

Nasîruddîn Tûsî Felsefesinde Nefsin Soyut Bir Cevher Oluşunun Temellendirilmesi

Anar Gafarov*

The Foundation of the Notion of Nafs Being an Abstract Substance in the Thought of Nasîr al-dîn Tûsî

This article deals with the matter of the nafs being perceived as an abstract substance in Nasir al-din Tûsî's theory of nafs. The basic problem examined in this article is how Tûsî established the foundations of the idea of nafs as an abstract substance, the evidence he presented in this matter, based on the sources, which thinkers and philosophers of Islamic thought he based his arguments on, and whether or not criticisms of the arguments concerned with this matter by earlier Islamic philosophers are answered in Tûsî's system. The basic claim of the article is based on the views and evidence presented in connection with this matter by Ibn Sînâ (d. 428/1037) and Ibn Miskawayh (d. 421/1030); we can find, to a certain degree, answers to the criticisms of Ghazzâlî and Fahr al-dîn al-Râzî made to Nasir al-din Tûsî in this matter.

Key Words: substance, nafs, reason, knowledge, body, senses.

Bu makalede Nasîruddîn Tûsî'nin nefis teorisinde nefsin soyut bir cevher oluşu meselesi incelenecektir. Makalenin temel sorunu, Tûsî'nin nefsin soyut bir cevher oluşunu nasıl temellendirdiği ve daha önce İslâm filozofları tarafından bu konuda ileri sürülen argümanlara yönelik eleştirilere Tûsî'nin sisteminde yanıt bulunup bulunmayacağı meselesidir. Tûsî metafiziği ve ahlâk düşüncesinde hayatî bir öneme sahip olmasına rağmen bu mesele, daha önce herhangi bir çalışmaya konu olmamıştır. Her ne kadar Agil Şirinov'un *Nasîruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* başlıklı doktora tezinde Tûsî'nin nefsin soyut bir cevher olduğu tezini benimsediği hususuna işaret edilmişse de, onun nefsin soyut oluşunu nasıl temellendirdiği - tezin sınırlarını aşacağından- ayrıntılı olarak tartışılmamıştır.¹

Makalenin iddiası, nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmede esas itibarıyla İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Miskeveyh'e (ö. 421/1030) dayanan Tûsî düşüncesinde özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin Râzî

* İSAM Bursiyeri (doktora öğrencisi).

1 bk. Agil Şirinov, *Nasîruddîn Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 122.

(ö. 595/1198) tarafından bu konuda filozoflara yöneltilen eleştirilere belli ölçüde yanıt bulabileceğimizeyizdir. Bu bağlamda önce İslâm filozoflarının nefsin soyut bir cevher oluşunu nasıl temellendirdiği ele alınacak, ardından Tûsî'nin aynı mesele-ye ilişkin görüşleri karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

1. Nefsin Soyut Cevher Oluşunun Kanıtlanmasında Tûsî'ye Kadarki Süreç

Önceki Deliller. İslâm filozofları nefsin soyut bir cevher oluşu tezini genellikle iki temel yaklaşımla temellendirmeye çalışmışlardır. Bunlardan birincisi, nefsin bedenden farklı olduğunu iddia eden yaklaşımdır. Buna göre beden doğumdan ölüme kadar olan zaman süresinde değişime tâbidir. Dolayısıyla gençlik ve yaşlılık dönemindeki beden yaşlandıkça, zayıflaması nedeniyle, küçük yaştakinden farklıdır. Buna rağmen bu dönemlerdeki beden sahibi, küçük yaşlarda edindiği bilgileri hayatının sonuna kadar muhafaza etmektedir. Hatta beden zayıflamasına karşın, nefsin temel gücü olan akıl daha da yetkinleşir.²

Bu yöndeki bir diğer argüman, cismin özelliklerinin aksine, nefsin pek çok sureti, hatta siyahlık ve beyazlık gibi zıt anlamları aynı anda idrak etmesi ve pek çok suretin kabul edilmesinin nefis için diğer suretleri kabul etmede de kolaylık sağlamasıdır. Oysa bu özellikler cisim için söz konusu olamaz.³

Nefsin soyut bir cevher olduğunun kanıtlanması yönündeki ikinci yaklaşım ise epistemolojik bir muhteva içerir ve aklî bilginin nitelik itibarıyla duyu bilgisinden farklılığını esas alır. Örneğin, duyuvarın güçlü uyarıcılardan sonra bir süre duyumsayamadıkları, buna karşın aklın zor meseleleri kavradıktan hemen sonra basit meseleleri kavramakta güçlük çekmediği; ayrıca duyusal idrakin cismanî bir organla gerçekleşmesine rağmen, nefsin organsız idrak edebileceği ve duyuvar kendilerini algılayamazken aklın kendini bilmesi gibi hususlara dikkat çekilmektedir.⁴ Diğer taraftan duyuvar cüzî bilgileri elde ederken, akıl ile küllî bilgilere ulaşır.⁵ Duyu algıları tikel varlıklar hakkında birtakım bilgiler verirken, akıl kendisine

2 İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabiiyyât: en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati ve Saîd Zâyed (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1395/1975), s. 194-6; a.mlf., *Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye (Ahvâlü'n-nefs içinde)*, nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1371/1952), s. 174.

3 İbn Miskeveyh, *el-Fevzû'l-asgar*, nşr. Sâlih Uzeyme (Tunus: Beytü'l-hikme, 1987), s. 63; a.mlf., *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-a'râk*, nşr. İbnü'l-Hatîb ([baskı yeri yok]: Matbaatü'l-asriyye, 1398), s. 13-17.

4 bk. Fârâbî, *Risâle fi isbâti'l-mufârakât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1926), s. 7; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-âfakî'l-cedîde, 1405/1985), s. 218-9; İbn Miskeveyh, *el-Fevzû'l-asgar*, s. 74-75.

5 bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabiiyyât: en-Nefs*, s. 166-71, 192; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1413/1992), II, 387-401;

gelen bilgiyi tam anlamıyla soyutlayarak kavramlar oluşturur. Akıldaki bu bilgi, bölünmeyen soyut bir kavramdır. Binaenaleyh bilgiyi elde eden akıl veya nefis de bölünmez olup yalındır.⁶ Yine duyuların yanıldığına bizzat duyuların kendisinin hükmedemezliği ve böyle bir hükmü yalnızca nefsin (veya aklın) verebileceği hususu, bu bağlamda zikredilebilecek görüşler arasındadır.⁷

Delillere Yöneltilen Eleştiriler

İslâm düşüncesinde nefsin varlığını reddeden bir düşünce akımının ortaya çıkmadığı söylenebilse⁸ de, nefsin soyut bir cevher oluşu yönündeki temellendirme ve açıklamalarda bir görüş birliği yoktur. Nitekim İslâm filozoflarının nefsin varlığını ispatlamak için ileri sürdükleri deliller Gazzâlî ve Fahreddîn Râzî gibi düşünürler tarafından benimsenmiş olmakla⁹ birlikte, filozofların nefsin soyut bir cevher oluşu yönünde ileri sürdükleri deliller yine Gazzâlî -her ne kadar nefsin soyut bir cevher olduğunu kabul etmiş olsa da- ve diğer büyük İslâm düşünürleri tarafından çokça eleştirilmiştir.¹⁰ Örneğin Bağdâdî (ö. 570/1174), filozofların nefsin soyut bir cevher oluşunu aklın duyulardan farklılığına dikkat çekmek suretiyle kanıtlama çabalarını eleştirmiştir.¹¹ Gazzâlî ise nefsin soyut bir cevher oluşunu

