Hz. Mûsâ (as) dışında bütün peygamberlerin yeniden diriliş öğretisini tebliğ ettiklerini belirten Semerkandî Tevrat'ta bu bağlamda bir nas olmadığını söylemiştir.<sup>54</sup> İncil'den bedensel, ruhsal ya da ruh-beden birlikte gerçekleşecek bir diriliş inancına yorumlanması mümkün bazı ifadelerle yer veren Semerkandî, Hıristiyanların çoğunluğunun da ölüm sonrası yaşamın ruh-beden birlikte olacağına itikat ettiklerini belirtmiştir. Bu bağlamda Kur'an'daki çok sayıda örnekten bazılarını yer vermek suretiyle yeniden diriliş inancının İslâm inancındaki temellerine dikkatleri çekmiştir.<sup>55</sup>

Bu âyetlerin birinde “Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?” diye soran inkârcı kişiye karşı Cenâb-ı Hakk, “De ki: Onları ilk defa var eden diriltecektir”<sup>56</sup> buyurarak bunu kendisinin gerçekleştireceğini belirtmiştir. Bir başka âyette ise “İnsan, kendisinin kemiklerini bir araya toplayamayacağımızı mı sanıyor?” şeklinde bir soru ile cismanî diriliş

<sup>52</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 91-92, 440; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 118, 319; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 102, 160; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 45, 100; Şemsüddîn es-Semerkandî, *Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 1129-4), 66b.

<sup>53</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 441; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 319; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 160; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 100.

<sup>54</sup> Tevrat'ta neden ahiret yaşamı hakkında ifadeler bulunmadığı üzerine Saadia Gaon, İbn Meymun ve İbn Kemmine gibi bazı Ortaçağ Yahudi düşünürlerin açıklamaları için bk. Yasın Meral, “Tevrat'ta Ahiret Diriliş İnancı Neden Zikredilmedi? Yahudi Düşünürlerin Gerçekleri ve Kur'an'ın Tanıklığı”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 31/1 (2020), 1-17.

<sup>55</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 441-442; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 319; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 160; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 100-101.

<sup>56</sup> Yasın Sûresi 36/78.

reddeden insanların inançlarına dikkat çekilmiş, “Evet, parmaklarına varıncaya kadar yeniden yapmaya gücümüz yeter”<sup>57</sup> buyurularak en ince ayrıntılarına kadar ilk beden, dirilişin konusu olacağı vurgulanmıştır. Âhiret yaşamının cisimsel bir yaşam olacağına işaret eden bir başka âyet ise “Öldükten sonra biz, (dünyadaki) ilk halimize mi döndürüleceğiz, (hem de) çürümüş kemikler olduktan sonra?”<sup>58</sup> şeklinde ifadelerle inkârcı bir tavır sergileyen kişinin haline dikkat çekmektedir. Kur’ân’da âhiret hayatında insan bedeninin çeşitli hallerini anlatan sahneler de sunulmuştur. Örneğin; “Derilerine: Niçin aleyhimize şahitlik ettiniz? derler. Onlar da: Her şeyi konuşuran Allah, bizi de konuştu. İlk defa sizi o yaratmıştır. Yine O’na döndürülüyorsunuz, derler.”<sup>59</sup> ve “Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka derilerle değiştiririz ki acıyı duysunlar! Allah daima üstün ve hakîmdir.”<sup>60</sup> buyurulmaktadır. Bunlardan başka “Kabirlerde bulunanlar diriltilip dışarı atıldığı zaman.”<sup>61</sup> ve “O gün yer yarılar, insanlar kabirlerinden çabucak çıkarlar. İşte bu, sadece bize göre kolay bir toplanmadır”<sup>62</sup> gibi ayetlerde ise insanların bedensel varlıklarıyla buldukları kabirlerinden diriliş için kaldırılmalarına dikkat çekilmektedir.

Semerkandî bu nasların zahirlerinin bedensel dirilişe inanmayı gerektirdiğini düşünse de bu meselenin tartışmalı bir tarafı olduğunu da gündemden çıkarmamaktadır. Zira aynı naslara iman eden filozoflar ölüm sonrası yaşamın yalnız ruhsal bir niteliğe sahip olacağını iddia etmektedirler. Onlara göre bu nasların bedensel dirilişe delâletleri kesin değildir. Zira âhiret yaşamı ruhsal mahiyettedir. İnsanların çoğu böyle bir yaşamı kavramakta zorlanacakları için âyetler, rûhânî dirilişi temsilen kullanılmış cismanî dirilişi ifade eden lafızlara sahiptir.<sup>63</sup>

“Din dili” tartışmaları bağlamında ortaya çıkmış olan bu açıklamaya göre dinin dili semboliktir ve hakikati zihinlere yaklaştırmak için tercih edilmiştir. Bu iddianın önemli temsilcilerinden biri olan İbn Sînâ’ya göre dinin esasları insanların anlayabilecekleri semboller ve benzetmelerle ifade edilmiştir. Böyle de olmalıdır, zira insanların kavrayışındaki eksiklik nedeniyle dînî gerçekler soyut olarak sunulamaz. Örneğin, tevhid kavramı her türlü nitelik, nicelik, yer, zaman, konum ve değişim gibi araz ve özelliklerinden uzak tek bir yaratıcıyı kabul etmek anlamına gelir. Ancak bu gerçeği insanlara doğrudan sunmak, dinin karmaşıklaşmasına ve halkın kuşkularının artmasına neden olabilir. Bu nedenle o, dinin sembolik ve benzetmeli bir anlatım biçimine başvurması gerektiğini düşünür. Benzer şekilde âhiret hayatı da Kur’ân’da sembolik bir dilde anlatılır. Şayet âhiret yaşamı cismanî bir şekilde anlatılmayıp rûhânî bir yaşam olarak anlatılmış olsaydı

<sup>57</sup> Kıyamet Sûresi, 75/3-4.

<sup>58</sup> Nâziât Sûresi, 79/10-11.

<sup>59</sup> Fussilet Sûresi, 41/21.

<sup>60</sup> Nîsâ Sûresi, 4/56.

<sup>61</sup> Âdiyât Sûresi, 100/9.

<sup>62</sup> Kaf Sûresi, 50/44; Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 441-442; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 319; Semerkandî, “el-Envârü’l-ilâhiyye”, 100-101; Semerkandî, *el-Mutekad*, 33; Semerkandî, *Risâle fi mezhebi Ehli’s-sünne ve’l-cemâa* (Hasan Hüsnü Paşa, 1129-4), 67a.

<sup>63</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 442; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 319.



insanların bunu anlaması mümkün olmazdı. Sembolik anlatım yöntemi, insanların dînî hakikatleri daha iyi kavramalarını sağlar.<sup>64</sup>

Semerkandî peygamberlerden tevatürle nakledilen başka açıklamaların bu âyetlerin zahirleriyle olan uyumunu gerekçe göstererek bedensel dirilişe dair Kur'ân'da yer alan nasların sembolik bir anlam taşımadığını, bilakis bunların hakikatin ifadesi olduğunu belirtmiştir. Tamamı kesinlik ifade eden bu âyetlerden dolayı haşrin cismanîyetinde şüphe bulunmaz. İnsanlar anlamazlar diye peygamberlerin rûhânî diriliş yerine cismanî diriliş dillendirdiklerini söylemek Semerkandî için peygamberleri yalanlamayı onaylama anlamına gelir. Yani böyle bir açıklama peygamberlerin gerçek dışı şeyler söylediklerini iddia eden inkârcıları doğrulamak demektir. Diğer taraftan, Semerkandî bu durumun bir temsil olarak ifade edilmesini de doğru bulmaz. Çünkü temsil, ortaya konmak istenen neyse onu ifade etmesi durumunda doğru olur. Oysa burada temsil ifadesi, asıl olanı anlamaktan akli engellemektedir. Çünkü cismanî diriliş, rûhânî dirilişe mutabık değil, bilakis çelişik bir durumdur ve onu temsilen kullanmak doğru değildir.<sup>65</sup>

Cismanî haşrin imkânına dair aklî ve naklî delileri zikrettikten sonra ölüm ertesi yaşamın dünyada sahip olunan bedenle gerçekleşeceğini iddia edenlerin karşı karşıya kaldıkları en temel sorun olan ma'dûmun iadesi meselesine geçebiliriz. Tümüyle yeniden diriliş reddeden doğa filozofları ile rûhânî haşri kabul ettiği halde cismanî haşri reddeden metafizikçi filozoflar ma'dûmun iadesini mümkün görmezler. Bunların dışında Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve Mahmûd el-Hârizmî'nin de ma'dûmun iadesini kabul etmediklerini belirtir.<sup>66</sup>

Ma'dûmun iadesinin imkânsızlığını ispat için çeşitli argümanlar geliştirilmiştir. Semerkandî'ye göre ma'dûmun tekrar var edilmesinin imkânsızlığına dair geliştirilen en kuvvetli üç argümandan ilki şöyledir: Üzerinden uzun asırlar geçtiği ya da büyük bir felaket ile yokluğa karıştığı için mahiyet ve hüviyeti kalmamış olan bir şeyin tekrar diriltilmesinin mümkün olduğuna dair hüküm vermek yanlıştır. Zira bir şey hakkında hüküm verebilmek onun bir mahiyet ve hüviyete sahip olmasına bağlanmıştır. Yok olanın da bunlardan yoksun olmasından hareketle ma'dûmun iadesinin mümkün olduğu söylenemez.<sup>67</sup>

Semerkandî'nin incelediği bu delil aslında daha önce Fahreddin er-Râzî tarafından tenkit edilmiştir. Râzî, yokluğa karışmış olan bir şey hakkında hüküm verilemeyeceğini iddia etmenin kendi içerisinde çelişkili olduğunu belirtmiştir. Çünkü böylesi bir yargı da mahiyet ve hüviyete sahip olmayan bir şey hakkında yapılmaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre

<sup>64</sup> Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, 201-204; Alper, *İbn Sînâ*, 129-131; İbn Sînâ'nın bu düşüncesini en açık surette dile getirdiği yerlerden birisi için bk. Ebû Ali İbn Sînâ, *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, thk. Hasan Âsî (Tahran: Şems-i Tebrîzî, 1382), 103.

<sup>65</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 442; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 319.

<sup>66</sup> Mu'tezile'nin Behşemiyye ekolü ma'dûma şeylik atfeder. Behşemiyye'ye göre alem bütünüyle fena bulacak, sonra şey olarak niteledikleri zatlarına verilen varlıkla geri iade edileceklerdir. Hüseyiniyye ekolünün öncü ismi Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve ikinci önemli ismi olan İbnü'l-Melâhimî'ye (Mahmûd el-Hârizmî) göre ise yokluk parçaların çözülmesinden ibarettir. Diriliş ise bunların bir araya getirilmesi demektir. Bir şey yokluktan iade edilmesi halinde ilk yaratılandan farklı olacaktır. Bundan dolayı onlar için yoktan yaratma yani ma'dûmun iadesi mümkün değildir. Bk. Orhan Şener Koloğlu, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", *Usûl: İslam Araştırmaları* 9/9 (2008), 12-13; Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), EK-1/117; Bu nisbet Râzî tarafından da bu şekilde yapılmıştır. Bk. Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in fi usûli'd-dîn*, 275.