-
- a.mlf., *Kitâbü'l-Mübâhasât (Aristû inde'l-Arab içinde)*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'n-nehdâti'l-Misriyye, 1947), s. 239 [497]; a.mlf., *Adhaviyye fi meâd: el-Adhaviyye fi'l-meâd*, nşr. Hasan Âsî (Beyrut: Müessesetü'l-câmiyye, 1407/1987), s. 132-42; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: MÜİF Yay., 1993), s. 52-57.
- 6 bk. Fârâbî, *Kitâbü Arâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1985), s. 90-91, 101-3; a.mlf., *Risâle fi isbâti'l-mufârakât*, s. 7; İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, nşr. Muhsin Bidârfer (Kum: İntişârât-ı Bidar, 1992), s. 369-70, 373; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 213-4; İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, s. 67-71; İbn Rüşd, *Risâletü'n-nefs*, nşr. Cîrar Cihâmî ve Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1994), s. 83-84.
- 7 İlhan Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989), s. 270.
- 8 Kur'an'ın nefis konusuna değinmiş olması, nefsin varlığı konusundaki görüş birliğinin temel sebebi olarak gösterilebilir. bk. el-İsrâ 17/85; ez-Zümer 39/42; ayrıca bk. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yay., 2004), s. 157.
- 9 Meselâ Gazzâlî, nefsin varlığını kanıtlamak için İbn Sînâ'nın "uçan adam" örneğini olduğu gibi eserine almıştır. bk. Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yay., 1995), s. 26-27. Ayrıca nefsin manevî olduğunu kanıtlamak için filozoflar tarafından dile getirilen bazı kanıtların nefsin maddî niteliğini savunan düşünürlerce nefsin varlığını temellendiren kanıtlar olarak değerlendirilmesi oldukça ilginçtir. Bu gruptan düşünürlere örnek olarak Fahreddin er-Râzî zikredilebilir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü Meâlimi usûli'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübânî, 1992), s. 81.
- 10 bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Saroğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2005), s. 178-99. Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Öncü Basımevi, 2002), s. 253 (95b [A] 303T).
- 11 Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-maârifil-Osmâniyye, 1938), II, 306, 364-8.

Kabul etmekle birlikte,¹² bu konuda felsefi akıl yürütme yönteminin doğru olmadığını ve dolayısıyla bu konudaki bilgiye yalnızca naslar aracılığıyla ulaşılabileceğini iddia ederek filozofların delillerini reddetmektedir.¹³

Yine bu bağlamdaki bir diğer eleştiri, nefsin maddî bir varlık olduğu görüşünü benimseyen düşünürler tarafından gelmiştir. Bu eleştiriler filozofların nefsin bedenden farklı olduğunu kanıtlayamadıkları yönündedir. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) göre "İnsan nedir?" sorusuyla karşılaşan biri, bu soruya yanıt olarak kendisini gösterir ve filozoflar gibi beden ve nefis ayrımı yapmaz. Ayrıca İbn Kayyim'e göre nefsin soyut bir cevher oluşunun bilinmesi de imkânsızdır. Zira bu tür bir bilgi mümkün olsaydı "Nefsini bilen, Rabbini bilir"¹⁴ ilkesi gereği, Allah'ın varlığını inkâr eden bir insanın bulunmaması gerekirdi.¹⁵

2. Tûsî'nin Delilleri

Birinci Delil. Nefsin soyut bir cevher oluşu konusunda Tûsî'nin Meşşâî gelenekle uyum içinde olduğu görülmektedir. Tûsî'ye göre mümkün varlıklar bir konuda (mevzu) bulunup bulunmamasına göre iki kısma ayrılır. Bunlardan bir konuda bulunan mümkün varlıklar araz, bir konuda bulunmayanlar ise cevherdir. Cevherler ise maddeye bitişik ve maddeden ayrı olmak üzere iki kısımdır. Ayrıca maddeden ayrı olan cevherler de iki kategoride ele alınmaktadır. Bunlardan birincisi hem zâtı hem de fiili itibariyle maddeden ayrı olanlar; ikincisi ise zâtı itibariyle maddeden ayrı olup fiilleri itibariyle ona bitişik olanlardır. İşte nefis, bu ikinci kısma girer. Dolayısıyla nefis, zâtı itibariyle maddeden ayrı olup fiilleri yönüyle ona bitişik olan soyut bir cevherdir.¹⁶

Ayrıca nebatî, hayvanî ve insanî nefislerden yalnızca insanî nefis soyut bir cevherdir.¹⁷ Nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmede yöntem olarak İbn

12 bk. Gazzâlî, *Kimyâü's-saâde* (*Mecmûatü resâil* içinde), nşr. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1409/1988), V, 124-5.

13 bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 178-99; a.mlf., *Kimyâü's-saâde*, s. 126.

14 İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'* (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1932), II, 262. Bu ilkeyi İbn Sînâ da zikretmektedir. bk. İbn Sînâ, *Risâle fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtka ve ahvâlihâ* (*Ahvâlü'n-nefs* içinde), s. 182.

15 İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, nşr. Muhammed Enîs Ubâde ve Muhammed Fehmî es-Sercânî, Kahire: Mektebetü'n-Nâsir, ts.), s. 314-6; ayrıca bu yöndeki diğer eleştiriler için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1416/1996), III, 269.

16 Nasîrüddîn-i Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî (Kum: Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1406/1986), s. 143; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, *Hâşîye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* içinde (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), II, 344.

17 Nasîrüddîn-i Tûsî, *Ecvibetü mesâilî İzzeddin Ebi'r-Rızâ Sa'd b. Mansûr b. Kemmûne el-Bağdâdî* (a.mlf., *Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nasriyye* içinde), nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Fejhşigâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-ı Ferhengî, 1383/2005), s. 34. Nefisler arasında

Sînâ ve İbn Miskeveyh'i takip eden¹⁸ Tûsî'nin bu yöndeki bazı açıklamalarının İbn Miskeveyh'in açıklamalarıyla -onların serbest bir alıntısı olduğu söylenebilecek kadar- doğrudan örtüştüğü de görülmektedir. Tûsî *Ahlâk-ı Nâsirî*'de şöyle der:

Nefsin cevher oluşunun ispatı konusu olan ikinci duruma gelince ben derim ki: Yüce ve Kutsal olan Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) dışındaki her bir mevcut, ya cevherdir ya da arazdır. Bu yöndeki açıklama şöyledir: Var olan her mevcudun varlığı ya varlığında bizatihi bağımsız olan kendi dışındaki bir var olana bağımlılık ile olabilir. Örneğin, cisme yerleşen siyahlık ya da ağacın varlığına bağlı olan tahtın yapısı gibi, ki burada cisim olmazsa siyahlık olmaz, ağaç ya da onun yerine geçen şey olmazsa hiçbir taht olamaz. İşte böyle bir var olana araz denilir. Ya da böyle olmayıp aksine başka bir bağımsız varlığa bağlı olmaksızın bizatihi bağımsız olabilir. Tıpkı zikredilen örneğe göre cisim ve ağaç gibi. Buna da cevher denilir. (Meselenin) bu kısmı malum olduğundan diyoruz ki, kişinin zâtı ve hakikati araz olamaz. Çünkü arazın ayırıcı özelliği onun kendisinin taşıyıcısı ve kabul edicisi olacak şekilde bizatihi bağımsızlığı olan diğer bir şey üzerine yüklenen ve kabul edilen olmasıdır. Kişinin zâtı akledilirlerin suretlerinin ve idrak edilirlerin anlamlarının taşıyıcısı ve kabul edicisidir. Böyle bir özellik araz olmaya aykırıdır. Dolayısıyla nefis araz olamaz. Nefis araz olmadığına ve var olanın ya cevher ya da araz olduğu bilindiğine göre, nefis cevherdir.¹⁹

İbn Miskeveyh'in *Tehzibü'l-ahlâk*'ındaki açıklamalarından daha kapsamlı olan bu pasajda²⁰ Tûsî, nefsin soyut bir cevher oluşu tezini savunarak bu yönde bir taraftan cisim ve siyahlık, ağaç ve taht örneklerini diğer taraftan akledilirlerin suretlerinin algılanmasını örnek göstermektedir. Fakat her ne kadar burada nefsin bir cevher oluşunu açıklamak için cisim ve ağaç örneğine başvurulmuş olsa da, buradan hareketle nefsin cevherlikte cisimle aynı olduğu sonucuna gidilmemelidir. Zira Tûsî'nin yine nefsin soyut bir cevher oluşu yönündeki diğer argüman ve açıklamaları dikkate alınırca, nefsin cisim ve cismanî olmadığı ve onun yalın olduğu gibi hususları vurguladığı ve bu yönde geniş açıklamalara gidildiği görülmektedir.²¹ Aslında yukarıda zikredilen pasajda filozofun

yalnızca insanî nefsin soyut bir cevher olduğu yönündeki bir iddia, Gazzâlî'nin nefsin cevher oluşunun akılla bilinebileceği hususunda filozoflara yönelttiği eleştirilerden birinin hareket noktasını oluşturmaktadır. bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 183.

18 bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabîyyât: en-Nefs*, s. 190-2; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât*, II, 374-85; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 50-57; İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 14.

19 Nasîruddîn-i Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, nşr. Müctebâ Minovî ve Ali Rıza Haydarî (Tahran: Şirket-i Sehami, 1369 hş.), s. 49-50.

20 Nitekim İbn Miskeveyh'in bu yöndeki açıklaması şöyledir: "Nefsin araz olmayışına gelince, bir kere araz, kendinden başka bir arazi taşımaz. Çünkü arazın kendisi başka bir şeye dayanır ve başka bir şeyle birlikte bulunur. Onun varlığı kendisine bağlı değildir. Fakat durumunu belirttiğimiz cevher, daima cisimlerden daha tam ve mükemmel olarak arazları kabul eden ve taşıyandır. Öyleyse nefis ne cisim ne cisimden bir parça ne de arazdır." bk. İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 14.

21 bk. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdî'l-i'tikâd* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî l'l-matbüât, 1408/1988), s. 164.

“Kişinin zâtı akledilirlerin suretlerinin ve idrak edilirlerin anlamlarının taşıyıcısı ve kabul edicisidir” şeklindeki ifadesi, nefsin cisim ve cismanî olmayışına bir imadır. Nitekim Tûsî'nin bu yönde *Ahlâk-ı Nâsirî*, *Telhîsü'l-Muhassal* ve *Tecrîdü'l-i'tikâd*'daki görüşleri, söylemiş olduğumuz bu hususu destekleyecek mahiyettedir. Örneğin, filozofa göre hiçbir cisim önceki sureti zevale uğramadan başka bir suret alamaz. Mesela üçgenlik suretine sahip bir cisim, bu suretini terk etmediği sürece dikdörtgenlik suretini alamaz veya bir biçimi kabul eden bir mum parçası önce kendisine nakşolunmuş biçimi terk etmediği sürece başka bir biçimi kabul edemez. Zira birinci biçim kalmış olursa, iki biçim birbirine karışmış olur ki bu durumda mumda belirli bir biçimin nakşolunmasından bahsedilemez. Bu yargı bütün cisimler için geçerlidir. Nefsin durumu ise cisimden farklıdır. Zira nefis, birbirlerinin ardınca pek çok akledilir ve duyulur suretleri öncekilerin ortadan kalkmasını gerektirmeksizin kabul eder. Ayrıca bütün suretler, tam ve yetkin bir şekilde nefiste temessül eder ve kendisinde meydana gelen bu suretlerin çokluğundan dolayı başka bir sureti kabul etmekten aciz kalmaz. Aksine ondaki suretlerin pek çoğu başka suretlerin kolayca kabul edilmesi yönünde nefsin yardımcıdır olur. Bu durum, filozofumuzun insanın eğitim ve öğretim gördükçe zekâsının artması yönündeki tezinin²² de temelini oluşturmaktadır. İşte nefsin sahip olduğu bu özellik, cisimlerde bulunmaz; dolayısıyla nefis cisim değildir.²³

Ayrıca nefsin cisimden bir diğer farklılığı, onun zıt suretleri kabul edebileceği, nitelik ve arazları tasavvur ederken onlarla nitelenemeyeceği hususudur. Bu bağlamda Tûsî şöyle der:

Cismin tek bir halde iki zıt şeyi kabul etmesi imkânsızdır. Tıpkı bir şeyin hem beyaz hem de siyah olamadığı gibi. Cisimde meydana gelen her bir nitelik sebebiyle, cisimde bir sıfat meydana gelir; böylece o cisim sıcaklıktan dolayı sıcak, siyahlıktan dolayı da siyah olur. Fakat nefsin hâli bundan farklıdır. Zıt suretler onda tek bir durumda toplanır. Tıpkı siyahlık ve beyazlığın tasavvurunun tek bir durumda olduğu gibi. Nefis nitelik ve arazların tasavvurundan dolayı onlarla nitelenmiş ve sıfatlanmış olmaz. Şöyle ki, nefis sıcaklığı çokça tasavvur etse bile sıcak olmaz ve yine uzunluk ve genişliği ne kadar tasavvur ederse etsin, ne uzun ne de geniş olur.²⁴

Tûsî'nin “Kişinin zâtı akledilirlerin suretlerinin ve idrak edilirlerin anlamlarının taşıyıcısı ve kabul edicisidir” sözünün geniş bir açıklaması mahiyetindeki

22 Bu görüşe göre cismanî kuvve, fiillerin sürekliliği ile zayıflar ve körelir. Çünkü bu fiillerden etkilenir. Tıpkı güneşe uzun süre baktıktan hemen sonra diğer şeyleri tam olarak algılayamadığımız gibi. Oysa nefsanî kuvvede durum bunun aksinedir. Nitekim çokça aklettiğimizde akletme kuvvemiz güçlenir ve artar. bk. Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*, s. 157; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 166; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, II, 503-4.

23 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 51-52.

24 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 52.

bu cümlelere göre cisim olmayan nefis, algılamada veya idrak etmede de cismanî duyuların idraki ile kıyaslanamaz. Zira nefis, algılamada daha yetkindir. Bu husus, “Her bir duyu, kendi duyulurundan başkasını algılayamaz” prensibine uygun olarak görmenin, görülebilir olmayan hiçbir şeyi; işitmenin de seslerden başka hiçbir şeyi algılayamamasına rağmen nefsin, bütün duyuların duyumsadıklarını bir defada idrak ederek her bir duyununun kuvvesini ve hangi organa özgü olduğunu algılayabilmesiyle²⁵ temellendirilmektedir. Dolayısıyla duyusal idrakin, nefsanî idrake kıyasla yetersizliği, Tûsî’yi zorunlu olarak duyuların nefsi algılayabilmelerinin imkânsız olacağı sonucuna götürmüştür. Ona göre nefsin bilinmesi, onun aleti olan bedendeki duyular aracılığı ile gerçekleşemez.²⁶

Eleştiri ve Değerlendirme

Bu tür bir delillendirme, daha önce Gazzâlî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî tarafından eleştirilmiştir. Gazzâlî, bu temellendirmenin mantıksal açıdan doğru olmadığını belirterek filozoflar tarafından savunulan bu görüşü şartlı kıyas formunda ifade eder. Buna göre: (a) Akıl, cismanî bir organ aracılığıyla idrak etmiş olsaydı kendini bilemezdi. (b) Oysa akıl kendini bilir. (c) O hâlde akıl, cismanî bir organ aracılığıyla idrak etmemektedir. Gazzâlî, şartlı kıyaslarda sonucun, mukaddemin zıddı olması kuralına uyduğu için bu kıyasın biçim bakımından doğru olduğunu belirtirse de, bir kıyasın şekil bakımından doğru olması ile onun sonucunun doğru olmasının birbirinden farklı şeyler olduğunu dikkate alarak zikredilen kıyasın zorunlu sonuç vermesi için mukaddem ile tâli arasında bir zorunluluk ilişkisinin bulunması gerektiğine dikkat çeker. Bunu bir önerme ile ifade edersek: “Her ne zaman Güneş doğarsa gündüz olur” şartlı önermesinde olduğu gibi, Güneş’in doğması ile gündüzün olması arasında zorunlu bir ilişki bulunmadıkça, şartlı kıyastan zorunlu bir sonuç elde etmek imkânsızdır. Oysa Gazzâlî’ye göre, yukarıda zikredilen şartlı önermede mukaddem ile tâli arasında bu türden zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır. Böylece o, filozofların nefsin soyut bir cevher oluşu yönündeki temellendirmelerinin burhanî olmadığını iddia etmektedir.²⁷ Yine o, bu iddiasını temellendirmek üzere algılamada duyular ile nefis arasında birtakım farklılığın olduğunu kabul etmekle birlikte, bu durumun bazı duyular için söz konusu olmayacağını belirtir. Zira duyuların farklı özelliklere sahip olması imkânsız olmadığından, filozofların ileri sürdükleri “Cisimde bulunan bir şeyin, bulunduğu cismi algılaması imkânsızdır” hükmü, genel geçer bir hüküm olamaz. Gazzâlî, filozofların bu konuda belirli bir tikelden hareketle belirsiz bir tümel hakkında yargıda

25 Örneğin, görme duyusu ne görmeyi ne de gözü görür. bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 53.