<sup>67</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 92; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 118.

yokun iadesinin mümkün olduğunu söylemekle, ma'dûmun iadesinin mümkün olduğunu söylemenin yanlış olduğuna hükmetmek arasında fark bulunmamaktadır.<sup>68</sup>

Semerkandî ise Râzî'nin bu eleştirisinin doğru olmadığını düşündüğünden ona karşı çıkmıştır. O, filozofların hükümlerinin olumsuz bir yargı olup iadenin imkânını söylemekten farklı olduğunu belirtmiştir. Ma'dûm hakkında olumsuz (selbî) bir hüküm vermenin mümkün olduğunu düşünen Semerkandî'ye göre Râzî'nin itirazı geçerli değildir.<sup>69</sup> Semerkandî zikredilen argümanı mutlak ma'dûmun hükmü ile hariçte bulunmadığı halde zihinde mevcut olan şey hakkındaki hükmü ayırarak yanıtlamıştır. Bir şeyin hiç varlığa gelmeden önceki yokluğunu mutlak yokluk olarak vassafeden Semerkandî, var olduktan sonra yok olmuş ama zihinde bir varlığa sahip olan şeyin gelecekte hariçte var olabilme ihtimaline hükmetmenin birinci durumla aynı olmadığını belirtmiştir.<sup>70</sup>

Ma'dûmun iadesinin imkânsız olduğuna dair geliştirilen bir başka argümana göre yokluğa karışmış olan bir şeyin tekrar varlığa döndürülmüş olması halinde onu o şey yapan bütün özelliklerinin de geri iade edilmesi gerekir. Bir şeyi o şey yapan özelliklerden biri de zamandır. Şayet yokluğa karışmış olan şey evvelde sahip olduğu zamansal özelliği ile var edilecek olsa onun iade edilen değil ilk başta var olan şey olduğuna hükmetmek gerekir. Çünkü iade edilenin zamanı ilk başta var edilmiş olandan başka ikinci bir zamandır. Şayet diriltildiği söylenen şeyin ilişkili olduğu zamanı ikinci bir vakitte sahip olduğu tüm özellikleriyle iade edilmediği için ilk var olan şeyden başka bir şey olur. Buna da önce var olanın iadesi denmez.<sup>71</sup>

Bu argüman diriltilecek şahsın kendine has özelliklerini muhafaza etmiş olması gerektiğini ileri sürmektedir. Semerkandî'ye göre, insanın hüviyeti zamana bağlı değildir. Bu, insanın yaşamı boyunca ve hatta bedenle bağlantısı kesildikten sonra da aynı kişi olarak kalabilmesinden anlaşılabilir. Semerkandî, bu durumu zamanın şahsa has bir özellik olmadığını bir kanıtı olarak görmektedir. Dolayısıyla içinde bulunulmuş olan zamanın insanı insan yapan özelliklerden olmadığı açıktır. Semerkandî ayrıca tekrar varlığa döndürülen (mu'ad) şeyin zamanla ilişkili olarak tanımlanmasına da karşı çıkmıştır. Zikredilen argümana göre tekrar varlığa döndürülen şeyi zamansal olarak ilk defa var kılınmış halinden ayırmak için "ikinci bir vakitte var olan" şeklinde nitelenmiştir. Zamanı şeyin özelliklerinden kabul etmeyen Semerkandî ise tekrar varlığa döndürülen şeyin "ikinci defa var edilen" şeklinde tanımlanması halinde ayrışmanın sağlanacağını belirtmiştir. Tekrar varlığa döndürülen şeyin böyle tanımlanması o şey ister ilk vaktinde ister ikinci bir vakitte var edilmiş olsun uygun olacaktır. Böylece vaktin de iade edilen şeylerden olması mümkün olabilecektir.<sup>72</sup>

Ma'dûmun iadesinin mümkün olamayacağını iddia edenlerin geliştirdikleri bir başka argümana göre, ma'dûm olan bir şeyin tekrar var edilmesi mümkün olsa onun benzerinin (misli) de var edilmesinin imkân dahilinde olması gerekir. Çünkü birbirlerinin benzeri olan şeylerin hükümleri farklı olmaz, aynı olur. İki benzer şey var edilmiş olsa bunların bütün

<sup>68</sup> Râzî, "el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantık", 218.

<sup>69</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 92; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 118.

<sup>70</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 118.

<sup>71</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 92; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 118.

<sup>72</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 92; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 118.

yönlerden birbirlerine eşit olmaları gerekeceğinden birbirlerinden ayrışmaları imkânsız olacaktır. Bundan dolayı ma'dûmun iadesi de olanaksızdır.<sup>73</sup>

Benzer olmanın bütün cihetlerde eşitlikle değil mahiyette eşitlikle olacağını söyleyen Semerkandî, iki veya daha fazla şeyin mahiyette birbirlerinin benzeri olsalar da başka durumlarla birbirlerinden ayrışabileceklerini belirtmiştir. Ancak iki şey her bakımdan denk olsa ayrışma gerçekleşmez. Ayrıca Semerkandî bu argümanın geçerli olması halinde ilk defa yaratılmanın de mümkün olmayacağını belirtmiştir.<sup>74</sup>

Ma'dûmun iadesinin imkânsızlığı iddiasını destekleyen zikri geçen argümanlara yönelttiği eleştirileriyle bu iddianın dayanaklarının geçersizliğini ortaya koyan Semerkandî'nin ma'dûmun iadesinin zatında mümkün bir durum olduğuna inandığını belirtmiştir. Bu sebeple Semerkandî ma'dûmun iadesinin başka haricî bir durumdan imkânsız olma ihtimaline açık kapı bıraksa da iade edilecek şeyin zatından kaynaklı imkânsızlık iddiasını reddeder. Zira yok olan şey varlığa kâbil olmamış olsaydı ilk yaratılıştaki varlığa gelemezdi. Bir şey bir defa varlığa kâbil olmuşsa artık devamlı surette varlığa kâbidir. Aksi halde mümkün olan bir durumun imkânsıza dönüşmesi söz konusu olacaktır. Aklî hükümlerin dönüşümlerinin imkânsız olduğundan yok edilen şeyin ikinci defa var edilmesi zatında mümkündür.<sup>75</sup>

Dahası bir şeyin varlığa gelmeye kâbil oluşunu mahiyetin ayrılmaz bir özelliği kabul eden Semerkandî bu niteliğin tek bir vakitle sınırlı olmayıp bütün vakitler için geçerli olduğu belirtmiştir. Bununla birlikte bir defa varlığa gelen şeyin ikinci defa var olma istidadı kazanması muhtemeldir. Bu melekeyi kazanması halinde ikinci defa var olması ilkinin göre daha kolay olacaktır. Böyle bir istidat kazanmamış olsa bile mahiyetin ayrılmaz niteliği olan varlığa gelebilme özelliği sayesinde diriliş hadisesi zatında mümkün durumlardan kabul edilir.<sup>76</sup>

Âhiret hayatının dünyada sahip olunan bedenle gerçekleşeceğini iddia edenlerin muhatap oldukları sorunlardan biri de insan bedeninin parçalarının başka bir insanın bedenine dönüşme ihtimaliyle ilgilidir. Farazî bir durum olarak bir insan başka bir insan tarafından yenilmiş olsa yenilen insanın cüzleri diğerinin cüzlerine dönüşecektir. Böylesi bir durumda diriliş nasıl mümkün olacaktır? Tekrar var edilen beden bu iki insandan hangisinin bedeni olacaktır? Bedensel diriliş olması durumunda bu iki bedenden birinin iade edilmesiyle diğerinin zayı olacağını belirten metafizikçi filozoflar bedensel dirilişe karşı çıkmışlardır.<sup>77</sup>

Kelâmcılar bu ve benzeri sorunlara aslî cüzler teorisiyle yanıt vermişlerdir. Semerkandî de bu teori gereği insan bedenini oluşturan cüzleri, aslî ve eklenen şeklinde ikiye ayırmıştır. Bedenlerin ek cüzleri beslenme ile meydana gelen şeylerken; temel cüzler beslenmeden önce var olanlardır. Zikredilen örnekte yenilen insanın cüzleri kendisi için temel cüzlerken yiyecek için ek cüzler hükmündedir. Yeniden dirilişin temel cüzlerle gerçekleşeceğini ifade eden kelâmcıların genel kanaatine göre bu iki bedenden hiçbirisi zayı olmaksızın temel cüzleriyle diriltileceklerdir.<sup>78</sup>

<sup>73</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 93; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 118.

<sup>74</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 93; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 118.

<sup>75</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 91; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 117.

<sup>76</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 91-92; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 117-118.

<sup>77</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 443.

<sup>78</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 443; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 319.

Semerkandî insanın aslî cüzlerinin iç içe geçmiş latîf ve kesîf unsurlardan meydana geldiğini belirtmiştir. İnsan bedeninin cüzleri olan kemik ve et gibi parçaları sadece kesîf cisimlerden değil aynı zamanda bu yoğun yapının içinde gözle görülmesi, duyu ile algılanması son derece zor latîf parçaları da barındırır. Bu latîf parçaları bedene canlılık veren ruhlara benzeten Semerkandî, dirilişin temel unsurlarının bu latîf cisimler olabileceğine işaret etmiştir.<sup>79</sup>

Cismanî dirilişin imkânına dair zikrettiği argümanlar ve bunları desteklemek üzere yer verdiği naslardan Semerkandî'nin âhîret yaşamını rûhânî bir hayata indirgemeyi kabul etmediğini ve cismanî diriliş taraftarı olduğunu gördük. Nefsi bedene yerleşmiş latîf bir cisim kabul eden Semerkandî'nin nefis-beden ayırımına dayalı genel tutumu insanı bedenden ibaret kabul eden kelâmcılardan farklı olarak ölüm sonrası yaşamı sadece bedensel kabul etmediği de açıktır. Bu bilgilere göre Semerkandî için âhîret hayatı hem ruhsal hem de bedensel bir yaşamdır. Her ikisi de cisimsel varlık olan beden ve ruhtan oluşan insanın âhîret yaşamı da dünya yaşamında olduğu gibi cismanî yani maddî bir hüviyete sahip olacaktır.

Bedenlerin yeniden dirilişi Semerkandî'ye göre tamamen yok edildikten sonra yani tam bir yokluktan iade edilme yoluyla olacaktır. Bu ise çözülen cüzlerin bir araya getirilmesi ya da yokluğa karışmamış olan zata varlık verilmesi gibi alternatif diriliş teorilerini benimsemediği anlamına gelir. Tamamen yok edildikten sonra yaratılan beden, dirilişe konu şahsın kimliğini oluşturan tüm özelliklerini içermekle birlikte bir şahsı o şahs yapan özelliklere dahil olmayan nitelikleri de içermeyebilir. Bu farklılık diriltelen şahsın önceki şahıstan başka olduğu anlamına gelmez.

### 3.2. Ölüm Sonrası Yaşamın Mahiyeti

Ölüm sonrası yaşam ile kabir hayatıyla başlayan cennet ya da cehennemde devam edecek olan ebedî süreci kastediyoruz. Ölüm sonrası yaşamın zikredilen bu iki safhasından ilki olan kabir yaşamı yeniden dirilişe nisbetle zamansal olarak önce olmasına rağmen “ölüm sonrası yaşam” terkinin içerdiği bütünlüğü muhafaza etme adına yeniden diriliş bahsinden sonra ele alındı. Semerkandî yeniden dirilişte olduğu gibi kabir hayatı, cennet-cehennem ahvali, mizan, sırat ve organların dile gelmesi gibi çeşitli sem'iyât unsurlarını kendi zatlarında mümkün olan durumlardan saymıştır. Bütün bu durumlar faileri olan Allah açısından da mümkündür. Zira Allah'ın her şeyi bilmesi ve zikredilen şeyleri yapmaya/yaratmaya kadir olması, bunların imkân dairesinde olduğunu gösteren ikinci gerekçedir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in (as) bunlara dair verdiği haberler, tüm bu mümkün durumlara inanmayı ve ikrar etmeyi gerektirir.<sup>80</sup>

Ölümden mahşerdeki dirilişe kadar geçen süre kabir kelimesi ile karşılanan berzah hayatını ifade eder. Hz. Peygamber'in “âhîret duraklarının ilki” dediği kabir hayatı sorgu, azap ve nimet gibi çeşitli safha ve özelliklere sahiptir.<sup>81</sup> Henüz dirilişin gerçekleşmediği bu aşamada nefis ve beden durumunu nasıldır? Bahsi geçen azap ve nimetle ilgili hadiseler yalnızca nefisle mi yoksa bir biçimde bedenle de mi ilişkilidir? Bedenin bir işlevi olacaksa

<sup>79</sup> Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 101.