26 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 53-54.

27 bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 189; ayrıca bk. Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 159-60.

bulduklarını ileri sürer. Buna göre duyular, cismanî olmakla birlikte, göz gibi nesnesini temas etmeksizin algılayan, tat alma ve dokunma gibi nesnesini ancak temas ettikten sonra algılayanlar şeklinde ikiye ayrıldığı gibi, bulunduğu yeri algılayan ve algılayamayan şeklinde de ikiye ayrılır. Görme duyusunun kendisini algılamasının imkânsız olmadığını iddia eden Gazzâlî, bunun nasıl olduğunu açıklamamaktaysa da, bu durum yine aynı bağlamda filozofları eleştiren Bağdâdî'de gözün ayna ile kendisini görebileceği örneğiyle açıklanmaktadır.²⁸ Fakat bu bağlamda İbn Rüşd'ün itirazlarının da gözardı edilmemesi gerekir. Zira onun Gazzâlî'ye yönelik eleştirileri, filozoflara yapılan itirazın isabetli olup olmadığını ortaya koyacak niteliktedir. Ona göre "Hiçbir duyu, kendi özünü kavrayamaz" telakkisinde filozoflar haklıdır. Çünkü kavrama, etken ve edilgen, başka bir ifadeyle kavrayanla kavranan arasında bulunan bir şeydir. Duyunun bir tek yönde hem etken hem de edilgen olması imkânsızdır. Eğer bunun aksi olsaydı, bu tür bir algılamada akıl akledilenin kendisi olacağı için, bileşik basite dönüşürdü. Dolayısıyla bileşik, özü kavramayı sağlayan şeyden başka olacağı için kendi özünü kavrayamaz. Kısacası duyular kendilerini kavrayamaz.²⁹ Bu durumda onların nefsi algılaması da imkânsızdır. Bağdâdî'nin "gözün ayna ile kendisini görebileceği" örneğinden hareketle yaptığı eleştiri ise yanlıştır. Zira Tûsî'nin izahlarında görüldüğü üzere, filozoflar nefsin vasıtasız olarak idrakinden bahsederler. Oysa Bağdâdî'nin örneği gözün kendisini vasıtalı olarak idrak edebileceğini göstermektedir.

İkinci Delil. Tûsî'nin felsefesinde nefsin soyut bir cevher oluşu yönündeki delillerin bir diğeri, duyuların herhangi bir hatanın farkında olmaması olgusudur. Nitekim "Göz, yer küresinden yüz altmış defa büyük olan Güneş'i bu büyük farkın farkında olmadan bir karış görür; su kenarı boyunca dizilen ağaçları tersine çevrilmiş olarak görür. Buna karşın nefis, duyuların hükümlerindeki doğru ve yanlış ayırt ederek onların bazısını doğrular (tasdik) veya yanlışlar (tekzip)."³⁰ Dolayısıyla duyuların şeylere ilişkin hükmü, onların şeylere olan uzaklık ve yakınlık gibi nispetleri ve ayrıca şeylerin buldukları durumla doğrudan orantılı olduğu hâlde, insanî nefsin temel gücü olan aklın şeylere ilişkin hükmü ve bilgisi bundan farklıdır. Örneğin gözün bir karış olarak idrak ettiği Güneş'in, gerçekte yer küresinden büyük olması akıl vasıtasıyla bilinmektedir. Buna göre aklî bilgi, duyu bilgisine göre kesindir. Sonuç olarak Tûsî, aklî bilginin nitelik itibarıyla duysal bilgiden farklılığını konu edinen epistemolojik muhtevalı bu delilden hareketle,

28 bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 189-91; Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, II, 359-60.

29 İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: O.M.Ü. Yay., 1986), s. 316-7.

30 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 53.

şeyleri idrak sonucu duyuların vermiş olduğu hükümleri doğru ve yanlış olarak belirleyenin duyulardan ayrı bir varlık olan nefis olduğunu ileri sürmektedir. Bu itibarla hükümlerin ve bilgilerin doğru ve yanlış olduğunu cisim ve cismanî bir şey belirleyemez. Tûsî'nin temellendirmesinin hareket noktasını oluşturan ve tecrübelerden hareketle oldukça isabetli olduğunu söyleyebileceğimiz bu delili aslında bir yandan nefsin cevher oluşunu temellendirirken, öte yandan nefsin varlığını da temellendirmiş olmaktadır.

Değerlendirme

Tûsî'nin nefsin soyut bir cevher oluşuna ilişkin buraya kadar ele aldığımız görüşlerinin içeriği itibariyle İbn Miskeveyh'in etkilerini taşıdığı görülmektedir. Bu etkiyi, cisimlerin suretleri kabul etme biçimi ve bu bağlamda zikredilen üçgenlik suretine sahip olan cisim ve mum örneklerinde görmek mümkündür. Buna karşın, nefsin cisimlerden farklı olarak pek çok sureti algılayabilmesi ve bu suretlerin diğer suretlerin kabul edilmesinde nefse kolaylık sağlaması, nefsin tasavvur ettiği nitelik ve arazlarla nitelenemeyerek cisimden farklılık arz etmesi; onun idrakte duyulardan yetkin olması ve kendi varlığını duyuların aracılığı olmaksızın bilebilmesi, duyuların hatalarının farkına varamaması ve duyuların hata yapabileceğine ilişkin olarak zikredilen Güneş ve su kenarındaki ağaç örnekleri aynı şekilde İbn Miskeveyh'te de mevcuttur.³¹ Dolayısıyla nefsin soyut bir cevher oluşunun temellendirilmesi yöntemi, esas itibariyle İbn Sînâ kaynaklı olsa³² da, Tûsî'nin bu konudaki bazı açıklamaları doğrudan İbn Miskeveyh'e dayanmaktadır. Ayrıca bu durum, Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî*'nin "Mukaddime"sinde eserin yazılış yöntemi hususundaki söylediklerinin bir gereği olarak değerlendirilebilir. Nitekim Tûsî, mezkûr eserinin "Mukaddime"sinde bu eserin ilk makalesinin İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk* adlı kitabının ana fikrini kapsayacağını belirtmektedir.³³

31 bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 13-17; a.mlf., *el-Fevzü'l-asgar*, s. 63, 74-75; krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 48-54.

32 Nitekim, nefsin pek çok sureti, hatta siyahlık ve beyazlık gibi zıt anlamları aynı anda idrak etmesi, pek çok suretin kabul edilmesinin nefis için diğer suretleri kabul etmede kolaylık sağlaması, buna binaen pek çok sureti idrak eden nefsin duyuların aksine, zayıflamayıp idrak gücünün artması, duyu idrak güçlerinin ancak cismanî bir organla idrak edebilmesine rağmen, nefsin organ olmaksızın idrak edebileceği; yine hissî idrak güçlerinin kendilerini idrak edemezken, nefsin kendisini idrak etmesi ve ayrıca kendisini idrak ettiğini de idrak etmesi vs. gibi nefsin cisim ve cismanî olmayıp bedenden ayrı soyut bir cevher olduğuna ilişkin deliller İbn Sînâ'nın nefis anlayışında da temel sorun olarak ele alınıp geniş bir şekilde tartışılmaktadır. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabîyyât: en-Nefs*, s. 166-71, 192; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 387-401; a.mlf., *Kitâbü'l-Mübâhasât*, s. 239 [497]; a.mlf., *Adhaviyye fi meâd*, s. 132-42; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 52-57.

33 bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 36.

Üçüncü Delil. Nefsin cisim veya cismanî olmadığı tezinin Tûsî'nin felsefesindeki bir diğer dayanağı, nefsin cisim gibi bileşik olmayıp basit oluşudur. Filozofun, kendisini İbn Sînâ ile ortak kılan bu yöndeki açıklamalarının hareket noktası, “bilgi” kavramıdır.³⁴ Tûsî'ye göre bir şeye dair bilgi, o şeye eşit olan suret olup bilende bir hâldir. Onun hulûlü tıpkı suretin aynanın yüzeyinde resmedilmesi gibi mahallinin bölünmesiyle bölünen sereyânî³⁵ hulûldür. Bir olmaklık bakımından bir şeye uygun olan suretin bölünebilmesi imkânsız olduğundan, bu durumda onun mahallinin de bölünmemesi gerekir.³⁶ Bilginin bölünebilmesinin imkânsızlığı meselesinin Tûsî'nin felsefesindeki temellendirilişi ise şöyledir: Varlık hakkındaki bilgi bölünebilir değildir. Eğer bunun aksi iddia edilirse, bu durumda onun parçalarının ya bilgi olması ya da bilgi olmaması gerekecek. Bu varsayımlardan ikincisi geçersizdir. Zira bölünmüş olan bilginin iki parçası bir araya geldiğinde ya birinin diğerine zâid olması ya da olmaması durumu ortaya çıkar. İki parça bir araya geldiğinde herhangi bir zâidliğin ortaya çıkmaması durumunda, herhangi bir bilgiden bahsedilemez. Yani ortada bir bilgi olmaz. Fakat iki parçanın bir araya gelmesiyle bir zâidlik ortaya çıkarsa, bu durumda bilgi bölünebilir olacaktır ki, bu da imkânsızdır. Zira bilgi bölünebilir olsaydı, onun parçalarının da bilgi olması gerekirdi. Bu ise parçanın bütüne veya tikelin tümele eşit olması hükmünü doğurur. Oysa tikel, tümele eşit olamaz. Dolayısıyla varlığın bilgisi bölünemez.³⁷ Bu takdirde “bilginin nefse hulûlü, hâll-mahâl ayrılığı olmayacak şekilde sereyânî hulûl” ise, bilginin bölünemezliği onun mahalli olan nefsin de bölünemezliğini gerektirir. Dolayısıyla nefis de bölünebilir olmayıp basittir.³⁸ Sonuç olarak nefis bölünmeyi kabul etmeyen akledilirleri resmeder ve resmedilenlerin hiçbirini konumsal taksimi kabul etmez. Eğer kabul ederlerse o zaman onların sereyânî olarak nefse hulûl etmiş olmalarından dolayı nefis de bölünebilir olur.

Bilginin nefse sereyânî şekilde hulûl ettiği telakkisi, Tûsî'nin felsefesinde meseleyi tersinden de temellendirebilme imkânı sağlamıştır. Buna göre eğer bilginin mahalli bölünürse, bölünebilir olanda sereyânî hulûl yoluyla resmedilenlerin

34 Nitekim nefsin yalın oluşu yönündeki bu delillendirme, İbn Sînâ'nın felsefesinde de mevcuttur. Kısaca özetlenecek olursa, akledilirlerin anlamları bölünende ve konumlu olanda (zî vad'in) resmolanamaz. Sonuç olarak, filozofa göre akledilirleri resmeden cevher (nefs) cisim cismanî olmadığından, bölünebilir de değildir. bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, II, 400, 404-6; a.mlf., *el-Mübâhasât*, s. 369-70, 373; a.mlf., *Kitâbü'n-Necât*, s. 213-4.

35 Bu durumda onlardan birine işaret edildiğinde, diğerine de işaret edilmiş olur. bk. Tûsî, *Bekâü'n-nefs ba'de bevâri'l-beden* (a.mlf., *Telhîsü'l-Muhassal* içinde) (Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1405/1985), s. 486.

36 Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s. 379.

37 bk. Tûsî, *Tecridü'l-i'tikâd*, s. 157; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 164; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, II, 497-8.

38 Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassâl*, s. 379.

tümü nefsin bölünmüş olmasıyla bölünmüş olacaktır.³⁹ Bir başka ifadeyle mahallin bölünmesi ile ona hulûl eden de bölünmüş olacaktır. Zira bilgi bir mahallin parçalarından birine hulûl etmiş olup diğerinde olmazsa, bu takdirde mahalle yerleşmiş olamaz. Eğer mahalle yerleşmiş olması söz konusuysa, bu da ya mahallin bölünmeyen parçasına yerleşmiş olur, ya da mahallin bütün parçalarına yerleşmiş olur. Bu durumda (yani bilgi, mahallin bütün parçalarına yerleşmiş olursa), bu parçalara yerleşmiş olan ayrı ayrı bilgilerin birbirine eşit olması söz konusu olur ki, bu da imkânsızdır. Dolayısıyla ne mahal ne de ona yerleşmiş olan bilgi bölünebilir. Sonuç olarak nefis bölünebilir olmayıp basittir ki, bu da nefsin cisimden farklı olduğunu gösterir.⁴⁰ Zira hem cisim hem de cismin kabul ettiği cismanîlik bileşiktir. Bu durumda mahal olan cismin bölünebilir olması ona yerleşenin (hulûl edenin) de bölünebilir olmasını gerekli kılar.⁴¹

Eleştiri ve Değerlendirme

Bu kanıtlamalar diğer İslâm filozofları gibi Tûsî'yi de "Bölünende bulunan bölünür" şeklindeki bir sonuca götürmüşse de, bu telakki İslâm düşüncesinde eleştirilere tabi tutulmuştur. Nitekim İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Fahreddin er-Râzî de "Bölünende bulunan bölünür" tezine itiraz edip bu hükmün, nokta dikkate alındığında geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Bölünemez olan noktanın bölünebilir bir çizgide bulunmasından hareketle her iki düşünüre göre filozofların bilginin bölünmezliğine dayanarak nefsin de bölünmezliğini ve dolayısıyla onun soyut bir cevher olduğunu ileri sürmeleri, çelişkiden başka bir şey değildir. Buna göre, tıpkı noktanın bölünemezliğine karşın çizginin bölünebilirliği⁴² gibi, akîl bilginin bölünmemesine karşın, aklın bölünebilir olması imkânsız değildir. Dolayısıyla aklın bu durumda cismanî nitelikte olduğu savunulabilir.⁴³ Oysa Tûsî'ye göre bu teze, noktanın çizgi üzerindeki durumundan hareketle itiraz edilemez. Zira noktanın çizgideki hulûlü bilginin nefisteki hulûlü gibi sereyânî bir hulûl değildir. Bir şeyin bir şeye sereyânî hulûlü ise hâl-mahal ayrılığı olmaksızın gerçekleşir. Yani bunlardan birine işaret edildiğinde, diğerine de işaret edilmiş olunur. Bu durumda mahallin bölünmesiyle ona hulûl eden de bölünür.⁴⁴

39 Tûsî, *Bekâü'n-nefs ba'de bevâri'l-beden*, s. 488.

40 Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 164. Nefsin yalın oluşu ve bölünemezliği yönündeki görüşler İbn Miskeveyh'in *el-Fevzû'l-asgar* adlı eserinde de mevcuttur. bk. Miskeveyh, *el-Fevzû'l-asgar*, s. 67-71.

41 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 50-51.

42 Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhid ve'l-vahde*, nşr. Muhsin Mehdi (Kasablanka: Dârü'l-beyzâ, 1989), s. 100.

43 bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, s. 253 [95b [A] 303T]; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh*, s. 324-5.

44 Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s. 379-80; a.mlf., *Bekâü'n-nefs ba'de bevâri'l-beden*, s. 487.