<sup>80</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 444; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 319; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 161; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 102; Semerkandî, *el-Mutekad*, 34.

<sup>81</sup> Süleyman Toprak, “Kabir (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/38.

diriliş gerçekleşmeden önce bu işlevi ne olabilir ve nasıl gerçekleşecektir? Bu sorular/sorunlar âhîret hayatının bu ilk safhasının mahiyetini anlama bakımından önemli bir yere sahiptir.

“Kabir yaşamındaki azap ya da nimetin mahalli nefis mi, beden mi yoksa her ikisi midir?” sorusuna çeşitli yanıtlar verilmiştir. Kerrâmiyye ve Sâlihiyye gibi gruplar kabir hayatındaki azap ve nimetin mahallinin beden olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre beden hayat sıfatı olmaksızın bunları tadacaktır. Selefîyye âlimlerinden kabir yaşamının sadece bedenle ya da sadece ruhla gerçekleşeceği şeklinde farklı fikirler sadır olmuştur. Ehl-i sünnetin çoğunluğu ise kabir yaşamının hem ruha hem de bedene yönelik olacağı kanaatinde. Bu bağlamda Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin çoğunluğu beden azaba mahal olmasını bedende yaratılacak bir hayatla açıklamışlardır.<sup>82</sup>

Semerkandî kabir yaşamındaki azap ve hazzın yalnız nefis tarafından ya da bedenle birlikte nefis tarafından algılanmasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Ancak o, bu iki ihtimal arasında herhangi bir tercih yapmamıştır. Nefsin bedenden ayrılmasından sonra yok olmayıp varlığını devam ettirmesi kabir yaşamındaki ızdırıp ve hazzın mahallinin nefis olmasını mümkün kılmaktadır.<sup>83</sup> Kabir hayatının yalnız ruhla ilgili olması halinde bu aşamadaki haz ve acı da doğal olarak manevî bir nitelikte gerçekleşecektir.

Semerkandî'ye göre nefsin ölüm öncesi, bedenle birlikteliği esnasında kazandığı inançları ve ahlâkî durumu, bedenden ayrılmasıyla birlikte yaşayacağı manevî mutluluk ve bedbahtlığının da sebebidir. Zira dünya hayatında nefis, bedende “sereyânî hulûl” olarak ifade edilen bademe yerleşmiş olan yağ gibi bulunmaktadır. O bedende bulunmaktan kaynaklı elde edebileceği çeşitli bedensel ve zihinsel hazzı tatmıştır. Bedende olmakla kendisinde kökleşen ümitler ve arzuları ile bedene ve bedensel olana oldukça ülfet kesb etmiştir. Bunlar adeta onda tabiat ve alışkanlığa dönüşmüştür. Bu haldeyken nefsin bedenden ayrılması onun için bir üzüntü ve hasret sebebi olur. Zira bu birliktelikle nefsin elde etmeyi umduğu şeyler kesintiye uğrar. Semerkandî nefsin bu bedenle birlikteliğinde elde ettiği kötü inançlar ve çirkin ahlâkî vasıflar gibi olumsuz nitelikleri Allah'ın adeta insanı kemiren yılanlara çevirebileceğini söylemiştir. Diğer taraftan bedenle birlikteyken uhrevî lezzetlere ve ilâhî marifetlere kıymet verip yönelmiş olan nefis ise Allah'ın rahmeti ile sevinç içinde olacaktır.<sup>84</sup>

Semerkandî ikinci bir ihtimal olarak kabir yaşamındaki idrâkin nefis ile beden ilişkili olması suretiyle de olabileceğini belirtmiştir. Nefis ile beden arasındaki bu ikinci ilişki Allah'ın kudreti sayesinde gerçekleşebilir. Bu da beden nefisle tekrar ilişki kurmaya hazır hale getirilmesiyle olabilir. Nefisle beden arasındaki ilişkinin insanların bilmediği bir surette olacağını belirten Semerkandî'nin bu izahına göre nefisle beden arasındaki ilişki dünyadaki gibi nefsin bedene yerleşmesi şeklinde olmayacaktır. Nefsin bedene taalluku bu aşamada yalnızca beden kabir yaşamındaki haz ya da elemi duyumsamasını sağlayıcı bir nitelik taşıyacaktır.<sup>85</sup>

<sup>82</sup> Toprak, “Kabir”, 24/38.

<sup>83</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 444; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 320; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 161; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 102; Semerkandî, *el-Mutekad*, 34.

<sup>84</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 320.

<sup>85</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 444; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 320; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 161; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 102; Semerkandî, *el-Mutekad*, 34.

Kabir yaşamında nefle beden arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkında net bir görüşe varmadığı görülen Semerkandî, iki ihtimalden daha bahseder. Bunların ilkinde göre kabirde bedenin canlılıkla (hayat) nitelenmesi mümkündür. İkinci ihtimale göre ise beden nebâtî ve hayvânî güçleri işlevsiz olduğu halde hayatla nitelenme durumunda olabilir. Zira nebâtî ve hayvânî güçler, beden ölümü ile fena bulmuşlardır. Bu da beden beslenme, büyüme, üreme, duyumsama ve iradeli hareket gibi özelliklerden yoksun olması anlamına gelir. Semerkandî bu ikinci ihtimali doğruya daha yakın görmüştür. Bazı insanî tecrübelerin bunun doğru olma ihtimaline işaret ettiğini düşünen Semerkandî, insanların uyku ve hastalık hallerinde, ölümün yaklaştığı zamanlarda ve uyku ile uyanıklık arasında buldukları vakitlerde dehşet verici bazı sebeplerle hayrete düştüklerine işaret etmiştir. Böyle durumlarda hayvânî ve nebâtî güçler işlevlerini yitirirler. Nefs için bir kurtuluş olarak kabul edilen bu hallerde insan sadık rüyalar ve hayalî olmayan gerçeğe uygun müşahedelere konu olur. Semerkandî bu gibi hallerde bitkisel nefsin işlevlerinin askıya alınması sebebiyle beden bir müddet madde ve besine ihtiyaç duymadan kalabileceğini belirtmiştir. Hayat sıfatına sahip beden mevcut olduğu bu aşamada kabir yaşamının konusu bedenle birlikte nefis olabilir. Ancak beden çürüme ve bozulmaya maruz kalmasından sonra ise azap ve nimet yalnız nefis için söz konusu olacaktır.<sup>86</sup>

Netice itibarıyla Semerkandî kabirde nefsin ya tek başına ya da bir biçimde ilişkide olacağı beden ile azap ve nimete mahal olabileceğini ifade etmiştir. Âhiret hayatının bu ilk merhalesinin de bir biçimde bedenselliğini gündemde tutarak ele alan Semerkandî'nin sırat, mîzan, organların konuşturulması ve cennet-cehennem ahvaline dair anlatımlarda çeşitli te'villeri mümkün görse de cismanî tasvire bağlı kaldığı görülmektedir. Örneğin sıratın cehennem üzerine kurulmuş insanların üzerinden geçtiği bir köprü olarak algılanması yanında kötü amellerin çokluğu ve azlığına göre uzayıp kısalan, insanların üzerinde yürüdükleri bir şey olarak anlaşılabilmesini belirtmiştir. Benzer şekilde mizan ise amellerin yazılı olduğu sayfelerin tartıldığı iki kefesi olan bir tartı ya da iyi ve kötü amelleri karşılaştıran bir melek olması mümkündür. Yine "bir manaya delalet eden sesler" anlamına geldiğini belirttiği "nutkun" bu anlamından hareketle Semerkandî, uzuvlar gibi cisimlerin ve hatta cansız cisimlerin bile konuşturulmasının mümkün olduğunu belirtmiştir. Meyveler, nehirler, bağlar, bahçeler, huriler, cennet hizmetkarları, ateş azabı ve zincirler gibi cennet-cehennem tasvirlerinin tamamının mümkün durumlardan olduğunu belirten Semerkandî, bu cisimsel anlatıya bağlı kalmayı tercih etmiş ve bunları te'vil ederek başka anlamlarda yorumlamamıştır. Bilakis o bu tür te'villere açıkça karşı çıkarak filozofların âhiret anlayışlarını eleştirmiş ve bu manada genel kelâmî tavrı sürdürmüştür.<sup>87</sup>

Bu bağlamda âhiret hayatının yalnızca ruhsal boyutta gerçekleşeceği iddiasına da temas etmek yerinde olacaktır. Bu düşünce bedensel ya da ruhsal her türlü algının nefis tarafından gerçekleştirildiği kabulüne dayanır. Beden ve diğer cisimsel unsurlar araç ya da aracı konumundadırlar. Her türlü acı ya da hazzın algılanması da -bedenin bir dahli olup olmaması önem arz etmeksizin- nefsin etkilenimlerinden ibarettir. Bu bakımdan âhiret yaşamı sırf ruhsal bir yaşantı olacaktır. Dahası bazı insanî tecrübelerin bu manayı

<sup>86</sup> Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 320.

<sup>87</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 444-445; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 320; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 161; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 102-103; Semerkandî, *el-Mutekad*, 35.

desteklediği ileri sürülmüştür. İnsanların rüyalarında bedenlerinin bir dahil olmaksızın çeşitli acıları ya da hazları duyumsamaları, ehl-i riyâzetin uyanıkken nefsânî boyutta haz ve acıyı deneyimlemeleri ve doğrudan nefsin tasavvur düzeyinde benzer idrakleri yaşaması bu görüşü destekleyici unsurlar olarak sunulmuştur.<sup>88</sup>

Cisimsel duyuların aktif olmamasına rağmen rüyada cisimsel haz ve acıları uyanıkken algıladığımızdan daha tesirli bir şekilde yaşıyor oluşumuz gerçekten bedensel olanın hiçbir dahlinin olmadığı anlamına mı gelir? Bu sorudan hareketle yukarıdaki iddiaya bir itiraz yöneltilebileceğini belirten Semerkandî bunu şöyle dile getirmiştir: Rüya diye adlandırılan şey, beden fonksiyonlarının işlevsiz kaldığı, nefsin uyku ile ilgili işlerle meşgul olduğu bir sırada hayal gücünde bulunan suretlerin ortak duyuya ulaşması böylece karışık ve düzensiz bir surette nefste parıldamasıyla olur. Bedenle meşgul olduğu esnada nefis bu düzensiz suretler sebebiyle acı ya da hazzı algılar. Ancak ölümlle birlikte iç duyular da işlevini yitireceği için âhirette nefis için böyle bir duyumsama olmayacaktır. Bu sebeple rüya üzerinden âhret âleminin keyfiyetine dair yorum yapmak hatalıdır.<sup>89</sup>

Semerkandî bu muhtemel itirazı dile getirdikten sonra hem rüyanın hakikatine hem keşf, ilham gibi olgulara hem de nefsin idrâklerine dair önemli sayılabilecek ayrıntılar içeren bir cevap vermiştir. Öncelikle hayal gücündeki suretin etkisiyle nefste parıldayan ve nefsin acı ya da hazzı algılamasına sebep olan şeyin bir hakikati olduğunu ancak bunun anlamsız rüyalar (edğâsu ahlâm) olarak adlandırılacağını belirtmiştir. Diğer taraftan rüya sadece hayal gücünün etkisi, yalnızca onun sebep olduğu bir sürecin ürünü değildir. Dolayısıyla zikredilen itiraz yukarıdaki argümanı iptal edecek bir konumda değildir. Bazı rüyaların kutsî âlemden kaynaklı bir sebebi de olabilir. O zaman bu tür rüyalar ya ilham ya da keşf olarak adlandırılırlar. Anlamsız rüyaların aksine bunlar bir şekilde gerçeğe tekabül ederler. Bunların gerçeğe tekabül etmeleri ya doğrudan gerçeği olduğu gibi görmekle ya da te'vil ve tabir ile gerçekleşen anlamın keşfi ile olur. Semerkandî cisimsel araçlar olmaksızın da nefsin acı ve hazzı deneyimlemesinin mümkün olduğunu ama bunun sebepsiz gerçekleşen bir olay gibi görülmemesi gerektiğini belirtmiştir. O nefsin bu tür algılarının sebebinin Allah'ın rahmet ya da gazabı olabileceği gibi melekler ve rûhânî varlıklar tarafından gelen bir başka şey de olabileceğini belirtmiştir. Bu bakımdan nefis vasitasız da acı ve hazzı deneyimleyebilir ama bu Semerkandî açısından âhret hayatının sadece rûhânî bir yaşam olacağı anlamına gelmez.<sup>90</sup>

Nefsin bedene ihtiyaç duymaksızın acı ve hazzı tadabileceğini söyleyenler nefsin bu özelliğinin rüya gibi sadece uyku halinde yaşanan bir tecrübeye değil uyanıkken gerçekleşen başka bazı hadiseler de dayandırmışlardır. Bu bağlamda riyâzet ehli kimselerin ve dünyevî amaçlardan yüz çevirmiş olanların başka insanların akledemeyecekleri acı ve hazları uyanıkken duyumsadıklarından söz edilmiştir. Ayrıca nefsin tasavvurlarının da acı ya da eleme dair bir idrak oluşturmasının mümkün olduğu belirtilmiştir. Nefs bir hazzı tasavvur ettiğinde ondan haz duyabileceği gibi bir hazzın karşıtı tasavvur etmesi sebebiyle de acı duyabilir. Zira tüm bunlar nefsin etkilenimlerine dahildir. Tasavvurdan kaynaklı etkilenime örnek olarak insanın ekşi bir şeyi tahayyül

<sup>88</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 446; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 320; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 162; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 103-104.

<sup>89</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 320-321.

<sup>90</sup> Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 321.

etmesiyle dişlerinin kamaşması gösterilebilir. Bu örnek nefsin tasavvurlarının etkisinin nefsi de aşır bedene ulaştığını göstermektedir. Bu bağlamda nefis bedensel meşguliyetlerini ne kadar aza indirirse bu etkilenimleri o kadar ziyadeleşecektir. Bedenden ayrılmış olan nefsin tasavvura dayalı etkilenimleri ise bunlarla kıyas kabul etmeyecek bir noktaya varabilir.<sup>91</sup>

Semerkindî âhiret hayatının sırf ruhsal bir mahiyette olacağına dair ileri sürülen gerekçelerin hakikati olmayan, tutarsız hayallerden ibaret olduğunu düşünür. Ona göre bunlar uyku halleri, delilik ve delilik halleri gibi dikkate alınmaması gereken şeylerdir. Dolayısıyla Semerkindî'ye göre cennet ve cehennem hallerinin sadece nefsin içsel tecrübesine indirgenmesi gerçekliğin kaybolmasına denk düşmektedir. Ancak Semerkindî için cennet ve cehennem ahvali nefis-beden birlikteliğinde tecrübe edilecek bir hakikate sahip olup hem yaratan hem de yaratılan açısından mümkün durumlardandır. Hatta Allah'ın kudretinin genişliği ve hikmetinin mükemmelliği açısından gereklidir. Zira Semerkindî için kulların yaratılışlarındaki hikmetin tamamlanması ve yine kulların hallerinin mükâfat ve ceza olarak eksik bırakılmaması gerçekten yaşanılacak hakîki bir hayatla mümkündür. Bunların eksikliği hikmetin gereği olan şeylerin de eksikliği olacaktır.<sup>92</sup>

Semerkindî âhiret hayatının nefis ve beden birlikteliğiyle gerçekleşeceğini düşünmekle birlikte konuyu tartıştığı yerde filozofların bu konudaki bazı temel düşüncelerini de ele almıştır. Onun anlatımına göre filozoflar cennet ve cehennem mahiyetini ruhun algılamalarına indirgemişlerdir. Haz, algılayan için kemal ve iyilik olan şeyin algılanmasıdır. Acı ise algılayan için kötülük ve bela olan şeyin algılanmasıdır. Buna göre hazın yurdu olan cennet, ruhun kemal ve iyiliği algılamasından ibarettir. Aynı şekilde ceza yurdu olan cehennem, ruhun kötülüğü ve belaları algılamasından ibarettir. Haz ve acılar mizaçlar ve tabiatların çeşitliliğine göre farklılık göstereceğinden filozoflar, haz ve acının “algılayan için” ne ise o olacağını söylemişlerdir. Zira mizaçlar ve tabiatların çeşitliliği sebebiyle bir kişinin haz aldığı bir şeyden diğeri haz duymazken bir kişinin acı çektiği bir şey başkası için acı verici olmayabilir. Diğer taraftan bir şey bir cihetten haz verirken başka bir cihetten tiksindirici olabilir. Örneğin misk, kokusu açısından haz verirken tadı bakımından hiç de hoş olmayabilir. Bu sebeple âhirette nefsin idrak edeceği haz ya da acı ilk olarak o kişiye göre haz ya da acı verici olacak, ikincisi de lezzet ve afet olması cihetleri bakımından idrake konu olacaktır.<sup>93</sup>

Filozoflar iyi olanın göreceliliğini ruha ve bedene göre ayırdıkları gibi onun dünyevî ve uhrevî olması açısından da farklılaşacağı kanaatindedirler. Onların bu yaklaşımlarının gereği ruh için iyi olan şey ya onun rûhânî dünyası ya da maddî dünyası açısından iyi olabilir. Ruhun rûhânî dünyası açısından iyi olan şey, Allah'ın varlığı ve kemâlâtını, akıllar ve nefisler gibi Allah'tan sâdir olmuş yetkin varlıkları bilmektir. Ruhun maddî dünyası açısından iyi olan şey ise şükran, övgü, şeref ve liderlik elde etmektir. Aynı şekilde beden

<sup>91</sup> Semerkindî, *es-Sahâif*, 1985, 446-447; Semerkindî, “el-Maârif”, 2012, 321; Semerkindî, “el-Mu'tekadât”, 162; Semerkindî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 103-104.

<sup>92</sup> Semerkindî, *es-Sahâif*, 1985, 447; Semerkindî, “el-Maârif”, 2012, 321; Semerkindî, “el-Mu'tekadât”, 162; Semerkindî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 104.

<sup>93</sup> Semerkindî, *es-Sahâif*, 1985, 448; Semerkindî, “el-Maârif”, 2012, 321; Semerkindî, “el-Mu'tekadât”, 162; Semerkindî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 104.



için iyi ve kötü de bedensel güçlere göre değişebilir. Şehvet gücü için iyi olan şey, uygun yiyecek ve eşleşmedir. Öfke gücü için iyi olan şey ise galip gelmektir.<sup>94</sup>

Haz ve acıları, aklı ve bedensel şeklinde ikiye ayıran filozoflara göre akılsal zevkler ya da acılar, bedensel zevk ve acılardan daha güçlüdür. Çünkü akılsal algı, bir şeyin özünü ve özelliklerini kavrar; duyuşsal algı ise sadece bazı özelliklerle ilişkilidir. Bu sebeple akılsal algı, duyuşsal algıdan daha üstündür. Bir şeye dair algı ne kadar eksiksiz ve algılanan şey ne de kadar iyi olursa, haz da o kadar tam olacak; bir şeye dair algı ne kadar yetkin ve algılanan şey de ne kadar kötü olursa, acı da o kadar eksiksiz olacaktır. Filozoflara göre soyut bir varlık olan nefsin, bu aklî hazlardan alacağı payın en kâmil hali rûhânî âlemler arasındaki maddî dünyanın engelleyici bağlarından kurtulmasıyla olacaktır. Bu açıdan nefis hak ettiği ölçüde zevk ve acıyı ancak âhiret âleminde yaşayacaktır.<sup>95</sup>

Cennet ve cehennemi nefsin algısına indirgeyen filozoflara göre âhirette ruhlar temelde iki toplamda dört sınıfa ayrılır. İşin özünde nefisler bilgi ve ahlak bakımından yetkinleşenler ile bu iki özellik açısından yetkinliğe erişemeyenlerden oluşur. [1] Bilgi ve ahlak bakımından yetkinleşen nefisler ebedî saadet ve sonsuz hazlara kavuşurlar. [2] Bilgi ve ahlak bakımından yetkinleşemeyen nefislerin bir kısmı bu iki haslette yetkinliğe sahip olmasalar da bunların zıtları olan niteliklerle de vasıflanmazlar. Bu gruptakiler de azap ve acıdan kurtuluşa erenlerden kabul edilir. [3] Bilgi ve ahlak bakımından eksik olan üçüncü grup, bu niteliklerin zıtları olan vasıflara geçici bir surette sahiptir. Yani kötü vasıflar bu kişilerde yerleşmemiştir. Bunlar azap içinde olacaklardır ancak bunların azaplarının sona ermesi ve saadete kavuşmaları umulmaktadır. [4] Dördüncü gruptakiler ise ebedî azap ve sonsuz sefaletle mahkûm olanlardır. Onlar kötü vasıflar nefislerinde kalıcı olacak şekilde yerleşmiş kişilerdir.<sup>96</sup>

Filozoflara göre nefsin âhiretteki azap ve mutluluğunun derecesini belirleyen şey nefsin arzuları ve bunlara dair bilgisidir. Belirli yetkinliklere arzu duymasına rağmen o kemallerden yoksun olan nefisler, bunlara arzu duymayan nefislerden daha fazla azap çekecektir. Çünkü arzu duyulan yetkinlik nefis için iyilik, onun yokluğu ise kötülüktür. Diğer taraftan nefis, kendisi için kötü olanı bildiğinde bu bilgi sebebiyle acı duyacaktır. Kendisi için iyi olanı bilmekten dolayı da bir hazza sahip olacaktır. Bu manada kendi yetkinliklerine dair bilgileri olmayan ve bunları elde etme arzusu taşımayan bilinçsiz nefisler kurtuluşa daha yakındırlar. Zira bunlar için âhiretteki mutluluk sağlık ve güvenlikten ibarettir.<sup>97</sup>

Semerkandî nefislerin âhiret hayatındaki durumlarına dair filozoflara nisbet ettiği bu görüşleri aktardıktan bunlar hakkında bazı eleştirilerde de bulunmuştur. Onun ilk eleştirisi haz ve elemnin tanımına yöneliktir. Filozoflar hazı, nefse uygun olanın algılanması; acıyı ise nefse aykırı olanın algılanması şeklinde tanımlamışlardır. Oysa Semerkandî'ye göre bunları idrâklerinin gerektireni (melzûm) kabul etmek daha doğrudur. Yani uygun olanı algılamak hazın melzûmu; aykırı olanın idraki de acının melzûmudur. Zira haz da acı da uygun ya da aykırı olanın algılanmasından doğar.<sup>98</sup> Filozofların dediği gibi yerleşip kök salmış olan nefse

<sup>94</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 447; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 321.