Her ne kadar Tûsî'nin, "Bölünende bulunan bölünür" tezine, noktanın çizgi üzerindeki durumundan hareketle bir eleştirinin yapılmasının doğru olmadığı cevabında haklı olduğu söylenebilirse de, filozofun bu iddiasını desteklemek adına ortaya koyduğu açıklamalar onun iddiasını temellendirecek mahiyette değildir. Hatta mezkûr açıklamanın Râzî'yi haklı çıkaracak nitelikte olduğunu da söyleyebiliriz. Burada bilginin nefiste ve noktanın çizgide olması şeklinde iki tür hulûlden bahsedilmekte ve bunlardan birincisindeki hulûlün özelliğinin hâl ve mahal ayrılığı olmayacak ve tıpkı suretin aynada resmedilmesi gibi birine işaret edildiğinde diğerine de işaret edilecek şekilde gerçekleştiği, buna karşın noktanın çizgideki hulûlünün ise böyle bir özellik arz etmediği ileri sürülmektedir. Ne var ki, noktanın çizgideki durumu ele alındığında, aslında bilginin nefisteki durumuyla ilgili hulûl çeşidine -ki, filozof bunu sereyânî hulûl olarak niteler- ait özelliklerin bu durum için de geçerli olduğunu görüyoruz. Örneğin, biz çizgiye işaret ettiğimizde aynı zamanda ondaki noktaya da işaret etmiş oluruz veya nokta ile çizgi arasında da bir hâl-mahal ayrılığından bahsedemeyiz. Bu nedenle Tûsî'nin zikredilen görüş ve izahı, noktanın çizgideki durumundan hareketle "Bölünende bulunan bölünür" tezini eleştirmenin doğru olmadığı fikrini temellendirecek yapıda değildir.

Buradaki temel sorun bilginin nefisteki hulûlünün noktanın çizgideki durumuyla karşılaştırılmasında ve nokta ile çizginin ilişkisinin hâl ve mahal bağlamında ele alınmasındadır. Zira bu takdirde nokta hâl, çizgi ise mahal olarak nitelenmiş olur. Oysa bilgi-nefis ilişkisinden farklı olarak nokta-çizgi ilişkisi birinin diğerinin varlığına neden olması şeklindedir. Yani mahal olan insanî nefsin, bilgi ona gelmeden önce de var olmasına karşın, çizginin varlığı noktanın varlığını öncelmez. Zira nokta, çizginin oluşumunun yakın nedenidir. Binaenaleyh noktanın çizgide hâl, çizginin ise onun mahalli olması imkânsızdır. Buna göre eğer nokta-çizgi ilişkisinden bahsedilecekse, bu ilişkinin hâl-mahal bağlamında değil, parça-bütün bağlamında ele alınması gerekir. Bu açıdan bakıldığında "Bölünende bulunan bölünür" tezini, noktanın çizgideki durumundan hareketle eleştirmek hatalı görünmektedir.

Fakat bu böyle olsa da, Tûsî'nin nefsin basit bir cevher oluşunu, "Cismin bölünebilirliği, ona yerleşenin de bölünebilir olmasını gerektirir" ilkesine dayandırması, onu bir tutarsızlığa düşürmektedir. Zira filozofun "Cismin bölünebilir olması, ona yerleşenin de bölünebilir olmasını gerektirir" veya bir başka ifadeyle "Bölünende bulunan bölünür" şeklindeki tümel hükmü, nefisleri soyut bir cevher olmayan hayvanların birinin diğerini algılaması durumunda, algılayanın vehminde algıladığı hayvanın suretinde içerilen anlamlar dikkate alınacak olursa geçersizleşmektedir. Gazzâlî'nin bu konuda filozoflara yaptığı eleştiriler hatırlanacak olursa,

sorun daha açık anlaşılabilir. Filozoflara ait “Eğer bilginin bulunduğu yer bölünen bir cisimse, onda bulunan bilgi de aynı şekilde bölünür” şeklindeki birinci önermeyi eleştiren Gazzâlî, “Cisimde bulunan her şeyin bölünmesi gerekir” iddiasının, koyunun kurdun düşman olduğunu idrak etmesi bağlamında geçersiz olduğunu ileri sürmektedir. Zira filozoflara göre nefisler arasında bir tek insanî nefsin soyut bir cevher olduğu, bunun dışındaki nefislerin soyut olmadığı hususu hatırlanacak olursa, ki bu Tûsî’ye göre de böyledir, koyun-kurt örneğinde düşmanlık cismanî bir güçte gerçekleşmiştir. Bu hususun İbn Sînâ’nın, tikel manaları idrak eden vehim gücünün bütün canlılarda mevcut olduğu yönündeki görüşlerinden hareketle⁴⁵ filozoflarca da kabul edildiğini söyleyebiliriz. Bu durumda “Cisimde bulunan her şey cismin bölünebilir olmasından dolayı bölünebilir” tezi, tümel bir yargı olarak kabul edilemez. Buna filozofların görüşlerinden hareketle “Koyun mutlaka anlamda maddeden soyut bir düşmanlığı bilemez; o ancak belirli bir kurdun görünümüne bağlı olarak düşmanlığı bilir” şeklinde bir cevap verilse bile, Gazzâlî’nin de haklı olarak belirttiği gibi, kurdun belli bir görünüme sahip oluşu, filozofların iddiasını haklı çıkarmaz. Çünkü koyun, kurdun görünümünün ötesindeki bir şeyi algılamıştır ki o da farklılık, zıtlık ve düşmanlık gibi şeylerdir. Vehim gücünün idrak etmiş olduğu bu anlamlar her ne kadar maddeye ilişkin özelliklere sahip olan hayalî bir suretle birlikte bulunmuş olsa da onda meydana gelen bu tikel anlamlar akıl gücünce de idrak edildiği için özü itibarıyla maddî veya cismanî değildir.⁴⁶ Binaenaleyh bu anlamlar bölünebilir de değildir. Bu takdirde Tûsî’nin bilginin bölünemez oluşunu ispatladığı delil, neden bu tikel anlamlar için de geçerli olmasın? Gazzâlî’nin ifadesi ile dersek: “Eğer düşmanlık ve zıtlık gibi anlamların bölündüğünü düşünürsek, bu takdirde bunların kavranışı ne durumda olacaktır? Örneğin düşmanlığın bir parçasının kavranması şeklinde mi? Bu durumda nasıl olur da onun bir parçası bulunabilir? Yoksa düşmanlığın her parçası bütün düşmanlık olarak mı idrak edilecektir? Bu durumda da düşmanlık bölünmüş olan mahallin her parçasında kavranacağı için tekrar tekrar bilinmiş olacaktır.”⁴⁷

Tüm bunlar dikkate alındığında her ne kadar koyun söz konusu anlamları ölçülebilir bir cisim sayesinde kavrasa da, biçime eklenen bu anlamların bir ölçüsünün bulunmadığını belirterek filozofları eleştiren Gazzâlî’nin haklı olduğu söylenebilir. Nitekim zıtlık, düşmanlık gibi bölünemez nitelikteki bu tür tikel anlamların suret aracılığıyla meydana gelmiş olsun ya da olmasın, hayvanî nefis gibi cismanî ve dolayısıyla bölünebilir bir mahalde bulunmuş olması “Cisimde ya da bölünende bulunan bölünür” hükmünü geçersiz kılmaktadır.

45 bk. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 116.

46 bk. Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 129.

47 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 184.

Yine buna “filozofların nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmede kastedtikleri bilginin tümel anlamlar olduğu” hususundan hareketle bir itirazda bulunulursa, bu durum yine de varılan sonucu değiştirmez. Zira daha önce de belirttiğimiz üzere, tümel ile tikel anlamların bölünemezlikte ortak oluşları, bunlardan ikincisinin bölünebilir bir mahalde olması diğerinin de bu nitelikteki bir mahalde olabileceği ihtimalini imkânsız kılmaz. Nitekim Gazzâlî’nin de asıl söylemek istediği şey budur.⁴⁸