<sup>95</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 448-449; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 322; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 162; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 104.

<sup>96</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 449; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 322; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 162-163; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 104.

<sup>97</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 449; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 322; Semerkandî, "el-Mu'tekadât", 162-163; Semerkandî, "el-Envârü'l-ilâhiyye", 104.

<sup>98</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 203-204; Semerkandî, "el-Maârif", 2012, 193.

uygun şeyler, Semerkandî'ye göre haz olmadığı gibi yerleşmiş bilgiler ve ahlakî vasıflar da haz doğurmaz. Ona göre filozofların görüşlerini bina ettikleri diğer öncüller de sorunludur. Bunların tamamı doğru kabul edilse bile filozoflar yalnızca zanlarına dayalı bir açıklama geliştirmiş kabul edilmelidir. Zira Semerkandî onların acıları ve hazları sınırladıklarını belirtir. Ona göre bu zikredilen şeylerin ötesinde de başka haz ve elemeler bulunabilir. İşin özünde âhirette insanların durumlarına dair açıklama akılla değil “nübüvvet kandili”nden gelen haberlerle bilinebilir.<sup>99</sup>

Filozofların âhiret hayatını nefsin algısına indirgeyen açıklamalarını böyle tenkit eden Semerkandî'nin ölüm sonrası yaşamın ruh beden birlikteliğinde cisimsel mahiyette gerçekleşeceği kanaatinde olduğunu belirtmiştik. Bu başlığın sonuna yaklaşırken cennet ve cehennem hayatının bedensel bir hüviyete sahip olması halinde bedenin bekâsının nasıl sağlanacağıyla ilgili soruna yönelik Semerkandî'nin sunduğu çözümü zikretmek istiyoruz. Bedende yaşanacak değişimlerin zamanla çözümlenme ve bozulmaya sebep olma ihtimali uhrevî yaşamın devamlılığına dair bir sorunu gündeme getirmiştir. Semerkandî cisimler dünyasından cüzleri birbirlerinden kopmayacak şekilde sıkı, birbirine bitişik altın ve gümüş gibi madenleri örnek vererek bu sorunu yanıtlamayı denemiştir. Uzun süre ateşe tutulan bu cisimlerde olduğu gibi Allah'ın bedenlere vereceği unsurların dağılmadan bir arada kalmasını sağlayan yeni bir mizaç sayesinde herhangi bir çözümlenme olmaksızın ebedî yaşamın devamlılığı mümkün olabilecektir. Tamamen maddî sebeplerle bu ve benzeri sorunların yanıtlanmasını mümkün gören Semerkandî bu bağlamda mide asit oranı fazla olan kişilerden hareketle bir başka açıklama geliştirmiştir. Ona göre bu tür kişilerin diğer insanlara oranla daha fazla besin tüketmelerine rağmen bünyelerinde gözle görülür bir değişiklik olmaksızın yaşamlarını sürdürmeleri, âhirette benzer mizaçta yaratılmış bedenlerin herhangi bir genişleme ve büyümeye konu olmaksızın baki kalmalarının da olası olduğunu gösterir.<sup>100</sup>

<sup>99</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 449; Semerkandî, “el-Maârif”, 2012, 322; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 162-163; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 104.

<sup>100</sup> Semerkandî, *es-Sahâif*, 1985, 445; Semerkandî, “el-Mu'tekadât”, 161-162; Semerkandî, “el-Envârü'l-ilâhiyye”, 103.

## SONUÇ

Bu çalışma İbn Sînâ sonrası mücerred nefis teorisinin kelâmcılar arasında kabul görmeye başladığı bir dönemde Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin nefsin bir cism-i latîf olduğunu iddia eden klasik kelâmî görüşü benimseyip geliştirmeye çalıştığını göstermiştir. Semerkandî mücerred nefis teorisiyle ilişkili olan ruhsal ve bedensel yetkinlikler öğretisi, nazarî-amelî akıl ayrımı, iç duyular nazariyesi, keramet ve mûcize gibi durumların nefsin tabiatında yer alan potansiyel güçle açıklanması ve olağanüstü hadiselerin çeşitli tabîî fenomenlere benzetilerek izah edilmesi gibi unsurlarla teorisini geliştirmiştir.

Zikredilen unsurlarla teorisini geliştirdiği görülen Semerkandî'nin temel bazı kelâmî esasları da gözettilmiş ve tespit edilmiştir. Zorunlu varlık olan Allah fâil-i muhtârdır. O tümel ve tikeli bilir. Varlık âleminde Allah dışında manevî varlık bulunmaz. Cevher ve arazdan meydana gelen âlem tamamıyla cisimsel ve hâdistir. Cisimler de kesîf ve latîf olarak iki kısım olup her bir grubun kendine has özellikleri bulunur. Yaşamda zorunlu nedenselliğe yer yoktur. Ölüm bir son olmayıp âhîret yaşamıyla varlığı devam eden insanın ölüm sonrası yaşamı da cismânî bir mahiyette olacaktır. Bu ve benzeri ilkelerle müteahhir dönemde kelâmcıların ana muhatabı konumuna gelen filozofların Allah'ın mûcib bi'z-zât olması, Allah'ın tikellere dair bilgisinin tümel sûrette oluşu, âlemden akıllar ve nefisler gibi mücerred varlıklar bulunması, mümkün varlığın madde ve sûretten meydana gelişi, zamansal kideden söz etmeleri, varlığı cisimsel ve soyut olanlar şeklinde ikiye ayırmaları, yaşamda zorunlu nedenselliğin hakimiyetini kabul etmeleri gibi temel kabullerinden kelâmî çizgi ayrıştırılmak istenmiştir.

Araştırmamız Semerkandî'nin nefsi latîf bir cisim olarak kabul etmesinin en temel nedeninin onun kelâm ilmine yüklediği işlevle ilgili olduğunu iddia eder. Kelâm ilminin konusunun var olanlar (mevcûd) olduğunu söyleyen Semerkandî, konu ve meseleleri bakımından kelâmîla aynı olan metafizik gibi onun da tümel bir disiplin olduğunu belirtir. Bu iki disiplinin yöntemleri bakımından ayrıştıklarını belirten Semerkandî, kelâmın İslâm'ın vazettiği ilkeleri gözetmekte olduğunu, metafiziğin ise kendisini felsefenin temel kaideleri ile kayıtladığını belirtmiştir. Bir kelâmcı olarak Semerkandî varlığın bir cüzü olan nefis konusunu *İslâm kânunu* sözüyle ifade ettiği esasları gözeterek incelemiş ve nefsin bir cism-i latîf olduğunu iddia etmiştir. Semerkandî'nin mücerred nefis teorisine mesafeli durması, bu teorisinin sudûrcu yaratılış modeliyle sıkı irtibatı ve buna kaynaklık eden ilkelerle bağı sebebiyledir.

Semerkandî'nin nefis teorisine dair görüşlerini şekillendiren başat isim İbn Sînâ olmuştur. Mücerred nefsin mahiyetine ilişkin tartışmalar, husûl ve temessül kavramları merkezli bilgi anlayışı gibi meselelerde karşısına aldığı İbn Sînâ, peygamberliğin, velayetin, mûcize ve keramet rasyonel bir dille izah edilmesi noktasında onun üzerinde ciddi etki bırakmıştır. İbn Sînâ'nın eleştirel okumasını Fahreddin er-Râzî, bu eleştirel okumanın süzgeçten geçirilmesini Nasîrüddîn et-Tûsî üzerinden yaptığını düşündüğümüz Semerkandî'nin konumuzla ilgili tartışma zemininde bu üç isim yer alır.

Semerkandî için nefis, insanın “ben” diye işarette bulunduğu zatına karşılık gelir ve latîf bir cisimdir. Bu latîf cisim, bedenden başkadır ve bedene yayılmış bir surette bulunur. Nefsin bedende bulunuşunu *sereyânî hulûl* olarak ifade eden Semerkandî'ye göre nefis, ateşin közde, susam yağının susamda ve gül suyunun gülde bulunuşu gibi iç içe geçme ilişkisi şeklinde bedende yer tutar. Semerkandî'nin nefsi bedende yerleşik latîf bir cisim kabul etmesi, onun Allah'tan başka soyut varlık kabul etmeyen kelâmcıların genel tavrını muhafaza ettiğini göstermektedir. Nefsi nûrânî ya da rûhânî bir varlık olarak niteleyen Semerkandî, onu meleklerle aynı öze sahip bir varlık sayar. Bu ise Semerkandî'nin bütünüyle âlemin ya kesîf ya da latîf cisimlerden meydana geldiği iddiasıyla uyumludur.

Semerkandî'ye göre nefis bedene yerleşik bulursa da nefis ile beden arasındaki ilişki, yönetici ve yönetilen ilişkisidir. Beden nefis sayesinde yetkinliklerini elde ettiği gibi nefis de beden sayesinde yetkinleşmektedir. Bedenin selameti, düzeni ve güvenliği gibi yetkinlikleri, yöneticisi olan nefsin idaresi sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Nefis de bedeni kullanarak idrâk, tefekkür ve tedbir gibi yetkinliklerini açığa çıkarabilmektedir. Bu yetkinleşme açıklaması da Semerkandî'nin İbn Sînâ'cı nefis teorisinden kendi sistemine kattığı hususlardan biridir.

Nefislerin mahiyetçe bir olduklarını bu sebeple bir taayyüne sahip olma yani bireyselleşmek için beden var olmasına ihtiyaç olduğunu ileri süren İbn Sînâ gibi düşünürler, bedeni nefsin varlık şartı kabul edip nefsin bedenle birlikte varlığa geldiğini söylemişlerdir. Hariç varlığı olan her şeyin, mahiyeti gereği bir taayyüne sahip olduğunu söyleyen Semerkandî'nin bu bireyselliği nefsin mahiyetine bağlaması nefislerin mahiyetçe farklı olduğuna kanaat getirdiğini göstermiştir. Dolayısıyla çok net açıklamaları olmasa da Semerkandî'ye göre nefsin var olmak ve tabi belirlenim kazanmak için bedene ihtiyacı bulunmaz. Nefsin varlığa gelişi hakkında da çok net açıklamalara yer vermediğini gördüğümüz Semerkandî'nin bazı ifadelerinden hareketle, nefsin bedenden önce bir varlığa sahip olduğunu söyleyen kelâmcıların genel kanaatine meyilli olduğunu belirtebiliriz.

Nefsin soyut bir varlık olduğunu ileri sürenler tezlerini genel manada onun soyut aklî basit suretlere mahal olmasıyla ilişkilendirmişlerdir. Bu ilişki ise idrâkin “İdrâk edilen şeyin suretinin idrâk edende husûlü” şeklinde tanımlanması üzerine kuruludur. *İdrâk ve bilginin bedîhî kavramlar olduğunu* belirten Semerkandî onları tanımlamaya girişmemiştir. O, Râzî'nin İbn Sînâ'cı idrâk anlayışına yönelttiği eleştiriler ve Tûsî'nin İbn Sînâ'cı idrâk teorisini yorumlayışının da etkisiyle idrâkle ilgili yeni bir söylem geliştirmiştir. İdrâkin husûl değil vusûl olduğunu belirten Semerkandî'ye göre idrâk, idrâk eden öznenin manaya ulaşma ya da erişmesinden ibarettir. Daha açık bir ifade ile nefsin akıl gücü (başîre) bir manaya iliştiğinde nefis de ona ulaşmış ve idrâk etmiş olmaktadır. Soyut nefis taraftarlarının nefsin mücerred bir cevher oluşunu gerekçelendirdikleri husûl, temessül ya da intibâ kavramlarıyla ifade edilen bilgi tanımına dayalı bütün argümanlar, Semerkandî tarafından idrâkin vusûl olduğu gerekçe gösterilerek iptal edilmeye çalışılmıştır.