Gazzâlî’nin yönelttiği bu eleştirilere Tûsî’nin metinlerinde bir yanıt bulunmasa da, bu meselede Tûsî ile aynı görüşleri paylaşan İbn Rüşd, bölünmeyi farklı açılardan ele alarak sorunu çözüme kavuşturmaktadır. Ona göre cisimde olan bir şey ya rengin renklinin bölünmesiyle bölünmesi gibi nicelik ya da yaşlı ile gencin görmesindeki farklılık gibi nitelik itibarıyla bölünür. İbn Rüşd’ün çözümündeki hareket noktası işte hâlin (yerleşen) bu ikinci kategorideki bölünme türüdür. Buna göre cisimde yer alan nitelik, gözdeki görme yetisi gibi, konusunun çoğu ve azı kabul etmesinden dolayı azı ve çoğu kabul etmesi anlamında cismin bölünmesiyle bölünür. Örneğin, genç olanın görme yeteneği, yaşlı olan birinin görme yeteneğinden daha iyidir. İlk anda burada görme yeteneği veya düşmanlık ve zıtlık gibi anlamların nitelik itibarıyla bölünmeleri bir mahalde değil de, genç ve yaşlı gibi ya da koyunla kurt gibi iki farklı mahalde gerçekleşiyormuş gibi görülse de, aslında genç ve yaşlı ayrımı ile kastedilen, nitelik itibarıyla bölünmenin bir tek görme yeteneği için değil, aynı zamanda bu yeteneğin bulunmuş olduğu cisim için de söz konusu olabileceğidir. Buna göre cisimlerin yaşlı ve genç olarak nitelik itibarıyla bölünmesi, cisimde bulunan hâlin de iyi ve kötü ya da güçlü ve zayıf olarak nitelik itibarıyla bölünmesini gerektirir. Eğer İbn Rüşd’ün yaşlı ve genç ayrımı iki farklı mahal olarak değerlendirilirse, bu, cisimde bulunanın nitelik itibarıyla bölünebileceği tezini geçersiz kılar. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Rüşd, koyunun kurttan algıladığı düşmanlık anlamının niceliksel olmasa da, niteliksel olarak bölünebileceğini; ama tümel anlamlar için bu tür bir bölünmeden bahsedilemeyeceğini düşünmektedir.⁴⁹ Gazzâlî’nin zikretmiş olduğu koyun ve kurt örneğine bir de aslan ilave edildiğinde, İbn Rüşd’ün çözümü daha da açıklığa kavuşur. Zira koyunun kurttan algıladığı düşmanlık, kurdun aslandan algıladığı düşmanlıktan daha fazladır. Dolayısıyla hayvanlarda bulunan tikellere ilişkin anlamlar için niceliksel bir bölünmeden bahsedilemese de, niteliksel bir bölünmeden bahsedilebilir. Oysa tümel anlamlar niceliksel olarak bölünemedikleri gibi, niteliksel olarak da bölünemezler. Örneğin, insanlık kavramı Zeyd’e göre neyse Ali’ye göre de odur. Bunun nedeni, tümel anlamların algılanışının hayvanların vehim gücündeki düş-

48 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 184.

49 bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 308-13.

manlık anlamı gibi dışarıdaki nesneye ait hayalî bir suretten ibaret olmamasıdır. O hâlde hem nicelik hem de nitelik itibarıyla bölünmeyi kabul etmeyen bir şey cisimde bulunamaz. Fakat “Bölünende bulunan bölünür” tezinin İbn Rüşd’deki gibi farklı bir açıdan temellendiriliş şeklinin Tûsî’de mevcut olmaması, onun bu konudaki temellendirmesinin yetersizliğini göstermektedir. Bu nedenle Gazzâlî’nin filozofları mezkûr bağlamdaki eleştirisine, Tûsî’nin yine bu bağlamdaki görüşlerinde bir yanıt bulamamaktayız.⁵⁰

Dördüncü Delil. İnsanî nefsin cisimden bağımsız soyut bir cevher oluşu hususunda Tûsî’nin son delili cismin veya bedenün ihtiyarladıkça zayıfladığı, buna karşın nefsin kuvvetlendiği görüşüdür.⁵¹ Buna göre bedenün veya cismin ihtiyarladıkça zayıflamasıyla onda bulunan kuvveler de zayıflar ve körelir. Bunun nedeni, cismin kendisinde bulunan kuvvelerin varlığının koşulu olmasıdır. Oysa nefsin durumu bundan farklıdır. Bu ise filozofun daha önce de temellendirdiği üzere, nefsin cisim ve cismanî olmayışından ileri gelir. Eğer bunun aksi söz konusu olmuş olsaydı, bedenün ihtiyarladıkça zayıflamasıyla nefsin de zayıflamış olması gerekirdi.⁵² Böylece İbn Sînâ gibi Tûsî’de tecrübeye dayalı bu delilden hareketle nefsin soyut bir cevher olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

Eleştiri ve Değerlendirme

Filozofların bu görüşü de Gazzâlî’nin eleştirilerine hedef olmuştur. Şöyle ki: Gazzâlî’ye göre bedene ait güçlerin tamamı bedenün zayıflamasıyla zayıflamaz.

50 İnsanî nefsin yalnız oluşu meselesine bir diğer eleştiri İbn Hazm’dan gelmiştir. O, filozofların her insanın kendine ait olan bir nefsi bulunduğu görüşünü benimsediklerinden hareketle, onların nefsin yalnız oluşu tezinin benimsemelerinde tutarsızlığa düştüklerini söyler (İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, III, 269). Ne var ki onun bu eleştirilerinin isabetli olduğu düşünülemez. Zira filozoflar her insanın kendine ait bir nefsinin olduğu teklâkisi içerisinde olsalar da, bu, insanın nefsinin yalnız olmayıp çoğaldığı anlamına gelmez. Zira Aristo ile Eflatun arasında ihtilafın olduğu bu konuda İslâm filozofları Aristocu görüşü benimseyerek insan bireylerinin kendine ait nefislerinin ezeli olmayıp hâdis olduğunu belirtmekte ve bunu temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu yöndeki delillerin son örneğine Nasîrüddîn Tûsî’de de rastlayabiliriz. Buna göre bedenlerden önce ferdi birer varlığı olmayan nefis ancak beden ile birlikte ferdi birer varlık kazanır. Bu durumda önceden bir bütün olarak nefisten bahsedilemediğinden, çoğalmışlığından da bahsedilemez. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabîyyât: en-Nefs*, s. 198-207; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 29, 67, 112; a.mlf., *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, nşr. G. C. Anawati ve Saîd Zâyed (Tahran: İntişârât-ı Nâsir-ı Hüsrev, 1924), I, 178-9; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dâru'l-maârif, 1960), III-IV, 779-80; a.mlf., *el-Adhaviyye fi'l-meâd*, s. 120-6; Tûsî, *Ecvibetü mesâil's-Seyyid Ruknüddin el-Esterâbâdi* (a.mlf., *Ecvibetü'l-mesâil'n-Nasîriyye* içinde), s. 69-70; a.mlf., *Tecridü'l-i'tikâd*, s. 158; a.mlf., *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 49; Abdullah Ni'met, *el-Edilletü'l-celiyye fi şerhi'l-fusûli'l-Nasîriyye* (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Lübnânî, 1986), s. 176; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 167-8, 170; Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrid*, II, 508-9.

51 bk. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 166. Bu delili İbn Sînâ da zikretmektedir. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' et-Tabîyyât: en-Nefs*, s. 194-6.

52 bk. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, s. 166.

Hatta bu güçlerden bazıları ilk yaşlarda, bazıları orta yaşlarda güçlendiği gibi, bazıları da son yaşlarda, yani bedenın ihtiyarlık durumunda güçlenir. Gazzâlî bu eleştirisini temellendirmek için yine duyular arasındaki farklılıktan hareket eder. Ona göre her ne kadar koklama ile görme cisimde bulunmaları bakımından eşitse de, kırk yaşından sonra koku alma duyusunun güçlenmesi, buna karşın görme duyusunun zayıflaması imkânsız değildir. Diğer yandan görme gücünün akıldan önce zayıflamasının nedeni, onun önce faaliyete başlamış olmasıdır. Zira kişi doğumdan itibaren görmeye başlar; ama akıl ancak on beş veya daha sonraki yaşta olgunlaşır. Tıpkı baştaki saçın, önce ortaya çıktığından, sakaldan önce ağarmaya başlaması gibi. Kısacası, Gazzâlî'ye göre bedenın ihtiyarladıkça zayıflamasıyla ondaki tüm güçler zayıflamaz. Dolayısıyla filozofların bu yöndeki delilleri bizi nefsin soyut bir cevher oluşu hususunda kesin bilgiye götürmez.⁵³ Her ne kadar İbn Rüşd akıl ile duyuların mahallerinin farklı olduğunu belirtmekle Gazzâlî'nin eleştirilerine karşılık vermeye çalışmışsa⁵⁴ da, onun bu yöndeki görüşlerinin pek ikna edici ve yeterli olduğu söylenemez. Belki beden ihtiyarladıkça ondaki kuvvelerin zayıflamasına karşın, aklın neden güçlendiği hususu vuzuha kavuşturulmuş olsaydı bu, Gazzâlî'nin eleştirilerine karşı daha doyurucu bir cevap olabilirdi. Zira başta İbn Sînâ olmak üzere, Nasîrüddîn Tûsî gibi filozofların böyle bir delile başvurmalarının temelinde nefsin semavî kaynaklı olmasına karşın, bedenın arzî kaynaklı olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu anlayışa göre arzî kaynaklı olan cisim veya beden şehvetlerle bulanıklaşarak süflî âlemi özler. Bu nedenle beden semavî kaynaklı olan nefsi akledilirlerin gerçekliklerinin bilgisine vâkîf olmaktan engeller.⁵⁵ Binaenaleyh, nefsin akledilirleri idrak ölçüsü, bedenî kuvvelerden sıyrılması ölçüsüyle doğru orantılıdır. Nefis cismanî egemenlikten dolayı zayıflarken, onlardan kaçınmakla da kuvvetlenir. İbn Sînâ ve Tûsî'nin beden ihtiyarladıkça ondaki kuvvelerin zayıflamasına karşın nefis güçlenir, sözleriyle kastettikleri budur. Bu durum, zorunlu olarak aklın bu tür baskılardan kurtulmasını gerektirecektir ki, bu da beden ihtiyarladıkça nefsin algılamada daha da güçleneceği anlamına gelmektedir. Böylece bedenın ihtiyarlaması durumuyla insanî nefsin güçlenmesi arasındaki nispet, bedende bulunan duyular ile şehvet ve öfke gibi diğer kuvvelerin zayıflaması arasındaki nispetten farklıdır. İnsanî nefsin güçlenmesinin bedenın ihtiyarlamasına olan nispeti, sakalın ağarmasının saçın ağarmasına nispeti gibi değildir. Oysa Gazzâlî'nin nefsin güçlenmesi ile bedenın ihtiyarlaması arasındaki nispeti, bedenî kuvvelerin birinin diğerinden önce oluşu durumuyla izah ederek bedenın ihtiyarlaması ile nefsin güçlenmesini fiziksel boyutta ele aldığı görülmektedir. Yine Gazzâlî'nin bedenın

53 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 195.

54 bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 322.

55 Tûsî, *en-Nüfûsü'l-ardıyye* (a.mlf., *Telhîsu'l-Muhassal* içinde), s. 500; a.mlf., *Risâletü'n-Nasiriyye* (*Telhîsü'l-Muhassal* içinde), s. 501; a.mlf., *Ahlâk-ı Nâsîrî*, s. 86.

zayıflamasıyla, örneğin koku gibi bazı duyuların güçleneceği iddiası, filozofların tecrübeye dayalı söz konusu delilleri karşısında ihtimalden öteye geçmemektedir. Nitekim onun kendisinin de bu hususta kuşkulu olduğu görülmektedir.⁵⁶

Sonuç

Nefsin cevher oluşu meselesinde Tûsî'nin ileri sürdüğü delillerin dört kısımda ele alınabileceğini görüyoruz. Bu delillerden birincisinde nefsin cisim ve cismanî olandan farklı olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda nefsin cismin aksine pek çok suretleri ve hatta zıt suretleri ve anlamları aynı anda idrak etmesi ve ayrıca nitelik ve arazları tasavvur ederken onlarla nitelenemeyeceği gibi hususlar delil gösterilmektedir. Bu yöndeki izah ve delilleriyle İbn Miskeveyh'i takip eden Tûsî'nin duyusal idrakin nefsanî idrake kıyasla yetersizliği yönündeki açıklamalarının da İbn Sînâ'yı hatırlattığı söylenmelidir. Kaynağı itibariyle İbn Sînâ'ya ait olan bu deliller he ne kadar Gazzâlî ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi düşünürlerce eleştirilmişse de, İbn Rüşd'ün karşı eleştirileri dikkate alındığında hem İbn Sînâ'nın hem de onu izleyen Tûsî'nin isabetli olduğu görülmektedir.

Tûsî'nin bu yöndeki ikinci delilini akli bilginin nitelik itibariyle duyusal bilgidenden farklı olduğu hususundaki izah ve açıklamaları oluşturmaktadır. Buna göre duyuların vermiş olduğu hükümlerin doğru ve yanlış olduğunu belirleyen bizzat akıldır.

Üçüncü delilde ise Tûsî, bilginin bölünemeyen soyut bir kavram oluşundan hareketle bilginin hâl ve mahal ayrılığı olmayacak şekilde hulûl ettiği nefsin de bölünemeyeceği düşüncesini ispatlamaya çalışılmaktadır. Buna göre nefis bölünemez ve yalındır. Dolayısıyla nefis bileşik olan cisimden farklıdır ve onun taşıdığı özellikleri taşımaz. Daha önce İbn Sînâ tarafından ileri sürülen bu delile de İbn Kayyim el-Cevziyye, Fahreddin er-Râzî ve Gazzâlî gibi âlimlerin eleştiri yönelttiğini görmekteyiz. İbn Kayyim ve Râzî'nin bu yöndeki eleştirilerinin isabetli olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi, Tûsî'nin de bu eleştirilere yönelik cevabının yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Gazzâlî'nin eleştirilerine gelince: Bunlar ilk başta isabetli eleştiriler olarak kabul edilse de, İbn Rüşd'ün Gazzâlî'ye cevabı hem İbn Sînâ'nın hem de ondan doğrudan etkilenmiş olan Tûsî'nin söz konusu delillerinin isabetli olduğunu göstermektedir.

56 Nitekim Gazzâlî bu yöndeki açıklamalarının ardından filozoflara karşı ileri sürdüğü söz konusu hususların tam anlamıyla bilinemeyeceğini açık bir şekilde söyler. Zira ona göre organların mizacının kişilere ve durumlara göre farklı olması da imkânsız değildir. bk. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 195.

Tûsî'nin bu konudaki son delili ise bedeninin ihtiyarladıkça zayıfladığı, buna karşın nefsin kuvvetlendiği görüşüdür. Yine İbn Sînâ kaynaklı olan bu delilin de Gazzâlî'nin eleştirilerine hedef olduğunu görüyoruz. Akıl ile duyuların mahallerinin farklı olduklarını belirtmekle Gazzâlî'nin eleştirilerine karşılık vermeye çalışan İbn Rüşd'ün bu yöndeki açıklamalarının da yeterli ve ikna edici olduğu söylenemez. Fakat tahlil sonucunda Gazzâlî'nin meseleyi sırf fiziksel boyutta ele aldığı görülmektedir ki, onun zikredilen delile karşı yönelttiği eleştirinin isabetsiz olduğunu gösteren husus da burasıdır. Öte yandan Gazzâlî'nin bedeninin zayıflamasıyla bazı duyuların güçleneceği yönündeki iddiasının filozofların tecrübeye dayalı söz konusu delili karşısında ihtimalden öteye geçmediği görülmektedir.

Böylece nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmek üzere Tûsî tarafından ileri sürülen delil ve açıklamaların incelendiği bu makalede, filozofumuzun büyük ölçüde İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh'i takip ettiği ve onların temellendirme yollarını bazen doğrudan bazen de sentezci bir yaklaşımla ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. O, metafizik ve ahlak düşüncesi açısından büyük öneme sahip olan bu konudaki açıklamalarını önceki İslâm filozofları gibi nefsin cisimden farklı özelliklere sahip olduğu ve aklî bilginin duyu bilgisinden farklı olduğu yönündeki iki temel yaklaşımla ortaya koymuştur. Onun bu yöndeki görüşlerinin genellikle daha önce bu konuda İslâm filozoflarına yöneltilen eleştirilere cevap verecek bir nitelikte olduğu söylenebilirse de, bu eleştirilerden bazısına onun metinlerinde yanıt bulamayışımız, filozofun izahlarının belli ölçüde yetersizliğini göstermektedir. Ayrıca filozoflara yöneltilen söz konusu eleştirilerin değerlendirme ve tahlilinden bu eleştirilerin bir kısmının isabetli, bir kısmının da isabetsiz olduğu anlaşılmaktadır.