Cisimsel niteliklerden ayrı bulunmasının mümkün olmadığını düşündükleri tikel suretlerin mücerred nefste bulunamayacağını iddia eden soyut nefis taraftarlarına karşı nefsin *latîf bir cisim*, idrâkin de *manaya ulaşmaktan* ibaret olduğunu söyleyen Semerkandî, nefsin hem tümelin hem de tikelin doğrudan bilgisine sahip olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre tikel olanın bilgisine sahip olan nefsin tümel olanın bilgisine ulaşmak için soyutlama faaliyetine de ihtiyacı yoktur. Nefs özü gereği tikel olanı idrâke kâbildir.

Nefsi, beden memleketinin hükümdarı olarak betimleyen Semerkandî, bedende bulunan birbirinden farklı organlar ve güçleri de bu hükümdarın emri altında yer alan çeşitli görevliler ya da görevin icra edildiği mekanlar şeklinde tasvir etmiştir. Örneğin beş dış duyu, nefsin gözlem noktaları gibi olup nefis onlardan mahiyetleri, nitelikleri ve nicelikleriyle algılanan şeyleri izlemektedir. İç duyular ise nefsin hizmetçileri ya da muhafızlarıdır. İç duyuların mekânı olan beyin ise nefsin gözetleme kulesidir. Semerkandî'ye göre tüm duyular nefsin yardımcılarıdır. Algı sahası dış dünya, yani tikel nesnelere olan dış duyuların her birisi kendisine has algılama faaliyetini gerçekleştirirler. Dış idrâk güçleri algıladıkları suretleri sinir ağları vasıtasıyla beyne iletirler. Beyinde bu algıları alan, idrâk eden ve bunlar üzerinde işlemlerde bulunan nefsin diğer yardımcı idrâk güçleri olan iç idrâk güçleri yer alır.

Semerkandî İbn Sînâ'cı duyusal ve aklî güçler ayrımı ile iç duyular teorisini büyük oranda olduğu gibi almıştır. O, hissi müşterek ve hayal gibi duyuların varlığının ispatına yönelik geliştirilen argümanlara eleştiriler yöneltse de iç duyuların beyindeki yerleri, sayıları ve fonksiyonları gibi hususlarda İbn Sînâ'nın görüşlerine sadık kalmıştır. Semerkandî her fiil için bir güç tahsis etmeyi gerekli kılan *birden bir çıkar* ilkesine defaatle muhalefet etmiş ve iç duyularla ilgili eleştirilerinin satır aralarında -örneğin, ortak duyu ve hayale nisbet edilen görevleri onlardan sadece birinin de yerine getirebileceğini söyleyerek- bu ilkeye mesafesini korumuştur. İbn Sînâ'dan farklı olarak Semerkandî için iç duyular, soyut tümel bilgiyi alabilmek için gerekli güçler değildir. Zira Semerkandî'ye göre nefis hem tikelin hem de tümelin bilgisine sahiptir. Ona göre bu duyular tıpkı dış duyular gibi tikele dair bilgiyi elde etmede nefsin yardımcıları konumundadır.

Semerkandî, idrâk güçlerinin duyusal ve aklî idrâk diye taksim edilmesinde olduğu gibi aklî idrâk gücünün teorik ve pratik akıl şeklinde taksim edilmesinde de İbn Sînâ'yı takip etmiştir. Her iki isim için de teorik ve pratik akıl ayrımı, tek bir gücün farklı itibarları olup çokluk barındırmaz. Nefis, aklî idrâk gücünün teorik tarafı ile kendini yetkinleştirirken, pratik tarafı ile bedenin tedbirini gerçekleştirir. Hem nefsin hem de bedenin yetkinleşmeleri aklî idrâk gücüyle sağlanmaktadır. Semerkandî İbn Sînâ'da olduğu gibi pratik aklın *bi'l-kuvve*, *bi'l-meleke*, *bi'l-fiil* ve *müstefâd akıl* olmak üzere dört mertebesinde söz eder. Bunların açıklamalarında da İbn Sînâ ile aynı kanaate sahip olsa da Semerkandî iki önemli noktada ondan ayrılır. Birincisi, İbn Sînâ müstefâd akıl mertebesinde nefsin nazarî bilgilerin kendisinden hiç kaybolmayacağı bir sürekliliğe ulaştığını ifade etmiştir. Ona göre bu mertebeye müstefâd akıl denmesinin sebebi, nefsin nazarî bilgileri faal akıldan alıyor olmasıdır. Semerkandî ise bilgi teorisinde faal akla yer vermediği için bu mertebede akla müstefâd denmesini nefsin fikir ve sezgi güçlerinden yararlanmasıyla açıklamıştır. Bu iki isim arasındaki ikinci ayrım noktası, bu aklî mertebeler arasında geçişin bir illete dayandırılması konusunda görülür. İbn Sînâ için nefsin heyûlânî akıldan *bi'l-meleke* akla, *bi'l-meleke* akıldan *bi'l-fiil* akla çıkması gibi durumların tamamı faal aklın tesiriyle gerçekleşir. Semerkandî bu değişimler için açıktan ne faal akıl ne de başka bir illetten söz etmez. Ancak genel düşüncesi açısından değerlendirildiğinde bir kelâmcı olarak Semerkandî'nin bunları Allah'a nisbet ettiği söylenebilir. Zira o her şeyin varlığını da varlıklarının devamlılıklarını da Allah'a nisbet etmektedir.

Semerkandî nazarî güce ait en yüce ve en faziletli yetkinliğin marifetullah; amelî güce ait en değerli yetkinliğin ise Allah'a itaat olduğunu düşünür. İnsanları bu iki güç açısından

yetkinliklerine göre taksîm eden Semerkandî yalnız peygamberlerin ve Allah'ın veli kullarının yetkinliğe sahip olduklarını belirtir. Bu iki gruptan peygamberler kendi zâtlarında insanları yetkinleştirebilme vasfına sahip oldukları halde velayet sahibi insanlar ancak tabi oldukları Allah elçileri sayesinde bu vasfa sahip olabilmektedir. Semerkandî en başta Hz. Peygamber'in sonra da diğer peygamberlerin en önemli özelliklerinin insanları yetkinleştirebilme nitelikleri olduğunu söyler. Ona göre bir peygamberin nübüvvet iddiasını doğrulayan en önemli kanıtların başında bu yetkinleştiricilik vasfı gelir. Semerkandî cahiliye devrinde birçok ahlakî rezalet içerisinde olan insanı risâletten sonra evliyalar derecesine yükselttiğini belirttiği Hz. Peygamber'in nübüvvetini de bu yetkinleştirme özelliği ile delillendirir. Filozofların nübüvveti ispat yöntemi olan bu yöntemin bazı müteahhir kelâmcılar gibi Semerkandî tarafından da tercih edilmiş olması dikkate değer bir durumdur.

Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla bilinmesi anlamında marifetullahı düşüncesinin merkezine koyan Semerkandî, nazarî yetkinliğin zirvesine ulaşmanın üç ayrı yolu olduğunu iddia etmiştir. Ona göre marifetullahı [1] peygamber sözüne ittiba, [2] ilâhî hikmetlerle bezeli varlığı tanımak sûretiyle yaratılanların Allah'a muhtaç oluşlarının bilinmesi ve [3] kişinin riyâzet yoluyla iç dünyasını arındırması, nefsin bedensel hazlardan ve değersiz arzulardan kurtarılmasıyla ulaşılabilir. İkinci yol için Semerkandî *Âfâk ve enfûsün bilgisi* adıyla yeni bir ilim inşa etmiş ve ilgili eserde varlığın tamamını ilâhî hikmetlerin mazharı olmaları cihetinden incelemiştir. Onun marifetullahı ulaştırdığını söylediği üçüncü yol ise tasavvuf ilminin yöntemidir. Semerkandî akla dayanması ve te'vile yer bırakmayacak kesinlikte olması bakımından ikinci yolu diğer iki yoldan daha sağlam kabul etmiştir. Bu üç yolu cemedebilen kimselerin kendi zamanlarının en değerli kişileri olduğunu söylemesi, onun bu üç yöntemi birleştirmeyi önemseydiğini gösterir.

Bu üçüncü yol üzerinde de ayrıntılı olarak duran Semerkandî, bu konuda İbn Sînâ'nın *el-İşârât* eserinin *ariflerin makamları ve olağan üstü hadiselerin sırları* bölümlerinden beslenmiştir. İbn Sînâ'nın ariflerin makamları bölümünde sûfilerin seyr-i sülûk yöntemlerini onların ıstılahlarını kullanarak anlatması gibi Semerkandî de başta *İlmü'l-âfâk* ve *el-Kasîdetü'r-rûhâniyye* şerhinde olmak üzere muhtelif yerlerde benzer bir üslûpta anlatmıştır. Bir kelâmcı olarak Semerkandî'nin diğer iki yolun yanı sıra tasavvufun yöntemine hakîkate ulaştıran bir yol olarak yer vermesi, İbn Sînâ sonrası yöntem arayışları kapsamında bir değere haizdir.

Semerkandî insanın bedeniyle ya da bedensel güçleriyle gerçekleştirmesi imkânsız olan mûcize ve keramet gibi olağan dışı durumları, rûhânî bir varlık olan nefs-i nâtikanın fiili kabul etmiştir. Semerkandî nefsin riyâzetle arınarak sükûna kavuşması, ilâhî parlıtların yansıdığı bir ayna gibi olması durumunda Hakk'ın zâtıyla süsleneceğini belirtmiştir. Bu durumda nefsten meydana gelen mûcize ve keramet gibi durumların halk âleminde tesire sahip Hakk'ın eserleri olacağını söylemiştir. Ona göre bunlar seyr-i sülûkun sonunda meydana gelen bu yolun meyveleridir. Semerkandî'nin nefsin tikel durumları duyu vasıtası olmadan da bildiğine dair zikredilen görüşü, çok uzak mesafelerdeki şeylerin görülme ve duyulması gibi olağanüstü hadiselerde açığa çıkar. Semerkandî, nefsin cevherine nisbet ettiği bu olağanüstü hadiselerin, tabiat kanunları çerçevesinde makul bir zeminde açıklanmasının mümkün olduğunu düşünür. İbn Sînâ ile Semerkandî'nin görüşleri arasında yapılan karşılaştırma, Semerkandî'nin hem bu olağandışı hadiseleri nefisle irtibatlandırması

hem de onları makul bir surette açıklamaya çalışması noktasında İbn Sînâ'dan etkilendiğini göstermektedir

İnsanın bilen bir varlık olması nefse bağlı olduğu gibi irâde sahibi bir varlık olması da nefsinden kaynaklanır. Semerkandî için idrâk gibi irâde de rûhânî fiillerden kabul edilir. İnsanın ihtiyârî fiillerinin temelinde beş temel unsur bulunur. Bunlar irâde, kudret, bilincin aslı (aslu'ş-şuûr), fiilin gerçekleşmesinin aracı ya da nesnesi konumundaki eşyanın tesir etme ve tesire kabiliyet özellikleridir. Semerkandî'ye göre fiil kudrete, kudret irâdeye, irâde bilince, bilinç ise daha temelde bir tasavvura dayanır. Kudret ve irâdenin fiilden önce bulunduğunu söyleyen Semerkandî kudretin yanında kesinleşmiş bir irâde de bulunduğunda fiilin zorunlu olarak gerçekleşeceğini söyler. Fiilin kula nispeti bunlar sayesinde gerçekleşir. Diğer taraftan hem kuldaki yetiler hem de fiilin aracı aletleri ya da nesnelere ile bunların özellikleri Allah'ın kudret ve meşetiyiyle var olup, varlıklarını da Allah'ın kudret ve meşeti ile devam ettirdiklerinden aynı zamanda Allah'a da nisbet edilebilmektedir. Kulun fiillerinde kendi kudret ve irâdesi doğrudan sebep, Allah'ın kudret ve irâdesi ise sebebin sebebi konumundadır.

Soyut nefis taraftarları, nefsin bekâsını ya da bir başka ifade ile ölümsüzlüğünü onun basit bir varlık oluşuyla izah etmişlerdir. Semerkandî de onlar gibi nefsin bekâsını mahiyetiyle ilişkilendirmiştir ancak o, nefsin çözülme ve bozulmaya konu olmaması ile soyut, basit bir varlık olması arasında kurulan bağlantıyı reddetmiştir. Ona göre nefsin bekâsı, beden gibi unsurlar âlemine ait bir varlık olmayıp melekût âlemine ait bir varlık oluşuyla açıklanır. O, melekler gibi nûrânî latîf bir varlık kabul ettiği nefsin çözülme ve bozulmaya konu olmadığını ifade etmiştir. Ölümle bedenden ayrılan nefsin varlığını devam ettirdiğini iddia eden filozoflardan kelâmcılara kadar bütün müslüman düşünürler gibi Semerkandî de bunun tenasüh yoluyla gerçekleşmesi ihtimalini kesin olarak reddetmişlerdir.

Âhiret yaşamını rûhânî bir hayata indirgemeyi kabul etmeyen Semerkandî, cismanî dirilişi savunmuştur. Her ikisi de cisimsel varlık olan beden ve ruhtan oluşan insanın âhiret yaşamı da dünya yaşamında olduğu gibi cismanî yani maddî bir hüviyete sahip olacaktır. Semerkandî'ye göre bedenlerin yeniden dirilişi, tamamen yok edildikten sonra yani tam bir yokluktan iade edilme yoluyla olacaktır. Semerkandî bu yaklaşımı, çözülen cüzlerin bir araya getirilmesi ya da yokluğa karışmamış olan zata varlık verilmesi gibi alternatif diriliş teorilerini benimsemediği anlamına gelir.

Semerkandî yeniden diriliş hakkında vârid olan naslar gereğince onu inanılması gereken durumlardan kabul etmiştir. Semerkandî bu nasların sembolik ifadeler olduğunu, insanların idrâk seviyelerine hitaben bedensel bir dirilişten söz edildiğini savunan görüşlere karşı çıkmıştır. Ona göre bu konudaki nasların tamamı kesinlik ifade ettiğinden bunların delâletlerinin zannî olduğu söylenemez. O bedensel yeniden dirilişten bahseden nasların insanlar anlaşılar diye bu şekilde vazedildiğini söylemenin peygamberleri yalanlayan görüşlere haklılık kazandırdığını düşünür.

Semerkandî nefsin bedensel vasıtalara ihtiyaç duymaksızın da acı ve hazzı duyumsamasının mümkün olduğunu belirtmişse de âhiretteki ceza ve mükâfat ona göre bedenle birlikte nefse yönelik olacaktır. Bu bağlamda Semerkandî cennet ve cehennem hallerini sadece nefsin içsel tecrübesine indirgenmesini, yaşamsal gerçekliğin ortadan kalkmasına sebep olacağı gerekçesiyle eleştirmiştir. Sem'iyât konularında söz hakkının

peygamberlere ait olduğunu belirten Semerkandî, haz ve elemin tanımı ile bunların belli durumlarla sınırlanmasına karşı çıkararak filozofların âhiret yaşamının akliliği görüşünü eleştirmiştir.

Özetle filozofların yaşamdaki çeşitli fenomenleri maddî-mücerred kavram çiftiyle açıklamaya çalıştığı tüm durumları Semerkandî'nin bir kelâmcı olarak kesîf-latîf kavram çiftiyle açıklamaya çalıştığını ifade etmeliyiz. Mücerred nefis teorisinin çeşitli unsurlarını cism-i latîf olan nefis teorisine entegre ederek açıklama gücü yüksek bir model oluşturmayı denemiştir.



## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. Ankara: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi: Kindi, Farabi, İbn Sina Örneği*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati". *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Uçer. Ankara: İlem Yayınları, 1. Baskı., 2019.
- Âmülî, Hasanzâde. *el-Hucecü'l-bâliğa alâ tecerrüdi'n-nefsi'n-nâtika*. Kum: Bustân-ı Kitâb, 1381.
- Âmülî, Hasanzâde. *Uyûnu mesâilî'n-nefs*. Tahran: Müessese-i İntişârât Emîr Kebîr, 1371.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2019.
- Aynî, Bedreddin el-. *Umdetü'l-kârî şerhü Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, Ebü'l-Berekât el-. *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1357.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî el-. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr; Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1993.
- Bulğen, Mehmet - Baloğlu, Adnan Bülent. "Tenâsüh (İslâm Düşünce Tarihinde)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/443-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Cengiz, Mehdi. "Kelâm-Felsefe Etkileşimi Bağlamında Şemseddîn es-Semerkindî'de Dış ve İç Duyular". *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 177-202.
- Cengiz, Mehdi. "Şemseddin es-Semerkindî'de Bilginin Tanımı Problemi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (2022), 161-183.
- Ceviz, Nurettin. "İbni Sînâ'nın el-Kasîdetu'r-Rûhâniyye Kasidesine Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin Yaptığı Şerh". *Erzurumlu Şeyhulislam Seyyid Feyzullah Efendi Sempozyumu*, 309-317.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-mevâkif [Mevakif Şerhi]*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf el-. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *el-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmünim Abdülhamid. Mısır: es-Seâde, 1950.
- Çifçi, M. Faruk. "Seyyid Şerîf Cürcânî'nin er-Risâletü'l-Kudsiyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Mensûbe ilâ Ebî 'Alî b. Sînâ Adlı Eseri (İnceleme ve Tenkitli Neşir)". *Hikmet Yurdu* 8/15 (2015), 171-199.
- Demirhan Erdemir, Ayşegül. "Ahlât-ı Erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/24. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV, 3. Baskı., 2012.
- Erdoğan, Ziya. "Teftâzânî'nin Düşünce Sisteminde İnsanî Nefsin Varlığı ve Hakikati". *Nazariyat* 7/2 (2021), 157-194.

- Ergül, Ömer. “Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Risâle fî mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa İsimli Akâid Metninin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi”. *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 11 (15 Temmuz 2023), 1-71.
- Ergül, Ömer. “İbn Sînâ'nın El-Kasîdetü'l-Ayniyye'sine Nazîre: Şemsüddîn Es-Semerkandî'nin Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye İsimli Eseri (Tahkik Ve Çeviri)”. *Amasya İlahiyat Dergisi* 22 (Haziran 2024), 475-528.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn [İlk Dönem İslam Mezhepleri]*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Gafarov, Anar. “Nasîruddîn Tûsî Felsefesinde Nefsin Soyut Bir Cevher Oluşunun Temellendirilmesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 45-62.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Meâricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut: Dârü'l-âfâkî'l-cedîde, 1975.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid el-. *Mi'yâru'l-ilm [İlmin Ölçütü]*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. thk. Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023.
- Hanoğlu, İsmail. *Fahrüddîn er-Râzî'de Felsefi-Teolojik Antropoloji*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Hillî, Allâme el-. *el-Esrârü'l-hafîyye fî ulûmi'l-akliyye*. Kum: İntişârât-ı Defter-i Teblîgât-ı İslâmî, ts.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasen. *Mücerredü Makâlâti'l-Eşari*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut, 1987.
- İbn Hazm. *el-Fasl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Kitâbu'r-Ruh*. çev. Şaban Haklı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- İbn Sînâ. “el-Kuva'l-insâniyye ve idrâkâtühâ”. *Tis'u resâil fî'l-hikmeti ve't-tabîyyât*. Kahire: Dârü'l-Arab, ts.
- İbn Sina. *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*. thk. Ayetullah Hasanzâde el-Âmülî. Kum: Mektebü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1417.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-Adhaviyye fî'l-meâd*. thk. Hasan Âsî. Tahran: Şems-i Tebrîzî, 1382.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Kum: Neşrül-Belâğa, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *en-Necât*. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahrân, ts.
- İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahmân el-. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdi'l-akâid*. thk. Eşref Altaş vd. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Kadî Abdülcebbar. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, 1963.
- Kaplan, Hayri. *Fahrüddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2001.
- Kaplan, İbrahim. “Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Nübüvvet Anlayışı”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* V/4 (2016), 739-765.
- Kaş, Murat. *İslam Düşüncesinde Zihnî Varlık Seyyid Şerîf Cürçânî Örneği*. İstanbul: İFAV, 2023.
- Kaş, Murat. “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”. *Nazariyat* 4/3 (2018), 49-81.
- Kâtibî, Necmüddîn el-. *Hikmetü'l-ayn [Varlık Hikmeti]*. çev. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

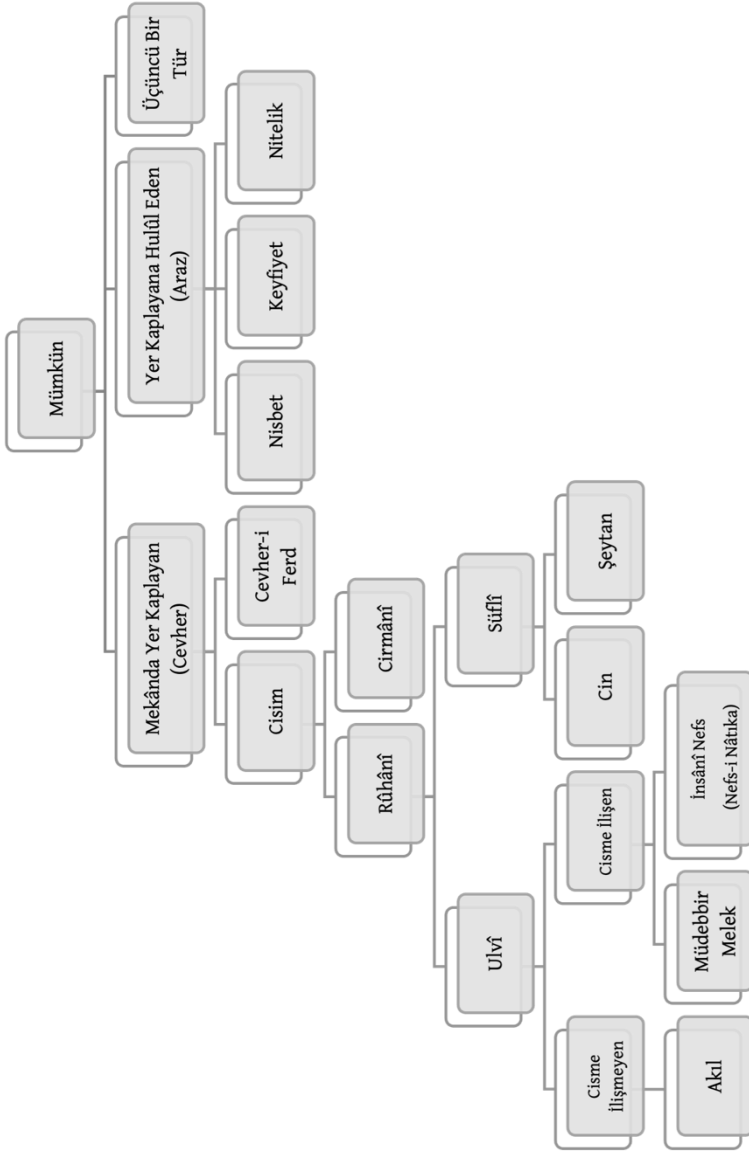
- Koca, Muhammed Ali. “Kelamda Ruh Teorileri”. *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Koloğlu, Orhan Şener. “İbnü’l-Melâhimî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1/615-618. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (î’âde)”. *Usûl: İslam Araştırmaları* 9/9 (2008), 7-40.
- Kuleli, Zeynep. *Kitâb el-Menâzir’in Temel Prensiplerinin Bilim Felsefesi Açısından İncelenmesi*. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kutluer, İlhan. “Aklî İdrâk ve Müşâhede: İbn Sînâ’nın Bilgelik Tipolojisinde Entelektüel Deneyimin Kavramsal ve Görsel Boyutları”. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. 358-394. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Melikşâhî, Hasan. *el-İşârât ve’t-tenbîhât şerhi*. çev. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Meral, Yasin. “Tevrat’ta Ahiret Diriliş İnancı Neden Zikredilmedi? Yahudi Düşünürlerin Gerçekleri ve Kur’an’ın Tanıklığı”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 31/1 (2020), 1-17.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu’s-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi’t-turâsî’l-Arabî, ts.
- Oksar, Yusuf. “Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî’de Nefs ve Marifetullah”. *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* XIII/9 (2018), 175-194.
- Oksar, Yusuf. “Şemsüddin Muhammed b. Eşref es-Semerkindî’nin İlmü’l-Âfâk ve’l-Enfüs Adlı Eserinde Ruh Anlayışı ve Nefsin Tezkiyesi”. *Third Sarajevo International Conference* 3/4 (2017), 267-275.
- Özalp, Hasan. “Aristoteles ve İbn Sînâ’nın Reenkarnasyonu Reddi”. *Dinî Araştırmalar* 16/42 (2013), 78-100.
- Özpilavcı, Ferruh. *Ebu’l-Berekât el-Bağdadî’de Nefs Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Pezdevî, Ebü’l-Yüsr. *Usûli’-d-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 2003.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü’l-âliye*. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Me’âlimü Usûli’-d-Dîn [Kelâm İlminin Esasları]*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye*. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1411.
- Râzî, Fahreddin er-. *el-Muhassal [Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe]*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Râzî, Fahreddin er-. “el-Mulahhas fi’l-hikme ve’l-mantık”. *Fahruddin er-Râzî’nin Kitâbu’l-Mulahhas fi’l-mantık ve’l-hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi* İsimli Doktora Tezi İçinde. ed. İsmail Hanoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2009.
- Râzî, Fahreddin er-. *en-Nefs ve’r-rûh ve şerhu kuvâhuma*. thk. Muhammed Sagir Hasan el-Ma’sumi. Tahran: Ma’hedü’l-ebhâsî’l-İslâmiyye, 1985.
- Râzî, Fahreddin er-. *Kitâbü’l-Erba’in fi usûli’-d-dîn*. Haydarâbâd: Dâirati’l-maârifî’l-Osmâniyye, 1353.

- Râzî, Fahreddin er-. *Meâlimü usûli'd-dîn [Kelâm İlminin Esasları]*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin er-. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Râzî, Fahreddin er-. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr, 1382.
- Râzî, Kutbüddin er-. *Şerhü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. 3 Cilt. Kum: Neşrül-Belâğa, 1375.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud. *Şerhü Ta'dîli'l-ulûm*. thk. Mahmut Ay - Mustafa Borbuğa. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref es. *Bişârâtü'l-İşârât*. thk. Ali Ucebî. 2 Cilt. Tahran: Mîrâs Mektûb, 2021.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref es. "el-Envârü'l-ilâhiyye". "*Şemsüddîn Es-Semerkandî ve el-Envârü'l-ilâhiyye Adli Eseri: Tahkik ve Tahlili*" İsimli Yüksek Lisans Tezi İçinde. thk. Selami Yanmaz. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref es-. "el-Maârif fi şerhi's-Sahâif". "*Kitâbü'l-Maârif fi şerhi's-Sahâif, Te'lîf: Şemsüddîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, Tahkik ve Dirâse*" Başlıklı Tez Çalışması İçinde. thk. Abdurrahman Süleyman Ebû Suaylik. Amman: Câmîatü'l-ulûmi'l-İslâmiyye, Külliyyetü'd-dirâseti'l-ulyâ, Kısmu usûli'd-dîn, 2012.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref es-. *el-Maârif fi şerhi's-Sahâif*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail - Nazîr Muhammed en-Nazîr İyâd. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1. Basım, 2015.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref es-. *el-Mutekad [İslam İnanç İlkeleri]*. çev. İsmail Yürük - İsmail Şık. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Baskı., 2011.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref es-. "el-Mu'tekadât". "*Şemsüddîn es-Semerkandî ve El-Mu'tekadât Adli Eseri: Tahkik ve Tahlili*" Başlıklı Yüksek Lisans Tezi İçinde. thk. Fatih Köksal. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2023.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref es-. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-felâh, 1985.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref es-. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2007.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref es-. *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*. thk. Gholamreza Dadkhah. California: Mazda Publishers, 2014.
- Semerkandî, Muhammed b. Eşref es-. "Şerhü'l-Kasîdeti'r-Rûhâniyye". *Twenty Philosophical-Myctical Texts*. ed. Ali Muhaddis. Uppsala: Acta Universitatis Upsalensis, 2008.
- Semerkandî, Şemseddin. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. çev. Ramazan Biçer. Ankara: TÜBA, 1. Baskı., 2017.
- Semerkandî, Şemsüddîn. *Şerhü'l-Kasîdeti'l-Kâfiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Reşit Efendi, 858.
- Semerkandî, Şemsüddîn es-. *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs [Alem ve İnsan]*. çev. Yusuf Okşar - İsmail Yürük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Semerkandî, Şemsüddîn es-. *Risâle fi mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâa*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 1129-4.
- Semerkandî, Şemsüddîn es-. *Şerhü'l-Kasîdeti'l-Ayniyye*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, OE\_Yz\_000503/16.

- Şahin, Eyüp. “Aristoteles’te Bedenin Formu Olarak Ruh: ‘De Anima’ Şerhleri Üzerinden Bir Analiz”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2023), 88-107.
- Şahin, Eyüp. “Platon’da Ruhun Ezelî Bir Form Olarak Ölümsüzlüğünün İspatı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 64/1 (2023), 99-120.
- Şık, İsmail. “Felsefi Kalam Geleneğinde Varlık Kavramı ‘Şemsüddin es-Semerkindî Örneği’”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 243-259.
- Tabatabaî, Seyyid Muhammed Kâzım et-. Seyyid Mahmûd Necâd et-Tabatabaî (ed.). *Mevsûatü’l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib fi’l-Kitâbi ve’s-sünneti ve’t-târîh*. 7 Cilt. Kûm: Dârü’l-hadîs li’t-tabati ve’n-neşr, 1385.
- Taftâzânî, Sa’düddîn et-. *Şerhu’l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2017.
- Tanrıbilir, Tarık. *İslam Kelmında Araz Teorisi (Şemsüddin es-Semerkindi Örneği)*. Çukurova Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Tanrıbilir, Tarık. *Şemsüddin Semerkandî’de Varlık ve Bilgi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Taşkın, Bilal. “Semerkantlı Bilim Adamı Şemsüddîn Muhammed Es-Semerkindî’nin Nefis/Ruh Teorisi Üzerine Bir İnceleme”. 285-289. Kazakistan, 2019.
- Taşkın, Bilal - Şavluk, Hikmet. “Kudret Sahibi Bir Fâil Olarak İnsan: Şemseddin es-Semerkindî’de ilâhî Sıfatlar ve İnsan Fiilleri İlişkisi”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 21/1 (2022), 479-502.
- Teftâzânî, Sa’düddîn et-. *Şerhü’l-Makâsîd*. 5 Cilt. Kum: eş-Şerîf Rızâ, 1409.
- Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Alî et-. *Keşşâfû istilâhâtü’l-fünûn ve’l-ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tiryaki, M. Zahit. “Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî’nin İç Duyular Eleştirisi”. *Nazariyat* 4/2 (2018), 73-115.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. “Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî’de Ben Şuuru”. *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020), 1-38.
- Toprak, Süleyman. “Kabir (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Tûsî, Nasîrüddîn et-. *Bekâü’n-nefs ba’de fenâi’l-cesed*. Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 1425.
- Tûsî, Nasîrüddîn et-. *el-Ecvibetü’l-mesâili’n-nasîriyye*. Tahran: Pejûhşigah-i ulûm-i insânî, 1383.
- Tûsî, Nasîrüddîn et-. *Şerhü’l-İşârât ve’t-tenbîhât*. 3 Cilt. Kum: Neşrû’l-Belâğa, 1375.
- Tûsî, Nasîrüddîn et-. *Tecrîdü’l-i’tikâd*. Tahran: Mektebetü’l-i’lâmi’l-İslâmî, 1407.
- Tûsî, Nasîrüddîn et-. *Telhîsü’l-Muhassal*. Beyrut: Darü’l-edvâ, 1985.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Türker, Ömer. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Türker, Ömer. “Tarif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/28. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2011.
- Türker, Ömer - İbrahim Halil Üçer (ed.). *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. Ankara: İlem Yayınları, 1.Baskı., 2019.
- Üçer, İbrahim Halil. “Sudur Teorisi”. *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i Elest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/187-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yıldırım, Ömer Ali. "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ Bağlamında Nefislerin Bireyselleşmesi". *Bilimname* 39 (2019), 187-219.
- Yitik, Ali İhsan. "Tenâsüh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/441-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

EK: Semerkandî'nin *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs* Eserinde Varlık Tasnifi



Dr. Ömer ERGÜL

# Kelâm İslam Felsefesi ve Tasavvuf Kesişiminde Şemseddin Semerkandî'nin Nefs Teorisi

Bu eserde matematik ve geometriden astronomiye, mantıktan felsefeye, münazaradan kelâma kadar çeşitli nazarî disiplinlerde çalışmaları olan Şemseddin es-Semerkandî'nin (öl. 722/1322) insan nefsi özelinde görüşlerine odaklanılmıştır. "Kendini bilen Rabbin bilir." sözü doğrultusunda, insanın kendisinden başlayarak en yüce bilgi olan marifetullahı yaptığı yolculuk, insan varoluşunun amacıdır. Semerkandî'nin insan nefsinin ilişkili görüşleri de bu temelde şekillenmiştir. Nefs meselesi, kelâm, felsefe ve tasavvufun ortak bir konusu olmakla birlikte, Semerkandî bu konuyu kelâmın temel kabulleri doğrultusunda ele almış ve diğer disiplinlerden katkılarla zenginleştirmiştir. Yazdığı ruh kasidesi ve şerhi, ayrıca İbn Sînâ'nın ruh kasidesine yaptığı şerh dikkate alındığında, Semerkandî'nin bu konuya özel bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Onun tezi, İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî ve Nâsirüddin et-Tûsî'nin düşünceleri etrafında şekillenmiştir. Bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde nefsin mahiyeti ele alınmakta, ikinci bölümde nefsin bedenle birlikteliğinden doğan süreçler incelenmekte, üçüncü bölümde ise nefsin ölüm sonrası durumu tartışılmaktadır.



www.yayin.okuokut.org